



للمحورث والتحريرات الكمبيوترية

اصبهان

مركز
للغات الكمبيوترية



المراسل
عليه السلام

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

عَمَلَةُ الْأَصْحَابِ

تَأَلَّفَتْ

لِإِمَامِ الْإِسْلَامِ الْحَاجِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ

الْمَجْلَدُ الْخَامِسُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن الخرازي

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
14	عمده الاصول(آية الله السيّد محسن الخرازى) المجلد 5
14	اشارة
14	اشارة
22	تتمة المقصد السادس فى الامارات و الحجج المعتمدة شرعا او عقلا
22	الباب الثانى: فى الظنّ
22	الفصل الخامس: فى الأمارات التى ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها
22	اشارة
22	1-الظهورات اللفظية
22	اشارة
25	الأمر الأول:
27	و الجواب عنه واضح:
31	الأمر الثانى: أنّ المناط فى حجية الكلام و اعتباره... ..
38	الأمر الثالث: أنّه لا فرق فى حجية الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية،
48	و منها: الروايات الواردة فى ممنوعة التفسير وهذه الأخبار على طوائف:
48	الطائفة الاولى: الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام
50	الطائفة الثانية: الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام:
51	الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض
58	التشبهات
58	التشبه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى،
60	التشبه الثانى: إحراز كون الظاهر من الكتاب
67	التشبه الثالث: أنّه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار
84	التشبه الرابع: حجية الظهورات فى تعيين المرادات... ..

108	 حجبة قول اللغويين
116	 الخلاصة
118	 2-الإجماع
118	 اشارة
118	 الأمر الأول:فى المراد من الإجماع عند العامة
119	 الأمر الثانى:فى المراد من الإجماع عند الخاصة
119	 الأمر الثالث:فى وجوه استكشاف رأى المعصوم
126	 الأمر الرابع:فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت
129	 الأمر الخامس:فى كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات
132	 الخلاصة
138	 التبيهات
138	 التبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسن منحصر فى سماع قوله عليه السلام
141	 التبيه الثانى: لا يقال:لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء
143	 التبيه الثالث: الإجماعات المنقولة تكون متعارضة،
144	 التبيه الرابع: أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء
144	 التبيه الخامس: ربّما يتمسك بفهم الأصحاب فى بعض المسائل
145	 التبيه السادس:فى التواتر المنقول
149	 الخلاصة
155	 3-الشهرة
155	 اشارة
155	 الجهة الاولى:
155	 القسم الأول: الشهرة الروائية
155	 القسم الثانى: الشهرة العملية
155	 القسم الثالث: الشهرة الفتوائية

155	الجهة الثانية: أنَّ الشهرة الفتوائية إمّا ملحوظة بما هي تكون كاشفة كشفاً قطعياً عن النص أو رأى المعصوم عليه السّلام.....
156	الجهة الثالثة:
158	الجهة الرابعة: في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظنّ
159	الوجه الأوّل: أنَّ مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة تدلّان على حجّيّة الشهرة
166	الوجه الثاني: أنّه يظهر من بعض الكلمات أنَّ أدلة حجّيّة خبر الواحد تدلّ على حجّيّة الشهرة
168	الخلاصة
173	4-العرف
173	اشارة
173	المقام الأوّل: العرف على قسمين: العرف العامّ والعرف الخاصّ
173	المقام الثاني: لا إشكال في ثبوت مرجعية العرف العامّ في ناحية الموضوعات
174	المقام الثالث: العرف العامّ مرجع في الموارد المذكورة ونحوها
174	المقام الرابع: يجوز تخطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه
175	المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنية لكشف الأحكام
180	الخلاصة
184	5-السيرة القطعيّة العقلانيّة
184	اشارة
186	الخلاصة
187	6-السيرة التشريعيّة
187	اشارة
188	الخلاصة
189	7-الخبر الواحد
189	اشارة
189	الجهة الأولى: عدم حجّيّة الخبر الواحد
189	أدلة المانعين
192	الطائفة الأولى: الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة

193	 الطائفة الثانية:
194	 الطائفة الثالثة: قول النبي صَلَّى الله عليه وآله: وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.
195	 الطائفة الرابعة:
197	 أدلة المثبتين:
197	1- أمّا الكتاب فيآيات:
197	 الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط
212	 الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف
214	 مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم
221	 الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى
222	 الوجه الثاني: أن كلمة «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبة التحذر
224	 الوجه الثالث: أن التحذر غاية للانذار الواجب
244	2- واما الأخبار فبطوائف:
244	 الطائفة الاولى: التى وردت فى الخبرين المتعارضين و دلّت على الأخذ بالاعدل و الاصدق.
248	 الطائفة الثانية: هى التى تدل على ارجاع آحاد الرواة الى اشخاص معينين من ثقات الرواة
250	 الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقات و العلماء
253	 الطائفة الرابعة: الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد
261	 تواتر ادلة اعتبار الخبر الواحد
262	 كلام المحقق النائينى قدّس سرّه
264	 كلام الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه
277	 الخلاصة
279	1- أمّا الكتاب فيآيات:
296	 و أمّا الأخبار فبطوائف
306	 التبيهات
306	 التبيه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد
308	 التبيه الثاني: مما استدل به الشيخ الأعظم قدّس سرّه لحجية أخبار الثقات

310	التبني الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد
312	التبني الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور
313	التبني الخامس: لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعي بالصدور مما يصلح للاحتجاج
316	التبني السادس:
320	التبني السابع: الأخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالأخبار المنقولة
323	الناحية الأولى: أن فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه
324	الناحية الثانية: أن الحكم بوجود ترتيب أثر شرعي على المخبر به
325	الناحية الثالثة: أن التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا
330	التبني الثامن: يستدل على حجية الأخبار بالوجوه العقلية
335	التبني التاسع: أنّ الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات
339	التبني العاشر: أن حجية الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد
340	الخلاصة
354	8-الظنّ المطلق
354	إشارة
354	المقام الأول: في الوجوه التي ذكروها لحجية الظن المطلق
354	الوجه الأول: في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي
356	كلام حول حق الطاعة
364	الوجه الثاني: أنّه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح
366	المقام الثاني: في دليل الانسداد
367	ملاحظات حول دليل الانسداد
381	الخلاصة
390	التبنيها
390	التبني الأول: أنه لا مجال لحجية الظن المطلق
394	التبني الثاني: أنّ دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع
396	التبني الثالث: أنه لا اشكال في النهي عن القياس

397	التبیه الرابع: انّ ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء
398	التبیه الخامس: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها
398	التبیه السادس: أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلية بالظن الانسدادى
400	الخلاصة
406	المقصد السابع: في الأصول العملية
406	إشارة
409	و خلاصة القول:
410	أقسام الشكّ في التكليف
411	أصالة البراءة
412	أدلة القائلين بالبراءة في الشك في التكليف
422	الخلاصة
426	حديث الرفع
426	إشارة
427	الأمر الأول: أن قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعية من ضروريات مذهب الإمامية
428	الأمر الثانى: صحّة إسناد الرفع إلى نفس الحكم
428	الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجهول
434	تنبيهات حديث الرفع
434	التبیه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الأمة
436	التبیه الثانى: حديث الرفع إزالة الشىء عن الوجود
438	التبیه الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و... ..
438	التبیه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك
444	التبیه الخامس: لو نسى شرطاً أو جزءاً من المأمور به
446	التبیه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية
450	التبیه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعية المانع
451	التبیه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع

455	التنبيه التاسع: إذا شك في مانعية شيء للصلاة إلى التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية
457	الخلاصة
468	حديث الحجب
468	إشارة
470	الخلاصة
476	حديث السعة
476	إشارة
478	الخلاصة
484	حديث الحلية
484	إشارة
486	التنبيه
488	الخلاصة
509	حديث إحدى الجهالتين أهون
509	إشارة
513	الخلاصة
516	حديث كل شيء مطلق
516	إشارة
526	الخلاصة
528	حديث أي رجل ركب أمراً بجهالة
528	إشارة
530	الخلاصة
532	الاستدلال بالإجماع
532	إشارة
534	الخلاصة
535	الاستدلال بالسيرة

535	 اشارة
537	 الخلاصة
538	 الاستدلال بالاستصحاب
538	 اشارة
538	 المرتبة الأولى: مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...
540	 المرتبة الثانية: المرتبة الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع
544	 الخلاصة
547	 الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان
547	 اشارة
564	 الخلاصة
571	 ادلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف
572	 و أما الأخبار فبطوائف:
572	 الطائفة الأولى: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة
578	 الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالاحتياط و هى كثيرة
583	 الطائفة الثالثة: أخبار التلث
589	 الخلاصة
594	 و أمّا العقل فتقريره بوجهين
594	 الوجه الأول: اشتغال اليقنى يستدعى البراءة اليقينية
599	 الوجه الثانى: الأصل فى الأفعال الغير الضرورية الحظر
602	 الوجه الثالث: حق الطاعة تحققت من جهة خالفته و منعته
606	 الوجه الرابع: الاحتمال كالعلم منجز
608	 الخلاصة
613	 التبيهات
613	 التبيه الأول: جريان أصالة البراءة و الإباحة فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم
620	 التبيه الثانى: فى رجحان الاحتياط

620		إشارة
620		المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية
622		المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة
627		التنبه الثالث: ..
627		إشارة
629		الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع
629		الأمر الثانى: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل
633		الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجية الخبر
635		الأمر الرابع: أن الثواب فى هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل
635		الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثانى قدّس سرّه أنّه نسب إلى الأكثر التسامح فى أدلة السنن
637		الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه
637		الأمر السابع: الروايات الدالة على ترتب الثواب
638		الأمر الثامن: هل تكون الكراهة ملحقّة بالاستحباب
639		الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ
641		التنبه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية
650		التنبه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع
651		التنبه السادس: جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشئ فى عالم التشريع
652		التنبه السابع: إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً
657		التنبه الثامن: جواز الأخذ بالإباحة فى الشبهات الموضوعية التحريمية
665		الخلاصة:
682		فهرس محتويات الكتاب
695		تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

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

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415ق. = -1376

مشخصات ظاهری: 7ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP159/8/خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: 6

الباب الثاني: في الظن

الفصل الخامس: في الامارات التي ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها

اشارة

في الامارات التي ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها

واعلم أنّ مقتضى الأصل هو عدم طريقية الظن وعدم حجّيته و حرمة اسناده الى المولى و التعبد به و لكن يخرج عن هذا الأصل ظنون من جهة قيام الأدلة على حجيتها و هي:

1-الظهورات اللفظية

اشارة

و لا يخفى أنّ الظهورات الكلامية المرادة حجة عند العقلاء، ولذا يحكمون بوجوب اتباعها في تعيين مراداتهم، ويحتج بها كل متكلم و سامع على الآخر فإذا كان شيء مستفادا من الكلام أخذ به المتكلم و جعله حجة على مراده و تمسك به السامع و جعله حجة على مراد المتكلم.

و هذا هو معنى الحجة، فالظهورات حجة المتكلم و حجة السامع عند العقلاء

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

ثم إنّ طريقة الشارع في إفادة مراداته ليست مغايرة لطريقة العقلاء في محاوراتهم؛ لأنّ الشارع لم يخترع طريقة أخرى، بل كان يتكلم مع الناس بلسانهم و طريقتهم و هذا

واضح لا ستره فيه، ويشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و الاحتجاجات بها، قال الشيخ الأعظم قدس سره: و من المعلوم بديهه أنّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم. (1)

ثم إنّ الظهورات الكلامية تتحقق من ظهور المفردات و الهيئات التركيبية فى معانيها سواء كان ذلك بالوضع أو بالقرائن المتصلة المذكورة فى الكلام أو بالقرائن الحالية المقرونة مع الكلام، فكلّ مورد يعلم ذلك فلا كلام.

و لو شك فى أنّ كلمة مستعملة فى معناها الوضعى أم لا فمقتضى أصالة الحقيقة هو استعمالها فيه، فيتحقق الظهور فى المعنى الموضوع له بأصالة الحقيقة. و لو شك فى وجود القرينة على خلافه و عدمه، فمقتضى أصالة عدم القرينة هو عدم، فهنا يتحقق الظهور فى المعنى الموضوع بأصالة عدم وجود القرينة على إرادة الخلاف.

و لو شك فى حدود المعانى المفردة و المركبة من تخصيصها أو تقييدها فمقتضى أصالة العموم أو الاطلاق أو أصالة عدم التخصيص و التقييد هو العموم و الاطلاق فيتحقق الظهور فى العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

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

و لكن بعد وجود هذه الظهورات سواء حصلت بالقرائن أو الاصول المذكورة و كونها مرادة بالإرادة الاستعمالية يقع السؤال عن كونها مرادة بالإرادة الجدّية و عدمه؟ و مقتضى أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية هى إرادتها جدا، و هى أصل عقلاى يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم.

فتحصّل: أنّ أصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة و أصالة الإطلاق و العموم و أصالة

ص:10

عدم السهو والنسيان والخطأ والاشتباه كلها من محققات الظهورات فى الموارد المشكوكة. وهذه الظهورات الحاصلة بالاصول المذكورة أو الظهورات الحاصلة بالقرائن بضميمة أصالة التطابق تكون مرادة بالإرادة الجدّية و حجة؛ إذا العقلاء بنوا على العمل بالظهورات المرادة بالإرادة الجدّية والاحتجاج بها. وهذا هو معنى حجية الظهورات الكلامية المرادة.

و مما ذكرنا يظهر أنّ إسناد الحجية إلى أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة أو أصالة عدم الكذب أو أصالة عدم التخصيص أو أصالة عدم التقييد أو أصالة عدم السهو والنسيان والاشتباه والخطأ أو أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية مسامحة؛ لأنّ هذه الاصول من محققات الظهورات المرادة، وموضوع الحجة هو الظهورات المحقّقة المرادة سواء كانت حاصلة بالاصول المذكورة أو بقيام القرائن المتصلة أو المنفصلة، فما هو الحجّة هو الظهورات المذكورة نعم مبانى تلك الظهورات هى القرائن أو الاصول المذكورة. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ بعض الاصول المذكورة لا يفيد الظن والظهور كأصالة عدم التخصيص لأنّ ما من عام إلّا وقد خصّ بالحجّة فى مثله تكون راجعة إلى حجّة بناء العقلاء على عدم التخصيص فلا تغفل، ثم لا يخفى أنّه لا تختص الحجّة بالمعانى الحقيقية، بل المعانى المجازيّة التى تدلّ عليها الكلام بالقرائن أيضا حجة، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أنّه لا فرق فى حجّة الظهورات الكلامية بين من قصد إفهامه وغيره ما لم يقم قرينة على اختصاص الحكم بمن قصد إفهامه.

وهكذا لا فرق فى حجّة الظهورات الكلامية بين أن يحصل الظن الشخصى بالوفاق وبين أن لا يحصل ذلك أو يحصل الظن الشخصى بالخلاف ما دام الكلام أفاد ظنا نوعيا؛ وذلك لوجود بناء العقلاء على حجّة الظهورات الكلامية من دون فرق بين الموارد المذكورة.

و ايضا لا تفاوت فى حجّة الظهورات الكلامية بين أن تكون من المحاورات العرفية أو النصوص الشرعيّة.

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

من أن الشارع اكتفى في إفادة مراداته بما اكتفى العقلاء به من الظهورات الكلامية ولم يخترع طريقا آخر.

ولكن مع ذلك وقد وقع الخلاف في بعض الامور المذكورة، فالأولى أن نذكر كلماتهم والجواب عنها ونقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في امور:

الأمر الأول:

أن المحكى عن المحقق القمي قدس سره هو اختصاص حجية الظهورات الكلامية بمن قصد

إفهامه،

وهذه الظهورات على قسمين:

أحدهما الخطابات الشفاهية التي كان المقصود منها إفهام المخاطبين بها.

و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر.

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

قال الشيخ الأعظم قدس سره: في تقريب كلام المحقق القمي قدس سره: و بالجملة فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة؛ لأنّ احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم يجر العادة القطعية أو الظنية بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا ظهر أنّ ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعاوى و الأقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لا ينفع فى ردّ هذا التفصيل، إلاّ أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد، و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: أنّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته.

مردودة: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام، و ليس إلاّ لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية و النقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار و حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنّها لو كانت لوصلت إلينا، مع إمكان أن يقال: إنّه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم الظن الحاصل فى مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء فى جميع أقوالهم و أفعالهم. (1)

و الحاصل: أنّ المحقق القمى قدّس سرّه ادعى أمرين: أحدهما أنّ الأخبار الدالة على الأسئلة و الأجوبة الواصلة إلينا عن النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمة الأطهار عليهم السّلام و هكذا الكتاب العزيز ليست كالكتب المؤلفة و إلاّ فكنا من المقصودين بالإفهام،

و ثانيهما عدم جريان الاصول العقلانية فى الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه لاختصاص تلك الاصول بأمور جرت العادة بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها مما لم يكن كذلك. و عليه فلا دليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء امور لم تصل إلينا؛ لعدم بناء من العقلاء على جريان أصالة عدم القرينة فى مثل ذلك، و لعدم ورود دليل شرعى عليه.

ص: 13

أما أولاً: فلا تنمى عدم كون الأخبار الواصلة إلينا عن النبى صلى الله عليه وآله كالكتب المؤلفة؛ فإنها وإن صدرت بعنوان الأجوبة عن الأسئلة ولكن تكون فى مقام بيان وظيفة الناس من دون خصوصية للسائلين ولا لعصر دون عصر، لا سيما فيما إذا كان السؤال من مثل زارة ومحمد بن مسلم فإن أمثالهما فى مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو القوانين الكلية ولقد أفاد وأجاد سيدنا الامام قدس سره حيث قال: إن الخطاب فى الأخبار وإن كان متوجها إلى مخاطب خاص كزارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما إلا أن الأحكام لما كانت مشتركة وشأن الأئمة عليهم السلام ليس إلا بآب الأحكام بين الناس، فلا جرم يجرى الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام فى أن الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخالة إفهام متكلم خاص. (1)

و أولى بذلك الكتاب العزيز فإنه يجرى كمجرى الشمس ولا يختص بقوم دون قوم وعصر دون عصر ويدعو الناس فى جميع الأزمنة إلى التدبر فى آياته والتذكر من موعظاته، وإنكار كون خطابه موجهة إلينا يخالف شأن القرآن كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الصغرى، وهى الدعوى الأولى وهى إنكار كوننا مقصودين بالإفهام وقد عرفت أن الأخبار والآيات القرآنية كالكتب المؤلفة فى أن المقصودين بالإفهام منها لا ينحصر فى المخاطبين فى عصر النزول والصدور، فإنكار الصغرى فى مثل الأخبار الصادرة عن أئمتنا الأبرار عليهم السلام والآيات النازلة مما لا وقع له.

و اما ثانياً: فلا ننكر عدم حجية الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ما لم يحرز أن بناء المتكلم على إلقاء الرموز و الاكتفاء بالقرائن الخفية المعلومة بين المتكلم والسامع؛ فإن أصالة عدم القرينة جارية بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام أيضاً.

و الفرق فى حجية أصالة عدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف لبناء العقلاء والسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام، فالكبرى المذكورة فى الدعوى الثانية محل منع.

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

و لا- خلاف بين العلماء أيضا في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجّهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصى المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه. فإنّ العلماء لا- يتأملون في الافتاء بوجود العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلى الموصى إليه المفقود، و كذا في الأقارير، أم كان في الأحكام الكلية كالأخبار الصادرة من الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير... إلى أن قال: و الحاصل: أنّ القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنّهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه بالإجماع و الأخبار المتواترة و يدل على ذلك أيضا سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السلام، و لا يفرقون بينهما إلّا بالفحص و عدمه.

و الحاصل: أنّ الفرق في حجية أصالة الحقيقة و عدم القرينة بين المخاطب و غيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء و أصحاب الأئمة عليهم السلام (1)

ص: 15

وإليه يؤول ما فى الكفاية حيث قال: إنَّ الظاهر عدم اختصاص حجّة الظواهر بمن قصد إفهامها، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه أو يخصّه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عمّا (1) إذا لم يكن بصدد إفهامه.

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

و دعوى: ان عادة الأئمة عليهم السّلام على الاتكال على القرائن المنفصلة.

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

و أمّا ما ذكره من أنّ التقطيع مانع عن انعقاد الظهور ففيه أنّ ذلك يتم فيما إذا كان المقطّع غير عارف بأسلوب الكلام العربى أو غير ورع فى الدين؛ إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجبا لانفصال القرينة عن ذبيها، لعدم معرفة المقطّع أو لتسامحه فى التقطيع، و كلا هذين الأمرين منفيان فى حق الكلينى و أمثاله من اصحاب الجوامع، فإذا نقلوا رواية بلا قرينة نطمئن بعدمها، بل لا يبعد دعوى القطع به؛ إذا التقطيع إنّما هو لإرجاع المسائل إلى أبوابها المناسبة لها مع عدم الارتباط بينها، لأنّ الرواة، عند تشرفهم بحضرة الإمام عليه السّلام كانوا يسألون عن عدّة مسائل لا ربط لأحدها بالأخرى كما هو المتعارف فى زماننا هذا فى الاستفتاءات و هذا النحو من التقطيع غير قادح فى انعقاد الظهور. (2)

ص: 16

1- 1) الكفاية 2: 59.

2- 2) مصباح الاصول 2: 120-122.

و دعوى: أنه لا- يمتنع أن ينصب المتكلم قرينة لا- يعرفها سوى من قصد إفهامه، و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينة خفية عليه علمها المخاطب فقط، فالتفصيل بين من قصد افهامه و بين من لم يقصد إفهامه متين. (1)

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

ص: 17

يحصل الاطمينان بالظهور و لا أظن إرادته الإطلاق إلى أن قال و بالجملة إذا تبين الظهور الصادر بالعلم أو بحجة أخرى كان بناء العقلاء على اتباعه في كشف المراد و تطابقه مع الإرادة الواقعية من دون أن يكون ذلك مرهونا بحصول الظن بالوفاء أو عدم الظن بالخلاف و لا يكون الشخص مقصودا بالفهم و حينئذ لا يسمع الاعتذار بحال و أمّا إذا لم يتبين الظهور الصادر من أصل كما في مورد الكلام فلا يصح المؤاخذة بحال فتدبر (1) و لقائل أن يقول لا يلزم الاطمئنان بعدم وجود القرينة بل اللازم هو الاطمئنان بكون الكلام متوجها إلى المخاطب لا بما هو مخاطب خاص ففي هذه الصورة لو شككنا في وجود القرينة يجرى فيه أصالة عدم القرينة كسائر الموارد فتدبر جيدا.

الأمر الثاني: أن المناط في حجة الكلام و اعتباره...

أنّ المناط في حجة الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا في المراد الاستعمالي و الجدّي و لو كان الظهور المذكور مسببا عن القرائن الموجودة في الكلام، و قد جرى بناء العقلاء على الأخذ بالظهور المذكور في إفادة المراد بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الانسان، و لا يشترط في حجة الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصيّ بالوفاء أو عدم قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف، بل هو حجة و لو مع قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف؛ و لذا لا يعذرون من خالف ظاهر كلام المولى بعدم حصول الظنّ بالوفاء و لا بحصول الظنّ على الخلاف.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه حيث قال: ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تقد الظنّ (الشخصيّ) أو إذا حصل الظنّ الغير المعتبر على خلافها، لكن الانصاف أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان و العلماء في كلّ زمان. (2)

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

ص: 18

1- 1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 2 م 96-97

2- 2) فرائد الاصول: 44.

المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة، وهذا يكفي شاهدا على أنّ حجّية الظهورات متوقفة على عدم قيام الظنّ غير المعتمد على خلافها.

مندفعة: بأنّ وجه التوقف أو الطرح هو مزاحمة الشهرة للخبر من حيث الصدور؛ إذا لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفة المشهور بناء على أنّ ما دل من الدليل على حجّية الخبر الواحد من حيث السند مختص بما إذا حصل الوثوق بالصدور، لا من جهة مزاحمة الشهرة للخبر من جهة ظهوره في عموم أو إطلاق حتى يكون شاهدا على عدم اعتبار الظهور فيما إذا كان الظنّ غير المعتمد على الخلاف، فتدبر جيدا.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان المزاحمة من جهة ظهور الخبر كانت الشهرة كاشفة عن وجود قرينة في الرواية لم تصل إلينا و معه لم يتحقق ظهور في الرواية في غير ما ذهب إليه المشهور كقاعدة القرعة لكل أمر مشكل فإنّ إطلاقها مقيد بالمشهور لكشف الشهرة عن قيد فيها لعدم التزامهم بإطلاقها و مع عدم تحقق الظهور في الرواية مع مخالفة المشهور خرج عن محل الكلام فإنّ محل الكلام هو ما إذا تحقق الظهور و خالفه الظنّ غير المعتمد.

وبالجملة فالظنّ النوعي المستفاد من الكلام حجة عقلائية على مرادات المتكلم، ولا يصحّ العدول عنه بمجرد عدم حصول الظنّ الشخصي بالوفاق أو بقيام الظنّ غير المعتمد على الخلاف؛ لعدم دخالة لهما في حجّية الظهورات وإن كان لعدم قيام الظنّ غير المعتمد على الخلاف دخالة في حجّية إسناد الروايات بناء على قصور الأدلة عن شموله، فالظنّ النوعي حجّة، ولا يشترط بوجود الظنّ الشخصي على الوفاق، ولا يمنع عنه الظنّ غير المعتمد على الخلاف.

هذا كله واضح بالنسبة إلى ما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجة والأمن من العقوبة والخروج عن عهدة التكليف؛ لوجود بناء العقلاء على كفاية العمل بالظواهر مطلقا و لو مع الظنّ بالخلاف فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق في مقام الاحتجاج.

وأما إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل إرادة خلاف

الظاهر فى كلام الطيب، فالعقلاء لا يعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف و تحصيل الأمن من العقاب، وفى مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً. (1)

و يؤيد ما ذكرناه ما أفادوه فى حجّة الأخبار من عدم شمول أدلة اعتبار حجّة خبر الواحد فى الأحكام بمجرد الوثوق النوعى بالصدور للخبر الواحد فى غير الأحكام؛ لأنّ المعيار فى الأحكام هو تحصيل الحجة، بخلاف غيرها فإنّ المعيار هو الوثوق و الاطمئنان الشخصى بالأمر الواقعية و هو لا يحصل بالوثوق النوعى.

و عليه فالظهورات الواردة فى الأحكام حجة فيما إذا أفادت ظناً نوعياً و لو لم يحصل الظنّ الشخصى، بخلاف الظهورات الواردة فى غيرها، فإنّ اللازم فيها هو حصول الاطمئنان الشخصى لاختصاص أدلة اعتبار الظهورات بموارد الأحكام، إذ لا معنى للتعبّد فى غير موارد الأحكام، إلاّ بملاحظة إدراجه بنحو فى موضوع الأحكام كالخبر به عن الله سبحانه و تعالى فى يوم الصيام فيصح حينئذ التعبّد به بهذا الاعتبار فلا تغفل.

ثم إنّ محل الكلام فيما إذا انعقد الظهور فاعتباره لا يتوقف على وفاق الظنّ الشخصى و لا على عدم قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف، و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً قد احتمل أن المتكلم اعتمد عليه فى إرادة خلاف الظهور فلا ينعقد الظهور، بل هو مجمل و خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا انعقد الظهور، فاعتبار خلو الكلام عن قرينة حالية أو مقالية تصلح لأن تكون صارفة، يرجع إلى شرط تحقق الظهور لا شرط حجّة الظهور؛ فإنّ مع الاقتران بها يخرج الكلام عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف، بخلاف ما إذا لم تكن قرينة متصلة بالكلام فإنّ الظهور منعقد فيه، و لم يتوقف حينئذ أحد بمجرد احتمال وجود دليل منفصل مجمل يحتمل أن يعتمد المتكلم عليه.

ص: 20

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: لم يتوقف أحد في عامّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل أن يكون مخصصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام، ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: انه لا تكرم زيدا و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي. (1)

ثم إنّ الظهورات الكلامية وإن كانت من الظنون ولكن حجيتها من الضروريات؛ إذا الطريق الشائع في تفهيم المقاصد و المرادات منحصر في الألفاظ، والعقلاء بنوا عليها بلا كلام و احتجوا بها لهم و عليهم، و الشارع لم يخترع طريقاً آخر لتفهم مراداته، فاعتبار الظنون الكلامية من اليقينيّات و الضروريات.

و عليه فظنيّة الظهورات لا- تنافي قطعية اعتبارها، و مع كونها قطعية الاعتبار لا مجال لدعوى كونها مشمولة للآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لانصراف الأدلّة الناهية عن العمل بالظن عن مثلها، لأن الأخذ بالظنون الكلامية يرجع في الحقيقة إلى الأخذ بالقطع القائم على اعتبارها، فمثل قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً لا يشمل المقام.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال: فرض وجود الدليل على حجّة الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر. (2)

و مما تقدم يظهر أنّ الاستظهار المعتبر في الألفاظ و الكلمات هو الذي يكون ظاهراً بحسب المتفاهم العرفي في مرادات المتكلم، فإذا كان لفظ ظاهراً عرفاً في المعنى المراد، و ادّعى شخص ظهوره في معنى آخر فلا مجال للأخذ بظنه الشخصي في تعيين مراد المتكلم، و لا يكفي الإتيان به في مقام الامثال: إذا الظن الشخصي لا دليل على حجّيته، لما عرفت من أنّ الحجة هو الظهور العرفي، و الظهور العرفي لا يتعدد بتعدد الآحاد و الأشخاص، بل هو قائم بالاستظهار النوعي.

ص: 21

1- 1) فرائد الاصول: 45.

2- 2) فرائد الاصول: 40.

نعم يمكن الاختلاف بين الأحاد في كون شىء ظهورا عرفيا وعدمه بأن يدعى كل فرد منهم أنّ ما أقول هو الظاهر عرفا، فيمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي، ولكن الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد وليس بمتعدد، والحجّة مخصوصة به.

وعليه فلا مجال لدعوى حجّة الظن الشخصى في الألفاظ والعبارات بدعوى أنّ لكل شخص استظهارا وهو له حجة؛ لضرورة ما عرفت من اختصاص أدلة الاعتبار بما إذا كانت الظهورات مفهوما عرفيا والمفروض أنّ دليل الاعتبار لبي.

هذا، مضافا إلى أنّ للاستظهار من الكلام في كل قوم وملة ضوابط خاصة وملاحظتها تنجرّ إلى الظهور النوعي، والاستظهار من دون ضوابط وقاعدة مقرّرة شك في شك، ولا اعتبار له عند العقلاء في جميع الأعصار، بل عند المتسرعة، كما لا يخفى.

ربما يتوهم أنّ التفسيرات المختلفة من القرآن الكريم تؤيد القول بصحة الظهورات الشخصية.

وفيه: أنّ التفسيرات المختلفة إن لم تكن بينها مخالفة وتباين رجعت إلى معنى جامع عرفي، وإن كانت بينها مخالفة وتباين لم يكن جميعها صحيحة، بل الصحيح واحد منها، هذا مضافا إلى أنّ التفسيرات المذكورة لو كانت من الظنون الشخصية فكلها تفسير بالرأى، وهو منهي عنه في لسان الروايات، كما لا يخفى.

وربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصية بجواز الأخذ بالقراءات المختلفة للقرآن الكريم.

وفيه: أنّ القياس مع الفارق؛ فإنّ القراءات المختلفة وإن لم يكن جميعها صحيحة ومطابقة للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن قام الدليل على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلا للأمر، وهذا بخلاف المقام؛ إذ لا دليل على جواز الاكتفاء بالظنّ الشخصى، بل الضرورة على ثبوت الواقع للعالم والجاهل.

وعليه لا يكون كلّ ظنّ شخصى صحيح، والقول بأنّ الواقع في كل مورد هو المظنون بالظنّ الشخصى تصويب لا يقول به الإمامية كما لا يخفى.

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

لأننا نقول: ليس اختلاف العلماء فى الآراء اختلافا فى الظنون الشخصية، بل هو اختلاف فى دعوى الظنون النوعية، ويكون مبنيا على رعاية الطوابط والقواعد الكلية التى لها مدخلية فى الاستظهار والاستنباط والفرق بين هذا الاختلاف والظنون الشخصية التى لا تكون مبنية على رعاية الضوابط والقواعد المدونة واضح.

ثم لا يخفى أنَّه لا ممانعة من إعمال التعمق الزائد فى النصوص والظواهر العرفية لكشف المطالب واستنباط ما يحتاج إليه فى كل عصر و زمان، وإنَّما الممانعة من ترتيب الأثر على الظنون الشخصية التى لا تكون مبنية على القواعد والاصول العقلانية؛ إذا لا حجية لتلك الظنون، بل تحميل هذه الظنون الشخصية على النصوص والظواهر الدينية هو التفسير بالرأى الذى نهى عنه اكيدا فى الشرع الانور كما لا يخفى، مع أنَّ اللازم فى فهم المعانى هو تخلية الذهن لا مدخلية الذهن، وكم من فرق بينهما؟!

ولعل المنشأ فى ذهاب بعض تبعاً لجمع من الاوربيين إلى اعتبار الظنون الشخصية فى زماننا هذا هو التمايل إلى نسبية الحقائق وإنكار ثبوتها ودوامها حيث قالوا: إنَّ فهم الإنسان بالنسبة إلى المتون وتفسيرها أو بالنسبة إلى جميع الحقائق فهم نسبي، ومعنى ذلك أنَّه ليس لنا فهم قطعى ثابت؛ لأنَّ الثبوت ينافى النسبية وهو خلاف البدهاة والضرورة؛ إذ لنا معلومات يقينية وضرورية من العقلات والشرعيات.

نعم لا يخلو فهم الإنسان عن التكامل، ولكنه لا ينافى ثبوت أصل الفهم فى الجملة؛ لأنَّ المتكامل يحتوى ثبوت أصل الشىء، وإنَّما زادت مراتبه بسبب الشواهد والتعمق فيه والنقض والإبرام. هذا مضافاً إلى أنَّه لا يخرج الكلام المتكامل عن الظنون النوعية كما لا يخفى.

على أنَّه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلا- يمكن الاعتماد على شىء من المطالب حتى الادعاء المذكور، ولا- مجال للبحث ولا للاحتجاج؛ فإنَّ هذه الأمور متوقفة على ثبوت الحقائق.

وبالجملة فللمعاني في اللغة والعرف مع قطع النظر عن فهم المخاطب ثبوت مستقل، واللازم على المخاطب أن يفهمها من خلال معرفة معاني الألفاظ بحسب القواعد المذكورة في اللغة والعرف. ولا تختلف المعاني المقصودة بالنسبة إلى الآحاد والأشخاص بعد اعتبار الظنون العرفية في حجية الألفاظ. نعم قد لا يفهمها بعض الناس من جهة التقصير أو القصور في مقدمات فهمها فحينئذ يختلف الأفهام بالنسبة إلى المقاصد والمرادات، ولكن بعضها صحيح وبعضها باطل، ولا يتصف جميعها بالصحة والحجية، كما لا يخفى.

ولذلك لا يكون الذين لم يدركوا مرادات المتكلم من جهة تقصيرهم معذورين؛ لأنهم اكتفوا بما ليس بحجة، ومجرد الفهم الناقص لا يعطى الحجية للألفاظ، ولا يوجب رفع العقوبة عن مخالفة الواقع ومرادات المتكلم، كما لا يخفى.

على أنه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلا يمكن الاعتماد على شيء من المطالب حتى الادعاء المذكور، ولا مجال للبحث ولا للاحتجاج؛ فإن هذه الأمور متوقفة على ثبوت الحقائق.

ثم إننا لا نخالف مع لزوم السعي في فهم المرادات، بل نؤكد على ذلك، ولا نقول بأن ما نفهمه بعد السعي إذا كان غير ما فهمه الأصحاب قبلاً ليس بحجة، بل نقول بأنه حجة لو لم يخرج الاستنباط الجديد عن الظهورات النوعية والضوابط والقواعد الأدبية، ولذا ذهب الفقهاء إلى الأخذ بالفهم الجديد المبني على الأصول والضوابط إذا كان تاماً كما في منزوات البئر.

ولا يقاس الفهم غير المبني على الأصول والضوابط بالفهم المبني عليها؛ لفقدان الحجية في الأول دون الثاني. وعليه فدعوى صحة كل فهم ولو كان مبنيًا على الظن الشخصي وتسميته بقراءة جديدة من المعاني خالية عن التحقيق، بل هي مغالطة وسفسطة أعادنا الله منها.

ولا ندعى أن كل فهم من المعاني والحقائق يكون ثابتاً غير متغير لظهور ضعفه أو بطلانه، ولكن نمنع أن يكون جميعها كذلك، فالتغير والتبدل مقبول بنحو الموجبة الجزئية

لا- الموجبة الكلية إلا- أنَّ تغيّر ذلك البعض من ناحية عدم تمامية المقدمات المقررة لكشف المراد، لا- من ناحية دخالة ذهنية المخاطب، فتدبر جيدا.

ثم ربما يقال: إنَّ المقصود مما ذكره من أنَّ القراءات مختلفة ليس أنَّها كلها صحيحة، بل بعضها صحيح وبعضها باطل، إلا أنَّ اللازم في تعيين الصحيح عن غيره هو تجريد المخاطب ذهنه عما يحوطه من المناسبات و المأنوسات حتى يصل إلى المعنى الصحيح من الكلام، وإلاَّ فحمل الكلام على ما يعرفه من المناسبات كما ترى.

قلت: هو كذلك، ولكن لازمه هو الاجتناب عن الظنون الشخصية لا الأخذ بها؛ إذا التخلية عن المناسبات و الظنون الشخصية توجب الأخذ بالظنون النوعية لتحصيل مرادات المتكلم، فإن كان مرادهم مما ذكره هو ذلك فهو أمر بنى عليه العقلاء و العلماء في استظهاراتهم في جميع الأزمنة، وليس أمرا خفيا حتى يحتاج إلى التذكار.

ثم لا يذهب عليك أنَّ لا ننكر اختلاف المشارب و المذاهب و تمسكهم مع ذلك بالآيات الكريمة و النصوص الشرعية، ولكن نقول: كل مشرب و مذهب و إن تمسك بالنصوص و الآيات من جهة إثبات مرامه غير أنَّ هذا التمسك و الاستدلال لا يكون صحيحا إلاَّ إذا كان التمسك بظهورات نوعية و مستفادة منها، وإلاَّ فهو تفسير بالرأى و أخذ بالظن الشخصي، و لا حجّة له، بل هو منهى عنه كما سيأتى إن شاء الله تعالى. وبقية الكلام في محله.

الأمر الثالث: أنه لا فرق في حجّة الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية،...

أنَّه لا فرق في حجّة الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية، و لا فرق في النقلية الشرعية بين الظهورات القرآنية و بين الأحاديث المروية عن سيد المرسلين أو الأئمة الطاهرين عليهم الصلاة و السلام، لعموم دليل الحجّة، و هو بناء العقلاء، و عدم اختراع الشارع طريقا آخر، فلا وجه للترقية بينهما، فالظهورات الكلامية كما تكون حاكية عن المرادات في المحاورات العرفية، فكذلك تكون في كلام الله سبحانه و تعالى و رسوله و أوصيائه عليهم الصلاة و السلام من دون فرق بين الكتاب و غيره.

ولكن ذهب جماعة من الأخباريين فى الأعصار الأخيرة إلى عدم جواز الأخذ بظواهر الكتاب إذا لم يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واستدلوا عليه بوجوه:

منها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام:

كما فى خبر إسماعيل بن مخلد السراج عن أبى عبد الله عليه السلام فى رسالة طويلة له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها وتعاهدوا والعمل بها، ومن جملتها: قد أنزل الله القرآن، وجعل فيه تبيان كل شىء وجعل للقرآن وتعلم أهلا لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا فى دينهم بهوى ولا رأى ولا مقاييس... وهم أهل الذكر الذين أمر الله الأمة بسؤالهم. (1)

وكما فى خبر شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السلام فى حديث أن أبا عبد الله عليه السلام قال لأبى حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال نعم. قال: فبم تفتيهم؟ قال بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال نعم. قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علما، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفا... الحديث. (2)

وكما فى خبر الاحتجاج عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال لأبى حنيفة فى احتجاجه عليه:

تزعم أنك تفتى بكتاب الله ولست ممن ورثه. (3)

وكن خبر فضيل عن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عز وجل وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ قال الذكر القرآن؛ ونحن قومه، ونحن المسئولون. (4)

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

ص: 26

1-1 (1) روضة الكافي: 5-6.

2-2 (2) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضى، ح 27.

3-3 (3) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضى، ح 28.

4-4 (4) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضى، ح 2.

عزّ وجلّ فَسَّئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ: إِذْنِ يَدْعُوكُمْ إِلَى دِينِهِمْ قَالَ: ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ: نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ، وَنَحْنُ الْمُسْتَوْلُونَ. (1)

و كخبر عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال: قال الله عزّ وجلّ فَسَّئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ قَالَ: الْكِتَابُ الذِّكْرُ، وَأَهْلُهُ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمْرُ اللَّهِ بِسْؤَالِهِمْ وَلَمْ يُؤْمَرُوا بِسْؤَالِ الْجَهَالِ، وَسَمَّى اللَّهُ الْقُرْآنَ ذِكْرًا فَقَالَ تَبَارَكَ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ الْحَدِيث. (2)

و كخبر يونس بن ظبيان عن الصادق عليه السلام في حديث قال: لَا تَغْرَنِكَ صَلَاتُهُمْ وَصَوْمُهُمْ وَكَلَامُهُمْ وَرَوَايَاتُهُمْ وَعُلُومُهُمْ، فَإِنَّهُمْ حَمْرٌ مُسْتَفْرَةٌ، ثُمَّ قَالَ: يَا يُونُسُ إِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ، فَإِنَّا وَرَثَتُهُ وَأَوْتِنَا شَرْعَ الْحِكْمَةِ وَفَصَلَ الْخُطَابِ، فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَرَثَ مَا وَرَثَ مَنْ كَانَ مِنْ وَلَدِ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَقَالَ مَا وَرَثَهُ إِلَّا الْأُئِمَّةُ الْاِثْنَا عَشَرَ. (3)

و كخبر الرّيان بن الصلت عن الرضا عليه السلام في حديث أنّه قال للعلماء في مجلس المأمون:

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

أَرَادَ اللَّهُ بِذَلِكَ الْأُئِمَّةَ كُلَّهَا. فَقَالَ الرضا عليه السلام، بَلْ أَرَادَ اللَّهُ الْعِتْرَةَ الطَّاهِرَةَ، الْحَدِيث. (4)

و كصحيحة أبي الصباح قال: وَاللَّهِ لَقَدْ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ التَّنْزِيلَ وَالتَّوِيلَ، قَالَ: فَعَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلِيًّا، قَالَ: وَعَلَّمَنَا وَاللَّهِ... الْحَدِيث. (5)

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كُنْتُ مَعَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَكَّةَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنَّكَ لَتُفَسِّرُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا لَمْ نَسْمَعْ بِهِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا نَزَلَ قَبْلَ النَّاسِ، وَلِنَا فُسِّرَ قَبْلَ أَنْ

ص: 27

1- (1) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 3.

2- (2) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 13.

3- (3) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 29.

4- (4) الوسائل الباب 7 من ابواب صفات القاضي، ح 31.

5- (5) البرهان: الفصل الخامس من المقدمات: 15.

يفسر فى الناس، فنحن نعرف حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرىه و حضرىه و فى أى ليلة نزلت من آية و فيمن نزلت و فيما نزلت...الخبر. (1)

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

علم الكتاب كله و الله عندنا ثلثا. (2)

و كما روى عن ابى جعفر عليه السلام أنه قال: ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب، و ما جمعه و حفظه كما أنزل إلا على بن ابى طالب عليه السلام و الأئمة: من بعده. (3)

و كخبر زيد الشحام عن أبى جعفر أنه قال فى حديث له مع قتادة المفسر: ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به. (4)

و كما روى فى تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام قال: إنا أهل بيت لم يزل الله يبعث فينا من يعلم كتابه من أوله إلى آخره. (5)

و كخبر الأصبغ بن نباته قال: لما بويع أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة خرج إلى المسجد فقال:

سلونى قبل أن تفقدونى، فوالله إنى لا علم بالقرآن و تأويله من كل مدع علمه، فوالذى فلق الحبة و برىء النسمة لو سألتمونى عن آية آية لا خبرتكم بوقف نزولها و فيم نزلت...الخبر إلى أن قال البحرانى: أقول: و الأخبار فى هذا الباب أكثر من أن تحصى. (6)

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

ص: 28

1- (1) البرهان: 15.

2- (2) البرهان: 15.

3- (3) البرهان: 15.

4- (4) روضة الكافي: 312.

5- (5) البرهان: 16.

6- (6) البرهان: 16.

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

وردد أبو حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنّما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عمّا ينافيه و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، و كيف و قد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته. (1)

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

قال فى نهاية الاصول: إنّ القرآن لم ينزل بنحو المعمى بل، نزل لبيان طرق صلاح الناس، و هو بنفسه يدعو الناس إلى التأمل فيه و التدبّر فى آياته، و قد أثر آثاراً عجيبة فى المسلمين فى صدر الإسلام، و كان العمل به و الاستدلال به ممّا جرت عليه سيرة المسلمين، فإذا سمعوا مثلاً قوله تعالى: لله على الناس حج البيت الآية فهموا المقصود من هذه الآية من دون أن يحتاجوا إلى مراجعة النبى صلى الله عليه و آله، كيف و ربما استدلو بما هو أخفى من هذه الآية من دون أن يردعهم النبى صلى الله عليه و آله أو الائمة عليهم السّلام؟! و قد روى: أنّ علياً عليه السّلام لمّا خرج إلى صفّين رأى جماعة من المسلمين قد ضربوا الفسطاط خارجاً من العسكرين فسئل عن حالهم فقليل له هؤلاء يقولون إنّنا لا نقاتل أهل القبلة حتى يثبت لنا بغى أحدهما على الآخر: إذ لم يثبت لنا جواز قتالهم إلّا حينئذ حيث قال الله تعالى و إنّ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تقيء إلى أمر الله (2) فلما سمع

ص: 29

1- (1) الكفاية 2: 61.

2- (2) الحجرات 9/.

على عليه السلام هذه المقالة قال: هذا هو الفقه، ولم يردع مقالتهم فهؤلاء وإن قصّروا في باب الإمامة إلا أنهم حسب اعتقادهم في الإمامة من عدم وجوب إطاعة الإمام إلا فيما يوافق الكتاب والسنة انزلوا عنه، فإن نظرهم إلى الامام كالنظر إلى الخلفاء والسلاطين.

فالتفصيل المذكور في حجية الظواهر هو الذي ظهر في الأعصار الأخيرة عن بعض الإمامية من التشكيك في حجية ظواهر الكتاب المجيد بعد ما لم يكن خلاف بين المسلمين من العامة والخاصة في حجّيته بدهاءة أنّه لم ينزل للإلغاز والتعمية، بل نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وقد أخرجهم عنها، كما يظهر بمراجعة التواريخ، وكان الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة النبي صلى الله عليه وآله، وكان يؤثر في أنفسهم أشدّ التأثير، كما روى أنّ رئيس بنى مخزوم أتى النبي صلى الله عليه وآله فقرأ عليه سورة «حم سجدة» حتى وصل إلى قوله تعالى فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثُمُودَ فجعل أصابعه في أذنيه و خرج من عنده، فلما سأله قومه عما رآه قال: لقد سمعت بكلام لم أسمع بمثله.

وقد نقل أيضا قصة مصعب بن عمير حيث أرسله النبي صلى الله عليه وآله إلى يثرب فوجه الناس إلى الاسلام بقراءة القرآن.

فأمثال هذه القضايا تشهد بأنهم كانوا يفهمون القرآن، كيف وقد قال الله تعالى في شأنه نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (1) وقال لا تُنذِرُكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ

و بالجملة فالقرآن نزل بلسان قوم النبي صلى الله عليه وآله مبيناً لمقاصده بنحو يخرج عن طاقة البشر. (2)

فالحاصل: أنّ دعوى اختصاص القرآن بالنبيّ وأهل بيته عليهم السلام صحيح بالنسبة إلى تمام علوم القرآن ظاهرها وباطنها لا بالنسبة إلى ظواهرها، فإنّها لا تختص بهم بعد ما عرفت من أنّ القرآن كسائر الكتب لها ظواهر، ولذا لم يرد السؤال عن النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة المعصومين عليهم السلام عن الآيات الظاهرة بنفسها، بل السؤال عن مقيداتها ونواسخها و

ص: 30

1- (1) المدثر: 36.

2- (2) نهاية الاصول: 447-480.

شروطها، فكما أنّ القيود و الشروط من نفس الكتاب مقدمة على إطلاق الآيات الظاهرة، فكذلك القيود و الشروط الآتية في سنة النبيّ صلّى الله عليه و آله أو روايات اهل البيت عليهم السّلام بعد حجّة كلامهم بنص قوله صلّى الله عليه و آله: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبدا»

و مما ذكر ينقدح أنّ الظهورات القرآنيّة كسائر الظهورات في الحجّيّة بعد ملاحظة ما ورد في نفس الكتاب أو السنة أو الأحاديث في بيان المراد الجدّي منها.

و من هذه الجهة لا فرق بين ظهورات الكتاب و غيرها. و الشاهد على ذلك هو الإرجاع إلى الكتاب في غير واحد من هذه الأخبار.

و منها الأخبار الدالة على أنّ القرآن يحتوي على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

ففي خطبة مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّ علم القرآن ليس يعلم ما هو إلّا من ذاق طعمه، فعلم بالعلم جهله و بصر به عماه و سمع به صممه و أدرك به ما قد فات و حيّ به بعد إذ مات، فاطلبوا ذلك من عند أهله و خاصّته، فإنّهم خاصّة نور يستضاء به و أنمّة تقتدى بهم، هم عيش العلم و موت الجهل، و هم الذين يخبركم حلمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقهم و ظاهرهم عن باطنهم، لا يخالفون الحق، و لا يختلفون فيه. (1)

و في خبر ابن عباس قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله في خطبة: إنّ عليا هو أخي و وزيرى و هو خليفتي و هو المبلّغ عنيّ، إن استرشدتموه أرشدكم، و إن اتبعتموه نجوتهم، و إن خالفتموه ضللتهم، إنّ الله انزل علىّ القرآن و هو الذي و من خالفه ضلّ و من يتبغى علمه عند غير على هلك. (2)

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

ص: 31

1- (1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 26.

2- (2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 29.

أيضا من خطراتك المتفاوتة المختلفة، لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، وكل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت إليه، وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه، وأمّا غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلّى الله عليه وآله إنّ الله ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وفي ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله. وإنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه و الناطقين عن أمره وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم، ثم قال وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَأَمّا عن غيرهم فليس يعلم ذلك أبدا ولا يوجد، وقد علمت أنّه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم ولاية الأمر؛ لأنّهم لا يجدون من يأمرون عليه ومن يبلغونه أمر الله ونهيه، فجعل الله الولاية خواص ليقترن بهم، فافهم ذلك إن شاء الله، وإياك وإياك وتلاوة القرآن برأيك فإنّ الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الأمور ولا قادرين على تأويله إلّا من حدّه وبابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله. (1)

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

يا جابر إنّ للقرآن بطنا وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه. (2)

وفي خبر إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ للقرآن تأويلا، فمنه ما قد جاء، ومنه ما لم يجرى، فإذا وقع التأويل في زمان امام من الأئمة عرفه إمام ذلك الزمان. (3)

ص: 32

1- (1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 38.

2- (2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 41.

3- (3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 47.

وفى خبر أبى بصير قال: قال أبو جعفر عليه السّلام نحن الراسخون فى العلم، ونحن نعلم تأويله. (1)

وفى خبر عبد الرحيم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إنّ هذا العلم انتهى إلىّ فى القرآن، ثم جمع أصابعه، ثم قال: بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين أوتوا العلم. (2)

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أنّ المعانى الشامخة التى للقرآن تكون عند النبى و أهل بيته عليهم السّلام، ولا يمكن تناولها إلّا بهم.

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

قال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه: إنّ القرآن و إن اشتمل على المطالب العالية و لكنه لمّا كان منزلا لهداية الناس و إرشادهم إلى ما فيه صلاحهم نزل على أسلوب عجيب، فيفيد هذه المطالب العالية كل من عرف اللغة العربية. و هذا أحد وجوه إعجازه، و قياسه بكلمات الأوائل و الفلاسفة قياس مع الفارق؛ فإنّ الفلاسفة لم يصنّفوا كتبهم لعامة الناس يستفيد منها كل أحد، و لم يكونوا بصدد إصلاح عامة الناس و هدايتهم و إرشادهم، بل قصدوا بذلك بيان ما وصل إليه افكارهم حتى يطلع عليها العارف باصطلاحاتهم. (3)

على أنّ الإرجاعات الواردة فى الروايات إلى ظواهر القرآن مما يشهد على أنّ ظواهر القرآن حجة و إن كان القرآن مشتملا على الحقائق الغامضة التى لا يصل فهم الناس إليها من دون أخذ علمها من الأئمة الطاهرين عليهم السّلام.

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

ص: 33

1- (1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 53.

2- (2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 56.

3- (3) نهاية الاصول: 48.

نص في غير مورد بأنه عربي مبين وآيات بيّنات، ودعا الناس إلى التأمل والتدبر فيه. وهذا يقضى بوجود الظهورات فيه وحبّيتها.

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

أحدها: ما عن الهجرى عن أبي جعفر عليه السلام: أن رجلا قال له: أنت الذى تقول ليس شىء من كتاب الله إلا معروف؟! قال: ليس هكذا قلت، إنما قلت: ليس شىء من كتاب الله، إلا - عليه دليل ناطق عن الله فى كتابه مما لا يعلمه الناس.. إلى أن قال: إنّ للقرآن ظاهرا وباطنا و معائنا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابهها وسننا وامثالا وفصلا ووصلا واحرفا وتصريفا، فمن زعم أن الكتاب مبهم فقد هلك وأهلك. (1)

وحمله على أن المراد أنه ليس بمبهم على كل أحد بل يعلمه الإمام ومن علّمه إياه وإلا لناقض آخره أوله، كما ترى؛ إذ الرواية تدلّ فى الدليل على عدم الإبهام، وهو يساعد صدره الدال على وجود الظاهر فيه مع كونه واجدا للامور المذكورة.

وثانيها: ما عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام فى ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل، وقسما لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسّه وصحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسما لا يعلمه إلا الله و ملائكته والراسخون فى العلم. (2)

و ثالثها: ما روى من أن الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون. (3)

بدعوى أن جعل المراد من المخاطب بالقرآن خصوص أهل العصمة عليهم السلام وهم يعلمون القرآن أو جميع المكلفين بدعوى كفاية تعليم بعضهم؛ لا - يخلو عن تكلف، بل المراد أن القرآن عربى مبين يفهمه الخلق، ولا - ينافى ذلك كون معناه ذا مراتب و درجات يختص علمها بنحو كامل بأهل البيت عليهم السلام.

ص: 34

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 39.

2-2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 44.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 81.

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

و يمكن الجواب عنه بالمنع عن كون الظاهر من مصاديق المتشابه، فان المتشابه هو خصوص المجمل، وليس المتشابه متشابهها و مجملا في مفهومه او في مصداقه. و عليه فلا يشمل الظاهر الذي ليس له عرفا احتمالا، كما لا يخفى. (1)

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

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

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

و عليه فبعد الفحص يحصل العلم التفصيلي بالمخصصات و المقيدات، ولا يحتمل التخصيص أو التقييد في غير هذه الموارد. (2)

و منها: الروايات الواردة في ممنوعية التفسير هذه الأخبار على طوائف:

الطائفة الاولى: الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام

الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام: كخبر سلمة بن محرز قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه الحديث. (3)

ص: 35

1-1) راجع الكفاية 2:61.

2-2) الكفاية 2:62.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 13.

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

يا جابر إنّ للقرآن بطنا وله ظهر وللظهر ظهر يا جابر، وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه. (1)

و كخبر الاحتجاج عن النبي صلّى الله عليه وآله في احتجاجه يوم الغدير على تفسير كتاب الله و الداعي إليه أن قال: معاشر الناس تدبروا و افهموا آياته و انظروا في محكماته، و لا تتبعوا متشابهه، فوالله لن يبين لكم زواجه و لا يوضح لكم عن تفسيره: إلا الذي أنا آخذ بيده. (2)

و كخبر موسى بن عقبة: أنّ معاوية أمر الحسين عليه السّلام أن يصعد المنبر فيخطب: فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: نحن حزب الله الغالبون و عتره نبيّه الأقربون و أحد الثقلين اللذين جعلنا رسول الله صلّى الله عليه وآله ثاني كتاب الله فيه تفصيل كل شيء لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا - من خلفه، و المعول علينا في تفسيره لا - نتظنّي تأويله، بل نتبع حقائقه، فأطيعونا فان طاعتنا مفروضة إذ كانت بطاعة الله و رسوله مقرونة، قال الله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ؟ و قال: وَ لَوَزِدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (3)

و كخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد، تعرفه الاثمة عليهم السّلام (4) و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السّلام بمكة فقال له قائل: إنك لتفسر من كتاب الله ما لم تسمع به؟ فقال أبو الحسن عليه السّلام: علينا نزل قبل الناس و لنا فسر قبل أن

ص: 36

1- (1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 41.

2- (2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 45.

3- (3) نفس المصدر

4- (4) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 50.

يفسّر في الناس، فنحن نعرف (نعلم) حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرّيّه و حضريّه، و في أيّ ليلة نزلت كم من آية و فيمن نزلت و فيما نزلت، فنحن حكماء الله في أرضه و شهداؤه على خلقه الحديث. (1)

قال البحراني بعد نقل جملة من الروايات المذكورة وغيرها: و أمّا غيرهم عليهم السّلام فلا شبهة في قصور علومهم و عجز أفهامهم عن الوصول إلى ساحة إدراك كثير من تفسير الظواهر و التنزيل فضلا عن البواطن و التأويل بلا إرشاد من الائمة العالمين و عناية من الله رب العالمين. (2)

الطائفة الثانية: الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام:

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

ففي موثقة الريّان بن الصلت عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السّلام: قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي الحديث. (3)

و في خبر عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السّلام في حديث: و من فسّر برأيه من كتاب الله فقد كفر. (4)

و في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام: من فسّر القرآن برأيه إن اصاب لم يؤجر و إن أخطأ خرّ أبعد من السماء. (5)

و في خبر عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبيا، و من جادل (6) في آيات الله كفر قال الله ما يُجادل في آيات الله إلّا

ص: 37

1-1) بصائر الدرجات الجزء الرابع 198، الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 51.

2-2) البرهان: 16.

3-3) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضي، ح 22.

4-4) الوسائل الباب 6 من ابواب صفات القاضي، ح 45.

5-5) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 66.

6-6) جادل مجادلة اذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق و وضوح الصواب، هذا أصله، ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الادلة لظهور ارجحها و هو محمود ان كان للوقوف على الحق، و إلّا فمذموم (مصباح اللغة) و الظاهر أنّ المراد من المجادلة في الحديث هو المعنى الاول.

الَّذِينَ كَفَرُوا، و من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب الحديث. (1)

وفى خبر زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السلام بلغنى أنك تفسر القرآن. فقال له قتادة: نعم. فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك... إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به. (2)

وفى مجمع البيان عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار. (3)

وفيه أيضا: وصح عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح. (4)

وفيه أيضا: وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ. (5)

وفى تفسير البرهان: وعن النبي صلى الله عليه وآله: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار. (6)

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة فى النهى عن التفسير بغير ما ورد عن المعصومين عليهم السلام.

الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن بعضه بعض

الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض فى خبر القاسم بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبى: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا كفر.

ص: 38

- 1- (1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 37.
- 2- (2) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 25.
- 3- (3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 76.
- 4- (4) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 78.
- 5- (5) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 79.
- 6- (6) البرهان: 16.

قال الصدوق: سألت محمد بن الحسن عن معنى الحديث فقال: هو أن يجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى. (1)

وقال في تفسير البرهان: والظاهر أن المراد تأويل بعض متشابهاته إلى بعض بمقتضى رأى والهوى من دون سماع من أهله ونور هدى من الله. (2)

وفى خبر اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: إن الله بعث محمدا فختم به الأنبياء فلا نبى بعده، وأنزل عليه كتابا فختم به الكتب فلا كتاب بعده.. إلى أن قال: فجعله النبي صلى الله عليه وآله علما باقيا في أوصيائه، فتركهم الناس وهم الشهداء على أهل كل زمان حتى عاندوا من أظهر ولاية ولادة الأمر وطلب علومهم، وذلك أنهم ضربوا القرآن بعرضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالخاص وهم يقدرون أنه العام، واحتجوا بأول الآية وتركوا السنة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه من أهله، فضلوا وأضلوا.

ثم ذكر كلاما طويلا في تقسيم القرآن إلى أقسام وفنون وجوه تزيد على مائة وعشر... إلى أن قال: وهذا دليل واضح على أن كلام الباري سبحانه لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه أفعاله أفعالهم، ولهذه العلة وأشباهها لا يبلغ أحد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى إلا نبيه وأوصياؤه... إلى أن قال: ثم سأله عليه السلام عن تفسير المحكم من كتاب الله فقال:

أما المحكم الذى لم ينسخه شيء فقله عز وجل هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات الآية؛ وإنما هلك الناس فى المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بأرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم الحديث. (3)

إلى غير ذلك من الروايات وبالجملة: فحاصل الاستدلال بالطوائف المذكورة أن

ص: 39

1-1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 22.

2-2) البرهان 16.

3-3) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضى، ح 62.

مقصود الله سبحانه وتعالى من القرآن الكريم ليس هو تفهيم مطالبه بلا واسطة تبين المعصومين و تفسيرهم عليهم السلام: وعليه فالأخذ بظواهره والعمل به من مصاديق تفسير القرآن الذي كان منهيًا عنه بحسب الاخبار، و معه لا حجة لظواهره.

و يمكن الجواب عنه:

أولاً:- بأن الاخبار المذكورة دلّت على ممنوعية التفسير لا العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن النسخ و التخصيص و التقييد: فإنّ هذا لا يسمّى تفسيراً، إذا التفسير مختص بما له إبهام و إجمال و تشابه و خفاء بحيث لا يمكن رفعه إلا بالتفسير و كشف القناع و من المعلوم أنّه لا إجمال و لا إبهام في الأخذ بالظواهر أو في ضرب بعضها ببعض.

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

هذا، مضافاً إلى ما ورد من الروايات في معنى التفسير من أنّ المراد منه هو تفسير البطون كرواية زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة، فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن فقال له قتادة: نعم فقال أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أن بجهل قال: لا، بعلم فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك قال: قتادة سل. قال: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ في سبأ و قدّزنا فيها السّير سيرُوا فيها ليالي و أيّاماً آمنين فسّر قتادة آمنين فقال قتادة: ذلك من خرج من بيته بزد حلال و كراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله.

فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتادة هل تعلم أنّه قد يخرج الرجل من بيته بزد حلال و راحلة و كراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته و يضرب

ص: 40

مع ذلك ضربة فيها اجتياحه؟ إقال قتادة: اللهم نعم. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت، وأهلك وأهلك وأهلك وأهلك، ويحك يا قتادة ذلك من خرج من بيته بزاز وراحلة و كراء حلال يروم هذا البيت عارفا بحقنا يهوانا قلبه كما قال الله عز وجل فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَعْنِ الْبَيْتَ يَقُولُ: إِلَيْهِ، فنحن والله دعوة إبراهيم عليه السلام التي من هو انا قلبه قبلت حجته، وإلا فلا يا قتادة، فإذا كان كذلك كان آمنا من عذاب جهنم يوم القيامة.

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

فإن هذه الرواية المباركة تدل على أن محل الكلام بين الإمام عليه السلام وبين قتادة هو تفسير البطون؛ لوضوح أن الآيات المذكورة غير مرتبطة بمسألة الحج، بل هي شارحة لقصة سبأ، فقتادة ادعى العلم بتفسير البطون، وفسرها بعنوان البطن بمن يريد بيت الله الحرام، فأورد عليه الإمام عليه السلام بأن «كان آمنا» لا يساعد مع حدوث الحوادث في الطرق، ثم فسرها الإمام بمن يريد الذهاب إلى أهل البيت وأن المراد من قوله «كان آمنا» هو الأمان من عذاب جهنم يوم القيامة، واستشهد في ذلك بظهور كلمة إليهم في قول فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ في أن المقصود من دعاء إبراهيم هو أهل البيت لا بيت الله، وإلا فيقول إليه مكان إليهم. فاتضح من هذه الآية أن معنى التفسير هو تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، فمنعه الإمام عن هذا النوع من التفسير وارجعه إلى الأخذ بالظهور بقوله: «ولم يعن البيت فيقول إليه»

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

جابر إنّ للقرآن بظنا وله (أي للبطن) ظهر وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الحديث. (1)

فإنّ الأجوبة المختلفة وصحة جميعها لا تكون إلا بعنوان تفسير البطون، وإلا فاللازم هو الاقتصار على ما يساعده الظهور.

و

كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه: منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السلام (2)

فإنّ ذكر الوجوه المختلفة أو ذكر المصاديق الخفية ليس إلا من باب تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، وإلا لزم الاقتصار على ما يساعده الظهور، لا التعدى منه إلى الوجوه الأخرى أو المصاديق الخفية.

فانقدح من ذلك أنّ موضوع الأخبار الناهية هو التفسير، والمراد منه هو ذكر البطون أو ذكر المصاديق الخفية، وهو أجنبي عن الأخذ بظهورات الكتاب.

و ثانيا: بأنّه لو سلّم أنّ العمل بالظواهر تفسير والأخبار تدلّ على النهى عن التفسير، فلا يخفى أنّ الممنوع هو التفسير بالرأى، والرأى على ما أفاده الشيخ هو الاعتبار العقلي الظنّي الراجع إلى الاستحسان الذى لا اعتبار به، كحمل اللفظ على خلاف ظاهره لمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجهول على بعض احتمالاته لرجحان ذلك فى نظره من دون مساعدة دليل عليه و من دون فحص عمّا ورد عن الأوصياء المعصومين عليهم السلام.

و من المعلوم أنّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية بعد الفحص عما ورد عن الأوصياء عليهم السلام والعمل بها والاجتناب عن الاعتبارات الظنّية التى لا دليل عليها. ويرشد إليه المروى عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام حيث قال فى حديث طويل: إنّما هلك الناس فى المشابه؛ لأنّهم لم يفقهوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته،

ص: 42

1- (1) الوسائل الباب 13 من أبواب صفات القاضي، ح 41.

2- (2) الوسائل الباب 13 من أبواب صفات القاضي، ح 50.

فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء. (1)

أو أنّ الممنوع هو التفسير من دون فحص كامل عن القرائن العقلية والنقلية كما هو دأب المخالفين في الاكتفاء بنفس الكتاب، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: يرشدك إلى هذا ما تقدم في ردّ الإمام على أبي حنيفة حيث إنّ يعمل كتاب الله، ومن المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بظواهره لا أنّه كان يؤوّله بالرأى؛ إذ لا عبرة بالرأى عندهم مع الكتاب والسنة. ويرشد إلى هذا قول أبي عبد الله عليه السلام في ذمّ المخالفين أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاص وهم يظنون أنّه العام، واحتجّوا بأول الآية وتركوا السّنة في تأويلها ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارد ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا وأضلّوا. (2)

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

ولا ينافيه ما ورد في اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام؛ لأنّ المراد منه هو التفسير الكامل لا تفسير بعض القرآن بحمل ظواهره على معانيها اللغوية والعرفية بعد الفحص عن الروايات الواردة حوله مع الاجتناب عن الآراء الشخصية، ولذلك قال الشيخ قدّس سرّه: وبالجملة فالانصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة خصوصا الآثار الواردة عن المعصومين. (3)

وثالثا: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكورة على المنع عن الأخذ بظهور الآيات القرآنية، فلا بدّ من حملها على ما ذكر؛ لتعارضها مع أكثر الأخبار الدالّة على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين، والأخبار الدالّة على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه، وروايات الدالّة على عرض الأخبار المتعارضة على القرآن والأخذ بالموافق وطرح المخالف، والأخبار الدالّة على ردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب المعاملات، و

ص: 43

1- (1) الوسائل الباب 13 من ابواب صفات القاضي، ح 62.

2- (2) فرائد الاصول: 36.

3- (3) فرائد الاصول: 36.

الروايات الدالة على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب مثل قوله عليه السلام لما قال له زرارة من أين علمت أن المسح ببعض الرأس فقال: لمكان الباء. فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب، وإلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي أشار إليها الشيخ الأعظم قدس سره. (1)

فحينئذ يكون مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الناهية على النهي عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون فحص و تتبع؛ لأن جواز التمسك بظواهر القرآن عرض الأخبار المتعارضة على ظاهر القرآن وردّ الشروط المخالفة لظاهر القرآن والإرجاعات إلى ظواهر القرآن وغير ذلك من المسلّمات، وهو قرينة على أن المقصود من الأخبار الناهية غير صورة الأخذ بالظهورات مع مراعاة الفحص و التّبع و الاجتناب عن الرأى الشخصى، فتدبر جيّداً.

ولذلك قال المحقق الخراساني قدس سره: لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهر ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دلّ على التمسك به و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضة عليه و ردّ الشروط المخالفة له و غير ذلك مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه؛ ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها، وليس فيها ما كان نصّاً كما لا يخفى. (2)

لا يقال: إن الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار ليس من باب حجية الكتاب، بل من جهة مرجحيته كما يرجع إلى آراء العامة من جهة المرجحية لا الحجية لأننا نقول: لحن الأخبار يخالف ذلك التوهم:

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

ص: 44

1-1) راجع فرائد الاصول: 36-37.

2-2) الكفاية 62: 2-63.

قال عليه السّلام في حديث جابر: انظروا أمرنا و ما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردّوه. (1) و من المعلوم أنّ هذا التعبير ظاهر في حجّة الكتاب.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن شاهد صدق حيث قال عليه السّلام: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم. (2) و من المعلوم أنّ الشهادة من الحجج، فالتعبير عن القرآن بالشاهد ظاهر في كونه حجّة.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن مرجعا للصحة حيث قال عليه السّلام: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (3) و من المعلوم أنّ المرجعيّة لا تتصور بدون الحجّة.

هذا، مضافا إلى أنّ التعبير عن الكتاب بالنور و الهداية و فصل الخطاب و المصباح و نحوها لا يساعد أن يكون الرجوع إلى الكتاب من باب المرجعيّة لا الحجّة، فلا تغفل. و مما ذكر ينقدح ما في المحكى عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال إنّ كون الظاهر مرجّحا و موجبا لتقديم أحد الخبرين لا يلزم حجّيته ذاتا و في نفسه (4)

و ذلك لما عرفت من شهادة لحن الأخبار المذكورة على أنّ المقصود هو الحجّة لا مجرد المرجعيّة فلا تغفل.

التنبيهات

التنبيه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى،

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

ص: 45

1- (1) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضي، ح 37.

2- (2) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضي، ح 18.

3- (3) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضي، ح 14.

4- (4) المحاضرات 101/2.

الآيات الواردة في الفروع والاصول إلاّ ورد فيها خبر موافق أو أخبار موافقة لها، فلو لم يكن ظواهر الكتاب حجة كفت الأخبار الموافقة لها. هذا مضافاً إلى أنّ جلّ الآيات الواردة في الاصول والفروع مجعولة، فلا يمكن العمل بها إلاّ بعد أخذ تفصيلها من الأخبار.

ويمكن الجواب عنه بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سرّه من أنّ المتوهم قصّر نظره إلى الآيات الواردة في العبادات؛ فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلاّ فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَأَحْلِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ وَتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ وَفَرْهَانٍ مَّقْبُوضَةً وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ... إلى أن قال: وبل في العبادات ايضاً كثيرة مثل قوله تعالى إِنََّّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَآيَاتِ التَّيَمُّمِ وَالْوُضُوءِ وَالْغَسْلِ. وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة إلاّ أنّه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتمعّن. (1)

وكلامه متين، ولكن الأخذ بالإطلاق في الاختراعات فرع إحراز كون المتكلم في مقام بيان تفصيل الأحكام لا في مقام بيان أصل التشريع، وإحراز ذلك في الموضوعات الاختراعية العبادية كالصلاة محل تأمل، وإن كان إحراز ذلك في الإيضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات اللغوية كالجهاد والدفاع والإحسان والإصلاح والتعاون والعدل وغير ذلك ممكناً؛ لمعلومية الموضوع عند العقلاء والعرف ولا حاجة إلى بيانه، فإذا أمضاه الشارع أو أسسه ولم يقيده بقيد وشرط كشف عن أنّ إطلاقه مقبول عنده؛ إذ لو كان مقيداً عنده لزم عليه أن يبيّنه. ولا مورد لدعوى كونه في مقام بيان أصل المشروعية بعد وضوح الموضوع عندهم، كما لا يخفى.

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

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

التنبية الثانى: إحراز كون الظاهر من الكتاب

أنّ اللازم بعد حجّة ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب، فما اشتبه أنّه من الكتاب أو غيره فليس بحجّة. وعليه فلو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف فى الظهور والأحكام، مثل: يطهرن بالتشديد والتخفيف، فإنّ قراءة التشديد ظاهرة فى لزوم الاغتسال فى جواز المعاشرة، وقراءة التخفيف ظاهرة فى كفاية النقاء عن الحيض فى ذلك، فلا يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه بعد عدم إحراز كونه من ظاهر القرآن والكتاب، فاللازم فى حجّة ظاهر المعروفين، فإن كانت قراءاتهم متواترة فالقرآن متواتر، وإلاّ فلا وإذن فلا محيص من القول بتواتر القراءات.

غير سديد؛ لأنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، إذ الاختلاف فى كيفية الكلمة لا ينافى الاتفاق على أصلها، ولهذا نجد أنّ اختلاف الرواة فى بعض ألفاظ قصائد المبتى مثلا لا يصادم تواتر القصيدة عنه وثبوتها له.

على أنّ الواصل إلينا بتوسط القراء إنّما هو خصوصيات قراءاتهم، وأمّا أصل القرآن فهو أصل إلينا بالتواتر بين المسلمين وبنقل الخلف عن السلف وحفظهم لذلك فى صدورهم وفى كتاباتهم، ولا دخل للقراء فى ذلك أصلا، ولذلك كان القرآن ثابت التواتر حتى لو فرضنا أنّ هؤلاء القراء السبعة أو العشرة لم يكونوا: موجودين أصلا، عظمة القرآن أرقى من أن يتوقف على نقل أولئك نفر المحصورين... إلى أن قال: فالمادّة متواترة وإن اختلف فى هيئتها أو فى إعرابها، وأحدى الكيفيات من القرآن قطعا وإن لم تعلم بخصوصها.

وعلى الجملة تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات وقد اعترف بذلك الزرقانى حيث قال: يبالغ بعضهم فى الإشادة (1) بالقراءات السبع، ويقول من زعم أنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقله كفر لأنّه يؤدى إلى عدم تواتر القرآن جملة.

ص: 47

(1-1) الإشادة لعله من اشاد بذكره أى رفعه بالثناء عليه.

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

و دعوى تواتر القراءات كلها مندفعة بما فى الكفاية من أنها مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بين جواز القراءة و تواترها، كما لا ملازمة بين جواز القراءة تعبدا و جواز الاستدلال بها.

و إليك تفصيل ذلك: و لقد أفاد و اجاد السيد المحقق الخوئى قدس سره حيث قال-بعد نقل تصريحات عدة من علماء أهل السنة بعدم تواتر القراءات-تأمل برّبك هل تبقى قيمة لدعوى التواتر فى القراءات بعد شهادة هؤلاء الأعلام كلّهم بعدمه؟! أو هل يمكن إثبات التواتر بالتقليد و باتباع بعض من ذهب إلى تحقيقه من غير أن يطالب بدليل؟!

ثم أورد على استدلالاتهم للتواتر بما حاصله:

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

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

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

ص: 48

القرآن متواترا في غير القراءات السبع أو في القدر الذي اتفق عليه القراء جميعا أو في القدر الذي اتفق عليه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب قرءا كانوا أو غير قرءا. (1)

ثم حكى السيد المحقق الخوئي قدس سره عن بعض علماء العامة أن تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، وأنه لم يقع لأحد من أئمة الأصولين تصريح بتواتر القراءات و توقف تواتر القرآن على تواترها، كما وقع لابن الحاجب. (2)

قال الزركشي في البرهان: القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وآله للبيان والإعجاز، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف وكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما، والقراءات السبع متواترة عند الجمهور، وقيل بل هي مشهورة، وقال أيضا: والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله ففيه نظر؛ فإن أسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد. (3)

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

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

ثم قال السيد الخوئي قدس سره: هذه أهم الروايات الواردة في هذا المعنى، وكلها من طرق أهل السنة، وهي مخالفة لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة. وأيضا أن الصادق عليه السلام حكم بكذب الرواية

ص: 49

1- (1) مناهل العرفان، ص 428.

2- (2) البيان: ص 105.

3- (3) الاتقان النوع، 22-27، ج 1، ص 138.

(نزل القرآن على سبعة احرف) وقال: ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد. (1)

وقد تقدم إجمالاً أنّ المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله في أمور الدين إنّما هو كتاب الله وأهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ولا قيمة للروايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم، ولذلك لا يهمّنا أن نتكلم في أسانيد هذه الروايات. وهذا أول شيء تسقط بها الرواية عن الاعتبار والحجية، ويضاف إلى ذلك ما بين هذه الروايات من التخالّف والتناقض وما في بعضها من عدم التناسب بين السؤال والجواب. ثم أورد تلك الموارد وجعلها موهنة لهذه الروايات. ثم ذكر توجيهات ذكرها العامّة لمعنى هذه الرواية، ثم أشكل عليها. ولقد أفاد وأجاد وقال في نهاية الأمر: وحاصل ما قدّمناه أنّ نزول القرآن على سبعة أحرف لا يرجع إلى معنى صحيح، فلا بدّ من طرح الروايات الدالة عليه، ولا سيما بعد أن دلّت أحاديث الصادقين عليهم السّلام على تكذيبها وأنّ القرآن إنّما نزل على حرف واحد وأنّ الاختلاف قد جاء من قبل الرواة. (2)

والحاصل: أنّ دعوى تواتر القراءات مما لا أصل له، فإذا لم يثبت تواترها ظهر أنّه لا يجوز الاستدلال بكلّ قراءة لخصوص ما تكون ظاهرة فيه؛ لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن ومع التخالّف يكون من موارد اشتباه الحجّة بغير الحجّة إن قلنا بوجود قراءة النبي صلى الله عليه وآله في أحد الطرفين إجمالاً. ومقتضى القاعدة هو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحد مما ليس إلّا كما هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد (3) ولو سلّمنا تواترها فلا بدّ من الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر، ومع عدم الأظهر يحكم بالتوقف والرجوع إلى الأدلّة الأخرى أو الأصول الموجودة في المسألة.

ثم يقع الكلام في أنّه هل يجوز الإتيان بكلّ قراءة من القراءات في الصلاة أو لا يجوز؟ قال

ص: 50

1- (1) الوافي 5 باب اختلاف القراءات، ص 272.

2- (2) البيان: 112 و 119-135.

3- (3) المحاضرات 2-104

السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه: في وجه الثاني أنّ الذي تقتضيه القاعدة الأولية هو عدم جواز القراءة في الصلاة بكلّ قراءة لم تثبت القراءة بها من النبي صلّى الله عليه وآله أو من أحد أوصيائه المعصومين عليهم السّلام لأنّ الواجب في الصلاة هو قراءة القرآن، فلا يكفي قراءة شيء لم يحرز كونه قرآناً، وقد استقل العقل بوجوب إحراز الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمة، وعلى ذلك فلا بدّ من تكرار الصلاة بعدد القراءات المختلفة أو تكرار مورد الاختلاف في الصلاة الواحدة لإحراز الامتثال القطعي.

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّه ثبت قطعاً تقرير الأئمة عليهم السّلام شيعتهم على القراءة بأية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم، فلا شك في كفاية كلّ واحدة منها، فقد كانت هذه القراءات معروفة في زمانهم، ولم يرد عنهم أنّهم ردعوا عن بعضها، ولو ثبت الردع لوصل إلينا بالتواتر، ولا أقلّ من نقله بالآحاد، بل ورد عنهم عليهم السّلام إمضاء هذه القراءات بقولهم:

«اقرأ كما يقرأ الناس» وقولهم: «اقرأوا كما تعلّمتم». (1)

وعلى ذلك فلا معنى لتخصيص الجواز بالقراءات السبعة أو العشرة. نعم يعتبر في الجواز أن لا تكون القراءة شاذة ثابتة بنقل الثقات عند علماء أهل السنة ولا موضوعية؛ أمّا الشاذة فمثالها قراءة (ملك يوم الدين) بصيغة الماضي و نصب يوم. و أمّا الموضوعية فمثالها قراءة (إنّما يخشى الله من عباده العلماء) برفع كلمة الله و نصب كلمة العلماء على قراءة الخزاعي عن أبي حنيفة.

وصفوة القول: أنّه تجوز القراءة في الصلاة بكلّ قراءة كانت متعارفة في زمان أهل البيت. (2)

وهنا إشكال يمكن طرحه، وهو أنّ الروايات الدالة على جواز القراءة بما كان يقرأ الناس ضعيفة، ومع ضعفها كيف يمكن الاكتفاء بالقراءات المعروفة.

ص: 51

1- 1) الوسائل الباب 74، من أبواب القراءة في الصلاة.

2- 2) البيان: 117-118.

ويمكن الجواب عنه بأنّ القراءات الشائعة تكون في مرأى و منظر الأئمة عليهم السّلام و حيث أنّهم لم يردعوا عنها-إذ لو ردعوا عنها لوصل الردع إلينا-جاز الاكتفاء بالقراءات الشائعة المعروفة في عهد الأئمة عليهم السّلام.

ثم لا وجه لتخصيص القراءات المعروفة بالقراءات الشائعة في زمان الإمام الصادق عليه السّلام حتى يشكل في قراءة غير هؤلاء أعني ابن كثير المتوفى في سنة 120 و ابن عامر المتوفى في سنة 118 و عاصم المتوفى في سنة 128 او 129 و نافع المتوفى في سنة 169 و ابن العلاء المتوفى في سنة 154 و 155 و حمزة المتوفى في سنة 158 و 154 و الكسائي المتوفى في سنة 189؛ لعدم ثبوت كون قراءة غير هؤلاء شائعة في زمان الإمام الصادق عليه السّلام المتوفى في سنة 148. لكفاية شيوعها في عهد سائر الأئمة عليهم السّلام، مع عدم ردعهم عنها. هذا مضافا إلى دعوى الإجماع عن التبيان و مجمع البيان، بل السيرة القطعية على القراءة بالقراءات المعروفة المتداولة، واعتبار بعض الأخبار كخبر سفيان بن السمط قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن ترتيل القرآن فقال: اقرءوا كما علّمتكم (1)؛ إذ سفيان بن السمط ممن روى عنه ابن أبي عمير و السؤال عن الترتيل لا ينافي عموم الجواب، كما لا يخفى.

لا يقال: يكفي في الردع موثقة داود بن فرقد المروية عن الكافي عن عدّة من أصحابنا عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن داود بن فرقد و المعلّى بن خنيس جميعا قالوا: كنا عند أبي عبد الله عليه السّلام فقال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال، ثم قال: أمّا نحن فنقرؤه على قراءة أبي (2)؛ لدلالته على تخطئة غير قراءتهم، و هي قراءة أبي بضم الهمزة او بفتح الهمزة و المراد قراءة أبيه.

لأنّنا نقول: إنّ هذه الرواية محمولة على أنّ عندهم في الواقع، و هي القراءة الصحيحة، و لكنّها غير مذكورة للناس، وإلاّ لكانت شائعة. و لا تنافي هذه الرواية مع ما عرفت من تقرير القراءات المعروفة لمصلحة من المصالح و جريان السيرة عليها.

ص: 52

1-1) الوسائل الباب 74 من ابواب القراءة في الصلاة ح 3.

2-2) الوسائل الباب 74 من ابواب القراءة في الصلاة، ح 4.

و مما ذكر يظهر ما فى تنقيح الاصول من أنّ الحق أنّه يتعين القراءة بما فى أيدينا من القرآن الذى أخذه المسلمون يدا بيد و صدرا بصدر عن آبائهم خلفا عن سلف، و هو الذى قامت عليه الضرورة القطعية، مثل ضرورة كون صلاة المغرب ثلاث ركعات؛ ولذا ترى أنّ الموجود منه فى جميع الأعصار و الأمصار هو هذا القرآن بعينه إلى زمان النبى الأكرم صلى الله عليه و آله حتّى من كانت قراءته عنده على خلافه.

فالدليل على تعين القراءة بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضرورة، و التى يتحقق التواتر من أحد أعشارها، و أنّه لا يجوز القراءة بغير ذلك من القراءات فإنّه لا يعبأ بها؛ لاعتمادهم فيها على الاستحسانات أو الاجتهادات اللغوية و النحوية مع أنّ اختلافهم فيها قد يؤدّى إلى الاختلاف فى المعنى، مثل يطهرن بالتخفيف مع يطهّرن بالتشديد.

و ليس الدليل على ما ذكرنا الروايات كى يقال بتجوز القراءة بمالك و ملك أو كفوا بالهمزة و الواو، فإنّه لا يجوز القراءة بملك أو بالهمزة فى كفوا؛ لأنّهما ليسا فى القرآن. (1)

و ذلك لما عرفت من تجوز القراءات الشائعة فى عصر الأئمة عليهم السّلام بالتقرير و قيام السيرة و دلالة بعض الروايات عليه و إن لم يكن جميعها من القرآن.

ثم مع جواز القراءة بكلّ واحدة من القراءات الشائعة لا حاجة إلى الاحتياط بتكرار الصلاة مع كل قراءة أو بالجمع بين القراءات فى صلاة واحدة بنية القراءة فى واحدة منها بحسب الواقع و بنية الثناء فى غيرها حتى لا يلزم الزيادة فى الصلاة، كما حكى ذلك عن المحقّق اليزدى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى قدّس سرّه فى الجمع بين مالك و ملك فى قراءة مالك يوم الدين .

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

ص: 53

و لا مجال لملاحظة المرجحات الواردة فى الأخبار العلاجية؛ لاختصاصها بالأخبار المتعارضة. نعم يؤخذ بالقدر المتيقن من القراءات أو القراءتين لو كان كما يؤخذ بها أو بهما فى نفى الثالث، كما لا يخفى.

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

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

و اجيب عن ذلك أولاً: بأن تلك المزعمة أمر موهوم لا حقيقة له، بل هو محال وقوعاً؛ إذ القرآن قد بلغ من الأهمية عند المسلمين فى زمان النبىِّ صلى الله عليه و آله و بعده إلى مرتبة حفظته الصدور زائدة على الكتابة بحيث لا يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له.

و لقد أفاد و أجاد فى آلاء الرحمن حيث قال: لم يزل القرآن الكريم بحسب حكمة الوحي و التشريع و المصالح المقتضيات المتجددة أناً فأنا يتدرج فى نزوله نجوم الآيات و الآيات و الأكثر و السورة، و كلما نزل هفت إليه قلوب المسلمين و انشروا له صدورهم و ذهبوا إلى حفظه بأحسن الرغبة و الشوق و أكمل الإقبال و أشد الارتياح، فتلقوه بالابتهاج و تلقوه بالاعتناء من تلاوة الرسول العظيم الصادع بأمر الله و المسارع إلى التبليغ و الدعوة إلى الله و قرآنه، و تناوله حفظهم؛ بما امتازت به العرب و عرفوا به من قوة الحافظة الفطرية و أثبتوه فى قلوبهم كالنقش فى الحجر، و كان شعار الإسلام و سمة المسلم حينئذ هو التجمل و التكمّل بحفظ ما ينزل من القرآن الكريم لكى يتبصر بحججه و يتنور بمعارفه و شرائعه و أخلاقه الفاضلة و تاريخه المجيد و حكمته الباهرة و أدبه العربى الفائق المعجز، فاتخذ المسلمون تلاوته لهم حجة الدعوة و معجز البلاغة و لسان العبادة لله و لهجة ذكره و ترجمان مناجاته و أنيس الخلوة و ترويح النفس و درسا للكمال و تمرينا فى التهذيب و سلماً للترقى و تدريباً فى

التمدن وآية الموعظة وشعار الإسلام وسام الايمان والتقدم فى الفضيلة، واستمر المسلمون على ذلك حتى صاروا فى زمان الرسول يعدّون بالآلوف وعشرات مائاتها، وكلهم من حملة القرآن وحفاظها وإن تفاوتوا فى ذلك بحسب السابقة والفضيلة... (1)

فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيلا بعد جيل، ترى له فى كل آن الوفاء مؤلفة من المصاحف والوفاء من الحفاظ، ولا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض، والمسلمون يقرأ بعضهم على بعض، ويسمع بعضهم من بعض، تكون الوف المصاحف رقيقة على الحفاظ، والوف الحفاظ رقاء على المصاحف، وتكون الالوف من كلا القسمين رقيقة على المتجدّد منهما، نقول الالوف ولكنّها مئات الالوف والوف الالوف، فلم يتفق لأمر تاريخى من التواتر وبداهة البقاء مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّت آلاؤه بقوله فى سورة الحجر إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ وقوله فى سورة القيامة إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ولئن سمعت فى الروايات الشاذة شيئا فى تحريف القرآن وضياح بعضه فلا تقم لتلك الروايات وزنا، وقل ما يشاء العلم فى اضطرابها وهنها وضعف روايتها ومخالفتها للمسلمين وفيما جاءت به فى مروياتها الواهية من الوهن الخ. (2)

وقال الفاضل الشعرانى قدّس سرّه فى كتابه (طريق السعادة) المطبوع بالفارسية: أنّ القرآن الكريم نزل على النبيّ فى غضون وأثناء 23 عاما، و كان كلّما نزل شىء منه قام النبيّ صلّى الله عليه وآله بقراءته على المؤمنين، وكانت تلك هى طريقته لدعوة الناس إلى الإسلام، ولم يكن أبدا ليخفيه فى الزوايا والخابايا وإذا سمعه منه المسلمون وكتبوه أو حفظوه عن ظهر قلب حملوا

ص: 55

1-1) وزاد البلاغى قدّس سرّه فى ذيل الصفحة بقوله: أخرج ابن سعد وابن عساكر والطبرانى وغيرهم أنّه ممن جمع القرآن اى حفظا فى زمان النبيّ صلّى الله عليه وآله معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبى بن كعب وأبو ايوب الانصارى وأبو الدرداء وزيد بن ثابت وسعد بن عبيد وأبو زيد وممن ختم القرآن ورسول الله حى عثمان بن عفان وعلى بن ابى طالب وعبد الله بن مسعود وقرأ القرآن على عهد رسول الله معاذ وأبى وسعد وأبو زيد، وأخرج الحاكم عن زيد بن ثابت قال: كنّا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع.

2-2) آلاء الرحمن 17:1-18.

معهم بضع سور من القرآن وذهبوا بها إلى قبائل المشركين ليدعوهم، وعند ما هاجر المسلمون إلى الحبشة أخذوا معهم السور القرآنية التي كانت قد نزلت إلى ذلك الحين، ومنها سورة مريم التي تلوها على مسامع النجاشي ملك الحبشة، وعلى هذا المنوال انتشرت سور القرآن الكريم في جزيرة العرب في عهد النبي صلى الله عليه وآله وانتشر الإسلام و القرآن في تلك المنطقة (السعودية اليوم) خلال حياة النبي صلى الله عليه وآله لقد كان من الواجب على كل مسلم أن يقرأ في الصلاة سورة فاتحة الكتاب بالإضافة إلى سورة أخرى عن ظهر قلب، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله (ليؤمكم أقرأكم) ومعناه أن إمام كل قوم هي الذي يحفظ من القرآن أكثر من الباقين، وبهذا الأسلوب كان النبي يشجع الناس على حفظ القرآن، ونتيجة لذلك فإن أي سورة في سور القرآن كان يحفظها أو يدونها عدد غير محصور من المسلمين في الجزيرة، مثلاً سورة يس يحفظها عشرة آلاف و سورة الرحمن عشرون ألف و سورة الحمد بضعة ملايين كما ان السور الكبيرة كالبقرة كان لها حفاظ أيضا و لم تكن هناك سورة إلا و يحفظها عدد غير قليل من الناس و قد تولى النبي صلى الله عليه وآله بنفسه و بأمر عن جانب الله عز و جل مهمة تشخيص الآيات التي تتركب منها السور و أن السورة تتألف من كم آية، و ان هذه الآية او تلك تابعة لأية سورة، و كان لكل سورة اسم خاص في زمان النبي تعرف به، وعند ما كان صلى الله عليه وآله يقول سورة طه أو سورة مريم أو سورة هود فإن الناس كانوا صلى الله عليه وآله يعرفون آية سورة يقصد، مثلاً روى عن النبي انه كان يقول شيبتي سورة هود) و كان الناس يعلمون عن أي سورة يتحدث و ذلك لأن آلاف الأشخاص كانوا قد حفظوا هذه السورة أو كتبوها في الرقاع التي عندهم.

كل هذه الامور ثابتة بالتواتر و لا مجال للشك فيها.

و حينما كان المسلمون يحفظون القرآن على عهد الرسول صلى الله عليه وآله ما كانوا يتسامحون في ألفاظه، مثلاً لم يكونوا يجوزون لأنفسهم الإتيان بكلمة دنت بدلا من كلمة (اقتربت) لمكان الترادف بين اللفظين، و قد ظهر علم النحو إلى الوجود في القرن الأول الهجري من أجل ضبط حركات القرآن، و أن الدقة التي تميز بها الصحابة و التابعون و القراء السبعة في أداء

الكلمات لم تكن وليدة ساعتها بل هي استمرار لذاك المنهج الذي كان الرسول صَلَّى الله عليه وآله يتبعه في التدقيق بضبط الحروف، والدليل الواضح على هذا المطلب هو الحروف المقطّعة أوائل السور، مثلاً توجد (الر) في عدة مكانات و(المر) في مكان و(المص) في مكان و طس في مكان و(طسم) في مكان و(حم) في عدة أماكن و(حمعسق) في مكان، وهو ممّا يدلّ على عناية فائقة بالحروف بحيث لم يكونوا يجوزون تغييرها ولا حتى تقديمها وتأخيرها... لقد حفظوا إلينا القرآن حرفاً بحرف وكلمة بكلمة إلى عهدنا هذا وقد حتم الباري تبارك وتعالى حفظ كتابه على نفسه (وإنّ علينا جمعه وقرآنه) وقد أنجز الله وعده. وقد بلغ حرص المسلمين على توفّي الدقة في ضبط القرآن أنّهم إذا عثروا في المصاحف القديمة للمصدر الأوّل على كلمة مكتوبة على خلاف القواعد المعروفة للإملاء فإنّهم ييقونها على حالها في المصاحف الجديدة ولا يتجرّعون على تغييرها، مثلاً تكتب واو الجماعة بزيادة ألف بعدها وقد روعيت هذه القاعدة الاجلائية حتى في مصاحف عصر الصحابة فيما عدا كلمة (جاؤ) و(فاؤ) و(باؤ) و(سعو في آياتنا) في سورة سبأ (عتو عتوا) في الفرقان و(الذين تبوءوا الدار) في سورة الحشر حيث لم ترد فيها ألف بعد الواو، وقد أبقاها المتأخرون على حالها ولم يضيفوا لها ألفاً لكي يتبين لنا مدى أمانتهم ودقّتهم في ضبط القرآن والخوف من تحريفه، ومثل ذلك أنّهم كتبوا بالواو ما حقّه -حسب القواعد- أن يكتب بالألف مثل (بلاء مبین) في سورة الدخان، كما أنّ التاء في آخر الكلمة تكتب عادة على هيئة (هاء) نظير (سنة) و(رحمة) ولكن في مصاحف عهد الصحابة كتبت بعض التاءات من هذا القبيل على هيئة (ت) طويلة خلافاً للمعهود ومع ذلك أبقى عليها كما هي في المصاحف المتأخّرة ذلك مثل كلمة (رحمت) بالتاء الطويلة في سورة البقرة والأعراف وهود ومريم والروم والزخرف وكلمة (نعمت) في البقرة وآل عمران والمائدة وإبراهيم والنحل ولقمان وفاطر والطور وكلمة (سنت) في الأنفال وفاطر وغافر، بينما كتبت على هيئة (ة) في سائر الأمكنة. وكذلك (كلمت ربك بالحسنى) و(فنجعل لعنت الله) و(الخامسة أن لعنت الله) و(شجرت الزقوم) و(قرت عين) و

(جنت نعيم) و(بقيت الله خير) و(امرات) كلما جاءت مع زوج مثل (وامرات فرعون) و(معصيت الرسول) الواردة في قد سمع (سورة المجادلة) حيث كتبت بالتاء الطويلة ايضا.

و مثل ذلك كلمة شيء كتبت بشين بعدها ياء في جميع الموارد ما عدا سورة الكهف في قوله تعالى (و لا تَقُولَنَّ لشيءٍ) حيث توسطت الالف بين الشين و الياء، وقد حافظوا على هيئتها ايضا و كذلك كلمة لا في (لا اذبحنه) و(ولا واضعوا) و(لا الى الجحيم) حيث زيدت ألف بدون ضرورة إلا لمتابعة الأولين و أيضا أوردت (ياء) زائدة في قوله (نباى المرسلين) و في (آناى الليل) في سورة طه و(تلقاى نفسى) في سورة يونس و(من وراى حجاب) في الشورى و(ايتاى ذى القربى) في النحل و(بلقاى ربهم و لقاى الآخرة) في سورة الروم، في حين أن (الياء) هذه لم ترد في نظائر هذه العبارات و من المدهش أن عبارتي (بأييكم المفتون) و(بنيهاها بأييد) كتبت فيها الياء بركزتين بدلا في ركزة واحدة و مع ذلك فقد حافظوا عليها في النسخ الجديدة من المصاحف على حد ما كانت عليه في المصاحف القديمة و موارد ذلك كثيرة جدا ليس هنا محل تفصيلها.

و من المؤسف جدا أن جملة من المصاحف المطبوعة في إيران لا تراعى فيها هذه النكات جهلا أو مسامحة، غير أن سائر المسلمين يحملون ذلك على العمد و العناد-نعوذ بالله-ثم إن هنا الضبط و الدقة لم تكن مقتصرة على الكلمات بل تشمل ايضا أداء الحروف و الحركات فمثلا قرأ حفص قوله تعالى (وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا) من سورة الفرقان بإشباع الهاء المسكورة في (فيه) في حين لم يشبع في أمثالها، بينما قرأها ابن كثير بالإشباع جميعا و في مقابل ذلك قرأ (عليه الله) في سورة الفتح و(انسانيه الشيطان) في سورة الكهف بضم الهاء فيما كان من حقهما الكسر كنظائرها، و الحاصل أن هذه الموارد كثيرة في علم القراءة مما يدل على مدى عناية الناس بضبط القرآن الكريم من زمان النبي صلى الله عليه و آله إلى يومنا هذا، فيكون من المحال احتمال أن يقترف إليه التغيير أو التحريف أو الزيادة و النقصان. (1)

ص:58

وقال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه: من الواضحات أنّ المسلمين كانوا يهتمّون بحفظ القرآن و كان من أهمّ الامور عندهم حفظه و تلاوته. وقد ورد عن النبی صلی الله علیه و آله أخبار فی ثواب تلاوة جميعه أو بعض سورته و فی بیان خواصها. وقد روى حكاية قراءة «معاذ» حين إمامته سورة البقرة فی صلاته فيظهر من ذلك أنّه كان فی زمان الرسول صلی الله علیه و آله منظّمة مسوّرة محفوظة للمسلمين فكيف يمكن وقوع التحريف فيه بمراهم و منظرهم مع کمال عنايتهم به بكثرتهم.

نعم لو كان القرآن مكتوبا فی أوراق خاصة من دون أن يكون للمسلمين اطلاع تفصيلی عليه لأمكن تضييعه. هذا مع أنّه ورد فی الخطب و الروايات لا سيّما خطب نهج البلاغة التحريض و الترغيب على العمل بالقرآن و حفظه و تعظيمه و بيان شأنه فلو كان محرّفا لما صدرت عنهم هذه الأخبار الكثيرة فی شأنه. (1)

ولذلك صرح أعظم الأصحاب من السلف إلى الخلف بأنّ القرآن محفوظ من دون نقص و زيادة.

منهم الصدوق شيخ المحدثين المعتنى بالروايات حيث قال فی كتاب الاعتقاد، اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله على نبيّه صلی الله علیه و آله هو ما بين الدفتين و ليس بأكثر من ذلك و من نسب إلينا أنّا نقول إنّّه أكثر من ذلك فهو كاذب.

و منهم السيد المرتضى حيث قال إنّ من خالف فی ذلك من الإمامية و الحشوية لا يعتد بخلافهم فإنّ الخلاف فی ذلك مضاف إلى قوم من اصحاب الحديث نقلوا أخبارا ضعيفة ظنّوا صحتها.

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

ص: 59

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

و منهم الطبرسى فى مجمع البيان.

و منهم السيد القاضى نور الله فى كتابه مصائب النواصب حيث قال ما نسب إلى الشيعة الإمامية من وقوع التغيير فى القرآن ليس مما قال به جمهور الإمامية إنما قال به شردمة قليلة منهم لا اعتداد بهم فيما بينهم إلى غير ذلك من التصريحات. (1)

ثانيا: بأنّ الأخبار المروية المستدل بها لتلك المزعمة لا اعتبار بها إعراض الأصحاب عنها و ضعفها سندا و دلالة و تناقض مضمونها و لقد أفاد و أجاد الشيخ البلاغى قدس سره حيث قال حول تلك الروايات التى استدلل بها على النقيصة كثر أعداد مسانيدھا بأعداد المراسيل عن الأئمة صلّى الله عليه و آله فى الكتب كمراسيل العياشى و فرات و غيرها مع أنّ المتتبع المحقّق يجزم بأنّ هذه المراسيل مأخوذة من تلك المسانيد و فى جملة من الروايات ما لا يتيسّر احتمال صدقها.

و منها ما هو مختلف باختلاف ينول به إلى التناقى و التعارض و هذا المختصر لا يسع بيان النحويين الأخيرين. هذا مع أنّ القسم الوافر من الروايات ترجع أسانيدھ إلى بضعة أنفار و قد وصف علماء الرجال كلاً منهم إمّا بأنّه ضعيف الحديث فاسد المذهب مجفوّ (2) الرواية و إمّا بأنّه مضطرب الحديث و المذهب يعرف حديثه و ينكر و يروى عن الضعفاء و إمّا بأنّه كذاب متّهم لا استحلال أن اروى من تفسيره حديثا واحدا و أنّه معروف بالوقف و أشدّ الناس عداوة، للرضا عليه السلام و إمّا بأنّه كان غاليا كذابا و إمّا بأنّه ضعيف لا يلتفت اليه و لا يعوّل عليه و من الكذابين و إمّا بأنّه فاسد الرواية يرمى بالغلوّ و من الواضع أنّ أمثال هؤلاء لا تجدى كثرتهم شيئا.

ص:60

1-1 (1) آلاء الرحمن: 26، 1-25.

2-2 (2) اى مطرود

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

وعلى أحد الوجوه الثلاثة الأخيرة يحمل ما ورد فيها أنه تنزيل وأنه نزل به جبرئيل كما يشهد به نفس الجمع بين الروايات.

كما يحمل التحريف فيها على تحريف المعنى ويشهد لذلك مكاتبة أبي جعفر عليه السلام لسعد الخير كما في روضة الكافي ففيها و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرفوا حدوده و كما يحمل ما فيها من أنه كان في مصحف امير المؤمنين عليه السلام أو ابن مسعود و ينزل على أنه كان فيه بعنوان التفسير و التاويل.

و مما يشهد لذلك قول امير المؤمنين عليه السلام للزندق كما في نهج البلاغة و غيره و لقد جنتهم بالكتاب كملا مشتملا على التنزيل و التاويل إلى آخر ما ذكره من الشواهد و القرائن. (1)

وقال السيد المحقق البروجردى قدس سره: و أما الأخبار الواردة في التحريف فهي و إن كانت كثيرة من قبل الفريقين و لكنه يظهر للمتبع أن أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مروية عن كتاب أحمد بن محمد السيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الربع مروي عن تفسير فرات بن ابراهيم الكوفي و هو أيضا مثل السيارى في فساد العقيدة هذا مع أن أكثرها محذوف الواسطة او مبهمها.

و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم على عليه السلام مصرّحاً به في آية التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحاً به لكان يحتاج به على عليه السلام في احتجاجاته مع غيره في باب الإمامة

ص: 61

و مثل ما ورد فى قوله (يا لَيْتَنى كُنْتُ تُراباً) أَنَّهُ كان فى الأصل (ترابيا) ونحو ذلك مما يعلم بكذبها إلى أن قال و بالجملة فوقوع التحريف مما لا يمكن أن يلتزم به. (1)

و ثالثا: بأن الآيات و الروايات الدالة على مصونية عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الدالة على التحريف منها قوله تعالى إنا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إنا لَهُ لَحافِظُونَ (2) بتقريب أن الآية الكريمة تدلّ مع التأكيدات المتعددة على أن الأيادى الجائرة لن تتمكن من تحريف الذكر و هو القرآن و معنى الآية أنا بقدرتنا الكاملة نحفظه عن الضياع و التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل. و القول بأن المراد من الذكر هو الرسول لا القرآن كما ورد استعمال الذكر فيه فى قوله تعالى: قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِ اللَّهِ . (3)

غير سديد بما أفاده السيد المحقق البروجردى قدس سره من أنه لا- يناسب لفظ التنزيل لأن المراد منه هو الإنزال التدريجى و الإنزال التدريجى يناسب القرآن لا الرسول. (4)

هذا مضافا إلى ما أفاده السيد الخوى قدس سره أن هذه الآية مسبقة بقوله تعالى وَ قالُوا يا أَيُّها الَّذى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ (6) لو ما تأتينا بالملائكة إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّادِقِينَ (7) ما نُنْزِلُ الْمَلائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ ما كُنّا إِذا مُنْظَرِينَ (8) إنا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إنا لَهُ لَحافِظُونَ (9) و لا شبهة فى أن المراد بالذكر فى هذه الآية أعنى قوله «يا أَيُّها الَّذى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» هو القرآن فيكون ذلك قرينة على أن المراد من الذكر فى آية الحفظ هو القرآن أيضا. (5)

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

ص:62

1- (1) نهاية الاصول: 484/1-483.

2- (2) الحجر/9

3- (3) طلاق 11-10.

4- (4) نهاية الاصول: 484/1.

5- (5) البيان: 144.

لاصله فهو كما أفاد السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه أسوأ حالا من تشكيك المشككين و تطرق الشبهات إليه. (1)

فتحصّل أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ المحكى بهذا القرآن المملووظ أو المكتوب الذى هو منزل على النبى صلّى الله عليه وآله ليكون تذكارا للناس مصون عن التحريف والتضييع و محفوظ عند الناس بحيث يمكن لهم أن يصلوا إليه فى كل عصر وزمن ولا مجال للإشكال على الاستدلال بالآية المذكورة بأنّ احتمال وجود التحريف فى هذه الآية نفسها يمنع عن الاستدلال بها إذ لو اريد أن يثبت عدم التحريف بنفس الآية كان من الدور الباطل وذلك لأنّ احتمال التحريف بالزيادة منفى بإجماع المسلمين وإثما الكلام فى التحريف بالنقصان و عليه فالآية الكريمة التى يكون مصونة عن التحريف بالزيادة تدلّ على عدم وقوع التحريف بالنقصان كما لا يخفى.

و عليه فكلّ رواية تدلّ على التحريف بالنقصان مخالف للآية الكريمة و مردود بها.

و منها قوله تعالى، وإنّ لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. (2)

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

هذا مضافا إلى أنّ توصيف الكتاب بالعزة كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه يقتضى المحافظة عليه من التغيير والضياح (3)

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

ص: 63

1- 1) نهاية الاصول: 485/1.

2- 2) فصلت 41-42.

3- 3) البيان: 146.

من الامتيازات الداخلية والخارجية تمنع عن غلبة الأيادي الجائرة بمثل التحريف عليه.

و منها قوله تعالى في سورة القيامة لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19)

تدل هذه الآيات على أن الله تعالى جعل جمع القرآن وقراءته حتما على نفسه و وعده لنبي صلى الله عليه وآله ليطمئن بحفظه و منعه عن التعجيل في قراءته لغرض الحفظ و الجمع و من المعلوم أن وعده تعالى لا يتخلف إذا التخلّف ناش إمّا من جهة عروض العوارض كالنسيان أو من جهة العجز و كلاهما محالان في الله تعالى.

قال في الميزان الذي يعطيه سياق الآيات الأربع بما يحفّها من الآيات المتقدمة و المتأخّرة الواصفة ليوم القيامة أنّها معترضة متضمنة أدبا إلهيا كلّف النبي صلى الله عليه وآله أن يتأدّب به حينما يتلقى ما يوحى إليه من القرآن الكريم فلا يبادر إلى قراءة ما لم يقرأ بعد و لا يحرك به لسانه و ينصت حتى يتمم الوحي فالآيات الأربع في معنى قوله تعالى و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه . (1)

و المعنى لا- تعجل به إذ علينا أن نجتمع ما نوحيه إليك بضمّ بعض أجزائه إلى بعض و قراءته عليك فلا يفوتنا شيء منه حتى يحتاج إلى أن تسبقنا إلى قراءة ما لم نوحه بعد.

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

مندفعة بأنّه لا يلائم سياق الآيات تلك الملاءمة نظر إلى ما فيها من النهي عن العجل و الأمر باتّباع قرآنه تعالى بعد ما قرء و كذا إن علينا جمعه و قرآنه فذلك كله أظهر فيما تقدم منها في هذا المعنى . (2)

ص:64

1- (1) طه 114/.

2- (2) الميزان: 195-196/20.

وأيّد الاستاذ الشهيد المطهرى الاحتمال الثانى بقوله سنقرئك فلا تنسى و لكن جوابه هو أظهرية الآيات المذكورة فى الاحتمال الاول و وجه الاظهرية أنّ الأمر باتباع قراءته تعالى ناظر إلى عدم التقدم لا الى التكرار خوفا من النسيان إذ لو اريد التكرار بالنسبة إلى ما قرأه الله تعالى لا مجال للأمر بالاتّباع عن قراءته فإنّ الاتّباع حاصل بل التكرار مؤكّد للاتّباع هذا مضافا إلى أنّه لا معنى للنهى عن التعجيل حينئذ. و دعوى أنّ المراد من الآيات المذكورة هو قراءة العباد لكتبهم يوم القيامة كما يدلّ عليه سياق الآيات المتقدمة و المتأخرة و المقصود منها هو تقرير و توبيخ له حين لا تنفعه العجلة يقول لا تحرّك لسانك بما تقرأه من صحيفتك التى فيها أعمالك يعنى اقرأ كتابك و لا تعجل فإنّ هذا الذى هو على نفسه بصيرة إذا رأى سيئاته ضجر و استعجل فيقال له توبيخا لا تعجل و تثبت لتعلم الحجة عليك فإنّا نجمعها لك فإذا جمعناه فاتبع ما جمع عليك بالانقياد لحكمه و الاستسلام للتبعة فيه فإنّه لا يمكنك إنكاره ثم إنّ علينا بيانه لو أنكرت.

مندفعة بأنّ المعترضة لا تحتاج فى تمام معناها إلى دلالة مما قبلها و ما بعدها عليه على أنّ مشاكلة قوله و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه فى سياقه لهذه الآيات تؤيد مشاكتها له فى المعنى. (1)

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

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

ص: 65

و منها أخبار الثقلين الدالة على أنَّهما باقياں بين الأمة غير مفترقاں و أنَّ التمسك بهما يوجب الهداية و ينفى الضلالة و مقتضى عمومية ذلك لجميع الآحاد و الأزمان هو صيانتهما عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع نفوذ الخطأ و التحريف لا يكون الكتاب متروكا عندهم.

هذا مضافا إلى أنَّه لا يصلح المحرّف لتضمين الهداية و نفى الضلالة. و لا مجال لاحتمال كفاية وجود القرآن واقعا عند المعصوم لأنَّه حينئذ لا يكون متروكا بين أيديهم و المفروض أنَّ مفاد الحديث هو ترك القرآن فى جامعة المسلمين هذا مضافا إلى أنَّ التمسك الذى أمر به لا يمكن إلّا بإمكان الوصول إليه و عليه فلا بد من أن يكون القرآن موجودا بين الأمة فى زمان حياته و بعد مماته حتى يمكن لهم أن يتمسكوا به و يحفظوا بالتمسك به عن الضلال.

و أيضا تدلّ هذه الأخبار على وجود العترة و اقترانهم مع الكتاب و كونهما باقياں بين الأمة لرفع الضلالة إذا التمسك بالعترة يتحقق بوجود العترة العالمة بأوامر الله و نواهيه بين الأمة مع إمكان أخذ أوامرهم و نواهيمهم.

نعم الأخذ المذكور لا يتوقف على الاتصال المباشر بالإمام و المخاطبة معه شفاها فإنّ ذلك لا يتيسّر لجميع المكلفين حتى فى زمان الحضور فضلا عن الغيبة بل ذلك يحصل بوسيلة الرواة و الفقهاء الناقلين لكلماتهم الذين أمروا بالرجوع إليهم فى الحوادث الواقعة لأخذ الأوامر و التكاليف المأثية من ناحيتهم عليهم السلام فالقرآن و مكتب أهل البيت موجودان بين الأمة و يصلحان للهداية و نفى الضلالة لمن أراد من دون اختصاص بزمان أو مكان.

ثم إنّ قوله صلّى الله عليه و آله إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى لا يساعد مع تضييع بعض القرآن فى عصره فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا- جميعه مع أنَّ الظاهر من الكلام المذكور هو ترك الكتاب بجميعه بين الأمة فى زمان حياته و بعد مماته بل هذه الروايات كما أفاد السيد الخوئى قدّس سرّه تدلّ بالصراحة على تدوين القرآن و جمعه فى زمان النبىّ صلّى الله عليه و آله لأنّ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات إلّا على نحو المجاز و العناية و المجاز لا يحمل اللفظ

عليه من غير قرينة فإنّ لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي ولا يطلق على المكتوب إذا كان مجزئاً غير مجتمع فضلاً عما إذا لم يكتب و كان محفوظاً في الصدور. (1)

والحاصل أنّ حديث الثقلين يدلّ على تدوين القرآن و جمعه في عصر النبيّ صلّى الله عليه وآله وتركه بين الأمة إلى التالى لتمسك الناس بهما و ذلك يدلّ على بقائه على ما هو عليه في عصر النبيّ صلّى الله عليه وآله من دون تحريف و نقصان و حيث إنّ حديث الثقلين متواتر و قطعيّ يقدم على كل خبر و رواية يدلّ على التحريف بنحو من الأنحاء كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر أنّ إسناد جمع القرآن إلى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنة و الإجماع و العقل و عليه فليس معنى جمع القرآن في عصر عثمان هو جمع الآيات و السور في مصحف بل المقصود من جمعه كما افاد السيد الخوئي قدّس سرّه هو أنّه جمع المسلمين على قراءة واحدة و أحرق المصاحف الأخرى التي تخالف ذلك المصحف و كتب إلى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها و نهى المسلمين عن الاختلاف في القراءة و قد صرح بهذا كثير من أعلام اهل السنة قال الحارث المحاسبى المشهور عند الناس إنّ جامع القرآن عثمان و ليس كذلك إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه و بين من شهدته من المهاجرين و الأنصار لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق و الشام في حروف القراءات. (2)

و لم ينتقد على عثمان أحد من المسلمين و ذلك لأنّ الاختلاف في القراءة كان يؤدّى إلى الاختلاف بين المسلمين و تخريق صفوفهم و تفريق وحدتهم بل كان يؤدّى إلى تكفير بعضهم بعضاً و لكن الأمر الذى انتقد عليه هو إحراقه لبقية المصاحف و أمره أهالى الأمصار بإحراق ما عندهم من المصاحف و قد اعترض على عثمان في ذلك جماعة من المسلمين حتى سمّوه بحرق المصاحف. (3)

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

ص: 67

1- (1) البيان: 152-167.

2- (2) الاتقان: 103/1.

3- (3) البيان: 171-172.

مصحف مشتمل على التأويل والتنزيل وهو غير المصحف الموجود وقد أتى به إلى القوم فلم يقبلوا منه. (1)

وفيه أولاً: أنه لا يقاوم ما عرفت من الأدلة الدالة على عدم التحريف.

وثانياً: أن اشتغال مصحفه عليه السلام على التأويل والتنزيل لا يدل على زيادات آياته على المصحف الموجود لإمكان أن يكون مصحفه مشتمل على متن القرآن وشرحه من ناحية وقت نزولها ومورده وتأويل الآيات ومرجعها وغير ذلك ومن المعلوم أن القرآن المشتمل على المتن والشرح غير المصحف الموجود.

قال السيد الخوئي قدس سره إن اشتغال قرانه عليه السلام على زيادات ليست في القرآن الموجود وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة في ذلك على أن هذه الزيادات كانت من القرآن وقد أسقطت منه بالتحريف بل الصحيح أن تلك الزيادات كانت تفسيراً بعنوان التأويل أو بعنوان التنزيل شرحاً للمراد وأن هذه الشبهة مبتنية على أن يراد من لفظي التأويل والتنزيل ما اصطلاح عليه المتأخرون من إطلاق لفظ التنزيل على ما نزل قرآنًا وإطلاق لفظ التأويل على بيان المراد من اللفظ حملاً له على خلاف ظاهره إلا أن هذين الإطلاقين من الاصطلاحات المحدثثة وليس لهما في اللغة عين ولا أثر ليحمل عليها هذا اللفظان (التنزيل والتأويل) الواردان في الروايات الماثورة عن أهل البيت عليهم السلام وإنما التأويل في اللغة مصدر مزيد فيه وأصله الأول بمعنى الرجوع ومنه قولهم أول الحكم إلى أهله أي رده إليهم) وقد يستعمل التأويل ويراد منه العاقبة وما يؤول إليه الأمر ومنه قوله تعالى (وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) وقوله تعالى تَبَيَّنَّا بِتَأْوِيلِهِ) وقوله تعالى (هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ) وقوله تعالى (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) وغير ذلك من موارد استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم وعلى ذلك فالمراد بتأويل القرآن ما يرجع إليه الكلام وما هو عاقبته سواء كان ذلك ظاهراً يفهمه العارف باللغة العربية أم كان خفياً لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

ص: 68

وأما التنزيل، فهو أيضا مصدر مزيد فيه وأصله النزول وقد يستعمل ويراد به ما نزل و من هذا القبيل إطلاقه على القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) .

وعلى ما ذكرناه فليس كل ما نزل من الله وحيا يلزم أن يكون من القرآن، فالآذى يستفاد من الروايات في هذا المقام أن مصحف على عليه السلام كان مشتملا على زيادات تنزيلا أو تأويلا ولا دلالة في شيء من هذه الروايات على أن تلك الزيادات هي من القرآن إلى أن قال الالتزام بزيادة مصحفه بهذا النوع من الزيادة أي الزيادة في القرآن قول بلا دليل مضافا إلى أنه باطل قطعاً ويدل على بطلانه جميع ما تقدم من الأدلة القاطعة على عدم التحريف في القرآن. (1)

ولا يخفى عليك أن التنزيل وإن كان اصطلاحاً فيما نزل من القرآن لا يدل الخبر المذكور على الزيادة لما عرفت من إمكان أن يكون المراد أن مصحفه مشتمل على المتن والشرح و المتن منه هو التنزيل والشرح منه هو التفسير والتأويل، وبالجمله هذا الخبر لا يدل على التحريف أصلاً.

رابعا: بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أن وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم. (2) وتبعه المحقق الخراساني في الكفاية (3)

وقوله فافهم لعله إشارة إلى المناقشات التي تكون حول المسألة وقد أوردها المحقق الأصفهاني قدس سره مع الجواب عنها في نهاية الدراية:

ص: 69

1- (1) البيان: 174-172.

2- (2) فرائد الاصول: 40.

3- (3) كفاية: 64/2-63.

منها أنّ الخروج عن محل الابتلاء لا يجدى فى رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم وإن كان مجدياً فى عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

اجاب عنه المحقق الأصفهاني قدس سره بأنّ الظهور الذاتى محفوظ فى الجميع وإنّما المعلوم بالإجمال أنّ بعضها غير حجة لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده. اذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه ولا يرتفع كشفه عن المراد الجدىّ الذى هو ملاك الحجية أيضاً بل حجته لحجّة أقوى وإذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجّة (من جهة خروجه عن محل الابتلاء) فلا جرم لا علم إجمالى بورود الحجّة على خلاف الحجّة هذا فى القرينة المنفصلة... وأما فى المتصلة فربّما يتوهم الفرق بين المجمل وغيره نظراً إلى سريته إجماله إلى الظاهر فلا ظهور كى يكون حجة بخلاف غيره...

وفيه أنّ الظهور الذاتى محفوظ حتى فى المجمل و الظهور الفعلى مرتفع حتى فى المبيّن و الفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلى فى غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيناً دون ما إذا كان مجملاً و الميزان فى اتباع الظهور هو الفعلى و هو مشكوك فى كليهما فلا بدّ من دعوى بناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالى معاملة الشك البدوى نظراً إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء فالقرينة المحتملة هنا يبنى على عدمها فيتم الظهور الفعلى كما مرّ فى غير ما نحن فيه. (1)

حاصله أنّ الظهور فى آيات الأحكام التى تكون مورد الابتلاء منعقد و لا دليل على ارتفاعه بعد انعقاده و هكذا لا يرتفع كشفه عن المراد الجدىّ بل تقديم المخالف عند ثبوته من باب تقديم أقوى الحجّتين وإذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء فلا علم بوجود المخالف الأقوى حتى يتقدم على الظاهر بالفعل و لا فرق فى ذلك بين أن يكون احتمال المخالف احتمال المنفصل أو احتمال المتصل لبناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالى معاملة الشك البدوى و عليه فالعلم الإجمالى بوجوده مع كون أحد الظاهرين خارجاً عن محل

ص:70

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

فتحصّل أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يجدى في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم الإجمالى كما يجدى في عدم تنجّز التكليف على خلاف الظاهر الذى يكون مورد الابتلاء.

ولكن يمكن أن يقال إنّ البناء دليل لبي وثبوته في مورد الكلام يحتاج إلى الإحراز.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التعبدى على الحجية و هى الروايات الدالة على وجوب عرض الأخبار المتعارضة بل مطلق الأخبار على كتاب الله و على ردّ الشروط المخالفة للكتاب و السنة فإنّ هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه. فيعلم من هذه الروايات أنّ التحريف على تقدير وقوعه غير قاذح في الظهور. (1) وقال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه و بالجملة قد وقع التعبد بالأخذ بظاهر الكتاب و هذا يكفى في جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التعبد بسائر الحجج الشرعية في الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعل المصلحة فيه غلبة مصادفة هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدا. (2)

التنبيه الرابع: حجية الظهورات في تعيين المرادات...

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

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

ص: 71

1- (1) مصباح الاصول: 124/2.

2- (2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 103/2.

مع احتمال الاقتران لا علم بالظهور فاللازم فيه هو أن يرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم وجود القرينة و الاقتران المذكور فمع البناء على عدم وجود الاقتران المذكور يتحقق الظهور فيؤخذ به ففي مثله يرجع الأصالة الوجودية إلى الأصالة العدمية و مما ذكر يظهر ما في الكفاية من أن الظاهر أنه مع بني على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى، فافهم.

(1)

وذلك لما عرفت من أن مع عدم جريان أصالة عدم وجود الاقتران المذكور لا مجال لانعقاد الظهور حتى يؤخذ به كما لا مجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال غفلة المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصالة عدم الغفلة قبل الأخذ بأصالة الظهور كما لا يخفى.

وإن كان عدم العلم بالظهور وإرادته من جهة احتمال وجود القرينة منفصلا عن الكلام فالحق هو انعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا يمنع عن الظهور بل الحق أنه لا يمنع عن كشفه عن المراد إذ المانع عن إرادته ليس بوجوده الواقعى بل بوجوده الواصل و المفروض أنه لم يصل ففي هذه الصورة يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى رجوعها إلى أصالة عدم وجود المانع لأن المانع عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل فمع عدم وصوله الوجدانى لا مانع قطعاً فيؤخذ بأصالة الظهور و لو فيما لا تجرى فيه أصالة عدم القرينة كما إذا كان الشك فى قرينة المنفصل.

وإن كان عدم العلم بالظهور والإرادة من جهة احتمال قرينة الوجود فى الكلام فلا أصل فى المقام إذ مع احتمال قرينة الوجود لا ينعقد الظهور فلا مجال للأخذ بأصالة الظهور كما لا مجال لأصالة عدم قرينة الوجود إذ لا حالة سابقة لها بل يعامل معه العقلاء معاملة المجمل وإن أمكن التعبد بأصالة الظهور ولكنه لم يثبت.

فتحصّل أن إطلاق القول برجوع الاصول الوجودية إلى الاصول العدمية أو إطلاق القول بعدم الرجوع إليها لا يخلو عن النظر بل الصحيح هو التفصيل بحسب الموارد كما عرفت.

ص:72

وإن كان عدم العلم بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغة أو شك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن فإن الأصل يقتضى عدم حجية الظنون خرج منه الظنون المتيقنة استفادتها من الألفاظ و أما الظنون غير المتيقنة استفادتها فلا دليل على اعتبارها.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: والأوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا لأن الثابت المتيقن هي حجية الظواهر و أما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه. (1)

وذلك واضح فإن مع عدم العلم بالظهورات فلا يجوز التمسك بما دل على حجية الظواهر فإنه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية كما لا يخفى.

هذا بناء على ما ذهب إليه المحققون كالشيخ الأعظم والمحقق الخراساني من وجود بناء العقلاء على عدم وجود القرينة فيما إذا شك في وجود القرينة مطلقاً ولكن استشكل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد في محكي كلامه في تحقق بناء العقلاء إذا وصل إلى غير المقصود بالإفهام كلام المتكلم ولو كان بألفاظه كما إذا كان بالكتابة في قرطاس واحتمل وجود القرينة بينه وبين المقصود بالإفهام ولم يكن في البين ما يوجب الاطمئنان بعدمها كما في المكاتبات والمكالمات الرمزية السرية التي كان البناء فيها على إخفاء المطالب الواقعية إذ ليس أصالة عدم وجود القرينة أصلاً متبعاً عند العقلاء في هذا المورد. (2)

ويمكن أن يقال إن الإشكال المذكور فيما إذا لم يكن المقصود بالإفهام ناقلاً لغيره بعنوان الوظيفة العامة وإلا فلا مجال للإشكال في وجود البناء كما لا يخفى.

ص: 73

1-1) فرائد الاصول: 45.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 95/2-96.

الظهورات اللفظية

فى الأمارات التى ثبتت حجبتها بالأدلة أو قيل بثبوتها.

وأعلم أنّ الأصل، هو عدم حجّة الظنّ و حرمة التعبد به، ولكن يخرج عن هذا الأصل عدّة من الظّنون من جهة قيام الأدلة على حجّيتها، و هى كما تلى:

و لا يخفى أنّ الظهورات الكلامية حجة عند العقلاء، ولذا يحكمون بوجوب اتّباعها فى تعيين المرادات و استقرّ بنائهم عليها فى جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقاير و الوصايا و الشّهادات و الإنشاءات و الإخبارات.

و ليست طريقة الشارع فى إفادة مراداته مغايرة لطريقة العقلاء فى محاوراتهم، بل هى لأنّه يتكلّم مع النّاس بلسانهم و يشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و احتجاجاته بها ثمّ إنّ الظهورات الكلامية تتحقّق من ظهور المفردات و الهيئات التركيبية فى معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتّصلة المذكورة فى الكلام أو بالقرائن الحالية المقرونة و غير ذلك.

و لو شكّ فى استعمال كلمة فى معناها الوضعى أم لا فمقتضى أصالة الحقيقة هو استعمالها فيه فيتحقّق ظهور الكلمة فيه بأصالة الحقيقة.

و لو شكّ فى وجود القرينة على خلاف المعنى الموضوع له و عدمه فمقتضى أصالة عدم القرينة هو عدم، فيتحقّق الظهور بأصالة عدم القرينة.

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

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

و لو شكّ فى أنّ هذه الظهورات مرادة بالارادة الجدّية أو لا، فمقتضى أصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية و الجدّية هى ارادتها جدّا.

ثم لا يخفى عليك أنّ الحجّة لا تختص بالمعاني الحقيقيّة بل المعاني المجازيّة التي تستفاد من الكلام بالقرينة تكون حجّة أيضا لأنّ الملاك في الحجّة هو الظهورات و هي موجودة فيها.

ثم لا فرق في الحجّة في الظهورات بين من قصد افهامه و غيره ما لم يقدّم قرينة على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لا تفاوت في الحجّة بين أن تكون النصوص شرعية أو عرفية، ولا بين الشرعية أن تكون النصوص قرآنية أو روائية.

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

الأمر الأوّل:

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

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

الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء أمور لم يجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال أولا: إننا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفة فإنها وإن كانت كثيرا ما بعنوان الأجوبة عن الأسئلة ولكن تكون في مقام بيان وظائف الناس من دون دخالة لخصوصية السائلين ولا لعصر دون عصر سيما إذا كان السؤال من مثل زرارة ومحمد بن مسلم فإنهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو يكون من القوانين الكلية وأيضا نمنع اختصاص الظهورات القرآنية لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس ويشهد لذلك دعوته جميع الناس في كل عصر إلى التدبر في آياته والاعتنا بمواعظه فكما تكون في الكتب المؤلفة من المقصودين بالافهام فكذلك بالنسبة إلى الأخبار المذكورة والقرآن الكريم.

وثانيا: إننا نكر عدم حجية الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام ما لم يحرز أن بناء المتكلم على القاء الرموز والاكتماء بالقرائن الخفية المعلومة بين المتكلم والسامع لجريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام أيضا عند العقلاء ويشهد لذلك سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمتهم عليهم السلام.

فما ذهب إليه المحقق القمي محل منع صغرى وكبرى، أما الصغرى فلما عرفت من أننا من المقصودين بالافهام وأما الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أننا غير مقصودين بالافهام لكانت الظهورات حجة لنا أيضا.

ودعوى اتكال الأئمة عليهم السلام على القرائن المنفصلة مندفة بآئه وإن كانت صحيحة إلا أنه لا يقتضى اختصاص حجية الظهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن ومع عدم الظفر يؤخذ بالظهورات.

و احتمال التقطيع لا يمنع عن انعقاد الظهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربى و ملتزمين برعاية الأمانة.

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

و فى مثل هذا المورد لا يبعد دعوى البناء على عدم القرينة بعد الفحص و لا حاجة إلى حصول الاطمئنان بعدم وجود القرينة كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه فلا تغفل.

الأمر الثانى:

أنّ المناط فى حجّية الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفاً فى المراد الاستعمالى و الجدّى و لو كان هذا الظهور مسبباً عن القرائن الموجودة فى الكلام و هذا هو الذى بنى عليه العقلاء فى إفادة المرادات بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان.

و لا يشترط فى حجّية الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصى بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف بل هو حجّة و لو مع قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف أو عدم حصول الظنّ بالوفاق و لذا لا يعذر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أنّ توقّف الأصحاب فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة يشهد على أنّ حجّية الظهورات متوقفة على عدم قيام الظنّ غير المعتبر على خلافها.

مندفعة بأنّ وجه التوقّف أو الطرح مزاحمة الشهرة للخبر من حيث الصدور إذ

لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفة المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم في حجّة الخبر لا مزاحمة الشهرة للخبر من جهة الظهور كما هو محل الكلام.

وهذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّة والأمن من العقوبة لوجود بناء العقلاء على كفاية العمل بالظواهر مطلقا.

وأما إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل المريض إرادة خلاف الظاهر من كلام الطبيب لا يعمل بمجرد الظهور ما لم يحصل الاطمئنان الشخصى بالواقع ولكنّه خارج عن محل الكلام.

وهكذا الظهورات الواردة في غير الأحكام الشرعيّة كالأموال الواقعيّة يكون اللازم في اعتبارها هو حصول الاطمئنان الشخصى بالأمور المذكورة إذ لا معنى للتعبّد بالنسبة إليها إلا إذا أدرجت في موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه وتعالى في يوم القيامة فحينئذ يصحّ التعبّد بها بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

ثم إن محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصى ولا على عدم قيام الظنّ غير المعتبر على خلافه.

وأما إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفا عن الظهور فلا ظهور حتّى يكون حجّة نعم لو لم يكتنف ما يصلح أن يكون صارفا بالكلام انعقد الظهور ويحكمون بنفى احتمال الانصراف وارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لا تكرم زيدا واشترك الزيد بين العالم والجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام في العموم وشموله لزيد العالم بمجرد صدور لا تكرم زيدا بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم ويحكمون بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيدا هو الجاهل منهما.

ثم إن الظهورات الكلاميّة وإن كانت من الظنون ولكن حجّيتها شرعا من الضروريّات إذ لا طريق للشارع في إفادات مراده إلا ما بنى عليه العقلاء في تفهيم مقاصدهم من الظهورات وعليه فظنّية الظهورات لا تنافى قطعيّة اعتبارها.

وإذا اتّضح ذلك فالآيات الناهية عن العمل بالظنّ منصرفة عن العمل بالظهورات المذكورة لأنّ الأخذ بها أخذ فى الحقيقة بالقطع و الضرورة.

ثمّ لا يذهب عليك بعد ما عرفت من حجّية الظهور العرفى أنّ الظهور العرفى لا يتعدّد بتعدّد الآحاد والأشخاص لتقوم الظهور العرفى باستظهار نوع الأفراد وهو غير قابل للتعدّد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد فى كون شىء أنّه ظاهر فى ذلك عرفاً أو غير ظاهر.

بأن يدعى كلّ واحد من طرفى الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادّعاه و حينئذ يمكن تعدّد دعوى الظهور العرفى ولكنّ الظهور العرفى بحسب واقع العرف واحد و الحجّية مخصوصة به.

ومما ذكر يظهر عدم صحّة ما يتوهم فى زماننا هذا من حجّية الظنّ الشخصى فى الألفاظ والعبارات و لو مع عدم مراعاة القواعد الأدبية و العقلانية بدعوى أنّ لكلّ شخص استظهاراً. و هو حجة له ضرورة اختصاص أدلّة اعتبار الظهورات بالظهورات العرفية لا الشخصية و للظهورات العرفية قواعد و ضوابط ينتهى ملاحظتها وإعمالها إلى الظهور النوعى.

و دعوى أنّ التفسيرات المختلفة من القرآن الكريم تؤيد حجّية الظهورات الشخصية مندفة، بأنّ التفسيرات المختلفة إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظهور عرفى و إن لم يمكن ذلك فليس كلّها بصحيح بل الصحيح هو واحد منها و هو ما يستظهر بالاستظهار العرفى و البقية من التفسير بالرأى و هو منهى عنه بالأخبار القطعية.

ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصية بجواز الأخذ بالقراءات المختلفة للقرآن الكريم و لكنّه مع الفارق فإنّ القراءات المختلفة و إن لم تكن جميعها بصحيحة و مطابقة للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن قامت الأدلّة الخاصة على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلاً للأمر هذا بخلاف المقام فإنّه لا دليل على جواز الاكتفاء بالظنّ الشخصى.

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

العرفية لكشف المطالب والاستنباط بل هو لازم بتأكيد ولكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبية والاصول العقلانية وإلا فمع عدم مراعاتها لا حجّة لتلك الظنون كما لا يخفى.

الأمر الثالث:

أنّه لا- فرق فى حجّة الظهورات بين المحاورات العرفية وبين النقلية الشرعية كما لا- تفاوت فى النقلية بين الظهورات القرآنية وبين الظهورات الحديثية.

وذلك لعموم دليل حجّة الظهورات وهو بناء العقلاء والمفروض أنّ الشارع لم يخترع طريقا آخر لإفادة مراداته.

ولكن ذهب جماعة من الأخباريين فى الأعصار الأخيرة إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمة المعصومين عليهم السلام واستدلوا لذلك بوجوه:

منها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبي والأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، ومن جملة هذه الأخبار خبر زيد الشحام عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال فى حديث له مع قتادة المفسّر ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (1)

بدعوى أنّ مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام لا مجال للاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم ومع فرض الإمكان لا حجّة له.

ويمكن الجواب أولا: بأنّ المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن وهو لا ينافى إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجّيتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجّة كالفحص عن القيود وملاحظة القرائن المتصلة والمنفصلة.

وردع الإمام عليه السلام لمثل أبى حنيفة و قتادة عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى ردعه عن الاستقلال فى الفتوى من دون مراجعة إلى أهل البيت عليهم السلام أو من دون ملاحظة القرائن المتصلة والمنفصلة.

ص: 80

و ثانيا: بأنّ لازم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزا أو معمى مع أنّه ليس كذلك لأنّ القرآن نزل ليخرج النّاس من الظّلمات إلى النّور و كانت الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة القرآن و تلاوته و أثر في نفوسهم أشدّ التأثير.

و الشّاهد على حجّية ظواهر الآيات هو إرجاع النّاس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لا يمكن ذلك بدون حجّية الظّهورات القرآنية.

و منها الأخبار الدالّة على أنّ القرآن الكريم يحتوى على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار اولى الأنظار غير الرّاسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار ما رواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم إنّّه ليس شىء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و فى ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله و إنّما أراد الله بتعميته فى ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا فى قوله إلى طاعة القوّم بكتابه و النّاطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم.

(1)

و يمكن الجواب بأنّ اشتمال القرآن على المضامين العالية الغامضة و اختصاص علمها بالرّاسخين فى العلم و لزوم الرجوع اليهم فى التفسير و التأويل لا ينافى وجود ظواهر فيه بالنّسبة إلى الأحكام و غيرها و حجّيتها لغيرهم.

هذا مضافا إلى أنّ جعل تمام القرآن غامضا لا يساعد مع تصريح القرآن بكونه عربيا مبينا بل دعوى إبهام تمام القرآن ينافى قول أبى جعفر عليه السّلام فمن زعم أنّ الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك. (2)

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

ص: 81

1- (1) الوسائل الباب: 13 من أبواب صفات القاضى ح 38.

2- (2) الوسائل الباب: 13 من أبواب صفات القاضى ح 39.

وصحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام وقسما لا يعلمه إلا الله وملائكته والرّاسخون في العلم. (1)

ومنها: أنّ القرآن يشتمل على المتشابهات والمتشابه يشمل الظواهر ولا أقلّ من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

والجواب عنه واضح لمنع كون الظاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعاني هذا مضافا إلى أنّ التمسك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابها يرجع إلى التمسك بالدليل في الشبهات الموضوعية وهو كما ترى.

ومنها دعوى العلم الإجمالي بطرّ تخصيلات وتقييدات وتجوّزات في ظواهر الكتاب وعليه فلا يجوز العمل بالأصول اللفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها وسقوطها.

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

ومنها: الروايات النّاهية عن التفسير وهذه الأخبار على طوائف:

الطائفة الاولى:

هي التي تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمة عليهم السلام

كقوله عليه السلام إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن وأحكامه. (2)

وكقوله عليه السلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السلام. (3)

الطائفة الثانية:

هي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأى

كموثقة الريّان عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه

ص: 82

1- (1) الوسائل الباب 13 من أبواب صفات القاضي ح 44.

2- (2) الوسائل: الباب 13 من أبواب صفات القاضي ح 13.

3- (3) الوسائل: الباب 13 من أبواب صفات القاضي ح 50.

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي. (1)

الطائفة الثالثة:

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

كقول أبى عبد الله عليه السلام قال أبى: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر. (2)

و الجواب عنه:

أولاً: بأنّ الأخبار المذكورة دلّت على ممنوعيّة خصوص التفسير و لا نظر لها بالنسبة إلى الأخذ و العمل بظواهر الكتاب إذ ذلك لا يكون تفسيراً باختصاص موضوع التفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذى هو حقيقة التفسير و الظواهر لا تحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لا يخفى.

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

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

و من المعلوم أنّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّة و العرفيّة بعد الفحص اللازم عن القرائن المتّصلة و المنفصلة و العقلية و النقلية من دون إعمال رأى.

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكورة على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنيّة فلا بدّ من حملها على ما ذكر لتعارضها مع الأخبار الدالّة على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين و الروايات الدالّة على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبر فيها و جعلها معيار الصّحة الأخبار و عدمها و غير ذلك.

ص: 83

1-1) الوسائل: الباب 6 من أبواب صفات القاضي ح 22.

2-2) الوسائل: الباب 13 من أبواب صفات القاضي ح 22.

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

و دعوى أنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصّحيحة عن غيرها ليس من باب حجّة ظواهر الكتاب بل لعلّه من جهة المرجّحية.

مندفعة بأنّه لا- يساعد مع التعبيرات الواردة فى الأخبار من أنّ القرآن شاهد صدق و نور و هداية و فصل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجّة كما لا يخفى.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أنّه ربّما يتوهّم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ما من آية من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجة كفى الأخذ بالأخبار الواردة حول الآيات.

و أجيب عنه:

أولاً: بأنّ الآيات الواردة فى العبادات و إن كانت أغلبها كذلك و لكن غيرها من إطلاقات المعاملات ممّا يتمسك بها فى الفروع غير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تَجَارَةً عَنْ تَرَضٍ» و «فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ» و «لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» و «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» و غير ذلك.

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

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

الواردة فى العبادات فلا- يجوز أن يؤخذ بظهور إطلاقها بخلاف الآيات الواردة فى الإمضاءيات أو التأسيسيات التى كان موضوعها من الموضوعات العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع العرفية أو اللغوية كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلومية الموضوع عند العرف و اللغة و لا- حاجة إلى بيان الشارع اللهم إلا أن يقال: بكفاية الإطلاق المقامى فى العباديات بعد حلول وقت العمل إذا اكتفاء الشارع بما ذكره من الآيات بعد حلول وقت العمل يكشف عن إرادة إطلاقها و ذلك لأنه لو لم يرد الإطلاق لا تأخذ سبيلا آخر لبيان مراده.

التنبية الثانى:

أنّ اللازم بعد حجّة ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب و عليه فإذا اشتبه فى ظاهر أنّه من الكتاب أم لا فليس الظاهر المذكور حجة و يتفرّع عليه أنّه لو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف فى الظهور و الأحكام مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فإنّ الأوّل ظاهر فى لزوم الاغتسال فى جواز المعاشرة و الثانى ظاهر فى كفاية انتقاء عن الحيض فى ذلك ففى مثل هذا لا يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر الكتاب فاللازم فى الحجّة إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر جميع القراءات ممّا لا أصل له و إنّما الثابت جواز القراءة و لا ملازمة بينها و بين تواترها كما لا ملازمة بين جواز القراءة تعبدًا و جواز الاستدلال بها.

و دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات كما ترى لعدم تحقّقه باتفاق مذهب واحد عند مخالفة الآخرين.

و القول بأنّ اهتمام الصحابة و التابعين بالقرآن يقضى؟؟؟ بتواتر قراءاته غير سديد لأنّه لا يثبت به إلاّ تواتر القرآن لا كيفية قراءاته و لو كفى ذلك فى إثبات تواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالقراءات السبعة أو العشرة بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات و هو

ص: 85

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

قال الزركشى فى البرهان القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان إلى أن قال و القراءات السبع متواترة عند الجمهور إلى أن قال و التحقيق أنّها متواترة عن الأئمة السبعة أمّا تواترها عن النبى ففیه نظر فإنّ اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود فى كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه قد يتخيّل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع فيتمسّك لإثبات كونها من القرآن بالروايات الدالة على

أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف.

أجاب عنه السيّد المحقّق الخوئي قدّس سرّه بأنّ الروايات الواردة في هذا المعنى كلّها من طرق أهل السنّة وهي معارضة مع

ما صحّ عندنا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وكذب الإمام الصادق ما روى من نزول القرآن على سبعة أحرف

وقال: ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

وقد تقدّم أنّ المرجع بعد النبي صلّى الله عليه وآله في أمور الدّين إنّما هو كتاب الله وأهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

وعليه فلا قيمة للروايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم.

هذا مضافا إلى التخالف الموجود بين الروايات المذكورة ومن المعلوم أنّه من الموهنات لتلك الروايات.

فتحصّل أنّ بعد عدم تواتر القراءات لا يجوز الاستدلال بكل قراءة لخصوص ما تكون ظاهرة فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن ومع التخالف يكون من موارد اشتباه الحجّة إن قلنا بوجود قراءة النبي في أحد الطرفين إجمالا ومقتضى القاعدة هو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحدهما.

ولو سلّمنا تواتر القراءات فاللّازم هو الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر عند التخالف ومع عدم إمكان ذلك يحكم بالتوقّف والرجوع إلى الأدلة اللفظية أو الأصول العملية والتحقيق هو القطع بتقرير الأئمة عليهم السّلام القراءة بآية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم كما ورد عنهم اقرأ كما يقرأ الناس وعليه فيجوز الاكتفاء بكل واحدة منها ولا حاجة إلى الاحتياط بال تكرار.

و ينقدح ممّا ذكرناه أنّ بعد تقرير المعروفة لا وجه لتخصيص جواز القراءة بالقراءات السبعة أو العشرة نعم يعتبر في الجواز أن تكون القراءة شاذة إذ مع الشذوذ لا علم بكونها في المرأى و منظر الأئمة عليهم السلام حتّى يؤخذ بتقريرهم إياها بل اللازم هو شيوع القراءة و يكفي شيوعها في عهد كلّ إمام و عدم ردعه عنه كما لا يخفى.

لا يقال يكفي في الردع ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءة فهو ضالّ ثمّ قال أمّا نحن فنقرؤه على قراءة أبي. (1) لدلالته على تخطئة غير قراءتهم.

لأنّا نقول وجود قراءة صحيحة عندهم لا ينافي تقريرهم القراءات المعروفة لبعض المصالح و جرت السيرة عليها و قراءة الأئمة لم تذكر للناس و إلّا لكانت شائعة.

و دعوى عدم جواز القراءة بغير القراءة التي يكون القرآن عليها لأنّها هي التي تواترت نسلا بعد نسل و قامت الضرورة القطعية عليها.

مندفعة، بأنّ الأئمة عليهم السلام جوّزوا قراءة القرآن بالقراءات الشائعة في أعصارهم و مع تجويزهم و تقريرهم لا مجال للإشكال في الجواز.

و إذا عرفت جواز القراءة لكلّ واحدة من القراءات الشائعة فلا حاجة إلى الاحتياط بتكرار الصّلاة مع كلّ قراءة أو بالجمع بين القراءات في صلاة واحدة بنيت القراءة في واحدة منها و نيّة الثناء في غيرها حتّى لا يلزم الزيادة لكفاية القراءة الشائعة.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ جواز القراءة لكلّ واحدة من القراءات لا- يلزم جواز الاستدلال بها و لو سلّمنا جواز الاستدلال أيضا ففي موارد تعارض القراءات لزم حمل الظاهر على الأظهر و مع التكافؤ حكم بسقوطهما عن الحجّية في مورد التعارض و رجع إلى غيرهما من الأدلة أو الاصول بحسب اختلاف المقامات و لا مجال للأخذ بالمرجّحات المذكورة في الأخبار العلاجية لاختصاصها بالأخبار المتعارضة نعم يؤخذ بمفادهما في غير مورد التعارض.

التنبيه الثالث:

ص: 88

أنّه قد يتوهّم وقوع التحريف فى الكتاب العزيز حسب ما ورد فى بعض الأخبار و معه يحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به لأنّه يكون من باب احتمال قرينة الموجد لا من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم وجود القرينة و أجيب عنه أولاً: بأنّ هذا التوهّم لا وقع له إذ احتمال التحريف لا مجال له بعد كون القرآن فى رتبة من الأهميّة عند المسلمين فى عصر النبى صلى الله عليه و آله حفظته الصدور زائدة على الكتابة بحيث لا يمكن تحريفه حتّى عن الصدور الحافظة له هذا مضافاً إلى أنّ شعار الإسلام و سمة المسلم كان هو التجمّل و التكمّل بحفظ القرآن و استمرّ المسلمون على ذلك حتّى صاروا فى زمان الرسول صلى الله عليه و آله يعدّون بالآلوف و عشراتها و مئاتها و كلّهم من حملة القرآن و حفاظها و إن تفاوتوا فى ذلك بحسب السابقة و الفضيلة فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيل بعد جيل ترى له فى كلّ آن ألوفاً مؤلّفة من المصاحف و ألوفاً مؤلّفة من المصاحف و ألوف من الحفاظ و لا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض و يسمع بعضهم من بعض تكون ألوف المصاحف رقيقة على الحفاظ و الوف الحفاظ رقباء على المصاحف و تكون الآلوف من كلاً- القسمين رقيقة على المتجدّد منهما لقول الآلوف و لكنّها مئات الآلوف و الوف الآلوف فلم يتفق لأمر تاريخى من التواتر مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّ جلاله بقوله: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ .

وقد بلغ حرص المسلمين على توفّى الدقّة فى ضبط القرآن إلى أنّهم إذا عثروا فى المصاحف القديمة للمصدر الأوّل على كلمة مكتوبة على خلاف القواعد المعروفة للإملاء يبقونها و لا يتجرّءون على تغييرها و مواردّها متعدّدة ليس هنا محلّ تفصيلها.

و ثانياً: بأنّ الأخبار التى يستشّم منها وقوع التحريف لا اعتبار بها بعد إعراض الأصحاب عنها هذا مضافاً إلى ضعفها سنداً و دلالة و تناقض مضمونها مع رجوع قسم وافر منها إلى وصفهم علماء الرجال بضعف الحديث و فساد المذهب و الكذب.

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

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

قال السيّد المحقّق البروجردى قدّس سرّه: و أنّ الأخبار الواردة في التحريف فهي و إن كانت كثيرة من قبل الفريقين و لكنّه يظهر للمتتبع أنّ أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مروية عن كتاب أحمد بن محمّد السّيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطّلعاً على أحوال الرجال.

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

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

و ثالثاً: بأنّ الآيات و الروايات الدالة على مصوئية القرآن عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الدالة على التحريف:

منها قوله تعالى: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** بتقريب أنّ الآية الكريمة تدلّ مع التأكيدات المتعدّدة على أنّ الأيادي الجائرة لن تتمكّن من تحريف الذكر و هو القرآن كما يدلّ عليه الآية السابقة: **وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ** و من المعلوم أنّ المراد من الذكر في الآية السابقة هو القرآن و بهذه القرينة يكون المراد من الذكر في آية الحفظ أيضاً هو القرآن كما لا يخفى.

وعليه فكلّ خبر يدلّ على التحريف مخالف لهذه الآية و مردود بها.

ومنها قوله تعالى: وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ .

بتقريب: أنّ الآية الكريمة تنفي طبيعة عروض الباطل بالنسبة إلى القرآن و من المعلوم أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل.

ومنها أخبار الثقلين الدالة على أنّهما باقيان بين الأمة غير مفترقان و أنّ التمسك بهما يوجب الهداية و نفى الضلالة و مقتضى عموميّة ذلك لجميع الأزمان و الأعصار هو لزوم صيانتهم عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع عروض الخطأ و التحريف لا يبقى الكتاب متروكا بينهم هذا مضافا إلى عدم صلاحيّته حينئذ لتضمين الهداية و نفى الضلالة.

و دعوى كفاية وجود القرآن واقعا عند المعصوم مندفعة، بأنّه لا يكون حينئذ متروكا بين الأمة و المفروض أنّ مفاد حديث الثقلين هو بقاء القرآن في مجتمع المسلمين هذا مضافا إلى التمسك بالقرآن المأمور به لا يمكن إلّا بوصول القرآن إليهم.

ثمّ إنّ قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي لا يساعد مع تضييع بعض القرآن في عصره صلّى الله عليه وآله فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا جميعه مع أنّ الظاهر من حديث الثقلين هو ترك الكتاب بجميعه بين الأمة في زمان حياته و مماته بل هذا الخبر المتواتر يدلّ بالصراحة على أنّ تدوين القرآن و جمعه كان في زمان النبي صلّى الله عليه وآله إذ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات إلّا على نحو المجاز بالأول و المشاركة و لا يحمل اللفظ على المجاز دون قرينة و عليه فحديث الثقلين يدلّ على كون تدوين القرآن و جمعه في النبي صلّى الله عليه وآله فتركه بين الأمة للتالي لأنّ يتمسك الناس به.

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

و هذا ينقدح ممّا ذكر أنّ المراد و ممّا ورد من أنّ عليا عليه السّلام كان له مصحف مشتمل على التّأويل و التنزيل ليس هو اشتغال مصحفه لآيات زائدة بل المراد أنّ مصحفه مشتمل على زيادات تفسيرية و تأويلية و لا دلالة في شيء من هذه الرّوايات على أنّ تلك الزيادات من القرآن كما لا يخفى و رابعا بأنّ التحريف على فرض التسليم لا يمنع من التمسك بظواهر الكتاب لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة و حينئذ يكون المعلوم بالاجمال بنفسه غير حجة لخروجه عن محل الابتلاء فلا مجال لرفع اليد عن ظواهر الكتاب بما ليس بمعلوم الحجّة فيعامل مع هذا العلم الإجمالي معاملة الشكّ البدوي و عليه فالعلم الاجمالي في الظواهر التي تكون مورد الابتلاء و الاحتمال هنا يبنى على العدم إلا أنّ ذلك محرز في القيد المنفصل و أمّا فيما إذا كان المعلوم بالاجمال هو القيد المتّصل فأحراز البناء فيه غير ثابت و سيأتي تفصيل ذلك في التّنبية التّالي إن شاء الله تعالى.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التعبدى على الحجّة و هي الرّوايات الدالة على وجوب عرض الأخبار على كتاب الله أو على ردّ الشروط المخالفة للكتاب و السّنة فيعلم من هذه الرّوايات حجّة الكتاب حتّى على تقدير التحريف تعبدًا فلا تغفل.

وقد وقع التمسك بظواهر الكتاب من أهل بيت العصمة عليهم السّلام في مقامات كثيرة و أرجعوا عليهم السّلام الأصحاب إلى ظواهر القرآن و علّموهم طريق الاستدلال بالآيات و هذا دليل على حجّة ظواهر الكتاب كما لا يخفى.

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد بالجملة قد وقع التعبد بظاهر الكتاب و هذا يكفي في جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التعبد بسائر الحجج الشّريعة في الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعلّ المصلحة فيه غلبة مصادفة هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدًا.

التّنبية الرّابع:

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

وأما إذا لم يحصل العلم بالظهورات وإرادتها فإن كان ذلك لأجل احتمال وجود القرينة متصلاً بها بحيث لو كان الكلام مقترناً مع القرينة المحتملة فلا يحصل له الظهور فيرجع فيه إلى أصالة عدم وجود القرينة و مع جريان أصالة عدم وجود القرينة و مع جريان أصالة عدم وجود الاقتران المذكور يحصل الظهور و يؤخذ به.

ودعوى أن المرجح في مثله هو أصالة الظهور لا أصالة عدم وجود القرينة قائلًا بأن العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود القرينة و يأخذون بأصالة الظهور مندفعة، بأن تحقق الظهور منوط بجريان أصالة عدم وجود القرينة على الفرض وإلا فلا ظهور حتى يجرى فيه أصالة الظهور. و مما ذكر ينقدح ما في الكفاية من أن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها.

وذلك لأن مع عدم جريان أصالة عدم وجود القرينة لا ينعقد الظهور حتى يؤخذ به بمقتضى أصالة الظهور كما لا مجال للأخذ بهذه الأصالة مع احتمال غفلة المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصالة عدم الغفلة قبل الأخذ بأصالة الظهور هذا كله فيما إذا كان علّة عدم العلم بالظهورات احتمال وجود القرينة متصلاً بالكلام.

وإن كان عدم العلم بالظهورات وإرادتها من جهة احتمال وجود القرينة منفصلاً عن الكلام فالحق هو أن يقال بانعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا يمنع عن تحقق الظهور بل لا يمنع عن كشفه عن المراد بعد كون المانع هو الوجود الواصل منه لا الوجود الواقعي منه و المفروض أنه لم يصل ففى هذه الصورة يتحقق الظهور و يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي منه و المفروض أنه لم يصل ففى هذه الصورة يتحقق الظهور و يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي و لا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في وجود القرينة المنفصلة أو الشك في قرينية المنفصل إذ في كلتا الصورتين ينعقد الظهور و لا حاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لما ذكر.

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

وإن كان عدم العمل بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغة أو الشك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن والأصل عدم حجية الظن خرج منه الظنون المتيقنة استفادتها من الالفاظ وأما الظنون غير المتيقنة استفادتها فلا دليل على اعتبارها ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره والأوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا لأنّ الثابت المتيقن هي حجية الظواهر وأما حجية الظن في أنّ هذا ظاهر فلا دليل عليه ففي الصورة الأولى يؤخذ بأصالة عدم وجود القرينة المتصلة ومع جريانها يتحقق الظهور ويؤخذ به وفي الصورة الثانية يؤخذ بأصالة الظهور ولا حاجة إلى عدم وجود القرينة المنفصلة لأنّ عدم وصولها يكفي في عدم الممانعة من غير توقف على جريان أصالة عدمها.

وفي الصورة الثالثة لا أصل حتى يدفع به احتمال قرينية الموجود في الكلام ومع عدم هذا الأصل لا ينعقد ظهور في الكلام فحينئذ يعامل مع الكلام المذكور معاملة المجهول.

وفي الصورة الرابعة فلا حجية للظهور لعدم العلم به والظن بالظهور لا حجية له والتمسك بأدلة اعتبار الظهور فيه مع عدم العلم بالظهور تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية وهو كما ترى.

فالظهور في الأولى والثانية متحققه وحجة يؤخذ به بخلاف الثالثة والرابعة فإنّ الظهور ليس فيهما متحققه حتى يؤخذ به.

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

و أورد عليه بأن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقا.

ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها. (1)

ويمكن أن يقال: الانصاف أن رجوع العقلاء إليهم من دون اعتبار التعدد و الإخبار عن حس يدل على أن الرجوع إليهم من باب أنهم مهرة الفن و الخبرة لا من باب الشهادة و دعوى اعتبار العدالة في بعض موارد الرجوع إلى الخبرة كمسألة التقويم أو مسألة التقليد لا تدل على أن الرجوع إليهم من باب الشهادة بل هو شرط شرعى في بعض الموارد و يقتصر بمورده.

هذا مضافا إلى ما في الوقاية من أن اعتبار التعدد و العدالة في مسألة التقويم فلعله من جهة كون اعتمادهم فيها من باب الشهادة و هي أمر ربما يتصرف فيها الشارع بتصرفات مختلفة و لا ارتباط بالمقام فإنه لم يتصرف فيه الشارع إلا بالإمضاء. (2)

و عليه فلا يعتبر في الرجوع إلى أهل اللغة في موارد الاستعمال التعدد أو العدالة، بل لو ثبت أن اللغويين خبرة تشخيص موارد الحقيقة عن المجاز أو موارد الظهورات فلا إشكال أيضا في الرجوع إليهم لحجية قول أهل الخبرة في جميع العلوم و الصنائع و غيرهما لأنه أمر جرى عليه العقلاء كافة في جميع البلدان و الأزمان كما لا يخفى.

ص: 95

1- 1) فرائد الاصول: 46، كفاية الاصول: 7/2.

2- 2) الوقاية: 510.

و دعوى أنّ موارد التمسّك ببناء العقلاء إنّما هو فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعة اللغة في زمن الأئمة عليهم السّلام بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب. (1)

مندفعة أولاً: بمنع لزوم إحراز كون جميع الموارد و المصاديق من البناء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام بعد إحراز البناء الكلى من العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور من دون فرق بينها فإنّ عدم الردع عن هذا الكلى المستفاد من بنائهم في الموارد المختلفة يكفى في جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً و إلّا فلا يجوز الاعتماد إلى الخبراء في كثير من الصناعات الحديثة و هو كما ترى. و دعوى أنّ القدر المتيقّن صورة حصول الوثوق الشخصى أو كون الأمور من الأمور الحسّية كما في تحريرات في الاصول (2) ممنوعة اذ البناء ثابت على رجوع الجاهل إلى العالم و لو لم يوجب قوله وثوقاً شخصياً أو لم يكن رأيه مبنياً على الأمور الحسّية.

و ثانياً: بمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغوية و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجة في فهم اللغات و التراكيب المختلفة و إن لم تكن كتب اللغة مدوّنة إلّا في زمن الإمام الصادق عليه السّلام ككتاب خليل بن احمد الفراهي الذي عدّه الشيخ من اصحاب الامام الصادق عليه السّلام و الإمام الجواد عليه السّلام و كتاب جمهرة الذي ألفه ابن دريد و هو كان من أصحاب الإمام الجواد عليه السّلام هذا.

و ثالثاً: بأن الرجوع إلى الكتب المؤلفة في اللغة في زمان بعض الأئمة عليهم السّلام يكفى في إحراز رجوع الناس إلى صناعة اللغة.

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

ص: 96

1-1 (1) تهذيب الاصول: 97/2.

2-2 (2) تحريرات في الاصول: 347/6.

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

قال فى الوقاية: لا طريق اطلاع اللغويين على المعنى الموضوع له واضح لا أرى سببا لخفائه على هؤلاء الأعلام إلا شدة وضوحه لأنّه بعينه الطريق الذى تعلّموا وتعلّم جميع الناس من أهل جميع اللغات معانى الألفاظ الأصلية فى زمن الطفولية.

إذ الطفل لا يزال يسمع الألفاظ مستعملة فى معانى يعرفها بالقرائن وربما احتمل المجاز فى استعمالين أو ثلاثة فيحتاج إلى ما رسمه الأستاذ من أعمال العلائم ولكن بتكرار الاستعمال يزول ذلك الاحتمال ويقطع بالوضع كما يحتمل الخطأ والغلط فى استعمال واستعمالين ثم يزول ذلك بالتكرار فيكون فى غنى عن العلائم إلى أن قال وما حال أئمة اللغة مع فصحاء العرب إلا كهذا الحال فهم (لله درّهم)... عاشروا زمنا طويلا وتكرر على مسامعهم الألفاظ حتى حصل لهم القطع بمعانيها وأصبحوا فى غنى كلّهم هذا الأستاذ من أعمال العلائم استغناء الأطفال بتكرار سماعهم الألفاظ من آبائهم إلى أن قال وما ذكرناه من حال عالم اللغة كالتجربة بل هو ضرب منها و على التجربة يدور رحي كثير من الحرف والعلوم.

وأما علامة الفرق بين المعانى الحقيقية وبين المجازية فإنّ عالم الفن فى غنى عنه بماله من التدرب فى الصناعة والخبرة بمجارى الكلام فكثيرا ما ينظر إلى كلمة فى كتب أئمة اللغة كتهذيب الأزهرى وغيره ويظهر له أصلها وتحولها عن معنى إلى كلمة فى كتب أئمة اللغة كتهذيب الأزهرى وغيره ويظهر له أصلها وتحولها عن معنى إلى معنى آخر وتطوّراتها الطارئة عليها مدى الأجيال الى ان قال وأما غيره فيكفيه التصريح فى مثل أساس اللغة فإنّ دأبه أن يقول بعد الفراغ عن ذكر المعانى الحقيقية إنّ من المجاز كذا أو التلويح بعبارات يعرف منها ذلك، راجع مفردات القرآن وغيره...

ثم على تسليم الأمرين معا فإنّ معرفة الظواهر لا تتوقف على معرفة الحقائق من المجازات إذ من الواضح لدى أهل الفن أنّهم الأئمة المصنّفين فى علم اللغة بيان الظاهر من كل كلمة فى التراكيب المختلفة وضبط المعانى الظاهرة منها باختلاف النسب والحروف و

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

و من العبث تطلب المعنى الأولى الآدى وضع له اللفظ و من فضول البحث الاهتمام في معرفة ما بين هذه الألفاظ من نسبة المجاز أو الاشتراك إلى أن قال إنّ الظهور الذى عرفت حجّيته هو الذى يفهمه أهل تلك اللغة من اللفظ أو من زاولها خبراً حتى عاد كأحدهم بل كاد أن يعدّ منهم فلا بدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنة من ممارسة هذه اللغة الشريفة و معرفة عوائد أهلها و درس أخلاقها و طبائعها و الاطلاع على أيامها و مذاهبها في جاهليتها و إسلامها. (1)

و التحقيق أنّ همّ أكثر اللغويين بيان الظواهر من كل كلمة في التراكيب المختلفة مثل كلمة رغب فيه و رغب عنه و قلّ من كان بصدد بيان الحقيقة و المجاز و الآدى يحتاج إليه الفقيه و المفسر و المحدث و نحوهم في غالب الأوقات هو تعيين الظهورات لا تعيين الحقائق عن المجازات و اللغوى يكون خبيراً بذلك لكثرة مزاويلته للاستعمالات من أهل اللسان فإذا أخبر أنّ معنى رغب عنه مثلاً هو الإعراض عنه و معنى رغب فيه هو التمايل فيه جاز الاعتماد عليه لأنّه خبر الخبرة...

و هذا الاعتماد اعتماد على الخبرة كسائر موارد الاعتماد على الخبراء و لا حاجة إلى التعدد و لا إلى العدالة بل اللازم فيه هو الوثوق و الاعتماد النوعى و عليه فيثبت بقول اللغوى ظهور اللفظ و يترتب عليه الحجّية بعد ثبوت الظهور.

فإسقاط قول اللغوى عن الحجّية فيما إذا أفاد المعانى الظاهرة من دون حاجة إلى قرينة

ص: 98

خاصّة لا يساعده التحقيق. ولعلّ الوجه في إنكار حجّية قول اللغوى مطلقا هو ملاحظه المفردات وأنّ معانيها مختلفة وحيث إنّ اللغوى لم يعيّن الحقيقة عن المجاز لا يحصل العلم بظهور اللفظ في أيّ معنى من معانيه ولكن مقتضى الإمعان أنّ اللغوى ذكر في أكثر الموارد القرائن العامّة للمعاني مثل كلمة عنه وفيه بعد كلمة رغب ومع ملاحظة القرائن العامّة صار اللفظ المفرد في التركيب ظاهر المعنى ولا حاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز وأنّ أيّهما سابق أو لاحق بل اللازم هو إحراز الظهور للكلمة عند الصدور وهو حاصل بإخبار اللغوى الماهر.

ولذا ذكر أهل اللغة تفاوت المعاني باختلاف أبواب الأفعال واللزوم والتعدى والمجرد والمزيد فيه مثلا قالوا في كلمة «عرف» بضم الراء أى أكثر الطيب و«عرف» بكسر الراء أى ترك الطيب و«عرفه» بفتح الراء والتعدى أى علمه بحاسّة من الحواس الخمس فهو عارف و«عرّفه الأمر» بفتح الراء وتشديده أى أعلمه إيّاه و«أعرف فلان فلانا» من باب الأفعال أى وقّفه على ذنبه ثم عفا عنه وغير ذلك من الموارد ومن المعلوم أنّ المعاني في هذه الموارد ونظائرها ظاهرة ولا إجمال فيها. نعم إنّنا لا ننكر الإجمال في بعض الموارد ولكن ذلك لا يوجب إسقاط قول اللغوى عن الحجّية في الموارد الظاهرة والعجب أنّ المنكرين أخذوا بأقوال اللغويين في المعاني الظاهرة بارتكازهم ومع ذلك أنكروا حجّية قول اللغوى ودعوى حصول القطع بكون اللفظ ظاهرا في المعنى عند المراجعة وعليه فهم اعتمدوا على قطعهم لا على قول اللغويين كما ترى ويخالفه الوجدان.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه صاحب الوقاية من حجّية قول اللغوى في تعيين المعاني الظاهرة مما لا مجال لإنكاره وإن كان ذهابه إلى أنّ اللغوى خبرة لتشخيص موارد الحقيقة عن المجاز محل تأمل لعدم وضوح ذلك في أكثر كتب اللغة. نعم من اطمأن بذلك بالنسبة إلى كتاب لغة من اللغات فلا مانع من الاعتماد عليه أيضا من باب أنّه خبرة ذلك فلا تغفل.

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

الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة مطلقا ولو لم يحصل من قوله الاطمئنان بإصابة رأيه للواقع نعم لا بدّ من حصول الاطمئنان بأنّ ما يخبر به مطابق لرأيه والدليل على ذلك ما يرى من استشهادهم في مقام الاحتجاج والمخاصمة واللجاج بقوله إلى أن قال الثانية إنّ اللغوى خبير بالأوضاع وليس خبريته مخصوصة بمجرد موارد الاستعمالات وذلك لأنّه إذا راجع كلمات العرف وأهل المحاورّة ربّما يحصل له العلم.

بأنّ اللفظ الكذائي يتبادر منه عند أهل العرف المعنى الكذائي بلا قرينة وإلى أن قال فإذا قال إنّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني أو أخبر بهذا التبادر فقال المتبادر عند أهل اللسان من هذا اللفظ هذا المعنى كان ذلك بمنزلة ما لو علمت بنفسك لتبادر وبالجملّة اللغوى المتتبع في موارد الاستعمالات كثيرا ما يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينة وبذلك يستكشف وضعه له وكونه حقيقة فيه ويصير خبيرا بذلك إذا جدّ جهده وبالغ سعيه واستفرغ وسعه فكيف القول بأنّه ليس خبيرا بالأوضاع وإذا ثبت كونه خبيرا كان قوله حجة من باب حجّة قول أهل الخبرة إلى أن قال ويمكن إثبات حجّة قوله بطريق آخر إلى أن قال أى الاخذ بإخباره بإدخال قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمة أصالة عدم الغفلة (1)

وربّما يشكّل الرجوع إلى أهل اللغة من باب خبروية من جهة أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما هو في الأمور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأى لا في الأمور الحسّية التي لا دخل للنظر والرأى فيها وتعيين معانى الألفاظ من قبيل الأمور الحسّية لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجده في الاستعمالات والمحاورات وليس له إعمال النظر والرأى فيها فيكون إخبار اللغوى عن معانى الألفاظ داخلا في الشهادة المعتمدة فيها العدالة بل التعدد في مورد القضاء وأمّا في غيره ففي اعتباره خلاف مذكور في محله. (2)

ص:100

1-1 (1) المحاضرات 107/2-109.

2-2 (2) مصباح الاصول: 131/2.

وفيه ما لا يخفى فإنّ تخصيص الخبرة بالامور الحدسية كما ترى لأنّ الطبابة مبتنية على التجربة والحسيّات ولها خبراء يعتمد عليهم. وهكذا علم الرجال يبتنى على ما رآه الرجال من أحوال الأشخاص أو ما سمعه في هذه الناحية ومن المعلوم أنّ المرثيات والمسموعات من الحسيّات ومع ذلك له خبراء يمكن الاعتماد على أقوالهم، هذا مضافا إلى أنّ علم اللغة لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكررة في مثل رغب عنه في الإعراض ورغب فيه في التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمة عنه بعد فعل رغب قرينة عامة على إرادة الإعراض. وهكذا كلمة فيه بعد الفعل المذكور قرينة عامة على إرادة التمايل. قال الشهيد الصدر قدّس سرّه إنّ خبرة اللغوى كثيرا ما يكون على أساس الحدس وإعمال النظر، فأنّه وإن كان رأس ما له السماع وتتبع موارد الاستعمالات إلّا أنّه لا بدّ له أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات ويجتهد في تخريج وتجريد المعانى التى يستعمل فيها اللفظ و التى تستفاد من مجموع تلك المسموعات (1)

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

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه فلو شككنا من جهة موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه لانهم خبرة هذا المقام. (2)

وهكذا يجوز الاعتماد عليه فى تعيين المعانى الظاهرة من جهة القيود المختلفة كقيد عنه وفيه فى فعل رغب و من جهات اختلاف الهيئة و اللزوم و التعدى و المجرد و المزيّد فيه و غيرها و عليه فيجوز الاعتماد على قول اللغوى فيما كان خبرة فيه.

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

ص: 101

1- 1) مباحث الحجج و الاصول العملية: 296/1.

2- 2) اصول الفقه: 508/1.

نعم من كان خبرة فى اللغة كـ بعض الفقهاء لا- يجوز له ان يراجع إلى قول اللغوى إلا فيما إذا لم يعمل خبريته و إلا فهو رجوع الخبرة إلى الخبرة و لا حجية لقول الخبرة على الخبرة بل يشكل الرجوع إلى قول اللغوى ممن يريد من المراجعة أن يفتى للآخرين فإنه حينئذ بالنسبة إلى اللغة جاهل و المقلد يرجع إلى العالم لا إلى الجاهل و التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل و هذا الإشكال يسرى أيضا إلى علم الرجال و سائر مقدمات الاجتهاد فاللزام لمن أراد أن يفتى للآخرين أن يجتهد فى مقدمات الاجتهاد. نعم لا مانع من الرجوع إلى قول اللغوى أو الرجالى و غيرهما فى عمل نفسه فلا تغفل.

اللهم إلا أن يقال: كثيرا ما يحصل الوثوق الشخصى من مراجعة الكتب اللغوية بالموضوع له أو المعانى الظاهرة و هكذا فى علم الرجال و غيره من المقدمات و مع حصول الوثوق فلا مانع من الإفتاء للآخرين و حينئذ يجوز تقليد من حصل له الوثوق بالنسبة إلى معانى الكلمات أو أحوال الرجال. هذا مضافا إلى أن كثيرا ما يكون اللغوى أو الرجالى متعدد ا فمع شهادتهما فى المحسوسات أو ما يقرب منها أمكن اعتماد المفتى على البيئة الشرعية و عليه فيجوز تقليد من اعتمد على البيئة الشرعية، فتدبر.

حجية قول اللغويين

نسب إلى المشهور حجية قول اللغويين في تعيين الأوضاع وتشخيص الحقائق عن المجازات وتعيين الظهورات المفردة والتركيبية واستدل له بقيام بناء العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاجات ولم ينكر ذلك أحد على أحد.

ودعوى أن القدر المتيقن من الرجوع إليهم هو ما إذا اجتمع شرائط الشهادة من العدد والعدالة لا مطلقا.

مندفعة، بمنع اشتراط ذلك في الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدد أو اعتبار الإخبار عن حس وهذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب أنهم مهرة الفن وأهل الخبرة لا من باب الشهادة.

والقول بأن هذا البناء لم يحرز وجوده في زمان الأئمة عليهم السلام حتى يكون حجة بعدم الردع عنه ولا كتاب لغة في ذلك العصر حتى يرجع إليه.

ممنوع أولا: بأن عدم الردع عن الكلّي المعمول به وهو رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور يكفي في إمضاء آحاد الكلّي المذكور ولا حاجة إلى إحراز كون كل فرد موجودا في عصر الإمام عليه السلام.

وثانيا: يمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغوية وتبادل الأدبيات بين الجوامع ووجود الحاجة في فهم اللغات والتراكيب المعمولة إلى ذلك.

وثالثا: بأن بعض الكتب اللغوية مدون في زمن الإمام الصادق عليه السلام ككتاب خليل وفي زمن الإمام الجواد عليه السلام ككتاب جمهرة ويرجع إليه ولم يردع عنه.

فيتحصّل أن الرجوع إلى قول اللغويين من باب أنهم خبراء ومهرة وعليه فقولهم حجة

فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقة و المجاز أو الظهورات المفردة أو التركيبية هذا مضافا إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمة أصالة عدم الغفلة.

لا- يقال إنّ الرجوع إلى أهل اللّغة ليس من باب الخبرة لأنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور الحدسيّة التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأى لا في الأمور الحسيّة التي لا دخل للنظر والرأى فيها.

و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الأمور الحسيّة لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجده في الاستعمالات و المحاورات و عليه فيدخل إخبار اللغوى في الشهادة التي اعتبر فيها العدالة و التعدد في مورد القضاء لأنّنا نقول إنّ تخصيص الخبرة بالأمور الحدسية كما ترى لأنّ الطبابة مبتنية على الحسّ و التجربة و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال يبتنى على ما رآه و سمع الرجال من أحوال الأشخاص و هما من حسّيّات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافا إلى أنّ علم اللّغة لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرّرة في مثل رغب عنه في معنى الإعراض و رغب فيه في معنى التّمايل حصل له الحدس بأنّ كلمة عنه بعد فعل رغب قرينة عامّة على إرادة الإعراض و هكذا في كلمة فيه بعد فعل رغب قرينة عامّة على إرادة التّمايل.

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

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

إشارة

و الإجماع إمّا منقول وهو داخل في الأمارات الظنيّة، وإمّا محصّل وهو من مصاديق القطع بالحكم، وذكره في المقام لتوقف اعتبار الإجماع المنقول على معرفة الإجماع المحصّل، وإلاّ لكان المناسب هو ذكر الإجماع المحصّل في القطع وكيف كان فتحقيق الحال يتوقف على ذكر امور:

الأمر الأوّل: في المراد من الإجماع عند العامة

واعلم أنّ الإجماع عند العامة هو اتفاق الكلّ، والمراد من الكلّ إما اتفاق الأمة أو اتفاق أهل الحلّ والعقد أو المجتهدين في عصر واحد. على أمر من الامور. والإجماع على كلّ تقدير عندهم حجة بنفسه و دليل في مقابل الكتاب و السنّة، واستدلوا له بما روى عن النبي صليّ الله عليه وآله:

أنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم (1) ونحوه ما روى عنه صليّ الله عليه وآله أنّ الله أجركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... وأن لا تجتمعوا على ضلالة. (2)

أورد عليه بأنّه لا دليل على حجّيّة الإجماع بنفسه؛ إذ المروى المذكور عن النبي صليّ الله عليه وآله ضعيف و مرسل؛ لشهادة جملة من علمائهم بضعف أبي خلف الأعمى في الطريق الأوّل وإرسال الثاني. هذا مضافاً إلى أنّ الأمة لا تناسب إلاّ اتفاق الأمة، فالدليل مختص بالشق الأوّل من معنى الاتفاق، ولا يشمل غيره من الشقوق، فتأمّل على أنّ الضلالة تستبطن الإثم والانحراف وهو أخص من الخطأ وعدم الحجّيّة. (3)

ثم لا مجال للتمسك بقوله عليه السّلام في أخبار الخاصة: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. (4) فإنّه في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، والمقصود أنّ الخبر الذي يكون مجمعا عليه لا ريب فيه، ولا نظر فيه إلى نفس الإجماع في قبال الكتاب و السنّة.

ص: 105

1- 1) سنن ابن ماجه 2:1203

2- 2) سنن ابى داود 4:98.

3- 3) مباحث الحجج 1:308.

4- 4) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضى، ح 1.

الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصة

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

الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم

الوجه الأوّل:

الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، و هو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرفى، فيحصل له العلم بقول الإمام، و هذا الفرض نادر جدّا و على فرض وجوده لا- إشكال فى حجته؛ لأنّ المعرفة الإجمالية بوجود الإمام تكفى فى الحجّة، و لا يلزم فى الحجّة أن تكون المعرفة تفصيلية، كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

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

ص: 106

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

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

وعليه فالإجماع الاصطلاحي عندهم هو اتفاق علماء الإمامية في عصر واحد على أمر، وأنهم يدعون كما في المحكي عن المحقق الداماد قدس سره أن من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره وصاحب أمره عليه السلام.

أورد على الشيخ ومن تبعه بأن قاعدة اللطف ليست تامة في باب النبوة ولا في باب الإمامة.

ويمكن أن يقال: إن قاعدة اللطف والحكمة الإلهية تامة، والتخلف فيها يوجب نقض الغرض والخلف في الحكمة الإلهية مع أن هداية العباد مما تعلقت به الإرادة الحتمية الإلهية، وموارد الهداية الإلهية لا تقاس بالموارد التي يصل إليها الإنسان بالتجارب في أموره ومعيشته طيلة حياته. وقد ذكرنا تفصيل الكلام حولها في رسالة منفردة مطبوعة بمناسبة ذكرى الشيخ الانصاري فراجع.

ولكن تمامية القاعدة في الباب لا تستلزم جواز الاستدلال بها في المقام؛ لما أشار إليه السيد المرتضى قدس سره في المقام من أن السبب لاستتار الإمام وذهاب الآثار هو نفس المكلفين، فاللطف محقق في المقام ولكن هم أنفسهم يمنعون عن انجازه وتحقيقه وإدامته وإيصاله بالنسبة إليهم: إذ الأئمة عليهم السلام قد بينوا الأحكام للرواة المعاصرين بالنحو المتعارف، فلو لم

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

وما ذكره الشيخ من أن عدم حجية الإجماع يؤدي إلى عدم صحة الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا منظور فيه، كما سيأتي بيانه، قال في الدرر: وليس هذا الطريق صحيحا؛ لعدم تمامية البرهان الذي أقيم عليه، فانه بعد غيبة الإمام عليه السلام بتقصير منا كل ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف وبما يكون عنده من الأحكام الواقعية قد فاتنا من قبل أنفسنا فلا يجب عليه عقلا أن يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء إذا كان اتفاقهم على خلاف حكم الله الواقعي. (1)

الوجه الثالث:

تقرير المعصوم كما ذهب إليه بعض الأعلام، وبيان ذلك: أن الإجماع إذا كان في غير المسائل التفريعية من الأصول المتلقاة واتصل إلى زمان المعصوم وكان في مرأى ومنظر الإمام ولم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه، وإلا لزم عليه مع حضوره وشهوده أن يبين خطئهم، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله وبين أن لا يكون، بل لا فرق بين أن يكون مدركهم صحيحا أو غير صحيح؛ نعم اللازم أن يكون المسألة من الأصول المتلقاة لا المسألة التفريعية الفرضية التي لا يكون مع قطع النظر عن الإمامة في المرأى ومنظر الإمام وأن يكون المسألة مورد الابتلاء وشائعة بحيث لورد الإمام لبان وصل إلينا لا المسألة النادرة التي لورد الإمام فيها لم يصل إلينا.

وعليه فالإجماع الاصطلاحي هو إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولا يضر به اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف بعد ما عرفت من كشف تقرير الإمام

ص: 108

لما ذهب إليه أصحابنا المتقدمون وإن لم يكن ما استدلووا به تاماً من جهة السند أو الدلالة، وعليه فيشكل الحكم بخلاف رأى المتقدمين في الصورة المذكورة بل لا يضّرّ به مخالفة نادر في زمان القدماء مع الإجماع المذكور فإنّ ارجاع الناس نحو ما ذهب إليه الجلّ والاكْتفاء بالنادر يعدّ تقريراً للخطأ كما لا يخفى.

وبالجملة لا اشكال فيه بحسب مقام الثبوت، وإنّما الإشكال في كيفية إحراز ذلك؛ إذ لا وسيلة لإحراز آراء الاصحاب إلّا بالحدس، كما إذا رأينا القدماء أجمعوا على خلاف العامة فحصل الحدس حينئذ بتوافق آراء الأصحاب و عليه فيؤول هذا الوجه إلى الوجه الرابع في النهاية كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

نعم الحدس هنا تعلق بإجماع الأصحاب، بخلاف الوجه الرابع فإنّ الحدس هناك تعلق بالنص، إلّا أن يكتفى بشهادة بعض القدماء على الإجماع المحصّل بينهم فتدبر جيداً.

الوجه الرابع:

هو الحدس كما ذهب إليه جماعة من المتأخرين، وهو على أقسام: أحدها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضروري الحاصل من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، والمراد من المبادئ المحسوسة هي رؤية الفتاوى أو استماع الأقوال.

وثانيها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس الاتفاقي من فتوى جماعة وإن لم تكن كذلك بحسب العادة، كما حكى ذلك عن بعض الفحول بالنسبة إلى اتفاق الشيخين والفاضلين والمحققين في الفتاوى مع عدم استنادهم إلى دليل، للعلم بعدم اجتماعهم على الخطأ.

وثالثها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس من مقدمات نظرية وعقلية، كما إذا رأينا اتفاقهم في بعض المسائل الأصولية أو القواعد الفقهية وزعمنا أنّ مورد الكلام والبحث من موارد هذه المسائل والقواعد حصل لنا الحدس بأنّ رأى الآخرين في هذا المورد يكون كذا وكذا مع أنّنا لم نر آراءهم ولم نسمع أقوالهم.

ثم لا- يخفى عليك أنه لا مجال للأخير من أقسام الحدس؛ لعدم صحة نسبة الآراء والأقوال إليهم بمجرد اتفاقهم على بعض القواعد و الاصول مع احتمال الخطأ في التطبيق وعدم كون المورد من موارد هذا مضافا إلى احتمال كون رأيهم على خلافها من جهة احتمال ورود دليل خاص فيه.

كما أنه لا مجال للقسم الثاني؛ لندرة حصول العلم بدليل تام من رأى جماعة معدودة من العلماء.

فانحصر الأمر في القسم الأول، وله تقاريب:

منها: ما مرّ في ثالث الوجوه من أنّ اجماع القدماء إذا كان متصلا باجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم، ولعلّ ذلك يحرز في موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامة ولا يرد على هذا التقريب الإشكالات الواردة على التقريب الآتى.

ومنها: أنّ الإجماع المحصل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الاجماع مخالفا للقواعد و الاصول و لم يستندوا إلى دليل؛ لأنّ العلماء مع كثرة اختلافاتهم و اختلاف مبانيهم و مشاربهم إذا فرض اتفاقهم في مسألة من المسائل، فلا محالة يحصل بذلك الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حجة عند الجميع، كما في نهاية الاصول. (1)

وبعبارة أخرى: أنّ الإجماع حجة؛ لرجوعه إلى وجود السنة بينهم، وهى غير واصله إلى المتأخرين عنهم و كأن ذلك الدليل نقى الدلالة و السند و تاما من جهة الصدور بحيث إذا وصل إلى المتأخرين عنهم لنا لوا منه ما نالوا منه. (2) ولعلّ هذا الحدس لا يتوقف على الاتفاق، بل يحصل باجماع جلّ الأصحاب.

ص: 110

1- 1) نهاية الاصول: 533.

2- 2) فوائد الاصول 3: 153- نهاية الافكار 3: 98.

ولكن يرد على التقريب الأخير:

أولاً: أنه ليس تاماً بنحو الكلية؛ لعدم العلم بالملازمة العادية بين إجماع العلماء على أمر وبين العلم بتلقيهم ذلك من المعصوم عليه السلام مع وجود الأدلة العقلية في المسألة أو مع كون المسألة من المسائل التفريعية التي استنبطها الفقهاء من الأصول المتلقاة والقواعد الكلية بأعمال النظر والاجتهاد، فإجماع العلماء في أمثالها لا يكشف عن تلقيهم عن المعصومين عليهم السلام بل غايته أنه يكون من باب التوافق في الفهم والنظر. نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية المحضة واتفق عليها الفقهاء الذين لا يتعدون إلا بالنقل طبقة بعد طبقة إلى عصر المعصومين علم منه قهراً أنهم تلقوها منهم بعد ما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس والاستحسانات العقلية والاعتبارات الظنية. (1)

ويمكن أن يقال: إن مورد كلام القائلين بالحدس بالتقريب الثاني هو ما إذا كانت المسألة من المسائل النقلية المحضة وكانت خلاف القاعدة فاتفقهم حينئذ يكشف عن وجود النصّ بينهم وإن لم يصل إلينا، ولكن لا يلزم من التقريب المذكور أن يتصل الإجماع إلى عصر المعصومين، بل يكون إجماع المتأخرين أيضاً كذلك.

وثانياً: أن هذه الطريقة موهونة بدعوى أن من البعيد جداً أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ ومن بعده على رواية متقنة دالة على المقصود ومع ذلك تركوا نقلها وهي تصير مكشوفة بالإجماع في عصر الكليني أو الصدوق أو الشيخ أو بعده.

ويمكن أن يقال ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء مروياً بالأسناد بل كان من المسلمات بينهم ولعله لذا لم يرووها في كتبهم وعليه فيصح أن يقال: إن الشهرة الفتوائية بشيء عند قدماء الأصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً في زمن الأئمة بحيث صار الحكم في الاشتهار بمنزلة أوجب عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم، كما نشاهده في بعض المسائل الفقيهية. وبالجملة إن اشتهار حكم بين الأصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة ومعروفية من لدن عصر الأئمة عليهم السلام. (2)

ص: 111

1- (1) نهاية الأصول: 534.

2- (2) تهذيب الأصول 2: 100.

و ثالثاً: أنَّ دعوى الملازمة العادية بين الاجماع وقول المعصوم عليه السّلام بدعوى أنَّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس إنّما تتم فيما إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضر رئيسهم، وأنّى ذلك فى زمان الغيبة؟!

نعم الملازمة الاتفاقية بمعنى كون الاتفاق كاشفاً عن قول المعصوم أحياناً من باب الاتفاق مما لا سبيل إلى إنكارها، إلاّ أنّه لا يثبت بها حجّة الإجماع بنحو الإطلاق. (1)

ويمكن الجواب عنه بأنّ إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى بل بعدها بقليل مما يوجب الكشف عن كون الحكم إجماعياً عند أصحاب الأئمة عليهم السّلام أيضاً، فالملازمة المذكورة حاصلة فى هذا الفرض، وأمّا فى فرض عدم اتصال إجماع العلماء بإجماع الاصحاب فالإجماع يكشف عن النص فيما إذا كان الحكم مخالفاً للقواعد والاصول، ولا موجب لاعتبار ملازمة المرءوسين للحضور عند الرئيس فى هذا الفرض، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنَّ غاية ما يقتضيه الإجماع على التقريب المذكور أنّ الفقهاء لعدالتهم لا يفتون بدون المستند، وأمّا أنّه تامّ سنداً و دلالة فلا دليل له، بل يمكن أن يكون عندنا غير تام من جهتين. (2)

واجب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز أنّ السند تام و الدلالة ظاهرة، قال فى تحريرات فى الاصول: فالمناقشة فى هذا المسلك تارة باختلاف نظر المجمعين مع غيرهم فى حجّة السند، وأخرى بأن من المحتمل كون الخبر غير تام الدلالة، قابلة للدفع؛ ضرورة أنّ من اتفقهم فى الحكم يتبيّن أنّ السند مورد وثقتهم الخاصّة، و من اتفاق القدماء و أرباب الحديث الأولين الذين هم لا يعملون الاجتهادات الدقيقة فى فتاويهم يحصل الوثوق و الاطمينان بأنّ الخبر الموجود عندهم ظاهر (3) ولكن الانصاف: أنّ حصول الاطمينان بتمامية الدليل سنداً و دلالة عندنا مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين و المتقدمين فى مسألة منزوحات البئر.

ص: 112

1-1) راجع مصباح الاصول 2: 140.

2-2) نهاية الدراية 2: 68.

3-3) تحريرات فى الاصول 6، 360.

ربّما يقال في الجواب عن هذا الاشكال: إنّ المأخذ ليس هو استكشاف مدرک روائی وصلهم و لم يصلنا ليلاحظ عليه بالملاحظتين، بل استكشاف ما هو أقوى من الرواية، وهو الارتكاز الكاشف تكويناً وقطعاً عن رأى المعصوم بالنحو المتقدم شرحه. (1)

و لا يخفى ما فيه: فإنّ الكلام في الإجماعات لا السيرة و الارتكازات الشرعية، ولعله خلط بين الإجماع و السيرة، هذا مضافاً إلى أنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال عن الإجماعات غير المتصلة.

و كيف كان فالإجماع المحصّل المبني على مباد محسوسة يكشف عن وجود النصّ عند تمامية الخصوصيات اللازمة للكشف المذكور، و لكن تمامية الدليل من جهة الدلالة و السند عندنا غير محرزة، فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من أنّ الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث كان في مرأى و مسمع الإمام و لم يردع عنه يكشف عن كون ما ذهب إليه الأصحاب مرضياً عنده عليه السلام، و لا فرق في ذلك التقريب بين أن يكون له المستند أو لا يكون، و بين أن يكون المستند تامّ الدلالة أو لا يكون، و بين أن يكون المسألة موافقة للقاعدة أو لا تكون إذ الإجماع المحصّل في هذا التقريب يكشف على جميع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام نعم اللازم ان تكون المسألة من الاصول المتلقاة لا التفريعية الفرضية و ان تكون من المسائل الشائعة لا النادرة كما اشرنا اليه آنفاً.

و ما اشتهر من أنّ الإجماع المعلوم المدرک أو محتمله لا يكشف عن شيء لا يجري في هذا التقريب، بل هو مربوط بالإجماع غير المتصل إلى زمان المعصوم كإجماع المتأخرين، و يلحق بذلك أيضاً حجّة فهم الأصحاب لأنّه هم الاتصال إلى زمان المعصوم كان حجة لتقرير الإمام المعصوم ذلك الفهم فلا تغفل.

الأمر الرابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت

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

ص: 113

بها اخبارا عن الحس كما إذا رأى الناقل فتاويهم فى كتبهم أو استمع منهم أو بواسطة المشايخ فلا إشكال فى حجّيته قضاء لأدلة حجية الخبر الواحد؛ لأنّ الخبر حسّى، والخبر الحسى حجة ببناء العقلاء وإمضاء الشارع، فحينئذ إن كان المقدار الذى أخبر به الناقل كافيا عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم أو تقريره فهو كالمحصّل، ولا يضر بذلك كون الكشف المذكور حدسيا بعد كونه من لوازم الإخبار الحسى؛ فإنّ لوازم الأمارات ولو كانت برهانيّة أو حدسية تثبت بثبوت الأمارات، والمفروض أنّ الإخبار عن الامر الحسى أمانة على الفتاوى بمقدار يلزم منه الحدس، فكما أنّ الأمانة حجة بالنسبة إلى السبب وهو نفس الفتاوى فكذلك تكون حجة بالنسبة إلى لوازمها من الحدس والكشف عن قول الإمام أو تقريره عليه السّلام. نعم لا يحرز كون الإخبار عن الحسّ ورؤية الكلمات أو استماع الأقوال إلّا إذا كان الناقل ممن يكون مشرفا على الأقوال والآراء ومطلعا عليها كصاحب مفتاح الكرامة والعلامة فى المتأخرين وكالشيخين فى المتقدمين فيما إذا نقل رأى الأصحاب بالحسّ؛ فإنّ الفتاوى تكون عند أمثالهم محسوسة أو قريبة من الحسّ، كما لا يخفى.

ولو شك فى كون الإخبار عن حسّ أو حدس، فإن قامت قرينة على أحدهما فهو، وإلّا فقد يقال: إنّ بناء العقلاء على حمله على الإخبار عن الحسّ كما إذا شك فى الشهادة كذلك يحمل عليه:

ولكن لا يبعد أن يكون ذلك فيما إذا لا يكون النقل باعتقاد الملازمة عقلا كما هو المفروض وإلّا فلا بناء للعقلاء، لأنّهم لا يرون بينهما ملازمة فلا تغفل. وأيضا لا يكون هذا البناء فيما إذا كان الاحتمال المذكور أى الإخبار عن الحس احتمالا بعيدا فى حق الناقل.

وإن كان المقدار الذى أخبر به الناقل عن الحسّ غير كاف للحدس المذكور ولكن يوجب الحدس بضميمة أقوال أو أمارات أخرى فهو أيضا حجة فيما إذا أمكن تحصيل الضميمة؛ فإن الإخبار بالمقدار المذكور ينتهى بالآخرة إلى حكم شرعى أو موضوع شرعى فيكون مرتبطا به، وهو يكفى فى شمول أدلة اعتبار الخبر الواحد؛ ولذلك قال فى الكفاية: و

لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب أو ما للمخبر به دخل في السبب و به قوام السبب، كما يشهد به حجية الخبر بلا ريب في تعيين حال السائل أو خصوصية القضية الواقعة المسئول عنها، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.

(1)

أورد عليه بأنّ في موارد نقل جزء السبب إن أريد اثبات الحجية له بلحاظ الحكم الشرعي أو موضوع شرعي يكون مدلول التزاميا له، فالمفروض هو عدم ملازمة المقدار المذكور لذلك ليكون له مدلول التزاميا، وإن أريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابق فليس حكما شرعيا ولا موضوعا له أيضا.

ويمكن أن يقال: يكفي في الاعتبار أن ينتهي الإخبار المذكور إلى حكم أو موضوع شرعي ولو بالوسائط والضمائم، ولا موجب لاعتبار الأثر لنفس المنقول، وحينئذ إن لم يصدق العادل دار الأمر بين تكذيب العادل وهو ينافي أدلة الاعتبار، وبين عدم القول بالملازمة بعد ضم الضميمة وهو خلف في اعتقاد المنقول إليه بالملازمة بين السبب التام ولو بضم الضميمة وبين رأي المعصوم أو تقريره عليه السلام.

هذا، مضافا إلى إمكان أن يقال: إنّ في مثله أيضا يوجد مدلول التزامي، وهو قضية شرطية أنّه إذا ما توفر الجزء الآخر-المفروض توفره-كان ذلك مطابقا مع قول المعصوم، وحجية هذا المدلول الالتزامي كاف لنا، كما لا يخفى. (2)

وإن كان إخبار الناقل عن الحدس كأن يرى المورد من موارد قاعدة أو أصل أجمع عليها كما لعله كثير في الاجتماعات المنقولة فلا دليل على حجيتها؛ لاختصاص أدلة حجية الإخبار بالأمر الحسية أو القرينة بها لا الحدسية، كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الإخبار عن السبب وهو فتاوى العلماء والأصحاب، وقد عرفت حجيتها إذا كان الإخبار مستندا إلى الحس أو ما يقرب منه وهكذا يكون حجة إذا كان نقله

ص: 115

1- (1) الكفاية 2: 74.

2- (2) مباحث الحجج 1: 318.

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

الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات

و لا يخفى عليك أنّ الاجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات قد تكون مستندة إلى الحسّ أو ما يقرب منه، وتكون حينئذ كاشفة عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام، و لا كلام فيها عند إحرازها، ولكنها نادرة وقد تكون مبتنية على الحدس و لى الغالب قال فى الكفاية:

الإجماعات المنقولة فى السنة الأصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب كان مستندا إلى الحس. (1)

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

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

ص: 116

الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة؛ لأنّ القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسّه... ليس مما يستلزم عادة وجود الدليل المعبر حتى بالنسبة إلينا، لأنّ استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة، ألا ترى أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالته أو لمعارضته لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

وبالجملة فالانصاف بعد التأمل... إلى أن قال: إنّ اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السّلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو جهات شتى، فلم يبق في المقام إلّا أن يحصل المجتهد أمارات آخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصّل له و المنقول إليه الذي فرض بحكم المحصّل من حيث وجوب العمل به تعبداً القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الإمام عليه السّلام أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السّلام بهذا الحكم الظاهري والمضمون لذلك الدليل.

ولكنّه أيضاً مبنيّ على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصّل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام أو وجود الدليل المعبر، وإلّا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصّل بأدلة حجّة خبر الواحد (1)

حاصله: هو منع الإجماع المنقول المبنيّ على الحسّ و دخول الإمام في المجمعين؛ لندرتة، بل العلم بعدمه، و منع استلزام الإجماع المنقول على الحسّ للنصّ التام الدلالة عندنا بحسب العادة، وهو صحيح وإن كان التعليل لعدم الاستلزام بقوله (لأنّ استناد كل بعض منهم إلى

ص: 117

ما لا- نراه دليلا- ليس أمرا مخالفا للعادة ألا ترى الخ) لا يخلو عن النظر؛ لأنّ الكلام في الاجماعات التي لم تكن مستندة إلى مدرک و مستند، فالإجماع المدعى في نجاسة البئر معلوم المدرک و خارج عن محل البحث؛ لأنّه لا يكشف عن نصّ آخر.

اللهم إلا أن يكون مقصوده بيان ما يكون في الواقع مدرکا للمجمعين و إن لم يكن الإجماع مدرکيا عندنا؛ إذ من المحتمل أنّهم استندوا في آرائهم في الواقع بما لا نراه دليلا لو وصل إلينا، و التنظير بمنزوحات البئر من هذه الناحية، و هذا الاحتمال لا يكون أمر مخالفا للعادة.

و عليه تسقط الإجماعات سواء كانت محصّلة أو منقولة عن الحجية؛ لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا، و مع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشمولة لأدلة حجية الأخبار، و لا فرق في الإجماعات بين أن تكون بمقدار يكفي للكشف عن النصّ و بين أن لا تكون كذلك؛ لعدم كونها سببا للنص التام عندنا. نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الأصلية المبتنية على الحسّ المتصلة بإجماعات أصحاب الأئمة عليهم السّلام؛ فإنّها تكشف كما عرفت عن تقرير المعصوم عليه السّلام و إن علمنا بكونها مستندة إلى المدارک التي لا تكون تامة عندنا، و ذلك لتقرير الامام عليه السّلام بالنسبة إلى ما ذهبوا إليه، فلا يمكن التقرير مع خطئهم في ذلك، فلا تغفل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم حجية الإجماع إلاّ الإجماع المتّصل بإجماع الاصحاب الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل و المنقول إذا كان المنقول عن حسّ؛ لكونه مشمولا لأدلة حجية الخبر الواحد و لا تفاوت أيضا في كون المنقول تمام السبب أو جزء السبب فيما إذا أمكن تنميته بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتّصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السّلام و يكشف عن تقرير المعصوم عليه السّلام.

2- الإجماع

و الإجماع إمّا منقول و هو داخل فى الأمارات الظنيّة وإمّا محصّل و هو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره فى القطع لا فى المقام و لعلّ ذكره من باب توقف معرفة المنقول عليه و كيف كان فتحقيق الحال فى الإجماع يتوقف على ذكر امور.

الأمر الأوّل:

فى المراد من الإجماع عند العامّة.

واعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ و يقصدون منه إمّا اتفاق الأئمة أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو اتفاق المجتهدين فى عصر واحد على أمر من الامور.

و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجة بنفسه و دليل فى قبال الكتاب و السنّة.

و استدّلوا له بالنبوىّ صلى الله عليه و آله أنّ أمتى لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسّواد الأعظم.

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

اورد عليه بضعف السند و الإرسال و اختصاص الدليل بالشقّ الأوّل من معنى الاتفاق هذا مضافا إلى أنّ الضلالة تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخصّ من الخطأ و عدم الحجّيّة.

الأمر الثّانى:

فى المراد من الإجماع عند الخاصّة.

و لا- يخفى أنّ الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخّرين و قد يطلق على جماعة من العلماء كالقدماء أو المتأخّرين أو علماء عصر واحد.

و الإجماع بأيّ معنى كان لا يكون حجة بنفسه و إنّما حجّيّته من ناحية كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أنّ المكشوف من مصاديق السنّة و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصّة شيئا مستقلا فى قبال الكتاب و السنّة.

فى وجوه الكشف

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

الوجه الثّانى: قاعدة اللطف ذهب جماعة إلى أنّ الإجماع الاصطلاحى و هو اتفاق علماء الإماميّة فى عصر واحد على أمر حجّة و كاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام إذ من الرحمة الواجبة فى الحكمة الإلهية أن يكون فى المجتهدين من علماء العصر من يكون رأيه موافقا لرأى إمام عصره و صاحب أمره و مع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلّها باطلة و هو ينافى الحكمة المذكورة فإذا اتفقوا على أمر علم بقاعدة اللطف أنّه رأى المعصوم و هو حجّة و لكن المحكى عن السيّد المرتضى أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلّها باطلة و لا يجب عليه الظهور لأنّنا إذا كنّا نحن السّبب فى استتاره فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء و انتفعنا به و أدّى إلينا الحق الذى كان عنده.

و ربّما يؤيّد ذلك بأنّ قاعدة اللطف ليست تامّة فى باب النبوّة و لا فى باب الإمامة.

و يمكن أن يقال إنّ قاعدة اللطف و الحكمة الإلهية تامّة و التخلّف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف فى الحكمة الإلهية مع أنّ هداية العباد ممّا تعلّقت به الإرادة الحتميّة الإلهيّة و لكن تمايّيّها فى البايين لا تستلزم جواز الاستدلال بها فى المقام لما أشار إليه السيّد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثّالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام و بيانه أنّ الإجماع إذا كان فى الاصول المتلقاة و اتّصل إلى زمان المعصوم و كان بمراى و بمنظر الإمام عليه السّلام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه.

وإلا لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره وشهوده عندهم وحيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنسبة إلى مورد الإجماع والاتفاق كسائر موارد التقرير كما لا يخفى.

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

ولا إشكال فيه وإنّما الإشكال في طريق إحراز هذا الإجماع إذ لا وسيلة لنا لذلك إلاّ الحُدس كما إذا رأينا إجماع القدماء في قبال العامّة فحصل لنا الحُدس بأنّ رأى القدماء موافق لرأى الأصحاب وهو بمشهد الإمام و مرآة ويكون موردا لتقريره.

الوجه الرابع: هو الحُدس وهو على أقسام أحدها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحُدس الصّـروري الحاصل من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحسّ والمراد من المبادئ المحسوسة من رؤية الفتاوى أو استماع الأقوال.

وثانيها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحُدس الاتفاقي من رؤية فتاوى جماعة من الفقهاء وإن لم تكن كذلك بحسب العادة.

وثالثها أن يحصل لنا العلم بذلك بالحُدس من مقدّمات نظرية وعقلية كما إذا رأينا اتفاقهم في بعض المسائل الأصوليّة أو القواعد اللفظيّة وزعمنا أنّ مورد الكلام من موارد هما فيحصل لنا الحُدس بأنّ بقية الأفراد أيضا كذلك مع أنّا لم نر آرائهم ولم نسمع أقوالهم.

ولا مجال للأخير بعد احتمال الخطأ في التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد والأصول.

كما لا مجال للقسم الثّاني لندرة حصول العلم بدليل تامّ من رأى جماعة معدودة من العلماء فانحصر الأمر في القسم الأوّل وله تقاريب منها ما مرّ في ثالث الوجوه من أنّ إجماع القدماء إذا كان متّصلا بإجماع أصحاب الأئمة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم.

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

ومنها أنّ الإجماع المحصّل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفا للقواعد والاصول ولم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعى أو الاطمئنان بتلقيهم ذلك ممّن يكون قوله حجة عند الجميع ويكشف الإجماع عن وجود السنة بينهم كانت نقيّة الدلالة وتامة السند حتّى من جهة الصدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه ما نالوا منه ولا يلزم فى هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلّ الأصحاب ويرد عليه أولا: أنّه لا علم بالملازمة بين إجماع العلماء على أمر وبين تلقيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدلّة العقلية أو كون المسألة من المسائل التفريعية التى استنبطوها من الاصول والمتلقاة من الأئمة عليهم السّلام.

نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية الأصلية أمكن الحدس بأنهم تلقوه من المعصوم عليه السّلام ولعلّ مورد الكلام هو هذا.

وثانيا: أنّ هذه الطريقة موهونة إذ من البعيد جدّا أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على رواية متقنة دالّة على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها فى كتبهم و هى صارت مكشوفة بالإجماع والاتفاق.

اللّهمّ إلّا أن يقال: ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء هى الرواية المسندة بل هى المرسلات المعمول بها وليس دأب أرباب الكتب نقلها فى الجوامع الروائية فتأمل.

وثالثا: أنّ دعوى الملازمة العادية بين الإجماع وقول المعصوم بدعوى أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس لا تتمّ إلّا إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضّر رئيسهم وهو غير ميسور فى زمان الغيبة نعم الملازمة الاتفاقية بمعنى كون الاتفاق يكشف أحيانا عن قول المعصوم عليه السّلام من باب الاتفاق ممّا لا سبيل إلى إنكارها ولكنّه لا يجدى فى حجّة الإجماع بنحو الإطلاق.

ورابعا: أنَّ غاية ما يقتضيه الإجماع أنَّ الفقهاء حيث لا يفتون بدون المستند علم أنَّهم استندوا إلى الدليل و أمَّا أنَّ هذا الدليل تامّ سنداً و دلالة فلا دليل له و يمكن أن يكون الدليل المذكور غير تامّ عندنا سنداً و دلالة.

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

و الحاصل أنَّ الإجماع المحصّل المبتنى على مباد محسوسة يكشف عن وجود النص عند تمامية الخصوصيات اللازمة للكشف المذكور و هذه التمامية غير محرزة عندنا.

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

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لا يكون و بين أن يكون المستند تامّ أو غير تامّ و بين أن يكون المسألة موافقة للقاعدة أو لا تكون إذ الإجماع المحصّل المذكور فى هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصلية لا الفرعية المستنبطة من الأصول المتلقاة من الأئمة عليهم السّلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنّه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب فى المسائل المذكورة يكشف عن تقرير الإمام عليه السّلام.

الأمر الرابع:

فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت.

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

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

نعم اللازم هو أن يكون النقل ممّن يكون مشرفاً على الأقوال والآراء ومطلعاً عليها حتّى يكون عن حسّ مثل صاحب مفتاح الكرامة و العلامة الحلّي قدّس سرّهما في المتأخّرين والشيخين في المتقدّمين.

وإن لم يكن المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف ولكن إذا انضمّ إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السّلام فهو أيضاً حجة و مشمول لأدلة الاعتبار لانتهاؤه إلى حكم شرعي فيكون مرتبطاً به بخلاف ما إذا لم يكشف ولو مع الانضمام فإنّه لا يرتبط بالحكم الشرعي و ليس بحجة وإن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجّيته لاختصاص أدلة حجّية الخبر بالأمر الحسّي أو القرينة بها لا الحدسيّة. هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس:

في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات

و لا يذهب عليك أنّ الإجماعات المنقولة قد تكون مستندة إلى الحسّ أو ما يقرب منه و هي تكون كاشفة عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام و لا كلام فيها عند إحرازها و لكنّها نادرة و قد تكون مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً و هي الغالب.

و الإجماعات المبنية على الحدس أو الاعتقاد المذكور لا فائدة لنقلها لأنّها بنفسها لا تقيد و لا تصلح للانضمام أيضاً لكونها مبنية على الحدس لا الحسّ.

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

فتحصّل أنّ استلزام الإجماع المنقول المبنى على الحسّ للنصّ التام الدّالة غير محرز إذ

من المحتمل أنّهم استندوا بما لا نراه دليلاً لو وصل إلينا و هو لا يكون مخالفاً للعادة.

وعليه تسقط الإجماعات عن الحجّة مطلقاً سواء كانت محصّلة أو منقولة لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا و مع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشمولة لأدلة حجّة الأخبار.

نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الأصلية المتلقاة من الأئمة عليهم السّلام المبنية على الحسّ المتّصلة بإجماعات أصحاب الأئمة عليهم السّلام فإنّها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام وإن استندوا إلى ما لا يتم بالإجماع ليس بحجّة عدى الإجماع المتّصل بإجماع الأصحاب في المسائل الأصلية الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل والمنقول إذا كان المنقول عن حسّ لكونه مشمولاً لأدلة حجّة الخبر الواحد و لا تفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السّلام و يكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام.

التنبيهات

التنبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السّلام

أنّه لا يخفى عليك أنّه أورد على الشيخ الأنصارى قدّس سرّه في نهاية الاصول بقوله: و يرد عليه أنّ ما يظهر منه من أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السّلام في ضمن أقوال المجمعين و هو مما يعلم بعدم تحقيقه لنوع الحاكين للإجماعات، مدفوع بعدم كون نقل قوله عليه السّلام عن حسّ منحصر في سماع الناقل من شخصه و لا الإمام منحصر في إمام العصر عجل الله تعالى فرجه، بل مرادهم من نقل قوله عليه السّلام نقله و لو بطريق صحيح وصل إليهم من أيّ واحد من الأئمة المعصومين عليهم السّلام و هم نور واحد، و النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ، نظير ما اتفق في مسألتي العول و التعصيب و نحوهما من المسائل الواصلة عن أئمة الشيعة بالضرورة بطرق صحيحة في قبال العامة، فادّعوا عليها الإجماع...

إلى أن قال: و السرّ في التعبير عنه بالإجماع أنّهم لمّا أثبتوا في كتبهم الاعتقادية و الاصولية حجّة أقوال الأئمة عليهم السّلام و عصمتهم و لم يتمكنوا في الفقه من عنوانهم في قبال أدلة العامّة لكونه مفضيا إلى التنازع في مسألة الإمامة و الخلافة في كلّ مسألة مسألة حاولوا إدراج هذه الحجّة و هو قول المعصوم في واحد من الأدلّة الدارجة الدائرة على لسان القوم، و لم يتمكنوا من إدراجه في الكتاب كما هو واضح، و لا في السنّة لانهصارها عند العامّة في السنّة النبويّة، فالحجّاتهم الضرورة إلى إدراجه في الإجماع الذي اصطلح عليه العامّة؛ لأنّه كان حجّة مستقلة عندهم و مشتملا عليها أيضا عندنا، فإذا استدلوا في مسألة بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسمع من شخصه، بل بوصول نصّ صحيح معتبر من أحد من الأئمة الاثنى عشر إلى ناقل الإجماع... إلى أن قال: فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحسّ في السماع من شخص إمام العصر عبّّل الله تعالى فرجه حتى يحكم عليه بالندرة أو عدم الوقوع... إلى أن قال: و بالجملة فإذا رأيت الشيخ الطوسي قدّس سرّه قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها ممّا وردت فيها روايات مستفيضة أو متواترة وافية بإثبات المسألة فليس مقصوده حينئذ بالإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه، بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالأخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به... إلى أن قال: و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هنا أنّ الاجتماعات المنقولة في كلمات القدماء من أصحابنا كالشيخين و السّيدين و غيرهما ليست بمعنى أنّ ناقل الإجماع استكشف قول الامام عليه السّلام من اتفاق جماعة و هو داخل فيهم أو أنّ أقوالهم أو جبت علمه بقول الإمام عليه السّلام لطفًا أو حدسا بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجّيته، و هو نفس قول الإمام عليه السّلام الواصل اليهم بالأدلة المعتبرة، و الظاهر منهم وصول قوله عليه السّلام إليهم بالطرق الحسيّة، أعنى الأخبار الموجبة للعلم، فيشمله أدلّة حجّة الخبر... إلى أن قال: و من ذلك يعلم منشأ تعارض الاجتماعات المنقولة؛ إذ من الممكن أن وصل إلى كلّ من ناقل الإجماع قوله عليه السّلام بطريق معتبر عنده؛ لكثرة الأخبار المتعارضة في الأبواب المختلفة... إلى أن قال: و على هذا فنقل الإجماع إن كان

عدلا وثقة و كان نقله محتملا لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع فى المسائل الفقهية الأصلية المبتنية على النقل حجة و وزانه و زان نقل الخبر عن الأئمة عليهم السّلام.

و أمّا فى المسائل التفريعية المبتنية على النظر و الاجتهاد فليس بحجة لأنّه؛ إخبار عن حدس الناقل و استنباطه.

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

قلت: ذكرهم للأخبار بعد الإجماع لبيان مدرك الإجماع المدعى و أنّ ادعاء الإجماع مستند إلى هذه الأخبار، و لعل الشيخ أراد فى الخلاف من قوله إجماع الفرقة قول الإمام المعصوم و من قوله الأخبار هى الأخبار المروية عن النبی صلی الله عليه و آله التى لم تذكر فى جوامعهم الحديثية و وصلت إلينا بواسطة الأئمة، ففى الحقيقة أقام فى المسألة دليلين قول الإمام و السنّة النبوية، و قد ورد فى أخبارنا أنّ روايات ائمتنا وصلت اليهم من النبی صلی الله عليه و آله و يجوز روايتها عنه صلی الله عليه و آله الخ. (1)

و عليه فالإجماعات المنقولة عن القدماء تكون إخبارا عن الأخبار لا كاشفة عن الأخبار، و إنّما عبّر عنها بالإجماع لما أشار إليه فى نهاية الاصول، فإذا كانت الإجماعات المذكورة إخبارا عن الأخبار خرجت حينئذ عن محلّ الكلام و هو حجّة الإجماع بمعناه الاصطلاحي.

و لكن لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره فى نهاية الاصول من أنّ المراد من الإجماع فى كلمات الشيخين و السيدين و غيرهما من القدماء هو نفس قول الإمام الواصل بالأدلة المعتمدة و إنّما عبروا عن الأخبار بالإجماع دفعا للتنازع، منظور فيه؛ فإنّ الأمر إن كان كذلك كان المناسب أن لم يضاف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإنّ الحجّة عند العامة هو اتفاق الكلّ، لا إجماع جماعة من الامة بعنوان طائفة الشيعة، و أيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه

ص: 127

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

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحتز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في الاستدلالات، قال في المبسوط: فلأصحابنا فيه روايتان الخ (1)، وقال في الخلاف كتاب النفقات مسألة 15: وأخبار أصحابنا واردة بذلك وقد ذكرناها في، مواضعها (2) وقال في الخلاف كتاب النفقات مسألة 12: إذا اختلف الزوجان بعد أن سلّمت نفسها إليه في قبض المهر أو النفقة فالذي رواه أصحابنا أنّ القول قول الزوج و عليها البيّنة... إلى أن قال: ودليلنا:

إجماع الفرقة وأخبارهم. (3)

هذا، ولو سلم أنّ المراد من الإجماع في كلمات الشيخ ونحوه هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد، وهو في الحقيقة خبر عن الخبر، وهو إن كان مشمولاً لأدلة حجّيّة الخبر ولكن تماميّة الدلالة عند الناقل لا تكون مستلزماً لتماميتها عند المنقول إليه، فلا تغفل.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الاصول من أنّه على تقدير تسليم كون إجماع القدماء مستنداً إلى الحسّ بالواسطة يكون الإجماع المنقول منهم بمنزلة رواية مرسلة، ولا يصح الاعتماد عليه؛ لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم وعدم ثبوت وثاقتها. (4)

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

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

ص: 128

1-1 (1) المبسوط 1:27-28.

2-2 (2) الينابيع الفقيهية 38:111.

3-3 (3) الينابيع الفقهية 38:110.

4-4 (4) مصباح الاصول 2:137-138.

كون جميعها باقية إلى زمانهم، هذا مضافا إلى عدم ضبط أسماء المؤلفين فضلا عن كتبهم، وقد صرح السيد المحقق البروجردى قدس سره في مقدمة جامع الرواة بسقوط جماعة كثيرة من الطبقة الثانية عشرة، وهي طبقة الشيخ الطوسي عن قلم صاحب الفهرست منتجب الدين، و أيضا ذكر ابن النديم في الفهرست أنّ الصدوق ذكر مأتى كتاب لوالده، وذكر العلامة ثلاثمائة مؤلف للصدوق، وعليه فمع عدم ضبط أسمائهم وتأليفاتهم وعدم بقاء كتبهم كيف يمكن للمتأخرين تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم؟ إبل لا يمكن ذلك للمتقدمين أيضا؛ لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع الأفراد مع تفرقهم في البلاد وفقدان صنعة الطبع وبعد الحوزات العلمية بعضها عن بعض، فكيف يمكن اطلاع حوزة بغداد على جميع الأفراد الذين كانوا يسكنون في قم أو الرى أو المدينة المنورة أو الكوفة وبالعكس مع بعد الطرق وامتناع الاستخبار، وعليه فالميسور من الإجماع لا يفيد، والمفيد منه وهو الإجماع المحصل المتصل برأى اصحاب الأئمة عليهم السلام معسور أو متعذر.

لأنّا نقول: إنّ الحوزات العلمية كانت مطلعة على آراء المشهورين من العلماء ومؤلفاتهم، وقد استنسخوا الكتب، فإذا أجمعوا على أمر ولم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحس باتفاق الآخريين معهم؛ إذ لو كان رأيهم مخالفا معهم لا طلعوا عليه ولذكروه وأبطلوه، فحيث لم يذكروا الخلاف علم الاتحاد والاتفاق بينهم قال في تحريرات فى الاصول:

والذى يمكن أن يقال حالا لهذه العويصة هو: أنّ من اتفاق الأكابر فى الكتب الموجودة بين أيدينا يصح الحدس بأن ذلك الحكم رأى عام لكل فقيه فى ذلك العصر، ويكون حدس ناقل إلى الإجماع أيضا مستند إلى ذلك، فيتمكن المتأخرون من تحصيل الإجماع وهكذا القدماء، ويكون وجهه واحدا إلا أن حدس المتأخر لو كان موجبا لوثوقه وقطعه فهو وإلا فحدس ناقل الإجماع ولو كان من القدماء. غير كاف إلا إذا حصل منه الوثوق (1) ولقد أفاد أجاد إلا أنّ حدس ناقل الإجماع إذا كان قريبا بالحس وأخبر عنه كان مشمولا لادلة حجّة

ص: 129

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

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

وعليه فإذا اتفق القدماء و ذكروا فى مدارك المسألة فى قبال العامة إجماع الطائفة و الفرقة كان ذلك موجبا للوثوق بكون آراء أصحاب الأئمة عليهم السّلام متحدة مع أصحابنا القدماء، وإلاّ فلا معنى لدعوى إجماع الطائفة أو الفرقة، كما لا يخفى.

التنبية الثالث: الإجماعات المنقولة تكون متعارضة،

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

مشتملا على خصوصية من الخصوصيات الموجبة للجزم برأى المعصوم ولو مع الاطلاع على الخلاف وإن كان الاطلاع عليه بنحو الإجمال، فتدبر جيدا.

و السرّ فى وقوع التعارض بين الإجماعات هو أنّ ناقلها استندوا فى نسبة الآراء و الفتاوى إلى مباد اصولية و فقهية، لا نفس فتاويهم فى خصوص المسألة.

التنبيه الرابع: أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء

أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء على نفى القول الثالث مع اختلافهم فى المسألة على القولين، و هو على قسمين:

أحدهما: أنّ كل جماعة ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم فى المسألة.

و ثانيهما: أنّ نفيتهم للقول الثالث يكون من لوازم رأيهم و قولهم فى المسألة المختلف فيها.

و لا إشكال فى حجّة القسم الأوّل بحسب المسالك المذكورة فى حجة الإجماع؛ لأنّه إجماع فى الحقيقة و مستقل، و لا يرتبط بما اختلفوا فيه من المسألة، و لذا يكشف عن النصّ أو تقرير المعصوم.

و أمّا القسم الثانى فليس بحجة؛ إذ الإجماع بالنسبة إلى نفى القول الثالث معلول قولهم فى المسألة المختلف فيها، و المفروض أنّهم لم يجمعوا فى تلك المسألة على قول واحد، بل كل طائفة فيما إذا كانوا على قولين فى طرف يناقض الأخرى.

و بالجملة: فالإجماع لا يكشف عن شىء إلا إذا كان مستقلا، و لا استقلال فى الإجماع الحاصل من اختلافهما فى المسألة الاصلية، فلا يحصل الكشف عن رأى المعصوم أو تقرير المعصوم مع اختلافهم فى الأصل و عدم اجتماعهم على شىء مستقلا، و بعبارة أخرى: فما اختاره كل طرف ليس بإجماعى، و لازمه ايضا ليس بإجماعى، فلا يترتب عليه حكم الإجماع، كما لا يخفى.

التنبيه الخامس: ربّما يتمسّك بفهم الأصحاب فى بعض المسائل

أنّه ربّما يتمسّك بفهم الأصحاب فى بعض المسائل كالقرعة حيث إنّ قوله عليه السّلام: (القرعة

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

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

التنبيه السادس: فى التواتر المنقول

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

نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة كأن أخبر مثلا بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم، و هو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم، و هو تحقق موت زيد... إلى أن قال: إنّ معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار

بتواتر موت زيد مثلاً يتصوّر على وجهين:

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

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

ثم أحكام التواتر، منها ما ثبت لما تواتر فى الجملة ولو عند غير هذا الشخص، ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص، ولا ينبغى الإشكال فى أنّ مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول وأول وجهى الثانى، كما لا ينبغى الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص. (1)

وزاد عليه فى الكفاية بأنّ نقل التواتر من حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلاّ دون حدّ التواتر، فلا بد فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحدّ (2) وهو حسن.

فتحصّل: أنّ قبول نقل التواتر بالنسبة إلى المسبّب وهو موت زيد مثلاً مشروط بكون السبب مستلزماً عادياً لحصول العلم من السامع بتحقيق متعلقه حتى يترتب على نقل التواتر إحراز موت زيد، فيترتب على الموت آثاره من تقسيم الأموال ونحو ذلك، وإذا لم يكن السبب مستلزماً كذلك فالخبر بالنسبة إلى المسبب حدسى لا حسّى، فلا دليل على حجّية نقل التواتر؛ لأنّ التواتر صفة فى الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، و

ص: 133

1- (1) فرائد الاصول: 64.

2- (2) الكناية 2: 77.

المفروض أنّه غير حاصل، فلا حجّة لنقل التواتر في الفرض المذكور. نعم لو انضم إليه أخبار آخر يوجب الجميع حصول صفة التواتر ترتب الأثر على متعلقه و كان النقل بالنسبة إلى ما أخبر به حجّة.

و أمّا قبول نقل التواتر بالنسبة إلى السبب بمعنى الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه فهو منوط بكيفية اتخاذ الموضوع، فإن كان الأثر مترتباً على ما تواتر و لو عند غير السامع فيرتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع فإنّ ثبوته عند ناقل التواتر يكفي في ترتب آثاره، و احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملغى بحكم وجوب تصديق العادل، و إن كان الأثر مترتباً على ما تواتر عند السامع فلا يترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدة لو اطلع عليه السامع المنقول اليه تحقق له العلم؛ لأنّ المفروض هو عدم تحقق العلم للسامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعة، نعم لو انضم إليه ما يتمّه في حصول العلم بالتواتر عند السامع ترتب عليه الأثر المذكور، ايضاً كما هو واضح.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكر من عدم ترتب الأثر بمجرد نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلي للسامع و إن كان المنقول إخبار عدة لو اطلع عليه السامع تحقق له العلم منوط بما إذا كان مفهوم التواتر متقوماً بحصول العلم الفعلي للسامع كما هو المفروض، و إلاّ فإن قلنا بأنّ مفهوم التواتر هو حصول العلم عادة بإخبار جماعة و لو لم يحصل العلم الفعلي للسامع، فهو يكون من الامور الواقعية كالكرية و القلة للماء، و لا دخل للعلم الفعلي من السامع في حقيقة مفهوم التواتر و عليه تترتب على إخبار العادل آثار التواتر و آثار الواقع، و لا وجه لاعتبار حصول العلم الفعلي للسامع، قال شيخنا الأستاذ الأراكي -تبعاً لشيخه الأستاذ قدس سرهما- و أمّا التواتر المنقول، فإن قلنا إنّ التواتر موضوع محفوظ مع قطع النظر عن حصول العلم و هو بلوغ عدة الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلي بواسطة عدم الاطلاع أو اغتشاف ذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع، بل ترتب آثار الواقع ايضاً؛ لأنّ كون السبب سبباً عادياً لحصول العلم الذي أخبر به المخبر نظير

إخباره بأن القتل وقع بآلة متعارفة في القتل، فإنّ التعارف و العادة من الأمور الحسّية الغير المحتاجة إلى إعمال الفكر و النظر و ليس مثل تنقيح بعض الامور العادية المحتاجة، إلى تصفية الذهن و تخليته و إعمال النظر، و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفية للألفاظ، و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآلة القتّالة يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّة القائمة على الإخبار.

هذا، إن قلنا بأنّ للتواتر واقعا محفوظا، و أمّا إن قلنا إنّ حدّه أن يحصل من كثرة الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثرة القطع الفعلى بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقق بالنسبة إلى السامع و المنقول إليه قطعاً، فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده فلا يترتب الأثر، و إن كان على التواتر عند الناقل أو في الجملة ترتب و أمّا آثار الواقع فالكلام من هذا الحيث هو ما تقدم في الإجماع المنقول حرفاً بحرف فراجع (1) فتحصل ان الاخبار بالتواتر حجة و لا حاجة الى افادة العلم الفعلى للسامع بل يكفى فيه كونه بحيث لو اطلع عليه السامع حصل له العلم و هذا هو الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال في محكى كلامه و أمّا التواتر المنقول فالظاهر حجّيته مطلقاً سواء كان متمحّضاً لنقل السبب فقط أعنى إخبار جماعة بقول الإمام عليه السّلام أو فعله أو تقريره أو نقل المسبب و هو قول الإمام عليه السّلام في ضمنه و ذلك لأنّ التواتر إنّما يكون اخبار جماعة ليستحيل عادة تواطؤهم على الكذب و حينئذ إذا أخبر الثقة به و كان إخباره عن حسّ لا بدّ من فرض المخبر به بمنزلة الواقع بأدلة حجّية خبر الواحد فيفرض المنقول كالمحصّل و المفروض أنّه لو كان محصّلاً لا كان موجبا للقطع العادى بقول الامام عليه السّلام من دون فرق في ذلك بين نقل قول الإمام في ضمن نقل التواتر و عدمه كما هو واضح فتدبر (2)

ص: 135

1- 1) اصول الفقه 3: 377-378.

2- 2) المحاضرات سيدنا الاستاذ 115/2.

التنبيهات

التنبيه الأول:

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

منعه في نهاية الاصول بدعوى أن مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله و لو بطريق صحيح وصل إلى الناقل و بعبارة اخرى النقل بالطريق الصحيح أيضا من مصاديق الحس و التعبير عن الخبر بالإجماع من جهة عدم تمكّنهم من الاستدلال بالخبر في قبال العامة لانحصار السنة عندهم في السنة النبوية و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع و مرادهم حينئذ من الإجماع هو الخبر الصحيح فمتى استدّلوا في مسألة بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسماع من شخصه عليه السلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحس في السماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتّى يحكم عليه بالتدرة أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجملة فإذا رأيت الشيخ الطوسي قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها ممّا وردت فيها روايات مستفيضة أو متواترة وافية بإثبات المسألة فليس مقصوده حينئذ من الإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به إلى أن قال و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أن الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء ليست بمعنى أن ناقل الإجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعة هو داخل فيهم بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجّيته و هو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدلة المعتبرة.

و على هذا فنقل الإجماع إن كان عدلا و ثقة و كان نقله محتملا لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع في المسائل الفقهيّة الأصليّة المبتنية على النقل حجّة و وزانه و زان نقل الخبر عن

الأئمة عليهم السلام وأما في المسائل التفرعية فليس بحجة لأنه إخبار عن حدس الناقل واستنباطه انتهى. ولا يخفى عليك أن مقتضى ما ذكر هو خروج الإجماعات المنقولة عن القدماء عن محل الكلام لأن البحث في حجية الإجماع بمعناه الاصطلاحي وهو كما ترى.

هذا مضافا إلى أنه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يضاف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإن الحجة عند العامة هو اتفاق الكل لا إجماع جماعة من الأمة بعنوان طائفة الشيعة.

وأيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصا مع تعبير وأخبارهم الظاهر في أن المراد منه هو أخبار الشيعة لا السنة النبوية المروية عن طريق العامة.

هذا مضافا إلى أن الشيخ لم يحتز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في المبسوط والخلاف حتى يضطر إلى التعبير عنها بالإجماع.

ولو سلم أن المراد من الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد وهو في الحقيقة خبر عن الخبر ومن المعلوم أنه مشمول لأدلة حجية الخبر ولكن تماميته دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه الناقل لا تكون مستلزمة لتماميته عند المنقول إليه كما لا يخفى.

على أنه لا يصح الاعتماد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم وعدم ثبوت وثاقتها.

وينقدح مما ذكر أنه لا وجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحي للإجماع في كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه الاصطلاحي.

التنبيه الثاني:

ربما يتوهم أنه لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافا إلى عدم ضبطهم أسماء المؤلفين فضلا عن كتبهم وعليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لا يمكن تحصيل الإجماع للمتقدمين أيضا لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرقهم في البلاد وفقدان صناعة الطبع

وبعد الحوزات العلميّة بعضها عن بعض وعدم إمكانات الاستخبار لكلّ واحدة بالنسبة إلى الأخرى.

وعليه فالميسور من الإجماع لا يفيد والمفيد منه معسور أو متعذّر ويمكن الجواب عنه بأنّ الحوزات العلميّة أطلعوا على آراء المشهورين ومؤلفاتهم والاستساخ أمر شائع في ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر ولم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحسّ باتّفاق الآخرين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفاً معهم لأطلعوا عليه وذكروه وأبطلوه فحيث لم يذكروا خلافاً لعلم الاتّحاد والاتّفاق فمن اتّفاق الأكابر في الكتب الموجودة يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأى عامّ لكلّ فقيه في ذلك العصر وبعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم ولم يدعوا في المسائل الفقهيّة قبال العامّة بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو إجماع الفرقة.

التنبية الثالث:

أنّه لا- يخفى عليك أنّ الإجماعات المنقولة ربّما تكون متعارضة والتعارض فيها إمّا من ناحية المسبّب إذا لا يجتمع مثلاً الإجماع على حرمة صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشمولان لأدلة حجّية الخبر الواحد وسلمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بقريب منه يترتّب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت وإلاّ- فالحكم بالتخيير أو بالتساقط على القولين في ذلك الباب وإمّا من ناحية السبب كما إذا أريد من الإجماع اتّفاق جميع العلماء فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين لامتناع اتّفاق الكلّ على المتناقضين و يترتّب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أريد من الإجماع رأى جماعة من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم إذ لا تعارض حينئذ من جهة السبب لإمكان صدق كلّ ناقل في نقل وجود آراء جماعة حصل فيها له القطع برأى

المعصوم عليه السّلام وإن كانا متعارضين بحسب المسبّب ولكن لا- يصلح كلّ نقل لأن يكون سببا عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورد اللّهمّ إلا إذا كان أحدهما مشتملا على خصوصيّة راجحة موجبة للجزم برأى المعصوم ولو مع الاطلاع على الخلاف.

التّنبية الرّابع:

أنّ الإجماع المركّب هو اجتماع العلماء على نفى القول الثّالث مع اختلافهم في المسألة على القولين.

وهو على قسمين: أحدهما أنّ كلّ جماعة ينفون القول الثّالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم ومختارهم في المسألة ولا إشكال في حجّية هذا القسم بحسب المسالك المذكورة في حجّية الإجماع لأنّه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

وثانيهما: أن يكون نفى القول الثّالث من لوازم رأيهم وقولهم في المسألة المختلف فيها وهذا الإجماع لا يكون حجّة إذ الإجماع بالنسبة إلى نفى الثّالث معلول لقولهم في المسألة والمفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد بل كلّ طائفة في طرف غير طرف آخر فما اختاره كلّ طرف ليس بإجماعي ولازم مختاره أيضا ليس بإجماعي فلا يترتّب عليه حكم الإجماع كما لا يخفى.

التّنبية الخامس:

أنّه ربّما يتمسّك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعة من جهة عمومها وشمولها لغير مورد الحقوق وعدمه.

ويشكل ذلك بأنّ الاتّباع عن فهم الأصحاب تقليد وهو لا يجوز للمجتهدين.

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

ص: 139

فى التّواتر المنقول قال الشّبيخ الأعظم نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجّيته و لو قلنا بحجّية خبر الواحد لأنّ التواتر صفة فى الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات و ليس كلّ تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم فى نفس الأمر عادة تحقّق المخبر به فإذا أخبر بالتّواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له (أى للنّاقِل) العلم بالواقع و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئاً لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثّابتة بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقّق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقّق الملزوم و هو إخبار الجماعة فيثبت اللازم و هو تحقّق موت زيد هذا بالنّسبة إلى المسبّب و قد عرفت أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلّقه المذكور حتّى يترتّب عليه آثار نفس التّواتر و أحكامه كما إذا نذر أن يحفظ كلّ خبر متواتر فهو منوط بكيفية اتخاذ الموضوع فإن كان الأثر مترتباً على تواتر و لو عند غير السّامع فيترتّب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السّامع.

و إنّ كان الأثر مترتباً على ما تواتر عند السّامع فلا يترتّب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّة لو اطّلع عليه السّامع المنقول إليه تحقّق العلم لأنّ المفروض هو عدم تحقّق العلم الفعلى للسّامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعة مع اعتبار العلم الفعلى فى حقيقة التواتر.

و لا يخفى ما فيه و ذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الاستاذ المحقّق اليزدى قدّس سرّه فى التّواتر المنقول من أنّه إن قلنا إنّ للتواتر موضوعاً محفوظاً فى الواقع مع قطع النّظر عن حصول العلم الفعلى و هو بلوغ عدّة الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطّلع عليها و إن لم يفد العلم

الفعلى بواسطة عدم الاطلاع أو اغتشاف الذهن وغيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع بل ترتب آثار الواقع أيضا بنقل التواتر لأن كون السبب سببا عاديا لحصول العلم الذى أخبر به المخبر نظير إخباره بأن القتل وقع بآلة متعارفة فى القتل فإن التعارف والعادة من الأمور الحسية الغير المحتاجة إلى إعمال الفكر والنظر وليس مثل تنقيح بعض الأمور العادية المحتاجة إلى تصفية الذهن وتخليته وإعمال النظر والوسع كما هو فى تشخيص بعض المفاهيم العرفية للألفاظ وإذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآلة القتالة يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدة القائمة على الأخبار وأما إن قلنا إن حقيقة التواتر هى أن يحصل من كثرة الأخبار مع قطع النظر عن شىء آخر وراء الكثرة القطع الفعلى بصدق المضمون وقوعه فهذا المعنى غير متحقق بالنسبة إلى السامع المنقول إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتب الأثر بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل أو فى الجملة فيترتب الأثر المترتب على نفس التواتر كما لا يخفى ولكن اعتبار العلم الفعلى للسامع فى تحقق التواتر لا دليل له.

فتحصل أنه لا وجه للقول بعدم ترتب أثر التواتر على نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلى للسامع بل الظاهر كفاية بلوغ عدة الأخبار فى الواقع ولو بالانضمام يفيد العلم عادة فى ترتب آثار نفس التواتر ونقل هذا التواتر حجة مطلقاً.

إشارة

و الكلام فيها يقع فى جهات:

الجهة الاولى:

فى أنّ الشهرة على أقسام:

القسم الأول: الشهرة الروائية

الشهرة الروائية وهى بمعنى كثرة نقلها، ويقابلها الشذوذ و الندرة، وهذه الشهرة تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار بناء على ما ذهب إليه المشهور فى هذا الباب.

القسم الثانى: الشهرة العملية

الشهرة العملية، وهى بمعنى العمل بالرواية و هو يوجب الوثوق بصدور الرواية إن كان فيها ضعف من جهة السند، وفى مقابلها إعراض المشهور عن الرواية؛ فإنه يوجب الوهن فيها و إن كانت الرواية صحيحة أو موثقة من جهة السند، بل كلما ازدادت صحة ازدادت سقما.

القسم الثالث: الشهرة الفتوائية

الشهرة الفتوائية، ومعناها هو اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعية بين معظم الفقهاء المعروفين سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم، وربما تستعمل الشهرة الفتوائية على اتفاق جماعة من المعروفين من العلماء. وكيف كان فمورد البحث فى المقام هو القسم الثالث، لا القسم الأول و الثانى؛ فإنّ البحث عن الأول مربوط بالبحث عن تعارض الأخبار، و البحث عن الثانى مربوط بالبحث عن حجّة خبر الواحد، و سيأتى البحث فيهما إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: أنّ الشهرة الفتوائية إمّا ملحوظة بما هى تكون كاشفة كشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السّلام....

أنّ الشهرة الفتوائية إمّا ملحوظة بما هى تكون كاشفة كشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السّلام كالإجماع عندنا و إمّا ملحوظة بما هى تفيد الظن برأى المعصوم عليه السّلام، كنفس الخبر الواحد، و كلاهما مورد البحث.

فى الاستدلال على حجّية الشهرة الفتوائية بما هى كاشفة كشافاً قطعياً عن النص:

ولا إشكال فى حجّيتها لأنّها مصداق للقطع فإن كانت الشهرة من المتأخرين وكانت المسألة مخالفة للقواعد ولم يستندوا إلى دليل فهى يكشف عن النص ولكن لم يحرز تمامية دلالة بفتوى المشهور به لإمكان أن لا يكون تاماً عندنا لو وصل إلينا نعم إذا كانت الشهرة من القدماء واتصلت إلى زمان المعصوم عليه السّلام صارت الشهرة كالإجماع المتصل إلى زمان أصحاب الأئمة عليهم السّلام فى الكشف عن تقرير المعصوم عليه السّلام ولا فرق فيه بين الاستناد إلى دليل وعدمه وبين أن تكون المسألة من الاصول المتلقاة أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلاّ فى الاصول المتلقاة فإنّ المسألة إذا كانت من المسائل التفريعية وخطأ الأصحاب فى فهمها من الاصول المتلقاة لا يجب على الإمام عليه السّلام إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاة فتأمل

نعم لو استندوا فى المسألة إلى المتون المأثورة واتصل الاشتهار إلى زمان المعصوم كان وزان المتون المأثورة وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السّلام هذا مجمل الكلام وتفصيله أنّ السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه ذهب فى نهاية الاصول إلى أنّ الأظهر القول بحجّية الشهرة الفتوائية من القدماء فى المسائل الأصلية المبنية على نقلها بألفاظها وكشف الشهرة عن تلقّيها عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام.

توضيح ذلك: أنّ مسائل فقهاء على ثلاثة أنواع.

الأول: المسائل الأصلية المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام التى ذكرها الأصحاب فى كتبهم المعدّة لنقل خصوص هذه المسائل كالمقنع والهداية والمقنعة والنهاية والمراسم والكافى والمهذب ونحوها، وكان بناء الأصحاب فيها على نقل هذه المسائل بألفاظها المأثورة أو القرية منها طبقة بعد طبقة واتصلت سلسلتها إلى أصحاب الأئمة عليهم السّلام، فيكون وزانها والأخبار المأثورة فى كتب الرواية.

الثانى: المسائل التفريعية المستتبطة من المسائل الأصلية بإعمال الاجتهاد و النظر.

الثالث: المسائل المتصدية لبيان موضوعات الأحكام و حدودها و قيودها... إلى أن قال: وإذا عرفت هذا فنقول: الشهرة فى النوع الأول تكون كاشفة عن تلقّيها عن الأئمة عليهم السلام و موجبة للوثوق بصدورها عنهم، بخلاف النوعين الأخيرين؛ لابتنائهما على إعمال الاجتهاد و النظر، فلا تقيّد الشهرة فيهما شيئاً، بل الظاهر أنّ الإجماع فيهما ايضاً غير مفيد؛ فإنّ الإجماع فيها على وزان الإجماع فى المسائل العقلية النظرية، فتدبر. (1)

حاصله: هو حجّة الشهرة الفتوائية فى المسائل الأصلية من القدماء الذين ذكروا فتاواهم فى كتبهم بذكر متون النصوص المأثورة فإنّ إجماعهم على المتون فى تلك المسائل يوجب الحدس القطعى القريب بالحسّ بصدور المتون المذكورة عن الأئمة عليهم السلام قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: لا إشكال فى عدم حجّة الفتوائية فى التفريعات الفقهيّة الدائرة بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا... إلى أن قال: وإنّما الكلام فى الشهرة المتقدمة على الشيخ، أعنى الشهرة الدائرة بين قدماء أصحابنا الذين كانت عاداتهم التحفظ على الاصول و الإفتاء بمتون الرواية إلى أن ينتهى الأمر إلى أصحاب الفتوى و الاجتهاد، فالظاهر وجود مناط الإجماع فيها و كونها موجبة للحدس القطعى على وجود نص معتبر دائر بينهم أو معروفية الحكم من لدن عصر الأئمة عليهم السلام، كما أشرنا إليه... (2)

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

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

ص: 144

1- 1) نهاية الاصول: 543-544.

2- 2) تهذيب الاصول 100: 2-101.

وأما المتن المذكورة في كتب القدماء بعنوان الفتوى فهي قابلة لأن ينظر إليها، فإذا كانت تامة من جهة الدلالة يحرز صدورها من ناحية الحدس القطعي المذكور، هذا مضافاً إلى أن القطع بالنص الآخر وراء المتن المذكورة لا يتصور إلا إذا كانت الشهرة على خلاف مقتضى القواعد والعمومات والأدلة العقلية، وإلا فلا يحصل الحدس القطعي بوجود النص الآخر، كما لا يخفى.

وكيف كان فالشهرة الفتوائية على متن الأخبار في المسائل الأصلية تكشف عن صدور المتن المذكورة عن الأئمة عليهم السلام، ولكن الشهرة بهذا المعنى ترجع إلى الشهرة العملية، فكما أن الشهرة العملية تجبر ضعف المرسلات من الروايات وتكشف عن صدورها، فكذلك تكشف عن صدور المتن المذكورة في كتب القدماء؛ لأنها في حكم المرسلات، ولا إشكال فيه بعد فرض ثبوت أن القدماء في القرن الرابع بنوا على ذكر المتن في مقام الفتوى وحذف الأسانيد، كما يشهد له كيفية الكتب مع تصريح بعضهم كسلار في المراسم، وذكر بعض الفرعيات فيها لا ينافي أنهم أفتوا بالمتن وجعلوها الأصول المتلقاة؛ لأن نفس هذا البعض من المرويات أيضاً.

فتحصّل: أن الشهرة الفتوائية في الكتب المذكورة توجب الحدس القطعي بالنسبة إلى صدور المتن المأثورة فيها عن المعصوم عليه السلام، فلا يجوز العدول عنها مع العلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام. ولكن الشهرة المذكورة ترجع إلى الشهرة العملية نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء واتصل إلى زمان المعصوم كشف ذلك كإجماع المتصل عن تقرير المعصوم ورأيه عليه السلام ولا فرق فيه بين الأصول المتلقاة وغيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا في الأصول المتلقاة لإمكان اكتفاء المعصوم في المسائل التفريعية ببيان الأصول المتلقاة فلا يجب عليه الإرشاد في المسائل التفريعية إذا اخطأ الأصحاب في فهمها من الأصول المتلقاة فتأمل.

الجهة الرابعة: في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن

في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن كنفس الخبر، وقد استدلل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: أنَّ مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة تدلّان على حجّية الشهرة

أنّ مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة تدلّان على حجّية الشهرة الفتوائية ففى الاولى قال عليه السّلام فى حكم الخبرين المتعارضين: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدى إنّهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك الحديث. (1)

وفى الثانية قال عليه السّلام بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راوييهما عدلين مرضيين: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به الحديث. (2)

و تقريب الاستدلال- كما فى نهاية الاصول- أنّ الاحتمالات فى قوله «المجمع عليه» بالنظر البدوى أربعة: المتفق عليه عند الجميع، أو المشهور بين الأصحاب فى قبال الشاذ النادر، و على الوجهين الاتفاق أو الشهرة فى الرواية أو فى الفتوى، فهذه أربعة.

اما احتمال كون المراد الاتفاق فى الرواية فهو باطل قطعاً؛ لعدم وقوع هذا الأمر خارجاً؛ إذ ليس لنا رواية رواها جميع أرباب الاصول و الجوامع، فإنّ أصحاب الإمام الصادق عليه السّلام على ما قالوا كانوا أربعة آلاف، و لم يتفق اتفاق جميعهم على نقل رواية واحدة عنه عليه السّلام. و كذا احتمال كون المراد الاتفاق فى الفتوى، إذ المستفاد من الحديث وجود الشاذ فى قبالة، و مقتضى التعليل بكون المجمع عليه لا- ريب فيه كون مقابله مما فيه ريب، و لو كان الفتوى مما اتفق عليه الكل بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا مما فيه ريب و عبارة أخرى المقصود بالمجمع عليه بقرينة ذكر الشاذ الذى ليس بمشهور فى قبالة هو المشهور، لا المتفق عليه.

ص: 146

1- (1) جامع الاحاديث: الباب 6 من ابواب ما يعالج به تعارض الروايات ح 2.

2- (2) الوسائل: الباب 9 من ابواب صفات القاضى، ح 1.

وكذا احتمال أن يكون المراد الشهرة الروائية؛ لوضوح بطلانه وإن أصرّ عليه بعض، إذ مقتضى إطلاقه على هذا لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب وإن أعرضوا عنه وكان فتوى الجميع حتى الرواة لها مخالفة لها، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف! والرواية على هذا تصير مما فيه كل الريب، فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟!

فيبقى من الاحتمالات: أن يكون المقصود الشهرة الفتوائية بأن يكون مفاد الرواية مشهورا بين الأصحاب إفتاء وعملا... إلى أن قال: فإن قلت: حمل الشهرة في الحديث على الشهرة الفتوائية مخالف لفرض الراوى كليهما مشهورين؛ لعدم تصور الشهرة الفتوائية في طرفي المسألة.

قلت: ليس المقصود بالشهرة في الحديث الشهرة بالمعنى الاصطلاحي بين الأصوليين، أعني ذهاب الأكثر إلى مسألة، بل يراد بها معناها اللغوي، أعني الوضوح، فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشاذ الذي ينكر، ومنه قولهم شهر سيفه وسيف شاهر، وهذا المعنى يتصور في طرفي المسألة إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب حتى ولو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشذوذ والندرة.

وقد تحصّل مما ذكرنا: أنّ الشهرة الفتوائية بين الأصحاب، أعني افتائهم بمضمون الرواية والأخذ بها في مقام العمل هو المرجح لإحدى الروائيتين المتعارضتين ويجعلها مما لا ريب فيه، لا الشهرة الروائية فقط من دون الأخذ بها والاعتماد عليها.

نعم هنا شيء، وهو أنّ المستفاد من الحديثين أولاً: وبالذات كون الشهرة الفتوائية والأخذ بالرواية في مقام الفتوى مرجّحة للرواية الواجدة لشرائط الحجية مع قطع النظر عن المعارض. وأمّا كونها بنفسها حجة شرعية مستقلة فهو أمر آخر يجب البحث فيها، وهو محط النظر هنا. فنقول: يمكن أن يستظهر من الحديثين حجيتها بإلغاء الخصوصية؛ إذا الخصوصية المتوهم دخلها في المقام أمران:

الأول: وجود رواية في قبالها تخالف مضمونها فيكون لخصوصية وجود المعارض دخل في نفى الريب عنها.

الثانى: وجود رواية حاكية لقول الإمام عليه السلام فى موردها على وفقها. أمّا الأول فمعلوم عدم دخله... إلى أن قال: وأمّا الثانى فيمكن أيضا أن يقال بعدم دخله فى الحكم وإنّ الذى لا ريب فيه هو نفس الشهرة بإطلاقها؛ إذ تعليق الحكم على وصف مشعر بعليّته له... إلى أن قال: ولكن لأحد منع إلغاء الخصوصية الثانية؛ لاحتمال أن يكون لوجود الرواية الموافقة لمضمون الشهرة دخل فى حجّيتها ونفى الريب عنها باعتبار تأيّد إحدهما بالأخرى. (1)

وعليه فلا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية بما هى مفيدة للظن مستقلة كالخبر؛ لاحتمال أن يكون الحجة مركّبة من الرواية و الشهرة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ التعليل بقوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يغنينا عن إلغاء الخصوصية؛ فإنّ المراد من المجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه فى قوله عليه السلام (ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور) وعليه فقوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه الخ) يدلّ على أنّ المشهور مطلقا مما يجب العمل به وإن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الروايتين؛ لأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوصيّة المورد.

هذا غاية التقريب لحجّية الشهرة من باب كونها ظلّا خاصا كالخبر.

ولكن يرد عليه: أوّلا: عدم تمامية كل من المرفوعة والمقبولة من حيث السند.

أمّا المرفوعة فلما أفاد فى مصباح الاصول من كونها من المراسيل التى لا يصح الاعتماد عليها؛ فإنّها مروية فى كتاب عوالى اللثالى لابن أبى جمهور الأحسائى عن العلامة مرفوعة إلى زرارة، مضافا إلى أنّها لم توجد فى كتب العلامة رحمة الله و لم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه و فى كتابه من ليس دأبه الخدشة فى سند الرواية كالمحدث البحرانى فى الحقائق.

ودعوى: انجبارها بعمل المشهور ممنوعة صغرى و كبرى:

أمّا من حيث الصغرى فلأنه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل نجد عاملا بما فى ذيلها من الأمر بالا احتياط... إلى أن قال:

ص: 148

وأما المقبولة فلعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال، نعم وردت رواية في باب الوقت تدل على توثيق الإمام عليه السلام له ونعم التوثيق؛ فإن توثيق الإمام إمام التوثيق، وهي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت؟ فقال عليه السلام: إذا لا يكذب علينا: إلا أن هذه الرواية بنفسها ضعيفة من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة بها. (1)

ويمكن أن يقال: إن ما ذكر في وجه ضعف المرفوعة صحيح، ولكن يشكل ما ذكره بالنسبة إلى المقبولة، فإن عمر بن حنظلة ممن روى عنه الأجلاء كابن مسكان و زرارة و عبد الله بن بكير و هشام بن سالم و علي بن رثاب و منصور بن حازم و أبي أيوب الخزاز، هذا مضافا إلى نقل صفوان عنه، وهو ممن لا يروى إلا عمّن يوثق به، وأيضا روى صفوان عن يزيد بن خليفة، وعليه فلا تكون الرواية الواردة في توثيق عمر بن حنظلة ضعيفة، فلا تغفل.

و يرد عليه ثانيا: أنا نمنع أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الفتوائية بعد إمكان إرادة الشهرة الروائية، كما يقتضيه ظاهر الروايتين.

ودعوى: بطلان ذلك من جهة أن إطلاق اعتبار الشهرة الروائية يقضى لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب وإن عرضوا عنه و كان فتوى الجميع حتى الرواة لها، مخالفة لها وهذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف والرواية على هذا تصير مما فيه كل الريب؟! فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟!

مندفعة: بأن الإطلاق الذاتي لا ينافي تقديم المقابل للعمل به والإعراض عما رواه الأكثر، وعليه فلا مانع من إرادة الشهرة الروائية، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل الروايتين على الشهرة الفتوائية مع ظهورهما في الشهرة الروائية، فالمراد من قوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر) في المرفوعة و

ص: 149

قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه) في المقبولة هو خصوص الرواية المشهورة من الروایتين، ولا يشمل الشهرة الفتوائية، كما أفاده الشيخ الانصارى قدس سره حيث قال: إن المراد بالموصول في المرفوعة هو خصوص الرواية المشهورة من الروایتين دون مطلق الحكم المشهور، ألا ترى أنك لو سألت عن أن أي مسجد أحب إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتا كان أو خاناً أو سوقاً... إلى أن قال: ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة.

هذا مضافاً إلى أن الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة وعليه فقوله (يا سيدي إنهما مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أن المراد من الشهرة في الرواية هي الشهرة الروائية الحاصلة مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، لأن هذا مما يمكن اتصاف الروایتين المتعارضتين به لجواز صدورهما معا وإن لم يتم جهة الصدور إلا في أحدهما على أن إطلاق الشهرة في مقابل الإجماع إطلاق حادث مختص بالاصوليين، والمراد من المشهور في الرواية هو الإجماع الواضح المعروف، ومنه شهر فلان سيفه و سيف شاهر، فالمراد من الرواية حينئذ أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ ولا يعرفها الباقي، فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة؛ ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث (1) وقال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه إن الشهرة ربما تكون من حيث الفتوى فقط وأخرى من حيث الرواية كذلك وثالثة تكون على العمل بالرواية والاولى خارجة عن مفاد الروایتين فإن ظهورهما بل كاد أن يكون صريحهما كون

ص: 150

الكلام فى جميع الأسئلة الواقعة فيها راجعة إلى تعارض الخبرين فالمراد بالموصول هو الخبر لا محالة و حينئذ كان الاشتهار راجعا إليه لكن الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الرواية مع إعراض الأصحاب أو عدم إفتائهم بمضمونه أيضا خارج عن مفاد الخبرين و لا أقل من كون منصرفهما غيره فإنّ الظاهر أنّ المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك أو الجمع عليه بين أصحابك هو شيوع العمل بمضمون الرواية و اشتهاره لا مجرد الاشتهاد من حيث النقل و الرواية و لعمري أنّه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروايتان ناظرتين إلى القسم الثالث من أقسام الشهرة فلا- تدلان على حجّة الشهرة الفتوائية و إنّما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الأصحاب على الآ-خر الذى لم يعمل به و بالجملة غاية ما يمكن استفادته من المشهورة و المقبولة لزوم الأخذ بالخبر الذى اشتهر العمل به و جبر ضعف السند بذلك إن كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل. (1)

فتحصّل: أنّه لا دليل للشهرة الفتوائية؛ بما هى قيد الظن كالخبر لما عرفت من اختصاص المرفوعة و المقبولة بالشهرة الروائية، هذا مضافا أنّ الشهرة تكون بمعنى الواضحة، و هى أنّ الاشتهار بين الأصحاب فى تلك الأزمنة بحيث يكون الطرف المقابل معرضا عنه بينهم و لا يكون مضرا بإجماعهم، و هذا غير الشهرة الاصطلاحية الظنية، فالرواية لا تدل على التعبد بحجّة الشهرة الفتوائية المفيدة للظن و هى محل الكلام و محتاجة إلى التعبد.

لا يقال: إنّ عموم التعليل و هو قوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يكفى لجواز التعدى عن المورد، فاختصاص المورد بالشهرة الروائية لا يمنع عن الأخذ به فى الشهرة الفتوائية.

لأنّنا نقول:

أولا: إنّ عموم التعليل غير ثابت؛ لأنّ المراد من المجمع عليه هو الخبر الذى أجمع على

ص: 151

صدوره من المعصوم، كما يشهد له تطبيقه عليه في قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك حكما به الجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك).

وعليه فاللام في المجمع عليه لام العهد وإشارة إلى الخبر المجمع عليه، فلا يشمل غير الخبر، وإلغاء الخصوصية مع احتمال دخالة الرواية لا مجال له.

و ثانيا: إنّه لو سلمنا عموم التعليل و عدم اختصاصه بالخبر فهو لا يدل على حجّية الشهرة الفتوائية الظنية، بل تدل على حجّية الشهرة الفتوائية التي تكشف عن رأى المعصوم كشفا قطعيا لشذوذ المخالف بحيث لا يضر بالإجماع؛ لعدم اعتناء العقلاء به كما أنّ اشتهاار الرواية بين الاصحاب بحيث يكون الطرف المقابل شاذا معرضا عنهم يكشف عن صدوره عن المعصوم كشفا قطعيا، وهذا هو المناسب لنفى الريب حقيقة.

ثم لا يخفى عليك أنّه لو تم الاستدلال بالرواية على التعبد بالشهرة الظنية الاصطلاحية لما دلت الرواية على حجّية الشهرة الفتوائية بالذات و لو لم تكن طريقا إلى رأى المعصوم، بل غايتها هو كون الشهرة كالخبر في حجّية الظن برأى المعصوم، وعليه فالشهرة الحاصلة من آراء المتأخرين لا حجّية لها؛ لعدم كونها كاشفة عن رأى المعصوم فضلا عن شهرة متأخر المتأخرين، قال في تحريرات في الاصول: إنّ مصب التعليل في مورد تكون الشهرة-سواء كانت روائية او فتوائية-و الإجماع كاشفين عن أمر مفروغ منه صادر عنهم عليهم السلام؛ لقول عمر بن حنظلة (و كلاهما اختلفا في حديثكم الحديث) فان المعلوم منه هو الارجاع الى الشهرة لأنّها الطريق، وهكذا الإجماع، فما هو الإجماع القابل لأن يكون طريقا يكون حجة، وهكذا الشهرة، وعندئذ ينحصر بالشهرة القديمة، و لا يشمل الشهرة الحديثة الحادثة بين المتأخرين فلا، فلاحظ. (1) فتحصل أنّه لا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية الظنية هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

ص: 152

الوجه الثانى: أنه يظهر من بعض الكلمات أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة

أنه يظهر من بعض الكلمات أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة المصطلحة الظنية بمفهوم الموافقة؛ لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

ويمكن الجواب عنه- كما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سره- بأن هذا خيال ضعيف تخيله بعض فى رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثانى فى المسالك حيث وجّه حجية الشيعاء الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

ووجه الضعف: أن الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها فى حجيتها؟! مع أن الأولوية ممنوعة رأسا للظن بل العلم بأن المناط والعلة فى حجية الأصل (خبر الواحد) ليس مجرد إفادة الظن؛

وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية فى كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» (1)

مقصوده قدس سره من قوله (بل العلم بأن المناط والعلة فى حجية خبر الواحد ليس مجرد إفادة الظن): أن المناط لو كان هو ذلك لزم حجية رأى فقيه لفقهاء آخر فيما إذا حصل له منه الظن، مع أنه ليس بحجية قطعا، فيعلم منه أن مجرد إفادة الظن ليس هو المناط.

ولعل ملاك حجية الخبر- كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره- هو كونه غالب الإصابة باعتبار كونه إخبارا عن حس، واحتمال الخطأ فى الحس بعيد، بخلاف الإخبار عن حدس كما فى الفتوى؛ فإن احتمال الخطأ فى الحدس غير بعيد، ويحتمل أيضا دخل خصوصية أخرى فى ملاك حجية الخبر، ومجرد احتمال ذلك كاف فى منع الأولوية المذكورة؛ لأن الحكم بالأولوية يحتاج إلى القطع بالملاك وكل ما له دخل فيه. (2)

ص: 153

1- 1) فرائد الاصول: 65.

2- 2) مصباح الاصول 144: 2-145.

فتحصل: أنه لا دليل على حجّية الشهرة الفتوائية من حيث إفادتها الظنّ برأى المعصوم عليه السّلام، فلا تقاس بالخبر. نعم لو حصل من الشهرة كشف قطعي بالنسبة إلى رأى المعصوم فلا إشكال فى حجّيته لأنّ القطع حجة كما لا يخفى و مما ذكرنا يظهر حكم نقل الشهرة فإن كانت قطعية يترتب عليه ما يترتب على نقل الاجماع وإن كانت الظنّية فلا اعتبار له لعدم حجّية الشهرة الظنية فتحصل أنّ الشهرة الظنية لا حجّية لها سواء كانت محصلة او منقولة.

3- الشهرة

والكلام فيها يقع فى جهات:

الجهة الأولى:

فى أنَّ الشهرة على أقسام:

الأول: الشهرة الروائية وهى بمعنى كثرة نقلها ويقابلها الشذوذ والتدرة و الشهرة بهذا المعنى تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار.

الثانى: الشهرة العملية وهى بمعنى العمل بالرواية وهو يوجب الوثوق بصدور الرواية إن كان فيها ضعف وفى قبالها إعراض المشهور عن الرواية فإنه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها وإن كان صحيحا.

الثالث: الشهرة الفتوائية ومعناها هو اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعية بين معظم الفقهاء سواء يعرف فى قبالها فتوى الخلاف أو لم يعرف وربما تستعمل الشهرة الفتوائية على اتفاق جماعة من المعروفين من العلماء.

ثم مورد البحث هو القسم الثالث لا- الأول والثانى فإنَّ البحث عن الأول مناسب لباب تعارض الأخبار والبحث عن الثانى سيأتى فى البحث عن حجّة خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية أنَّ الشهرة الفتوائية إمّا ملحوظة بما هى تكون كاشفة كشافا قطعيا عن النصّ أو رأى المعصوم عليه السلام وإمّا ملحوظة بما هى تفيد الظنّ برأى المعصوم عليه السلام كالخبر الواحد.

الجهة الثالثة فى الاستدلال على حجّة الشهرة الفتوائية الكاشفة كشافا قطعيا عن النصّ ولا إشكال فى حجّيتها من ناحية كونها مصداقا للقطع كسائر موارد القطع ويتحقّق ذلك فى فتوى العلماء بشىء من دون استناد إلى دليل ويكون فتواهم مخالفا للقاعدة ولكنّه ليس بكثير هذا مضافا إلى النصّ المكشوف وإن تمّ عند المشهور إلاّ أنّه لم يحزّز تماميته عندنا.

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتصل إلى زمان المعصوم كالأجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصوم عليه السلام وهو حجة و لا- فرق فيه بين أن يكون المسألة من الاصول المتلقاة أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا في الاصول المتلقاة فإن المسألة إذا كانت من المسائل التفريعية و أخطأ الأصحاب في فهمها من الاصول المتلقاة لا يجب إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاة فتأمل.

نعم لو كان الاشتهار بالنسبة إلى المسائل الأصلية المأثورة و اتصل الاشتهار إلى زمان المعصوم عليه السلام كان وزان المتون المأثورة وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام و ترجع الشهرة الفتوائية حينئذ إلى الشهرة العملية بالنسبة إلى الأخبار كما لا يخفى.

الجهة الرابعة في الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن كالخبر الواحد المفيد للظن.

قد استدلل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة في حكم الخبرين المتعارضين: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ التادر».

وقوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا- ريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به».

بدعوى أن المحتملات في قوله عليه السلام المجمع عليه بالنظر البدوى أربعة المتفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشاذ التادر و على الوجهين في الرواية أو الفتوى فهذه أربعة.

والاتفاق فى الرواية باطل قطعاً لعدم وقوعه فى الخارج إذ ليس لنا رواية رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

والاتفاق فى الفتوى لا- يساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لا ريب فيه فإنّ المستفاد منه وجود الرّيب فى مقابله و لو كان الفتوى ممّا اتفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا ممّا فيه ريب.

و الشهرة فى الرواية ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالرواية التى رواها أكثر الأصحاب. وإن أعرضوا عنه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به كيف و الرواية على هذا تصير ممّا فيه كل الرّيب فكيف يحكم بكونها ممّا لا ريب فيه.

فانحصر الأمر فى أن يكون المراد الشهرة الفتوائية بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاء.

لا يقال: حمل الشهرة فى الحديث على الشهرة الفتوائية مخالف لغرض الراوى كليهما مشهورين لعدم تصوّر الشهرة الفتوائية فى طرفى المسألة لأنّنا نقول ليس المقصود بالشهرة فى الحديث الشهرة بالمعنى الاصطلاحي أعنى ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللغوى أى الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف فى قبال الشاذ الذى ينكر و هذا المعنى يتصوّر فى طرفى المسألة كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ السّدوذ و التّدرة.

يرد على ذلك أنّ المستفاد من الحديثين أنّ الشهرة الفتوائية مرجّحة للرواية الواجدة لشرائط الحجّية مع قطع النظر عن المعارض و هذا أجنبى عمّا نحن بصددده و هو حجّية الشهرة بنفسها.

إلا أن يقال: بإلغاء الخصوصية بأن يدعى لا خصوصية لوجود رواية تكون موافقة للشهرة كما لا خصوصية لوجود رواية يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصية لاحتمال خصوصية الرواية الموافقة لمضمون الشهرة فى حجّيتها.

وعليه فلا دليل على حجّية الشّهرة الفتوائية بما هي مفيدة للظنّ لاحتمال كون الحجّة أمراً مركّباً من الرواية والشّهرة.

ودعوى أنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يغنيها عن إلغاء الخصوصية فإنّ المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السّلام ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور وعليه فقوله عليه السّلام فإنّ المجمع عليه الخ يدلّ على أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به وإن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأنّ العبرة لعموم الموارد لا بخصوصية المورد.

مندفعة بأنّ المراد من الموصول في المرفوعة هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور وهكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا تشمل الروايتان للشّهرة الفتوائية بما هي تفيد الظنّ كالخبر وإلغاء الخصوصية مع احتمال دخالة الرواية لا مجال له.

ثمّ لو سلّمنا تماميّة دلالة الروايتين على حجّية الشّهرة الفتوائية.

فلا تدلّان إلاّ على حجّية الشّهرة الفتوائية من جهة كشفها عن رأى المعصوم عليه السّلام فحينئذ تكون الشّهرة كالخبر في حجّيته بالنسبة إلى إفادة الظنّ برأى المعصوم عليه السّلام ولذا لا تكون الشّهرة بين المتأخّرين حجّة لعدم كونها كاشفة عن رأى المعصوم فضلاً عن شهرة متأخّر المتأخّرين بل غايته هو الكشف عن النصّ وقد مرّ مراراً أنّ النصّ وإن كان تاماً عندهم ولكن من الممكن أن لا يكون كذلك عندنا.

الوجه الثّاني: هو أدلّة حجّية خبر الواحد فإنّها تدلّ بالفحوى على حجّية الشّهرة الظنيّة بمفهوم الموافقة لأنّ الظنّ الحاصل من الشّهرة ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

واجيب عنه أنّ الأوّلية الظنيّة أو هن بمراتب من الشّهرة فكيف يتمسّك بها في حجّيتها مع أنّ الأوّلية ممنوعة رأساً للظنّ بل العلم بأنّ المناط في حجّية الخبر الواحد ليس مجرد إفادة

الظنّ وإلاّ لزم القول بحجّة كلّ ظنّ مساو للخبر أو أقوى منه و هو كما ترى.

على أنّ تسمية الأولويّة الظنيّة بمفهوم الموافقة لا تساعد الاصطلاح.

و ملاك حجّة الخبر هو كونه غالب الإصابة باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى فإنّ احتمال الخطأ فيه غير بعيد و يحتمل أيضا دخل شيء آخر في ملاك حجّة الخبر و مجرد الاحتمال فضلا عن الظنّ يكفي في منع الأولويّة المذكورة. فتحصل أنّه لا دليل على حجّة الشهرة الفتوائية الظنيّة و لا مجال لإلحاق الظنّ الحاصل منها بالظنّ الحاصل من الخبر.

ثمّ إنّ حكم نقل الشهرة الظنيّة إذا كان عن حسّ لا يزيد على الشهرة المحصّلة الظنيّة فإذا عرفت عدم حجّة الشهرة المحصّلة الظنيّة فالشهرة المنقولة أيضا كذلك و بالجملة لا تكون الشهرة الظنيّة حجة سواء كانت منقولة أو محصّلة و أمّا حكم الشهرة القطعية فقد مرّ مفصّلا في الجهة الثّانية و حكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول: العرف على قسمين: العرف العام و العرف الخاص

فى أنّ العرف على قسمين: العرف العام و العرف الخاص، و الأول هو الذى لا يختص بقوم و جمع خاص بل يعمّ جميع الأقوام و الملل، و الثانى هو عرف جمع خاص كعرف الأطباء أو عرف الاقتصاديين أو عرف الأصوليين.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشارع جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العام، و لا يكون العرف الخاص مخاطبا بالخصوص فى أحكامه؛ و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاص مع عدم وضوح صدقه عند عموم الناس، كالموت فإنّه يصدق عند الأطباء بعروض الموت السريرى أو الدماغى، و لا يصدق عند الناس إلّا بوقفة القلب و لو مع اطلاعهم على صدقه عند الأطباء، فلا يترتب أحكام الموت بصدقه عند الأطباء، كما لا يخفى.

نعم لو كان صدقه عند قوم خاصّ موجبا لاطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم أيضا كفى ذلك فى تحقق الموضوع، و لعلّ منه إخبار بعض الأخصائيين عن وجود الفلس فى بعض أنواع الحيتان، فإذا أخبر بعض المتخصصين عن وجود الفلس فيه بحيث لو نظر الناس إلى موضع الفلس رأوه فيه و صدقوه كفى ذلك فى ترتب أحكام ذات الفلس، فلا تغفل.

المقام الثانى: لا إشكال فى ثبوت مرجعية العرف العام فى ناحية الموضوعات

أنّه لا إشكال فى ثبوت مرجعية العرف العام فى ناحية الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتباريات، و هى كثيرة.

منها: تشخيص حدود المفاهيم و منها: تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه، فإذا حكم ببقائها جرى استصحاب بقاء حكمها، و إن لم يبق الموضوع الدليلى كما قرّر فى محله.

و منها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقة و التضمنية و الالتزامية و المفهومية و المنطوقية.

و منها: تعيين نوع الجمع بين الأدلة من التخصيص أو التقييد أو الحكومة أو الورد.

و منها: الحكم بوجود الاعتباريات كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعة من دون تعيين في الجسم الخارجى مع أنه متشخص و متعين بجميع أجزائه.

و منها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شىء، كالملاقة فى مثل «النفس ينفس الشىء» و المماساة فى مثل «السكين يقطع اليد» و الإشراق فى مثل «الشمس تنضج الاثمار».

و منها: إلغاء الخصوصية فى مثل رجل شك فى كذا و كذا؛ فإن العرف يحكم بعدم مدخلية الرجولية.

و منها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانوية و بيان تقديمها.

و منها: تعيين نوع القضية من أنها خارجية أو حقيقية، فربما يفهم العرف بالقرائن الموجودة فى نفس الكلام أن الحكم سلطانى لا يدوم كالنهى عن ذبح الحمار و نحوه للأكل، وإن كان مقتضى الأصل فى القضايا هى كونها حقيقية.

و منها: البناءات العملية العقلانية، كرجوع الجاهل إلى العالم، و الاعتماد على قول الثقات، و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث: العرف العام مرجع فى الموارد المذكورة و نحوها

أن العرف العام مرجع فى الموارد المذكورة و نحوها فيما إذا حكم العرف بالعلم و اليقين دون الظن و التخمين فضلا عن كونه ناشئا عن المسامحة، بل يختص حكم العرف غالبا بالمرتكزات الثابتة عندهم كما لا يخفى.

المقام الرابع: يجوز تخطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه

أنه يجوز تخطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه، و كم له من نظير، كالنهى عن المعاملات الربوية، و اللعب بالملاهى، و شرب المسكر و غيرها من الامور.

و لا إشكال فيه؛ لأنّ النهى الشرعى يكشف عن خطأ العرف فى تشخيصه فى الموارد المنهية. هذا مضافا إلى أنّ بناءات العرف لا حجّة لها إلاّ بامضاء الشارع أو تقريره و مع النهى لا إمضاء و لا تقرير نعم لزم أن تكون التخطئة صريحة بحيث لا يبقى عذر للعرف كعدم الالتفات.

المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنية لكشف الأحكام

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنية لكشف الأحكام الشرعيّة حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز؟ و الظاهر من عبارات أهل السنّة الذين ذهبوا إلى جواز القياس و الأخذ بالاستحسان هو الأوّل.

قال ابن عابدين: و اعلم أنّ اعتبار العادة و العرف رجع إليه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا... إلى أن قال: و فى شرح الاشباه للبيروى قال فى المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى و فى المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص، (1) انتهى.

و كيف كان فقد استدلّوا لذلك بوجوه:

منها: قوله عزّ و جلّ: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (2)

وفيه: أنّ الآية الكريمة ليست فى مقام بيان حجّة العرف فى آرائه و أحكامه حتى تكون دليلا على حجّة العرف، بل المراد من العرف هو المعروف، و الله تعالى أمر نبيه صلّى الله عليه و آله بالأمر بالمعروف، و هو مطالبة الناس للإتيان بالمعروف الذى يعرفه عموم العقلاء و الشارع من الأفعال الجميلة و الأخلاق الحميدة، كسائر الآيات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما يشهد لذلك سياق الآية الكريمة؛ فإنّه تعالى أمر فى صدرها بالعفو عما فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين، فالمناسب بهم هو الأمر بالمعروف لا بيان حجّة العرف فى تشخيص الأحكام و غيرها، قال فى الكشف: و العرف المعروف و الجميل من الأفعال.

ص: 162

1-1 (1) مجموعة رسائل ابن عابدين: 132.

2-2 (2) الاعراف 199/.

وقال في زبدة البيان: الآية تدلّ على رجحان حسن الخلق من العفو مما يستحقه الإنسان في ذمّة الغير من الحقوق وغيره واستعمال اللين و
الملاءمة في المعاملات والأمر بالمعروف والإعراض عن الجّهال وعدم مؤاخذتهم بما فعلوا بالنسبة إلى الإنسان، ويؤيده وإذا خاطبهم
الجاهلون قالوا سلاماً (1)

لا يقال: إنّ شمول المعروف لما عرفه العرف والأمر به يكفي في حجّة العرف.

لأننا نقول: إنّ الآية ليست في مقام بيان موارد حجّة العرف حتى يؤخذ باطلاقها، بل تكون في مقام بيان وجوب الأمر بالمعروف الثابت من
العقل والشرع، والمعروف كالارتكازيات والمستقلات العقلية وإن كان ثابتاً، ولكن ذلك لا يستلزم كون ما عرفه العرف ولو من القياسات
معروفاً، فتدبر جيّداً.

ومنها: ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. (2)

وفيه: -مضافاً إلى ضعف السند- أنّه أجنبى عن المقام؛ فإنّ البحث في مرجعيّة العرف بما هو عرف من دون اختصاص بالمسلمين، وإلاّ فهو
سيرة المسلمين، وهي كاشفة عن تقرير المعصوم، ولا تكون للنصوص، كما لا يخفى.

ومنها: ما حكى عن «بدران» من أنّ الشارع قرّر كثيراً من العادات العربية وسكت عنها ولم يردعها، وبنى مسائل الديات والقسامة على
العرف وأقرّها، وليست هذه العادات إلاّ العرف، فيعلم من إقرارها أنّه صلى الله عليه وآله أقرّهم على العرف وجعله مرجعاً ودليلاً كسائر
الأدلة. (3)

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف، وبين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلامية المبنية
على المصالح والمفاسد. فما أقرّه النبي صلى الله عليه وآله هو الثاني دون الأوّل، وبينهما بون بعيد. وبعبارة أخرى: تصديق العرف بنحو

ص: 163

1-1) زبدة البيان: 556-557.

2-2) مجموعة رسائل ابن عابدين: 113.

3-3) اجوبة المسائل المبنائية: 167.

الموجبة الجزئية لا يستلزم تصديقه بنحو الموجبة الكلية، والكلام في حجية العرف بنحو الموجبة الكلية. نعم لو قلنا بنحو السالبة الكلية: أنَّ العرف لا يصح حكمه في مورد كان إقرار النبي صَلَّى الله عليه وآله في مورد من الموارد منافيا لذلك.

وبالجملة فالتحقيق أنَّ العرف لا- يقدر على تعيين الأحكام الشرعية بملاحظة المناطات والملاكات الظنية؛ لعدم احاطته بذلك بل النصوص الكثيرة تمنع وتحذر حذرا شديدا ان يقرب الانسان نحو القياس و الأخذ بالملاكات الظنية، وهي على طوائف:

منها موثقة الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عن ابيه عن آباءه عن امير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قال الله جلّ جلاله... و ما على ديني من استعمال القياس في ديني. (1)

و منها موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك أنَّ اناسا من أصحابك قد لقوا آباءك (2) و جدك، وقد سمعوا منهما الحديث، وقد يرد عليهما الشيء ليس عندهم فيه شيء و عندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه قال فقال ما لكم و القياس، إنَّما هلك من هلك بالقياس. قال: قلت أصلحك الله و لم ذاك؟ قال: لأنَّه ليس من شيء إلاَّ و قد جرى به كتاب و سنة، و إنَّما ذاك شيء إليكم إذا ورد عليكم أن تقولوا. قال: فقال: إنَّه ليس من شيء إلاَّ و قد جرى به كتاب و سنة، ثم قال: إنَّ الله قد جعل لكل شيء حدا، و لمن تعدَّى الحدَّ حدًّا (3)

و منها موثقة محمد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: جعلت فداك فقَّهنا في الدين و أغنانا الله بكم عن الناس حتى أنَّ الجماعة منَّا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحب (الإلاَّ و-خ) تحضره المسألة و يحضرها جوابها فيما منَّ الله علينا بكم، فربَّما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك و لا عن آبائك (عنه-خ) شيء فنظرنا إلى أحسن ما

ص: 164

1-1 (1) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات، ح 5.

2-2 (2) و لعله: إياك.

3-3 (3) جامع الاحاديث 1: الباب 7، من ابواب المقدمات، ح 16.

يحضرنا و أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات في ذلك، والله هلك من هلك يا ابن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي و قلت. قال:

محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أردت إلا أن يرخص لي في القياس. (1)

و منها وثيقة زرارة بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: يا زرارة إياك و أصحاب القياس في الدين، فانهم تركوا علم ما و كَلُوا به و تكلّفوا ما قد كفّوه، يتأولون الأخبار و يكذبون على الله عزّ و جلّ، و كأني بالرجل منهم ينادي من بين يديه قد تاهوا و تحيروا في الأرض و الدين. (2)

و منها خبر الثمالي قال: قال علي بن الحسين عليهم السلام: إنّ دين الله عزّ و جلّ لا يصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطلة و المقاييس الفاسدة، و لا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلّم لنا سلم و من اقتدى بنا هدى، و من كان يعمل بالقياس و الرأي هلك، و من وجد في نفسه شيئا مما نقوله أو نقضى به حرجا كفر بالذي أنزل السبع المثاني، و القرآن العظيم و هو لا يعلم. (3)

و منها صحيحة أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ السنة لا تقاس، أ لا ترى أنّ المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إنّ السنة إذا قيست محق الدين. (4)

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة.

فتحصّل: أنّه لا دليل على مرجعية العرف في الأحكام الشرعية من جهة كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيّة، بل المستفاد من النصوص كما عرفت هو ممنوعيّة إعمال نظرهم في هذا المضمّار معلّلا بأنّهم قاصرون عن فهم المصالح و المفسدات الواقعية الباعثة نحو الأحكام الشرعية؛ ولذا صرح الشارع في غير مورد بأنّ الأحكام كلها مبنيّة في الكتاب و السنة و تبقى إلى يوم القيامة بمثل قوله صلّى الله عليه و آله: حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة.

ص: 165

1- (1) جامع الاحاديث 1:274 الباب 7، من ابواب المقدمات، ح 20.

2- (2) جامع الاحاديث 1:276/1، الباب 7، من ابواب المقدمات، ح 28.

3- (3) جامع الاحاديث 1:276، الباب 7 من ابواب المقدمات، ح 29.

4- (4) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات، ح 4.

وعليه فدعوى أنّ الأحكام تتغيّر بحسب تغيّر الأعصار و الأزمنة و المرجع فى ذلك هو العرف العامّ، دعوى سخيّة جدّا و مخالفة لضرورة المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف فى كشف الأحكام من الملاكات و المناطق الظنيّة.

و الأسخف من ذلك هو دعوى أنّ الأحكام فى بقائها تحتاج إلى مقبولة العرف العام و لو من جهة كونها غير موافقة لتمايلاتهم و أهوائهم، و تحرز المقبولة بآراء الوكلاء فى المجالس أو آراء الموكلين، مع أنّ بقاء الأحكام لا يشترط بالمقبولة العرفية أصلا و أبدا. نعم تحتاج الأحكام فى الإجراء إلى مساعدة العرف العامّ و يجب عليهم المساعدة، و الإهمال فى ذلك يوجب العقاب و العذب الأليم.

و لا ينافى ما ذكر سقط بعض الأحكام عن الفعلية بعروض العناوين الثانويّة؛ فإنّ الأحكام الثانويّة شرعيّة أيضا، و لا دخالة للعرف فيها إلّا من ناحية صدق العناوين الثانوية.

و هكذا لا- ينافيه حصول التغيرات فى ناحية بعض مصاديق الموضوعات؛ فإنّ المتغيّر فى أمثال ذلك هو نفس بعض المصاديق و الحكم ثابت على موضوعه، مثلا إذا تحققت العادة بالمراهنة فى اللعب بشيء كان اللعب بالشىء المذكور مصداقا للقمار، و يترتب عليه حكم القمار، فإذا انتفت عادة المراهنة عن اللعب المذكور خرج اللعب المذكور عن مصداق القمار، فالمتغيّر هو اللعب المذكور، و أمّا القمار و حكمه فهما ثابتان و لا يعرضهما تغيير أصلا.

و هكذا لا يرتبط بمرجعيّة العرف ولاية الأئمة المعصومين عليهم السّلام و المنصوبين من قبلهم على تغيير الأحكام مؤقتا كرفع الوجوب أو إيجاب ما لم يجب إذا اقتضت المصلحة ذلك كما فى الأحكام السلطانية كرفع وجوب الخمس أو إيجاب أداء شىء زائد على موارد الزكاة و غير ذلك؛ فإنّ ذلك يختص شرعا بالإمام المعصوم عليه السّلام و من نصبه بالنصب الخاصّ أو العامّ فلا تغفل.

4-العرف

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول:

فى أنّ العرف على قسمين العرف العامّ و العرف الخاصّ و الأوّل هو الذى لا يختصّ بقوم و جمع خاصّ بل يعمّ جميع الأقوام و الملل.

و الثّانى: هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشّارع جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العامّ و لا يكون العرف الخاصّ مخاطبا له بالخصوص فى أحكامه.

و لذا يشكّل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العامّ نعم لو كان صدقه عند عرف خاصّ موجبا لإمكان اطلاع عموم النّاس عليه و صدقه عندهم كفى ذلك فى رفع الإشكال.

المقام الثّانى:

أنّه لا إشكال فى ثبوت مرجعيّة العرف فى ناحية الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هى كثيرة.

منها تشخيص حدود المفاهيم و المعانى.

و منها تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه.

و منها تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقة و التضمينية و الالتزامية و المفهومية و المنطوقية.

و منها تعيين نوع الجمع بين الأدلّة من التّخصيص أو التّقييد أو الحكومة أو الورود.

و منها الحكم بوجود الاعتبار كاعتبار النّصف و الرّبع و نحوهما من الكسور التسعة من دون تشخّص خارجى لها مع أنّ الجسم الخارجى متشخّص و متعيّن بجميع أجزائه.

ص:167

و منها تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملاقة في مثل «النجس ينجس الشيء» و كالمماسّة في مثل «السكين يقطع اليد».

و منها إلغاء الخصوصية في مثل رجل شكّ في كذا و كذا فإنّ العرف يحكم في مثله بعدم مدخلة الرجولية.

و منها تعيين موارد انطباق العناوين الثانوية.

و منها تعيين نوع القضية من الخارجية أو الحقيقية.

و منها البناءات العملية العقلانية كرجوع الجاهل إلى العالم و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث:

أنّ العرف مرجع في الموارد المذكورة و نحوها فيما إذا حكم بالعلم و اليقين دون الظنّ و التخمين و المسامحة.

المقام الرابع:

أنّه يجوز للشارع تخطئة العرف فيما حكم أو بنى عليه و كم له من نظير كالنهى عن المعاملات الربويّة و مالية المسكرات و غير ذلك و لا إشكال فيه لأنّ النهى الشرعي يكشف عن خطأ العرف في تشخيصه نعم يلزم أن يكون التخطئة صريحة حتّى يتوجّه إليها العرف عند كون ما عليه العرف ارتكازيا.

المقام الخامس:

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطات الظنيّة لكشف الأحكام الشرعيّة حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز و الظاهر من أهل التسنن هو الأوّل و استدّلوا له لوجه:

منها: قوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (1) بدعوى أنّ الأمر باتّباع العرف يفيد حجّيته.

وفيه أنّ الآية الكريمة ليست في مقام بيان حجّية العرف في آرائه و أحكامه حتّى تكون دليلا على حجّية العرف بل سياق الآية باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأنّ المراد من العرف هو

ص: 168

المعروف من الأفعال الجميلة والأخلاق الحميدة وعليه فتكون هذه الآية كسائر الآيات الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمر بالمعروف وقد أمر سبحانه وتعالى في صدر الآية بالعفو عما فعله الجاهلون وأمر في ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

ولذلك قال في زبدة البيان الآية تدلّ على رجحان حسن الخلق ممّا يستحقّه الإنسان في ذمّة الغير من الحقوق وغيره واستعمال اللين والملاءمة في المعاملات والأمر بالمعروف والإعراض عن الجهّال. (1)

ومنها النبويّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن. (2)

وفيه مضافا إلى ضعف السند أنّه أجنبي عن المقام فإنّ البحث في مرجعيّة العرف لا حجّة سيرة المسلمين.

ومنها أنّ الشارع قرّر كثيرا من العادات العربيّة وسكت عنها ولم يردعها وبنى مسائل الديات والقسامة على العرف وأقرّها وليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها في تلك الموارد أنّه أقرّهم على العرف وجعله مرجعا ودليلا كسائر الأدلّة. (3)

وفيه ما لا يخفى فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف وبين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميّة المبنية على المصالح والمفاسد الواقعيّة فالثابت هو الثاني لا الأوّل وبينهما بون بعيد.

وبعبارة أخرى تصديق العرف بنحو الموجبة الجزئية لا يستلزم تصديقه بنحو الموجبة الكلية والكلام في حجّة العرف بنحو الموجبة الكلية والأدلة المذكورة لا تفي بذلك وبالجمله فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيّة بملاحظة المناطات والملاكات الظنيّة لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافا إلى منع النصوص القطعيّة الكثيرة عن ذلك والأمر بالتحذّر عنه منها موثقة

ص: 169

1- 1) زبدة البيان: 556-557.

2- 2) مجموعة رسائل ابن عابدين: 113.

3- 3) أجوبة المسائل المبنائية: 167.

الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله جل جلاله و ما على ديني من استعمال القياس في ديني. (1)

و منها موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما لكم والقياس إنما هلك من هلك بالقياس... الحديث. (2)

و منها صحيحة أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن السنة لا تقاس أ لا ترى أن المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إن السنة إذا قيست محق الدين. (3) و غير ذلك من صحاح الأخبار.

فتحصّل أنّه لا دليل على مرجعية العرف في الأحكام الشرعية من جهة كشفها عن الملاكات و المناطق الظنية بل المستفاد من النصوص الصحيحة هي ممنوعة أعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الاطلاع اللازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كلّ زمان و عصر هو العرف العام سخيّة جدّا و مخالفة لضرورة المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطق الظنية.

و الأسخف من ذلك هو توهم أنّ الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبولة العرف العامّ و تحرّز المقبولة بآراء وكلائهم في المجالس المليّة مع أنّ بقاء الأحكام لا يشترط بشيء و إنّما اللازم في إجرائها هو مساعدة العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعدة في هذه الجهة يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة و الأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغيّر هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام مؤقتاً بسبب عروض العناوين الثانوية توسط الأئمة عليهم السلام و المنصوبين من قبلهم و لكنّه لا يرتبط بالعرف كما لا يخفى.

ص: 170

1-1) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات ح 5.

2-2) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات ح 16.

3-3) جامع الاحاديث 1: الباب 7 من ابواب المقدمات ح 4.

إشارة

السيرة القطعية من العقلاء على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مدّة أو نحلة كالعمل بالظواهر الكلاميّة أو الأمارات أو أصل الصحة أو أصالة اليد أو الاكتفاء بالامثال الظني عند تعذر الامثال التفصيلي والإجمالي أو رجوع الجاهل إلى العالم وغير ذلك حجة عقلانيّة.

ولكن السيرة العقلانيّة بنفسها ليست بحجة شرعيّة لأنّ العمل لا كشف له بالنسبة إلى الواقع، والقطع بالسيرة كاشف عن وجود السيرة لا كاشفيتها عن الواقع كما لا يخفى. وعليه فحجّة السيرة شرعا تحتاج إلى دليل خارجي، وهو إمضاء الشارع ولو بعدم الردع عنها؛ فإنّه تقرير بالنسبة إلى سيرتهم، والإمضاء الشرعي يوجب حجّة السيرة العقلانيّة لإثبات الحكم الشرعي؛ لاكتفاء الشارع بها.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون السبب في تحقق سيرة العقلاء هو الارتكاز كارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم أو نادرة المخالفة كما في الأمانة أو تسهيل الأمر في مقام الامثال أو غير ذلك، فإذا علمنا بتحقيق السيرة العقلانية وكونها في مرأى و منظر الشارع وإمضائه إيّاها ولو بسكوته عن ردعها كانت السيرة المذكورة حجة لإثبات الحكم الشرعي بلا كلام، هذا بخلاف السيرة العقلانيّة الحادثة فإنّها ليست بكاشفة ولا تكون مورد الإمضاء الشرعي، فلا حجّة لها لحدوثها وعدم كونها في مرأى و منظر الشارع، كما لا يخفى.

ثم إنّ السيرة القطعية العمليّة من العقلاء التي أمضاها الشارع حجة بالنسبة إلى مورد عملهم، ولا يتجاوز عنه إلى غيره؛ لا اختصاص عملهم بهذا المورد، فلا وجه للتعدّي عنه إلى سائر الموارد.

نعم لو علم أن عملهم في مورد من باب المصداق والمثال فلا يختص عملهم بهذا المورد، كما لعلّه لا يبعد دعوى عدم اختصاص ملكيّة الجهات والعناوين عند العقلاء بالجهات والعناوين التي كانت موردا للابتلاء في تلك الأزمنة كبيت المال والمساجد وعناوين الفقراء،

بل الجهات المتداولة في زماننا هذا تكون كذلك؛ لأنّ الموارد التي كانت مورداً للابتلاء في الأزمنة السابقة لا خصوصية لها، بل الجهة بما هي جهة كانت منظورة للعقلاء و الأمور المذكورة من باب المصداق. وعليه فملكية الشركات العامة أو الخاصة مما تداولت في زماننا هذا أيضاً مورد الإمضاء و التقرير.

ثمّ إنّ السيرة العقلانية قابلة للردّ فيجوز للشارع أن يردعها لأنّها ليست كالقطع حتّى تآبى عن الردع لما عرفت من أنّها ليست بكاشفة بل هي عمل

و لكن الردع عنها لزم أن يكون بنحو التصريح حتى يوجب التفات العقلاء بأنّ طريقتهم وسيرتهم مردودة و لذا قلنا بأنّ العموم لا يكفي في ردع السيرة لأنّهم لا يرون طريقتهم مشمولة للعموم فمثل قوله تعالى إنّ الظنّ لا يغني عن الحق شيئاً بناء على تسليم دلالتها على عدم حجّية الظنون في المسائل الفرعية لا- يكفي في ردع طريقة العقلاء على الاعتماد على خبر الثقات لأنّهم لا يرون أنفسهم ظانين حتى يشملهم العموم المذكور فتدبر جيداً.

هذا كله بالنسبة إلى السيرة العقلانية التي كانت في مرأى و منظر الشارع، وأمّا السيرة و البناءات المستحدثة فالمشهور أنّه لا دليل على حجيتها و لكن ذهب بعض الأعلام إلى أن البناءات العقلانية المستحدثة إذا فحص في الأدلّة و لم يوجد شيء يصلح للردع عنها تكون حجة أيضاً لأنّ بناء الشارع على التقرير أو ردع البناءات لا يختص بزمان خاص كزمانه بل هو في مقام تصحيح أو ردّ البناءات في جميع الأزمنة و عليه فاللازم عليه أن يردع البناءات المستحدثة إذا لم تكن مورداً لقبوله و حيث فحصنا و لم نر شيئاً يصلح للردع كفي ذلك في تقريره إيّاها فتكون حجة فليتأمل.

ثم لا حاجة في حجّية السيرة العقلانية إلى الإمضاء بل يكفي في الحجّية عدم الردع لأنّ العقلاء يكتفون بذلك في أحكام الموالى و العبيد و هذا أمر شائع و لم ينقل عن الشارع اعتبار الإمضاء و عدم الاكتفاء بعدم الردع و هو يشهد على أن الشارع يكتفى في الحجّية بعدم الردع، فتدبر جيداً.

5-السيرة القطعية العقلانية

السيرة القطعية العقلانية على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو ملة أو نحلة كالعمل بالظواهر الكلامية أو رجوع الجاهل إلى العالم حجة عقلانية و القطع بالسيرة كاشف عن وجودها ثم إن السيرة ليست بنفسها حجة شرعية ما لم ينضم إليها إمضاء الشارع و لو بعدم الردع فإن إمضاء الشارع يكشف عن تقرير الشارع بالنسبة إليها و مع تقرير الشارع يثبت الحكم الشرعي و بدون التقرير المذكور لا يفيد حكما شرعيا لأنها ليست بحجة شرعية.

و عليه فاللازم في حجية السيرة القطعية العقلانية شرعا هو أن تكون السيرة المذكورة في رأى و منظر الشارع حتى يتعلق بها الإمضاء و عدم الردع.

هذا بخلاف السيرة العقلانية الحادثة فإنها لم تكن في زمان الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن تقرير الشارع إياها اللهم إلا أن يقال: كما أفاد بعض الأعلام أن الشارع كان في مقام تصحيح أو رد جميع البناءات في مطلق الأزمنة و حينئذ إذا فحصنا و لم نجد شيئا يصلح للردع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حجة فتأمل.

ثم إن السيرة العقلانية قابلة لردع الشارع لأنها ليست كالقطع حتى تأبى عن الردع.

نعم لزم في الردع أن يكون صريحا حتى يتوجه العقلاء إلى خطأ ما استقر عليه بنائهم.

إشارة

سيرة المتدينين بما هم متدينون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم، واحتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشارع بعيد بل محال عادي، وعليه فسيرة المتشعبة بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعي كما لا يخفى.

و الكشف المذكور عن أمر شرعي في السيرة المتشعبة هو الفارق بين السيرة المتشعبة و السيرة العقلانية، لما عرفت من أن سيرة العقلاء لا تكشف عن الدليل الشرعي إلاّ بامضاء الشارع ولو بعدم الردع كما لا يخفى.

ثم إنّ سيرة المسلمين إذا كانت مستندة إلى قلة المبالاة بأمر الدين ليست من سيرة المتدينين بما هم متدينون و خارجة عن محل البحث، و إذا شككنا أن السيرة سيرة المتدينين بما هم متدينون أو سيرتهم بسبب قلة المبالاة في الدين و مسامحتهم لا تكشف عن الدليل الشرعي، و ليست بحجة.

ثم إذا تعارضت السيرة المتشعبة مع السيرة العقلانية فالأولى مقدمة على الثانية و تكشف عن ردع الشارع عن السيرة العقلانية؛ لأنّ السيرة العقلانية تكون حجيتها موقوفة على عدم ردع الشارع عنها، و السيرة المتشعبة الكاشفة عن رأي المعصوم و الدليل الشرعي تكفي في ردعها كما لا يخفى.

ثم إنّ كشف سيرة المتدينين بما هم متدينون عن الدليل الشرعي لا يختص باجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل، بل لعله يكشف عنه أيضا سيرة الفرقة المحقة بما هم متدينون. و الفرق أن سيرة المسلمين تكشف عن رضا النبي صلى الله عليه و آله و سيرة الفرقة المحقة تكشف عن رضا أهل البيت عليهم السلام، و كلاهما حجّتان كما لا يخفى.

و كيف كان، فاللازم في السيرة المتشعبة أن لا تكون السيرة مستندة إلى النصوص، أو الفتاوى و إلاّ فلا تكشف السيرة عن غيرهما لاحتمال استناد سيرتهم إليهما.

6- السيرة التشريعية

سيرة المتدينين بما هم متدينون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشارع بعيد جدًا بل محال عادي و عليه فسيرة التشريعية بنفسها تكشف عن الدليل الشرعي و هذا الكشف هو الفارق بين سيرة التشريعية و سيرة العقلاء لما عرفت من أن السيرة العقلية لا تكشف عن الدليل الشرعي ما لم ينظم إليها إضاء الشارع و لو بعدم الردع.

و السيرة التشريعية تكشف فيما إذا لم تكن مستندة إلى قلة المبالاة بأمر الدين و لو شككنا في ذلك فضلًا عن العلم به فلا تكشف عن شيء كما لا يخفى.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد و سيرة التشريعية من أقوى أدلة الباب و لا يتطرق فيها احتمال الردع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيرة العقلاء فإنها كما ترى يحتمل ردعها. (1)

ثم إنه إذا تعارضت السيرة التشريعية مع السيرة العقلية فلا إشكال في تقديم السيرة التشريعية لأن حجية السيرة العقلية موقوفة على عدم الردع عنها و السيرة التشريعية تكفي للردع عنها كما لا يخفى.

ثم إن سيرة التشريعية الكاشفة لا تختص بصورة اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقة المحقة و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقة المحقة أن في الأولى تكشف عن إضاء النبي صلى الله عليه و آله و في الثانية تكشف عن إضاء الإمام المعصوم عليه السلام.

ثم إن السيرة الكاشفة تكشف عن التقرير ما دام لم يستندوا إلى النصوص أو الفتاوى و إلا فلا قيد إلا نفس النصوص أو الفتاوى.

ص: 175

إشارة

ولا- يخفى عليك أن النزاع في هذا البحث ليس إلّا في حجّية الخبر الواحد الذي يكون من الظنون، والبحث عن ثبوت قول المعصوم أو فعله أو تقريره بذلك وعدمه من لوازم المسألة، وليس بنفس المسألة. والمقصود أن الخبر الواحد هل يصلح للحجّية أم لا يصلح؟ وهذا من أهم المسائل الأصولية؛ لصدق موضوعها عليه، إذ هو ما يصلح لأن يكون حجّة على الأحكام الفقهية الكلية.

وعليه فلا حاجة إلى إرجاع البحث إلى ثبوت السنّة المحكيّة بالخبر وعدمه، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه؛ إذ البحث عن الحاكي أيضا هو بحث عما يصلح للحجّية. ولعل الإرجاع المذكور ناش من جعل موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، فيبحث عن ثبوت السنّة بالخبر وعدمه. وقد مرّ في البحث عن موضوع العلم أنّه لا ملزم لجعل موضع علم الأصول خصوص الأدلّة الأربعة. هذا مضافا إلى أن لازمه هو جعل جملة المباحث الأصولية كالبحث عن القياس والشهرة وغيرهما خارجة عن موضوع علم الأصول بحيث يكون البحث عنها استطراديا، وهو كما ترى.

وكيف ما كان يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: عدم حجّية الخبر الواحد

أن المحكي عن السيد والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن ادريس عدم حجّية الخبر الواحد خلافا لغيرهم حيث ذهبوا إلى حجّية الخبر الواحد.

أدلّة المانعين

واستدلّ المانعون بوجوه:

منها: الآيات الدالة على النهى عن اتّباع غير العلم أو القول بغير علم أو الدالة على أن

الظن لا يغنى من الحق شيئا كقوله عز وجل: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1) وكقوله عز وجل: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2) وكقوله تبارك وتعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. (3)

وجه الاستدلال أن التبعية عن الظن الخبري اتباع عن غير العلم، واسناد مفاده إلى الله تعالى قول بغير علم، وبالأخرة هو ظن، والظن لا يغنى من الحق شيئا.

وفيه ما لا يخفى؛ فإن أدلة اعتبار الخبر الواحد قطعية، وعليه فاتباع الخبر الواحد وإن كان الخبر مفيدا للظن اتباع للعلم، واسناد مفاده إلى الله تعالى إسناد قطعي الاعتبار إليه تعالى، والأدلة القطعية مما تغنى وتفيد. وعليه فمع أدلة الاعتبار لا يبقى مورد للآيات الناهية؛ لورود أدلة الاعتبار بالنسبة إليها، كما لا يخفى.

قال في نهاية الاصول: إن متابعة الخبر والعمل به مع قيام الدليل القطعي على حجتيه لا تكون عملا بغير العلم بل هو متابعة للعلم، فيكون دليل الحجية واردا على الآيات الناهية. (4)

وقال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن نفس الطريق وإن كان ظنيًا إلا أن ما يدل على حجتيه أمر قطعي؛ لأن ما يدل من ظواهر الآيات على حجتيه الخبر الواحد حجة قطعية عند الخصم كسائر الظواهر، فينسلك اتباع الخبر الواحد في عداد اتباع العلم، فيتم ميزان الورود، فتدبر. (5)

والأولى أن يقال: إن الآيات الناهية تدل على النهي عن أخذ ما لا يكون حجة، فمع أدلة

ص: 177

1- (1) الاسراء 26/.

2- (2) الاعراف 33/.

3- (3) يونس 36/.

4- (4) نهاية الاصول: 488.

5- (5) تهذيب الاصول 2: 106.

الاعتبار والحجّة للخبر الواحد لا مورد للآيات؛ فإنّ المراد من العلم هو الحجّة، قال في نهاية الاصول: والشاهد عليه قوله مخاطبا للكفار اتّئوني بكتابٍ من قبل هذا أو أثارة من علمٍ إن كنتم صادقين . (1) وقوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظنّ (2) وغير ذلك من الآيات؛ فإنّ المراد من العلم في الآيتين مدارك مأثورة واصله إليهم من الأسلاف لا القطع، فالمراد من العلم هو الحجّة العقلانية. (3) ولقد أفاد وأجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه في محكي كلامه حيث قال وعلى هذا يكون جميع ما ثبت جواز الركون إليه بهذه الأدلّة (أي أدلّة الاعتبار) واردا على مفاد (الآيات التي استدلل بها المانعون)

لا حاكما ولا مخصّصا. (4)

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث ذهب إلى حكومة أدلّة حجّة الخبر على الآيات المذكورة بدعوى أن مفادها جعل الخبر طريقا بتتيمم الكشف، فيكون خبر الثقة علما بالتعبد الشرعي بناء على أن المجعول في باب الطرق والأمارات هي الطريقة كما هو الصحيح. (5)

وذلك لما عرفت من أن مع أدلّة الاعتبار يكون الخبر حجة، فلا مورد لما يدل على النهي عن اتباع غير الحجّة؛ وإن أبيت عن الورود أو الحكومة، فعليك بجواب شيخنا الأعظم قدس سرّه حيث قال: والجواب أمّا عن الآيات فبأنّها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بما سيجيء من الأدلّة. (6)

ص: 178

1- (1) الاحقاف: 4.

2- (2) الانعام: 148.

3- (3) نهاية الاصول: 488.

4- (4) المحاضرات سيدنا الأستاذ المحقق الداماد 121/2

5- (5) مصباح الاصول 2: 152.

6- (6) فرائد الاصول: 69.

و تبعه فى الكفاية أيضا حيث قال: والجواب أمّا عن الآيات فبأنّ الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية، ولو سلم عمومها لها فى مخصّصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار. (1)

لا يقال: إنّ الآيات الدالة على النهى عن اتباع عن الظن أو الدالة على إنّ الظنّ لا يُغنى من الحقّ شيئاً آية عن التخصيص، فكيف يخصص مثل قوله تعالى: إنّ الظنّ لا يُغنى من الحقّ شيئاً؟!

لأننا نقول: إنّ الظنون مختلفة فى غالبية الإصابة وعدمها، فإذا كان إصابة بعضها عند الشارع أكثر من بعض آخر، فلم لا يجوز التخصيص بالمصيب منها، ولا إباء لمثل قوله تعالى:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا عن مثل هذا التخصيص فضلا عن سائر الآيات الناهية عن اتباع عن الظن، فتدبر جيّداً، نعم الإباء المذكور صحيح بالنسبة الى ما ورد فى الأصول الاعتقادية لا الفروع.

ومنها: الأخبار الكثيرة، وهى على طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الواردة فى لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة

الروايات الواردة فى لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة فى حجّة الاخبار و جواز العمل بها:

كقول أبى عبد الله عليه السّلام: فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه. (2)

و كقول رسول الله صلّى الله عليه و آله: أيّها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله. (3)

و كقول أبى عبد الله عليه السّلام فى صحيحة هشام بن الحكم: لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله)

ص: 179

1-1 (1) الكفاية 2:80.

2-2 (2) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضى ح 35.

3-3 (3) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضى ح 15.

دسّ في كتاب اصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنة نبينا محمد صلى الله عليه و آله، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ و جلّ، وقال رسول الله صلى الله عليه و آله، الحديث. (1)

و عليه فمقتضى اعتبار الموافقة في حجّة الأخبار أن خبر الواحد ليس بنفسه حجّة.

و يمكن الجواب عنها بأنّ هذه الطائفة و إن دلّت على لزوم العمل بالموافق، و لكن لا يستفاد منها انحصار الأمانة الدالة على الصدق في الموافقة مع الكتاب، و لذا أضاف في صحيح هشام بن الحكم الموافقة مع السنة أو الموافقة مع أحاديث الأئمة عليهم السّلام، فالموافقة مع الكتاب أو السنة أو الأحاديث الواردة عن الأئمة عليهم السّلام مذكورة من باب المثال لأمانة الصدق. و من الجائز أن يكون من مصاديقها أيضا ما روته الثقات، فالحصر في صحيحة هشام حصر إضافي بالنسبة إلى ما كان مخالفا للقرآن أو السنة و الحديث في مقام ردّ الأخبار المخالفة للكتاب و السنة، لا انحصار أمانة الصدق في الموافقة المذكورة في تلك الأخبار، فتدبر جيّدا.

الطائفة الثانية:

الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام في صحيحة أيوب بن الحرّ: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (2)

و كقول أبي عبد الله عليه السّلام في موثقة أيوب بن راشد: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف. (3)

و يمكن الجواب عنها بأنّ المتفاهم عرفا من عنوان ما لم يوافق أو لا يوافق هو المخالف.

فتتدرج في:

ص: 180

1- 1) رجال الكشي رقم 103 المغيرة بن سعيد ص 194.

2- 2) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 14.

3- 3) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 11.

كقول النبي صَلَّى الله عليه وآله: وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله. (1)

و كقول أبي عبد الله عليه السلام: فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنة نبينا صَلَّى الله عليه وآله، فإننا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ وجلّ، وقال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله (2) الحديث.

و كقول أبي الحسن الرضا عليه السلام في موثقة يونس: فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإننا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن و موافقة السنة، إنّا عن الله و عن رسوله نحدّث، و لا نقول قال فلان و فلان فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أولنا، و كلام أولنا مصداق لكلام آخرنا، فإذا أتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، و قولوا انت أعلم و ما جئت به، فإنّ مع كل قول منا حقيقة و عليه نور، فما لا حقيقة معه و لا نور عليه فذلك من قول الشيطان. (3)

و عليه فهذه الروايات تدلّ على ممنوعة الأخذ بالروايات المخالفة للقرآن و لا كلام فيه، و لكن المراد من المخالف هو المناقض كما أشار إليه في موثقة يونس، و لا إشكال في مردودية الأخبار المتباينة مع الكتاب و خروجها عن الاعتبار. و دعوى تعميم المخالف لمثل العموم و الخصوص لا- يساعده العرف مع إمكان الجمع بين العموم و الخصوص و المطلق و المقيّد، و إطلاق المخالف على مخالفة العموم و الخصوص أو المطلق و المقيّد إطلاق بدويّ، كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ نقل الروايات المتباينة مع القرآن غير مقبول عند الأصحاب، فكيف يحمل المخالفة عليها؟! فليكن المراد من المخالفة هو العموم و الخصوص المطلق، لا التباين أو العموم من وجه.

لأنّا نقول: تشهد الأخبار المتعددة منها صحيحة هشام بن الحكم و موثقة يونس على أن جماعة من خصماء أهل البيت: كالمغيرة بن سعيد و أبي الخطاب و غيرهما كانوا يأخذون

1- (1) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 15.

2- (2) رجال الكشي رقم 194 المغيرة بن سعيد رقم 103.

3- (3) رجال الكشي: 195. المغيرة بن سعيد رقم 103.

الأصول ويدسّون الأحاديث المخالفة فيها و لم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

قال سيدنا الامام المجاهد قدّس سرّه: إنّ الفرية إذا كان على وجه الدسّ في كتب أصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل و البهتان كل مقاصدهم من تضعيف كتب أصحابنا بإدخال المخالف لقول الله و رسوله فيها حتى يشوّهوا سمعة أئمة الدين عليهم السّلام بين المسلمين وغيرهما من المقاصد الفاسدة التي لا تحصل إلّا بجعل أكاذيب واضحة البطلان.

هذا، مضافا إلى أنّه لو قلنا بعموم الأخبار الدالة على عدم قبول المخالف لعامة أقسام المخالفة من الخصوص المطلق و من وجه و التباين الكلى يلزم خلاف الضرورة؛ فإنّ الأخبار المقيدة أو المخصصة للكتاب قد صدرت من النبي صلّى الله عليه و آله و خلفائه بعده عليهم السّلام بلا شك، فلا بدّ من حملها على المخالف بالتباين الكلى. (1)

الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد لها من الكتاب أو السنة:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلّى الله عليه و آله، و إلّا فالذى جاءكم أولى به. (2)

و يمكن الجواب عنه بأنّ هذه الأخبار تكون من الأخبار العلاجية بقرينة قول السائل سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن اختلاف الحديث و نحوه، و عليه فهي واردة في مقام ترجيح الموافق على غيره، و لا إطلاق لها حتى يشمل صورة عدم التعارض، كما لا يخفى.

هذا، مضافا إلى ما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من القطع بصدور أخبار ليس لها شاهد من الكتاب و السنة، فمن تلك الأخبار ما عن البصائر و الاحتجاج و غيرها مرسلة عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه قال: ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لكم في تركه، و ما لم

ص: 182

1-1 (1) تهذيب الأصول 107:2.

2-2 (2) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 11.

يكن فى كتاب الله تعالى و كانت فيه سنة منى فلا عذر لكم فى ترك شىء، و ما لم يكن فيه سنة منى فما قال أصحابى فقولوا به، فإنما مثل أصحابى فيكم كمثلى النجوم بأئها اخذ اهتدى و بأى أقاويل أصحابى أخذتم اهديتم، و اختلاف أصحابى رحمة لكم. قيل: يا رسول الله و من أصحابك قال: أهل بيتى، الخبر.

فإنه صريح فى أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يكون له شاهد من الكتاب و السنة. (1)

هذا كله مع أن كل طائفة من الأخبار المذكورة لا تكون متواترة، بل هى أخبار آحاد لا يجوز الاستدلال بها قبل إثبات حجّة الخبر الواحد، و هى لا تقاوم الأدلة الآتية الدالة على حجّة الخبر الواحد؛ فإنها موجبة للقطع بحجّة خبر الثقة، فلا بدّ من توجيه الطوائف المذكورة.

نعم يمكن دعوى التواتر الإجمالى بمعنى العلم بصدور البعض فى مجموع الطوائف، و لكن اللازم حينئذ هو الأخذ بالأخص مضمونا؛ لأنه المتيقن، و الأخص مضمونا هو الخبر الذى يخالف الكتاب بنحو المخالفة التباينية، فتحصل: أنه لا مانع من حجّة الخبر الواحد، فاللازم هو إقامة الدليل عليها. و لقد أفاد و أجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه فى محكى كلامه بالنسبة إلى الأخبار المانعة حيث قال إنّ الأخبار المانعة معارضة فى خصوص موردها بالأخبار العلاجية الدالة على لزوم ترجيح الخبر على معارضه المخالف للكتاب الوارد مورد ثبوت الحجّة لكل واحد من الطرفين لو لا المعارضة مع أن فيها دلالة على أن هذا المرجح مؤخر عن مثل الأفقية و الأعدلية و نحوهما التى لازمها كون المخالف مقدما على معارضه إذا كان رواية أفقه أو أوثق و بالجملة لا مجال لتشكيك فى أن المفروض فيها سؤالا و جوابا حجّة المخالف و وجوب الأخذ به لو لا التعارض فيجب التأويل فى هذه الأخبار بحملها على غير المخالف بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد بل التحقيق أن هذا ليس تاويلا و إنما يكون ظاهرها مع قطع النظر عن المعارض أيضا ذلك لوقوع التعاضى فيها و الإنكار الجدى و الأمر بضرب المخالف على الجدار لو كان فيها ما فيه ذلك و الحكم بأنّه زخرف و

ص: 183

باطل و كل ذلك يقتضى أن يكون المراد المخالفة بنحو التباين للعلم بصدور المخالف عنهم بغير هذا النحو في ضمن أخبار متواترة. (1)

أدلة المثبتين:

استدل المجوزون للعمل بخبر الواحد بالأدلة الأربعة:

1-أما الكتاب فآيات:

منها: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . (2)

و المحكى فى وجه الاستدلال بالآية الكريمة وجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنه سبحانه و تعالى علّق وجوب التبين عن الخبر على مجيء الفاسق، فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاذا يجب القبول، وهو المطلوب، أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختته و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال سبحانه: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها إِلَى غير ذلك مما لا يحصى. (3)

فكما انه لا مفهوم للامثلة المذكورة، فان الختان مثلاً عند انتفاء رزق الولد منتف بانتهاء

ص:184

1-1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 124/2-125

2-2) الحجرات/6.

3-3) فرائد الأصول:ص 72.

موضوعه عقلا، فكذلك فى المقام ينتفى وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجىء الفاسق به، و ليس الانتفاء إلا لا انتفاء موضوعه عقلا؛ إذ مع عدم مجىء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق هناك حتى يبحث عن وجوب تبينه أو عدمه. وبالجملة فالآية لا مفهوم لها أو كان مفهومها هى السالبة بانتفاء الموضوع، وهو عقلى كما هو المفهوم فى كل قضية حملية.

و لعل المعيار فى الشرطية المحققة للموضوع موجود فى الآية الكريمة، وهو اتحاد الموضوع فى القضية مع شرط الجزاء.

و أجاب عنه فى الكفاية بأن الموضوع فى القضية هو النبأ الذى جىء به، والواجب هو التبين، والشرط لوجوب التبين هو مجىء الفاسق، فالقضية حينئذ لا تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقال: أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذى جىء به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفاءه عند انتفائه، ولا يرد على هذا التقرير أن الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجىء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع. (1)

و عليه فالموضوع فى القضية هو النبأ، والشرط للجزاء- وهو وجوب التبين- هو مجىء الفاسق بالنبأ، وبينهما مغايرة و لا اتحاد، فليس الشرط محققا للموضوع بعد وجود المغايرة، كما لا يخفى.

و يشبه التقرير المذكور فى الكفاية ما افاده فى مصباح الاصول فى محتملات دلالة القضية الشرطية على المفهوم من: أن الموضوع هو الجائى بالنبأ كما يستفاد من قوله عزّ و جلّ: **إِنْ جَاءَكُمْ** و الواجب هو التبين، وقد علق وجوب التبين على شرط، وهو كون الجائى فاسقا، و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الجائى بالنبأ أن كان فاسقا فتبينوا، فتدل القضية على المفهوم و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائى بالنبأ فاسقا. (2)

ص: 185

1-1 (1) الكفاية: ج 2: 83.

2-2 (2) مصباح الاصول: ج 2 ص 161.

و كيف كان فقد اورد المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية بان ما ذهب اليه خلاف ظاهر الآية الكريمة، لان متلو أداة الشرط هو مجيء الفاسق، لا فسق الجاني كي ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر حيث قال: لا يخفى عليك أن ظاهر الآية من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط في تلو الشرطية: أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط، فينتفى الحكم بانتفائه، لا فسق الجاني به بوجوده الرابط كي ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر، فان الواقع موقع الفرض و التقدير هو مجيء الفاسق، لا فسق الجاني، فكيف يكون المجيء مفروغا عنه؟! او بالجملة فرق بين ما لو قيل أن كان الجاني بالخبر فاسقا و ما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر، و مفاد الآية تحليلا هو الثاني، و ما يجدى في المقام هو الأول. (1)

و تبعه في مصباح الاصول حيث قال-بعد ذكر محتملات الآية الشريفة بحسب مقام التصور و مقام الثبوت-و الظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو هذا، (و هو ما ذكره المحقق الاصفهاني) و أوضحه في مصباح الاصول حيث قال: و أمّا أن كان الموضوع هو الفاسق، و له حالتان: لان الفاسق قد يجيء بالنبا و قد لا يجيء به، و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبا، و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الفاسق إن جاءكم بنبا فتبينوا فلا- دلالة للقضية على المفهوم: لان التبين متوقف على مجيئه بالنبا عقلا فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع؛ إذ مع عدم مجيئه بالنبا كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضية الشرطية في الآية المباركة.

و قال أيضا: لا فرق بين الآية الشريفة و بين قولنا أن اعطاك زيد درهما فتصدق به من حيث المفهوم، و الظاهر من هذا الكلام بحسب متفاهم العرف وجوب التصديق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد اياه، و اما على تقدير عدم اعطاء زيد درهما فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه.

و ذلك لأنّ الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، و له حالتان: فانه قد يعطى درهما و قد

ص: 186

لا يعطيه، وقد علق وجوب التصديق بالدرهم على اعطائه اياه، وهو متوقف عليه عقلا؛ إذ على تقدير عدم اعطاء زيد درهما يكون التصديق به منتفيا بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، ولا دلالة لها على المفهوم، وانتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند اعطاء غير زيد اياه. والآية الشريفة من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، ولا أقل من الشك في أن مفادها هو المعنى الأول أو الثانى أو الثالث، فتكون مجملة غير قابلة للاستدلال بها على حجية خبر العادل. (1)

ويمكن أن يقال: أن المستظهر من القضايا الشرطية فى الأحكام القانونية هو جعل طبيعة الموضوع مقسما بين المنطوق والمفهوم، وحينئذ لا يكون الشرط قيده إلا إذا قامت قرينة على التقييد. ومن المعلوم أن الموضوع حينئذ لا يساوى مع الشرط، بل هو اعم منه، و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصة من الطبيعي، فحينئذ يدل على المفهوم بالنسبة الى الحصص الاخرى فيما اذا انتفى الشرط، كما لا يخفى.

ففى مثل السلام مما له أحكام مختلفة، إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره انه أن لم يجرى مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. ووجه ذلك أن السلام مما له أحكام مختلفة، ويستظهر من الجملة الشرطية أن الموضوع هو طبيعة السلام وله أحكام، وليس الموضوع هو السلام الخاص الذى جاء به المؤمن حتى تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع و يتوقف على الموضوع المذكور عقلا و لا يكون له مفهوم.

ففى الآية الكريمة يكون النبأ موضوعا طبيعيا لا موضوعا خاصا، وقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ** يدل على حكم من أحكام هذه الطبيعة، و حيث أن الموضوع مع عدم الشرط محفوظ، فللقضية حينئذ مفهوم، وهو أنه اذا لم يجرى فاسق بنبا بل جاء عادل فلا يجب التبيين، هذا بخلاف الشرطية المحققة للموضوع؛ فان الموضوع فيها لا يكون محفوظا بدون الشرط، كما لا يخفى.

ص: 187

و مما ذكرنا يظهر النظر فى قياس المقام بمثل قولهم أن اعطاك زيد درهما فتصدق به، فان المقيس عليه ليس الموضوع إلاّ الخاص المذكور، ولا مجال لتجريد الموضوع عن الخصوصيات؛ لانه مع الخصوصيات يكون مورداً لوجوب التصديق كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: ليس الموضوع هو طبيعة العطاء حتى يقال أن كان ذلك من زيد فيجب التصديق به وإن لم يكن فلا يجب، بل الموضوع هو حكم عطاء خاص و هو عطاء زيد؛ و التجريد عند العرف مخصوص بالموضوعات التى تكون لها عند العرف أحكام عديدة كالنبا و السلام و نحوهما، لا مثل عطاء خاص كعطاء زيد.

و لقد افاد و أجاد فى نهاية الأفكار حيث قال: لا شبهة فى أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج الى تجريد ما هو الموضوع المذكور فيها فى طرف المفهوم من القيود التى اريد استخراج المفهوم من جهتها شرطاً أو وصفاً أو غاية، ففى مثل أن جاءك زيد يجب اكرامه لا بد فى استخراج مفهوم الشرط منه من تجريد الموضوع الذى هو زيد من اضافته الى المجرىء بجعله عبارة عن نفس الذات مهمة، وإلاّ ففى فرض عدم تجريده منه لم يبق مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لكونه حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع، فان الموضوع و ما يرجع اليه الضمير فى قوله يجب اكرامه يكون عبارة عن زيد المقيّد بالمجرىء. و من الواضح أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ لا يكون إلاّ من باب السلب بانتفاء الموضوع من جهة انتفاء المقيّد بانتفاء قيده. و هذا بخلاف تجريده عن الخصوصية؛ اذ معه كان المجال لحفظ الموضوع فى طرف المفهوم، فأمكن استخراج مفهوم الشرط من القضية المزبورة... الى أن قال: و اذا عرفت ذلك نقول: أن المحتملات المتصورة فى الشرط فى الآية الشريفة ثلاثة:

منها: كون الشرط فيها نفس المجرىء خاصة مجرداً عن متعلقاته، و عليه يتم ما افاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع؛ فان لازم الاقتصار فى التجريد على خصوص المجرىء هو حفظ اضافة الفسق فى ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف الى الفاسق، و لازمه هو كون الانتفاء عند الانتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع؛

لضرورة انتفاء الموضوع -و هو النبأ الخاص - بانتفاء الشرط المزبور.

و منها: كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته، ولازمه بعد تجريد الموضوع عن اضافته الى المجيء الخاص هو كون الموضوع نفس النبأ مجردا عن اضافته الى الفاسق أيضا، لا النبأ الخاص كما فى الفرض السابق.

وعليه يكون للغاية مفهومان: أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، و ثانيهما السالبة بانتفاء المحمول؛ لان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به، فلا يلزم من عدم مجيئه به انتفاء ما يتبين عنه بقول مطلق حتى ينحصر المفهوم فى القضية بالسالبة بانتفاء الموضوع.

و منها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق الذى هو مفاد كان الناقصة، و لازمه بمقتضى ما ذكرنا هو الاقتصار فى التجريد على خصوص ما هو المجمعول شرطا اعنى النسبة الحاصلة بين المجيء و الفاسق... الى أن قال:

ولكن الأخير منها فى غاية البعد؛ لظهور الجملة الشرطية فى الآية فى كون الشرط هو المجيء أو هو مع اضافته الى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية كى يلزمه ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به.

و يتلوه فى البعد الوجه الأول الذى مرجعه الى كون الشرط هو المجيء فقط؛ فان ذلك أيضا مما ينافى ظهور الآية المباركة، فان المتبادر المنساق منها عرفا كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف الى الفاسق، بل و هو المتبادر عرفا فى امثال هذه القضية نحو أن جاءك زيد بفاكهة يجب تناولها؛ لظهوره فى كون الشرط لوجوب تناول هو مجيء زيد بها.

و عليه فكما يجب تجريد الموضوع فى المقام عن اضافته الى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع و ما يتبين عنه نفس طبيعة النبأ، لا النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، و لازمه جواز التمسك باطلاق المفهوم فى الآية؛ لعدم انحصاره حينئذ بخصوص السالبة بانتفاء الموضوع، فتمام الاشكال المزبور ناش عن تخيل كون الموضوع لوجوب التبين

هو النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، وإلا فمع فرض تجريده عن تلك الخصوصية لا يبقى مجال للاشكال المزبور. (1)

ولقد أفاد و اجاد، ولكنه لم يفد وجه تجريد الموضوع عن الخصوصية و جعله موضوعا فى القضية بنحو يكون موجودا و لو مع عدم الشرط. وقد عرفت الوجه فى ذلك؛ فانه حصيلة كون القضايا قضايا قانونية لا شخصية خارجية و كون الموضوعات مما له أحكام عديدة كالنبأ و السلام و نحوهما، فاذا ورد عن الشارع مثل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا يستظهر منه عرفا أن الشارع فى مقام بيان أحكام طبيعى النبأ؛ لانه مما يتنى عليه أمور المجتمع الاسلامى. هذا يوجب تجريد الموضوع عن الخصوصية الدالة عليه الشرط و جعله موضوعا للقضية الحقيقية، و يكون الشرط المذكور حكم حصّة من حصص موضوع القضية الحقيقية. و لعل جعل الشرط إن جاءكم فاسق دون «أن جاءكم عادل» من جهة اهمية بيان حكم هذه الحصّة فى ذلك الزمان؛ لما حكى من قصة الوليد.

و بالجملة أمثال هذه القضايا ترجع عند العرف الى تجريد الموضوع و جعله موضوعا للقضية الحقيقية، و لا فرق فيها بين أن يقال أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أو يقال أن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين بل يجب القبول، ففى كلا التقديرين يكون الموضوع مجردا عن خصوصيات متلو الشرط و الشرط فى مقام بيان حصّة من الموضوع، و حينئذ يكون له مفهوم، كما لا يخفى.

فالوجه فى تجريد الموضوع هو حكم العرف بأن الموضوع اعم، و لا يختص بالخصوصيات المذكورة فى متلو الشرط، و إلا فالا احتمالات المذكورة يمكن تصويرها فى بعض القضايا المحققة للموضوع أيضا كقوله أن رزقت ولدا فاختنه حيث يمكن أن يجعل الموضوع هو الولد و يقال أن رزقت به فاختنه، فمفهومه أن لم ترزقه فلا يجب عليك ختانه سواء وجد الولد أو لم يوجد، كما أن تقيد الموضوع فى بعض القضايا أمر ممكن. و دعوى

ص: 190

وجوب تجريد الموضوع عن جميع الخصوصيات، محتاج الى الدليل، ولا دليل له إلا الاستظهار العرفي بحسب اختلاف الموضوعات واهميتها، فلا تغفل.

هذا، مضافا الى أن الوجه الثالث غير بعيد؛ فان مفاده يرجع الى أن الجائي بالخبر إن كان فاسقا فيجب التبين وإن لم يكن كذلك فلا يجب، ولا يضر كون المجيء من قيود النبأ؛ فان المجيء بما هو المجيء يكون من قيوده. وأما خصوصية كونه من فاسق فهو مما يفيد الشرط، وعليه فالموضوع على الوجه الثالث هو مجرد النبأ المجيء به، وهو أعم، فتدبر جيدا.

لا يقال: التحقيق أن تجريد النبأ عن الاضافة الى الفاسق لا يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع؛ اذ لا حقيقة للنبأ إلا بصدوره من مخبر، وكون المعلق عليه ذا بدل لا يخرج عن كونه محققا للموضوع؛ فإن المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه. ومن الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق والعادل، بخلاف مثل أن جاءك زيد فأكرمه؛ فان زيدا محفوظ ولو مع انتفاء المجيء وانتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء. (1)

لأننا نقول: الظاهر هو الخلط بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، وما ذكره لا يتم في الاولى؛ فان المقصود إن كان أن النبأ لا يتحقق في الخارج من دون مخبر فلا كلام فيه، ولكن يمكن مع ذلك ملاحظة طبيعة النبأ في الذهن بحيث تحكى عن حصصها في الخارج، وبيان حكم حصصها باعتبار اختلاف مخبريها بأن يقال: إن كان المخبر في النبأ فاسقا فليس نبأ حجة، وإن كان عادلا فنبأ حجة، كما أن الامر كذلك في مثل قولنا: السلام إن كان من مؤمن فجوابه واجب؛ فان مفهومه انه إن كان من كافر فلا يجب، مع أن السلام لا حقيقة له إلا بصدوره من المتكلم في الخارج.

ولكن ذلك لا ينافي امكان ملاحظة الموضوع بنحو القضية الحقيقية مستقلا عند اعتبار القضية، ومعنى استقلاله هو انه اعم، ومع كونه اعم فمفهومه هو انتفاء الحكم بانتفاء حصة من الموضوع الملحوظ مستقلا؛ لظهور الشرط في كونه علة منحصرة للحكم المعلق عليه، كما لا يخفى.

ص: 191

هذا مضافا الى أن ما ذكره من أن حقيقة النبأ لا يتصور إلا بالصدور من مخبر يصح فيما اذا كان المقصود من النبأ هو معناه المصدري، واما اذا اريد من النبأ معناه الاسم المصدري مع قطع النظر عن مخبره فيمكن لحاظه مستقلا في عالم الخبر. نعم ظاهر قوله إن جاءكم فاسق بنبأ هو معناه المصدري، فتدبر جيدا.

لا يقال: إن كان المراد أن الموضوع هو طبيعة النبأ المقسم لنبأ العادل و الفاسق فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين في طبيعة النبأ وإن كانت متحققة في ضمن خبر العادل، وإن كان المراد أن الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير باداة الشرط باعتبار التردد؛ لأن النبأ الخارجى ليس قابلا لأمرين، فعلى هذا ينبغي أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال. (1)

لانا نقول: مضافا الى النقض بمثل العالم إن كان فقيها يجب اكرامه فأنه لا يدل على وجوب اكرام طبيعة العالم، بل يدل على اكرام الفقيه، مع أن العالم هو طبيعة العالم و تقسم لكل صنف من اصناف العالم- يمكن الجواب عنه حلاً بما في نهاية الدراية من أنه على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبأ ليس المراد من الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققة في ضمن نبأ العادل و الفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبة الى الفاسق و لا عدمها وإن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا و عدما، فيتحقق هناك حصتان: إحداهما موضوع وجوب التبين، و الاخرى موضوع عدم وجوب التبين، و لا منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصة مخصوصة و أن يكون الموضوع فى الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقا و مفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصيله بخصتين وجودا و عدما. (2)

ص: 192

1- (1) الدرر: 384.

2- (2) نهاية الدراية: 2: 76.

لا- يقال: أن الموضوع وإن كان ذات النبأ وطبيعته إلا أن الموضوع في الأحكام هو الطبيعي الموجود في الخارج، وتكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود، وليس الحال فيه كالمترلق.

وعليه فموضوع الحكم هو النبأ الموجود. ومن الواضح أن النبأ الموجود لا- يخلو الحال فيه إما أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل، ولا يقبل الانقسام الى كلتا الحالتين، ولازم ذلك هو استعمال الاداة الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير، نظير ما لو رأى المولى شبحاً فقال لعبده: إن كان هذا زيدا فأكرمه؛ فإن الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تارة و العمرية أخرى، بل هو أما زيد أو عمرو، فالاداة تستعمل في معنى الفرض و التقدير، لا في معنى الشرطية؛ إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الاثبات كي يعلّق الاثبات على شيء، بل الشبح يدور بين متباينين. وما نحن فيه من هذا القبيل، ولا يمكن استفادة المفهوم منه؛ لعدم قابلية النبأ الموجود للانقسام الى كلتا الحالتين. (1)

لانا نقول: مضافا الى النقض بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده، فإن الموضوع فيه مفروض الوجود، ومع ذلك يدل على المفهوم- أن هذا مبنى على كون القضية خارجية و اشتباه الموضوع الخارجي، و المفروض خلافه؛ لأن القضية حقيقية و الموضوع طبيعي النبأ في اى فرد وجد و لا- اشتباه في الخارج. و من المعلوم أن طبيعي النبأ بالنحو المذكور له افراد مختلفة بحسب الوجود الخارجي، فلعل حصة من الطبيعي الموجود في الخارج هو حكمه، فاذا خصّص بعض الحصص الموجودة من الطبيعة بحكم عند شرط كذا يدل بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعة الموجودة، ولا ريب في أن هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصة من الطبيعة عند شرط كذا، فلا تغفل.

إن قلت: أن ما هو عمدة الملاك في ثبوت اصل المفهوم للشرط على تقدير تسليمه لا يتأتى في المقام.

ص: 193

بيان ذلك: أن عمدة الملاك هو التمسك باطلاق الشرط بلحاظ تأثيره في الجزء بقول مطلق سواء قارنه أو سبقه شيء آخر أولا. وهذا كما قيل يلزم العلية المنحصرة؛ إذ لو كان غيره شرطا كان التأثير له لو سبقه ولهما أو للجامع بينهما لو قارنه، وهذا ما ينفيه الاطلاق.

ولا يخفى أن هذا المعنى إنما يتم لو فرض أن تأثير غير الشرط المذكور في الكلام في تحقق الجزء ينافي تأثير الشرط المذكور فيه بقول مطلق.

أما لو فرض عدم منافاته لذلك، بل كان تأثير غيره في الجزء لا ينافي تأثيره فيه ولو وجد متأخرا عن غيره لم ينفع الاطلاق في اثبات العلية المنحصرة كما لا يخفى، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنه لو فرض أنه يجب التبين عن خبر العادل فهذا لا ينافي وجوب التبين عن خبر الفاسق ولو وجد بعد خبر العادل؛ لأن كلا منهما موضوع مستقل.

وبعبارة أخرى: أن وجوب التبين في الآية الشريفة كناية عن عدم الحجية، ومن الواضح أن نفي الحجية عن خبر العادل لا ينافي نفي الحجية عن خبر الفاسق سواء كانا معا أو كان أحدهما مقدما والآخر متأخرا، وعليه فلا ينفع التمسك باطلاق الآية الشريفة في اثبات انحصار الشرط. (1)

قلت: أن الملاك في ثبوت المفهوم هو أمران: أحدهما هو افادة الشرط للناطقة، وثانيهما هو افادة اطلاق الشرط أن العلة للجزء منحصرة في الشرط المذكور من دون حاجة الى الضميمة وليس له البدل، وهذا يقتضى عدم شرطية شيء آخر للجزء، وإلا فهو مناف لدلالة الاطلاق على انحصار الشرط المذكور في ترتب سنخ الجزء.

وهذا المعنى موجود في المقام؛ فان اطلاق قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** يدل على أن سنخ الجزء - وهو وجوب التبين - مترتب على خصوص مجيء الفاسق، لا غيره وهو مجيء العادل، ولا بضميمة الغير؛ فإنه لو كان للغير تأثير لزم أن يقال: أن جاءكم فاسق أو عادل أو جاءكم فاسق وعادل وجب التبين، وحيث اقتصر على قوله أن جاءكم

ص: 194

فاسق دل على أن مجيء الفاسق علة تامة منحصرة لترتب سنخ الجزاء وهو وجوب التبين.

وعليه فتأثير غير الشرط المذكور في الجزاء المذكور ينافي تأثير الشرط بنحو العلة التامة المنحصرة المدلول عليها بالاطلاق في الشرط.

نعم لو لم يدل اطلاق الشرط إلا على مجرد عليية الشرط لحصة من الجزاء تمّ ما ذكر؛ لعدم منافاة تأثير شيء آخر في حصة أخرى من الجزاء، ولكنه خلاف المفروض كما لا يخفى، فإذا دلت القضية على العلية المنحصرة لعدم الحجية في حصص من النبأ كنبأ الفاسق ينافيها اثبات عدم الحجية في غير تلك الحصص، كما لا يخفى.

إن قلت: إمكان رجوع الآية الى أن النبأ المجيء به إن كان الجائي به العادل فلا تبيّنه، فيكون النبأ موجودا و موضوعا و مجيء به عندنا، فتخرج القضية عن الانتفاء بانتفاء الموضوع، غير سديد؛ لأن ذلك البيان يجرى في مثل إن رزقت ولدا لا مكان أن يكون المعنى الولد المرزوق إن كنت رزقت به فاختنه، والمفهوم حينئذ ليس من السلب بانتفاء الموضوع، مع أن العرف لا يساعد ذلك، فكما أن العرف لا يساعد هناك فكذلك لا يساعد ذلك في المقام. (1)

قلت: إنَّ المناط كما اعترفت هو العرف، ففي مثل أن رزقت ولدا لا داعي الى ارجاع القضية الى الموضوع الكلى؛ لأنه قضية شخصية ناظرة الى الولد المرزوق للمخاطب، هذا بخلاف القضايا الشرعية الكلية؛ فإن المقصود منها ليس قضية شخصية، بل المراد منها هو بيان الأحكام الكلية لموضوعها الكلى. وهذا وجه الفرق بين تلك القضايا و القضايا الشخصية، و حيث أن الآية الكريمة ليس المقصود منها هو بيان حكم مورد و شخص خاص، فيحمل الموضوع فيها على الموضوع الكلى بالمناسبات المذكورة، فلا تغفل.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال الظاهر من الآية كون الموضوع هو النبأ لا نبأ الفاسق حيث إنّ قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا في قوة ان

ص: 195

يقال النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبين فإنه لا فرق بين العبارتين أصلاً ولا مجال للإشكال والشك والارتياب في أن الموضوع في العبارة الثانية التي في قوة الأولى هو النبأ. (1)

فتحصل مما تقدم انه بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية وحجته لا اشكال في الآية من جهة كونها صغرى لتلك الكبرى؛ لما عرفت من أن الموضوع فيها هو النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا، فالموضوع في القضية لا يساوى مع موضوع الحكم المشروط وهو وجوب التبين بشرط مجيء الفاسق؛ لان الشرط حصة خاصة من ايجاد الموضوع لا تمامه، وعليه يمكن أن يوجد النبأ بنحو آخر، وهو مجيء العادل وعليه فحصر التبين في نبأ الفاسق يدل على حجية نبأ العادل.

قال الشهيد الصدر قدس سره: وليعلم أن الشرط يمكن أن يصنّف الى ثلاثة انحاء:

الأول أن يكون الشرط عبارة عن سنخ تحقق الموضوع ونحو وجوده بحيث لا يتصور للموضوع وجود إلا بالشرط كقولك اذا رزقت ولدا فاختته، فان الفرق بين الشرط أو الموضوع للحكم في المثال كالفرق بين الایجاد والوجود.

الثاني: أن يكون الشرط اجنبياً عن وجود الموضوع، وانما هو امر طارئ كقولك أن جاءك زيد فأكرمه.

الثالث: أن يكون الشرط نحواً من وجود الموضوع ولكنه غير منحصر به بل يمكن أن يوجد الموضوع بنحو آخر، كما هو في الآية الكريمة لو جاءت بعنوان النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتبينوا فان مجيء الفاسق يراد به انبأؤه وایجاد النبأ، إلا أنه لا ينحصر وجوده به؛ إذ يعقل وجوده بإنباء العادل أيضاً، فالشرط في هذا القسم حصة من الایجاد، فكانه قال النبأ اذا أوجده الفاسق فتبينوا.

ولا اشكال في عدم المفهوم على النحو الاول، كما لا اشكال في ثبوته في النحو الثاني... الى أن قال (في ثبوت المفهوم في النحو الثالث): أن الموضوع ذاتاً محفوظ حتى مع انتفاء الشرط؛

ص: 196

اذ الشرط حصّة خاصة من ايجاد ذلك الموضوع، فلا يكون انتفاؤه مساوقا مع انتفاء الموضوع ليكون الانتفاء عقليا أو التقييد مستحيلا.

وهكذا يثبت أن الصحيح ثبوت المفهوم في القسم الثالث كالقسم الثاني، واما تشخيص أن الآية من اىّ هذه الاقسام، فاذا كان مفادها «نبأ الفاسق اذا جاء به أو جاءكم الفاسق به فتبينوا» كان من القسم الأول لا محالة؛ لان انتفاء نبأ الفاسق بانتفاء مجيئه عقلى.

وإذا كان مفادها «النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا» كان من القسم الثالث كما اشرنا.

و اذا كان مفادها نبأ المخبر يجب التبين عنه اذا كان الجائي به فاسقا كان من القسم الثاني؛ لان فسق المخبر بخبر حالة طارئة بلحاظ الموضوع.

ولا ينبغي الاستشكال في أن المستظهر من الآية المعنى الثانى الوسط، فتكون الشرطية من القسم الثالث الذى فيها مفهوم بحسب طبعها.

(1)

ثم أن وجه استظهار أن الموضوع لا ينحصر وجوده في وجود الشرط هو العرف، فانه يستظهر من القضايا الشرعية أن الموضوع فيها كلى، وليس الموضوع فيها كالموضوع في القضايا الخارجية، وحمل القضايا الشرعية التى لا تختص بقوم دوم قوم ولا بزمان دون زمان على القضايا الخارجية يستبعده العرف، وهو كاف في استظهار أن الموضوع كلى ولا ينحصر وجوده في وجود الشرط حتى يكون الشرط محققا للموضوع، كما أن العرف يستظهر من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو طبيعة السلام ولا تنحصر وجودها في وجود الشرط.

وعليه فلا حاجة الى وجه آخر مثل ما حكى عن الشهيد الصدر قدّس سرّه من أن وجه الاستظهار هو رجوع الضمير الواقع موضوعا لوجوب التبين الى النبأ، وهو مطلق ليس مقيدا بالفاسق؛ إذ لم يقل أن جاءكم نبأ الفاسق لكى يتحصص. (2)

ص: 197

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 351-353.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 353 ذيل الصفحة.

حتى يرد عليه بان هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار؛ لان الضمير يرجع الى المقصود من مرجعه أو المقيد لا مطلقة، فلو قال اذا جاءك رجل فأكرمه لا يدل على كفاية اكرامه رجل و لو غير الجاني، بل المستفاد منه لزوم اكرام الرجل الجاني الملحوظ في الشرط رغم عدم اضافة الرجل الى المجيء، كذلك الحال في المقام، فان المقصود التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق لا مطلق النبأ، خصوصا و أن الضمير في وجوب التبين مقدر و ليس ظاهرا. (1)

ثم لا يذهب عليك أن الشهيد الصدر قدس سره ذهب في النهاية الى عدم دلالة آية النبأ على المفهوم، واستدل عليه بان الآية لم تقتض النبأ موضوعا في المرتبة السابقة على تحقق الشرطية و التعليق، بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد. و من هنا لا يكون لها مفهوم.

نعم لو قال: النبأ اذا جاءكم فاسق به فتبينوا أو قال أن جاءكم فاسق بالنيا فتبينوا كان النبأ الموضوع للحكم في الجزاء مفروضا بقطع النظر عن التعليق بافتراض مسبق اما لتقديمه كموضوع للحكم أو للتعريف المشعر بذلك و المستبطن للافتراض، و نفس الشيء يقال في أن اعطاك زيد درهما فخذ و أن اعطاك زيد الدرهم فخذ، حيث لا مفهوم للاولى بخلاف الثانية. و لعل هذا هو الوجه الفني لذهاب الشيخ الأعظم الى عدم المفهوم في الآية الكريمة. (2)

و ذلك لما عرفت من أن العرف بمناسبة الحكم و الموضوع و كلية القضايا الشرعية و عدم اختصاصها بالموارد الخاصة يفهم أن الموضوع في الآية الكريمة مقدم رتبة على تحقق الشرط، كما ذكرنا انهم يستفيدون من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو السلام و مقدم على الشرطية، ولذا يفهمون منه المفهوم، فكذلك في المقام.

لا يقال: أن اللازم في المفهوم هو حفظ الموضوع في المنطوق، و المفهوم و الموضوع في الآية

ص: 198

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 353 ذيل الصفحة.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 356.

الكريمة هو الفاسق. وعليه فمفهوم الشرط في الآية لا يدل إلا على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لا عند مجيء العادل بالنبأ؛ إذ اللازم في المفهوم هو حفظ الموضوع في المنطوق، والمفهوم، ولذا نقول: قولهم إذا جاء زيد فأكرمه لا يدل مفهومه إلا على أن زيدا إذا لم يجئ لا - تكرمه، واما عمرو يجب اكرامه أو لا يجب فهو ساكت عنه، نعم يمكن التمسك بمفهوم الوصف أو اللقب. بالنسبة اليه، كما سيأتي أن شاء الله تعالى.

لانا نقول: نعم لو كانت القضية الشرطية هي إذا جاء الفاسق بالنبأ، وأما إذا كانت القضية بحكم العرف كما ذكرنا النبأ إذا جاءكم فاسق به فتبينوا فالموضوع هو النبأ لا الفاسق، وهو محفوظ في المفهوم والمنطوق.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه دلالة الآية الكريمة على مفهوم الشرط، فليتدبر.

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة بدعوى أن حيثية الخبر الواحد لو كانت مقتضية لحرمة العمل لكان ذكر كلمة الفاسق لغوا، فذكره يدل على دخالته في ثبوت الحكم، أعني حرمة العمل بدون تبين عند العمل. (1)

وهذا الاستدلال متفرع على دلالة الوصف على المفهوم، فيستدل حينئذ بمفهوم الوصف.

و توضيحه - كما في مصباح الاصول - أن التبين ليس واجبا نفسيا، بل هو شرط لجواز العمل بالخبر؛ إذ التبين بلا تعلقه بعمل من الاعمال ليس بواجب يقينا بل لعله حرام؛ فإن التفحص عن كونه صادقا أو كاذبا يكون من باب التفحص عن عيوب الناس. ويدل على كون الوجوب شرطيا مع وضوحه في نفسه التعليل المذكور في ذيل الآية الشريفة، وهو قوله تعالى: أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ، فيكون مفاد الآية الشريفة أن العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه في مقام العمل به، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبين عنه، فلا يجب التبين عن خبر غير

ص: 199

الفاسق فى مقام العمل به. (1) و ما لم يجب التبين عنه عند العمل يكون حجة.

ويمكن أن يقال: أن التقريب و التوضيح فرع دلالة الوصف على المفهوم، و هو ممنوع، قال شيخنا الأعظم قدس سره: بأن المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف، خصوصاً فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما فى ما نحن فيه؛ فانه اشبه بمفهوم اللقب. (2)

و دلالة الوصف على أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة، وإلاّ كان ذكر الوصف لغوا لا تكفى لافادة نفى الحكم عن غير مورد الوصف مطلقاً؛ لانه فرع كون الوصف علة تامة منحصرة، و هو ممنوع.

وقال فى مصباح الاصول أيضاً: و الاستدلال بمفهوم الوصف غير تام؛ لان الوصف و إن كان يدل على المفهوم، إلاّ أن مفهوم الوصف هو أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة اينما سرت، وإلاّ كان ذكر الوصف لغوا. و اما كون الحكم منحصراً فى محل الوصف بحيث ينتفى بانتفائه فهو خارج عن مفهوم الوصف، و يحتاج الى اثبات كون الوصف علة منحصرة. و لا- يستفاد ذلك من نفس الوصف، فان تعليق الحكم على الوصف لو سلم كونه مشعراً بالعلية لا يستفاد منه العلة المنحصرة يقيناً، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً اذا كان واحداً، و يكون الفرق بين العادل و الفاسق أن خبر الفاسق يجب التبين عنه و لو مع التعدد بخلاف خبر العادل؛ إذ مع التعدد يكون بينة شرعية لا يجب التبين عنها. فتحصل: انه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق. (3)

نعم لو علم أن المتكلم فى مقام بيان العلة المنحصرة لوجوب التبين و اكتفى بالفاسق دل الوصف على المفهوم، و لكن من أين حصل ذلك العلم، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما فى المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أنه لا كلام فى دلالة الوصف المذكور فى القضية على أن له مدخلية فى الحكم بنحو من الانحاء فان ذلك مما

ص: 200

1- 1) مصباح الاصول: ج 2 ص 152 و 153.

2- 2) فرائد الاصول: ص 72.

3- 3) مصباح الاصول: ج 2 ص 152 و 153.

لا- سبيل الى انكاره وإنما انكر مفهوم الوصف من انكره لما رأى من أن غاية ما يمكن استفادته من الكلام دخالة مفهوم الوصف واما انه دخيل فى اصل الحكم او فى مرتبة من مراتبه فلا و لا طريق الى استظهار المفهوم من هذه الجهة وقد قلنا أن هذا المقال يختص بما اذا كان الحكم ذا مراتب كالوجوب والاستحباب والحرمة والكرامة واما اذا لم يكن كذلك مثل اصل الجواز من الاحكام التكليفية و مثل جميع الاحكام الوضعية فلا بد فيه من الالتزام بدخالة الوصف فى اصل الحكم وهذا عبارة اخرى عن المفهوم و من البديهي أن الحجية كانت من الاحكام الوضعية نظير الصحة ونحوها فلا تقبل الشدة والضعف اصلا (1) وذلك لما عرفت من أن المفهوم متفرع على استفادة العلة المنحصرة فما دام لم يعلم بانحصار عليته الوصف لا دلالة على المفهوم و لا فرق فيه بين كون الحكمة ذا مراتب وعدمه.

مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم

ثم لا يذهب عليك أنه لو تم ما ذكر من دلالة الآية الكريمة على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن اشكال آخر، وهو-على ما فى فرائد الاصول-أن المحكى عن العدة والذريعة والغنية و مجمع البيان و المعارج وغيرها انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول: أن مقتضى عموم التعليل، وجوب التبيين فى كل خبر لا- يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: أن النسبة بينهما وإن كان عموما من وجه، فيتعارضان فى مادة الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم، ولكن يجب تقديم عموم المفهوم و ادخال مادة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه. و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا، لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

ص: 201

لانا نقول: ما ذكره اخيرا من أن المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل. (1)

ويمكن الجواب عنه بما افاده في الدرر من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا، بل يدل على عدم الجواز فيما اذا كان الاقدام في معرض حصول الندامة و احتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجة، فلو دلت الآية بمفهومها على حجية خبر العادل فلا يحتمل أن يكون الاقدام على العمل به مؤديا الى الندم، فلا منافاة بين التعليل و مفهوم الآية اصلا. (2)

و توضيح ذلك: انه لا منافاة بين التعليل و مفهوم الآية الكريمة؛ لان المراد من الجهالة و عدم العلم هو عدم الحجة، كما أن المراد من العلم في قوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ أو قوله عليه السلام «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر» هو الحجة، و عليه فالتعليل يدل على المنع عن العمل بما يكون في معرض الندامة و هو ما لا- حجية فيه. و هذا لا- ينافى جواز الاخذ بالحجة؛ فانه لا- يكون في معرض الندامة، فقوله سبحانه و تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا يَدُلُّ على عدم حجية خبر الفاسق بذكر لازمه، و هو لزوم تحصيل العلم و الحجة؛ إذ لا معنى لطلب تحصيل العلم و الحجة إلا مع عدم حجية خبر الفاسق.

و عليه فالمنتفى في طرف المفهوم هو عدم الحجية، و من المعلوم أن انتفاء عدم الحجية عن خبر العادل عين حجية خبره؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

و بعبارة أخرى: نفى عدم الحجية هو الحجية، فالمعلق على خبر الفاسق في الجملة الشرطية هو التبين، و لكن في الحقيقة أن التبين لازم المعلق و هو عدم الحجة، و هو ينتفى عند

ص: 202

1- (1) فرائد الاصول: ص 72.

2- (2) الدرر: ص 386.

انتفاء مجيء الفاسق، وانتفاء عدم الحجية يساوى الحجية؛ إذ ليس ليس مساوق للاس، ولا ينافى المفهوم المذكور مع التعليل الدال على عدم جواز اصابة القوم بلا حجة؛ لأن مورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصّصياً، كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر النظر فى ما افاده سيدنا الامام المجاهد قدس سرّه فى مانعية التعليل بقوله رحمه الله:

أن دلالة الشرطية على المفهوم واستفادة ذلك من تلك القضية مبتنية على ظهور الشرط فى القضية فى كونه علة منحصرة بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، وأما اذا صرح المتكلم بالعلة الحقيقية و كان التعليل اعم من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفادة العلية فضلاً عن انحصارها، فلو قال: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم صرح أن العلة انما هو علمه فنستكشف أن المجيء ليس علة ولا جزء منها، وهذا واضح جداً. وهو أيضاً من الاشكالات التى لا يمكن الذب عنه، وقد غفل عنه الاعلام. وعليه فلا وقع لما افادوه فى دفعه. (1)

و ذلك لان مقتضى ما عرفت من عدم المنافاة بين التعليل و الشرط المذكور أن التعليل فى الآية مؤكد للشرط المذكور؛ فان المعرضية للندامة من ناحية عدم الحجية منحصرة فى الشرط المذكور و هو نبأ الفاسق، فليس التعليل مفيداً لامر هو اعم من الشرط أو امر مغاير للشرط المذكور حتى ينافى عليه الشرط أو انحصارها.

وقياس الآية الكريمة بمثل قوله: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم التصريح بان العلة انما هو علمه فى غير محله، فان مجيء زيد غير العلم، بخلاف المقام فان نبأ الفاسق فى قوله إن جاءكم فاسقٌ بنبأٍ يشير الى أن العلة هو عدم افادة خبره العلم بمعنى الحجة، وهو غير مناف لما افاده التعليل فى الآية الكريمة من أن الاقدام على ما ليس بحجة يكون فى معرض الندامة بل هما متساعدان، كما لا يخفى.

ولعل منشأ توهم المنافاة بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهالة فى قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ على عدم العلم بالواقع بقرينة كون الجهالة مقابلة للتبين و هو بمعنى

ص: 203

تحصيل العلم و احراز الواقع، و معلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق، و هو يوجب تعميم علة التبين، فتتنافى مع انحصار علة التبين فى خبر الفاسق، و تمنع عن انعقاد ظهور المفهوم.

ولكن لا يخفى عليك أن هذا فيما اذا اريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم و احراز الواقع، و اما اذا قلنا أن المرتكز فى الاخبارات و الانباءات هو الاكتفاء بالحجة، فالتبين هو التفحص عن حجية الخبر و الجهالة فى مقابلها و هو عدم التفحص و الاقدام مع عدم احراز الحجة، و من المعلوم أن الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق فمع عدم الاشتراك لا تعميم فى علة التبين و مع عدم التعميم لا منافاة بين التعليل و بين انحصار علة التبين فى خبر الفاسق، كما لا يخفى.

وربما يجاب عن مانعية التعليل مع المفهوم بحمل الجهالة على السفاهة و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء، لا على ما هو مقابل العلم مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتَضَعُ بِحُجُوعِ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فان الندامة لا تكون إلا على فعل سفهى لا يكون على طريقة العقلاء فلما يعم التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل فلا اشتراك فى التعليل حتى ينافى المفهوم من انحصار العلة فى خبر الفاسق و لو كان المراد منه هو الغلط فى الاعتقاد و مقابل العلم لما جاز الاعتماد على الشهادة و الفتوى. و هو كما ترى.

و لم يستعبده صاحب الكفاية حيث قال: أن دعوى أن الجهالة بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغى صدور من العاقل غير بعيدة. (1)

أورد عليه أولا: بان حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر من لفظ الجهالة و أن استعملت احيانا فى ذلك، و لذا قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة الخ. (2)

ص: 204

1- 1) الكفاية: ج 2 ص 86.

2- 2) فرائد الاصول: ص 72.

و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال: و الظاهر أن المراد من الجهالة هى السفاهة و الاتيان بما لا ينبغى صدوره من العاقل؛ فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضا. (1)

لما عرفت من أن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر، و مجرد الاستعمال فى بعض الموارد لا يكفى للاستظهار و الحمل المذكور.

و ثانيا: أن قوله فَتَصَّ بِحُوءٍ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ، يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجة، فان العمل بالحجة ممّا لا- تترتب عليه الندامة، بخلاف العمل بما ليس بحجة، فلا منافاة بين التعليل و المفهوم من الآية، و لا حاجة الى حمل الجهالة على السفاهة، كما لا يخفى.

و ثالثا: كما فى نهاية الدراية أن العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن أرباب البصيرة؛ لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به، فالآية حينئذ مبنية على حجية خبر العادل و كاشفة عنها، لا أنها مبيّنة للحجية و جاعلة لها، كما هو المقصود. (2)

فلو لم يكن الخبر حجة قبل نزول الآية الكريمة فالعمل بخبر العادل يكون ايضا سفاهة و جهالة؛ لانه عمل بلا حجة، فيشمله عموم التعليل، فحمل الجهالة على السفاهة لا يرفع الاشكال، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا- أن يقال: بأن الآية الكريمة امضاء لما عليه العقلاء بما هم عقلاء من العمل بخبر العادل، و لا تكون متكفلة لبيان حجتيه بالتأسيس، و مع الامضاء المذكور فلا يكون العمل بخبر العادل سفاهة. (3)

و ربما يجاب ايضا عن منافاة التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل، فانه يحكم فى خبر العادل بانه محرز و كاشف عن الواقع و علم فى عالم التشريع، فيخرج عن عموم التعليل تعبدا، و لا يمكن أن يعارضه اصلا لكى يوجب عدم انعقاده. (4)

ص: 205

1- 1) مصباح الاصول: ج 2 ص 163.

2- 2) نهاية الدراية: ج 2 ص 78.

3- 3) راجع منتقى الاصول: ج 4 ص 268.

4- 4) فوائد الاصول: ج 3 ص 172.

أورد عليه فى نهاية الدراية بأنّ حكومة سائر الادلة على هذا التعليل المشترك وجيهة، واما حكومة المفهوم المعلن منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلا فهو دور واضح، فتدبرّ جيدا. (1)

وذلك واضح؛ لان حكومة المفهوم متفرعة على عدم شمول التعليل للمفهوم، والمفروض أن عدم شمول التعليل متوقف على حكومة المفهوم، وهو دور. هذا مع الغمض عما فى دعوى دلالة ادلة الاعتبار على أن خبر العادل علم تشريعا.

ومما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول أيضا حيث ذهب الى حكومة المفهوم على التعليل لرفع المنافاة بينهما، واستوجه ذلك، واطال الكلام، فراجع. (2)

وربما يجاب عن المنافاة المذكورة بأن خبر غير الفاسق الذى تدل الآية على حجيته حجة و طريق عند العقلاء ايضا، والعقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتمدة عندهم بالعلم سواء فى ذلك الظواهر و خبر الثقات وغيرهما، ويرون مفهوم العلم عاما للقطع الذى لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتمدة، و اذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شىء وصولا الى الواقع، لا بمعنى تنزيل شىء منزلة آخر، بل بمعنى واقع الوصول كما فى القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآية المباركة اذا القيت اليهم فهموا منها بمقتضى الشرطية المذيلة بالتعليل المذكور: أن النبأ اذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل الى الواقع يعمل به من دون حاجة الى التبين، فلا- يتصور فيه اصابة القوم بجهالة للوصول الى الواقع و العلم به و اتّضاحه، فليس فيه اصابة بجهالة حتى يتصور و يجىء فيه الندم، فهو خارج عن مورد التعليل، ويكون المفهوم بلا معارض. (3)

وفيه- مضافا الى انه مبنى على اعتبار الخبر من باب بناء العقلاء لا دلالة الادلة التعبدية

ص: 206

1- 1) نهاية الدراية: ج 2 ص 78.

2- 2) مصباح الاصول: ج 2 ص 163-169.

3- 3) تسديد الاصول: ج 2 ص 79-80.

والمفروض أن الاستدلال بالآية الكريمة-أن قطعية أدلة الاعتبار لا توجب كون المعتبر داخلا فى العلم و القطع الحقيقى و أن اطلق عليه العلم بمعنى الحجة؛ اذ احتمال الخلاف ليس موهونا فى جميع موارد الظواهر و اخبار الثقات، خصوصا مع ما فيها من ترجيحات الرجالية و الدلالية، ألا- ترى أن احتمال الخلاف فى الظواهر بل فى الاخبار غير المقرونة بالقرائن القطعية وجدانى، و مع كون احتمال الخلاف وجدانيا كيف يرون قيام هذه الطرق على شىء وصولا واقعيا؟!

و الظاهر أن منشأ الاشتباه هو الخلط بين المعتبر و بين ادلة الاعتبار، فتأمل.

فالصحيح هو ما مرّ من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا، بل فيما اذا كان فى معرض حصول الندامة، و احتمال منحصرا فيما لم يكن الاقدام حجة، فالآية بمفهومها تدل على حجية خبر العادل و بتعليلها على عدم جواز العمل بغير الحجة، فلا منافاة بين مفهومها و تعليلها، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يقال- كما فى تسديد الاصول- بأن ظاهر الآية ترتب الندم على اصابة القوم بجهالة بحسب الارتكاز و الاغراض العقلانية، لا بملاحظة انهم فى مقام اطاعة إلا و امر الشرعية، بل مجرد اصابة القوم بجهالة امر مرغوب عنه عند العقلاء و موجب لحصول الندم على الاقدام بعمل ينتهى اليه.

هذا، مضافا الى أن ظاهر الآية و تعليلها أن هذا الندم سواء كان ملازما للعقوبة أم لا مترتب على مجرد اصابة القوم بجهالة، و إذا كان المفروض صدق الجهالة حتى فى موارد الطرق الظنية فلا محالة يدل التعليل على ترتب المحذور و الندم على العمل بها، فهى لا يمكن أن تكون حجة سواء فى ذلك خبر الفاسق و غيره، فالتعليل يمنع عن انعقاد المفهوم. (1)

و لكن لقائل أن يقول: أن مع الادلة القطعية الدالة على اعتبار خبر العادل لا تكون اصابة القوم بجهالة، كما لا تكون كذلك فيما اذا كانت الاصابة بعلم يخالف الواقع؛ و ذلك لقيام

ص: 207

الحجة، واصابة القوم بجهالة فيما اذا لم يكن مع الحجة.

فمع عدم صدق الجهالة فى موارد الطرق الظنية التى تقوم الادلة القطعية على اعتبارها كظاهر الآية الدالة على المفهوم-الذى يدل على اعتبار الظواهر-لا مجال لترتب الندم على العمل بها؛ فان موضوعه هو الاصابة بالجهالة، والمفروض هو عدم صدقها بالعمل بالطرق التى تكون قطعية الاعتبار.

فهذه الآية بالتقريب الذى عرفته تدل على حجية خبر غير الفاسق فى خبره بناء على دلالة القضية الشرطية على المفهوم أو قيام القرينة على كون الآية فى مقام بيان المنطوق والمفهوم، قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بعد ما افاده فى هذه الآية و انقدح بجميع ما ذكر دلالة الآية الشريفة على حجّة قول العادل وأن الاصح كونها من ادلتها والله العالم. (1)

ومنها-أى من جملة الآيات التى استدلت بها لحجية خبر الواحد-قوله تعالى: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. (2)

و تقريبها بوجوه عديدة:

الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى

ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى قدس سره من أن الآية الكريمة تدل على أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنفر لتعلم الدين، فلو لا نفر من كل فرقة وقبيلة منهم طائفة، فسياق الآية ينادى بأعلى صوت الى مطلوبة الانذار والحذر وجوبهما؛ لظهور كلمة «لولا» فى التخصيص. وعليه فلا نحتاج فى اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» وأن المراد بها ليس هو الترجى الحقيقى بل مطلوبة مدخولها ونحو ذلك من التقريبات.

وبالجملة ظاهر صدر الآية كون ما امر بالنفر اليه بمثابة من الأهمية بحيث لولا لزوم مثل

ص: 208

1-1) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 132/2.

2-2) التوبة 122/.

اختلال النظام ونحوه لوجب على الجميع النفر اليه، ولكن حدوث هذه الامور منع من ايجاب النفر على الجميع، فعلى هذا لم لا ينفر بعضهم حتى يرشدوا بأنفسهم ويرشدون غيرهم؟! (1)

الوجه الثانى: أن كلمة «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبة التحذر

أن كلمة «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى - لعدم امكانه فى حقه تعالى - تدل على محبوبة التحذر عند الانذار، فاذا ثبتت محبوبة التحذر ثبت وجوبه شرعاً؛ اذ لا معنى لنذب التحذر عن العقاب الاخرى مع قيام المقتضى للعقوبة، وإن لم يكن للعقاب مقتضى فلا مطلوبة ولا حسن للتحذر، اذ لا موضوع له، وهو العقوبة، والمفروض هو ثبوت المطلوبة.

أورد عليه أولاً: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع فى المفسدة، والمتحذر حينئذ حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف.

ويمكن الجواب عن ذلك كما فى نهاية الدراية بان الانصاف أن الانذار والتحذر بملاحظة ترتب العقوبة أنسب، اذ المتعارف من الانذار من المبلغين للاحكام فى مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخرية دون المصالح والمفاسد، فالتحذر المنبعث عنه تحذر من العقوبة. (2)

هذا، مضافا الى أن الانذار لعموم الناس لا للخواص وارباب العقول حتى يصح الانذار باعتبار المصالح والمفاسد.

أورد عليه ثانياً: بأننا لو سلمنا دلالة كلمة «لعل» على المطلوبة فالحذر المطلوب أن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذر بلحاظه ولا بديته فهذا الفرض يساوق

ص: 209

1- 1) نهاية الاصول: ص 504.

2- 2) نهاية الدراية: ج 2 ص 86.

عرفا كون الانذار بلحاظ العقاب ايضا؛ لان ظاهر الآية أن الحذر من نفس الشيء المخوف المندرج به، وهو يعنى أن الانذار فرض فى طول العقاب والمنجزية على ما تقدم من أن التحذر تحذر فى مورد الانذار لا الاخبار، وهو لا يكون إلا مع تنجيز العقاب فى المرتبة السابقة، و مثله لا يكشف عن الحجية، بل يستحيل أن يكشف عنها؛ لانه فى طول الحجية والتنجز.

وإن كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعى بعنوانها فمطلوبية هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه، بل يمكن أن يكون مستحبا، كما هو مقتضى حسن الاحتياط دائما. (1)

لا- يخفى عليك أن التحذر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفة للحكم الواقعى و المصالح و المفسد، ولكن منجزية الامارة اعنى قول العادل كمنجزية العلم، فكما أن العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حجة على الحكم، فكذلك اخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتب العقاب يوجب التنجز لغيره بنفس الاخبار و أن كان الحكم منجزا على نفسه قبل اخباره للعلم به سابقا، و لا منافاة بين أن يكون الحكم منجزا على المخبر قبل اخباره و لا يكون منجزا على السامع قبل اخباره و يصير منجزا عليه بنفس الاخبار.

و عليه فحيث أن المنجزية تحصل بنفس الاخبار يكشف ذلك عن كون اخبار العادل حجة على السامع، وبالاخبار يحصل التنجز و الانذار معا، والمستحيل هو تنجز الحكم بنفس الانذار بالنسبة الى المخبر لا السامع، كما لا يخفى.

و دعوى: أن غاية ما يلزم من الآية لو سلم دلالتها وجوب التحذر فى مورد الخبر الدال على الالزام، وهذا غير الحجية المطلوبة، وانما هو وجوب الاحتياط و لكن فى خصوص الشبهة التى قام فيها خبر على الالزام؛ لانها تأمر بالتحذر. (2)

مندفعة: بأن التحذر هو التحفظ و التجنب العملى عن مخالفة ما اخبر به العادل، و ليس معناه هو الاحتياط، و من المعلوم أن التحذر بذلك المعنى يساوق حجة خبر العادل.

ص: 210

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 377 و 378.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 377.

لا يقال: أن كلمة لعل لا تدل على أزيد من ابداء الاحتمال، واما المطلوبة التي استدل بها لوجوب التحذر فلا دلالة لها عليها.

لأننا نقول: هذه الدعوى فاسدة؛ لدلالة المقام على مطلوبة التحذر، كيف لا يكون التحذر مطلوباً مع وجوب الانذار بالنسبة الى المتفقهين؟!

هذا، مضافاً الى أن احتمال ترتب العقوبة مع أن المورد مما يجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان مساوق لوجوب التحذر. (1)

الوجه الثالث: أن التحذر غاية للانذار الواجب

أن التحذر غاية للانذار الواجب؛ لكونه غاية للنفر الواجب كما تشهد له كلمة «لو لا» التخصيصية. وعليه فإذا وجب الانذار وجب التحذر؛ اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما في قولك توضاً لتصلّى، و اسلم لعلك تدخل الجنة، وقوله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى .

أورد عليه في الكفاية بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبدًا؛ لعدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفّر لا لبيان غائية التحذر، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم... الى أن قال: وقضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز أن الانذار بمعالم الدين. (2)

ويمكن الجواب عنه كما في نهاية الدراية، بأن التحذر وإن لم يكن له في نفسه اطلاق نظراً الى أن الآية غير مسوقة لبيان غائية الحذر ليستدل باطلاقه بل لا يجاب النفّر للتفقه، إلا أن اطلاقه يستكشف باطلاق وجوب الانذار؛ ضرورة أن الانذار واجب مطلقاً من كل متفقه سواء افاد العلم للمنذر أم لا، فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذر كان التحذر واجباً مطلقاً، وإلا لزم اللغوية احياناً.

ودعوى: أن الفائدة غير منحصرة في التحذر، بل لافشاء الحق و ظهوره بكثرة انذار

ص: 211

1- (1) تسديد الاصول 2: 90.

2- (2) الكفاية: ج 2 ص 93.

المنذرين، فالغاية قهرا تلازم العلم بما اندرؤا به.

مندفعة: بأن ظاهر الآية أن الغاية المترتبة على الانذار و الفائدة المترتبة منه هى التحذر، لا افشاء الحق و ظهوره.

فالمراد و الله العالم لعلهم يحذرون بالانذار لا بافشاء الحق بالانذار، كما أن ظاهرها التحذر بما اندرؤا لا بالعلم بما اندرؤا به، بل نقول: أن نفس وجوب الانذار كاشف عن أن الاخبار بالعقاب المجعول اندار، و لا يكون ذلك إلا إذا كان حجة، وإلا فالأخبار المحض لا يحدث الخوف و لو اقتضاء حتى يكون مصداقا للانذار حتى يجب شرعا. (1)

لا يقال: احتمال وجود المانع فى ايجاب الغاية على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغاية و هى التحذر. (2)

لانا نقول: هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذر مقصدا لوجوب ذى الغاية، و عدم وجود مانع معقول فيه.

ثم اذا كانت الملازمة العرفية بين وجوب شىء و وجوب غايته كما اذا قيل لا تشرب الخمر لإسكارها أو قيل اذهب الى المسجد لكى تصلى فلا فرق فيه بين ما اذا كان الخطاب موجها الى مكلف واحد أو أكثر كما فى المقام، فان الانذار فعل المنذر و التحذر فعل المنذر؛ و ذلك لان الامر بالانذار وسيلة لامر المنذرين، بالتحذر.

لا يقال: أن التحذر ليس فعل المنذرين، بل هو فعل المنذرين، وفعل الغير ليس مقدورا للمنذرين، فلا يكون الامر بالانذار ظاهرا فى كونه طريقا الى أمرهم بالتحذر. (3)

لانا نقول: أن المقدور بالواسطة مقدور، و عليه فلا مانع من ملازمة وجوب ذى الغاية لوجوب الغاية و لو كانت الغاية فعل مكلف آخر، ألا ترى أنه يقال يجب عليك تعليم القوم لان يكونوا عالمين، بل الخطابات الاجتماعية غالبا طرق الى امر غيرهم ببعض الامور، فلا تغفل.

ص: 212

1-1) نهاية الدراية: ج 2 ص 86-87.

2-2) تسديد الاصول: ج 2 ص 90.

3-3) مباحث الحجج: ج 1 ص 378.

أورد عليه الشيخ قدس سره أيضا بأنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبة الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقة لبيان مطلوبة الانذار بما يتفقهون و مطلوبة العمل من المنذرين بما انذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم، فليس في هذه الآية تخصيص للدلالة الناهية عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهد الامام عليه السلام فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام و انذار النافرين للمتخلفين مع أن الامامة لا تثبت إلا بالعلم. (1)

ويمكن الجواب عنه كما في مصباح الاصول:

أولاً: بأن الاصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه.

و ثانياً: بأن ظاهر الآية المباركة كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين و انه يجب على طائفة منهم التفقه و الانذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أن إطلاقها يقتضى وجوب الانذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقة كلام المنذر للواقع، فكذلك يقتضى وجوب الحذر ايضاً في هذا الفرض.

و ثالثاً: بأن ظاهر الآية ترتب وجوب الحذر على الانذار، و تخصيص وجوب الحذر بما اذا حصل العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار؛ اذ العمل حينئذ انما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه غاية الامر كون الانذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم لا موضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب الغاء عنوان الانذار لا تقييده بصورة حصول العلم، مع أن ظاهر الآية كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

ورابعاً: انه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا الغاء

ص: 213

عنوان الانذار لا يمكن الالتزام بهذا التقييد؛ فانه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن. (1)

والحاصل: أن الاصل فى الكلام فى غير المخترعات الشرعية التى لا يكون المتكلم احيانا فى مقام بيانها هو الحمل على الاطلاق كما عليه بناء العقلاء، فلا وجه لعدم الاطلاق فى المقام؛ لانه ليس من المخترعات الشرعية كالصلاة والحج ونحوهما.

لا يقال: أن هذه الآية مربوطة بباب الجهاد من جهة السياق؛ فان سورة براءة مرتبطة بالمشرىكين والجهاد معهم، ومن المعلوم أن النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانداز، نعم ربما يترتبان عليه بعنوان الفائدة بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة فى الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه وغلبيتهم على اعدائه وسائر ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته فيخبروا بتلك الامور عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية فى المدينة. وعليه فالانذار ليس غاية للنفر الواجب حتى تجب الغاية بوجوب ذيلها وهو النفر، بل الانذار من قبيل الفائدة المترتبة على النفر الى الجهاد احيانا.

لانا نقول: لا معيّن لكون النفر للجهاد؛ اذ مجرد السياق لا يدل على ذلك، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه ليس فى صدر الآية دلالة على أن المراد النفر الى الجهاد، ومجرد ذكر الآية فى آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

هذا، مضافا الى انه لو سلم أن المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النافر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة، فيمكن أن يكون التفقه غاية لا يجاب النفر على طائفة من كل قوم، لا لا يجاب اصل النفر.

(حاصله: أن المطلوب متعدد، أى اصل النفر لاصل الجهاد ونفر الطائفة للتفقه. وعليه فالتفقه غاية لا يجاب النفر على الطائفة).

على أنه قد فسر الآية بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد، كما يظهر من قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً و امر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبى صلى الله عليه وآله ولا يخلوه

ص: 214

وحده فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى يندروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم. (1)

يمكن أن يقال: أن تعدد المطلوب بالنحو المذكور و أن امكن، ولكنه خلاف الظاهر، هذا مضافا الى بعد اختصاص النفر فى الخير كلامه بالنافرين للجهاد و رجوع الضمير فى قوله لِيَتَفَقَّهُوا الى الفرقة الباقية فى البلد، مع أن الطائفة اقرب منها.

قال المحقق الاصفهاني: أن التحقيق كما يساعده بعض الاخبار و يشهد له الاعتبار أن الآية ليست فى مقام المنع عن النفر الى الجهاد كافة فى قبال تخلف جماعة، بل فى مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا الى انه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه، فليكن نفر جماعة الى النبى صلى الله عليه و آله للتفقه و نفر الباقين الى الجهاد، و هو المستفاد من رواية العلل عن الصادق عليه السلام قيل له: أن قوما يروون أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال اختلاف امتى رحمة؟ فقال: صدقوا. فقلت: أن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب. قال: ليس حيث تذهب و ذهبوا، انما اراد قول الله عز و جل: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فى الدين الى آخر الآية، فامرهم أن ينفروا الى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم، انما اراد اختلافهم من البلدان الحديث.

و يوافقه الاعتبار أيضا؛ فان النافرين الى الجهاد من المدينة كان رجوعهم الى رسول الله صلى الله عليه و آله فيتعلمون منه صلى الله عليه و آله، كما كان كذلك فى زمان حضوره من دون حاجة الى تخلف جماعة لهذه الغاية، بخلاف النافرين من الاطراف؛ فانهم محتاجون الى تعلم الاحكام اذا رجعوا الى بلادهم، والله أعلم. (2)

و ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني اولى مما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره، ولكن حمل كلمة «ما» فى صدر الآية على النهى مع أن كلمة «ما» للنفى و اللام فى قوله لينفروا لتأكيد النفى خلاف الظاهر.

و الحاصل: أن ما ذهب اليه الشيخ قدس سره من أن المراد هو تخلف جمع للتفقه و اختصاص النفر

ص: 215

1- 1) فرائد الاصول: ص 78-79.

2- 2) نهاية الدراية: ج 2 ص 88.

بالجهاد خلاف الظاهر؛ فان الضمير فى قوله لِيَتَفَقَّهُوا راجع الى ما هو الاقرب اليه و هو الطائفة لا الى الفرقة، ومقتضاه هو كون النافرين متفقهين لا الفرقة الباقية. وهكذا ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني لا يخلو عن بعد؛ لان الآية فى مقام بيان النفر للتفقه.

وبالجملة هنا ثلاثة احتمالات:

احدها: هو اختصاص الآية بالجهاد، وقد عرفت انه لا معين له، بل الظاهر من التفقه والانداز، مضافا الى بعض الروايات هو أن النفر ليس للجهاد.

وثانيها: هو أن النفر مختص بالجهاد، ولكن امر فى الآية ايضا بتخلف جمع ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم من الجهاد، وهذا ايضا خلاف ظاهر الضمير فى قوله لِيَتَفَقَّهُوا فانه راجع الى النافرين لا الى الفرقة الباقية.

وثالثها: هو اختصاص الآية بالنفر للتفقه، وهذا هو الظاهر. والمعنى كما افاد فى نهاية الاصول: أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم اهلا للنفر، فلو لا نفر من كل فرقة وقبيلة منهم طائفة.

والمستفاد من ذلك أن المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لا مروا جميعا بالنفر و التفقه، ولكنهم ليسوا اهلا لذلك لاختلال نظامهم و تفرق أمر معاشهم، و حينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج الى المطالب الدينية فى عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفة منهم الى تحصيلها كما يتوجه كل طائفة منهم الى جهة من الجهات الاخرى المربوطة بأمر المعاش كالزراعة و التجارة ونحوها... الى أن قال: وبالجملة فهذه الآية على ما ذكرنا تدل على انه لو لا مخافة اختلال النظام لا امر الجميع بالنفر فى تحصيل الفقه، ولكنه بعد ما يلزم من نفر الجميع الاختلال فلم لا ينفر بعضهم ليرشدوا أنفسهم و يرشدون و يصير ذلك سببا لاطلاع جميع الناس على احكام الله تعالى و حلاله و حرامه، فسيق الآية ينادى باعلى صوته الى مطلوبة الانذار و الحذر و وجوبهما، فلا نحتاج فى اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» و أن المراد بها ليس هو الترجى الحقيقى بل مطلوبة مدخولها و نحو ذلك من التقريبات، و التعبير بـ «لعل» انما هو من جهة أن الانذار ليس مستتبعا لحذر القوم دائما؛ اذ ربما لا يؤثر كلام

المنذرين فيهم كما هو المحسوس بين الانبياء واقوامهم ايضا، فالمراد أن المنذر يجب عليه العمل بوظيفته، ولا يعوقه عن ذلك احتمال عدم تأثير كلامه؛ فان في التبليغ مظنة التأثير.

هذا هو المعنى المستفاد بالتأمل في ظاهر الآية، وتشهد لهذا الوجه اخبار كثيرة حيث استشهد الانمة عليهم السلام بالآية لوجوب النفر للنفقه والتعليم والتعلم. (1)

أن قلت: أن مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآية بالنفر للنفقه والانداز المحقق بقول العادل وأن لم يوجب اليقين والعلم، وهذا لا يتناسب مع الروايات الواردة في استشهاد الامام بالآية الكريمة على وجوب معرفة الامام وانداز النافرين للمتخلفين؛ لان الامامة مما لا تثبت إلا بالعلم، وعليه فالاستناد بالآية لحجية الدليل الذي لا يفيد العلم كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول اطلاق النفقه والانداز للمعرفة بالحقائق الاعتقادية والانداز بها ايضا؛ لان اعتقاد المنذر بها نفقه، ويكفي ذلك في وجوب الانذار به، وهو يكفي في وجوب التحذر من مخالفة هذا الاعتقاد وأن لم يحصل له بنفس الانذار قطع بها؛ اذ مع الانذار يلزم عليه أن يسمع انداز الآخرين حتى يحصل له العلم به أو بخلافه، فالتحذر في الفقه بالعمل وهو محقق بنفس انداز عدل واحد، والتحذر في الاعتقادات بالاعتقاد وهو يحتاج الى تكرار الانذار والاستماع حتى يحصل العلم. نعم لو حصل له العلم بانذار جماعة دفعة فلا حاجة الى تكرار الاستماع، لان العلم حاصل. وبالجمله يختلف التحذر باختلاف موارد الانذار، وجميع الموارد مشمول للآية الكريمة.

هذا، مضافا الى ما في تسديد الاصول من أن الآية بظاهرها مختصة بتعلم احكام الدين والانداز بها، واستفادة حكم غيرها انما هو بالغاء الخصوصية؛ لانها ارشاد الى طريقة عقلانية: هي نفر جمع بالمقدار اللازم في كل مورد والاخذ بمقتضى قولهم، فلا ينافي أن يعتبر في غير موردتها حصول العلم... الى أن قال: فصح الاستناد بالآية في كلا الامرين، والمقتضى

ص: 217

العرفى فى احدهما القطع المطلوب، وفى الآخر الطريقة العقلانية. والحمد لله رب العالمين. (1)

وغير خفى أن الغاء الخصوصية ينتهى الى الاطلاق.

وكيف ما كان فاطلاق الآية يمنع عن حملها على خصوص التفقه فى الاحكام، هذا مضافا الى أن تطبيق الآية الكريمة على التفقه فى الاحكام والتفقه فى المعارف يشهد على اطلاق الآية، كما لا يخفى.

لا يقال: أن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شأن الراوى إلا الاخبار بما تحمله لا التخويف و الانذار. بل الانذار وظيفة المفتى أو الواعظ، لا الراوى الذى ربما ينقل مجرد الفاظ الرواية من دون أن يفهم معانيها لينذر بها؛ ولذا ورد عنهم عليهم السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه.

لانا نقول- كما افاد فى الكفاية و مصباح الاصول- أن نقل رواية دالة على وجوب شىء أو على حرمة شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، كما أن فى افتاء المفتى بوجوب شىء أو حرمة شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، ويكون الانذار الضمنى كالانذار المطابقى مشمولاً للآية الكريمة، وتثبت حجية غيره من الاخبار التى لا انذار فيها؛ لكون الراوى عامياً أو كان مفاد الرواية حكماً غير الزامى بعدم القول بالفصل، و حال الرواة فى الصدر الاول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه وآله و الامام عليه السلام حال نقلة الفتاوى الى العوام، فكما لا شبهة فى انه يصدق الانذار فى مقام الابلاغ على ما نقلوا من المجتهدين فكذلك حال الرواة. (2)

هذا، مضافا الى أن فتاويهم فى الصدر الاول منقولة بنفس متون الروايات كما فى الهداية ونحوها، فلا وقع لذلك الاشكال، كما لا يخفى.

ودعوى: أن المأخوذ فى الآية الكريمة عنوان التفقه، وعليه فالواجب هو التحذر عند

ص: 218

1- 1) تسديد الاصول: ج 4 ص 92.

2- 2) راجع الكفاية: ج 2 ص 94 و مصباح الاصول: ج 2 ص 185-186.

انذار الفقيه بما هو فقيهه، فلا يشمل انذار الراوى بما هو راو، فيختص مفاد الآية بحجية فتوى الفقيه للعامى لا حجية خبر العادل، ولا مجال للتمسك بعدم القول بالفصل فى المقام مع وجود القول بالفصل بين حجيتهما كما لا يخفى.

مندفعة: بان المراد من عنوان التفقه فى المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحي، بل المراد هو التفقه بمعناه اللغوى، وهو الفهم والعلم، وهو معلوم الحصول باستماع الروايات مع المعرفة بمفادها وأن كانت المعرفة مشككة وتختلف الرواة فيها بحسب اختلاف استعداداتهم، فاذا كان اخبار العادل فى المنذرات حجة يتعدى منها الى غيرها بالغاء الخصوصية.

لا يقال: ليس المقصود أن الآية اخص من المدعى، بل المقصود أنها أجنبية عنه؛ لأنها حتى فى الراوى المستبصر تدل الآية على حجية رأيه و درايته لا- شهادته و روايته، فلا معنى للتعدى فى حقه، فما ظنك بغيره؟! إذ الآية غير ناظرة الى مسألة الاخبار و حجيته، بل تنظر الى مسألة اخرى و هى لزوم وجود طائفة بين الامة تتحمل مسؤولية الجهاد العقائدى و الفكرى فى سبيل الله عن طريق التفقه فى الدين و حمله الى الاطراف و الاجيال. وهذه المسألة اجنبية عن حجية خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول. (1)

لأننا نقول: أولاً: أن المراد من التفقه هو التفقه اللغوى لا الاصطلاحي، و حمله على صاحب رأى و الدراية لا شاهد له. و من المعلوم أن المتفقه اللغوى يصدق على الراوى و من اخبر بما سمع من شىء و عرفه و نقله.

و ثانياً: أن مسؤولية الجهاد الفكرى لا تختص بتحمل العقائد و المعارف، بل تشمل تحمل الاخبار و ايصالها، فبذلك يشمل مسألتنا، و هو حجية خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول، فلا تغفل.

و مما ذكر ينقدح الجواب عما وقع فيه السيد المحقق البروجردى قدس سره من الاشكال و هو أن حيثية التحديث غير حيثية الفقاهة، و كانت الحيثيتان منفكتين بحسب الخارج ايضا، فقد

ص: 219

كثير المحدثون الذين كان من شأنهم ضبط ما سمعوا و حكايته فقط من غير أن يعملوا النظر في استفادة حكم الله عنه؛ فان ذلك كان متوقفا على مقدمات من لحاظ المقيدات و المخصصات و سائر الجهات و أن كان تحصيل المقدمات في اعصارهم في غاية السهولة بالنسبة الى زماننا... الى أن قال: و بالجملة فالاستدلال بالآية على حجية الرواية بما هي رواية مشكل. (1)

و ذلك لما عرفت من أن المراد من التفقه هو معناه اللغوي و هو الفهم و العلم، و هذا المعنى يصدق على الراوى العالم بمداليل الاخبار و أن لم يكن فقيها اصطلاحا. نعم هذا المعنى له عرض عريض يشمل الفقيه الاصطلاحى ايضا اذا انذر بما اجتهد كما يشمل المحدث اذا انذر بما دل عليه الخبر، و لا مانع من ذلك. و بالجملة فالآية تدل على حجية قول العالم بمفاد الخبر سواء كان مجتهدا أو لم يكن، فتدبر جيّدا.

لا يقال: أن الآية الكريمة ليست ظاهرة في وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر؛ فان صدر الآية اعنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً يعطى أن الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمومى و انه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا كافة و ابقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و حيدا فريدا، و على ذلك فيصير المآل من الآية هو النهى عن النفر العام لا ايجاب النفر للبعض، فالبحث انما هو على لزوم التجزية و عدم النفر العام لا على نفر طائفة من كل فرقة للتفقه... الى أن قال: و عدم الاكتفاء على الجملة الاولى يمكن أن يكون لدفع ما ربما ينقدح في الاذهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم و عدم تفقّهم في الدين، فقال عزّ شأنه: يكفى لذلك تفقه طائفة، فليست الآية في مقام بيان وجوب النفر، بل في مقام بيان لزوم التفرقة بين الطوائف، و قوله: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ اخبار في مقام الانشاء و لو بقرينة شأن نزولها كما قال المفسرون، و ليس المراد بيان امر واضح؛ [إذ] لم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس في جميع الادوار الى طلب العلم و التفقه حتى لزم التنبيه به، إلا أن يحمل

ص: 220

ذكره لصرف المقدمة لما بعده، وهو ايضا بعيد مخالف بشأن نزول الآية وقول المفسرين. (1)

لانا نقول: أولا: أن هذا المعنى اى النهى عن النفر العام للجهد متفرع على أن الآية واردة فى النفر للجهد، وقد عرفت انه لا معين لذلك، و مجرد كون السورة و الآيات السابقة أو اللاحقة مرتبطة بالجهد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى، بل لعل وجه ذكر هذه الآية فى هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلم احكام الجهد كما افاد بعض الاعلام. وكيف كان لا اجد رواية صحيحة تدل على أن المراد من قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ هُوَ النَّهْيُ عَنِ النَّفْرِ الْعَامِ لِلْجِهَادِ، بل قوله لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ، يشهد بكون الصدر فى النفر للتفقه.

و ثانيا: أن لازم ما ذكر هو أن يكون قوله فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ دَالًّا عَلَى أَنَّ النَّفَرَ لِلْجِهَادِ.

وعليه ففى قوله لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ احتمالا ن:

احدهما: لزوم تفقه الفرقة الباقية مع النبى صَلَّى الله عليه وآله و تعلمهم للاحكام و الآداب منه صَلَّى الله عليه وآله، فاذا رجعت الطائفة النافرة تنذرهم الفرقة الباقية ببيان ما نزل من الآيات فى غيابهم و يعلمونهم السنن و الفرائض التى تلقوها فى غيابهم.

و ثانيهما: لزوم تفقه الفرقة النافرة فى الدين بما رأت من آيات الله و حصل لهم بذلك بصيرة فى الدين بظهور المسلمين و غلبتهم مع قلتهم على المشركين و نصرتهم على اعدائهم و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم.

و كلاهما خلاف الظاهر:

اما الأول: فلما مرّ من أن الضمير فى قوله ليتفقهوا و لينذروا راجع الى الطائفة النافرة، لا الفرقة الباقية؛ لانها اقرب اليه منها.

و أما الثانى: فهو وإن كان خاليا عن الاشكال المذكور؛ لأنّ الضمير فيه راجع الى الفرقة

ص: 221

النافرة لا الباقية، ولكن لا يساعده ظهور كلمة التفقه في الدين؛ فان المستفاد منه هو عمومية التفقه بالنسبة الى مسائل الدين والاسلام، وهو لا يحصل بتمامه في النفر للجهاد وإن لم يخل النفر للجهاد أحيانا عن الغلبة والنصرة وبعض التعليمات النازلة في سفر الجهاد، إلا أن اطلاق التفقه في الدين انسب بالنفر لتعلم الأحكام والمعارف

و ثالثا: أن المستفاد من الروايات هو لزوم النفر للتعلم وعدم جواز ترك النفر لذلك كصحيحة يعقوب بن شعيب و يونس بن عبد الرحمن و محمد بن مسلم: أفسح الناس اذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟! فقال: اما اهل هذه البلدة فلا-يعنى المدينة-و أن غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، أن الله عزّ وجلّ يقول وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً الى قوله لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (1)

هذا مضافا الى قوله عليه السلام في خبر عبد الله بن المؤمن الانصارى: فأمرهم أن ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه وآله و يختلفوا اليه فيتعلموا (2) و غير ذلك.

فتحصل أن النفر واجب للتعلم و التفقه و صدر الآية يدل على عدم تمكن جميع المؤمنين من النفر لتحصيل العلم فلا يجب عليهم النفر بالوجوب العيني بل اللازم عليهم هو النفر بنحو الوجوب الكفائي فالآية غير مرتبطة بالنفر للجهاد و مجرد ذكرها عقيب قوله تعالى و ما كان لاهل المدينة و من حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله (3) لا يكون قرينة على أن المراد من قوله و ما كان المؤمنون الآية هو النهى عن النفر العمومى للجهاد فتدبر جيدا.

و دعوى: أن معنى النفر يناسب الخروج الى الجهاد؛ لانه في الاصل بمعنى «جهيدن» كما في قوله تعالى كَانَهُمْ حُمُرٌ مِّنْ تَنْفَرَةٍ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ . (4)

مندفعة: بأنّ النفر و أن كان كذلك في الاصل، ولكن لا يكون كذلك في الاستعمالات

ص: 222

1- (1) كنز الدقائق: ج 5 ص 572-573.

2- (2) كنز الدقائق 572: 5-573.

3- (3) التوبة 120/.

4- (4) المدثر 50/ و 51.

العرفية عند نزول الآية و صدور الروايات. و الشاهد عليه هو تطبيق الآية الكريمة على النفر للنفقة في الدين في الروايات المستفيضة، مع أن المعنى المذكور غير ملحوظ فيه كما لا يخفى.

و هكذا لا مجال لدعوى غلبة استعمال مادة النفر في النفر الى الجهاد بحيث تمنع عن ارادة النفر للنفقة؛ و ذلك لمنع الغلبة أولا؛ و على تقدير تسليمها فالمنع عن ارادة النفر للنفقة صحيح ما لم يقترن بالقرينة، و يكفي في المقام قوله لِيَتَّقَهُوا فِي الدِّينِ لَصَرْفِهِ إِلَى النَفْرِ لِلنَّفَقَةِ، هذا مضافا الى تطبيق الآية في الروايات المستفيضة على النفر للنفقة، فراجع.

لا- يقال: أن الآية نزلت في المؤمنين حيث حلفوا على عدم التخلف عن غزوة يغزوها رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و لا سرية حيث انه صَلَّى الله عليه وآله اذا خرج الى الجهاد لا- يتخلف عنه إلا المنافقون، فانزل الله وحيا و اخبر بعيوب المنافقين و بيّن نفاقهم، و عليه فقوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، اخبار في مقام الانشاء، و يدل على النهي عن النفر العام.

لانا نقول: لا ارى دليلا صحيحا يدل على شأن النزول المذكور إلا نسبة ذلك الى القيل أو بعض المرسلات عن الامام الباقر عليه السلام كما في مجمع البيان. و من المعلوم انه لا اعتبار به، هذا مضافا الى أن مقتضى الروايات الكثيرة أن النفر في الآية الكريمة هو النفر للنفقة في الدين، و لا زمه أن يكون المراد من النفر في قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا هو النفر للنفقة أيضا. و عليه فالمراد من النفقة في قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا ليس هو انشاء النهي، بل هو اخبار عن عدم تمكن المؤمنين جميعا لهذا الواجب لما يلزم من اختلال النظام، فلهم عذر في عدم اقدامهم جميعا للنفر للنفقة، و لكن لا عذر لهم في عدم نقر طائفة منهم لهذا الواجب المهم، فيجب النفر على جماعة من كل قوم، فلا تغفل.

لا يقال: لو كان مفاد الآية وجوب التحذر عند الشك لا يدل ذلك على حجية قول المنذر لأنّ الحذر واجب في الشبهة قبل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل على المكلف اما بالاحتياط او تعلم الحكم و بعبارة اخرى كل من الخوف و الحذر العملي واجب

عند الشك قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذر حجة شرعا كما دلّ عليه اخبار عديدة مذكورة في محالها (1)

لأننا نقول: هذا الإشكال جار في كل أمانة من الأمانات فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب ومع ذلك أفادت أدلة الاعتبار حجيتها ولا يكون الأمانات لغوا والوجه في ذلك أن بعد الفحص لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط والتعلم بخلاف الأمانات فإذا دلت الأمانات بعد الفحص على حرمة شيء أو وجوب شيء وجوب الاجتناب عن فعل ما دلت الأمانات على حرمة ما ترك ما دلت على وجوبه فلا تكون اعتبار الأمانات لغوا وهكذا الأمر في المقام فإنّ بعد الفحص لا مجال لحكم العقل في نفس الحال يدل الآية الكريمة على وجوب المتحذّر بقيام خبر العادل فلا يكون اعتبار الخبر الواحد لغوا كما لا يخفى.

ودعوى أن ظاهر الآية الكريمة مدخلية كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار و وجوب الحذر و مع احتمال خصوصية هذا الظاهر فلا مجال لرفع اليد عنه وعليه فالآية اجنبية عن المدعى ولا ترتبط بإثبات حجية قول المنذر الواحد عند الشك في قوله إنّه هل هو حكم الله الواقعي أولا لأنّ مفاد الآية هو وجوب نفر الجماعة بما هي الجماعة لا الفرد و أين ذلك بما نحن بصددّه. (2)

مندفعة بأنّ لازم اعتبار الجماعة هو عدم وجوب الإنذار لو نفر جماعة من فرقة ثم تفقهوا ولكن عرض لهم الموت وبقى فرد واحد منهم و عليه فلا يجب على هذا الفرد الإنذار وهو كما ترى هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلم والإنذار ممّا لا توقّف لهما على الجماعة يشهد على أنّ المراد من الطائفة هو الاستغراق أعنى كلّ فرد فرد منها لا الجماعة كما أنّه لم يعتبر في المنذر بفتح الدال أن يكون جماعة باعتبار لفظ القوم في الآية الكريمة.

ص: 224

1-1) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 137/2.

2-2) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد 134/2-136.

فتحصّل أنّ النفر واجب للتعلّم والتفكّه والإنذار وصدور الآية الكريمة إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين لذلك فأوجب الله سبحانه و تعالى مع عدم تمكنهم للنفر المذكور جميعا على كل طائفة من كل فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفقهوا و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و يتحدّروا قومهم بمجرد إنذارهم من دون تقييد التحذّر بحصول العلم كما لا يخفى.

قال السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و الانصاف أنّ دلالة هذه الآية على حجية الخبر أظهر و أتم من دلالة آية النبأ. (1)

ومنها- اى من الآيات التى استدلت بها لحجّة الخبر- آية الكتمان، وهى قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ . (2)

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار، وإلاّ لزم لغوية حرمة الكتمان و وجوب الاظهار.

ألا ترى أنهم حكموا بحجية اخبار المرأة عن كونها حاملا و استدلوا عليه بقوله تعالى وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ .

وفيه: أولا- كما افاده المحقق الاصفهاني قدّس سرّه- أن الآية الكريمة اجنبية عما نحن فيه؛ لان موردّها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان؛ لقوله تعالى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فالكتمان حرام فى قبال ابقاء الواضح و الظاهر على حاله، لا فى مقابلة الايضاح و الاظهار، و ما هو نظير ما نحن فيه آية كتمان النساء ما خلق الله فى ارحامهن، فالملازمة انما تجدى فى مثلها، لا فيما نحن فيه. (3)

و لذلك قال فى نهاية الافكار: أن سوق الآية انما هو فى اصول العقائد ردا على اهل

ص: 225

1- (1) مصباح الاصول 184/2.

2- (2) البقرة 159/.

3- (3) نهاية الدراية: ج 2 ص 89.

الكتاب الذين اخفوا شواهد النبوة و بيناتها و كتموا علائم النبي صلى الله عليه و آله التي بينها الله سبحانه لهم في الكتب السالفة، فلا ترتبط بما نحن بصددده. (1)

و دعوى: أن الكتمان و أن كان هو اخفاء الحقيقة إلا أنه الاخفاء النسبي لا المطلق، أي الابرار من ناحية المخبر لا مطلقا، فمن لا يكون قوله مفيدا للعلم لعدم وثاقته مثلا ايضا يصدق الكتمان على اخفائه للحقيقة. (2)

مندفعة: بأن الكلام ليس في معنى الكتمان، بل الكلام في أن مورد الآية الكريمة اجنبية عما نحن فيه كما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره، فلا تغفل. فالآية مختصة بوجوب القبول للامور التي حرم كتمانها من الحق و البينات و القبول فيها موقوف على العلم بخلاف المقام.

و ثانيا: بأن الآية الكريمة لا تتعرض لبيان حرمة الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لكونها في مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان و لذا قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه ليست الآية بصدد الإطلاق و بيان حرمة الكتمان بل هي بظاهرها تكون بصدد بيان ما يترتب على إخفاء الحق و كتمانها من اللعن و أما أنه يحرم مطلقا أو في بعض الموارد فلا تعرض له فيها و بالجملة ليست الآية بصدد البيان من هذه الجهة فلا يصح الأخذ بالإطلاق و على هذا فمن المحتمل اختصاص وجوب الاظهار بما اذا كان هناك رجاء حصول العلم و وضوح الحق بإذاعته و إفشائه. (3)

ففيه ما عرفت من أن مورد الآية هو ما كان واضحا بنفسه من دون حاجة الى ايضاحه بكثرة الافشاء، كما لا يخفى.

و منها- أي من الآيات التي استدل بها لحجية الخبر - قوله سبحانه و تعالى و ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ

ص: 226

1- 1) نهاية الافكار: ج 3 ص 130.

2- 2) مباحث الحجج: ج 1 ص 381-382.

3- 3) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 139/2.

وَالزُّبُرُ (1) بدعوى أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول، وإلاّ لغا وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوى الذى هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام فى خصوص الواقعة فاجاب بانى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداء انى سمعت الامام يقول كذا؛ لأن حجية قوله هو الذى اوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال اوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

أورد عليه أولاً: بان المراد من اهل الذكر بمقتضى السياق علماء اهل الكتاب، وعليه فالآية اجنبية عن حجية الخبر. (2)

ويمكن أن يقال: أن العبرة بعموم الوارد، ولا ينافيه خصوص المورد، وتطبيق اهل الذكر على علماء اهل الكتاب يكون من باب تطبيق الكلى على بعض مصاديقه، وليس من باب استعمال الكلى فى الفرد كما لا يخفى. وعليه فلا منافاة لدلالة السياق على أن مورد الآية هو علماء اهل الكتاب مع كلية الوارد وهو قوله فَسَّ نُلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ويشهد لكلية الوارد تطبيق الآية على غير اهل الكتاب فى الأخبار الدالة على أن المراد هم الأئمة المعصومون عليهم السلام إذ اختصاص اهل الذكر بالأئمة عليهم السلام مقطوع بعدم بلحاظ المورد كما سيأتى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه فى محكى كلامه من أنّه إنَّ أريد أن ظاهر الآية بقرينة المورد إرادة السؤال عن أهل الكتاب (فقط) فالذى يستفاد منها بالملازمة وجوب قبول قوله دون غيره ممن أقرّ بالشهادتين وهو ممنوع إذ لا يحتمل وجوب قبول قول أهل الكتاب وعدم وجوب قبول قول المقرّ بالشهادتين (3)

و اورد عليه ثانياً: بان ظاهر النصوص المستفيضة أن اهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام، لا غير و

ص: 227

1- 1) النحل 43/ و 44.

2- 2) فرائد الاصول: ص 82.

3- 3) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد 142/2.

قد عقد في اصول الكافي بابا لذلك، وقد ارسله في المجمع عن علي عليه السلام. (1) فلا وجه للتمسك بها في حجية قول الرواة الثقة.

ويمكن الجواب عنه ايضا بان تطبيق اهل الذكر على الائمة المعصومين عليهم السلام من باب كونهم اكمل المصاديق، لا من باب حصر العنوان فيهم، وإلا فلا يناسب مع مورد الآية، كما عرفت.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره: أن قصر مورد الآية على خصوص الأئمة عليهم السلام لا يلائم مورد الآية كما لا يخفى على من راجعها وظنى -والله اعلم- أن اهل الذكر في كل زمان بالنسبة الى ما يطلب السؤال عنه مختلف، فالسؤال عن كون النبي صلى الله عليه وآله لا يجب أن يكون ملكا و ملكا و انه لا يمتنع عليه الطعام و الشراب لا بد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله و عترته عليهم السلام لانهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين باحوال الانبياء السابقين، و السؤال عن مسائل الحلال و الحرام في هذه الشريعة المقدسة لا بد من أن ينتهى الى الأئمة عليهم السلام؛ فانهم عيبة علم النبي صلى الله عليه وآله و حملة احكامه صلى الله عليه وآله، فالمصدق حيث انه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر اليهم فلذا فسر اهل الذكر بهم عليهم السلام، والله العالم. (2)

حاصله: أن عنوان اهل الذكر كلى و ينطبق على مصاديقه المختلفة بحسب اختلاف موارد الحاجة. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه و بالجملة المراد من اهل الذكر في الآية مطلق من يعد من اهل العلم في زمانه و انما ورد من الأئمة عليهم السلام أن مصداق هذا المفهوم الكلى في زماننا نحن فقط دون غيرنا فهو من قبيل انحصار الكلى في الفرد فتدبر جيدا. (3)

و أورد عليه ثالثا: كما في فرائد الاصول و الكفاية بان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا- للتعبد بالجواب، كما يقال في العرف: سل أن كنت جاهلا.

ص: 228

1- 1) فرائد الاصول: 82.

2- 2) نهاية الدراية: ج 2 ص 90.

3- 3) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد 143/2.

و من المعلوم أن السؤال حينئذ طريق لحصول العلم. ويؤيده أن الآية واردة في اصول الدين و علامات النبي صَلَّى الله عليه و آله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا. (1)

و يمكن الجواب عنه بما في نهاية الدراية بان الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا- بامر زائد على الجواب، فيكشف عن حجية الجواب؛ فانه على فرض الحجية يكون حجة قاطعة للعذر مصححة لاطلاق العلم عليه، وإلا فلا.

نعم بين هذه الآية و الآيتين المتقدمتين فرق حيث انه لا امر بالجواب هنا حتى يتمسك باطلاقه لصورة عدم افادة العلم كما في ايجاب الانذار و حرمة الكتمان، فيمكن ايجاب السؤال الى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعة. (2)

و الانصاف هو عدم اطلاق الآية بعد عدم وجوب أمر بالجواب و امكان ارادة ايجاب السؤال و لو بالتكرار حتى يحصل العلم بسبب الاجوبة المتعددة، و لا دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الاول حتى يكون ذلك تعبدا. و لذلك قال في الكفاية أن الظاهر من الآية ايجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد. (3)

و اما الايراد على الاستدلال بالآية الكريمة بعد تسليم دلالتها على لزوم التعبد بالجواب بانه لا دلالة لها على التعبد بما يروى الرواة؛ بما هم رواة؛ لعدم اطلاق اهل الذكر و العلم عليهم، مع أن لصدق هذا العنوان مدخلية في الحكم، و عليه فتختص دلالة الآية بحجية فتوى اهل الفتوى.

ففيه أن عنوان اهل الذكر و الاطلاع من العناوين المشككة، و يصدق على الرواة ايضا؛ لصدق الذكر و العلم على معرفة الحلال و الحرام من دون اعمال نظر و رأى، و حيث لم يقيد عنوان اهل الذكر بمرتبة خاصة يعم تلك المعرفة ايضا، و لذلك يصدق عنوان اهل العلم و الذكر على العالمين بالفتاوى و المسائل من دون أن يكونوا مجتهدين، و الرواة كالعالمين بالمسائل الذين لا يكونون مجتهدين في زماننا هذا.

ص: 229

1- 1) راجع فرائد الاصول: ص 82 و كفاية الاصول: ج 2 ص 95.

2- 2) نهاية الدراية: ج 2 ص 90.

3- 3) الكفاية: ص 95.

و دعوى: أن المراد من العلم هو خصوص الرأى و الاعتقاد، كما فى منتقى الاصول. (1)

مندفعة: بأنه لا وجه لتخصيص العلم و الذكر بذلك.

كما أن دعوى أن اهل الذكر هم اهل القرآن، فلا يشمل الرواة و لا العالمين بالفتاوى.

مندفعة بان ذلك ينافى مورد الآية الكريمة؛ فان موردها هو اهل الكتاب، فانطبق اهل الذكر على اهل البيت و اهل القرآن لا يساوى كونه بمعناه، كما لا يخفى.

فتحصّل: أن الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التعبد بالجواب لا يخلو عن اشكال.

نعم ربما يقرب الاستدلال بالآية بأنها ارجاع و ارشاد الى طريقة معروفة عقلائية، و هى رجوع الجاهل بالشىء الى العالم به و السؤال منه و العمل بما يقوله بما أن قوله طريق معتبر الى ما يعلمه و يخبر عنه، فهى متضمنة لحجية خبره و طريقيته. و من الواضح انه لا يعتبر و لا يشترط فى هذه الطريقة العقلائية سوى أن يكون المسئول عالما بما يسأل عنه من دون فرق بين أن يكون الشىء الذى يعلمه أمرا محسوسا أو غير محسوس و لا أن يكون عالما بهذا الشىء فقط أو به و بغيره، بل هذه الطريقة جارية فى كل شىء لا يعلمه الانسان و كان من الناس من يعلمه فاذا كان له حاجة فعليه أن يسأل العالم و يتبع قوله بما أن قوله طريق اليه، و حينئذ فهذه الآية الشريفة دليل لفظى على امضاء الطريقة العقلائية و بناء العقلاء على طريقة الخبر الواحد. (2)

و لكن هذا التقريب يرجع الى الاستدلال ببناء العقلاء فى حجية الاخبار، لا الاستدلال بالآيات من باب التعبد الذى هو محل البحث فى المقام.

هذا، مضافا الى أن مورد الآية هو الشك فى النبوة و المعتبر فيه هو تحصيل العلم القطعى، لا الظن النوعى الذى قد يقترن مع الشك الشخصى أو الظن على الخلاف كما فى خبر الثقات عند العقلاء.

ص: 230

1-1) منتقى الاصول: ج 4 ص 292.

2-2) تسديد الاصول: ج 2 ص 93 و 94.

و دعوى: أن الشبهات التي كانت حول النبوة عند نزول الآية الكريمة ممّا ينحسم أصله بالرجوع الى العالم و اهل الذكر و نفس جوابه.

مندفعة: بأن الشبهات مختلفة و لعل بعضها كذلك، و لكن الحكم يكون جميعها كذلك تحكم، كما لا يخفى.

2- و اما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الاولى: التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق و المشهور و التخيير عند التساوى:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة (1) عن الامام الصادق عليه السلام حيث قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر. قال:

فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال:

ينظر الى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك؛ فان المجمع عليه لا ريب فيه... الى أن قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به الحديث.

و موردها و إن كان في الحكمين، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان. (2)

و لا يخفى عليك أن مع التعارض لا وثوق بالصدور، و مع ذلك دلت المقبولة على أن الخبر لا يكون ساقطاً. و منه يعلم أن التعبد به ليس من باب بناء العقلاء، و إلا فلا يحصل الوثوق في الراجح بمجرد الأفضلية في صفات الراوى او المطابقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامة، و مع

ص: 231

1- (1) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 1.

2- (2) فرائد الاصول: ص 84.

عدم الوثوق لا بناء خصوصا مع عدم وجود الرجحان، بل يحكمون حينئذ بالتساقط.

ثم أن هذا الخبر باعتبار قوله (خذ بأعدلتهما) ظاهر في اعتبار العدالة. اللهم إلا أن يقال:

أن قوله في الذيل (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الخ) يشهد على أن الملاك في حجية الاخبار هو نقل الثقات. وعليه فالاعتدالية ملاك الترجيح في تقديم احد المتعارضين على الآخر، فلا تغفل.

ونحو هذه الرواية مرفوعة زرارة قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ؟ قال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر. قلت:

يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بأعدلتهما عندك و اوثقهما في نفسك. فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف اصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط. فقلت: انهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟ فقال عليه السلام: اذن فتخير احدهما فتأخذ به و تدع الآخر. (1)

و لا يخفى ايضا أن مع كون طرفي المعارضة مشهورين لا وثوق بأحدهما من حيث الصدور و مع ذلك لا يكون الخبر ساقطا، بل يقدم الراجح من حيث الصفات على غيره، و ليس ذلك إلا حجية تعبدية.

ثم أن دلالتها على اعتبار العدالة وعدمه مثل المقبولة. و مثل رواية ابن ابي الجهم المروية في الاحتجاج مرسلا عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجالان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما اخذت. (2) و مثل خبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكمما فاختلفا فيما حكمما؟ قال: وكيف يختلفان؟ قال: حكم كل

ص: 232

1-1) المستدرک: الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 2.

2-2) الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 40.

واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر الى عدلها و افقها في دين الله فيمضى حكمه. (1)

و لا يذهب عليك ان مع التصريح بعدم العلم و الوثوق بالحق قال بحجية كل واحد من باب التخيير، و ليس ذلك إلا حجية تعبدية.

اورد عليه بانه لا اطلاق لهذه الطائفة من الأخبار؛ لان السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حجة يتعين العمل به لو لا التعارض، و لا نظر للسائل بالنسبة الى اعتبار خبر كل عدل، بل نظره الى حجية الخبر في حال التعارض.

يمكن أن يقال- كما افاد في نهاية الأفكار- أن هذه الأخبار ظاهرة الدلالة بالملازمة على حجية خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض. (2)

و الاولى أن يقال أن: هذه الطائفة من الاخبار تدل على مفروغية حجية الاخبار في نفسها، و إلا لما سألوا عن صورة تعارضها، كما لا يخفى. قال في مصباح الاصول: الاخبار العلاجية تدل على أن حجية الاخبار في نفسها كانت مفروغا عنها عند الاثمة عليهم السلام و اصحابهم، و انما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة فسألوا عن حكمها. و من الواضح انه ليس مورد الأخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما، لان المرجحات المذكورة فيها لا تناسب العلم بصدورهما، و أن الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكي الصدور، مضافا الى وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه. (3)

و تعتضد تلك المفروغية المذكورة بما صرح به الشيخ في عدة الاصول من قوله: انى وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دوّنوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه، حتى أن واحدا منهم اذا اُفتى بشيء لا يعرفونه

ص: 233

1- (1) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 45.

2- (2) نهاية الأفكار: ج 3 ص 132.

3- (3) مصباح الاصول: ج 2 ص 191-292.

سألوه من أين قلت هذا، فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا و سلموا الامر فى ذلك و قبلوا قوله، و هذه عاداتهم و سجيتهم من عهد النبى صلى الله عليه و آله و من بعده من الأئمة عليهم السلام و من زمن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذى انتشر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته، فلو لا- أن العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك و لا نكروه؛ لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو. (1)

و مما ذكرناه يظهر ما فى نهاية الاصول من أن التعارض كما يوجد فى الخبرين غير المقطوعين كذلك ربما يوجد فى المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما، فصرف بيان العلاج للتعارض لا يدل على حجية الخبر الذى لم يقطع بصدوره. (2)

و ذلك لان حمل هذه الروايات على الصورة المذكورة بعيد جدا، فإذا عرفت أن المراد منها هو تعارض غير مقطوعى الصدور تكشف تلك الاخبار عن كون حجية غير المقطوع عند عدم المعارضة مفروغا عنها.

و ينقدح أيضا مما ذكرناه ما فى مباحث الحجج حيث قال: يمكن ارادة الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعى السند، و ليست هذه الطائفة من أخبار الترجيح و العلاج فى مقام البيان من ناحية حجية اصل الخبر ليتمسك باطلاقها. (3)

و ذلك لما عرفت من أن فرض المعارضة ليس بين المقطوعين لبعد ذلك و ندرته، بل فرض المعارضة بين غير المقطوعين، و عليه تكشف الاخبار العلاجية عن كون حجية الاخبار غير المقطوعة مع قطع النظر عن المعارضة مفروغا عنها عند الأئمة عليهم السلام و اصحابهم.

نعم يشكل التمسك بهذه الاخبار لاثبات أن الحجة المفروغ عنها هو خبر الثقة بعد ما عرفت من اعتبار الاعدية.

يمكن الجواب عنه بان مقتضى امعان النظر فيها أن الملاك هو كون الراوى ثقة، و لا ينافيه

ص: 234

1- (1) عدة الاصول: ص 337.

2- (2) نهاية الاصول: ص 509.

3- (3) مباحث الحجج: ج 1 ص 389.

اعتبار الاعدية في تقديم احد المتعارضين على الآخر و يشهد له قوله في المقبولة (فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الحديث).

أو قوله في المرفوعة (فقلت: انهما عدلان مرضيان موثقان الحديث) اللهم إلا أن يقال:

أن المراد من الثقة و الموثق بعد ما عرفت من اعتبار الاعدية هو العادل، فافهم.

الطائفة الثانية: هي التي تدل على ارجاع آحاد الرواة الى اشخاص معينين من ثقات الرواة

هي التي تدل على ارجاع آحاد الرواة الى اشخاص معينين من ثقات الرواة مثل قوله عليه السلام: اذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس، مشيرا الى زرارة (1) وفيه: انه يحتمل أن يكون المعتبر هو العدالة و أن ارجاعه عليه السلام من جهة كون المجالس المذكور عادلا عنده.

وقوله عليه السلام: نعم في موثقة الحسن بن علي بن يقطين بعد ما قال الراوى افيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه. (2) فان الظاهر منه أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند السائل و المسئول عنه فسأل عن وثاقة يونس ليترب عليه اخذ المعالم منه.

وقوله عليه السلام: عليك بالاسدى، يعنى أبا بصير. (3) وفيه: انه لعل ذلك لكون ابي بصير عادلا.

وقوله عليه السلام: في جواب السائل فممن أخذ معالم ديني؟- من زكريا ابن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا (4)، ولكنه ظاهر في اعتبار العدالة.

وقوله عليه السلام: و اما ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه. (5) وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا.

وقوله لابن ابي يعفور بعد السؤال- عن يرجع اليه اذا احتاج أو سئل عن مسألة- فما

ص: 235

1- (1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 19.

2- (2) جامع الاحاديث: ج 1 ص 226.

3- (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 15.

4- (4) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 27.

5- (5) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 17.

يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه قد سمع ابي و كان عنده مرضيا وجيها. (1) وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا، هذا مضافا الى توصيفه بكونه مرضيا عند الامام و وجيها عنده.

وقوله عليه السلام: انت ابا بن تغلب، فانه قد سمع مني حديثا كثيرا، فما رواه لك فاروه عني. (2)

وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا.

وقوله عليه السلام: في صحيحة احمد بن اسحاق: العمري ثقتي، فما ادّى اليك عني فعني يؤدى، و ما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون.

وقوله عليه السلام: العمري و ابنه ثقتان، فما ادّيا اليك عني فعني يؤديان، و ما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان المأمونان. (3)

قال شيخنا الأعظم: بعد نقل اكثر الروايات المذكورة: وهذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون. (4)

أورد عليه بان المراد من الثقات في هذه الارجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون، لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى و الجلالة حتى وثق بهم الامام عليه السلام، فهذه الاخبار لا تدل على حجية خبر كل ثقة، بل تدل على ثقات اهل البيت و هم العدول. نعم لا بأس بالاخذ بمثل ما ورد في مثل يونس بعد سؤال الراوى عن كون يونس ثقة، فان المراد بالثقة هو الثقة عند الناس لا العدل.

اللهم إلاّ أن يقال: أن المراد من الثقة يختلف بحسب الموارد، و ليس المراد منه في مورد السؤال هو الصدق المخبرى مع أن المورد من الفقهاء و السائل يريد أن يأخذ آرائه، بل المراد أنه مورد الاطمئنان لاخذ الآراء أو لا يكون كذلك.

ولكن الانصاف أن هذا المعنى بعيد، و الظاهر منه أن المراد من الثقة هو الثقة عند الناس

ص: 236

1- 1) جامع الاحاديث: ج 1 ص 225.

2- 2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 30.

3- 3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي: ح 4.

4- 4) فرائد الاصول: ص 85.

أى صادق فى إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحة احمد بن اسحاق فى مورد العمرى فانه الثقة المأمون.

الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقات و العلماء

هى الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقات و العلماء، على وجه يظهر منها عدم الفرق بين فتاويهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية.

مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحاق بن يعقوب: واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم، وانا حجة الله. (1)

قال الشيخ الأعظم: لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقائع الى الرواة اعنى الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بانهم حجته يدل على وجوب قبول خبرهم (2)؛ لان التعليل يعمم، و مقتضى التعميم هو وجوب قبول خبره أيضا كفتواه.

و لقائل أن يقول: أن جعل الحجية للرواة المجتهدين لا يدل على حجية نقل كل راو، فهو اخص من المدعى.

و مثل الرواية المحكية فى العدة عن الصادق عليه السلام: اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عتّا فانظروا الى ما روه عن على عليه السلام فاعملوا به (3)؛ لدالتها على جواز الاخذ بروايات الشيعة، بل بروايات العامة عن ثقاتهم مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

و الظاهر من العدة انه اعتمد عليها حيث ذكر قول الامام باسمه مع انه لم يذكر فى العدة غالبا شيئا من الروايات، هذا مضافا الى انه صرح بعده باعتماد الاصحاب عليها حيث قال:

و لاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافة، فراجع.

ص: 237

1- (1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 9.

2- (2) فرائد الاصول: ص 85.

3- (3) عدة الاصول: ص 379.

و مثل ما رواه فى الاحتجاج عن تفسير الامام العسكرى عليه السلام فى قوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ: هذه لقوم من اليهود: الى أن قال:

وقال رجل للصادق عليه السلام: اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم... الى أن قال: فقال عليه السلام: بين عوامنا و علمائهم و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهة، و تسوية من جهة اما من حيث الاستواء فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم.

و أما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشا و تغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم و أنهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه و اعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم و ظلموهم من اجلهم... الى أن قال:

فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا و من علموا انه لا يجوز قبول خبره و لا تصديقه و لا العمل بما يؤدّيه اليهم عمن لا يشاهدوه (لم يشاهدوه) و وجب عليهم النظر بأنفسهم فى امر رسول الله صلى الله عليه و آله؛ اذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى و اشهر من أن لا تظهر لهم.

و كذلك عوام ائمتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على حطام الدنيا و حرامها و اهلاك من يتعصبون عليه و أن كان لاصلاح امره مستحقا و بالتزلف بالبر و الاحسان على من تعصبوا له و أن كان للاذلال و الاهانة مستحقا، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهاءهم.

فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لا مر مولاة للعوام أن يقلدوه، و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.

فاما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا و لا كرامة، و انما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك؛ لان الفسقة يتحملون عنا

فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الاشياء على غير وجوها لقلّة معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم الحديث. (1)

قال الشيخ الأعظم بعد نقل هذا الخبر: دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و أن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم. (2)

و مثل ما عن ابي الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جوابا عن سؤال احمد بن حاتم بن ماهويه و اخيه عمن أخذ معالم ديني: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسن في حبنا و كل كثير القدم في امرنا، فانهما كافوكما أن شاء الله تعالى. (3) و لكن هذا العنوان غير عنوان الثقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثقة واجدا لهذا العنوان

و مثل قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم، انهم اتتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه الحديث. (4)

بدعوى أن ظاهرهما و أن كان الفتوى، إلا أن الانصاف شمولهما للرواية بعد التأمل كما في سابقتهما، و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثقات منهم جمعا بينه و بين ما افاده الشيخ الطوسي قدس سره في العدة و نقلناه آنفا.

و مثل ما عن الامام العسكري عليه السلام في كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (5)

يعنى لا اشكال في اخذ الرواية عنهم من جهة كونهم فطحية اذا كانوا من الثقات.

ص: 239

1- (1) الوسائل: الباب 10 من أبواب صفات القاضي ح 20.

2- (2) فرائد الاصول: ص 86.

3- (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 45.

4- (4) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 42.

5- (5) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 13.

قال الشيخ قدس سره: دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بنى فضال و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم.

و مثل ما ورد مستفيضاً: حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة، و فى بعضها يأخذه صادق عن صادق (1) بناء على أن المراد من الصادق هو الراوى الذى يصدق فى خبره.

و مثل التوقيع المروى فى رجال الكشى: و عن على بن محمد بن قتيبة عن احمد بن ابراهيم المراغى قال: ورد على القاسم بن العلاء و ذكر توقيعاً شريفاً فيه: فانه لا عذر لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم سرّاً و نحمله اياه اليهم. (2)

و لكنه اخص من المدعى: فان ثقاتنا غير عنوان الثقة، هذا مضافاً الى أن كون الراوى من اهل السرّ من خصيصة الاوحدى من العدول و الثقات.

و مثل مرفوعة الكناسى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله عزّ ذكره وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء و ليس عندهم ما يتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم، فيعيه هؤلاء، و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجاً و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (3)

بدعوى انها دلت على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به (4) بناء على حمله على الثقة جمعاً بينه و بين ما اعتبر الوثوق فى العمل بالخبر الواحد.

الطائفة الرابعة: الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد

هى الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد: مثل النبوى المستفيض بل المتواتر: من

ص: 240

1- (1) جامع الاحاديث: ج 1 ص 223 و 253.

2- (2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 40.

3- (3) جامع الأحاديث: ج 1 ص 238 ح 61.

4- (4) فرائد الاصول: ص 87.

حفظ من امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه من امر دينهم بعثه الله فقيها عالما. (1)

قال شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه: أن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر انتهى.

ولكنه لا يخلو عن اشكال، وهو أن وجه الدلالة هو الملازمة بين النقل والقبول التعبدى، وهو أول الكلام، ولعله مشروط بحصول العلم أو اتصاف الراوى بوصف العدالة.

ومثل الأخبار الواردة فى الترغيب فى الرواية والحث عليها وابلغ ما فى كتب الثقة كقوله عليه السلام فيما الفه يونس: هذا دينى ودين آبائى، وهو الحق كله. (2) وجه الدلالة هو الملازمة بين كون ما كتبه الثقة حقا وبين القبول التعبدى.

ولكن يرد عليه بأن التصديق المذكور تصديق شخصى بنحو القضية الخارجية. (3)

اللهم إلا أن يقال: بعد الغاء الخصوصية يكون فى قوة القضية الحقيقية.

و كقوله عليه السلام: اكتب و بث علمك فى اخوانك، فان مت فاورث (فورث) كتبك بنيك، فانه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون (فيه) إلا بكتبهم. (4) وجه الدلالة واضح؛ لان مورد التوصية هو كتابة الواحد هذا مضافا الى التعبير عنه بالبث بالعلم و انه ارث و موجب للانس به.

و كقوله عليه السلام اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا (5) و دلالتة على حجية قول كل ثقة محل تأمل.

و كقوله عليه السلام: لكل رجل منا من يكذب عليه.

وقوله: ستكثر بعدى القالة، وأن من كذب علىّ فليتبوأ مقعده من النار.

ص: 241

1- (1) جامع الأحاديث: ج 1 ص 241 ح 68 الى 73.

2- (2) جامع الأحاديث: ج 1 ص 227.

3- (3) مباحث الحجج: ج 1 ص 285.

4- (4) جامع الأحاديث: ج 1 ص 235 ح 47.

5- (5) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي ح 43.

بدعوى أن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابة اذ الاحتفاف بالقرينة القطعية فى غاية القلة.

قال الشيخ: يستفاد من مجموع هذه الأخبار رضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وأن لم يفد القطع، وادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة فى الأخبار المتقدمة، و هى أيضا منصرف اطلاق غيرها بل و لو لم يكن الاخبار متواترة بالاصطلاح كفى كونها مفيدة للاطمئنان بحجية خبر الثقة و لو لم يكن عادلا.

و أما العدالة فاكثر الأخبار المتقدمة خالية عن اعتبارها، بل و فى كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية كتاب العدة الآمرة بالاخذ بما روته الثقات عن على عليه السلام و ما ورد فى كتب بنى فضال و مرفوعة الكناسى.

نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة (أى الحصر محمول على غير الثقة من العامة، فلا ينافى الاعتماد على ثقاتهم، فالحصر اضافى بالنسبة الى غير ثقاتهم) أو الحصر محمول على أخذ الفتوى جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها.

وفى رواية بنى فضال شهادة على هذا الجمع مع أن التعليل للنهى فى ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فان غير الامامى الثقة مثل ابن فضال و ابن بكير ليسوا خائنين فى نقل الرواية. (1)

و لا يخفى عليك أن دعوى التواتر بالنسبة الى خبر الثقة المذكورة مع أن جملة منها تدل على اعتبار العدالة أو يحتمل اعتبارها من جهة العدالة. كما ترى.

نعم يمكن تأييد ما ذهب اليه الشيخ قدس سره من دعوى التواتر بأن بناء العامة على العمل بخبر

ص: 242

الواحد و مع ذلك لم يردعهم الاثمة عليهم السّلام عن ذلك مع انهم عليهم السّلام ردعوه عن القياس والاستحسان، وهو امر ثابت و يدل عليه بعض الأخبار.

منها:مرسلة داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخطيب عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث انه قال لابن ابى ليلى:فبأى شىء تقضى؟قال:بما بلغنى عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وعن على وعن ابى بكر وعمر.قال:فبلغك عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أن عليا اقضاكم؟قال:نعم.قال:

فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السّلام وقد بلغك هذا الحديث. (1)وجه الدلالة هو قول ابن ابى ليلى(بما بلغنى)حيث أن مراده منه البلوغ بنحو الأحاد؛ لقلة التواتر جدا، ولم يردعه الامام عليه السّلام عن ذلك، بل تبّهه على خبر آخر وصل اليه. (2)

نعم لا- إطلاق له حيث انه فى مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام، إلا أن احتمال اشتراط العلم فى البلوغ فى اخبار العامة بعيد جيّدا.

و منها:مرسلة شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث أن أباً عبد الله عليه السّلام قال لابی حنيفة:يا أبا حنيفة اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنة كيف تصنع؟فقال:اصلحك الله اقيس و اعمل فيه برأى،فقال عليه السّلام:يا أبا حنيفة أن أوّل من قاس ابليس. (3)

حيث أن قوله و لم تأت به الآثار و السنة يدل على انه عمل بالآثار و لم يردعه الامام 7 عن العمل به. (4)

وفيه ما تقدم و الجواب الجواب.

هذا مضافا الى امكان تأييد ما ذهب اليه الشيخ من دعوى التواتر أيضا بثبوت بناء اصحابنا على العمل بخبر الواحد، كما يدل عليه بعض الاخبار.

ص:243

1- (1) الوسائل:الباب 3 من أبواب صفات القاضي ح 9.

2- (2) راجع نهاية الاصول:ص 510

3- (3) الوسائل:الباب 6 من أبواب صفات القاضي ح 27.

4- (4) نهاية الاصول:ص 511-512.

منها:مرسلة ابى جميلة البصرى قال:كنت مع يونس ببغداد وانا امشى معه فى السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فاصاب ثوب يونس،فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس، فقلت له:يا أبا محمد أ لا تصلى.فقال:ليس اريد اصلى حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبى.فقلت له:هذا رأى رأيته أو شىء ترويه؟فقال:أخبرنى هشام بن الحكم انه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الفقاع فقال:لا تشربه فانه خمر مجهول،فاذا اصاب ثوبك فاغسله (1)؛لدلالته على أن العمل بخبر الواحد كان معمولاً عندهم.

ونحوها موثقة اسحاق بن عمار (2)و خبر على بن حديد (3)و خبر معمر بن خلاد (4)وصحيح زرارة (5)و خبر سليم بن قيس. (6)

و الى غير ذلك من الاخبار الدالة على أن أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثقة،وعليه فدعوى أن الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد الثقة متواترة بالتواتر المعنوى ليست بمجازفة.

قال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه-بعد نقله كلام شيخنا الأعظم قدّس سرّه-أن الأخبار التى ذكرها الشيخ لا تبلغ حد التواتر الاجمالى...الى أن قال:يشكل حصول القطع بصدور واحد منها خصوصاً بعد امكان المناقشة فى دلالة بعضها،ولكن الذى يسهّل الخطب عدم انحصار الاخبار فيما ذكره بل هى كثيرة جداً،و يستفاد من جميعها أن العمل بالخبر الواحد كان مما استقرت عليه سيرة اصحاب النبى صلّى الله عليه وآله و الائمة عليهم السّلام،و كان بعضهم يحتج بذلك على غيره.و لا فرق فى ذلك بين العامة و الخاصة،بل لم ينكر من العامة احد ذلك سوى المتكلمين

ص:244

1- (1) الكافى:ج 6 ص 423.

2- (2) الوسائل:الباب 46 من أبواب القراءة.

3- (3) الوسائل:الباب 25 من أبواب صلاة المسافرين.

4- (4) الوسائل:الباب 18 من أبواب المواقيت.

5- (5) الوسائل:الباب 8 من أبواب المواقيت.

6- (6) الوسائل:الباب 14 من أبواب صفات القاضى.

منهم كالنظام وغيره، ولو كان العمل بالخبر أمراً منكراً لكان على الأئمة عليهم السّلام تنبيه أصحابهم وردعهم عنه كما ردعوا عن القياس.

وبالجملّة فكثرة الأخبار بحد يحصل القطع منها بكون حجية الخبر أمراً مفروغاً عنه بين العامة والخاصة في عصر النبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السّلام، ثم نقل الأخبار التي اشترنا إليها أنفاً. (1)

والظاهر أن لفظ التواتر الاجمالي من سهو القلم، لأنّ المدعى هو التواتر المعنوي لا الاجمالي، وهو حاصل بمجموع ما ذكره الشيخ قدّس سرّه كما اشار إليها في نهاية الاصول وذكرناه بالتفصيل، كما لا يخفى.

ثم أن دعوى كون المتيقن من الروايات هو العدل لا الثقة، كما يشهد له الارجاع إلى الاعدل في المتعارضين في المقبولة، فانه حاك عن كون كل طرف من اطراف التعارض عدلاً، هذا مضافاً الى اعتبار عنوان (ثقاتنا) وعنوان (مرضيان) وعنوان (حجتي) وعنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) وعنوان (كلّ مسنّ في حبتنا) وعنوان (كل كثير القدم في امرنا) فانها ظاهرة في اعتبار العدالة وفوقها.

مندفعة بانه يمكن دعوى عدم اعتبار وصف العدالة في الراوى في حجية روايته، بل المدار هو الوثوق المخبري في نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب، والتعبير بالعدالة ونحوها من العناوين المذكورة من باب خصوصية مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضة، لا- من باب دخالتها في حجية الخبر الواحد؛ والدليل على ذلك هو عدم اعتبار الاصحاب في الأخذ أن يكون الراوى من أصحاب السرّ أو ممن يرضى الأئمة عليهم السّلام عنه أو أن يكون من الشيعة، كما صرح بذلك الشيخ الطوسي قدّس سرّه في العدة من أن الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكوني وغيره من العامة الذين كانوا ينقلون الأخبار عن ائمتنا عليهم السّلام.

و هو شاهد على أن المعيار في جواز الرجوع هو الوثوق بالناقل ولو كان عامياً، نعم

ص: 245

لا ينافي ما ذكرناه تقدم الراوى الشيعى الثقة على الراوى العامى الثقة عند التعارض كما روى الشيخ فى العدة ذلك عن الامام الصادق عليه السلام: انه اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما روهه عن على عليه السلام فاعملوا به (1)، بل يكون ظاهر قوله بعد الرواية المذكورة: ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث الخ أن الرواية المذكورة معمولاً بها عند الاصحاب.

و يشهد أيضا على أن المعيار هو الوثوق بالراوى قوله عليه السلام: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا.

و تجوز الامام عليه السلام العمل بقول الثقة و أن كان المخبر ممن يضيع الخبر و لا يعمل به كما مرّ.

و التعليل الوارد فى صحيحة احمد بن اسحاق بعد قوله العمري ثقتى فانه الثقة المأمون.

فانه يفيد الكبرى الكلى، و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له، و هو معنى حجية خبر الثقة، و تطبيق هذا الكلى على مثل العمري الذى كان فى مرتبة عالية من الوثاقة لا ينافي كون المعيار هو افادة الوثوق بالمخبر، و لا دخالة لما زاد عليه من المراتب العالية، و لا وجه لحمل الكبرى الكلى على أن المراد منه هو خصوص المورد، كما لا يحمل ذلك فى امثاله و نظائره.

و لقد افاد و اجاد فى نهاية الافكار حيث قال: و لا يخفى أن التواتر المدعى فى تلك الاخبار و أن لم يكن لفظيا إلاّ أنّه يكون معنويا؛ لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد، و هو حجية قول الثقة و وجوب العمل على طبقه، بل و ظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمرا مركزا عندهم بحيث كان من المسلمات عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، و لذلك وقع السؤال فيها عن الموضوع، و هو كون الراوى ثقة أو غير ثقة كما فى خبر عبد العزيز المتقدم، و ربما يشهد لذلك أيضا تعليله عليه السلام فى خبر أحمد بن اسحاق بعد ما أرجع الى العمري و ابنه بقوله: انهما الثقتان المأمونان. و حينئذ فلا ينبغي الارتياح فى حجية خبر الثقة و وجوب الأخذ به.

ثم أن الثقة فى تلك الأخبار و أن كانت ظاهرة فى العدالة بل اعلى درجاتها، و لكن يمكن

ص: 246

دعوى عدم اعتبار وصف العدالة فى الراوى فى حجية روايته وأن مدار الحجية انما كان على حيث الوثوق فى نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا يعتنى به العقلاء، وأن التعبير بالمأمونية فى الدين و الدنيا انما هو من جهة كونه ملزوما للوثاقة فى الحديث، لا من جهة مدخلية خصوصية المأمونية فى الدين فى الراوى فى حجية روايته...الى أن قال:و من ذلك ترى بناء الاصحاب-رضوان الله عليهم- على العمل بالخبر الموثوق به و لو من غير الشيعة اذا علموا بان الراوى سديد فى نقل الرواية و متحرز عن الكذب و كان ممن لا يطعن فى روايته و أن كان مخطئا فى اعتقاده و سالكا غير الطريقة المستقيمة التى سلكها الشيعة و الفرقة المحقة، كاخذهم بروايات حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و غيرهم من العامة، و كذا اخذهم بأخبار جماعة من الفطحية و غيرها كعبد الله بن بكير و سماعة بن مهران و على بن ابى حمزة البطائنى اللعين الشقى و كتب بنى فضال و غيرهم ممن عرف منهم كونهم موثقين فى نقل الحديث.

و ناهيك فى ذلك الحديث النبوى المعروف (على اليد ما اخذت) المستدل بها فى أبواب المعاملات، مع أن من المعلوم انه لم يروه احد من رواة الامامية و لا كان موجودا فى شىء من جوامعنا، و انما هو مروي فى كتب العامة بطرقهم المنتهية الى سمرة بن جندب الشقى عمن هو مثله، فان ذلك شاهد صدق لما ذكرنا من أن مدار الحجية عندهم على مجرد كون الخبر موثق الصدور عن النبى صلى الله عليه و آله أو الائمة عليهم السلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب ضعفا لا يعتنى به العقلاء بنحو يعد المعتنى به من الوسواسين، لا أن مدار الحجية عندهم على عدالة الراوى.

و حينئذ فلا اشكال فى دلالة تلك الأخبار على حجية خبر الموثوق به صدورا أو مضمونا، كما يدل على الاول الترجيح بالشهرة و الشذوذ و بعدالة الراوى و وثاقته، و على الثانى الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة. (1)

و لا يخفى عليك أن موثق الصدور و أن كان حجة عند العقلاء و لم يردع عنه فى الشرع،

ص: 247

ولكن المعيار المستفاد من الاخبار المذكورة هو أن يكون الراوى ثقة فى حديثه، وهو الذى يعبر عنه بالوثوق المخبرى.

تواتر ادلة اعتبار الخبر الواحد

ثم أن الظاهر من كلام صاحب الكفاية انه لم يثبت عنده التواتر المعنوى، ولذا ذهب الى التواتر الاجمالى حيث قال: تلك الأخبار وإن كانت طوائف كثيرة، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية الأخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقة على لفظ ولا على معنى حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى، ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواترة اجمالاً؛ ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، وقضيته وإن كانت حجية خبر دل على حجية اخصها مضمونها، إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان اعم، فافهم. (1)

وفيه انه يكفى الأخبار المذكورة فى اثبات التواتر المعنوى، على أن قول الثقة مفروغ الحجة عند السائل والمسئول عنه وسيرة الاصحاب على العمل به ولو كان المخبر من العامة أو الذين أخطئوا فى اعتقاداتهم من فرق الشيعة.

ولا ينافيه اعتبار الاعدية فى الأخبار العلاجية؛ لأنها فى مقام ترجيح احد المتعارضين على الآخر، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار العدالة فى حجية الخبر، كما لا وجه للاستدلال بالأخبار الدالة على انه لا عذر فيما يرويه ثقاتنا على اعتبار كونه امامياً بعد تعليل الحجة بكونه الثقة المأمون فى الأخبار، هذا مضافاً الى أن حجية قول الثقات من العامة مما لا يقبل الانكار.

ومما ذكرناه يظهر ما فى مصباح الاصول حيث جعل الأخبار متعارضة وقال: أن النسبة بين العادل والموثق به هى العموم من وجه؛ اذ قد يكون الراوى عادلاً غير موثق به لكثرة

ص: 248

خطأه وسهوه، وقد يكون موثقاً غير عادل بمعنى انه ضابط حافظ متحرز عن الكذب إلا أنه فاسق من غير ناحية الكذب كما يوجد كثيراً، وقد يكون عادلاً- موثقاً. وعليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعدالة والوثاقة، فبناء على التواتر الاجمالى لا يستفاد منها إلا حجية الخبر الصحيح الاعلانى.

نعم ذكر صاحب الكفاية أن المتيقن من هذه الأخبار وأن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه فى جملتها خبر صحيح يدل على حجية الخبر الموثق، فثبت به حجية خبر الثقة وأن لم يكن عادلاً. وما ذكره متين، ولعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجية خبر الثقة قوله عليه السلام (نعم) بعد ما قال السائل: فيونس بن عبد الرحمن ثقة ناخذ معالم ديننا عنه؛ فان ظاهره كون حجية خبر الثقة مفروغا عنها بين الامام والسائل وأن السؤال ناظر الى الصغرى فقط. (1)

وذلك لما عرفت من أن مقتضى الامعان فى الأخبار أن المراد من مجموعها هو اعتبار قول الثقة المأمون، فلا تعارض ولا منافاة بينها حتى ناخذ بالاختصاص مضمونها، لان عدم الدلالة على اعم فى بعض الاخبار وسكوته لا يعد من المنافاة كما أن خصوصيات المورد لا دخالة لها فى ملاك الاعتبار ولا يوجب تقييد الكبرى الواردة فى حجية خبر الثقات بعنوان التعليل فتدبر جيداً.

فالأظهر كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو ثبوت التواتر المعنوى على اعتبار خبر الثقة المأمون، وعليه فدعوى منع التواتر المعنوى و الأخذ بالتواتر الاجمالى و الأخذ بالخبر الصحيح الاعلانى والاستدلال به لحجية خبر كل الثقة المأمون تبعيد المسافة من دون موجب، كما لا يخفى.

كلام المحقق النائنى قدس سره

حكى عن المحقق النائنى قدس سره انكار التواتر الاجمالى بدعوى انا لو وضعنا اليد على كل

ص: 249

واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق و الكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور. (1)

و لا يخفى ما فيه فان مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوى فلا وجه لانكار التواتر الاجمالى؛ وذلك لان احتمال الصدق و الكذب بالنسبة الى كل فرد لا ينافى القطع بصدور الاخص مضمونا باعتبار المجموع ألا ترى أنه اذا اخبر النفرات الكثيرة بدخالة شىء فى صحة معاملة أو عبادة أو بحدوث امر مع الاختلاف فى النقل لم نعلم بخصوص كل واحد مع قطع النظر عن إخبار الآخرين، ولكن مع ملاحظة اخبار الآخرين نعلم بدخالة الاخص مضمونا فانه هو الذى اخبر عنه بخصوصه أو فى ضمن المطلق، ففى المقام اذا اعتبر فى بعض الأخبار العدالة وفى بعضها الآخر الثقة وفى ثالث الامامى وفى رابع المأمون و هكذا قطعنا باعتبار خبر العدل الامامى المأمون بملاحظة مجموع الأخبار و أن لم نقطع باعتبار كل واحد واحد، كما لا يخفى.

قال فى مصباح الاصول: وبالجملة التواتر الاجمالى مما لا مجال لانكاره؛ فان كثرة الأخبار المختلفة ربما تصل الى حد يقطع بصدور بعضها و أن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد و أوضح دليل عليه، فانا نعلم وجدانا بصدور جملة من الأخبار الموجودة فى كتاب الوسائل و لا نحتمل كذب الجميع. و اوضح منه أن نعلم بصدق بعض الاخبار المتحققة فى هذه البلدة فى يوم و ليلة فضلا عن الحكايات المسموعة فى ايام و ليال عديدة.

فتحصل: أن التواتر الاجمالى غير قابل للانكار، و مقتضاه هو الالتزام بحجية الاخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة فى هذه الأخبار، فيحكم بحجية الخبر الواحد لجميع الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الاخبار الدالة على الحجية. (2)

هذا و الذى ينبغى أن يقال انه لا معارض لاطلاق ما دل على اعتبار كون الراوى ثقة

ص: 250

1- 1) مصباح الاصول: ج 2 ص 193.

2- 2) مصباح الاصول: ج 2 ص 193.

لعدم وجود رواية تدل على اعتبار كونه اماميا او تدل على اعتبار العدالة لان ما يستدل به لاعتبار ما يكون مورد العموم التعليل الدال على اعتبار كون الراوى ثقة او يكون مخصوصا بباب علاج الاخبار المتعارضة اذ لا اطلاق له و اما كون الراوى مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقة فلا وجه لانكار التواتر المعنوى فضلا عن التواتر الاجمالى نعم قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه فى محكى كلامه و لكن الذى يختلج بالبال أن التواتر الاصطلاحي و هو اخبار جماعة عديدة الذين يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب غير متحقق فى المقام بل فى جميع المقامات لانتهاء الامر بالاخرة الى اشخاص ثلاثة و فى التواتر لا بد من حفظ العدة المذكورة فى جميع المراتب نعم الذى يهون الامر انه و أن ليس هنا التواتر الاصطلاحي لما ذكر و لكن لا اشكال فى حصول الاطمئنان بصدق هؤلاء الاشخاص و عدم اقدام مثل الشيخ و الكلينى و الصدوق و اشباههم على تعمّد الكذب و الاطمئنان علم عرفى و تتبع على حذو القطع الحقيقى و مجرد ذلك يكفى فى النتيجة المذكورة و أن كان التواتر مفقودا. (1)

و يمكن أن يقال أن الكتب الثلاثة مستندة الى ثلاثة اشخاص مذكورة بالتواتر و الكتب الثلاثة تنتهى الى اصول من اصحاب الائمة عليهم السلام بالتواتر فلا وجه لانكار التواتر فتدبر.

كلام الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه

و مما ذكر يظهر ما فى المحكى عن الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه حيث ذهب الى انكار التواتر رأسا بدعوى عدم دلالة الاخبار على الحجية اصلا، و ما يتبقى منها بعد فرز ذلك لا يكاد يبلغ حدّ التواتر؛ اذ لا يزيد على خمسة عشر رواية، وقال: وفيما يلى نشير الى الطوائف المستدل بها على الحجية فى مجموع الأخبار:

1- ما ورد بعنوان تصديق الامام لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجية مثل كتاب يوم و ليلة ليونس بن عبد الرحمن حيث قال الامام العسكرى عليه السلام بعد نظره فيه و تصفحه كله: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله.

ص: 251

و واضح أن هذه الطائفة لا تدل على أكثر من التصديق الشخصى بنحو القضية الخارجية لبعض الروايات، وهذا غير الحجة. (1)

2- ما ورد بعنوان لزوم التسليم لما ورد عنهم و الانقياد له من قبيل رواية الحسن بن جهم قال: قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا. و واضح عدم دلالتها أيضا؛ لأنها تنظر الى ما هو قول المعصوم و صادر عنه و انه لا بد من التسليم و الانقياد لهم و عدم اعمال الذوق و الاجتهاد فى مقابلهم، كما كان يفعل العامة. (2)

3- ما ورد بعنوان الحث على تحمل الحديث و نقله. و لا تدل هذه الطائفة إلا من باب الملازمة، و قد عرفت عدم الملازمة بين الترغيب المذكور و وجوب القبول تعبدا.

4- ما ورد بعنوان الاحالة على اشخاص معينين. و لا يخفى أنها حوالة على اشخاص معينين، و لو سلم دلالتها على أن الاحالة اعم من الاحالة على القضية فى أخذ الفتوى لا تدل على الحجة؛ لاحتمال ذلك باعتبار علم الامام عليه السلام بان اولئك الاشخاص لا يكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى. (3)

5- ما امر فيها بنقل الحديث و تداوله، من قبيل رواية ابان بن تغلب عن ابى عبد الله، عليه السلام قال: يا ابان اذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث، من شهد أن لا إله إلا الله مخلصا و جب له الجنة. و هى لا تدل إلا بتوهم الملازمة، و قد مر تفنيدها.

6- ما دل على الثناء على المحدثين و رواة أحاديث اهل البيت عليهم السلام كقوله عليه السلام: اللهم

ص: 252

1- 1) و فيه أن المشهود من الاصول و الكتب هو أنها غير منحصرة فيما روى مؤلفوها بلا واسطة، و عليه فتصديق الكتاب مع كون جملة منها روايات مع الواسطة تدل على حجية الروايات المنقولة فيها أيضا. اللهم إلا أن يقال: أن النظر فى التصديق الى نفس المطالب لا الى ناقلها.

2- 2) يرد عليه أن ما يكون مورد نظر السائل و المسئول عنه هو قول المعصوم الذى ورد عنه سواء كان مع الواسطة أو بدونها.

3- 3) يمكن أن يقال: أن هذا الاحتمال منفى فيما اذا علل الارجاع بوجه عام ككونه ثقة مأمونا، كما لا يخفى.

ارحم خلفائى ثلاثا قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال: الذين يبلغون حديثى و سنتى ثم يعلمونها أمتى.

و هى أيضا لا تدل على الحجية إلا على الملازمة غير الصحيحة.

7- ما دل على أن انتفاع السامع للحديث قد يكون أكثر من انتفاع راويه. وفيه انها ليست فى مقام بيان انه متى يثبت صدور الحديث عن المعصوم، و انما يتعرّض بعد الفراغ عن ثبوته الى أنه ربما يكون السامع أفضل فهما. و أين هذا من الحجية؟!

8- ما دلّ من الأحاديث على أن على رأس كل قرن يبعث الله من يحفظ هذا الدين و يحميه. و هى أيضا اجنبية عن الحجية التعبدية، بل تدل على الحجية الحقيقية و التمييز بين الحق و الباطل.

9- ما دل على الترغيب فى حفظ الكتب كقوله عليه السلام: احفظوا بكتبكم، فانكم سوف تحتاجون اليها.

و الاستدلال بها مبنى على دعوى الملازمة بين وجوب الحفظ و وجوب القبول و الحجية، و قد عرفت تفنيدها.

10- ما دل على التحذير من التحريف فى نقل الحديث. و هى أيضا اجنبية عن المدعى.

11- ما دل على جواز نقل الحديث بالمعنى. و هى أيضا لا تدل إلا على تحديد وظيفة الراوى فى مقام النقل و تحمل الحديث.

12- ما دل على وجوب السماع عن صادق من قبيل رواية الفضل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه الى العناء الحديث. و واضح أن المراد من الصادق فيها الامام لا مطلق الثقة، و لهذا عبر عنه بمن دان الله، فالمراد من الصادق الصادق بقول مطلق. (1)

ص: 253

1 - 1) و يحتمل أن يكون المراد هو ما نقله الثقات عن الامام المعصوم، و هو يصدق على المنقول مع الوساطة ايضا. و فى بعض النسخ: حديث واحد يأخذه صادق عن صادق. و المراد من الصادق هو الصادق فى نقله، لا الصادق مطلقا.

13- ما دل على حجية نقل ثقات الامام كقوله عليه السلام: لا عذر لاحد من موالينا التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم بسرنا ونحمله (ايه) اليهم، وعرفنا ما يكون من ذلك أن شاء الله.

و هي أيضا لا تدل على حجية خبر الثقة؛ لان الوارد فيه عنوان ثقاتنا، وعنوان ثقتي اخص من عنوان الثقة المطلق. (1)

14- ما دل على المنع من رفض الرواية لمجرد رأى وذوق واستحسان.

و هي ايضا اجنبية عن المدعى؛ لانها تنهى عن اعمال الرأى والاستحسان، ولا ينافى ذلك مع عدم حجية خبر الواحد.

15- ما دل على الترجيح عند التعارض بموافقة الكتاب و مخالفة العامة؛ بدعوى أن ذلك دليل على حجية الخبر فى نفسه، وإلا لما وقع تعارض بين حجتين.

وفيه يمكن ارادة الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعى السند، وليست هذه الأخبار فى مقام البيان من ناحية حجية اصل الخبر لىتمسك باطلاقها. (2)

و هكذا يتضح أن هذه الطوائف لا دلالة فى شىء منها على المطلوب، و بعد افرازها لا تبقى لدينا اكثر من خمسة عشر رواية مما قد تتم على الحجية، و هو عدد لا يبلغ حد التواتر.

و لكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التى قد توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات اذا ما لوحظت الى جانب الخصوصية الكمية، و الميزان هو الاطمئنان الشخصى بعدم تعمد شىء من رواتها للكذب فيها لخصائص فى سندها، و لو فرض عدم حصول ذلك منها فلا أقل من حصوله بها مع ضم الروايات الاخرى اليه، مثل ما روى الكلينى عن محمد بن عبد الله الحميرى و محمد بن يحيى العطار جميعا عن عبد الله بن

ص: 254

1- 1) و لكن يتعدى عنه بعموم التعليل الوارد فى ذيله أو غيره بمثل قوله: فانه الثقة المأمون.

2- 2) حمل الاخبار المتعارضة على قطعى الصدور حمل على فرد نادر، و هذه الأخبار و أن لم تكن فى مقام البيان و لكن تدل على مفروغية حجية الخبر، فتدبر.

جعفر الحميرى قال: اجتمعت انا و الشيخ ابو عمرو عثمان بن سعيد عند احمد بن اسحاق، فغمزنى أحمد بن اسحاق أن أسأله عن الخلف أى الحجة. فقلت له: يا أبا عمرو انى اريد أن أسألك عن شىء و ما انا بشاك فيما اريد أن أسألك عنه...الى أن قال الحميرى: وقد أخبرنى ابو على احمد بن اسحاق عن ابى الحسن عليه السلام قال: سألته و قلت: من اعامل أو عمن آخذ و قول من اقبل؟ فقال له: العمرى ثقة، فما أدى اليك عنى فعنّى يؤدى، و ما قال لك عنى فعنّى يقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة المأمون.

و قال الحميرى أيضا: و أخبرنى أبو على انه سئل أبا محمد عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقتان، فما أدّى اليك عنى فعنّى يؤدى، و ما قال لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المأمونان الحديث.

الى أن قال: اما من حيث السند فهى مظنونة الصدق ظنا شخصيا اطمئنا من ناحية عدم تعمد الكذب على الاقل بحيث نحتاج فقط الى ضم اصاله عدم الغفلة العقلانية، و لو فرض عدم حصول الظن الاطمئنانى المذكور من تلك القرائن الخاصة لأمكن تكميل الظن المذكور بضم الروايات الاخرى.

و أن فرض التشكيك فى كل ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فلا اشكال فى ان هذا السند من اعلى الاسانيد الذى أفاده كلهم اصحاء بالوجدان لا التعبد، فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلانية الدالة على الحجية، و بذلك تثبت حجية تمام مفاده، فاذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة اثبتنا به حجية مطلق خبر الثقة.

و اما من حيث الدلالة ففيها فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الأولى: ما صدر من الامام أبى الحسن الثالث عليه السلام: العمرى ثقة، فما أدى اليك فعنّى يؤدى، و ما قال لك فعنّى يقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة المأمون.

الثانية: ما صدر عن الامام العسكرى فى حق عثمان بن سعيد: العمرى و ابنه ثقتان، فما أدّى اليك عنى فعنّى يؤدى، و ما قال لك فعنّى يقولان، فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المأمونان.

وصدر هذا الحديث وأن كان حوالة شخصية على العمرى، فتكون نظير الحوالة على السيد عبد العظيم الحسنى، ولا دلالة له على المطلوب، إلا أن الاستدلال بذيلها حيث انه ورد فيه التعليل، وهو بمثابة كبرى كلية، وهى أن كل ثقة مأمون يسمع له، وهو معنى حجية خبر الثقة.

ثم تفريع التعليل على الصدر لا يضر بعموم التعليل المشير الى قاعدة كلية.

و القول بأن اللام تدل على الكمال كما فى قولك انه الفقيه العالم فغاية ما يقتضيه التعليل هو التعدى الى الثقة المطلق اى من كان فى غاية الوثاقة غير سديد؛ لان اللام للجنس والعهد، بل الجنس أيضا نوع عهد ذهنى ومنشأ استفادة الكمال مناسبة حمل اسم الجنس المعروف باللام على الشخص فانه حيث لا معهودية لشخص معين و وضوح عدم كونه الجنس بما هو جنس معهود ذهنا، فيشعر ذلك بوجود عناية ملحوظة فى هذا الحمل، ولكن يمكن أن يكون العناية وضوح المصادقية للجنس وانطباقه عليه اثباتا، بل هذا هو المناسب فى مقام التعيين.

وهكذا لا مجال لدعوى أن هذه الحوالة يحتمل فى حقها أن تكون من باب الارجاع الى المقلد فى مقام اخذ الفتوى لا الارجاع الى الراوى بقرينة قوله: و اطع.

لان وجوب الاطاعة لا يناسب عرفا بالنسبة الى المفتى أيضا و انما يناسب الحاكمية والولاية، فلا بد و أن يحمل على الاطاعة فى استماع الاخبار التى ينقلها عن الامام و لزوم تصديقه فيها، و مما يدل على ذلك أن المأمور هو احمد بن اسحاق الذى لم يكن من العوام بل من الخواص، فلا يناسب ارجاعه الى العمرى فى التقليد.

ثم ذكر فى ختام البحث صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: انه ليس كل ساعة القاك يمكن القدوم و يجىء الرجل من اصحابنا فيسألنى و ليس عندى كل ما يسألنى عنه؟ قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى، فانه قد سمع أبى، و كان عنده مرضيا وجيها.

و هي من حيث السند صحيحة و من حيث الدلالة فالاستدلال بها لمكان قوله: (فما يمنعك) المشعر بالمفروغية عن كبرى مركوزة، وليست هي إلا حجية خبر الثقة. وهذه الاحالة ليست من الارجاع الى التقليد، لوضوح أن ابن أبي يعفور كان من أجلة الاصحاب، فليس الارجاع إلا بملاك الإرجاع الى الأحاديث، كما أن المراد من التعليل بالوجهة يراد به الوجهة الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل.

و ذكر أيضا صحيحة يونس بن يعقوب قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! أما يمنعكم من الحرث بن المغيرة.

و ذكر أيضا أن هناك روايات أخرى لا بأس بدلائلها أيضا على الحجية من قبيل رواية محمد بن عيسى عن الرضا عليه السلام قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك اني لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني؟! قال: نعم.

فإنّ ظاهرها أن السائل يشير فيها الى الكبرى المركوزة و يطبقها على يونس بن عبد الرحمن و الامام يمضى ذلك و يأمره باتباعه و قبول قوله، إلا أنّ هذه الرواية و غيرها مما يمكن أن يستدل بها على الحجية غير صحيحة السند، فتصلح لان تكون مؤيدة مكملة للرواية التي جعلناها محور كلامنا. (1)

و فيه مواقع للنظر:

أحدها: أنّ حصر طوائف الأخبار في المذكورات مع وجود أخبار أخرى ليس بصحيح، منها مثل ما ورد عن ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين و لا نعلم أيهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت. (2) و لا يخفى أنّ هذا ظاهر الدلالة على حجية خبر الثقة في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض و أن حجتيه

ص: 257

1-1 (1) مباحث الحجج: ج 1 ص 384-395.

2-2 (2) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضي: ح 40.

مفروغ عنها بين السائل والمسئول عنه و محل الكلام يختص بصورة التعارض.

ومنها مثل ما ورد في كتب بنى فضال عن الامام العسكري عليه السلام خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا. (1)و من المعلوم أنّ بنى فضال ليسوا بعادلين، لانحرافهم فى العقيدة، ومع ذلك أمر بأخذ رواياتهم. وعليه فليس معنى الامر المذكور إلاّ وجوب الأخذ برواياتهم عند احراز كونهم من الثقات.

ومنها مثل ما ورد فى تعليل النهى عن قبول روايات غير الشيعة من أنّ النهى من جهة الخيانة، ومقتضاه هو جواز القبول اذا انتفت الخيانة بالوثاقة.

روى على بن سويد السائى قال: كتب الىّ أبو الحسن عليه السلام وهو فى السجن: وأما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله و خانوا اماناتهم، أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه، فعليهم لعنة الله الحديث. (2)فانّ الرواية تدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة.

ومنها مثل خبر الكناسى عن الصادق عليه السلام فى تفسير قوله عزّ ذكره وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم ما يتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه إليهم فيعيه هؤلاء و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (3)بدعوى دلالة على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به.

و من المعلوم أنّ الوجه فى جواز العمل بمثل روايته ليس إلاّ كونه من الثقات.

ومنها مثل ما ورد فى تأييد و ترغيب نقل الاخبار مع الوساطة أو بدونها للآخرين مع

ص: 258

1- (1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي: ح 13.

2- (2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضي: ح 42.

3- (3) جامع الأحاديث: ج 1 ص 238.

معلومية اكتفائهم بالنقل من دون تقييد ذلك بالعلم أو العدالة، كما ورد في موثقة معاذ بن مسلم النحوى عن ابي عبد الله عليه السلام قال: بلغنى انك تقعد فى الجامع فتفتى الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج انى اقعد فى المسجد فيجئنى الرجل فيسألنى عن الشىء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، ويجىء الرجل اعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجىء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك؟ فقال لى: اصنع كذا، فانى كذا أصنع. (1)

و من المعلوم أن قوله (ما جاء عنكم) يشمل الاخبار مع الوساطة وبدونها، وليس مقيدا بالعلم. و الظاهر من الرواية أن السامع اكتفى به أيضا كما اكتفى به ناقله، ولا يضر بذلك التعبير بالافتاء مع أن المقصود منه هو نقل الخبر، كما لا يخفى.

منها مثل ما ورد فى أن وسائط النقل بمنزلة القرى الظاهرة فى قوله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً كموثقة محمد بن صالح الهمداني قال: كتبت الى صاحب الزمان عليه السلام: أن أهل بيتي يقرعونى بالحديث الذى روى عن آبائك عليهم السلام أنهم قالوا خدامنا وقوامنا شرار خلق الله، فكتب ويحكم ما تقرأون ما قال الله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً، فنحن والله القرى التى بارك فيها، وانتم القرى الظاهرة. (2)

و يؤيده ما رواه الطبرسى عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث أنه قال للحسن البصرى: نحن القرى التى بارك الله فيها، وذلك قول الله عز وجل لمن اقر بفضلنا حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً، و القرى الظاهرة الرسل و النقلة عنا الى شيعتنا و(فقهاء) شيعتنا الى شيعتنا الحديث. (3) و المستفاد منه هو التشويق و الترغيب الى ما هو الشائع عند الشيعة من نقل الأخبار عن الأئمة عليهم السلام و الاعتماد عليها و الاكتفاء بها عند كون الرواة من ثقات الشيعة.

ص: 259

1- (1) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى: ح 36.

2- (2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى ح 46.

3- (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى: ح 47.

و منها مثل ما ورد فى أن الاصحاب اعتمدوا على نقل الثقات و لم ينهوا عنه كخبر على بن حديد قال: سألت الرضا عليه السّلام فقلت: أن أصحابنا اختلفوا فى الحرمين، فبعضهم يقصر و بعضهم يتم، و انا ممن يتم على رواية قد رواها أصحابنا فى التمام و ذكرت عبد الله بن جندب أنه كان يتم؟ فقال: رحم الله ابن جندب، ثم قال لى: لا يكون الاتمام إلا أن تجمع على اقامة عشرة أيام، و صل النوافل ما شئت. قال ابن حديد: و كان محببى أن تأمرنى بالاتمام. (1) و من المعلوم أن الاعتماد على الرواية مع أنهم مختلفون فى العمل لا يكون إلا الاعتماد على نقل الثقات.

و كخبر اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام: أن رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله اختلفا فى صلاة رسول الله صلى الله عليه و آله فكتبنا الى أبى بن كعب كم كانت لرسول الله من سكتة؟ قال:

كانت له سكتتان اذا فرغ من أم الكتاب (القرآن) و اذا فرغ من السورة. (2) و من المعلوم أن الرجوع الى أبى بن كعب رجوع الى من كانا وثقا به.

و كصحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت صلاة الظهر فى القيظ، فلم يجبنى، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: أن زرارة سألنى عن وقت صلاة الظهر فى القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك، فاقرأه منى السلام، و قل له: اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، و اذا كان ظلك مثليك فصل العصر. (3)

و ليس عمر بن سعيد بن هلال من الاجلاء و المعاريف، بل هو من الثقات، و مع ذلك اكتفى الامام عليه السّلام بنقله و اعتمد زرارة عليه أيضا، و هو دليل على أن المعتبر هو نقل الثقات فى جواز الاعتماد. و الى غير ذلك من الروايات من هذا القبيل.

و منها مثل ما ورد فى مذمة من لم يحفظ شيئا فى نقل الحديث كخبر القاسم بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: ذكر أبو الخطاب فلعه، ثم قال: انه لم يكن يحفظ شيئا حدثته أن

ص: 260

1-1) الوسائل: الباب 25 من أبواب صلاة المسافر: ح 33.

2-2) الوسائل: الباب 46 من أبواب القراءة فى الصلاة: ح 2.

3-3) الوسائل: الباب 8 من أبواب المواقيت ح 13.

رسول الله صلى الله عليه وآله غابت له الشمس في مكان كذا وكذا وصلى المغرب بالشجرة وبينهما ستة أميال، فأخبرته بذلك في السفر فوضعه في الحضر. (1) يدل التعليل على أن عدم الحفظ والضبط منشأ الإيراد، وإلا فلا إيراد على من كان ضابطاً وموثقاً.

ومنها مثل ما ورد في أن بعض العامة ذكر منابع فتاواه للإمام عليه السلام ومن جملتها الأخذ بالأخبار والآثار المنقولة بنحو أخبار الآحاد والأخذ بالقياس والاستحسان، ولم ينه الإمام عن الأخذ بالأخبار والآثار في عين نهيه عليه السلام عن العمل بالقياس والاستحسان أو بقول من لا حجة لقوله وهذا شاهد على أن الاعتماد على نقل الثقات مورد امضاء الإمام عليه السلام كخبر داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن أبي الخطاب عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث أنه قال لابن أبي ليلى: فبأى شيء تقضى؟ قال: بما بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن علي وعن أبي بكر وعن عمر. قال: فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله أن علياً اقضاكم؟ قال: نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء علي عليه السلام؟ أو قد بلغك هذا الحديث. (2) ومن المعلوم أن مراده من البلوغ هو البلوغ بنحو الآحاد، لقلة التواتر جداً، ومع ذلك لم يردعه الإمام عليه السلام عن ذلك، بل نهاه عن العمل بما ورد عن لا حجة لقوله، كما لا يخفى.

و كخبر شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أن أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأى. فقال عليه السلام: يا أبا حنيفة أن أول من قاس إبليس. (3) حيث دل على أن العمل بالآثار والسنة المنقولة جائز بين العامة والخاصة، وإنما المنهى هو الأخذ بالقياس والاستحسان.

ومنها ما ورد في أن أصحابنا الإمامية موظفون بالعمل بما روى ثقات العامة فيما إذا لم يخالفه نقل ثقات الخاصة، كما روى الشيخ الطوسي في العدة عن الصادق عليه السلام: أنه إذا نزلت

ص: 261

-
- 1- (1) الوسائل: الباب 18 من أبواب المواقيت: ح 17.
 - 2- (2) الوسائل: الباب 3 من أبواب صفات القاضي: ح 9.
 - 3- (3) الوسائل: الباب 6 من أبواب صفات القاضي: ح 27.

بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما روهه عن على عليه السلام فاعملوا به. (1)

و الظاهر من العدة أنه اعتمد على هذه الرواية، بل مقتضى قوله «لاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكوني و غيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه» أن الاصحاب اعتمدوا عليها و عملوا بها.

و منها ما ورد في كيفية وقوع المخالفة بين روايات أهل البيت عليهم السلام و روايات ثقات العامة مثل موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه. قال: أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن. (2) هذا الحديث يدل على أن قول من لم يتهم بالكذب و كان مورد الاعتماد حجة بين السائل و المسئول عنه و انما يرفع اليد عنه عند المخالفة للنسخ.

و الحاصل: أن مع وجود هذه الروايات و تعددها لا وجه لحصر الروايات في خمسة عشر و انكار التواتر، فلا تغفل.

و ثانيها: أنه لا وجه لافراد بعض الروايات الدالة على حجية نقل الثقات عن مجموعة الأخبار كصحيحة عبد الله بن أبي يعفور و يونس بن يعقوب الدالة على مفروغية حجية خبر الثقة.

و كخبر محمد بن عيسى قال: وجدت الحسن بن على بن يقطين بذلك أيضا قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك انى لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال: نعم. (3)

بل لا وجه لافراد صحيحة الحميري عن جملة الأخبار المذكورة الدالة على أن علة جواز الاعتماد هي الوثاقة و الامانة.

ص: 262

1- (1) عدة الاصول: ص 379.

2- (2) الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضي: ح 4.

3- (3) جامع الأحاديث 1: ص 226.

و ثالثها: لا وجه للتشكيك فى سند خبر محمد بن عيسى بقوله انه غير صحيحة السند مع أن سند الاخبار لا يلاحظ فى المتواترات.

ورابعها: أن الانصاف هو تواتر الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات؛ لأنّ مجموع الاخبار يكون بحد يحصل القطع بان خبر الثقات حجة عند العامة و الخاصة خصوصا أن التعليقات الواردة فيها تصلح لشرح المراد من بقية الأخبار التى لا يتضح أن الحجية من ناحية العدالة أو الوثاقة، فإنّ مثل قوله عليه السلام (فإنّ الثقة المأمون) أو (فإنهما الثقتان المأمونان) يدل على أن المعيار فى الاعتماد هو الوثاقة و الامانة. عليه فالارجاعات الى الأشخاص الذين يكونون على مرتبة عظيمة ليست دالة على اعتبار الأزيد من الوثاقة و الامانة و أن كانوا فى الدرجات العالية، و لو سلم عدم تمامية الأخبار لافادة التواتر المعنوى فلا وجه لانكار التواتر الاجمالى.

وبالجملة فمع وجود التواتر المعنوى يعتمد فى حجية خبر الثقات على دلالة مجموع الاخبار بعد حمل بعضها على البعض، كما أن مع وجود التواتر الاجمالى يعتمد فيها على دلالة المقطوع منها و هو حجية خبر العدول كخبر الحميرى و هو يدل على حجية خبر كل ثقة. و كيف ما كان فلا تصل النوبة الى الاعتماد على الظن الشخصى الاطمئنانى كما ذهب اليه الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه، فلا تغفل.

و البحث فيه يقع فى جهات:

الجهة الأولى:

أن جماعة من القدماء كالسيد والقاضى وابن زهرة وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّة الخبر الواحد.

أدلة المانعين:

واستدل المانعون بوجوه:

منها الآيات الدالة على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و حرمة القول بغير العلم كقوله عز وجل: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ .

و الدالة على عدم كفاية الظنّ كقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا .

و من المعلوم أن الخبر الواحد ليس بعلم وإسناده إلى الله قول بغير علم وبالأخرة ظنّ و الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئا.

وفيه أن أدلة اعتبار الخبر الواحد قطعية وعليه لا يبقى مورد لهذه الآيات لورود أدلة الاعتبار بالنسبة إليها.

وبعبارة أخرى أن المراد من العلم فى الآيات هو الحجّة ومعنى الآيات هو المنع عن اتباع غير الحجّة وعن القول بغير الحجّة وأن غير الحجّة لا- يغنى من الحق شيئا ومع قيام أدلة اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّة فلا مورد بعد ذلك للآيات المذكورة فأدلة الاعتبار واردة بالنسبة إلى الآيات المذكورة والتعبير بالحكومة لا يخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّة وإن أبيت عن الورود أو الحكومة فلا خفاء فى كون أدلة اعتبار الخبر الواحد موجبة لتخصيص تلك الآيات قضاء لتقديم الخاص على العام.

ودعوى أن قوله عز وجل: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا أب عن التخصيص

ممنوعة لأنّ الظنون مختلفة في غالبية الإصابات و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابة فلا مانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابة.

و منها: الأخبار الكثيرة، و هي على طوائف:

الطائفة الأولى:

الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السنّة في حجّة الأخبار و جواز العمل بها كقول أبي عبد الله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أنّ المستفاد منها أنّ خبر الواحد ليس بنفسه حجة.

يمكن الجواب عنه بأنّ الموافقة للكتاب أو السنّة مذكورة من باب المثال لأمانة الصدق و من الجائز أنّ ما روته الثقات أيضا من الأمارات و عليه فما من الحصر في امثال هذه الروايات اضافي و ملحوظ بالنسبة إلى ما كان مخالفا للقرآن و السنّة و ليس في مقام حصر أمانة الصدق في الموافقة المذكورة.

الطائفة الثانية:

الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب و السنّة كقوله عليه السلام كلّ شيء مردود إلى الكتاب و السنّة و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

و الجواب أنّ المتفاهم العرفي من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفة فيندرج في الطائفة الثالثة الدالة على مردودية المخالف و لا كلام فيه و إنّما الكلام في المراد من المخالفة، و الظاهر أنّ المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له و لا إشكال في مردوديته.

و دعوى تعميم المخالفة لمثل مخالفة العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا يساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لا يقال إنّ الروايات المتباينة غير مقبول عند الأصحاب و لا يحتاج إلى التّهي عنه و عليه فليكن المراد من المخالفة هي مخالفة العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لأنّنا نقول إنّ خصماء أهل البيت عليهم السلام كانوا يأخذون الاصول و يدسّون الأحاديث المخالفة فيها و لم يرووها حتّى لا يقبلها الأصحاب.

ص: 265

هذا مضافا إلى ضرورة صدور الأخبار المخالفة للقرآن بمخالفة العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد.

الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب و السنة كقول أبي عبد الله عليه السلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و إلا فالذى جاءكم أولى به.

وفيه أنّ هذه الأخبار من الأخبار العلاجية عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض و لا ارتباط لها بأصل حجّة الخبر الواحد بل الاستفادة من أخبار العلاجية هو أنّ الحجّة الذاتية مفروغ عنها.

أدلة المثبتين

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدلة الأربعة.

1- أمّا الكتاب فآيات:

منها قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ .

و تقريب الاستدلال بوجوه:

الوجه الأول:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه و تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول و هو المطلوب أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ و عدم التبيّن هنا لأجل عدم

ما يتبين فالجملة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختته فكما لا مفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هى المقام لأنّه الانتفاء ليس إلّا لانتفاء الموضوع عقلا إذ مع عدم مجىء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق حتّى لزم التبيّن فيه.

والمعيار فى الشرطية المحقّقة للموضوع موجود فى الآية الكريمة و هو اتّحاد الموضوع فى القضية مع شرط الجزاء.

واجب عنه بأنّ الموضوع فى القضية هو النبا الذى جىء به و الواجب هو التبين و الشرط لوجوب التبين هو مجىء الفاسق بالقضية حينئذ لا تكون مسوقة لبيان تحقّق الموضوع.

وعليه فالموضوع فى القضية هو النبا و الشرط للجزاء هو مجىء الفاسق بالنبأ و بينهما مغايرة و لا اتّحاد فليس الشرط محقّقا للموضوع بعد وجود المغايرة بين الموضوع فى القضية و شرط الجزاء.

ونوقش فيه بأنّ الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأنّ الفاسق قد يجىء بالنبأ و قد لا يجىء به و علّق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ و يكون مفاد الكلام حينئذ أنّ الفاسق إن جاء كم نبيا فتبينوا فلا دلالة للقضية على المفهوم لأنّ التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلا فتكون للقضية مسوقة لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه.

ويمكن أن يقال إنّ الموضوع فى الأحكام القانونية هو الطبيعة و حتّى تكون مقسما بين المنطوق و المفهوم و عليه فلا يكون الموضوع متّحدا مع الشرط بل هو أعمّ منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصّة من الطبيعى فالجملة حينئذ تدلّ على المفهوم بالنسبة إلى الحصص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط ففى مثل السّلام ممّا له أحكام مختلفة إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره أنّه إن لم يجىء مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسّلام. و الوجه فى ذلك أنّ السّلام ممّا له أحكام مختلفة و يستظهر من الجملة

الشرطية أنّ الموضوع هو طبيعة السلام وله أحكام مختلفة وليس الموضوع هو السلام الخاص الذي جاء به المؤمن حتّى تكون القضية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع فى الآية الكريمة يكون النبأ موضوعاً طبيعياً لا موضوعاً خاصاً وقوله تعالى: إنّ جاءكم فاسق بنبأ يدلّ على حكم من أحكام هذه الطبيعة وعليه فحيث إنّ الموضوع محفوظ مع عدم الشرط وهو طبيعة النبأ تدلّ الجملة على المفهوم وهو أنّه إذا لم يجرى فاسق بنبأ بل جاء به عادل فلا يجب التبيين.

ودعوى أنّ الموضوع إنّ كان هو طبيعة النبأ فاللزام على تقدير الشرط وجوب التبيين فى طبيعة النبأ وإن كانت متحقّقة فى ضمن خبر العادل وإن كان المراد أنّ الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التريديد لأنّ النبأ الخارجى ليس قابلاً للأمريين.

مندفعة أولاً: بالنقض بمثل قولهم العالم إنّ كان فقيها يجب إكرامه فإنّه لا يدلّ على وجوب إكرام طبيعة العالم ولو لم يكن فقيها.

و ثانياً بالحلّ وهو أنّ الموضوع على تقدير كونه طبيعياً ليس المراد منها الطبيعة المغلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحقّقة فى ضمن نبأ العادل و الفاسق معا بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق و لا عدمها وإن كان هذا الطبيعى يتحصّص من قبل المحقّق عليه وجوداً وعدمًا.

فيتحقّق هناك حصّتان إحداهما موضوع وجوب التبيين والاخرى موضوع عدم وجوب التبيين و لا منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكلّ حكم حصّة مخصصة وأن يكون الموضوع فى الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً ومفهوماً نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصّصه بخصّتين وجوداً وعدمًا.

لا- يقال إنّ الموضوع وإن كان ذات النبأ وطبيعته إلاّ أنّ الموضوع فى الأحكام هو الطبيعى الموجود فى الخارج وتكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود وليس الحال فيه كالمعلّق.

وعليه فالنبا الموجود و هو موضوع الحكم و هو لا يخلو للحال فيه إِمّا أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل و لا يقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

و لا يمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابليّته النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداة الدّاخلية على مجيء الفاسق فى معنى الفرض و التقدير ينظر ما لو رأى المولى شبها فقال لعبده إن كان زيدا فأكرمه فإنّ الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تارة و العمروية أخرى بل هو إمّا زيد أو عمرو فالأداة تستعمل فى معنى الفرض و التقدير لا فى معنى الشرطية إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كى يعلّق الإثبات على شىء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لا يمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابليّة النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لأنّنا نقول أولاً: إنّ ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده فإنّ الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدلّ على المفهوم و ثانياً: أنّ ما ذكر من المناقشة مبنى على كون القضية خارجيّة و اشتباه الموضوع الخارجى و المفروض خلافه لأنّ القضية حقيقيّة و الموضوع هو طبيعىّ النبا و لا اشتباه فى الخارج فإذا خصّص بعض الحصص الموجودة من الطبيعى بحكمه عند شرط كذا يدلّ بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعة الموجودة و لا ريب فى أنّ هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصّة من الطبيعة عند شرط كذا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ الموضوع هو النبا لا نبأ الفاسق لأنّ قوله تعالى: إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبيّنوا فى قوة أن يقال إنّ النبا إن جاء الفاسق به يجب التّبين فيه فإنّه لا فرق بين العبارتين أصلاً و لا إشكال فى المفهوم بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية و حجّيته.

و دعوى عدم دلالة الآية على المفهوم من جهة أنّ النبا لم يفرض فى الآية موضوعاً فى المرتبة السابقة على تحقّق الشرطية و التعليق بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد و من هنا لا يكون لها مفهوم.

مندفعة بأنّ العرف بمناسبة الحكم والموضوع وكلّية القضايا الشرعية وعدم اختصاصها بالموارد الخاصّة يفهم أنّ الموضوع في مثل الآية الكريمة مقدّم رتبة على تحقّق الشرط كما مرّ أنّ العرف يستفيدون من قولهم إذا جاءكم المؤمن بسلام فأجبه أنّ الموضوع هو السّلام و مقدّم على الشرطية ولذا يفهمون منه المفهوم فكذلك في المقام هذا غاية ما يمكن أن يقال لو قيل في إثبات دلالة الآية الكريمة بمفهوم الشرط على حجّية خبر العادل فافهم.

الوجه الثّاني: [الاستدلال بمفهوم الوصف]

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة وهو أنّ وجوب التّبين معلّق على خبر الفاسق وعليه فذكر الفاسق يدلّ على دخالته في ثبوت حرمة العمل بدون التّبين والمفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التّبين فلا يجب التّبين عن خبر غير الفاسق ومعنى ذلك هو حجّية خبر العادل.

وفيه أنّ التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم وهو ممنوع فإنّ دلالة الوصف على مدخليته في الحكم بنحو من الأنحاء وإن لم يكن لإنكارها سبيل ولكن لا دلالة له في دخالته في أصل الحكم ولا طريق إلى استظهار أنّه دخیل في أصل الحكم أو مرتبة من مراتبه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التّريد في الأحكام التّكليفيّة التي تكون ذا مراتب كالوجوب والاستحباب والحرمة والكراهيّة وأما إذا كان الحكم من الأحكام الوضعيّة كالحجّية ممّا ليس لها مراتب فدخالة الوصف تكون حينئذ في أصل الحكم ومقتضاه هو دلالة على المفهوم.

ولكن ذلك لا يخلو عن المناقشة وهو أنّ دلالة الوصف على المفهوم منوطة باستفادة كون الوصف علّة منحصرة فمع عدم إحراز ذلك لا دلالة على المفهوم ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لا يكون.

مانعية التّعليل عن انعقاد المفهوم

لا يذهب عليك أنّه لو تمّ ما ذكر من دلالة الكريمة على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن

إشكال آخر وهو أنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيين في كلّ خبر لا يؤمن عن الوقوع في التّدم من العمل به وإن كان المخبر عادلا و عليه فيكون التعليل معارضا مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبيين في خبر العادل و الترجيح مع ظهور التعليل.

و اجيب عنه أولا:- بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم و المنطوق و عليه يكون المفهوم منحصرافا في الخبر المفيد لغير العلم من العادل و هو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيين في الخبر مطلقا سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغويّة الشرط هذا مضافا إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محل الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال لا منافاة و لا معارضة بين المفهوم و التعليل لأنّ التعليل يدلّ على المنع عن العمل بما يكون في معرض التّدامة و هو ما ليس بحجّة و من المعلوم أنّه لا ينافي الأخذ بالحجّة فإنّه ليس في معرض التّدامة و المفهوم يدلّ على حجّة خبر العادل و التعليل يدلّ على المنع عن العمل بغير الحجّة فمورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجا تخصّصيا كما لا يخفى.

و دعوى أنّ دلالة الشرطيّة على المفهوم مبتنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علّة منحصرة بحيث ينتفى الحكم بانتفائه و أمّا إذا صرح المتكلّم بالعلّة الحقيقيّة و كان التعليل أعمّ من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفادة العلّة فضلا عن انحصارها مثلا إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ صرح بأنّ العلّة إنّما هو علمه فنستكشف منه أنّ المجيء ليس بعلّة و لا جزء منها.

مندفعة بما عرفت من عدم المنافاة بين التعليل و الشرط المذكور فإنّ مقتضاه هو أنّ التعليل مؤكّد للشرط المذكور فإنّ العرضيّة للتّدامة من ناحية عدم الحجّة منحصرة في الشرط المذكور و هو نأ الفاسق فليس التعليل مفيدا لأمر هو أعمّ من الشرط أو لأمر مغاير

للشرط المذكور حتّى ينافى علّة الشرط أو انحصارها وقياس الآية الكريمة بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ التصريح بأنّ العلة إنّما هو علمه فى غير محلّه. فإنّ مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإنّ نأ الفاسق فى قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ يشير إلى أنّ العلة هو عدم إفادة خبر الفاسق العلم بمعنى الحجّة وهو غير مناف لما أفاده التعليل من أنّ الإقدام على ما ليس بحجة يكون فى معرض الندامة بل هما متوافقان.

و لعلّ منشأ توهم المنافاة بين المفهوم والتعليل هو حمل الجهالة فى قوله تعالى: أنّ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ على عدم العلم بالواقع بقرينة كون الجهالة مقابلة للتبيين وهو بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع و معلوم أنّ الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبرى العادل و الفاسق وهو يوجب تعميم علة التبيين ويحصل المنافاة مع انحصار علة التبيين فى خبر الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم ولكن المنافاة فيما إذا اريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبيين خصوص تحصيل العلم وإحراز الواقع وأمّا إذا قلنا إنّ المرتكز فى الإخبارات و الإنباءات هو الاكتفاء بالحجّة فالتبيين هو التفحص عن حجّة الخبر و الجهالة فى مقابلها و هو عدم التفحص و الإقدام مع عدم إحراز الحجّة و من المعلوم أنّ الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق فلا منافاة مع التعليل و انحصار علة التبيين فى خبر الفاسق.

و اجيب ثانيا: عن مانعيّة التعليل للمفهوم بحمل الجهالة على السفاهة و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتَصَّ بِحُوءٍ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فَإِنَّ النَّدَامَةَ لَا- تكون إلاّ على فعل سفهى لا يكون على طريقة العقلاء فلا يعمّ التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل.

اورد عليه أولا: بأنّ حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر من لفظ الجهالة.

و ثانيا: أنّ قوله تعالى: فَتَصَّ بِحُوءٍ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجّة فإنّ العمل بالحجّة ممّا لا تترتب عليه الندامة بخلاف العلم بما ليس بحجّة فلا

منافاة بين التعليل والمفهوم من الآية ولا حاجة إلى حمل الجهالة على السفاهة.

واجيب ثالثا: عن مانعية التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل فإنه يحكم في خبر العادل بأنه محرز وكاشف عن الواقع و علم في عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التعليل تعبدا ولا يمكن أن يعارضه أصلا لكي يوجب عدم انعقاده.

اورد عليه بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك وجيهة وأما حكومة المفهوم المعلن منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلا فهو دور واضح.

وذلك لأن حكومة المفهوم متفرعة على عدم شمول التعليل للمفهوم والمفروض أن عدم شمول التعليل متوقف على حكومة المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عما في دعوى دلالة أدلة الاعتبار على أن خبر العادل علم تشريعا.

واجيب رابعا: عن مانعية التعليل بأن خبر غير الفاسق الذي تدل الآية على حجتيه حجة، وطريق عند العقلاء أيضا والعقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتمدة عندهم بالعلم سواء في ذلك الظواهر وخبر الثقات وغيرهما ويرون مفهوم العلم عاما للقطع الذي لا يحتمل الخلاف ولموارد قيام الطرق المعتمدة وإذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شيء وصولا إلى الواقع لا بمعنى تنزيل شيء منزلة آخر بل بمعنى واقع الوصول كما في القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآية المباركة إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشرطية المذيلة بالتعليل المذكور أن النبأ إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجة إلى التبيين ولا يتصور فيه إصابة القوم بجهالة للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل ويكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال إن قطعية أدلة الاعتبار لا-توجب كون المعبر داخلا- في العلم والقطع وإن اطلق عليه العلم بمعنى الحجة إذ احتمال الخلاف ليس موهونا في جميع موارد الظواهر أخبار الثقات.

و مع وجود احتمال الخلاف وجدانا كيف يقال إنّ هذه الطرق وصول واقعى فالصحيح فى الجواب عن المانعية هو ما مرّ من أنّ التعليل لا يدلّ على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقا بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام فى معرض حصول النّدامة و احتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حجّة.

و عليه فالآية الكريمة بمفهومها تدلّ على حجّية خبر العادل و بتعليلها يدلّ على عدم جواز العمل بغير الحجّة فلا منافاة بين مفهومها و تعليلها.

و منها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

و تقريبها بوجه.

الوجه الأول:

أنّ سياق الآية يدلّ على مطلوبيّة الإنذار و الحذر و وجوبهما لظهور كلمة لو لا فى التحضيض و لا حاجة فى إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمة لعلمهم و أنّ المراد منها هو مطلوبيّة مدخولها.

و بالجملة ظاهر صدر الآية أنّ ما أمر بالنّفر إليه بمثابة من الأهميّة بحيث لو لا لزوم مثل اختلال النّظام و نحوه لوجب على الجميع النّفر إليه و لكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب النّفر على الجميع فعلى هذا لم لا يكون النّفر لازما لبعضهم حتّى يرشدوا أنفسهم و غيرهم بسبب اطلاعهم على الدّين.

الوجه الثانى:

أنّ كلمة لعلّ بعد انسلاخها عن معنى التّرجى الحقيقى لعدم إمكانه فى حقّه تعالى تدلّ على محبوبيّة التحذّر عند الإنذار فإذا ثبتت محبوبيّة التحذّر ثبت وجوبه شرعا إذ لا معنى لندب التحذّر عن العقاب الأخرى مع قيام المقتضى للعقوبة إذ مع عدم المقتضى لها لا مطلوبيّة و لا حسن للتحذّر لعدم الموضوع له و المفروض ثبوت المطلوبيّة.

ص: 274

أورد عليه أولاً: بأنّ التحذّر يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع فى المفسدة و التحذّر حينئذ حسن و ليس بواجب ما دام لم يَقم حجة على التّكليف.

و اجيب عنه بأنّ الإنذار و التحذّر بملاحظة ترتّب العقوبة أنسب من أن يكون بملاحظة المصالح و المفسدات إذا المتعارف فى مقام الإنذار هو الحثّ على العمل بالاحكام بذكر ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخرية لا المصالح و المفسدات هذا مضافاً إلى أنّ الإنذار لعموم النّاس لا للخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفسدات و عامّة النّاس لا يتوجّهون إلى المصالح و المفسدات المكنونة فى الأحكام لأنّها من الامور الخفية الّتي لا يطلعون عليها و لو بنحو الإجمال.

اورد عليه ثانياً: بأنّ لو سلّمنا دلالة كلمة «لعلّ» على المطلوبيّة فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذّر بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضاً لأنّ ظاهر الآية أنّ الحذر من نفس الشىء المخوف المنذر به و هو يعنى أنّ الإنذار فرض فى طول العقاب و المنجزية و مثله يكشف عن الحجّة.

و إن كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعى بعنوانها فمطلوبية هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحباً.

يمكن أن يقال إنّ التحذّر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفة للحكم الواقعى و المصالح و المفسدات و لكن منجزية الإمارة أعنى قول العادل كمنجزية العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجّز بنفس العلم و يكون حجة على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتّب العقاب يوجب التنجّز لغير المخبر بنفس الإخبار و إن كان الحكم منجزاً على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقاً فلا منافاة بين أن يكون الحكم منجزاً على المخبر قبل إخباره و لا- يكون منجزاً على السّامع قبل إخباره و يصير منجزاً عليه بنفس الإخبار و عليه فحيث إنّ المنجزية بالنسبة إلى السّامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون

إخبار العادل حجة على السامع وبالإخبار يحصل التنجيز والإنذار معا والمحال هو تنجيز الحكم بنفس الإنذار بالنسبة إلى المخبر لا السامع فلا تغفل.

الوجه الثالث:

أن التحذّر غاية للإنذار الواجب لكونه غاية للنقر الواجب كما تشهد له كلمة «لو لا» التحضيضية.

وعليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغاية المترتبة على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك توجّها لتصلّي.

أورد عليه في الكفاية بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبّدا لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النقر لا لبيان غائية التحذّر ولعلّ وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم وعليه فالآية تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أن الإنذار بمعالم الدين.

ويمكن الجواب عنه بأن التحذّر وإن لم يكن له في نفسه إطلاق نظرا إلى أن الآية غير مسوقة لبيان غائية الحذر بل لا يجاب النقر إلاّ أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضرورة أن الإنذار واجب مطلقا من كلّ متفق سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا وحينئذ فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذّر كان التحذّر واجبا مطلقا وإلاّ لزم اللغوية أحيانا.

ودعوى أن الفائدة غير منحصرة في التحذّر بل لإفشاء الحقّ وظهوره بكثرة إنذار المنذرين فالغاية حينئذ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعة بأن ظاهر الآية أن الغاية المترتبة على الإنذار والفائدة المترتبة منه هي التحذّر لا إفشاء الحقّ وظهوره.

فالمراد من الآية الكريمة والله العالم لعلمهم يحذرون بالإنذار لا بإفشاء الحقّ بالإنذار كما أن ظاهرها هو التحذّر بما أنذروا لا بالعلم بما أنذروا به.

ص: 276

بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أنّ الإخبار بالعقاب المجهول إنذار ولا يكون ذلك إلا إذا كان الإخبار بالعقاب حجة وإلا فالإخبار المحض لا يحدث للخوف ولو اقتضاء حتّى يكون مصداقا للإنذار حتّى يجب شرعا ومما ذكر يظهر ما فى كلام بعض أساتيدنا من أنّه لم يتبيّن أنّ الغاية هو التحذّر حتّى يتمسك بإطلاقه لإثبات المطلوب لاحتمال أن يكون احتمال الحذر غاية حتّى يحصل العلم وذلك لما عرفت من أنّ ترتّب التحذّر على نفس الإنذار لا يبقى مجالا لتقدير العلم والإفشاء كما لا يخفى.

لا يقال احتمال وجود المانع فى إيجاب الغاية على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغاية وهى التحذّر.

لأنّا نقول إنّ هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذّر مقصدا لوجوب ذى الغاية وعدم وجود مانع معقول فيه.

ودعوى أنّ هذه الآية مربوطة بباب الجهاد من جهة السياق فإنّ سورة البراءة مرتبطة بالمشرّكين والجهاد معهم ومن المعلوم أنّ النّفر إلى الجهاد ليس للتّفقه والإنذار نعم ربّما يترتّبان عليه بعنوان الفائدة كما إذا شاهد المجاهدون فى سفر الجهاد آيات الله وظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقة المتخلّفة الباقية فى المدينة المنوّرة وعليه فالإنذار ليس غاية للنّفر الواجب حتّى تجب الغاية بوجوب ذيلها وهو النّفر بل الإنذار من قبيل الفائدة المترتبة على النّفر إلى الجهاد أحيانا

مندفعة بأنّه لا دليل على أنّ النّفر للجهاد ومجرّد ذكر الآية المباركة فى آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك بل الظاهر من عنوان التّفقه والإنذار مضافا إلى بعض الروايات هو كون النّفر ليس للجهاد.

والقول بأنّ النّفر مختصّ بالجهاد ولكن أمر فى الآية أيضا بتخلّف جمع ليتفّقوها وينذروا التّافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإنّ الضمير فى قوله «ليَتَفَقَّهُوا» راجع إلى النافرين لا إلى الفرقة الباقية

فانحصر الأمر فى اختصاص الآية المباركة بالنفر للتفقه والمعنى أنّ المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنفر فلو لا نفر من كلّ فرقة وقبيلة منهم طائفة والمستفاد من ذلك أنّ مقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمروا جميعاً بالنفر والتفقه ولكنهم ليسوا أهلاً لذلك لاختلال نظامهم وتفرّق أمر معاشهم وحينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينية فى عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفة منهم إلى تحصيلها كما يتوجّه كلّ طائفة منهم إلى جهة من الجهات الأخرى المربوطة بأمر المعاش كالزراعة والتجارة ونحوهما فسياق الآية ينادى بأعلى صوته إلى مطلوبة الإنذار والحذر وجوبهما وهذا هو الظاهر من الآية وتشهد له أخبار كثيرة حيث استشهد الأئمة عليهم السلام بالآية لوجوب نفر للتفقه والتعليم والتعلّم.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآية بالنفر للتفقه والإنذار المحقّق بقول العادل وإن لم يوجب اليقين والعلم وهذا لا يتناسب مع الروايات الواردة فى استشهاد الإمام بالآية الكريمة على وجوب معرفة الإمام لأنّ الإمامة ممّا لا تثبت إلّا بالعلم وعليه فلاستناد بالآية لحجّة الدليل الدينى لا يفيد العلم كالخبر الواحد كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول إطلاق التفقه والإنذار للمعرفة بالحقائق الاعتقادية والإنذار بها أيضاً لأنّ هذا الاعتقاد أيضاً تفقه ويكفى ذلك فى وجوب الإنذار وهو يكفى فى وجوب التحذّر من مخالفة هذا الاعتقاد وإن لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر فى الفقه بالعمل وهو محقّق بنفس إنذار عدل واحد والتحذّر فى الاعتقادات بالاعتقاد وحصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار والاستماع حتّى يحصل العلم. وبالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار وإطلاق الآية يعمّ جميع الموارد وتطبيق الآية على التفقه فى الأحكام والتفقه فى المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الإنذار إمّا مطابق وإمّا ضمنى وكلاهما مشمولان للآية الكريمة وعليه فكلّ رواية تدلّ على حكم من الأحكام الإلزامية تدلّ بالدلالة الضمنية على العقاب وأمّا الأخبار التى

لا إنذار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامي فهي مشمولة للآية الكريمة بعدم القول بالفصل في حجّة الأخبار.

ودعوى أنّ المأخوذ في الآية هو عنوان التفقه وعليه فلا تشمل الآية فيما أنذر الراوى بعنوان أنّه أحد من الرواة فتختص الآية بحجّة فتوى الفقيه للعامة ولا دلالة لها على حجّة خبر العامة مع أنّ الكلام فيها.

مندفعة بأنّ المراد منه من عنوان التفقه في المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحي بل المراد منه هو التفقه بمعناه اللغوي وهو الفهم والعلم وهو معلوم الحصول باستماع الروايات مع المعرفة بمفادها وإن كانت المعرفة مشكّكة وتختلف الرواة فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل في المنذرات حجة يتعدّى منها إلى غيرها بإلغاء الخصوصية.

لا- يقال إنّ الآية تكون في مقام النّهي عن النّفر العام كما يشهد له صدر الآية أعني قوله تعالى: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً لا إيجاب النّفر للبعض حتّى يترتب عليه وجوب التحذّر فالحثّ على لزوم التنجّزية وعدم النّفر العام لا على نفر طائفة من كل فرقة للتفقه.

لأنّا نقول إنّ هذا المعنى أى النّهي عن النّفر العامّ للجهد متفرّع على أنّ الآية واردة في النّفر للجهد وقد عرفت أنّه لا معين لذلك ومجرّد كون السورة والآيات السابقة واللاحقة مرتبطة بالجهد لا يكفي في تعيين هذا المعنى بل لعلّ وجه ذكر هذه الآية في هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلّم أحكام الجهد.

وليس في المقام رواية صحيحة تدلّ على أنّ النفر للجهد بل الشواهد الدّاخلية في نفس الآية لا تساعد ذلك إذ الضمير في قوله ليتفقّها يرجع إلى التّافرين المذكورين في الصّدر فهو شاهد على أنّ المراد من الصّدر هو النّفر للتّفقه هذا مضافا إلى أنّ لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزّ وجلّ بعد الصّدر فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ هو النّفر للجهد

لا للتّفقه ومقتضاه هو رجوع الصّميم في قوله ليتفقّوها ولينذروا قومهم إلى الفرقة الباقية في المدينة مع النّبىّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فيدلّ على وجوب تعلّم الفقه والأحكام عليهم على وجوب إنذارهم التّافرين بعد رجوعهم ببيان ما تعلّموا من النّبىّ صلّى الله عليه وآله في غيابهم وهو خلاف الطّاهر فإنّ الطائفة أقرب بالضمير من الفرقة ومقتضاة هو رجوع الصّميم إلى الطائفة التّافرة للتّفقه كما أنّ ارجاع الضمير إلى الفرقة التّافرة للجهد وإرادة الشهود من التّفقه بالنسبة إلى ما رأوه في سفر الجهد من الغلبة والنصرة وبعض التعليمات النازلة حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التّفقه في الدين فإنّه أنسب بالرجوع إلى الفرقة التّافرة للتّفقه والتّفقه المطلقة لا يحصل بتمامه وكمالها في النفر للجهد وإن لم يخل النفر للجهد عن تعلّم بعض الأحكام كما لا يخفى.

فحصل أنّ النّفر واجب للتّعلم والتّفقه وصدر الآية الكريمة إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين من النّفر للتّفقه فمع عدم تمكّنهم للنفر المذكور أوجب الله سبحانه وتعالى على كلّ طائفة من كلّ فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفقّوها ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم وتحذّر قومهم بمجرد إنذارهم من دون توقّف على شيء آخر من العلم وهذا مساوق لحجّة قول المنذر.

لا يقال: إنّ لو كان مفاد الآية وجوب الحذر عند الشكّ لا يكون دليلاً على حجّة قول المنذر لأنّ الحذر واجب في الشبهة قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إنّما ينتج في إبداء الاحتمال وبمجرد ذلك يجب على المكلف إمّا الاحتياط أو تعلّم الحكم وبعبارة أخرى كلّ من الخوف والحذر العملي واجب عند الشكّ قبل الفحص ولو لم يكن قول المنذر حجّة شرعاً كما دلّ عليه أخبار عديدة مذكورة في محالها.

لأنّنا نقول إنّ الإشكال المذكور جار في كلّ أمانة فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب ومع ذلك أفادت أدلة الاعتبار حجّة الأمارات وخاصة الأمارات تظهر بعد الفحص فإنّها إذا دلّت على حرمة شيء أو وجوب شيء

وجب اتباعها ولو بعد الفحص فلا- يكون اعتبارها لغوا إذ بعد الفحص لا- يحكم العقل بوجوب الاحتياط و مفاد الأمارات هو وجوب الاتباع عنها و أما دعوى أنّ ظاهر الآيات مدخليّة كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار و الحذر و حيث يحتمل دخالة تلك الخصوصية في الحكم واقعا للمناسبة المذكورة لا يمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذ إلى استظهار كون الجمع ملحوظا بنحو الاستغراق و على هذا كانت الآية أجنبية عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجّة قول المنذر عند الشكّ في قوله هل هو حكم الله الواقعي أو لا بل إنّما كان مفادها وجوب نفر جماعة ليتعلّموا أحكام الله الواقعيّة فيندروا قومهم بها لعلّهم يحذرون من عقاب مخالفة تلك الأحكام أو يحذرون عملا- بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصددّه فهي محل نظر لأنّ لازم اعتبار الجماعة هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعة و تفقّوها ثمّ عرض لهم الموت و بقى واحد منهم و هو ممّا لا يلتزم به أحد هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلّم و الإنذار قرينة على أنّ المراد من كلّ طائفة هو الاستغراق لا المجموع و الجماعة إذ التعلّم و التعليم و الإنذار لا يتقيّدان بالجميع و الجماعة كما لا يخفى.

و منها- أى من الآيات التي استدللّ بها لحجّة المخبر آية الكتمان و هي قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعُنُونَ .

بتقريب أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار و إلّا لزم لغويّة تحريم الكتمان و وجوب الإظهار.

اورد عليه أولا: بأنّ موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان لقوله عزّ و جلّ:

مَنْ بَعْدَ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فَالْكِتْمَانُ حَرَامٌ فِي قِبَالِ الْوَاضِحِ وَالظَّاهِرِ عَلَىٰ حَالِهِ كَمَا يَشْهَدُ لَهُ سَوْقُ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ فَإِنَّهُ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَالْعُقَائِدِ رَدًّا عَلَىٰ أَهْلِ الْكِتَابِ حَيْثُ أَخْفَوْا شَوَاهِدَ النَّبَوَّةِ وَالْبَيِّنَاتِ لَا فِي قِبَالِ الْإِظْهَارِ وَالْمُلَازِمَةِ الْمَذْكُورَةِ بَيْنَ حَرَمَةِ الْكِتْمَانِ وَوَجُوبِ الْقَبُولِ عِنْدَ الْإِظْهَارِ لَا مُورِدَ لَهَا فِي الْمَقَامِ إِذْ لَا إِظْهَارَ فِيهِ نَعَمْ تَجْدِي الْمُلَازِمَةُ الْمَذْكُورَةُ

فى مثل قوله تبارك و تعالى: وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ فَإِنَّ الْإِظْهَارَ فِيهِ مَتَصَوِّرٌ فَمُورِدُ الْآيَةِ أَجْنِبِيَّةٌ عَنِ الْمَقَامِ.

و ثانيا:بأنّ الآية الكريمة لا تتعرّض لبيان حرمة الكتمان حتّى يؤخذ بإطلاقها لأنّها فى مقام بيان ترتّب بعض آثار الكتمان من اللعنة.

و منها-بأنّ من الآيات التى استدللّ بحجّة الخبر-قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالاً نُوحِى إِلَيْهِمْ فَهُمْ يَكْتُبُونَ الذِّكْرَ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ .

بدعوى أنّ وجوب السّؤال يستلزم وجوب القبول و إلّا لكان وجوب السّؤال لغوا و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جوابا له لعدم مدخلية المسبوقية بالسؤال فكما أنّ جواب الراوى حين السّؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداء بأنّى سمعت الامام يقول كذا واجب القبول و الاتّباع.

أورد عليه أوّلا:بأنّ المراد من أهل الذّكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب و عليه فالآية أجنبية عن حجّة الخبر.

اجيب عنه بأنّ العبرة بعموم الوارد لا- خصوصية المورد و تطبق أهل الذّكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّى على بعض مصاديقه و ليس من باب استعمال الكلّى فى الفرد و عليه فلا منافاة بين كون المورد علماء أهل الكتاب و عدم اختصاص الوارد به.

و يشهد للكلية المذكورة تطبيق الآية الكريمة على الأئمة المعصومين عليهم السّلام كما أنّ الآية لا تختصّ بالأئمة عليهم السّلام لمنافاته مع مورد الآية و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلّا لكلية الوارد.

هذا مضافا إلى أنّه لو اختص الآية الكريمة بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممّن أقرّ بالشهادتين و هو ممنوع إذ لا يحتمل ذلك كما لا يخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآية الكريمة من ناحية أنّه لا أمر بالجواب فى الآية حتّى يؤخذ بإطلاقه لصورة عدم إفادة العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان و عليه فالمراد من

الآية هو إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة ولا دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الأول حتى يكون ذلك علما تعبدًا.

وأما ما قيل من أن عنوان أهل الذكر والعلم لا يطلق على الرواة بما هم رواة مع أن لصدق هذا العنوان مدخلة في الحكم ففيه أن عنوان أهل الذكر والاطلاع من العناوين المشككة ويصدق على الرواة أيضا باعتبار معرفتهم بالحلال والحرام ولو من دون إعمال نظر ورأى فتحصل أن الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التعبد بقول العادل مشكل.

وأما الأخبار فبطوائف

الطائفة الأولى:

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين ودلت على الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال الحكم ما حكم به أعلمهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عتًا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الحديث.

وموردها وإن كان في الحكمين إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد على أن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثم إن هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلهما ظاهر في اعتبار العدالة في التعبد بالخبر اللهم إلا أن يقال: إن قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...

إلخ يشهد على أن الملاك في حجية الخبر هو نقل الثقات والأعدلية ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثم إن مع التعارض لا وثوق بالصدور و مع ذلك دلت المقبولة على أن الخبر لا يكون بالتعارض ساقطا للتعبّد بالخبر.

وإلا فمع التعارض لا يحصل الوثوق في الصدور في الراجح بمجرد الأفضلية في صفات الراوى أو المطابقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامة و مع عدم الوثوق بالصدور لا بناء من العقلاء وإن كان التأقل عدلا أو ثقة بل يحكمون بالتساقط.

ونحو هذه الرواية مرفوعة زرارة قال يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما نأخذ؟ قال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلتهما عندك و أوثقهما في نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر.

فإنها مثل المقبولة في الدلالة على أن الخبر لا يكون ساقطا عند التعارض بل يقدم الراجح من حيث الصفات و سائر المرجحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير و قد عرفت أن هذا هو حجية تعبديّة و ليس من باب بناء العقلاء.

أورد عليه بأنّه لا إطلاق لهذه الطائفة من الأخبار لأنّ السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كلّ واحد منهما حجة يتعيّن العمل به لو لا التعارض و لا نظر للسائل بالنسبة إلى اعتبار خبر كلّ عدل أو ثقة بل نظره إلى حجية الخبر في حال التعارض.

ويمكن الجواب عنه بأنّ هذه الأخبار ظاهرة الدلالة على مفروغيّة حجية خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض و إلا لما سألوا عن صورة تعارضها لأنّ هذا السؤال مناسب مع حجية الخبر في نفسه و إنّما أشكل الأمر من جهة المعارضة فسألوا عن حكمهما عند التعارض.

و دعوى أنّ التعارض كما يوجد فى الخبرين غير المقطوعين كذلك ربّما يوجد فى المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما و عليه فصرف بيان العلاج لا يدلّ على حجّة الخبر الذى لم يقطع بصدوره.

مندفعة بأنّ وقوع المعارضة بين مقطوعى الصدور بعيد جدًا هذا مضافا إلى أنّ الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكى الصدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجية مقطوعى الصدور تكشف الأخبار العلاجية عن مفروغية حجّة خبر العادل عند عدم المعارضة.

نعم يشكل التمسك بهذه الأخبار لحجّة خبر الثقة بعد اعتبار الأعدلية فإنّ المستفاد منه أنّ المعتبر فى حجّة الخبر هو كون الراوى عدلا حتّى يجعل الأعدلية مرجحة بينهما.

اللّهمّ إلّا أن يقال: يكفى قوله فى المقبولة «فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم... الحديث» للدلالة على أنّ المعتبر هو كون الراوى ثقة و البحث فى هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالة على حجّة خبر الثقة.

الطائفة الثانية:

هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى أشخاص معينين من ثقات الرواة مثل قوله عليه السّلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيرا إلى زارة و لكن هذه الرواية لا تصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعتبر هو العدالة و أرجع الراوى إليه لكونه عدلا.

وقوله عليه السّلام: نعم فى موثقة الحسن بن على بن يقطين بعد ما قال الراوى أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه.

فإنّ الظاهر منه أنّ قبول قول الثقة مفروغ عنه بين السائل و المسؤول عنه و إنّما الراوى سئل عن كون يونس ثقة ليرتبّ عليه آثار ذلك و عدمه.

وقوله عليه السّلام فى صحيحة أحمد بن اسحاق «العمرى ثقتى فما أدّى إليك عنى فعنّى يؤدّى و ما قال لك عنى فعنّى يقول فاسمع له و أطع فإنّه ثقة المأمون».

ص: 285

إذ مقتضى التعليل أنّ المعيار هو كون الراوى ثقة و مأمونا لأنّ المراد بالثقة هو الثقة عند الناس و لذا قال الشيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكورة وغيرها و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الأولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

اورد عليه بأنّ المراد من الثقات فى هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى و الجلالة حتّى وثق به الإمام عليه السلام فهذه الأخبار لا تدلّ على حجّية خبر كلّ ثقة بل تدلّ على حجّية خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

و يمكن الجواب بأنّه نعم و لكن يكفى ما ورد فى مثل يونس بعد سؤال الراوى عن كون يونس ثقة منه عليه السلام نعم فى موثقة الحسن بن على بن يقطين للدلالة على كفاية الوثوق عند الناس.

و حمل الثقة فى هذه الرواية على غير الصّدق المخبرى و إرادة كونه مورد الاطمئنان لأخذ الآراء بقرينة أنّ يونس من الفقهاء بعيد و الظاهر منه هو الثقة عند الناس و هو الصادق فى إخباره بل لعلّ الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحة أحمد بن إسحاق فى مورد العمرى و هو قوله فإنّ الثقة المأمون.

الطائفة الثالثة:

هى الأخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم و فتاويهم فى وجوب الرجوع إليهم و الأخذ منهم.

مثل قول الحجة عجل الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم و أنا حجة الله.

بدعوى أنّ ظاهر الصدر و إن كان هو الاختصاص بالرجوع إليهم فى أخذ حكم الوقائع و فتاويهم و لكن عموم التعليل بأنّهم حجّتى يقتضى قبول رواياتهم أيضا لأنّ التعليل معمم اللّهم إلّا أن يقال: جعل الحجّية للأخصّ و هو الرواة المجتهدون لا يدلّ على جعل الحجّية لمطلق الرواة فهو أخصّ من المدعى.

و مثل الرواية المحكية فى العدة عن الصادق عليه السلام إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما

روى عتّا فانظروا إلى ما روهه عن على عليه السّلام فاعملوا به واعتمد الشيخ عليها وصرّح باعتماد الأصحاب عليها.

دلّت هذه الرّواية على جواز أخذ روايات الثّقات ولو من العامّة فيما إذا لم يكن معارض لروايات الثّقات من العامّة في رواياتنا.

ومثل ما رواه في الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السّلام... فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.

فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامّة فلا تقبلوا منهما عتّا شيئا ولا كرامة وإنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنها أهل البيت لذلك لأنّ الفسقة يتحمّلون عتّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم ويضحون الأشياء على غير وجوها لقلّة معرفتهم وآخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

والمستفاد من مجموع الرّواية أنّ المناط في تصديق الرواة والفقهاء هو التحرّز عن الفسق والكذب وإن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العدالة بل ما في فوقها ولكن العبرة بالمستفاد من مجموع الرّواية ومثل ما عن أبي الحسن الثالث عليه السّلام فيما كتبه جوابا عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهوية وأخيه عمّن أخذ معالم ديني؟

فهمت ما ذكرتما في دينكما على كل مسنّ في حبّنا وكل كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافيكما إن شاء الله تعالى. ولكن عنوان مسنّ في حبّنا وكثير القدم في أمرنا غير عنوان الثّقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثّقة واجدا لهذا العنوان ومثل قوله عليه السّلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم إنّهم استؤمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه... الحديث.

والظّاهر منه وإن كان هو الفتوى ولكن الإنصاف شموله للرّواية والمراد هو المنع عن قبول روايات غير الثّقات منهم جمعا بينه وبين ما أفاده الشيخ الطوسي قدّس سرّه في العدة ونقلناه آنفا.

و مثل ما عن الإمام العسكرى عليه السلام بالنسبة إلى كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رويوا و ذروا ما رأوا.

فإنَّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرواية منهم إذا كانوا من الثقات.

و مثل قوله عليه السلام حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق «يأخذه صادق عن صادق» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة. بناء على أنَّ المراد من الصادق هو الصدق المخبر.

و مثل ما ورد في التوقيع لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا و نحمله إياه إليهم.

و لكنّه أخصّ من المدعى لأنّ ثقاتنا أخصّ من عنوان الثقة و لو عند الناس هذا مضافا إلى توصيف الثقة بكونها من أهل السرّ.

الطائفة الرابعة:

هي الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد كالتبوي المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتى أربعين حديثا ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله فقيها عالما.

بدعوى أنّ دلالة هذا الخبر على حجّية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر و لكنّه لا يخلو عن إشكال و هو أنّه لا ملازمة بين الثقل و القبول تعبدا لاحتمال أن يكون القبول مشروطا بحصول العلم أو الاطمئنان أو اتّصاف الراوى بوصف العدالة.

و كقوله عليه السلام اكتب و بثّ علمك في إخوانك فإنّ متّ فاورث (فورث) كتبك بنيك فإنّه يأتي على الناس زمان حرج لا يأنسون (فيه) إلّا بكتبهم.

وجه الدلالة واضح فإنّ مورد التوصية هو كتابة الواحد هذا مضافا إلى التعبير عنه بالبتّ بالعلم و أنّه إرث و موجب للأنس به و كلّ ذلك ينادى بحجّية خبر الواحد و كقوله عليه السلام ستكثر بعدى القالة و إنّ من كذب علىّ فليتبوأ مقعده من النار.

بدعوى أنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابة إذ الاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلّة.

وبالجملة يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد وإن لم يفد القطع ثم إن هذه الأخبار كثيرة إلى حد ادعى في الوسائل تواترها.

ولكن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل هذا الاحتمال كما دل عليه لفظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها.

بل ولو لم يكن الأخبار متواترة بالاصطلاح كفى كونها مفيدة للاطمئنان بحجية خبر الثقة ولو لم يكن عادلا هذا.

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عن اعتبارها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل ما رواه الشيخ في كتاب العدة في الأخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام. ولو من رواية العامة وما ورد في كتب بنى فضال، ومثل عموم التعليل في صحيحة أحمد بن اسحاق لقبول رواية العمرى بأنه الثقة المأمون فإنه يفيد الكبرى الكلى وهي أن كل ثقة مأمون يسمع له وتطبيق هذه الكبرى على مثل العمرى الذي كان في مرتبة عالية من الوثاقة والجلالة لا ينافى كون المعيار هو إفادة الوثوق بالمخبر ولا دخالة لما زاد عليه من المراتب العالية لأن ما زاد من خصوصيات المورد كما لا يخفى وغير ذلك من الأخبار.

وأما ما يظهر من الأخبار من حصر الذي يعتمد عليه في أخذ معالم الدين في طائفة الشيعة فهو بالنسبة إلى غير الثقة من العامة فالحصر اضافى ويكون بالنسبة إلى غير ثقاتهم فلا ينافى ما دل على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ما وصل إلينا من طرقنا.

هذا مضافا إلى أن بناء العامة على العمل بخبر الواحد كان ذلك بمراى ومسمع الأئمة عليهم السلام ومع ذلك لم يردعوا عنه كما دل عليه روايات:

منها مرسلة داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السلام لابن أبى ليلى فبأى شىء تقضى قال بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن علي وعن أبى بكر وعمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه وآله أن عليا أقضاكم قال نعم قال فكيف تقضى بغير قضاء علي وقد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أنّ قول ابن أبي ليلى بما بلغنى يدل على أنّ مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقلّة التواتر جدّاً و لم يردعه الإمام عليه السّلام عن ذلك بل شبّهه بخبر آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنّه لا إطلاق له حيث إنّّه فى مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام إلّا أنّ احتمال اشتراط العلم فى البلوغ فى أخبار العامّة بعيد جدّاً بناء الأصحاب أيضاً على ذلك كما يدلّ عليه الأخبار فمنها مرسله شبيب و أبى جميلة البصرى و موثقة إسحاق بن عمّار و خبر على بن حديد و خبر معمر بن خلّاد و صحيحة زرارة و خبر سليم بن قيس و غير ذلك من الأخبار الحاكية على أنّ أصحابنا أخذون بخبر الواحد الثقة و دعوى كون المتيقّن من الرّوايات هو اعتبار خبر العدل لا الثقة كما يشهد له الارجاع إلى الأعدل فى المتعارضين فإنّه حاك عن كون كلّ طرف من أطراف التعارض عدلاً هذا مضافاً إلى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مريضان) و عنوان (حبّتى) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ فى حبّنا) و عنوان (كل كثير القدم فى أمرنا) فإنّها ظاهرة فى اعتبار العدالة و فوقها.

مندفعة بأنّ اعتبار هذه العناوين ليس من جهة دخالتها فى حجّيّة الرّواية بل من باب خصوصيّة مورد السّؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضة.

و الشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب فى الأخذ بالرّوايات أن يكون الرّاوى من أصحاب السّر أو ممّن يرضى عنه الأئمة عليهم السّلام أو أن يكون الرّاوى من الشيعة كما صرح بذلك الشيخ الطّوسى فى العدة حيث قال: إنّ الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السكونى و غيره من العامة الذين ينقلون الأخبار عن أئمّتنا عليهم السّلام فالمعيار فى جواز الأخذ هو الوثوق بالنّاقل و لو كان عامياً.

نعم يتقدّم رواية الشّيعى الثقة على رواية العامّى الثقة عند التعارض كما رواه فى العدة عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنّا فانظروا إلى ما رووه (أى ما روته العامّة) عن على عليه السّلام فاعملوا به.

فتحصّل أنّ مقتضى امعان النظر فى الأخبار هو حجّية خبر الثّقات فلا مجازفة فى دعوى تواترها بالتّواتر المعنوى بالنّسبة إلى حجّية خبر الثّقات ذهب فى الكفاية إلى أنّ التّواتر فى المقام إجمالى لأنّها غير مقتصر على لفظ أو على معنى حتّى تكون متواترة لفظاً أو معنى.

و معنى التّواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها منهم وقضيّته وإن كانت حجّية خبر دلّ على حجّية أخصّها مضمونها إلّا أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دلّ على حجّية ما كان أعمّ.

وقد عرفت كفاية الأخبار المذكورة فى إثبات التّواتر المعنوى هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من بعضها أنّ خبر الثّقة مفروغ الحجّية عند السائل والمسئول عنه و أيضاً سيرة الأصحاب على العمل بخبر الثّقات ولو كان المخبر من العامة أو الذين أخطئوا فى اعتقاداتهم من فرق الشيعة.

ثمّ إنّ الأخبار التى دلّت على اعتبار الأعدلية لا تعارض مع الأخبار المذكورة لأنّها فى مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلا وجه لجعلها من أدلّة اعتبار العدالة فى حجّية الخبر هذا مضافاً إلى دلالة قوله فى المقبولة: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم...) على أنّ الملاك فى حجّية خبر الواحد هو كون الرّأوى ثقة كما أنّه لا وجه لجعل الأخبار الواردة فى موارد العدول من الأخبار المعارضة بعد كونها معلّلة بكون الملاك فى اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثّقات المأمونين فلا تغفل.

وينقدح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للقول بتعارض الأخبار وإنّ النّسبة بينها من العموم من وجه والأخذ بالقدر المتيقّن منها وهو الجامع للعدالة والوثاقة كما ذهب إليه فى مصباح الاصول وذلك لما عرفت من أنّ مقتضى الإمعان فى الروايات أنّها غير متعارضة ولا منافاة فيها حتّى تأخذ بالأخص مضمونها والأظهر هو ما ذهب إليه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه من ثبوت التّواتر المعنوى على اعتبار خبر الثّقة المأمون.

وعليه فدعوى منع التّواتر المعنوى والأخذ بالتّواتر الإجمالى والأخذ بالخبر الصحيح

الأعلاني والاستدلال به لحجّة خبر كلّ ثقة المأمون تبعيد المسافة من دون موجب.

ثم إن الظاهر هو من محكي المحقق النائيني قدس سره إنكار التواتر الإجمالي بدعوى أنّ لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق والكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه أنّ مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوي فلا وجه لإنكار التواتر الإجمالي وذلك لأن احتمال الصدق والكذب بالنسبة إلى كلّ فرد لا ينافي حصول القطع بصدور الأخصّ مضمونا باعتبار المجموع ألا ترى أنّه إذا أخبر الثّقات الكثيرة بدخالة شيء في صحّة معاملة أو عبادة أو بحدوث أمر مع الاختلاف في النقل لم نعلم بخصوص كلّ واحد مع قطع النظر عن أخبار الآخرين ولكن مع ملاحظة أخبار الآخرين نعلم بدخالة الأخصّ مضمونا كما لا يخفى فإنّه هو الذي أخبر عنه بخصوصه أو في ضمن المطلق ففي المقام إذا فرضنا أنّ بعض الأخبار يدلّ على اعتبار العدالة وبعضها الآخر يدلّ على اعتبار الثقة وثالث يدلّ على اعتبار كونه إماميا وفي رابع يدلّ على اعتبار كونه مأمونا حصل لنا القطع باعتبار الأخصّ مضمونا وهو خبر الثقة العدل الإمامي المأمون بملاحظة مجموع الأخبار وإن لم نقطع باعتبار كلّ واحد واحد فلا مجال لإنكار التواتر الإجمالي ومقتضاه هو الالتزام بحجّة الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار.

إلا أنّ الذي يقتضيه الإنصاف هو عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار كون الراوي إماميا وعدم وجود خبر يدلّ على اعتبار العدالة لأنّ ما يستدل به لاعتبارها يكون موردا بالنسبة إلى عموم التعليل أو لا إطلاق له أو يكون مخصوصا بباب علاج الأخبار المتعارضة وأمّا اعتبار كونه مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقة وعليه فلا معارض لإطلاق ما يدلّ على اعتبار كون الراوي ثقة.

والتّوايات الدالّة على حجّة أخبار الثّقات كثيرة ودعوى تواترها بالتّواتر المعنوي ليست بمجازفة ومّا ذكرنا يظهر ما في المحكي عن الشهيد الصدر من أنّ التّوايات خمسة

عشر رواية وهى عدد لا- يبلغ حد التواتر ولكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التى قد توجب حصول الاطمئنان الشخصى لصدور بعض هذه الروايات وإن فرض التشكيك فى ذلك وعدم حصول اطمئنان شخصى فيكفى الاطمئنان النوعى بالنسبة إلى بعض الروايات وهى صحيحة الحميرى وهى القدر المتيقن من السيرة العقلانية وذلك لأن الروايات لا تنحصر فى خمسة عشر رواية بل تزيد عليها بكثرة وعليه فلا وجه لإنكار التواتر رأسا والاعتماد على الظن الشخصى الاطمئنانى لأن مجموع الأخبار يكون بحدّ يحصل القطع بأن الثقات حجة بل التعليقات الواردة فى الأخبار تشرح الأخبار الاخرى التى لم تعلم منها أن المعيار هو العدالة أو الوثاقة كما لا يخفى.

التنبيهات

التنبيه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد

إن ارجاع الأخبار الى الارشاد الى ما عليه بناء العقلاء واعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه لا دليل له؛ إذ مجرد كون الشئ مما عليه بناء العقلاء لا يجوز ذلك ما دام يمكن أن يتعبد الشارع بما عليه البناء بالامضاء مع التوسعة أو التضيق، كما فى مثل المعاملات كقوله عزّ وجلّ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «المؤمنون عند شروطهم» وقوله عليه السلام:

الصلح جائز، وغير ذلك؛ فإن هذه العبارات امضاءات لا ارشادات، ولذا يتمسك باطلاقها ولو لم يثبت اطلاق البناء.

و عليه فيجوز الاخذ بقول الثقات تعبدًا ولو لم يحصل منه الاطمئنان النوعى. ويشهد لذلك وقوع التعبد فى المقام بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بالاوصاف أو موافقة الكتاب أو مخالفة العامة، مع أن المرجحات المذكورة لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى، وأيضاً يشهد لذلك التعبد بالتخيير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء على التساقط، ويعتضد ذلك أيضاً بوقوع التعبد بالأخبار ولو مع كثرة الوسائط مع أنه لا يحصل

الاطمئنان احيانا بسبب كثرة الوسائط و يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على اخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لا- فرق بينهما عند العقلاء، كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الامضاءات لا الارشاد، وإلا فلا مجال لهذه التصرفات التعبدية، كما لا يخفى.

و أيضا لو كانت حجية الأخبار من باب بناء العقلاء فلا حاجة الى إتعاب النفس في الاستدلال بالأخبار، بل يكفي فيها عدم الردع، كما هو الواضح.

ثم إننا لا- نضايق من وجود بناء العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات، ولكن نقول لا وجه لحمل ادلة اعتبار الأخبار على الارشاد، بل اعتبار الأخبار من باب التعبد، والمستفاد منها هو الاعم مما عليه بناء العقلاء، كما عرفت.

و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل سيرة المسلمين أيضا على السيرة العقلانية مع اختلافهما في الموارد، وسيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

ولذا يشكل ما أفاده الشيخ قدس سره من أن الانصاف أن الدال من الأخبار لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء، ولا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد. (1)

وذلك لما عرفت من دلالة الأخبار على لزوم العمل بقول الثقات تعبدًا من دون اعتبار حصول الوثوق النوعى والاطمئنان بمؤداه. نعم يصح اعتبار الوثوق والاطمئنان النوعى لو كانت الأخبار ارشادا الى بناء العقلاء، ولكن المفروض أن اعتبار الأخبار تعبد، وليس بارشاد. نعم يصح اعتبار الوثوق النوعى والاطمئنان بالمخبر؛ لأن الثقة لا معنى لها إلا ذلك، وأما الوثوق بمؤدى خبره فلا دليل له بعد ما عرفت من أن اعتبار الاخبار من باب التعبد.

و لقد أفاد بعض الاعلام حيث قال: أن الاخبار تقيد التعبد بلزوم العمل بقول العدول،

ص: 294

ولكن يرد عليه انه لا وجه لتخصيص التعبد بقول العدول مع أن عنوان الثقة أعم منه، هذا مضافا الى أن لازمه هو القول بالانسداد؛ فان كثيرا من الموارد لا تكون الروات عدولا، كما لا يخفى. فمع اختصاص التعبد بالعدول يحصل الانسداد، وهو كما ترى.

فتحصّل: أن مفاد الاخبار هو اعتبار قول الثقة تعبدا لا الارشاد الى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق النوعى بمؤدى الخبر، فلا تغفل.

التنبيه الثانى: مما استدل به الشيخ الأعظم قدس سره لحجية أخبار الثقات

أنّ مما استدل به الشيخ الأعظم قدس سره لحجية أخبار الثقات هو استقرار سيرة المسلمين طرّا على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام عليه السلام أو المجتهد، أ ترى أنّ المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجة تتوقف فيما يحكيها زوجها عن المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلق بها الى أنّ يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمى، وهذا مما لا شك فيه.

ودعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيدة عن الانصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا- يعتنى باحتمال الخلاف. (1)

اورد عليه أولا- بأنّه مع اختلاف بعض العلماء فى المقام مثل السيد والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن ادریس فى جواز العمل بمطلق الخبر كيف يمكن دعوى قيام سيرة المسلمين على ذلك؛ فانهم و مقلديهم يخالفون فى العمل، فلا يتحقق سيرة المسلمين طرا وإن لم يضر ذلك الاختلاف بقيام الاجماع الحدسى لا مكان الحدس من اتفاق غيرهم.

اللهمّ إلا- أن يقال: ما من سيرة إلا- تخالفها جماعة، ألا ترى أن السيرة على رجوع الجاهل الى العالم و مع ذلك خالف الاخباريون فى ذلك. والملاك فى حجية السيرة التشريعية هى الكشف عن رأى الشارع أيضا و هو حاصل و أن خالفها جماعة، فتأمل.

و ثانيا كما فى الكفاية بقوله: ولو سلّم اتفاقهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم

ص: 295

مسلمون و متدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء و لو لم يلزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية.

(1)

و لكن يمكن الجواب عنه بما عرفت من أنه لا موجب لارجاع سيرة المسلمين الى سيرة العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل و عدمه في بعض الاحوال، كحال كثرة الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصفات أو بالمخالفة مع العامة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير فيما اذا لم يكن مرجح؛ فان الاختلاف المزبور شاهد على أن سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء، فتدبر.

و عليه فسيرة المسلمين كالأخبار في افادة حجية خبر الثقات مطلقا سواء حصل الاطمئنان النوعي أو لا. نعم لا يبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الامامية على الثقة العامية عند المخالفة.

نعم المستفاد من قول الشيخ قدّس سرّه: نعم المتعين من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف هو اختصاص السيرة بمورد حصول الاطمئنان.

وقد عرفت امكان المنع عن ذلك؛ لوجدان السيرة المتسرعة على نقل الثقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعي؛ إذ لا ملازمة بين كون الراوى ثقة و أمينا و صادقا و بين الوثوق بصدوره ما أخبر به، لاحتمال الخطأ و الاشتباه، بل لاحتمال تعمد الكذب فيما اذا كان احراز وثاقة الراوى بقيام البينة أو الاكتفاء بحسن الحال.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: لا اشكال في أنّ الروايات التي بأيدينا ليس روايتها كلهم من الاجلاء الذين لا يحتمل في حقهم تعمد الكذب، كيف و في الرواة من ثبت كونه وضاعا و دجالا، كما شهد بذلك الائمة عليهم السلام في حق بعضهم، و شهد بذلك النقادون من علماء الرجال و كبار الطائفة، بل أن بعض الرواة أيضا كان يتّهم بعضهم بعضا و يكذبه، و بين القسمين طائفة منهم كانوا وسطا بين الطائفتين و هم اكثر الرواة حيث لا يعهد أنهم على تلك المرتبة

ص: 296

العالية من التقوى والورع والضبط ولكن لا يعرف فى حقهم الوضع والدس والكذب.

ولا اشكال أن روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان، و الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون هذه الروايات فى أكثر المسائل الفقهية؛ لأنّ الأحاديث هى أساس الفقه وعماده عند جميع المذاهب الفقهية الاسلامية، فلا بد لهم من موقف تجاهها، ولا يحتمل أن يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعمال حالها عن الامام عليه السلام؛ إذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أن العمل بخبر الثقة إن لم يكن عقلايا فلا أقل أنه ليس مرفوضا عقلايا، فكيف يفرض عدم استعمال حال حجته منهم مع كون الشبهة حكمية بل ام الشبهات التى يقوم عليها عماد الفقه، كما لا يحتمل أنهم رفضوها بعد استعمال حالها عن المعصومين عليهم السلام؛ إذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم حصول رواية على المنع، بل ما وصل إنا دال على الحجية أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساسا احتمال رفض العمل بهذه الأخبار غير وارد للقطع بعملهم بها... الى أن قال: فإن ذلك يكشف عن السنة المتمثلة فى تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه اليهم.

و أما احتمال أنهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم فهو بعيد، بل مما يقطع بعدمه. (1)

ثم إن نفس انعقاد سيرة المشرعة كما أفاد الشهيد الصدر قدس سرّه دليل قطعى على عدم شمول عمومات النهى عن اتباع الظن للعمل بخبر الثقة. (2)

التنبيه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد

أنه لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد بعد ما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالة على حجية قول الثقات، ولكن ربما يمنع ذلك ويقال: أن وثاقة الشخص بمعنى تحرزه من الكذب تارة تحرز بالوجدان بواسطة المعاشرة أو بواسطة شهادة من يطمأن بشهادته وإصابتها

ص: 297

1-1) مباحث الحجج: ج 1 ص 396-397.

2-2) مباحث الحجج: ج 1 ص 397.

للواقع، و أخرى تثبت بواسطة حسن الظاهر الذى جعل طريقا للعدالة شرعا، و ثالثة تثبت بشهادة البينة العادلة التى يجوز فى حقها الاشتباه، و الصنف الأول يلزم الجزم بصدقه و تحقق المخبر به؛ لفرض أنه ممن يقطع بعدم كذبه، نعم قد يحتمل فى حقه الاشتباه المنفى بأصالة عدم الغفلة.

و أما الصنفان الآخران فهما ممن يجوز فى حقهما الكذب، إذ حسن الظاهر لا يلزم الوثاقة واقعا، و هكذا شهادة البينة بالنحو الذى عرفته، و عليه فالتعبد بالصدق و ايجاد التصديق الذى هو واقع حجية الخبر المبحوث انما يصح بالنسبة الى الصنفين الآخرين، لا بالنسبة الى الصنف الأول للاطمئنان بعدم كذبه كما هو الفرض، و عليه فلا معنى لحجية خبر الثقة بالمعنى الأول.

و من الواضح أنّ موضوع الإرجاع فى رواياته من الصنف الأول، فإنّ شهادة الامام عليه السلام بالوثاقة لمن يرجع اليه تلتزم القطع بوثاقته، لعدم جواز الاشتباه فى حقه عليه السلام، فيكون من قبيل تحصيل الجزم بالوثاقة من المعاشرة، و فى مثل ذلك لا يتوقف قبول قوله على التعبد، بل يجزم بصدقه بلا تردد، فالنصوص المزبورة لا تتكفل التعبد بخبر زرارة أو غيره، بل تتكفل الارشاد الى وثاقته، فيترب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا.

فما نحتاج فيه الى التعبد بخبره لا تتكفله النصوص المزبورة، و هكذا الحال فى مثل «لا عذر لأحد...»؛ لأنّ رواية الثقة مستلزمة للجزم، فلا يعذر تارك العمل بها عقلا، فهى لا تتكفل جعل الحجية لخبر الثقة؛ إذ لا معنى لذلك و لا محصل له، هذا. (1)

و يمكن أن يقال: أن اراد القائل بذلك أن النصوص منحصرة فى الصنف الأول من الارجاع الى ثقاتهم ففيه ما لا يخفى؛ لما عرفت من دلالة النصوص على تقرير العامة فى العمل بما روى الثقات عندهم عن على عليه السلام كخبر شبيب بن انس و داود بن فرق، و أيضا عرفت دلالة النصوص على اعتماد اصحابنا على نقل الثقات، و لم ينهوا عنه.

و أيضا دل بعض الأخبار على أن وجه النهى عن أخبار غير ثقات العامة هو الخيانة، و مقتضى ذلك هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة كما لا يخفى.

ص: 298

وأيضا دل ما رواه ابن الجهم على أن خبر الثقة في نفسه حجة، وإنما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض.

وأيضا دل خبر الكناسي على جواز الاعتماد على نقل من ضيّع كلام الامام بعدم العمل به إذا كان موثقا في نقله، فراجع.

وأيضا دل موثق معاذ بن مسلم النحوي على ترغيب معاذ في نقل الأخبار عن الثقات للآخرين.

وإلى غير ذلك من الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الامام عليه السلام.

هذا مضافا إلى أن بعض الإرجاعات إلى بعض ثقات الأئمة معلّل بعنوان كلي، ومن المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الامام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به من دون تردد، فلا وجه لمنع التعبد وإنكاره رأسا.

وأيضا إنّ الإرجاعات إلى الموثقين بتوثيق الامام لا تختص بمن سمع من الامام عليه السلام توثيقه، بل الأمر كذلك لمن سمع ممن سمع من الامام عليه السلام، فبعد الوساطة ربما لا يحصل معه الجزم بوثاقة الوساطة، ومع عدم الجزم بوثاقته يمكن التعبد، كما لا يخفى.

التنبيه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور

إنّ الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور، فكما أن العلم حجة عقلا ولا يحتاج إلى الامضاء، فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلي.

ولا ينافي الوثوق المذكور الآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لخروج الوثوق المذكور عنها بالتخصص، فلا تشمل الآيات الناهية.

وعليه فإذا وثقنا وثوقا فعليا بصدور خبر ولو كان مرسلا أو مسندا بسند ضعيف مردود فالخبر حجة عقلا يصلح للاستناد إليه؛ للوثوق والاطمئنان الفعلي بصدوره، ولا يحتاج إلى دلالة دليل على حجّيته.

ولعل اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الإجماع من هذا الباب؛

لأن ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها و أن وقعت فى طريقهم الى الامام عليه السلام غير الثقات أو المجاهيل أو كانت طرقهم اليه عليه السلام هى المرسلات أو المرفوعات هذا بناء على أن معنى اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم بمعنى تحقق الاجماع على تصحيح المروى لا الراوى وإلا فيكون ذلك كاشفا عن احتفاف الراوى بامور توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

و ايضا يمكن أن يكون اعتماد الأصحاب على المتون المنقولة فى كتب على بن بابويه و هداية الصدوق و نهاية الشيخ الطوسى و غيرهم أيضا من هذا الباب؛ فانهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلى بصدورها بعمل أمثال هؤلاء بها، و حينئذ فان حصل لنا أيضا ذلك الاعتماد فهو حجة، و لعل اعتماد جلّ الاصحاب أو كلهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونية المتون أو المروى بالقرائن المحسوسة التى تصلح لايجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلى لنا أيضا، و إلا لما اجمعوا عليه بل اختلفوا.

فلا مورد لما ربما يقال من أن اعتمادهم على أصحاب الاجماع أو صاحب المتون لعله لا يوجب اعتمادنا عليهم.

لما عرفت من أن اعتماد الجل أو الكل يحكى عن المقرونية بما يكون قريبا بالحس بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا به كما أنهم وثقوا بذلك، نعم لو لم يحصل لنا ذلك الاعتماد فاعتمادهم ليس حجة لنا.

التنبيه الخامس: لا يبعد دعوى أن الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج

فى أنه لا يبعد دعوى أن الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الراوى ثقة؛ و ذلك لأن الوثوق النوعى طريق عقلائى. و لذا يصح احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك.

و دعوى اختصاص الطريق العقلائى بخصوص نقل الثقات مندفة بصحة الاحتجاج المذكور، كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد شيخنا الاستاذ الراكى قدّس سرّه حيث قال: لا شك في استقرار طريقة العقلاء على العمل بالخبر المفيد للاطمئنان ولو لم يكن الناقل ثقة ولكن حصل الوثوق بالصدق من أجل اماره خارجية و جرت عادتهم على ذلك في امورهم العادية، وهذا ثابت في غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل و من غيرهم ممن لا يتدين بدين كالدهرى، فانه لو اطمأن الدهرى بأنّ سفر البحر و ركوب السفينة لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق ولكن لا يعتنى به بل يعامل معاملة المعدوم.

و كذلك الحال في معاملة العبيد مع مواليتهم، فلو حصل الاطمئنان للعبد بأنّ مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه في ركابه و حصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمه أماره خارجية يركب بمجرد ذلك و يذهب الى مقرّ المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى يريد واقعاً لم يكن معذوراً. وبالجملة فمجبولية العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلك في جميع امورهم مما لا يقبل الانكار. (1)

لا- يقال: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن تصلح للداعية عن الوثوق النوعي، و بالجملة فنحن و أن كنّا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجية الاطمئنان النوعي من الخبر، إلّا أن موضوع حجية بناء العقلاء مقيد بعدم ردع الشرع، فالادلة الناهية عن العمل بغير العلم الواردة من الشرع واردة على بناء العقلاء لكونها ردعاً، فلا يبقى معها موضوع الحجية في بناء العقلاء.

لأنّنا نقول- كما أفاد شيخنا الاستاذ الراكى قدّس سرّه- أن المرتكزات العرفية تكون بحيث يغفل عن كون حجيتها مقيدة بعدم منع الشرع نوع النفوس، فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع، فالعبد كما يعامل مع مولاه في أحكامه و أوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه

ص: 301

الفطرة لو صار عبدا لمولى آخر من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقة هذا المولى فى امتثال أوامره غير طريقة المولى السابق، فكذا الحال فى معاملة العبيد مع الموالى الحقيقية، يعنى لا يخطر ببال العامة أنه يريد منهم أمرا جديدا و طريقة مخترعة غير ما هم مجبولون عليه، فلا يرضى بالعمل بالاطمئنان من قول القائل، بل لا يرضى إلا بترتيب الأثر على العلم.

و كذلك لا يخطر ببالهم أن حجية هذا الارتكازى موقوف على عدم منع المولى، فهم غافلون على هذا التقييد صغرى و كبرى، فالحاصل عندهم هو الحجية التنجيزية الاطلاقية، فلهذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف نظرهم الى غير هذا الاطمئنان، فيقطعون أنه بمنزلة العلم و إن كان غير علم. بل و يعممون الحكم المعلق على العلم بالنسبة الى هذا الاطمئنان، مثل عدم نقض اليقين إلا باليقين، فالنقض بهذا الاطمئنان يكون فى نظرهم نقضا باليقين.

و بالجملة: لا يدخل فى ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظن هذا الفرد، و يدخل فى ذهنهم من الدليل الدال على الحكم فى العلم هذا الفرد؛ و السبب لذلك هو الارتكاز و المجبولية المانعة عن دخول مضاده فى أذهانهم... الى أن قال: هذا هو الحال فى عامة الناس المتصفين بالغفلة عن تصور خلاف مرتكزهم.

و أما الملتفتون و هم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقة و إن كان ليست فى نفسها حجة لهم؛ لاحتمالهم الخطأ فى حقهم لعدم كونهم معصومين، و لكن يثبت الحجية عند تحقق الارتكاز عندهم أيضا بالبرهان.

و هو أن يقال: إنه لو كان للشارع طريقة جديدة غير ما الناس مجبولون عليه و يكون خلافه مغفولا عندهم و النهى عن العمل بالظن على وجه العموم منصرفا عندهم عما ارتكز حجيته عندهم أو مخصصا قطعيا بغيره لكان يجب على الشارع التنصيص على اظهار أنه يريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد فى المرتكزات فى الجاهلية التى خطأها الشارع بالابلاغات الصريحة الاكيدة و الايعادات بأنواع العذاب؛ فان صرف

الاذهان عن ما ارتكز فيها لا يحصل بغير هذا الوجه. ولا يمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم و اطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما اغراء عامة الناس بالقبيح... الى أن قال:

فعدم الرادع في مقام الاثبات يصير دليلا على عدمه في مقام الثبوت. (1)

و دعوى: أن المسلم هو حجية خبر الثقة، وإلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحجية لو لم يكن معلوم العدم، أ ترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلا فهذا الخبر حجة عند العقلاء كلاً! ومن الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة، وجعله طريقا الى الثقة بالصدور لو كان فانما هو بالغاء الخصوصية العقلانية، ولا يوافق عليها العقلاء هنا، بل هم يرون خبر الثقة حجة. (2)

مندفعة: بما عرفت من وجود البناء على حجية الوثوق و الاطمئنان النوعى بالصدور من دون حاجة الى الغاء الخصوصية فى الأخبار، ويشهد له صحة الاحتجاجات المذكورة.

و لا ملازمة بين وجود البناء على حجية الوثوق النوعى و الاطمئنان بالصدور فى المرتكزات العرفية و بين حجية الوثوق الحاصل بالرؤيا؛ لأنّ الحجية تابعة لوجود البناء، فاذا علمنا به فى المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحجية بالمرتكزات العرفية دون الرؤيا، فلا تغفل.

ثم لا فرق فى حجية الوثوق النوعى بالصدور بين أسبابه من عمل المشهور و غيره؛ فان المعيار هو المسبب، و هو الوثوق النوعى، فلا ضير فى أنّ الشهرة العملية فى نفسها ليست بحجة؛ فانها إذا أوجبت الوثوق النوعى بالصدور كان الوثوق النوعى حجة عقلانية، فيؤخذ بالوثوق النوعى، لا بالشهرة العملية، كما لا يخفى.

التنبيه السادس:

فى انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور:

و لا يذهب عليك أن عمل الاصحاب بالخبر الضعيف يوجب الوثوق بالصدور، كما أن

ص: 303

1- (1) اصول الفقه: ج 1 ص 620-623.

2- (2) تسديد الاصول: ج 2 ص 98.

اعراضهم عن العمل بالخبر يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الاعراض اجتهاديا، وإلا فلا يكشف عن شيء، كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد المحقق النائيني قدس سره فيما حكى عنه من أن الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجة بمقتضى منطق آية النبأ؛ إذ مفاده حجية خبر الفاسق مع التبين، وعمل المشهور من التبين. (1)

ودعوى: أن الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه على الفرض وكذلك عمل أو فتوى المشهور غير حجة على الفرض أيضا، وانضمام غير الحجة إلى غير الحجة لا يوجب الحجة؛ فإن انضمام عدم إلى عدم لا ينتج إلا عدم.

والقول بأن عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر فيثبت به كونه ثقة فيدخل في موضوع الحجة، مدفوع بأن العمل مجمل لا يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به، ولا سيما إذا لم يعملوا بخبر آخر من نفس هذا المخبر. هذا كله من حيث الكبرى وأن عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

وأمّا الصغرى-وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى- فاثباتها اشكل من اثبات الكبرى؛ لأن مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم، والقدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، واثمّا المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، والمتعرض للاستدلال اثمّا هو الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط و تبعه من تأخر عنه في ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه؟! غاية الامر أنا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، ومجرد المطابقة لا يدل

ص: 304

على أنّهم استندوا في هذه الفتوى الى هذا الخبر؛ إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره

فتحصّل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى وكبرى. (1)

مندفعة:

أولاً: بأنّ انضمام غير الحجّة الى غير الحجّة ربما يكون موجبا للحجية، كما في الخبر المتواتر، ألا ترى أنّ كل خبر ليس في نفسه حجة و لكن مع التواتر يوجب الحجية. والوجه في ذلك: أن كل خبر يفيد احتمالا بالنسبة الى المخبر به، فاذا تراكمت الاحتمالات صارت ظنا، و مع تراكم الظنون صارت اطمئنانا و علما، والعلم حجة، ولا ينافى ذلك مع أن كل خبر ليس في نفسه حجة.

وهكذا الأمر في المقام، فالخبر الضعيف لا يكون حجة، ولكن مع اقترانه بمثل عمل الاصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور؛ إذ الاصحاب لم يعملوا بما ليس بحجة، فعملهم يكشف عن اقتران الخبر الضعيف بما يطمئن الانسان بصدوره، وعليه فالمناقشة في الكبرى لا مجال لها.

ثمّ دعوى أن عمل الاصحاب غير محرز، لاحتمال أن يكون العمل عمل بعض الاعيان مع اتباع الآخرين مناقشة صغروية، والبحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب.

وهكذا احتمال كون عملهم اجتهدا مناقشة صغروية؛ إذ البحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب بالخبر مع اقترانه بأمور تكون قريبة من الحسّ بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

وثانياً: أنّ الكلام في الموثوق بالصدور لا توثيق المخبر، فقلوله: إنّ العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به ولا سيما أنهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر، أجنبى عن محل الكلام.

وثالثاً: أنّ المتون المفتى بها في عبارات القدماء كعلي بن بابويه والصدوق في الهداية

ص: 305

و الشيخ الطوسى فى النهاية وغيرهم روايات و أخبار استندوا اليها فى الفتاوى، و يكفى فى الوثوق بصدورها عملهم بها، و الفتوى بها فلا وجه لما يقال من أنّ القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات و الأخبار فى كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف.

ورابعا: أنّ مطابقة فتوى القدماء للخبر الضعيف و أن لم تدل على استنادهم فى هذه الفتوى الى خصوص هذا الخبر لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره، و لكن تصلح تلك المطابقة للوثوق بصدور مضمون الخبر؛ لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل، فاذا اجمعوا على الفتوى بشئ يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقا له فى المضمون. و من المعلوم أنه كاف فى الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم بخصوص الخبر الضعيف.

فتحصل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور او فتاويهم تام كبرى بل صغرى فيما إذا أحرزنا عملهم بالخبر الضعيف أو فتاواهم بما يطابقه فى المضمون، فان الوثوق بالصدور حاصل فى الفرض المزبور فالاستناد الى الخبر عند الاحراز أو مطابقة فتاوى الاصحاب معه يكفيان فى جبر الخبر الضعيف، فلا تغفل.

ثم إنه اذا عرفت أنّ ضعف الخبر أو مضمونه يجبر بالاستناد أو المطابقة انقذح أن اعراض الأصحاب أو المشهور عن الخبر مع صحة السند و وضوح الدلالة يوجب وهن الخبر و إن كان فى أعلى الدرجة من السند و الدلالة، كما صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة ازداد ضعفا و وهنا.

و دعوى: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الخبر بمجرد اعراض المشهور عنه بعد كونه صحيحا أو موثقا و موردا لقيام السيرة و مشمول لا لاطلاق الادلة اللفظية.

نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق فى نفسه يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السّلام أو صدر عن تقية فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لا محالة، ولكنه خارج عن محل الكلام.

وأما إذا اختلف العلماء على قولين وذهب المشهور منهم الى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق وارضوا عنه واختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذى يكون حجة فى نفسه لمجرد اعراض المشهور عنه. (1)

مندفعة: بأنّ الكلام فيما اذا اعرض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته وتمامية دلالاته من دون أن يكون الاعراض اجتهاديا. ومن المعلوم أن مثله يوجب الوهن فى الخبر؛ فإنّ الاعراض المذكور يكشف عن اختلال فى الرواية من ناحية جهة الصدور ونحوها، وإلا فلا وجه لاعراضهم عنها مع صحة السند وتمامية الدلالة، كما لا يخفى. نعم يصح أن يقال كثيرا ما لم نحرز الاعراض المذكور، ولكنّه مناقشة فى الصغرى، كما لا يخفى.

التنبيه السابع: الأخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالأخبار المنقولة

أن الأخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالأخبار المنقولة بلا واسطة مشمولة لأدلة الاعتبار من السيرة القطعية التشريعية وبناء العقلاء والأخبار المطلقة الدالة على حجية الخبر الواحد.

وتخصيص الادلة بالأخبار المنقولة بلا واسطة ينفيه السيرة القطعية التشريعية وبناء العقلاء وإطلاق الأخبار.

ودعوى: أن الخبر مع الواسطة خبر عن الموضوع، والمشهور على أنّ خبر الواحد ليس حجة فى الموضوعات بل لا بد فيها من قيام البيّنة، ولعل ذلك لاستنادهم الى خبر مسعدة بن صدقة الذى فيه: والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة (بناء على أن المراد من البيّنة هى البيّنة الاصطلاحية).

وعليه فالخبر عن الخبر لا يكون حجة؛ لانه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعى الكلى، وليس فى هذه النصوص ما يدل على حجية الخبر عن الواسطة؛ إذ كلها ظاهرة فى حجية الخبر عن الحكم رأسا، كما لا يخفى.

ص: 307

وعليه فالخبر الواحد عن الواسطة لا يكون حجة بمقتضى التزام المشهور بعدم حجية خبر الواحد عن الموضوع، والأخبار التى بأيدينا كلها من هذا القبيل، فلا تنفع هذه النصوص فى اثبات حجيتها لو سلمت دلالتها على الحجية فى حد نفسها. (1)

مندفعة:

أولاً: بأنّ مع الغمض عن ضعف سنده مورد خبر مسعدة بن صدقة هى الموضوعات الصرفة التى لا ارتباط لها مع الحكم بل هى مجرد الموضوع، وهذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهى الى نقل الحكم، وعليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعدة بن صدقة، ولا أقل من الشك، ومع ذلك فلا يرفع اليد عن عموم الأدلة بما هو مشكوك فى مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه.

و ثانياً: بأنه لو سلمنا شمول خبر مسعدة بن صدقة للمقام فمقتضى أدلة اعتبار الخبر هو رفع اليد عن خبر مسعدة بن صدقة؛ لقوة ظهور أدلة الاعتبار فى شمول الخبر مع الواسطة كقوله عليه السّلام: انت أبان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عني. (2) ومن المعلوم أنّ الأمر بالرواية عن الرواية من دون شرط. هذا مضافاً الى أن قوله عليه السّلام «فارده عني» يدل على الأمر بالرواية عن الرواية وهى الرواية مع الواسطة كما لا يخفى.

و كقوله عليه السّلام: اصنع كذا فاني كذا أصنع فى موثقة معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: بلغنى انك تقعد فى الجامع فتفتى الناس؟ قلت: نعم و اردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، انى اقعد فى المسجد فيجىء الرجل فيسألنى عن الشىء، فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، و يجىء الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجىء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لى: اصنع كذا فاني كذا أصنع (3)؛ لظهور قول السائل

ص: 308

1- (1) منتقى الاصول: ج 4 ص 296-297.

2- (2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 30.

3- (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 36.

(فأخبره بما جاء عنكم و جاء عن فلان كذا) فى الخبر مع الوساطة أيضا، ومع ذلك أمره بذلك بقوله أصنع كذا، وأيده بقوله (فانى كذا أصنع) فهو يدل على حجية الرواية مع الوساطة.

و كقول الامام الصادق عليه السلام: اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما روه عن على عليه السلام فاعملوا به. (1) و من المعلوم أنّ ما روته العامة عن مولانا على عليه السلام فى زمان الامام الصادق عليه السلام لا يكون بدون وسائط.

و كقول مولانا صاحب الزمان عليه السلام: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله. (2) و من المعلوم أن رواية الحديث عن الأئمة عليهم السلام فى عصر الغيبة لا تكون إلاّ مع الوسائط.

و كقول الامام العسكرى عليه السلام بالنسبة الى كتب بنى فضال: خذوا بما روهوا و ذروا ما رأوا، مع أنهم كانوا من الفطحية الذين لم ينقلوا عن الامام الصادق أو من قبله من آبائه عليهم السلام فى زمان الإمام العسكرى عليه السلام إلاّ مع الوسائط.

و كقول ابن أبى ليلى للامام الصادق عليه السلام: اقضى بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن على وعن أبى بكر وعمر. فقال الصادق عليه السلام: فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله أن عليا أفضاكم؟ قال:

نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السلام؟ وقد بلغك هذا، الحديث. (3) و غير خفى أن ما بلغه عن على عليه السلام فى عصر الامام الصادق عليه السلام لم يكن من دون وسائط، ومع ذلك أمر الامام عليه السلام بالقضاء على طبقه.

و كقول الامام الصادق عليه السلام لأبى حنيفة: يا أبا حنيفة اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنة كيف تصنع؟ فقال: اصلحك الله أقيس و أعمل برأى. فقال: يا أبا حنيفة إنّ أول من قاس ابليس. (4) و المستفاد منه أن العمل بالآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله

ص: 309

1- (1) عدة الاصول: ص 379.

2- (2) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 9.

3- (3) الوسائل: الباب 3 من أبواب صفات القاضى: ح 9.

4- (4) الوسائل: الباب 6 من أبواب صفات القاضى: ح 27.

فى عصر الامام الصادق عليه السّلام لم يكن موردا للنهى، مع أن الآثار المذكورة لم تكن من دون وسائط، الى غير ذلك من الروايات.

و ثالثا: بقيام السيرة القطعية من المتشعبة بل غيرهم على عدم الفرق بين الرواية مع الواسطة وبدونها، و عليه فدعوى انصراف خبر مسعدة بن صدقة عن مثل المقام ليست بمجازفة. و المفروض أنه لا دليل عام أو مطلق يدل على لزوم قيام البيّنة. نعم ورد فى موارد خاصة اعتبار قيام البيّنة، و لكن التعدى عنها الى مثل المقام مع احتمال الاختصاص بها غير صحيح، فلا يرفع اليد عن اعتبار الخبر و لو مع الواسطة، هذا كله تمام الكلام من جهة الاشكال اثباتى.

و هنا اشكال ثبوتى بالنسبة الى الأخبار مع الواسطة لا بأس بالاشارة اليه، و هو أن معنى حجية الخبر هو وجوب ترتيب الأثر الشرعى على الخبر.

و عليه فالحكم بحجية الخبر مع الواسطة يتوقف على أمرين: أحدهما احراز نفس الخبر، و ثانيهما وجود أثر شرعى حتى يحكم بترتيبه عليه. و من المعلوم أن فى المقام لا احراز للواسطة و لا لاثرها إلا بنفس حجية الخبر، و لازم ذلك هو تقدم المتأخر، مضافا الى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك: أن الاشكال الثبوتى فى المقام من نواح مختلفة:

الناحية الاولى: أن فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه

أن فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه، فلا بد من احراز الموضوع ليحرز فعلية الحكم، و فى المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو خبر الكلينى رحمه الله، و مع الاحراز الوجدانى لذلك يحكم بحجتيه بمقتضى أدلة حجية الأخبار.

و أما خبر من يروى عنه الكلينى ممن كان متقدما عليه و خبر المتقدم عليه ممن تقدم عليه من الرواة الى أن ينتهى الى الامام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و احرازه بنفس الحكم بحجية خبر الكلينى، و الحكم عليه بنفس هذه الحجة يستلزم أن يكون الخبر

المحرز من ناحية هذه الحجية متقدما على نفس هذه الحجية مع أنه متأخر عنها. فالحكم بالحجية في المقام مع هذه الخصوصية يوجب أن يتقدم المتأخر، وهو محال.

و الجواب عنه: أن الاشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجية حكما شخصيا و القضية قضية خارجية، وأما اذا كان الحكم بنحو القضية الحقيقية كما أفاد في الكفاية وغيرها فلا- يوجب الاشكال أصلا؛ فإن الحكم بحجية خبر الكليني يوجب احراز خبر من يروي عنه الكليني، فبعد الاحراز يكون شمول القضية الحقيقية لفرد آخر منها، لا عين الفرد الثابت لخبر الكليني.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: لا محذور في أن يكون ثبوت الحجية لخبر الكليني موجبا لاحراز خبر من يروي عنه الكليني، فيرتب عليه فرد آخر من الحجية، لا عين الحجية الثابتة لخبر الكليني التي بها احرز هذا الخبر، وهكذا الحال بالنسبة الى آخر سلسلة الرواة. (1)

الناحية الثانية: أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعي على المخبر به

أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعي على المخبر به و هو خبر من يروي عنه الكليني بنفس الحكم في خبر الكليني بوجوب التصديق يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع؛ لأن كليهما أمر واحد. نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس في أن يكون بلحاظ نفس هذا الوجوب أيضا حيث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل واحد.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من أن الحكم بالحجية و وجوب ترتيب الأثر و تصديق العادل ليس حكما شخصيا لموضوعات متعددة بنحو القضية الخارجية، بل هو الحكم بنحو القضية الحقيقية، و من المعلوم أن الحكم حينئذ متعدد بتعدد الافراد، و مع التعدد لا معنى للاتحاد؛ إذ الحكم بوجوب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروي عنه الكليني

ص: 311

ليس بنفس شخص الحكم فى دليل حجية خبر الكلينى بوجوب تصديق خبر العدل حتى يلزم منه الاتحاد، بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقية.

وبالجملة: فكما أن تعدد الانشاء يكفى فى رفع الاشكال، فكذلك يرتفع الاشكال بالقضية الحقيقية التى تدل على تعدد الحكم بتعدد الموضوع. ألا ترى أن القائل إذا قال كل خبر من صادق يشمل كل خبر صادر منه حتى هذا الخبر وهو كل خبر من صادق، وليس ذلك إلا لكون القضية حقيقية، كما لا يخفى.

الناحية الثالثة: أن التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا

أن التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجية الخبر ليصح التعبد بالخبر بلحاظه ووجه ذلك: أن التعبد بحجية الخبر فيما لم يكن للمخبر به حكما شرعيا ولا ذا أثر شرعى لغو محض، ولا ارتباط له بالشرع والشارع. وعليه فدليل الحجية لا يشمل الأخبار مع الوساطة؛ لأنها ليست إلا الخبر عن الخبر، وهذا الاشكال جار فى أخبار جميع سلسلة الرواة، إلا الخبر المنتهى الى قول المعصوم عليه السلام.

ويمكن الجواب عنه كما أفاد فى الدرر بأن جعل الحجية والطريقة ليس معناه ترتيب الأثر على الخبر تعبدا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعى طريقا الى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازما لشيء له أثر شرعا أما عادة أو عقلا أو بحسب العلم نأخذ به ونرتب على لازم المخبر به الأثر الشرعى المترتب عليه.

والسرّ فى ذلك: أن الطريق الى احد المتلازمين طريق الى الآخر وإن لم يكن المخبر ملتفتا الى الملازمة، فحينئذ نقول: يكفى فى حجية خبر العادل انتهاؤه الى أثر شرعى... الى أن قال:

كما أن الطريق الى الحكم الشرعى العملى طريق اليه ويشمله أدلة الحجية، فكذلك الطريق الى طريق الحكم الشرعى أيضا طريق اليه فيشملة دليل الحجية، مضافا الى أن قضية (صدق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبى يجب أن يحمل على إيجاب العمل فى الخارج، وليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ أثر عملى أصلا، بل الاثر العملى

منحصر فيما ينتهي اليه هذه الأخبار، وهو قول الامام عليه السّلام يجب الصلاة مثلاً، فيجب أن يكون قضية صدق العادل عند تعلقها بقول الشيخ ناظرة الى ذلك الأثر، وهو لا يصح إلا بما ذكرناه. (1)

وبعبارة أخرى: معنى الحجية في خبر العادل هو اعتبار الكشف الظني النوعي الحاصل من قول العادل بقول المعصوم عليه السّلام سواء كان له واسطة أو لم يكن؛ فان الكشف الظني المذكور من لوازم المخبر به العادل، فمع اعتبار خبر العادل يكون لوازمه حجة أيضاً كلوازم سائر الامارات.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسي عن خبر العادل كالشيخ المفيد الى أن ينتهي الى المعصوم عليه السّلام يكون موجبا للكشف الظني النوعي بقول المعصوم عليه السّلام، فيكون حجة، ولا حاجة في ذلك الى شمول أدلة التعبد للوسائط حتى يقال لا أثر للوسائط. وعليه فمع عدم الحاجة الى شمول أدلة التعبد للوسائط لا يلزم محذور توهم تقدم الشيء المتأخر أو اتحاد الموضوع والحكم أيضاً؛ لانهما يلزمان على تقدير التسليم لو احتيج الى التعبد بالوسائط، والمفروض هو عدم الحاجة اليه.

ودعوى منع حصول الظن بقول المعصوم من ناحية خبر العادل عن العادل الى المعصوم، مندفة بأنّ الحجية المعتبرة هو الظن النوعي، وهو حاصل في المقام بلا ريب وأن لم تكن تلك الوسائط ثابتة بالوجدان أو بالتعبد؛ إذ قيام الخبر على الخبر الى أن ينتهي الى الامام قيام الطريق على الطريق، وهو استتراق ظني نوعي من قول العادل الى قول الامام عليه السّلام، فيشمله الادلة الدالة على حجية الخبر من دون حاجة الى ترتب الآثار الشرعية على الوسائط.

ثم لا يخفى عليك أن المحقق الاصفهاني قرّر مقالة الدرر بقوله: وهو أن بين الخبر من حيث أنّه مفيد للظن نوعاً والمخبر به ملازمة نوعية واقعية، والطريق الى أحد المتلازمين طريق الى الآخر، فالخبر مع الواسطة كما أنه طريق الى الخبر بلا واسطة فكذلك طريق الى لازمه وهو

ص: 313

الأثر الشرعى أو الموضوع المرتب عليه الأثر، فيكون حال الخبر مع الواسطة من حيث الكشف عن الحكم الشرعى الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطة كالخبر بلا واسطة من حيث الكشف المزبور، والشارع جعل هذه الملازمة النوعية بمنزلة الملازمة القطعية، لا أنه جعل أصل الملازمة ليكون دليل التعبد مثبتاً لهذه الملازمة، بل حال هذه الملازمة النوعية حال الملازمة العقلية والعادية من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها، وأما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمة النوعية منزلة القطعية، وجعل الطريق الظنى الى الأثر الشرعى بمنزلة الطريق القطعى.

ثم أورد عليه بأن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعلية و معلولية أو المعلولية لثالث. و من البديهي أن الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به ولا المخبر به من مبادئ وجود الخبر ولا هما معلومان لعللة واحدة، بل لكل منهما علة مباينة لعللة الآخر، فلا ملازمة واقعية بين الخبر و المخبر به.

ثم أجاب عنه بقوله: والتحقيق أن الخبر بما هو خبر لا- يكون له كشف تصديقى قطعى ولا- ظنى عن ثبوت المخبر به بالذات... الى أن قال: فلا محالة إذا كان للخبر فى مورد كشف تصديقى قطعى أو ظنى فمن أجل ثبوت الملازمة العقلية أو العادية هناك.

فنقول: إذا فرض فى المخبر عصمة أو ملكة رادعة فعلية تكون تلك العصمة أو الملكة علة لعدم التعمد بالكذب، وربما تكون فيه حالة مقتضية لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع. فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول وإلا فاقضاء، فالملازمة الفعلية بين تلك الحالة مع فرض عدم المانع وبين عدم تعمد الكذب موجودة وإلا فالملازمة الاقتضائية ثابتة بينهما.

وعليه فالخبر الصادق الموجود بوجود علته و هى الارادة لأصل الخبر، و تلك الصفة المانعة عن الكذب لجهة صدقه تكشف من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما فى اعتقاد المخبر عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر، وهذا هو الصديق المخبرى، وبضميمة عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقة معتقد المخبر لما فى متن الواقع و هو الصديق الخبرى.

و منه تعرف أنّ الملازمة في مرتبة الكشف لاجل الملازمة الواقعية الحقيقية في مرتبة المنكشف وأن الخبر بأية ملاحظة يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محالة يقطع من باب التضايغ بثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

و إذا ظنّ بوجود العلة للخبر الصادق سواء كانت العلة بجميع أجزائها مظنوننة أو ببعضها فلا محالة يظن بالمعلول، فيظن بثبوت الحكم في اعتقاد المخبر. و عليه فإذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع احراز الحالة المقتضية لعدم الكذب و ظن بعدم المانع فلا محالة يظن بثبوت الحكم في اعتقاد المخبر. فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلمته يعمّه دليل التعبد من دون حاجة الى شموله للواسطة، فانه كنفس الواسطة مفيد للظن بالحكم غاية الامر أن الحكم هناك مطابق للمدلول المطابق و هنا مدلول التزامي.

هذه غاية التقريب للجواب المزبور، انتهى.

حاصله: أن الطريق الى الطريق الى الحكم كنفس الطريق الى الحكم في كونه مشمولاً لدليل التعبد بعد وجود الملازمة، و عليه فخبر محمد بن مسلم عن خبر زرارة عن قول الامام كنفس خبر زرارة في كونه مشمولاً لأدلة التعبد.

و لكن بعد اللتيا و التي أورد عليه بقوله بأن لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زرارة عنه غير مفروض في خبر محمد بن مسلم عن إخبار زرارة بقول الامام عليه السلام؛ إذ خبر زرارة غير محقق وجدانا و هو واضح، و لا تعبدا؛ اذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلا على الخبر بالالتزام عن قول الامام، و أصالة عدم الخطأ في خبر زرارة فرع تحققه، ففي الحقيقة ليس خبر محمد بن مسلم خبرا عن قول الامام عليه السلام إلا على تقدير؛ فإنه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت لا وجدانا و لا تعبدا، و لا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقا عن لازم على تقدير. (1)

ص: 315

وفيه: أنه أن أراد بقوله (أن لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زرارة عنه غير مفروض في خبر محمد بن مسلم) أن خبر محمد بن مسلم عن خبر زرارة عن الامام لا يكشف عن قول الامام من باب التضاييف فيه منع؛ لما عرفت من وجود الكشف من باب التضاييف في اعتقاد المخبر عن خبر زرارة. فمع خبر محمد بن مسلم عن خبر زرارة عن قول الامام يكشف في اعتقاد المخبر عنه وهو محمد بن مسلم عن وجود المخبر به وهو قول الامام وهذا الكشف فعلى و حاصل من خبر العادل ويشمله ادلة التعبد. وأن اراد بذلك أن نفس اللازم مترتب على خبر زرارة وليس هو مخبر به بنفسه فهو صحيح ولكن لا يضر ذلك بعد كون اللازم مكشوفاً بنفس المخبر به وهو خبر زرارة وهذا الكشف فعلى ومعه يشمل ادلة التعبد ومسألة ترتيب الاثر الشرعى لا تكون من مقومات معنى الحجية والطريقة بل المعيار هو الكشف عما يكون له اثر شرعى وهو حاصل في الخبر عن الخبر عن قول الامام، فتدبر.

ولقد أفاد وأجاد في توضيح ذلك في تسديد الاصول حيث قال: ليس في باب الطرق عند العقلاء سوى الطريقة بمعنى أن العقلاء كما يرون الشخص إذا قطع وعلم بالواقع واصلا الى الواقع فهكذا إذا قام عنده طريق معتبر يروونه واصلا إليه، وطريقة الطريق ورسالته تنتهى وتختتم بمحض هذا الايصال، ومسألة ترتيب الاثر ليست من مقومات معنى الطريقة، بل لما كان الشخص بعد اداء الطريق ورسالته مثل ما اذا حصل له علم قطعى بالواقع واصلا للواقع فلا محالة إذا كان للواقع أثر شرعى يرتبه عليه وإذا كان ذو الطريق أيضا طريقا فبعد الوصول اليه يتطرق به أيضا الى ما يخبر به ويصل الى ما أخبر به وهكذا الى أن يصل الى الواقع الذى هو حكم الله أو موضوعه. (1)

ودعوى: أن الملازمة ليست عقلية ولا عادية، والملازمة الشرعية تحتاج الى الجعل، وليس بين الادلة ما يتكفل ذلك. (2)

ص: 316

1-1) تسديد الاصول: ج 2 ص 85.

2-2) تهذيب الأصول: ج 2 ص 125.

مندفعة: بما مر من أن الملازمة في مرتبة الكشف لأجل الملازمة الواقعية الحقيقية في مرتبة المنكشف، فمع القطع يحصل القطع بها، ومع الظن يحصل الظن بها، والشارع امضاها كما اعتبرها العقلاء، فلا وجه لنفي الدليل لذلك، فكما أن الكشف حاصل في الخبر بلا واسطة فكذلك حاصل بالخبر مع الواسطة، والكشف معتبر مطلقا.

لا يقال: أن خبر الشيخ لا عمل له ولا أثر عملي له وليس جزء موضوع للعمل، نعم له أثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات، وهو جواز انتساب الخبر إلى المفيد، وهو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات، وأما وجوب صلاة الجمعة فليس مفاد خبر الشيخ حتى يكون إقامة الصلاة ترتيبا عمليا له؛ فإنَّ الشيخ لم يخبر عن وجوبها وإثما أخبر عن إخبار المفيد، ولأجل ذلك يدور صدق قوله أو كذبه مدار إخبار المفيد له وعدم إخباره سواء كانت الصلاة واجبة أم لا. (1)

لأننا نقول: لا مجال لما ذكر بعد أن كان المفروض هو كون مفاد جعل الحجية هو جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعي طريقا إلى الواقع لا ترتيب الأثر تعبداً، ولم يدل دليل من آية أو رواية على لزوم كون مؤدى الامارة حكما شرعيا أو ذا أثر شرعي.

وعليه فلا- منافاة بين جعل الحجية والطريقة وعدم كون خبر الشيخ لا- عمل له ولا أثر عملي له وليس جزء موضوع للعمل؛ لكفاية الاستطراق في جعل الحجية وهو موجود، ولا دليل على اعتبار أثر عملي في جعل الحجية. نعم يعتبر عدم لغوية حجية الاستطراق، وهو حاصل بسبب انتهاء ذلك إلى الحكم الشرعي، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: يستدل على حجية الأخبار بالوجوه العقلية

أنه ربما يستدل على حجية الأخبار بالوجوه العقلية.

منها: ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري سابقا، وهو أننا نعلم اجمالا بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها، واحتمال الجعل لا يكون في جميع الأخبار، والعلم بوجود الأخبار المكذوبة إنما

ص: 317

ينافى دعوى القطع بصدور الكل أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولا ينافى ذلك دعوى العلم الاجمالى بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها خصوصا بعد تهذيب الأخبار، وعليه فدعوى العلم الاجمالى المذكور دعوى بديهية. فاذا ثبت العلم الاجمالى بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل الاحتياط بالعمل بكل خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور أو مظنون المطابقة للواقع مع وجود المعارض. (1)

ثم عدل الشيخ عما اعتمد عليه سابقا و أجاب عن ذلك بوجه: أحسنها أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف؛ لأنه الذى يجب العمل به. وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها. (2) نعم يجب الاذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها. وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية.

والحاصل: أن معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقا، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقلية بل كلها، فانتظر. (3)

ولا يخفى عليك أن التحقيق كما ذهب إليه فى مصباح الأصول هو التفصيل فى الأصول اللفظية بين ما إذا كان مفاد العام أو المطلق حكما الزاميا ومفاد الخبر غير الزامى وبين عكسه، فإن فى الأول يحكم بتعين العمل بالعام أو المطلق وعدم جواز العمل بالخاص؛ إذ لا أثر للعلم الاجمالى فيما إذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى، وعليه فيجب الأخذ بالعموم أو المطلق.

لا يقال: أن العلم الاجمالى بورود التخصيص فى بعض العمومات يوجب سقوط اصالة العموم أو الاطلاق عن الحجية.

ص: 318

1-1) راجع فرائد الأصول: ص 102-103.

2-2) وذلك لعدم الاثر للعلم الاجمالى فيما إذا لم يتعلق بحكم الزامى، مع عدم وجوب العمل فى الأخبار النافية كيف يمكن أن يقال بأن الاحتياط بالعمل بالأخبار واجب بحكم العقل.

3-3) فرائد الأصول: ص 104.

لانا نقول: نعم، ولكن العلم الاجمالي بارادة العموم أو الاطلاق في بعضها يقتضى وجوب الاحتياط والعمل بجميع العمومات و المطلقات الدالة على التكليف الالزامية، والخاص المذكور لا يكون حجة ليكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي المذكور، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجية الخبر فانه مقدم على العام أو المطلق و بين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط فانه غير مقدم عليهما، بل يجب العمل بالعموم أو المطلق، كما لا يخفى.

و يلحق به في ظهور الثمرة ما اذا كان مفاد كل من العام والخاص حكما الزاميا بأن يكون مفاد العام وجوب اكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة اكرام العالم الفاسق مثلا، فعلى القول بحجية الاخبار لا اشكال في تقديم الخاص على العمومات و تخصيصها به، و أما على القول بوجوب العمل بالأخبار الدالة على الخاص من باب الاحتياط فلا يمكن الاحتياط؛ فان العلم الاجمالي بارادة العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل و العلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات يقتضى الترك، فيكون المقام حينئذ نظير دوران الامر بين المحذورين، والعقل حينئذ يحكم بالتخير بين الفعل و الترك، فيتضح الفرق بين القول بحجية الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

و أما إذا كان مفاد العام أو المطلق حكما ترخيصيا و مفاد الخاص حكما الزاميا و هو عكس الاول فلا فرق بين القول بحجية الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط؛ و ذلك لتعين العمل بالخاص في جميع الاطراف و لو كان العمل به من باب الاحتياط؛ إذ العلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات المشتملة على أحكام الزامية يوجب سقوط الاصول اللفظية عن الحجية، كما هو الحال في الاصول العملية؛ فان إجراءها في جميع الاطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية و في بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بأن العموم أو الاطلاق حجة في مدلوله و لا يرفع اليد عنهما إلا بحجة أقوى، و العلم الاجمالي بارادة العموم في بعض الموارد مما لا اثر له؛ اذ المفروض كون مفاد العموم حكما ترخيصيا، وقد تقدم أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى. ففي هذا

الفرض لا تظهر ثمرة بين القول بحجية الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط. (1)

وعليه فما ذكره الشيخ من عدم جواز مخالفة الاصول اللفظية بالخبر بناء على الدليل المذكور صحيح بالنسبة الى غير الصورة الاخيرة من الصورتين المتقدمتين، وأما بالنسبة الى الصورة الاخيرة فلا يصح؛ لما عرفت من وجوب الاتباع عن الخبر الدال على الحكم الالزامي و تقديمه على العام أو المطلق الدال على الحكم الترخيصي، وليس هذا إلا هو معنى الحجية، ولا فرق في هذه الصورة بين القول بلزوم العمل بالخبر بالدليل النقلى و بين حجيته بالدليل العقلى؛ للزوم العمل به على كلا التقديرين فى الصورة الأخيرة. هذا كله هو حكم الخبر بناء على لزوم العمل به بالدليل العقلى فى قبال الاصول اللفظية.

و أما حكم الخبر فى قبال الاصول العملية بناء على لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى.

فيمكن أن يقال: إن كانت الأخبار نافية و الاصول مثبتة فلا اشكال حينئذ فى تقديم الاصول المثبتة؛ لوجود موضوعها و هو الشك بعد عدم حجية الخبر، هذا مضافا الى أنه لا يلزم عن جريان الاصول المثبتة مخالفة عملية، و أما اذا قلنا بحجية الاخبار فلا ريب فى أن مع الاخبار لا يبقى موضوع الاصول المذكورة، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة أيضا فى الفرض المذكور و كانا متوافقين فلا اشكال أيضا فى جريان الأصول المذكورة على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط؛ لأنّ المانع من جريان الأصول أمران، و كلاهما مفقودان: أحدهما ارتقاء موضوع الأصل و هو الشك و هو مفقود لعدم العلم الوجدانى و لعدم حجية الخبر على الفرض، و ثانيهما لزوم المخالفة العملية القطعية و المفروض كون الاصول مثبتة للتكليف كالأخبار، فلا يلزم من جريان الاصول المذكورة مخالفة عملية، فلا مانع من جريانها، هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر لارتقاء موضوع الاصول حينئذ، كما لا يخفى.

و أما إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعة أو وجوب الدعاء عند

ص: 320

رؤية الهلال و يكون مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعدة هو التخيير؛ لدوران الأمر بين المحذورين، لأنّ مخالفة الاصول مخالفة للشمول القطعى لحديث (لا تنقض) وطرح الاخبار يوجب مخالفة للعلم الإجمالى، وهذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار نافية و الأصول نافية فلا مانع من جريان الأصول أيضا؛ لوجود موضوعها و عدم لزوم المخالفة العملية بناء على عدم حجية الخبر، وإلا فلا يبقى موضوع للاصول المذكورة، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الاصول نافية فلا مجال لجريان الاصول فيما اذا حصل من جريانها العلم القطعى بمخالفتها مع الواقع المعلوم بالعلم الإجمالى، بخلاف ما اذا لم يحصل العلم المذكور، فالمسألة مبنية على جريان الاصول فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال و عدمه، هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا، كما لا يخفى.

فالثمرة بين حجية الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى واضحة؛ فإنّ مع حجية الخبر يقدم الخبر على الأصل فى جميع الصور.

و بما ذكرناه يظهر صحة ما أفاد الشيخ قدّس سرّه من أن معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفة الاصول العملية، و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، فلا تغفل.

و منها: ما حكى عن صاحب الوافية من أنّا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحة و نحوها مع أنّ جلّ اجزائها و شرائطها و موانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

و الجواب عنه هو الجواب عن الوجه الأول الذى اعتمد عليه الشيخ الأعظم سابقا، هذا مضافا الى أنّ اختصاص دائرة العلم الاجمالى بالأجزاء و الشرائط يوجب خروج الأخبار

الدالة على الواجبات أو المحرمات النفسية والأخبار الدالة على الاستحباب والكراهة والاباحة عن الحجية، مع أنّ المدعى هو حجية جميع الأخبار، وعليه فالدليل أخص من المدعى.

التنبيه التاسع: أنّ الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات

أنّ الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام ومعالم الدين، نعم لا بأس بالتمسك ببناء العقلاء على حجية الخبر الواحد في الموضوعات أيضاً؛ لعدم اختصاص البناء بموارد الأحكام، والمفروض هو عدم ثبوت ردع عن ذلك.

ويمكن أن يقال: يكفي في الردع الأخبار الواردة في اعتبار التعدد في الموضوعات، وهي متعددة.

منها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. (1)

أورد عليه:

أولاً: بأنها ضعيفة السند؛ لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة.

وثانياً: بأنه لم يثبت حقيقة شرعية للبينة في المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، بل هي لغة تشمل مطلق الحجة ولو كانت خبر العدل الواحد.

وثالثاً: بأنه لو سلمنا إرادة البينة المصطلحة فالحصر المستفاد منه إنّما هو بالاضافة الى مورده مما ثبتت الحلية فيه بالامارة أو الاستصحاب، وأما غيره فالرواية أجنبية عنه، وإلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب والاقرار وحكم الحاكم. (2)

ص: 322

1-1) الوسائل: الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 4.

2-2) دروس في فقه الشيعة: ج 1 ص 115.

ويمكن الجواب عن الاشكالات المذكورة على خبر مسعدة بأن اعتماد الصدوق على كتاب مسعدة، مضافا الى ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى رحمه الله على المحكى من وحدته مع مسعدة بن زياد يكفى فى وثاقة مسعدة، هذا مع وقوعه فى اسناد كامل الزيارات، فتأمل.

ثم أن البيئة الاصطلاحية شائعة مع عصر الصادقين عليهما السلام و حملها على البيئة اللغوية لا موجب له.

وأما تخصيص الرواية بموردها فلا وجه له؛ لأن العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

ودعوى لزوم تخصيص الأكثر لو لم تخصص بموردها مندفة بأن التخصيص العنوانى لا يستلزم ذلك، فافهم.

وعليه فالحصر فى الرواية حصر حقيقى لا اضافى، وهو يصلح لردع السيرة العقلانية على حجية خبر الثقة فى الموضوعات، ولكن بعد فى النفس شىء من ناحية ضعف السند و من جهة عدم تمامية الدلالة.

ومنها: الأخبار الواردة فى لزوم شهادة العدلين كخبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال: كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة. (1)

ومورده وإن كان الميتة، ولكن يمكن الغاء الخصوصية، إلا أن الرواية ضعيفة بضعف بعض رواته.

وصحيحة منصور ابن حازم المروية فى رؤية الهلال: فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه. (2)

وصحيحة الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: أن عليا عليه السلام كان يقول: لا أجيز فى الهلال إلا شهادة رجلين عدلين. (3)

وصحيحة حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجوز شهادة النساء فى الهلال، ولا يجوز إلا بشهادة رجلين عدلين. (4)

ص: 323

1-1) الوسائل: الباب 61 من أبواب الاطعمة المباحة ح 2.

2-2) الوسائل: الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان: ح 4.

3-3) الوسائل: الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان ح 1.

4-4) الوسائل: الباب 11 من أبواب أحكام شهر رمضان.

وغير ذلك من الأخبار مما دلّ على لزوم شهادة عدلين في ثبوت الهلال. وتقريب الاستدلال بها على عدم كفاية قول الثقة أنها دلت على اعتبار البيئة، ولا خصوصية لمورد الهلال، فمع دلالة تلك الأخبار لا مجال للأخذ ببناء العقلاء.

ويمكن الجواب عنه بأنه: لا اشكال في دلالتها على لزوم شهادة عدلين في ثبوت الهلال، وإنّما الكلام في أن هذه الأخبار مختصة بموردها أو يعم غيرها، والغاء الخصوصية مشكل مع أنّ مورد هذه الروايات مما لا يحصل عادة الوثوق النوعي بشهادة واحد من الثقات أو العدول؛ لعدم رؤية الآخرين الذين في صدد الرؤية، فاعتبار شهادة العدلين في مثل هذه الموارد لا ينافي وجود بناء العقلاء في غيرها مما يحصل الوثوق النوعي بشهادة أحد من الثقات كإخبار الثقة بعزل الوكيل كما صرح بكفايته في خبر هشام بن سالم (1) أو إخبار البائع الثقة باستبراء الامة كما في خبر حفص بن البختري (2) أو إخبار الثقة بالوصية كما في خبر اسحاق بن عمار (3) أو إخبار الثقة بدخول الوقت كما في خبر ذريح (4) وغير ذلك من الموارد.

ومنها: خبر علقمة قال: قال الصادق عليه السلام: وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عمن تقبل شهادته و من لا تقبل. فقال: يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته.

قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الانبياء و الاوصياء عليه السلام؛ لأنهم المعصومون دون سائر الخلائق.

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان. (5)

ص: 324

1- (1) الوسائل: الباب 2 من أبواب كتاب الوكالة: ح 1.

2- (2) الوسائل: كتاب التجارة الباب 11 من أبواب بيع الحيوان: ح 2.

3- (3) الوسائل: الباب 97 من أبواب الوصايا: ح 1.

4- (4) الوسائل: الباب 3 من أبواب الاذان و الاقامة: ح 1.

5- (5) الوسائل: الباب 40 من أبواب الشهادات: ح 13.

بدعوى أنّ قوله (أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان) يدل على أنّ الخبر الواحد عن الذنب لا يثبت شيئاً، ولا يضر بذلك دلالة الرواية على أنّ الأصل هو العدالة، مع أنّ مقتضى أكثر الأخبار عدم كفاية الأصل المذكور.

واللازم هو حمل الرواية على أنّ المركوز في ذهن السائل من العدالة هو ما لا يحتمل في حقه ترك أوامر الله تعالى كما أفاد الفاضل الشعراني أو حملها على ما إذا كان له حسن الظاهر أو غير ذلك.

لأنّ المقصود من الاستدلال هو هذه الفقرة، ولكن الرواية ضعيفة لضعف طرقها.

ومنها: موثقة السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: أنّ شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر. (1)

ولا يخفى عليك أن شهادة الأخ لأخيه لا تخلو عن مظنة الاتهام، وعليه فاعتبار التعدد في مثله لا يكون دليلاً على ردع بناء العقلاء على خبر الثقة في الموضوعات، هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار التعدد في مقام القضاء لا ينافي اعتبار خبر الثقة في سائر الموارد.

ومنها: موثقة طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه عن علي عليهم السلام: أنّه كان لا يجيز شهادة رجل على رجل إلاّ شهادة رجلين على رجل (2)، وهو صريح في عدم كفاية شهادة رجل واحد.

ولكن يمكن أن يقال: أنّ المقصود من الرواية بقرينة رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام: أنّه كان لا يجيز شهادة على شهادة في حدّ (3) هو الشهادة على الشهادة، ولو سلم أن المراد هو الشهادة على شيء فهو مختص بباب القضاء، ولا يشمل غيره.

والحاصل: أنّ الروايات المذكورة محمولة على موارد خاصة كمورد القضاء أو مورد

ص: 325

1- (1) الوسائل: الباب 40 من أبواب الشهادات: ح 19.

2- (2) الوسائل: الباب 44 من أبواب الشهادات: ح 2.

3- (3) الوسائل: الباب 45 من تلك الأبواب: ح 1.

الشهادة على الشهادة أو مورد لا يحصل الوثوق النوعى بخبره حتى عند عرف العقلاء.

وبعد حمل هذه الروايات على تلك الموارد فلا وجه لرفع اليد عن بناء العقلاء فى موارد ثبوته؛ لوجود البناء وعدم ثبوت الردع وإن كان مقتضى الاحتياط هو مراعاة التعدد، كما لا يخفى.

التنبيه العاشر: أن حجية الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد

أن حجية الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد فمع هذا التعبد يجوز الاخبار عن الشئ ولو لم يحصل العلم الوجدانى به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعى لقيام الحجة عليه و حينئذ تشمل حجية الخبر جميع الامور التكوينية و التاريخية كما سيأتى أن شاء الله تعالى فى التنبيه الثانى من تنبيهات الانسداد. و اما تكون الحجية بمعنى كون الظن منجزاً و معذراً، فيختص حجية الظن الخاص بما اذا كان مؤدى الخبر اثراً شرعياً فلا تعم الامور التكوينية و التاريخية اذ لا مورد للمعذرية و المنجزية بالنسبة اليها و جواز الاخبار عن تلك الاشياء متفرع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا يجوز الاخبار التى بما فى الرواية من الثواب و العقاب بل اللازم ان يقال عند الاخبار بهما روى الله من صام فى رجب كان له كذا.

ولذا قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لا يجوز على مبنى من ذهب الى أن الحجية بمعنى جعل المنجز او المعذر الاخبار البتة بما فى الروايات من الثواب على المستحبات او الواجبات بل لا بد من نصب قرينة دالة على انه مروي عن الائمة عليهم السلام بان يقال روى الله من صام فى رجب كان له كذا، راجع التنبيه الثانى من تنبيهات الانسداد.

و مما ذكرنا يظهر حكم ما اذا قلنا بان حجية الظن الخاص تكون بمعنى جعل المماثل اذ لا يصلح ذلك إلا فى دائرة الاحكام الشرعية، فلا تعم غيرها اذ لا حكم شرعى فيه حتى يجعل مماثله عند الاخبار به فتدبر جيداً.

التنبهات

التنبه الأول:

أن اعتبار الأخبار من باب التعبد لا الإرشاد إلى بناء العقلاء واعتبار الوثوق والاطمئنان النوعى بمؤداه ولذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار ولو لم يثبت إطلاق البناء.

و الشاهد لذلك وقوع التعبد بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرجحات مع أن المرجحات المذكورة فى الأخبار لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى أو وقوع التعبد بالتخير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء حينئذ على التساقط.

وهكذا يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بالأخبار ولو مع كثرة الوسائط مع أنه لا يحصل الاطمئنان أحيانا بسبب كثرة الوسائط أو بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على أخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لا فرق بينهما عند العقلاء كما لا يخفى.

كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الإمضاءات التعبدية لا الإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إننا لا نقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثقات بل نقول لا وجه لحمل أدلة اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هى تفيد التعبد بالأخبار والمستفاد منها هو الأعم مما عليه بناء العقلاء ومما ذكر ينقدح أنه لا وجه لحمل سيرة المسلمين أيضا على السيرة العقلية.

التنبه الثانى:

أن مما استدلل به لحجية أخبار الثقات هو استقرار سيرة المسلمين على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين المعصوم عليه السلام أو المجتهد ولا يعتنون باحتمال الخلاف.

أورد عليه أولا: بأنه كيف يجتمع استقرار السيرة المذكورة مع اختلاف جماعة من العلماء مثل السيد والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن إدريس فى جواز العمل بمطلق الخبر فإن هؤلاء العلماء ومقلديهم يخالفون فى العمل ومع مخالفتهم لا مجال لدعوى قيام سيرة المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

اللّهمّ إلّا- أن يقال: ما من سيرة إلّا- تخالفها جماعة ألا ترى أنّ السّيرة على رجوع الجاهل إلى العالم و من ذلك خالف فيه الأخباريون فالملاك في تحقّق السّيرة هو قيام غالب النّاس بحيث يكشف عن رأى الشّارع وهو حاصل وإن خالفها جماعة فتدبّر.

و ثانيا: بأنّه لو سلّم اتّفاقهم على ذلك لم يحرز أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين.

و يمكن الجواب عنه بأنّه لا موجب لإرجاع سيرة المسلمين إلى سيرة العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما فى جواز العمل وعدمه فى بعض الأحوال كحال كثرة الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصّفات أو بالمخالفة مع العامّة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجّحات فإنّ الاختلاف المزبور يشهد على أنّ سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فتدبّر جيّدا.

و عليه فسيرة المسلمين كالأخبار فى إفادة حجّة خبر الثّقات مطلقا سواء حصل الاطمئنان النوعى أو لا.

نعم لا يبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثّقة الإمامى على الثّقة العامى عند المخالفة.

و دعوى اختصاص السّيرة المذكورة بما إذا حصل الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف ممنوعة لوجدان السّيرة المتشرّعة على نقل الثّقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعى إذ لا دلالة بين كون الرّأوى ثقة و أمينا و بين الوثوق بصدور ما أخبر به لاحتمال الخطأ و الاشتباه و تعمّد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقة بقيام البيّنة أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكورة فى سيرة العقلاء فإنّها كما أفاد سيّدنا الاستاذ استقرّت على العمل بخبر الثّقة من جهة الوثوق به حيث بنقل الثّقة أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لا يحتمل عرفا تعمّده للكذب فى شخص هذا الخبر ففى الحقيقة العمل يكون على طبق الوثوق و الاطمئنان.

أنه لا يخفى عليك وقوع التعبد بالخبر الواحد الثقة بعد ما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالة على حجية قول الثقات.

ودعوى أن التعبد في خبر الثقة لا مجال له لأن وثاقة الشخص إما تحصل بالجزم بها من طريق المعاشرة أو بشهادة الإمام عليه السلام بالوثاقة الموجبة للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها وفي مثلها لا يتوقف قبول قول الثقة على التعبد للجزم بصدقه بلا تردد وحيث إن الإرجاعات الواردة في الأخبار من هذا القبيل فلا يستفاد منها التعبد بل تتكفل الإرشاد إلى وثاقته فيترتب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا فما نحتاج إلى التعبد.

مندفعة بأن النصوص لا تنحصر في النصوص التي هي إرجاعات المعصوم عليه السلام وقد عرفت النصوص الدالة على تقرير العامة على العمل بما روى الثقات عندهم عن علي عليه السلام.

كخبر شبيب بن أنس وداود بن فرقد وأيضا عرفت النصوص الدالة على اعتماد أصحابنا على نقل الثقات ولم ينهوا عنه والنصوص الدالة على التوجه النهي عن أخبار غير ثقات العامة هو الخيانة ومقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة.

والأخبار الدالة على مفروغية كون خبر الثقة في نفسه حجة وإنما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض وإلى غير ذلك من الروايات الدالة على حجية خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السلام هذا مضافا إلى أن بعض الإرجاعات معلل بعنوان الكلي من الثقة المأمون ومن المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الإمام عليه السلام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به.

وأيضا أن الإرجاعات إلى الموثقين بتوثيق الإمام لا يختص بمن سمع من الإمام عليه السلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الواسطة ومن المعلوم أن بعد وجود الواسطة قد لا يحصل القطع والجزم بوثاقة الواسطة ومع عدم الجزم بها يمكن التعبد.

وبالجملة لا مجال لإنكار التعبد رأسا وجعل الأخبار إرشادا كما لا يخفى.

أمّا الوثوق الفعلى بالصدور بمنزلة العلم بالصدور فكما أنّ العلم حجة عقلا ولا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلى ثم إنّ العلم والوثوق الفعلى لا يكون مشمولاً للآيات الناهية عن العمل بالظن لخروج العلم أو الوثوق الفعلى عنها بالتخصّص.

وعليه فإذا وثقنا وثوقاً فعلياً بصدور خبر ولو كان مرسلأ أو مسندا بسند ضعيف فالخبر حجة عقلا و يصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلى.

ولعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها وإن وقع فى الطريق غير الثقات أو كان الطريق مرسلأ أو مرفوعا.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى تحقّق الإجماع على تصحيح المروى لا الرأوى و حينئذ يكون الإجماع كاشفا عن احتفاف الرأوى بامور توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

وأيضا يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتن المنقولة فى كتب على بن بابويه و هداية الصدوق و نهاية الشيخ و غيرهم فإنّهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلى بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها و حينئذ إن حصل لنا ذلك الاعتماد الفعلى فهو حجة و لعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونية المتن أو المروى بالقرائن المحسوسة التى تصلح لإيجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلى لنا أيضا و إلّا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

أنّه لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الرأوى ثقة و ذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلاى و لذا يصحّ احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك و دعوى اختصاص الطريق العقلانى بخصوص

نقل الثقات مندفة لصحيحة الاحتجاج المذكور ألا ترى أن الإنسان إذا اطمأن بأن سفر البحر وركوب السفينة لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق و لكن يعامل معه معاملة المعلوم.

و هذا مرتكز في نفوسهم و الارتكاز يمنع عن خطور خلافه في ذهن نوع الأفراد و مع عدم خطور خلافه في الذهن لا يخطر ببالهم أن حجبة هذا الأمر الارتكازي موقوف على عدم منع المولى بل الاطمئنان المذكور حجة فعلية تنجزية فلذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف عندهم إلى غير الاطمئنان النوعي و يعاملون مع الاطمئنان المذكور معاملة العلم و إن كان غير علم.

و لو كان للشارع طريقة أخرى لزم عليه أن يبينها و يظهرها بالتصريح و التنصيص و حيث لم يرد شيء في ذلك يكشف أن الشارع اكتفى بطريقة معمولة عند الناس.

و دعوى أن المسلم هو حجة خبر الثقة و إلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحجبة لو لم يكن معلوم العدم أ ترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلاً فهذا الخبر حجة عند العقلاء كلاً و من الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة و جعله طريقاً إلى الثقة بالصدور لو كان فإنما هو بإلغاء الخصوصية العقلية و لا يوافق عليها العقلاء هنا بل هم يرون خبر الثقة حجة.

مندفة بما عرفت من وجود البناء على حجة الوثوق و الاطمئنان النوعي بالصدور من دون حاجة إلى إلغاء الخصوصية و الشاهد عليه صحة الاحتجاج المذكور و لا ملازمة بين وجود البناء على حجة الوثوق النوعي و الاطمئنان بالصدور في المرتكزات العرفية و بين حجة الوثوق الحاصل بالرؤيا لأن الحجة تابعة لوجود البناء فإذا علمنا به في المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحجة بالمرتكزات العرفية كما لا يخفى.

التنبية السادس:

في انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور و لا يذهب عليك أن عمل الأصحاب بالخبر

الضعيف يوجب الوثوق بالصدور كما أنّ إعراضهم عن العمل بالخبر ولو كان صحيحا يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الإعراض اجتهاديا وإلا فلا يكشف عن شيء كما لا يخفى.

ودعوى أنّ الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه على الفرض وكذلك فتوى المشهور أو عملهم غير حجة على الفرض وانضمام غير الحجة إلى غير الحجة لا يوجب الحجية فإن انضمام عدم إلى عدم لا ينتج إلا عدم.

وعمل المشهور ليس توثيقا عمليا للمخبر حتى يثبت بذلك كونه من الثقات فيدخل في موضوع الحجية لأن العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم هذا بالنسبة إلى الكبرى.

وأما الصغرى وهى استناد المشهور إلى الخبر الضعيف فى مقام العمل والفتوى فإنباتها أشكل من إثبات الكبرى لأن القدماء لم يتعرضوا للاستدلال فى كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف فمن أين يستكشف عمل القدماء بخبر ضعيف واستنادهم غاية الأمر أننا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف ومجرد المطابقة لا يدل على أنهم استندوا فى هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره فتحصل أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى وكبرى.

مندفعة أولا: بأن انضمام غير الحجة إلى غير الحجة ربما يكون موجبا للحجية ألا ترى فى الخبر المتواتر أن كل خبر ليس فى نفسه حجة ولكن مع الانضمام وحصول التواتر يكون حجة والوجه فى ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظنا ثم مع تراكم الظنون وحصول الاطمئنان أو العلم فالعلم والاطمئنان حجة.

وهكذا الأمر فى المقام بالخبر وإن لم يكن فى نفسه حجة ولكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحجة فعملهم

يكشف عن اقتران الخبر بما يوجب الاطمئنان بصدوره و عليه فلا مجال للمناقشة في الكبرى ثم دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشة صغروية و هكذا احتمال كون عملهم اجتهدا و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخبر بالقرائن المحسوسة بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و ثانيا: بأن الكلام في الوثوق بالصدور لا توثيق المخبر فالقول بأن العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر أجنبي عن المقام.

و ثالثا: بأن المتن المفتى بها في عبارات بعض القدماء كعلی بن بابويه و الصدوق في الهداية و الشيخ في النهاية و غيرهم روايات و أخبار استندوا إليها في الفتاوى و يكفي في الوثوق بصدورها عملهم بها و الفتوى بها فلا وجه للقول بأن القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

و رابعا: بأن مطابقة فتوى القدماء للخبر الضعيف و إن لم تدل على استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره و لكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأن القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقا له في المضمون و على كل تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف فلا تغفل.

فتحصل أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تام كبرى و صغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه في المضمون فتدبر جيّدا.

و هكذا يتم القول بأن إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته و تمامية دلالة يوجب الوهن في الخبر و يكشف عن اختلال في الرواية من ناحية الصدور و إلا فلا وجه لإعراضهم مع تمامية السند و الدلالة و لا فرق في ذلك بين الشهرة و الإجماع و اختصاص الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لا وجه له.

أنه لا تفاوت في حجّة الأحاد من الأخبار بين المنقولة بالواسطة وبين المنقولة بلا واسطة في شمول أدلة الاعتبار من السيرة وبناء العقلاء و الروايات الدالة على حجّة الخبر الواحد و تخصيص الأدلة بالمنقولة بلا واسطة لا وجه له.

ودعوى أنّ الخبر مع الواسطة خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعي الكلّي والمشهور عدم حجّة الخبر في الموضوعات بل لا بدّ فيها من قيام البيّنة إذ ليس في النصوص الدالة على اعتبار الخبر ما يدلّ على حجّة الخبر مع الواسطة.

والأخبار التي بأيدينا كلّها من هذا القبيل لأنّها منقولة بالواسطة فالنصوص الدالة على اعتبار الأخبار لا تنفع في إثبات حجّيتها.

ويشهد له خبر مسعدة بن صدقة الذي فيه: والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة بناء على أنّ المراد من البيّنة هي البيّنة الاصطلاحية.

مندفعة أولاً: بأنّ مورد خبر مسعدة بن صدقة هي الموضوعات الصّرفة التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرّد الموضوع وهذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم وعليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعدة بن صدقة ولا أقل من الشكّ ومعه فلا يرفع اليد عن عموم أدلة اعتبار أخبار الأحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا شمول مثل خبر مسعدة بن صدقة للمقام فيقدّم أدلة اعتبار الخبر لقوّة ظهورها في شمول الخبر مع الواسطة كقوله عليه السّلام «انت أبان ابن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عنّي» ومن المعلوم أنّ الأمر بالرواية عن الرواية من دون شرط يشمل الرواية مع الواسطة أيضاً هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السّلام «فأروه عنّي» يدلّ على الأمر بالرواية عن الرواية وهي الرواية مع الواسطة، وكغيره من الروايات المتعدّدة المتضافرة الدالة على جواز الرواية ولو مع الواسطة أو تقرير الرواية ولو مع الواسطة أو الرواية مع الواسطة.

و ثالثاً: بقيام السيرة القطعية على عدم الفرق بين المنقولة بدون الوسطة و بين المنقولة مع الوسطة فتحصل أنه لا إشكال فى شمول أدلة الاعتبار للمنقولة مع الوسطة هذا بحسب مقام الإثبات.

و أما بحسب مقام الثبوت فقد يشكل فى ذلك إما بأن معنى حجّة الخبر هو وجوب التصديق بمعنى لزوم ترتّب الأثر الشرعى على الخبر و عليه فالحكم بحجّة الخبر مع الوسطة يتوقف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. و ثانيهما وجود أثر شرعى حتّى يحكم بترتبه عليه و من المعلوم أنّ فى المقام لا يحرز الوسطة و لا أثرها إلا بنفس حجّة الخبر و لازم ذلك هو تقدّم المتأخّر مضافاً إلى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أنّ خبر الكلينى محرز لنا بالوجدان و مع الإحراز المذكور يحكم بحجّيته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدلة حجّة الأخبار و أما خبر من يروى عنه الكلينى ممّن كان متقدّماً عليه و خبر المتقدّم عليه ممّن تقدّم عليه من الرواة إلى أن ينتهى إلى الإمام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و إحرازه بنفس الحكم بحجّة خبر الكلينى و الحكم عليه بنفس هذه الحجّة يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحية هذه الحجّة متقدّماً على نفس هذه الحجّة مع أنّه متأخّر عنها فالحكم بالحجّة فى المقام مع هذه الخصوصية يوجب أن يتقدّم المتأخّر و هو محال.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الإشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجّة حكماً شخصياً و القضية قضية خارجية و أما إذا كان الحكم بالحجّة بنحو القضية الحقيقية فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً فإنّ الحكم بحجّة خبر الكلينى يوجب إحراز خبر من يروى عنه الكلينى فبعد الإحراز المذكور يشمل القضية الحقيقية لفرد آخر منها لا عين الفرد الثابت بخبر الكلينى.

و مع تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد لا يلزم أيضاً إشكال اتحاد الحكم و الموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى ليس بنفس شخص الحكم فى

دليل حجّة خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقية وقد يشكل ذلك إمّا بأنّ التعبد بحجّة الخبر يتوقّف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجّة الخبر ليصحّ التعبد بالخبر بلحاظه وإلاّ فالتعبد بحجّة الخبر فيما لم يكن له حكم شرعى أو أثر شرعى لغو محض ولا ارتباط له بالشرع ومقتضى ذلك أنّ دليل الحجّة لا يشمل الأخبار مع الوسطة لأنّها ليست إلاّ الخبر عن الخبر وهذا الإشكال يجرى فى أخبار جميع سلسلة الرواة إلاّ الخبر المنتهى إلى قول الإمام عليه السّلام.

ويمكن الجواب بأنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر وإن لم يكن المخبر ملتفتا إلى الملازمة فحينئذ نقول يكفى فى حجّة خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعى فكما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعى العملى طريق إليه ويشمله أدلة الحجّة فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعى أيضا طريق إلى الحكم الشرعى ويشمله أدلة الحجّة.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسى عن خبر العادل كالشيخ المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السّلام يكون موجبا لكشف الظنّ النوعى بقول المعصوم فتشمله أدلة التعبد.

فيكون حجة ولا حاجة إلى شمول أدلة التعبد بنفس الوسائط حتّى يقال لا أثر للوسائط.

التنبيه الثامن:

أنّه ربّما يستدلّ على حجّة الخبر بالوجوه العقلية.

منها أنّنا نعلم إجمالا- بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها واحتمال الجعل لا يكون فى جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصّادرة فيجب الاحتياط بالعمل لكل خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصّادر أو مظنون المطابقة للواقع عنه وجود المعارض.

وفيه أنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنّه الذى يجب العمل به وأمّا الأخبار التّأفية للتكليف فلا يجب العمل بها كما لا يخفى وأيضا معنى حجّة

الخبر كونه دليلاً متبعا في مخالفة الاصول العملية و الأصول اللفظية مطلقا و هذا لا يثبت بالدليل المذكور.

لا يقال إن العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات يوجب سقوط أصالة العموم أو الإطلاق عن الحجية.

لأننا نقول نعم ولكن العلم الإجمالي بإرادة العموم أو الإطلاق في بعض العمومات يقتضى وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات و المطلقات الدالة على التكليف الإلزامية و الخاص المذكور لا يكون حجة ليكون موجبا لانحلال العلم الإجمالي و حينئذ فالثمرة بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالي و بين القول بحجية الخبر واضحة حيث إنه إن قلنا بحجية الخبر فهو مقدم على العام أو المطلق و إن قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدما على العام أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لا يخفى.

و يظهر الثمرة أيضا إذا كان مفاد كل من العام أو الخاص حكما إلزاميا بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلا فعلى القول بحجية الأخبار لا إشكال في تقديم الخاص على العمومات و تخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين و العقل يحكم حينئذ بالتخير.

هذا معنى الكلام في بيان الثمرة بين حجية الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى بالنسبة إلى الاصول اللفظية.

و أما بالنسبة إلى الاصول العملية فإن كانت الأخبار نافية و الأصول مثبتة فلا إشكال في تقديم الاصول المثبتة لوجود موضوعها و هو الشك بعد عدم حجية الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجة فإنه مقدم على الاصول المثبتة إذ لا يبقى موضوع الاصول المذكورة مع الخبر الحجة كما لا يخفى و إن كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقة مع الاصول فلا إشكال أيضا في

جریان الاصول المذكورة على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّية الخبر فإنّه لا ورود لموضوع الاصول حينئذ بناء على المعروف.

و إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعة و مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعدة هو التخيير لأنّ مخالفة الاصول مخالفة للشمول القطعى لحديث (لا تنقض) و طرح الأخبار يوجب مخالفة العلم الإجمالى بخلاف ما إذا قلنا بحجّية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول.

و إن كانت الأخبار نافية و الاصول نافية فلا مانع من جریان الاصول لوجود موضوعها و لا يلزم من ذلك المخالفة العملية على عدم حجّية الخبر.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الاصول نافية فالمسألة مبنية على جریان الاصول فى بعض أطراف المعلوم بالإجمال و عدمه بخلاف ما إذا قلنا بحجّية الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا.

فانقذح أنّ معنى حجّية الخبر كونه دليلا متّبعا فى مخالفة الاصول العملية و هذا المعنى لا يثبت بلزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى.

التّنبیه التاسع:

أنّ الأدلة الشرعية الدالة على حجّية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام و معالم الدين.

نعم يمكن التمسك ببناء العقلاء على حجّية الخبر الواحد فى الموضوعات بعد عدم اختصاص بنائهم بموارد الأحكام و المفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأنّ البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الواردة فى اعتبار التعدّد فى الموضوعات و هذه الأخبار متعدّدة.

منها خبر مسعدة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة

ص: 338

و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو ضرع فبيع قهرا أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة.

بدعوى أنّه يدلّ على حصر حقيقى فيستفاد منه عدم حجّة الخبر الواحد فى الموضوعات ما لم يتعدّد و يصدق عليه البيّنة.

أورد عليه أوّلا: بضعف السند لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة و إن حكى عن السيّد المحقّق البروجردى اتّحاده مع مسعدة بن زياد.

و ثانيا: بأنّه لم يثبت حقيقة شرعيّته للبيّنة و لعلّ المراد منها معناه اللغوى و هو الحجّة و هي تصدق على الخبر الواحد اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البيّنة الاصطلاحية شائعة فى عصر الصادقين عليهما السّلام و حملها على البيّنة اللغوية لا موجب له.

و ثالثا: بأنّه لو سلّمنا إرادة البيّنة المصطلحة فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافة إلى موردها ممّا ثبتت الحليّة فيه بالأمارّة أو الاستصحاب و أمّا غيره فالرواية أجنبيّة عنه و إلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التّخصيص الأكثر لا يلزم إذا كان التّخصيص عنوانيّاً.

فنتحصّل أنّه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

و منها الأخبار الواردة فى لزوم شهادة العدلين فى الموارد الخاصّة كالميتة و رؤية الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفاية قول الثّقة و حيث لا خصوصية لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثّقة فى جميع الموارد و لهذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

و اجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّة بمواردها و إلغاء الخصوصية مشكل فاعتبار شهادة العدلين فى مثل هذه الموارد لا ينافى وجود بناء العقلاء فى غيرها ممّا يحصل الوثوق النوعى بشهادة أحد من الثّقات.

التّنبية العاشر:

أنّ حجّة الظنّ الخاصّ إمّا تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبّد فمع هذا التعبّد يجوز

الإخبار عن الشيء ولو لم يحصل العلم الوجداني به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعي لقيام الحجة عليه و حينئذ تشمل حجّة الخبر جميع الأمور التكوينية و التاريخية كما سيأتي إن شاء الله تعالى في التنبيه الثاني من تنبيهات الانسداد.

وإما تكون الحجية بمعنى كون الظن منجزاً و معذوراً فيختصّ حجّية الظن الخاصّ بما إذا كان مؤدّي الخبر أثراً شرعياً فلا تعمّ الأمور التكوينية و التاريخية إذ لا مورد للمعدريّة و المنجزية بالنسبة إليها و جواز الإخبار عن تلك الأشياء متفرّع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا يجوز الإخبار التي بما في الرواية من الثواب و العقاب فاللّازم أن يقال عند الإخبار بهما روى أنّه من صام في رجب مثلاً كان له كذا.

إشارة

و لا- يخفى عليك أن الظنّ المطلق يكون في مقابل الظنّ الخاص كخصوص الخبر أو خصوص ظهورات الالفاظ و نحوهما من الظنون الخاصة.

ثم إنّ الأدلة التي أقاموها في المقام على حجية الظنّ المطلق لا تدل على حجية خصوص الظنّ الخبري وإن كان الخبر مطلقاً أو قسم منه متيقن الثبوت من هذه الأدلة التي لا تدل إلا على حجية الظنّ في الجملة.

وبهذا يظهر الفرق بين الأدلة التي اقيمت في المقام وبين الأدلة التي مضت لحجية الخبر من الآيات و الروايات؛ فإنها دلت على حجية خصوص الظنّ الخبري مثلاً، بخلاف أدلة المقام فانها تقوم على اعتبار الظنّ المطلق، ولا نظر لها الى خصوص الظنّ الخبري و نحوه، كما هو واضح.

ثم إنّ الوجوه التي ذكروها في المقام لإثبات حجية الظنّ المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الانسداد، بل يشمل زمان الانفتاح و زمان امكان تحصيل العلم أو العلمي بالأحكام الواقعية.

و الثاني: ما يختص بزمان انسداد باب العلم أو العلمي، وهو الذي يعبر عنه بالظنّ الانسدادي، ولذا يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في الوجوه التي ذكروها لحجية الظنّ المطلق

في الوجوه التي ذكروها لحجية الظنّ المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد، وهي متعددة:

الوجه الأول: في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي

أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، وحيث أن دفع الضرر لازم، فالواجب هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم المذكور، وهذا هو معنى الحجية.

و هذا الدليل مركب من الصغرى و الكبرى:

أما الصغرى و هي أن مخالفة المجتهد لما ظنّه مظنة للضرر فلأنّ الظن بالوجوب ظنّ باستحقاق العقوبة على الترك كما أنّ الظن بالحرمة ظنّ باستحقاق العقوبة على الفعل أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسدة في الترك كما أنّ الظن بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح و المفاصد.

و أمّا الكبرى و هو وجوب دفع الضرر فهو حكم الزامى عقلى يدركه كل عاقل بحيث لو تخلف عنه استحق العقوبة و المذمة، و لذا استدل به المتكلمون على وجوب شكر المنعم و وجوب النظر في المعجزة و لزوم استماع دعوى النبى أو الولي، كما لا يخفى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأنّ الصغرى ممنوعة سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة أو المفسدة.

أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فلانّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الواقعيين، كيف و قد يتحقق التحريم و تقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا، بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقق الاطاعة و المعصية اللتين لا تتحققان إلّا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ [المعتبر بهما. \(1\)](#)

و بعبارة أخرى: استحقاق العقاب من آثار تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي، و لا ينتجز التكليف إلّا بالوصول، و مع عدم العلم الوجداني به أو الحجة المعتبرة لا- وصول، و مع عدم الوصول لا تنجز للتكليف الواقعي، و مع عدم تنجز التكليف الواقعي لا عقاب على مخالفته؛ لأنّه عقاب بلا بيان بحكم العقل، كما لا يخفى.

و الظن الغير المعتبر لا- يوجب تنجز التكليف الواقعي؛ لأنّه ليس ببيان عند العقلاء، و لا يصل التكليف بالظن الغير المعتبر كما لا يصل بالشك، فلا ملازمة بين الظن الغير المعتبر بالتكليف و بين الظن بالعقاب؛ لما عرفت من أن استحقاق العقاب متفرع على تنجز

ص: 342

التكليف، و هو لا يحصل عند العقلاء إلا بالوصول، و هو لا يتحقق إلا بالعلم أو قيام الظن المعتبر عليه، و المفروض هو العدم.

نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظن الغير المعتبر بالحكم موجودا، أو معه تجرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ و لذا قال الشيخ الأعظم قدس سره: نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفى العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه. (1)

و هكذا قال صاحب الكفاية: إلا أن يقال: أن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرد الظن الغير المعتبر بالحكم بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيتحمل العقوبة حينئذ على المخالفة. و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جدا لا سيما اذا كان هو العقوبة الاخرية. (2)

و عليه فمع ضمنية هذه الصغرى مع الكبرى تفيد وجوب التبعية عما ظنه المجتهد من الحكم.

و لكن دعوى عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبة مع وجود الظن الغير المعتبر مع أن التكليف غير واصل بمجرد الظن الغير المعتبر، كما ترى. و لذا صرح الشيخ الأعظم بعد ما عرفت من عبارته بقوله: لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الاجماع على عدم المؤاخذه على الوجوب و التحريم المشكوكين. (3)

كلام حول حق الطاعة

ربما يقال: إن حق الطاعة لله تعالى ثابت على عبده، و على هذا الاساس يحكم العقل

ص: 343

1- 1) فرائد الأصول: ص 109.

2- 2) الكفاية: ج 2 ص 110-111.

3- 3) فرائد الاصول: ص 109.

بوجوب اطاعة الله و لو فى موارد احتمال التكليف، فكما أن الانسان اذا علم بتكليف من الله كان من حق الله تعالى أن يمثله، فكذلك اذا ظن بالتكليف أو احتمله كان من حق الله تعالى أيضا أن يأتى به ويمثله حتى يؤدى اليه تعالى حقه. وهذا الادراك العقلى لا يختص بالتكاليف المعلومة، بل هو موجود فى المحتملات و المظنونات ما لم يرخص الشارع فى ترك التحفظ و الاحتياط. و عليه فالبراءة العقلية لا أصل لها؛ لانه اذا كان حق الطاعة يشمل التكاليف المشكوكة فهو بيان رفع البيان.

فلا يكون عقاب الله للمكلف اذا خالفها قبيحا؛ لأن المخالف يفرط فى حق مولاه بالمخالفة فيستحق العقوبة، و مع عدم جريان قاعدة قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود، و مع وجود احتمال العقوبة فى المظنونات و المشكوكات يجب دفعه؛ لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون و يتم البرهان.

ويمكن الجواب عنه بأنّ المعلوم من طريقه الشارع أنه لم يتخذ فى باب الامتثال طريقة غير طريقة العقلاء. و لو لا ذلك لبين طريقة اخرى غير طريقتهم فى اطاعة الموالى. و لو بينها لشاعت و لبانت فى مثل هذه المسألة التى تكون مورد الابتلاء، و الطريق العقلاني فى الاطاعة و الامتثال هو لزومهما عند احراز موضوعهما، بخلاف ما اذا لم يثبت موضوعهما، و عليه فاذا ثبت أن حق الطاعة فى الموالى العرفية يختص بالتكاليف المعلومة فحق الطاعة فى مورد الله سبحانه و تعالى أيضا كذلك.

و لا يوجب أو سعية حقه تعالى رفع اليد عن الطريقة العقلانية بعد عدم اتخاذ الشارع طريقه اخرى غير طريقة العقلاء فى مقام الامتثال و من المعلوم أن كبرى لزوم اطاعة الله كسائر الكبريات العقلية و الشرعية تتوقف على احراز الموضوع، و بدونها لا- تنتج الحكم بلزوم الاتيان بالشىء أو الترك، فالمحتملات لا يحرز كونها اطاعة للمولى، و مع عدم الاحراز فلا يجب الاطاعة فيها، و احتمال العقوبة فيها ينتفى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعة بالتكاليف المعلومة بالعلم الوجدانى أو العلمى عند العقلاء؛ اذ لا

مانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى الموارد المشكوكة، و مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبة، و مع انتفاء احتمال العقوبة يختل البرهان المذكور.

لا يقال: أن مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختص بما اذا امكن البيان و مع ذلك لم يبين، و أما اذا لم يمكن البيان كما اذا وضع مثلاً شخص يده على فم المولى و منعه عن التكلم و احتملنا أن المولى أراد بيان وجوب كذا أو حرمة كذا فلا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و جميع الموارد المحتملة للتكاليف تكون من هذا القبيل، فان المولى مع حدوث الموانع من الظلمة و الكذب لا يتمكن من البيان، فلا- يجوز الأخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبة المحتملة عند العقلاء، و معه فاحتمال العقوبة موجود، و يتم البرهان بضميمة كبرى وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

لانا نقول: موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثلاثة:

أحدها: الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يبين ففى هذه الصورة يقبح العقوبة من دون فرق فى ذلك بين التكاليف الواردة من ناحية المولى الحقيقى و هو الله سبحانه و تعالى و بين التكاليف الواردة من الموالى العرفية.

و ثانيها: هى الموارد التى لا اشكال فى عدم جريانها فيها و هى الموارد التى فرض العلم بوجود الارادات الحتمية فيها مع عدم تمكن المولى من البيان لوجود مانع يمنعه عن البيان أو لوجود الغفلة أو النوم عن الالتفات اليه حتى يأمر و ينهى. و قياس مقامنا بهذه الموارد مع وجود الشك فى ارادة المولى و أن علمنا اجمالاً بحدوث الموانع من الظلمة و الكذب قياس مع الفارق اذ كل مورد يشك فيه لم يعلم بالارادة الحتمية حتى تكون الارادة المعلومة بمنزلة البيان.

و ثالثها: هى الموارد التى يشك فى أنها من قبيل الموارد الاولى أو الثانية ففى هذه الموارد تجرى القاعدة عند العقلاء إلا فى بعض مهام الامور خصوصاً مع ما يترتب عليه من اختلال النظام و العسر و الحرج.

و عليه فدعوى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى جميع الموارد المشكوكة بعد ما عرفت من أن الشارع لم يتخذ طريقة أخرى فى الامتثال كما ترى.

فتحصل: أن دعوى استقلال العقل بعدم المؤاخذه على الأحكام المشكوكة كما أفاد شيخنا الأعظم غير بعيدة، و معه لا يحرز الصغرى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

قال المحقق العرافى قدّس سرّه: إن كان المراد من الضرر المظنون هو الضرر الاخرى أى العقوبة فالصغرى ممنوعة، لعدم استلزام الظن بالتكليف للظن بالعقوبة على المخالفة مع حكم العقل الجزمى بقبح العقاب بلا بيان. (1)

و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما قيل من أنه لو جاء احتمال العقاب و لو لاحتمال أن العقلاء و العقل يرون الظن بمنزلة الشبهة البدوية قبل الفحص فالعقاب و إن لم يكن مظنوناً بل محتملاً، و لا محالة لا تتم صغرى هذا الدليل لانتفاء الظن بالفرض، إلا أن مجرد احتماله كاف لوجوب دفعه كما فى الكفاية.

و ذلك لما عرفت من أن مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بناء العقلاء على عدم المؤاخذه فى المحتملات من التكليف أو البراءة الشرعية لا مورد لاحتمال العقاب، و مع عدم احتمال العقوبة لا مورد لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كما لا يخفى. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: و تنقيحه يستدعى رسم مقدمة هى أن العبد فى مقام اطاعة المولى اما أن يشك فى التكليف لكنه يعلم انه لو كان ثابتاً فى الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه المانع عقلى كالخوف و غيره او عادى كالتوهين لمقامه لو اراد طلب العبد و اعلامه مقاصده.

او يشك فيه و فى وجود المانع عقلياً او عادياً فى الابلاغ و الاعلام او يشك فيه و يعلم بصدور بعض التكليف من قبله لكنه عرض الاختفاء لبعض الاسباب الخارجية بحيث لم يكن للمولى فى ذلك تقصير.

او يعلم بصدور التكليف ايضا لكنه يشك فى أن هذا الموضوع هل من مصاديق

ص: 346

موضوع الحكم ام لا او يشك فيه و يعلم انه لو كان ثابتا فى الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا.

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول لا اشكال فى أن العقلاء بما هم كذلك لا يتوقعون فى محتمل المطلوبية ولا يقتحمون فى محتمل البغوضية فى مقاصدهم و اغراضهم فى شىء من الموارد و اذا كانوا كذلك فى الامور الراجعة اليهم فبطريق اولى فى الامور الراجعة الى مواليتهم لانهم يرون العبد فانيا فى مقاصد المولى و بمنزلة اعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه فاذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع و الضرر فيجب عليه بطريق اولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبغوضا له و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

نعم لما يؤدى الاعتناء بمجرد الاحتمال فى الموارد التى عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلى و لا عادى عن اعلام مقاصده و لم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبية او فعل محتمل المبغوضية بانك لو اردت لكان عليك الاظهار و الاعلام و هذا البناء كبنائهم على حجية الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر مؤديا الى الاختلال و الاغتشاش (1)

و لقائل أن يقول لو سلمنا وجود بناء العقلاء على الاحتياط فى جميع الموارد المذكورة حتى مع عدم العلم بالتكليف مجرد احتمال فلا يمكن الاستدلال به للاولوية فى المقام لان بناء الشارع على الاخذ بالسهولة و مع هذا الفرق بين مولى الموالى و سائر العقلاء كيف يمكن التعدى عن مورد البناء الى المقام بالاولوية فلا تغفل.

ص: 347

هذا مضافا الى أن وجود البناء على الاحتياط فيما اذا شك فى اصل التكليف وفى وجود المانع عقليا او عاديا فى الابلاغ و الاعلام او فيما اذا شك فى التكليف و علم أن التكليف له لو كان ثابتا فى الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلى او عادى غير محرز.

كما انه لا بناء على الاحتياط فيما اذا شك فى التكليف و علم انه لو كان ثابتا فى الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا و سيأتى أن شاء الله تعالى بقية الكلام فى الموضوعين من البراءة فانتظر

هذا تمام الكلام فيما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فقد عرفت أن الصغرى ممنوعة، فيختل بذلك القياس المذكور لحجية الظن المطلق.

و أما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو الظن باللقاء فى المفسدة أو الظن بتقويت المصلحة ففيه أيضا منع الصغرى كما فى فرائد الاصول حيث قال: أن الضرر بهذا المعنى وإن كان مظنونا إلاّ أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع فى مورد الظن الى البراءة و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أو قطعاً أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، وإلاّ كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن القاء فى المفسدة أو تقويت المصلحة.

ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة اذا حصل الظن من القياس و على جواز مخالفة الظن فى الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنة. (1)

لا يقال: أن تدارك الضرر ممنوع؛ لا مكان أن يكون ملاك جعل الحجية مصلحة عامة أو دفع مفسدة عامة راجعة الى أصل الشريعة لا الى اشخاص المكلفين، فهنا أيضا ربما كان مصلحة رفع التكليف الغير المعلوم فى مثل البراءة الشرعية و الاستصحاب هى أن لا تكون الشريعة صعبة مضيق حرجية لكى لا ينزجر ابناء النوع الانسانى عنها و يدخلوا فيها

ص: 348

أفواجاً، وهي مصلحة رفيعة لازمة الرعاية، ورعايتها لا تنافى وقوع المكلف فى الضرر الدنيوى الذى هو من قبيل الملاكات.

لانا نقول: مع الغمض عن كون المفسد و المصالح المظنوننة أيضا من المصالح و المفسد العامة إن تدارك الضرر أو المفسدة أو تقويت المصلحة كما يحصل بالمصلحة العائدة الى الشخص لأهمية المصلحة أيضا، فكذلك يحصل بالمصالح العامة الاجتماعية؛ لأنَّ الشخص من جملة المجتمع و ينتفع بتلك المصالح ايضا، ولذا لا تأبى النفوس عن جعل الجهاد أو الخمس و الزكاة، مع أن هذه الأحكام لا تخلو عن الضرر النفسى أو المالى الشخصى، و لكن هذه الأضرار متدركة بالمصالح العامة العائدة الى المجتمع الذى يكون الشخص فردا منه، و هو كاف فى خروج الموضوع الضررى عن موضوع الحكم العقلى بوجوب دفعه، كما لا يخفى.

هذا كله مضافا الى ما فى الكفاية من قوله: و أمّا المفسدة فلانها و إن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلاَّ أنَّها ليست بضرر على كل حال؛ ضرورة إن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزاة و منقصة فى الفعل بحيث يذمّه عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا. و أمّا تقويت المصلحة فلا شبهة فى أنه ليس فيه مضرة، بل ربما يكون فى استيفائها المضرة كما فى الاحسان بالمال. (1)

فمع التدارك أو عدم ملازمة الظن بالتكليف للظن بالضرر فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا؛ لعدم احراز موضوعها كما لا يخفى.

هذا كله مع الغمض عما يرد على الكبرى فى هذا المقام فقد ذهب المحقق العراقى فى نهاية الأفكار الى أنَّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوى ليس إلاَّ من باب الارشاد. (2) و من المعلوم أنَّ معنى كونه ارشادا أنه لا يستتبع حكما شرعيا بحيث يترتب على مخالفته عقوبة

ص: 349

1-1 (1) الكفاية: ج 2 ص 111.

2-2 (2) نهاية الأفكار: ج 2 ص 144.

وراء الضرر الذى ارتكبه و وقع فيه. و عليه فلا يصلح للاستدلال بهذه الكبرى على وجوب التبعية عن الظن بحيث يترتب العقوبة على مخالفة الظن.

ولكن يمكن أن يقال: أن حمل حكم العقل فى جميع الموارد على الارشاد مع أن بعض المضار ولو كانت دينوية مما يحكم العقل بقبح ارتكابها كقتل الشخص نفسه محل تأمل و نظر، و لعل من هذه الموارد المفسد المظنونة التى تحوط الانسان بسبب مخالفة الأحكام المظنونة الشاملة لجميع أموره و شئونه، و عليه فلا يصح حصر حكم العقل فى الارشاد بالنسبة الى الضرر الدينى.

ثم إن المراد من حكم العقل هو الادعان بقبح الاقدام على الضرر، و هذا الادعان مما نجده بالوجدان بالنسبة الى بعض الظنون.

و دعوى: أن ملاك التقييح هو بناء العقلاء و بناؤهم على مدح فاعل بعض الأفعال من جهة كونه ذا مصلحة عامة موجبة لاحتفاظ النظام، كما أن ذم فاعل بعضها الآخر من جهة كونه ذا مفسدة مخلة بالنظام؛ و لذا توافقت آراء العقلاء الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته و اعدام موانعه على مدح فاعل ما يحفظ به النظام و ذم فاعل ما يخل به. و الاقدام على الضرر الشخصى ليس كذلك، و عليه فلا يكون قاعدة دفع الضرر قاعدة عقلانية.

مندفعة: بأن حكم العقل بقبح فعل أو حسنه ليس من باب المشهورات العقلانية، بل هو حكم عقلى ناش من قبح الظلم و حسن العدل، و من المعلوم انهما لا يتوقفان على الاجتماع و آراء العقلاء، بل هو ثابت و لو فى فرض كون الانسان وحيدا ليس معه غيره.

ثم أن المحقق الاصفهاني قدس سره ذهب الى أن الضرر المظنون مما ينفر عنه كل ذى شعور، و مجرد ذلك لا يجدى فى ترتب العقوبة على مخالفة المظنون. (1)

و لا يخفى ما فيه من أن ذلك لا ينافى أن يحكم به العقل أو الشرع أيضا فى بعض أقسام الضرر كأكل الخبائث، فإن النفوس متنفرة عنها و مع ذلك يحكم العقل أو الشرع بتركه لئلا

ص: 350

يرتكبه بعض النفوس بدواعٍ أخرى. وبالجملّة أن العمدة هو منع الصغرى، وأما الكبرى فهي ثابتة في الجملة.

الوجه الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح

أنّه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، وعليه فيجب الأخذ بالظن المطلق، وهذا هو معنى حجية الظن.

ربما يجاب عنه بمنع الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا؛ لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ بالمرجوح حينئذ حسن عقلا، وليس بقبيح.

أجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح و المرجوح، مثلا إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحا فحينئذ الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرعا للراجح في العمل؛ لأنّ الاتيان لا ينافي عدم الوجوب. (1)

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى؛ إذ كبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح واضحة و لا مجال لإنكارها.

فنقول: إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورة الافتتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ؛ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمى بالنسبة الى الأحكام الواقعية ينحل العلم الاجمالي بالأحكام في موارد العلم و العلمى، و لا علم بوجودها بين مورد الظن و بين طرفه من الشك و الوهم حتى يقال لزم الأخذ بالظن لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، و حينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعية بين الظن و طرفه من الشك و الوهم يرجع الى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الاطراف، و لا يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح؛ لان نسبة البراءة الى جميع الاطراف متساوية.

وإن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد و لزوم الأخذ بالظن أو طرفه من الشك و الوهم دار الأمر بين ترجيح الظن و ترجيح طرفه، و لكنه يتوقف على تمامية مقدمات

ص: 351

الانسداد، وهي فيما اذا ثبت التكليف ولم ينحل العلم الاجمالي ولم يمكن الاحتياط عقلا كصورة استلزام الاحتياط باختلال النظام أو شرعا كصورة استلزام الاحتياط للعسر والخرج، وإلا فمع الانحلال أو إمكان الاحتياط فلا تصل النوبة الى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح؛ لأنّ اللازم عليه أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الاطراف لقاعدة الاشتغال.

وبالجملة فاثبات الصغرى يحتاج الى تمامية مقدمات الانسداد، وهو خارج عن هذا المقام؛ لأنّ محل البحث هو ملاحظة الدليل لاثبات حجية الظن من دون الاختصاص بحال الانسداد.

ولقد أفاد وأجاد شيخنا الأعظم قدس سرّه حيث قال في مقام تحليل الجواب و توضيحه: أن تسليم القبيح فيما اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط، فإنّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلق بالذهاب الى بغداد و تردد الأمر بين الطرفين أحدهما مظنون الايصال والآخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح؛ لأنّه نقض للغرض.

وأما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجح بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة و في الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط، فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيها، و معلوم أنّ العقل قاض حينئذ يقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح، فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع الى البراءة و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلا بعد ابطالها. (1)

و تبعه في الكفاية حيث قال: لا يكاد يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح إلا فيما اذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم امكان الجمع بينهما عقلا و عدم

ص: 352

وجوبه شرعا ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، وإلا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات. (1)

فتحصّل: أنه لا دليل على حجية الظن المطلق فى حال الانفتاح.

المقام الثانى: فى دليل الانسداد

فى دليل الانسداد و هذا الدليل الذى استدل به على حجية الظن المطلق فى زمان الانسداد مؤلف من عدة مقدمات يستقل العقل مع ثبوتها بكفاية الاطاعة الظنية أو يستكشف بها مشروعية التبعية عن الظن فى مقام الامتثال، وهذه المقدمات خمسة:

المقدمة الأولى:

أنه يعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فى الشريعة الاسلامية بالنسبة الينا، وأطراف هذا العلم الإجمالى لا تختص بموارد الأخبار.

المقدمة الثانية:

أنه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبة الى معظم الأحكام الشرعية المعلومة بالاجمال لعدم كونهما بمقدارها.

المقدمة الثالثة:

أنه لا يجوز اهمال التكاليف المعلومة بالاجمال و ترك التعرض لامثالها لتنجز التكاليف بالعلم الاجمالى.

المقدمة الرابعة:

أنه لا مجال للرجوع الى الوظائف المقررة للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام فى جميع الاطراف؛ للزوم الاختلال أو العسر و الحرج، و من الرجوع الى فتوى الغير الذى يعتقد الانفتاح؛ لمنافاته مع العلم بالانسداد، و من الرجوع الى القرعة؛ لعدم جواز الأخذ بها فى

ص: 353

الشبهات الحكمية، ومن الرجوع الى الاصول العملية المختلفة بحسب اختلاف المسائل كقاعدة الاشتغال والاستصحاب والتخيير و البراءة.

المقدمة الخامسة: انّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، كما هو واضح.

فاذا تمت المقدمات المذكورة ودار الأمر بين الامتثال الظنى وغيره من الشكى والوهمى لا يجوز التنازل الى الامتثال الشكى والوهمى فى مقام الامتثال؛ لانه ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، بل اللازم هو الأخذ بالامتثال الظنى.

هذا تمام الكلام فى الاستدلال الذى اقاموه على حجية الظن المطلق فى زمان الانسداد، ولكن الاستدلال المذكور لا يتم لعدم ثبوت بعض مقدماتها.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدمة الاولى فهى وإن كانت بديهية إلا أنّ العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحل بالعلم الاجمالى فى الدائرة الصغيرة وهى الأخبار، ومعه لا- موجب للاحتياط إلا- فى خصوص دائرة الأخبار، ومع اختصاص موارد الاحتياط بمراد الروايات فلو تمت المقدمات الأخرى لم يثبت إلا وجوب العمل بالروايات لا حجية الظن المطلق، مع أن غرض الاستدلال بتلك المقدمات هو حجية الظن المطلق و لو لم يستفد من الأخبار، فلا تغفل.

و أمّا المقدمة الثانية ففيها منع عدم وفاء العلمى بمعظم الأحكام وأن انسداد باب العلم؛ وذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الاجمالى بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات وغيرها من اليقينيّات والمعلومات التفصيلية، وقد مرّ أن أخبار الثقات حجة وإن لم تقد الوثوق النوعى، وهكذا عرفت حجية الخبر الموثوق الصدور وإن لم يكن رواها ثقات. ومن المعلوم أن أخبار الثقات مع الأخبار الموثوق بها مع ضميمه اليقينيّات والمعلومات التفصيلية كانت وافية بمعظم الفقه، ومعها ينحل العلم الاجمالى، ولا مجال معها لدعوى الانسداد، كما لا يخفى.

نعم من ذهب الى حجية خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلى أو الوثوق النوعى -كما ذهب اليه فى الفرائد- لا يتمكن من دعوى الانفتاح؛ لعدم كونها بمقدار معظم الأحكام.

ولعله لذا لم يجزم الشيخ فى الفرائد بمنع هذه المقدمة حيث جعل ثبوتها معلقا على عدم ثبوت حجية الأدلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد بمقدار يفى بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الأحكام الشرعية. (1)

ولقد أفاد وأجاد فى الكفاية حيث قال: وأما المقدمة الثانية أما بالنسبة الى العلم فهى بالنسبة الى أمثال زماننا بيّنة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد، وأما بالنسبة الى العلمى فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه وهو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى. (2)

وعليه فيختل دليل الانسداد بمنع هذه المقدمة، ولا ثمرة للبحث عن سائر المقدمات إلّا فى المشابهات للمقام مع ثبوت المقدمة الثانية فيها.

كدعوى الانسداد فى ترجمة الرجال بعد وجود العلم الاجمالى بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم والعلمى فى ذلك، فيمكن الاعتماد على الظن الحاصل من التراجم باحوال الرجال، فتدبر.

وأما المقدّمة الثالثة فلا اشكال فى تماميتها لوضوح أنّ عدم التعرّض لامثال معظم الأحكام المعلومة بالإجمال مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضرورة.

وليس وجه ذلك كون العلم الاجمالى منجزا، وإلّا -لزم جواز منع هذه المقدمة ممن لم يقل بكون العلم الاجمالى منجزا مطلقا أو فى صورة جواز ارتكاب بعض الاطراف لكون

ص: 355

1- (1) فرائد الأصول: ص 112.

2- (2) الكفاية: ج 2 ص 116.

الاحتياط عسريا أو في صورة وجوب الاقتحام لكون الاحتياط موجبا للاختلال، مع أنه لم يتفوّه بذلك أحد.

فالوجه هو ما اشار إليه الشيخ قدّس سرّه من أنّ المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعدّ خارجا عن الدين، لقلة المعلومات التي أخذها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات. (1)

وأما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى الاحتياط الذي يوجب اختلال النظام تامة؛ إذ لا ريب في عدم وجوبه لعدم رضا الشارع بذلك، كما هو واضح.

وأما بالنسبة الى الاحتياط الذي يوجب العسر والخرج فقد منع عدم وجوبه في الكفاية بدعوى عدم حكومة قاعدة نفى العسر والخرج على قاعدة الاحتياط؛ لأنّ مفاد القاعدة المذكورة عنده هو نفى الحكم الشرعي العسري بلسان نفى الموضوع العسري، كما أنّ مفادها عند الشيخ هو نفى الحكم الشرعي العسري من أول الأمر، وعليه فلا حكومة لها على الاحتياط العسري إذا كان الاحتياط بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلق الحكم الشرعي من الصلاة أو الصوم أو الوضوء، كما لا- عسر في نفس الحكم الشرعي، وأما العسر من ناحية الجمع بين محتملات التكليف من باب الاحتياط، ومن المعلوم أنّ الجمع المذكور لا- يجب إلّا بحكم العقل، والمفروض أنّه غير منفي بالقاعدة المذكورة.

وفيه:

أولا: إنّ المنفى في قاعدة لا حرج وقاعدة لا ضرر ليس هو متعلق الحكم الشرعي أي الضار أو الموجب للخرج حتى يقال إنّ المنفى هو المتعلقات الشرعية فلا- يرتبط بالاحتياط العقلي، وأيضا ليس المنفى هو الحكم العسري أو الضروري حتى يقال إنّ المنفى هو الحكم الشرعي فلا يرتبط بالاحتياط العقلي.

ص: 356

بل المنفى فيما هو نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العقلى الاقتضائى كوجوب الاحتياط، وهذا هو الظاهر من تعلق النفى بنفس الحرج أو الضرر؛ إذ جعل المنفى و هو الضرر او الحرج عنوانا مشيرا الى الضار أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلاف الظاهر، لأنّ لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر، وليس عنوانا لغيره كالضار أو الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتى يكون النفى راجعا الى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى.

ثم إنّ النفى هو نفى تشريعى بالنسبة الى نفس الضرر أو الحرج، وليس اخبارا عن عدمهما، وإلاّ فهو خلاف الواقع، والمقصود من نفيهما هو نفى أسبابهما من تجويز الضرر و الاضرار و الحرج و الاحراج و الحكم الضررى و الحرجى و الاحتياط الضررى أو الحرجى، ففى الحقيقة هو نفى أسباب الضرر أو الحرج شرعا بنفى نفس الضرر و الحرج شرعا.

لا- يقال: إنّ لو كان المراد من نفى الضرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعا لكان مفاد لا ضرر و لا حرج هو نفى حرمة الضرر، كما هو الحال فى مثل قوله عليه السّلام: «لا ربا بين الوالد و الولد»؛ فإنّ المراد نفى حرمة الربا بينهما، فلو كان المراد من قوله عليه السّلام: «لا ضرر أو لا حرج» نفى الضرر تشريعا لكان معناه نفى حرمة الاضرار بالنفس لا الغير، وهذا مما لم يلتزم به أحد؛ فإنّ حرمة الاضرار بالغير أو بالنفس فى الجملة مما لا كلام فيه، فهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به فى أدلة نفى الحرج و الضرر.

فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفى هو النهى عن الاضرار و الضرر بالغير أو النفس، كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فَإِنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ هُوَ نَهْيُ الْمَحْرَمِ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ.

أو أن يكون المراد من النفى هو النفى التشريعى، بمعنى نفى الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه، وهو الظاهر من أدلة نفى الحرج و الضرر بقرينة ما

فى بعض الروايات من أنه لا ضرر فى الاسلام أو فى الدين؛ فانه ظاهر فى نفى تشريع الحكم الضررى فى دين الاسلام، وكذا قوله تعالى: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ظاهر فى نفى تشريع الحكم الحرجى. (1)

لانا نقول: أن دليل لا ضرر أو لا حرج بقريئة كونهما فى مقام الامتتان و افادة سهولة الاسلام و الدين لا ينفيان الحرمة، بل المنفى فيهما هو التجويز، ومعناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز الشارع لا بالنسبة الى الغير و لا بالنسبة الى النفس، وبهذا الاعتبار يفيد نفى نفس الضرر أو الحرج نفى تشريعهما و تجويزهما، و نفى تشريع الضرر أو الحرج من أى جهة كانت يستلزم نفى الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأنّ الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالى اقتضائى، و الحكم الاقتضائى يصلح لان يرفعه الشارع، و عليه فلا يجوز الشارع الموافقة القطعية الموجبة للضرر أو الحرج.

ثم قوله (فى الاسلام) أو (فى الدين) فى بعض الأخبار أو فى الآية الكريمة لا يوجب تخصيص النفى بالأحكام الشرعية؛ لأنّ الدين أو الاسلام هو ظرف النفى لا المنفى، و المقصود أن فى دائرة الاسلام أو الدين لم يشرع الضرر أو الحرج من أى سبب كان.

هذا مضافا الى أنّ هذا القيد بالنسبة الى لا ضرر لم يرد فى الروايات المعتبرة، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنه لو سلمنا أنّ مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الموضوع الضررى أو الحرجى كما ذهب اليه فى الكفاية، لا نفى نفس الضرر أو الحرج كما قويناه فلا وجه لدعوى أنّه لا يشمل الاحتياط العقلى؛ لأنّه أيضا من الموضوعات، و حيث أن الحكم العقلى فى أطراف المعلوم بالاجمال حكم اقتضائى و قابل لان يرفعه الشارع و ليس علة تامة كالعلم التفصيلى، فلا مانع من أن تشمله أدلة نفى الضرر أو الحرج لنفى وجوب الموافقة القطعية الموجبة للحرج أو الضرر بلسان نفى الموضوع الضررى أو الحرجى.

و ثالثا: أنه لو سلمنا أنّ مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الحكم الشرعى الضررى أو

ص: 358

الخرجى كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سرّه لا نفى نفس الضرر أو الحرج و لا نفى الموضوع الضررى أو الحرجى فلا وجه لدعوى أنه لا يشمل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأنّ مفاد أدلة لا ضرر أو لا حرج هو نفى الحكم الموجب للضرر أو الحرج، و لا اشكال فى أن وجوب الاحتياط و هو الجمع بين المحتملات و إن كان عقليا ناش من بقاء الحكم الشرعى الواقعى على حاله، فهو المنشأ للحرج أو الضرر؛ إذ الشىء يسند الى اسبق العلل، فيكون المرتفع بادلّة نفى الحرج و الضرر هو الحكم الشرعى الواقعى، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتقاع موضوعه. (1)

و يشكل ذلك بأنّ شمول لا ضرر و لا حرج بالاحتياط التام لا يوجب اشكالا بناء على أنّ المنفى هو نفس الضرر أو الحرج أو الموضوع الضررى أو الحرجى؛ لأنّ المنفى حينئذ هو بعض موارد الضرر و الحرج أو الموضوع الضررى و الحرجى، هذا بخلاف ما اذا كان المنفى هو نفس الحكم الشرعى الذى يكون منشأ للاحتياط العقلى؛ فانه يوجب الاشكال و الايراد، و هو أن مقتضى أدلة نفى الحرج حينئذ هو رفع أصل التكليف الواقعى لا خصوص الاحتياط فى بعض اطراف احتماله، فاذا رفع أصل التكليف، فلا يكون وجه لرعاية التكليف فى شىء من اطراف احتماله، فمرجع نفى العسر و الحرج حينئذ الى اهمال التكليف الواقعية و عدم وجوبها، و هو مناف للمقدمة الثالثة.

و أجاب عنه فى تسديد الأصول بأنّ الحق فى الجواب أن يقال: إنّ التكليف و الحكم الواقعى هنا ليس حكما واحدا يجب بحكم العقل الاولى الاحتياط فى أطراف احتماله، بل لا ريب أن هنا أحكاما متعددة، ثم أن من المعلوم أنّه لو كان فى البين تكاليف متعددة يوجب امتثال جميعها عسرا و حرجا، فأنما يحكم بارتقاع عدة منها بمقدار يرتفع به العسر و الحرج.

غاية الأمر أنّه لو كان بينها ما يتعين رفعه عند دوران الامر بينه و بين غيره يحكم برفع هذا بخصوصه، و إلاّ تخير المكلف بين المعاملة مع كل منها شاء برفعه.

ص: 359

ففى ما نحن فيه لما كان لا يجوز العقل فى مقام الامتثال رفع اليد عن التكاليف المظنونة و الأخذ بغيرها فلا محالة يحكم برفع التكاليف الموجودة فى الموارد المشكوكة و الموهومة، و تبقى الموارد المظنونة على ما هى عليها من القوة و التنجز، فيجب الاحتياط فيها.

فإن قلت: أن الحكم بنفى التكليف عن بعض أطراف العلم مع أن موجه موجود مقارنا مع العلم بأصل التكليف يوجب عدم تنجز التكليف من رأس، كما قرر فى مبحث العلم الاجمالى و حدوث الاضطرار مثلا- الى طرف معين مقارنا لحصول العلم بالتكليف، فمآل أدلة نفى العسر و الحرج الى اهمال التكاليف و عدم التعرض لامثالها من رأس، و هو باطل.

قلت: أن الاتكال فى نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم الى أدلة نفى العسر و الحرج لا- يتوقف على العلم بوجود تكليف فى موارد هما، فانه يصح و يكفى أن يقال إنه لو لم يكن بينها تكليف فلا ريب فى أن المكلف لا يؤخذ بشيء، و لو كان فلمكان ايجابه العسر و الحرج كان منفيًا، و أما موارد الظن بالتكليف فلا يبعد دعوى العلم الاجمالى بوجود تكاليف عديدة بينها، فيجب القيام مقام امثالها.

فما فى كلمات بعض أهل التحقيق من انهدام اساس منجزية العلم الاجمالى بعد جريان أدلة نفى العسر و الحرج ممنوع. (1)

يرد عليه أيضا أن نفى التكليف فيما فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم لكونه موجبا للعسر و الحرج يستلزم عود الاشكال؛ فإن مع نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم ينتفى العلم، فيتنبز التكليف من رأس؛ فإن التكليف على فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم ينتفى مع كون موارد الشك و الوهم طرفا للعلم الاجمالى.

نعم لو فرض مع قطع النظر عن موارد الشك و الوهم حصول العلم الاجمالى بالتكليف فى موارد الظن، فلا وجه لعدم تنجز التكليف فى هذه الدائرة.

و لكنه لا يحتاج حينئذ فى نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم الى ادلة نفى الحرج؛ فإن

ص: 360

الشك فيهما شك في الزائد على المقدار العلم الاجمالي، وهو محل البراءة من دون كلام.

فالأولى في نفى وجوب الاحتياط العسرى هو الاتكال الى الوجهين الأولين؛ فان رفع الحكم العقلي بوجوب الموافقة القطعية لا يوجب رفع التكليف الواقعي وإن صح الحكم بنفى التكليف في موارد الشك والوهم مع بقاء وجوب الاحتياط في موارد الظن؛ لبقاء وجود العلم الاجمالي بين خصوص موارد الظن، فلا تغفل.

أ- وأما عدم جواز الرجوع الى فتوى الغير فهو واضح ضرورة أنه لا يجوز ذلك إلا للجاهل لا للفاضل الذي اعتقد خطأ المجتهد الذي يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، بل رجوعه اليه من قبيل رجوع العالم الى الجاهل.

ب- وهكذا لا مجال للرجوع الى القرعة في الشبهات الحكمية؛ لاختصاصها بالشبهات الموضوعية في الجملة، كما لا يخفى.

ج- وأما عدم جواز الرجوع الى الاصول العملية، فان كان الأصل مثبتا للتكليف ولم يكن من الاصول المحرزة كاصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها؛ لعدم منافاتها مع العلم الاجمالي، بل هي مساعدة معه.

د- وإن كان الأصل مثبتا للتكليف وكان من الاصول المحرزة كاستصحاب الميثب للتكليف فهو على قسمين:

أحدهما: ما إذا لم يعلم اجمالا- بانتقاض الحالة السابقة فيه، كما اذا كان الكأسان نجسين ولم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة وجواز الرجوع اليه، كما لا يخفى.

و ثانيهما: هو ما اذا علم اجمالا- بالانتقاض، كما اذا كان الكأسان نجسين وعلم بتطهير أحدهما، وحينئذ فان قلنا بأن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفة العملية فلا- مانع من جريان الاستصحاب في المقام؛ لعدم لزوم المخالفة العملية مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف.

وإن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة و لو لم يلزم المخالفة العملية، فلا يجرى الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة، كما هو المفروض.

و المقرر في محله أن الجملة الثانية في حديث لا تنقض و هو قوله (و لكن تنقضه ييقين آخر) تأكيد للجملة الاولى؛ لظهور الجملة الثانية في كون اليقين الآخر يقوم مقام الشك، و من المعلوم أنّ الذي يقوم مقام الشك هو اليقين التفصيلي، لا اليقين الاجمالي؛ لانه مشوب بالشك، و عليه فمقتضى دليل الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك مطلقا سواء كان مقرونا بالعلم الاجمالي أولا، و مع الاطلاق المذكور يجرى الاستصحاب مع العلم الاجمالي بالانتقاض أيضا، و لا يلزم من ذلك التناقض في مدلول دليل الاستصحاب؛ إذ العلم الاجمالي على الفرض المذكور ليس بناقض، و أنّما الناقض هو اليقين التفصيلي، و المفروض أنّه مفقود في المقام.

هذا، مضافا الى ما أفاده في الكفاية من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب حتى على القول بأنّ العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم يلزم منه مخالفة عملية، بدعوى تناقض حرمة النقض في كل واحد من الاطراف بمقتضى قوله (لا تنقض) مع وجوب النقض في البعض كما هو قضية (و لكن تنقضه ييقين آخر)، و ذلك لأنّ الاستنباط تدريجي، و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الاطراف دفعة ليحصل له الشك الفعلي بالنسبة الى جميع الاطراف، و يكون جريان الاستصحاب في جميع الاطراف في عرض واحد موجبا للعلم الاجمالي بالانتقاض، و مع العلم الاجمالي بالانتقاض يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له.

و بالجملة فمع فرض صحة هذا القول ليس له صغرى في المقام مع عدم الالتفات الى جميع الاطراف. (1)

ص: 362

ولكن يشكل ذلك بما فى مصباح الاصول من أن الاستنباط وإن كان تدريجيا و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الشبهات التى هى مورد الاستصحاب دفعة، إلاّ أنّه بعد الفراغ عن استنباط الجميع و جمعها فى الرسالة مثلا يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة فى بعض الموارد التى جرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها. (1)

فالعمدة هو ما عرفت من أن العلم الاجمالى بالانتقاض لا يمنع عن جريان الاستصحاب؛ لأنّ الناقض المذكور فى دليل الاستصحاب هو العلم التفصيلى لا العلم الاجمالى، و عليه فلا مانع من الرجوع الى الأصول العملية المثبتة، فالقول بعدم جواز الرجوع الى الاصول العملية و لو كانت مثبتة غير سديد. اللهمّ إلاّ أن يقال: أن منظور الانسدادى من عدم الرجوع الى الاصول هى الاصول العملية النافية.

هـ- وإن كان الأصول العملية نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما اذا كان فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الاهمال بالنسبة الى التكاليف الواقعية المعلومة، كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافية، نعم لو لم يكن فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين و كان العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية منحلا مع العلم بموارد التفصيل بضميمة موارد جريان الاصول المثبتة للتكليف، فلا مانع من الرجوع الى الاصول النافية، ولكن ذلك مجرد فرض؛ لأنّ موارد العلم الاجمالى أكثر من موارد المعلوم بالتفصيل و لو بضميمة موارد الاصول المثبتة، و معه فلا يجوز الرجوع الى الاصول النافية، للزوم المخالفة العملية مع العلم الاجمالى بالتكليف.

هذا، مضافا الى لزوم المناقضة من شمول (لا تنقض) عند من يجعل المانع هو المناقضة فى المدلول.

و دعوى: عدم كون الشك فعليا إلاّ فى بعض أطرافه و كان بعض اطرافه الآخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام، فلا يكاد يلزم المناقضة

ص: 363

من جريان حديث (لا تنقض) في أطراف المعلوم بالاجمال؛ فإن قضية (لا تنقض) ليس إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له. (1)

مندفعة: بما مر آنفا من أن الاستتباط وإن كان تدريجيا إلا أن المفتى بعد الفراغ عن استتباط جميع ما في رسالته يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد جريان الاستصحاب. و مقتضاه هو الكشف عن عدم شمول دليل الاستصحاب لتلك الموارد.

و كيف ما كان فلا يجوز الرجوع الى الاصول النافية مع لزوم المخالفة العملية من جريانها، مضافا الى لزوم المناقضة في مدلول دليل الاستصحاب بناء على أن الناقض أعم من العلم الاجمالي.

ربما يقال: أن عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية صحيحة فيما اذا دار الامر بين المظنونات و المشكوكات و الموهومات، بخلاف ما اذا قلنا بأن دائرة الاحتياط بين المظنونات؛ فانه يجوز الرجوع في غيرها الى الاصول النافية.

و توضيح ذلك: أن بعد ما كانت موضوعات التكاليف في موارد الظن و الشك و الوهم بها مختلفة، ففي موارد الظن الشاملة للشبهات و الاجماع المنقولة و أخبار الثقات و نحوها يحصل علم اجمالي بانطباق كثير من هذه الظنون على الواقع و وجود تكاليف الزامية فيها، و العقل يحكم بالاحتياط فيها.

و هذا بخلاف موارد الشك و الوهم في التكليف فلا علم اجمالا و لو بتكليف واحد فيها، فالعلم الاجمالي الكبير منحل بالعلم الاجمالي في خصوص دائرة المظنونات و الشك البدوي في غيرهما، و حينئذ العقل يحكم بالاحتياط في المظنونات و البراءة في غيرها، و لا يلزم حينئذ عسر و لا حرج.

و لازمه و إن كان الاحتياط في ظن التكليف لكنه لا من ناحية تمامية دليل الانسداد، بل

ص: 364

ببركة انحلال العلم الاجمالى الكبير و حكم العقل بالاحتياط فى المظنونات (1)، ويجوز حينئذ الرجوع الى الاصول النافية فى غير دائرة المظنونات؛ لأنّ الشك فيها شك بدوى، ولا يلزم من جريان الاصول النافية فيها خروج عن الدين أو مخالفة عملية؛ لعدم العلم بالتكليف فى دائرة المشكوكات و الموهومات بعد انحلال المعلومات بالاجمال فى دائرة المظنونات.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه لا دليل على انحلال العلم الاجمالى بالتكاليف فى الدائرة الكبيرة بمجرد احتمال انطباقه مع العلم الاجمالى فى دائرة المظنونات التى لا- دليل على اعتبارها؛ لمعارضة هذا الاحتمال باحتمال الانطباق و لو بالنسبة الى بعضها فى طرف المشكوكات و الموهومات، فدعوى انطباق المعلوم بالاجمال على خصوص العلم الاجمالى فى طرف المظنونات بحيث لا يحتمل انطباقه و لو بعضها على طرف الآخر من المشكوكات و الموهومات كما ترى؛ إذ لا ترجيح بينهما بعد عدم اعتبارهما، فتأمل.

و أمّا المقدمة الخامسة فلا كلام بالنسبة اليها؛ لأنّ كل مورد يدور الامر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس، وهذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذ مع فرض تمامية مقدمات الانسداد و دوران الامر فى المقام بين ترجيح الامتثال الظنى و بين ترجيح الامتثال الشكى أو الوهمى فلا اشكال فى تقديم ترجيح الامتثال الظنى على الامتثال الشكى أو الوهمى للقاعدة المذكورة؛ إذ المفروض أنه لا طريقة للشارع فى الامتثال غير طريقة العقلاء، و عليه فاللازم بعد الاخذ بالعلم التفصيلى و الاصول المثبتة هو الرجوع الى التكاليف المظنونة دون المشكوكة أو الموهومة، هذا اذا لزم من الاحتياط فى جميع الاطراف عسر و حرج كما هو المفروض. و إلا فاللازم هو الاحتياط التام فى جميع الاطراف لبقاء العلم الاجمالى بالتكاليف.

و لكن الكلام فى تمامية المقدمات المذكورة بالنسبة الى المقام.

ص: 365

وقد عرفت فى المقدمة الثانية أن العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحل بالعلم الاجمالى فى الدائرة الصغيرة، وهى دائرة الاخبار؛ إذ مع حجبة الأخبار و العلم بوجود تكاليف فعلية بها بمقدار المعلوم بالاجمال لا يبقى علم بالتكليف فى غيرها، فيجوز الرجوع فيه الى الاصول العملية النافية، فلا يدور الامر بين الامتثال الظنى و الامتثال الشكى أو الوهمى حتى يلزم ترجيح الظنى على غيره، بل اللازم هو الاخذ بمفاد الاخبار بعد ثبوت حجيتها، فمع عدم الدوران بين الراجح و المرجوح فلا مجال لتطبيق كبرى قبح ترجيح المرجوح على المقام، كما لا يخفى. هذا مضافا الى أن قبح ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا لم يكن المرجوح من ناحية اخرى ففى مثل المقام و أن كان الظن بالنسبة الى الاحتمال و الوهم راجحا ولكن ربما يكون المحتمل اقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك بحيث يجب مراعاته فمجرد الدوران بين الظن و الشك لا- يوجب ترجيح الظن على الشك بل يتوقف التقديم على اثبات ان المحتمل ليس باقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك و إلا- فالمقدم هو المحتمل فلا- ينتج المقدمات ترجيح الظن فى مطلق موارد دوران الامر بين الظن و الشك، او الوهم. فالاولى هو اضافة مقدمة اخرى على المقدمات و هى أن المحتمل و المشكوك ليس بحسب الملاك اقوى و اهم من الظن فلا تغفل.

و بالجملة فمع ثبوت حجبة الأخبار الآحاد و انحلال العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد فى المقام، كما لا يخفى.

نعم ربما تتم مقدمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال. كما اذا ترددت القبلة بين الجهات الاربعة و ظن بها فى بعضها المعين و لم تقم بينة على طرف منها و لم يجر اصل محرز فى طرف منهما و لم يمكن الاحتياط لضيق الوقت، فمع تنجز التكليف و عدم الانحلال و عدم امكان الاحتياط يتعين الاخذ بالظن؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح فى مقام الامتثال.

و هكذا يمكن التمسك بدليل الانسداد فى الظنون الرجالية أو اللغوية و غيرهما إذا تمت المقدمات فيها، فتدبر جيدا.

فتحصل: أن الظن المطلق لا دليل على حجيته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية في دائرة الظنون الخاصة
المعتبرة من الأخبار الآحاد؛ لعدم تمامية مقدمات الانسداد بالنسبة الى الظن المطلق، فلا تغفل.

ص: 367

و لا يخفى أن الظنّ المطلق يكون فى مقابل الظنّ الخاص كالظنّ الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ و الأدلّة التى مضت لحجّية الخبر من الآيات و الروايات و غيرهما دلّت على حجّية الظنّ الخبرى بخلاف أدلّة المقام فإنّها تدلّ على اعتبار الظنّ المطلق و لا نظر لها إلى خصوص الظنّ الخبرى.

ثم إنّ الأدلّة التى اقيمت على حجّية الظنّ المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختصّ بزمان الانسداد بل يشمل زمان الانفتاح و زمان إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعية.

و الثانى: ما يختصّ بزمان انسداد باب العلم أو العلمى و هو الذى يعبر عنه بالظنّ الانسدادي و لذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول:

فى الوجوه التى ذكروها لحجّية الظنّ المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد و هى متعدّدة:

الوجه الأول:

أنّ فى مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التّحريمى مظنّة للضرر و حيث إنّ دفع الضرر لازم فالواجب حينئذ هو لزوم التبعيّة عما ظنّه من الحكم الإلزامى و هذا هو معنى الحجّية سواء كان زمان الانسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأنّ الصغرى ممنوعة سواء كان المراد من الضّرر المظنون هو العقوبة أو المفسدة أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فلأنّ استحقاق العقوبة على الفعل أو الترك ليس ملازماً للوجوب و التّحريم بوجودهما الواقعى بل من آثار تنجيز التّكليف و لا ينجز التّكليف إلّا بالوصول و الظنّ غير المعتبر لا يكون وصولاً- كيف و قد يتحقّق التّحريم الواقعى و مع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام و الواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركّباً بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على

تحقق الإطاعة والمعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتمد بهما والظنّ غير المعتمد ليس وصولاً لهما و مع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنّه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظنّ الغير المعتمد بالحكم موجوداً ولكنه كما ترى.

كلام حول حقّ الطّاعة

ربما يقال إنّ حقّ الطّاعة لله تعالى ثابت على عبده وعلى هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته ولو في موارد احتمال التّكليف وهذا الإدراك العقلي لا يختصّ بالتكاليف المعلومة بل هو موجود في المحتملات والمظنونات ما لم يرخص الشارع في ترك التّحفظ والاحتياط وعليه فالبراءة العقلية لا أصل لها لأنّه إذا كان حقّ الطّاعة يشمل التكاليف المشكوكة فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلّف إذا خالفها قبيحاً لأنّ المكلّف يفرط في حقّ مولاه بالمخالفة فيستحقّ العقوبة ومع عدم جريان قاعدة قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود ومع وجود احتمال العقوبة في المظنونات والمشكوكات يجب رفعه لقاعدة وجوب دفع الضّرر المحتمل أو المظنون ويتمّ البرهان.

ويمكن الجواب بأنّ كبرى لزوم إطاعة الله كسائر الكبريات العقلية والنقلية تتوقّف على إحراز الموضوع وبدونه لا تنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا يحرز كونها إطاعة للمولى ومع عدم الإحراز فلا يترتب عليها وجوب الإطاعة واحتمال العقوبة فيها ينتفى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حقّ الطّاعة بالتكاليف المعلومة بالعلم الوجداني أو العلمى عند العقلاء.

و الشارع لم يتخذ في باب الامتثال طريقة غير طريقة العقلاء ولو لا ذلك لبيّنها ولو بيّنها لشاعت ولبانت في مثل هذه المسألة التي تكون مورد الابتلاء.

لا يقال إنّ مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختصّ بموارد إمكان

البيان و مع ذلك لم يتبين و أمّا إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلّم المولى و نعلم بأنّ المولى أراد بيان وجوب شيء أو حرمة ففي مثله لا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتملة للتكاليف تكون من هذا القبيل فإنّ المولى الشرعى مع حدوث الموانع من الظلمة و الكذبة لا يتمكّن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبة المحتملة عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبة موجود و يتمّ البرهان بضميمة كبرى و وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل لأنّنا نقول موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثلاثة أحدها: الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يبين و لا إشكال فى جريان القاعدة فيها من دون فرق بين المولى الحقيقى و سائر الموالى.

و ثانيها: الموارد التى لا- إشكال فى عدم جريانها فيها و هى التى فرض العلم بوجود الإرادات الحتمية للمولى مع عدم تمكّنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإنّ العلم بالإرادة فى حكم البيان و لا مورد للقاعدة مع البيان كما لا يخفى.

و ثالثها: الموارد التى يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانية ففي هذه الموارد تجرى القاعدة عند العقلاء إلّا فى بعض مهامّ الامور إذ لا بيان و مع عدم البيان تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و دعوى العلم بالإرادة الحتمية مع عدم التمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظلمة و الكذبة مندفة بأنّ المفروض هو الشكّ فى الإرادة و الواقع بحسّ الموارد و مع الشكّ لا بيان كما لا يخفى.

و دعوى أنّه لا إشكال فى أنّ العقلاء بما هم كذلك لا يتوقّفون فى محتمل المطلوبية و لا يقتحمون فى محتمل المبعوضيّة فى مقاصدهم و أغراضهم فى شيء من الموارد و إذا كانوا كذلك فى الامور الراجعة إليهم فبطريق أولى فى الامور الراجعة إلى مواليتهم لأنّهم يرون العبد فانيا فى مقاصد الموالى و بمنزلة أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث أو يرتدع باحتمال النفع و الضرر

فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى أو كون ذاك مبعوضاً له وإذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعة بأنه لو سلمنا وجود البناء في الموارد المذكورة فلا يمكن الاستدلال به في مثل المقام بالأولوية لأنّ بناء الشارع على الأخذ بالسهولة وهذا الفرق يمنع عن التعدّي عن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولوية.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود البناء في الموارد التي شكّ في أصل الإرادة والتكليف فيها غير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكّن فلا تغفل.
الوجه الثاني:

أنّه لو لم يأخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وعليه فيجب الأخذ بالظنّ المطلق وهذا هو معنى حجّة الظنّ.

واجب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنّه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصورة ليس قبيحاً وفيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلاً- إذا ظنّ عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورة الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمي بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العلم والعلمي ولا علم بوجودها بين مورد الظنّ وبين طرفه من الشكّ والوهم حتّى يقال لزم الأخذ بالظنّ لئلاّ يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وحينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيّة بنى الظنّ وطرفه من الشكّ والوهم يرجع إلى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الأطراف ولا يلزم من ترجيح المرجوح على الراجح لأنّ نسبة البراءة إلى جميع الأطراف متساوية.

وإن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد و لزوم الأخذ بالظنّ أو طرفه من الشكّ و الوهم دار الأمر بين ترجيح الظنّ و ترجيح طرفه و لكنّه يتوقّف على تماميّة مقدّمات الانسداد و إلّا فلا تصل النوبة إلى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح لأنّ اللازم عليه في هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الأطراف لقاعدة الاشتغال فتحصل أنّه لا دليل على حجّية الظنّ المطلق في حال الانفتاح.

المقام الثّاني:

في دليل الانسداد و هذا الدليل الذي استدلّ به على حجّية الظنّ المطلق في زمان الانسداد مركّب من عدّة مقدّمات يستقلّ العقل مع ثبوتها بكفاية الإطاعة الظنيّة أو يستكشف بها مشروعيّة التبعيّة عن الظنّ في مقام الامتثال و هذه المقدّمات خمسة:

المقدّمة الاولى:

أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة الإسلاميّة و أطراف هذا العلم الإجمالي لا يختصّ بموارد الأخبار.

المقدّمة الثانية:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال.

المقدّمة الثالثة:

أنّه لا يجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامثالها لتنجّزها بسبب العلم الإجمالي.

المقدّمة الرابعة:

أنّه لا مجال للرجوع إلى الوظائف المقرّرة للجاهل بالأحكام من الاحتياط التأم للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذي يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرجوع إلى القرعة لعدم جواز الأخذ بها في الشّبهات الحكمية و من الرجوع إلى الاصول العمليّة للزوم المخالفة العملية من جريانها إن كانت نافية و لغير ذلك.

المقدّمة الخامسة:

أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

ص: 372

فإذا تمّت المقدمات المذكورة ودار الأمر بين الامتثال الظنّي والشكّي أو الوهمي لا يجوز التنازل إلى الشكّي أو الوهمي في مقام الامتثال لأنّه ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال على حجّة الظنّ المطلق.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدّمة الأولى فهي وإن كانت بديهية إلا أنّ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائرة الصغيرة وهي الأخبار ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص دائرة الأخبار وعليه فمع تماميّة سائر المقدمات لم يثبت إلا وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الأخبار لا الظنّ المطلق.

وأمّا المقدّمة الثانية ففيها منع عدم وفاء الدليل العلمي بمعظم الأحكام وإن انسدد باب العلم وذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات وغيرها من يقينيات والمعلومات التفصيليّة وقد مرّ أنّ الأخبار الواردة عن الثقات حجّة وإن لم تقد الوثوق النوعي وهكذا عرفت حجّة الخبر الموثوق الصدور وإن لم يكن روايتها من الثقات ومن المعلوم أنّ أخبار الثقات والأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيّات والمعلومات التفصيلية وافية بمعظم الفقه ومعها ينحلّ العلم الإجمالي ولا مجال لمقدمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجّة خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلي أو الوثوق النوعي لما حصل الانحلال وحينئذ يكون لمقدمات الانسداد مجال.

وبالجملة يختلّ دليل الانسداد بمنع هذه المقدّمة ولا ثمرة للبحث عن سائر المقدمات إلا في المشابهات للمقام مع ثبوت المقدّمة الثانية فيها كدعوى الانسداد في ترجمة الرجال بعد وجود العلم الإجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم والعلمي في ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

وأما المقدمة الثالثة فلا إشكال في تماميتها لتتجزّ التكاليف بسبب العلم الإجمالي ولا يجوز في مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل وإلا لزم الخروج عن الدين.

وأما المقدمة الرابعة فهي تامّة بالنسبة إلى الاحتياط المخلّ بالنظام لعدم رضا الشارع بذلك وأما بالنسبة إلى لزوم العسر والخرج من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومة قاعدة نفى العسر والخرج على قاعدة الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر في متعلّق الحكم الشرعي ولا في نفس الحكم وإثما العسر من ناحية الجمع بين احتمالات التكليف وهو لا يجب إلاّ بحكم العقل والحكم العقلي ليس بمنفى بقاعدة نفى العسر والخرج.

ويمكن أن يقال إنّ المنفى نفس الحرج أو الضّرر من أيّ سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعي أو موضوعه أو الحكم العقلي الاقتضائي كوجوب الاحتياط وهذا هو الظاهر من تعلّق النفي بنفس الحرج أو الضرر إذ جعل المنفى وهو الضّرر أو الحرج عنوانا مشيرا إلى الضّارّ أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعي خلاف الظاهر لأنّ لفظ الضّرر أو الحرج اسم مصدر وليس عنوانا لغيره كالضّارّ أو الحكم الشرعي العسري أو الضّرري حتّى يكون النفي راجعا إلى الفعل الضرري أو الحرجي أو الحكم الشرعي وعليه فتّمّت هذه المقدمة.

لا يقال لو كان المراد من نفى الضّرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعا لكان مفاد لا ضرر ولا حرج هو نفى حرمة الضرر أو الحرج وهذا ممّا لم يلتزم به أحد.

وعليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهي عن الإضرار والضرر بالغير أو النفس كما هو الحال في مثل قوله تعالى: فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فَإِنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ نَهْيُ الْمَحْرَمِ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ حَالِ الْإِحْرَامِ.

أو أن يكون المراد من النفي هو النفي التشريعي بمعنى نفى الحكم الضّرري أو الحرجي في الشريعة وهو الظاهر من أدلّة نفى الحرج و الضرر بقريّة ما في بعض الروايات من أنّه لا ضرر في الإسلام أو في الدين.

لأننا نقول إن دليل لا ضرر ولا حرج بقرينة كونهما في مقام الامتتان وإفادة سهولة الإسلام والدين لا ينفيان الحرمة بل النفي فيهما هو التجويز ومعناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز به الشارع لا بالنسبة إلى الغير ولا بالنسبة إلى النفس وبهذا الاعتبار يفيد نفي نفس الضرر أو الحرج وعليه تشريع تجويزهما من أي جهة كانت يستلزم نفي الموضوع الضرري أو الحكم الشرعي بل الاحتياط العقلي أيضا لأن الحكم العقلي في أطراف العلم الاجمالي اقتضائي والحكم الاقتضائي قابل لأن يرفعه الشارع ولا فرق في شموله للحكم العقلي بين المباني المذكورة من كون مفاد لا ضرر أو لا حرج نفي نفس الضرر أو الحرج أو نفي الموضوع الضرري أو الحرجي أو نفس الحكم الشرعي ثم قوله في الإسلام أو في الدين لا يوجب تخصيص النفي بالأحكام الشرعية لأن الدين أو الإسلام ظرف النفي لا المنفى هذا مضافا إلى أن القيد المذكورين لم يردا في الروايات المعتبرة.

وأما عدم جواز الرجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضرورة أنه لا يجوز ذلك إلا للجاهل لا للفاضل الذي اعتقد خطأ المجتهد الذي يدعى انفتاح باب العلم أو العلمي بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

وأما الرجوع إلى القرعة في الشبهات الحكمية فلاختصاصها بالشبهات الموضوعية في الجملة كما لا يخفى.

وأما عدم جواز الرجوع إلى الأصول العملية فإن كان الأصل مثبتا للتكليف ولم يكن من الأصول المحرزة كأصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالي بل هي مساعدة معه.

وإن كان الأصل مثبتا وكان من الأصول المحرزة كاستصحاب الميثب للتكليف فهو على قسمين أحدهما ما إذا لم يعلم بانتقاض الحالة السابقة كما إذا كان الكأسان نجسين ولم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة وجواز الرجوع إليه و ثانيهما ما إذا علم إجمالا بانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين وعلم بتطهير أحدهما و حينئذ فإن قلنا

بأنّ المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى هو لزوم المخالفة العمليّة فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام لعدم لزوم المخالفة العمليّة مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف وإن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة ولو لم يلزم المخالفة العمليّة فلا يجرى الاستصحاب للتكليف فى المقام للعلم بانتقاض الحالة السابقة فى الجملة وإن كان الاصول العمليّة نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما إذا كان فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنسبة إلى التكليف الواقعيّة المعلومة كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافية.

وأما المقدّمة الخامسة فلا كلام بالنسبة إليها لأنّ كلّ مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح وقبح العكس وهذه كبرى ثابتة عند العقل والعقلاء.

و حينئذ مع فرض تماميّة المقدّمات المذكورة ودوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظنى وبين ترجيح الامتثال الشكّى أو الوهمى فلا إشكال فى تقديم ترجيح الامتثال الظنى للقاعدة المذكورة والمفروض أنّه لا طريقة للشارع غير طريقة العقلاء وعليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلى والاصول المثبتة هو الرجوع إلى التكليف المظنونة دون المشكوكة أو الموهومة هذا إذا لزم من الاحتياط فى جميع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض وإلا فاللازم هو الاحتياط التامّ فى جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالى بالتكليف.

ولكن الكلام فى تماميّة المقدّمات وقد عرفت فى المقدّمة الثانیّة أنّ العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحلّ بالعلم الإجمالى فى الدائرة الصّغيرة وهى دائرة الأخبار إذ مع حجّية الأخبار والعلم بوجود تكاليف فعليّة فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى علم بالتكليف فى غيرها فيجوز الرجوع فيه إلى الاصول العملية النافية فلا يدور الأمر بين الامتثال الظنى والامتثال الشكّى أو الوهمى حتّى يجب ترجيح الظنى على غيره.

بل اللازم حينئذ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجّيتها ولا ينتج المقدّمات ترجيح

الظنّ فى مطلق موارد دوران الأمر بين الظنّ والشكّ أو الوهم وبالجملّة فمع ثبوت حجّية الأخبار الآحاد وانحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد فى المقام.

نعم ربّما تتمّ مقدّمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال كما إذا تردّدت القبلة بين الجهات الأربعة وظنّ بها فى بعضها المعين ولم تقم بيّنة على طرف منها ولم يجر أصل محرز فى طرف منهما ولم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تنجّز التّكليف وعدم الانحلال وعدم إمكان الاحتياط يتعيّن الأخذ بالظنّ لقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح فى مقام الامتثال.

فتحصّل أنّ الظنّ المطلق لا دليل على حجّيته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الشّرعية فى دائرة الظنون الخاصّة المعتبرة من الأخبار الآحاد لعدم تماميّة مقدّمات الانسداد بالنّسبة إلى الظنّ المطلق فلا تغفل.

التنبيهات

التنبيه الأول: أنه لا مجال لحجية الظن المطلق

أنه لا مجال لحجية الظن المطلق لا عقلا ولا شرعا بعد ما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد؛ إذ العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحل بأخبار الثقات بناء على حجية الأخبار، ومع له لا مجال لحجية الظن المطلق، بل لو لم نقل بحجية الأخبار ولكن انحلّ العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة بالعلم الإجمالى فى دائرة المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالاجمال، ومقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط فى الأطراف لا من باب حكم العقل بحجية الظن على تقرير الحكومة، ولا من باب كشف العقل عن حجية الظن شرعا. وهذا واضح بعد عدم تمامية مقدمات دليل الانسداد.

وأما إذا تمت مقدمات دليل الانسداد بأن لا ينحل العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هى حجية الظن المطلق أو لا تكون؟

فقد ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره الى أنّ النتيجة حينئذ هي التبعيض في الاحتياط، لا حجية الظن عقلا ولا شرعا حيث قال قدس سره: وملخص ما ذكرناه في هذا البحث أن انسداد باب العلم والعلمى موقوف على عدم حجية الأخبار سنداً ودلالة، وقد أثبتنا حجيتها سنداً ودلالة، وبإثبات حجيتها يفتح باب العلمى وينحل العلم الاجمالى، فلا مانع من الرجوع الى الاصول العملية في غير موارد قيام الأخبار.

ومع الغض عن ذلك وتسليم عدم حجية الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط والأخذ بجميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة الدالة على التكليف؛ لأنّ العلم الاجمالى الأول قد انحل بالعلم الثانى والثانى بالثالث على ما تقدم بيانه، وهذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام ولا العسر والحرّج؛ فإنّ جماعة من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، ولم يرد عليهم الحرّج ولا اختل عليهم النظام.

وعلى تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالى الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف ازيد من موارد الأخبار لا بد من التبعيض في الاحتياط على نحو لا يكون مخلاً بالنظام ولا موجبا للعسر والحرّج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات وجب الاحتياط في المشكوكات والمظنونات، وإذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات ويحتاط في الباقي منها وفي المظنونات، وهكذا الى حدّ يرتفع محذور الاختلال والحرّج، ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمان والحالات الطارئة على المكلف والموارد، ففي الموارد المهمة التي علم اهتمام الشارع بها كالدماء والاعراض والاموال الخطيرة لا بد من الاحتياط حتى في الموهومات منها، وترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والحرّج.

فتحصّل: أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمة عن اثبات حجية الظن لا بنحو الحكومة؛ لما عرفت من عدم معقولية حجية الظن بحكم العقل، إذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجة، وإنّما شأنه الادراك ليس إلا، فالجعل والتشريع من وظائف المولى،

و العقل يدرك و يرى المكلف معذورا فى مخالفة الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامثال على تقدير تمامية المقدمات، و يراه غير معذور فى مخالفة الواقع على تقدير ترك الامثال الظنى و الاقتصار بالامثال الشكى أو الوهمى، و هذا هو معنى الحكومة. (1)

و لا بنحو الكشف؛ لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعض فى الاحتياط، و لم يقم، فتكون النتيجة التبعض فى الاحتياط، لا حجية الظن. (2)

و عليه فمقدمات دليل الانسداد على تقدير تماميتها لا تنتج حجية الظن بحكم العقل أو الشرع، نعم يرى العقل من أخذ بالظن فى مقام الامثال معذورا غير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع، و من لم يأخذ بالظن فى مقام الامثال مستحقا للعقاب على مخالفة الواقع. و الحكومة بهذا المعنى لا بد منه.

و لكن ذهب فى نهاية الأفكار الى أن الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو الحكومة العقلية، بمعنى مثبتية الظن للتكليف عقلا الراجع الى تنزل الشارع من العلم الى الظن فى مقام الاثبات، لا فى مقام الاطاعة و الاسقاط.

و استدلل لذلك بأن مسلك التبعض يبتنى على منجزية العلم الاجمالى و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر فى البين بمقدار الكفاية، و هى ممنوعة جدا؛ لقيام الاجماع و الضرورة على بطلان الخروج من الدين، و لو فرض عدم علم اجمالى رأسا أو فرض عدم منجزية للتكليف؛ إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر فى البين بمقدار الكفاية غير العلم الاجمالى موجب لانحلاله، و لذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة فى المستند؛ لعدم جواز الاهمال، مضافا الى ما أوردنا عليه سابقا من لزوم سقوطه عن المنجزية أيضا بمقتضى الترخيص المطلق فى طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطراب أو الحرج و العسر المقارن للعلم الاجمالى، فبعد سقوط العلم الاجمالى يتعين تقرير الحكومة؛ إذ بعد

ص: 379

1- (1) مصباح الاصول: ج 2 ص 240.

2- (2) مصباح الاصول: ج 2 ص 233-234.

انسداد باب العلم و العلمى وعدم ثبوت جعل من الشارع ولو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين، ويتعين فى الظن باعتبار كونه أقرب الى الواقع من الشك و الوهم، فيحكم بلزوم الأخذ به، و الرجوع فيما عداه الى البراءة. ومع حكم العقل بذلك لا مجال للكشف لاحتمال ايكال الشارع فى حكمه بلزوم تعرض الأحكام الى هذا الحكم العقلى؛ إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع فى البين. (1)

و لا- يخفى عليك أنه لا يبعد دعوى العلم الاجمالى بوجود تكاليف عديدة بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة، ولذا قلنا بانحلال العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة بوجود العلم الاجمالى فى دائرة المظنونات، و من المعلوم أن انحلال العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة أو عدم منجزيته لا يضر بوجود العلم الاجمالى فى دائر المظنونات و منجزيته.

و عليه فمقتضى العلم الاجمالى فى دائرة المظنونات هو وجوب الاحتياط التام فى أطرافها لا من باب كون الظن مثبتا للحكم و لا من باب التبعض فى الاحتياط، بل من باب كون المظنونات هى أطراف المعلوم بالاجمال.

و دعوى: انحلال العلم الاجمالى فى أطراف المظنونات بعنوان ما لولاه لزم الخروج عن الدين.

مندفعة: بأنّ الانحلال المذكور لو تم لا يوجب أن يكون الظن مثبتا للحكم، بل العنوان المذكور يكون فى دائرة المظنونات، و اللازم فى اتيان هذا العنوان هو الاحتياط فى أطراف المظنونات حتى يمثل. هذا، مضافا الى ما مر سابقا من أن الترخيص فى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا يوجب سقوط العلم الاجمالى عن التنجيز فيما اذا كانت التكاليف متعددة.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة فلا محيص عن حكم العقل

ص: 380

بالتبعيض فى الاحتياط دفعا لمحدور الاختلال أو العسر والجر، والعقل يحكم بمعدورية من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحدور الاختلال أو العسر والجر، و هو معنى الحكومة العقلية فى مقام الامثال، فالحكومة بهذا المعنى ثابتة. وأما بمعنى جعل الظن حجة عقلا أو شرعا فلا دليل له ولا تقيده مقدمات دليل الانسداد، فتدبر جيدا.

و عليه يسقط كثير من المباحث المتفرعة على ثبوت حجية الظن بمقدمات الانسداد، منها: أن نتيجة دليل الانسداد هى حجية الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما.

التنبه الثانى: أن دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع

أن دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع، ولا يجرى فى الأصول الاعتقادية؛ لعدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا إذ لا- يصدق المعرفة على الظن، وهذا هو مقتضى ما قرر فى بحث القطع من أن الامارات لا تقوم مقام القطع إذا أخذ على نحو الصفتية

ولذا قال فى الكفاية: لا بد من تحصيل العلم لو امكن، ومع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضية المطلب مع قلة الاستعداد. (1)

ولقائل أن يقول: يجب على من لم يتمكن من المعرفة التفصيلية أن يعتقد بما هو الواقع بنحو الاجمال، فتأمل. هذا كله بالنسبة الى الظن المتعلق بما تجب معرفته عقلا أو شرعا.

وأما اذا كان الظن متعلقا بالامور الدينية التى يجب التبانى وعقد القلب عليها والتسليم والانقياد لها كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد و نحو ذلك مما لا يجب تحصيل معرفتها، وإنما الواجب عقد القلب على تقدير اخبار النبى صلى الله عليه وآله بها.

فقد فصل السيد المحقق الخوئى قدس سره بين الظن الخاص وبين الظن العام حيث قال: فان كان الظن المتعلق بهذه الامور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنى أنه لا مانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه؛ لانه ثابت بالتعبد الشرعى بلا فرق

ص: 381

بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقة كما اخترناه أو بمعنى جعل المنجزية و المعذرية كما اختاره صاحب الكفاية (لان عقد القلب و التسليم من الواجبات التعبدية و يصح فيها التنجيز و التعدير).

وإن كان الظن من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد بناء على تمامية مقدمات الانسداد فلا يكون حجة، بمعنى عدم جواز الالتزام و عقد القلب بمتعلقه، لعدم تمامية مقدمات الانسداد في المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه لكونه حرجا على المكلف، و الاحتياط في هذا النوع من الامور الاعتقادية بمكان من الامكان بلا استلزام للاختلال و الحرج؛ إذ الالتزام بما هو الواقع و عقد القلب عليه على اجماله لا يستلزم الاختلال، و لا يكون حرجا على المكلف.

و أما إذا كان الظن متعلقا بالأمور التكوينية أو التاريخية فان لم يقد على اعتباره دليل خاص و هو الذي نعبر عنه بالظن المطلق فلا حجة له، كما هو الظاهر.

(و لعل وجه الظهور أن الامور التكوينية أو التاريخية أجنبية عن الأحكام و مقام الاطاعة و الامتثال، و عليه فالظن المتعلق بها خارج عن موضوع دليل الانسداد).

و أما إن كان من الظنون الخاصة، فان كانت الحجية بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد، و هو جواز الإخبار بمتعلقه؛ لأن جواز الإخبار عن الشيء منوط بالعلم به، و قد علمنا به بالتعبد الشرعي.

وإن كانت الحجية بمعنى كونه منجزا و معذرا فلا يعقل ذلك إلا فيما اذا كان لمؤداه أثر شرعي، و هو منتف في المقام؛ إذ لا يكون أثر شرعي للموجودات الخارجية و لا للقضايا التاريخية ليكون الظن منجزا و معذرا بالنسبة اليه.

و أما جواز الإخبار عن شيء فهو من آثار العلم به، لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي؛ و لذا لا يجوز الإخبار عن شيء مع عدم العلم به و لو كان ثابتا في الواقع.

و يتفرع عليه أنه لا يجوز الإخبار البتة بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات بأن نقول من صام من رجب مثلا كان له كذا، بل لا بد من نصب قرينة دالة على

أنه مروى عن الأئمة عليهم السلام بأن نقول مثلاً روى أنه من صام في رجب كان له كذا. (1)

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأن الحجية بمعنى جعل غير العلم علماً لجواز الأخبار البتة حينئذ بما في الروايات من الثواب والعقاب والخواص وغير ذلك، كما جاز له ذلك إذا علم وجدانا بما فيها، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: أنه لا اشكال في النهي عن القياس

أنه لا اشكال في النهي عن القياس بناء على ما مر من عدم استفادة حجية الظن من مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها؛ إذ لا منافاة بين عدم حجية الظن المطلق والنهي عن القياس، بل لا اشكال في النهي عن القياس أيضاً مع القول بحجية الظن المطلق بدليل الانسداد بناء على الكشف؛ إذ للشارع أن يجعل الحجية لبعض الظنون دون البعض الآخر حسبما تقتضيه المصلحة، فمع احراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجية الظن القياسي وأن كشف حجية الظن المطلق شرعاً بدليل الانسداد.

وإنما الاشكال في وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجية الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومة.

و تقرير الاشكال على المحكى عن الأمين الاسترأبأى أنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للاطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدى عنه ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به؟! فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً؛ إذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من افراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

أورد عليه فى الكفاية بقوله: وانت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم

ص: 383

العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا وأصلا وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلا بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا- علمي، فلا- موضع لحكمه مع أحدهما... إلى أن قال: فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه. (1)

التنبيه الرابع: أن ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء

أن ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء، ولا يرفع اليد عنه إذا حصل الظن غير المعتبر على خلافه؛ لعدم اختصاص دليل حجتيه بما إذا لم يكن الظن غير المعتبر على خلافه، وعليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا في معنى وخالفه المشهور لا يسقط ظهور اللفظ عن الحجية مع احتمال أن يكون وجه المخالفة هو اجتهادهم واستنباطهم.

نعم إذا أحرز أن وجه المخالفة مستند إلى دلالة حاق اللفظ لا إلى ظنونهم واجتهاداتهم يستكشف بذلك أن اللفظ في ذلك العصر ظاهر في المعنى الذي فهموه وما فهمنا منه في عصرنا خلاف الظاهر، فاللزام هو الأخذ بما فهمه المشهور.

وهكذا إذا أحرز أن مخالفتهم مع الظاهر مستند إلى قيام دليل على التخصيص أو التقييد لا من ناحية الاجتهاد والاستنباط، كما لعله كذلك في قاعدة القرعة لكل امرٍ مشتبه مع وضوح معناها، فيؤخذ بما ذهب إليه المشهور؛ فإنه يكشف عن المخصص أو المقيّد، كما لا يخفى.

وبالجملة فالظن المستفاد من فتوى المشهور وإن لم يكن على اعتباره دليل ربما يكشف قطعيا عن الظهور من حاق اللفظ أو المقيّد أو المخصص، فمع الكشف عن الظهور المستند إلى حاق اللفظ أو وجود المقيّد أو المخصص فاللزام هو الاتباع للظهور المستكشف أو المقيّد أو المخصص؛ ولذا لا يعمل بعموم قاعدة القرعة، ولا منافاة بين أن لا يكون الشهرة الفتوائية حجة ومع ذلك تكشف عن الظهور المذكور أو وجود المقيّد أو المخصص، فلا تغفل.

ص: 384

التنبيه الخامس: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد فى الأحكام على تقدير تماميتها

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد فى الأحكام على تقدير تماميتها و افادة حجية الظن فى مقام اثبات التكليف أو اسقاطه هو حجية الظن فى هذا المقام المنسند فيها باب العلم والعلمى، لا فى مقام تطبيق المأمور به على المأتى به فى الخارج، وعليه فيرجع الى الظن فى مقام تعيين الحكم الكلى.

و أمّا بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشك فى أن المأمور به ينطبق على المأتى به أولاً فلا يجوز أن يعتمد على الظن المطلق، بل لا بد من أن يقطع بانطباق المأمور به على المأتى به بمقتضى أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد فى بعض الموضوعات الخارجية كموضوع الضرر أو العدالة أو النسب ونحوها مما لها أحكام كثيرة، فإذا كان باب العلم والعلمى فيها منسداً فى الغالب بحيث لا يعلم به إلا بعد الوقوع فيه كالضرر أو بحيث يترك الواجب كما فى العدالة أو النسب و علم أن الشارع لا يرضى بذلك ولا يمكن الاحتياط عقلاً أو شرعاً أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه و الاكتفاء بمجرد الظن فى ترتيب الأحكام.

إلا أنه لا حاجة اليه فى مثل الضرر فى بعض الموارد كالصوم؛ لاناطة الحكم فيه على خوف الضرر فى الروايات، فلا تغفل.

التنبيه السادس: أنه هل يكتفى فى تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادي

أنه هل يكتفى فى تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادي أو لا يكتفى؟

ذهب بعض الى الأول قائلاً بأنّ الأخذ بالظن فى ناحية الموضوعات يرجع الى الأخذ بالظن فى تعيين الحكم الكلى، فمع تمامية مقدمات الانسداد و افادة حجية الظن يجوز الرجوع اليه، ولكن المقدمات غير تامة بعد ما عرفت من جواز الرجوع فى موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات الى أهل اللغة؛ لانهم خبراء ذلك، ومعه لا تصل النوبة الى الاكتفاء بالظن الانسدادي.

اللّهمّ إلا أن يقال: إن الرجوع الى الخبرة لا يخرج الراجع الى الخبرة عن الجهل، وعليه فالتقليد عن الراجع تقليد عن الجاهل. نعم يجوز له الاعتماد على الخبرة في عمل نفسه.

ولكن يمكن أن يقال: أن اللغويين متعددون، وحيث إنهم يشهدون على موارد الاستعمال و معانى التراكيب فالاعتماد عليهم اعتماد على البينة و الشهادة، فلا اشكال حينئذ في تقليد من اعتمد على الشهادة، فانه اعتمد على العلمى، فلو لم يكن المورد من موارد الشهادة فلا بد من أن يعتمد على الظن من باب الانسداد، فلا تغفل.

و يلحق به الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال؛ فإنّ الأخذ بالظن في ناحية رجال الأحاديث يرجع أيضا الى الأخذ بالظن في الحكم الشرعى، فمع تمامية مقدمات الانسداد يكون الظن المطلق حجة فيها أيضا و يصح أن يعتمد عليه.

و هذا أيضا مبنى على تمامية المقدمات بأن يقال: إنّنا مكلفون بأخذ قول العدول و الثقات و تشخيص العدالة أو الوثاقة بتعديل العدلين بالنسبة الى جميع الرواة في عصرنا غير ميسور، فالامر يدور بين رفع التكليف و بين الاحتياط التام و بين الاكتفاء بالظن في تشخيصهما، و الأول ممنوع، و الثانى متعذر أو متعسر، فانحصر الامر فى جواز الاكتفاء بالظن فى تشخيص الثقة أو العدل، فيجوز الاعتماد على الظن المستفاد من توثيق أهل الرجال فى الموارد التى لم يتحقق فيها شهادة العدلين، فتدبر جيدا.

و دعوى: أن أكثر الأخبار تكون معمول بها عند المشهور و معظم الأصحاب، و معه لا حاجة الى الظن الرجالى، بل لا يلزم من الرجوع الى الاصول النافية فيما عداها محذور المخالفة مع العلم الاجمالى أو الخروج عن الدين، و عليه فلا يتم مقدمات الانسداد.

مندفعة: بالمنع عن كون أكثر الأخبار هى معمول بها؛ لعدم احراز استنادهم إليها، فتدبر جيّدا.

التنبهات

التنبه الأول:

أنه لا مجال لحجية الظن المطلق لا عقلا ولا شرعا بعد ما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد إذ العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة ينحل بأخبار الثقات معه لا مجال لحجية الظن المطلق بل لو لم نقل بحجية أخبار الثقات ولكن انحل العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة بالعلم الإجمالى فى دائرة الصغيرة وهى المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال ومقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط التام فى الأطراف لا من باب حكم العقل بحجية الظن على تقرير الحكومة ولا من باب كشف العقل عن حجية الظن شرعا هذا بناء على عدم تمامية مقدمات الانسداد.

وأن بناء على تمامية المقدمات وعدم انحلال العلم الإجمالى فى الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هى حجية الظن المطلق أو لا.

يمكن أن يقال إن النتيجة هى التبعض فى الاحتياط لا حجية الظن عقلا ولا شرعا وذلك لأن على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالى الأول بدعوى كون العلم بالتكليف أزيد من موارد الأخبار لا بد من التبعض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخلا بالنظام ولا موجبا للعسر والحرَج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات وجب الاحتياط فى المشكوكات والمظنونات وإذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات ويحتاط فى الباقي منها وفى المظنونات وهكذا إلى حد يرتفع محذور الاختلال والحرَج ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف والموارد وفى الموارد المهمة التى علم اهتمام الشارع بها كالدماء والأعراض والأموال الخطيرة لا بد من الاحتياط حتى فى الموهومات منها وترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والحرَج.

فتحصّل أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميّتها عقيمة عن إثبات حجّة الظنّ لا بنحو الحكومة لما عرفت من أنّ العقل ليس بمشرع ليجعل الظنّ حجّة وإنّما شأنه الإدراك ليس إلّا، فالجعل والتشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك ويرى المكلف معذورا في مخالفة الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظنّ بالامتنال على تقدير تماميّة المقدّمات و يراه غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامتنال الظنّي والاقتصار بالامتنال الشكّي أو الوهمي والحكومة بهذا المعنى ممّا لا بدّ منه.

ولا- بنحو الكشف لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط ولم يقدّم عليه فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط لا حجّة مطلق الظنّ.

ولكن ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ الحقّ هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومة العقلية بمعنى أنّ الظنّ مثبت للتكليف عقلا لا بمعنى المعذوريّة في مقام الامتنال واستدلّ لذلك بأنّ مسلك التبعيض مبني على منجزيّة العلم الإجمالي وعدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفاية وهي ممنوعة جدّا لقيام الإجماع والضّرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض عدم علم إجمالي رأسا أو فرض عدم منجزيّته للتكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفاية غير العلم الإجمالي موجب لانحلاله ولذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة في المستند لعدم جواز الإهمال.

هذا مضافا إلى لزوم سقوطه عن المنجزيّة أيضا بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطراب أو الحرج والعسر المقارن للعلم الإجمالي فبعد سقوط العلم الإجمالي يتعيّن تقرير الحكومة إذ بعد انسداد باب العلم والعلمى وعدم ثبوت جعل من الشارع ولو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين ويتعيّن في الظنّ باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشكّ والوهم فيحكم بلزوم الأخذ به والرجوع فيما عداه إلى البراءة ومع حكم العقل بذلك لا مجال للكشف لاحتمال إكمال الشارع في حكمه بلزوم تعرّض الأحكام إلى

هذا الحكم العقلي إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشّارع في البين.

ويمكن الجواب عنه بأنّه لا- يبعد دعوى العلم الإجمالي بوجود التكاليف عديدة بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة وبهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة بوجود العلم الإجمالي في دائرة الصّغيرة و هي دائرة المظنونات و من المعلوم أنّ انحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة أو عدم منجزّيته لا يضرّ بوجود العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجزّيته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجزّيته هو وجوب الاحتياط التامّ في أطرافها لا من باب كون الظنّ مثبتا للحكم و لا من باب التبعض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافا إلى أنّ التّرخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا- يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدّدة.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة فلا محيص عن حكم العقل بالتبعض في الاحتياط دفعا لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج و العقل يحكم بمعدوريّة من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج و هذا هو معنى الحكومة العقلية في مقام الامتثال فالحكومة بهذا المعنى ثابتة و أمّا بمعنى جعل الظنّ حجة عقلا أو شرعا فلا دليل له و لا تفيدته مقدّمات دليل الانسداد فتدبر جيّدا.

التّنبية الثّاني:

أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميّة مقدّمات مختصّ بالفروع و لا يجري في الاصول الاعتقاديّة لعدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلا و هذا هو مقتضى ما عرفته في بحث القطع من أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفية فاللّازم في المسائل الاعتقادية هو تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضية المطلب مع قلّة الاستعداد.

ص: 389

أنّه لا إشكال فى التّهى عن القياس بناء على ما مرّ من عدم استفادة حجّية الظّنّ من مقدّمات الانسداد على تقدير تماميّتها إذ لا منافاة بين عدم حجّية الظّنّ المطلق و التّهى عن القياس .

بل لا- إشكال أيضا فى التّهى عن القياس مع استفادة حجّية الظّنّ المطلق من مقدّمات الانسداد بناء على الكشف إذ للشارع أن يجعل الحجّية لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضيه المصلحة فمع إحراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجّية الظّنّ القياسى وإن كشف حجّية الظّنّ المطلق شرعا بدليل الانسداد.

وإنما الإشكال فى وجه خروج الظّنّ الحاصل من القياس عن عموم حجّية الظّنّ بدليل الانسداد على تقدير الحكومة و تقرير الإشكال على ما حكى عن الأسترأبأدى أنّه كيف يجامع حكم العقل يكون الظّنّ كالعلم مناطا للإطاعة و المعصية و يقبح على الأمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظّنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس و الشارع لا يجوز العمل به و الجواب عنه واضح و هو أنّ حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا بداهته أنّ من مقدّمات حكمه عدم وجود علم و لا- علمى فلا- موضوع لحكم العقل مع أحدهما فلا- يكون نهى الشارع عنه رفع لحكم العقل عن موضوعه بل به يرتفع موضوع الحكم العقلى كما لا يخفى .

التنبیه الرابع:

أنّ ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء و لا يرفع اليد عنه إذا حصل الظّنّ غير المعتبر على خلافه و عليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا فى معنى و خالفه المشهور لا يسقط ظهوره عن الحجّية فيما إذا كان وجه المخالفة هو اجتهاداتهم لعدم حجّية اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين .

هذا بخلاف ما إذا كان وجه المخالفة هو قيام دليل عندهم يدلّ على التّخصيص أو التّقييد

كما لعلّه كذلك فى قاعدة القرعة لكلّ أمر مشتبه مع وضوح معناها فاللازم حينئذ هو رفع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإنّ المتكشّف بالشّهرة حجة لنا أيضا.

و بالجملة فالظنّ المستفاد من فتوى المشهور وإن لم يكن على اعتباره دليل لكنّه يكشف أحيانا كشفا قطعيا عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللازم هو الاتّباع لما ذهب إليه المشهور ولا منافاة بين أن لا يكون الشّهرة فى نفسها حجة و مع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

التّنبية الخامس:

أنّ الثّابت بمقدمات دليل الانسداد فى الأحكام على تقدير تماميّتها وإفادة حجّية الظنّ فى مقام إثبات التّكليف هو حجّية الظنّ المطلق فى هذا المقام لانسداد باب العلم والعلمى لا فى قوله تطبيق المأمور به على المأتى به فى الخارج و عليه فيرجع إلى الظنّ المطلق فى مقام تعيين الحكم الكلّى و أمّا بعد تعيين الحكم الكلّى و حصول الشكّ فى أنّ المأمور به ينطبق على المأتى به أولا: فلا يجوز أن يعتمد على الظنّ المطلق بل لا بدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد فى بعض الموضوعات الخارجية كموضوع الضّرر أو العدالة أو النسب ونحوها ممّا لها أحكام كثيرة فإذا كان باب العلم والعلمى فيها منسداً فى الغالب بحيث لا يعلم به إلّا بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما فى العدالة أو النسب و علم أنّ الشارع لا يرضى بذلك و لا يمكن الاحتياط عقلا أو شرعا أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه و الاكتفاء بمجرد الظنّ فى ترتّب الأحكام إلّا أنّه لا حاجة إليه فى مثل الضّرر فى بعض الموارد كالصوم لإناطة جواز الإفطار على خوف الضّرر فى الروايات.

التّنبية السادس:

أنّه هل يكتفى فى تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلّية بالظنّ الانسدادي أو لا.

و استدللّ للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ فى ناحية الموضوعات يرجع إلى الأخذ بالظنّ فى

تعيين الحكم الكلى فمع تمامية المقدمات يجوز الرجوع إليه إلا- أنَّ المقدمات غير تامة لجواز الرجوع فى موارد الاستعمال أو تراكم الكلمات إلى أهل اللغة لأنهم خبراء ذلك و معه لا تصل التوبة إلى الاكتفاء بالظنّ الانسدادي فى معنى الموضوعات.

اللهم إلا أن يقال: أنَّ الرجوع إلى الخبرة لا يخرج الزاجع عن الجهل ولذا لا يجوز التقليد عنه لأنه جاهل و الرجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لا- رجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللغويون متعددين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهة الشهادة و عليه فلا إشكال فى التقليد عمن اعتمد على الشهادة.

فلو لم يكن المورد من موارد الشهادة فلا إشكال حينئذ فى جواز الاعتماد على الظنّ من باب الانسداد.

و يلحق به الظنّ الحاصل من توثيق أهل الرجال فإنّ الأخذ بالظنّ فى ناحية رجال الحديث يرجع أيضا إلى الأخذ بالظنّ فى الحكم الشرعى فمع تمامية المقدمات يكون الظنّ المطلق حجة و يصحّ أن يعتمد عليه.

و المقدمات تامة. لأنّا مكلفون على أخذ قول العدول و الثقات و تشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنسبة إلى جميع الرواة غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين رفع التكليف و بين الاحتياط التام و بين الاكتفاء بالظنّ فى تشخيصهما. و الأول ممنوع و الثانى متعذر أو متعسر. فانحصر الأمر فى جواز الاكتفاء بالظنّ فى تشخيص الثقة أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظنّ المستفاد من توثيق أهل الرجال فى الموارد التى لم يتحقق فيها شهادة العدلين و لله الحمد أولا و آخرا.

المقصد السابع: في الأصول العملية

إشارة

في الأصول العملية

ص: 393

و لا- يخفى عليك أنّ مواضع الاصول العملية هي موارد الاشتباه و الشكوك الثابتة بسبب فقدان النص أو تعارض الدليلين أو إجمال الدليل، أو الاشتباه من ناحية الامور الخارجية، و الاصول العملية متضمنة لحكم تلك الشبهات.

ثم إنّ هذه الموارد من الشكوك إمّا يكون اليقين السابق فيها ملحوظا و إمّا لا يكون كذلك لعدم وجوده أو لعدم اعتباره (كما إذا كان الشك في المقتضى بناء القول بعدم جريان الاستصحاب فيه) و الأول مجرى الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به، و أمكن الاحتياط أو لم يمكن، و سواء كان الحكم المشكوك إلزاميا أو لم يكن كذلك، و الثاني أى ما لم يلحظ فيه اليقين السابق إمّا أن يكون الشك فيه فى أصل التكليف و إمّا أن يكون الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، فالأول مورد للبراءة و الثاني فإن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام فيجمع بينهما، و إن لم يمكن الاحتياط فيه كما إذا علم بأصل الإلزام و التكليف و لكن دار الأمر بين المحذورين كالحرمة و الوجوب فهو مجرى قاعدة التخيير.

و لا فرق فى ما ذكر بين أن يكون حكم تكليفيا أو وضعيا بناء على إمكان جعله مستقلا و لو فى الجملة، كما سيأتى تفصيل ذلك فى محله إن شاء الله تعالى، ثم إنّّه لا- وجه لتخصيص الحكم بالإلزامى مع أنّ بعض الاصول يجرى فى غير الإلزامى أيضا، و هو يكفى فى تعميم المجرى، و لو اختص بعض آخر بالإلزامى فالاستصحاب يجرى فى الحكم الاستحبابى و الكراهتى أيضا و إن اختصت البراءة بما فيه كلفة و الضيق و هما لا يكونان إلّا فى الإلزامى كما لا يخفى.

فتحصل أنّ الكلام فى الاصول العملية يعمّ فى الاستصحاب والبراءة والاحتياط أو الاشتغال والتخيير و محل البحث فى هذا المقصد هو هذه الاصول العملية.

و لا ندعى حصر القواعد المقررة للشاك فيما ذكر من الاصول الأربعة لوجود قواعد أخرى تكون من قواعد علم الاصول أيضا؛ كقاعدة أصالة الحلية وقاعدة أصالة الطهارة وغير ذلك من القواعد المقررة للشاك لتعيين الحكم الفرعى الكلى الفعلى.

قال السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ عدم ذكر أصالة الطهارة عند الشك فى النجاسة فى علم الاصول إنّما هو لعدم وقوع الخلاف فيها، فإنّها من الاصول الثابتة بلا خلاف فيها ولذا لم يتعرّضوا للبحث عنها فى علم الاصول لا لكونها خارجة من علم الاصول و داخله فى علم الفقه على ما توهم.

و خلاصة القول:

أنّ أصالة الطهارة عند الشك فى النجاسة بمنزلة أصالة الحلية عند الشك فى الحرمة فكما أنّ البحث عن الثانية داخل فى علم الاصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفة الفعلية عليه، كذلك البحث عن الاولى أيضا داخل فى علم الاصول لعين الملاك المذكور، غاية الأمر أنّ مفاد أصالة الحلية هو الحكم التكليفى، ومفاد أصالة الطهارة هو الحكم الوضعى، ومجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلا وعن الأخرى خارجا عنه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الوجه لعدم التعرض لأصالة الطهارة فى علم الاصول عدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه واختصاصها بباب الطهارة فغير تام؛ لأنّ الميزان فى كون المسألة اصولية هو أن تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الفرعى و لا يعتبر جريانها فى جميع أبواب الفقه وإلاّ لخرجت جملة من المباحث الاصولية عن علم الاصول؛ لعدم اطرادها فى جميع أبواب الفقه كالببحث عن دلالة النهى عن العبادة على الفساد، فإنّه غير جار فى غير العبادات من سائر أبواب الفقه. (1)

ص: 396

ثم لا يخفى عليك أنّ تمام الكلام فى الاصول الأربعة يقع فى مقامين:

أحدهما: فى حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظة الحالة السابقة، وهذا يعمّ الاصول الثلاثة من البراءة و الاحتياط و التخيير.

ثانيهما: فى حكمه بملاحظة الحالة السابقة و هو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأول:

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ الكلام فى المقام الأول يقع فى موضعين؛ لأنّ الشك إمّا فى نفس التكليف، و هو النوع الخاص من الإلزام، و إن علم جنسه كالتكليف المرّدّد بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شىء و شك بين تعلّقه بالظهر أو الجمعة أو علم بفائتة و تردد بين الظهر و المغرب.

و الموضع الأول (أعنى الشك فى نوع التكليف مع العلم بجنسه) يقع الكلام فيه فى مطالب لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبّه بغير الوجوب، و إمّا وجوب مشتبّه بغير التحريم، و إمّا تحريم مشتبّه بالوجوب، و صور الاشتباه كثيرة، و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فى البراءة و الاحتياط به.

و لو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

أقسام الشكّ فى التكليف

ثم جعل الشيخ الشك فى التكليف على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهة التكليفية تارة تكون وجوبية و اخرى تحريمية و منشأ الشك فيهما إمّا من ناحية فقدان النص أو إجمال النص أو تعارض النص، و هذه ستة و الشبهة تارة تكون موضوعية و منشأ الشك فيها هى

ص: 397

الأمر الخارجية، والشبهة الموضوعية إما وجوبية وإما تحريمية فصارت الأقسام ثمانية.

ثم نعرض للبحث عن كل قسم مستقلاً. (1)

أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بأن الأقسام في الشك في التكليف غير منحصرة في ثمانية، إذ من موارد الشك في التكليف الذي يكون مورداً للبراءة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة، وعليه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية. (2)

حيث إنّ منشأ الشك في المزيد أي الإباحة أيضاً أربعة وهي فقدان النص أو إجمال النص تعارض النص أو الأمور الخارجية كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية.

ثم إنّ البحث عن كل قسم من الشبهة التحريمية أو الشبهة الوجوبية مستقلاً مع أنّ ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد وهو عدم وصول التكليف إلى المكلف غير لازم ومجرد اختصاص بعض الأدلة بالشبهة التحريمية أو اختصاص الخلاف ببعضها لا يوجب تكثير الأقسام كما ذهب إليه في الفرائد فالأولى هو ما صنعه صاحب الكفاية من تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف سواء كان الشبهة تحريمية أو وجوبية وهو بعمومه يشمل لجميع أقسام الشك في التكليف ولذا تقتضى مسلك صاحب الكفاية في ضمن فصول ونقول بحول الله وقوته.

أصالة البراءة

الفصل الأول:

فيما لو شك في وجوب شيء أو شك في حرمة شيء ولم تنهض عليه حجة ولا يخفى عليك أنّه يجوز الترك في الأول والفعل في الثاني لقيام الأدلة الشرعية والعقلية على جواز الترك والفعل فيهما وكون الفاعل والتارك مأمونين من عقوبة المخالفة من دون فرق بين أن

ص: 398

1-1) فرائد الاصول، ص 192.

2-2) مصباح الاصول، ج 2، ص 252.

يكون عدم نهوض الحجة لفقدان النص أو إجماله، بحيث يحتمل في النهي الكراهة وفي الأمر الاستحباب أو تعارض النصين فيما إذا لم يثبت بينهما ترجيح بناء على القول بالتوقف والتساقط في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

وأما بناء على التخيير كما هو المشهور فالحجة المعتبرة موجودة و التكليف واضح، وهو الأخذ بأحد النصين ولا مجال للبراءة الشرعية والعقلية مع تمامية البيان كما لا يخفى.

وإليك أدلة البراءة في الشك في التكليف وجوبا كان أو حراما.

أدلة القائلين بالبراءة في الشك في التكليف

واستدل للبراءة في الشك في التكليف بالأدلة الأربعة.

وَأَمَّا مِنَ الْكِتَابِ فَبَيَّاتٌ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا. (1)

تقريب الاستدلال بالآية كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره هو ان يقال إن المتفاهم عرفا من الآية لأجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذى هو مبلّغ لأحكامه تعالى و بمناسبة الحكم والموضوع هو ان بعث الرسول ليس له موضوعية فى إنزال العقاب بل هو طريق لإيصال التكاليف على العباد وإتمام الحجة به عليهم وليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول وإن لم يبلغ أحكامه فلو فرض أنه تعالى بعث رسولا- لكن لم يبلغ الأحكام فى شطر من الزمان لمصلحة أو جهة أخرى لا يصح ان يقال أنه تعالى يعذبهم لأنه بعث الرسول وكذا لو بلغ بعض الأحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبة إلى ما لم يبلغ مخالفا للوعد فى الآية.

وكذا لو بلغ إلى بعض الناس دون بعض لا يصح ان يقال إنه يعذب الجميع لأنه بعث الرسول وكذا لو بلغ جميع الأحكام فى عصره ثم انقطع الوصول إلى الأعصار المتأخرة وهذا

ص: 399

أو أشباهه يدل على أنّ الغاية لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل وأنّ ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمة كناية عن إيصال الأحكام وإتمام الحجة وأنّ التبليغ غير الواصل في حكم العدم وأنه لا يصح العذاب كما أنّ وجود الرسول بين الأمة بلا تبليغ كذلك.

وعلى هذا فلو بحث المكلف عن تكليفه ووظيفته بحثاً أكيدا فلم يصل إلى ما هو حجة عليه من علم تفصيلي أو إجمالي وغيرهما من الحجج، فلا شك أنّه يكون مشمولاً لقوله عزّ وجلّ: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً إلى أن قال: وإن شئت قلت: إنّ قوله تعالى:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ تنزيه للحق تعالى شأنه وهو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي، وأنّ شأنه تعالى أجلّ من أن يرتكب هذا الأمر، فلذلك عبّر بقوله:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ دون أن يقول وما عذبنا أو ما أنزلنا العذاب، وذلك للإشارة إلى أنّ هذا الأمر مناف لمقامه الأرفع وشأنه الأجلّ.

وبعبارة أوضح أنّ الآية مسوقة إمّا لإفادة أنّ التعذيب قبل البيان مناف لعدله وقسطه، أو مناف لرحمته وعطوفته ولطفه على العباد.

فلو أفاد الأول لدلّ على نفى الاستحقاق، وأنّ تعذيب العبد حين ذاك أمر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه، ولو أفاد الثاني لدلّ على نفى الفعلية وأنّ العذاب مرتفع، وإن لم يدل على نفى الاستحقاق. (1) وسيأتي قوة الأول ودعوى أنّ الآية راجعة إلى نفى التعذيب عن الأمم السالفة قبل بعث الرسل فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة (2) فلا ارتباط للآية الكريمة بالمقام فإنّ البحث في المقام عن العقوبة الآخوية دون العذاب الدنيوي.

مندفعة بما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه من إمكان منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيوية، بل سياقها سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الآخروي، إذ وردت في سياق لا تَزُرُّ وازرّة

ص: 400

1- (1) تهذيب الاصول 2: ص 139-140.

2- (2) راجع فرائد الاصول: ص 193.

وَزُرَّ أُخْرَى فَإِنَّ هَذَا شَأْنٌ عَقُوبَاتِ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ لَا فِي الدُّنْيَا، وَلَا مَنْشَأٌ لِدَعْوَى النَّظَرِ الْمَذْكُورِ إِلَّا وَرُودَ التَّعْبِيرِ بِصِيغَةِ الْمَاضِي فِي قَوْلِهِ: وَمَا كُنَّا وَهَذَا بِنَكْتَةِ إِفَادَةِ الشَّائِئَةِ وَالْمُنَاسِبَةِ وَلَا يَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ بِلِحَازِ النَّظَرِ إِلَى الزَّمَانِ الْمَاضِي خَاصَّةً. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أنه لو فرض أن موردها ما ذكر، غير أن التعبير بقوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَاكٍ عَنْ كَوْنِهِ سَنَةً جَارِيَةً لِلَّهِ عَزَّ شَأْنُهُ مِنْ دُونَ فَرْقٍ بَيْنَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ، وَلَوْ لَمْ نَقُلْ: إِنَّ ذَلِكَ مَفَادُ الْآيَةِ حَسَبِ الْمَنْطُوقِ فَلَا أَقَلَّ يَفْهَمُ الْعَرَفُ مِنَ الْآيَةِ وَلَوْ بِإِلْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ وَمُنَاسِبَةِ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ أَنَّ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ لَمْ يَقَعْ وَلَنْ يَقَعْ أَبَدًا. (2)

وأضف إلى ذلك أن العذاب الدنيوي وقع في مقابل الذنوب، كما يدل عليه قوله تعالى بعد آية العذاب: وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْعَذَابَ الدُّنْيَوِيَّ أَخَفُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَذَابِ الْآخِرِيِّ، فَإِذَا كَانَ الْأَخْفُ مَنْوُطًا بِالْبَيَانِ فَكَيْفَ لَا يَكُونُ الْأَشَدُّ كَذَلِكَ؟

لا يقال: كما في الكفاية بأن نفى التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسول لعله كان مئة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك. (3)

ومعنى ذلك أن نفى التعذيب من باب المنة والعفو لا ينافي تنجز التكليف في المشكوك، نعم لو دلَّ قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ عَلَى نَفْيِ الْإِسْتِحْقَاقِ لَأَمْكَنَ الْإِسْتِدْلَالُ بِهِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، إِذْ النِّزَاعُ بَيْنَ الْأَخْبَارِ وَالْأَصُولِ إِنَّمَا هُوَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَى ارْتِكَابِ الْمَشْكُوكِ وَعَدَمِهِ.

لأننا نقول أولاً: إنَّ ظاهر هذا التركيب كما أفاد السيّد المحقق الخوئي والشهيد الصدر قدس سره أن ذلك هو الطريقة العامة للشارع التي لا يناسبه (ولا يليق به) غيرها كما يظهر من مراجعة

ص: 401

1-1) دروس علم الاصول الحلقة الثالثة: ص 38 و 39.

2-2) تهذيب الاصول 2، ص 141.

3-3) الكفاية 2، ص 167.

أمثال هذا التركيب عرفاً، وهذا يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة، أى ما كان أو ما كنّا كقوله تعالى: **وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ وَقَوْلُهُ عِزٌّ وَجَلٌّ: مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ** إذ جملة الفعل الماضى من هذه المادة منسلخة عن الزمان فى هذه الموارد، فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى و مع عدم لياقة التعذيب قبل البيان تدل الآية على عدم كون العبد مستحقاً للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى. (1)

و ثانياً: كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ ذلك أوّل الكلام، إذ النزاع بين الاصولى و الأخبارى أنّما هو فى ثبوت المؤمن و عدمه فى ارتكاب الشبهات و أنّه هل يلزم الاحتياط أولاً؟ وهذا هو مصبّ النزاع بين الطائفتين، و أمّا البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عمّا يهمّ على كلا الفريقين. (2)

و أمّا ما أجاب به شيخنا الأعظم قدّس سرّه عن الإيراد على الاستدلال بالآية من ناحية أنّ المنفى فى الآية هو فعلية العقاب لا استحقاقه من أنّ الخصم و هو الأخبارى يعترف بالملازمة بين نفى الفعلية و نفى الاستحقاق، فنفى الفعلية المستفادة من الآية كاف فى إلزامه على نفى الاستحقاق، فقد أورد عليه فى الكفاية بأنّ الاستدلال يكون حينئذ جديلاً هذا مع وضوح منع اعتراف الخصم بذلك، ضرورة أنّ ما شك فى وجوبه أو حرمة ليس عند الخصم بأعظم من معلوم الحكم، و من الواضح أنّه ربّما تتنfy فعلية العذاب فى مورد العصيان اليقيني لإمكان تعقّبه بالتوبة أو الشفاعة أو التكفير مع ثبوت استحقاق العقوبة فلا ملازمة بين نفى العقوبة و نفى الاستحقاق فى معلوم الحرمة، فكيف يمكن اعترافه بالملازمة بين نفى الفعلية و نفى استحقاق العقوبة فى مشكوك الحرمة أو الوجوب فتدبر جيداً.

ص: 402

1-1) راجع مصباح الاصول 2: ص 256 دروس علم الاصول الحلقة الثالثة: 38.

2-2) تهذيب الاصول 2: ص 141.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بَأَنَّ الاستدلال بالآية الكريمة من جهة تقدّمها على أخبار التثليث ليس استدلالاً جدلياً، إذ مع دلالة الآية الكريمة على نفى فعلية العقاب لا تشمله أخبار التثليث الدالة على الوقوع فى العقاب، كما أفاد بعض الأعلام.

بقى شىء وهو أنّ الآية ناظرة إلى نفى العذاب قبل بعث الرسول ولا ينفى العذاب بعد مجيء الرسول وتبين الأحكام وعروض اختفاء التكاليف بما لا يرجع إلى الشارع، وأجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الميزان فى العقوبة واستحقاقها (كما عرفت) هو الإبلاغ والإيصال لا الإبلاغ ولو مع عدم الوصول. (1)

حاصله أنّ ملاحظة المعنى فى العقوبة يوجب عدم اختصاص الآية بما ذكر من نفى العذاب قبل بعث الرسول، بل يعمّ المقام أيضاً.

ولقد أفاد وأجاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال ومما ذكرنا يظهر أنّ الآية أسدّ الأدلة التى استدلت بها للبراءة وأنّ ما أورد عليه من الإيرادات غير خال عن الضعف، نعم لا يستفاد من الآية أكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلا بيان، فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل، وما تضمنته الآية. (2)

ومنها: قوله تعالى: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (3)

بدعوى أنّ اسم الموصول فى قوله: (ما آتيها) يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل المال، فتدل الآية على أنّه تعالى لا يؤاخذ ولا يطلب عن العباد شيئاً إلّا إذا آتاه والإيتاء بالتكليف بإيصاله إلى المكلف، كما أنّ الإيتاء فى المال بإعطائه وإقداره، وعليه فتدل الآية على نفى المؤاخذه بالنسبة إلى التكاليف إذا لم تكن واصله، وهو المطلوب، وليس المراد من

ص: 403

1- (1) تهذيب الاصول 2: ص 146.

2- (2) تهذيب الاصول ج 2، ص 141-142.

3- (3) الطلاق 7/.

التكليف المشمول لإطلاق الموصول هو التكليف بمعناه المصدري حتى يكون المراد تكليف العباد بالتكليف بنحو المفعول المطلق، بل المراد من التكليف الذى يشمل الموصول هو ذات الحكم الشرعى كالواجب والحرام ونحوهما، وعليه فذات التكليف هو كالمال مفعول به لا مفعول مطلق فيصير التكليف بالمعنى المذكور موضوعا للطلب والمؤاخذه كما أنّ المال موضوع لذلك، ومما ذكرناه يظهر أنّه لا يرد عليه ما أورده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أنّه لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتائه عبارة عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص ينافى مورد الآية وإرادة الأعمّ منه ومن المورد تستلزم استعمال الموصول فى معنيين إذ لا جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه فافهم. (1)

و مراده كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ إرادة الأعمّ من الموصول مع إسناد فعل واحد إليه غير ممكن فى المقام، إذ لو اريد من الموصول نفس التكليف يكون بمنزلة المفعول المطلق، ولو اريد مع ذلك الأمر الخارجى الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولا به، وتعلّق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيا أم غيره يباين نحو تعلّقه بالمفعول به لعدم الجامع بين التكليف والمكلف به بنحو يتعلّق التكليف بهما على وزن واحد وإن شئت قلت المفعول المطلق هو المصدر أو ما فى معناه المأخوذ من نفس الفعل، والمفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه ولا جامع بين الأمرين حتى يصح الإسناد. (2)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الموصول هو مفعول به لا الجامع بين المفعول به والمفعول المطلق حتى يقال: لا جامع بينهما؛ لعدم الحاجة إليه، إذ الموصول الذى يكون مفعولا به يشمل ذات الحكم الشرعى، والحكم الشرعى يكون حينئذ مفعولا به، والآية الكريمة تدلّ على نفى الطلب والمؤاخذه إلا بالنسبة إلى ما آتاه وهو بإطلاقه يشمل المال وذات الحكم والتكليف، وليس المراد هو التكليف بالتكليف بالمعنى المصدري حتى يكون مفعولا

ص: 404

1- 1) فرائد الاصول، ص 193.

2- 2) تهذيب الاصول 2، ص 143.

مطلقا و لعلّ إليه يؤول ما فى دروس علم الاصول حيث قال: وهذا هو الجواب الصحيح، و حاصله أنّ مادة الفعل فى الآية هى الكلفة بمعنى الإدانة و لا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعى الذى هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال. (1)

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال اللازم هو ملاحظة نفس معنى الموصول و هو الشئ، و عليه فلا يوجب استعمال الموصول فى معنيين، بل هو معنى واحد و هو الشئ و ليس تطبيقه على المصاديق من باب استعماله فى المصاديق حتى يلزم باعتبار ذلك استعمال لفظ الموصول فى معنيين.

و أجاب عن إشكال الشيخ قدّس سرّه فى نهاية الأفكار أيضا بأنّ إرادة الحكم من الموصول أنّما يقتضى كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف فى الآية أيضا هو الحكم و إلاّ ففى فرض كونه بمعناه اللغوى أعنى الكلفة و المشقة فلا يتعيّن ذلك، فإنّه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوى المعبر عنه فى كلام بعض بالمفعول منه، و إرجاع النسبتين إلى نسبة واحدة إذ بذلك يتم الاستدلال بالآية على المطلوب، فإنّ معنى الآية على الأول أنّه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفة حكم إلاّ الحكم الذى أوصله إليهم بخطابه، و على الثانى أنّه لا يوقع عباده فى كلفة إلاّ من قبل حكم أعلمه إيّاهم و أوصله إليهم بخطابه.

و حينئذ لو اريد من الموصول معناه الكلّى العام مع إفادة الخصوصيات المزبورة بتوسيط دال آخر خارجى لا يتوجّه على الاستدلال المزبور محذور من جهة كيفية تعلّق الفعل بالموصول لما عرفت من أنّ تعلّقه به حينئذ تعلّق واحد، و هو تعلّق الفعل بالمفعول به أو المفعول منه. (2)

أورد عليه فى تسديد الاصول بأنّ هيئة المفعول به دالة على وقوع الفعل المتعدى عليه،

ص: 405

1- 1) دروس فى علم الاصول الحلقة الثالثة: ص 37.

2- 2) نهاية الأفكار ج 3: ص 203.

فلا- بد وأن يكون معنى الفعل بحيث يطلب المفعول به، فتفسير مادة التكليف بالإيقاع فى المشقة لا ينطبق على معناه الحقيقى؛ لأنه لا يصح تعديته إلى الفعل المكلف به بلا واسطة، بل بواسطة «من» ولأجله عبّر عنه بالمفعول منه مع أنّ مادة التكليف لا ريب فى تعديتها إلى ذاك الفعل بلا- واسطة، فلا- محالة يكون التكليف مرادفاً لمعنى التحميل بمشقة، فإنه يصح أن يقال: إنّ الفعل مما حمل بمشقة على المكلف، وحينئذ فلا يصح إرادة المفعول به حقيقة من الموصول إلّا فى خصوص الأفعال، ولا يعم الأحكام والتكاليف، اللهم إلّا بالإسناد المجازى الذى مرّ ذكره. (1) هنا إشكال وهو أنّ مجرد إمكان إرادة الأعمّ من الموصول والإيتاء لا- ينفع لإثبات الظهور لو لم نقل بأنّ الظاهر حسب السياق هو أنّ المراد من الموصول هو الأمر الخارجى ومن الإيتاء هو الإقدار والإعطاء، فلا مجال للتمسك بالآية لشمول المقام، فإنه فرع إثبات ظهور الموصول فى الأعمّ وظهور الإيتاء فى المعنى الجامع بين الإقدار والإعلام، وهو غير ثابت.

ويمكن الجواب عنه أولاً:- بأنّ الإطلاق يكفى فى إثبات عدم تقييد الموصول والإيتاء بأحد الأمرين ومعه لا وجه لاستعمال الموصول أو الإيتاء فى بعض مصاديقه، بل الموصول والإيتاء مستعملان فى معنهما، وحيث لم يقيّد بمصداق يشمل كل واحد من الأمرين فلا تغفل. هذا مضافاً إلى إمكان الاعتضاد بخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل فى الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال:

لا- (فقال)، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا- على الله البيان لا- يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها الحديث. (2) لدلالته على أنّ الموصول فى قوله عزّ وجلّ (ما آتيناها) يعمّ التكليف بالمعرفة أيضاً، وعليه فالإيتاء أيضاً أعم من الإقدار والإعلام بقرينة هذه الرواية، ومن المعلوم أنّ إرادة الأعم لا تنافى سياق الآية كما لا يخفى، ودعوى أنّ نفس

ص: 406

1- 1) تسديد الاصول ج 2، ص 126.

2- 2) والطريق إلى عبد الأعلى صحيح ونفس عبد الأعلى لم يوثق ولكن نقل الأجلّة يكفى للوثوق به. جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح 10.

المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه وتعالى، فلا حاجة في دخولها في الآية الكريمة إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، بل كانت المعرفة بالله داخلة في الآية؛ لأنها بدون تعريفه تعالى غير مقدورة و محتاجة إلى الإقدار. (1)

مندفعة بأن قوله عليه السلام: لا، على الله البيان يدل على أن المراد من قوله (ما آتيها) هو معنى يشمل البيان والإعلام أيضا، ولا ينافي ذلك كون نفس البيان التفصيلي منه تعالى إقدارا، ويندرج فيه بهذا الاعتبار أيضا فتدبر.

فتحصل أن الآية الكريمة تدل بإطلاقها على أنه تعالى لا يكلف نفسا إلا بما آتاه وما لم يؤته لا تكلف به، ومقتضى هذا الإطلاق أن ذوات الأحكام التي لم تعطها الشارع من الأحكام المسكوت عنها أو المختفية عنا وغير الواصلة إلينا أيضا لا تكون موردا لتكليفه.

و المراد من نفى التكليف بالنسبة إليها هو نفى تنجزها علينا، وعليه فلا منافاة بين نفيها وجودها بحسب الواقع كما لا يخفى، ثم إن الآية الكريمة بناء على تمامية دلالتها على أن الله تعالى لا يكلف أحدا إلا بما آتاه المكلفين تكون معارضة مع أدلة الاحتياط الدالة على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي غير الواصل، كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدس سره: ثم إن البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفى الكلفة بسبب التكليف غير المأتي فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط، إذا لم يدل الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط.

و ان كانت البراءة بمعنى نفى الكلفة في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط و تعارض مع ما يدعى من أدلته.

و الظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية؛ لأن هذا هو المناسب بلحاظ الفعل و المال أيضا، فلا استدلال بالآية جيّد. (2)

ص: 407

1- (1) فرائد الاصول: ص 193.

2- (2) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: 37.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ التكليف بالاحتياط ليس تكليفاً نفسياً، بل تكليف طريقى بالنسبة إلى الواقع، وعليه ينافى نفى الكلفة، سبب التكليف غير المأتى مع وجوب الاحتياط، ولو على الوجه الأول فلا تغفل. ثمّ إنّ المراد من الإيتاء هو الإيتاء التكويني كما هو المناسب مع المال و الفعل. لا إيتاء الشارع بما هو الشارع، وعليه فلا يبعد دعوى شمول الآية للشبهات الموضوعية أيضاً كما أفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال: فالآية الكريمة لا تختص بالشبهات الحكمية من الوجوبية و التحريمية، بل تعم الشبهات الموضوعية لأنّ المراد من الإيتاء ليس هو إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية. (1)

ص: 408

المقصد السابع فى الاصول العملية

ولا يخفى أنّ مواضع الاصول العمليّة هى موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحية فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحية الامور الخارجية.

ثمّ إمّا يكون اليقين السابق فى تلك الموارد ملحوظا وإمّا لا يكون كذلك والأوّل مجرى الاستصحاب مطلقا والثانى إمّا يكون الشكّ فيه فى أصل التكليف وإمّا أن يكون الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءة والثانى إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط وإن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعدة التخيير.

فتحصّل أنّ الكلام فى الأصول العمليّة ليعمّ الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير.

ويقع الكلام فى مقامين أحدهما فى حكم الشكّ فى الحكم الواقعى من دون ملاحظة الحالة السابقة وهذا يعمّ البراءة والاحتياط والتخيير.

وثانيهما فى حكم الشكّ بملاحظة الحالة السابقة وهو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأوّل:

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ الشكّ فى المقام الأوّل إمّا فى نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شىء بين الوجوب والتحريم.

وإمّا فى متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب وتردّد بين الظهر والجمعة.

والأوّل وهو التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبّه بغير الوجوب وإمّا وجوب مشتبّه بغير التحريم وإمّا تحريم مشتبّه بالوجوب، هذه عمدة الصور وإلاّ فصور الاشتباه كثيرة.

أقسام الشكّ فى التكليف

جعل الشيخ الشكّ فى التكليف على أقسام ثمانية لأنّ الشبهة التكليفية تارة وجوبية و

أخرى تحريرية و منشأ الشكّ فيهما إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهة تارة موضوعية و هى إمّا وجوبية و إمّا تحريرية و منشأ الشكّ فيهما هى الامور الخارجية و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمّ إنّ زدنا طرفاً آخر كالإباحة و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحة كانت الأقسام اثني عشر لا ثمانية لأنّ منشأ الشكّ فى المزيد أى الإباحة أربعة و هى فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الامور الخارجية ثمّ إنّ البحث عن كلّ قسم مستقلاً غير لازم لوحدة الملاك فى جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضى البراءة و لذا نقتفى طريق الكفاية فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ فى التكليف و عده عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكورة فتدبرّ.

أصالة البراءة

الفصل الأوّل أنّه إذا شكّ فى وجوب شىء و لا حجة عليه جاز له الترك و إذا شكّ فى حرمة شىء و لا حجة عليها جاز له ارتكابه و ذلك لقيام الأدلة العقلية و الشرعية على جواز الترك و الفعل فيهما.

و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجة من جهة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف و التساقط فى تعارض النصين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

و أمّا مع القول بالتخيير عند تعارض النصين فلا مجال للبراءة لتمايمية البيان و هو الدليل الدالّ على التخيير.

أدلة القائلين بالبراءة فى الشكّ فى التكليف

و استدلل لها فى الشكّ فى التكليف بالأدلة الأربعة:

أمّا من الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا (1)

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أنّ قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا نزيه للحق المتعال وهو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبى وأنّ شأنه تعالى أجل من أن يرتكب هذا الأمر لأنّ التعذيب فى هذه الصورة قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه.

وظاهر هذا التركيب أى وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ أنّ ذلك هو الطريقة العامة للشارع التى لا يناسبه ولا يليق به غيرها كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفا وهو يفيد عدم الاستحقاق ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة أى «ما كان» أو «ما كُنَّا» كقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (2) وقوله عز وجل مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِيٰ مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ وقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ . (3)

إذ جملة الفعل الماضى من هذه المادة منسلخة عن الزمان فى هذه الموارد فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به ومع عدم لياقة التعذيب قبل البيان تدلّ الآية فى المقام على عدم كون العبد مستحقا للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقا به تعالى.

وهنا إشكالات حول الاستدلال بالآية ولكنّها مندفة نعم لا يستفاد من الآية أكثر ممّا

ص:411

1- (1) الاسراء 15/.

2- (2) توبه 115/.

3- (3) انفال 33/.

يستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقّف لصار ذلك نفسه بيانا و واردا على الآية كما على الحكم العقلي فتدبر جيدا.

ومنها: قوله تعالى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا . (1)

بدعوى أن اسم الموصول في قوله عزّ وجلّ ما آتاها يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال وعليه فتدل الآية على أنّه تعالى لا يؤاخذ ولا يطالب شيئا إلا إذا آتاه والإيتاء في التكليف بإيصاله إلى المكلف كما أنّ الإيتاء في المال بإعطائه وإقداره فالآية الكريمة تنفي المؤاخذه بالنسبة إلى التكليف إذا لم تكن واصله وهذا هو المطلوب وبعبارة أخرى أنّ إطلاق الموصول يكفي في إثبات عدم تقيّده بالأمر الخارجى كما أنّ إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجى والإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء ويشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة قال لا (فقال) قلت فهل كلّوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ولا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها الحديث فإنّه يدلّ على أنّ الموصول في قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفة أيضا وعليه فالإيتاء أعمّ من الإقدار والإعلام بقرينة هذه الرواية لأنّ قوله عليه السلام لا على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان والإعلام أيضا. والحاصل أنّ مع إطلاق الموصول والإيتاء ينطبق الآية الكريمة على المقام بلا كلام.

ص:412

أما من السنة فبروايات:

منها ما رواه الصدوق في الخصال: حدثنا محمد بن أحمد بن يحيى العطار رحمهم الله قال:

حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة. (1)

ولا يخفى عليك أن هذه الرواية رواها الصدوق في التوحيد عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار رحمة الله. (2)

أورد عليه في مباحث الحجج بأن صاحب الوسائل نقل في كتاب الجهاد الحديث المشتمل على هذه الفقرة (ما لا يعلمون) عن كتابي الخصال والتوحيد للصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة... الخ وأحد التسعة ما لا يعلمون ونقطة الضعف في هذا السند هو أحمد بن محمد بن يحيى العطار، فبالرغم من أنه شيخ الصدوق لم يثبت توثيقه. (3)

وفيه أولاً: أن الظاهر أنه لم يلتفت إلى أن الصدوق نقل الحديث بتمامه في الخصال عن محمد بن يحيى العطار، وهو موثق.

و ثانياً: أن كونه من شيوخ الصدوق يكفي في وثاقته؛ لأن جلالة مثل الصدوق تمنع عن التلمذ عند غير الثقة لتعلم معالم الدين، هذا مضافاً إلى الترجمة عليه فإنه حاك عن حسن حاله عنده.

ص: 413

1- 1) الخصال، باب التسعة، ح 9- جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح 3.

2- 2) التوحيد: 353، باب 56، باب الاستطاعة، ح 24.

3- 3) مباحث الحجج 2: 58.

و ثالثاً: أنَّ وثاقته يؤيد بتصحيح بعض طرق الشيخ فى الكتابين كطريق الحسين بن سعيد و محمد بن على بن محبوب و على بن جعفر عن مثل العلامة مع أنَّه فيها.

ورابعاً: أنَّ المحكى عن الوجيزة أنَّه من مشايخ الإجازة و حكم الأصحاب بصحّة حديثه فإنه يحكى عن وثاقته.

و خامساً: أنَّ المحكى عن الشهيد و الشيخ البهائى فى المشرق و صاحب المنتقى و المحقق الداماد أنَّه ثقة و هذه الأقوال تصلح لتأييد وثاقته.

هذا مضافا إلى أنَّ تلك الفقرة معمول بها عند الأصحاب فلا وجه للتشكيك السندى فى الرواية.

ثم إنَّ تقريب الاستدلال بالرواية أنَّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهولة عن الأمة فى مرحلة الظاهر، و مع رفع هذه الإلزامات و الترخيص الظاهرى لا مجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للمؤاخذه و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول: أنَّ قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الأحكام الشرعية من ضروريات مذهب الإمامية

أنَّ قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الأحكام الشرعية من ضروريات مذهب الإمامية، و هى تصلح للقرينة على أنَّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعى بوجوده الواقعى و إلاّ- لزم أن يكون الحكم الواقعى مختصاً بالعالمين و هو ينافى قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط إذ مع رفع الحكم الواقعى بمجرد الجهل به لا واقع حتى يحسن الاحتياط للنيل إليه فاذا عرفت ذلك فالمرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبة الظاهر لا- بوجوده الواقعى و عليه فالحكم الواقعى بوجوده الواقعى ليس بمرفوع بل هو باق على ما هو عليه و لكن فى مرحلة الظاهر هو مرفوع و الرفع المذكور لا ينافى مع قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط.

و الحاصل أنَّ رفع الحكم هو رفع الحكم الواقعى الإلزامى المجهول فى مرتبة الظاهر و معناه هو الترخيص فى تركه و لذا ينافيه وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم المجهول بعد هذا الترخيص كما لا يخفى.

الأمر الثاني: صحّة إسناد الرفع إلى نفس الحكم

أنّ بعد ما عرفت من صحّة إسناد الرفع إلى نفس الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لا وجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما يظهر من كلام الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط والتحقّظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي إلى أن قال والحاصل أنّ المرتفع فيما لا يعلمون وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول فيرتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول. (1)

ولذلك قال السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه: إنّ قول الشيخ الأعظم من أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط خلاف ظاهر الحديث فإنّ ظاهره أنّ المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط وبعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحلة الظاهر لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر وحمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لأنّ الأحكام كما أنّها متضادّة في الواقع كذلك متضادّة في مقام الظاهر فكما أنّ عدم الإلزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم كذلك رفع الإلزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً ولا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص. (2)

الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجهول

أنّ المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجهول في مرحلة الظاهر وعليه فتقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر ولكن ذهب جماعة إلى أنّ التقديرات المذكورة من جهة دلالة الاقتضاء بدعوى أنّ مع عدم إمكان نسبة الرفع إلى نفس ما

ص: 415

1-1) فرائد الاصول: 197.

2-2) مصباح الاصول 2: 258.

لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و ما اضطروا إليه إلخ... لكونها من الأمور الواقعية و التكوينية. لا بد من أن يكون المرفوع إمّا جميع الآثار في كل واحد من التسعة و هو الأقرب اعتبار إلى المعنى الحقيقي لأنّ نفى جميع الآثار أقرب المجازات إلى نفى الحقيقة الممتنع بالفرض و إمّا أن يكون في كل منها ما هو الأثر المناسب أو أن يكون هو المؤاخذه في الكل و قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه عند ذكر تقدير المؤاخذه و هذا أقرب عرفا من الأوّل و أظهر من الثاني أيضا لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد فإذا أريد من الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذه على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذه فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و البزنطي جميعا عن أبي الحسن في الرجل يستحلف (أي يستكره) على الدين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أ يلزمه ذلك فقال عليه السّلام: لا قال رسول الله صلّى الله عليه و آله رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا الخبر... فإنّ الحلف بالطلاق و العتق و الصدقة و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السّلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذه لكنّ النبوى المحكى في كلام الإمام مختص بثلاثة من التسعة فلعلّ نفى جميع الآثار مختص بها فتأمل إلخ. (1)

ويمكن أن يقال: إنّ لزوم التقدير بنحو من الأنحاء المذكورة بدلالة الاقتضاء متفرع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غيره و المفروض هو إمكان الإسناد إلى نفس هذه الأمور لأنّ المقصود من الرفع ليس هو الإخبار عن عدم وجوده فإنّه خلاف الوجدان ضرورة وجود ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غير ذلك هذا مضافا إلى أنّ قاعدة الاشتراك تمنع رفع ما لا يعلمون من الأحكام واقعا.

ص: 416

بل المراد من الرفع هو الرفع التشريعي كالنفي التشريعي فكما أنّ نفس الضرر في مثل قوله صلّى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار منفي بالنفي التشريعي بمعنى أنّ الضرر من أى جهة و سبب كان محكوم بالنفي شرعا و هو يرجع في الحقيقة إلى نفي أسباب الضرر من الحكم الضرري أو تجويز الضرر أو غير ذلك مما يرتبط بنحو الشارع.

فكذلك الرفع التشريعي يدل على أنّ نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غيره محكوم بالرفع شرعا و هو يرجع إلى رفع تنجيز الأحكام الموجودة المجهولة و أحكام ما ينطبق عليه العناوين الأخر مما لا يطيقون و ما استكروها و غير ذلك و بالجملة معنى الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما لا يعلمون و غيره تكوينيا في عالم التشريع و مقتضاه هو رفع تنجيز أحكام هذه الأمور.

قال السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و أمّا إن أريد بالرفع الرفع التشريعي بمعنى عدم كون الفعل موردا للاعتبار الشرعي و بعبارة أخرى الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما هو من مصاديقه تكوينيا كما في جملة من موارد الحكومة كقوله لا ربا بين الوالد و الولد فكان إسناد الرفع إلى التسعة حقيقيا بلا فرق بين أن يراد من الموصول في ما لا يعلمون الحكم أو الفعل الخارجي. (1)

لا يقال: إنّ التقدير و إن كان منفيًا بأصالة عدم التقدير و محتاجا إلى عناية و لكن لا ترجيح لتوجيه الرفع إلى الوجود التشريعي أيضا لأنه أيضا يحتاج إلى عناية.

لأنّا نقول كما أفاد السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه بأنّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع صادر منه بما هو شارع و بما هو إنشاء لا إخبار بخلاف عناية التقدير فإنّها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل. (2)

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلا فإنّ الرفع رفع عن الامة

ص: 417

1-1 (1) مصباح الاصول 2:261.

2-2 (2) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: 44-45.

كما يدل عليه قوله صَلَّى الله عليه وآله في الصدر رفع عن أمتي التسعة إلخ... لا الرفع المطلق و لعله هو منشأ الفرق بين الرفع التشريعي في المقام والنفي التشريعي في لا ضرر ولا ضرار فإن النفي في الثاني مطلق بخلاف الرفع في المقام فإنه رفع عن الأمة وعليه فما يتوجه إلى الأمة والأشخاص هو الأحكام سواء كانت تلك الأحكام مجهولة أو أحكام ما استكروها عليه أو ما اضطروا إليه أو ما لا يطبقون أو أحكام موارد الخطأ والنسيان وحديث الرفع يدل على رفع ثقل هذه الأحكام عن الأمة وهو لزومها وتنجزها.

ولقد أفاد وأجاد في تسديد الأصول حيث قال إنّ تعبير الحديث هو رفع التسعة عن الأمة ورفع شيء عن الأشخاص ظاهر عرفاً في نفي الإلزام به عنه وهو معناه العرفي بلا أيّ تأويل وخلاف ظاهر إلى أن قال وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا مجال للجواب عن الإشكال بأنّ نسبة الرفع إلى التسعة مبنية على الادّعاء ومن قبيل المجاز العقلي ولا حاجة إلى التقدير وذلك أنّ الظاهر عرفاً من قولنا (رفع عنك كذا) هو نفي الإلزام به عنك ونفي تحميله عنك وهو لا يحتاج إلى تقدير إلى أن قال وبالجملّة فرق بين الرفع أو النفي المطلق وبين الرفع عن الأشخاص. (1)

فتحصّل أنّ إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون وسائر الفقرات إسناد حقيقي ومعه فلا حاجة إلى عناية وتقدير لأنّ المرفوع في جميع الفقرات هو الإلزام الشرعي في مرحلة الجهل والإكراه والاضطرار والنسيان والخطأ ونحوها وتقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار مخالف لأصالة عدم التقدير ولا موجب للذهاب إليه مع إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون وما لا يطبقون وغيرهما من الإلزامات عن الأمة المرحومة في مرحلة الظاهر فتدبر جيداً.

ومما ذكر يظهر ما في الكفاية حيث فصل بين ما لا يعلمون وغيره من الفقرات حيث قال لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه ولا غيرها من الآثار الشرعية فيما لا يعلمون

ص: 418

فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه فإنّه ليس ما اضطروا و ما استكروها إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ الظاهر من رفع ما اضطروا أو ما استكروها وغيرهما بقيد عن الامة هو رفع الإلزام عنهم في هذه الموارد. هذا مقتضى اضافة الرفع إلى ذمّة الامة ففي هذه الموارد أيضا رفع الإلزام و التنجيز و عليه فلا حاجة إلى تقدير الآثار كما لا حاجة إلى المجاز في الإسناد بعد دلالة المقام على أنّ المرفوع في جميع الموارد المذكورة هو نفس الإلزامات و الأحكام فتدبر جيدا.

إذا عرفت هذه الأمور فقد اتضح دلالة الحديث الشريف على أنّ الإلزامات المجهولة الموجودة في الواقع مرفوعة عن الامة المرحومة في مرحلة الظاهر و الموارد المذكورة وإن كانت موجودة في الواقع و معنى رفعها هو رفع ثقلها عنهم في مرحلة الظاهر و لا منافاة بين الإلزام الواقعي و الترخيص الظاهري لما تقدم من إمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و لازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر هو عدم وجوب الاحتياط مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذه و عليه فحديث الرفع ينافي وجوب الاحتياط.

ثم إنّ ما لا يعلمون لا يختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية لإطلاق الموصول كما لا يخفى. وقد أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأنّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة أخواتها هو الموضوع أعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ و غير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم. (2)

و يمكن الجواب عنه كما أفاد في الدّرر بأنّ عدم تحقق الاضطراب في الأحكام و كذا الإكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السّلام «ما لا يعلمون» و لا يقتضى السياق ذلك فإنّ عموم

ص: 419

1-1 (1) الكفاية 2: 174.

2-2 (2) فرائد الاصول: 195.

الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلقه و ضيقه فقولہ صلی اللہ علیہ و آلہ: «ما اضطرّوا إلیہ» ارید منه کل ما اضطرّ إلیہ فی الخارج غاية الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة إلی الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلی اللہ علیہ و آلہ «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنّه إذا قيل «ما يؤكل و ما يرى» فی قضية واحدة لا یوجب انحصار أفراد الأوّل فی الخارج ببعض الأشياء تخصیص الثانی أيضا بذلك البعض و هذا واضح جدا. (1)

و قال شيخنا الاستاذ الأراکي قدّس سرّه: إنّ الموصول بمقدار عموم صلته قد عمّ و لم يشذ عنه شيء من أفراد الصلة و علی هذا فقضية وحدة السياق ان يكون الحال فی ما لا يعلمون أيضا كذلك. (2)

و أوضح ذلك السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث قال إنّ الموصول فی جميع الفقرات مستعمل فی معنى واحد و هو معناه الحقيقى المبهم المرادف للشيء و لذا يقال إنّ الموصول من المبهمات و تعريفه إنّما بالصلة فكأنّه صلی اللہ علیہ و آلہ قال رفع الشيء الذى لا يعلم و الشيء الذى لا يطيقون و الشيء المضطرّ إلیه و هكذا فلم يستعمل الموصول فی جميع الفقرات إلّا فی معنى واحد غاية الأمر أنّ الشيء المضطرّ إلیه لا ينطبق خارجا إلّا على الأفعال الخارجية و كذا الشيء المكروه عليه بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق على الحكم أيضا و الاختلاف فی الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا یوجب اختلاف المعنى الذى استعمل فيه الموصول كى يضرب بوحدة السياق فإنّ المستعمل فيه فی قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه و ما ترك عمرو فهو لوارثه و ما ترك خالد فهو لوارثه شيء واحد فوحدة السياق محفوظة و لو كان هذا المفهوم منطبقا على الدار فی الجملة الأولى و على العقار فی الثانية و على الأشجار فی الثالثة فلا شهادة لوحدة السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقة على جنس واحد و المقام من هذا القبيل بعينه. (3)

ص: 420

1- (1) الدرر: 441.

2- (2) اصول الفقه 3: 602.

3- (3) مصباح الاصول 2: 260.

فتحصّل أنّ المرفوع فيما لا- يعلمون لا- يختص بالشبهات الموضوعية بل يعمّ الشبهات الحكمية ولا يضرّه اختصاص سائر الفقرات بالشبهات الموضوعية كما أنّ ما لا يعلمون يعمّ الواجبات والمحرمات المجهولة والتكليفات والوضعيات ولا وجه لتخصيصه لبعضها كما لا يخفى.

ربما يقال إنّ الحكم هو فعل صادر عن المولى وليس بفعل العباد فلا معنى لكون فعل الله تعالى ثقيلًا على العباد فالثقل هو فعل العباد لا مجرد إنشاء الوجوب الصادر من مولى الموالى وعليه فلا- بد من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لا- الحكم ويمكن الجواب عنه بأنّ الثقل وإن كان في الفعل ولكن يسند عرفًا إلى الحكم من باب إسناد ما للمسبب إلى السبب والشاهد عليه هو تسمية الحكم بالتكليف مع أنّ ما يوجب الكلفة حقيقة هو الفعل وليس ذلك إلّا من باب سببية الحكم للكلفة فيصح أن يكون المرفوع في جميع الفقرات هو الحكم سواء كانت الشبهة موضوعية أو الحكمية.

قال في مصباح الاصول إنّ الثقل وإن كان في متعلق التكليف لا في نفسه إلّا أنّه صحّ إسناد الرفع إلى السبب بلا عناية وصحّ إسناده إلى الأثر المترتب عليه فصحّ أن يقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذه فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سببًا لوقوع المكلف في كلفة و ثقل. (1)

تنبيهات حديث الرفع

التنبيه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الامة

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنّ رفع عن الامة يكون ظاهرًا في رفع الثقل عنهم ورفع الثقل مما يصلح للامتنان والسبب في هذا الرفع هو العناوين العارضة المذكورة في الحديث من الجهل والخطأ والنسيان والإكراه والاضطرار وعدم الطاقة والمرفوع هو الأحكام الثابتة في موارد عروض هذه العناوين.

ص: 421

وأما أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدة السهو ودية الخطأ وغير ذلك مما يترتب على نفس هذه الأمور فليست مرتفعة أصلاً كما لا يخفى وعليه فالمراد من رفع الخطأ والنسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ والنسيان ثم إن رفع الحكم بواسطة عروض هذه الأمور حيث كان امتناناً يختص برفع كل حكم ثقيل على الأمة ولا يشمل ما لا يكون كذلك ويتفرع عليه الفرق بين فعل حرام اضطر إليه ومعاملة اضطر إليها ولذا حكموا بجريان حديث الرفع في الأول دون الثاني والوجه في ذلك أن رفع الحرمة في الأول امتناناً دون رفع الصحة في الثاني فإن صحته ليست بثقيلة بل الأمر بالعكس هذا بخلاف بيع المكروه فإن صحته ثقيلة عليه ورفع نفوذه وصحته امتناناً وهكذا مقتضى كون الامتنان على الأمة أنه لو اضطر إلى إتلاف مال الغير لا يرتفع به ضمان الإتلاف لأن الرفع خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك كما لا يخفى. لا يقال: إن الامتنان نكتة الحكم لا علته وعليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتنان.

لأننا نقول إن ظهور الحديث في الامتنان ظهور لفظي يقتضيه ظهور الرفع عن الأمة الدال على رفع الثقل عنهم وعليه فليس الامتنان مستفاداً من غير الظهور اللفظي حتى يقال إن الامتنان حكمة الحكم لا علته بل لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان أخذاً بظهور الكلام فيه فلا تغفل ومما ذكر يظهر أن رفع التسعة عن الأمة لا يقاس برفع الضرر والضرار فإن الرفع في حديث لا ضرر ولا ضرار رفع مطلق و الامتنان فيه نكتة الحكم فيجىء فيه حديث شموله وعمومه بالنسبة إلى الموارد التي لا امتنان فيه وعدمه.

هذا بخلاف رفع التسعة عن الأمة لما عرفت من ظهور الرفع عن الأمة في رفع الثقل عنهم وهو امتنان.

ولذلك لا - يشمل حديث الرفع الموارد التي لا امتنان في رفعها ولعل من هذه الموارد الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف لأن رفعها يوجب وضع التكليف وهو خلاف الإرفاق.

قال المحقق العراقي قدّس سرّه: و مما ذكرنا من ورود الحديث في مقام الامتنان على الامة يظهر اختصاص المرفوع أيضا بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف فما لا يكون كذلك لا يشمل حديث الرفع كما في الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج ونحوها حيث لا يجرى فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطية فيها بوضع التكليف على المكلف وهو خلاف الإرفاق في حقه بخلاف شرائط الواجب فإنّه يجرى فيها حديث الرفع كما سنشير إليها. (1)

التنبيه الثاني: حديث الرفع إزالة الشيء عن الوجود

أنّ الرفع في الحديث ظاهر في معناه وهو إزالة الشيء عن صفحة الوجود بعد تحصله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و لا موجب لذلك فيما إذا أمكن إرادة معناه و الرفع إذا أسند إلى الحكم مع قاعدة الاشتراك و عموم القانون مستعمل في معناه و يكون بمعنى إزالة لزومه في مرحلة الظاهر و قد عرفت أنّ رفع الأحكام المجهولة رفع إلزامها و هكذا في سائر الفقرات فإنّ رفع حكم مورد ما استكرهوا أو رفع حكم مورد الخطأ و النسيان مثلا هو رفع لزوم أحكام مواردها لا يقال: إنّ الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فليكن الرفع بالنسبة إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأنّا نقول نمنع ذلك بل هو بمعنى الرفع لشمول الخطابات إيّاهم بحسب الإرادة الاستعمالية لهذه الأحوال فالرفع في الموارد المذكورة يدل على رفع الأحكام الشاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية نعم الرفع دفع بالنسبة إلى الإرادة الجدية كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملا في معناه بل اللازم أن يكون بمعنى الدفع في هذه الفقرات لأنّا نقول: كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ الفقرات الثلاث أيضا فعل من الأفعال القلبية و لأجل ذلك تقع موردا للتكليف فإنّ تمنّى زوال النعمة عن الغير فعل قلبى محرّم و قس عليه الوسوسة و الطيرة

ص: 423

فإنّهما من الأفعال الجوانحية و المصحح لاستعمال الرفع فيها كونها محكومة بالأحكام فى الشرائع السابقة و هذه الأحكام ظاهرة فى الدوام و البقاء بحسب الإرادة الاستعمالية فإطلاق الرفع باعتبار عمومات توهم بقاء حكمها فى عامة الأزمنة فتدبر جيداً. (1)

و مما ذكر يظهر ما فى الدّرر حيث ذهب إلى أنّ الرفع فى الحديث ليس بمعناه الحقيقى معلّلاً بأنّه غير واقع فى بعض العناوين المذكورة قطعاً بل معناه هو الدفع أو الأعم منه و من الرفع. (2)

و لكنّك عرفت إمكان أن يكون الرفع بمعناه الحقيقى فى المقام لأنّه مسبوق بوجود حكم بنحو من الأنحاء و لو فى مرحلة الإطلاق أو العموم الاستعمالى ثم لا يذهب عليك أنّه لا حاجة إلى ادعاء الوجود حتى يصدق الرفع بل يكفيه وجوده الواقعى أو وجوده بنحو ضرب القانون أو وجوده فى الشرائع السابقة و مما ذكر يظهر ما فى نهاية الأفكار حيث ذهب إلى لزوم اعتبار وجود الشىء سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه و لذلك قال لا مانع من إبقاء الرفع فى الحديث الشريف على ظهوره فى الرفع الحقيقى فى جميع الأمور التسعة حيث إنّّه يكفى فى صحة إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشىء سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه بلا حاجة إلى جعل الرفع فى الحديث بمعنى الدفع. (3)

و ذلك لما عرفت من كفاية الوجود الإطلاقى و الاستعمالى و لا حاجة معه إلى اعتبار وجود الشىء سابقاً.

لا يقال: إنّ رفع الحكم لا يساعد جميع الفقرات لأنّ من جملتها هو الحسد و الطيرة و الوسوسة فى التفكير فى الخلق و هذه الأمور خصوصاً الحسد ليست باختيارية حتى يكون لها حكم و عليه فلا يصح تعلّق الرفع بها باعتبار حكمها.

لأنّنا نقول إنّ هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختيارية و لكنها باعتبار مبادئها كانت

ص: 424

1- (1) تهذيب الاصول 152:2-154.

2- (2) الدرر: 444.

3- (3) نهاية الأفكار 209:3.

اختيارية لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أضدادها و عليه يصح تعلّق الحكم بها باعتبار اختيارية مبادئها.

التنبيه الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى ...

أنّه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطئ بحكم العقل و على هذا يرد على الرواية المذكورة أمران: أحدهما أنّ رفع الحكم عن هؤلاء لا يختص بالأمة المرحومة لأنّ القبيح قبيح في كل زمان.

و ثانيهما أنّ الرواية ظاهرة في الامتنان مع أنّه لا منّة في رفع ما هو قبيح عند العقل و فيه منع استقلال العقل بقبح مؤاخذه الناسى و المخطئ مع كون أضداد مبادئ هذه الأمور تحت الاختيار و ترك التحفظ فيها فإذا لم يكن المؤاخذه في هذه الصورة قبيحة أمكن تصور الامتنان عند رفع المؤاخذه عند النسيان و الخطأ كما لا يخفى.

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: إنّ الذى يهوّن الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضا فإنّ موارد الإشكال فيها و هي الخطأ و النسيان و ما لا يطاق و ما اضطروا إليه هي بعينها ما استوهمها النبي صلّى الله عليه و آله من ربه جلّ ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلّى الله عليه و آله في القرآن بقوله تعالى: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا الآية و الذى يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق فإنّ الخطأ و النسيان الصادر من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه عليها و كذا المؤاخذه على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط و كذا في التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف و المراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران في الهواء و أمّا في الآية فلا يبعد ان يراد به العذاب و العقوبة فمعنى لا تحملنا ما لا طاقتنا به لا تورّد علينا ما لا نطيعه من العقوبة. (1)

التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك

في أنّه لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك إذ أيّ واحد منهما فله حكم و

ص: 425

أثر وقابل للرفع فلو نذر أن يشرب من ماء الفرات فأكره على الترك فترك الشرب بعد ما تعلّق النذر على الشرب له حكم وهو الحرمة لأنّه حنث وله كفّارة فقلوله صلّى الله عليه وآله رفع ما أكرهوا عليه يدل على رفع حكم الترك المذكور من الحرمة والكفارة فلا وجه لتخصيص المرفوع بحكم الأمور الوجودية.

و حكم الترك كحكم الفعل أمر حقيقى قابل للرفع و الرفع فيه أيضا حقيقى لا- ادعائى بعد ما عرفت من أنّ الرفع هو رفع حكم ثقيل عن الامة و عليه فالجواب عمّن خصص المرفوع بالامور الوجودية بأنّ التحقيق أنّه لا مانع من تعلّق الرفع بالامور العدمية إذ الرفع رفع ادعائى لا حقيقى و المصحح له ليس إلّا آثار ذلك العدم و أحكامها كما أنّ المصحح لرفع الأمور الوجودية هو آثارها و أحكامها (1) لا يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعة الادعاء الوجودية هو آثارها و أحكامها 1 لا يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعة الادعاء لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى و هو قابل للرفع من دون حاجة إلى ادعاء و رفعه رفع حقيقى بمعنى رفع ثقل الحكم عن الامة كما لا يخفى ثم إذا عرفت أنّ حديث الرفع يشمل حكم الفعل و الترك اتّضح حكم ما إذا أكره على ترك الصلاة فى جميع الوقت فإنّ تركها مصداق لما أكرهوا عليه و هو كما فى تسديد الاصول ثقيل على المكلف فإنّه مخالفة للواجب موجبة للتعزير الدينى و العقاب الأخرى و للقضاء خارج الوقت و كل ذلك ثقل على المكلف أوجبه عليه إكراه المكروه على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله على المكلف أوجبه عليه إكراه المكروه بالكسر على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله عن عاتقه بحيث لا يكون على عاتقه من الثقل أثر أصلا فإطلاقه و مقتضى رفعه بالمرة أن لا يستحق تعزير الدنيا و لا عذاب الآخرة و لا القضاء خارج الوقت.

نعم لو أكرهه على ترك الصلاة فى وقت الفضيلة مثلا فلا يترتب من تركها أمر عليه ثقيل فإنّ وجوب الإتيان بها فى بقية الوقت مما يقتضيه نفس التكليف بالواجب و الموسّع لا أنّه

ص:426

أمر جديد أتى من ناحية الإكراه وفوت الفضل ليس إلا فوات النفع لا تحميل ثقل وضرر. (1)

اللهم إلا أن يقال: إنه ينافى ما رواه في الكافي بسنده عن رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام عليّ بالمائدة فأكلت معه وانا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان فكان إفطاري يوما وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله انتهى بناء على أن التقيّة نوع من الإكراه ووجه المنافاة أن هذه الرواية تدل على لزوم القضاء مع الإكراه على ترك الصوم.

نعم يمكن أن يقال: إن الموضوع لجوب القضاء ليس هو الترك بل هو الفوت وهو مسبب عن الترك وحديث الرفع مختص بما يكون فعلا مباشريّا للمكلف سلبا أو إيجابا لا ما يكون مترتبا عليه وبناء على هذا فلو أكره على ترك الصلاة في جميع الوقت لا يدل حديث الرفع إلا على رفع التعزير والعقوبة وأما القضاء فهو مترتب على عنوان الفوت وليس هو فعلا مباشريّا للمكلف وأصل البراءة لا يثبت العنوان ومما ذكر يظهر وجه لزوم القضاء على من نسي الصلاة في تمام الوقت فتدبر.

ولكن لقائل أن يقول أن الرواية ضعيفة، هذا مضافا إلى أن موضوعها مختص بالصوم على أنها لا تدلّ على وجوب القضاء ولعل القضاء ليس بواجب لأنّ الفعل أعمّ من الوجوب فتدبر.

تفصيل: ولا يذهب عليك أن المحكى عن المحقق النائيني قدس سرّه أن يكون المرفوع في حديث الرفع شاغلا لصفحة الوجود فإنه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع فإنّ الدفع هو المنع عن تقرر الشيء والرفع هو المنع عن بقاء الوجود إلى أن قال فاعلم أن الظاهر الأولى وإن كان رفع نفس صفة النسيان إلا أنه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور فإنه مضافا إلى أن النسيان ليس من الأمور التشريعية بنفسه وليس له أثر شرعا كي يكون رفعه بلحاظ رفع أثره يلزم من ذلك

ص: 427

ترتيب آثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن النسيان وهو كما ترى خلاف الامتنان فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأولى بجعل النسيان بمعنى المنسى فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسيانا بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه و خلو صفحة الوجود عنه وعلى هذا يختص الحديث بالمحرمات ولا يشمل الواجبات لأنه لو فرض الإتيان بواجب عن نسيان فرفعه عبارة عن إعدامه و فرض عدم صدوره وهو يناهض الامتنان و لو فرض تركه عن نسيان فليس في البين شيء شاغل لصفحة الوجود كي يمكن رفعه وبذلك يظهر فساد توهم دلالة قوله رفع النسيان على سقوط الجزئية و وقوع الطلب فيما عداه.

وقد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الدّاماد قدّس سرّه: في محكي كلامه بأن المرفوع نفس الخطأ و النسيان و يكون رفعهما مع أنهما قد يقعان كثيرا ما كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف عن نسيان أو خطأ عنه و بعبارة أوضح أنه لما كان المكلف المتشّرّع بأحكام الله المبالي بدينه و فرائضه بحيث إذا لم يعرض له الخطأ و النسيان لكان آتيا بالواجبات و تاركا للمحرمات فإذا جعل الشارع خطاه أو نسيانه بمنزلة العدم فكأنه فرضه آتيا بالواجب الذي ترك عن خطأ أو نسيان و تاركا للمحرم الذي أتى به عنه و قد عرفت سابقا انصراف الحديث المبارك عن السهو و النسيان الذي نشأ عن عدم المبالاة بالدين و عدم التقيد بأحكام الله و فرائضه و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع في قبال الدفع جعل الموجود بمنزلة المعدوم إلا أن المرفوع نفس صفة النسيان و الخطأ الموجودين ادعاء باعتبار رفع الفعل أو الترك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم.

و على هذا فكما انه يستفاد من الحديث الرفع في بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع في بعضها الآخر إلى أن قال فنقول و به نستعين معنى رفع الخطأ و النسيان رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعا سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسياً أو كان منشؤه النسيان فيرد على المحقق المذكور أولا: أنه لا موجب لاختصاص

الحديث بالامور الوجودية و ثانيا: أنه لا موجب للقول بأن المرفوع بعد ما لم يمكن أن يكون نفس النسيان هو المنسى فانه على ما ذكر يشمل كل ما كان عن نسيان و ناشئا عنه و لو لم يكن بنفسه منسيا فتدبر و لا تغفل. (1)

و مما ذكرنا يظهر النظر في ما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث قال إن المرفوع لا بد أن يكون أحد الأمرين إمّا الحكم المتعلق بالشئ أو الحكم المترتب على الشئ بحيث يكون هذا الشئ الذى تعلق به النسيان أو الإكراه أو غيرهما موضوعا بالإضافة إليه فمعنى رفعه فى عالم التشريع عدم كونه متعلقا للحكم الثابت له فى حد نفسه أو عدم كونه موضوعا للحكم المترتب عليه فى حد نفسه فبحسب النتيجة يفرض وجوده كالعدم و كأنه لم يكن فإذا اضطر أو نسى أو أكره على شرب الخمر مثلا فمعنى رفعه أن هذا الشرب لا يكون متعلقا للحرمة الثابتة له فى حد نفسه كما أنه لا يكون موضوعا للحكم الآخر المترتب عليه كوجوب الحد فهو أيضا مرفوع عنه فيكون ذلك تخصيصا فى أدلة الأحكام الأولية و موجبا لاختصاصها بغير هذه الموارد المذكورة فى الحديث و أما لو فرضنا أن الموضوع للحكم شئ آخر غاية الأمر أنه ملازم بحسب الوجود مع متعلق الاضطرار و الإكراه و نحوهما فلا يكاد يرتفع الحكم عن ذلك الموضوع بحديث الرفع فلو فرضنا أنه مضطر أو مكره على التكلم فى الصلاة فغايته أن حرمة القطع على تقدير القول بها مرفوعة و أمّا وجوب الإعادة أو القضاء المترتب على عدم الإتيان بالمأمور به الذى هو لازم التكلم فلا يتكفل الحديث لرفعه بوجه فإنه حكم مترتب على موضوع آخر لا ربط له بمتعلق الإكراه أو الاضطرار و إن كانا متقارنين بحسب الوجود الخارجى. (2)

ولذا قال فى مثل قوله عليه السلام فى صحيحة عبد الصمد الواردة فيمن لبس المخيط حال الإحرام جاهلا أى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شئ عليه. (3)

ص: 429

1- 1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره 2: 423-426.

2- 2) مستند العروة 1: 255-256.

3- 3) الوسائل الباب 45 من تروك الإحرام ح 3.

ان المنفى فى ظرف الجهل إنّما هو الأثر المترتب على الفعل وإنّ له ليس عليه شىء من ناحية فعله الصادر عن جهل لا ما يترتب على الترك و من المعلوم أنّ الأثر المترتب على الفعل أعنى الإفطار إنّما هو الكفارة فقط فهى المنفى و أما القضاء فليس هو من آثار الفعل و إنما هو من آثار ترك الصوم و عدم الإتيان به فى ظرفه على وجهه فهو أثر عدم لا- الوجود نعم لأجل الملازمة بين الأمرين أعنى الإفطار و ترك الصوم الناشئة من كون الصوم و الإفطار ضدّين لا ثالث لهما صحّ إسناد أثر أحدهما إلى الآخر مجازاً. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ الرفع كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف نسياناً أو خطأ فمع هذا الفرض يرجع الرفع إلى جعل الشارع خطأه أو نسيانه أو اضطراره بمنزلة عدم فكأنّ فرضه آتياً بالواجب الذى تركه خطأ أو نسياناً و تاركاً للمحرّم الذى أتى به عن نسيان أو خطأ أو نحوهما و عليه فمعنى الرفع رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعاً سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسياً أو كان منشؤه النسيان و عليه فلا وجه لتخصيص الحديث بالموجودات و هكذا لا وجه لجعل المرفوع مخصوصاً بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول الرفع لما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً فيعلم مما ذكر أنّه لا يختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم المترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحو من الأنحاء لأنّه هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزلة عدم من دون تقييد و تخصيص و هكذا كان الأمر بالنسبة إلى صحیحة عبد الصمد فإن رفع المجهول يعم ما كان بنفسه مجهولاً- أو كان ناشئاً عن الجهل فيدلّ على نفى القضاء و الكفارة كليهما نعم يمكن استفادة الاختصاص بنفى الكفارة فى خصوص هذه الصحیحة بقرينة الحكم بالبطلان و لزوم الإعادة أو القضاء فى موارد من أفعال الحجّ كترك الوقوفين جهلاً أو الطواف من بين حجر اسماعيل و نحوهما فتدبر جيداً.

ص:430

التنبيه الخامس: لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به

انه لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتمى به بحديث الرفع أو لا يمكن.

ذهب بعض الأعظم إلى الثانى معللاً بأنّ الحديث لا يشمل الأمور العدمية لأنه لا محل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين لخلو صفحة الوجود عنهما فلا يمكن أن يتعلق الرفع بهما هذا مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط ليس إلّا الأجزاء و صحة العبادة و هما ليسا من الآثار الشرعية التى تقبل الوضع و الرفع بل من الآثار العقلية لأن موافقة المأتمى به مع المأمور به أو مخالفته معه من الأمور الواقعية و لا دخل للشرع فيهما حتى يشملهما حديث الرفع.

و يمكن الجواب عنه بأنّ: ما هو متعلّق الرفع هو حكم الجزء و الجزئية فإنه ثقيل على المكلف فلا يجب عليه الإعادة بعد شمول حديث الرفع لهما و أمّا موافقة المأتمى به مع المأمور به أو مخالفته معه فهما مترتبان على بقاء الجزء أو الشرط على الجزئية و الشرطية و عدم بقائهما فى حال النسيان و عليه فمع كونهما متفرعان و مترتبان على بقاء الجزئية أو الشرطية و عدمه فيد الجعل تنالهما أيضاً باعتبار منشأهما كما لا يخفى فإذا عرفت ذلك فالأقوى هو إمكان تصحيح المأتمى به لأنّ حديث الرفع حاكم على أدلة المركبات أو على أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط و بعد الحكومة تصير النتيجة اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام المأمور به فى حق المكلف عامة الأجزاء و الشرائط غير المنسية منها و عليه فالمأتمى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقة يصح المأتمى به كما لا يخفى.

و القول بحكومتها فى حال نسيان الحكم (الجزئية) لا فى حال نسيان نفس الجزء و الشرط تحكم محض بعد القول بتعلق الرفع بنفس ما نسوا أى المنسى على نحو الإطلاق. (1)

ثم إن مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتمى به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين

ص:431

كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت وعدمه إذ الحديث يدل على رفع الثقل عنهم و مقتضى ذلك هو عدم وجوب الإعادة فى الوقت فضلا عن وجوب القضاء خارج الوقت إذ مع رفع الثقل فالمأتى به هو الموافق للمأمور به و مع موافقة المأمور به يسقط الأمر المتعلق بالمأمور به و لا يبقى أمر حتى يجب إعادته بل ذهب فى تسديد الاصول إلى أنّ مقتضى حديث الرفع أنّه لو نسى التشهد مثلا وقام و تذكر قبل ركوع الركعة التالية فيما ان تدارك التشهد يوجب إعادة ما أتى به من تسبيحاته الأربع فى هذه الركعة فهو ثقل قد لزمه من نسيانه فمقتضى الحديث رفع هذا الثقل بثقله عنه. (1)

نعم لو دل دليل خاص على لزوم الإعادة فيخصص حديث الرفع به و بالجملة فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق حديث الرفع ما لم يرد دليل خاص على خلافه و دعوى اختصاص المنسى بنسيان المركب الواجب النفسى و هو لا يشمل النسيان غير المستوعب فضلا عن النسيان فى أثناء الصلاة مندفعة بأنه لا وجه للاختصاص المذكور بعد إطلاق المنسى و وجود ملاك جريانه و هو تحميل أمر عليه بسبب النسيان و هو موجود فيما إذا تذكر فى أثناء المركب مثل الصلاة فضلا عما بعدها و لو لم يكن مستوعبا كما لا يخفى هذا كله بالنسبة إلى العبادات.

و مما ذكر يظهر الكلام فى النسيان فى ناحية الأسباب و المعاملات و هو كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ النسيان مثلا إن تعلّق بأصل السبب أو بشرط من شرائطه العقلانية التى بها قوام العقد عرفا كإرادة تحقق معناه فلا ريب فى بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفى حتى يتصف بالصحة ظاهرا و إن تعلّق النسيان بشرط من شرائط الشرعية ككونه عربيا أو تقدم الإيجاب على القبول و نحو ذلك فلا إشكال فى إمكان تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع فإنّ الموضوع أعنى نفس العقد محقق قطعاً فى نظر العرف غير أنه فاقد للشرط الشرعى فلو قلنا بحكومة الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطية العربية أو تقدمه على القبول فى هذه الحالة يصير العقد الصادر من العاقد عقدا مؤثرا فى نظر الشارع أيضا و النسيان و إن

ص:432

تعلّق بإيجاد الشرط لا بشرطيّته لكن لا قصور في شمول الحديث لذلك لأن معنى رفع الشرط المنسب رفع شرطيته في هذا الحال والاكتفاء بالمجرد منه ثم إنّ النسيان لم يتعلّق بالفارسي من العقد بل تعلّق بالشرط أعني العربية فرفعه رفع لشرطيّته في المقام ورفع الشرطية عين القول بكون ما صدر سببا تاما. (1)

التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية

أنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعم الأحكام الوضعية ولا اختصاص في الوضعية بالجزئية والشرطية بل يشمل المانعية أيضا فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة والوجوب فكذلك يرفع المانعية كالمفطرية ومقتضى ذلك أنّه لو أكره الصائم على مفطر و لو لم يكن الإكراه بحيث خرج عن اختياره فهو إكراه على إيجاد المفطر والمانع وهو لا يبطل الصوم.

كما هو الظاهر من المحقق في موضع من الشرائع حيث قال في كتاب الصوم لو كان (تناول المفطر) سهوا لم يفسد سواء كان الصوم واجبا أو ندبا وكذا لو أكره على الإفطار أو وجر في حلقه انتهى ونسبه في الجواهر إلى الأكثر نعم تردد المحقق في موضع آخر من الشرائع حيث قال: ولو وجر في حلقه أو أكره إكراهها يرتفع معه الاختيار لم يفسد صومه ولو خوّف فأفطر وجب القضاء على تردد ولا كفارة (2) وكيف كان فقد استدلل له بحديث الرفع.

وقد أورد عليه أولا: بأنّ حديث الرفع مختص بالمؤاخذه وجوابه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ المرفوع هو مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا استقلاليا كان أو غير استقلالي.

وثانيا: بأنّ الأمر بالصوم قد تعلّق بمجموع التروك من أول الفجر إلى الغروب وليس كل واحد من هذه التروك متعلقا لأمر استقلالي بل الجميع تابع للأمر النفسى الوجدانى المتعلق بالمركب إن ثبت ثبت الكل وإلا فلا فإنّ الأوامر الضمنية متلازمة ثبوتا وسقوطا

ص: 433

1-1 تهذيب الاصول 2:166.

2-2 راجع الجواهر 16:258-267.

بمقتضى فرض الارتباطية الملحوظة بينها كما فى أجزاء الصلاة وغيرها من سائر الواجبات فإذا تعلّق الإكراه بواحد من تلك الأجزاء فمعنى رفع الأمر به رفع الأمر النفسى المتعلق بالمجموع المركب لعدم تمكنه حينئذ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الأمور فإذا سقط ذلك الأمر بحديث الرفع فتعلّق الأمر حينئذ بغيره بحيث يكون الباقي مأمورا به كى تكون النتيجة سقوط المفطرة عن خصوص هذا الفعل يحتاج إلى دليل و من المعلوم أنّ الحديث لا يتكفل بإثباته فإنّ شأنه الرفع لا الوضع فهو لا يتكفل بنفى المفطرة عن الفعل الصادر عن إكراه لينتج كون الباقي مأمورا به و مجزيا كما هو الحال فى الصلاة فلو أكره على التكلم فيها فمعناه أنّه فى هذا الأمر غير مأمور بالإتيان بالمقيد بعدم التكلم و أما الأمر بالباقي فلا.

و القضاء من آثار ترك المأمور به و عدم الإتيان به فى ظرفه اللازم لفعل المفطر فلا مجال حينئذ للتمسك بالحديث لأن المكروه عليه هو الفعل و ليس القضاء من آثاره فإطلاق دليل القضاء على من فات عنه الواجب فى وقته هو المحكّم بالفرقة بين الكفارة و القضاء واضحة.

(1)

يمكن أن يقال بأنّ: المفطرة من الأحكام المجعولة لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما أكرهوا عليه هو رفع المفطرة أيضا بالإكراه و حيث أنّ حديث الرفع حاكم بالنسبة إلى الأدلة الأولية يوجب تخصيص المفطرة بحال غير الإكراه و مقتضى ذلك هو عدم سقوط الأمر بالمجموع من التروك فى باب الصوم و مع عدم سقوط الأمر المذكور فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقة لا مجال لدعوى الملازمة بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقق موضوعه و هو ترك المأمور به كما لا يخفى و دعوى أنّ الموافقة و المخالفة و الصحة و الفساد ليستا من الأمور الجعلية حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

مندفعة بأن الموافقة و المخالفة للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين و لكنهما قابلتان للرفع و

ص: 434

الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما ورفعهما ومن المعلوم أنّ رفع المفطرية في حال الإكراه بحديث الرفع موجب لموافقة المأتمى به مع المأمور به بعد اختصاصه بغير حال الإكراه جمعاً بين حديث الرفع الحاكم والأدلة الأولية والقضاء من آثار الفوت الحاصل بترك المأمور به و المفروض مع حكومة حديث الرفع هو عدم تحقق ترك المأمور به الملازم لحصول الفوت المترتب عليه القضاء كما لا يخفى وبعبارة أخرى أنّ الأدلة الأولية مع حديث الرفع الذي يكون حاكماً و شارحاً كدليل واحد يدل على لزوم التروك في غير حال الإكراه ونحوه فالأمر النفسى بعد ورود حديث الرفع يكون متقيّداً بغير حال الإكراه و لا مجال لدعوى سقوط الأمر النفسى بعروض الإكراه.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في جامع المدارك من أنّ لازم ما ذكر هو عدم جواز التمسك بحديث لا تعاد إلاّ من خمس فإنّ مقتضاه هو صحة الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو بعض الشرائط مع عدم موافقة المأتمى به المذكور للمأمور به و هكذا عدم جواز التمسك بحديث الرفع في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين إذ مع الشك في أنّ الواجب المركب هو الأقل أو الأكثر يقال بالبراءة وعدم وجوب مشكوك الجزئية أو الشرطية و مقتضاها هو صحة الصلاة الفاقدة للجزئية أو الشرطية (مع أنّ الفاقدة ليست بموافقة للمأمور به و هو الأكثر) والحل أنّ اللزوم المذكور من جهة الأمر و حيث إنّ الأمر بيد الشارع و يكون قابلاً للرفع و الوضع لا مجال للاستشكال من هذه الجهة و إلاّ لما أمكن القول بالصحة في الموارد الخاصة بالحكم بالصحة في التمام في محل القصر و الجهر في موضع الاخفات أو العكس. (1)

لا يقال: ليس الإكراه على ترك جزء أو شرط من العبادات إلاّ كما لو أكره في باب المعاملات على ترك شيء من الأجزاء أو الشرائط المعتمدة في صحتها مثل القبض أو الإشهاد في الطلاق فكما لا يدل حديث الرفع على نفى اعتبار هذه الأمور في حال الإكراه في

ص:435

صحّة المعاملات فكذلك فى العبادات (1)، لأننا نقول فرق واضح بين المقام و هو باب العبادات و بين المعاملات فإن مقتضى كون حديث الرفع مختصا بمورد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة و نفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم و النفوذ خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملة عن إكراه هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعادة و القضاء خلاف الامتنان فاللزام هو الحكم بصحّة العبادة و عليه فالفارق هو اختلاف الموارد فى الامتنان و عدمه.

نعم استشكل فى جامع المدارك فى التمسك بالحديث فى الإكراه من ناحية أخرى و هى أنّ العمل بحديث الرفع فى كثير من أمثال المقام غير معهود بل لعل العمل بها يستلزم فقها جديدا إلى أن قال و بالجملة فالمسألة محل إشكال (2)

يمكن أن يقال إنّ خروج بعض الموارد عن حديث الرفع بالتخصص أو الانصراف أو التخصيص يمنع عن لزوم الفقه الجديد بالأخذ بحديث الرفع فى بقية الموارد و قد استدلل بالحديث فى الناصريات على ما حكاه سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و فى الناصريات دليلنا على أنّ كلام الناسى لا يبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدم ما روى عنه صلّى الله عليه و آله رفع عن أمتى النسيان و ما استكرهوا عليه و لم يرد رفع الفعل لأن ذلك لا يرفع و إنّما أراد رفع الحكم و ذلك عام فى جميع الأحكام إلّا ما قام عليه دليل و يقرب منه كلام ابن زهرة فى الغنية و تبعهما العلامة و الأردبيلى فى مواضع و قد نقل الشيخ الأعظم فى مسألة ترك غسل موضع النجو من المحقق فى الاعتبار انه تمسك بالحديث لنفى الإعادة فى مسألة ناسى النجاسة و قد تمسك الشيخ الأعظم و غيره فى مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاة فراجع. (3)

فتحصل أنه يجوز الأخذ بعموم حديث الرفع فى الأحكام الوضعية كالتكليفية من دون فرق بين الإكراه و بين غيره ما لم تقم قرينة على الاختصاص أو التخصص.

ص: 436

1- (1) مصباح الفقيه 14:462.

2- (2) جامع المدارك 2:164.

3- (3) تهذيب الاصول: 2:164.

بقى شىء و هو أنه يخطر بالبال عدم العمل بإطلاق حديث الرفع و أما نسبة العمل إلى الأكثر فلا تكفى مع احتمال أن يكون مرادهم من الإكراه هو الرفع للاختيار لا مطلق الإكراه فليتأمل.

التنبيه السابع: جواز التمسك بالإكراه لرفع مانعية المانع

أنه لا يذهب عليك أنه ربما يفصل في الإكراه بين الإكراه على إيجاد المانع وبين الإكراه على ترك الجزء و الشرط بأنه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لإيجاد العقد و المكروه يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع في هذا الطرف و إن لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحة التمسك لعدم صدق الإكراه (مع إمكان التفصّل عنه) و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإذا كان مضطرا في أصل العقد عادة أو شرعا فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لأن الإكراه قد تعلّق بترك الجزء و الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطالان و وجوب الإعادة و هو ليس أثرا شرعيا بل من الأمور العقلية الواضحة فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئية و الشرطية تبعا أو استقلالا و أما إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق.

و توهم إن مرجع الرفع عند الإكراه على ترك جزء أو شرط إلى رفع جزئيته و شرطيته في هذه الحالة مدفوع بأنّ المرفوع لا بد و ان يكون ما هو متعلق العنوان و لو باعتبار أنه أثر لما تعلّق به العنوان كالجزئية عند تعلّق النسيان بنفس الجزء و أمّا المقام فلم يتعلّق الإكراه إلّا بنفس ترك الجزء و الشرط و الجزئية ليست من آثار نفس الترك نعم لو كان لنفس الترك أثر شرعى يرتفع أثره الشرعى عند الإكراه و وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا في حد نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و ما يرى في الأخبار من الأمر بالإعادة فإنما هو إرشاد إلى فساد المأتى به و بطلانه و يشهد على

ذلك أنّ التارك للإعادة لا- يستحقّ إلّا- عقاباً واحداً لأجل عدم الإتيان بالمأمور به لا لترك إعادته واحتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ما ذكر أنّ الإ-كراه إن تعلّق بإيجاد المانع (الشرعي) فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح الماتى به وأما إذا تعلّق بترك الجزء والشرط فلا كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء والشرط وبين تركهما لأجل الإكراه. (1)

يمكن أن يقال: إنّ هذا التفصيل ناش من لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع وأما على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاده أنّ الإلزامات المجهولة أو المنسية أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ ومن المعلوم أنّ التدارك والإعادة ثقل على المكلفين وهما من لوازم بقاء الإلزامات المذكورة ومقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات برفعها بقاء ومعنى ذلك عدم وجوب التدارك والإعادة من دون فرق بين النسيان والإكراه ومن دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء والشرط وبين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعم جميع الموارد المذكورة. ولا نحتاج إلى وجود الأثر الشرعي حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً في حد نفسه ولا أثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلي منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه.

وذلك لما عرفت من أنّ حديث الرفع يدل على رفع ثقل الأحكام الأولية وبقاء تلك الأحكام بحيث يجب التدارك والإعادة ومع رفع هذه الأحكام لا مجال للإعادة والتدارك كما لا يخفى فالأقوى بناء على جواز الأخذ بعموم حديث الرفع هو عدم الفرق بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعي وبين الإكراه على ترك الجزء والشرط فكما أنّه يجوز التمسك بحديث الرفع في الأول فكذلك يجوز في الثاني فتدبر جيداً.

التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع

أنّ المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع وعليه فمثل

ص: 438

النجاسة مما له واقعية خارجية تكوينية ليست مرفوعة بل هي حاصلة بنفس أسبابها التكوينية كالملاقاة مع النجس لأنها من الموضوعات الخارجية ولا دخل لفعل الإنسان فيها وعليه فإذا ابتلى الإنسان بعدم ترتيب آثار النجاسة بسبب الجهل أو الاضطراب أو الخطأ والنسيان وغير ذلك فحديث الرفع لا يدل على رفع نفس النجاسة بل يدل على رفع أحكام النجاسة ما دامت العناوين المذكورة موجودة ولذا لو صلى في النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرابا أو إكراها فحديث الرفع يدل على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحة صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

إن قلت: مقتضى أن يكون مفهوم حديث الرفع هو رفع الأحكام المتعلقة بالموضوعات دون نفسها هو ارتفاع الحكم بتنجس جسم الملاقى للنجاسة في حال عروض النسيان أو الاضطراب أو الجهل لأن التنجس أيضا من الأحكام وعليه فلو لاقى يده أو لباسه النجس فتذكر والتفت كان مقتضى الحديث هو رفع الحكم بالتنجس فلو أراد بعد الالتفات، الصلاة في لباسه النجس ونحوه كان مقتضى حديث الرفع هو الحكم بصحة صلاته ولو بعد التفاته بملاقاة لباسه أو يده مع النجاسة وهو مما لم يلتزم به أحد ويلزم منه فقه جديد.

قلت: اجيب عن ذلك باجوبة:

منها: ان تنجس شيء بالملاقاة لم يترتب على الملاقاة بما هو فعل من أفعال المكلف بل هو مترتب على الملاقاة بما هي هي من الموضوعات الخارجية إذ النجاسة قذارة خارجية تكوينية أو سياسية وعليه فالابتلاء بها وإن كان بسبب الخطأ والنسيان أو الجهل أو الاضطراب ونحوها لا يوجب أن يحكم عليها برفع نفسها بحديث الرفع والحكم بصحة صلاته ولو بعد الالتفات إلى النجاسة لأن مثل هذا المورد خارج تخصصا.

قال السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه: إنّ المعتبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف بما هو فعل المكلف فلا يرفع به مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقاة فإذا لاقى جسم طاهر بدن الإنسان المتنجس اضطرابا أو إكراها لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقى

لحديث الرفع لآن تنجس الملاقى لم يترتب على الملاقاة بما هو فعل المكلف بل هو مترتب على نفس الملاقاة وإن فرض تحققها بلا استناد إلى المكلف فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أن ذلك خارج عن حديث الرفع بالإجماع. (1)

وهذا الجواب تام بالنسبة إلى مسألة ملاقاته النجاسة في الأحوال المذكورة ولكن يرد عليه ما أورد عليه في مباحث الحجج بقوله وهذا الجواب لا بأس به لو لا أنه لا يرفع الإشكال نهائيا فإنه يفيد في مثال الملاقاة مع أن هناك ما يكون فعلا للمكلف و موضوعا لآثار تحميلية و مع ذلك لا- ترتفع تلك الآثار بالحديث كالإتلاف نسيانا لمال الغير في مورد لا يكون تلفه موجبا للضمان فإنه فعل للمكلف و بما هو كذلك يقع موضوعا للضمان.

و كمس الميت فإنه فعل للمكلف و ليس كالملاقاة التي قد تقع بين شيئين بلا نسبة إلى المكلف فهل يقال بشمول الحديث لرفع الضمان في الأول و وجوب الغسل في الثاني إذا وقعا بأحد العناوين التسعة. (2)

و عليه فلا يكفي في الجواب إن يقال إنَّ المعتبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف فإنَّ مثل الإتلاف و مس الميت هو فعل المكلف و مع ذلك لا يشمل حديث الرفع. اللهم إلا أن نقول: بالتخصيص في هذه الموارد.

و منها: ما أفاده الشهيد الصدر قدس سره بقوله و الذى ينبغى أن يقال إنَّ المعذرية المستفادة من الحديث للعناوين المذكورة فيها طعم إمضاء المعذرية العرفية العقلائية المركوزة في مثل هذه العناوين فليست تأسيسية محضة بل ملاكها مركوز لدى العرف و من الواضح أنَّ تلك المعذرية إنَّما هو فيما إذا كان الحكم التحميلي المرتب على الموضوع مما يكون للاختيار و العمد دخل في ترتيبه سواء كان فعلا مباشرا للمكلف أو تسبيبا.

و كون الاختيار و العمد دخيلا في ترتب الحكم يستفاد إمَّا من كون الفعل متعلقا للحكم

ص: 440

1- 1) مصباح الاصول 2: 269.

2- 2) مباحث الحجج 2: 55.

الشرعى التكليفى حيث يشترط فيه الاختيار لا محالة و من هنا متى ما انطبق أحد العناوين المذكورة على متعلق حكم تكليفى تحمىلى ارتفع (فمثل الصلاة الذى هو متعلق للوجوب و هو حكم تكليفى يكون العمد و الاختيار دخيلا فى ترتب الوجوب عليه).

و إما من وقوع الفعل موضوعا لا متعلقا إلا أنه بنفسه يكون متضمنا للقصد و الاختيار كما فى الأفعال الإنشائية كالمعاملات (فمثل عقد البيع موضوع لوجوب الوفاء و العقد يكون تابعا للقصد و الاختيار كما لا يخفى).

و إما من وقوع الفعل موضوعا لحكم تكليفى تحمىلى يستظهر من دليل ترتيبه إنه إنما رتب عقوبة و مجازاة مما يكون ظاهرا فى دخل الاختيار و العمد فى ترتيبه كما فى ترتيب الكفارة على الإفطار فيرتفع بالإكراه مثلا.

و شىء من ذلك غير صادق على مثل النجاسة بالملاقاة أو الجنابة بموجبها أو الضمان بالإتلاف أو الغسل بمس المي. (1)

و لقد أفاد و أجاد و لكن الإتلاف خارج عن مورد حديث الرفع من جهة كون الحديث للامتنان المعلوم أن رفع الضمان ليس كذلك فتدبر جيدا و كيف ما كان فتحصل إن المرفوع هى أحكام أفعال يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أما ما لا دخل لهما فيها كالنجاسة بالملاقاة أو الجنابة بموجبها أو الضمان بالإتلاف فلا يشملها حديث الرفع.

و بالجملة إن اللازم فى تطبيق حديث الرفع أمور!

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لا فرق فى الحكم بين أن يكون تكليفيا أو وضعيا.

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل فى ترتب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل فى موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختيارية للمكلف لا حكم وجود شىء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف و تركه أو اختياره فيه.

ص: 441

ورابعها: أن يكون رفع الحكم امتناناً على الأمة فما لا امتنان فيه بالنسبة إلى الأمة كرفع الضمانات عند عروض بعض العناوين المذكورة لا يشمل حديث الرفع.

التنبيه التاسع: إذا شك في مانعية شيء للصلاة إلى التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية

إنّه ذهب شيخ مشايخنا في الدرر فيما إذا شك في مانعية شيء للصلاة إلى التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية في الأجزاء وعدمه.

حيث قال لو شك في مانعية شيء للصلاة فالحديث بناء على حمله على تمام الآثار ينفع لصحة صلاته ما دام شاكاً وإذا قطع بكونه مانعاً يجب عليه إعادة تلك الصلاة في الوقت وقضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية وأما لو شك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فلا يبعد أن يقال بالأجزاء وإن علم بعد الفعل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم أو غيره مثلاً إذ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم أنه من غير المأكول ولا يمكن هذا القول في الأول إذ يستحيل تخصيص المانع بما إذا علم مانعيته فتدبر جيداً. (1)

وأجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعية ابتداءً في حق العالم بالمانعية لاستلزامه الدور وأما جعلها ابتداءً بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك مانعيته ببركة حديث الرفع بأن يرفع فعلية مانعيته في ظرف مخصوص فليس بمستحيل بل واقع شائع.

وأما الاكتفاء بما أتى به المكلف وسقوط الإعادة والقضاء فقد مرّ بحثه تفصيلاً وخلاصته إنّ حكومة الحديث على الأدلة الأولية يقتصر قصر المانعية على غير هذه الصورة التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة في الحديث وعليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو تمام المأمور به ولازمه سقوط الأمر وانتفاء القضاء. (2)

ص: 442

1- (1) الدرر: 445-446.

2- (2) تهذيب الأصول 2: 172.

و لا يخفى عليك بعد ما عرفت من أنّ حديث الرفع كما يجرى فى المانعية فكذلك يجرى فى الشرطية و الجزئية أنّه لا وجه لتخصيص البحث بالمانعية كما يظهر من تهذيب الاصول بل يجرى البحث المذكور فى الشرطية و الجزئية حرفا بحرف فلا وجه للتفصيل مطلقا سواء كان فى المانعية أو غيرها و بقية الكلام فى محله.

أمّا من السنّة فى روايات.

ص: 443

حديث رفع ما لا يعلمون

منها: صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله «رفع عن أمتي تسعة الخطأ والنسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيرة و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»

بدعوى أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهولة عن الأمة في مرحلة الظاهر و مع الرفع و الترخيص الظاهري لا مجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مورد للمؤاخذه و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول:

أن قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام تصلح للقرينية على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بوجوده الواقعي و إلاّ لزم أن يكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالمين و هو ينافي قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط.

و عليه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر لا بوجوده الواقعي و معناه هو الترخيص في تركه و هو لا يساعد مع وجوب الاحتياط.

الأمر الثاني:

أنّ بعد ما عرفت من أنّ الرفع مسند إلى نفس الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لا وجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه مع أنّه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر.

الأمر الثالث:

أنّ المرفوع إذا عرفت أنّه نفس الحكم المجهول في مرحلة الظاهر فتقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر لأنّ التقدير بأحد الأنحاء المذكورة بدلالة الاقتضاء

متفرّع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون وغيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر شرعا كنفى الضرر في حديث لا ضرر فإنه أيضا نفى تشريعي بمعنى أنّ الضرر من أيّ جهة كان محكوم بالنفي شرعا و مقتضى رفع الحكم شرعا هو رفع تنجيّزه.

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادّعاء و عناية أصلا فإنّ الرفع رفع عن الأئمة و معنى رفع الأحكام عن الأئمة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و تنجيّزها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيّز حقيقي و لا يحتاج فيه إلى العناية و الادّعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى ساير الفقرات من الرواية أي رفع ما اضطرّوا إليه و ما استكروها و غيرهما مع قيد عن الأئمة.

إذا عرفت هذه الامور فاتّضح أنّ حديث الرفع يدلّ على أنّ الإلزامات المجهولة الموجودة في الواقع مرفوعة عن الأئمة في مرحلة الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لا منافاة بين وجود إلزام واقعا و بين الترخيص الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في مرحلة الظاهر لا يجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذة.

ثمّ إنّ حديث الرفع لا يختصّ بالشبهات الموضوعية بل يعمّ الشبهات الحكمية لإطلاق الموصول في رفع ما لا يعلمون.

و دعوى أنّ أخوات فقرة رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينة لاختصاص رفع ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية لأنّ رفع ما اضطرّوا إليه أو رفع ما استكروها عليه لا يشمل غير الشبهات الموضوعية.

مندفعة بأنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلقه و ضيقه فقوله صلّى الله عليه و آله «ما اضطرّوا إليه» اريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج غاية الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلّى الله عليه و آله «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنّه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار الأوّل في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

أنّ الرفع فى حديث الرفع حيث إنّ رفع عن الأئمة يكون ظاهراً فى رفع الثقل عن الأئمة و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأئمة ممّا يصلح للامتنان عليهم.

و السبب فى هذا الرفع هى العناوين العارضة المذكورة فى الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطراب و عدم الطاقة و المرفوع هى الأحكام الثابتة فى موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدة السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعة أصلاً.

و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ و النسيان.

ثمّ إنّ الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأئمة لا يشمل ما لا يكون رفعه رفع الثقيل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطرّ إليه و بين معاملة اضطرّ إليها فإنّ حديث الرفع يجرى فى الأوّل دون الثانى لأنّ رفع الحرمة فى الأوّل امتنانى دون رفع الصحة فى الثانى لأنّ صحّة الثانى ليست بثقيلة بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكروه فإنّ صحّته ثقيلة عليه و رفع صحته يكون امتنانياً لا يقال: إنّ الامتنان نكتة الحكم لا علته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع فى غير موارد الامتنان.

لأنّنا نقول إنّ تقييد رفع التسعة بقوله عن الأئمة ظاهر فى رفع الثقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.

هذا بخلاف حديث لا ضرر فإنّ الامتنان فيه من باب نكتة الحكم لا الظهور اللفظى و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبة إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.

و يتصرّع عليه اختصاص المرفوع بالآثار التى لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلف و عليه فلا يجرى إذا شكّ فى شرط فى أصل التكليف كالاستطاعة فى

الحج لأن رفعه يقتضى وضع التكليف الثقيل على المكلف و هو خلاف الإرفاق بخلاف إذا شك في شرائط الواجب فإن رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لا يخفى.

التنبيه الثانى:

أنّ الرفع فى حديث الرفع ظاهر فى معناه و هو إزالة الشيء عن صفحة الوجود بعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إنّ الحكم مع قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل لا يمكن رفعه فالرفع متعلّق بإلزامه فى مرحلة الظاهر و هكذا الأمر فى سائر الفقرات فإنّ الرفع متعلّق بإلزام أحكام مواردها.

لا يقال: إنّ الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فلا بدّ أن يكون الرفع بالنسبة إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأنّا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكورة بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخطابات قابلة للرفع و إن كان الرفع بالنسبة إلى الإرادة الجديّة دفعا.

لا يقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأنّا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكورة بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخطابات قابلة للرفع و إن كان الرفع بالنسبة إلى الإرادة الجديّة دفعا.

لا يقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأنّا نقول إنّ الفقرات الثلاثة من الأفعال القلبية و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحرمة بها فالحسد بمعنى تمنّى زوال النعمة عن الغير فعل من الأفعال القلبية و يمكن الحكم بحرمة و هكذا الوسوسة و الطيرة و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكومة بالأحكام فى الشرائع

السابقة و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقيا في عامة الأزمنة و بحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبة إليها بمعناه الحقيقي أى الإزالة.

ثم لا يذهب عليك أن مع وجود الإطلاقى والاستعمالى لا حاجة إلى اعتبار الوجود سابقا ليكون الرفع بمعناه الحقيقي كما لا يخفى.

لا يقال: إن الحسد والطيرة والوسوسة فى التفكير فى الخلق ليست اختيارية حتى يكون لها أحكام.

لأننا نقول إن هذه الأمور وإن كانت بنفسها غير اختيارية و لكنّها باعتبار مبادئها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرّز عنها باختيار مبادئ أضدادها فلا مانع من أن يتعلّق بها أحكام بهذا الاعتبار.

التنبيه الثالث:

أنّه لا إشكال فى قبّح مؤاخذه الناسى والعاجز والمخطى بحكم العقل وعلى هذا يرد على الرواية أمران أحدهما أن هذا لا يختصّ بالأمة المرحومة لأنّ الحكم العقلى لا يختصّ بزمان دون زمان.

و ثانيهما أن الرواية ظاهرة فى الامتنان مع أنّه لا مئة فى رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إنّما نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه فى الناسى والمخطى مع كون مبادئ أضدادهما تحت الاختيار فإنّ مع شرك التحفظ لا يقبح المؤاخذه فإذا لم تكن المؤاخذه قبيحة أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام والمؤاخذه عند النسيان والخطأ.

وهكذا العقل لا يستقلّ بقبح المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة لا فيما لا يقدر عليه أصلا فرفع المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة ممكن و يكون امتنانيا.

التنبيه الرابع:

أنّه لا فرق بين أن يكون متعلّق الحكم هو الفعل أو الترك اذ أى واحد منهما فله حكم و أثر ثقيل يكون قابلا للرفع و عليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكرهه على الترك فالإكراه

موجب لرفع حكم الترك و هو الحنث من الكفارة فلا وجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجودية لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى ثقيل وقابل للرفع ثمّ إنّ المرفوع فى مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنّهما قد يقعان كثيرا كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأه و نسيانه بمنزلة العدم فكأنّ فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا ترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزلة المعدوم إلاّ أنّ المرفوع يكون نفس صفة النسيان و الخطأ الموجودين إدعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرک الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الآخر فلا موجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجودية.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا وجه لجعل المرفوع بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكلّ ما يكون ناشئا عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً.

فمن هذا يعلم أنّه لا يختصّ المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم الترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئا عن الخطأ و النسيان و مرتبطا بهما بنحو من الأنحاء لأنّ ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزلة العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم فى الصلاة فحرمة القطع مرفوعة بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و الفضاء المترتين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضا لأنّ منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضا لأنّ منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضا.

التنبية الخامس:

أنّه لو نسى شرطا أو جزءا من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتى به بحديث الرفع أولا:

ذهب بعض الأعاضم إلى الثانى مستدلا بأنّ الحديث لا يشمل الامور العدمية يمكن الجواب

عنه كما مرّ بأنّه لا وجه لتخصيص المرفوع بآثار الامور الوجودية لأنّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل وقابل للرفع بإعادة الواجب أو قضائه من ناحية نسيان الجزء أو الشرط ثقيل ويكون مرفوعا.

وعليه فحديث الرفع حاكم على أدلّة المركّبات أو على أدلّة اعتبار الأجزاء والشرائط ومقتضاه هو اختصاص الأجزاء والشرائط بغير حال النسيان ويكون تمام الأمور به فى حق المكلف عامة الأجزاء والشرائط غير المنسية و عليه فالمأتى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقة يصح المأتى به كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتى به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأتى به موافقا للمأمور به و نتيجة ذلك هو سقوط الأمر المتعلق بالمأمور به فلا يبقى أمر حتى يجب إعادته فضلا عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاص على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّ بالنسبة إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنّ النسيان مثلا- إن تعلّق بالسبب المقوم أو الشرط المقوم ممّا يكون قوام العقد به عرفا كإرادة تحقّق معناه فلا ريب فى بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفا حتى يتّصف بالصحة ظاهرا.

وإن تعلّق بشرط من الشرائط الشرعيّة لكون العقد عربيا فلا إشكال فى إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنّ العقد محقّق قطعاً فى نظر العرف فمع حكومة حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطية يصير العقد الصادر عقدا مؤثرا فلا تغفل.

التنبية السادس:

أنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعمّ الأحكام الوضعيّة فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة والوجوب فكذلك يرفع المفطريّة ونحوهما و عليه فلو أكره على إيجاد المفطر فلا يوجب بطلان الصوم و ذلك لأنّ المفطريّة من الأحكام المجعولة لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكرهوا عليه هو رفع المفطرية بالإكراه و حيث إنّ حديث الرفع

حاكم بالنسبة إلى الأدلة الأولية يوجب ذلك تخصيص المفترية بحال غير الإكراه وعليه فلا يسقط الأمر المتعلق بالمجموع من التروك في باب الصوم ومع عدم السقوط فالمأني به موافق للمأمور به ومع الموافقة لا مجال لدعوى الملازمة بين ترك المأمور به ولزوم القضاء لعدم تحقّق موضوعه وهو ترك المأمور به.

لا يقال: إنّ الموافقة والمخالفة والصحة والفساد ليست من الأمور الجعلية حتى تكونا قابلتين للرفع والوضع.

لأنّا نقول إنّ الموافقة والمخالفة للمأمور به وإن لم تكونا مجعولتين ولكنهما قابلتان للرفع والوضع بسبب إمكان وضع منشأهما ورفعهما.

ودعوى أنّ الإكراه في العبادات كالإكراه في المعاملات فكما أنّ الإكراه في المعاملات في الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك في العبادات.

مندفعة بوضوح الفرق بينهما فإن مقتضى كون حديث الرفع مختصاً بموارد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة ونفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم خلاف الامتنان ولذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعادة أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان وعدمه.

فتحصّل أنّه يجوز الأخذ بعموم الحديث في الأحكام الوضعية أيضاً ما لم تكن قرينة على الاختصاص أو التخصيص ولكنه محلّ تأمل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

التنبيه السابع:

أنّه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعي وبين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنّه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعي فإن كان العاقد مضطراً اضطراراً عادياً أو شرعياً لإيجاد العقد والمكره يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع في هذا الظرف وإن لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحة التمسك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّي عنه.

ص: 451

ولو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطرا في أصل العقد عادة أو شرعا فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط وليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثرا شرعيا بل من الامور العقلية فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئية أو الشرطية تبعا أو استقلالا و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنّما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

ويمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهولة أو المنسية أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكورة و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعمّ الجميع.

ولا حاجة إلى تقدير الأثر الشرعى حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا في حدّ نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأوّل بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفاية كون وضع منشئه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحة التفصيل المذكور فلا تغفل.

التنبيه الثامن:

أنّ المرفوع في حديث الرفع هي أحكام الأفعال التي يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لا دخل لهما فيها فلا يشمل حديث الرفع. و عليه فلا يرفع حديث الرفع مثل النجاسة الحاصلة بالملاقاة حال الجهل أو الإكراه أو الاضطرار و إن قلنا بأنّ التنجّس من الأحكام لعدم مدخلية الاختيار و العمد في الحكم

ص: 452

بالنجاسة بل هي حاصلة بالملاقاة وهي من الأمور الواقعية الخارجية التكوينية ولا دخل لفعل الانسان فيها.

وإنّما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسة ما دامت العناوين المذكورة موجودة ولذا لو صلى في النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرارا أو إكراها فحديث الرفع يدلّ على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحّة صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقي كما لا يخفى.

وقد أورد عليه بأنّ ما ذكروا إن كان تامّا بالنسبة إلى مثل النجاسة ولكن لا يتم بالنسبة إلى إتلاف مال الغير نسيانا فإنّ الإتلاف فعل للمكلّف ومقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعا عند النسيان ومع ذلك محكوم بالضمان وهكذا ممسّ الميت فإنّه فعل للمكلّف وليس كالملاقاة التي تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكلّف ومقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الغسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللّهمّ إلّا- أن يقال: بالتخصيص أو التخصّص حيث أنّ في مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمسّ الميت لم يعتبر فيه الاختيار والعمد والكلام فيما إذا اعتبرا فيه فتدبّر جيّدا.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اللازم في تطبيق حديث الرفع أمور:

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع والفعل ولا فرق في الحكم بين أن يكون تكليفيا أو وضعيا

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلّف دخل في ترتّب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل في موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختيارية للمكلّف لا حكم وجود شيء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلّف وتركه أو اختياره فيه.

ورابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الأمانة فما لا امتنان فيه بالنسبة إلى الأمانة كرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوين لا يشمل حديث الرفع.

التنبيه التاسع:

أنّه ربما يفصل في الشكّ في المانعية بين الشبهة الحكمية والموضوعية في الإجزاء وعدمه

فلو شك فى مانعية شىء للصلاة فحديث الرفع يدل على صحة صلاته ما دام شاكًا و أما إذا قطع بكونه مانعا وجب عليه إعادتها فى الوقت و قضاؤها فى خارجه كما هو مقتضى القاعدة فى الأحكام الظاهرية.

هذا بخلاف الشك فى انطباق عنوان ما هو مانع على شىء فإنه لا يبعد أن يقال بالإجزاء وإن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلّى مع لباس شك فى أنه مأكول اللحم صحّ صلاته لأن مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصورة العلم و لا يمكن هذا القول فى الشبهة الحكمية لاستحالة تخصيص المانع بصورة العلم بالمانعية.

و أجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعية ابتداء فى حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثمّ إخراج ما هو مشكوك المانعية بضميمة حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعية فى حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومة حديث الرفع تخصيص المانعية على غير هذه الصورة التى يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة فى الحديث و عليه فالآتى بالمأمور به مع المانع آت لما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأثرة و انتفاء الإعادة و القضاء و هكذا الكلام فى الشرطية و الجزئية إذ لا وجه لتخصيص البحث بالمانعية.

ومنها: أى من السنة التى استدل بها على البراءة هو حديث الحجب.

رواه الصدوق بسند صحيح فى التوحيد عن أبى زكريا بن يحيى عن أبى عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكلينى بهذا السند فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.

بدعوى أن ظاهر الحديث هو ثبوت الحكم فى الواقع وأن الحجب يتعلّق بالعلم به وعليه فيدل قوله عليه السلام فهو موضوع عنهم على رفع التكليف بالنسبة إلى ما فى الواقع ممّا لم يعلم به إرفاقاً وتسهيلاً مع أنّه لو لا الحجب لوجب الاحتياط.

فالحجب وعدم العلم والمعرفة بالأحكام الواقعية يوجب على تأثير التكليف المجهولة فى صحة الاحتجاج بها وجواز العقوبة بالنسبة إليها ولا فرق فى رفع التكليف بين أن يبينها الله تعالى ولم يصل إلينا أو سكت عن بيانه لأنّ كل ذلك حجب علمها عن العباد.

ودعوى اختصاص الحجب بخصوص ما سكت عنه مندفة لأنّ الحجب يصدق على ما يبينها ولم يصل لإمكان تجديد البيان ولم يفعل.

كما لا وجه لتخصيصه بالشبهات الحكمية دون الموضوعية لأنّ الله تعالى قادر على إعطائه مقدمات العلم الوجدانى لعباده فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى لا يقال: إنّ الرواية ضعيفة من ناحية أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى سندها مشترك بين التميمى والواسطى الثقتين اللذين لهما كتابان كما نص عليه النجاشى وبين غيرهما من الحضرمى والكلابى والنهدى المجهولين ومن المعلوم أنّ مع الاشتراك لا يثبت وثاقة الراوى لأنّنا نقول إنّ ذلك ليس بشيء مع نقل مثل داود بن فرقد عنه مع أنّه بلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان و البزنظى وابن أبى عمير فنقله قرينة على أنّ المراد منه هو الثقة الذى له الكتاب وبذلك يتميز عن غيره ممن ليس له الكتاب ومن المعلوم أنّ وجود الكتاب ونقل جماعته عنه من شواهد الوثاقة هذا مضافاً إلى ما قيل من عدم تكنية غير الثقتين بأبى الحسن اللهم

إلا أن يقال: إنَّ التميمي والواسطي أيضا لم يثبتا تكتيتهما بأبي الحسن و معه يحتمل أن يكون المكتنى غير المذكورين مطلقا أو مرددا بين المذكورين فيبقى الاشتراك والجهالة فتأمل. هذا مضافا إلى أن مضمون الخبر معتضد بالروايات المتعددة الدالة على رفع التكليف الفعلي عند عدم المعرفة بها منها معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا. لدلالته على رفع التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الفعلية التي لم يعرفها الله تعالى

ومنها: معتبرة عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وهي تدل على عدم وجوب الاحتياط لرفع الحكم الفعلي فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط وإلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن الجهل بالأحكام الواقعية العقلية وعدم معرفتها يوجب رفعها وعدم التكليف بها فعلا.

حديث الحجب

ومنها: أى من السنة التى استدل بها على البراءة حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمة فى التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار (رضى الله عنه) عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (1)

ورواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم. (2)

وقد أورد عليه من جهة السند من أن أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى السند مشترك بين التميمى والواسطى الثقتين وبين الحضرمى والكلابى والنهدى والنصرانى الأب المجهولين وإن ذكر صاحب جامع الرواة هذه الرواية ذيل ترجمة الواسطى الثقة إلا أنه لا حجة فيه فالرواية ليس فيها حجة. (3)

يمكن أن يقال إن زكريا بن يحيى المكنى بأبى الحسن غير النصرانى والحضرمى والكلابى والنهدى لعدم تكنيتهم بأبى الحسن وعليه فليس المكنى بأبى الحسن غير التميمى والواسطى والمفروض أنهما ثقتان.

اللهم إلا أن يقال: إن الثقتين أيضا لم يثبت تكنيتهما بأبى الحسن أيضا و معهما هو غير المذكورين مطلقا أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك والجهالة.

اللهم إلا أن يقال: إنه ذكر بن يحيى وذكره النجاشى مع كنيته وهو ثقة فتأمل هذا

ص: 457

1- 1) كتاب التوحيد باب 64 باب التعريف والبيان والحجة والهداية، ح 9.

2- 2) الكافى 1: 164 باب حجج الله على خلقه ح 3.

3- 3) تسديد الاصول 2: 142.

مضافا إلى أنّ التميمي والواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي وغيرهما ليس له كتاب ولعلّ هذا قرينة على أنّ من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان وأحمد بن أبي نصر البزنطي وابن أبي عمير هو من له كتاب وهو كما نص النجاشي عليه هو التميمي والواسطي الثقتين وعليه فيتميّزان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافا إلى أنّ مضمون الخبر المذكور معتضد بالروايات المتعددة الأخرى.

منها: معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا (1) بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فالتكليف بالقبول يتوقف على المعرفة فإذا كان المكلف جاهلا بالأحكام الواقعية فلا تكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط ومنها معتبرة عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا. (2) بدعوى شموله الجاهل المركب والبسيط كما يشمل الغافل فنفي العقوبة والكلفة من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعية بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط ويتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

ومنها: معتبرة حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال لي أكتب فأملئ عليّ أن من قولنا إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، الحديث (3) بدعوى أنّه يدل على نفي العقوبة على مخالفة الأحكام المجهولة غير الواصلة إلى المكلف بناء على ظهوره في إتياء الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية ومعرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دلّ على وجوب الاحتياط وإلا فإن كان الإتياء أعم من الأحكام الظاهرية فلا تقاوم أدلة الاحتياط ومّا ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتية أيضا.

ص: 458

-
- 1- (1) الكافي 1:164 باب حجج الله على خلقه، ح 1.
 - 2- (2) الكافي 1:164 باب حجج الله على خلقه ح 2.
 - 3- (3) الكافي 1:164 باب حجج الله على خلقه ح 4.

و منها: معتبرة حمزة بن محمد الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (1) قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (2) قال بين لها ما تأتي و ما تترك و قال إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا (3) قال عرفناه إما أخذ و إمّا تارك و عن قوله وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (4) قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون - و في رواية بينا لهم - (5)

و منها: معتبرة عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا، على الله البيان لا يكلّف الله نفساً إلاّ وُسْعَهَا (6) و لا يكلّف نفساً إلاّ ما أتاها قال و سألته عن قوله: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه (7) و إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أنّ الجهل بالأحكام الواقعية و عدم معرفتها يوجب وضعها و رفعها و عدم التكليف بها.

و غير خفي إنّ من لم يعرف الأحكام الواقعية كان محجوباً عنها إنّ الله الذي لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم و هذه الروايات تدل على أنّ التكليف بالأحكام الواقعية متفرع على المعرفة بها و لا يصح الاحتجاج إلاّ بالتعريف و المعرفة و البيان و لا تكليف

ص: 459

1- (1) توبه 115/.

2- (2) الشمس 8/.

3- (3) انسان 3/.

4- (4) فصلت 17/.

5- (5) الكافي 1:163 باب البيان و التعريف ح 3.

6- (6) بقره 286/.

7- (7) الكافي 1:163 البيان و التعريف ح 5.

بالنسبة إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة ويجب عليهم أن يقبلوا ما عرفوه من الأحكام الواقعية ويمتثلوها ولا عذاب ولا إضلال بالنسبة إلى ما لم يعرفوا وحجبوا عن علمها فالحجب أو عدم العلم والمعرفة بالأحكام الواقعية يوجب عدم تأثير التكليف المجهولة ووضعها ورفعها وبعبارة أخرى أنّ الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف وعدم الاحتجاج والعقوبة بالنسبة إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعية لا ما تمكنوا من المعرفة. وقصّ روا فيه من جهة عدم الفحص وعدم تعلّمه ولا فرق في رفع التكليف بعدم المعرفة والحجب بين أن يبيّن الله تعالى ولم يصل إلينا أو سكت عن بيانه إلى زمان ظهور الإمام الثاني عشر أرواحنا فداء لأنّ كل ذلك ممّا حجب علمه عن العباد ومما لم يعرفه الناس فهذه الأحاديث تشمل كل حجب وعدم المعرفة.

ودعوى اختصاص الحجب وعدم المعرفة بخصوص ما سكت عنه فلا تشمل ما حجب بواسطة الحوادث والنوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقة لما ورد من أنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، كما في فرائد الاصول. (1)

مندفعة بأنّ الحجب وعدم التعريف يصدقان أيضاً فيما إذا أمكن تجديد البيان ولم يفعل فإنّه تعالى بعد حدوث النوازل وإخفاء الأحكام وإمكان تجديد البيان إذا سكت عنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها وصدق عدم المعرفة به بالنسبة إلى من لم يصل التكليف إليه ولم يكن مقصراً في ذلك نعم لا يصدقان بالنسبة إلى من عرف وكنتم عن تقصير في حفظه كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه في جواب الإشكال المذكور حيث قال إنّ الموجب لخفاء الأحكام التي بيّنها الله تعالى بلسان رسوله صلّى الله عليه وآله أوصيائه عليهم السّلام وإن كان هو الظالمين إلّا أنّه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السّلام بالظهور وبيان تلك الأحكام

ص: 460

فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلا هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا فى الشبهات الحكمية وكذا الحال فى الشبهات الموضوعية فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجدانى لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصَح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة فى الشبهات الحكمية و الموضوعية كحديث الرفع. (1)

و إذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبة إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلا حاجة فى شمولهما للموارد المذكورة إلى ما ربما يقال من أنه لما لم يمكن وقوع فعل إلا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأشياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئا عن معصية العصاة فى إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدلة العقلية و مما ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول و تسديد الاصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنه يمكن التعدى من مورد خبر الحجب (و هو الأحكام الواصلة إلى النبى صلى الله عليه و آله بتوسيط خطابيه إليه التى لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه) إلى غيرها من الأحكام المجهولة التى كان سبب خفائها الأمور الخارجية بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلى على المضامين الخطابات المنزلة إلى النبى صلى الله عليه و آله و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الرواية لمعارضة ما دل على وجوب الاحتياط (2) مع ما فيه من أن الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أن الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لا وجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقادية لإطلاقها و عمومها بالنسبة إلى الأحكام أيضا كما لا يخفى.

ص: 461

1-1 (1) مصباح الاصول 271:2-272.

2-2 (2) نهاية الأفكار 227:3.

ثم إن ظاهر قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون إن الله بكل شيء عليم أى حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه أو قوله عليه السلام والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتاج على العباد بما آتاهم وعرفهم وغير ذلك هو ثبوت الحكم فى الواقع وإن الحجب أو عدم التعريف يتعلق بالعلم به و عليه فقوله عليه السلام فهو موضوع عنهم أو قوله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا أو قوله عليه السلام والله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدل على رفع التكليف بالنسبة إلى ما فى الواقع ارفاقاً و تسهيلاً فينا فى ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى المحجوب من الأحكام الواقعية و من المعلوم أن الإرفاق فيما إذا كان ما فى الواقع قابلاً للوضع ولو بوضع ظاهرى و جعل الاحتياط و هو لا يكون إلا الأحكام الفعلية من ناحية الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الإنشائى فلا يحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضة مع ما دل على وجوب الاحتياط فى الأحكام الواقعية الفعلية فلا تغفل.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءة حديث السعة.

وروى في مستدرک الوسائل عن عوالی اللثالی عن النبی صلی اللہ علیہ و آلہ قال «الناس فی سعة ما لم يعلموا» وفيه أنّ الرواية ضعيفة

وروى في الكافي بسند موثق عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا ندرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى فقال هم فى سعة حتى يعلموا.

ولا مجال لتضعيف الرواية من ناحية النوفلى من جهة عدم توثيقه لوقوعه فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتمدة و هو يكفى وثاقته و إلا فلم يكثرأ عنه الرواية بهذه الكثرة.

هذا مضافا إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم وغيره من أجلاء القميين الذى طعنوا على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنّه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه احمد بن محمد بن عيسى عن بلدة قم ثم اعتذر و أعاده.

و أيضا كانت روايات السكونى مقبولة كما نصّ عليه الشيخ فى العدة مع أنّ كتب السكونى منقولة بواسطة النوفلى فالرواية معتبرة.

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن يقال إنّ دلالة قوله عليه السلام «الناس فى سعة حتى يعلموا» على المطلوب ظاهرة لأنّ المستفاد منها هو التوسعة ما لم يحصل العلم بالواقع فمع عدم العلم لا يوجب التكاليف الواقعية ضيقا بوجوب الاحتياط.

لا- يقال: إنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع و لكن مع العلم بالاحتياط بأحد الطريقتين ارتفع الوسعة و لا منافاة بين الرواية و وجوب الاحتياط مع العلم به بالعقل أو النقل لأنّ

نقول: إنَّ ذلك يتمُّ إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط في قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنّما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي المجهول و من المعلوم أنّ إثبات السعة من ناحية التكليف الواقعي ينافي إيجاب الاحتياط كما أنّ أدلّة وجوب الاحتياط ليست من باب قيام العلم على الواقع إذ الاحتياط لا طريقة له كما لا يخفى.

و دعوى أنّ شمول موثقة السكوني «هم في سعة حتى يعلموا» لمثل المقام محل تأمل لأنّ موردها هو خصوص اللحم و حكمه عليه السّلام بالإباحة إنّما هو من جهة كونه في أرض المسلمين و هي أمارّة على التذكية و إن كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله فمورد الرواية من الشبهة الموضوعية التي تقوم فيه الأمارّة على الحلّة و من المعلوم أنّها أجنبية عن المقام.

مندفعة بأنّه لا- قرينة في الرواية على أنّ الطريق في أرض المسلمين حتى يكون ذلك أمارّة على التذكية بل السؤال مطلق و الإمام عليه السّلام لم يستفصل عن الطريق أنّه طريق المسلمين أو غيره.

اللّهمّ إلّا أنّ يحمل الرواية جمعا بينها وبين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز تذكيته على تخصيص هذه الرواية بمورد جريان الأمارّة و لكن ذلك لا يضر بجواز الأخذ بالكبرى المذكورة في الموارد التي لا أمارّة فيها كحلية الجبن و بالجملة حمل الرواية بالنسبة إلى اللحم على مورد قيام الأمارّة لا- يكون دليلا على حملها بالنسبة إلى سائر الموارد إذ لا شاهد له ثمّ إنّ الرواية تعمّ الشبهة الموضوعية و الحكمية كليهما و مجرد تطبيقها على الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيصها بها إذ المورد لا يكون مخصّصا.

حديث السعة

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءة «حديث السعة»:

روى في مستدرک الوسائل عن عوالی اللآلی عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ قال الناس فی سعة ما لم يعلموا. (1)

وفیه أنّ السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخة ما لا يعلمون و لو كانت تلك النسخة موجودة فکلمة «ما» موصولة لا ظرفية لاختصاص الثانية بما إذا كان النفي فی الماضي لا المستقبل علی ما حکى عن أهل الأدب.

و روى فی الکافی عن علی بن إبراهیم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام إنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت فی الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جبنها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا ندرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى فقال هم فی سعة حتى يعلموا و رواه البرقي فی المحاسن عن النوفلي. (2)

لا يقال: إنّ هذه الرواية أيضا ضعيفة بالنوفلي إذ هو لم يوثق.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع فی طريق كثير من الأخبار فی الكتب المعتمدة و هو يكفى فی وثاقته و إلا فلم يكتروا عنه بهذه الكثرة هذا مضافا إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهیم بن هاشم و غيره من أجلاء القميين فلو كانت رواياته ضعيفة لم يتحملها أجلاء القميين كما طعن القميون علی أحمد بن محمد بن خالد البرقي بأنه يروى عن الضعفاء و اعتمد علی المراسيل و لذا نفاه أحمد بن محمد بن عيسى عن بلدة قم ثم أعاده إليها و اعتذر منه.

ص: 465

1- (1) المستدرک الباب 12 من أبواب مقدمات الحدود ح 4.

2- (2) الوسائل الباب 38 من أبواب كتاب الصيد و الذبائح ح 2:307.

هذا مضافاً إلى أنّ روايات السكوني مقبولة كما نص الشيخ في العدة بأنّه عملت الطائفة بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه مع أنّ كتب السكوني منقولة بواسطة النوفلي كما صرح بذلك النجاشي في رجاله و الشيخ في الفهرست فلو كان النوفلي غير مقبول الرواية لما أفاد ما في العدة من أنّ الطائفة عملت بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه كما لا يخفى و لذا قال في بهجة الآمال عند ترجمة السكوني وبالجملة من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلي أيضاً فإنّه الراوى عنه جلاً إن لم نقل كلا حتى رواية الماء يطهر المتقدمة فإن راويها عنه هو (1) وقال أيضاً عند ترجمة النوفلي و مر في اسماعيل بن أبي زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده رواية الأجلاء عنه منهم الحسن بن علي الكوفي (2)

و مما ذكر يظهر ما في مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطة النوفلي (3)

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهاية الأفكار أنّ دلالة قوله الناس في سعة ما لا يعلمون على المطلوب ظاهرة سواء كانت كلمة ما مصدرية ظرفية أو موصولة أضيف إليها السعة إذ المعنى على الأول إنهم في سعة ما داموا غير عالمين بالواقع.

و على الثاني أنّهم في سعة ما لا يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفة إيجاب الاحتياط فيعارض ما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط (4) إذ لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة فهذا الحديث يعارض ما دلّ على وجوب الاحتياط.

أورد عليه في فرائد الأصول بأنّ فيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع (5)

ص: 466

1- 1) بهجة الآمال 2: 253.

2- 2) بهجة الآمال 3: 322.

3- 3) مباحث الحجج 2: 63.

4- 4) نهاية الأفكار 3: 228.

5- 5) فرائد الأصول: 199.

و أجاب عنه فى نهاية الأفكار بأنّ ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط فى قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنّما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط فى قبال الاصولى فإنّ هذا هو الذى يساعد أدلتهم من نحو رواية التثليث من نحو قوله عليه السّلام و هلك من حيث لا يعلم و عليه فلا وجه لتوهم ورود أدلة الاحتياط على الرواية و لا حكومتها عليها.

نعم لو كانت أدلة الاحتياط متكفلة لإثبات العلم بالواقع كالأمارات كان لدعوى الحكومة كمال مجال و لكنه ليس كذلك بداهة إنّ مفاد تلك الأدلة لا يكون إلّا مجرد إثبات وجوب التوقف و الاحتياط عند الجهل بالواقع.

و مجرد صلاحيتها لتنجز الواقع عند الموافقة لا يقتضى الطريقية و الكاشفية كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم فى الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذى عليه مدار السعة هو عدم العلم بمطلق الوظيفة الفعلية لأمكن دعوى ورود إيجاب الاحتياط عليها و لكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الرواية فى كون العلم الذى عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر. (1)

و لقد أفاد و أجاد إلّا أنّ لا نسلم الحكومة أيضا فيما إذا كان العلم فى الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع لأنّ أدلة الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحجة على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ العلم المستعمل فى الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أى الحجة لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع و لكن الحجة عبارة عن الطرق العقلانية و الشرعية إلى الواقع التى تكشف كشفا غير تام و الاحتياط ليس منها بلا إشكال و الشاهد على ذلك أنّه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأمانة عليه لما يقال أنّه أفتى بغير علم

ص: 467

وَأَمَّا إِذَا أُفْتِيَ بِوَجوب شَيْءٍ لِأَجْلِ الْإِحْتِيَاظِ فَإِنَّهُ أُفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِلَى أَنْ قَالَ إِنَّ شَرْبَ التَّنِّ بِمَلَا حِظَةٍ كَوْنَهُ مَجْهُولٌ الْحُكْمُ مَرْخُصٌ فِيهِ حَسَبَ الْحَدِيثِ فَلَوْ تَمَّ أَخْبَارُ الْإِحْتِيَاظِ وَلَزِمَ وَجوب الْإِحْتِيَاظِ لَعَدَّ ذَلِكَ مَنَافِيَا لِلتَّرْخِيصِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ لَزُومُ الْإِحْتِيَاظِ نَفْسِيًّا أَوْ غَيْرِيًّا. (1)

وَمِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي بَعْضِ الْعِبَائِرِ مِنْ أَنَّ إِيْجَابَ الْإِحْتِيَاظِ إِنَّمَا هُوَ طَرِيقٌ لِلْوُصُولِ إِلَى التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيِّ فَإِيْجَابُهُ ضَيِّقٌ نَاشٍ مِنْ نَاحِيَةِ التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيِّ الْمَجْهُولِ فَالْحُكْمُ بِالسَّعَةِ مِنْ نَاحِيَتِهِ يَقْتَضِي عَدَمَ إِيْجَابِ الْإِحْتِيَاظِ. (2)

وَذَلِكَ لِمَا عُرِفَتْ مِنْ أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ لَيْسَ بِطَرِيقٍ إِلَى الْوَاقِعِ وَإِنْ أَتَى بِهِ الْوَاقِعُ وَكَانَ حُكْمًا غَيْرِيًّا لِأَنَّ الْإِحْتِمَالَ لَا طَرِيقِيَّةَ لَهُ وَصَرَفَ كَوْنُ الْإِحْتِيَاظِ وَاجِبًا غَيْرِيًّا لَا يُوْجِبُ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا إِلَى الْوَاقِعِ هَذَا مُضَافًا إِلَى أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ لَوْ كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْوَاقِعِ فَبَعْدَ قِيَامِ دَلِيلِ الْإِحْتِيَاظِ لَا مَجَالَ لِلْحُكْمِ بِالسَّعَةِ مِنْ نَاحِيَةِ الْجَهْلِ بِالْوَاقِعِ إِذْ مَعَهُ لَا جَهْلٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ.

ثُمَّ لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّ الاسْتِدْلَالَ بِهَذَا الْحَدِيثِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَعْيِينِ أَنَّ كَلِمَةَ «مَا» مُوصُولَةٌ أَوْ ظَرْفِيَّةٌ لِمَا عُرِفَتْ مِنْ تَمَامِيَةِ الاسْتِدْلَالَ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ كَمَا هُوَ الْمُسْتَفَادُ مِنْ ظَاهِرِ الْكِفَايَةِ وَنَهَايَةِ الْأَفْكَارِ وَتَهْذِيبِ الْأَصُولِ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَتَعَلَقَ الْعِلْمِ هُوَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ كَمَا فِي حَدِيثِ رَفْعِ مَا لَا يَعْلَمُونَ فَالْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى رَفْعِ الضِّيْقِ النَّاشِي مِنَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْمَجْهُولِ أَوْ يَدُلُّ عَلَى رَفْعِ الضِّيْقِ النَّاشِي مِنْ نَاحِيَةِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْمَجْهُولِ مَا دَامَ لَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ أَوْ الطَّرِيقُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ.

وَدَعْوَى احْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مَفَادُ الْحَدِيثِ الْحُكْمَ بِالسَّعَةِ مَا دَامَ لَمْ يَعْلَمُوا بِالضِّيْقِ وَلَوْ ضَيِّقٌ مَا بَعْنَوَانِ وَجوب الْإِحْتِيَاظِ فَلَا مُحَالَةَ تَحْصُلُ الْغَايَةِ وَتَرْتَفِعُ السَّعَةُ بِوَجوبِ الْإِحْتِيَاظِ وَمَعَ

ص:468

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:174.

2-2 (2) تسديد الاصول 2:143.

هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملا فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة من ناحية الحكم الواقعي المجهول كان الحديث معارضا مع أدلة وجوب الاحتياط وإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة ما دام لم يعلموا بضيق ما ولو ضيق الاحتياط فلا ينافي ذلك وجوب الاحتياط بأدلتها بل يكون كالبراءة العقلية التي لا تنافي وجوب الاحتياط وحيث يحتمل في قراءة الحديث احتمالا لا تقاوم هذه الرواية مع أدلة وجوب الاحتياط.

مندفعة بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي مثل قوله عليه السلام رفع ما لا يعلمون فكما أنّ دليل حديث الرفع ينافي دليل وجوب الاحتياط فكذلك في المقام دليل السعة عند الجهل بالحكم الواقعي ينافي أيّ ضيق ولو كان بعنوان وجوب الاحتياط وعليه فليس وجوب الاحتياط حاكما بالنسبة إلى دليل السعة من دون فرق بين أن يكون «ما» موصولة أو ظرفية فالصحيح دلالة الحديث على البراءة وبإطلاقه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية ودعوى أنّ ما ذكر تام لو ثبتت صحة سند قوله صلى الله عليه وآله الناس في سعة ما لم يعلموا وأما مع ضعفه فلا يصلح للتمسك به فلا يبقى في المقام إلا قوله عليه السلام في موثقة السكوني هم في سعة حتى يعلموا.

وشموله للمقام محل تأمل لأن مورده كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه هو خصوص اللحم وحكمه عليه السلام بالإباحة إنّما هو من جهة كونه في أرض المسلمين فهي أمانة على التذكية وإلا كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله وبالجمله مورد هذه الرواية هي الشبهة الموضوعية القائمة فيها الأمانة على الحلية فهي اجنبية عن المقام. (1)

مندفعة بأنّه لا يكون في موثقة السكوني قرينة على أنّ الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أمانة على التذكية بل السؤال عن سفرة وجدت في الطريق والإمام عليه السلام لم يستفصل عن أنّ الطريق طريق المسلمين أو غيره اللهم إلا أن يحمل جمعا بينه وبين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكية على تخصيص مورد هذه الرواية في اللحم بمورد جريان الأمانة.

ص: 469

وأما ما ذكر من أنّ مورد الرواية مورد استصحاب عدم التذكية و مقتضاه هو حرمة أكله ففيه أنّ مجرى استصحاب عدم التذكية هو الحيوان الذى يكون قابلاً للذبح لا أجزأه فلا يجرى الاستصحاب المذكور فى اللحم كما لا يخفى. وأما دعوى اختصاص قوله هم فى سعة حتى يعلموا بخصوص اللحم فهي ممنوعة لأنّ الجبن أيضا يكون فى السفرة و هو أيضا مشكوك الحليّة و لا دليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكتفى فى جواز أكله بأصالة الحليّة و لا وجه لتخصيص الرواية باللحم.

ثم لو كان تطبيق قوله عليه السّلام هم فى سعة حتى يعلموا على مورد الرواية مشكلا فلا يضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى فى الموارد التى لا أماره فيها كحلية الجبن فالرواية دالة على البراءة فى الشبهة الموضوعية و الحكمية لأنّ قوله عليه السّلام هم فى سعة حتى يعلموا يكون بمنزلة الكبرى الكلية و تطبيقها على الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيصها بها فباطلها يشمل الشبهة الحكمية أيضا فتدبر جيدا.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: رجوع الضمير فى قوله عليه السّلام هم فى سعة حتى يعلموا إلى الذين وجدوا السفرة المطروحة يمنع عن كون هذا القول كبرى كليّة بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصية و هو مشكل بعد احتمال مدخلة خصوصيات المورد و لكن لحن الرواية يساعد كبروية القول المذكور و لا خصوصية فى الذين وجدوا السفرة المطروحة فتدبر جيّدا.

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة حديث الحلية وأخبار الحلية منقولة بألفاظ مختلفة:

منها: هى مرسله الشيخ الأنصارى قدس سره وهى قوله عليه السلام «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»

وفيه أنّ هذا الحديث لم يوجد بهذه اللفظة فى جوامع الحديث واحتمل بعض الأعاضم أنّه صدر رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته و لعله سرقة الحديث.

ولكنّه غير ظاهر بعد اختلاف صدر رواية مسعدة مع هذه المرسله واحتمل آخر أنها مضمون خبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال عليه السلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان أنّ فيه ميتة وفيه أنّه لو كان كذلك لزم أن يقتصر فى نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية والمفروض أنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية لدلالة جعل البيّنة هى الغاية على أنّ الشبهة هى الموضوعية.

ومنها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأة تحتك وهى أختك أو رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»

بتقريب أنّه يدلّ على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة وعدم الفصل قطعا بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية يتم المطلوب.

أورد عليه أولاً: بأنّ قوله عليه السّلام «بعينه» ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية و حمل هذه الكلمة على أن يكون المراد منها هو تأكيد النسبة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون ذكرها للاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه و لا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية لأنّ العناوين الكلية إما أن تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومة الحرمة بعينها وعلى الثاني لا علم بالحرمة أصلاً.

و اجيب عنه بمنع اختصاص الاحتراز بصورة العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض في رواية مسعدة كل شيء لك حلال لا كل شيء فيه حلال و حرام لا مكان أن يكون قيداً «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء نظيراً للحرام فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنّه بعينه حرام وعليه فلا وجه لتخصيص الرواية بالشبهة الموضوعية بل هي أعم.

و ثانياً: أنّ الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة كلّها من الشبهات الموضوعية و هي تؤكد اختصاصها بالشبهة الموضوعية هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعدة الحليّة لأنّ تلك الموارد موارد الأمانة و الاصول المحرزة.

و أجيب عنه بأنّ الأمثلة المذكورة تكون من باب التمثيل لا الاختصاص لأنّ الأمثلة المذكورة لا توجب اختصاص الكبرى الكلية بها

و يشكل ذلك بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولاً لا ذكر تطبيقات قاعدة اخرى لم تذكر كبراهها.

و دعوى أنّ المقصود من رواية مسعدة بن صدقة بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير أنّه جمع الكل ببيان واحد لا أنّ المقصود هو إنشاء الحليّة في الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلية.

مندفعة لظهور قوله عليه السّلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه في الإنشاء و حمله على الحكاية عن القواعد المختلفة خلاف الظاهر.

فتحصّل أنّ الأمثلة لا تساعد مع قاعدة الحليّة اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى المذكورة فيها على الأمثلة المذكورة لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بالكبرى فتدبر

و ثالثاً: أنّ جعل غاية الحليّة قيام البيّنة في قوله عليه السّلام والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية فلا تصلح الرواية للاستدلال بها في الشبهات الحكمية.

النتيجه

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعدة الحلية هي حلية المشكوك و لو كان الشئ المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم الماخوذة من يد الكافر أو المستوردة من بلاد الكفر إذا احتمل التذكية الشرعية في حيوانها فيجوز التصرف فيها و استعمالها عدى أكلها و الصلاة فيها و ذلك لجريان قاعدة الحلية كما تجرى فيها قاعدة الطهارة و لا مجال لاستصحاب عدم التذكية في الأجزاء إذ التذكية المساوية لفري الأوداج الأربعة لا تتصور في أجزاء الحيوان بناء على أنّ التذكية هي نفس فري الأوداج الأربعة لا أمر معنوي يحصل بالفري المذكور و إلّا فلا يبعد جريان أصالة عدم التذكية في الأجزاء أيضاً بناء على أنّ الأجزاء أيضاً لها نصيب من هذا الأمر المعنوي.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فمقتضى أصالة عدم التذكية هو حرمة استعماله و التصرف فيه مضافاً إلى حرمة أكلها و الصلاة فيها كما لا يخفى.

هذا بخلاف الأجزاء فإنّ أصالة عدم التذكية كما عرفت لا تجرى بالنسبة إليها فمع احتمال التذكية يشملها عموم قوله كل شئ يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف أنّه الحرام منه بعينه.

بل يجوز أكلها و استعمالها في الصلاة لو لم يمنع عنهما و لكن مع اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْمَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنَقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ لا يجوز الأكل و هكذا مع اشتراط العلم بالتذكية في الصلاة بمثل قوله عليه السّلام في موثقة ابن بكير و كل شئ منه جائز إذا علمت أنه ذكي لا يجوز الصلاة فيه فتدبر جيداً.

بل يجوز أكلها واستعمالها في الصلاة لو لم يمنع عنهما ولكن مع اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (1) لا يجوز الأكل وهكذا مع اشتراط العلم بالتذكية في الصلاة بمثل قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي لا يجوز الصلاة فيه فتدبر جيدا.

ص:

حديث الحلية

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة «حديث الحلية» وهو منقول بألفاظ مختلفة منها مرسله الشيخ الأنصارى قدس سره وهى قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدلت به الشيخ قدس سره فى فرائد الاصول حيث قال كما فى قوله عليه السلام فى رواية أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام. (1)

ولم يوجد هذه الرواية بهذه اللفظة فى جوامع الحديث والموجود مختلف معه فى الألفاظ والخصوصيات.

واستظهر سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أنّه صدر رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله سرقة الخ.

ولكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر رواية مسعدة بن صدقة معه حيث زاد فى رواية مسعدة كلمة «بعينه» وجملة «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

واحتمل المحقق العراقى أنّها مضمون ما رواه فى الكافى بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال عليه السلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة. (2)

ولا يخفى أنه لو كان كذلك لزم أن يقتصر فى نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية والمفروض أنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية لدلالة جعل البيّنة هى الغاية على أنّ الشبهة هى الموضوعية مع أنّ قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام أعم من الشبهة الموضوعية فلا تغفل.

ثم إنّ رواية الشيخ الأنصارى على تقدير ثبوتها تكون واضحة الدلالة على البراءة فى

ص: 475

1- 1) فرائد الاصول: 201.

2- 2) الوسائل الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة ح 2.

الشبهة الحكمية و الموضوعية و لذا قال فى نهاية الأفكار دلالة هذه الرواية على المطلوب ظاهرة لو كانت هى غير رواية مسعدة بن صدقة (1) وإلا ففيها إشكال من جهة موارد انطباقها كما سيأتى إن شاء الله تعالى بل عمومية دلالتها متوقفة على كونها غير رواية عبد الله بن سليمان وإلا فالظاهر اختصاصها بالشبهة الموضوعية فإن السؤال فيها عن الجنب من جهة احتمال أن يكون الجنب مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحلية حتى تقوم الحجة على أن فيه ميتة و أما الإيراد على الرواية بأنها فى صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه وزان قوله عليه السلام كل شئ فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإن المتبادر منهما هو جواز التصرف فى الحلال المختلط بالحرام الذى جمع رواياته السيد الفقيه الطباطبائى قدس سره فى حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان و لا ترتبطان بالشبهة البدئية. (2)

ففيه أن هذا الإيراد لو كان واردا فى مثل كل شئ فى حلال و حرام لما كان واردا فى مثل قوله «كل شئ لك حلال حتى تعرف أنه حرام» فإن المفروض فيه ليس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى يكون مربوطا بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك فى مثل قوله كل شئ فى حلال و حرام إذ لم يفرض فيه الاختلاط فتدبر جيدا.

و منها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شئ هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأة تحتك و هى اختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. (3)

لم يستدل شيخنا الأعظم قدس سره بهذه الرواية على البراءة فى الشبهة الحكمية و لعل وجه ذلك

ص: 476

1- 1) نهاية الأفكار 3: 243.

2- 2) راجع تهذيب الأصول 2: 175.

3- 3) الوسائل الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 4.

هو اشتغالها على جملة من أمثلة الشبهة الموضوعية فرأى اختصاصها بها أو رأى أنّ الرواية في مقام إبراز حلية جامعة بين حليات متعددة من قواعد مختلفة جمعت في قضية واحدة فالجملة إخبار عن القواعد المختلفة لا إنشاء يدل على إنشاءات متعددة أو رأى شيئاً آخر.

ولكن استدلل بها في الكفاية في الشبهة الحكمية حيث قال و منها قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه الحديث حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تأمل. (1)

و كيف ما كان فقد أورد عليه أولاً: بأن قوله عليه السلام (بعينه) ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية و ذلك لأن حمل هذه الكلمة على التأكيد بأن يكون المراد منها تأكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه و لا ينطبق إلا على الشبهة الموضوعية إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية فإنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكلية إما أن تكون معلومة الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومة الحرمة بعينها وعلى الثاني لا علم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية مع العلم الإجمالي بالحرمة و من الظاهر أنّ هذا الحديث لا يشمل العلم الإجمالي بالحرمة إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و تنقاضاً.

و أمّا الشبهة الموضوعية فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لا بعينه فإنّنا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لا بعينه إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لا بعينه.

ص: 477

ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه وعدم كون جميعها في محل الابتلاء فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّة ما لم يعلم أنه حرام بعينه. (1)

و ثانيا: أنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من الشبهات الموضوعية. وهي تؤكد اختصاصها بالشبهة الموضوعية فلا تشمل الشبهة الحكمية هذا مضافا إلى عدم ارتباطها بقاعدة الحلية لأنّ تلك الموارد موارد الأمانة والأصول المحرزة.

و ثالثا: أنّ جعل غاية الحلية قيام البينة في قوله عليه السلام والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية أيضا.

وعليه فلا وجه للاستدلال بموثقة مسعدة للبراءة في الشبهات الحكمية.

يمكن الجواب عن الجميع أمّا عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينة غير تامة لوضوح أنّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية وإنما تعميم الحديث لها وهو لا يتنافى مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة. (2)

ولا يخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهة ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهة الموضوعية بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه وهو لا ينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية لعدم تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية فإنه مع الشك في حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه وعلى فرض تصوّره في العلم الإجمالي بالحرمة لا يمكن شمول الحديث له للمناقضة وبعبارة أخرى أنّ الإشكال ليس من جهة حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنّه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهة عدم إمكان تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية بحيث لا تلزم منه المناقضة فتدبر جيدا.

قال في منتقى الاصول يمكن تعميم الحديث للشبهة الحكمية مع المحافظة على ظهور لفظ

ص: 478

1- 1) مصباح الاصول 2: 273-274.

2- 2) مباحث الحجة 2: 65.

«بعينه» كما فى موارد العلم الإجمالى (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجا عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجعولة بين شيئين كحرمة الغيبة أو الغناء فإنه يصدق على مثل ذلك بأنّ كلاّ منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهة فى كل منهما حكمية لا موضوعية. (1)

و لا- يخفى عليك أنّ فرض الخروج عن الابتلاء فى الشبهات الحكمية كما ترى فإنّ الأحكام مجعولة على موضوعها على نحو ضرب القانون لا القضايا الخارجية و المجتهد لا يمكن له أن يجرى البراءة فى الشبهات الحكمية بمجرد كون بعض الأحكام خارجا عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافا إلى أنّ مثل الغيبة و الغناء لا يكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الاحتراز بصورة العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض فى رواية مسعدة كل شىء لك حلال لا كل شىء فيه حلال و حرام و ذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازا عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شىء شبيها و نظيرا للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالا حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الرواية بالشبهة الموضوعية بل هى أعمّ منها كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

هذا مضافا إلى أنه لا باس بكون قيد «بعينه» للتأكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بمراد العلم الإجمالى يستلزم حمله على النادر إذ الحديث لا يشمل موارد الابتلاء لاستلزام المناقضة و يختص بمراد التى خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أنّ هذه الموارد نادرة و دعوى أنّ الشبهة الموضوعية لا تنفك عن العلم بالحرام لا بعينه مندفة بأنّ العلم الإجمالى فى هذه الموارد منحلة بالمراد المعلومة و يصير الشبهة بدوية كما لا يخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة أقرب و معه لا مانع من شمول الحديث للشبهات الحكمية فتدبر جيدا.

ص: 479

و أما عن الثانى فبأن الأمثلة المذكورة تكون من باب التمثيل لا اختصاص الرواية بها و عليه فكما فى تسديد الاصول أصالة الحل المذكورة فى الحديث إذا كانت عامة لجميع موارد الشك فى الحرمة فجميع الأشياء التى لم يعلم حرمتها مشمولة له محكوم عليها بالحل فأصالة الحل كبرى كلية و الأمثلة المذكورة مصاديق لها و جزئيات و لا يجب فى ذكر المثل أن يذكر جميع الأنواع المتصورة إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفة. (1)

و يمكن أن يقال أنّ الأمثلة المذكورة لو كانت من موارد أصالة الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض موارد مصاديقها و لكنها أجنبية عن أصالة الحل و البراءة إذ ليس فيها شىء يمكن أن يكون مستند الحلية فيه هو أصالة الحل بل المستند هو قاعدة اليد و الاستصحاب و لذا قال السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه: قد حاول البعض دفع الشبهة بأنّ المذكورات إنّما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

ثم أورد عليه بأنّ هذا خلاف الظاهر جدا لأن المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولا لا ذكر تطبيقات قاعدة أخرى لم تذكر كبراهها.

لا يقال: بناء على جريان الاصول الطولية إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة جارية فى هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدار لا يكفى بعد ظهور الحديث فى أنّ منشأ التأمين و الحلية هو القاعدة وحدها لا القاعدة بضم عدم جريان الاصول الحاكمة عليها. (2)

اللّهمّ إلاّ أن يكون مقصود تسديد الاصول أنّ المراد من أصالة الحل فى رواية مسعدة هو الحكم بحلية كل شىء ما لم يقطع قطعا وجدانيا بالحرمة و إنّ العلم المذكور فيه لا يعم العلم التعبدى الموجود فى مورد الاستصحاب و اليد و لكنه مما لا يمكن الالتزام به لمعلومية تقدم أصالة اليد و الاستصحاب على أصالة الحلية بأى معنى كانت.

ص: 480

1- 1) تسديد الاصول 2: 147.

2- 2) مباحث الحجج 2: 66.

قال فى نهاىة الأفكار يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحلىة فى الأمثلة المزبورة بعنوان كونها مشكوك الحرمة وإلا فبناء على كونه حاكيا عن إنشاءات الحلىة فى الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التى منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة فلا يرد إشكال إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك فى الحرمة فى هذه الموارد لمكان جعل الحلىة الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير انه جمع الكل ببيان واحد لا أن المقصود هو إنشاء الحلىة فى الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلىة (1)

ولا- يخفى ما فيه لظهور قوله عليه السلام كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فى الإنشاء و حمله على الإخبار عن القواعد المختلفة خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ما أفاد الشهيد الصدر قدس سره من أنه خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجملة فى الإنشاء لا الإخبار بل من أجل قوة ظهورها فى أنها فى مقام إعطاء قاعدة كلية بنكتة واحدة للتطبيق على الموارد المختلفة بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل وهذا لا- يناسب مع كون القضية إخبارية تجمع حيثيات وقواعد متعددة لا يمكن أن يرجع إليها المكلف فى مجال التطبيق. (2)

و حكى أيضا عن تعليقة المحقق الخراسانى على الفرائد فى دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكورة من باب التنظير (أى تنظير قاعدة أصالة الإباحة بسائر القواعد كقاعدة اليد و السوق و الاستصحاب) لتقريب أصالة الإباحة إلى الأذهان و أنها ليست بعادمة فى الشريعة و إنما حكمت بالحل فى الموارد المذكورة مع عدم القطع بالحلىة انتهى.

يمكن أن يقال إن هذا الحمل لا يساعد مع قوله عليه السلام «وذلك مثل الثوب» فإنه كما أفاد فى تسديد الاصول ظاهر جدا فى أنه ذكر مثال لقوله كل شىء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراسانى لقال و ذلك مثل حلىة الثوب (3)

وقال الشهيد الصدر قدس سره: فى نهاية الأمر و الذى يقوى فى النفس أن المقصود من

ص: 481

1-1) نهاية الأفكار 234:3-235.

2-2) مباحث الحجج 2:661.

3-3) تسديد الاصول 2:148.

الرواية النظر إلى مرحلة البقاء وإنّ ما أخذه المكلف وكان حلالاً له على أساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً ولا ينبغي أن يوسوس فيه وفي مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنة وبهذا تكون أجنيّة عن البراءة إذ ليست في مقام جعل البراءة كما أن في الأمثلة المذكورة لا يوجد ما يكون مورداً لها. (1)

وفيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أنّ حمل الرواية على ما ذكر خلاف الظاهر جداً فإنّ ظاهر الرواية إنّ الشك في أصل الحليّة والحرمة لا في بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لا محيص عن هذا الإشكال لأن الأمثلة لا تساعد مع القاعدة المذكورة في صدرها اللهم إلا أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثلة لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأنّ قيام البيّنة وإن اختص بالشبهة الموضوعية إلا أنه يمكن أن يقال إنّ الاستبانة المذكورة في الذيل تعم الاستبانة العلمية القطعية وغيرها الحاصلة بمثل خبر الواحد أو الظواهر وعليه فذكر قيام البيّنة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام ولا شاهد فيه على الاختصاص فتحصل أنّ الرواية لا تخلو عن الإشكال ولو من ناحية الإشكال الثاني كما عرفت ولكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكورة فيها مع قطع النظر عن الأمثلة التي فيها هذا لو لا الإشكال في سندها من الضعف والظاهر أنّ السند ضعيف فإنّ مسعدة بن صدقة عامي ولم يوثق ولكن المحكى من السيّد المحقق البروجردى قدّس سرّه هو اتحاده مع مسعدة بن زياد الربعي الثقة واستشهد لذلك باتحاد مضمون رواياتهما التي تقرب عشر روايات وأيّده بأنّ المروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد والظاهر عندى أنّ الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد وعليه يكون زياد اسم جد مسعدة وكثيراً ما كانوا يحذفون اسم الأب وينسبون إلى الجد وعليه كلمة «عن زياد» تصحيف ابن زياد انتهى.

ص: 482

هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه فى غاية المتانة و موافق لما يرويه الثقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعنا وجدت أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حريز بن عبد الله انتهى.

و قال النجاشى فى رجاله و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنه ثقة لنقل بعض الأجلاء عنه هذا و لكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع مسعدة بن صدقة لا يوجب إلا الظن بالاتحاد هذا مضافا إلى بعد ذلك لأن الشيخ فى الفهرست و الرجال و النجاشى فى رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أمّا عمل الطائفة بالمذكور فى كلام الشيخ الطوسى ليس هو مسعدة بن صدقة بل السكونى و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الأجلاء فلم أر إلا هارون بن مسلم اللهم إلا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمد بن يحيى و عبد الله بن جعفر الحميرى و ابن شاذان فإنهم من الأجلاء و كانوا يروون كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام عن مسعدة بن صدقة بواسطة هارون بن مسلم كما فى رجال النجاشى و غيره و من البعيد جدا نقل هؤلاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيدا.

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم:

روى الصدوق فى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1) و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما فى المشيخة محمد

ص: 483

بن موسى بن المتوكل رحمهم الله عن عبد الله بن جعفر الحميري وسعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان وروى الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1) وطريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضا كما في المشيخة والفهرست.

و رواها أيضا (2) بهذا السند عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني قدس سره عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. (3)

و روى الكليني قدس سره أيضا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا و دعا بالغداء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي أو لم ترني أكلته قلت بلى و لكني أحب أن أسمع منك فقال ساخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (4) و حيث إن عبد الله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الرواية معتبرة.

هذا مضافا إلى ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن عن اليقطيني عن صفوان

ص: 484

1- (1) التهذيب 9: 79 الباب 2 باب الذبائح و الأطعمة ح 72.

2- (2) في التهذيب 7: 226 الباب 21 باب من الزيادات ح 8.

3- (3) الكافي 5: 313 باب النوادر ح 39.

4- (4) الكافي 6: 339 باب الجبن ح 1.

عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه. (1)

هذه الروايات متوافقة المضمون ولعل يرجع بعضها إلى بعض.

وكيف ما كان فالمحكي عن الشهيد إنه استدلل للبراءة بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

وتقريب الاستدلال كما عن شرح الوافية إن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل التكليف ويتصف بالحل والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل إن ما اشتبه حكمه وكان محتملا لأن يكون حلالا ولأن يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندراجته تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

وبعبارة أخرى أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى أنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل كونه من المذكي أو الميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشكنا فيه لأنه يصدق على كل منها:

إنه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين فنقول إما حلال و

ص: 485

إمّا حرام وإنّه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه فى الدرر حيث قال إنّ قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام حمل على صلاحيتهما واحتمالهما فيصير الحاصل ان كل شىء يصلح لأن يكون حراما ولأن يكون حلالا ويصح ان يقال فيه إما حرام وإما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهة فى الحلية و الحرمة من جهة الشك فى اندراجه تحت كلى علم حكمه أم لا. (1)

أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه فى فرائد الاصول بأنّ المراد بالشىء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى «منه» إليهما لكن لفظة «منه» ليس فى بعض النسخ وأيضا الظاهر أنّ المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلا لا ذهنا ولا خارجا إلى أن قال فالمعنى والله العالم أنّ كل كلى فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيننا فى الخارج فتدعه.

وعلى الاستخدام يكون المراد أنّ كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى الخارج فتدعه وعلى أى تقدير فالرواية مختصة بالشبهة فى الموضوع وأما ما ذكره المستدل من أنّ المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية و لضمير منه ولو على الاستخدام انتهى موضع الحاجة. (2)

حاصله أنّ قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام ظاهر فى الانقسام الفعلى وهو لا يتصور فى الشبهات الحكمية فإنّ القسمة فيها ليست فعلية بل هى فرضية حيث انه ليس

ص: 486

1- (1) الدرر: 449.

2- (2) فرائد الاصول: 201.

فيها إلا احتمال الحل و الحرمة كما في شرب التتن المشكوك حليته و حرمة و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشك فيها في الحل و الحرمة من جهة الشك في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضا بظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله كل شيء يكون فيه حلال و حرام و الإشارة و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما كما لا يخفى.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ يتمّ فيما إذا كان المراد من الشيء في قوله عليه السّلام كل شيء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإنّ الانقسام الفعلي لا يتصور حينئذ إلا في الشبهة الموضوعية و أمّا إذا كان المراد من الشيء هو الأعمّ من الجنس و من الحلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية أيضا نظرا إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها كما في كلى اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الأرنب و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير مثلا لا يدري انه محكوم بالحلية أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الرواية أنّه حلال حتى تعلم حرمة و يخرج بذلك عن دائرة المشتبهات المحكوم فيها بالحلية و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل. (1)

و يمكن الجواب عنه بما في كلام الشيخ من أنّ الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في رواية أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السّلام حتى تعرف إلى أن قال إنّ وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له في هذا الحكم أصلا و لا في تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم و لا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب

ص: 487

التن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد فى نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب و مستهجن. (1)

و أوضح هذا الجواب فى مصباح الاصول بأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام إن منشأ الشك فى الحلية و الحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال و الحرام و هذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية فإن الشك فى حلية بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها (بل منشأ الشك فى الحلية و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لا يخفى) و هذا بخلاف الشبهة الموضوعية فإن الشك فى حلية مائع موجود فى الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا فى هذا المائع الموجود فى الخارج من حيث الحلية و الحرمة فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا فى حلية هذا المائع الموجود فى الخارج لاحتمال أن يكون خلا فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام. (2)

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً من أن الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشيء و معلوم أن معرفة لحم الخنزير و حرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار. (3)

و هذا الذى أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الرواية للشبهة الحكمية إذ يحكم بحلية لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمة مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية فإن مورد الشبهة محكوم بالحلية حتى تعرف إنه مصادق الحرام الذى فرض وجوده فى الشيء و لا إشكال كما لا يخفى.

ص: 488

1- (1) فرائد الاصول: 201.

2- (2) مصباح الاصول 276: 2-277.

3- (3) فرائد الاصول: 201.

فتحصل أنّ مفاد هذه الرواية لا ينطبق على الشبهة الحكمية بشهادة أمرين:

أحدهما دلالة على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك والاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غاية للحلية فإنه لا يصح ذلك إلا في الشبهات الموضوعية و أما في الحكمية فلا يصح جعل الحرام المعلوم المذكور غاية لحلية لحم الحمير مثلا كما لا يخفى.

إذ لا معنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراما غاية لحلية لحم الحمير أمّا الأمر الأول فلا مكان أن يقال نفى السببية لوجود القسمين بالنسبة إلى الشك في حكم لحم الحمير في غير محله و الشاهد له أنّه لو علم أن مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق له شك في حكم لحم الحمير فإنّ المشكوك لا يبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بحلية مطلق اللحم كما لا يخفى.

فالشك ناش من وجود القسمين من الحلال و الحرام في الأنواع و عليه فلا وجه لإنكار سببية وجود القسمين في الشبهات الحكمية و العجب من مصباح الاصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال و لو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك في الشبهة الموضوعية و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال في الشبهة الموضوعية لم يبق شك في هذا النوع أيضا و عليه فوجود القسمين موجب للشك في الشبهة الحكمية كالشبهة الموضوعية و لذلك قال في الدرر يكفي في عدم لغوية القيد (و هو قوله عليه السلام فيه حلال و حرام) انه لو علم كون مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق شك في لحم الحمير فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير (1)

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: في توضيح مراد استاذه قدّس سرّه و الحق هو اندفاع الإشكالين أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغوا لكونه دخيلا في الموضوع و ذلك لأن الشبهة في لحم الحمار مثلا وإن كانت كما ذكر ناشئة عن عدم النص لكن لا ينافي هذا أن

ص: 489

يكون منشأها وجود القسمين الحلال والحرام فإنه لو كان النص على حلية كل لحم موجودا لم يكن شك في حلية لحم الحمار ولو كان النص على حرمة كل لحم موجودا لم يكن شك في حرمة لحم (الحمار).

ولكن لما لم يكن شيء من هذا النصين وإنما صار بعض اللحوم حراما وبعضها حلالا فهذا أوجب الشك في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال في العرف لو كان كل أفراد الإنسان أمينا لما شككت في أمانة هذا الشخص ولو كان كل أفراد خائنا ما شككت في خيانة هذا الشخص ولكن لما كان أفرادهم مختلفة فبعضها أمين وبعضها خائن فلا جرم شككت في أمانة هذا الشخص وخيانتته وهذا مطلب صحيح عرفي. (1)

هذا كله بالنسبة إلى الأمر الأول وهو لزوم كون الانقسام سببا ومنشأ للشك وهو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية وأما الأمر الثاني وهو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية فقد أجاب عنه في الدرر أيضا بأن معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمة. ولو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية أيضا إذ بعد معرفة فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضا فتدبر جيدا. (2)

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره: في توضيح ذلك وبالجمله إن كان المراد بعرفان الحرمة الذي جعل في الحديث غاية للحل حقيقة عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقا على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورد على كلتا الشبهتين وإن كان المراد ان عرفان الحرمة في كل شيء ليس إلا غاية للحل بالنسبة إلى هذا الشيء دون غيره كان الإشكال غير وارد في كلتا الشبهتين ولكن حيث إن الظاهر هو إرادة عرفان جنس الحرام الصادق

ص: 490

1-1 (1) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ 2:77.

2-2 (2) الدرر: 450.

على فرد واحد كان الإشكال وارداً على كليهما فلا بدّ في دفعه عن كليهما فنقول إنّ عرفان الحرام غاية للقضية الاستغراقية بوصف كونها استغراقية فمعنى الحديث أنّ الجنس الذي هو اللحم المنقسم في الذهن إلى القسم المذكور والقسم الميتة يكون بجميع أفرادها حلالاً فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعا أم مذكي واقعا فهو حلال وكذلك جنس اللحم الذي له قسمان أحدهما لحم الغنم والآخر لحم الخنزير وله قسم ثالث وهو لحم الحمار فهو بجميع أقسامه يكون حلالاً سواء كان من القسم الحلال واقعا أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة في فرد واحد على الأول أو في قسم واحد على الثاني فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغراقي الاستيعابي وهو حلية كل فرد أو كل قسم مرتقعا وهذا لا إشكال فيه إذ لا إشكال في أنه بعد معرفة الحرمة في الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

وإذن فبناء على حمل الرواية على التقسيم الذهني فدلالته على البراءة في الشبهة الحكمية تامة غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهة الحكمية التي كان له قسم حلال وقسم حرام ولم يكن القسم الحرام بعد معروفاً في غير هذا وهو ما لم يكن له قسم حلال وقسم حرام وما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

ولكن الشأن في إثبات ظهور الرواية في التقسيم الذهني دون الخارجي وهو غير معلوم بل الظاهر منها لا يبعد أن يكون هو التقسيم الخارجي بقريضة ذكر لفظة «بعينه» (1)

ولا يخفى عليك أيضاً أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الاستاذ قدّس سرّه بقريضة لام العهد في قوله حتى تعرف الحرام ولفظة بعينه إن المراد من الغاية في قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه هي معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده بالفعل في الشيء وذلك لا يساعد إلا مع إرادة الشبهة الموضوعية إذ مع الشبهة الحكمية لا معنى لجعل معرفة حرمة لحم الخنزير غاية لحلية لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلا وجه لأن يقال إنّ لحم الحمير مثلاً الذي شك في حليته وحرمة عند ما رأينا وجود القسمين في اللحم حلال حتى تعرف حرمة لحم الخنزير وعلم

ص: 491

بوجوده فى الشىء بل الذى يكون مناسباً مع الشبهة الحكمية هو ان يقال إن لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لا يساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير فى «بعينه» إلى الحرام الموجود فى الشىء كما لا يخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره فى الدورة الأخيرة بقوله و لكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعنى التسرية إلى الشبهة الحكمية بأن يقال إن الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين فى الصدر و هو منحصر فى الشبهة الموضوعية إذ لا دوران فى الشبهة الحكمية من لحم الحمير بين اللحوم المعلوم الحرمة و اللحوم المقطوع الحلية و بعبارة أخرى الظاهر أن مورد الحكم بالحلية شىء قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلا- أن يقال: يكفى صحة انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إن كل كلى كان فيه الحلال و الحرام و لو لم يعرف عنوانهما بغير هذين العنوانين فهو حلال فى أفراد المشتبهة حتى يعرف الحرام منه و لكنه مع ذلك لا- يخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية. (1)

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة فى الأمور الجزئية قرينة على الاختصاص فإن كل واحد من هذه الأمور و إن كان فى حد نفسه قابلاً للمناقشة إلا أن ملاحظة المجموع ربما تصير قرينة على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق. (2)

و يؤيده عدم اشتراط البراءة فى هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعم من الشبهة الحكمية لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمل.

يمكن أن يقال: بأن الاستبانة المذكورة فى الذيل تعم الاستبانة العلمية القطعية و

ص: 492

1- (1) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره: 624

2- (2) تهذيب الاصول 188: 2.

غيرها الحاصلة بمثل خبر الواحد أو الظواهر وعليه فذكر قيام اليّنة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام ولا شاهد فيه على الاختصاص.

نعم لا يخلو الرواية عن الضعف في السند فإن مسعدة بن صدقة عامي ولم يوثق إلا أنّ المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سرّه أنّه متحد مع مسعدة بن زياد الربعي الثقة بقرينة اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التي تقرب عشر روايات وأيّد ذلك بالمروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد لأنّ الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد وعليه يكون زياد اسم جدّ مسعدة وكثيرا ما يحذف اسم الأب وينسب الولد إلى الجدّ هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أنّ جدّي قال الذي يظهر من أخباره في الكتب أنّه ثقة لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة و موافق لما يرويه الثقات.

ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع روايات مسعدة بن صدقة لا يوجب إلّا الظن باتّحادهما هذا مضافا إلى أنّه يعبده ذكر كليهما في الفهرست والرجال والنجاشي فتأمل.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم ومضمونها متوافقة وقد رواها الكليني قدس سرّه عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

وتقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافية وفي الدرر أنّ معنى الحديث أنّ كلّ فعل من الأفعال التي تتّصف بالحلّ والحرمة وكذا كلّ عين ممّا يتعلق به فعل التكليف ويتّصف بالحلّ والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ والحرمة فهو لك حلال.

فخرج ما لا يتّصف بهما جمعيا من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم أنّه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو لك حلال سواء علم حكمه كلى فوّقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندارجة تحته أو تحقّقه فى ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلك.

و عليه فالرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكى أو حرمة لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التّن أو لحم الأرنّب مثلا لان الحليّة و الحرمة كليهما محتملتان فيهما.

و بعبارة اخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحية الشىء أو الفعل لهما و احتمالهما فيه فيصير المعنى أنّ كل شىء يصلح لأن يكون حراما و لأن يكون حلالا و يصح فيه أن يقال:إنّه إما حرام أو حلال فهو لك حلال.

وقد أورد عليه بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردّدا بينهما إذ لا تقسيم مع التّريد أصلا لا- ذهنا و لا خارجا و دعوى أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتمالهما و صلاحيته لهما مندفعة بأنّه مخالف لظاهر القضية.

و عليه فيختصّ قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التى يكون الشكّ فيها فى الحل و الحرمة من جهة الشكّ فى انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيّد ذلك ظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام فى قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور فى قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أنّ الإشارة و الإرجاع إليهما متفرّعتان على إحراز وجودهما قبل الإشارة و الإرجاع و الأجوبة المذكورة عن هذا الإيراد لا- تخلو عن التّكلف و التّأمل و الحاصل أنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة فى الأمور الجزئية قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية و لا أقل من الشكّ فى شمولها للشبهة الحكمية.

واعلم أنّ مقتضى عموم قاعدة الحلیّة هی حلیّة المشكوك و لو كان الشیء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذة من يد الكافر أو المستوردة من بلاد الكفر بشرط احتمال التذكية الشرعية فی حیوانها فحينئذ يجوز التصرف فيها عدى ما اشترط العلم بالتذكية فی الاستعمال كالأكل أو لبسه فی الصلاة.

و ذلك لجريان قاعدة الحلیّة فيها كجریان قاعدة الطهارة و لا مجال لاستصحاب عدم التذكية فيها بناء على أنّ التذكية هی فری الأوداج الأربعة لا- الأمر المعنوی الحاصل بالفری و من المعلوم أنّ فری الأوداج الأربعة لا يتصور فی أجزاء الحيوان فانما لم تجر أصالة عدم التذكية فمقتضى قاعدة الحلیّة هو جواز التصرف مطلقا عدى ما خرج.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فلا مجال لقاعدة الحلیّة لجريان أصالة عدم التذكية فيحرم جميع التصرفات.

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المروية فى التهذيب عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبدا فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها فى عدة؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت وان كان أحدهما متعمدا والآخر بجهالة فقال الذى تعمد لا يحل له ان يرجع إلى صاحبه أبدا. (1)

وتقريب الاستدلال ان الرواية تدل على أن الجهل مطلقا عذر ومقتضى كون الجهل عذرا هو أنه لا عقوبة عليه وهو المطلوب.

ويشكل ذلك أولا: بأن الجهل فى الرواية إما يكون بمعنى الشك فإن كان متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذورية تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا ولو حملنا الرواية على ما بعد الفحص فيبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم المذكور بين المسلمين وان كان الشك متعلقا بالموضوع فيصح الحكم بالمعذورية قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العدة سابقا وأما إذا علم بكونها فى العدة ولم يدر انقضائها فمقتضى استصحاب بقاء العدة عدم معذوريته وبالجمله الحكم بمعذورية الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمة وإما يكون الجهل بمعنى الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية ويشهد له قوله عليه السلام وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها ولكنه أجنبى عن المقام لأن بحث الأصولى يكون حول الشك لا الغفلة وثانيا: كما أفاده فى الدرر بأن حكمه عليه السلام بكون الجهالة بأن الله

ص: 496

تعالى حرم عليه ذلك أهون من الأخرى معللا بعدم قدرته على الاحتياط معها غير واضح لأنه لا فرق بين الجهالتين في هذه العلة لأن الجهالة إن كانت بمعنى الغفلة فلا إشكال في عدم قدرته على الاحتياط فيهما و التفكيك بين الجهالتين بأن يجعل الجهالة بالحكم بمعنى الغفلة و الأخرى بمعنى الشك في غاية البعد.

ويمكن الجواب عن الإشكالات الواردة على الرواية بأجمعها بما في الدرر من حمل الجهالة على الغفلة في كلتي صورتين و حمل قول السائل «بجهالة أن الله حرم عليه ذلك» على الجهالة في الحكم التكليفي وقوله «أم بجهالته انها في العدة» على جهالته بأن العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأول فإنه عمل بالفعل المحرم شرعا و لا يتمكن عن تداركه بعد الالتفات فافهم (1)

و لكن يرد عليه بأن تخصيص الرواية بمورد الغفلة يوجب كونها أجنبية عن محل البحث و هو صورة الشك و التردد مع أن بحث الاصولي في حكم الشك و التردد لا حكم الغفلة هذا مضافا إلى أن ما ذكره في وجه الفرق بين الجهالة بالحكم التكليفي و بين الجهالة بالموضوع في قدرته على الاحتياط في الثانية دون الأولى محل تأمل و نظر و لعل قوله: فافهم اشارة إلى ذلك فالأولى هو الجواب عنه بما حكى شيخنا الاستاذ الأراكي رحمه الله عن الاستاد الأعظم الميرزا الشيرازي قدس سرّه من أن الجهالة ليست في الموضوعين مستعملة في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشك و الغفلة و هو عدم العلم و لكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن التردد بالنسبة إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا- في المعنى المستعمل فيه الكلمة و أما وجه الاختلاف بينهما فلأن الحكم لغاية وضوحه مثل وجوب صلاة الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو التردد فيه في غاية الندرة نعم عدم علمه بنحو الغفلة ليس نادرا.

ص: 497

و أما الموضوع فالإنسان المرید لتزویج امرأة لا محالة يكون بصدد التفتيش عن موانع التزویج فی حق المرأة الشخصية و مع هذا لو لم يقع فی ذهنه الالتفات إلى حیث كونها فی عدة الغیر أولا فهو فی کمال البعد و الندرة نعم يمكن بقائه على حالة التردید. (1)

و تبعه فی نهاية الأفكار حیث قال و يمكن دفع ذلك بأن المراد من الجهالة فی الموضوعین إنما هو مطلق الجهل الشامل للغافل و الشاک فی قبال العالم الخ. (2)

و لكن هذا الجواب یوجب تخصیص الروایة بالشبهات الموضوعية و لا تعرض لها بالنسبة إلى الشبهات الحکمية لأنّ المفروض ان الغالب تحقق المعنی العام فی ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحکم و فی ضمن التردید بالنسبة إلى الموضوع اللهمّ إلا أن یکتفی فی الشبهة الحکمية بغير الغالب و یحمل الروایة على بیان حکم الفرد النادر و هو كما ترى لأنه حمل المطلق على الفرد النادر إلا أن یقال لا یحمل الإطلاق على الفرد النادر بل یستفاد منه حکم النادر أيضا و هو غیر حمل المطلق على النادر و علیه فتعم الروایة الشبهة الحکمية أيضا و علیه فالتعلیل بأنه لا یقدر على الاحتیاط غالبی فلا ینافی المورد النادر فلا تغفل.

و أما ما یقال من أنّ الروایة مختصة ببعض المحرمات و لا إطلاق لها بالنسبة إلى سائر المحرمات هذا مضافا إلى عدم شمولها للواجبات المجهولة.

ففيه أن مورد الروایة و إن كان مختصة ببعض المحرمات و لكن يمكن إلغاء الخصوصية هذا مضافا إلى أن لسان الجواب لسان بیان ما یصلح للتعمیم مثل قوله علیه السلام و قد یعذر الناس فی الجهالة بما هو أعظم من ذلك و قوله علیه السلام إحدى الجهالتین أهون من الأخری مع أن السؤال عن الحرمة التکلیفية أو الشبهة الموضوعية و مضافا إلى أن الإمام علیه السلام یكون فی الذیل فی مقام بیان الفرق بین العمد و العلم و بین مطلق الجهالة من الغفلة و الشک و التردید من دون اختصاص ذلك بمورد من الموارد و الأضعف من ذلك هو دعوى اختصاص الروایة

ص: 498

1-1) أصول الفقه لشیخنا الاستاذ الأراکی قدّس سرّه 3:618-619.

2-2) نهاية الأفكار 3:232.

بالأحكام الوضعية فإن التعبير بالأهوية في جواب الإمام عليه السلام وبالأعذرية في كلام السائل لا يناسب تخصيصه بالأحكام الوضعية لأنها ليست ذات مراتب بخلاف التكليفية كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره. (1)

اللهم إلا أن يقال: أعذر ليس بأفعل التفضيل بل هو فعل مجهول بضم الهمزة و الضمير فيه راجع إلى الرجل فلا منافاة مع الاختصاص بالوضعية إلا أن الإطلاق مانع من الاختصاص بها فتدبر.

وبما ذكرنا يظهر إمكان دفع الشبهات الواردة على هذه الرواية كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره بعد ما أشكل في الرواية من جهة اختصاص موضوع السؤال بالجاهل المركب أو الغافل و من جهة اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية و من جهة أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهو شبهة حكمية ولكنه حيث قصّر في السؤال عنها فهو ليس بمعذور اتفاقاً لأصالة بقاء العدة و أحكامها و غير ذلك. بقوله في آخر عبارته فتدبر فيه وفي دفعه. (2)

فتحصل أن الرواية بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص و بغير مورد الشبهة المحصورة و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدل على أن الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معنى العذر أنه لا فعلية للحكم بالنسبة إليه و لا عقوبة و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية فتدبر.

ص: 499

1-1) تهذيب الأصول 2: 186.

2-2) فرائد الاصول: 200.

حديث إحدى الجهالتين أهون

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألت عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة أ هى ممن لا تحلّ له أبدا فقال لا أمّا إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أنّ ذلك محرم عليه أم بجهالته أنّها فى عدّة؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الاخرى الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه و ذلك أنّه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الاخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت وإن كان أحدهما متعمّدا و الآخر بجهالة فقال الذى تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبدا.

و تقريب الاستدلال بها إنّ الرواية تدلّ على أنّ الجهل مطلقا عذر و مقتضى ذلك أنّه لا عقوبة عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك بأنّ الجهل فى الرواية إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذورية تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا.

و لو حملنا الرواية على ما بعد الفحص ففيه أنّه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين وإن كان الشكّ متعلقا بالموضوع فيصحّ الحكم بالمعذورية قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العدة سابقا و إلاّ فمع عدم العلم بانقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العدة و عدم المعذورية.

و عليه فالحكم بمعذورية الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمة هذا كله فيما إذا كان الجهل فى الرواية بمعنى الشكّ.

وإما يكون الجهل فيها بمعنى الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية حينئذ ويشهد له قوله عليه السلام و ذلك إنّه لا يقدر على الاحتياط معها ولكن إشكاله أنّه أجنبي عن المقام لأنّ البحث الأصولي حول الشك لا الغفلة.

ويمكن الجواب بحمل الجهالة على الغفلة في كلتي صورتين وبحمل قول السائل «بجهالة أنّ الله حرم عليه ذلك» على الجهالة في الحكم التكليفي وقوله «أم بجهالته أنّها في العدة» على جهالته بأنّ العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني أنّه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأوّل فإنّه أتى بالفعل المحرم شرعا و لا يتمكن من تداركه بعد الالتفات فافهم.

ولكن الرواية حينئذ تكون أجنبية عن صورة الشكّ و التردد بل مختصة بمورد الغفلة مع أنّ بحث الأصولي في حكم الشكّ و التردد لا حكم الغفلة و الأولى هو الجواب عن الاشكال بأنّ الجهالة ليست في الموضوعين مستعملة في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشكّ و الغفلة و هو عدم العلم و لكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحقّقه في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن التردد و الشكّ بالنسبة إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا في المعنى المستعمل فيه الكلمة.

و أمّا وجه الاختلاف بينهما فالأنّ الحكم لغاية وضوحه مثل وجوب صلاة الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو التردد فيه في غاية الندرة نعم عدم علمه بنحو الغفلة ليس نادرا.

و أمّا الموضوع فالإنسان المرید لتزويج امرأة لا محالة يكون بصدد التفتيش عن موانع التزويج في حق المرأة الشخصية و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عدة الغير أولا فهو في كمال البعد و الندرة فإذا كانت الغفلة بعيدة أمكن أن يبقى على حالة التردد و الشكّ بالنسبة إلى الموضوع هذا هو المحكى عن الأستاذ الأعظم الميرزا

الشيرازى قدّس سرّه و تبعه جماعة منهم المحقق الحائرى و شيخنا الأستاذ و المحقق العراقى قدّس الله أرواحهم.

فتحصّل أنّ الرواية بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص و بغير مورد الشبهة المحصورة و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنّه لا فعلية للحكم بالنسبة إليه و لا عقوبة و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقا سواء كانت الشبهة تحريرية أو وجوبية.

ص: 502

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة هى التى رواها فى الفقيه مرسلة عن الصادق عليه السلام قال وذكر شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله أنه كان يقول لا يجوز الدعاء فى القنوت بالفارسية وكان محمد بن الحسن الصفار يقول إنه يجوز والذى أقول به إنه يجوز لقول أبى جعفر الثانى عليه السلام لا بأس أن يتكلم الرجل فى صلاة الفريضة بكل شيء يناجى به ربه عز وجل.

ولو لم يرد هذا الخبر أيضا لكنت أجيزه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى والنهى عن الدعاء بالفارسية فى الصلاة غير موجود والحمد لله. (1) ورواها عوالى اللثالى (2)، ورواها فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهى. (3)

قال الشيخ الأعظم قدس سره: استدلت به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية واستند إليه فى أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية ودلالته على المطلوب أوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادة ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتى من أدلة الاحتياط دلالة وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض. (4)

فيدل الحديث على الإطلاق والإباحة وعدم وجوب الاحتياط ما دام لم يرد النهى عن الشيء من حيث هو.

وقد أورد عليه فى الكفاية بأن دلالة توقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما

ص: 503

1- 1) من لا يحضره الفقيه باب 17 باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها ح 43 ورواها عوالى اللآلى.

2- 2) ج 3: 166 ح 60 وص 462 ح 1.

3- 3) ج 17 ص 333 ح 21477 طبع آل البيت.

4- 4) فرائد الاصول: 199.

بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره. (1)

يمكن الجواب عنه بأن مع العلم بصدور النهي عن الشارع ووصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق للعلم بحصول الغاية وأما إذا لم يعلم بصدور النهي عن الشارع ووصوله لغير واحد بل يحتمل ذلك أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهي و تنقيح موضوع الحديث كما في جميع موارد الأصول المنقحة فيصح التمسك بالحديث في مورد يشك فيه من جهة ورود النهي عنه وعدمه.

و القول بأن الأخذ بالحديث حينئذ يكون بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعا لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما في الكفاية.

غير سديد إذ لا يتفاوت في المقصود وهو الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

وما ذكره في الكفاية من أن الحديث بذلك العنوان لاختصاص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلا ولا يكاد يعم ما إذا نهى عنه في زمان وأباحت في آخر واشتبهت من حيث التقدم والتأخر مع أن البراءة تشملها أيضا.

مندفع بأن هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت مع أن هذا نادر جدا لا يقال: إن الأخذ بعدم الفصل يجدي فيما إذا كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل الاجتهادي لا الأصل. (2)

لأننا نقول: بعد كون الأصل منقحا يكون المثبت للحكم بالإباحة في المقام هو الدليل

ص: 504

1- (1) الكفاية 2: 177.

2- (2) ربما يقال في وجه ذلك أن المراد بالإطلاق في الحديث هو الإباحة الواقعية المغية بصدور النهي والاستصحاب حكم ظاهري ببقاء تلك الإباحة فليس في البين براءة لا بدليل اجتهادي ولا فقاها حتى فلا موضوع للإجماع وعدم القول بالفصل والجواب عنه هو ما أشرنا إليه بأن الحكم بالإباحة ثابت بالدليل الاجتهادي لا الأصل.

الاجتهادى لا الأصل و لعل قول صاحب الكفاية فى آخر عبارته فافهم اشارة إلى ذلك.

لا يقال: إن أصالة عدم ورود النهى حتى تثبت الحلية الواقعية أو الظاهرية من الاصول المثبتة لأن تحقق ذى الغاية مع عدم حصول غايته من الأحكام العقلية والشك فى تحقق ذىها وإن كان مسببا عن تحقق نفس الغاية وعدمها إلا أنه ليس مطلق السببية مناطا لحكومة السببى على المسببى ما لم يكن الترتب شرعيا. (1)

وعليه فاستصحاب عدم الورد لإثبات كون الشئ مطلقا و حالا لا مثبت.

لأننا نقول: إن ثبوت الحلية الواقعية أو الظاهرية لا يترتب على أصالة عدم ورود النهى حتى يكون أصالة عدم ورود النهى مثبتة بل ثبوتها لصدق موضوعهما نعم تحقق الموضوع متوقف على أصالة عدم ورود النهى فلو كان الاصول المنقحة للموضوعات مثبتة لزم أن لم تجر تلك الاصول فى مورد من الموارد مع أنها جرت و يثبت بها موضوعات الأحكام و من المعلوم أن الأحكام حينئذ مترتبة على الموضوعات بالأدلة الاجتهادية فلا تغفل.

و أوضح ذلك فى تسديد الاصول حيث قال إن مسؤولية الاستصحاب و مفاده فى جميع موارد جريانه ليست أزيد من الحكم ببقاء المستصحب و هذه المسؤولية يؤدّيها و يفى بها هنا أيضا كسائر الموارد.

ثم إن الأدلة الاجتهادية هى التى تنطبق ببركة الاستصحاب على الموضوعات المستصحبة و تحكم مفادها عليها و حينئذ فلا فرق بين أن يكون مفاد الدليل الاجتهادى حكما مجعولا من الأحكام الشرعية أو قاعدة كلية رافعة لتحير الناس و مبيّنة لوظيفتهم نظيرها كما لا يخفى فلا نعتد فى إثبات الإطلاق على مجرد حديث السببية و المسببية لكى يرمى بالبطلان و المثبتة. (2)

ثم أورد فى الدرر على الحديث بأنه لو حمل الورد على الصدور فى نفس الأمر كما أنه لم

ص: 505

1- (1) تهذيب الاصول 183:2-184.

2- (2) تسديد الاصول 2:146.

يكن ببعيد فلا تدل إلا على إباحة الأشياء قبل تعلّق النهي بها واقعا فما شك في تعلّق النهي به وعدمه من الشبهات لا يجوز لنا التمسك بالعام فيها إلا أن يتمسك باستصحاب عدم النهي لإحراز الموضوع وعلى هذا لا يحتاج إلى الرواية في الحكم بالإطلاق لأنه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم. (1)

وأوضحه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه حيث قال هذا الاستصحاب نافع للتمسك بالحديث على قول من لا يرى استصحاب عدم الأزلي جاريا مثل شيخنا المرتضى فإنه قائل بأنّ مورد الاستصحاب لا بد أن يكون شيئا قابلا للجعل بالاستصحاب فلو كان مما لا يقبل الجعل فلا يجرى فيه الاستصحاب إلا بواسطة ما يقبله فالعدم الأزلي لا يصير مجرى للاستصحاب إلا أن يكون موضوعا لأثر شرعي لأنّ عدم ليس قابلا للجعل وإنّما هو مسبب عن عدم الجعل فعلى هذا يستصحب عدم ورود النهي الثابت في الأزل فيتربّ عليه أثره الشرعي الذي رتب عليه بمقتضى هذا الحديث وهو الإباحة والإطلاق.

وأما على ما نختاره كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى من جريان الاستصحابات العدمية فلا يكون هذا الاستصحاب نافعا بحال الحديث لكونه مغنيا عن التمسك به وبالجملة فعلى المختار لا يكون التمسك بالحديث بناء على المعنى المذكور صحيحا لأنه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ومع ملاحظة جريانه فلا حاجة إلى التمسك بالحديث. (2)

ولا يخفى عليك أنّ نسبة عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية إلى الشيخ الأعظم ممنوعة بعد ما حكى عن الشيخ في الرسائل و المكاسب من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

نعم استشكل الشيخ قدّس سرّه على الاستدلال على البراءة بالاستصحاب بأنّ استصحاب

ص:506

1-1 (1) الدرر:451.

2-2 (2) أصول الفقه 2:78-79.

البراءة لو كان موجبا للقطع بعدم العقاب صح التمسك به وإلا فلا إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لسد باب هذا الاحتمال و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا محضاً لأن التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من أول الأمر بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب.

و عليه فإن بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحجية مثبتات الاصول حصل منه القطع بعدم العقاب و صح التمسك به إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً و أما لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات و لا بحجية مثبتات الاصول كما هو الصحيح فلا يصح التمسك بالاستصحاب في المقام إذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب و يبقى احتمال العقاب فنحتاج إلى قاعدة قبح العقاب بلا-بيان و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا.

ولكن هذا الإشكال غير وارد كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث إنّ استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل و تحريره فمع عدم إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب بلا حاجة إلى إحراز الرخصة التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً. (1)

فتحصل أنّ مع إرادة الصدور من الورود و إن أمكن الاستدلال بالحديث المذكور في جريان استصحاب عدم صدور النهي و لكن لا حاجة إلى الحديث حينئذ لجريان الاستصحاب و سيأتي جريان الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود في قوله عليه السّلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» هو الصدور الواقعي و إن لم يصل إلى المكلفين و أمّا إذا كان الورود بمعنى الوصول إلى

ص:507

المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه ان قوله عليه السّلام «يرد» جملة استقبالية و النهى المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السّلام ليست النواهي الأولية الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع وقد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلّى الله عليه وآله و انقطاع الوحي غير أنّ كل ما يرد من العترة الطاهرة كلها حاكيات عن التشريع و الورد الأولي و على ذلك ينحصر المراد من قوله «يرد» على الورد على المكلف أى الوصول إليه حتى يرتفع بذلك الحكم المجعول للشاك و هذا عين الحكم الظاهري. (1)

حاصله أنه يستظهر من جملة «يرد» إنّ المراد من الورد هو وصول ما صدر عن النبي صلّى الله عليه وآله و ذلك لقيام القرينة على أنه بعد انقطاع الوحي بموت النبي صلّى الله عليه وآله لا يصدر شيء من الأحكام حتى يكون المراد من قوله «يرد» هو ذلك و من المعلوم أنّ الوصول إمّا معلوم الوجود و إمّا معلوم العدم و لا يحتاج إلى الاستصحاب.

و استدل في مصباح الاصول على أنّ الورد في الحديث بمعنى الوصول من ناحية كلمة المطلق حيث قال إنّ الورد و إن صح استعماله في الصدور إلّا أنّ المراد به في الرواية هو الوصول إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لا مناص من أن يكون المراد من الإطلاق في قوله عليه السّلام كل شيء مطلق هو الإباحة الواقعية فيكون المعنى إنّ كل شيء مباح واقعا ما لم يصدر النهى من المولى و لا يصح أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحة الظاهرية إذ لا يصح جعل صدور النهى من الشارع غاية للإباحة الظاهرية فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف فلا تكون الإباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهى من الشارع و لو مع عدم الوصول إلى المكلف.

بل هي مرتفعة بوصله إلى المكلف فلا مناص من أن يكون المراد هي الإباحة الواقعية و حينئذ فإمّا أن يراد من الإطلاق الإباحة (الواقعية) في جميع الأزمنة أو الإباحة في خصوص عصر النبي صلّى الله عليه وآله و لا سبيل إلى الأول إذ مفاد الرواية على هذا إنّ كل شيء مباح واقعا حتى

ص: 508

يصدر النهى عنه من الشارع وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغوا لا يصدر من الإمام عليه السلام فإنه من جعل أحد الضدين غاية للآخر ويكون من قبيل أن يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك.

وكذا المعنى الثانى فإنه وإن كان صحيحا فى نفسه إذ مفاد الرواية حينئذ أن الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شىء ووجوبه فى زمانه صلى الله عليه وآله بل هو صلى الله عليه وآله يبين الحرام والواجب لهم والناس فى سعة ما لم يصدر النهى منه إلى أن قال بخلاف غيره من الأزمنة فإن الأحكام صدرت منه صلى الله عليه وآله عليه وآله فيجب على المكلفين السؤال والتعلم إلا أن هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية فإن ظاهر كل شىء مطلق هو الإطلاق الفعلى والإباحة الفعلية بلا تقييد بزمان دون زمان لا الأخبار عن الإطلاق فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وإن كل شىء كان مطلقا فى زمانه ما لم يرد النهى عنه فتعين أن يكون المراد من الإطلاق هى الإباحة الظاهرية لا الواقعية.

وعليه فلا مناص من أن يكون المراد من الورود هو الوصول لأن صدور الحكم بالحرمة واقعا لا يكون رافعا للإباحة الظاهرية ما لم يصل إلى المكلف فنفس كلمة (مطلق) فى قوله عليه السلام «كل شىء مطلق» قرينة على أن المراد من الورود هو الوصول. (1)

ولا يخفى عليك أن ما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سره فى وجه ظهور الورود فى الوصول أولى مما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره. فإن دعوى اللغوية فى صورة إرادة الإباحة الواقعية فى جميع الأزمنة من لفظة الإطلاق وإرادة الصدور من لفظة الورود ليست بصحيحة لإمكان منع اللغوية بإفادة هذه القاعدة رفع الحيرة والخرج عن المكلفين فيجوز ارتكاب الأشياء فيما إذا لم يصدر النهى عن الشارع ومع إفادة هذه القاعدة جواز الارتكاب ونفى الحظر عن الأشياء كيف تكون هذه لغوا.

لا يقال: كيف يحرز عدم صدور النهى عن الشارع لأننا نقول: نحرز ذلك باستصحاب عدم صدور النهى عنه فالأولى هو الاكتفاء بما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سره فى وجه الظهور.

ص: 509

فتحصل أن الورود في الرواية ظاهر في الوصول والمراد من الوصول هو الوصول العادي إلى المكلف بحيث لو تفحص لظفر به فإذا شك في حرمة شيء وعدمه وتفحص ولم يظفر بدليل يدل على حرمة الشيء المذكور كان فمقتضى هذا الحديث هو الحكم بالإباحة الظاهرية وعدم وجوب الاحتياط فيعارض مع دليل الاحتياط لأن الظاهر من قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى هو وصول النهى الواقعي عن الشيء بما هو شيء لا النهى الظاهري عن الشيء بما هو مشكوك الحرمة فإن النهى يتعلق بموضوع القضية وهو الشيء وعليه فيدل الحديث على الإباحة الظاهرية ما لم يصل النهى عن الشيء إلى المكلف نعم لو كان المراد بالنهى فى الغاية الأعم من الواقعي والظاهري كانت هذه الرواية محكمة بدليل الاحتياط ولكنه خلاف الظاهر.

ثم إن هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية ولا تشمل الشبهة الوجوبية ولا بأس بالاستدلال بها فإن عمدة الخلاف بين الأصوليين والأخباريين إنما هي الشبهة التحريمية وأما الشبهة الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى عدم وجوب الاحتياط فيها.

ثم إنه لا وقع للإشكال فى سند هذا الحديث بأنه مرسل مع ما عرفت من أن الصدوق اعتمد عليه بالخصوص بحيث قال لو لم يرد فى جواز الدعاء بالفارسية إطلاق كنت أجيزه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهى هذا مضافا إلى ما قاله فى مقدمة كتاب من لا يحضره الفقيه ولم أقصد فيه قصد المصنفين فى إيراد جميع ما روه بل قصدت إلى إيراد ما أفتى فيه وأحكم بصحته واعتقد أنه حجة فى ما بينى وبين ربه تقدس ذكره وتعالى قدرته ولكن لقائل أن يقول إن اعتماد الصدوق على رواياته لا يستلزم اعتمادنا عليه خصوصا فى مراسلاته ولا يكون نقله شهادة بتوثيق رواياته أيضا إذ لعله اعتمد عليها من ناحية القرائن نعم تصلح المرسلة المذكورة للتأييد فتدبر جيدا.

ومنها: أى الأخبار التى استدلت بها للبراءة ما رواه الصدوق قدس سره فى الفقيه مرسلا عن

الصادق عليه السّلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى واعتمد عليه وروى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السّلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهى وكيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال ولو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الرواية على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادة ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتى من أدلة الاحتياط دلالة وسندا وحب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعدة التعارض وقد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق ورود إلاّ بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه وإن صدر عن الشارع ووصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد وقد خفى على من لم يعلم بصدوره.

ويمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع ووصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغاية ولكن مع الشكّ فى صدور النهى ووصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى وبه ينقّح موضوع الحديث ويصحّ التمسك به فى مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهى عنه وعدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية والاستدلال بها تبعيد المسافة لصحة الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجة إلى الرواية فى الحكم بالإطلاق وبعبارة أخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ومع ملاحظة جريان الاستصحاب فلا حاجة إلى التمسك بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من ورود هو الصدور الواقعى وأمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجة فى ثبوته إلى الاستصحاب ويشهد له قوله عليه السّلام «(يرد)» فإنّه جملة

استقبالية و النهى المتوقع وروده فى زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهيا من النواهى الأولية الواردة على الموضوعات لأنّ ذلك بيد الشارع وقد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبى صلّى الله عليه وآله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلّا الوصول الذى به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهرى.

ثمّ إنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لا تشمل الوجوبية و لا ضير فيه لأنّ عمدة الخلاف بين الاصوليين و الأخباريين فى الشبهة التحريمية و أمّا الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

حديث كل شيء مطلق

و منها أى الأخبار التى استدلت بها للبراءة ما رواه الصدوق قدس سره فى الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الرواية على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادة ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلة الاحتياط دلالة و سنداً و حب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعدة التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق ورود إلاّ بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغاية و لكن مع الشكّ فى صدور النهى و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و به ينتج موضوع الحديث و يصحّ التمسك به فى مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية و الاستدلال بها تبعيد المسافة لصحة الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجة إلى الرواية فى الحكم بالإطلاق و بعبارة أخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية و مع ملاحظة جريان الاستصحاب

فلا حاجة إلى التمسك بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعي وأما إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب ويشهد له قوله عليه السّلام «يرد» فإنّه جملة استقبالية و النهى المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السّلام ليس نهيا من النواهي الأولى الواردة على الموضوعات لأنّ ذلك بيد الشارع وقد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلّى الله عليه وآله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السّلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلّا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثم إنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لا تشمل الوجوبية و لا ضير فيه لأنّ عمدة الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين في الشبهة التحريمية و أمّا الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

ص: 514

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة قوله عليه السلام فى صحيحة عبد الصمد بن بشير أى رجل ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه. (1)

بتقريب أن الجهالة بعمومها تشمل الجاهل البسيط وهو الشاك المتردد وتدل على البراءة.

وقد أورد عليه الشيخ قدس سره: بأن الباء فى قوله بجهالة ظاهر فى السببية للارتكاب وعليه يختص بالغافل والجاهل المركب ولا يشمل الجاهل البسيط وصورة التردد فى كون فعله صوابا أو خطأ ويؤيده أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه يابى عن التخصيص فتأمل. (2)

ولعل وجه تأمله هو ما ذكره فى نهاية الأفكار من أن الالتزام بالتخصيص مما لا بد منه على أى حال للزوم إخراج الجاهل المقصر. (3) إذ الجاهل المركب ربما يكون مقصرا والمقصر لا يكون ممن لا شىء عليه.

هذا مضافا إلى ما أفاده فى تهذيب الأصول من أن ذلك دعوى مجردة فإن لسانه ليس على وجه يستهجن فى نظر العرف ورود التخصيص به كما لا يخفى. (4)

و أما ما ذكره الشيخ من أن الباء فى قوله بجهالة ظاهر فى السببية للارتكاب ففيه أولا كما فى تهذيب الأصول من أن الجهل ليس علّة للإتيان بالشىء فإن وجود الشىء فى الخارج معلول لمباديه نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى فى النفس وعليه فالمناسب هو جعل الباء بمعنى عن. (5)

اللهم إلا أن يقال: إن عدم العلم وهو الجهالة هو عدم المانع وهو من أجزاء العلة وله المدخلية فبهذا الاعتبار يناسب جعل الباء بمعنى السببية وثانيا كما فى نهاية الأفكار من أنه

ص: 515

1- (1) الوسائل الباب 45 من أبواب تروك الإحرام ح 3.

2- (2) راجع فرائد الأصول: 199.

3- (3) نهاية الأفكار 3: 229.

4- (4) تهذيب الأصول 2: 176.

5- (5) تهذيب الأصول 2: 177.

كذلك فى الجهل البسيط أيضا لكونه هو السبب فى الارتكاب بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان. (1)

يمكن أن يقال: إنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس من مبادئ وجود الشىء اللّهمَّ إلاَّ أن يكتفى فى السببية بما له المدخلية ولو من جهة عدم المانع فتحصل أنَّ التمسك بهذا الحديث للبراءة تام ولكنه متوقف على أنَّ المراد من الجهالة هو الجهل بحكم الشىء واقعا وعدم علم به كما لعله الظاهر لعدم تقيد الأمر المذكور فى الرواية بالشك وعليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أنَّ الإتيان بشىء عن عدم علم و جهالة بحكمه الواقعى لا يوجب شيئا وعليه فهذا الحديث ينافى أدلة وجوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك به كما فى نهاية الأفكار للبراءة لورود أدلة الاحتياط حينئذ عليه. (2) ولكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السّلام أى رجل ركب أمرا يقتضى أن يكون الجهل متعلقا بحكمه الواقعى وعليه فلا يرتفع موضوع هذا الدليل بأدلة وجوب الاحتياط ويكون مفاد هذا الحديث كحديث الرفع فى دلالة على البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى مرحلة الظاهر هذه عمدة ما استدلل به من الأخبار على البراءة والإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية وعليه فلو تمت أخبار الاحتياط الدالة على التوقف عند الشبهة وعدم العلم معللا بأنَّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة كانت تلك الأدلة محكومة لأدلة البراءة إذ لا هلكة مع أخبار البراءة ولو نسلم الحكومة فالأخبار الدالة على الاحتياط إمّا مخصّصة بأدلة البراءة فيما إذا كانت أدلة البراءة أخص لا اختصاصها بالشبهة التحريميّة وأدلة الاحتياط أعم من الشبهة الوجوبية وإمّا محمولة على الاستحباب والرجحان عند تساويهما فى العموم وسيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

ص: 516

1- 1) نهاية الأفكار 3: 229.

2- 2) نهاية الأفكار 3: 229.

حديث أيّ رجل ركب أمرا بجهالة

و منها: أيّ من الأخبار التي استدلت بها للبراءة صحيحة عبد الصمد بن بشير حيث قال عليه السّلام فيها «أيّ رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه»

و لا يخفى عليك أنّ التمسك بها متوقف على أنّ المراد من الجهالة هو الجهل بحكم الشيء واقعا و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تقييد الأمر المذكور في الرواية بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أنّ الإتيان بشيء عن عدم علم و جهالة بحكمه الواقعي لا يوجب شيئا.

فهذا الحديث ينافي أدلة وجوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك به للبراءة لورود ادلة الاحتياط عليه لكن عرفت أنّ ظاهر إطلاق الأمر في قوله عليه السّلام أيّ رجل ركب أمرا يقتضى أن يكون الجهل متعلقا بحكمه الواقعي فيكون مفاده كحديث الرفع في دلالة على البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر.

و دعوى أنّ الباء في قوله بجهالة ظاهر في السببية الارتكاب و عليه يختصّ بالغافل و الجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صورة التردد و يؤيده أنّ تعميم الجهالة لصورة التردد يوجب التخصيص بالشاك الغير المقصّر و سياقه آب عن التخصيص.

مندفعة بأنّ الجهل ليس علة للإتيان بالشيء فإنّ وجود الشيء في الخارج معلول لمباده نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادئ في النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء في قوله بجهالة بمعنى عن.

هذا مضافا إلى أنّ التخصيص ممّا لا بدّ منه للزوم إخراج الجاهل المقصّر إذا حمل الجهالة على الجاهل المركب إذ المقصّر و لو كان جاهلا مركبا لا يكون ممن لا شيء عليه هذه عمدة ما استدلت به من الأخبار على البراءة.

و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة وعدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فى الحكم الواقعى من دون فرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية و عليه فلو تمّت أخبار الاحتياط الدالة على التوقف عند الشبهة معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة كانت محكمة لأدلة البراءة إذ لا- هلكة مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكومة فالأخبار الاحتياط إما مخصّصة بأدلة البراءة لاختصاصها بالشبهة التحريميّة أو محمولة على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو وليس المراد منه دعوى قيام الإجماع والاتفاق على قبح العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي ولا يكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافا إلى أنّ الإجماع على الكبرى لا- ينفع إلا- بعد ثبوت الصغرى وهو عدم وصول دليل الاحتياط والمفروض أن الأخباريين يقولون بتمامية أدلة الاحتياط.

بل المراد من الإجماع المستدل به في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب وعدم وجوب الاحتياط شرعا كما هو ظاهر فتاوى العلماء في الموارد المختلفة من الفقه.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال (على وجه التأييد) في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول أي القول بالبراءة إلى أن قال ومنهم الصدوق قدس سرّه فإنه قال اعتقادنا إنّ الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما يقول الذي اعتقده وأفتى به واستظهر من عبارته هذه إنه من دين الإمامية إلى أن قال وأما الشيخ الطوسي قدس سرّه فإنه وإن ذهب وفاقا لشيخه المفيد إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف إلا أنه صرح في العدة بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أنّ الأشياء على الإباحة بعد إن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب ثم قال الشيخ الأعظم قدس سرّه وبالجمله فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة (1) وعليه فدعوى قيام الإجماع على البراءة الشرعية ليست بمجازفة.

ص: 519

أورد عليه فى الكفاية بأن تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جدا. (1)

يمكن أن يقال بأن الإجماع المذكور على فرض تحصيله يكون متصلا إلى عصر الأئمة عليهما السلام فحينئذ لو كان ذلك خلافا للدين لأرشداهم الأئمة الطاهرون عليهما السلام فمع عدم إرشادهم عليهما السلام إلى الاحتياط كفى ذلك فى عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنه ينتهى إلى تقرير الأئمة عليهما السلام هذا من ناحية الكبرى وأما من جهة الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

أورد عليه فى نهاية الأفكار بأنّ دعوى الإجماع غير تامة مع مخالفة الأخباريين وذهبهم إلى وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية الحكمية. (2)

وقال أيضا فى مصباح الاصول و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد ولكنه غير ثابت كيف وقد ذهب الأخباريون و هم الأجلاء من العلماء إلى أنّ الحكم الظاهرى هو وجوب الاحتياط. (3)

ويمكن أن يقال إنّ المراد من دعوى الاتفاق و الإجماع هو اتفاق كلمات الأجلاء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمة عليهما السلام و قد عرفت تصريح الشيخ الأعظم بأنه لا تعرف قائلا معروفا منهم بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة انتهى و عليه فمخالفة المتأخرين لا تضرّ بالإجماع المذكور فتدبر جيدا.

ص: 520

1- (1) الكفاية 2:179.

2- (2) نهاية الأفكار 3:235.

3- (3) مصباح الاصول 2:282-283.

الاستدلال بالإجماع

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

وليس المراد من الإجماع في المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي ولا يكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافا إلى أنّ الإجماع على الكبرى لا ينفع إلا بعد ثبوت الصغرى وهو عدم وصول دليل الاحتياط والمفروض هو تمامية أدلة الاحتياط عند الأخباريين.

بل المراد من الإجماع في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب وعدم وجوب الاحتياط شرعا.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا تكاد تجد هي زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

وقد أورد عليه بأنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما لا نقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إنّ الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمة: لو كان خلافا للدين لأرشداهم الأئمة عليهم السلام فمع عدم إرشادهم عليهم السلام إلى لزوم الاحتياط كفى ذلك في كشف عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنّه ينتهي إلى تقرير المعصوم عليه السلام هذا من ناحية الكبرى وأمّا من جهة الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفة الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المراد من الإجماع هو إجماع الأجلاء والأعاضم من القدماء إلى زمان الأئمة عليهم السلام و عليه فمخالفة المتأخرين لا يضّرّ بالإجماع المذكور فلا تغفل.

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين و المتشرعة من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان.

و ذلك لأن طريقة الشارع على بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان و كفاية عدم وجدان النهى فيها.

قال المحقق على ما حكى عنه أن أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول و المشروب ان يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم و لو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سره بأن الغرض من عدم التخطئة إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي و لا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء كافة العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلاً أو فرض المولى في التكليف العرفية ممن يؤخذ على الحرام و لو صدر جهلاً لم يزل بنائهم على ذلك فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. (1)

وفيه أولاً: أن الغرض ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييد المستدل بعمل المتشرعة بما إذا التفتوا إلى القاعدة العقلية و مجرد توافق سيرتهم مع القاعدة لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد

ص: 522

الدليلين أيضا وعليه فالاستدلال بسيرتهم مع قطع النظر عن القاعدة العقلية وثانيا: بأن إرجاع سيرة المتشركة إلى سيرة العقلاء بدعوى بنائهم على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام أو فرض المولى فى التكليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا خلاف المفروض لأنّ الفرض هو استدلالهم بسيرة المسلمين و المتشركة لا ببناء العقلاء.

هذا و لو سلم أنّ مرادهم من السيرة هى سيرة العقلاء فقولهم رحمه الله بأنّها مبنية على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل منظور فيه لأنّ السيرة العقلانية المذكورة مع عدم الردع عنها تكشف عن عدم وجوب الاحتياط و من المعلوم أنّ مع عدم وجوب الاحتياط لا يحتمل الضرر الأخرى فالسيرة لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هى كاشفة عن عدم وجود الصغرى لها فى المقام و لا بأس به.

فتحصل أنّ دعوى قيام السيرة المتشركة مع قطع النظر عن القاعدة العقلية أو الإباحة الشرعية ممكنة و لكن إثباتها فرع إحراز عدم استنادهم إلى القاعدة العقلية و الشرعية و مع احتمال استنادهم إليهما لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام نعم إن قلنا فى السيرة المذكورة بمثل ما قلناه فى الإجماع من أنّ مع اتصال الإجماع إلى زمان المعصوم و عدم رده عن ذلك لا يضر استنادهم إلى الأدلة العقلية أو السمعية فى الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام معهم إذ لو لم يوافق معهم لأرشدهم و حيث لم يرشدهم علم أنّ رأيه كان موافقا لهم أمكن الاكتشاف بالسيرة المتصلة إلى زمان المعصوم و لو مع العلم باستنادهم إلى القاعدتين فضلا عن احتمال لا يقال: إنّ الردع حاصل بمثل أخبار الاحتياط لأننا نقول: هذه الأخبار مضافا إلى أنه لا موضوع لبعضها مع أخبار البراءة معارضة مع أخبار البراءة فتحمل على الاستحباب أو تخصص بغير مورد الشبهة التحريمية و بالجملة أنّ أخبار الاحتياط لا تصلح للردع عن السيرة المذكورة فتدبر.

الاستدلال بالسيرة

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهى عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقة الشارع بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة في جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفي فيه عدم وجدان النهي عنه.

ولذا نرى أنّ أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم ولو كان تناولها محظورا للأسرعوا إلى تخطئة كما لا يخفى.

وقد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئة إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلي و لا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع إذ بناء كافة العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرائع.

و إن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلين ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختصّ بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييدهم عمل المشرعة بما إذا اتفقوا إلى القاعدة العقلية.

و مجرد توافق السيرة مع القاعدة لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد الدليلين أيضا و عليه فالاستدلال بالسيرة مع قطع النظر عن القاعدة العقلية و لا وجه لإرجاعها إليه هذا مضافا إلى أنّ إرادة بناء العقلاء من عدم التخطئة لا تكون مبنية على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف عن عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام لا يحتمل الضرر الأخرى فإرادة بناء العقلاء من عدم التخطئة لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هي كاشفة عن عدم وجود الصغرى في المقام و لا بأس به كما لا يخفى.

قال فى مصباح الاصول من الوجوه التى استدلل بها على البراءة الاستصحاب و تقرّبه على نحوين لأنّ الأحكام الشرعية لها مرتبتان.

المرتبة الأولى: مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...

مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لا بتحقيقه فعلا إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية فصح تشريع القصاص على القاتل وإن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد.

و تقرّيب الاستدلال باعتبار هذه المرتبة بأنّ يقال إنّ الأحكام الشرعية لما كانت فى جعلها تدرجية فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولا فى زمان قطعاً فتستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وقد أورد عليه أولاً: بأنّ عدم الجعل المتيقن عدم محمولى و عدم المشكوك فيه هو عدم النعتى المنتسب إلى الشارع و لا يمكن إثبات عدم النعتى باستصحاب عدم المحمولى إلاّ على القول بالأصل المثبت.

و يمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إنّما هو عدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع لما عرفت من أنّ جهل الأحكام كان تدرجياً فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولا يقينا فيستصحب ذلك (بأنّ نقول لم يكن هذا الحكم المشكوك مجعولا للشارع و الآن كان كذلك) هذا مضافا إلى أنّ الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب. (1)

و ثانياً: بأنّ المحرك للعبد أعنى الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلى لا- الإنشائى فالحكم الإنشائى مما لا يترتب عليه أثر و من الواضح أنّه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ص: 525

1 - 1) كما يقال إنّ الأعدام أعدام بعدم علل وجودها و لكن إذا استصحبت إلى زمان الشرع استند بقاء الأعدام إلى الشارع بنفس الاستصحاب لأنّ الانتساب من آثار نفس الاستصحاب لا المستصحب.

و يمكن الجواب عنه بالنقض و الحل أما الأول فبالنقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه فلو كان نفى الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضا كذلك. (1)

و أما الثانى بأن الإنشاء هو إبراز أمر اعتبارى و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيّد بقيود فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلاّ عبارة عن اعتبار شىء على ذمة المكلف فى ظرف خاص و يتحقق المعبر بمجرد الاعتبار بل هما أمر واحد حقيقة و الفرق بينهما اعتبارى كالوجود و اليجاد فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائى مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه.

و عليه فاستصحاب الحكم الإنشائى أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه نعم مجرد ثبوت الحكم فى عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج و ليس ذلك إلاّ من جهة أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجا لا يكون المحرك إلاّ نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلى.

فتحصل بما ذكرناه إنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب مما لا بأس به و عليه فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية. (2)

إن قلت: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص فإننا نعلم إجمالا بجعل أحد الأمرين فيسقطان بالمعارضة و يرجع حينئذ إلى البراءة.

قلت: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم من جريانهما مخالفة عملية للتكليف الإلزامى فإذا ثبت عدم جعل الإلزام و عدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين كفى

ص: 526

1 - 1) يمكن أن يقال بأن استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل ليس بلازم لإمكان استصحاب الحكم الفعلى من دون حاجة إلى استصحابين المذكورين.

2 - 2) و سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ذلك فى نفى العقاب لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع و لا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب و لو لم يثبت الترخيص إلى أن قال إن قلت:

لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعية لأن مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه يقينا إلى أن قال قلت: إن الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية تنحل إلى أحكام متعددة بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما هو مبنى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية إذ بدونه لا يكون هناك حكم مجعول ليرفع بالبراءة الخ.

المرتبة الثانية: المرتبة الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع

هى المرتبة الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجا لأن فعلية الحكم إنما هى بفعلية موضوعه و مع انتفاء الموضوع خارجا لا يكون الحكم فعليا.

و تقريب الاستدلال فى هذه المرتبة بالاستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم و هى المرتبة الفعلية فيقال يستصحب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ.

و قد أورد عليه أولا: بأنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيًا و عدم التكليف أزلى غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعى فإن عدم العقاب من لوازمه العقلية فلا يجرى فيه الاستصحاب.

و يمكن الجواب عنه بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا- للتعبد الشرعى و لا خفاء فى أن عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد و توهم أنه لا بد من أن يكون المستصحب قابلا للتعبد حدوثا و العدم الأزلى لا يكون حادثا مدفوع بأن المعتبر كونه قابلا للتعبد عند جريان الاستصحاب و فى ظرف الشك فيكفى كون المستصحب قابلا للتعبد بقاء و إن لم يكن قابلا له حدوثا.

و ثانيا: بأن المتيقن الثابت قبل البلوغ إنما هو عدم التكليف فى مورد غير قابل له كما فى الحيوانات و مثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ و إنما المحتمل فيه عدم التكليف فى المورد القابل له فلا معنى للتمسك بالاستصحاب.

وبعبارة أخرى العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب إلى الشارع و العدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب إلى الشارع وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت ولا نقول به.

ويمكن أن يقال إنّ عدم التكليف في الصبي غير المميز وإن كان كما ذكره إلا أنه ليس كذلك في المميز بل هو عدم التكليف في مورد قابل له وإنما رفعه الشارع عنه امتنانا.

هذا مضافا إلى أنّ العدم المتيقن وإن كان أزليا غير منتسب إلى الشارع (1) إلا أنه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب فإن الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب لا من آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبنيًا على القول بالأصل المثبت وسنذكر في بحث الاستصحاب إنّ اللوازم التي لا تثبت بالاستصحاب إنما هي اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب وأما اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان فتترتب آثاره و لوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية.

و ثالثا: بأنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر وذلك داخل في القياس لا- في الاستصحاب.

وفي المقام لا اتحاد للقضية المتيقنة والمشكوكه من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب.

ص: 528

1-1) ولا يخفى أنّ عدم التكليف قبل البلوغ ليس عدما أزليا بل هو العدم المنتسب إلى الشارع، فيستصحب و عليه فلا مجال للإشكال المذكور.

قال السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه: والإنصاف إنّ هذا الإشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب فى المقام إلى أن قال لأنّ عنوان الصبى المأخوذ فى الحكم بالترخيص فى قوله صلّى الله عليه وآله رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم مقوم للموضوع فى نظر العرف ولا أقل من احتمال ذلك و معه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ. (1)

و لا- يخفى عليك أنّ عنوان الصبى مقوم للموضوع الدليلى و أمّا الموضوع الخارجى فهو باق عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنّه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجى عرفاً قال الشهيد الصدر لا شك فى صحة إضافة الصبى بعد البلوغ الإباحة إلى نفسه و صدق أنّه بقاء للإباحة السابقة عرفاً و هذا دليل على انخفاض الموضوع و وحدته و هو يكفى فى جريان الاستصحاب انتهى. (2) فتحصل أنّه يجوز استصحاب عدم التكليف الفعلى و معه لا مجال لأدلة الاحتياط لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليها.

نعم يشكل بعد تمامية الاستصحاب بأنّه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءة و هو الشك لحكومة الاستصحاب على موضوع البراءة كما لا يخفى.

و حيث إنه يجرى الاستصحاب فى تمام موارد الشبهات الحكمية فيلزم من جريانه لغوية أدلة البراءة مع أنّ هنا روايات تدل على البراءة كما عرفت.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأن الاستصحاب لا يجرى فى جميع الموارد إذ مع توارده الحالتين لا مجال لجريان الاستصحاب و هكذا لا يجرى الاستصحاب فى موارد تغير الموضوع بحيث لا تبقى وحدة القضية المتينة و المشكوك و أيضاً من لم يصل إليه الاستصحاب يبقى البراءة مفيدة فى حقه. (3)

و ثانياً: بأن المستفاد من أدلة الاستصحاب أنّه تعبد و حكومة بإبقاء اليقين بالنسبة إلى

ص: 529

1- (1) مصباح الاصول 2: 288-297.

2- (2) مباحث الحجج 2: 70.

3- (3) راجع مباحث الحجج 2: 73.

القواعد المخالفة لئلا يترتب آثار المخالف ولا نظر لها إلى التعبد بإبقاء اليقين في قبال قواعد أخرى تدل على الآثار الموافقة معه كالمقام و لذا نقول بجريان القواعد المتوافقة مع جريان الاستصحاب لبقاء موضوعها فيجری قاعدة الطهارة مع استصحاب الطهارة وقاعدة الحلية مع استصحاب الحلية وهكذا وعليه فحكومة أدلة الاستصحاب تكون بإضافة القواعد والاصول المخالفة وهو فرع التعارض والتنافي بين مدلولي الدليلين فلا يشمل القواعد الموافقة ولا أقل من الشك في تعميم الحكومة ومعه لا مجال لرفع اليد عن أدلة البراءة ومما ذكرناه يظهر أن جريان البراءة مع الاستصحاب لا يتوقف على دعوى أن تقدم أدلة الاستصحاب من باب الأظهرية والجمع العرفي لا الحكومة فإن من الواضح أن هذا إنما يكون في فرض التنافي بين مفاد الدليلين والتعارض لا ما إذا كان مفادهما معا التامين كما هو في المقام. (1)

وذلك لما عرفت من إمكان الجواب عن الشبهة المذكورة على تقدير الحكومة أيضا لأن الحكومة إضافية وليست بمطلقة فلا تغفل.

فالأقوى هو جريان البراءة مع جريان استصحاب عدم الجعل أو استصحاب عدم التكليف الفعلي لتوافقهما واختصاص الحكومة بالقواعد المخالفة كأصالة الاحتياط فلا تغفل.

ص:530

الاستدلال بالاستصحاب

ومن الوجوه التي استدلت بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان.

المرتبة الأولى:

مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لا- بتحقيقه فعلا- إذا التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية فصحّ تشريع القصاص على القاتل مثلا و إن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد و في هذه المرتبة يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأن الحكم المشكوك فيه مسبق بعدم الجعل في زمان قطعاً فيقال إنّ هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أنّ المحرّك للعبد أغنى الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي فالحكم الإنشائي ممّا لا يترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل لا يمكن لأنّه مثبت.

مندفعة بأنّ الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه و مع وحدتهما فلا مجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتاً.

فتحصّل أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص.

و حيث نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضة و يرجع حينئذ إلى البراءة. لأننا نقول لا مانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانهما مخالفة عملية للتكليف الإلزامي فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفي ذلك في نفى

العقوبة لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع ولا يحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقوبة ولو لم يثبت الترخيص.

وبالجملة يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه ولا فرق فيه بين الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية لأن الأحكام المجعولة تكون بنحو القضايا الحقيقية فتتحلّ إلى أحكام متعددة بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لا يخفى.

المرتبة الثانية هي المرتبة الفعلية والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجا لأنّ فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه وعليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ في ما إذا شك في حكم شيء بهذه المرتبة.

لا يقال: إنّ المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيا وعدم التكليف الأزلي غير قابل للجعل وليس له أثر شرعي فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقلية فلا يجرى فيه الاستصحاب لأننا نقول: بأنّ المعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا للتعبّد الشرعي ولا خفاء في أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبّد عند جريان الاستصحاب وفي ظرف الشكّ.

ودعوى أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشكّ وفي المقام لا اتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب لأنه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعة بأنّ عنوان الصبي مقوم للموضوع الدليلي وأما الموضوع الخارجي فهو باق عرفا فإنّ زيد بن عمرو مثلا إذا لم يكن قبل بلوغه محكوما بحكم وشكنا بعد بلوغه بأنّه صار محكوما بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفا.

فتحصل أنّ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلى لا إشكال فيه و معه لا مجال لأدلة الاحتياط لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليها كما لا يخفى.

نعم يشكل بعد تمامية الاستصحاب بأنّه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءة أيضا و هو الشكّ لحكومة الاستصحاب على موضوع البراءة كما أنّه حاكم بالنسبة إلى موضوع أدلة الاحتياط فيلزم منه لغوية أدلة البراءة مع أنّ هنا روايات تدل على البراءة.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى جملة من الموارد كتوارد الحالين و موارد تغيير الموضوع بحيث لا يبقى وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة و غير ذلك فلا يلزم اللغوية بالنسبة إلى أدلة البراءة هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من أدلة اعتبار الاستصحاب أنّه معتبر شرعا فى قبال القواعد المخالفة لئلاّ يترتب آثار المخالف و عليه فلا نفى لها بالنسبة إلى القواعد الموافقة معه و عليه فيجرى الاستصحاب مع القواعد الموافقة كالبراءة فلا تغفل.

ص: 533

ربما يستدل على البراءة بالعقل والمراد منه هو حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يكون حجة عليه وهذا هي البراءة العقلية استدلال بها الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية ومن تبعهما قدس الله أرواحهم واستشهد له الشيخ الأعظم قدس سره بحكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه. (1)

و استشهد له صاحب الكفاية قدس سره بالوجدان حيث قال إن العقوبة والمؤاخذه بدون إقامة الحجة عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان هما قبيحان بشهادة الوجدان. (2)

وقد قرّب المحقق الأصفهاني قدس سره هذه القاعدة بأنّها حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين ومأخوذ من الأحكام العقلانية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع وهي المسمّاة بالقضايا المشهورة ومن الواضح ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس حكما عقليا عمليا منفردا عن سائر الأحكام العقلية العملية بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء نظرا إلى أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن زى الرقيّة ورسم العبودية وهو ظلم من العبد إلى مولاه فيستحق منه الذم والعقاب كما أنّ مخالفته ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم إذ ليس من زى الرقيّة أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر فليس مخالفته ما لم تقم عليه الحجة خروجاً عن زى الرقيّة حتى يكون ظلما وحينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى إلى عبده إذ الذم على ما لا يذم عليه والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي فهو ظلم والظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع واختلال النظام وهو قبيح من كل أحد بالإضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده.

ص: 534

1-1 (1) فرائد الاصول: 203.

2-2 (2) الكفاية 2: 179.

ثم قال ولكن لا- يخفى أنّ المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حجة منجزة لها و حيث إنّ موضوع الاستحقاق بالآخرة هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً وضمّ قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا وإن كان صحيحاً في نفسه. (1)

و لقد أفاد و أجاد و لكن لقائل أن يقول إن حكم العقل بقبح الظلم لا يتوقف على وجود الاجتماع و النظام و ملاحظة تأثير الظلم في فساد النوع و اختلال النظام بل هو حكم عقلي مستقل ثابت و لو من دون نظام و اجتماع فجعل هذا الحكم مأخوذاً من القضايا المشهورة إن أراد به أنّ العقل لا يحكم به مع قطع النظر عن دخله في النظام فهو ممنوع جداً إذ نجد من أنفسنا إدراك القبح المذكور و لو لم يكن اجتماع و هذا هو معنى كونه وجدانياً كما صرح به صاحب الكفاية و إن أراد به أنّ العقلاء يحكمون بذلك أيضاً فلا إشكال فيه بل هو كذلك و لكن الظاهر من كلامه هو الأول و هو كما ترى و كيف ما كان. فتحصل إنّ قبح العقاب بلا بيان يكون من مصاديق البديهيات الأولية و هو حكم العقل بقبح الظلم و يكون منشأ لبناء العقلاء على دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الوجوب أو الحرمة ما لم تقم عليه حجة منجزة مع اعتراف المولى بعدم الإعلام.

ثم إنّه قد يشكل قاعدة قبح العقاب بلا بيان بأمور منها أنها مصادرة قال الشهيد الصدر قدس سرّه: إنّ دعوى أن مخالفة تكليف تمت عليه الحجة خروج عن زىّ العبودية فيكون ظلماً قبيحاً و أمّا مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم مصادرة إذ ما ذا يراد بالحجة إذ لو أريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهج غير فنيّة لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايا الحسن و القبح إلى قاعدة أولية بديهية هي حسن العدل و قبح الظلم.

وقد تقدم في بحث الدليل العقلي أنّ قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون

ص: 535

أولية لأن الظلم عبارة عن سلب ذى حق حقه فلا بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبة السابقة عليه.

(1)

حاصل الإشكال إنّ ما ذهب إليه المشهور من أنّ مخالفة التكليف الذى تمت عليه الحجة ظلم دون مخالفة تكليف لم تتم عليه الحجة فإنها ليست بظلم منظور فيه لأن مرادهم من الحجة إن كان ما يصحح العقوبة صارت القضية هى القضية بشرط المحمول وإن كان مرادهم منها هو العلم أو العلمى (والمقصود إنّ كل تكليف يدل عليه العلم أو العلمى يكون مخالفته ظلماً بخلاف كل تكليف لم يكن كذلك) فالقضية أول الكلام والدليل عين المدعى وهى مصادرة وإن ادعى أنّ القضية من البديهيات الأولية فهى ممنوعة بعد كون الظلم والعدل من مدركات العقل العملى وهما مقدمان على تعلّق الحكم تقدم الموضوع على الحكم.

ويمكن الجواب عنه بأن الدعوى هى أنّ قضية حسن العدل وقيح الظلم من الوجدانيات البديهية ولا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنّ القضية المستدل بها هى القضية بشرط المحمول أو يكون الدليل عين المدعى ولا منافاة بين كون القضية بديهية وبين تقدم تشخيص الحق والظلم والعدل على تعلّق التقيح والتحسين بهما لأن تشخيص الحق والظلم والعدل أيضاً من البديهيات وترتب الحكم البديهي على الموضوع البديهي لا ينافى بديهية القضية كما لا يخفى.

ثم المراد من الحجة فى القضية المذكورة هو ما يمكن الاحتجاج به وهو البيان لا عنوان ما يصحح العقوبة حتى يوجب أن تكون القضية بشرط المحمول.

وحاصل القضية ان مخالفة التكليف الذى كان معلوما بالعلم أو العلمى ظلم وخروج عن زىّ العبودية لقيام الحجة عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحجة عليه فليست بظلم بل العقوبة عليها عقوبة بلا حجة وظلم والاحتمال عند العقلاء حيث ليس بحجة فهو بحكم عدم البيان ولا ينبغى أن يكتفى المولى بما لا يراه العقلاء حجة والقاضى فى

ص: 536

ذلك هو الوجدان فلا مجال بعد وجدانية القضية و بديهيتهما لدعوى أنها مصادرة و الدليل عين المدعى فتدبر.

و منها: أنها مناف مع حق الطاعة لما ذكره الشهيد الصدر قدس سرّه أيضا من أنّ المحققين من علماء الاصول قد فصّلوا بين أمرين أحدهما: مولوية المولى و حق طاعته و اعتبروا المولوية و حق الطاعة كليا متواطئا لا تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا تمت عليه الحجة و البيان.

و الثانى: ميزان الحجية و المنجزية فقالوا بأن البحث فى أصل المولوية موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأصولى.

و فى هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما: حجية القطع و إن كل حجة لا بد و أن ترجع إلى القطع و الحجية ذاتية للقطع.

و الثانية: انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع و هذا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجة فلا بد لكى يكون حجة من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيرة فى أن جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة و منجزا و هل ذلك إلاّ تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أن أحكام العقل غير قابلة للتخصيص و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية و العلمية للحكومة على حكم العقل و قال بعضهم بأنّ العقاب على مخالفة الحكم الظاهرى المقطوع به لا الواقعى إمّا مطلقا أو فى خصوص ما لم يجعل له العلمية كقاعدة الاحتياط الشرعية.

و قد أوضحنا مفصلا فى بحوث القطع أنّ هناك خطأ أساسيا فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجية و المولوية مع أنه لا فصل بينهما بل البحث عن الحجية بحث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة و حق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية و لكن حق الطاعة له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلا في بعض التكاليف المهمة لا في كلها وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية إذن فالحجبة ليست شيئا منفصلا عن المولوية و حق الطاعة و مرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا.

و لا شك أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف و أمّا في المولى الحقيقي فسعة المولوية و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظنوني إنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة و من هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية. (1)

وفيه أولا: أن الموالى العرفية أيضا مختلفون في سعة المولوية و ضيقها و بعضهم أوسع حقا من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبة إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومة بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجة عليها بل يجعلون احتمال التكليف كالعدم و العقاب عليه عقابا بلا بيان فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبة إلى بعض الموالى فكذلك لا يحكمون بذلك بالنسبة إلى طاعة المولى الحقيقي من دون تفاوت. و ثانيا:

إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الأمور بمجرد الاحتمال و لو كان الاحتمال وهميا لا يناسبه حكمة الرب المتعال بل هو خلافها لأن الإيجاب المذكور يكون حرجيا و صعبا لا يتحملة الناس عادة بل يلزم منه الاختلال فلا معنى لتقييد تركه عقلا و أتمية مراتب المولوية و أكبرية حق المولى الحقيقي توجب أهمية الامتثال بالنسبة إلى خطابه المعلومة لا مراعاة الخطابات

ص: 538

المحتملة أو الموهومة مع كونها خلاف الحكمة و حرجيا و مخلا بالامور و بالجملة وجوب الاحتياط و لو فى المحتملات مزاحم بالعسر و الحرج و الاختلال و هو لا يناسب الشريعة السمحة السهلة و لو فرضنا بناء العقلاء عليه فى خطابات الموالى و العبيد فلا يعم الخطابات الشرعية لأنّ بناء الشارع على السهولة و السمحة.

و ثالثا: أنّ ما يحتج به لزم أن يكون أمرا يعرفه العقلاء لذلك و الاحتمال عندهم لا يصلح لذلك إذ طريقة العقلاء فى طاعة المولى مطلقا على لزوم الإتيان و الترك فيما إذا قام العلم أو العلمى عليهما و أما إذا فحصوا و لم يعثروا على ذلك فهم يرخصون المكلف فى عدم الإتيان أو الفعل و لو مع احتمال الوجوب فى الأول و الحرمة فى الثانى و يرون المؤاخذه عليه مؤاخذه بلا حجة و يقبحونه لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو أمر المولى فى بعض الموارد بمراعاة الاحتياط فى المحتمل كان ذلك مما تقوم الحجة عليه و يلتزمون بمراعاة ذلك.

و هذه الطريقة ارتكازى لعرف العقلاء و لا يعدلون عنه فى الإطاعة و المعصية و هذا هو المعبر عنه بقبح العقاب بلا بيان و لا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال مع أنّ العقلاء لا يرونه حجة لأنّ عذرهم باق على حاله و يشهد لذلك أنّ الشارع المقدس لم يعين طريقة أخرى فى أوامره و نواهيه بل قرّر ما يراه عرف العقلاء حجة حيث قال عزّ و جلّ: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا. (1)

و قال عليه السّلام إنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم (2)

فاللزام فى الاحتجاج هو بعث الرسل و إيصال الخطابات و إتيانها و تعريف المقاصد و المرادات و لا يكفى الاحتمال.

ورابعا: أنّه لو سلمنا أن المولوية الذاتية المطلقة تكون مقتضية للإطاعة المطلقة و لكن ليس هذا الطلب فى جميع المراتب وجوبيا كما لا يخفى. ثم دعوى أنّ قاعدة قبح الظلم قد أخذ

ص: 539

1- (1) الاسراء 15/.

2- (2) الكافى 1: 164 باب حجج الله على خلقه ح 4.

فى موضوعها عنوان الظلم و هو عبارة عن سلب ذى الحق حقه ففى المرتبة السابقة لا بد من افتراض حق الأمر على المأمور لكى نفترض مخالفته سلبا لحقه و إلا لم يكن ظلما فإن أريد إثبات ذلك بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم كان دورا و إن أريد بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة و المولوية على العبد تطبيق هذه القاعدة فهو مستدرک و حشو من الكلام إذ بعد الفراغ عن حق الطاعة للمولى على العبد و بعد افتراض وجدانية القطع لدى القطع فلا نحتاج إلى شىء آخر. (1)

مندفعة بأن حق الأمر على المأمور و المولى على المولى عليه مفروض فى الرتبة السابقة بعد وضوح منعميته و مولويته و ربوبيته.

و صدق الظلم على سلبه لا يأتى من ناحية المحمول و هو التقييح حتى يكون دوريا بل هو من ناحية كون الحق مما تقتضيه المنعمية و المولوية و الربوبية و من المعلوم أنّ سلب الحق المذكور مع وجود مقتضيه من المنعمية و نحوها يكفى فى صدق الظلم فإذا ثبت الموضوع و هو الظلم يترتب عليه القبح و بعد حكم العقل بالقبح لزم التزام العبد بمراعاة هذا الحق و عليه فلا احتياج إلى المحمول بعد ثبوت الظلم واضح لأن الموضوع و هو الظلم لا يكون عين التقييح بل يقتضى التقييح و عليه تقييح الظلم ليس بمستدرک كما لا يخفى.

و أمّا دعوى أن الاحتمال بنفسه بيان و مع احتمال التكليف لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن العبد كما يحتاط فى موارد احتمال الإرادة الفاعلية لنفسه ما لم يزاحم بجهة أخرى من حرج و نحوه يجب عليه بالأولوية أن يحتاط فى موارد احتمال الإرادات الأمرية لمولاه و إلا كان ذلك نقصا فى مقام عبوديته حيث لم يجعل نفسه بمنزلة جوارح المولى.

فهى مندفعة بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ المطلوب فى حق الفاعل ليس إلاّ نيل أغراضه فلهذا يحتاط فى مورد الاحتمال و أمّا العبد فليس المهم فى حقه إلاّ إقامة الحجة فى جواب المولى و لا شبهة فى أن عدم العلم حجة مقبولة من العبد. (2)

ص: 540

1- 1) مباحث الحجج 1: 28.

2- 2) حاشية الدرر: 427.

و الوجه فى أنّ عدم العلم حجة مقبولة من ناحية العبد أنّ الاحتمال ليس ببيان عندهم بل هو كالعدم فالعقوبة مع الاحتمال عقوبة بلا بيان و لا- يجوز أن يكتفى المولى فى الحجة بنفس الاحتمال لأن عرف العقلاء لا يرونه حجة و اللازم فى الاحتجاج هو انقطاع العذر بما يراه العقلاء حجة و سيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى.

و منها: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومة لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و ذلك لما يقال من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لا مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكفاية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان فلا تقبح المؤاخذة بعد هذا البيان.

يمكن أن يقال إن أريد من الضرر المحتمل العقوبة فقد أجيب عنه بوجوه منها ما أجابه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية و إن لم يكن فى مورد تكليف فى الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح هذه القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فردد المكلف به بين أمرين كما فى الشبهة المحصورة و ما يشبهها. (1)

حاصله أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكلية الظاهرية و تكون متكفلة للعقوبة على مخالفة التكليف المحتمل بما هى كذلك و إن لم يكن فى مورد تكليف فى الواقع فهذه القاعدة كالأصول العملية و عليه فلا تصلح لأن تكون بيانا للتكليف المجهول و مع كونها ظاهرة لا يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان و مع عدم ارتفاع موضوع

ص: 541

قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجرى وتحكم هذه القاعدة بعدم ملازمة العقاب للتكليف المجهول لعدم وصوله وعدم بيانه فإذا حكمت هذه القاعدة بذلك فلا عقاب ولا ضرر بالنسبة إلى هذا التكليف المجهول ومع عدم العقاب والضرر لا يبقى موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعني العقاب وهو منفي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى ما فيه فإن الوجوب النفسى فى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أى العقوبة يستلزم منه تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع ولا يمكن الالتزام بذلك فى هذه القاعدة وغيرها.

قال السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به ولا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمال.

(1)

ومنها: ما أجابه السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه من أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أن العقل يحكم ويرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعى على تقدير تحققه والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ولولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الوجوب الإرشادى فإنّه فى رتبة لاحقة عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

وبذلك ظهر أنّ مورد كل من القاعدتين أى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مغاير لمورد الآخر ولا تنافى بينهما لعدم اجتماعهما فى مورد واحد أبداً.

فإن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل بأن كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعا كما فى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى والشبهة الحكمية قبل الفحص كان مورد لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن ولا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. (2)

ص: 542

1-1 (1) مصباح الاصول 2:285.

2-2 (2) وذلك لوجود البيان مع وجود العلم الإجمالى واحتمال البيان فى الشبهة الحكمية قبل الفحص.

وإن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف فإنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب كما فى الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجى من علم إجمالى أو إيجاب احتياط أو غيرهما كان موردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا مجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وبعبارة أخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلا أو إجمالا- بنفسه أو بطريقه كما فى أطراف العلم الإجمالى والشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعى و مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هى الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف فلا توارد بين القاعدتين فى مورد واحد. (1)

ولا يخفى عليك أنّ عدم استلزام احتمال العقوبة مع احتمال التكليف محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبة باحتمال التكليف موجود ومع وجود الاحتمال المذكور تجرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كما تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعليه فتتوارد قاعدتان على مورد واحد وهو احتمال العقوبة فتدبر.

ومنها: ما أجابه المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا موضوعها غير محرز وإمّا تكون محكومة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث قال إنّ موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبة لا على تقدير (أى لا على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مرّ من أنّ الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين المحتملين والملازمة بين العقوبة ومخالفة التكليف غير ثابتة قبل المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة واحتمال التكليف فلا احتمال للعقاب بل للتكليف فقط.

وبعد المراجعة إلى القواعد العقلية فقاعدة قبح العقاب تنفى الملازمة بين التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته بما هو بل نفيد أنّ الملازمة إنّما تكون بين التكليف الذى قامت

ص: 543

عليه الحجة واستحقاق العقوبة فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين.

وإن كان موضوع قاعدة دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير ولا على تقدير لأن ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة لاحتمال الملازمة واقعا بين مخالفة التكليف واستحقاق العقوبة فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال وقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة فهي رافعة للاحتمال بتأحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لإبطال التقدير بقاعدة قبح العقاب فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل. (1)

و الحاصل أن موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل (بناء على ان المراد من الضرر هو العقوبة) هو احتمال العقوبة وهذا الموضوع أى احتمال العقوبة فرع وجود الملازمة بين العقوبة ومخالفة التكليف الواقعي فلو قطعنا النظر عن الملازمة المذكورة فالموضوع غير محرز و مع عدم إحراز الموضوع لا محال للتمسك بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ولو لاحظنا وجود الملازمة المذكورة فالقاعدة جارية لوجود موضوعها وهو احتمال العقوبة ولكنها محكمة لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذ مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يبقى موضوع للأخرى.

فإن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حكم بوجوب الدفع في فرض احتمال العقوبة والاحتمال المذكور ليس إلا على تقدير وجود الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة ولا مجال للاحتمال المذكور بعد كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان رافعة للملازمة بين التكليف الواقعي الذى لم يصل وبين استحقاق العقوبة.

ص: 544

وبعبارة أخرى احتمال العقوبة الذى هو موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موقوف على وجود الملازمة بين التكليف الواقعى الذى لم يصل واستحقاق العقوبة وقاعدة قبح العقاب تنفى الملازمة المذكورة ومع نفي هذه الملازمة لا يبقى الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

لا- يقال: إن قاعدة دفع الضرر المحتمل تصلح أيضا لأن تكون بيانا لأننا نقول: لا مجال لذلك لأنه مستلزم للدور إذ بيانيتها فرع تحقق موضوعها وتحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان الرافعة لموضوعها وعدم جريانها فرع بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فبيانية قاعدة دفع الضرر متوقفة على بيانيتها وهى دور فيستحيل كون قاعدة دفع الضرر بيانا.

لا يقال: إن الدور المذكور يتصور أيضا فى طرف قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد فرض صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل للبيانية فى نفسها بتقريب أن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فرع موضوعها وهو عدم البيان وهو موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فعدم بيانيتها موقوف أيضا على عدم بيانيتها وهى دور فكما أن بيانيتها دورية كذلك عدمها.

لأننا نقول: كما حققه المحقق الأصفهاني قدس سره أن قاعدة دفع الضرر المحتمل فى نفسها لا تصلح للبيانية حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا- بيان لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه فى موضوعها ما يصحح المؤاخذه على مخالفة التكليف كالعلم التفصيلي والاجمالي والخبر المجعول منجزا للواقع واشباه ذلك وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل لأنها إما حكم إرشادى من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعى المحتمل كما هو ظاهر العلماء أو قاعدة كلية ظاهرية متكفلة للعقوبة على مخالفة

التكليف المحتمل بما هي كذلك وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري قدس سرّه في خصوص هذا البحث من الرسائل.

وعلى أي حال فهي ليست مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي المحتمل (حتى يصدق البيان بوجودها) أما على الأول فلأن استحقاق المؤاخذة مفروض في موضوعها (قاعدة دفع الضرر المحتمل) لا أنه ناش من حكمها فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذة غير هذه القاعدة فلذا ينحصر موردها في صورة العلم الإجمالي بالإضافة إلى كل من الطرفين أو بالإضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته وأشباه ذلك.

وأما في ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح فالقاعدة غير صالحة في نفسها للبيان و أما على الثاني فلأنها على الفرض مصحح للمؤاخذة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي مخالفة له مع قطع النظر عن الواقع فكيف يعقل أن تكون بيانا مصححا للمؤاخذة على الواقع.

و حيث إنّ عنوان القاعدة دفع الضرر المحتمل فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب على تقدير ثبوته فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريقاً لأن المنجز لا يتنجز فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقاً بل إذا فرض هناك حكم فهو حكم نفسى حقيقى يترتب على مخالفته العقاب وهو أجنبي عن تنجيز الحكم الواقعي المجهول.

و حيث عرفت أنها لا تصلح أن يكون بياناً في نفسها فلا يعقل أن يكون في نفسها رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل رافعة لحكمها على تقدير سلامة موضوع نفسها فتدبره فإنه حقيق به. (1)

وعليه فتقديم قاعدة وجوب دفع الضرر على قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع عدم صلاحيتها للبيان لزم أن يكون من باب التخصيص على تقدير سلامة موضوع نفسها لأن

ص: 546

موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان محفوظ و التخصيص متوقف على سلامة موضوع نفس قاعدة وجوب دفع الضرر و حيث إنّ المفروض عدم المصحح للعقوبة لا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر حتى يخصص حكم قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا تغفل.

وبعبارة أخرى إنّ تحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد فقدان العلم و العلمى وجدانى بخلاف موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فان العقوبة لا تحتل إلاّ من ناحية سبب مصحح للمؤاخذة و لا سبب له إلاّ إذا حصل العلم الإجمالى فإنّه بالإضافة إلى كل واحد من الأطراف منجزا فمع العلم الإجمالى يتحقق احتمال العقوبة و استحقاقها بالنسبة إلى كل طرف من أطرافها.

أو إلاّ- إذا ورد الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك فإنّ مع قيام الخبر يتحقق احتمال العقوبة و استحقاقها على تقدير المصادفة و المفروض هو عدم وجود هذه الأسباب المصححة و نفس الحكم فى هذه القاعدة و هو وجوب الدفع لا يثبت موضوعه أيضا كما هو الواضح.

فهذه القاعدة لا مورد لها بعد عدم سبب مصحح للمؤاخذة بخلاف العكس فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية بالوجدان لوجود موضوعها و هو عدم البيان و ترفع احتمال العقوبة الذى لا مصحح له من ناحية التكليف الواقعى بصراحة نفى الملازمة بينه و بين العقوبة و عليه فمع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبة الذى لا مصحح له على فرض ثبوته فلا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بأى معنى كان سواء قلنا بأن موضوعها هو احتمال له سبب مصحح أو قلنا بأن موضوعها الأعم فالأول لا موضوع لها بنفسها إذ لا سبب مصحح له على الفرض و الثانى يرتفع بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لو فرضنا أنّ موضوعها مطلق احتمال العقوبة و لو لم يكن له سبب مصحح.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ القياس فى قاعدة قبح العقاب بلا بيان مركب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصلة منهما قطعية بتيّة و أما القياس فى

قاعدة وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحة صغراه يتوقف على أمور: إمّا تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمرا غير قبيح فلاجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقق واحد منها فظهر أن الصغرى في قاعدة قبح العقاب وجدانية قطعية فعلية أما الصغرى في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معلقة على تحقق واحد هذه الأمور و المفروض عدم تحققها و لا شك عندئذ في حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على أمور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعدة قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

ولعله إلى ذلك ينظر كلمات القوم و إلاّ فظاهر كلماتهم من ورود إحدى الكبيرين على الأخرى غير صحيح فإنّ النزاع ليس بين الكبيرين بل صحتهما مما لا إشكال فيه و صدقهما لا يتوقف على وجود مصداق لصغراه إذ العقاب بلا بيان قبيح كان بيان في العالم أولا كما أن دفع الضرر المحتمل واجب كان الضرر في العالم أولا فاحتمال الضرر في بعض الموضوعات و تحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبيرين و موضوعهما فلا يكون إحدى الكبيرين واردة أو حاكمة على الأخرى قط بل أحد القياسين بعد تمامية مقدماته وجدانا أو برهانا يدفع صغرى القياس الآخر بالبيان المتقدم. (1)

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر هو العقوبة الأخرى و قد عرفت أنه لا مجال لاحتمال العقوبة في نفسه إن أريد بالاحتمال ما له سبب مصحح كما يقتضيه كون وجوب الدفع إرشاديا و إن أريد به الأعم فلا مجال له أيضا لحكومة قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخرى من الضرر الدنيوى الذى لا يتوقف ترتبه على العلم أو العلمى فلا حاكم حينئذ على قاعدة دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعدة قبح العقاب بالضرر الأخرى و هو العقوبة و عليه فمقتضى وجوب

ص: 548

الدفع هو لزوم الاجتناب عن موارد الضرر المحتمل ولكن يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إنّ الضرر (الدينوى) وإن كان محتملا لا يرتفع احتمال بقبح العقاب إلا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة فكان هذا مشترك الورد فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر. (1)

هذا مضافا إلى إمكان المناقشة في كبروية القاعدة كما أفاد في الكفاية حيث قال إنّ المتيقن من الضرر الدينوى فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا ولا عقلا ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلا وجوازه شرعا مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة.

وإن كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أنّ المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد ليست براجعة إلى المنافع والمضار وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا وعقلا (ولكن لا يثبت به الكلية).

إن قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته أو أنّه كالأقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة قدس سرّه على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان. (2)

ويؤيده اتفاق العلماء من الأصوليين والأخباريين على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهات الموضوعية ولو كان العقل مستقلا بوجوب الدفع ذهبوا إلى الاحتياط فيها فتدبر.

ص: 549

1- 1) فرائد الاصول: 203-204.

2- 2) الكفاية 180: 2.

وأما دعوى أنّ الإقدام على الضرر الدنيوى يعد سفاهة عند العقلاء فيجب الاجتناب عنه فهي مندفة بأن السفاهة فيما إذا لم يكن غرض عقلائي هذا مضافا إلى ما فى مصباح الاصول من أن العقل غير مستقل بقبح الإقدام الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراما شرعيا وإلاّ لزم كون كل فعل سفهي حراما شرعا وهذا مما تقطع بخلافه. (1)

فتحصّل أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تجرى مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لحكومتها عليها هذا فيما إذا أريد من الضرر العقوبة الأخروية وأما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخرى من المضار الدنيوية فقاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجرى لاختصاصها بالعقوبة الأخروية فلا حاكم حينئذ بالنسبة إلى قاعدة وجوب دفع الضرر ولكنها لا تقيد بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الموضوعية فإنّ ذلك يكشف عن عدم وجوب دفع الضرر الدنيوى أو يكشف عن ورود الترخيص الشرعى هذا مضافا إلى منع الملازمة بين الشبهة التحريمية والضرر ثم إن قاعدة قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته غير ثابتة كما ليس الإقدام على الضرر الدنيوى مع وجود غرض عقلائي سفاهة وعلى تقدير السفاهة لا يكون محرما.

ص: 550

الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

ربما يستدل بحكم العقل على البراءة والمراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجة على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كأفة لقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريره لأنه من مصاديق الظلم هذا مضافا إلى شهادة الوجدان بأن العقوبة و المؤاخذه بدون إقامة الحجة قبيحتان.

ويشكل ذلك بأمور:

منها: أن تلك القاعدة مصادرة حيث إن دعوى أن مخالفة التكليف تمت عليه الحجة خروج عن زى العبودية فيكون ظلما قبيحا و أمّا مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلما و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعى إذ ما ذا يراد بالحجة إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجة غير فنيّة لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايها الحسن و القبح إلى قاعدة أولية بديهيّة هي حسن العدل و قبح الظلم.

وقد تقدم أن قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون أولية لأنّ الظلم عبارة عن سلب ذى حق حقه فلا بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبة السابقة عليه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الدعوى هي أن قضية حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيّة و من المعلوم أنّ الوجدانيات لا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنّ القضية المستدل بها بشرط المعمول أو عين المدعى و مصادرة ثم لا منافاة بين كون القضية المذكورة بديهيّة و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقييح و التحسين لأنّ تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضا من البديهيّات و ترتب الحكم البديهي على الموضوع البديهي لا ينافى بديهيّة القضية كما لا يخفى.

ثم إنَّ المراد من الحجة في القضية المذكورة هو ما يمكن الاحتجاج به والبيان لا عنوان ما يصحح العقوبة حتى يوجب أن يكون القضية بشرط المحمول و حاصل القضية أنَّ مخالفة التكليف الذي كان معلوماً بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زىّ العبودية لقيام الحجة عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحجة عليه فليست بظلم بل العقوبة عليها عقوبة بلا حجة و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحجة بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلك القاعدة منافية مع حق الطاعة قال الشهيد الصدر إنَّ المحقّقين من علماء الاصول قد فصلوا بين أمرين أحدهما مولوية المولى و حق طاعته واعتبروا المولوية و حق الطاعة كلياً متواطئاً لا تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا أتت عليه الحجة و البيان.

و الثانى ميزان الحجية و المنجزية فقالوا بأنَّ البحث فى أصل المولوية موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأصول.

و فى هذا المجال بيّنوا قاعدتين أحدهما حجية القطع و أنّ كل حجة لا بدّ و أن ترجع إلى القطع و الحجية ذاتية للقطع.

و الثانية انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع و هذا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجة فلا بد لكى يكون حجة من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيرة فى أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة و متنجزا و هل ذلك إلّا تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنّ أحكام العقل غير قابلة للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية و العلمية للحكومة على حكم العقل إلى أن قال إنّ هناك خطأ أساسياً فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجية و المولوية مع أنّه لا فصل بينهما بل البحث عن الحجية بحيث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لأنّ المولوية عبارة عن حق الطاعة و العقل يدرك حق الطاعة بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو

ملاك الخالقية أو المالكية و لكن حق الطاعة له مراتب و كلما كان الملاك آكد كان حق الطاعة أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلا في بعض التكاليف المهمة لا في كلّها وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب من الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية إذن فالحجية ليست شيئا منفصلا عن المولوية و حق الطاعة و يرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا.

و لا شك أنّه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف و أما في المولى الحقيقي فسعة المولوية و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظنونى أنّه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل في التكاليف الموهومة و من هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية.

و يمكن أن يقال أولا: إنّ الموالى العرفية أيضا مختلفون في سعة المولوية و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقا من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبة إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومة بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجة عليها.

فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبة إلى ذلك البعض فكذلك لا يحكمون به إلى طاعة مولى الموالى.

و ثانيا: إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الامور بمجرد الاحتمال لا يناسبه حكمة الربّ المتعال و أتمية مراتب المولوية في المولى الحقيقي توجب أهمية امتثال أوامره و نواهيه في الخطابات المعلومة لا المحتملة أو الموهومة.

و ثالثا: إنّ الاحتمال لا يصلح عند العقلاء للطريقة و لذا يرخصون المكلف في عدم

الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب فى الأول و الحرمة فى الثانى لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرّح المولى بمراعاة الاحتياط فى بعض المحتملات كان مراعاته لازما.

وعليه فلا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذى لا يراه العقلاء طريقا و حجة و يؤكد هذا أنّ الشارع لم يعين طريقة أخرى لا تمثل أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقة العقلاء كما قال عزّ و جلّ: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا

و بقية الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى و منها أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومة بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لا موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بل البيان موجود و معه فلا قبح للمؤاخذه.

و اجيب عنه بأجوبة:

أحدها أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكلية الظاهرية فتدل على العقوبة على مخالفتها وإن لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع و ليست العقوبة على التكليف الواقعى المحتمل على فرض وجوده و عليه فلا تصلح هذه القاعدة للورود على قاعدة قبح العقاب بل قاعدة القبح واردة عليها لأنّ قاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب لأن الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبة من غير بيان.

وفيه أنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لا تعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمالاه و لازم كون الوجوب فى قاعدة دفع الضرر المحتمل وجوبا نفسيا بناء على كونها قاعدة ظاهريّة و لو لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام به فدعوى القاعدة الظاهرية لا وقع لها.

و ثانيها أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعى على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين

الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملا بخلاف الإرشادي فإنه في رتبة لا حقة عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمن.

وبذلك ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لا منافاة بينهما لعدم اجتماعهما في مورد واحد و بعبارة أخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحية احتمال التكليف الواقعي فرض وصول التكليف إجمالا بنفسه أو بطريقه كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي و مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف و من المعلوم أنّ احتمال التكليف فيه لا- يستلزم احتمال العقاب و عليه فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد و فيه أنّ عدم استلزام احتمال العقوبة مع احتمال التكليف أول الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبة باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبة فتأمل.

و ثالثها أنّ موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا غير محرز أو تكون القاعدة محكومة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا الأول فلأنّ موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبة لا- على تقدير (أى لا- على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أنّ الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف الواقعي و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لا ملازمة بين التكليف و العقوبة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لا مجال للتمسك بقاعدة وجود دفع الضرر المحتمل.

و أمّا الثاني فلأنّ احتمال العقوبة على تقدير (أى تقدير المراجعة إلى القاعدتين) محكوم بالعدم إذ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تنفي الملازمة بين التكليف و استحقاق العقوبة على

مخالفة بما هو بل تقييد أنّ الملازمة إنّما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحجة واستحقاق العقوبة فلا استدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة لا- للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنّه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين كما عرفت.

وإن كان موضوع قاعدة دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير ولا على تقدير لأن ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة لاحتمال الملازمة واقعا بين مخالفة التكليف واستحقاق العقوبة فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال وقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعى واستحقاق العقوبة فهى رافعة للاحتمال بتأ بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لإبطال التقدير بقاعدة قبح العقاب فهى واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

وبالجملة إنّ القياس فى قاعدة قبح العقاب بلا بيان مركّب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصّلة منهما قطعية بتيّة و أمّا القياس فى قاعدة وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحة صغراه يتوقف على امور إمّا تقصير العبد فى الفحص عن تكاليفه أو كونه المولى غير حكيم أو غير عادل أو كونه العقاب بلا بيان أمرا غير قبيح فلاجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقّق واحد منهما فظهر أنّ الصغرى فى قاعدة قبح العقاب وجدانية قطعية فعلية أمّا الصغرى فى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معلّقة على تحقّق واحد من هذه الامور و المفروض عدم تحققها و لا شك عندئذ فى حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعدة قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبة الأخروية وأما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخرى من الضرر الدنيوى فلا حاكم حينئذ على قاعدة دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعدة قبح العقاب إلا بالضرر الأخرى وهو العقوبة فمقتضى وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إنَّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية فلا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافا إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقرونا بفرض عقلائى فتدبر جيدا.

ص: 557

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط في الشك في التكليف عند عدم قيام الحجة عليه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعددة منها التي تنهى عن القول بغير العلم مثل قوله عزّ وجلّ:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (1)

بتقريب أن الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء حيث إنه لم يؤذن فيه و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين ليس من القول بغير علم. (2)

لا يقال: بأن الحكم بالحلية في نفس الأمر في الواقعة المشكوكة قول بغير علم.

لأننا نقول: كما أفاد في الدرر ليس ذلك قولنا حتى يكون قولاً بغير علم بل نقول بأن إتيان محتمل الحرمة بعد الفحص عن الدليل لا يوجب عقاباً فكذا ترك محتمل الوجوب و هذا ليس قولاً بغير علم بل هو مقتضى حكم العقل القطعي بقبح العقاب من دون بيان (3) ولا يكفي هذا الجواب إلا مع ضمنية أن المراد من الحكم بالحلية هي الحلية الظاهرية لا الحلية الواقعية.

و من المعلوم ان ارتكاب الشبهة لا يحتاج إلى مزيد من القطع بعدم العقوبة و الحلية الظاهرية و هو حاصل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و أدلة البراءة و الحكم بالحلية الواقعية غير محتاج إليه حتى يقال أدلة البراءة لا تدل على الحلية الواقعية بل مفادها رفع العقوبة و الثقل و الحلية الظاهرية.

و منها: التي تدل على النهي عن الإلقاء في التهلكة مثل قوله عزّ وجلّ تعالى: وَلَا تُلْقُوا

ص: 558

1- (1) الأعراف 33/.

2- (2) فرائد الاصول: 205.

3- (3) الدرر: 429.

بأيديكم إلى التهلكة . (1) بتقريب أن الآية الكريمة تدل على حرمة إلقاء النفس في التهلكة و حيث إن العقاب الأخرى هلاكة فلا يجوز ارتكاب الشبهات فإنها مظان الهلكات و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أن الهلاك بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية فلا موضوع للآية الكريمة في المقام.

و منها: التي تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله تبارك و تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (2)، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ . (3) بتقريب أنهما يدلان على وجوب الاحتياط و الانتقاء بنحو الأتم و الجواب عنه ظاهر فإن المراد من التقوى كما أفاد في مصباح الأصول إن كان هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب ففيه أن ارتكاب الشبهة استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا ليس منافيا للتقوى و إن كان المراد بها التحفظ عن الوقوع في المفاسد الواقعية فهو غير واجب قطعاً (4) فالأمر بالاتقاء في الآيتين المذكورتين كالأمر بالإطاعة إرشادي فيختلف إيجابا و استحبابا بحسب اختلاف ما يرشد إليه.

و أما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الأولى: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة

هي التي آمرة بالتوقف عند الشبهة و عدم العلم معللا فيها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة كصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة إن على كل حق حقيقة و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه (5)

ص: 559

1- (1) البقرة 195/.

2- (2) التغابن 16/.

3- (3) الحج 78/.

4- (4) راجع مصباح الأصول 298: 2.

5- (5) الوسائل الباب 9 من ابواب صفات القاضي ح 35.

وكمقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام...قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (1)

وكموثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام إن النبي صلى الله عليه وآله قال لا تجمعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك إنك قد رضعت من لبنها وإنها لك محرم وما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. (2) وغير ذلك من الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهات.

و تقريب الاستدلال بهذه الأخبار إنها تدل على التوقف المطلق و عدم الإقدام على فعل ما احتمل حرمة و إلا فالإقدام فيه يوجب الاقتحام في العقاب على تقدير كونه محرما في الواقع.

و أجيب عنه أولا: بأن موضوع هذه الأخبار هو ما إذا كان المضى في الشبهة اقتحاما في الهلكة.

ولا هلكة في الشبهة الحكمية بعد الفحص لحكومة أدلة البراءة من العقل و النقل على مثلها و بعبارة أخرى لا يبقى موضوع لأدلة التوقف مع جريان أدلة البراءة و لذا قال في الكفاية و الجواب عنه إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءة. (3)

و بالجملة فمع تسليم كون الأمر بالوقوف مولويا و الموضوع أى الشبهة عاما فالجواب عنه إن أدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية تكون حاکمة بالنسبة إلى موضوع أدلة الوقوف في الشبهات و ثانيا: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من اختصاص موضوع أدلة التوقف بما إذا كان المضى في الشبهة اقتحاما في الهلكة و لا يكون ذلك إلا مع عدم معذورية الفاعل لأجل

ص: 560

1-1) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضي ح 1.

2-2) الوسائل الباب 157 من أبواب مقدمات النكاح ح 2.

3-3) الكفاية 183: 2-184.

القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة عنه عليه السلام كما هو ظاهر المقبولة (1) وفي المقام لا يمكن إزالة الشبهة لأن الشك بعد الفحص واليأس فلا يعم المقام ويشهد لعدم عموم الموضوع أنه لو كان عنوان الشبهة عاما لزم منه التخصيص في كبرى أن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات مع أنها آية عن التخصيص فكما لا عموم لها بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية فكذلك لا عموم لها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية بعد الفحص ومع عدم العموم لا تنافي بين أدلة الوقوف في الشبهات وأدلة البراءة لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و ثالثا: بما ذكره شيخ مشايخنا في الدرر تبعا للشيخ الأعظم قدس سره من أنه مع فرض ظهور هذه الأخبار أى الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهات في العموم (وإن الأمر بالوقوف مولوى) فلا مناص من حمل الأمر بالتوقف فيها على إرادة مطلق الرجحان وحمل الهلكة فيها على الأعم من العقاب وغيره من المفاسد وذلك لأن من الموارد التي أدت بهذه العبارة في الأخبار على سبيل التعليل النكاح في الشبهة وقد فسره الصادق عليه السلام بقوله إذا بلغك أنك رضعت من لبنها أو أنها لك محرمة وما أشبه ذلك ولا إشكال في أن مثل هذا النكاح لا- يجب الاجتناب عنه ولا- يوجب عقابا وإن صادف المحرم الواقعي فإن مثل هذه الشبهة من الشبهات الموضوعية التي يتمسك فيها بالأصل اتفاقا مضافا إلى قيام الإجماع أيضا فيها والحاصل أن قولهم عليهما السلام فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة أجرى في موارد وجوب التوقف وفي موارد عدم وجوب التوقف فاللزام أن تحمله على إرادة مطلق الرجحان حتى يلائم كليهما. (2)

و توضيح ذلك كما أفاد شيخنا الاستاذ قدس سره إن من موارد تطبيق قولهم عليهما السلام الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الخ نكاح المرأة التي يحتمل كونها رضيعة الإنسان ففي

ص: 561

1- (1) فرائد الاصول: 206.

2- (2) الدرر: 431-432.

موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهما السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم وما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. (1) مع أن المرأة المزبورة من الشبهة الموضوعية الغير اللازمة الاجتناب بالاتفاق مضافا إلى نص رواية مسعدة بن صدقة (على أنّ النكاح في المورد المذكور جائز).

حيث عد من موارد البراءة الشرعية المرأة التي اشتبهت كونها رضيعا الإنسان (2) (و عليه) فيتعين التصرف بحمل الهلكة والخيرية على ما يناسب الرجحان الأعم من المانع للنقيض وغيره (3) فيكون الأمر فيها محمولا على إرادة مطلق الرجحان فلا يدل على الوجوب كما أنّ المراد من الهلكة ليس هو خصوص العقوبة بل هي الأعم من المفاسد ولو كانت مثل العار والشين فتدبر.

ورابعا: بأن الأمر بالتوقف عند الشبهة أمر إرشادي يختلف إيجابا واستحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه ففي موارد يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو ورد فيها الترخيص الشرعي كالشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية بعد الفحص يحسن الاحتياط وفي موارد العلم الإجمالي بالتكليف أو الشبهة الحكمية قبل الفحص يجب الاحتياط وعليه فلا يكون الأمر بالتوقف أمرا مولويا دالا على الوجوب وإنما هو إرشاد إلى ما يقضيه الموارد وهو يختلف بحسب اختلافها.

و الأمر بالتوقف في هذه الطائفة من الأخبار لا يكون أمرا مولويا يستتبع العقاب إذ التعليل فيها بأن التوقف خير من الاقتحام في الهلكات لا يصح إلا أن تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن هذه الأخبار الآمرة بالتوقف فلا يمكن أن تكون الهلكة المعللة مترتبة على الأمر بالتوقف لأن المفروض ترتب الأمر بالتوقف عليها و

ص: 562

1- (1) الوسائل الباب 157 من أبواب مقدمات النكاح ح 2.

2- (2) الوسائل الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ح 4.

3- (3) اصول الفقه 584: 3-585.

عليه فالأمر بالتوقف ناظر إلى أن لا يقع المخاطب في الهلكات الواقعية مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف وهو ليس إلا إرشادا كما لا يخفى. ويؤيد ذلك بل يشهد له تطبيق التعليل على الشبهة الموضوعية مع أن الاحتياط فيها ليس بواجب شرعا.

ودعوى أن الأمر الإرشادي إنما قوامه بأن لا يكون المولى في مقام إعمال حق مولويته وهو لا ينافي أن يدل بالدلالة الالتزامية أيضا على أمر آخر هو بناء المولى على عدم رفع اليد عن التكاليف المجهولة فإذا كان المفروض أن لفظ الشبهة أو الشبهات الواقع في الكبرى المذكورة له إطلاق أو عموم يعم كل شبهة حكمية و حمل عليها أن ارتكابها يوجب الوقوع في العقاب و الهلكة يعلم منه و لو بالدلالة الالتزامية أنه لم يغض العين عن التكاليف المجهولة و إلا لما كان مجال لاستلزام ارتكاب مطلق الشبهة الوقوع في العقاب و الهلكة فمجرد الارشادية لا ينفع شيئا إذا كان المفروض إطلاق أو عموم لفظ الشبهة.

مندفعة أولا: بأنه بناء على كون الأمر للإرشاد لم يثبت أن المتكلم بصدد بيان أن ارتكاب مطلق الشبهة يوجب الوقوع في العقاب و ثانيا: بأن المراد من الهلكة بناء على الإرشاد أعم من المفاسد فلا وجه لدعوى استلزام ارتكاب مطلق الشبهة للوقوع في العقوبة فلا تغفل.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن في تلك الروايات أمارات الإرشاد و لو كان فيها ما يتوهم فيه الدلالة على الوجوب يجب التصرف فيه بالشواهد التي في غيرها بل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل في شيء من الموارد في الوجوب و إن ذهب الشيخ و تبعه غيره في استعماله في رواية جميل و المقبولة في الوجوب لكنه غير تام فإن الكبرى المذكورة في رواية جميل أعني قوله عليه السلام الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات لا- تنطبق على ما ذكره بعده أعني قوله عليه السلام «و ما خالف كتاب الله فدعوه» لأن مخالف الكتاب ليس مما يجب فيه الوقف أو يستحب فيه التوقف بل يجب طرحه و سلب إسناده إلى الأئمة عليهما السلام و حينئذ فلا بد أن تحمل الكبرى المذكورة على غير هذا المورد بل تحمل على الأخبار التي ليس

مضامينها في القرآن لا على نحو العموم ولا على الخصوص و لو لم تحمل على هذا فلا بد أن يحمل إمّا على الموافق للقرآن أو مخالفه صريحا و كلاهما خارجان عنها أما الموافق فيجب الأخذ به و أما المخالف فيجب طرحه لا التوقف فيه.

فانحصر حمله على الروايات التي لا تخالف القرآن و لا توافقه.

وعلى هذا فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهة ثبت المطلوب و إن حملناه على الوجوب فلا تجد له قائلا فإنّ الأخباري و الأصولي سيان في العمل بالأخبار التي لا تخالف القرآن و لا توافقه و لم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلا و إن كان التوقف و العمل على طبق الاحتياط أولى و أحسن. (1)

و خامسا بما أفاده الشهيد الصدر قدس سرّه حيث قال إنّ ظاهر هذه الطائفة التحذير من الدخول في الشبهة بلحاظ المحتمل لا الاحتمال فهي لا تدل على منجزية الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا الذي هو مدعى الأخباري بل تدل على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هلكة فقف عندها و لا تلج الباب لكي لا تسقط فيها و هذا إنّما يكون في الموارد التي تكون الشبهة فيها في أمور مضرّة و خطيرة في نفسها كما في العقائد و الدعاوى الباطلة أو ما يكون فيها نتائج عملية صعبة و يؤيد ذلك ما ورد في قوله عليه السلام لا تجامعوا في النكاح على الشبهة و ذلك مثل أن يبلغك عن امرأة أنّها رضى معك أو أنّها محرمة عليك و قفوا عن الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة فإنّ هذه الرواية من الواضح كون النظر فيها إلى خطر المحتمل لا الاحتمال فإنّ الشبهة موضوعية و الاستصحاب أيضا يقتضى حلية النكاح فالمنظور فيها الخطر الذي ينشأ بعد ذلك من جانب المحتمل إذا ما انكشف أنّ المرأة كانت محرمة عليه و لا أقل من احتمال هذا المعنى في هذه الطائفة و الذي يوجب سقوط الاستدلال بها. (2)

ص: 564

1-1) تهذيب الأصول 2:199.

2-2) مباحث الحجج 92:2-93.

و لا يخفى أن هذا الوجه فى الحقيقة توجيه آخر لكون الأمر فى هذه الطائفة للإرشاد كأنه قال قف عند الشبهات فإنه ربما يكون المحتمل فيها موجبا للخطر فتحصل أن الأمر بالتوقف إن كان مولويا و الموضوع عاما كان الدليل الدال على التوقف محكوما لأدلة البراءة عقلية كانت أو نقلية إذ موضوع الأمر بالتوقف هو التوقف عن الاقتحام فى الهلكة و لا هلكة بعد دلالة العقل و النقل على البراءة و أيضا إن كان الأمر بالتوقف مولويا و لكن الموضوع مختص بالفاعل الغير المعذور فلا منافاة بين دليل التوقف و أدلة البراءة لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و هكذا لا منافاة بينهما إذا كان الأمر بالتوقف إرشاديا أو محمولا على مطلق الرجحان و بالجملة فلا دلالة لهذه الطائفة من الأخبار على منجزية الاحتمال و وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية.

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بالاحتياط و هى كثيرة

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السلام الواردة فى رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أن الجزاء بينهما أو أن على كل منهما جزاء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجرى كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا. (1)

و تقريب الاستدلال مبنى على إرجاع قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» إلى نفس واقعة الصيد و الشك فى حكمها إذ من المعلوم أن الأمر بالاحتياط حينئذ يكون فى الشبهة الحكمية و حيث إن الجواب المذكور أى وجوب الاحتياط مفروض فى موضوع مثل هذا يعلم أن خصوصية صيد المحرم لا دخل لها فى وجوب الاحتياط و أجاب عنه الشيخ الأعظم بأن ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال و التعليم فيما بعد و لا مضايقة عن

ص: 565

القول بوجوب الاحتياط فى هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما تستقبل من الواقع. (1)

ولقد أفاد وأجاد ولكن لا وجه لجعل وجوب الاحتياط فى خصوص هذه الواقعة مع أنّ الجواب مترتب على مثل هذا والحاصل أنّ مفاد الحديث حينئذ أنّ الوظيفة فى الشبهة الحكمية مع إمكان استعمال الحكم هو وجوب الاحتياط ولا كلام فيه ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأن المفروض فى المقام بعد الفحص وعدم الظفر بشيء وعدم التمكن من الاستعلام من الإمام عليه السلام.

هذا مضافا إلى أنّ الشبهة هى الشبهة الوجوبية إذ الترديد فى وجوب الجزاء على كل واحد مستقلا مع أنّ الكلام فى الشبهة التحريمية و التمسك به فى الشبهة التحريمية يستلزم التمسك به فى الشبهة الوجوبية أيضا مع أنّ الأخبارى لا يقول به كما أفاد فى الدرر. (2)

نعم لو بنينا على أنّ قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» راجع إلى الفقرة الأخيرة فى الرواية أعنى قوله قلت إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه كانت الشبهة هى الشبهة التحريمية وأمره بالاحتياط يرجع إلى المنع عن المبادرة إلى الجواب مع التمكن من التعلم بل اللازم عليه هو الكف عن الإفتاء ولو بوجوب الاحتياط حتى يسأل عن حكمه ولكن موضوع هذا المنع أيضا هو التمكن من التعلم وما نحن فيه ليس كذلك لأن المفروض هو الفحص والياس عن الدليل.

ومنها: موثقة عبد الله بن وضّاح قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عتّا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب إلىّ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك. (3) والطريق المذكور فى الوسائل موثق.

ص: 566

1- 1) فرائد الاصول: 210.

2- 2) الدرر: 434 ط جديد.

3- 3) الوسائل الباب 16 من أبواب المواقيت ح 14.

و تقريب الاستدلال بهذه الموثقة بأن الظاهر منها هو السؤال عن الشبهة الحكمية و عليه فقولہ عليه السلام في الجواب و تأخذ بالحائطة لدينك بيان للزوم الاحتياط بذكر مناطه كما في قولك للمخاطب أرى لك أن توفي دينك و تخلص نفسك و الحاصل أن الرواية تدل على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية مطلقا.

و لا يخفى عليك أنه إن كانت الشبهة المذكورة في الرواية حكمية من جهة أن السائل احتمل اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق الغروب الشرعى ففيه كما في فرائد الاصول إن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية و إن كانت بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقية لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لا أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما أن قوله «أرى لك أن تنتظر» يستشمن منه رائحة الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه. (1)

فالاحتياط ليس جديا و إنما أمر به لأجل التقية و مع هذا البيان يسقط الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط قال في الدرر و يمكن أن يكون قوله عليه السلام «و تأخذ بالحائطة لدينك» متمما للفقرة الأولى لا تعليلا لها فالمراد على هذا أنه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط من دون أن يلتفت إلى مذهبك أحد. (2) و هو يرجع أيضا إلى أن الأمر بالاحتياط لأجل التقية لا من جهة لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية.

هذا مضافا إلى ما في مباحث الحجج من إمكان حمل الرواية في هذا الفرض على الإرادة الجدية من ناحية الاحتياط بدعوى أن ذهاب الحمرة المشرقية ليس مأخوذا في الحكم الواقعي بنحو الموضوعية و الشرطية بل بنحو المعرفية و الطريقية إلى مرتبة من غياب

ص: 567

1-1) فرائد الاصول: 210.

2-2) الدرر: 434.

الشمس فى الأفق لا يمكن إعطاء ضابطها الموضوعى الدقيق فجعل ذهاب الحمرة المشرقية قرينة و كاشفا عنها باعتبار أنه كلما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبة من استتار الشمس و إن كان قد تحقق تلك المرتبة (ولو فى بعض البلدان) قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة فالكاشف أخص من المنكشف لا مسا و معه و من هنا صحّ التعبير عنه بالاحتياط لأنه حكم ظاهرى طريقى فى واقعة إلا أنه بناء على هذا أيضا لا تدل الرواية على وجوب الاحتياط بل على احتياط و طريقية لكاشف خاص فى مورد مخصوص يكون الشك فيه فى الامثال فلا يمكن التعدى منه و اقتناص قاعدة كلية (1)

و ان كانت الشبهة المذكورة فى الرواية موضوعية لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمرة المرتفعة على الجبل غير الحمرة المشرقية بل هى الحمرة التى تكون أمانة على وجود الشمس فلا ريب حينئذ كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إنّ الانتظار مع الشك فى الاستتار واجب لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلاة فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك فى براءة ذمته عن الصوم و الصلاة و يتعدى منه إلى كل شاك فى براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لأن الشاك فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص فى الغروب و كون الحمرة غير الحمرة المشرقية (2) و لا ارتباط حينئذ للأمر بالاحتياط بالشبهة الحكمية التحريمية

و منها: ما رواه الحسن بن محمد بن الحسن الطوسى فى (أماليه) عن أبيه عن المفيد عن على بن محمد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمى عن أبى هاشم داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. (3)

ص: 568

1- (1) مباحث الحجج 101: 2.

2- (2) فرائد الاصول: 210.

3- (3) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 41.

و مع الغمض عما فى سنده و الاكتفاء بنقل الشيخ المفيد فى وثاقة على بن محمد الكاتب كما ذهب إليه شيخنا الأعظم و عبر عنه بالصحيح أمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم من أن المراد ان أى مرتبة من الاحتياط شئتها فهى فى محلها و ليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين لأنه بمنزلة الأخ الذى هو لك و ليس بمنزلة ساير الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال و ما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزلة قوله فاتقوا الله ما استطعتم (1) فهو أمر بأعلى مراتب الاحتياط فى جميع الأمور و من المعلوم أنه لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب.

و مما ذكر يظهر الجواب عن الاستدلال بالمرسلات المحكية عن الشهيد سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعتتا و تجربة و إياك أن تعمل برأيك شيئا و خذ بالاحتياط فى جميع امورك ما تجد إليه سبيلا و اهرب من الفتيا هربك من الأسد و لا تجعل رقبتك عتبة للناس. (2)

و قال الصادق عليه السلام لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدينك. (3)

و ذلك لأنها مضافا إلى ضعفها بالإرسال تدل على وظيفة أخلاقية لأن الاحتياط فى جميع الأمور لا يناسب الوجوب كما أن النهى عن الفتيا و التحذير عنها لأنها مسئولية و تضمن لأعمال الناس يدل على لزوم المراقبة و هو أمر يلتزم به المجتهدون شكر الله مساعيهم الجميلة ثم قوله لك ان تنظر الخ لا يدل على الوجوب إذ جعل الاحتياط باختيار المكلف و كونه نافعا له لا يدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم دلالة هذه الأخبار الآمرة بالاحتياط على وجوبه فحيث إن أدلة الإباحة أخص منها لاختصاصها بالشبهة الحكمية بعد الفحص و لا تعم الشبهة قبل الفحص بخلاف هذه الأخبار و هكذا لا تعم الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى بخلاف هذه

ص: 569

1- (1) فرائد الاصول: 211.

2- (2) الوسائل الباب 12 من صفات القاضى ح 54.

3- (3) الوسائل الباب 12 ح 58.

الأخبار هذا مضافا إلى اختصاص بعض أخبار البراءة بالشبهة التحريمية.

أمكن أن يقال بتخصيص هذه الأخبار الآمرة بالاحتياط بأخبار الإباحة لأن النسبة بينهما هي العموم والخصوص و لو سلمنا أنّ النسبة بين أخبار الاحتياط وأخبار الإباحة هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض بعد تعارض الأخبار وسقوطها لا بيان كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر أشار إليه في الكفاية بقوله قدّس سرّه إنّ أخبار البراءة أظهر. (1)

و لعل وجه ذلك ظاهر لأنّ مثل كلمة «حلال» و «مطلق» و «هم في سعة» في أخبار البراءة أظهر من دلالة الأمر بالاحتياط على الوجوب فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظهور الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب و لو اغمضنا عما ذكر جميعا أمكن ان يقال كما في مصباح الاصول انّ أخبار الاحتياط و التوقف لا تعارض أدلة الإباحة و ذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة يكون رافعا لموضوع هذه الأخبار إذ به يحرز عدم التكليف و عدم العقاب فيتقدم عليها لا محالة (2) لأن مع جريان الأصل الموضوعي لا مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: أخبار التثليث

هي أخبار التثليث منها مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في الخبرين المتعارضين... ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

و إنّما الأمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع و أمر بيّن غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى

ص: 570

1- (1) الكفاية 2: 184.

2- (2) مصباح الاصول 2: 302.

اللّٰهُ وإلى رسوله قال رسول اللّٰهُ صلّى اللّٰهُ عليه وآله حلال بيّن و حرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث. (1)

وجه الاستدلال بهذه الرواية أنّ الاستشهاد بقول رسول اللّٰهُ صلّى اللّٰهُ عليه وآله يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهة كونه شبهة و يجب الاحتياط فيها هذا مضافا إلى أنّ تفرّع قوله صلّى اللّٰهُ عليه وآله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث يدل على أنّ تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب قال الشيخ الأعظم في مقام تقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّ الإمام عليه السّلام أوجب طرح الشاذ معللا بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه والمراد أنّ الشاذ فيه الريب لا- أنّ الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه وإلاّ لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية و الأصدقية والأورعية و لا لفرض الراوى الشهرة في كلا الخبرين و لا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث النّبى صلّى اللّٰهُ عليه وآله.

و الحاصل إنّ الناظر في الرواية يقطع بأنّ الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه و هو الأمر المشكل الذى أوجب الإمام عليه السّلام ردّه إلى اللّٰهُ ورسوله فيعلم من ذلك كله أنّ الاستشهاد بقول رسول اللّٰهُ صلّى اللّٰهُ عليه وآله في التثليث لا- يستقيم إلاّ- مع وجوب الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات مضافا إلى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على أنّ تخلص النفس من المحرمات واجب وقوله وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم. (2)

و الجواب عنه أولا: بأنّ هذه الرواية أجنبية عن محل الكلام فإنّ السؤال فيه كما أفاد في الدرر إنّما يكون عن الخبرين المتعارضين وإنّهما يجب الأخذ على أنه طريق و حجة فيستفاد من الجواب بملاحظة عموم التعليل إنّ الأخذ بكل ما فيه الريب بعنوان أنّه حجة

ص: 571

1-1 (1) الكافي 1:67 ح 10.

2-2 (2) فرائد الاصول: 211.

بينه وبين الله غير جائز ولا شك في ذلك ولا دخل له بما نحن بصدد من لزوم الاحتياط في مقام العمل وعدمه. (1)

وعليه فيجيب الأخذ بالمشهور وطرح الشاذ النادر معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه لا يدل على وجوب رفع اليد عن شرب التتن مثلاً بدعوى أنه مما فيه ريب وتركه مما لا ريب فيه لأن الكلام المذكور في الرواية راجع إلى الأخذ بالرواية بعنوان أنه طريق وحجة وبعبارة أخرى الرواية ناظرة إلى الأخذ بالرواية المشتبهة حجيتها لا العمل والإتيان بالمشتبه الحكم فما شك في دليлите مطروح ولا يعتمد عليه في مقام الإفتاء وبيان الحكم الشرعي وهذا أمر لا خلاف فيه والشاهد على ذلك كما في مباحث الحجج هو التعبير بالاتباع في التلخيص الأول حيث قال وإتّما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيّه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله.

فإنّ الاتباع يناسب باب الروايات والدلالات ولا يناسب اضافته إلى الحرمة والحلية كحكمين واقعيين بل لا معنى لإسناده إلى المشكل لأن الوارد فيها (و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله) إذ لو كان المقصود به الاحتياط دخل ذلك فيما يجتنب ولم يكن الرد قسماً ثالثاً فلا محالة يراد بالرد عدم الحجية. (2)

و ثانياً: كما في الدرر بأن التلخيص المذكور في كلام الإمام عليه السلام وحكمه برد المشكل إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وآله يكون ظاهراً في النهي عن القول بغير علم ولا إشكال فيه ولا يدفع ما ندعيه من المطلب الأصولي من جواز الارتكاب في قبال وجوب الاجتناب. (3)

و ثالثاً: كما في مصباح الأصول بأن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية وبالجملة المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته وكما أن الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأول والملاك في

ص: 572

1- (1) الدرر: 435.

2- (2) مباحث الحجج 98: 2.

3- (3) راجع الدرر: 435-اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه 589: 3.

الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة وإن صح إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي.

(1)

ورابعا: كما في منتقى الاصول إن استشهد الإمام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتضى كون ترك المشتبه والاجتناب عنه واجبا بل يصح الاستشهاد المذكور حتى مع كون الترك راجحا بالمعنى الجامع بين الوجوب والاستحباب أى مطلق الرجحان وذلك لأن قوله صلى الله عليه وآله ارشاد إلى أن فى ارتكاب الشبهات مظنة الضرر والتحيز عن الضرر قد يكون واجبا إذا كان الضرر المحتمل هو العقاب منجزا على تقدير وجوده وقد لا يكون كذلك كما إذا لم يكن العقاب منجزا على تقدير وجوده كما فى الشبهات الموضوعية مطلقا والوجوبية الحكمية باتفاق الاصوليين والأخباريين والشبهات التحريمية حسب رأى الاصوليين والاستشهاد بمثل هذا الكلام الدال على الجامع بين الوجوب والاستحباب لمورد يكون الاجتناب والترك فيه واجبا كترك الخبر الشاذ الذى هو مورد الرواية لا محذور فيه أصلا إلى أن قال فلا دلالة للرواية إذن على وجوب الاحتياط. (2)

ومنها: مرسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها. (3)

والرواية مرسله وأما ما قيل من اعتبار مراسلات الصدوق لأن إرساله حاك عن اطمينانه بالصدور ففيه أن حصول الاطمينان له لا يلزم ذلك لنا هذا مضافا إلى احتمال كون بعض المراسلات المذكورة فى الفقيه مراسلات الكتب التى نقل الصدوق منها.

هذا مضافا إلى أن الموضوع فى كلامه عليه السلام هو الاثم المشتبه وهو لا يكون إلا فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهة الحكمية قبل الفحص

ص: 573

1-1 (1) مصباح الاصول 2:301.

2-2 (2) منتقى الاصول 4:482.

3-3 (3) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 22.

فلا يعم الشبهة الحكمية بعد الفحص لأن الاثم لا مورد له فيها بعد حكم العقل و الشرع بعدم العقاب.

ومنها: معتبرة جميل بن صالح محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن الحارث بن محمد بن النعمان الأ-حول عن جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه وأمر تبين لك غيّه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجلّ. (1)

والحارث بن محمد بن النعمان وإن لم يوثق ولكن له أصل و كتاب قال النجاشي كتابه يرويه عدة من أصحابنا منهم الحسن بن محبوب و من المعلوم أن نقل الأجلاء و الأكابر مثل الحسن بن محبوب عن أصله و كتابه مما يوجب الاطمئنان بوثاقته و عليه فالرواية معتبرة إلا أنه لا تدل على المقام فإنّ الاتباع و ردّه إلى الله كما عرفت سابقا يناسب باب الروايات و الأخبار لا الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

ومنها: خبر النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إنّ لكل ملك حمى و إنّ حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك كما لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات. (2)

و لا يخفى ان التنظير و التشبيه في هذا الحديث قرينة الإرشاد و عدم الوجوب و ذلك لأن الاجتناب عن حالة الإشراف على الحرام راجح و ليس بواجب هذا مضافا إلى ضعف الخبر لجهالة عدة من رواته.

و نحو هذا الخبر ما رواه سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام قال قال جدى رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام.

و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى ألا و إنّ لكل ملك حمى ألا و إنّ حمى الله عزّ وجلّ محارمه فتوقّوا حمى الله و محارمه الحديث. (3)

ص: 574

1- (1) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 23.

2- (2) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 40.

3- (3) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 47.

فإنّ هذا اللسان لسان الرجحان والإرشاد لعدم حرمة الإشراف كما عرفت هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

ومنها: موثقة فضيل بن عياض عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام وهو لا يعرفه الحديث. (1)

ومن المعلوم ان لسان قوله عليه السلام فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام وهو لا يعرفه لسان الارشاد لا الوجوب وايضا قوله عليه السلام يتورع ويجتنب الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العالية لا يدل على اللزوم والوجوب كما لا يخفى.

وبالجملة كما قال الشيخ الأعظم قدس سرّه إنّ هذه الأخبار ظاهرة فى الاستحباب لقرائن مذكورة فيها. (2)

هذا مضافا إلى إمكان الجواب عن هذه الروايات ببعض ما مرّ فى المقبولة من أنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل فى ما هو بين رصده لا فى المشتبه ولا أقل من الشك فى ذلك فلا يمكن التمسك بها مع الشك فى تحقق موضوعها فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الأدلة النقلية لإفادة وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريمية بعد الفحص وعليه فكما لا يجب الاجتناب عن الشبهات الوجوبية بعد الفحص فكذلك لا يجب الاجتناب عن الشبهات التحريمية بعد الفحص من دون فرق بينهما والله هو الهادى للصواب.

ص: 575

1- 1) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى ح 25.

2- 2) فرائد الاصول: 212.

أدلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعددة منها التى تنهى عن القول بغير العلم كقوله عز وجل وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

بدعوى أن الحكم بترخيص الشارع فى المحتمل الحرمة قول بغير علم و أجيب عنه بأن فعل الشئ المشتبه حكمه اتكالا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إن الحكم بالحلية فى الواقعة المشكوكة قول بغير علم.

لأننا نقول الحكم بالحلية الواقعية فى الواقعة المشكوكة قول بغير علم و أما الحكم بالحلية الظاهرية لا يكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهة منوط بالحلية الظاهرية و لا يحتاج إلى إثبات الحلية الواقعية حتى يقال أدلة البراءة لا تدل عليها.

ومنها: التى تدل على النهى عن الإلقاء فى التهلكة كقوله جل وعلا وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

و أجيب عنه بأن الهلاكة بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية فلا موضوع للآية الكريمة فى المقام.

ومنها: التى تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله عز وجل (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) بتقريب أنها تدل على وجوب الاحتياط بنحو الأتم.

و أجيب عنه بأن ارتكاب الشبهة استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا ليس منافيا للتقوى.

و أما الأخبار فبطوائف الطائفة الأولى:

هى التى تدل على التوقف عند الشبهة معللا بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة.

(أجيب عنه بأنه لا هلكة في الشبهة الحكمية بعد الفحص لحكومة أدلة البراءة من العقل و النقل على مثل هذه الطائفة كما لا هلكة في الشبهة الموضوعية هذا مضافا إلى تطبيق التعليل على الشبهة الموضوعية التي لا يلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيرية بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أن المراد من الهلكة الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين.

على أن هذه الأخبار تدل على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هلكة فقف عندها لكي لا تسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لا الاحتمال فلا تدل على منجزية الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا بل هو إرشاد لأن الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الآمرة بالاحتياط و هي كثيرة

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام في رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أن الجزء بينهما أولان على كل منهما جزء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إن بغض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أن في الشبهة حكمية أمر الإمام عليه السلام بالاحتياط

و أجيب عنه بأن ظاهر الرواية هو صورة التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال و لا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصورة و المقام ليس كذلك لأن المفروض عدم التمكن من الاستعلام عن الإمام عليه السلام.

و منها: موثقة عبد الله بن وضاح «قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام» يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلي أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك بدعوى أن الظاهر منها هو

السؤال عن الشبهة الحكمية وعليه فقوله عليه السلام وتأخذ بالحائطة لدينك بيان للزوم الاحتياط.

وفيه أنّ الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيد عن مثل الإمام عليه السلام لأنّ عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الرواية على الشبهة الموضوعية بأن يكون مورد الموثقة عدم حصول العلم باستتار القرص لحيلولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون في الشبهة الموضوعية التي كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلا يتعدى عن هذا المورد إلاّ إلى مثله من كل مكلف يشك في براءة ذمته عما اشتغل ذمته به لا مطلق الشاك.

هذا مضافا إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التيقية فلا تستفاد منها لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية فلا تغفل.

ومنها: خبر أبي هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ونحوه سائر المرسلات الحكمية كقوله عليه السلام لك أن تنتظر الجزم وتأخذ الحائطة لدينك وفيه أنّه أمر بأعلى مراتب الاحتياط في جميع الامور ومن المعلوم أن هذا لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان والاستحباب كما أنّ قوله لك أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لا يدلّ على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافا إلى أنّ النسبة بين أخبار البراءة وأخبار الاحتياط حيث كانت هي العموم والخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الاحتياط وذلك لأنّ أخبار البراءة اختصّت بالشبهة الحكمية بعد الفحص ولا تعم قبل الفحص كما لا تشمل المقرونة بالعلم الإجمالى بخلاف أخبار الاحتياط.

ولو سلّمنا أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط والرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض أنّ بعد التعارض والتساقط لا بيان.

هذا لو لم نقل بأظهرية الدلالة في أخبار البراءة كقوله حلال ومطلق وهم في سعة بخلاف

الأمر بالا احتياط فإن غايته هو ظهوره في الوجوب وعليه فيحمل الظاهر على الأظهر ويرفع اليد عن ظاهر الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان.

وإن أبيت عن جميع ذلك أمكن أن يقال: لا مجال لأخبار الاحتياط والتوقف وذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة أصل موضوعي و معه لا- مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف وذلك لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: هي أخبار التثليث

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال... وإتّما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيّه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم الحديث بدعوى أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله يدل على أن الأمر بترك الشاذ يكون من جهة كونه من الشبهات التي يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافا إلى أن تفرع قوله صلى الله عليه وآله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» على التثليث المذكور يدل على أن تخلص النفس من المحرمات ولو كانت من الشبهات واجب.

ويمكن الجواب عنه بأن هذه الرواية أجنبية عن محل الكلام فإن السؤال فيه عن الخبرين المتعارضين وأنه بأيهما بحسب الأخذ بعنوان الطريق والحجة ويشهد له التعبير بالاتباع فإنه يناسب باب الروايات وأجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجة ولا شك فيه ولكن لا دخل له بما نحن بصدد من لزوم الاحتياط في مقام العمل وعدمه.

هذا مضافا إلى أن ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية.

ومنها: مرسل الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال

ص: 579

بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له الترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

و يمكن الجواب عنه بأنّها مرسلّة هذا مضافا إلى أنّ الموضوع فى كلامه عليه السّلام هو الإثم المشتبه و هو لا يكون إلّا فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهة الحكمية قبل الفحص فلا يعم الشبهة الحكمية بعد الفحص لأنّ الإثم لا مورد له فيها بعد الحكم العقلى الشرعى بعدم العقاب.

و منها: معتبرة جميل عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله فى كلام طويل، الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيّه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ.

و فيه أنّها لا تناسب المقام لأنّ الاتباع و الردّ إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لا باب الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

و منها: خبر نعمان بن بشير عن رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول إنّ لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أنّ التنظير و التشبيه المذكور قرينة الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حالة الإشراف على الحرام راجح هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقة فضيل بن عياض عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه.

و لا يخفى أنّ لسان الرواية لسان الإرشاد لا الوجوب هذا مضافا إلى أن قوله عليه السّلام الذى يتورع الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العالية و هو لا يدل على اللزوم و الوجوب فتدبر جيدا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الأدلّة النقلية التى تمسك بها القائلون بالا حثياط فى الشبهات التحريميّة بعد الفحص.

الوجه الأول: اشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

كما في فرائد الاصول إنّنا نعلم إجمالاً قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ عَنْهَا تَمُوتُونَ (1) ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين.

وبعد المراجعة بالأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هنا دليل شرعي يدل على حليته إذ مع هذا الدليل نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمة واقعا.

ويمكن الجواب عنه أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية فإنّ العلم المذكور لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات التحريمية كان مانعاً عن الرجوع إليها في الشبهات الوجوبية والموضوعية أيضاً مع أنّ الأخباريين لا يقولون بوجود الاحتياط فيهما.

وثانياً: بأن العلم الإجمالي بالمحرمات الواقعية ينحل بمجرد كون الأمارات الدالة على وجوب الاجتناب بمقدار المعلوم بالإجمال في معرض الوصول لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً ومع الانحلال المذكور لا مانع من الرجوع إلى أصالة الحل في غير مورد الأمارات المذكورة لعدم كونها معارضة بالمثل إذ لا مجال لأصالة الحل في موارد الأمارات كما لا يخفى. (2)

و تفصيل ذلك كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه إنّ لنا هنا ثلاثة علوم إجمالية

الأول: العلم الكبير وأطرافه جميع الشبهات مما يحتمل التكليف ومنشؤه العلم بالشرع الأقدس إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً.

ص: 581

1- (1) حشر 7/.

2- (2) راجع فرائد الاصول: 212.

الثانى: العلم الإجمالى المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة و غير المعتبرة و منشؤه كثرة الأمارات و القطع بمطابقة بعضها للواقع فإنّا لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع.

الثالث: العلم الإجمالى الصغير و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة و منشؤه القطع بمطابقة مقدار منها للواقع.

و حيث إنّ العلم الإجمالى الأول ينحل بالعلم الإجمالى الثانى و الثانى بالثالث فلا يتنجز التكليف فى غير مؤديات الطرق و الأمارات المعتبرة.

و الميزان فى الانحلال أن لا يكون المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير أقل عدد من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الكبير بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الإجمالى الكبير مقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير لم يبق لنا علم إجمالى فى بقية الأطراف إلى أن قال بل وجود التكاليف (فيها) مجرد احتمال إلى أن قال.

ثم إنّ ما ذكرناه من الانحلال مبنى على العلم الوجدانى بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع بمقدار ما علم إجمالا ثبوته فى الشريعة المقدسة من التكاليف.

و هذا الأمر و إن كان صحيحا إلاّ أنه لو منع منه القائل بوجوب الاحتياط و ادعى عدم العلم بمطابقة الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول فنحن ندعى الانحلال مع عدم العلم الوجدانى بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع (للكفاية العلم بالواقع تعبدا) و توضيح ذلك أن العلم الإجمالى متقوم دائما بقضية منفصلة مانعة الخلو ففى العلم الإجمالى بنجاسة أحد الإنائين يصدق قولنا إمّا هذا الإناء نجس و إمّا ذاك و قد يحتمل نجاستهما معا و المدار فى تنجيز العلم الإجمالى على هذا التردد حدوثا و بقاء فإذا فرضنا أن القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنة و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكة بنحو الشك السارى فلا محالة ينحل العلم الإجمالى و يسقط عن التنجيز.

و السرّ فى ذلك أن تنجيز العلم الإجمالى ليس أمرا تعبديا و إنّما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف كالعلم التفصيلى فإذا زالت كاشفيته بطرو الشك السارى زال التنجيز لا محالة كما هو الحال فى العلم التفصيلى بعينه.

و لا- ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد فى أحد الأطراف معيناً و لا بطرو الاضطراب إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه فإن العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى فى جميع هذه الفروض باق على حاله «لعدم تقارن ذلك العلم مع العلم الإجمالى».

غاية الأمر إنه يتحقق أحد هذه الأمور يشك فى سقوطه (أى سقوط التكليف) فلا بد من الاحتياط و تحصيل العلم بسقوطه فإن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية بخلاف ما إذا زال العلم الإجمالى بطرو الشك السارى و انقلبت القضية المنفصلة إلى حيلتين أحدهما متيقنة و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكة بالشك السارى فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الإجمالى لا محالة (و لا فرق فى ذلك بين اختلاف المباني فى حجية الأخبار) أما على القول بأنّ المفعول فى باب الأمارات هو نفس الطريقة و المحرزية فالأمر واضح لأن قيام الأمانة بوجب العلم بالواقع تعبد «مقارناً مع العلم الإجمالى» و كما تنقلب القضية المنفصلة إلى حيلتين بالعلم الوجدانى (المقارن) كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدى (المقارن) إلى أن قال.

و أمّا على القول بأنّ المفعول فى باب الأمارات هى المنجزية و المعذرية إلى أن قال فإن قلنا (و هو الصحيح) بأن مجرد كون الأمانة فى معرض الوصول بمعنى كون الأمانة بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها كاف فى التنجيز انحلّ العلم الإجمالى فإن المكلف فى أول بلوغه حين يلتفت إلى وجود التكاليف فى الشريعة المقدسة يحتمل وجود أمارات دالة عليها فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال و حيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الإجمالى بالتكاليف فلا يكون علمه منجزاً لجميع أطرافه لتنجز التكليف فى بعض أطرافه بمنجز مقارن له. نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسة فى أحد الإناءين و علمنا بنجاسة أحدهما المعين مقارناً لذلك العلم الإجمالى فإنه لا يتنجز حينئذ أصلاً.

و السرّ فيه أن تنجيز العلم الإجمالى إنّما هو بتساقط الاصول فى أطرافه للمعارضة و فى مفروض المثال يجرى الأصل فى الطرف المشكوك فيه بلا معارض و لذا ذكرنا فى محله أنه لو كان الأصل الجارى فى بعض الأطراف مثبتاً للتكليف و فى بعضها الآخر نافياً له لا يكون

العلم الإجمالى منجزاً(أى لكون الأصل فى الطرف النافى بلا معارض هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى المقارن لا يكشف عن تكليف آخر على كل تقدير إذ لو كان النجس فى طرف علمنا بوقوع النجاسة فيه لما أوجب التكليف الآخر لأنه تحصيل الحاصل فالتكليف محتمل فى طرف آخر ويجرى الأصل فيه).

و مما ذكرناه ظهر الحال وصحة الانحلال على القول بالسببية فى باب الأمارات و ان المجعول هى الأحكام الفعلية على طبقها فان قيام الأمانة يكشف عن ثبوت الأحكام فى مواردنا من أول الأمر(فتكون مقارنة مع العلم الإجمالى)فلا يبقى أثر للعلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية مرددة بينها وبين غيرها و المتحصل مما ذكرناه فى المقام أنه فى جميع الأقوال فى باب الأمارات تكون أطراف العلم الإجمالى من غير مواردنا مورداً لأصالة البراءة الخ. (1)

لا يقال: إنَّ الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائرة الأمارات يوجب العمل بتمام الأمارات حتى غير المعتمدة منها لوجود علم إجمالى فى تمام أطرافها و هو كما ترى لأننا نقول: إنَّ المدعى هو الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائرة الأمارات المعتمدة لا مطلق الأمارات فيمكن دعوى الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائرة الأمارات المعتمدة إذ مع العلم المذكور تنقلب القضية المنفصلة إلى الحملتين حقيقة أحدهما قضية بنية و الأخرى قضية مشكوكة فيجرى البراءة فى المشكوكة.

و أما دعوى أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل و على الطرف الآخر كاشف قطعى عن بقاء العلم الإجمالى لكونه من لوازمه.

فهى مندفة بما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من أن ما ذكر خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالإجمال فعلاً و احتمال انطباق المعلوم بالإجمال سابقاً و قد زال عنه العلم فعلاً و المفيد لما ادعاه هو الأول مع أنه غير واقع ضرورة ارتفاع العلم الإجمالى عن مركزه فإن العلم (التفصيلى) يكون هذا واجباً أو خمراً لا يجتمع مع التردد فى كونه واجباً أو عدله أو كونه خمراً

ص:584

أو الآخر فإنّ الإجمال متقوم بالتردد و هو ينافى العلم التفصيلي ولا يجتمع معه. (1)

و الأولى أن يقال إن كشف تقارن المعلوم بالتفصيل مع المعلوم بالإجمال يوجب انحلاله من الأول لا- من حال ورود الأمارات إذ المفروض أنها تكشف عن مؤداها من السابق و لعلّ المراد من السابقة توهمها فتدبر جيدا.

ثم إن الانحلال كما عرفت حقيقى لعدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس بعد اعتبار الطرق و الأمارات الدالة على التكاليف الواقعية بمقدار المعلوم بالإجمال و لا- حاجة فى ذلك إلى اثبات ان المعلوم بالتفصيل بالطرق و الامارات هو عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبة إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصلة الحقيقية إلى قضية بنية و هى فى مورد الطرق و الأمارات المعتمدة و قضية مشكوكة و هى فى سائر الموارد.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: و التحقيق أن يقال إنّ ميزان الانحلال لو كان قائما باتحاد المعلومين مقدارا مع العلم بأن المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه (لعدم العلم بالاتحاد المذكور) إلاّ أن الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس و انقلاب القضية المنفصلة الحقيقية أو المانعة الخلو إلى قضية بنية و مشكوكة فيها أو إلى قضايا بنية و قضايا مشكوكة فيها فلو علم بوجود واجب بين أمرين بحيث لا يحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصلة حقيقية أو مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعة الخلو فمع العلم التفصيلي بوجوب بعض الأطراف أو واحد من الطرفين ينقلب القضية إلى قضية بنية أى إلى وجوب واحد معين و إلى مشكوكة فيها فلا يصح أن يقال إما هذا واجب أو ذاك بل لا بد أن يقال هذا واجب بلا كلام و الآخر مشكوك الوجوب و هذا ما ذكرنا من ارتفاع الإجمال الموجود فى لوح النفس.

إلى ان قال و احتمال كون المعلوم بالإجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفية

ص: 585

غير مضر لأنّ المعلوم بنعت المعلوماتية الفعلية غير محتمل الانطباق وإنما المحتمل انطباق ما كان معلوما سابقا مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الآخر لأنّ المعلوماتية الإجمالية الفعلية ملازم للعلم الإجمالي و مع زوال العلم لا معنى لوجود المعلوم بالفعل فتدبر.

(1)

الوجه الثاني: الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر

كما نسبه الشيخ الأعظم في الفرائد إلى طائفة من الإمامية أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة و لم يرد الإباحة فيما لا نص فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع إلى الأصل (و هو أصالة الحظر) و لو نزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدّس سرّه. و احتج عليه في العدة بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه و قد جزم بهذه القضية السيّد ابو المكارم في الغنية و إن قال بأصالة الإباحة كالسيد المرتضى تعويلا على قاعدة اللطف و إنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه لكن ردها في العدة بأنه قد يكون المفسدة في الأعلام و يكون المصلحة في كون الفعل على الوقف. (2)

و يمكن الجواب عنه أولا: بما في الكفاية من أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلّا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة. (3)

و ثانيا: بما في الكفاية أيضا من أنّ الإباحة الشرعية ثابتة في المقام لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دلّ على الإباحة. (4)

و ثالثا: بما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر من أنه إن أريد (من الضرر) ما يتعلق بأمر الآخرة من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم

ص: 586

1- (1) تهذيب الاصول 2:206.

2- (2) فرائد الاصول: 214.

3- (3) الكفاية 2:189.

4- (4) الكفاية 2:189.

البيان مأمون(بقاعدة قبح العقاب بلا بيان) وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدينى المقطوع إذا كان لبعض الدواعى النفسانية وقد جوّز الشارع بل أمر به فى بعض الموارد(كالجهاد)وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه فى هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص و الشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين أيضا. (1)

اللهمّ إلا أن يدعى استقلال العقل بوجوب الاحتراز عن محتمل الضرر فالمحتمل هو موضوع حكم العقل لا الشبهة الموضوعية للمحرّم. و رابعا: كما فى الكفاية بأن مسألة استقلال العقل بالحظر فى الأفعال غير الضرورية تختلف عن مسألتنا و لا يستلزم القول بالوقف فى تلك المسألة للقول بالاحتياط فى هذه المسألة لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و ما قيل من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة فى المشتبه ليست بضرر غالبا ضرورة أن المصالح و المفاسد التى هى مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أن يكون فى الشبهة ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل قد يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم فى نظره مما فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلا عن احتمالاه. (2)

ولذا قال فى مصباح الاصول لا ارتباط بين المقام و تلك المسألة فإن استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم إنما هو بمناط غير موجود فى المقام باعتبار أن موضوع أصالة الحظر إنما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له و فى المقام بما هو مشكوك الحكم

ص: 587

1-1 (1) فرائد الاصول: 214.

2-2 (2) الكفاية 189: 2-190.

فلا- يستلزم القول بالحظر فى تلك المسألة القول بالاحتياط فى المقام بل يمكن القول بالبراءة فى المقام مع الالتزام بالحظر فى تلك المسألة. (1)

و خامسا: بأن الحكم بالحظر فى الفعل الذى فرض خلوه عن الحكم بقول مطلق ممنوع لعدم كونه خروجاً عن زى الرقية كما أفاد فى نهاية الدراية حيث قال إن الشارع كل تكاليفه منبعث عن المصالح و المفاسد لانحصار أغراضه المولوية فيها فليس له إلا زجر تشريعى أو ترخيص كذلك فمنعه و ترخيصه لا ينبعثان إلا عما ذكر.

و لا محالة إذا فرض خلو الفعل عن الحكم بقول مطلق أعنى الحكم الذى قام بصدد تبليغه و إن كان لا يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى و حياً أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زى الرقية و منه تبين أن الأصل فيه هو الإباحة لا الحظر.

فإن عدم الإذن المفروض فى الموضوع لا يؤثر عقلاً فى المنع العقلى إلا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زى الرقية و حيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً فلا يكون خروجاً عن زى الرقية إذ فعل ما لا ينافى غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده و عدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زى الرقية. (2)

نعم ربما يقال فى وجه الحظر وجوه أخرى

منها: أن كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشراشر وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرف فى ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما فى يده و ما فى حوله و غيرهما ملك لله تعالى.

و لكن يرد عليه مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حق المولى لعدم كونه موجبا للخروج عن زى الرقية فى صورة عدم المنافاة أن الملكية المذكورة إنما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و

ص: 588

1- 1) مصباح الاصول 2:309.

2- 2) نهاية الدراية 2:205-2:206.

مع جعله نفسه كذلك تجرى بالنسبة إلى الله تعالى ما يجرى بالنسبة إلى الموالى والعبيد وعليه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما تدل على قبح العقاب بالنسبة إلى الموالى والعبيد فكذلك تدل بالنسبة إليه سبحانه وتعالى والخلق بعد ما جعل نفسه سبحانه وتعالى كواحد منهم كما لا يخفى.

الوجه الثالث: حق الطاعة تحققت من جهة خالقيته ومنعميته

هو ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أن المولوية المطلقة الذاتية لله تعالى التى تحققت من جهة خالقيته ومنعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقة ولو فى التكاليف الاحتمالية وعليه فلا يختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الاحتمالية نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

وفيه أولاً: أنا لا نسلم إيجاب المولوية الذاتية لله تعالى لطاعته المطلقة فى التكاليف الظنية والاحتمالية زائداً على الرجحان والاستحباب كما لا توجب المولوية المذكورة وجوب تداوم الذكر وعدم الغفلة عنه مع ان المناسبة بينهما والمولوية المطلقة الذاتية موجودة أيضاً لأن مولويته تعالى دائمية ومقتضاها هو ذكره دائماً وعدم الغفلة عنه تعالى.

و ثانياً: إن ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى وأما مع جعله نفسه كواحد منهم يجرى فى حقه ما يجرى فى حقهم وقد دلّ مثل قوله تعالى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً⁽¹⁾ على أن طريقته تعالى فى الاحتجاج والعذاب والعقاب ليس إلا طريقة العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر والنواهي فكما أن العقلاء لا يعذبون العبيد إلا بوصول الخطاب وتمردهم فكذلك الله تعالى لا يعذب بدون البعث وجعل الأحكام فى معرض الوصول وعليه فلا مجال لدعوى وجوب الاحتياط مع الفحص وعدم الظفر.

ص: 589

و ثالثاً: إنّنا سلمنا أنّ حق الطاعة فى الأوامر و النواهى و لو كانت احتمالية يكون مما تقتضيها المولوية المطلقة و لكن ذلك ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال و أما مع استلزام المحذور المذكور فتمنع عنه حكمة الرب المتعال و المفروض لزوم المحذور المذكور فى حق الطاعة حتى فى المحتملات فلا يصح الحكم بإطلاق الوجوب مع لزوم المحذور المذكور كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ طاعة الله سبحانه و تعالى لها درجات متعددة و مراتب مختلفة و ليس كل مرتبة واجبة و من المراتب أن لا يطيع العبد إلا إياه حتى فى المباحات و لا يتحرك و لا يسكن إلا فيما يرضى الله سبحانه و تعالى و من المعلوم أن هذه المرتبة لا تكون واجبة بالضرورة و عليه فيمكن أن يكون الإطاعة فى المحتملات من المراتب الراجعة نعم يجب طاعته فيما يكون ترك الطاعة منافياً مع زى الرقية و العبدية.

و خامساً: بما أفاده بعض الأعزة من أنه كما احتملنا التكليف الوجوبى أو التحريمى فى الشبهات البدوية كذلك نحتمل الإباحة الاقتضائية الواقعية و حق الطاعة كما يكون مطرحاً فى التكليف الوجوبية أو التحريمية كذلك يكون مطرحاً فى ناحية الإباحة الواقعية الاقتضائية أيضاً.

و لو اقتضى المنعمية أو الخالقية أو مالكية المولى أن نطيعه فى تلك التكاليف الإلزامية فكذلك اقتضت أن نعمل بمقتضى الإباحة الاقتضائية أيضاً فإنها مجعولة كمجعولية الوجوب و الحرمة كما يشهد له عدّ الإباحة من الأحكام الخمسة و لا يجتمع لزوم رعاية التكاليف الإلزامية الواقعية بالاحتياط مع لزوم رعاية الإباحة الاقتضائية الواقعية بالترخيص و مع منافاتهما نكشف عن عدم صحة نظرية حق الطاعة.

(1)

يشكل ذلك بأن الإباحة هى إطلاق العنان فى طرف التشريع و هو لا يطلب من العبد شيئاً حتى يكون فعله إطاعة و تركه عصياناً و عليه فلا يتصور التزاحم و المنافاة بين حق

ص: 590

الطاعة فى الإباحة الاقتضائية و بين حق الطاعة فى احتمال الوجوب أو الحرمة.

و يجاب عنه بأن حصول المنافاة و المزاحمة فى أحكام العقل العملى من جهة أن التراخيص الواقعية و الإباحات المجعولة إذا وصلت إلى العبد صارت موضوعة لحكم العقل بالترخيص و إطلاق العنان لأن هذا هو مقتضى رعاية احترام المولى و مولويته و بناء على نظرية حق الطاعة لا يختص ذلك بوصولها بالقطع بل يجرى فى موارد الشك فى الإباحة الواقعية و عليه فالعقل يحكم فى المشتبهات بكون الفعل أو الترك مرخصا فيه رعاية لمولوية المولى إذ احترام المولى لا يختص بجعل خاص بل هو لازم الرعاية فى جميع أنحاء جعله و منها الإباحة و الترخيص و هو لا يجتمع مع حكم العقل بوجوب الاحتياط باحتمال التكليف الإلزامية. (1)

و لا يخفى عليك ما فى هذا الجواب فإن احترام المولى فى ناحية الإباحة الاقتضائية يتحقق بعدم القول باللزوم أو الحرمة بخلاف الوجوب أو الحرمة فإن رعاية المولى و حق الطاعة فيهما لا يتحقق إلاّ بالفعل فى الوجوب و بالترك فى الحرمة و عليه فلا منافاة بين حق الطاعة فى الوجوب و الحرمة و بين حق الطاعة فى الإباحة الاقتضائية فيما فعل و لم يقل بالوجوب و يترك و لم يقل بالحرمة.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ المهم فى حق الطاعة هو رعاية ما أهمه المولى من مصالح العباد فلو رأى المولى الترخيص أهم من التقيد و المحدودية لما أمكن للعبد أن لا يرى ذلك و أخذ جانب المحدودية إذ الأخذ المذكور و إن لم يستلزم المخالفة العملية و لكنه ينافى ما أهمه المولى و مقتضى رعاية حق المولى هو أن يراعى ذلك و لو مع اشتباه الإلزام الواقعى و الإباحة الواقعية.

و عليه فرعاية ما أهمه المولى فى الإباحة الاقتضائية الواقعية تنافى مع رعاية ما أهمه المولى فى الأحكام الإلزامية و عاد المحذور. (2)

ص: 591

1-1) راجع پژوهش هاى اصولى شماره 16:1-19.

2-2) راجع پژوهش هاى اصولى 1:22.

لا يقال: إنَّ التنافي بين الرعايتين المذكورتين فيما إذا كانت الإباحة الواقعية بالنسبة إلى الفعل أو الترك مقتضية لإطلاق العنان من جميع الجهات سواء كانت من ناحية الإلزامات الصادرة من الله سبحانه وتعالى أو الإلزامات العقلية الأخرى كوجوب الاحتياط بإطلاق العنان بالنحو المذكور لا يجتمع مع رعاية الأحكام الإلزامية المقتضية للاحتياط واما إذا لم تكن الإباحة مقتضية لذلك إلا بالنسبة إلى الإلزامات الصادرة من الله سبحانه وتعالى فلا منافاة بين رعاية الإباحة الواقعية ورعاية الأحكام الإلزامية فإنها تدل على عدم الإلزام وإطلاق العنان من ناحية خصوص الأوامر الصادرة من المولى فهذا الترخيص لا ينافي مع الضيق الحاصل من ناحية الإلزام العقلي الاحتياطي بالنسبة إلى الأحكام الإلزامية لأننا نقول: إنَّ الإباحة على قسمين وكلاهما محتمل الوقوع في عرض واحد ومع احتمالهما في عرض واحد نحتمل أن يكون الإباحة المشكوكة من سنخ الإباحة الدالة على نفى الإلزام من جميع الجهات حتى الحكم العقلي بالاحتياط ومع هذا الاحتمال يكون التنافي بين الحكم العقلي برعاية عدم الإلزام من هذه الناحية وبين حكمه برعاية الإلزام من ناحية الأحكام الإلزامية موجود وعدم التنافي يتوقف على إثبات أن الإباحة المشكوكة من سنخ الإباحة الدالة على نفى الإلزام من ناحية خصوص الأوامر الصادرة من الشارع ولا دليل له كما لا يخفى. (1)

هذا مضافا إلى أنه لو كان نظرية حق الطاعة صحيحة لزم الاحتياط في جميع الموارد التي نحتمل فيها أن للمولى غرضا لزوميا ولو لم يأمر به وذلك لأن نظرية حق الطاعة ترجع في اللب إلى لزوم رعاية احترام المولى إذ لا خصوصية للفظ الطاعة الدالة على تحقق الأمر فلا يكون وجود الأمر ولو احتمالا شرطا للزوم هذا الاحترام وعليه فلا فرق بين رعاية احترام المولى في الأوامر المحتملة وبين رعاية احترامه في الأغراض اللزومية المحتملة مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبة إلى الأغراض المحتملة اللهم إلا أن يقال: إنَّ عدم التكليف من

ص: 592

ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعاية الأغراض المحتملة لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحية وجود الموانع كما لا يخفى. (1)

الوجه الرابع: الاحتمال كالعلم منجز

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أن الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحة احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنه فى حكم البيان فى هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءة العقلية ممنوعة.

وقد أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أما إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنه لا يأمر و لا ينهى من جهة مزاحمة مفسدة أو مصلحة فلا يكفى الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى أن يقال فى تقريب وجوب الاحتياط عقلا و منع البراءة العقلية أنه لا شك فى أن العبد احتاط عند احتمال الإلزاميات فى أمور نفسه ألا ترى أنه عند العطش و احتمال وجود الماء فى مكان يسعى فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالإلتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولوية إذ ليس أمر اطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه و هذا الوجه غير الوجه الذى ذكره الشهيد الصدر لإثبات حق الطاعة فلا تغفل.

و لقائل أن يقول إنا لا- نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبة إلى الأمور الشخصية إلا فيما يكون ترك الاحتياط فيه موجبا للهلاكة فالدليل المذكور اخص من المدعى.

اللهم إلا- أن يقال: بلزوم الاحتياط فى مطلق الإلزاميات ما لم يتزاحم بما يوجب الترخيص دفعا لاحتمال الضرر هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه

ص: 593

كسائر الموالى فى كيفية الإطاعة و الامتثال و أما مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدلة فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا كما لا يؤخذ الموالى العرفية بمجرد الاحتمال.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما فيه عليه الشريعة من كونها سمحة و سهلة فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبة إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

ص: 594

و أمّا العقل فتقريره بوجهين

الوجه الأول:

إنّنا نعلم إجمالاً- قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و حيث لا نقطع بالفراغ بعد المراجعة بالأدلة و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ.

وفيه أنّه لا فرق بين الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية فلو كان العلم المذكور موجبا للاحتياط فى التحريمية فليكن كذلك فى الوجوبية مع أنّ القائلين بالاحتياط فى التحريميّة لا يقولون به فى الوجوبية.

هذا مضافا إلى أنّ العلم الإجمالى ينحل بوصول الأمارات الدالة على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هى موارد الأمارات المعلوم حرمتها تفصيلا و مع لانهلال لا مانع من الرجوع إلى أصالة الحل فى غير مورد تلك الأمارات و لا حاجة فى ذلك إلى إثبات أنّ المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبة إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصلة الحقيقية و هى أنّ المحرمات إمّا هذه الموارد أو غيرها إلى قضية بينة و هى أنّ موارد قيام الأمارات المعتبرة هى المحرمات و إلى قضية مشكوكة و هى أنّ سائر الموارد غير الأمارات المعتبرة يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعتبرة للعلم بها أو قيام الحجة على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلّا احتمال الحرمة و هو محلّ البراءة كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

أنّ الأصل فى الأفعال الغير الضرورية هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة و لم يرد الإباحة فيما لا نصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالة معارض بما ورد من

الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصالة الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

و استدل لأصالة الحظر أيضا بأنّ كلّ مكلف عبد مملوك لله تعالى بشارش وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلاّ بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرّف فى ملك مولاه و المفروض أنّ العبد و ما فى يده و ما فى حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

وفيه أنّ الملكية المذكورة إنّما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و مع جعله كذلك تجرى بالنسبة إليه ما يجرى بالنسبة إلى سائر الموالى و العبيد فكما أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تدل على قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الموالى و العبيد فكذلك بالنسبة إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافا إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلاّ بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأنّ الحركة و السكون فى هذه الصورة لا تكونان خروجاً عن زى الرقبة.

الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أنّ المولوية المطلقة الذاتية لله تعالى التى تحققت من جهة خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقة و لو فى التكاليف الاحتمالية و عليه فلا يختصّ حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الاحتمالية نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و استدل له بأنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه و دعوى أنّ مقتضى قاعدة اللطف إنّه لو كان فى الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحة.

مندفعة بأنّه قد يكون المفسدة فى الاعلام و يكون المصلحة فى كون الفعل على الوقف.

وفيه أنّه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلاّ لصح الاستدلال على

البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

هذا مضافا إلى أنّ ما قيل من أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليست بضرر غالبا ضرورة أنّ المصالح و المفاصد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أن يكون في الشبهة ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أنّ الضرر ليس دائما ممّا يجب التحرز عنه عقلا بل قد يجب ارتكابه أحيانا فيما كان الترتب عليه أهم في نظره ممّا في الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلا عن احتمالاه.

وفيه أولا: إنّنا لا نسلّم إيجاب المولوية الذاتية لله تعالى لطاعته المطلقة في التكاليف الظنية و الاحتمالية زائدا على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولوية المذكورة وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفلة عنه مع أنّ المناسبة بينهما و بين مولويته المذكورة موجودة لأنّ مولويته تعالى دائمية و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفلة عنه مطلقا.

و ثانيا: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى في مقام الامثال و إلاّ فيجرى فيه تعالى ما يجرى في حق الموالى العرفية.

وقد دلّ مثل قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا على أنّ طريقته تعالى في الاحتجاج ليس إلاّ طريقة العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي في مقام الامثال و الاحتجاج.

و ثالثا: إنّ ذلك على تقدير التسليم ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال في النظام و مع الاستلزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمة الرب المتعال.

ورابعا: إنّ لطاعة الله سبحانه و تعالى درجات متعددة و مراتب مختلفة و ليس كل مرتبة واجبة كما يشهد لذلك إنّ من المراتب أن لا يطيع العبد إلاّ إياه تعالى حتى في المباحات مع أنّ المعلوم أنّ هذه المرتبة ليست بواجبة بالضرورة.

وعليه فيمكن أن يكون الإطاعة في المحتملات من المراتب الراجعة نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافيا لزيّ الرقيّة والعبدية.

وخامسا: إنّ نظرية حق الطاعة لو كانت صحيحة لزم الاحتياط في جميع الموارد التي تحتل فيها أنّ للمولى غرضا لزوميا و لو لم يأمر به و ذلك لأنّ نظرية حق الطاعة ترجح في اللب إلى لزوم رعاية احترام المولى إذ لا خصوصية للفظ الطاعة الدالة على تحقّق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالا شرط للزوم هذا الاحترام وعليه فلا فرق بين رعاية احترام المولى في الأوامر المحتملة وبين رعاية احترامه في الأغراض اللزومية المحتملة مع أنّه لم يلتزم به أحد بالنسبة إلى الأغراض المحتملة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم التكليف من ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعاية الأغراض المحتملة لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أنّ عدم التكليف من ناحية وجود الموانع كما لا يخفى.

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان أ لا ترى صحة احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلّم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنّه في حكم البيان في هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد وعليه فالبراءة العقلية ممنوعة بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأنّ هذا صحيح إذا علمنا بأنّ المولى عند ارتقاع المانع أمر أو نهى و أمّا إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنّه لا يأمر و لا ينهى من جهة مزاحمة مفسدة أو مصلحة فلا يكفي الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى

أن يقال: في تقريب وجوب الاحتياط العقلي و منع البراءة العقلية إنّ لا شك في أنّ العبد أحتاط في أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات أ لا ترى أنّه لو عطش و احتمل وجود الماء في

ص: 598

مكان جهله فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولية إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

ولقائل أن يقول إننا لا نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبة إلى الأمور الشخصية إلا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجبا للهلاكه فالدليل المذكور أخص من المدعى و هو لزوم الاحتياط فى جميع المحتملات.

هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالى فى كيفية الإطاعة و الامتثال و أمّا مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدلة فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما عليه الشريعة من كونها سمحة سهلة فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبة إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

التنبيه الأول: جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم

إن جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي كما أن موضوع الإباحة الشرعية هو الشك و عدم العلم بالحكم الواقعي.

و عليه فكل ما يكون بيانا و رافعا للشك و لو تعبدا يتقدم على البراءة و الإباحة بالورود أو بالحكومة.

و لا فرق في ذلك بين أن تكون الشبهة موضوعية كما إذا علمنا بخمرية مائع ثم شككنا في انقلابه خلا فلا مجال لأصالة البراءة أو الإباحة عن حرمة شربه لجريان استصحاب الخمرية في مشكوك الانقلاب و مع جريان الاستصحاب المذكور لا يبقى موضوع لأصالة البراءة أو الإباحة.

و بين أن تكون الشبهة حكمية كما إذا شك في جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فإن استصحاب حرمة وطئها على تقدير جريانه لا يبقى موضوعا لأصالة البراءة و الإباحة.

قال السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و عبّر الشيخ قدّس سرّه عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي باعتبار أنه رافع لموضوع الأصل الآخر و لم يرد منه خصوص الأصل الجارى في الموضوع كما توهم. (1)

و أيضا لا تفاوت في عدم جريان أصالة البراءة أو الإباحة بين أن يكون الأصل الموضوعي مخالفا للبراءة أو الإباحة أو موافقا لهما بدعوى أن مع أصل موضوعي لا- مجال لهما لوروده عليهما و لكن ذلك فرع كون أدلة اعتباره ناظرة إلى الاصول الموافقة أيضا و هو غير محرز لأن الأدلة في مثل الاستصحاب ناظرة إلى عدم نقض اليقين و النقض يحصل بالاصول

ص:600

المخالفة لا بالموافقة و لذلك ذهب بعض الأعلام إلى جريان أصالة البراءة و الإباحة مع موافقتهم مع الاستصحاب فلا تغفل ثم إنه يتفرع على هذا التنبيه فروع.

منها: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أنه لو شك في حلية أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحل بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشك في قبوله للتذكية و عدمه إذ الحكم حينئذ هو الحرمة لأصالة عدم التذكية لأن من شرائطها قابلية المحل و هي مشكوكة فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة انتهى. (1)

هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية و أما الشبهة الموضوعية فقد أشار إليه بقوله، (2) أيضا و من قبيل ما لا يجرى فيه أصالة الإباحة اللحم المردد بين المذكي و الميتة فإن أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة حاکمة على أصالتى الإباحة و الطهارة انتهى.

و لا يخفى عليك أنّ التذكية حيث تعرض على الحيوان لا على الأجزاء و الأعضاء أمكن حينئذ منع جريان أصالة عدم التذكية في القطعات المرددة من المذكي و الميتة إذ لا تذكية لها ثم إن الشيخ قدس سره أورد بعض الإشكالات و الجواب عنها بقوله و ربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية و أخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة و الأول مبنى على عدم حجية الاستصحاب و لو في الأمور العدمية و الثاني مدفوع أولا: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية و لو بالأصل و لا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و الدليل عليه استثناء ما ذكيت من قوله و ما أكل السبع فلم يبح الشارع إلا ما ذكى و إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

و ثانيا: إنّ الميتة عبارة عن غير المذكي إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل

ص: 601

1- (1) فرائد الاصول: 218.

2- (2) في الفرائد: 223.

كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا و تمام الكلام فى الفقه. (1)

حاصله أن مع جريان أصالة عدم التذكية لا مجال لأصالة الإباحة و أصالة البراءة ثم ذكر الإشكال فى جريان أصالة عدم التذكية من جهتين.

إحدهما هو عدم حجية استصحاب عدم التذكية و ثانيتهما معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت.

و أجاب عن الأول بأنه مبنى على عدم حجية الاستصحاب و لوفى الأمور العدمية و هذا المبنى (كما ترى).

و أجاب عن الثانى بوجهين أحدهما إن عدم التذكية موضوع للحرمة و لا يتوقف ترتب الحرمة على ثبوت الموت حتى بانتفائه و لو بحكم الأصل و يقع التعارض.

و ثانيهما بأن الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلا يكون أمرا وجوديا حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فمع أصالة عدم التذكية يصدق الميتة أيضا لمساوقة العنوانين فى المعنى و لا منافاة بين ترتب الحرمة و النجاسة على عنوان الميتة التى هى عبارة شرعا عن كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما فى المعنى بل لو اختص عنوان الميتة بموت حتف الأنف لا يحصل المنافسة لأنه أخص حينئذ من عنوان غير المذكى و الشأن فى كل مورد ترتب الحكم الشرعى فى لسان الدليل على عنوانين أحدهما أعم من الآخر هو كون العبرة بالعنوان العام دون الخاص هذا و يمكن أن يقال إن البيان الذى أفاد الشيخ الأعظم لمعنى الميتة يفيد تعميم معنى الميتة لا عدميتها إذ الزهوق و الخروج أمر وجودى و هو مأخوذ فى معناها.

هذا مضافا إلى ما أورده السيّد المحقق الخوئى قدس سرّه حيث قال و التحقيق إن حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلا ما ذكَّيْتُمْ) و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسة فإنّها مترتبة على عنوان الميتة و الموت فى عرف المشرعة على ما

ص:602

صرح به فى مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها فيكون أمرا وجوديا لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكىة وعلیه فيتم ما ذكره الفاضل النراقى من معارضة أصالة عدم التذكىة بأصالة عدم الموت فيتساقطان ويرجع إلى قاعدة الطهارة وإن كان التحقيق جريانها معا.

إلى أن قال و مجرد كون عدم التذكىة ملازما للموت (لأن التذكىة و الموت ضدان لا ثالث لهما) غير مانع من جريانها فإن التفكيك بين اللوازم فى الاصول العملية غير عزيز كما فى المتوضئ بمائع مردد بين الماء و البول مثلا- فإنه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحديثة للاستصحاب مع وضوح الملازمة بينهما بحسب الواقع فى المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكىة و بالطهارة لأصالة عدم الموت. (1)

و عليه فيتقدم أصالة عدم التذكىة على أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأكل بعد ما عرفت من أن غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعدة الطهارة بالنسبة إلى النجاسات لأن الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبة إلى قاعدة الطهارة التى كان موضوعها هو الشك فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التعبديات لا مانع منه.

ثم لا يذهب عليك أن جريان الأصل الحاكم و هو أصالة عدم التذكىة موقوف على كون غير المذكى موضوعا مركبا من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكىة لا موضوعا متصفا بعدم رعاية التذكىة الشرعية إذ أصالة عدم التذكىة لا تثبت الاتصاف كما لا يخفى و هكذا غير خفى إن جريان أصالة عدم التذكىة مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكىة و إلا فلا مجرى للأصل المذكور و الظاهر من كلام الشيخ الأعظم قدس سره أنه يدل على قابلية كل حيوان للتذكىة عموم قوله تعالى قُلْ لا أَجِدُ فى ما

ص:603

أَوْحَىٰ إِلَيْنَا مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (1) وهو محتاج إلى تأمل زائد.

و لا يخفى أيضا أن جريان أصالة عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلا في ان الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمة و مع أصالة قبوله للتذكية لا مجال لأصالة عدم تحقق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل إنه كذلك بعده. (2)

فتحصل أن مع جريان أصالة عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاة في أجزائه و أمّا النجاسة فهي غير مرتبة على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصالة عدم التذكية بل هي مرتبة على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصالة عدم الموت يحكم بعدم النجاسة و عدم حرمة الاستعمال و أمّا قاعدة الطهارة فهي لا تجرى مع جريان أصالة عدم الموت لأن أصالة عدم الموت أصل موضوعى بالنسبة إليها كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنّه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفة في الحيوان لا في أجزائه و لا يصح جعلها صفة في أجزائه في الاستصحاب بأن يقال هذا اللحم كان سابقا غير مذكى و الآن كان كذلك و مقتضى ذلك هو عدم جريان أصالة عدم التذكية في الجلود و اللحوم المنفصلة المرددة بين كونها من المذكى أو غير المذكى فإذا لم تجر أصالة عدم التذكية في الأجزاء من الحيوان كالجلود و اللحوم المستوردة من بلاد الكفار أمكن الأخذ بقاعدة الطهارة و الحلية فيها و الحكم بالطهارة و جواز الاستعمال ما لم يقم أمارة على عدم تذكيته و ما دام احتمال أن تكون تلك الجلود و اللحوم المنفصلة من الجلود و اللحوم التى صدرت

ص:604

1- (1) الانعام 145/.

2- (2) الكفاية 190:2-193.

من البلاد الإسلامية إلى بلاد الكفار أو احتمل تذكية حيوانها نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم بعد اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بنص قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ . (1)

ثم إنه لا فرق بين أن يكون الشك في التذكية وعدمها ناشئاً من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها كما في الحيوان المتولد من الشاة والخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما أو ناشئاً من جهة الشك في اعتبار شيء في التذكية وعدمه كما إذا شككنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلاً أو عدمه ففي كلا الصورتين يكون المرجح أصالة عدم تحقق التذكية للشك في تحققها لأن عدم تحقق التذكية له حالة سابقة في زمن حياة الحيوان حيث إنه لم يكن في حال حياته متصفاً بالتذكية والآن كان كذلك هذا بناء على عدم جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية بالعدم الأزلي وإلا فمع جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية لا مجال لجريان أصالة عدم التذكية فيما إذا شككنا في قابلية الحيوان للتذكية بخلاف ما إذا علمنا القابلية وشككنا في اعتبار شيء في التذكية.

ربما يدعى أنه لا إشكال في جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية بالعدم الأزلي ومعه لا شك في عدم التذكية حتى يجرى فيه أصالة عدم التذكية.

ويشكل ذلك بأن الحيوان الذي نشك في قابليته للتذكية لم يكن بقيد الوجود مورداً لليقين بل هو من أول وجوده وحدوثه مشكوك القابلية فلا حالة سابقة لها تجرى وتقدم على أصالة عدم التذكية.

ولذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: وبالجملة فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو السالبة المحصلة وهو ليس موضوعاً للحكم.

وما هو موضوع لم يتعلق به العلم إذ الحيوان الواقع بأيدينا لم يكن في زمان من أزمنة وجوده مورداً للعلم بأنه غير قابل حتى نستصحبه.

ص: 605

أضف إلى ذلك ما تقدم من أنّ استصحاب العنوان الذى يلائم مع عدم وجود الموضوع لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل إلا على القول بالأصل المثبت فإن استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقائه فى ضمن الفرد الآخر فلا يمكن إثبات الأثر المترتب على الفرد نعم لو كان لنفس العام أثر يترتب به كما لا يخفى. (1)

و لقائل أن يقول عدم قابلية الحيوان الموجود لازم فى ظرف ترتب الحكم وهو ظرف التعبد الاستصحابى لا ظرف اليقين حتى ينافى كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع فى ظرف اليقين وعليه فاستصحاب عدم قابلية الحيوان إلى ظرف ترتب الحكم وهو حال وجود الحيوان يكفى للتعبد بعدمها ومعه لا مجال لأصالة عدم التذكية وإن أبيت عن ذلك فلا تجرى إلا أصالة عدم التذكية المعلومة حال حيوة الحيوان وبقية الكلام فى محله راجع التنبيه الثالث من مباحث المقصد الرابع فى العام والخاص.

ومنها: ما أشار إليه فى نهاية الأفكار من أنه لو شك فى الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشك فى النسخ فإنه تجرى فيه أصالة عدم النسخ وبجربانها لا يبقى مورد لأصالة الإباحة والبراءة عن التكليف. (2)

ومنها: ما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه حيث قال ومن أمثلة المقام أعنى الشبهة الموضوعية التحريمية التى كان فيها أصل موضوعى مانع عن إجراء البراءة العقلية والشرعية المال المردد بين كونه حلال التصرف أو حرامه وهو نحوان.

الأول أن يكون الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفسه وعدمه وهذا واضح إن الأصل الموضوعى فيه عدم الطيب لأنه معلوم ولو بالعدم الأزلى كما لو شككنا من أول وجود المال إنه هل وجد مقرونا بطيب نفس المالك أم بغيره فاستصحاب عدمه الأزلى كاف فى إثبات الحرمة لأن اعتبار الطيب إنما هو حسب ظاهر الدليل يكون بنحو مفاد كان التامة لا الناقصة.

ص: 606

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:221.

2-2 (2) نهاية الأفكار 3:255.

الثانى أن يكون الشك فى أصل مالية الغير و هذا على قسمين:

تارة يكون التردد عارضيا و معلوم من ابتداء الأمر كونه ملكا للغير و إنما نشك فى تحقق أحد الأسباب المملكة و عدمه مثل قطعة أرض نشك فى أنه ملك الزيد أو انتقل إلينا بأحد النواقل الشرعية و لا إشكال فى استصحاب حرمة التصرفات الثابتة سابقا فى اللاحق تكليفا و عدم تحقق الأثر وضعا عقيب مثل بيعه و صلحه و هبته و نحو ذلك و أخرى يكون التردد ساريا إلى أول وجوده مثل الثمرة التى تردد بين كونه من بستان الشخص أو بستان الغير أو ولد الشاة الذى تردد أمره بين كونه ولد شاة الشخص أو ولد شاة الغير، إلى أن قال المسألة مبنية على أن المراد من قوله عليه السلام فى بعض الأخبار «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حلية المال على تحقق أمر و عنوان و حيثية و جودية على نحو مفاد كان التامة كما ربما يشهد به وقوعه عقيب الاستثناء إلى أن قال فنستصحب عدمه الأزلى عند الشك و لو ما كان ثابتا قبل تحقق الموضوع أو على نحو مفاد كان الناقصة فلا يجوز استصحابه. (1)

التنبيه الثانى: فى رجحان الاحتياط

إشارة

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية

فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية و لا إشكال بعد ما عرفت من عدم وجوب الاحتياط فى رجحان الاحتياط و حسنه فى جميع موارد الشبهات سواء كانت وجوبية أو تحريمية أو كانت حكمية أو موضوعية.

و ذلك لحكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعية ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث

ص: 607

لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحية التكاليف الواقعية مع فرض ثبوتها فقلوله عليه السلام هلا تعلمت يدل على ثبوت الأحكام الواقعية كما أن قوله عليه السلام «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى النقل حيث عرفت الأخبار الكثيرة الدالة على الأمر بالاحتياط.

ثم الظاهر من تلك الأوامر الواردة فى الأخبار هو مولوية هذه الخطابات لأن المولوية هى المنسبقة إلى الذهن بعد عدم إرادة الوجوب منها جمعا بين أخبار الاحتياط و أخبار البراءة و حمل جميع الأخبار على الإرشاد مع إمكان المولوية فى بعضها لا وجه له سيما فى مثل قوله عليه السلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى ان يقع فى المحرمات و قوله عليه السلام من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك و قوله عليه السلام من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

لظهور كون الأمر بالاحتياط فى مثل هذه الأخبار للاستحباب النفسى و حكمته كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره هى أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المترتب على نفسه. (1)

و لا مانع من اجتماع الاستحباب الطريقى مع الاستحباب النفسى فى الاحتياط كما ذهب إليه الشهيد الصدر قدس سره حيث قال و هكذا يظهر عدم محذور فى استفادة استحباب الاحتياط فى الشبهات البدوية كحكم مولوى طريقى مثل أوامر الاحتياط نعم لا يبعد ظهور بعضها فى أن الاحتياط لنكتة أخرى غير الواقع المشتبه مثل النبوى الدال على أن من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك إلى أن قال الشهيد الصدر و هذه نكتة أخرى تجعل الأمر بالاحتياط فى مورد الشبهة نفسيا لا طريقيا و لا بأس بالالتزام بثبوته أيضا ان صحّ سنده فيثبت استحبابان للاحتياط أحدهما طريقى و الآخر نفسى. (2)

لا يقال: لا يجتمع الطريقيّة و النفسية فى الشىء الواحد لأننا نقول: نعم و لكن هذا فيما إذا

ص: 608

1- (1) فرائد الاصول: 216-217.

2- (2) مباحث الحجج 2: 118-119.

أريد من أمر واحد و أما إذا كان الأمر متعددًا فلا مانع من إرادة الطريقية من أمر و النفسية من آخر.

ثم لا يذهب عليك أن حسن الاحتياط و رجحانه في الشبهات التحريمية بالترك و في الشبهات الوجوبية بالإتيان و لا فرق في الأولى بين أن يدور أمر المشتبه بين الحرمة و الإباحة و بين أن يدور أمره بين الحرمة و الاستحباب بناء على أن دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة كما أن إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الاحتياط يقتضى ذلك.

لا يقال: إن لازم ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إن حرمة التشريع تابعة لتحقيقه و مع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعى هذا الاحتمال لا- يتحقق موضوع التشريع و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلاة إلى أربع جهات و في الثوبين المشتبهين و غيرهما. (1)

المقام الثاني: في رجحان الاحتياط في العبادات المحتملة

في رجحان الاحتياط في العبادات المحتملة و لا إشكال في ذلك فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيتمكن من نية القربة بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة فقد يشكل من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة و هي متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لا علم بذلك في الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بوجه:

منها: أن الإتيان بما احتمل كونها عبادة لداعى هذا الاحتمال يكفي في تحقق العبادة و لا حاجة فيه إلى العلم بالأمر لا تفصيلاً و لا إجمالاً لصدق أنه أتى بالعمل لله و هو المناط في حصول القربة و العبادة.

ص: 609

وقد صرّح شيخنا الأعظم قدّس سرّه بذلك حيث قال و مع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع.
(1) والوجه في كفاية إتيان العمل بداعي احتمال المطلوبة هو صدق القربة و العبادة بذلك.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: إنّ اللازم في صحة العبادة مطلق الداعي القريب فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قريب الهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص ذاتا للمولى و كل ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب ذاتا إليه أيضا بلا حاجة إلى جعل و لم يناقش فيه أحد.
(2) وهذا الجواب أحسن الأجوبة كما لا يخفى.

و منها: أن الأمر على تقدير لزومه موجود في المقام و ذلك لأن حكم العقل بحسن الاحتياط في العبادة يكشف عن ثبوت الأمر الشرعى بالإتيان بما احتمل كونه عبادة بقاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع و عليه فيكفى قصد الأمر المنكشف لحصول نية القربة و تحقق العبادة.

أورد عليه بأن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلّق الأمر الشرعى به بنحو اللّم أى من ناحية حسنه العقلى لأنّ حسن الاحتياط حكم عقلى فى سلسلة معلولات الأحكام الشرعية لا فى سلسلة عللها كاوامر العقل بالإطاعة فكما أن أوامر العقل بالإطاعة إرشادى و لا يكشف عن الأمر المولى فكذلك أمر العقل بالاحتياط إرشادى و مثل هذا يستحيل ان يكون منشأ لحكم شرعى بالملازمة فالأمر الشرعى غير موجود.

و لا يخفى ما فيه فإن عدم قابلية مورد حكم العقل بالإطاعة الحقيقية للحكم المولى كما أفاد المحقق الأصفهاني قدّس سرّه من جهة كونه محكوما عليه بالحكم المولى و الحكم المولى لا يتكرر لأنه تحصيل الحاصل و أما فى موارد الاحتياط فليس فيها إلّا احتمال الأمر و لا مانع من البعث المولى نحو المحتمل لعدم كفاية الاحتمال للدعوة كما لا مانع من تنجيز المحتمل

ص: 610

1-1 (1) فرائد الاصول: 216-217.

2-2 (2) مباحث الحجج 2: 119.

بالأمر الاحتياطي طريقاً فإن أريد عدم الكاشفية لامتناع المنكشف فهو غير وجيه وإن أريد عدم تعينه لاحتمال الإرشادية والمولوية فهو وجيه فتدبر. (1)

حاصله أن الكشف عن الأمر الشرعى عن حسن الاحتياط فى سلسلة المعلولات وإن أمكن فى المقام ولكن لا دليل له فى مقام الإثبات فالأمر الشرعى غير محرز فى النهاية.

ومنها: أن الأمر الشرعى بالاحتياط بنحو الاستحباب النفسى موجود بدلالة الأخبار الواردة فى المقام بمثل قوله عليه السلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع فى المحرمات وقوله عليه السلام «من ترك الشبهات كما لما استبان له من الإثم أترك» لظهور كون الأمر للاستحباب النفسى ومع الأمر المولى يكفى قصده فى تحقق القربة والعبادة ولا وقع لما فى الكفاية من أنه لو فرض تعلق أمر به لما كان من الاحتياط بشىء بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه فى عدم كونه من الاحتياط وذلك لأن متعلق الأمر هو الاحتياط ولا يخرج المتعلق عن عنوانه وهو الاحتياط بتعلق الأمر الاستحبابى به فتدبر جيداً.

اللهم إلا أن يقال: كما فى مباحث الحجج بأن الأمر الجزمى قد تعلق بعنوان الاحتياط فلا يمكن قصده إلا بإتيان متعلقه وهو الاحتياط فى العبادة الواقعية المحتملة ولا يمكن الاحتياط فيها إلا بقصد أمر جزمى على الفرض فلو أريد تصحيح ذلك بهذا الأمر لزم منه ما يشبه الدور إلا أنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن للاحتياط بوجوده الخارجى متأخر عن جعل الأمر الذى صقع وجوده وعالمه عالم الوجود الذهنى والذى يتوقف عليه الأمر بالاحتياط وجوده فى ذهن الأمر فى مقام الجعل وهو ليس كالوجود الخارجى للاحتياط متأخراً عن الأمر فلا دور. (2)

هذا كله بناء على لزوم قصد الأمر الجزمى فى حسن العبادة وتحقيقها ولكن عرفت عدم لزوم ذلك.

فالأولى هو أن يقال إن الاحتياط حسن ولو فى العبادات ولا حاجة فى حسن الاحتياط

ص: 611

1- 1) نهاية الدراية 2: 216.

2- 2) مباحث الحجج 2: 120.

فى العبادات إلى إحراز الأمر لكفاية الإتيان بداعى احتمال الأمر فى تحقق العباداة بحكم العقل و العرف من دون حاجة إلى إحراز الأمر أو تعلّقه به إذ يكفى فى عبادية الشىء مجرد إضافته و انتسابه إلى المولى قال السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ الإتيان بالعمل برجاء المحبوبة و احتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة و الحاكم بذلك هو العقل و العرف بل هو أعلى و أرقى من امتثال الأمر الجزمى إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب و هو غير محتمل فى فرض عدم وصول الأمر و الإتيان برجاء المطلوبة. (1)

هذا مضافا إلى دلالة أخبار من بلغ على عدم اشتراط الجزم بالنية و لا قصد الأمر المعلوم فى تحقق العباداة الواقعية إذ الظاهر منها أن ما أتى به هو عين ما هو فى الواقع و أنّ الثواب الذى يصل إليه عند مصادفة عمله للواقع هو عين الثواب المقرر على العمل فى الواقع مع أنه متفرع على أنه أتى به فهو شاهد على أنّ الجزم بالنية لا يعتبر فى تحقق العباداة و إتيانها.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: و مما يؤيد إمكان الاحتياط فى التعبديات بل من أدلته أخبار هذا الباب (أى أخبار من بلغ) فإن تلك الأخبار تدل على أن تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما فى صحيحة هشام أو السماع كما فى بعض آخر منها و عليه فمهما بلغه أو سمعه و عمل على وزانه رجاء أن رسول الله صلّى الله عليه و آله قد قاله فيثاب و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله فهذه الأخبار أقوى شاهد على أنه لا يشترط فى تحقق العباداة الجزم بالنية و لا قصد الأمر فى تحقق الإطاعة إذ الثواب الذى يصل إليه عند المطابقة ليس إلّا نفس الثواب المقرر على العمل كما هو ظاهر الصحيحة.

و بالجملة أنّ الظاهر منها أنّ العمل المأتى به رجاء إدراك الواقع و التوصل إلى الثواب إذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع و يستوفى المكلف نفس الثواب الواقعى و إن لم يصادف الواقع يعطى له مثل الثواب الواقع تفضلا و لو كان الإتيان باحتمال الأمر لغوا أو تشريعا لما كان له وجه.

ص: 612

و الحاصل أنّ مقتضى إطلاق البلوغ و السماع إمكان الاحتياط و عدم لزوم الجزم و اليقين بالصدور أو الحجية و إلاّ فلو كان شرطاً لما كان جهة لإعطاء ثواب نفسى لعدم الإتيان بالعمل الصحيح. (1)

ثم لا يخفى عليك أن المستفاد من الكفاية إنّ منشأ الإشكال فى جريان الاحتياط و حسنه فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب هو تخيل كون القربة المعتبرة فى العبادة مثل سائر شروطها المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريان الاحتياط فيها حينئذ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبرة فيها و قد عرفت أنه فاسد و إنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه و عليه كان جريان الاحتياط فيها بمكان من الإمكان ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غاية الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذ فى على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى و على تقدير عدمه انقياداً لجناحه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال إمّا على الطاعة أو الانقياد. (2)

وفيه كما فى نهاية الدراية أنّه إن كان قصد القربة خصوص الإتيان بداعى الأمر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً فالعبادة لا يعقل تحققها فى الاحتياط بعد كون المفروض أنّ الشبهة وجوبية و لا أمر محقق لا تفصيلاً و لا إجمالاً سواء كان قصد القربة مأخوذاً فى موضوع الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو كان مأخوذاً فى الغرض فإن قصد القربة لا يختلف معناه الدخيل فى مصلحة الفعل الباعث على الأمر به باختلاف طرق إثباته و بناء على هذا و إن كان مأخوذاً فى الغرض و لكنه حيث لا ثبوت لما أخذ فى الغرض على الفرض فلا يعقل إتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض و إن كان قصد القربة هو إتيان الشيء بداعى الأمر سواء كان محققاً أو

ص:613

1-1 (1) تهذيب الاصول 2:232-233.

2-2 (2) الكفاية 2:195.

محتملاً- فالاحتياط بمكان من الامكان سواء أخذ قصد القربة بهذا المعنى الأعم في متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو مأخوذاً في الغرض و عليه فليس مبنى الإشكال في إمكان الاحتياط و امتناعه هو الإشكال في قصد القربة في العبادات من حيث إمكان أخذه في متعلق أو امرها أو في متعلق أمر آخر بها أو عدم إمكان أخذه إلا في الغرض. (1)

و لقد أفاد و أجاد قدّس سرّه و عليه فلا ارتباط بين المسألتين إذ مع القول باعتبار الجزم بالأمر في تحقق العبادة لا يعقل الاحتياط في العبادة إذ المفروض أنه لا علم بالأمر لا تفصيلاً و لا إجمالاً سواء أخذ قصد القربة في متعلق الأمر الأول أو كان مأموراً به بأمر آخر أو كان مأخوذاً في الغرض.

و مع القول بعدم اعتبار الجزم بالأمر و كفاية الإتيان بداع الأمر و لو كان محتملاً فيمكن الاحتياط من دون تفاوت بين الصور الثلاثة المذكورة.

التنبيه الثالث:

إشارة

في قاعدة التسامح في أدلة السنن:

و قد استدلل المشهور بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد ورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفاً و هذا هو معنى قاعدة التسامح في أدلة السنن إذ يسامح في سند الأخبار الدالة على استحباب فعل شيء من الأشياء و إليك هذه الروايات:

منها: ما رواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (2) هذه الرواية صحيحة.

و منها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من

ص: 614

1-1) نهاية الدراية 2:217.

2-2) الكافي 2:87 جامع الأحاديث ج 1 الباب 9 من أبواب المقدمات ح 1.

اللّٰه على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيّه وإن لم يكن الحديث كما بلغه. (1)

و الخبر ضعيف لجهالة عمران الزعفراني

و منها: ما رواه في المحاسن عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام من بلغه عن النبي صلّى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلّى الله عليه وآله لم يقله (2) هذه الرواية صحيحة.

و منها: ما رواه في المحاسن عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن أحمد بن النظر عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال من بلغه عن النبي صلّى الله عليه وآله شيء في الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلّى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلّى الله عليه وآله لم يقله. (3)

و لا يخفى عليك أنه إن كان المقصود من محمد بن مروان هو الذي يكتنّى بالكلبي كما استظهره في جامع الرواة فهو موثق لنقل الأجلاء عنه.

و منها: ما رواه الصدوق قدّس سرّه في ثواب الأعمال عن أبيه رحمه الله قال حدثني علي بن موسى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال من بلغه شيء من الثواب على خير فعمله كان له و ذكر مثله إقبال السيّد 627 رويّا بإسنادنا إلى أبي جعفر بن بابويه رضي الله عنه من كتاب ثواب الأعمال فيما رواه بإسناده إلى صفوان عن أبي عبد الله عليه السّلام أنه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له و ذكر مثله. (4)

و الظاهر أن المراد من علي بن موسى هو الكمندانى لأنّه الذي يكون من العدة التي روى عنهم محمد بن يعقوب عن أحمد بن محمد بن عيسى و روى الصدوق في الفقيه عن أبيه عنه كما في جامع الرواة فهو من المشايخ و غير ذلك من الروايات.

و لا إشكال في هذه الأخبار من جهة السند لصحة بعضها بلا كلام فالمهم في المقام هو

ص: 615

1- (1) الكافي 2: 87.

2- (2) المحاسن 1: 25.

3- (3) المحاسن 1: 25.

4- (4) جامع الأحاديث: 1 الباب 9 من أبواب المقدمات ح 4.

البحث عما يستفاد من هذه الأخبار فيقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع

الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السلام فصنعه أو فعمله إن الداعي إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يساوقان الحجية فلا محالة يعمّان الموارد التي لا يكون البلوغ و السماع حجة فالعمل بما بلغ أو سمع لا يزيد على الإتيان به بداعي الأمر المحتمل فهذه الروايات تصلح بإطلاقها للدلالة على عدم اشتراط الجزم بالنية في تحقق العبادة و صحة ما ذهبنا إليه في التنبيه الثاني من كفاية الإتيان بداعي الأمر المحتمل في تحقق العبادة و إلا لما كان وجه لترتب ثواب العمل الواقعي عليه.

الأمر الثاني: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل

الأمر الثاني: إنه لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأن الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا وجه لهذا الترتب إلاّ تعلّق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا في دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس تسريح اللحية و تعلّق الأمر به بل الموضوع فيها هو العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و هو الاحتياط و العقل يحكم باستحقاق الثواب عليه لأنه موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعي و عليه فلا دلالة لهذه الأخبار إلاّ على ترتب الثواب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و لعله من باب الإرشاد و التفضل قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: إن دلت الأخبار المذكورة على أصل الثواب فهي مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق فيما إذا أتى بالاحتياط و إن دلت على خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل إلاّ أن مدلول هذه الروايات أخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب بل هو

نظير قوله تعالى مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (1) ملزوم لأمر إرشادي يستقل العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف. (2) فكما أن قوله تعالى فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا لا يكشف عن أمر مولوى لأنه من باب التفضل فكذلك جعل الثواب المسموع في المقام لا يكشف عن أمر مولوى بل يكشف عن التفضل فلا دلالة لهذه الأخبار على ما نسب إلى المشهور من استحباب نفس العمل الذي بلغ الثواب عليه.

نعم يمكن أن يقال باستكشاف الأمر المولوى لو تعلّق الأمر بعنوان آخر غير عنوان الانقياد الذي حكم به العقل كعنوان الاحترام برسول الله صلى الله عليه وآله فإذا أسند ثواب شيء وعمل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وتعلّق الأمر المولوى بالعمل المسموع فيه شيء من الثواب عن رسول الله صلى الله عليه وآله من جهة الاحترام به صلى الله عليه وآله ولكن لا يحرز أن بعض الأخبار في مقام بيان الثواب من هذه الناحية بل غاية ما يستفاد منها هو جعل الثواب المسموع على العمل المذكور من باب التفضل فلا تغفل.

ثم إنه قد ذهب في الكفاية إلى أنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب مستدلاً بأن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله.

ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله وإنه ذو ثواب وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونها الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبالعنوان الاحتياط بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كما قيد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما.

ص: 617

1- (1) الانعام 160/.

2- (2) فرائد الاصول: 230 الطبعة القديمة.

بل لو أتى به كذلك أى بداعى طلب قول النبى صّلّى الله عليه وآله أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط و انقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعة فيكون وزانة وزان من سرّح لحيته أو من صّلّى أو صام فله كذا و لعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم و تأمل. (1)

وقد أوضحه المحقق الأصفهاني بأن الظاهر من أخبار من بلغ هو كونها فى مقام تقرير ذلك الثواب البالغ و تثبيته و مقتضى ذلك ثبوته لنفس العمل لأنه هو الذى بلغ الثواب عليه و لا ينافى هذا الظهور ظهور الفاء فى التفريع الظاهر فى داعوية الثواب للعمل ببيان أن الداعى إلى العمل يمتنع أن يصير من وجوه و عناوين ما يدعو إليه بحيث يتعنون العمل المدعو إليه بعنوان من قبل نفس الداعى إذا الفرض أنّ العنوان ينشأ من دعوة الشىء فيمتنع أن يكون مقوماً لمتعلق الدعوة و للمدعو إليه و عليه فما يدعو إليه الثواب هو ذات العمل و يستحيل أن يكون هو العمل الخاص المتخصص بخصوصية ناشئة من قبل دعوة الثواب كخصوصية كونه انقياداً أو احتياطاً فما يدعو إليه الثواب ليس هو الانقياد و إنما الانقياد يتحقق بإتيان ذات العمل بداعى احتمال الأمر فهو متأخر عن دعوة احتمال الأمر فيمتنع أن يؤخذ فى متعلق دعوته و عليه فالثواب المترتب إنما رتب على ما دعى إليه احتمال الأمر و هو ذات العمل لا العمل المقيد بالاحتمال و لا ما يتعنون بعنوان الانقياد. (2) يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إن العبرة بلسان الدليل لا بالعمل الخارجى و عليه فظهور الفاء فى قوله فعمله أو فصنعه فى التفريع على بلوغ الثواب يكفى فى الدلالة على أن الثواب المجعول فى الروايات المذكورة ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و عليه فداعوية الثواب مأخوذة فى موضوع ترتب الثواب فى لسان الدليل و ما ذكره صاحب الكفاية من أن الداعى إلى العمل لا يوجب وجهها و عنوانا يؤتى به بذلك

ص: 618

1- 1) الكفاية: 2: 197-200.

2- 2) نهاية الدراية 2: 121، الطبعة الأولى.

الوجه و العنوان لأنه حيثية تعليلة لا تقييده صحيح بالنسبة إلى العمل الخارجى الذى أتى به لا بالنسبة إلى لسان الدليل فإن الدليل جعل الثواب على العمل المتفرع على هذا الداعى و بناء على كشف الأمر منه لا يكشف إلا عن الأمر المتعلق بالعمل المتفرع لا نفس العمل من دون تفرعه و أما ظهور الكلام فى وحدة الثواب فليس معناه كما فى منتقى الاصول إرادة الوحدة الشخصية المتحققة بالمحافظة على تمام الخصوصيات البالغة من حيث المتعلق وغيره بل يراد به الوحدة من حيث الجنس بمعنى أن نفس ذلك الثواب يحصله المكلف سواء كان على نفس ذلك العمل أم على أمر آخر ملازم له فالمنظور إثبات الثواب البالغ بكمه و كيفه لا أكثر. (1)

فظهر الحديث فى كونه فى مقام التقرير و تثبيت الثواب البالغ على العمل لا يلزم ثبوته لنفس العمل لا سيما مع ظهور التفرع فى كون الثواب مرتباً على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر.

لا يقال: إن التفرع بالفاء ربما يكون بمعنى ترتيب أحدهما على الآخر من دون دلالة على أن يكون المرتب عليه علة غائية للمرتب نظير قول القائل سمع الأذان فبادر إلى المسجد فإن الداعى للمبادرة هو تحصيل فضيلة المبادرة لا سماع الأذان.

و ما نحن فيه قابل للحمل على ذلك بلحاظ ترتب العمل على بلوغ الثواب لتقوم العمل المترتب عليه الثواب ببلوغ الثواب و عليه فمجرد كون الفاء للتفرع لا يعين القسم الأول. (2)

لأننا نقول: كما فى منتقى الاصول إن الذى يظهر من مثل هذا التعبير هو كون الاندفاع نحو العمل لأجل تحصيل الثواب فالظاهر من التفرع فى المقام من باب تفرع المعلول على علته الغائية و معناه هو انبعاث العمل عن الثواب المحتمل.

و المثل المذكور لا يصلح نقضا لعدم تصور داعوية سماع الأذان للمبادرة إذ الداعى ما يكون بوجوده العينية مترتباً على العمل و بوجوده الذهني سابقاً عليه و سماع الأذان لا يترتب خارجاً على المبادرة. (3)

ص: 619

1- (1) منتقى الاصول 4:522.

2- (2) نهاية الدراية 2:221 الطبعة الأولى.

3- (3) منتقى الاصول 4:520.

هذا مضافا إلى ما في تنظير المقام بالأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله عليه السلام من سرح لحيته فله كذا و ذلك كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره لأن استفادة الاستحباب الشرعى فى مثل من سرح لحيته الخ باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة و حكما فمرجع أخبار مثل من سرح لحيته الخ إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهى تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به استدلالا إنيا و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود فى أخبار من بلغ فهو باعتبار الإطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا يدل على طلب شرعى آخر نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادى بتحصيل ذلك الموعود و الغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل و الترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المتقادين المعدودين بمنزلة المطيعين. (1)

و الحاصل أن جعل الثواب على عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق لا يكشف عن أمر آخر متعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و ذلك لأن العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلّق الأمر بالعمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع و بلوغ الثواب و مع عدم الكشف المذكور لا مجال للحكم باستحباب العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل فتدبر جيدا.

الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجية الخبر

إنّه ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجية الخبر فى باب المستحبات وإنّه لا يعتبر فيها ما اعتبر فى غيرها من العدالة و الوثاقة.

ص: 620

فإنّ لسانها ليس لسان الحجية إذ لسان الحجية كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه هو إلغاء الخلاف و البناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما فى أدلة الطرق و الأمارات لا فرض عدم ثبوت المؤدى فى الواقع كما هو لسان هذه الأخبار فهو غير مناسب لبيان حجية الخبر الضعيف فى باب المستحبات و لا اقل من عدم دلالتها عليها بل مفاد هذه الأخبار مجرد الأخبار عن فضل الله تعالى و انه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل و إن كان غير مطابق للواقع فهى كما ترى غير ناظرة إلى العمل و أنّه يصير مستحبا لأجل طر و عنوان البلوغ و لا إلى إسقاط شرائط حجية الخبر فى باب الاستحباب.

فتحصل أن قاعدة التسامح فى أدلة السنن مما لا أساس لها. (1)

ثم لا يخفى عليك انه ذهب بعض الأعلام إلى أن اخبار من بلغ لا يشمل الخبر الضعيف لعدم صدق بلوغ الخبر عليه إلا إذا تمّ مسند الخبر كما أنّ بلوغ العزل إلى الوكيل أو بلوغ موت الزوج إلى زوجته لا يصدق على الخبر الضعيف و عليه فلا يشمل أخبار من بلغ ضعاف الأخبار و لكن لقائل أن يقول أوّلا: إن البلوغ أعم من البلوغ المعتبر و حمل البلوغ فى العزل و الموت على المعتبر من جهة القرينة و ثانيا: إن بعض الأخبار يشتمل على من سمع و شموله لكل خبر و لو فان ضعيفا ظاهر فلا تغفل.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: و هذا الاحتمال و إن كان واردا فى نفسه و قد يستشهد عليه بما ورد فى لسان بعض الروايات (من بلغه ثواب على شىء من الخير) الظاهر فى المفروغية عن خيرية و رجحان العمل الذى بلغ عليه الثواب فى المرتبة السابقة إلا أن حمل كل أخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لا موجب له. هذا مضافا إلى أن المراد من الخير الخير العنوانى لا الواقعى. (2) فالحاصل أن الأخبار المذكورة تدل على التفضل بإعطاء الثواب الذى بلغ العامل و لو بخبر ضعيف.

ص: 621

1-1 (1) مصباح الأصول 320-2:319.

2-2 (2) مباحث الحجج 2:122.

الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل

أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل بداعي الثواب ورجائه كما يشهد له التفريع على بلوغ الثواب في قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه أو فعله كان له أجر ذلك هذا مضافا إلى التصريح بذلك في موثقة محمد بن مروان حيث قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء فيه الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله كان له ذلك الثواب، الحديث وفي خبر آخر منه ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه.

وعليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر كما لا يخفى.

الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثاني قدس سره أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن

أن المحكى عن الشهيد الثاني قدس سره أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن والآداب والفضائل والمواعظ وأشباهها.

وذهب إليه الشيخ في محكى رسالة التسامح نظرا إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها والوارد في المصائب ذكرها للإكفاء مثلا قائلا بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من مضرة الكذب وإن عموم النقل كما في النبوى ورواية الإقبال يقتضى استحبابه.

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: ولا بد من تقديم مقدمة وهي أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل تارة يكون من غير مقولة القول كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضوع الخاص مدفن نبي من الأنبياء أو مسجداً فإن الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته واستحباب الصلاة فيه وهذا لا محذور فيه.

وأخرى من مقولة القول المتصف بالصدق والكذب ولا بد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلا والمحرّم شرعا ما ذا لا ينبغي الريب في أن الصدق الخبرى والكذب الخبرى لا حكم لهما عقلا ولا شرعا وإنما المناط في الحسن والقبح والجواز والحرمة بالصدق و

الكذب المخبريين و لا- ريب فى أن الصدق المخبرى هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر إلا أن الكلام فى الكذب المخبرى المقابل للصدق المخبرى هل بينهما التقابل بالتضاد بنحو العدم والملكة بمعنى أن الكذب المخبرى هو القول الذى يعتقد انه خلاف الواقع أو القول الذى لا يعتقد أنه ليس كذلك فى الواقع والتحقيق أن التقابل بينهما بنحو العدم والملكة و هو المعبر عنه فى لسان الشرع بالقول بغير العلم فما لا علم له و لا حجة عليه يندرج الحكاية عنه فى الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب بصورة الإضرار عقلا كما لا اختصاص له شرعا.

و عليه فنشر الفضيلة التى لا حجة عليها و ذكر المصيبة التى لا حجة عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يعمّها أخبار من بلغ سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجة الخبر الضعيف فلازمه اندراج الفضيلة و المصيبة فيما قامت الحجة عليه شرعا فيخرج عن نحت الكذب المخبرى القبيح عقلا و المحرم شرعا. و حينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص فى حكم العقل و الشرع فتدبر جيدا. (1)

و يمكن الجواب عنه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه من أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة يخرج عن تحت الكذب أيضا بعد قيام الحجة و هو أخبار من بلغ على ترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيلة أو المصيبة أخبر بحجة شرعية و هى أخبار من بلغ و الأخبار بالحجة الشرعية لا يكون كذبا انتهى.

و عليه فالنشر أو الذكر و لو مع عدم العلم بصحتها مستند إلى الحجة الشرعية و هى أخبار من بلغ و هو قول بالعلم و ليس بكذب هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائى و لذا يجوز الكذب بعروض مصلحة من المصالح المهمة كالإصلاح بين المؤمنين و عليه فلا مانع من أن يرفع اليد من قبح الكذب بسبب مصلحة أقوى من ذلك فتخصيص

ص:623

المنع عن قبح القول بغير العلم فى مثل المقام و هو النشر أو الذكر المذكورين لا مانع منه كما يكون الأمر كذلك فى الكذب المنجى على أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع ليس بكذب فتدبر جيدا.

الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه

أنه هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه باستحباب شىء أو لا قال السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه: لا نضايق عن ترتب الثواب فى كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الرواية و سواء كان البلوغ بالدلالة المطابقة أو بالالتزام انتهى. (1)

وفيه أن أحاديث من بلغ منصرفة عن الأخبار الحدسية فلا يشمل الفتاوى و عليه فلا يكون الفتاوى كالروايات الحسية فى ترتب الثواب نعم كما فى نهاية الدراية إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يفتى إلاّ عن ورود الرواية فى المسألة ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود رواية بالاستحباب و لكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح فى الأدلة إذ غاية ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الرواية و أمّا استفادة الاستحباب فموكولة إلى نظره و لعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب. (2) إلاّ أنه لا يتم فى المتن التى كانت عين الروايات كنهاية الشيخ الطوسى و هداية الصدوق و عليه فيمكن الاكتفاء بهذه المتن فى شمول أخبار من بلغ لمن عمل بها فى ترتب الثواب عليه و لو لم تكن صادرة فى الواقع فلا تغفل.

الأمر السابع: الروايات الدالة على ترتب الثواب

إنّ هذه الروايات الدالة على ترتب الثواب على العمل المأتى به برجاء المطلوبة هل تشمل عملاً قامت الحجة على حرمة من عموم أو إطلاق أو لا.

يمكن القول بانصرافها عن هذا العمل و اختصاصها بما فيه محض الثواب هذا مضافاً إلى معارضة الدلالة الالتزامية فى إثبات الثواب مع الدلالة المذكورة فى إثبات العقاب قال

ص: 624

1- 1) مصباح الاصول 2: 321.

2- 2) نهاية الدراية 2: 225.

السيد المحقق الخوئي قدس سره: أن أخبار المقام مختصة بما بلغ فيه الثواب فقط فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر وبعبارة أخرى أخبار المقام لا تشمل عملا مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدى فإن القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب. (1) ومع المعارضة لا دليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن: هل تكون الكراهة ملحقة بالاستحباب

أن الكراهة هل تكون ملحقة بالاستحباب في جواز التسامح في أدلتها أو لا قال المحقق الأصفهاني قدس سره قيل المشهور على الإلحاق و ذلك يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الأحكام الغير الإلزامية ليست كالإلزامية المتوقفة على ورود رواية صحيحة (و عليه فلا فرق بين المستحبات و المكروهات) وإثباته مشكل و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هو خلاف ما هو التحقيق في محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلا و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعة للنهي التنزيهي مما يثاب عليه قطعاً فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل في المستحب الذي لا ريب في اناطة الثواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابي و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهة الفعل إلى أن قال و هذا الوجه وجيه لو لا ظهور الروايات في الأفعال و الوجوديات لا التروك و العدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر و هو أن مورد الأخبار و إن اختصّ بالفعل إلا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ لا لخصوصية فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل فالحق حينئذ مع المشهور في إلحاق الكراهة بالاستحباب. (2)

و لكنه محل تأمل لعدم القطع بالمناط المذكور اللهم إلا أن يكتفى فيه بقول المشهور و كيف كان فالتعدي إلى الموارد المذكورة لا يختص بما إذا استفيد من أخبار من بلغ استحباب نفس

ص: 625

1- (1) مصباح الاصول 2: 321.

2- (2) نهاية الدراية 2: 225-226.

العمل بل يمكن ذلك حتى على ما عرفت من عدم دلالتها إلا على ترتب الثواب على العمل الذى أتى به بداعى الأمر المحتمل و الثواب من باب التفضل فلا تغفل.

الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ

انه قد يقال لا- فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على الحكم المولوى و استحباب ذات العمل و بين القول بعدمها لترتب الثواب على العمل الذى بلغ الثواب عليه فى الصورتين فلا- فائدة فى البحث عن ثبوت الحكم المولوى و هو الاستحباب و عدمه و قد ذكروا فوائد للبحث المذكور.

منها: أنه يجوز المسح ببذلة المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء على ثبوت الاستحباب الشرعى بأخبار من بلغ و عدم جواز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

يرد على الجواب المذكور ما حكى عن المحقق الخراسانى فى تعليقه على الرسائل من أن غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو فى مستحب لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفادة استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ اللهم إلا أن يقال: كما فى مصباح الاصول إن ذلك خروج عن الفرض إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءا من الوضوء. (1)

وفيه أن الخبر يدل على استحباب غسل المسترسل لا على كون غسله جزءا من الوضوء فتأمل هذا مضافا إلى إمكان القول بأنه لا دليل على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقا حتى من الأجزاء المستحبة و اختصاص جواز أخذ البلة من الأجزاء الأصلية و عليه فالقول باستحباب غسل المسترسل لحيته لا يستلزم جواز المسح ببلته فلا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على استحباب نفس العمل و عدمها.

و منها: أن الوضوء الذى دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستحباب نفسى يرتفع الحدث و على القول بعدمه لا يرتفع.

ص: 626

أورد عليه بأن كل وضوء مستحب لم يثبت أنه رافع للحديث كما أن الوضوء للجنب أو الحائض مستحب في بعض الأحوال و مع ذلك لا يرتفع به الحدث.

أجاب عنه في مصباح الاصول بأن الوضوء يرفع الحدث الأصغر و الجنب و الحائض محدثان بالحدث الأكبر فعدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل.

و من ذلك يظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي فهذه الثمرة تامة و لكنها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غاية من الغايات و أما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات فلا تتم الثمرة المذكورة إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة أم لم يثبت. (1)

و منها: أنه لو دل خبر ضعيف على استحباب عمل قبل الزوال مثلا مع الشك في بقاء استحبابه بعد الزوال فبناء على جعل الحجية أمكن إثبات ذلك الاستصحاب بخلافه على الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ لأن البالغ إنما هو الثواب قبل الزوال و هذا منتف بعد الزوال جزما. (2)

و لا يخفى ما فيه فإن الاستصحاب جار على تقدير الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ أيضا لأن المعيار في جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع عرفا لا لسان الدليل و العرف يحكم بالبقاء لو لم يكن مقيدا بقبل الزوال و أما مع التقييد بقبل الزوال فلا يجرى الاستصحاب و لو بناء على جعل الحجية.

هذا مضافا إلى أن محل الكلام هو بيان الفرق بين تعلّق الثواب على نفس العمل الدال على ثبوت الأمر به و هو مسألة فقهية و بين تعلّق الثواب على العمل مع قيد بلوغ الثواب و الإتيان به بداعي الأمر الذى لا يكشف عن الأمر لا بين تعلّق الثواب على نفس العمل

ص: 627

1- 1) مصباح الاصول 2: 323.

2- 2) مباحث الحجج 2: 128.

بالنحو المذكور وبين جعل الحجية وهى مسألة أصولية وأيضا الجمع بين الاستحباب النفسى وعنوان البلوغ فى قوله بخلافه على الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ مع أن عنوان البلوغ من العناوين الثانية كما ترى.

ومنها: ما ذكره السيّد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنه بناء على جعل الحجية يفتى الفقيه بالاستحباب لمقلديه بينما على القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب فلا بد فى ثبوته للمقلدين من بلوغهم ذلك وهذا الفرق ثابت بين القول بالاستحباب والقول بالأمر الطريقي على فتوى الاحتياط فى موارد بلوغ الثواب أيضا. (1)

ويمكن الجواب عنه بأن المجتهد حيث كان نائبا عن المقلد فى الرجوع إلى الأدلة يكون بلوغ الثواب إليه بلوغه إلى المقلد ومعه فيمكن له أن يحكم بالاستحباب أو ترتب الثواب للمقلد أيضا فلا فرق من هذه الجهة أيضا وإلى غير ذلك من الوجوه التى ذكروها ولا تخلو عن المناقشة فراجع.

التنبيه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية بعد ما قام الدليل مثلا على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية ولا يحصل العلم بالامثال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمة.

وبعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف ليرجع فيه إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع فإن حرمة الخمر معلومة و إنما الشك فى مقام الامثال ومقتضى القاعدة بعد العلم بالحكم والشك فى الامثال هو وجوب الاحتياط لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية.

وتحقيق ذلك يتوقف على ملاحظة صور متعلق النواهي:

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعة الفعل وهو أول الوجود وناقض

ص: 628

العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصي و سقط النهي و جاز الإتيان بالباقي لاختصاص المفسدة بصرف الوجود وفي هذه الصورة لا مجال للبراءة لأن امتثال النهي يكون منوطا بترك جميع الوجودات إذ لو أتى ببعضها عصي و لم يتحقق الامتثال و عليه فلا يجوز الاتيان بالمشكوك مع احتمال كونه مصداقا واقعا و إلا لما حصل العلم بالامتثال مع أنه عالم بالاشتغال.

قال في الدرر لا مجال لأصالة البراءة في هذه الصورة لأن النهي على هذا النحو يقتضى ترك جميع الأفراد لأن الطبيعة لا تترك إلا بترك جميع الأفراد فمتى شك في شيء أنه من أفراد الطبيعة المنهى عنها يجب عليه تركه لأن اشتغال الذمة بترك إيجاد الطبيعة معلوم و لا يتيقن بالبراءة إلا بالقطع بترك جميع أفرادها في نفس الأمر. (1)

أورد عليه في مباحث الحجج بأن الشك في انطباق متعلق النهي مجرى للبراءة فإنه بعد إن كان الطبيعة عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك في الشبهة التحريمية شكا في سعة دائرة المحركة المولوية باعتبار شمولية النهي. (2)

وفي تسديد الاصول أيضا أن الحق إن الحرمة كالوجوب متعلق بنفس الطبيعة فمع الشك في المصداق يشك في تعلّق الحرمة به و يجرى فيه عموم كل شيء حلال و المتعلق و إن كان صرف الوجود إلا أنه لما كان امتثال الحرمة إنما هو بأن لا يتحقق متعلقها و عدم تحقق صرف الوجود إنما يكون بعدم تحقق جميع الأفراد فكل من الأفراد بما أنه لو تحقق أولا يكون صرف الوجود يتعلق به الحرمة فإذا شك في مصداقية شيء فلا محالة يستتبع الشك في حرمة مستقلا و يجرى فيه أصالة الحل. (3)

و لا يخفى ما فيهما من الإشكال أولا: بالنقض و ثانيا: بالحلّ.

أما الأول: فبأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال

ص: 629

1- (1) الدرر: 452 طبع جديد.

2- (2) مباحث الحجج 2: 148.

3- (3) تسديد الاصول 2: 176.

لان الشك فى شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك فى سعة دائرة المحركة المولوية و بتعبير آخر يكون الشك فى مصداقية شىء للمعلوم بالإجمال و يستتبع الشك فى حرمة مستقلا و هكذا لازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة البدوية قبل الفحص لأن الشك فى شمول النهى له و فى مصداقية المشكوك للتكليف الواقعى.

و أيضا لازم ذلك عدم وجوب الاحتياط فى كل مورد يكون الشك فى الامتثال بعد العلم بالخطاب لأن مورد الشك مما يكون الشك فى سعة دائرة المحركة المولوية أو مما يكون الشك فى مصداقيته للواجب المعلوم و هو كما ترى.

و أما الثانى: فبأن الشك فى هذه الموارد شك فى ناحية الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط فى الموارد التى شك فى انطباق متعلق النهى أو شك فى مصداقية شىء بالنسبة إليه لأن الشك فى السقوط بعد العلم بالثبوت.

و لعله لذلك قال فى الكفاية أنّ النهى عن الشىء إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان بحيث لو وجد فى ذلك الزمان أو المكان و لو دفعة لما امتثل أصلا كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة و لو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشىء يشك معه فى تركه إلا إذا كان مسبقا به ليستصحب مع الإتيان به. (1)

و لقد أفاد و أجاد إلا أن تفسير النهى عن الشىء بطلب تركه لا يخلو عن إشكال و هو ما بيناه فى النواهى عند البحث عن صيغة النهى و تفسيره من أن مفاد النهى هو الزجر عن الفعل كما إن مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل فالمتعلق فيهما هو الفعل و طلب الترك ليس مساوقا لمعناه نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلا كما إن مبغوضية الترك فى الأوامر لازم للبعث نحو الفعل. (2) و كيف كان فلا علم بالبراءة عن التكليف الحاصل بالزجر عن صرف وجود الفعل إلا بإحراز الاجتناب عن الفعل بالمرة.

ص: 630

1- (1) الكفاية 2:200.

2- (2) راجع عمدة الاصول 3:156.

و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال لكن التحقيق أن المرجع فيه البراءة لأن الشك فى المصدق فى هذا الفرض شك فى تعلّق التكليف الضمنى به فيرجع إلى البراءة إذ لا- اختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية بناء على ما ذكرناه فى محله من جريان البراءة عند الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين. (1)

و ذلك لما عرفت من أن الشك وإن كان فى تعلّق التكليف بالموارد المشكوك و لكن مقتضى اليقين بالتكليف بالنسبة إلى صرف الوجود هو لزوم الاجتناب عنه بالمرّة و هو لا يتحقق إلّا بالاجتناب عن موارد الشك كسائر الموارد التى علم بالاشتغال فيها مما يكون التكليف فيه متنجزا على تقدير ثبوته فى الواقع.

و بعبارة أخرى إن عدم الاحتياط فى مورد الشك يكون من باب عدم الاقتضاء و هو لا يصادم مع ما يقتضيه الاشتغال اليقيني ضرورة عدم التصادم بين المقتضى و اللامقتضى.

ثم إن تنظير المقام بالأقل و الأكثر الارتباطيين فى غير محله لانحلال التكليف هناك إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي لمعلومية الأقل على أى تقدير سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر فالشك فى سعة التكليف و ضيقه فيجوز الرجوع فى الأكثر إلى البراءة.

هذا بخلاف المقام فإن امثال النهى عن عنوان صرف الوجود لا يتحقق إلّا بترك الوجودات جميعا إذ لو جاء بفرد واحد تحقق صرف الوجود فليس للنهى المذكور إلّا إطاعة واحدة و عصيان واحد و عليه فلاكتفاء بترك الأفراد المعلومه يوجب الشك فى الامثال مع أن مقتضى اليقين بالاشتغال هو تحصيل الامثال اليقيني بالاجتناب عن مورد الشك أيضا و لعل السرّ فى ذلك أن عنوان الأكثر فى الأقل و الأكثر الارتباطيين لا دخالة له إذ الواجب هو عين الأجزاء و الشرائط و تعلّق الوجوب بغير الأكثر معلوم تفصيلا سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر و الشك فى الزائد شك فى سعة التكليف و ضيقه هذا

ص: 631

بخلاف المقام فإن المطلوب فيه هو ترك أول الوجود و صرفه و هو أمر بسيط معلوم بحدوده و لا شك فى أصل ثبوته و لا فى سعته و ضيقه حتى يجرى فيه البراءة بل الشك فى سببه و محصله.

و دعوى أن هذا العنوان و هو ترك صرف الوجود مسبب و حاصل من ترك جميع الوجودات و التكليف فى المحصل لصيغة الفاعل بالنسبة إلى بعض معلوم و بالنسبة إلى الآخر مشكوك فيرجع فى المشكوك إلى البراءة.

مندفعة بأن مقتضى الاشتغال اليقيني بالمسبب و هو أمر معلوم بسيط هو الاحتياط فى ناحية السبب حتى يحصل اليقين بالبراءة من أصل التكليف و بالجملة التكليف الأصلي فى مثل المقام أمر بسيط و معلوم و لا ينحل إلى العلم التفصيلي و الشك البدوى حتى تجرى فيه البراءة فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما فى كلام المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال إنّ الحجة على الكبرى إن كانت حجة على الصغرى فلا فرق بين كبرى طلب الترك المطلق و كبرى طلب كل ترك.

و إن لم تكن حجة على الصغرى فلا- فرق بين الشك فى انطباق مدخول أداة العموم على المانع المردد و الشك فى انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد و ليس الشك فى هذا الفرد شكاً فى محصل الترك المطلق بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمراً مثلاً يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحده لا محصلاً له فشرب هذا المانع بالإضافة إلى طبيعي الترك و إن لم يكن كالفرد بالإضافة إلى الكلى بل مطابق طبيعي الترك بحده واحد و هو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحدة فى الكثرة إلا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان فى المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجية بنهج الوحدة فى الكثرة و كون ترك شرب هذا المانع من جملة تلك الكثرات التى يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقاً للطلب مشكوك فما بالحمل الشائع مطلوب يشك فى سعته لهذا المانع المردد و الحجة على الكبرى ليست حجة على الصغرى إلا بمقدار يعلم بسعة المطلوب

بالحمل الشائع له إلى أن قال فإذا كان الإنشاء الواقعي المفروض تحققه بداعي جعل الداعي حقيقة فهو بعنوان جعل الداعي بالعرض على أى تقدير ولا- يعقل أن يكون كذلك إلاّ بنحو وجوده الواصل فى وجدان العقل و إلاّ ففى صورة احتماله لا يكون داعيا بالعرض على أى تقدير و كذا الأمر بالإضافة إلى عنوان متعلقه فإن جعله داعيا إلى الشرب بعنوانه يستدعى إحداث الشوق إليه بعنوانه لا إلى احتماله و كذا بالإضافة إلى ما أضيف إليه المتعلق عنوانا و معنونا إلى أن قال و من جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى و صغرى إلى أن قال لا يقال: إتيان المشكوك و إن لم يكن ظلما مذموما عليه إلاّ أن مخالفة التكليف المعلوم و عدم الخروج عن عهده ظلم موجب للذم و العقاب فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه بل من حيث لزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز.

لأننا نقول: بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفة ذلك التكليف المعلوم ليس ظلما فلا محالة لا ينتجز ذلك التكليف المعلوم إلاّ بمقدار يكون مخالفته ظلما و خروجا عن زى الرقية و لا يجب الفراغ عن عهدة ما لا ينتجز بالإضافة إلى شىء بل يجب الفراغ عن عهدة ما كان منجزا له. (1)

حاصله جريان البراءة سواء كان الشك فى انطباق مدخول أداة العموم على المانع المردد أو فى انطباق طبيعى الترك المطلق على المانع المردد بعد كون المراد من طبيعى الترك المطلق هو الترك الجامع بين التروك الخارجية لا أمرا بسيطا حاصلا من المقدمات الخارجية و ذلك لأن الحجة على الكبرى ليست بحجة على الصغرى و مع عدم دلالة الدليل الاجتهادى فى حكم المشكوك يرجع فيه إلى البراءة و فيه ما لا يخفى فإنه خروج عن الفرض فإن الكلام فيما إذا كان متعلق النهى هو صرف الوجود لا الترك الجامع قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه:

أنّ الكلام فى هذه الصورة فيما إذا كان المتعلق أمرا بسيطا مأخوذا بنحو الموضوعية لا بنحو المعرفة و ما ذكره المحقق الأصفهاني مناسب للثانى لا الأول و الموضوعية ترجع إلى المحصل

ص: 633

بكسر الصاد و المحصل بفتحها فكما أنّ التكليف منجز في المحصل و لزم عقلا امثاله فكذلك في المقام لا يمثل البسيط إلاّ بإتيان ما يحتمل دخالته فيه و عليه فلا مجال لانطباق طبيعي الترك المطلق على التروك الخارجية حتى يقال إنّ المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجية بنحو الوحدة في الكثرة و كون ترك شرب هذا المائع من جملة تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب مشكوك.

و هذا لأن ذلك متفرع على كون المتعلق و هو الترك المطلق ماخوذا بنحو المعرفية للتروك الخارجية و قد عرفت أنه مأخوذ بنحو الموضوعية و الكلام فيه و هو نظير الشك في المحصل بعد العلم بالمحصل بالفتح و لا إشكال فيه في وجوب الاحتياط.

فتحصل أنه لا مجال للبراءة في هذه الصورة بل اللازم هو الاحتياط في الشبهات الموضوعية التحريمية.

و ثانيها: هو أن يكون النهي متعلقا بذات طبيعة الفعل و حيث إن الطبيعة ملحوظة بعنوان المرأة إلى الوجودات الخارجية لا بنحو الموضوعية مع قطع النظر عن الوجودات الخارجية ينحل الحكم تحريما بعدد المصاديق الخارجية و عليه فلو شك في كون شيء مصداقا للطبيعة يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائدا على المصاديق الأخرى المعلومة فيكون مجرى للبراءة لأن الشك في سعة التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي فإن النهي فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكة إلى البراءة.

لا يقال: بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية و لا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلاّ بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمة.

لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه إن التكليف بذى المقدمة غير محرز إلاّ بالعلم التفصيلي أو الإجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالي لا يجب لا نفسا و لا مقدمة و الله العالم. (1)

ص: 634

ولذا قال فى الكفاية لو كان النهى عن شىء بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد و حيث لم يعلم تعلّق النهى إلا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءة فى المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقذ بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حده أو كان الشىء مسبوقا بالترك وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا ليتحصل الفراغ قطعاً. (1)

و ثالثها: هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك فرداً واحداً امثل ولو أتى ببقية الأفراد و عليه فيجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنة مع ترك غيره فضلاً عن الفرد المشكوك فيه.

و السر فى ذلك أن المفسدة فى هذا الفرض فى مجموع وجودات الفعل فى زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحد الوجودات لم يأت بالمجموع و تركه و يتحقق الامتثال بذلك.

ثم يقع الكلام فى الفرض المذكور فى جواز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنة و ترك خصوص الفرد المشكوك و عدمه.

قال السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه: الظاهر هو الجواز لأنه يرجع إلى الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين فى المحرمات و هو على عكس الشك فى الأقل و الأكثر فى الواجبات فإن تعلّق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأكثر هو المتيقن وإنما الشك فى تعلّقه بالزائد فيرجع فى نفيه إلى البراءة.

و أما فى باب المحرمات فتعلّق التكليف بالأكثر هو المتيقن إنما الشك فى حرمة الأقل لأن الإتيان بالأكثر أعنى الأفراد المتيقنة و الفرد المشكوك فيه محرم قطعاً و أما ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمة غير معلومة و المرجع هو البراءة. (2)

ص: 635

1- (1) الكفاية 201: 2-202.

2- (2) مصباح الاصول 2: 325.

و لا يخفى ما فيه فإن الاشتغال بترك مجموع أفراد الطبيعة معلوم و امتثال ذلك بترك خصوص الأفراد المشكوكة غير محرز.

ورابعها: أن يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه فى محكى كلام المحقق النائنى قدّس سرّه بالموجبة المعدولة المحمول كقوله كن لا شارب الخمر فهو لا يتحقق إلاّ بمجموع التروك فلو شرب الخمر ولو دفعة لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا شارب الخمر أو تارك شرب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أو لا لا يجرى البراءة لأن الشك فى المحصل بعد كون المكلف به هو العنوان البسيط بل اللازم حينئذ هو الاحتياط أخذاً بقاعدة الاشتغال اليقينية يقتضى البراءة اليقينية هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن الظاهر من النواهى هو تعلقها بذات الطباع و هو الصورة الثانية إذ لا تحتاج الصورة الثانية إلى مئونة زائدة بخلاف إرادة صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعة أو العنوان الانتزاعى فإن هذه الصور محتاجة إلى مئونة زائدة ثم إن الطبيعة فى الصورة الثانية ملحوظة بعنوان المرأة إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة فيجرى البراءة فى المشكوكة منها و هكذا الأمر لو تعلّق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءة و مما ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاة فى اللباس الذى شك فيه أنه مما لا يؤكل لحمه و قد حكى شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه إن الميرزا الشيرازى قدّس سرّه ذهب فى سابق الزمان إلى وجوب الاحتياط فى اللباس المشكوك و لكن عدل عنه فى سنتين قبل وفاته قدّس سرّه.

و لكن لقائل أن يقول لا يبعد دعوى ظهور النواهى عن الموانع فى المركبات مثل الصلاة فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع بمناسبة الحكم و الموضوع إذ يكفى فى الإخلال أول وجود من الموانع و معه لا مجال للبراءة بعد كون صرف الوجود ملحوظاً بنحو الموضوعية لا الطريقة بل اللازم هو الاحتياط.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إن النهى فى المركبات يمكن أيضاً أن يكون بنحو العموم البدلى عن

كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود مع أنها محتاجة إلى مثبوتة زائدة كما ترى و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعة لكان الشك فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءة أيضا فتدبر جيدا.

التنبية الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع

أنه قد عرفت فى التنبية الثانى إن ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعية ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحية تلك التكاليف الواقعية مع فرض ثبوتها و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد الأمارات و الحجج أيضا بعد ممنوعية التصويب لأن الواقع يكون على حاله و لو مع قيام الأمانة على خلافه و مقتضاه هو رجحان الاحتياط لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن بعد كون الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و المفروض أن الأمانة لا تنفى احتمال الخلاف و مع ثبوت احتمال الخلاف فيحسن الاحتياط لكونه موجبا لتدارك المصلحة الواقعية و لا فرق فى ذلك بين كون الاحتياط فى الأمور المهمة كالدماء و الفروج و الأموال أو غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا.

نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدوية اختلالا فى النظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح عقلا بل ليس راجحا شرعا لما أشار المحقق الأصفهانى قدس سره من أن الجعل الشرعى بداعى جعل الداعى و مع قبح الاحتياط المخل بالنظام فى نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل من الشارع فيلغو البعث قهرا بل نقول أن نفس التكليف الواقعى الذى يقتضى الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعلية الباعثية و الزاجرية من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقائه على صفة الدعوة الفعلية. (1)

ص: 637

وعليه فاللزام حينئذ هو التبعض في الاحتياط وهو إما بأن يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهي الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأساً في مورد الأمارات وجميع الشبهات لا يقال: إن تحديد الاحتياط بصورة لزوم الاختلال عسر لأننا نقول: إنما يقدح ذلك في وجوب الاحتياط لا في حسنه ورجحانه وكيف كان التبعض في الاحتياط أما بذلك واما التبعض من أول الأمر. بحسب الاحتمالات أو المحتملات كما أشار إليه الشيخ الأعظم حيث قال الشيخ قدس سره: فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونيات إلى أن قال ويحتمل التبعض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى ويدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح وأنه شديد وأنه يكون منه الولد. (1)

وقال صاحب الكفاية أيضاً إن الاحتياط الموجب لذلك أي اختلال النظام لا يكون حسناً كذلك وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً فافهم. (2)

ولعل قوله فافهم إشارة إلى أن التبعض لا ينحصر في ذلك بل يمكن بما مر من جواز اختبار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهي الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأساً في مورد الأمارات وجميع الشبهات ثم إن المستفاد من حسن الاحتياط في الشبهات بل في الأمارات لوجود الملاكات الواقعية أن الآثار الوضعية لتلك الملاكات لا تزول بأصالة الإباحة أو البراءة أو حجية الأمارات بل هي على ما هي عليه نعم ينتفي آثار الأحكام التكليفية من العقوبة والمؤاخذه فلا تغفل.

التنبيه السادس: جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشيء في عالم التشريع

إنّ جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشيء في عالم التشريع بيد الشارع وعليه فلا مجال للبراءة فيما لا يكون وضعه ورفعته بيد الشارع.

ص: 638

1-1) فرائد الاصول: 225.

2-2) الكفاية 202: 2-203.

و يتفرع على ذلك عدم جريان البراءة عند الشك فى القدرة العقلية بل مقتضى حكم العقل بعد العلم بالخطاب هو الاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدرة وعدمها نعم لو شك فى القدرة الشرعية كالأستطاعة أمكن التمسك بالبراءة فيها.

التنبيه السابع: إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفاًئياً أو نفسياً

إنه إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفاًئياً أو نفسياً أو غيرياً فإن كانت مقدمات الإطلاق كاملة فمقتضاها هو التعينى و العينى و النفسى لما تقدم فى محله من أن إرادة غيرها تحتاج إلى مئونة زائدة.

و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامة و وصلت النوبة إلى الاصول العملية فقد يقال بالبراءة فى الشك فى التعينى و التخيرى بدعوى أن التعينية خصوصية زائدة على أصل الوجوب و هى مشكوكة فتكون مجرى للبراءة.

أورد عليه بأن التعينية أمر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعياً حتى يكون قابلاً للرفع فى عالم التشريع فلا يشملته حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل لكونه من المجعولات الشرعية ففيه أن رفع وجوب العدل يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلا يجرى فيه البراءة.

هذا مضافاً إلى أنه ينتج عكس المقصود من البراءة أى عدم التعين لأن البراءة عن وجوب محتمل العدلية مستلزم لتعينه و عدم كونه واجباً تغييرياً و عليه فالمرجع فى هذه الصورة هى قاعدة الاشتغال.

و دعوى أن الشينين إذا اتحدا فى الأثر فاللازم عند العقل ان يكون ذلك الأثر مستنداً إلى القدر الجامع لقاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير فحينئذ مرجع الشك فى التعين و التخير إلى أن التكليف هل هو متعلق بالجامع بين الفردين أو بخصوص ذلك الفرد و لما قلنا بالبراءة فى الإنشاء المردد بين التعلق بالجامع أو الخاص نقول بها هنا أيضاً.

مندفعة بما أفاد فى الدرر من أن التخير و إن كان راجعاً إلى تعلق الحكم بالجامع عقلاً و

فى عالم اللب و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للبعد عذر و ليست المؤاخذه عليه مؤاخذه من دون حجة و بيان حيث انه يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص. (1)

هذا مضافا إلى ما فيه من أن الاستدلال عليه بقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد وقاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير غير سديد فى المقام بعد اختصاص القاعدة المذكورة بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحرارة فإنها واحد نوعى يمكن استنادها تارة إلى النار و أخرى إلى الحركة و ثالثة إلى الشمس و هكذا و عليه فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة فى موارد التخيير و إرجاعه إلى الجامع الحقيقى و القول بالتخيير العقلى لظهور خطابات التخيير الشرعى فى تعلّقه بالأشياء الخاصة و رفع اليد عن هذا الظاهر و إرجاعه إلى جامع انتزاعى كعنوان أحدهما خلاف الظاهر و خلط بين العنوان الانتزاعى و هو عنوان أحدهما و بين واقع أحدهما.

على أنه قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه: ولو سلمنا أنّ فى اللب هنا جامعا هو مركب المصلحة و قد تعلّق الغرض الجنائى به و لكن الذى وقع مركبا للأمر لا- شك فى أنه الخاص بخصوصيته و ذاك الخاص كذلك بمعنى تعلّق الأمر بهما تعلقا بدليا و الحاصل مركب المصلحة غير مؤاخذته و إنما المؤاخذه و الاحتجاج على ما وقع تحت الأمر و الإنشاء و الإنشاء لا يدعى أحد تعلّقه بالجامع بل غاية ما يدعى المدعى تعلّق الغرض و المصلحة بالجامع و إذن فليس المقام من قبيل ما إذا تردد أمر الإنشاء بين التعلق بالجامع أو الخاص كما فى المطلق و المقيد.

فان قلت سلمنا ذلك و لكن حجية هذا المقدار الذى معلوم لنا من الأمر فى هذا الخاص على إتيان هذا الخاص غير مسلمة فإن الذى علمنا أن الأمر متعلق به بالأعم من البدلى و

ص: 640

التعييني والذي يقتضى الشغل بالخاص إنما هو إذا أحرز كونه على الوجه الثاني و أما إذا شك فيه وفي الوجه الأول فكون قضيتيه أيضا هو الاشتغال أول الكلام.

قلت يدفع هذا النزاع بمراجعة العرف في من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأني احتملت كون تعلّقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً. (1)

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب التعيني و التخييري من سنخ واحد و يمكن أن يرجع إلى جامع انتزاعي و بين ان لا يكون كذلك و لا يرجع إلى جامع انتزاعي كما هو الظاهر فإن الخطاب في موارد التخيير الشرعي متعلق بالأشياء الخاصة كخصال الكفارات و الطلب في مثلها واحد له شعب متعددة يبعث المخاطب نحو أشياء متعددة لا على الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا على المجموع فإن الأشياء لم تلحظ شيئا واحدا بحيث يكون الأطراف فيه أجزاء لواحد بل يبعث المخاطب نحو الأشياء الخاصة على نحو البدلية كقوله أيت بهذا أو ذاك و هذا نوع مستقل في قبال الوجوب التعيني و ليس من سنخه و كيف كان فلا فرق في أن العرف لا يحكم بالاعتذار في ترك الخاص الذي يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و ان لا يمكن لفرض تعلّق الخطاب بالخاص.

و يعتضد ذلك بما أفاده المحقق النائيني قدّس سرّه من أنه لا فرق (في وجوب الاحتياط) بين القول بأن الواجب التخييري عبارة عن تقييد الإطلاق و اشتراط التكليف في كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر و القول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعيني بل رجوع الشك إلى الشك في الامتثال و السقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح فإن الشك يرجع إلى الشك في السقوط على كل حال و لو كانت صفة العينية وجودية فإنه لو قلنا بأن الواجب التخييري من باب تقييد الإطلاق فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء و مرحلة السقوط باعتبار الثبوت و مرحلة الحدوث.

ص: 641

وقد عرفت أن الأصل عند الشك في الإطلاق و الاشتراط الرجوع إلى مرحلة السقوط يقتضى الاشتغال و عدم السقوط فتأمل جيدا. (1)

أورد عليه بأنه لا- وجه لافتراض الشرطية بقاء فقط بل الغاية من الواجب التخييري تحصل بجعل الوجوب مشروطا من أول الأمر بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتق لمن أطعم ستين مسكينا و يكفيننا في المقام احتمال ذلك.

و لو سلمنا الجزم بأن الشرطية في مرحلة البقاء فقط مع ذلك نقول إنّ البراءة لا تختص بموارد الشك في حدوث التكليف بل تجرى في موارد الشك في التكليف بقاء أيضا لانه مهما كان الشك في سعة التكليف سواء كان في مرحلة الحدوث أو البقاء جرت البراءة عنه. (2)

و لا- يخفى ما فيه من أن المفروض هو العلم بوجوب شيء بخصوصه مع الشك في وجوب شيء آخر بعنوان العدل له فمع إتيان الشيء الآخر يشك في سقوط المعلوم وجوبه بالخصوص و مقتضى الاستصحاب هو بقاء وجوبه و عدم سقوطه و لا ينافيه احتمال كون الشيء المذكور مشروطا من أول الأمر بعد تعلّق الوجوب به في الجملة لكفاية ذلك في الاستصحاب.

هذا مضافا إلى أن جريان البراءة في موارد الشك في التكليف بقاء مع العلم بحدوث التكليف ممنوع لأن الشك في الامتثال و السقوط مسبب عن الشك في حدوث التكليف فإذا كان الحدوث معلوما و محكوما بالبقاء ارتفع الشك في ناحية الامتثال بعد الحكم ببقاء التكليف و لو مع الإتيان بشيء آخر.

ثم لا- يذهب عليك أنه ذهب في منتهى الاصول إلى أن الاشتغال مبني على أن يكون الوجوب في التعيني و التخييري سنخ واحد و خصوصية التعينية منتزعة من قبل عدم وجوب عدل آخر.

ص: 642

1-1 (1) فرائد الاصول 3:156.

2-2 (2) مباحث الحجج 2:355.

أما لو قلنا بأن الوجوب فيهما سنخان ففي الواجب التخييري إرادة ناقصة مفادها سد باب اعدام الشيء إلا في ظرف وجودها هو عدل له.

و اما في الواجب التعيني إرادة تامة متكفلة لحفظ وجود الشيء مطلقا و من قبل جميع اعدامه من دون استثناء فالمتعلق في الواجب التعيني أوسع منه في الواجب التخييري و إن شئت قلت إن الإرادة في التعيني أبسط من التخييري فالشك في أنه تعيني أو تخييري مرجعه إلى الشك في تعلّق الإرادة بحفظ وجود الشيء حتى في ظرف وجود ذلك الذي يحتمل أن يكون عدلا له فعلى هذا يكون مجرى البراءة.

(1)

و يمكن أن يقال مع فرض كون الوجوب التعيني و التخييري سنخين فالعبرة بالوجوبين لا بمباديهما و مقتضى العلم الإجمالي بأحدهما هو الاحتياط هذا مضافا إلى أن المبادئ بسيطة و لا فرق في الإرادة بين أن تكون متعلقة بالتعيني و التخييري و إن جاز تحليل الإرادة عند الملاحظة بما ذكر من الأبسطية قال المحقق العراقي قدّس سرّه: إن مرجع الشك في كون الشيء واجبا تعينيا أو تخييريا حينئذ إلى العلم الإجمالي اما بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة و حرمة تركه مطلقا حتى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلا له و اما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلا له في ظرف عدم الإتيان بذلك و لازم هذا العلم الإجمالي إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة و وجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلا له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار و نحوه. (2)

و التحقيق ان يقال إن مرجع الشك في كون الوجوب تعينيا أو تخييريا هو الشك في جعل التصديق و عدمه فيجری فيه أصالة البراءة و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصالة

ص: 643

1- (1) منتهى الاصول 2:235.

2- (2) نهاية الأفكار 3:289.

متعارضة بجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التضيق وهو خلاف الامتنان.

ودعوى أن التعيين ليس مجعولا شرعيا مندفعه بكفاية كون سببه مجعولا شرعيا وبعد جريان البراءة بالنسبة إلى التعيين لا مجال لدعوى العلم الإجمالي بكون الوجوب معلوما بين التعيين والتخيير ومقتضاه هو الاحتياط لأن العلم الإجمالي منحل حكما بسبب انتفاء الوجوب التعييني بأصالة البراءة من دون معارض وهو المحكى عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره نعم يبقى في المقام ما أشار إليه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره من أنه يدفع هذا النزاع مراجعة العرف في من سمع نداء المولى يكرام الزيد فأجابه يكرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا وكلا. (1)

فتعلق الخطاب بعنوان المخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و مما ذكر يظهر الحكم أيضا فيما إذا شك في العيني والكفائي أو شك في النفسى والغبرى بالشرح الذى عرفته فى الشك فى التعيينى والتخييرى فيتحد الحكم فيما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيينية المشكوك وعينيته ونفسيته فكذلك يكون مقتضى ما عرفته من بناء العرف هو ذلك فلا فرق بين صورة الإطلاق وعدمه فى أن المشكوك فى الأمور المذكورة محمول على التعيينى والعينى والنفسى فلا تغفل.

التنبيه الثامن: جواز الأخذ بالإباحة فى الشبهات الموضوعية التحريمية

فى جواز الأخذ بالإباحة فى الشبهات الموضوعية التحريمية قبل الفحص قال الشيخ الأعظم قدس سره: إن إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع وذلك لعموم أدلته من العقل والنقل وقوله عليه السلام فى ذيل رواية مسعدة بن صدقة والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة فإن ظاهره

ص: 644

حصول الاستبانة وقيام البينة لا بالتحصيل وقوله عليه السّلام هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان.

لكن هذا وأشباهه مثل قوله عليه السّلام في اللحم المشتري من السوق كل ولا تسئل وقوله عليه السّلام ليس عليكم المسألة انّ الخوارج ضيقوا وقوله عليه السّلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج لم سألت واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه إلا أن المسألة غير خلافية مع كفاية الإطلاقات. (1)

و لا يخفى عليك أن التمسك بالدليل العقلي مع الشك في تحقق موضوعه و هو عدم البيان كما ترى اذ ليس المراد بالبيان المعتبر فيه عدم البيان الفعلي بل الأعم منه كما أفاد ذلك شيخ مشايخنا المحقق الحائري قدّس سرّه في صلاته. (2) وكيف كان يمكن الاستدلال على عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية أيضا بصريح صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام...فهل علىّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك. (3)

فإنّها صريحة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية من النجاسة ولكنها مختصة باباب النجاسات فلا تشمل غيرها من الموارد اللهم إلا أن يستفاد التعميم من قوله عليه السّلام ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك بدعوى أنه لا يختص بالموارد ويأتي في جميع موارد الشبهات نجاسة كانت أو غيرها ومقتضاه هو عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية لعدم الأثر له إلا ما أشير إليه بعد جريان لا ينقض اليقين بالشك وهو عنوان عام جار في جميع موارد الشبهات فلا أثر للاحتياط إلاّ ذهاب الشك المذكور فتأمل.

هذا مع قطع النظر عن المطلقات الدالة على الإباحة كقوله عليه السّلام كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (4)

ص: 645

1- (1) فرائد الاصول: 226.

2- (2) راجع، ص 405.

3- (3) جامع الاحاديث 2: 136.

4- (4) الوسائل الباب 61 من الأطعمة المباحة ح 1.

لا يقال: إن مورد ذلك هو الجبن المشتري من سوق المسلمين فلعل الحكم المذكور من باب الاعتماد على الأمانة ولا يرتبط بالأصل لأننا نقول: لا يضر خصوصية المورد بعمومية الوارد فحيث أن الدليل لم يقيد بما اشترى من السوق بل حكم بالحلية من دون إلزام بالفحص و السؤال يكفى للدلالة بالإطلاق على الإباحة حتى مع عدم الفحص هذا مضافا إلى أن المورد المذكور يكون في بعض هذه الروايات لا في جميعها بل بعضها مطلق كصحيحة عبد الله بن سنان فتأمل.

نعم يعارض ذلك رواية ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا إلا وله حد إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادة عليه وإن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة (1)

وبمضمونها رسالة الفقيه حيث قال وقد روى في المنى أنه إن كان الرجل حيث قام نظر و طلب فلم يجد شيئا فلا شيء عليه فإن كان لم ينظر و لم يطلب فعليه أن يغسله و يعيد صلاته و كيف كان فهذه الرواية تدل على لزوم النظر و الفحص قبل إقامة الصلاة و لا يجوز له أن يصلي من دون ذلك و إلا فإن وقعت صلاته مع النجاسة يجب عليه الإعادة. (2)

ولذا حكى عن الشهيد في الذكرى احتمال التفصيل بين من اجتهد في البحث عن طهارة ثوبه فلا يعيد و غيره فيعيد و عن الحقائق تقوية ذلك و حكى التفصيل أيضا عن ظاهر الشيخين في المقنعة و التهذيب و ظاهر الصدوق في الفقيه.

ولكن أجاب عنه السيد المحقق الخوئي قدس سره بضعف الخبر لجهالة ميمون الصيقل و في هامش الوسائل عن الكافي المطبوع منصور الصيقل بدلا عن ميمون الصيقل و جرح في تنقيح المقال بأن إبدال ميمون الصيقل بالمنصور اشتباه و لعله من جهة أن الراوى عن ابن

ص: 646

1-1) الوسائل الباب 41 من أبواب النجاسات.

2-2) الوسائل الباب 41 من أبواب النجاسات.

جبله عن سيف تارة وعن سعد أخرى إنما هو ميمون لا منصور ولكن الخطب سهل لجهالة منصور الصيقل كميمون فلا يجدى تحقيق ان الراوى هذا أو ذاك.

على أن الرواية لو أغمضنا عن سندها أيضا لا تنهض حجة في مقابل الأخبار الدالة على عدم الفرق بين الفحص والنظر قبل الصلاة وعدمه منها صحيحة زرارة المتقدمة إلى أن قال ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دما وهو يصلى قال لا يؤذنه حتى ينصرف. (1) لصراحتها في أنه لا أثر للعلم الحاصل من إعلام المخبر بنجاسة الثوب بعد الصلاة أو قبلها بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة وعدمه ولا بين كون العلم بالنجاسة في الوقت وبين كونه خارج الوقت لأن المناط الوحيد في وجوب الإعادة هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة ومنها موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه أن يبتدى الصلاة قال وسألته عن رجل يصلى وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم قال مضت صلاته ولا شيء عليه. (2)

فإن التقابل بين العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة والحكم بوجوب الإعادة حينئذ وبين العلم بالنجاسة بعد الفراغ والحكم بعدم وجوب الإعادة صريح في أن المدار في وجوب الإعادة وعدمه إنما هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة أو في أثنائها والعلم بها بعد الفراغ بلا فرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة وعدمه ولا بين داخل الوقت وخارجه. (3)

ولا يخفى أن دعوى التعارض بين خبر ميمون الصيقل وصحيحة زرارة في محله لمناقضتهما في الفحص وعدمه ولكن لا وجه لدعوى التعارض بينه وبين صحيحة محمد بن مسلم وموثقة أبي بصير لأنهما بإطلاقهما تدلان على عدم الفرق بين الفحص قبل الصلاة وعدمه فيمكن تقيدهما بمثل خبر ميمون الصيقل مع الإغماض عما في سنده اللهم إلا أن

ص: 647

1- (1) الوسائل الباب 40 من ابواب النجاسات.

2- (2) الوسائل الباب 40 من ابواب النجاسات.

3- (3) التنقيح 2: 356.

يدعى أن ظهورهما فى الإطلاق أقوى من دلالة خبر ميمون فتأمل و كيف كان فموضوع خبر ميمون الصيقل مختص بصورة الصلاة و النجاسة و لا يشمل غيرهما من الموارد.

ثم إن الظاهر من بعض دعوى تعارض الروايات الدالة على عدم لزوم الفحص مع صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام إن رايت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة وإن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول. (1)

و محل الاستدلال قوله و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه الخ فإن مفهومه هو وجوب الإعادة عند عدم النظر و الفحص و لكن أجاب عنه فى المستمسك بأن التعليل المذكور فى صحيحة زرارة أى قوله عليه السلام و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب مضافا إلى إباء نصوص نفى الإعادة عن التقييد بذلك إلى أن قال و إعراض الأصحاب عن الجميع فالعمل بإطلاق نفى الإعادة متعين. (2)

و بعبارة أخرى يمكن الجمع الدلالى بين صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة زرارة بحمل الأولى على الاستحباب لقوة دلالة صحيحة زرارة على عدم لزوم الفحص بالتعليل المذكور فيها.

فتحصل إلى حدّ الآن عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحة زرارة و إطلاق الروايات الدالة على الإباحة من دون تقييد بالفحص و لكن لقائل أن يقول إنّ الصحيحة المذكورة لا تدلّ إلا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤية لاحتياج النظر إلى تفتيش و أعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر فى حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤية التى لا حاجة فيها إلى أى مقدمة من المقدمات.

ص: 648

1-1) الوسائل الباب 41 من أبواب النجاسات ح 2.

2-2) المستمسك 1: 504.

وبالجملة فنفي الأخص وهو النظر لا يدل على نفى الأعم وعليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤية كمن شك في بقاء الليل وهو على سقف مرتفع والهواء لا غيم فيه بحيث إذا فتح عينه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

ودعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدلة الإباحة مندفة بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات وعليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحة زرارة بنفى ما يحتاج إلى أعمال المقدمات اللهم إلا أن يقال: يكفي دعوى الإجماع على عدم لزوم الفحص ولو بمثل ما لا يحتاج إلى المقدمات في الشبهات الموضوعية التحريمية ولا يترك الاحتياط بالفحص فيما إذا لم يحتج الفحص إلى المقدمات.

هذا كله بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية وأما الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص وعدمه قال شيخ مشايخنا المحقق الحائري قدس سره: عند مسألة الفحص عند الشك في تحقق المسافة وعدمه الأقوى الثاني لإطلاق دليل الأصل ولا دليل هنا على التقييد لأن الشبهة موضوعية ويظهر من شيخنا المرتضى قدس سره الترديد في ذلك قال رحمه الله تعالى وهل يجب الفحص أم لا - وجهان من أصالة العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في موضوعات الأحكام ومن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية فيجب ليتحصل الواقع عند الشك أما الجمع وأما الفحص والاول منتف هنا إجماعا فتعين الثاني انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول أما ما جعله مبنى لعدم وجوب الفحص فواضح وأما ما جعله مبنى لوجوبه فلم يتحصل منه شيء فإن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك وتحصيل الواقع وإن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى في الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله بل لو لم يكن هنا هذا الأصل الجارى في الموضوع لكفى في الحكم بلزوم التمام الأصل الحكمى هذا.

ولكن الأحوط مع ذلك الفحص لكن لا بملاحظة العلم الإجمالى المذكور لوضوح أن الفحص لا ينفع فى رفع مقتضاه بل بملاحظة أن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءة وإما نقلى كحديث الرفع واستصحاب العدم وعلى كل حال لا مجرى له قبل الفحص سواء فى الشبهة الحكمية أو الموضوعية و لو فرض الشبهة بدوية.

أما العقلى فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و مما يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية لوحدة الملاك و أما النقلى فلا مكان دعوى انصراف لفظ الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص فالأدلة المعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و المفروض احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص. (1)

و يؤيد ما ذهب إليه من الاحتياط فى الشبهات الوجوبية خبر زيد الصائغ قلت لأبى عبد الله عليه السلام إني كنت فى قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مسا و ثلث رصاصا و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها فقال أبو عبد الله عليه السلام لا- بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم فقلت رأيت إن حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما يجب علىّ فيه الزكاة أزيها؟ قال عليه السلام نعم إنما هو مالك قلت فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول أزيها؟ قال عليه السلام إن كنت تعرف إن فيها من الفضة الخالصة مما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخاصة من فضة و دع ما سوى ذلك من الخبيث قلت و إن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلاّ إني أعلم أن فيها ما تجب فيه الزكاة قال عليه السلام فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تركى ما خلص من الفضة لسنة واحدة». (2)

ص: 650

1- 1) صلاة المحقق الحائرى: 405.

2- 2) الوسائل الباب 7 من أبواب زكاة الذهب و الفضة ح 1.

وضعفه منجبر بالعمل كما فى الجواهر لا- يقال: إن الرواية المذكورة واردة فى مورد العلم بأن فيها ما تجب فيه الزكاة لأننا نقول: كما فى مستند العروة إن مرجع الشك فى المقدار بعد العلم بأصل النصاب إلى الشك فى النصاب الثانى بعد العلم بالأول فهو بالإضافة إلى النصاب الثانى للنقدين شاك فى أصل وجوده فإذا حكم فيه بوجوب الفحص يعلم أن هذا من أحكام الشك فى أصل النصاب الذى لا يفرق فيه بين النصاب الأول والثانى بالضرورة إلا أن الرواية فى نفسها ضعيفة كما مر فلا يمكن التعويل عليها فى الحكم بوجوب الفحص.

(1)

وبالجملة فمقتضى ما ذكر هو لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية الوجوبية لا سيما إذا كان موردها هى حقوق الناس حتى يحصل العلم وقد عرفت عدم شمول الدليل العقلى وهكذا لا مجال للدليل النقلى بعد كون الشك وعدم العلم منصرف عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة وبمقدار متعارف من الفحص بل العلم المأخوذ فى الأحكام هو الأعم من العلم الفعلى ومما يظفر به بعد الفحص المقام بعد كون المراد من البيان فيه الأعم من البيان الفعلى ومما يظفر به بعد الفحص مثلا من كتب ديونه فى دفتر ثم شك فى كونه مديونا لزيد وعدمه أو شك فى مقدار دينه بالنسبة إليه يكون عالما عند العرف وليس له أن يجرى البراءة بدون المراجعة إلى ما كتبه فى دفتره وبعبارة أخرى فكما لا يجوز فى الشبهات الحكمية أن لا يرجع المجتهد إلى جوامع الأحاديث و يجرى البراءة لأن مثله يكون عالما عند العرف فلفظ الشك وعدم العلم منصرف عن مورد يمكن له تحصيل العلم بالفحص عن مظانه لا سيما إذا كان سهلا.

فكذلك فى المقام فمع عدم المؤمن من طرف الشارع واحتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص المتعارف يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص فى الشبهات الموضوعية الوجوبية فتدبر وسيأتى بقية الكلام فى شرائط الاصول إن شاء الله تعالى.

ص: 651

أنّ جريان أصالة البراءة والإباحة في مشتبّه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي كما أنّ موضوع الإباحة الشرعية هو الشكّ وعدم العلم بالحكم الواقعي وعليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشكّ ولو تعبدًا يتقدم على البراءة والإباحة بالورود أو الحكومة ولا فرق في ذلك بين الشبهة الموضوعية والحكمية وقد عبّر عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه.

ويتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك في حليّة أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحلّيّة بخلاف ما إذا شك في الحلّيّة من جهة الشكّ في قبوله للتذكية وعدمه فإنّه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعي باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

ويتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك في حليّة أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحلّيّة بخلاف ما إذا شك في الحلّيّة من جهة الشكّ في قبوله للتذكية وعدمه فإنّه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعي فيه وهو أصالة عدم التذكية لأنّ من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية.

وأما الشبهة الموضوعية فقد يقال إنّ اللحم المردد بين كونه من المذكي أو من الميتة لا يجري فيه أصالة الإباحة فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاکمة على أصالتي الإباحة الطهارة.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم التذكية بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة ومع المعارضة فلا يكون أصل موضوعي

بالنسبة إلى أصالتي الإباحة والطهارة لأننا نقول: بأنّ عدم التذكية ولو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتُم» من قوله «و ما أكل السبع» في الآية الكريمة فلم يبح الشارع إلّا ما ذكى فيدل ذلك على إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة وعليه ولا يتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه ولو بحكم الأصل وهو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافا إلى أنّ عنوان الميتة عنوان عدمي وهو مساوق لعنوان غير المذكي فلا يكون أمرا وجوديا حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية وعليه فمع أصالة عدم التذكية يصدق عنوان الميتة أيضا لمساوقة العنوانين في المعنى فلا منافاة بين ترتب الحرمة والنجاسة على عنوان الميتة التي هي عبارة شرعا عن كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية وبين ترتبهما على عنوان غير المذكي بعد وحدتهما في المعنى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الزهوق أمر وجودي والمفروض أنّه مأخوذ في معنى الميتة وعليه فلا يكون عنوان الميتة عدميا.

والتحقيق أنّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى إلّا ما ذكّيتُم وهكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسة فإنّها مترتبة على عنوان الميتة والموت في عرف المشرعة على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي كخروج الروح حنف الأنف أو بالضرب وغيره فيكون الموت أمرا وجوديا لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية.

وعليه فيتمّ دعوى معارضة أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت فيتساقطان فيرجع إلى قاعدة الطهارة إلّا أنّ التحقيق جريان أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت لأنّ مجرد كون عدم التذكية ملازما للموت غير مانع من جريانهما فإنّ التفكيك بين اللوازم في الأصول العملية غير عزيز ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية وبالطهارة لأصالة عدم الموت.

وعليه فيتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأكل بعد ما عرفت من أنّ غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعدة الطهارة بالنسبة إلى النجاسة لأنّ الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسة ويكون أصالة عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبة إلى قاعدة الطهارة التى كان موضوعها هو الشكّ فى الموت وعدمه والتفكيك فى اللوازم فى التعبدات لا مانع منه فلا استبعاد فى الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهارة مع أنّ لازم الحكم بالحرمة هو النجاسة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ جريان الأصل الحاكم وهو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعا مركبا من الحيوان الزاهق روحه وغير الوارد عليه التذكية لا موضوعا متصفا بعدم رعاية التذكية الشرعية إذ أصالة عدم التذكية لا تثبت الانصاف.

و أيضا جريان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابلية كل حيوان التذكية وإلاّ فلا مجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضا جريان أصالة عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلا فى أنّ الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمة ومع أصالة قبوله للتذكية لا مجال لأصالة عدم تحقّق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري مع سائر شروطها فالأصل أنّه كذلك بعده.

فتحصل أنّ مع جريان أصالة عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم وعدم جواز الصلاة فيها وأما النجاسة فهى غير مرتبة على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصالة عدم التذكية بل هى مرتبة على عنوان الميتة وهو أمر وجودى ومع جريان أصالة عدم الموت يحكم بعدم النجاسة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم والشاهد لذلك أنّه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان وعليه فالتذكية صفة فى الحيوان لا فى أجزائه ومقتضى ذلك عدم جريان أصالة عدم التذكية فى الجلود واللحوم وغيرهما من الأجزاء المنفصلة المرددة بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصالة عدم التذكية فى الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعدة الطهارة و حلية الاستعمال فى اللحوم و الجلود المستوردة من بلاد الكفار مع احتمال تركية حيوانها فيها أو فى بلاد المسلمين ثم نقلوها إلى بلادهم نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكية فى جواز الأكل فلا تغفل.

و منها: أنه لو شك فى الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشك فى النسخ فإنه تجرى فيه أصل موضوعى و هو أصالة عدم النسخ و معها لا تصل النوبة إلى أصالة الإباحة و البراءة عن التكليف.

و منها: أنه إذا شك فى مال أنه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفس مالكه و عدمه فالأصل الموضوعى و هو أصالة عدم الطيب و لو بالعدم الأزلى يمنع عن جريان أصالة الإباحة و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن شك فى كونه مالا للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضيا بعد معلومية كونه ملكا للغير و إنما الشك من ناحية احتمال تحقق بعض الأسباب الملكية و عدمه فلا مجال لأصالة الإباحة مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابتة سابقا و إن كان الشك ساريا إلى أول وجوده مثل الثمرة التى تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسألة مبتنية على أن المراد من قوله عليه السلام «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حلية المال على تحقق أمر و عنوان و حيثية و جودية على نحو مفاد كان التامة فيستصحب عدم الأزلى عند الشك و معه لا يبقى مجال لأصالة الحلية و الإباحة بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

التنبية الثانى:

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

المقام الأول فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية سواء كانت وجوبية أو تحريمية أو كانت موضوعية أو حكمية.

ص: 655

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية وإن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها وقوله عليه السلام كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى الأخبار الكثيرة الدالة على الأمر بالاحتياط ثم إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولية و الاستحباب جمعا بينها وبين أخبار البراءة.

و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثانى فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة و لا إشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نية القربة بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة يشكل حسن الاحتياط من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة و هى متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا و لا علم بذلك فى الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بأن اللازم فى صحة العبادة مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى إلهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أتى للمولى و هو يوجب التقريب ذاتا إليه بلا حاجة إلى محل.

التنبية الثالث:

فى قاعدة التسامح فى أدلة السنن و استدلل لها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفا و هذا هو معنى قاعدة التسامح فى أدلة السنن إذ يسامح فى سند الاخبار الدالة على استحباب فعل شىء من الأشياء و هنا روايات:

ص: 656

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه (كما بلغه خ-ل) وغير ذلك من الأخبار ولا إشكال فيها من حيث السند وإنما الكلام في أمور:

الأمر الأول:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السلام فصنعه او فعمله إن الداعي إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يساوقان الحجية فلا محالة يعمنّان الموارد التي لا يكون البلوغ و السماع حجة كالأخبار الضعيفة.

الأمر الثاني:

إنه لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأنّ الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا وجه لهذا الترتب الاّ تعلّق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا في دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس العمل بل الموضوع فيها هو العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر و عليه فلا دلالة لهذه الأخبار إلاّ على ترتب الثواب على العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر و لعله من جهة الإرشاد و التفضل إلى ما حكم به العقل من استحقاق الثواب على العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر و هو الاحتياط.

و يشهد له لسان الدليل و هو ظهور الفاء في قوله فعمله او فصنعه في التفرع على بلوغ الثواب فإنه يدل على أن الثواب المبحول في الروايات المذكورة ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر.

و دعوى أن الداعي إلى العمل لا يوجب و جهاد عنواناً يؤتى به بذلك الوجه و العنوان لأنه حيثيته تعليلية لا تقييدية.

مندفعة بأنها صحيحة بالنسبة إلى العمل الخارجى الذى أتى به لا بالنسبة إلى لسان الدليل و عليه فجعل الثواب على العمل المتفرع على السماع لا يكشف عن أمر آخر تعلّق

ص: 657

بهذا العمل مع هذا العنوان والعمل المأتي به بداعي احتمال الأمر ممّا يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه وهو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط وانقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلّق الأمر بالعمل المأتي به بداعي احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لا مجال للحكم باستحباب العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه وتعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ وإن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظرة إلى أن العمل يصير مستحبا لأجل طرد عنوان البلوغ وأيضا لا يكون مفادها إسقاط شرائط حجية الخبر من العدالة والوثاقة فى المستحبات.

ثم إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلا وجه لما ذهب اليه بعض من أنه لا يشمل الخبر الضعيف.

الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل الثواب على من أتى بالعمل بداعي الثواب و رجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب فى مثل قوله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلك و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

الأمر الخامس:

إن المحكى عن الشهيد الثانى قدّس سرّه أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح فى أدلة السنن والآداب والفضائل والمواظ و أشباهها والمحكى عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه أنه ذهب إليه نظرا إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء والعمل بالخبر الوارد فى الفضائل نشرها و الوارد فى المصائب ذكرها للإبكاء قائلا بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضرة الكذب وأن عموم النقل كما فى النبوى و رواية الإقبال يقتضى استحبابه.

ص: 658

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبرى و الصدق المخبرى بالعدم و الملكة لأن الكذب المخبرى هو القول الذى لا يعتقد بموافقته مع الواقع بخلاف الصدق المخبرى فإنه القول الذى يعتقد بموافقته و عليه فالكذب المخبرى قول بغير علم و يندرجه الحكاية عنه فى الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب عقلا بصورة الإضرار كما لا اختصاص شرعا بذاك و عليه فنشر الفضيلة التى لا حجة عليها أو ذكر المصيبة التى لا حجة عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيلة أو المصيبة أخبر بحجة شرعية و هى أخبار من بلغ و الإخبار بالحجة الشرعية لا يكون كذبا هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائى و لذا يجوز بعروض مصلحة من المصالح المهمة و عليه فلا مانع من أن يرفع اليه من قبح الكذب بسبب مصلحة أقوى من مفسدة الكذب.

على أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لا يكون كذبا أصلا كما لا يخفى.

الأمر السادس:

إنّ بعض الأعلام قال لا نضايق عن ترتب الثواب فى كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستحباب شىء أو بنقل رواية فى ترتب الثواب على عمل كما لا فرق بين الدلالة المطابقة و بين الدلالة الالتزامية.

و لقائل أن يقول إنّ أحاديث من بلغ منصرفة عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلا تشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذى قامت الحجة على حرمة أو لا تشمل.

يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحجة على حرمة هذا مضافا إلى

معارضة الدلالة الالتزامية فى إثبات الثواب مع الدلالة الالتزامية فى إثبات العقاب و مع المعارضة لا دليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهة هل تكون ملحقه بالاستحباب فى جواز التسامح فى أدلتها أو لا ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط فى التسامح فى المستحبات هو عدم كونها إلزامية و هذا المناط موجود فى المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط فى التسامح هو الترغيب نحو تحصيل الثواب من دون خصوصية فيما يثاب عليه.

و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلا و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعة للنهي التنزيهي و هو مما يثاب عليه و هو لا يساعد أخبار من بلغ بظهورها فى الوجوديات و لا تشمل التروك و العدميات اللهم إلا أن يكتفى فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و عدمها لترتب الثواب على العمل فى الصورتين فلا فائدة فى البحث عن استحباب ذات العمل و عدمه.

ذكروا فى الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببلّة المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء ثبوت الاستحباب الشرعى لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لا يجوز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى و الوجه فيه عدم إحراز كون لحية المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو مستحب

ص: 660

لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفادة استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال: على تقدير القول بكون غسل لحية المسترسل مستحبا لغيره جزء من الأجزاء المستحبة يمكن أن المسح برطوبة غير الأجزاء الأصلية.

ومنها: أن الوضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستفادة استحباب نفسى من أدلة التسامح فى السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث ألا ترى أن الوضوء للخبث أو الحائض مستحب فى بعض الأحوال ومع ذلك لا يرتفع به الحدث.

اللهم إلا أن يقال: إن عدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فهذه الثمرة تامة ولكنّها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غاية من الغايات وأما على القول باستحبابه كذلك فلا تتم الثمرة المذكورة إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة أو لم يثبت وإلى غير ذلك من الفوائد.

التنبية الرابع

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهة التحريمية الموضوعية بعد ما قام الدليل مثلا على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية ولا يحصل العلم بالامثال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمة وبعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف بل الشك فى مقام الامثال ومقتضى القاعدة فيه هو وجوب الاحتياط.

وتحقيق ذلك يتوقف على ملاحظة صور متعلّق النواهي.

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعة الفعل وهو أول الوجود وناقض لعدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى وسقط النهى و جاز الإتيان بالباقي ففي هذه الصورة لا مجال للبراءة.

لأن امتثال النهى يكون منوطا بترك جميع الوجودات و إلا لما حصل العلم بالامتثال.

أورد عليه بأن الشك فى انطباق متعلّق النهى مجرى للبراءة فإنه بعد إن كان الطبيعة عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك فى الشبهة التحريمية شكا فى سعة دائرة المحركة المولوية باعتبار شمولية النهى .

و يمكن الجواب عنه أولا: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك فى شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك فى سعة دائرة المحركة المولوية و يكون الشك فى مصداقية شىء للمعلوم بالإجمال.

و ثانيا: بأن الشك فى هذه الموارد شك فى ناحية الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

و ثانيها: هو أن يكون النهى متعلقا بذات طبيعة الفعل و حيث إنّ الطبيعة ملحوظة بعنوان المرآة إلى الوجودات الخارجية لا بنحو الموضوعية مع قطع النظر عن الوجودات الخارجية ينحل الحكم تحريما بعد المصاديق الخارجية و عليه فلو شك فى كون شىء مصداقا للطبيعة يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائدا على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى للبراءة لأن الشك فى سعة التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى.

فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع فى الأفراد المشكوكه إلى البراءة.

و ثالثها: و هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقا بمجموع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك فردا واحدا امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السّرّ فى ذلك ان المفسدة فى مجموع وجودات الفعل فى زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

ورابعها: ان يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه

فى محكى كلام المحقق النائىنى بالموجبة المعدولة المحمول كقوله كن لا شارب الخمر فهو لا يتحقق إلا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعة لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا شارب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أولا لا يجرى فيه البراءة لأن الشك فى المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما بالنسبة إلى مقام الإثبات فالظاهر أن النواهى تعلقت بذات الطباع و هو الصورة الثانية إذ لا تحتاج تلك الصورة إلى مئونة زائدة بخلاف إرادة صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعة أو العنوان الانتزاعى.

ثم إن الطبيعة فى الصورة الثانية ملحوظة بعنوان المرأة إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة فيجرى البراءة فى المشكوكة منها.

و هكذا الأمر لو تعلّق النهى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءة و ممّا ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاة فى اللباس المشكوك إنه ممّا لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهى عن الموانع فى المركبات مثل الصلاة ظاهرة فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءة بعد كون صرف الوجود ملحوظا بنحو الموضوعية لا- الطريقية بل اللازم هو الاحتياط إلا أن يقال إنّ النهى فى المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلى عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود محتاجة الى مئونة زائدة.

و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعة لكان الشكّ فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءة أيضا.

التنبية الخامس

إنّ ملاك حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدوية هو إدراك الواقع من التكاليف الفعلية ذات ملاكات واقعية إذ الجهل بلزومها يكون عذرا فى مخالفتها و جعل العذر لا يوجب رفع أصل الأحكام الواقعية بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحية تلك التكاليف.

و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد قيام الأمارات بعد ممنوعية التصويب لأن الواقع باق على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعية مع ملاكاتها كان الاحتياط فى مورد الأمارات أيضا راجحا لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لا- فرق فى رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط فى الأمور المهمة كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه فى غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدوية اختلالا- للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجح بل سقط التكليف الواقعية التى توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثة أو الزاجرية كما لا يخفى.

و عليه فاللزام هو التبعض فى الاحتياط إما باختيار الاحتياط فى الشبهات العرضية ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالا احتياط فى المظنونات أو كالا احتياط فى الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثم لا يذهب عليك أن الآثار الوضعية لا تزول بالبراءة أو الإباحة و إنما المرتفعة بهما هى آثار الأحكام التكليفية من العقوبة و المؤاخذه.

التنبية السادس

إنّ مورد البراءة ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك فى القدرة العقلية فى مورد من الموارد لا مجال للبراءة عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدرة و عدمها نعم تجرى البراءة فى القدرة الشرعية كالا استطاعة إذا شك فيها.

التنبية السابع

إنه إذا شك فى كون الواجب تعيينيا أو تخييريا أو عينيا أو كفائيا فمقتضى مقدمات الحكمة هو كونه تعيينيا و عينيا و نفسيا لأن إرادة غير ذلك يحتاج إلى مئونة زائدة هذا بناء على تمامية مقدمات الحكمة و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامة فقد يقال بالبراءة فى الشك بين

التعيني و التخييري بدعوى أن خصوصية التعينية زائدة على أصل الوجوب فتكون مجرى البراءة.

أورد عليه بأن خصوصية التعينية امر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعيا فلا يشمل حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل ففيه ان رفع وجوبه يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلا يجرى البراءة فالمرجع حينئذ هو قاعدة الاشتغال.

و دعوى إنَّ الشَّيئين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر المجامع فيجرى البراءة بالنسبة إلى الخصوصية مندفعة بأن التخيير و إن كان راجعا إلى تعلّق الحكم بالجامع عقلا و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذي جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيقي لظهور الخطابات الشرعية في تعلقها بالأشياء الخاصة و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجملة العرف لا يحكم بالاعتذار في ترك الخاص الذي يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لا يمكن و ذلك لفرض تعلّق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك في كون الوجوب تعينيا أو تخييريا هو الشك في جعل التضيق و عدمه فيجرى فيه أصالة البراءة و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصالة متعارضة لجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنّه يبقى في المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعة العرف فمن سمع نداء المولى بإكرام زيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأنّي احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلّق به معينا فهل تراهم يعدّونه معذورا عندهم حاشا و كلاً.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيينية المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكورة محمول على التعينى و العينى و النفسى فلا تغفل.

التنبية الثامن

في جواز الأخذ بالإباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله عليه السّلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينة لا بالتحصيل.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأن مثل رواية مسعدة واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية فلا تشمل المقام.

هذا مضافا إلى صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام فهل علىّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا «فإنّها صريحة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية.

ولكنّها مختصة بباب النجاسات هذا مضافا إلى معارضتها مع صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت فيه ثمّ رأيته بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول.

اللّهمّ إلا أن يقال: إن التعليل المذكور في صحيحة زرارة أى قوله عليه السّلام «و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك» يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصل أنه لا يلزم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحة زرارة و إطلاق الروايات الدالة على الإباحة من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إنّ الصحيحة المذكورة لا تدل إلا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن

النظر غير الرؤية لاحتياج النظر إلى تفتيش وإعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر في حالنا وحرماننا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤية التي لا حاجة فيها إلى أى مقدمة من المقدمات و عليه فنفى الأخص و هو النظر لا يدل على نفى الأعم و هو الرؤية و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤية لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقف مرتفع و الهواء لا غيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدلة الإباحة مندفة بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحة زرارة بنفى ما يحتاج إلى إعمال المقدمات هذا كله بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية.

و أما بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسألة الفحص عند الشك في تحقق المسافة و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهة موضوعية و يظهر الترديد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحية أصالة العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحية تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الآمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع وإما الفحص و الأول منتف هنا إجماعا فتعين الثانى انتهى.

وفيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الآمرية لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع وإن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى في الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

إلا- إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءة و إما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص أما العقلى

فلوضوح أن ملا-كه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحقيقه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و ممّا يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية لوحدة الملاك.

و أما التقلّى فلا مكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدلة المعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتى بقية الكلام فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

ص: 668

تتمة المقصد السادس فى الامارات و الحجج المعتبرة شرعا أو عقلا الفصل الخامس فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدلة أو قيل بثبوتها
1-الظهورات اللفظية 9

الأمر الأول:ان المحكى عن المحقق القمى قدس سره هو اختصاص حجية الظهورات الكلامية بمن قصد افهامه 12

الأمر الثانى:انّ المناط فى حجية الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدّى 18

الأمر الثالث:لا فرق فى حجية الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية 25

الروايات الواردة فى ممنوعة التفسير و هى على طوائف:35

الطائفة الاولى:الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالأئمة عليهم السّلام 35

الطائفة الثانية:الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام 37

الطائفة الثالثة:الأخبار الدالة على المنع عن ضرب القرآن بعرضه ببعض 38

التنبيهات 45

التنبيه الأول:ربما يتوهم ان البحث عن اعتبار ظواهر الكلام قليل الجدوى 45

التنبيه الثانى:أنّ اللازم بعد حجية ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب 47

ص:669

التنبية الثالث: قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار 54

التنبية الرابع: مع العلم بالظهورات و ارادتها فلا اشكال فى حجيتها و اما مع عدم العلم بهما 71

*الخلاصة 74

حجية قول اللغويين 95

*الخلاصة 103

2-الإجماع 105

الأمر الأول: فى المراد من الإجماع عند العامة 105

الأمر الثانى: فى المراد من الإجماع عند الخاصة 106

الأمر الثالث: فى وجوه استكشاف رأى المعصوم عليه السلام 106

الأمر الرابع: فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت 113

الأمر الخامس: فى كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات 116

*الخلاصة 119

التنبهات 125

التنبية الأول: أنّ تحصيل قول الامام عليه السلام من طريق الحس منحصر فى سماع قوله عليه السلام 125

التنبية الثانى: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء 128

التنبية الثالث: ان الاجماع المنقولة تكون متعارضة 130

التنبية الرابع: ان الاجماع المركب هو اجتماع العلماء 131

التنبية الخامس: ربما يتمسك بفهم الاصحاب فى بعض المسائل 131

التنبية السادس: فى التواتر المنقول 132

*الخلاصة 136

3-الشهرة 142

الجهة الاولى: أن الشهرة على اقسام 142

الجهة الثانية: ان الشهرة الفتوائية إما ملحوظة بما هي تكون كاشفة كشفا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم 142

الجهة الثالثة: فى الاستدلال على حجية الشهرة الفتوائية 143

الجهة الرابعة: فى الاستدلال على الشهرة الفتوائية بما هي تفيد الظن 145

الوجه الأول: ان مرفوعة زرارة و مقبولة ابن حنظلة تدلان على حجية الشهرة 146

الوجه الثانى: انه يظهر من بعض الكلمات أن ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة 153

*الخلاصة 155

4-العرف 160

المقام الأول: العرف على قسمين: عرف العام و عرف الخاص 160

المقام الثانى: لا اشكال فى ثبوت مرجعية عرف العام فى ناحية الموضوعات 160

المقام الثالث: العرف العام مرجع فى الموارد المذكورة و نحوها 161

المقام الرابع: يجوز تخطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه 161

المقام الخامس: هل يجوز للعرف ان يلاحظ الملاكات و المناطق الظنيّة لكشف الاحكام 162

*الخلاصة 167

5-السيرة القطعية العقلانية 171

*الخلاصة 173

6-السيرة المشرعة 174

*الخلاصة 175

7-الخبر الواحد 176

الجهة الأولى: عدم حجية خبر الواحد 176

الطائفة الأولى: الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السنة 179

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يوافق الكتاب 180

الطائفة الثالثة: كقول النبى صلى الله عليه وآله «و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله» 181

الطائفة الرابعة: الاخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالاخبار بوجود شاهد لها من الكتاب 182

أدلة المثبتين 184

1-أما الكتاب فبآيات 184

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط 184

الوجه الثانى: الاستدلال بمفهوم الوصف 199

مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم 201

من آياته الذى استدل بها لحجية خبر الواحد، قوله تعالى وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ... 201

الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى 208

الوجه الثانى: ان كلمة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبة التعذر 209

الوجه الثالث: ان التحذر غاية للانذار الواجب 211

2-و اما الأخبار فبطوائف 231

الطائفة الاولى: التى وردت فى الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالأعدل و الاصدق 231

الطائفة الثانية: هى التى تدل على إرجاع آحاد الرواة إلى اشخاص معينين من ثقات الرواة 235

الطائفة الثالثة: الاخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء 237

الطائفة الرابعة: الاخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد 240

تواتر ادلة اعتبار الخبر الواحد 248

كلام المحقق النائيني 249

كلام الشهيد السيد الصدر 251

*الخلاصة 264

التنبيهات 293

التنبيه الأول: إرجاع الاخبار الى الارشاد 293

التنبيه الثاني: مما استدل به الشيخ الاعظم لحجية اخبار الثقات 295

التنبيه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد 297

التنبيه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور 299

التنبيه الخامس: لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعي بالصدور مما يصلح للاحتجاج 300

التنبيه السادس: في انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور 303

التنبيه السابع: الاخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالاخبار المنقولة 307

الناحية الاولى: ان فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه 310

الناحية الثانية: ان الحكم بوجود ترتيب اثر شرعى على المخبر به 311

الناحية الثالثة: ان التعبد بحجية الخبر يتوقف على ان يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا 312

التنبيه الثامن: يستدل على حجية الاخبار بالوجوه العقلية 317

التنبيه التاسع: ان الادلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات 322

التنبية العاشر: ان حجيته الظنّ الخاص إما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد 326

*الخلاصة 327

8-الظن المطلق 341

المقام الأول: في الوجوه التي ذكروها لحجية الظن المطلق 341

الوجه الأول: في ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى 341

كلام حول حق الطاعة 343

الوجه الثانى: انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح 351

المقام الثانى: في دليل الانسداد 353

ملاحظات حول دليل الانسداد 354

*الخلاصة 368

التنبهات 377

التنبية الأول: انه لا مجال لحجية الظن المطلق 377

التنبية الثانى: ان دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع 381

التنبية الثالث: انه لا اشكال في النهى عن القياس 383

التنبية الرابع: ان ظهور الالفاظ حجة عند العقلاء 384

التنبية الخامس: ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام على تقدير تماميتها 385

التنبية السادس: انه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادى 385

*الخلاصة 387

ص: 674

المقصد السابع فى الاصول العملية الاصول العملية 393

المقام الاول: يقع الكلام فى موضعين 397

أقسام الشك فى التكليف 397

أصالة البراءة 398

الفصل الاول: لو شك فى وجوب شىء او شك فى حرمة 398

أدلة القائلين بالبراءة فى الشك فى التكليف 399

*الخلاصة 409

حديث الرفع 413

الأمر الأول: قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الاحكام من ضروريات مذهب الإمامية 414

الأمر الثانى: صحة اسناد الرفع الى نفس الحاكم 415

الأمر الثالث: المرفوع هو نفس الحكم المجهول 415

التنبيهات 421

التنبيه الأول: حديث الرفع، رفع الثقل عن الامة 421

التنبيه الثانى: حديث الرفع، ازالة الشىء عن الوجود 423

التنبيه الثالث: لا اشكال فى قبح مؤاخذه الناس و 425

التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل او الترك 425

التنبيه الخامس: لو نسى شرطاً او جزءاً من المأمور به 431

ص: 675

التنبیه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالاحكام التكليفية 433

التنبیه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعية المانع 437

التنبیه الثامن: المرفوع بحديث الرفع هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع 438

التنبیه التاسع: اذا شك فى مانعية شىء للصلاة الى التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية 442

*الخلاصة 444

حديث الحجب 455

*الخلاصة 457

حديث السعة 463

*الخلاصة 465

حديث الحلّية 471

التنبیه: مقتضى عموم قاعدة الحلّية هى حلّية المشكوك 473

*الخلاصة 475

حديث احدى الجهالتين اهون 496

*الخلاصة 500

حديث كل شىء مطلق 503

*الخلاصة 513

حديث أى رجل ركب أمرا بجهالة 515

*الخلاصة 517

الاستدلال بالإجماع 519

*الخلاصة 521

الاستدلال بالسيرة 524

الاستدلال بالاستصحاب 525

*الخلاصة 531

الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان 534

*الخلاصة 551

ادلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف 558

الأخبار فبطوائف: 559

الطائفة الاولى:الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة 559

الطائفة الثانية:الاخبار الآمرة بالاحتياط 565

الطائفة الثالثة:اخبار التثليث 570

*الخلاصة 576

و أمّا العقل فتقريره بوجهين 581

الوجه الأول:اشتغال اليقيني يقتضى براءة اليقينية 581

الوجه الثانى:الاصل فى الافعال الغير الضرورية الحظر 586

الوجه الثالث:حق الطاعة تحققت من جهة خالقيته و منعيمته 589

الوجه الرابع:الاحتمال كالعلم منجز 593

*الخلاصة 595

التنبيهات 600

التنبيه الأول:جريان اصالة البراءة و الاباحة فى مشتبهِ الحكم مشروط بعدم جريان اصل حاكم 600

التنبيه الثانى:فى رجحان الاحتياط 607

المقام الأول:فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدوية 607

المقام الثانى:فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتملة 609

التنبية الثالث:قاعدة التسامح فى ادلة السنن 614

الأمر الأول:موضوع هذه الاخبار هو البلوغ أو السماع 616

ص:677

الأمر الثاني: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل 616

الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ اسقاط شرائط حجية الخبر 620

الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل 622

الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثاني، نسب إلى الأكثر التسامح في ادلة السنن 622

الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه 624

الأمر السابع: الروايات الدالة على ترتب الثواب 624

الأمر الثامن: هل تكون الكراهة ملحقمة بالاستحباب 625

الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ 626

التنبيه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية 628

التنبيه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط في الشبهات البدوية هو ادراك الواقع 637

التنبيه السادس: جريان البراءة مشروط برفع الشئ في عالم التشريع 638

التنبيه السابع: إذا شك في كون الواجب تعييناً أو تخييراً أو عينياً أو كفائياً 639

التنبيه الثامن: جواز الأخذ بالاباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية 644

*الخلاصة 652

ص: 678

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصحان
الغمامي



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايضاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

