



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

الوصايا إلى السالكين

تأليف

أبي القاسم العطار السمرقندي الحنفي الشافعي

الطبعة الثانية



Dar al-Farooq

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الوصائل إلى الرسائل

كاتب:

آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي

نشرت في الطباعة:

الشجرة الطيبة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
7	الوصائل الى الرسائل المجلد 6
7	هوية الكتاب
7	اشارة
14	تتمة المقصد الثاني: «تتمة دليل الانسداد»
14	اشارة
39	الأمر الرابع
50	الأمر الخامس
50	اشارة
95	الأول: في القادر
114	المقام الثاني: في غير المتمكن من العلم
145	الأمر السادس
145	اشارة
146	الأول: الجبر بالظنّ الغير المعترف
161	المقام الثاني: في كون الظنّ الغير المعترف موهونا
179	المقام الثالث: في الترجيح بالظنّ الغير المعترف
189	وأما المقام الأول
197	وأما المقام الثاني
201	وهو: ترجيح السند بمطلق الظنّ
254	المقصد الثالث: في الشك
254	اشارة
256	مبحث البرائة والاشتغال
293	أما المقام الأول:

300 المطلب الأوّل: فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب .

300 اشارة

301 الأوّل: مالا نصّ فيه ..

303 احتجّ للقول الأوّل بالأدلة الأربعة :

303 فمن الكتاب آيات :

338 وأما السنّة : فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة ..

388 بقي في المقام شيء وإن لم يكن مربوطا به ..

406 المحتويات

408 تعريف مركز ..

بطاقة تعريف: الحسيني شيرازي، السيد محمد، 1307 - 1380.

عنوان العقد: فرائد الاصول .شرح

عنوان المؤلف واسمه: الواصل إلى الرسائل / السيد محمد الحسيني الشيرازي.

تفاصيل النشر: قم: دارالفكر: شجرة طيبة، 1438ق. = 2017م. = 1396.

مواصفات المظهر: 15 ج.

شابك : دوره: 978-600-270-175-6 ؛ ج.1: 978-600-270-160-2 ؛ ج. 964: 15-7263-15-5 :

لسان : العربية.

ملحوظة : چاپ سوم.

ملحوظة : كتابنامه.

موضوع : انصاري، مرتضى بن محمد امين، 1214 - 1281ق . فرائد الاصول - نقد و تفسير

موضوع : اصول فقه شيعه

معرف المضافة: انصاري، مرتضى بن محمد امين، 1214 - 1281ق . فرائد الاصول. شرح

تصنيف الكونجرس: BP159/الف8 409 1300ى

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: 3014636

ص: 1

اشارة

اللّهم صل على محمد وآل محمد وعجل فرجهم

سرشناسه : حسینی شیرازی، سید محمد، 1307 - 1380.

عنوان قراردادی : فرائد الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : الوصائل الى الرسائل / سید محمد الحسینی شیرازی.

مشخصات نشر : قم: دارالفکر: شجره طیبه، 1438ق. = 2017م. = 1396.

مشخصات ظاهری : 15 ج.

شابك : دوره: 978-600-270-175-6 ؛ ج.1: 978-600-270-160-2 ؛ ج. 2-15: 964-15-7263-5-15

یادداشت : عربی.

یادداشت : چاپ سوم.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، 1214 - 1281ق. فرائد الاصول - نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، 1214 - 1281ق. . فرائد الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP159/الف8ف409 1300 ی

رده بندی دیویی : 297/312

شماره کتابشناسی ملی : 3014636

اطلاعات رکورد کتابشناسی : رکورد کامل

الشجرة الطيبة

الوصائل إلى الرسائل

آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي رحمه الله

انتشارات: دار الفکر

المطبعة: قدس

الطبعة الثالثة - 1438 ه.ق

شابك دوره: 6-175-270-600-978

شابك ج 1: 2-160-270-600-978

دفتر مرکزی: قم خیابان معلم، مجتمع ناشران، پلاک 36 تلفن: 5-37743544

تهران، خیابان انقلاب، خیابان 12 فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، روبروی اداره پست، پلاک 124، واحد یک، تلفن: 66408927 -

66409352

ص: 2

وملخص هذا الأمر الثالث أنّ كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعيّ الكلّي فهو حجّة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعيّ واقعياً أو كان ظاهرياً، كالظنّ بحجّة الاستصحاب تعبّداً أو بحجّة الأمانة الغير المفيدة للظنّ الفعليّ بالحكم، وسواء تعلّق الظنّ أولاً بالمطالب العمليّة أو غيرها أو بالأموال الخارجيّة من غير إستثناء في سبب هذا الظنّ.

(وملخص هذا الأمر الثالث) من تنبيهات الانسداد (: أنّ كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعيّ الكلّي، فهو) أي : الظنّ الوالد، (حجّة من هذه الجهة) أي : من جهة ولده، وهو الظنّ بالحكم الفرعيّ الكلّي (سواء كان) ذلك (الحكم الفرعيّ واقعياً أو كان ظاهرياً) فأنّه لا فرق بين الظنّ بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وبين الظنّ بأن هذا الحكم حكم ظاهري في حال الجهل .

(كالظنّ بحجّة الاستصحاب تعبّداً) فإنّ الاستصحاب ليس كاشفاً عن الواقع، بل هو حكم الانسان الجاهل بالحكم الواقعي .

(أو بحجّة الأمانة الغير المفيدة للظنّ الفعليّ بالحكم) فاذا ظنّ بحجّة تلك الأمانة كفى في الأخذ بمؤدّاتها وإن لم يظنّ فعلاً بالحكم فإنّ الحكم المتولّد من الاستصحاب، بناءً على إعتباره من باب التعبّد حكم ظاهري، وكذا الحال في الحكم المتولّد من الأمانة التي ذكرها المصنّف بقوله : « أو بحجّة الأمانة ... » .

(وسواء تعلّق الظنّ أولاً بالمطالب العمليّة) كالظنّ بالفروع (أو غيرها) كالظنّ بظواهر الألفاظ ومراداتها (أو بالأموال الخارجيّة) كالظنّ بعدالة الزاوي (من غير إستثناء في سبب هذا الظنّ) فأنّه بناءً على حجّة الظنّ، لا فرق في الحجّة بين الأسباب، والموارد، والأشخاص، والمراتب .

ووجهه واضح، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل، حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض الأمارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد، لم يكن فرقاً بين ما تعلّق تلك الأمانة بنفس الحكم أو بما يتولّد منه الظنّ بالحكم.

ولا إشكال في ذلك أصلاً إلا أن يغفل غافلاً عن مقتضى دليل الانسداد، فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

وربما تخيل بعض أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختصّ بمن

(ووجهه) أي : وجه هذا الملتخص (واضح ، فإن مقتضى النتيجة) للانسداد (هو : لزوم الامتثال الظني ، وترجيح الراجح على المرجوح في العمل) إطلاقاً (حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض الأمارات ، بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد) قلنا - مثلاً - أن خبر الواحد حجة وليست الشهرة بحجة وإن أوجب الشهرة الظن .

وعليه : فإنه (لم يكن فرق بين ما تعلّق تلك الأمانة) التي رأينا حجيتها كالخبر الواحد في المثال (بنفس الحكم ، أو بما يتولّد منه الظنّ بالحكم) وما يتولد عبارة عن : ظهور لفظ ، أو مراد ، أو أمر رجالي ، أو جهة صدور من تقيّة ، أو غيرها .

(ولا إشكال في ذلك أصلاً ، إلا أن يغفل غافلاً عن مقتضى دليل الانسداد ، فيدعي الاختصاص) لحجية الظنّ الانسداد (بالبعض دون البعض) وإن كان الجميع متساوياً في الوصول الى الحكم ، فإن هذا التخصيص غفلة (من حيث لا يشعر) صاحبها .

(وربما تخيل بعض : أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختصّ بمن

يعمل بمطلق الظنّ في الأحكام ، بل المقتصرُ على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عاملاً بالظنّ المطلق في الرجال .

وفيه : نظرٌ يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال ، فأنّه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكلّ أمانة .

نعم ، لو كان الخبرُ المظنونُ الصدور مطلقاً أو بالظنّ الاطمئنائي من الظنون الخاصة

يعمل بمطلق الظنّ في الأحكام) فإنّه إذا لم يكن إنسداد في الأحكام ، فالانسداد في الرجال متحقّق فيعمل بالظنّ المطلق في الرجال (بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً) حيث أنّه لا يرى الانسداد فيها (عامل بالظنّ المطلق في الرجال) .

والحاصل : إنّ الانسداد موجود في الرجال على أي حال ، سواء قلنا بالانسداد في الأحكام أو لم نقل بالانسداد فيها .

(وفيه : نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال ، فأنّه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها) أي : في الرجال (على العمل بكلّ أمانة) ووجه الظهور : إنّ اختلافهم في اعتبار التعدد في المزكي ، أو عدم الاعتبار ، شاهد على عدم إتفاقهم على العمل بالظنّ المطلق في الرجال ، فإنّهم لو كانوا عملوا بالظنّ المطلق ، كان الظنّ معيارهم ، لا تعدد المزكي أو وحدته .

(نعم ، لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقاً) بأيّ ظنّ كان (أو بالظنّ الاطمئنائي) فقط (من الظنون الخاصة) وقوله : « من الظنون » ، خبر لقوله « لو كان » .

لقيام الأخبار أو الاجماع عليه ، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمئنان منه في الرجال ، كالقائل بالظن المطلق في الأحكام .

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أن الظن في المسائل الأصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري .

وربما منع منه غير واحد

وإنما يكون من الظنون الخاصة (لقيام الأخبار أو الاجماع عليه) فمظنون الصدور يكون من الظنون الخاصة ، في - (لزم القائل به ، العمل بمطلق الظن ، أو الاطمئنان منه في الرجال كالقائل بالظن المطلق في الأحكام) .

والحاصل : إنه لو قلنا ان الخبر المظنون الصدور حجة ، كفى الظن في باب الرجال ، لأنه إذا ظننا إن زُرارة - مثلاً - عادل ، فقد ظننا بصدور خبره عن الامام عليه السلام ، فقول المصنّف : « نعم » إستثناء عن الاشكال الذي ذكره بقوله : « فيه نظر » ، وحاصل الاشكال : تمامية قول المتخيّل الذي قال بكفاية الظن في باب الرجال ، ولو لم يكن إسداد في باب الأحكام .

(ثم انه قد ظهر ممّا ذكرنا :) من أنّ الظن مطلقاً حجة ، سواء بالنسبة إلى الأحكام والموضوعات ، أو الرجال وغير ذلك (أن الظن في المسائل الأصولية العملية) مثل الظن بالإستصحاب ، أو البرائة ، أو الاحتياط ، أو غير ذلك (حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي ، أو الظاهري) لما تقدّم : من انّ كلّ ظن يكون في طريق الحكم ، سواء كان الحكم واقعياً أو ظاهرياً ، يكون ذلك الظن الذي هو في الطريق حجة .

(وربما منع منه) أي : من كون الظن في المسائل الأصولية حجة (غير واحد

من مشايخنا رضوان الله عليهم . وما استندوا إليه أو يصح الاستناد للمنع أمران : أحدهما : أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد ، لأنّ دليل الانسداد ، إمّا أن يجري في خصوص المسائل الأصوليّة كما يجري في خصوص الفروع ، وإمّا أن يقرّر دليل الانسداد ، بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعيّة ، فيثبت حجّة الظنّ في الجميع ويندرج فيها المسائل الأصوليّة ، وإمّا أن يجري في خصوص المسائل الفرعيّة ، فيثبت به إعتبار الظنّ في خصوص الفروع ، ولكنّ الظنّ بالمسألة الأصوليّة يستلزم الظنّ بالمسألة الفرعيّة التي يبتني عليها .

من مشايخنا رضوان الله عليهم ، وما استندوا إليه ، أو يصح الاستناد للمنع) عنه (أمران) كما قال : (أحدهما : أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد) للمسائل الأصوليّة (لأنّ دليل الانسداد ، إمّا أن يجري في خصوص المسائل الأصوليّة ، كما يجري في خصوص الفروع) أي : كما أنّ في الفروع دليل الانسداد جارٍ ، كذلك في المسائل الأصوليّة (وإمّا أن يقرّر دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعيّة) وما يرتبط بالأحكام الشرعيّة ، وما يكون في طريقها (فيثبت حجّة الظنّ في الجميع ، ويندرج فيها) أي : في جميع الأحكام الشرعيّة (المسائل الأصوليّة) أيضاً (وإمّا أن يجري في خصوص المسائل الفرعيّة فيثبت به) أي : بدليل الانسداد (إعتبار الظنّ في خصوص الفروع)

والحاصل : إنّ مقدّمات الانسداد ، إمّا أن تجري في الفروع فقط ، أو في الأصول فقط ، أو في كليهما .

هذا (ولكنّ الظنّ بالمسألة الأصوليّة يستلزم الظنّ بالمسألة الفرعيّة التي يبتني عليها) فإنّه إذا جرى الانسداد في خصوص الفروع فقط ، فالمسائل الأصوليّة

وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يجدي .

أما الأول : فهو غير صحيح ، لأن المسائل الأصولية التي ينسَد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها محذور كأن يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي إنسَد فيها باب العلم ،

أيضاً يجري فيها الانسداد لابتناء الفروع على هذه الأصول .

والحاصل : إنَّ جريان الانسداد في المسائل الأصولية على أحد أوجه ثلاثة :

الأول : إنَّ الانسداد جارٍ في الأصول فقط .

الثاني : إنَّه جارٍ في كلِّ من الأصول والفروع معاً .

الثالث : إنَّه جارٍ في الفروع فقط .

فعلى الأولين : يجري الانسداد في الأصول رأساً ، وعلى الثالث : حيث أنَّ المسائل الأصولية في طريق الفروع والانسداد في الفروع حجة ، فالانسداد في الأصول أيضاً حجة .

(و) لكن كلَّ (هذه الوجوه) الثلاثة (بين ما لا يصح ، وبين ما لا يجدي) ولا ينفع في إفادة حجة الظن في المسائل الأصولية .

(أما الأول :) وهو ما ذكرناه بقولنا : إمَّا أن يجري في خصوص المسائل الأصولية (فهو غير صحيح ، لأنَّ المسائل الأصولية التي ينسَد فيها باب العلم ، ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها) أي : في هذه المسائل الأصولية (محذور) من الخروج عن الدين ، ونحو ذلك (كأن يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي إنسَد فيها باب العلم) فلا تجري مقدمات الانسداد في المسائل الأصولية .

لأنَّ ما كانَ من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجّةً ، كمسألة حجّية الشهرة ونقل الاجماع وأخبار الآحاد ، أو عن كونه مرجحاً ، فقد إنفتح فيها باب العلم وعلم الحجّة منها من غير الحجّة والمرجح منها من غيره بإثبات حجّية الظنّ في المسائل الفرعية ، إذ يثبت ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على أنّ ما كان من الأمارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد فهو حجّة .

وإنّما لا يلزم محذور (لأنّ ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجّة ، كمسألة حجّية الشهرة ، ونقل الاجماع ، وأخبار الآحاد ، أو عن كونه) أي : كون شيء (مرجحاً) كمواقفة الكتاب ، ومخالفة العامة ، وما أشبه ذلك (فقد إنفتح فيها) أي : في هذه المسائل الأصولية (باب العلم ، وعلم الحجّة منها من غير الحجّة و) علم (المرجح منها من غيره) أي : من غير المرجح .

وإنّما إنفتح فيها باب العلم (ب) سبب (إثبات حجّية الظنّ في المسائل الفرعية) فإنّ الظنّ لما كان ثابت الحجّية في المسائل الفرعية ، علمنا من ذلك : أنّ كل شيء وصل إلى المسألة الفرعية فهو حجّة ، سواء كان ذلك الشيء الشهرة ، أو الاجماع المنقول ، أو الخبر ، أو غيرها . ؟

وسواء كان ذلك الشيء معيناً للحكم ، أو مرجحاً لدليل على دليل ، فيما إذا دار الأمر بين دليلين لم نعلم بحجّية أحدهما أولاً وبالذات ، وإنّما علمنا بالترجيح لمواقفة الكتاب ، ومخالفة العامة ، أو بما أشبه ذلك .

(إذ يثبت ذلك المطلب) أي : حجّية الظنّ في المسائل الفرعية (حصل الدلالة العقلية على أنّ ما كان من الأمارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد ، فهو حجّة) والدلالة العقلية عبارة عن : التلازم بين حجّية الظنّ في الفروع ، وحجّية

وقس على ذلك معرفة المرجح ، فإننا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلاً من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدّم عليه في العمل .

وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الاستنباطية ، وهي ألفاظ الكتاب والسنة ، من حيث إستنباط الأحكام عنها ، كمسائل الأمر والنهي وأخواتهما ، من المطلق والمقيّد والعام والخاص والمجمل والمبين ، إلى غير ذلك ، فقد علم حجّة الظنّ فيها من حيث إستلزام الظنّ بها الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ .

مايستلزم هذا الظنّ أيضاً .

(وقس على ذلك) أي : التلازم بين حجّة الظنّ في الفرع ، وحجّة الظنّ في المسألة الأصولية (معرفة المرجح ، فإننا قد علمنا بدليل الانسداد : أن كلاً من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات) كمواقفة الكتاب ، ومخالفة العامة ، ومواقفة المشهور ، إلى غير ذلك (فهو) أي : المعتضد - بصيغة المفعول - (راجح على صاحبه مقدّم عليه في العمل) قطعاً .

(وما كان منها) أي : من المسائل الأصولية - قوله : « وما كان » عطف على قوله قبل أسطر : « لأن ما كان من المسائل الأصولية ... » - يبحث فيها من الموضوعات الاستنباطية ، وهي : ألفاظ الكتاب والسنة من حيث إستنباط الأحكام عنها) لا من حيث جهات النحو ، والصرف ، والبلاغة ، وشبهها ، بل (كمسائل الأمر ، والنهي ، وأخواتهما : من المطلق والمقيّد والعام والخاص ، والمجمل والمبين ، إلى غير ذلك ، فقد علم حجّة الظنّ فيها من حيث إستلزام الظنّ بها) أي : بهذه المسائل المرتبطة بألفاظ الكتاب والسنة (الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعي)

لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظنّ الحاصل بها من الأمانة ابتداءً ، والظنّ المتولّد من أمانة موجودة في مسألة لفظيّة .

ويلحق بهما بعض المسائل العقلية ، مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ

لأن ألفاظ الكتاب والسنة وما أشبه كلها في صدد بيان حكم الواقع .

والحاصل : إنّنا نحتاج هنا إلى أمرين :

الأوّل : ان نتكلم حول أنّ ظاهر الكتاب حجّة أم لا ، والخبر حجّة أم لا ؟ الى غير ذلك .

وأشار إليه المصنّف بقوله : « لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها ... » .

الثاني : ان نتكلم حول أنّ الأمر ظاهر في الوجوب أم لا ، والمطلق يحمل على المقيد أم لا ؟ إلى غير ذلك ، وأشار اليه المصنّف بقوله : « وما كان منها يبحث فيها ... » .

ثم إنّ المصنّف إنّما قال : حيث إستلزم الظنّ بها ، الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي (لما عرفت : من أنّ مقتضى دليل الانسداد في الفروع : حجية الظنّ الحاصل بها) أي : بتلك الفروع (من الأمانة ابتداءً) بأن ظنّ بأنّ الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - واجب (والظنّ المتولّد من أمانة موجودة في مسألة لفظية) مثل : أن يظنّ بأنّ الأمر ظاهر في الوجوب .

(ويلحق بهما) الضمير عائد إلى ما ذكره المصنّف بقوله : « لأنّ ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها ... » وقول : « وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الاستنباطية ... » وهما ما ذكرناهما بقولنا الأوّل والثاني فيلحقهما (بعض المسائل العقلية مثل : وجوب المقدّمة) للواجب .

(وحرمة الضدّ) للواجب .

ص: 15

وإمتناع إجتماع الأمر والنهي ، والأمر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك ممّا يستلزم الظنّ به الظنّ بالحكم الفرعيّ ، فإنّه يكتفي في حجّية الظنّ فيها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج إلى إجرائه في الاصول .

وبالجملة : فبعض المسائل الأصوليّة صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت حجّية الظنّ فيها معلومةً بدليل الانسداد في الفروع والباقي منها الذي

(وإمتناع إجتماع الأمر والنهي) أو عدم إمتناع إجتماعهما .

(والأمر مع العلم بانتفاء شرطه) بأنّه هل يجوز أن يأمر به الأمر أو لا يجوز أن يأمر به مع علمه بانتفاء الشرط ؟ .

(ونحو ذلك ممّا يستلزم الظنّ به) أي : بهذه المسائل الأصولية العقلية (الظنّ بالحكم الفرعي) لما عرفت : من أنّ كل شيء وقع في طريق الظنّ بالحكم الفرعي يكون الظنّ فيها حجّة من باب الانسداد (فإنّه يكتفي في حجّية الظنّ فيها) أي : في هذه المسائل العقلية (بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج إلى إجرائه في الاصول) أي : في المسائل الأصولية .

(وبالجملة : فبعض المسائل الأصوليّة صارت معلومة بدليل الانسداد) وهذه المسائل هي ما أشار إليها المصنّف بقوله : « لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجّة ، كمسألة حجّية الشهرة ، ونقل الاجماع ... » .

(وبعضها) أي : وبعض المسائل الأصولية الأخر : (صارت حجّية الظنّ فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع) وهي ما أشار إليه المصنّف بقوله : « وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الاستنباطية وهي ألفاظ الكتاب والسنة ... » .

(والباقي منها :) أي : من المسائل الأصولية التي لم تصر معلومة ، و (الذي

يحتاج في إثبات حجّية الظنّ فيها إلى إجراء دليل الانسداد في خصوص الأصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأصول وطرح الظنّ الموجود فيها محذورٌ . وإن كانت في أنفسها كثيرةً ، مثل المسائل الباحثة عن حجّية بعض الأمارات ، كخبر الواحد ونقل الاجماع لا بشرط الظنّ الشخصي ،

يحتاج في إثبات حجّية الظنّ فيها) أي : في هذه المسائل (إلى إجراء دليل الانسداد في خصوص الأصول ، ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأصول) كالبرائة ، والاستصحاب ، والتخيير ، وما أشبهه (وطرح الظنّ الموجود فيها) أي : في هذه المسائل (محذور) وذلك لما عرفت : من قلّة الفروع المترتبة عليها بالنسبة إلى سائر الفروع ، فلا يلزم من إجراء الأصول في هذه المسائل الأصولية غير الكثيرة محذور الخروج عن الدّين ، ونحو ذلك (وإن كانت في أنفسها كثيرة ، مثل المسائل الباحثة عن حجّية بعض الأمارات : كخبر الواحد ، ونقل الاجماع) أي : الاجماع المنقول (لا بشرط الظنّ الشخصي) .

وإنّما ذكر هذا القيد ، لإخراج قول من يقول : بأنّ الخبر الواحد إنّما يكون حجّة بشرط ظنّ الشخص بصدق الخبر ، وكذلك بالنسبة إلى الاجماع المنقول : بأنّه إنّما يكون حجّة بشرط الظنّ الشخصي بصدق الاجماع ، وإنّما قيدها بهذا القيد لئلا يلزم التناقض بين قوله سابقاً : « لأنّ ماكان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجّة ، كمسألة حجّية الشهرة ، ونقل الاجماع ، وأخبار الآحاد » ، وبين قوله هنا : « مثل المسائل الباحثة عن حجّية بعض الامارات ، كخبر الواحد ونقل الاجماع » ، اذ يمكن أن يستشكل على المصنّف : بأنّه كيف ذكرتم خبر الواحد ، والاجماع المنقول ، في مكانين ؟ .

وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الأحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصّة، والباحثة عن بعض المرجّحات التّعبدية، ونحو ذلك، فإنّ هذه المسائل لاتصير معلومة بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع .

لكن هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظنّ بأحد طرفي المسألة إلى الأصول وطرح ذلك الظنّ لزم محذورٌ كان يلزم في الفروع .

وأما الثاني - وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية،

(وكالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الأحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصّة) لا أنّها حجّة من باب الانسداد، كاشتراط أن يكون المخبر عادلاً، وضابطاً، وما أشبه ذلك (والباحثة عن بعض المرجّحات التّعبدية) مثل: مطابقة الكتاب، ومخالفة العامة، وإلى غير ذلك ممّا هي في قبّال المرجّحات العقلانية، مثل الأفقية. ونحو ذلك ممّا يجريها العقلاء في أوامر مواليتهم .

(ونحو ذلك) من المسائل الأصولية (فإنّ هذه المسائل لا تصير معلومة بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع) بل اللازم: إمّا إجراء دليل الانسداد في هذه المسائل الأصولية، أو القول: بأن دليل الانسداد عام يجري في الأصول والفروع معاً .

(لكن هذه المسائل، بل وأضعافها، ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظنّ بأحد طرفي المسألة إلى الأصول) العملية (وطرح ذلك الظنّ) الذي حصل بأحد طرفي المسألة (لزم محذور كان يلزم في الفروع) إذا رجع فيها إلى الأصول العملية: من لزوم الخروج عن الدّين وما أشبه ذلك ممّا تقدّم .

(وأما الثاني: وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية،

فرعية كانت أو أصلية - فهو غير مُجدٍ ، لأنَّ النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالاجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح ، بأن يقال : إنَّ العمل بالظن في الطهارات دون الديات ، مثلاً ، ترجيح بلا مرجح ومخالف للإجماع .

وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية .

أما فقد الاجماع فواضح ، لأنَّ المشهور ، كما قيل ، على عدم اعتبار الظن

فرعية كانت أو أصلية) والمسائل الأصولية إنما تسمى بالأحكام الشرعية ، لأولها إليها (فهو غير مجدٍ ، لأنَّ النتيجة : وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالاجماع المركب ، أو الترجيح بلا مرجح) حتى يشمل الأصول والفروع .

لكن لا يخفى : إنَّ هذا مبني على تقرير دليل الانسداد على طريق الكشف لتصير النتيجة مهمة ، لا على طريق الحكومة .

وعلى أي حال : فوجه التعميم (بأن يقال : إنَّ العمل بالظن في الطهارات دون الديات - مثلاً - ترجيح بلا مرجح) لأنَّ الطهارات والديات كلها أحكام شرعية ، فلماذا يعمل بالظن في الطهارات دون الديات ، مع أنَّ الدليل فيهما واحد ؟ (ومخالف للإجماع) أيضاً لأنَّ المجمعين لا يرون الفرق بين مختلف المسائل .

(وهذان الوجهان) : الترجيح بلا مرجح ، والمخالفة للإجماع (مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية) فلا إجماع على استواء الطائفتين من المسائل كما أنه ليس حجية الظن في الفروع دون الأصول ترجيحاً بلا مرجح .

(أما فقد الاجماع ، فواضح ، لأنَّ المشهور كما قيل - على عدم اعتبار الظن

وأما وجود المرجح ، فلأن الاهتمام بالمطالب الأصولية أكثر ، لابتناء الفروع عليها ، وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام فيها أكثر ،
والتحفظ عن الخطأ فيها أكد ،

في الأصول) لكن لا يخفى : إن نفي شيء بالاستناد الى قول ضعيف غير وجيه ، وهذا القول هو من شريف العلماء إستاذ المصنف - كما
سيأتي - لا أنه مما يرتضيه المصنف .

(وأما وجود المرجح) لخروج المسائل الأصولية حتى لا تكون مشمولة لنتيجة الانسداد فوجهه : الاهتمام بالمسائل الأصولية أكثر ، لأن
مسألة واحدة من المسائل الأصولية يتفرع عليها من الفروع جملة كبيرة ، ومثل هذه المسائل يهتم بها ، فلا يكتفى فيها بالظن ، بل اللازم أن
يقصر فيها على القطع أو ما يشبه القطع من الظنون الخاصة .

وعليه : فلا يلزم من خروج المسائل الأصولية ترجيح بلا مرجح بأن يقال : ان المسائل الأصولية والمسائل الفقهية متساويتان فاذا أخذنا
بنتيجة الانسداد في المسائل الفقهية دون المسائل الأصولية ، لزم ترجيح المسائل الفقهية على المسائل الأصولية - في نتيجة الانسداد - بلا
مرجح كما قال :

(فلأن الاهتمام بالمطالب الأصولية أكثر لابتناء الفروع عليها) أي : على هذه المسائل الأصولية (وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام
فيها أكثر ، والتحفظ) بأن يحفظ الانسان نفسه (عن الخطأ فيها أكد) فمسألة أصولية واحدة لها من الأهمية بقدر ما لعشر مسائل ، أو ما
لمائة مسألة من الأهمية ، وذلك أنها مما يبنى عليها جملة من الفروع .

ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك ، بقولهم : إنَّ إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكّل ، أو إنّه إثبات أصل بخبر ، ونحو ذلك .

وأما الثالث ، وهو إختصاصُ مقدّمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعيّة ، إلاّ أنّ الظنّ بالمسألة الفرعيّة قد يتولّد من الظنّ في المسألة الأصوليّة .

فالمسألة الأصوليّة بمنزلة المسائل اللغويّة يعتبر الظنّ فيها من حيث كونه منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعي .

ففيه : أنّ الظنّ بالمسألة الأصوليّة إن كان منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ ،

(ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك) أي : عن الاكتفاء بالظنّ في الأصول (بقولهم : إنّ إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكّل ، أو أنّه إثبات أصل بخبر) واحد (ونحو ذلك) من التعبيرات الفقهاءية .

(وأما الثالث : وهو إختصاصُ مقدّمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية ، إلاّ أنّ الظنّ بالمسألة الفرعيّة قد يتولّد من الظنّ في المسألة الأصوليّة) فإذا كان الظنّ في المسألة الفرعية حجّة ، كان الظنّ في المسألة الأصوليّة حجّة أيضاً ، لأنّ المسألة الأصوليّة والدة للمسألة الفرعية .

إذن : (فالمسألة الأصوليّة بمنزلة المسائل اللغويّة يعتبر الظنّ فيها من حيث كونه منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعي) فلفظ الصعيد - مثلاً - هل هو لمطلق وجه الأرض ، أو لخصوص التراب ؟ مسألة لغويّة ، فإذا ظننا بأحد الطرفين في هذه المسألة اللغويّة تولّد منها مسألة فرعية بجواز التيمم بمطلق وجه الأرض ، أو بخصوص التراب .

(ففيه : إنّ الظنّ بالمسألة الأصوليّة إن كان منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ ،

كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة وإمتناع إجتماع الأمر والنهي، فقد إعترفنا بحجّة الظنّ فيها .
وأما ما لايتعلّق بذلك ويكون باحثة عن أحوال الدّليل من حيث الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة، وهي التي منعنا عن حجّة الظنّ فيها،
فليس يتولّد من الظنّ فيها

كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة (التي تحتاج الى الاستنباط، كلفظ الصعيد، ولفظ الأنية، ولفظ الغناء، ولفظ آلة اللّهُو، وغيرها،
مما تحتاج الى الاستنباط لإجمالها في جملة من الفروع .

(والمسائل العقليّة، مثل وجوب المقدّمة) للواجب (وإمتناع إجتماع الأمر والنهي، فقد إعترفنا بحجّة الظنّ فيها) حيث قلنا قبل نصف
صفحة تقرّيباً: «وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الاستنباطية وهي: الفاظ الكتاب والسنة من حيث إستنباط الأحكام عنها الى
قولنا: ويلحق بهما بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدّمة، وحرمة الضد، وإمتناع إجتماع الأمر والنهي»، الى آخره .

(وأما ما لايتعلّق بذلك) أي: بما ذكرناه: من الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية (ويكون باحثة عن أحوال الدّليل من حيث الاعتبار
في نفسه، أو عند المعارضة) كما إذا بحثنا عن أنّه: هل الخبر الواحد حجّة أو لا، لا من حيث حصول الظنّ منه؟ وكذا إذا تكلمنا حول
المرجّحات التعبدية عند معارضة الدليلين .

(وهي التي منعنا عن حجّة الظنّ فيها) حيث قلنا قبل صفحة تقرّيباً: « لأنّ ماكان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجّة،
كمسألة حجّة الشهرة، ونقل الاجماع، وأخبار الآحاد» الى آخره (فليس يتولّد من الظنّ فيها)

الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الواقعيِّ، وإتِّما ينشأ منه الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الظاهريِّ، وهو ممَّا لم يقتضِ إنسدادُ باب العلم بالأحكام الواقعيَّة العملَ بالظنِّ فيه، فإنَّ إنسدادَ باب العلم في حكم العصير العنبيِّ إتِّما يقتضي العملَ بالظنِّ في ذلك الحكم المنسَدَّ لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة .

بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات، لا من حيث هي، بل من حيث قيام الأمانة الغير المفيدة للظنِّ الفعلِّي عليها

أَي: في هذه المسائل (الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الواقعي) .

فإنَّا إذا ظننَّا بالمسألة الأصولية فيها، لا ينشأ منه الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الواقعي (وإتِّما ينشأ منه الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الظاهري) لأنَّ ظننَّا: إنَّ هذا حكمنا الفعلِّي، أمَّا أنَّه حكم واقعي فلا نَظنُّ بذلك .

(وهو ممَّا لم يقتضِ إنسدادُ باب العلم بالأحكام الواقعية، العمل بالظنِّ فيه) أَي: الفرعيِّ الظاهري .

وإتِّما يكون الفرعيِّ الظاهري ممَّا لم يقتضِ إنسدادُ باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظنِّ فيه (ف-) ذلك (إنَّ إنسدادُ باب العلم في حكم العصير العنبيِّ إتِّما يقتضي العمل بالظنِّ في ذلك الحكم المنسَد) وهو الحكم الواقعي للعصير (لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة) وهو الحكم الظاهري .

فإنَّما لما جهلنا الأحكام الواقعية التجننا الى دليل الانسداد ليكشف لنا عن تلك الأحكام الواقعية، فاذا دلَّ دليل على الحكم الظاهري، لم يكن ذلك مطلوباً لنا .

(بل أمثال هذه الأحكام) الظاهرية (الثابتة للموضوعات لا من حيث هي) لتكون أحكاماً واقعية (بل من حيث قيام الأمانة غير المفيدة للظنِّ الفعلِّي عليها)

إن ثبت إنسدادُ باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عَمِلَ فيها بالظنّ ، وإلّا فانسدادُ باب العلم في الأحكام الواقعيّة وعدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضي العمل بالظنّ في هذه الأحكام ، لأنّها لاتغني عن الواقع المنسَدّ فيه العلم .

هذا غايةُ توضيح ما قرّره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف ، في منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجّة الظنّ في المسائل الأصوليّة .

أي : غير المعبر فيها ذلك الظنّ (إن ثبت إنسداد باب العلم فيها) أي : في هذه الأحكام الظاهرية (على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها الى الأصول) العمليّة (عَمِلَ فيها بالظنّ) أيضاً .

(وإلّا فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعيّة وعدم إمكان العمل فيها) أي : في الأحكام الواقعية (بالأصول) العمليّة (لا يقتضي العمل بالظنّ ، في هذه الأحكام) الظاهرية (لأنها لاتغني عن الواقع المنسَدّ فيه العلم) .

إذن : فالمطلوب : الأحكام الواقعية ، والانسداد ينتهي الى الأحكام الظاهرية ، فالظنّ بالمسألة الأصولية يولّد الظنّ بالمسألة الظاهرية ، والحال إنّنا نريد المسألة الفرعية الواقعية ، فليس الظنّ بالمسألة الأصولية المولّدة للفرعية الظاهرية حجّة من باب الانسداد ، الذي يطلب منه الوصول الى الظنّ بالواقع ، لا الظنّ بالحكم الظاهري .

(هذا غاية توضيح ماقرّره استاذنا الشريف) الشريف العلماء (قدس سره اللطيف في منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجّة الظنّ في المسائل الأصولية) وإنّما الانسداد هو حجّة في المسائل الفرعية فقط .

الثاني من دليل المنع : وهو أنّ الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجّية الظنّ في مسائل أصول الفقه ، وهي مسألة اصولية ، فلو كان الظنّ فيها حجّةً وجب الأخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسألة .

والجواب : أمّا عن الوجه الأوّل فبأنّ دليل الانسداد واردٌ على أصالة حرمة العمل بالظنّ .

(الثاني من دليل المنع) أي : منع كون الانسداد حجّةً بالنسبة إلى المسائل الأصولية (وهو : أنّ الشهرة المحققة ، والاجماع المنقول على عدم حجّية الظنّ في مسائل أصول الفقه) وقوله : « على » خبر قوله : « ان الشهرة » أي : أنّ الشهرة والاجماع قائمان على عدم حجّية الظنّ في مسائل أصول الفقه (وهي مسألة أصولية) أي : أنّ مسألة حجّية الظنّ هي من مسائل أصول الفقه ، وعدم الحجّية مسألة أصولية (فلو كان الظنّ فيها حجّةً ، وجب الأخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسألة) .

والحاصل : أنّه كما لا يمكن إبطال القياس بالقياس ، كذلك لا يمكن إبطال الظنّ في المسألة الأصولية بنفس الظنّ في المسألة الاصولية لأنّ مسألة حجّية الظنّ هي من المسائل الأصولية ، وعدم الحجّية هي بنفسها مسألة أصولية .

ثمّ أنّه لما استدلّ شريف العلماء لعدم حجّية الظنّ في المسائل الأصولية بدليلين :

الأوّل : أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد للمسائل الأصولية .

الثاني : الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجّية الظنّ في المسائل الأصولية ، شرع المصنّف في الجواب عن الدليلين فقال :

(والجواب : أمّا عن الوجه الأوّل) وهو أصالة الحرمة (: فبأنّ دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظنّ) فكما يرد على أصالة حرمة العمل بالظنّ أدلة

والمختار في الاستدلال به في المقام هو الوجه الثالث ، وهو اجرائه في الأحكام الفرعية ، والظن في المسائل الأصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية .

وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح ، إلا أن ما ذكر - من أن إسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي إلا اعتبار الظن بالحكم الشرعي الواقعي -

خبر الواحد وما أشبهه ، فكذلك يرد على أصالة حرمة العمل بالظن دليل الانسداد ، لكن الخبر في حال الانفتاح والظن المطلق في حال الانسداد .

(والمختار في الاستدلال به) أي : بدليل الانسداد (في المقام هو الوجه الثالث) الذي ذكره شريف العلماء (وهو : إجرائه في الأحكام الفرعية ، والظن في المسائل الأصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية) حيث تقدمت عبارته - قبل صفحة ونصف تقريباً - بما لفظه : وأما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع ، ولكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتني عليها .

(وما ذكر) ه شريف العلماء إشكالاً على هذا الوجه الثالث (من كون اللازم منه : هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح ، إلا أن ما ذكر : من أن إسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها) أي : بتلك الأحكام الواقعية (وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي إلا اعتبار الظن بالحكم الشرعي الواقعي) غير تام ، فقد تقدمت عبارته بقوله : « فليس يتوَلَّد من الظن فيها ، الظن بالحكم الفرعي الواقعي ، وإنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري ، وهو : ممَّا لم

بل المقدمات المذكورة ، كما عرفت غير مرة ، إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية وفراغ الذمة منها . فإذا فرضنا مثلاً أننا ظننا بحكم العصير لا- واقعاً ، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي ، فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير .

بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم واقعي أصلاً ،

يقترض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه ...» فإن هذا الاشكال (ممنوع ، بل المقدمات المذكورة - كما عرفت غير مرة - إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية وفراغ الذمة منها) .

هذا وسقوط الأحكام وفراغ الذمة ، قد يكون بالوصول الى الواقع ، وقد يكون بالوصول إلى بدله ، فقولُه : « إنَّ الانسداد لا يوصل الى الواقع ، بأن يعلم المكلف إنه واقع » ، كلام صحيح ، إلا- إننا لانريد الوصول الى الواقع فقط ، بل يكفي أن نصل الى الواقع أو بدل الواقع ، ودليل الانسداد يصل الى أحدهما قطعاً .

(فإذا فرضنا مثلاً ، إننا ظننا بحكم العصير لا واقعاً) أي : لم نعلم إنه حكم واقعي بالنسبة الى العصير (بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي) أي : ظننا بأن حكم العصير كذا ، لكن لم يكن ظننا أنه كذا هو الحكم الواقعي للعصير بل إحتملنا أنه حكم واقعي وإحتملنا انه حكم ظاهري (فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير) وإن لم يكن ظناً بالحكم الواقعي ، لأننا مأمورون بالواقع أو ببده ، لا بالواقع بما هو واقع .

(بل لو فرضنا : أنه لم يحصل ظن بحكم واقعي أصلاً) أي : أن الظن لم يتعلق

وإنما حصل الظن بحجّة أمور لاتقيد الظنّ، فإنّ العمل بها يظنّ معه سقوط الأحكام الواقعيّة عنّا، لما تقدّم من أنّه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علماً أو ظناً وبين الاتيان ببدله كذلك، فالظنّ بالاتيان بالبدل كالظنّ بإتيان الواقع، وهذا واضح.

وأما الجواب عن الثاني: فبمنع الشهرة والاجماع،

بالحكم (وإنما حصل الظنّ بحجّة أمور لاتقيد الظنّ) كما اذا ظننا بحجّة خبر الواحد - مثلاً - وقام الخبر الواحد على حرمة العصير، لكننا لم نظنّ بالحرمة، لوضوح: انّ الظنّ بالمسألة الأصولية لا يستلزم الظنّ بالمسألة الفرعية.

بل القطع بالمسألة الأصولية لا يستلزم الظنّ بالمسألة الفرعية، فاذا قطعنا - مثلاً - بأنّ الشاهدين حجّة في نفيهما، وقام الشاهدان على أنّ زيداً سارق، فإنّا قد نقطع بأنّه سارق، وقد نقطع أنّه ليس بسارق، وقد نشك في سرقة وعدم سرقة وقد نظنّ بأحد الطرفين ونتوهم الطرف الآخر، فالقطع بالمسألة الأصولية لا يستلزم حتى الوهم بالنسبة الى الفرعية (فإنّ العمل بها) أي: بتلك الأمور كالعمل بالخبر الواحد - مثلاً - (يظنّ معه سقوط الأحكام الواقعية عنّا).

وإنما يظنّ (لما تقدّم: من أنّه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علماً أو ظناً، وبين الاتيان ببدله كذلك) أي: علماً أو ظناً (فالظنّ بالاتيان بالبدل كالظنّ بإتيان الواقع، وهذا واضح) لا غبار عليه، فقول شريف العلماء: «بأنّ الظنّ في المسألة الأصوليّة ليس حجّة، لأنّه لا يوصل الى الظنّ بالفرعيّة الواقعيّة»، غير تام، لأنّنا لا نريد الفرعية الواقعية، بل يكفيها الفرعية الظاهرية التي هي بدل عن الواقع.

(وأما الجواب عن الثاني) الذي قال: بأنّ الشهرة المحقّقة والاجماع المنقول، يدلان على عدم حجّة الظنّ في مسائل أصول الفقه (فبمنع الشهرة والاجماع)

نظراً إلى أنّ المسألة من المستحدثات ، فدعوى الاجماع فيها مساوقةً لدعوى الشهرة .

وثانياً: لو سلّمنا الشهرة ، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصّة ، كأخبار الآحاد والاجماع المنقول .

وحيث إنّ المتّبع فيها الأدلّة الخاصّة ، وكانت أدلّتها كالإجماع والسيره على حجّية أخبار الآحاد مختصّة بالمسائل الفرعيّة بقيت المسائل الأصوليّة تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ ، ولم يُعلم بل ولم يُظنّ من مذهبهم الفرق بين الفروع والأصول ، بناءً

على هذه الدلالة (نظراً إلى إنّ المسألة من المستحدثات) فإنّ مسألة الانسداد بهذه الخصوصيات لا شكّ في أنّها مسألة حادثة ، (فدعوى الاجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة) فيها ، وكلاهما ممنوعان ، إذ لا شهرة قطعاً ، وحيث لا شهرة قطعاً فلا إجماع أيضاً .

(وثانياً: لو سلّمنا الشهرة ، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصّة ، كأخبار الآحاد ، والاجماع المنقول) والسيره ، والأولوية ، ونحوها .

(وحيث أنّ المتّبع فيها) أي : في الظنون الخاصّة (الأدلّة الخاصّة ، وكانت أدلّتها - كالإجماع والسيره - على حجّية أخبار الآحاد مختصّة بالمسائل الفرعيّة) فإنّ غاية ما يثبت بالأدلة الخاصّة إعتبار الظنون الخاصّة في المسائل الفرعية ، فلو قامت الأدلة الخاصّة على مسائل أصولية لم يكن دليل على إعتبار تلك الظنون .

ولهذا (بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ) فالظنّ حجّة في المسألة الفرعيّة لا في المسألة الأصولية .

هذا (ولم يعلم ، بل ولم يُظنّ من مذهبهم : الفرق بين الفروع والأصول ، بناءً

على مقدمات الانسداد وإقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية .

وثالثاً: سلّمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد ، لكنّ المسألة أعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظنّ مطلقاً في الفروع دون الأصول عقليةً ، والشهرة ونقل الاجماع إنّما يفيدان الظنّ في المسائل التوقيفية دون العقلية .

على مقدمات الانسداد) وإّما يرون الفرق بينهما - بناءً على الظنّ الخاص - فيقولون بحجّية الظنّ في الفروع دون الأصول .

(و) كذا لا يرون الفرق بين الفروع والأصول بناءً على (إقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية) حال الانسداد .

والحاصل من الجواب على إشكال عدم حجّية الظنّ في الأصول أمران :

أولاً : لا شهرة ولا إجماع على عدم حجّية الظنّ في المسائل الأصولية .

ثانياً : لو سلّمنا الشهرة والاجماع ، فهما يقولان بعدم حجّية الظنّ في المسائل الأصولية على تقدير الانفتاح وحجّية الظنّ الخاص ، وكلامنا نحن في حال الانسداد .

(وثالثاً : سلّمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد) أي : سلّمنا عدم صحة جوابنا الأول ، وعدم صحة جوابنا الثاني (لكنّ المسألة أعني : كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظنّ مطلقاً) مقابل الظنون الخاصة (في الفروع دون الأصول ، عقلية) لأنّ العقل يقول : لا حجّية للظنّ في الأصول (والشّهرة ونقل الاجماع إنّما يفيدان الظنّ في المسائل التوقيفية ، دون العقلية) لأنّ العقل لا يحتاج في حكمه الى ملاحظة حكم الغير .

ورابعاً: إنّ حصول الظنّ بعدم الحجّية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجّية لا يجتمعان، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظنّ.

وخامساً: سلّمنا حصول الظنّ، لكنّ غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدّم من قيام الظنّ على عدم حجّية الظنّ، وقد عرفت أنّ المرجع فيه إلى متابعة الظنّ الأقوى، فراجع.

والحاصل: إنّ العقل يقول لاحجّية للظنّ في الأصول، وأنتم تقولون الظنّ حجّة في الأصول لقيام الشهرة على حجّيته، فهو مثل أن يقول إنسان: يستحيل إجتماع النقيضين عقلاً، وأنتم تقولون الشهرة قامت على جواز إجتماع النقيضين.

(ورابعاً: إنّ حصول الظنّ بعدم الحجّية) لأن الشهرة والاجماع لما قاما على عدم الحجّية كان معناه: أنّا نظنّ بسبب الشهرة والاجماع عدم حجّية الظنّ في الأصول (مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجّية) لأن المفروض: إنّ الظنّ حاصل في المسائل الأصولية لكنّه ليس بحجّة على كلامكم، (لا يجتمعان) إذ كيف يجتمع الظنّ بعدم الحجّية مع الظنّ بالحجّية؟.

وعليه: (فتسليم دليل الانسداد) في الأصول (يمنع من حصول الظنّ) فيها، فالظنّ في المسألة الأصولية لا يحصل أصلاً.

(وخامساً: سلّمنا حصول الظنّ) الذي منعناه في الجواب الرابع (لكن غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدّم من قيام الظنّ على عدم حجّية الظنّ) فهو من قبيل الظنّ المانع والممنوع.

(وقد عرفت: أنّ المرجع فيه إلى متابعة الظنّ الأقوى، فراجع) ونتيجة ذلك: أنّه ربّما يكون الظنّ في مسائل أصول الفقه حجّة، وربّما لا يكون حجّة، فأين ما ذكرتم بأنّه لا حجّية للظنّ في المسائل الأصولية إطلاقاً، حيث استدللتم

إنَّ الثابتَ بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظنِّ في الخروج عن عهدة الأحكام المنسَدِّ فيها بابُ العلم ، بمعنى أنَّ المظنونَ إذا خالف حكمَ الله الواقعيِّ لم يعاقب عليه بل يثاب عليه ، فالظنُّ بالامثالِ إنّما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعيِّ الممثل .

وأما في مقام تطبيق العمل الخارجيِّ على ذلك المعين ، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظنِّ .

على ذلك بقيام الاجماع والشهرة على عدم حجّية الظنِّ في مسائل أصول الفقه ؟ لكن لا يخفى : إنّ بعض هذه الأجوبة محل تأمل ، وحيث إنّنا بصدد الشرح غالباً نترك بيان الاشكال فيها الى المفصلات .

(الأمر الرابع :) من تنبيهات الانسداد (إنّ الثابت بمقدمات دليل الانسداد) هو حجّية الظنِّ في الأحكام وفي مقدماتها ، أمّا في التطبيقات فالظنُّ ليس بحجّة ، فالثابت بدليل الانسداد (هو الاكتفاء بالظنِّ في الخروج عن عهدة الأحكام المنسَدِّ فيها) أي : في تلك الأحكام (باب العلم) والعلمي (بمعنى : أنّ المظنون إذا خالف حكم الله الواقعيِّ لم يعاقب عليه) أي : العامل بالظنِّ لا يعاقب على تركه حكم الله الواقعي . وإنّما لا يعاقب لأنّه عمل بظنّه (بل يثاب عليه) لأنّه مأمور بالأمر العقلي المستتبع للأمر الشرعي ، أو بالأمر الشرعي على إتباع الظنِّ (فالظنُّ بالامثال إنّما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل) « الممثل » مفعول « يكفي » ، يعني يكفي المكلف الظنِّ .

(وأما في مقام تطبيق العمل الخارجيِّ على ذلك المعين) أي : على ذلك الحكم المعين بحسب الظنِّ (فلا دليل على الاكتفاء فيه) أي : في التطبيق (بالظنِّ)

مثلاً، إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظنّ، فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نُعاقبُ على تقدير وجوب الظهر واقعاً، لكن لا يلزم من ذلك حجّةُ الظنّ في مقام العمل على طبق ذلك الظنّ، فاذا ظننا بعد مضيّ مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن إحتمل نسيانها فلا يكفي الظنّ بالامثال من هذه الجهة، بمعنى أنّه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيانها قام الظنّ بالاتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها.

بل اللازم أن يكون التطبيق بالعلم والعلمي .

(مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر، جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظنّ) والله هل الواجب في يوم الجمعة أن تأتي بصلاة الجمعة، أو بصلاة الظهر؟ (فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب) من قبل المولى (على تقدير وجوب الظهر واقعاً) لأنّ العقل والشرع قالا بإتباع الظنّ .

(لكن لا يلزم من ذلك) أي : من حجّة الظنّ على وجوب الجمعة (حجّة الظنّ في مقام العمل على طبق ذلك الظنّ) ، بل اللازم أن نأتي بالجمعة قطعاً بأن نقطع بأننا أتينا بالجمعة ، لا أن نظنّ أننا أتينا بالجمعة .

وعليه : (فإذا ظننا بعد مضيّ مقدار من الوقت) يسع لفعل الجمعة (بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم ، لكن إحتمل نسيانها ، فلا يكفي الظنّ بالامثال من هذه الجهة) أي : من جهة إنّنا أتينا بالجمعة (بمعنى : أنّه إذا لم نأت بها) أي : بالجمعة

(في الواقع ونسيانها ، قام الظنّ بالاتيان مقام العلم) فالظنّ حجّة في أصل وجوب الجمعة ، أمّا الاتيان بها في يوم الجمعة ، فاللازم أن يكون مقطوعاً (به ، بل يجب بحكم الأصل) أي : أصالة عدم الاتيان (وجوب الاتيان بها) أي : بالجمعة .

وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظنّ بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظنّ للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال .

وبالجملة : إذا ظنّ المكلف بالامتثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع ، فهذا الظنّ إن كان مستنداً الى الظنّ في تعيين الحكم الشرعيّ كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع ، وإن كان مستنداً إلى الظنّ بكون الواقع في الخارج منه

(وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة) ولم نعلم بالدخول علماً قطعياً (فلا يقتصر على هذا الظنّ) بل اللازم الاتيان بها بعد القطع بدخول الوقت (بمعنى : عدم العقاب على تقدير مخالفة الظنّ للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال) أي : إن هذا الظنّ لا يرفع العقاب على تقدير كونه مخالفاً للواقع .

والحاصل : أنّه لا يكفي الظنّ في أصل الاتيان ، أو في شرطه ، أو في جزئه ، كما إذا ظنّ بأنّه قد قرأ الحمد ، والحال إنّه بعد في محله فالمثال الأول : لأصل الاتيان ، والمثال الثاني : للشرط ، ولم يذكر المصنّف مثال الجزء إكتفاءً منه بذكر الشرط ، لأن الشرط والجزء لهما حال واحد .

(وبالجملة : إذا ظنّ المكلف بالامتثال و) ظنّ ب- (براءة ذمته وسقوط الواقع) عنه (فهذا الظنّ إن كان مستنداً الى الظنّ في تعيين الحكم الشرعيّ) بأن تعلق الظنّ بأصل الحكم الشرعيّ ، أو بمقدماته ، كمسائل الأصول (كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع) وذلك للمصلحة السلوكية التي ذكرناها في أول الكتاب .

(وإن كان مستنداً إلى الظنّ بكون الواقع في الخارج منه) أي : من الحكم

منطبقاً على الحكم الشرعيّ فليس معذوراً ، بل يُعاقبُ على ترك الواقع أو ترك الرجوع الى القواعد الظاهريّة التي هي المعوّل لغير العالم .
ومما ذكرنا تبين : أنّ الظنّ بالأمر الخارجيّة عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلّية التي تعلّق بها الأحكام الشرعيّة لا دليل على
اعتباره ، وأنّ دليل الانسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسدّ فيه باب العلم ، لفقد الأدلّة المنصوبة من الشارع وإجمال ما وجد منها .

(منطبقاً على الحكم الشرعيّ ، فليس معذوراً ، بل يعاقب على ترك الواقع ، أو ترك الرجوع الى القواعد الظاهريّة التي هي) أي : القواعد
الظاهريّة (المعوّل لغير العالم) وذلك لأنه لا إنسداد في مقام التطبيق ، وأنما الانسداد في مقام الحكم ، فاللازم في مقام التطبيق سلوك
الطرق العقلانيّة من العلم أو العلمي .

هذا وقول المصنّف : « على ترك الواقع ، أو ترك الرجوع » ، اشارة الى التسوية بين الواقع ، وبين القواعد الظاهريّة ، التي على المكلف
الرجوع الى أيهما شاء ، لأننا ذكرنا في مسألة القطع : إنّ العلمي في عرض العلم وإنّ تمكن المكلف من العلم .

(ومما ذكرنا) : من أنّ الظنّ حجّة في الأحكام لا في التطبيقات (تبين : أنّ الظنّ

بالأمر الخارجيّة عند فقد العلم بانطباقها) أي : بانطباق هذه الأمور الخارجية (على المفاهيم الكلّية التي تعلّق بها) أي : بتلك المفاهيم
الكلّية (الأحكام الشرعيّة ، لا دليل على اعتباره) أي : اعتبار هذا الظنّ .

(و) تبين أيضاً : (أنّ دليل الانسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسدّ فيه باب العلم ، لفقد الأدلّة المنصوبة من الشارع ، وإجمال ما وجد منها)
أي : من تلك الأدلّة .

ولا يعذر الجاهل بالامتنال من غير هذه الجهة، فإنَّ المعذور فيه هو الظَّنُّ بأنَّ قبلةَ العراق ما بين المشرق والمغرب، أمَّا الظَّنُّ بوقوع الصلاة إليه فلا يُعذر فيه .

فظهر اندفاعُ توهم أنَّه إذا بنى على الامتنال الظنِّي للأحكام الواقعيَّة فلا يُجدي إحراز العلم بانطباق الخارج

والواو في قوله : « وإجمال » ، للترديد لا للجمع ، أي : في مقام فقد الدليل أو إجمال الدليل ، مثل قولهم : « الكلمة : اسم وفعل وحرف » ، حيث أنَّ الكلمة الواحدة ليست كل ذلك ، بل المراد : أنَّ الكلمة : إمَّا إسم ، أو فعل ، أو حرف .

(ولا يعذر الجاهل بالامتنال من غير هذه الجهة) أي : من جهة الأحكام ، فالجاهل غير معذور من جهة التطبيقات .

هذا والمراد بالجاهل غير المعذور هنا : غير العالم ولو كان ظاناً مع التمكن من العلم ، أمَّا إذا لم يتمكن من العلم ، فمعذور قطعاً ويقوم الظَّنُّ مقام العلم ، مثل من غمَّت لديه الشهور بالنسبة الى الصيام ، ومن كان في سجن مظلم بالنسبة الى أوقات الصلاة ، والى غير ذلك ، وقد ذكر المصنّف لذلك مثلاً بقوله : (فإنَّ المعذور فيه هو الظَّنُّ بأنَّ قبلةَ العراق ما بين المشرق والمغرب) أي : فيما إذا لم يعلم الانسان خصوصية القبلة ، وإنَّما علم إجمالاً أنَّها بين المغرب والمشرق ، فإذا صلى فيما بينهما صحت صلاته .

(أمَّا الظَّنُّ بوقوع الصلاة إليه) أي : الى ما بين المغرب والمشرق (فلا- يعذر فيه) لو خالف الواقع (فظهر) ممّا ذكرناه : من أنَّ الظَّنُّ الانسدادي حجة في الأحكام ، لا في التطبيقات (اندفاع توهم) صاحب القوانين : من (أنَّه إذا بنى على الامتنال الظنِّي للأحكام الواقعيَّة ، فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج

على المفهوم ؛ لأنّ الامتثال يرجع بالآخرة الى الامتثال الظنيّ ، حيث أنّ الظانّ يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب إمتثاله للتكاليف الواقعيّة ظنيّ ، علّم بما بين المشرق والمغرب أو ظنّ .

وحاصله : انّ حجّية الظنّ في تعيين الحكم بمعنى معذوريّة الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجّيته في الانطباق بمعنى معذوريّته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن وإلاّ لكان الاذنّ في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرهما

على المفهوم) إذ أي فائدة في العلم بالانطباق والحال أنّه بالتالي يرجع الى الظنّ ؟ لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين كما قال :

(لأنّ الامتثال يرجع بالآخرة إلى الامتثال الظنيّ حيث أنّ الظانّ يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب إمتثاله للتكاليف الواقعيّة ظنيّ ، علم بما بين المشرق والمغرب أو ظنّ) فإذا كان إنسداد بالنسبة الى نقطة القبلة بين المشرق والمغرب ، فكما يجوز أنّ يعمل بالظنّ في النقطة الخاصة ما بينهما ، كذلك يجوز أن يعمل بالظنّ بأنّه ما بين المشرق والمغرب أولاً .

(وحاصله :) أي : حاصل الاندفاع والجواب عن صاحب القوانين هو : (انّ حجّية الظنّ في تعيين الحكم بمعنى : معذوريّة الشخص مع المخالفة) للواقع ، مخالفة للحكم (لا يستلزم حجّيته) أي : حجّية الظنّ (في الانطباق) والحجّية هنا (بمعنى : معذوريّته) أي : معذورية الشخص في العمل الخارجي (لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن) بالظنّ .

(وإلاّ لكان الاذنّ في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة ، أو أجزائها ، يوجب جوازه) أي : جواز العمل بالظنّ (في سائرهما) أي : في سائر الأجزاء

وهو بديهيّ البطلان .

فَعَلِمَ أَنَّ قِيَاسَ الظَّنِّ بِالْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ عَلَى الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ وَإِسْتِلْزَامِهِ الظَّنَّ بِالْإِمْتِثَالِ قِيَاسٌ مَعَ الْفَارِقِ ، لِأَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ يَرْجَعُ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ هُوَ الظَّنُّ بِتَعْيِينِ الْحُكْمِ .

والشرايط .

وإِثْمًا قَلْنَا : « وَإِلَّا لَكَانَ الْإِذْنَ . . . » لِنَفْسِ الدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْقَوَانِينُ بِقَوْلِهِ : « لِأَنَّ الْإِمْتِثَالَ يَرْجَعُ بِالْآخِرَةِ إِلَى الْإِمْتِثَالِ الظَّنِّيِّ . . . » .

(وهو) إشارة إلى قوله : وإلا لكان الاذن . . . » (بديهيّ البطلان) لوضوح : أنه إذا لم نتمكن من العلم في وجوب السورة وتمكنا من العلم بوجوب الحمد ، لا يجوز لنا ترك العلم بالحمد إلى الظنّ به ، فان يتنزّل من العلم إلى الظنّ بقدر الاضطرار ، ولا إضطرار بالنسبة إلى الحمد ، وإثما الاضطرار بالنسبة إلى السورة فقط .

(فعلم : انّ قياس الظنّ بالأُمور الخارجية) الذي فعله صاحب القوانين حيث قال : بأنّ الظنّ في التطبيقات الخارجيّة (على المسائل الأصولية واللّغوية) حيث أنّ الظنّ حجّة في هذه المسائل ، (وإستلزامه) أي : هذا القياس كفاية (الظنّ بالامثال) فلا حاجة إلى أن نقطع في التطبيق حتى يكون إمتثال (قياس مع الفارق) .

إذن : فالمسائل الأصولية واللّغوية الظنّ فيها حجّة ، أمّا التطبيقات الخارجية فالظنّ ليس حجّة فيها (لأنّ جميع هذه) أي : المسائل الأصولية واللّغوية (يرجع إلى شيء واحد هو : الظنّ بتعيين الحكم) لا التطبيق ، فالتطبيق شيء ، وتعيين الحكم شيء آخر ، والظنّ إنّما هو حجّة في تعيين الحكم ، لا في تطبيق الحكم

ص: 38

ثم إنَّ المعلوم عدمُ جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجيّة ، لأنّها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتّى يدعى طرؤ الانسداد فيها في هذا الزمان ، فيجري دليل الانسداد في أنفسها ، لأنّ مرجعها ليس الى الشرع ولا الى مرجع آخر منضبط .

الكلي على المصداق الخارجي .

لا يقال : سلّمنا أنّه لايجري دليل الانسداد المرتبطة بالأحكام في التطبيقات الخارجية ، لكنّا نقرّر انسداداً آخر في باب التطبيقات .

لأنه يقال : (ثمّ إنّ المعلوم : عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجيّة) والتطبيقات لكليات الأحكام على هذه الأمور ، لنقرّر دليل الانسداد في الوقت بالنسبة الى الصلاة - مثلاً - وغير ذلك . وإتّما لايجري (لأنّها) أي : الأمور الخارجيّة (غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتّى يدعى طرؤ الانسداد فيها) أي : في تلك الأمارات والأدلة ، فليس مثل ما قرّر الانسداد في الأحكام الشرعية حيث أنّها منوطة بأدلة ، وأمارات مضبوطة : كالخبر الواحد ، والاجماع المنقول ، والشهرة ، والألوية ، والسيرة ، وما أشبه ذلك .

وعليه : فإنّ (في هذا الزمان) المتأخر عن زمان المعصومين عليهم السلام ، يجري الانسداد في الأحكام الشرعية فقط ، دون التطبيقات الخارجيّة (ف-) أنّها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة ، حتّى (يجري دليل الانسداد في أنفسها) .

إذن : فلا طريق للإنسداد في نفس تلك الأمور الخارجيّة (لأنّ مرجعها ليس الى الشرع ، ولا إلى مرجع آخر منضبط) حتّى يدعى طرؤ الانسداد فيه ، لأنّ الشيء المنضبط يجري فيه الانسداد اذا جهل ذلك الشيء المنضبط ، أمّا الشيء

نعم ، قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه ، كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما ، فيقال : إن باب العلم بالضرر منسدّ غالباً إذ لا يُعلم غالباً إلا بعد تحققه ، فإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور ، وهو الوقوع في الضرر غالباً ، فتعيّن إناطة الحكم فيه بالظنّ .

غير المنضبط فلا انضباط له حتى يكون معلوماً تارةً ومجهولاً أخرى ، فإذا كان معلوماً وجب العلم فيه ، وإذا كان مجهولاً جرى الانسداد فيه .

(نعم ، قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه ، كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة) حيث إنّ الشارع جعل الضرر سبباً لأحكام كثيرة غير الأحكام الأولية (من جواز التيمم) بدل الوضوء والغسل (والافطار) إذا كان الصوم ضاراً (وغيرهما) كالجبيرة ، ومناسك الحجّ ، حيث إنّ الاضطرار يغير الوضوء ، والغسل ، والجبيرة ، ويغير جملة من أحكام الحجّ الى الأحكام الاضطرارية .

وإنّما يقرر الانسداد في باب الضرر بالكيفية التالية :

(فيقال : إنّ باب العلم بالضرر منسدّ غالباً ، إذ لا يُعلم غالباً) الضرر (إلا بعد تحقّقه) وذلك يوجب الضرر على العباد إذا قيد الشارع : « لا ضرر » بالعلم بالضرر (فإجراء أصالة عدمه) أي : عدم الضرر (في تلك الموارد يوجب المحذور ، وهو : الوقوع ، في الضرر غالباً) والشارع لا يريد ضرر المكلفين لأنّه قال : « لا ضرر ولا ضرار » (فتعيّن إناطة الحكم فيه بالظنّ) .

وعليه : فكلمة ظنّ المكلف الضرر تبدّل حكمه من الحكم الأولي الى الحكم

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر ، وأما إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك ، بل يشمل حينئذٍ الشك أيضاً .

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما

الثانوي ، وإذا لم يظنّ الضرر كان مكلفاً بالحكم الأولي .

ثمّ أن (هذا) الذي ذكرناه : من جريان دليل الانسداد في باب الضرر إنّما هو (إذا أنيط الحكم بنفس الصّدر) بأن قال الشارع : إنّ الذي يتضرر بالصوم لا يصوم ، وإنّ الذي يتضرر بالوضوء والغسل يتيمم ، وهكذا .

(وأما إذا أنيط) الحكم الضرري (بموضوع الخوف) بأن قال السّارع : إذا خفت الضرر فلا تصم ، أو لاتحج ، أو تتيمم ، أو ما أشبهه (فلا حاجة الى ذلك) الانسداد (بل يشمل حينئذٍ) موضوع الخوف (الشك أيضاً) .

وعليه : فاذا شك في أنّ الشيء الفلاني ضرر عليه أو لا وخاف الضّرر ، تنزّل الى الحكم الثانوي ، بل إذا كان الموضوع هو خوف الضرر شمل الوهم أيضاً فإن الخوف يشمل الوهم ، فاذا كان اللصوص يقتلون راكبي سيارة من عشر سيارات ، فالراكب في احداها متوهم أنّه يقتل لا شك ، لأنّ الشك فيما كان طرفاه متساويين ، بينما هنا احتمال السلامة تسعة من عشرة ، واحتمال القتل واحد من عشرة ومع ذلك يقول العقلاء هنا خوف الضرر .

(ويمكن أن يجري مثل ذلك) أي : مثل موضوع الضرر (في مثل العدالة ، والنّسب ، وشبههما) كقيم المتلفات ، والأرش في الجنايات ، وما أشبه ذلك ، فان سبيل العلم بها على الوجه المضمون من الزيادة والنقيصة غير موجود غالباً ،

من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم ، الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً ، فافهم .

إذ يضطرب فيها السوق والخبراء ويزيدون وينقصون باختلاف الرغبات .

وإلى غير ذلك (من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم ، الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً) .

مثلاً : إذا شككنا في أرش الجناية بأنه عشرة ، أو مائة ، أو خمسمائة ؟ فأجرينا أصل عدم الزيادة عن العشرة على الجاني ، وكذا أجرينا أصل عدم العدالة في هذا الشاهد ، وفي هذا الامام ، وفي هذا القاضي ، وفي هذا المرجع ، وأصل عدم انتساب هذا الولد الى هذا الأب ، وأصل عدم أخوة زيد وعمرو فيما إذا مات أحدهما وادعى الآخر ارثه ، وأصل عدم الضرر في الوضوء والغسل والصوم ، وهكذا ، لزم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً .

ولهذا نجري الانسداد الصغير في هذه الأمور ونقول : لا شك أنّ هناك أضراراً ، وطريق العلم اليها منسدّ ، وإجراء الأصل فيها يوجب الوقوع في كثير من تلك الأضرار ، التي لا يرضى بها الشارع ، والاحتياط عسرٌ ، وغير ذلك من مقدمات الانسداد ، فاللازم أن يكون المرجع في تلك الأضرار : الظنّ ، فكلما ظننا بالضرر عملنا بالحكم الثانوي كالتييمم ، وكل ما لم نظنّ بالضرر عملنا بالحكم الأولي من باب الكشف ، أو من باب الحكومة .

وهكذا نقول في العدالة والنسب وغيرهما .

(فافهم) ولعلّه إشارة إلى أنّه لا يجري الانسداد في هذه الموضوعات مطلقاً ، وإنّما يجري الانسداد فيما تمت فيه مقدمات الانسداد من وقوع العسر والحرج والخروج عن الدين ، وما أشبهه .

في اعتبار الظنّ في أصول الدين والأقوال المستفادة من تتبّع كلمات العلماء في هذه المسألة، من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة عن خصوص النظر وكفاية الظنّ مطلقاً أو في الجملة، ستّة:

أو أنّ مراده من قوله: « فافهم »، أنّ العدالة، والنسب، والضرر، ونحوها، يؤخذ من العرف حتى بدون الظن الشخصي، لأنّ الشارع لم يجعل فيه طريقاً جديداً، والعرف له موازين خاصة في هذه الأمور، فلا حاجة الى جريان الانسداد فيها.

(الأمر الخامس) من تنبيهات الانسداد: (في اعتبار الظنّ في أصول الدين، و) أنّه هل يكفي الظنّ أو يلزم فيه العلم؟ .

(الأقوال المستفادة من تتبّع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة) ولو كانت حاصلة من التقليد (أو الحاصلة عن خصوص النظر) والاجتهاد (وكفاية الظنّ مطلقاً) من أي سبب كان (أو في الجملة) أي: من أسباب خاصة (ستة) .

هذا وقد عرفت: أن أصول الأقسام أربعة:

الأول: وجوب المعرفة العلمية مطلقاً ولو من التقليد.

الثاني: وجوب المعرفة الحاصلة من النظر فقط.

الثالث: كفاية الظنّ مطلقاً من أي: سبب حصل.

الرابع: كفاية الظنّ في الجملة لا كلّ ظنّ.

الأول : اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال ، وهو المعروف عن الأكثر وادّعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافةً .

وربّما يُحكى دعوى الاجماع عن العضدي ، لكنّ الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقلیات من أصول الدّین دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله .

الثاني : اعتبار العلم ولو من التقليد ، وهو المصرّح به في كلام بعض المحكي عن آخرين .

الثالث : كفاية الظنّ مطلقاً ،

وكيف كان : - فقد ذكر المصنّف هنا أقوالاً ستة :

(الأول : اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال) ولو كان إستدلالاً خفيفاً (وهو المعروف عن الأكثر ، وادّعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح : إجماع العلماء كافة) على أنّه يجب معرفة أصول الدين بالنظر والاستدلال . (وربّما يُحكى دعوى الاجماع عن العضدي) من العامّة (لكن الموجود منه) أي : من كلام العضدي (في مسألة عدم جواز التقليد في العقلیات من أصول الدّین : دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله) سبحانه ، وليس فيه تعرض لاعتبار العلم ولا لزوم كونه حاصلًا عن الاستدلال والنظر .

(الثّاني : اعتبار العلم ولو من التقليد) فلا حاجة الى الاستدلال والنظر (وهو المصرّح به في كلام بعض المحكي عن آخرين) من علمائنا .

(الثالث : كفاية الظنّ مطلقاً) في مقابل القول الرابع والخامس حيث فيهما

وهو المحكي عن جماعة، منهم: المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وحكي نسبه إليه في فصوله ولم أجده فيه، وعن المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني قدس سرهم.

الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد، حكي عن شيخنا البهائي، في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض.

الخامس: كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد، وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة قدس سره، في النهاية عن الأخباريين، من أنهم لم يعولوا في أصول الدين

يشترط الظن من طرق خاصة (وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وحكي نسبه إليه في فصوله) لأنّ المحقق الطوسي كتب كتاباً سمّاه الفصول (ولم أجده فيه) أي: في ذلك الكتاب.

(وعن المحقق الأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا البهائي، والعلامة المجلسي، والمحدث الكاشاني قدس سرهم) هذا القول أيضاً، حيث انهم اكتفوا بالظن مطلقاً في أصول الدين.

(الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال، دون التقليد) فالظن إذا كان مستنداً إلى التقليد لم يكف، أمّا إذا كان مستنداً إلى الاستدلال والنظر كفى (حكي عن شيخنا البهائي في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض) علمائنا.

(الخامس: كفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة قدس سره في النهاية عن الأخباريين: من أنهم لم يعولوا في أصول الدين

وفروعه إلا على أخبار الآحاد ، وحكاة الشيخ في عدته في مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث ، والظاهر أن مراده حملة الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعروضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر .

السادس : كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً ، لكنّه معفو عنه ،

وفروعه ، إلا على أخبار الآحاد) وحيث أن خبر الواحد يوجب الظن النوعي فظاهر كلامهم : انّ الظن في أصول الدين كاف .

(وحكاة الشيخ في عدته في مسألة حجية أخبار الآحاد عن بعض ، غفلة أصحاب الحديث) أي : الغافلين الذين يحملون الأحاديث ، فانهم يرون صحة الاعتماد في أصول الدين وفروع الدين على أخبار الآحاد .

(والظاهر أن مراده : حملة الأحاديث ، الجامدون على ظواهرها ، المعروضون عما عداها من البراهين العقلية ، المعارضة لتلك الظواهر) كما ان الظاهر : عدم وجود مثل هؤلاء في الشيعة الذين نعرفهم ، فلعلّ الشيخ أراد به الظاهرية من العامة والحشوية .

(السادس : كفاية الجزم بل الظن من التقليد ، مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنّه معفو عنه) فهنا مسألتان :

أولاً : مسألة وجوب الجزم أو الظن ولو من التقليد .

ثانياً : مسألة وجوب النظر .

فاذا ترك وجوب النظر ترك واجباً ، لكنّه لم يترك المعرفة الواجبة إذا كان له جزم ، أو ظن تقليدي .

كما يظهر من عدة الشيخ قدس سره ، في مسألة حجّية أخبار الآحاد وفي أواخر العدة .

ثم إن محلّ الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقّح ، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلّم فيها ، وتعقيب كلّ واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها ، فنقول مستعيناً بالله : إنّ مسائل أصول الدّين ، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلاّ الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وإن ترتّب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليّة على قسمين :

(كما يظهر من عدة الشيخ قدس سره في مسألة حجّية أخبار الآحاد ، وفي أواخر العدة) .

وإنّما ذكر المصنّف هذا التنبيه هنا ، لنرى : أنّه مع الانفتاح هل يكفي الظنّ بأصول الدين أو يلزم العلم بها ؟ وإنّ مع الانسداد لباب العلم في أصول الدين هل تجري مقدمات الانسداد في هذا الباب أيضاً كما تجري في باب المسائل الشرعية أم لا ؟ .

(ثم إنّ محلّ الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام) في باب أصول الدين (غير منقّح ، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلّم فيها وتعقيب كلّ واحدة منها) أي : من هذه الجهات (بما يقتضيه النظر من حكمها ، فنقول مستعيناً بالله) متوكلاً عليه :

(إنّ مسائل أصول الدّين ، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلاّ الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً) وذلك بأن يعتقد بقلبه ويقرّ بلسانه (وإن ترتّب على وجوب ذلك) الاعتقاد الباطني والتدين الظاهري (بعض الآثار العمليّة) كالمطالعة لمعرفة الحق ، والاستماع لقائل الحق ، والتعلم ، وما أشبه ذلك (على قسمين) كالتالي :

أحدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم ، كالمعارف ، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب .

الثاني : ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به ، كبعض تفاصيل المعارف .

وأما الثاني : فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية ، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله

(أحدهما : ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم) بأن قال الشارع له : يجب عليك أن تعتقد وتتدين (كالمعارف) الخمسة من أصول الدين (فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق ، فيجب) هذا التحصيل للعلم وهذا أولاً وبالذات عقلي ، وثانياً وبالعرض شرعي لا بالنسبة الى جميع الأصول الخمسة ، فإن مثل الامامة يكون - كما قاله جمع - بدليل شرعي بعد ثبوت النبوة على ما ذكرنا بعض تفصيله في كتاب « الأصول » .

(الثاني : ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به ، كبعض تفاصيل المعارف) الخمسة : من أحوال البرزخ والمعاد ، وخصوصيات الجنة والنار ، وكذلك خصوصيات النبي والامام صلوات الله عليهما .

(وأما الثاني :) وهو ما يجب الاعتقاد والتدين إذا اتفق حصول العلم به (فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية) بالنسبة اليه ، (كان الأقوى القول : بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله) يعني : أنه لو فرض حصول الظن بخصوصيات البرزخ وما أشبهه ، لم يجب العمل بذلك بأن يلتزم به قلباً ، ويظهره للناس لساناً ، وما أشبه ذلك .

ووجوب التوقف فيه ، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف ، وأنه : « إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به ، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فيها ، وأهوى بيده إلى فيه » ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمانة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره .

وعليه : فإذا لم يظهره لم يكن مشمولاً لقوله سبحانه : « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ، أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ » (1) .

ولم يكن مشمولاً للحديث القائل : « مَنْ كَتَمَ عِلْمًا أَلْجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلْجَامٍ مِنْ نَارٍ » (2) .

وذلك لإنصراف أمثال هذه الآيات والروايات الى ما علم به ، لا ما ظنّ .

(و) كذا كان الأقوى : القول بعدم (وجوب التوقف فيه) فلا يلتزم بنفسه بذلك ، هذا كله (للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم) كقوله سبحانه : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » (3) (والآمرة بالتوقف وأنه : « إِذَا جَاءَكُمْ مَا تَعْلَمُونَ فَقُولُوا بِهِ ، وَإِذَا جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ فَهَا ») (4) قال الامام هذه الكلمة (وأهوى بيده الى فيه) أي : توقفوا واسكتوا ، ولعلّ : « ها » ، إسم فعل بمعنى : « تنبّه » ، والهاء في كلمة هذا من هذا القبيل ، لأنّ ذا : للإشارة ، وها : للتنبيه .

(ولا فرق في ذلك) الذي ظنّ به الانسان ممّا لا يجب عليه إظهاره والعمل به (بين أن يكون الأمانة في تلك المسألة خبراً صحيحاً ، أو غيره) كالإجماع

ص : 49

1- - سورة البقرة : الآية 159 .

2- - منية المرید : ص 42 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 2 ص 78 ب 13 ح 66 و ج 108 ص 115 .

3- - سورة الاسراء : الآية 36 .

4- - الكافي اصول : ج 1 ص 57 ح 13 .

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية - بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم - : « وأما ما ورد عنه صلى الله عليه و آله وسلم ، في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً ، لأنّ خبر الواحد ظنيّ ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية ، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية » ، انتهى .

وظاهر الشيخ في العدة أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار

المنقول ، ونحو ذلك .

ويؤيده ما استدل به المصنّف حيث قال : (قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر : أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم) ما لفظه :

(وأما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك من طريق الآحاد ، فلا يجب التصديق به مطلقاً) حتى (وإن كان طريقه صحيحاً ، لأنّ خبر الواحد ظنيّ ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية) كالمسائل الفقهية (فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية) [\(1\)](#) التي يطلب فيها الاعتقاد والعلم ؟ .

والفرق بين العلم والاعتقاد : أنّ العلم هو : أن يعرف الانسان الشيء ، والاعتقاد هو : ان يعقد قلبه عليه ، فإنّ كثيراً ما يعلم الانسان شيئاً لكنّه لا يعقد ، قلبه عليه ، قال سبحانه : « وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ » [\(2\)](#) .

(إنتهى) كلام الشهيد الثاني قدس سره .

(وظاهر الشيخ في العدة : أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار

ص : 50

1- - المقاصد العلية : مخطوط .

2- - سورة النمل : الآية 14 .

الآحاد إتفاقيّ إلاّ عن بعض غفلة أصحاب الحديث .

وظاهر المحكيّ في السرائر عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً ، وهو مقتضى كلام كلّ من قال بعدم إعتبار أخبار الآحاد في اصول الفقه .

لكن يمكن أن يقال إنّه اذا حصل الظنّ من الخبر : فان أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً ، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهريّ لا يتّصف بالوجوب وعدمه .

الآحاد إتفاقيّ) بين العلماء (إلاّ عن بعض غفلة أصحاب الحديث) (1) الذين يعتمدون في اصول الدين على أخبار الآحاد ، كما يعتمدون عليها في الفقه .

(وظاهر المحكيّ في السرائر عن السيّد المرتضى) رحمه الله ، هو : (عدم الخلاف فيه أصلاً) (2) وإنّه لا يعتمد في اصول الدين على أخبار الآحاد .

(وهو مقتضى كلام كلّ من قال بعدم إعتبار أخبار الآحاد في اصول الفقه) لأنّ أخبار الآحاد إذا لم يعتمد عليها في اصول الفقه ، كان عدم الاعتماد عليها في اصول الدين بطريق أولى .

(لكن يمكن أن يقال : إنّه اذا حصل الظنّ من الخبر ، فان أرادوا بعدم وجوب التصديق ، بمقتضى الخبر : عدم تصديقه علماً أو ظناً ؟ فعدم حصول الأول) العلم (كحصول الثاني) الظنّ (قهريّ) لوضوح : إنّه لم يحصل له العلم حتى يعلمه ، ووضوح : إنّه ظنّ بذلك الشيء ، فهو ظان به قهراً ، والظنّ بالشيء قهراً (لا يتّصف بالوجوب وعدمه) فإنّه بعد حصول الشيء لا يقال : إنّه واجب ، كما إنّه بعد حصول الشيء لا يقال : إنّ عدمه واجب .

ص: 51

1-- عده الاصول : ص 53 .

2-- السرائر : ص 6 .

وإن أرادوا عدم التدبّين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديّات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد - كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أنّ فرض اللسان القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به ، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى : « قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا » الى آخر الآية - فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد ، بناء على أنّ هذا نوع عمل بالخبر ، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأتى الشمول لمثل ذلك .

(وإن أرادوا) بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر (: عدم التدبّين به ، الذي ذكرنا وجوبه) أي : وجوب التدبّين . (في الاعتقاديّات ، و) ذكرنا : (عدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد) القلبي (كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أنّ فرض اللسان : القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به ، مستشهداً) الامام عليه السلام (على ذلك) أي : على أنّ فرض اللسان : القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب (بقوله تعالى : « قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا » [\(1\)](#) الى آخر الآية) المباركة ؟ .

(فلا مانع من وجوبه) أي : وجوب التدبّين (في مورد خبر الواحد) قوله : « فلا مانع » ، خبر قوله : « وأن أرادوا عدم التدبّين به » فإنّ إرادتهم : عدم وجوب التدبّين بمثل هذا الخبر غير تام ، وقوله : « فلا مانع » ، ردّ لما أرادوه من عدم التدبّين .

وإنّما قلنا : لا مانع من وجوب التدبّين به (بناءً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر ، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأتى الشمول لمثل ذلك) فمعنى صدق العادل : العمل بقوله ، في مورد العمل ، والتدبّين بقوله ، في مورد التدبّين .

ص : 52

نعم ، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به ، بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وإنسداد باب العلم ، لم يكن وجهٌ للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض ، أو يقال : إنَّ عمدة أدلة حجّية أخبار الآحاد وهي الاجماع العملي لاتساعد على ذلك .

(نعم ، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به ، بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وإنسداد باب العلم)
أي : ان كان الخبر حجّة من باب الدليل الخاص ، أو جَبّ التدبّر بما دلّ عليه الخبر من الاعتقادات : كأحوال البرزخ والمعاد ، وأحوال
الائمة والنبيّ والزهراء صلوات الله عليهم أجمعين .

وأما إن كان الخبر حجّة من باب الظن العام ودليل الانسداد (لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو
المفروض) فان وجوب التدبّر والاقرار من آثار العلم بهذا النوع من الاعتقادات لأنفسها حتى يقوم الظن مقام العلم بعد تعذر العلم بها .

(أو يقال) في تقرير عدم الوجه للعمل بخبر الواحد وان كان حجّة من باب الظن الخاص (: إنَّ عمدة أدلة حجّية أخبار الآحاد وهي :
الاجماع العملي ، لاتساعد على ذلك) أي : لاتساعد على الأخذ بخبر الواحد في الأمور الاعتقادية ، فالخبر الواحد لايلزم التدبّر به في
خصوصيات المعاد والبرزخ ، وصفات المعصومين عليهم السلام ، سواء كان حجّة من باب الظن الخاص ، أو من باب الظن العام ،
والانسداد .

وعلى هذا : فقولهُ : « أو يقال » ، إضراب عمّا ذكره سابقاً بقوله : « فإن ما دلّ

وممّا ذكرنا يظهرُ الكلامُ في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين ، فإنّه قد لا يأتى دليلٌ حجّية الظواهر عن وجوب التدين بما تدلّ عليه من المسائل الأصوليّة التي لم يثبت التكليف بمعرفتها .

لكن ظاهر كلمات كثير عدّم العمل بها في ذلك .

ولعلّ الوجه في ذلك أنّ وجوب التدين المذكور إنّما هو من آثار العلم بالمسألة الأصوليّة ، لا من آثار نفسها .

على وجوب تصديق العادل لا يأتى الشمول لمثل ذلك » .

(وممّا ذكرنا) : من شمول تصديق العادل لهذه الخصوصيات الأصولية ، التي لا ترتبط بصميم العقيدة ، لأنها ثانوية (: يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين) الثانوية ، لا الأصول الأولية : كالتوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والامامة ، والمعاد .

(فإنّه قد لا يأتى دليل حجّية الظواهر عن وجوب التدين بما تدلّ عليه) ظواهر الكتاب ، والأخبار المتواترة (من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها) ابتداءً مثل : قصص الأنبياء ، وأحوال البرزخ ، وأحوال السيّدة مريم صلوات الله عليها ، وإلى غير ذلك .

(لكن ظاهر كلمات كثير : عدم العمل بها) أي : بظواهر الكتاب ، والخبر المتواتر (في ذلك) لأنّ الظاهر ليس بقطعي .

(ولعلّ الوجه في ذلك) أي : عدم العمل بها (: أنّ وجوب التدين المذكور) بهذه المسائل الأصولية الثانوية (إنّما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية ، لا من آثار نفسها) أي : آثار نفس المسألة الأصولية .

وعليه : فإذا علم الانسان هذه الأمور ، وجبّ عليه التدين بها ، لا لأنّه واقع ، فإنّه

وإعتبار الظنّ مطلقاً أو الظنّ الخاصّ ، سواء كان من الظواهر أو غيرها ، معناه ترتيبُ الآثار المتفرّعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به .

وأما ما يتراءى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد ، فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها

لو كان الواجب التدّين لأثمة أمر واقعي حقيقي ، كان اللازم تحصيلها ، بينما المسائل الثانوية ليست كذلك فلا يجب التدّين إلا بعد العلم بها ، والمفروض : إنّ ظاهر الكتاب والخبر المتواتر لا يوجب العلم .

وإن شئت قلت : إنّ وجوب التدّين بهذه الموضوعات الثانوية أنّما هو مع وصف العلم بها ، لا لذاتها حتى يقوم الظنّ مقام العلم ، فالتدّين في هذه المسائل الثانوية واجب مشروط ، لا واجب مطلق ، فحيث لا علم بهذه الأمور ، لا يجب التدّين بها ، وإن كانت ظواهر الكتاب والأخبار المتواترة تدلّ عليها .

(و) من المعلوم : أنّ (إعتبار الظنّ مطلقاً) أي : الانسدادي (أو الظنّ الخاص) كالخبر الواحد ، بناءً على حجّيته (سواء كان) الظنّ حاصلًا (من الظواهر ، أو غيرها) كالظنّ الحاصل من الاجماع ، ونحوه (معناه : ترتيب الآثار المتفرّعة على نفس الأمر المظنون ، لا على العلم به) ، فليس وجوب التدّين بهذا النوع من الأصول الثانوية من آثار نفسه ، بل من آثار العلم به كما هو المفروض .

(و) إن قلت : فلماذا نراهم يتمسكون بهذه الظواهر من الآيات والأخبار على الموضوعات الأصولية في كثير من الكتب الكلامية ؟ .

قلت : (أمّا يتراءى من التمسك بها) أي : بهذه الظواهر (أحياناً لبعض العقائد) المرتبطة بأحوال الأنبياء والأئمة عليهم السلام ، وأحوال البرزخ والمعاد ، والجنّة والنار . (فلاعتضاد مدلولها) أي : مدلول هذه الظواهر (بتعدد الظواهر وغيرها)

من القرائن وإفادة كلّ منها الظنّ، فيحصلُ من المجموع القطعُ بالمسألة، وليس إستنادهم في تلك المسألة الى مجرد أصالة الحقيقة التي لاتقيد الظنّ بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم.

ثم إنَّ الفرقَ بين القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيلُ العلم به عمّا لا يجب

أي: غير الظواهر (من القرائن) الدالة على تلك الظواهر (وإفادة كلّ منها) أي: من الظواهر، وغير الظواهر من القرائن (الظنّ، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة).

وعليه: فالإستدلال إنّما هو لأجل القطع بالمسألة، لا لأجل الظنّ.

(وليس إستنادهم) أي: العلماء (في تلك المسألة) الأصولية الثانوية (الى مجرد أصالة الحقيقة) بأن يقال: حيث إنّ الأصل الحقيقة، لا المجاز - فما دلّ على عدم رؤية الله سبحانه إطلافاً، كقوله تعالى: «لن تراني» (1) أي: - الى الأبد - كان مفاده إستحالة الرؤية (التي لاتقيد) أصالة الحقيقة هذه (الظنّ بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم) فأنّه ليس وجه إستنادهم هو: أصالة الحقيقة، بل وجه إستنادهم هو: تجمع الظنون الموجبة للقطع.

(ثم إنَّ الفرقَ بين القسمين المذكورين): الواجب المطلق، والواجب المشروط، بحصول العلم في المطلق دون المشروط، وبعبارة أخرى: الواجبات الأولية، والواجبات الثانوية (وتمييز ما يجب تحصيل العلم به) لكونه واجباً مطلقاً (عمّا لا يجب) لكونه واجباً مشروطاً وإتّما إذا حصل العلم وجب

ص: 56

في غاية الاشكال .

وقد ذكر العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كلِّ مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك ، مدّعياً أنّ الجاهل بها عن نظرٍ واستدلالٍ خارجٍ عن رِبْقَةِ الاسلام مستحقٌّ للعذاب الدائم .

التدّين به يكون (في غاية الاشكال) .

وذلك أنّه قد لا يشك في بعضها ، فأصول الدّين الخمسة - مثلاً - لا شك في كونها واجباً مطلقاً ، ومن قرأ سورة كذا - مثلاً - أُعطي قصراً بوصف كذا في الجنّة ، لا شك في كونه واجباً مشروطاً إلا أنّ بعض الأمور الأصولية ، لا يعلم هل أنه من القسم الأول ، أو من القسم الثاني ؟

هذا (وقد ذكر العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كلِّ مكلف من تفاصيل التّوحيد ، والنبوة ، والامامة ، والمعاد : أموراً لا دليل على وجوبها كذلك) أي : على كونها واجباً مطلقاً غير مشروط بالعلم (مدّعياً : أنّ الجاهل بها عن نظر) بأن لم يعلمها عن إجتهد (وإستدلال ، خارج عن رِبْقَةِ الاسلام ، مُسْتَحَقٌّ للعذاب الدائم) (1) .

أقول : قال العلامة هناك : « فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين ، ومن جهل شيئاً من ذلك ، خرج عن رِبْقَةِ المؤمنين ، وإستحق العذاب الدائم » ، ثم ذكر خصوصيات كثيرة في أصول الدين ، لكن المشهور عدم وجوب الاعتقاد بها ، بمعنى : أنّه لا يجب تعليمها وتعلمها ، إضافة الى أنّ الغالب من الناس

ص: 57

1- - النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر : ص 6 .

وهو في غاية الاشكال .

نعم ، يمكن أن يقال : إن مقتضى عموم وجوب المعرفة ، مثل قوله تعالى : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » ، أي ليعرفون .

وقوله صلوات الله عليه وآله : « ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه

الذين هم ليسوا من أهل العلم ، لا يعرفون ذلك ولم يحكم أحد بتكفيرهم .

ولا يخفى : إن الرِّبقة - بكسر الراء وسكون الباء - عبارة عن حبل مستطيل فيه عرى ، تربط فيها الدواب ، وقد إستعاره العلامة هنا للحكم الجامع للمؤمنين وهو : إستحقاق الثواب الدائم والتعظيم الكامل بالنسبة الى من كان في هذه الرِّبقة من المؤمنين .

(وهو في غاية الاشكال) كما يظهر لمن راجع كلماتهم ، بل السيرة المستمرة بين المؤمنين منذ عهد الرسالة الى اليوم .

(نعم ، يمكن أن يقال : إن مقتضى عموم وجوب المعرفة ، مثل قوله تعالى : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » (1)) فإن إطلاقه شامل لمعرفة صفاته سبحانه من الثبوتية والسلبية ونحوها ، كما في التفسير (أي : ليعرفون) فإنه لم أجد فيما عندي من الكتب ، تفسير ليعبدون ب- : ليعرفون ، عن الروايات ، وإنما هذا قول بعض المفسرين فقط ، وهو خلاف الظاهر ، فإن العبادة ظاهرها : العمل ، لا الاعتقاد .

(وقوله صلوات الله عليه وآله : ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه

ص: 58

الصلوات الخمس » . بناء على أنّ الأفضليّة من الواجب ، خصوصاً مثل الصلاة ، تستلزم الوجوب .

وكذا عمومات وجوب التّفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة إستشهاد الامام عليه السلام بها ، لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليهما السلام ، وعمومات طلب العلم ،

الصلوات الخمس (1) فإنّ المعرفة في هذه الرواية مطلقة (بناءً على أنّ الأفضلية من الواجب - خصوصاً مثل الصّلاة - تستلزم الوجوب) بالنسبة الى المعرفة فإنّه لا معنى لأنّ نفضّل شيئاً على شيء إلاّ أن يكونا شريكين في الجامع .

(وكذا عمومات وجوب التّفقه في الدين ، الشّامل للمعارف ، بقرينة إستشهاد الامام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السّابق عليهما السلام) كما تقدّم في روايات حجّية خبر الواحد (وعمومات طلب العلم) مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ » (2) .

وفي جملة من الروايات : « طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ » (3)

ص: 59

1- - الكافي فروع : ج 3 ص 264 ح 1 ، مفتاح الفلاح : ص 44 ، دعوات الراوندي : ص 27 ، غوالي اللثالي : ج 1 ص 318 ح 64 (بالمعنى)

2- - مجموعة ورام : ج 2 ص 176 ، غوالي اللثالي : ج 4 ص 70 ح 36 ، كنز الفوائد : ج 2 ص 107 ، مشكاة الانوار : ص 133 ، مصباح الشريعة : ص 22 ، عدة الداعي : ص 72 ، بحار الانوار : ج 1 ص 177 ب 1 ح 45 .

3- - الكافي اصول : ج 1 ص 30 ح 1 ، بصائر الدرجات : ص 2 ، المحاسن : ص 225 ، مشكاة الانوار : ص 133 ، الامالي للمفيد : ص 28 ، مجموعة ورام : ج 2 ص 14 ، دعائم الاسلام : ج 1 ص 83 ، روضة الواعظين : ص 10 ، ارشاد القلوب : ص 165 ، اعلام الدين : ص 81 ، منية المرید : ص 99 .

هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامام عليه السلام ، ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم ، فيجبُ الفحص حتّى يحصل اليأس ، فإن حصل العلمُ بشيء من هذه التفاصيل يُعتقد وتديّن وإلا توقّف ولم يتديّن بالظنّ لو حصل له .

ومن هنا قد يقال : إن الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه ، صلوات الله عليهم ، أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العملية ، بل هو المتعيّن ،

والى غير ذلك ، فإن مقتضى العموم (هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ، ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعرفة الامام عليه السلام ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم) .

قوله : « هو » ، خبر قوله : « إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفة » ، إنّ المعرفة واجبة (على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم ، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس) من العلم (فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل) التي ذكرها العلامة رحمه الله (اعتقد وتديّن) بها المكلف (وإلا توقّف ولم يتديّن بالظنّ لو حصل له) الظنّ ، اذ لا دليل على وجوب التدين بالظنّ ، بل عموم : « إنّ الظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً » (1) وما أشبهه ، دليل على أنّه يلزم عليه أن لا يتدين بالظنّ .

(ومن هنا قد يقال : إنّ الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله ، ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم ، أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العملية (والفروع الفقهية ، (بل هو المتعيّن) أي : يتعين الاشتغال بالعلم المتكفّل بأصول الدين ، لا أن يشتغل بالعلم بفروع الدين ويترك العلم بأصول الدين .

ص: 60

لأن العمل يصح عن تقليد ، فلا يكون الإشتغال بعلمه إلا كفاًئياً بخلاف المعرفة .

هذا ، ولكنّ الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعانَ بعدم التمكن من ذلك إلاّ للأوحددي من الناس ، لأنّ المعرفة المذكورة لا يحصلُ إلاّ بعد تحصيل قوة إستنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أُخرى لتلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية ،

وذلك (لأن العمل يصح عن تقليد ، فلا يكون الإشتغال بعلمه) أي : بعلم الفروع (إلا كفاًئياً) فأنّه لا يجب على كل أحد ان يكون مجتهداً في فروع الدين (بخلاف المعرفة) فان وجوب الاشتغال بها حتى يحصل له العلم بها واجب عيني .

(هذا) ما ربّما يقال (ولكن الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعانَ بعدم التمكن من ذلك) فإن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ، ومعرفة أوليائه عليهم السلام ، ومعرفة المعاد ، وما أشبهه ، لا يتيسر (إلاّ للأوحددي من الناس ، لأن المعرفة المذكورة لا يحصل إلاّ بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أُخرى) مثل نظرية بطلان سائر العقائد ، ونظرية تمييز الأخبار الموافقة للعقل عن الأخبار المخالفة له .

وعليه : فاللازم أن يكون له قوة إستنباط نظريتين بالنتيجة (لتلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية) فأنّه كثيراً ما لا يلتفت الانسان الى البراهين العقلية فيأخذ بما يخالفها .

لا يقال : انه كيف يمكن أن تكون هناك أخبار مخالفة للبراهين العقلية ؟ .

لأنّه يقال : يراد بتلك الأخبار : ماله ظاهر كذلك ، بل نشاهد في آيات القرآن

ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً، فيحرم عليه التقليد .

ودعوى جوازه له للضرورة ليس بالأولى من دعوى جواز ترك الإشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبنية على التقليد .

ظواهر : الجبر ، والتجسيم ، وعدم عصمة الانبياء ، وما أشبه ذلك ، فكيف بالأخبار ؟ .

(ومثل هذا الشخص) الذي له قوة إستنباط المطالب من الأخبار (مجتهد في الفروع قطعاً) بالإضافة إلى كونه مجتهداً في الأصول (فيحرم عليه التقليد) فان من له قوة الاستنباط يكون عالماً ، والعالم لا يجوز له أن يرجع الى عالم آخر .

(ودعوى جوازه) أي : جواز التقليد (له ، للضرورة) أي : يجوز لمثل هذا الشخص العالم أن يقلد وإن كان عالماً لضرورة أن الإشتغال بالأهم وهو العلم بالمعارف ، أهم من الإشتغال بالاجتهاد في المسائل الفرعية ، فيجتهد في المسائل الأصولية ويقلد في المسائل الفرعية .

فدعوى جواز التقليد له (ليس بالأولى من دعوى جواز ترك الإشتغال بالمعرفة) والاجتهاد فيها ، فإنها هي (التي لا تحصل غالباً) ولكل أحد (بالأعمال المبنية على التقليد) إذ المعرفة بحاجة الى صعوبة الاجتهاد ومتابعة كبيرة ، فلا تحصل غالباً لمن يترك المعرفة ويشغل عنها بالأعمال التقليدية .

لكن من الواضح : ان محل كلام المصنف هو القسم الثاني من المعرفة وهو : الخصوصيات الزائدة للمعارف الخمسة ، حيث يكون المعرفة ، العمل مقدماً عليها إذا دار الأمر بينهما ، وأما القسم الأول من المعرفة ، الواجب تحصيله لكل أحد ، فهو مقدّم قطعاً على المسائل الفرعية .

ص : 62

هذا إذا لم يتعيّن عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين ، وأمّا في مثل زماننا فالأمر واضح ، فلا تغتّر حينئذٍ بمن قصر إستعداده أو همّته عن تحصيل مقدّمات إستنباط المطالب الإعتقادية الأصوليّة والعمليّة عن الأدلّة العقلية والنقلية ، فيتركها بغضاً لها - لأنّ الناس أعداء ما جهلوا - ويشتغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره وأوصاف حججه ، صلوات الله وسلامه عليهم ، ينظر في الأخبار

(هذا اذا لم يتعيّن عليه الإفتاء والمرافعة) بأن يقضي بين الناس ويحل مشاكلهم وذلك (لأجل قلة المجتهدين) .

أمّا إذا تعيّن عليه هذان الأمران ، فتقدّم الاجتهاد في المسائل الفرعية أهم من الاجتهاد في خصوصية مسائل أصول الدين .

(وأمّا في مثل زماننا ، فالأمر واضح) لقدّة شديدة في المجتهدين (فلا تغتّر حينئذٍ) أي : حين عرفت لزوم الاجتهاد في اصول الدين ، والاجتهاد في فروع الدين ، وإنه يكون تارة الأول أهم وأخرى الثاني أهم (بمن قصر إستعداده ، أو همّته عن تحصيل مقدّمات إستنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية) فلا يحصلها (عن الأدلّة العقلية والنقلية فيتركها بغضاً لها) .

وإنما يتركها (لأنّ الناس أعداء ما جهلوا) كما ورد في الحديث ، وسببه : انّ الناس يرون صحّة ما عندهم من الباطل ، فيرون الواقعيات التي تخالف آرائهم جهالات وضلالات ، فيكونون أعدائها بزعم أنّها جهالة وضلالة ، وهذا غالباً يكون في الجهل المركب .

(ويشتغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره ، وأوصاف حججه ، صلوات الله وسلامه عليهم) أجمعين ، وخصوصيات المعاد ، وهو (ينظر في الأخبار

لا- يعرفُ من ألفاظها الفاعل من المفعول ، فضلاً عن معرفة الخاص من العام، وينظرُ في المطالب العقلية لا يعرفُ به البديهيّات فيها ، ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حَمَلَةِ الشريعة العمليّة والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية ، فسَيَأْتِيهِمْ أُنْبَاءٌ ما كانوا به يستهزؤون .

لا يعرف من ألفاظها الفاعل من المفعول فضلاً عن معرفة الخاص من العام (والمطلق من المقيد ، والمُجْمَل من المبيّن ، وإلى غير ذلك ، ومن الواضح : انّ علوم العربية هي الأساس للعلوم الرفيعة الأصولية والفرعية .

(وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيّات فيها) فينتهي في مطالبه العقلية الى خلاف المطالب العقلية الواقعية .

(ويشتغل في خلال ذلك ، بالتشنيع على حملة الشريعة العمليّة) من المجتهدين (والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية « فسَيَأْتِيهِمْ أُنْبَاءٌ ما كانوا به يستهزؤون » (1)) كما في الآية الكريمة ، حيث إنّهُ لَمَّا يموت يعرف مدى الجهالة التي كان فيها ، والضلالة التي كان عليها ، وكذا يظهر له ذلك في القيامة أيضاً .

هذا ، وقد شاع في زمان شيخنا المصنّف رحمه الله بين الناس صنفان .

الأول : المشتغلون بالأخبارية .

الثاني : المشتغلون بالفلسفة .

وكتاب الرّسائل والمكاسب كلاهما في قبّال هاتين الطائفتين ، فلولاهما لعلَّه بقي رواج هذين الصنفين .

ص: 64

1- - سورة الشعراء : الآية 6 .

هذا كلّ حال وجوب المعرفة مستقلاً .

وأما إعتبار ذلك في الإسلام أو الايمان فلا دليل عليه .

بل يدل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسّرة لمعنى الاسلام أو الايمان .

لا يقال : إنّه قد إنقطع دابر أولئك الجهولة ، فما هي الحاجة الى هذين الكتابين ؟ .

لأنّه يقال : هذان الكتابان من أهم الكتب الحديثة في شرح القانون وتوضيحه وكشفه والإستدلال له ، فهما أرفع كتاب في القانون كتب الى اليوم ممّا لو تعرّف المقتنون العالميون بهما ، لاستفادوا منهما أعظم إستفادة ، والعتب على قصور همّة المسلمين في إيصال هذين الكتابين الى الجامعات العالمية ، حتى يعرفوا كيف يرتفع القانون الإسلامي بما لا يشبهه أيّ قانون في العالم ؟ والكلام في هذا الأمر طويل خارج عن مقصد الشرح .

(هذا كلّ حال وجوب المعرفة) العقلية (مستقلاً) عن الأدلة الشرعية ، وقد ظهر : إنّ اللازم هو الإشتغال بالمسائل الفرعية عن الإشتغال بتفاصيل المسائل العقلية في المعرفة حسب الأدلة التي ذكرها الحكماء في باب المعرفة .

(وأما إعتبار ذلك) أي : الزائد على ما اعتبر قطعاً (في الاسلام أو الايمان) فأنّه يعتبر في الاسلام : التوحيد ، والنبوة ، والمعاد ، ويعتبر في الايمان اضافة الى ذلك : الاعتقاد بالامامة ، والعدل (فلا دليل عليه) أي : على الزائد من ذلك ، بمعنى : أنّه لا دليل هناك يدل على وجوب الفحص عن خصوصيات هذه الأمور الخمسة والاجتهاد فيها .

(بل يدلّ على خلافه الأخبار الكثيرة المفسّرة لمعنى الاسلام أو الايمان) وهذه الأخبار الكثيرة متواترة معني ، ومما يقطع الانسان بكفاية ما تضمنته تلك الأخبار من دون وجوب زيادة عليها بالفحص والبحث والاستدلال .

ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام ، المروية في الكافي : « إنَّ اللهَ ، عزَّوجلَّ ، بعثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وهو بمكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ ، ولم يَمُتْ بمكَّةَ في تلكَ العشرِ سِنِينَ أَحَدٌ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، إِلَّا أَدخله اللهُ الْجَنَّةَ بِإِقْرَارِهِ ، وهو إيمانُ التصديقِ ، فإنَّ الظاهرَ أَنَّ حَقِيقَةَ الإيْمَانِ التي يخرُجُ الإنسانُ بها عن حدِّ الكفرِ الموجبِ للخلودِ في النارِ لم تتغيَّرَ بعدَ إنتِشارِ الشريعةِ .

(ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام المروية في الكافي : إنَّ اللهَ عزوجل بعث مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وهو بمكةَ عشرِ سنينِ) أي : دامت رسالته في مكة المكرمة مدة عشر سنوات (ولم يمته بمكة في تلك العشر سنين أحدٌ يشهدُ أن لا إله إلا الله وإنَّ مُحَمَّدًا رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إلا أَدْخله اللهُ الْجَنَّةَ بإقراره ، وهو إيمانُ التصديقِ) (1) .

والظاهر : أنَّ المراد هو الإكتفاء بما ذكره القرآن والنبيِّ للمسلمين في مكة من شؤون الامامة وشؤون المعاد ، لأنَّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في أوَّلِ يومٍ أظهر بعثته قرَنَ ذلكَ بإمامةِ علي عليه السلام ، ويشهد له يوم الإنذار ، كما أنَّه من أوَّلِ الأمرِ ذكر شؤون المعاد ، ويشهد بذلك ما جاء في السور المكيَّة من القرآن الحكيم .

(فإنَّ الظاهر : أنَّ حَقِيقَةَ الإيْمَانِ التي يخرُجُ الإنسانُ بها عن حدِّ الكفرِ الموجبِ للخلودِ في النَّارِ ، لم تتغيَّرَ بعدَ إنتِشارِ الشريعةِ) ولا يخفى : أنَّ الخلود في النَّارِ إنَّما يكون للمعاندين كما في الدعاء : « أَقسمتُ ... أَنَّ تُخلدَ فيها المُعاندِينِ » (2) وقد ذكرنا

ص: 66

1- - الكافي اصول : ج 2 ص 29 ح 1 (بالمعنى) .

2- - مفاتيح الجنان : ص 66 ، الدعاء والزيارة : للشارح ص 127 .

نعم ، ظهر في الشريعة امور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فيعتبر في الاسلام عدم إنكارها .

لكنّ هذا لا يوجب التغيير ، فإنّ المقصود أنّه لم يعتبر في الايمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ .

وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك ، وإلاّ لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو كان حقيقة الايمان بعد إنتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام .

تفصيل بعض ذلك في كتاب « الأصول » .

(نعم ، ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فيعتبر في الاسلام عدم إنكارها) والاعتقاد بها ، وذلك لأنّ إنكارها تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنكار لرسالته ، علماً بأن ما صار ضروري الثبوت فيما بعد لم يكن شيئاً جديداً عمّا كان في مكة المكرمة ليستدعي التغيير كما قال :

(لكن هذا) الذي ظهر في الشرعية من الأمور الضرورية الثبوت (لا يوجب التغيير) في حقيقة الايمان (فإنّ المقصود أنّه لم يعتبر في الايمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ) عن الله سبحانه وتعالى ، فكلّما صار ضرورياً دخل في تصديق الرسول .

(وليس المراد : معرفة تفاصيل ذلك) الذي ظهر في الشريعة ممّا صار ضروري الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما بعد (وإلاّ لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة ، أو كان حقيقة الايمان بعد إنتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام) وذلك لأنّ الأمر لا يخرج عن ثلاثة أحوال :

الأول : ما ذكرناه : من بقاء حقيقة الايمان .

الثاني : انّ الذي كان في مكة لم يكن حقيقة الايمان ، وهذا يستشكل عليه :

وفي رواية سُليمان بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام : « إن أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرّفه الله تبارك وتعالى إياه ، فيقرّ له بالطاعة ، فيعرّفه نبيه فيقرّ له بالطاعة ، ويعرّفه إمامه وحبّته في أرضه وشاهده على خلقه فيقرّ له بالطاعة . فقلت : يا أمير المؤمنين ! وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت ؟ قال : نعم » . وهي صريحة في المدعى .

بأنه إذن كيف يدخل الجنة من مات بها والحال أنّ الروايات المتواترة دلّت على دخولهم الجنة ؟ .

الثالث : إنّ حقيقة الشريعة قد تغيّرت من مكة الى المدينة ، ففي مكة كانت حقيقة وفي المدينة أصبحت حقيقة أخرى ، وهذا ضروري لعدم ، لأن حقيقة الشريعة واحدة بالبداهة عند جميع المسلمين .

(وفي رواية سُليمان بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام : إنّ أدنى ما يكون به العبد مؤمناً) فيكون أدنى المؤمنين إيماناً وإن كان له درجات فوق ذلك (أن يعرّفه الله تبارك وتعالى إياه) أي : يعرّفه الله نفسه ، وذلك لأن أصل المعرفة من الله سبحانه وتعالى (فيقرّ له بالطاعة فيعرّفه نبيه فيقرّ له بالطاعة ، ويعرّفه إمامه وحبّته في أرضه ، وشاهده على خلقه ، فيقرّ له بالطاعة) فان كلام الامام عليه السلام صريح في كفاية هذه الأمور في أصول الدين .

(فقلتُ : يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت ؟) ولعل المراد بجميع الأشياء : خصوصيات أحوال البرزخ ، والمعاد ، والجنة والنار ، وما أشبه ذلك ، (قال) عليه السلام : (نعم [1](#)) ، وهي صريحة في المدعى (الذي ادّعيناه :

ص : 68

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « جُعِلَتْ فِدَاكَ ، أَخْبِرْنِي عَنِ الدِّينِ الَّذِي افْتَرَضَهُ اللهُ عَلَى الْعِبَادِ مَا لَا يَسْعَهُمْ جِهْلُهُ ، وَلَا يَقْبَلُ مِنْهُمْ غَيْرَهُ مَا هُوَ ؟ » فقال : أعد عليّ . فأعاد عليه . فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنّ محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، وصوم شهر رمضان - ثم سكت قليلاً ، ثم قال - : والولاية والولاية ، مرتين - ثم قال - : هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد ، لا يسأل الرب عن العباد

من أنّ تفاصيل الخصوصيات لا شأن لها في أصل الإيمان .

(وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : جُعِلَتْ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنِ الدِّينِ الَّذِي افْتَرَضَهُ اللهُ عَلَى الْعِبَادِ مَا لَا يَسْعَهُمْ جِهْلُهُ ، وَلَا يَقْبَلُ مِنْهُمْ غَيْرَهُ ، مَا هُوَ ؟ فقال) عليه السلام : (أعد عليّ) ولعلّ الامام عليه السلام أراد أن يهيء السائل للجواب ، فإن الانسان إذا أعاد الكلام تهيهو بنفسه لتلقي الجواب تهيئاً أكثر (فأعاد عليه) السؤال :

(فقال) عليه السلام (شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، وصوم شهر رمضان ، ثم سكت) الامام عليه السلام (قليلاً ، ثم قال : والولاية) ولعلّ الامام إنّما سكت لتميز الولاية عن غيرها بكثرة الأهمية .

وإنّما كانت الولاية أكد وأكثر أهمية لأنّها قيادة للأمة والأمة بلا قيادة تكون في ضلال من دينها ودنياها ، ولذلك أعاد عليه السلام قوله : (والولاية مرتين) أي : إنّ الامام عليه السلام كرّر الولاية مرة ومرة .

(ثم قال : هذا الذي فرض الله عزّ وجلّ على العباد ، لا يسأل الربّ عن العباد

يوم القيامة ، فيقول : ألا زدنتي على ما افترضتُ عليك ، ولكن من زاد زاده الله ، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنَّ سنَّةً حسنةً ينبغي للناس الأخذُ بها .

ونحوها رواية عيسى بن السيري ، « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : حدثني عمّا

بُنيَتْ عليه دعائمُ الاسلام التي إذا أخذتُ بها زكى عملي ولم يضرنني جهلٌ ما جهلتُ بعده ؟ .

فقال : شهادةُ أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم ، والإقرارُ بما جاء من عند الله ، وحقُّ في الأموال الزكاة ، والولاية التي أمر الله بها ولايةً

يوم القيامة فيقول (لعبدہ) ألا زدنتي على ما افترضت عليك ، و (ذلك لكفاية هذه الأمور التي ذكرها الامام عليه السلام .

ثم قال (لكن من زاد زاده الله) أي : إنَّ الانسان إذا أتى بالزيادة على هذه الأمور التي ذكرت في الكتاب والسنة ، زاده الله فضلاً وثواباً ، ورحمة ورضواناً ، حيث (إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنَّ سنَّةً حسنةً ينبغي للناس الأخذُ بها) (1) أي : إنَّ الزيادة التي ينبغي للانسان أن يزداد منها هي ما ورد من سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

(ونحوها) في الدلالة على ما ذكرناه من أصل الايمان (رواية عيسى بن السيري ، قلت لأبي عبد الله عليه السلام : حدثني عمّا بُنيَتْ عليه دعائم الاسلام ، التي إذا أخذتُ بها زكى عملي) أي : نما وأثمر بالثواب والجنة (ولم يضرنني جهل ما جهلت بعده) بأن أكون معاقباً في الآخرة ؟ .

(فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنَّ محمدًا رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم والإقرارُ بما جاء من عند الله ، وحقُّ في الأموال : الزكاة ، والولاية التي أمر الله بها : ولاية

ص: 70

آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، قال : « مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفِ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً » ، وقال الله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » ، فكان عليّ ، ثم صار من بعده الحسن ، ثم من بعده الحسين ، ثم من بعده عليّ بن الحسين ، ثم من بعده محمد بن عليّ ، ثم هكذا يكون الأمر ، إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا بِإِمَامٍ » ، الحديث .

وفي صحيحة أبي اليسع : « قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ، أخبرني عن

آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفِ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً (فكما إنَّ الجاهليين كانوا من أصحاب النار ، فكذلك من مات بدون معرفة إمام زمانه .

ثم استدل الامام بوجوب هذه الثلاثة بقوله عليه السلام : (وقال الله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (1) فكان وليّ الأمر بعد الرسول (عليّ ، ثم صار من بعده الحسن ، ثم من بعده الحسين ، ثم من بعده علي بن الحسين ، ثم من بعده محمد بن عليّ ، ثم هكذا يكون الأمر) إمام بعد إمام ، وذلك (إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا بِإِمَامٍ (2) ، الحديث) .

فإن في هذه الأحاديث ما يدل على أَنَّ الْأَصُولَ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الشَّهَادَاتِ الثَّلَاثِ ، أو عن الشهادتين الأوليين ، والشهادة الثالثة إنما هي من شؤون الشهادتين الأوليين ، كما إنَّ المعاد والقيامة أيضاً من شؤون الشهادتين الأوليين .

(وفي صحيحة أبي اليسع قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أخبرني عن

ص : 71

1-- سورة النساء : الآية 59 .

2-- الكافي اصول : ج 2 ص 21 ح 9 ، المحاسن : ص 154 ح 79 .

دعائم الاسلام التي لايسع أحداً التقصيرُ عن معرفة شيء منها ، التي من قصّر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ، ومن عرفها وعمل بها صحّ دينه وقُبلَ عمله ولم يضق به ممّا هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، والايمان بأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، والإقرار بما جاء به من عند الله ، وحقّ في الأموال الزكاة ، والولاية التي أمر الله عزّ وجلّ بها ولاية آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم .

دعائم الاسلام ، التي لايسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها) وقوله « التقصير » ، فاعل « لايسع » ، و (التي من قصّر عن معرفة شيء منها ، فسد عليه دينه ، ولن يقبل منه عمله ، ومن عرفها) أي عرف تلك الدعائم (وعمل بها ، صحّ دينه ، وقُبلَ عمله ، ولم يضق به) .

أقول : « لم يضق » ، على وزن : لم يبيع ، بصيغة المجهول ، لأنّه أجوف يائي ، أي : لم يضيقّ عليه (ممّا هو فيه) ضيقاً شرعياً (لجهل شيء من الأمور) يكون (جهله) فيه غير ضارّ به ؟ (فقال) عليه السلام : (شهادة أن لا إله إلا الله والايمان بأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، والاقرار بما جاء به من عند الله ، وحقّ في الاموال : الزكاة ، والولاية التي أمر الله عزّ وجلّ بها : ولاية آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم) (1) .

ولا يخفى : إنّ زيادة بعض الأشياء في بعض الروايات دون بعض ، مثل : الولاية ، والصّلاة ، أنّما هو من جهة إقتضاء حال السائل ذلك ، وقد ذكرنا بعض تفصيله في كتاب « الفقه » المرتبط بالآداب والسّنن (2) .

ص : 72

1- - الكافي (اصول) : ج 2 ص 20 ح 6 و ص 21 ح 9 .

2- - راجع موسوعة الفقه : ج 94 - 97 .

وفي رواية إسماعيل : « قال : سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الدّين الذي لا يسعُ العبادَ جهلُهُ ؟ فقال عليه السلام : الدّينُ واسعٌ ، وإنّ الخوارجَ ضيّقوا على أنفسهم ، بجهلهم ، فقلتُ : جُعِلتُ فداك ! أما أحدثُك بديني الذي أنا عليه ؟ فقال ، بلى قلتُ : أشهدُ أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً عبدهُ ورسوله ، والإقرار بما جاء به من عند الله ، وأتولّاكم وأبرء من عدوّكم ومن ركب رقابكم وتأمّر عليكم وظلمكم حقّكم ، فقال : ما جهلتُ شيئاً ، فقال : هو والله الذي نحنُ عليه ، فقلتُ : فهل أسلمَ أحدٌ لا يعرفُ هذا الأمرُ ؟ قال : لا ، إلاّ المستضعفين .

(وفي رواية إسماعيل ، قال : سألتُ أبا جعفر عليه السلام : عن الدّين الّذي لا يسعُ العبادَ جهله ؟ فقال عليه السلام : الدّين واسعٌ ، وإنّ الخوارجَ ضيّقوا على أنفسهم بجهلهم) لأنهم شرطوا في الامام فوق شروط الله سبحانه وشروط النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، ولذا ضلّوا وأضلّوا وإنحرفوا عن أمير المؤمنين عليه السلام الى حكام جائرين ، كما يجد ذلك من راجع تواريخهم .

(فقلتُ : جُعِلتُ فِداك ، اما أحدثُك بديني الّذي أنا عليه ؟ فقال) عليه السلام : (بلى ، قلتُ : أشهدُ أن لا إله إلاّ الله ، وإنّ محمّداً عبدهُ ورسوله ، والاقرار بما جاء به من عند الله) أي : أقر بذلك (وأتولّاكم ، وأبرء من عدوّكم ، ومن ركب رقابكم) أي : صار حاكماً عليكم ، وهذا من التشبيه المعنوي بالمادي (وتأمّر عليكم ، وظلمكم حقّكم) فهل هذا كافٍ يابن رسول الله ؟ .

(فقال) عليه السلام : (ما جهلتُ شيئاً) قوله : « ما جهلتُ » بصيغة الخطاب ، ثم أردف (فقال) ثانياً عليه السلام (: هو والله الّذي نحن عليه ، فقلتُ : فهل أسلمَ أحدٌ لا يعرفُ هذا الأمرُ) بأن يكفيه دون ذلك في المعرفة في الآخرة ؟ .

(قال : لا ، إلاّ المستضعفين) والمراد بالمستضعفين : الذين لا يدركون الأمور

قلت : من هم ؟ قال : نساؤكم وأولادكم ، قال : رأيت أم أيمن! فاتني أشهد أنها من أهل الجنة ، وما كانت تعرف ما أنتم عليه .

كادراك سائر الناس ، فإن المستضعف يطلق في الشريعة على قسمين من الناس :

الأول : المسضعف في عقيدته .

الثاني : المستضعف الذي إستضعفه الجبارون كما قال سبحانه : « وَزُيْدُ أَنْ نُمِّنَّ عَلَى الَّذِينَ إِسْتُضِعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ » . (1)

(قلت : من هم) المستضعفون ؟ .

(قال : نساؤكم وأولادكم) فإن الغالب من هؤلاء لا يدركون خصوصيات الايمان ، ولهذا فهم مستضعفون في عقيدتهم عن قصور ، لا عن تقصير .

ثم إستشهد عليه السلام لكلامه بشيء هو واضح عند السائل وعند غيره (قال : رأيت) أي : أتعرف معرفة كأنك رأيت ، كما قال سبحانه في القرآن الحكيم عن لسان الشيطان : « أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ » (2) ولهذا فسّر « رأيت » في كتب اللغة : بأخبرني ، أي : أخبرني عن (أم أيمن ؟ فاتني أشهد أنها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما أنتم عليه) (3) من المعرفة .

لا يقال : ألم تكن أم أيمن في زمن الرسول وعليّ وفي بيت الزهراء صلوات الله عليهم أجمعين ؟ فكيف كانت لاتعرف مانعرفه ؟ .

لأنه يقال : إن كل إنسان يستوعب من المعرفة بقدره ، كما إن الزمان أيضاً كشف لنا ما كان مستوراً عنها ، وأرانا الحقائق كما هي ممّا كانت لم ترها بل سمعت

ص: 74

1- - سورة القصص : الآية 5 .

2- - سورة الاسراء : الآية 62 .

3- - الكافي اصول : ج 2 ص 405 ح 6 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 368 ب 13 ح 61 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 257 ح 791 ، وسائل الشيعة : ج 4 ص 456 ب 55 ح 5701 .

فانّ في قوله « ما جهلت شيئاً » ، دلالة واضحة على عدم إعتبار الزائد في أصل الدين .

والمستفاد من هذه الأخبار المصرّحة بعدم إعتبار معرفة أزيد ممّا ذكر فيها في الدين - وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار ، كالشهيدين في الألفية

عنها ، ومن يرى الشيء يكون أكثر معرفة به ممّن قد سمعه فقط ، فتجارب التاريخ ، وحوادث الزمان صقلت معرفتنا باصول الدين وخصوصاً بالولاية والامامة وجعلت معرفتنا أعمق ، وأكثر إحاطة منها فانّهم عليهم السلام قد أدوا ما عليهم تجاه بناء الفرد وبناء الأمة الاسلامية الواحدة ، وتكوين الدولة ، وإرساء قواعد الأصول ، ونشر الأحكام والأخلاق ، مع إنّهم كانوا غالباً في أسفار الحروب ونحوها ، حتى أن في كلّ شهر ونصف كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم سفر أو حرب ، أو غزوة ، طيلة السنوات العشرة ، في المدينة المنورة ، ومن المعلوم : أنّ أسفار تلك الأيام كانت لها من المشقة ما ليس لها في زماننا هذا .

وعليه : (فانّ في قوله عليه السلام : ما جهلت شيئاً ، دلالة واضحة على عدم إعتبار الزائد في أصل الدين) وإن كانت فروع الدين من المسائل الفقهية تحتاج الى أكثر من ذلك .

(والمستفاد من هذه الأخبار المصرّحة بعدم إعتبار معرفة أزيد ممّا ذكر فيها في الدين) قوله : « في الدين » متعلق : « بعدم إعتبار » ، فإنّ الذي كان مصدّقاً بما ذكر في هذه الأخبار يكون مؤمناً حقاً .

(وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار : كالشهيدين في الألفية

وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم - أنه يكتفى في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث

وشرحها، والمحقق الثاني في الجعفرية، وشارحها، وغيرهم: أنه يكتفى في معرفة الرب، التصديق بكونه موجوداً، وواجب الوجود لذاته (وليس بواجب الوجود لغيره، كما في ساير الممكنات فأنها واجبة الوجود لغيرها .

وربما يقال: بأنه كيف يطلق على ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود، ولم يرد في آية أو خبر مع ان أسمائه سبحانه توقيفية؟ .

فأنه يقال: ليس هذا باسم، بل إلماع الى حقيقة، والممنوع جعل الاسم، لا الإلماع الى الحقيقة، فاذا قلنا: بأن معنى أنه يرضى أو يغضب، أنه يفعل ما يترتب على الرضا والغضب من باب « خذ الغايات وإترك المبادي »، فهل يستشكل عليه بتوقيفية الأسماء؟ .

(والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي: العلم والقدرة) ولم يظهر وجه إرجاع صفاته تعالى الى العلم والقدرة وإن ذكره جملة من المتكلمين، كما أنه لا داعي إلى ذلك أيضاً، فإننا نرى في الناس من له علم وقدرة ومع ذلك يفعل خلاف علمه وخلاف قدرته لخبائثة في ذاته، فهل مايفعله هذا كان لفقده العلم والقدرة؟ .

(ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث) فهو سبحانه ليس بمركب، ولا جسم، ولا مرئي، ولا محلل للحوادث، ولا شريك له، وليس بمحتاج، ولا معاني له، فليس ذاته غير صفته، كما في المخلوقات، فإن ذواتها غير صفاتها .

وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً .

والمراد بمعرفة هذه الأمور ركوزها في إعتقاد المكلف ، بحيث إذا سأله عن شيء مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص .

ويكتفى في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به ،

ثم أن هنا تكراراً في كونه واجب الوجود وأنه ليس بحادث ، فلا حاجة الى أحدهما ، إلا أن طرح الثاني أولى إذ عدم الحدوث لا يلزم وجوب الوجود لزوماً عقلياً وإن كان في الخارج ليس للأمرين إلا وجوداً واحداً ، وهكذا بالنسبة الى كونه سبحانه غنياً وأنه ليس بمحتاج .

(وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً) أي : لا يفعل فعلاً قبيحاً ، ولا يترك تركاً يراه العقل قبيحاً ، بل لا يفعل سبحانه من الأحوال الخمسة الممكنة إلا أمرين فقط ، والأحوال الخمسة عبارة : عما هو خيرٌ محض ، وما هو شرٌ محض ، وما خيرٌ أزيد ، وما شرٌّ أزيد ، وما يتساوى فيه الخير والشر ، فإنه لا يفعل إلا ما كان خيراً محضاً ، أو كان خيره أزيد حسب الموازين العقلية .

(والمراد بمعرفة هذه الأمور : ركوزها) أي : ارتكازها (في اعتقاد المكلف بحيث إذا سأله عن شيء مما ذكر ، أجاب بما هو الحق فيه ، وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص) فان العلم شيء والتعبير شيء آخر كما هو واضح .

(ويكتفى في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به) لكن الظاهر : أنه لا يحتاج الى معرفة النسب ، فان من عرف زيدا كان عارفاً به

والتصديقُ بنبوّته وصدقه ، فلا يعتبر في ذلك الاعتقادُ بعصمته ، أعني كونه معصوماً بالملكة من أوّل عمره إلى آخره .

قال في المقاصد العليّة : « ويمكن إعتبارُ ذلك ، لأنّ الغرضَ المقصودَ من الرسالة لا يتمُّ إلاّ به ، فتنتهي الفائدةُ التي باعتبارها وجب إرسال الرّسل ، وهو ظاهرٌ بعض كتب العقائد المصدّرة بأنّ

وإن كان لا يعرف أنّه ابن عمرو ، أو أخو خالد .

(والتصديق بنبوّته) ورسالته ، لوضوح : ان النبوة غير الرسالة ، فالرسالة أخص من النبوة (وصدقه) والظاهر : أنّ صدقه تكرر وتأكيّد ، لأنّ التصديق بالنبوة والرسالة ، معناه : التصديق بصدقه (فلا يعتبر في ذلك) أي : في التصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم زيادة عليه من (الاعتقاد بعصمته ، أعني كونه معصوماً بالملكة من أوّل عمره الى آخره) .

والفرق بين الملكة وعدمها : أنّه من الممكن أنّ لا يأتي الانسان بمعصية إطلاقاً ، لكن لا عن ملكة العصمة والحفظ ، وان يصدق في جميع أموره ، لكن ليس له ملكة الصلّق ، وهكذا في سائر الملكات والأفعال فقولهُ : « بالملكة » لبيان ما ذكرناه وان العصمة إنّما هي ناشئة عن الملكة .

وحيث رأى المصنّف إمكان أن يثقل على السامع ما ذكره : من عدم لزوم الاعتقاد بالعصمة ، إستشهد بقول الشهيد الثاني حيث (قال في المقاصد العليّة : ويمكن إعتبار ذلك) أي لزوم الاعتقاد بالعصمة (لأنّ الغرض المقصود من الرّسالة لا يتمُّ إلاّ به) أي : بكونه معصوماً (فتنتهي الفائدة التي باعتبارها) أي : باعتبار تلك الفائدة (وجب إرسال الرّسل) لولا العصمة .

(وهو) أي : لزوم الاعتقاد بالعصمة (ظاهر بعض كتب العقائد المصدّرة : بأنّ

من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك ، والأول غير بعيد من الصواب » ، إنتهى .

أقول : الظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره ، حيث ذكر تلك العبارة ، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه .

نعم ، يمكن أن يقال : إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع ،

من جهل ما ذكروه فيها) أي : في تلك الكتب (فليس مؤمناً ، مع ذكرهم ذلك) أي : وجوب الاعتقاد بالعصمة .

ثم قال الشهيد بعدها : (والأول :) وهو : عدم إعتبار لزوم الاعتقاد بالعصمة (غير بعيد من الصواب (1) ، إنتهى) كلام الشهيد في المقاصد العلية .

(أقول : الظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد : هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره حيث ذكر تلك العبارة) التي نقلها الشهيد عنه بقوله : «لأن الغرض المقصود من الرسالة» الى آخره .

(بل ظاهره) أي : ظاهر العلامة (دعوى إجماع العلماء عليه) أي : على إشتراط الاعتقاد بالعصمة في كون الإنسان مؤمناً .

(نعم ، يمكن أن يقال : إن معرفة ما عدا النبوة) في النبي صلى الله عليه وآله وسلم من العصمة وغيرها (واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد) الفكري والمستوى العلمي له (وعدم الموانع) عن طلب الزيادة من المعرفة وذلك

ص: 79

1- - المقاصد العلية : مخطوط .

لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة ، وأنّ الجهل بمراتب سفراء الله ، جلّ ذكره ، مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتقرّيط في حبّهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه ، بل من أعظم النقائص .

وقد أومئ النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، إلى ذلك حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية : « إنّ ذلك علم لا يضرّ جهله ، - ثمّ قال :- إنّما العلوم ثلاثة : آية مُحْكَمَةٌ وَفَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَسُنَّةٌ

(لما ذكرنا : من عمومات وجوب التفقه ، وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة وأنّ الجهل بمراتب سفراء الله جلّ ذكره) جهلاً لا يعذر المكلف فيه ، لا مثل الجهل بأنّ القائم عليه السلام أفضل من الثمانية الذين كانوا قبله - مثلاً - (مع تيسر العلم بها) أي : بمراتب السفراء (تقصير في حقهم ، وتقرّيط في حبّهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه ، بل من أعظم النقائص) في الانسان المسلم .

قوله : « وإنّ الجهل » عطف على الدليلين السابقين : من عمومات وجوب التفقه ، وكون المعرفة أفضل من الصلاة ، وكأنّ قوله : وإنّ الجهل : دليل عقلي ، بالإضافة الى الدليلين السابقين الشرعيين : من وجوب التفقه ، وكون المعرفة أفضل من الصلوات .

(وقد أومئ النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى ذلك) أي : الى وجوب نحو هذه المعرفة بالنسبة الى الأنبياء عليهم السلام (حيث قال مشيراً الى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية : إنّ ذلك) أي : تلك العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية (علم لا يضرّ جهله ، ثمّ قال) صلى الله عليه وآله وسلم : (« إنّما العلوم ثلاثة : آية مُحْكَمَةٌ وَفَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ ، وَسُنَّةٌ

قَائِمَةٌ، وَمَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضُولٌ» .

قَائِمَةٌ، وَمَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضُولٌ» (1) .

فقد روي عن أبي الحسن موسى عليه السلام إنه قال : « دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المسجد ، فاذا جماعة قد أطافوا برجل فقال : ما هذا ؟ فقيل : علامة ، فقيل : ما العلامة ؟ فقالوا : أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية والأشعار العربية ، قال : فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إنما العلوم ثلاثة . . . » .

والذي يستظهر من الحديث : إن الآية المحكمة يراد بها : القرآن ، أما الآيات المتشابهات فلا يعلمها الانسان ، ولذا قيّد صلى الله عليه وآله وسلم الآية بالمحكمة .

ويراد ب- « الفريضة العادلة » : الواجبات الأعم من ترك المحرمات ، وإتّما وصف الفريضة بأنها عادلة ، من باب التوضيح والإلماع الى أن الفرائض روعي في تشريعها العدالة بلا إفراط فيها على الناس ولا تقريط .

ويراد ب- « السنة القائمة » : الأحكام الثلاثة الأخر من الأحكام الخمسة ، لأن المستحب ، وترك المكروه ، والاختيار في فعل المباح وتركه ، سنة سنّها الله ورسوله .

ثمّ من المعلوم : إنّ اصول الدين قسم منها ذكرت في الكتاب ، وقسم منها ذكرت في الروايات ، فاصول الدين مشمولة للآية المحكمة والفريضة العادلة .

هذا ، وقد قيل في تفسير الرواية أقوال أخر لا يهمننا ذكرها .

ثمّ لا يخفى : أنّ العلم بالتواريخ وأشعار العرب ونحوها ، قد تكون واجبة لكونها مقدّمة لواجب ، وقد تكون غير ذلك ، فقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أنّها فضول

ص : 81

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 32 ح 1 (بالمعنى) .

وقد أشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي ، حيث قسّم الناس الى أهل الصّحة والسلامة وأهل المرض والزّمانة ، وذكر وضع التكليف عن الفرق الأخيرة .

ويكتفي في معرفة الأئمة عليهم السلام ، بنسبهم المعروف

من باب الغالب لا الحصر .

(وقد أشار الى ذلك) الذي ذكرناه : من كون معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الإستعداد وعدم الموانع (رئيس المحدثين) الكليني قدس سره (في ديباجة الكافي ، حيث قسّم الناس الى أهل الصحة والسلامة ، وأهل المرض والزّمانة ، وذكر وضع التكليف عن الفرق الأخيرة) أي : عن أهل المرض والزّمانة الذين لا يقدرّون على استيعاب هذه الأمور .

ومن المعلوم : إنّ من جملة التكاليف : خصوصيات أصول الدين الزائدة على القدر الدخيل في كون الشخص مسلماً .

قال الأوثق : لا ريب في عدم كون المعارف الخمسة - ولو إجمالاً - موضوعة عن أحد ، وكونها شرطاً في تحقق الايمان ، فلا بدّ أن يكون المراد : وضع تفاصيلها بالوجوب النفسي (1) .

(ويكتفي في معرفة الأئمة عليهم السلام) عرفانهم (بنسبهم المعروف) وقد تقدّم الإشكال في لزوم معرفة النسب ، ولذا لا يعرف ذلك أكثر العوام بدون أن يستنكر أحد من العلماء عليهم .

اللهمّ إلا أن يريد المصنّف بمعرفتهم بأنسابهم : أن يعرفهم بأنفسهم لا أن

ص: 82

1- - أوثق الوسائل : ص 238 وجوب تحصيل العلم في الاعتقادات .

والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحقّ ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم ، وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان .

وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حقّ الامام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة .

ويكفي في التصديق بما جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ،

يعرف آبائهم وأمهاتهم ، وكذلك يحتمل أن يريد المصنّف فيما ذكره في معرفة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

(والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحقّ ، ويجب الإتيان إليهم والأخذ منهم ، وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم) أي : بأن يجب أيضاً أن يعرفهم معصومين (الوجهان) المتقدمان في النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

هذا (وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حقّ الامام) عليه السلام (بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة) ولم يذكر في تلك الأخبار أن يعرفهم بالعصمة .

منها : ما عن الكافي في باب فرض طاعة الأئمة عليهم السلام بسنده عن إسماعيل بن جابر قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : أعرض عليك دين الله عزّ وجلّ ؟ قال : فقال : هات ، فقلت : أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأنّ محمداً عبده ورسوله ، والإقرار بما جاء به من عند الله ، وأنّ علياً كان إماماً فرض الله طاعته ، ثمّ كان من بعده الحسن إماماً فرض الله طاعته ، ثمّ كان من بعده الحسين إماماً فرض الله طاعته ، ثمّ كان عليّ بن الحسين إماماً فرض الله طاعته بعدهم ، حتى إنتهى الأمر اليه ، ثمّ قلت : أنت يرحمك الله قال : فقال عليه السلام : هذا دين الله ودين ملائكته .

(ويكفي في التصديق بما جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم) به ، فإنّه من الضروري وجوب

التصديق بما علم مجيئه متواتراً من أحوال المبدأ والمعاد ، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراف والميزان والجنة والنار إجمالاً ، مع تأمل في إعتبار معرفة ماعدا المعاد الجسماني من هذه الأمور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار ، للأخبار المتقدمة والسيرة المستمرة ،

تصديق النبي بما جاء به (: التصديق بما علم مجيئه متواتراً من أحوال المبدأ والمعاد) .

وقد مثل المصنّف لأحوال المبدأ بقوله : (كالتكليف بالعبادات) لأن العبادات من شؤون المبدأ .

ومثّل لأحوال المعاد بقوله : (والسؤال في القبر وعذابه) أي عذاب القبر (والمعاد الجسماني ، والحساب ، والصراف ، والميزان ، والجنة والنار ، إجمالاً) إذ من الواضح : أنه لا يلزم معرفة هذه الأمور على سبيل التفصيل ، بل كثير من الخواص لا يعرفونها تفصيلاً ، فكيف بالعوام ؟ .

(مع تأمل في إعتبار معرفة ماعدا المعاد الجسماني - من هذه الأمور - في الايمان) قوله « في » ، متعلق بقوله : « اعتبار » ، أي : يتأمل في أنه يلزم في باب الايمان : أن يعرف الانسان ماعدا المعاد الجسماني : من أحوال الصراف ، والجنة والنار ، والميزان ، وما أشبهه .

ذلك الايمان (المقابل للكفر الموجب للخلود في النار) لأن الايمان له إطلاقان : إيمان يقابل الكفر ، وإيمان يقابل الخلاف ، وعلى أي حال : فكون الكفر موجباً للخلود في النار قد عرفت التأمل في إطلاقه .

ثم أن المصنّف بيّن وجه التأمل بقوله : (للأخبار المتقدمة ، والسيرة المستمرة ،

فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا .

ويمكن أن يقال : إنَّ المعْتَبَر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من الضروريات ، لا وجوب الاعتقاد بها ، على ما يظهر من بعض الأخبار ، من أنَّ الشاكَّ إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر .

ففي رواية زُرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : « لو أنَّ العبادَ إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا » ، ونحوها غيرها .

ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ قدس سره ، باسناده

فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا (بدون إستنكار من الرسول ، والأئمة ، والعلماء عليهم ، ولو كان الجهل ضاراً لكان الاستنكار قائماً .

(ويمكن أن يقال : إنَّ المعْتَبَر : هو عدم إنكار هذه الأمور) التي ذكرناها من نحو : الجنة ، والنار ، والميزان ، والصراط (وغيرها من الضروريات) التي ذُكرت في الكتب الكلامية (لا وجوب الاعتقاد بها ، على ما يظهر من بعض الأخبار) التي بأيدينا : من أنَّ الضار : هو الإنكار ، لا وجوب الاعتقاد .

ولهذا جاء في بعض الأخبار (: من أنَّ الشاكَّ إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر ، ففي رواية زُرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : لو أنَّ العبادَ إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا ، لم يكفروا (1) ، ونحوها غيرها) ومنه يتبين : إنَّ الإنكار هو الذي يوجب الكفر ، لا عدم العلم (ويؤيدها) أي : يؤيد رواية زُرارة (ما عن كتاب الغيبة للشيخ قدس سره

ص : 85

1- - الكافي اصول : ج 2 ص 388 ح 19 ، المحاسن : ص 216 ح 103 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 158 ب 12 ح 33474 .

عن الصادق عليه السلام : « إن جماعةً يقال لهم الحقيّة ، وهم الذين يقسمون بحقّ عليّ ولا يعرفون حقّه وفضله ، وهم يدخلون الجنّة » .

وبالجملة : فالقولُ بأنّه يكفي في الايمان الاعتقادُ بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزّه عن النقائص ونبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، وإمامة الأئمة عليهم السلام ، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ الذي لا ينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد ، بالنظر الى الأخبار والسيرة المستمرة .

باسناده عن الصادق عليه السلام : انّ جماعةً يقال لهم : الحقيّة ، وهم الذين يقسمون بحقّ عليّ (عليه السلام) ولا يعرفون حقّه وفضله ، وهم يدخلون الجنّة (فان عدم معرفتهم بحقّ عليّ وفضله ، لا يوجب كفرهم حتى يدخلون النار ، وإنّما إذا أنكروا حقّه وفضله سبّب لهم دخول النار .

(وبالجملة : فالقولُ بأنّه يكفي في الايمان) الخاص ، الذي هو أخص من الاسلام (: الاعتقاد بوجود الواجب) لذاته (الجامع للكمالات المنزّه عن النقائص ، ونبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، وإمامة الأئمة عليهم السلام ، والبراءة من أعدائهم) والغاصبين لحقوقهم (والاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ الذي لا ينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة) وهي الحساب ، والصراط ، والميزان ، والجنّة ، والنار ، وما أشبهه) غير بعيد بالنظر الى الأخبار والسيرة المستمرة .

وإنّما قال : غالباً ، لأنّ كثيراً من أهل القرى والأرياف ، بل من أهل المدن الفارغة عن العلماء ، بل وكثير ممّن هم في أوائل بلوغهم ، لا يعرفون من المعاد إلاّ أنهم يجزون بالاحسان إحساناً ، وبالسيئات عقاباً أو غفراناً ، ولا يستنكر عليهم

وأما التدين بسائر الضروريات ، ففي إشتراطه أو كفاية عدم إنكارها أو عدم إشتراطه أيضاً ، فلا يضّر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين وجوه ، أقواها الأخير ، ثم الأوسط .

وما إستقرناه فيما ما يعتبر في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الأردبيلي في شرح الإرشاد .

ثم الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني ، وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الأول ، وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً ،

أحد من العلماء مما يدل على كفاية مثل هذا الاعتقاد .

(وأما التدين بسائر الضروريات ، ففي إشتراطه) في الايمان (أو كفاية عدم إنكارها ، أو عدم إشتراطه أيضاً) فأنه حتى إذا أنكرها بلا علم بأنها من الدين ، لم يكن ضاراً بايمانه ، كما قال :- (فلا يضّر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين ، وجوه) ثلاثة : (أقواها : الأخير ، ثم الأوسط) وإنما كان الأقوى الأخير ، للأصل ، والسيرة ، وبعض الروايات المتقدمة .

هذا (وما إستقرناه فيما يعتبر في الايمان ، وجدته بعد ذلك) أي : بعد ان كتبت هذه الامور هنا (في كلام محكي عن المحقق الورع : الأردبيلي ، في شرح الارشاد) (1) مما يؤيد ما ذكرناه ، فأنه قدس سره على شدة تقواه وورعه إذا رأى ذلك كانت رؤيته تلك مؤيدة لما إستفدناه من الآيات ، والأخبار ، والاجماع ، والسيرة .

(ثم الكلام الى هنا في تمييز القسم الثاني ، وهو : ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به ، عن القسم الأول ، وهو : ما يجب الاعتقاد به مطلقاً ،

ص: 87

فيجب تحصيلُ مقدّمته ، أعني الأسباب المحصّلة للاعتقاد ، وقد عرفت أنّ الأقوى عدمُ جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني .

وأما القسمُ الأوّل : الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد ، فالكلامُ فيه يقعُ تارةً بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم وأخرى بالنسبة إلى العاجز ، فهنا مقامان :

الأوّل : في القادر

والكلامُ في جواز عمله بالظنّ يقعُ في موضعين ، الأوّل : في حكمه التكليفيّ ،

فيجب تحصيل مقدّمته أعني : الأسباب المحصّلة للاعتقاد (وقد مرّ الفرق بين العلم والاعتقاد ، وأن العلم : أن يعلم الانسان شيئاً في مقابل أن يجهله ، والاعتقاد : أن يعقد قلبه .

(وقد عرفت : إنّ الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني) إذ لا دليل على ذلك .

(وأما القسم الأوّل الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد) وقبل تحصيل الاعتقاد تحصيل العلم حتى يعتقد (فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم ، وأخرى بالنسبة الى العاجز) عن تحصيل العلم (فهنا مقامان) على النحو التالي :

الأوّل : في القادر (والكلام في جواز عمله بالظنّ يقع في موضعين) كما يلي :

(الأوّل : في حكمه التكليفي) أي : جواز الاقتصار على الظنّ لمن تمكّن من العلم .

والثاني : في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه ، فنقول :

أما حكمه التكليفي ، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن .

فمن ظنّ نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، أو بإمامة أحد من الأئمة عليهم السلام ، فلا يجوز له الاقتصار ، فيجب عليه مع التفتن لهذه المسألة زيادة النظر ، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق ، لأنه حينئذ يدخل في

(والثاني : في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه) وأنه لو كان ظاناً ، هل يكون مؤمناً له أحكام الإيمان ، أو ليس بمؤمن ؟ والمراد بالإيمان هنا هو معناه الأعم المراد للإسلام .

(فنقول : أما حكمه التكليفي ، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره) أي : المكلف (على العمل بالظن) وهو قادر على تحصيل العلم والاعتقاد .

وعليه : (فمن ظنّ نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، أو بإمامة أحد من الأئمة عليهم السلام ، فلا يجوز له الاقتصار) على هذا الظن (فيجب عليه - مع التفتن لهذه المسألة - زيادة النظر) وقيدته بالتفتن ، لأن من لم يتفتن لا تكليف عليه ، وقوله : « زيادة النظر » فاعل قوله : ف- « يجب » .

(ويجب على العلماء) من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإرشاد الجاهل وتنبيه الغافل ، وخصّ العلماء بالوجوب ، لأنهم هم الملتفتون الى هذه الأمور غالباً ، والأمر لا يخص العلماء كما لا يخفى ، فإنه يجب عليهم (أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق) .

وإنما وجب إن لم يكن خوف (لأنه حينئذ) أي : حين الخوف (يدخل في

قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحقّ ، فإنّ بقاءه على الظنّ بالحقّ أولى من رجوعه إلى الشكّ أو الظنّ بالباطل فضلاً عن العلم به .

والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الايمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظنّ ، وهي أكثر من أن تحصى .

وأما الموضوع الثاني : فالأقوى فيه بل المتعيّن الحكم بعدم الايمان ،

قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحقّ (فكما إنّ العاجز لا تكليف عليه ، كذلك من يخشى أن يقع في خلاف الحقّ الصريح إذا فحص ويبحث ونظر لا تكليف عليه .

وإنّما يخشى عليه ذلك ، لتهيأ ذهنيته للوقوع في خلاف الحقّ (فإنّ بقاءه على الظنّ بالحقّ أولى من رجوعه الى الشكّ ، أو الظنّ بالباطل ، فضلاً عن العلم به) أي : فضلاً عن القطع بالباطل .

ولا يخفى : إنّ إطلاق المصنّف العلم هنا على القطع ، مع أنّهم عرّفوا القطع : بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، لا يكون إلاّ من باب التوسع .

هذا (والدليل على ما ذكرنا) : من أنّه يجب تحصيل العلم ، هو : (جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الايمان ، والعلم ، والتفقه ، والمعرفة ، والتصديق ، والإقرار ، والشهادة ، والتدين ، وعدم الرخصة في الجهل والشكّ ومتابعة الظنّ ، وهي أكثر من أن تحصى) كما لا يخفى ذلك على من راجع البحار في هذه الأبواب .

هذا تمام الكلام بالنسبة الى الحكم التكليفي في تحصيل العلم .

(وأما الموضوع الثاني :) وهو حكمة الوضعي من حيث الايمان وعدم الايمان (فالأقوى فيه ، بل المتعيّن : الحكم بعدم الايمان) لمن لم يحصل العلم

للأخبار المفسرة للايمان بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبارات الظاهرة في العلم .

وهل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان ، من إطلاق ما دلّ على أنّ الشاكّ وغير المؤمن كافرٌ ، وظاهر ما دلّ من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر

والاعتقاد ، وذلك (للأخبار المفسرة للايمان بالاقرار ، والشهادة ، والتدين ، والمعرفة ، وغير ذلك من العبارات الظاهرة في العلم) .

ومعنى ذلك : أنّه إذا لم يكن له العلم ، لم يكن له الايمان ، وعلى هذا فهو ليس بمؤمن قطعاً (وهل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان : من إطلاق ما دلّ على أنّ الشاكّ وغير المؤمن كافر) ومن المعلوم أنّ المراد بالشاك هو غير العالم ، فيشمل الواهم ، والظان ، والشاك المتساوي الطرفين .

(و) كذا من (ظاهر ما دلّ من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر) فإذا لم يكن الانسان مؤمناً كان كافراً ، لأنّ ظاهر هذه الآيات والروايات : أنّه لا واسطة بين الأمرين .

مثل ما عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : « مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَفِي رَسُولِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ » (1) .

وعن منصور بن حازم قال : « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : مَنْ شَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ ؟ قَالَ : كَافِرٌ ، قُلْتُ : مَنْ شَكَّ فِي كُفْرِ الشَّاكِّ فَهُوَ كَافِرٌ ؟ فَأَمْسَكَ عَنِّي ،

ص : 91

1- - الكافي اصول : ج 2 ص 399 ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 28 ص 346 ب 10 ح 34925 ، المحاسن : ص 89 ح 33 .

ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجهود فلا يشمل ما نحن فيه ،

فرددت عليه ثلاث مرات ، فاستبنت في وجهه الغضب « (1) » .

وعن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « بُيِّ الكُفْرُ على أربع دَعَائِمَ : الفسق ، والغلو ، والشك ، والشبهة » (2) .

وعن أبي إسحاق الخراساني قال : « كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبته : لا تَرْتَابُوا فَتَشْكُوا ، وَلَا تَشْكُوا فَتَكْفُرُوا » (3) ، والى غير ذلك .

(ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجهود فلا يشمل ما نحن فيه) مثل ما عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « كلُّ شيءٍ يجرُّه الإقرار والتسليم فهو إيمانٌ ، وكلُّ شيءٍ يجرُّه الإنكار والجُحود فهو الكُفْر » (4) . وعن زُرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : « لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا ، لم يكفروا » (5) .

وعن محمد بن مسلم قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً عن يساره وزُرارة عن يمينه ، فدخَلَ عليه أبو بصير فقال : يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله ؟ فقال : كافرٌ يا أبا محمد ، قال : فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فقال : كافرٌ ، قال : ثم إنتفت إلى زُرارة فقال : إنما يكفر إذا جحد » (6) .

ص : 92

1- الكافي اصول : ج 2 ص 387 ح 11 .

2- الكافي اصول : ج 2 ص 391 ح 1 .

3- الكافي اصول : ج 1 ص 45 ح 6 و ج 2 ص 399 ح 2 ، بحار الانوار : ج 2 ص 39 ب 9 ح 69 .

4- الكافي اصول : ج 2 ص 387 ح 15 .

5- الكافي اصول : ج 2 ص 388 ح 19 ، المحاسن : ص 216 ح 103 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 158 ب 12 ح 33474 .

6- الكافي اصول : ج 2 ص 399 ح 3 .

ومن المعلوم : إن الجمع بين الطائفتين هو : حمل المطلق على المقيد ، ويؤيده أخبار الوسطة كما قال : (ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوسطة بين الكفر والإيمان ، وقد أطلق عليه) أي : على الوسط بين الكفر والإيمان (في الأخبار : الضلال) .

فعن زُرارة أبي جعفر عليه السلام : في قول الله عز وجل : « وآخرون مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ » ؟ (1) قال : « قَوْمٌ مُشْرِكُونَ فَقَتَلُوا مِثْلَ : حَمَزَةَ ، وَجَعَفَرُ ، وَأَشْبَاهَهُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، ثُمَّ إِنَّهُمْ دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ ، وَوَحَدُوا اللَّهَ ، وَتَرَكَوا الشِّرْكَ ، وَلَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ ، فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَيَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ ، وَلَمْ يَكُونُوا عَلَى جُحُودِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَيَجِبَ لَهُمُ النَّارُ ، فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ إِذَا يَعُذِبُهُمْ وَإِنَّمَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ » (2)

وعن زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « ما تقول في أصحاب الأعراف ؟ فقلت : ما هم إلا مُؤْمِنُونَ أو كَافِرُونَ ، إِنْ دَخَلُوا الْجَنَّةَ فَهُمْ مُؤْمِنُونَ ، وَإِنْ دَخَلُوا النَّارَ فَهُمْ كَافِرُونَ ، فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَلَا كَافِرِينَ ، وَلَوْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ دَخَلُوا الْجَنَّةَ كَمَا دَخَلَهَا الْمُؤْمِنُونَ ، وَلَوْ كَانُوا كَافِرِينَ لَدَخَلُوا النَّارَ كَمَا دَخَلَهَا الْكَافِرُونَ ، وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ إِسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَسَيِّئَاتُهُمْ فَكُفِرَتْ بِهِمْ الْأَعْمَالُ ، وَإِنَّهُمْ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ ، فَقُلْتُ : أَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ هُمْ أَوْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ ؟ فَقَالَ : إِتْرَكَهُمْ حَيْثُ تَرَكَهُمُ اللَّهُ ، قُلْتُ : أَفْتَرَجْتَهُمْ ؟ قَالَ : أَرَجْتَهُمْ كَمَا أَرَجْتَهُمُ اللَّهُ ، إِنْ شَاءَ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ

ص : 93

1- - سورة التوبة : الآية 106 .

2- - الكافي اصول : ج 2 ص 407 ح 1 .

برحمته ، وإن شاء ساقهم الى النار بذنوبهم ولم يظلمهم « (1) .

وعن هاشم صاحب البريد ، قال : « كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين ، فقال أبو الخطاب : ماتقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر ؟ فقلت : من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر ، فقال أبو الخطاب : ليس بكافر حتى يقوم عليه الحجّة ، فإذا قامت عليه الحجّة ولم يعرف فهو كافر ، فقال له محمد بن مسلم : سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر ، ليس بكافر إذا لم يجحد ؟ قال : فلما حججت دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام فاخبرته بذلك ، فقال : إنك قد حضرت دعاباً ، ولكن موعدكم الليلة عند الجمرة الوسطى بمي ، فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم وتناول وسادة فوضعها في صدره وقال : أما ، ماتقولون في خدمكم ونسائكم وأهلكم ؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله ؟ قلت : بلى ، قال : أليس يصلّون ويصومون ويحجّون ؟ قلت : بلى ، قال : ويعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت : لا ، قال : فما هم عندكم ؟ قلت : من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر ، قال : سبحان الله أما رأيت اهل الطريق وأهل الماء ؟ قلت : بلى ، قال : أليس يصلّون ويصومون ويحجّون ؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله ؟ قلت : بلى ، قال : أيعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت : لا ، قال : فما هم عندكم ؟ قلت : من لم يعرف فهو كافر ، قال : سبحان الله أما رأيت الكعبة وأهل اليمن وتعلقهم بأستار الكعبة ؟ قلت : بلى ، قال عليه السلام : أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويصلّون ويصومون ويحجّون ؟ قلت : بلى ،

ص : 94

لكن أكثر الأخبار الدالة على الوسطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخصّ، فيدلّ على أنّ من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر، لا على ثبوت الوسطة بين الاسلام والكفر،

قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال فما تقولون فيهم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال: سبحان الله، هذا قول الخوارج.

ثمّ قال: إن شئتم أخبرتكم؟ فقلت: بلى، فقال أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيءٍ مالم تسمعوه منّا، قال: فظننت أنّه يريد ما على قول محمّد بن مسلم «(1)».

وعن عمر بن أبان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين؟ فقال عليه السلام: «هم أهل الولاية فقلت: أي ولاية؟ فقال: أما إنّها ليست بالولاية في الدين ولكنّها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا بالكفار، ومنهم المرجون لأمر الله عزّوجلّ» (2).

الى غير ذلك من الأخبار التي يجدها المتتبع في البحار في باب الايمان والكفر وفي غيره.

(لكن أكثر الأخبار الدالة على الوسطة، مختصة بالإيمان بالمعنى الأخصّ) فهناك من يؤمن بالائمة الطاهرين عليهم السلام إيماناً بالمعنى الأخصّ، وكافر يقابله، ومسلم ليس يؤمن بالائمة الطاهرين، وهو واسطة بينهما (فيدلّ على أنّ من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر، لا على ثبوت الوسطة بين الاسلام والكفر) الذي هو محل البحث والكلام .

ص: 95

1- الكافي اصول: ج2 ص401 ح1 .

2- الكافي اصول: ج2 ص405 ح5، تفسير العياشي: ج1 ص257 ح194 .

نعم ، بعضها قد يظهرُ منه ذلك . وحينئذٍ فالشكُّ في شيءٍ ممَّا يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخصِّ ليس بمؤمن ولا كافر ،

قال الأشتياني : « ثم إنَّ الواسطة بين الإيمان بالمعنى الأعم وهو : الاسلام والكفر ، لا يترتب عليه حكم كلِّ من الكافر والمسلم ، فمثل النجاسة لا يترتب عليه بل يحكم بطهارته ، لأنَّ النجاسة من أحكام الكفر ، كما أن جواز النكاح والتوارث من أحكام الاسلام ، وهل يحكم بصحة عباداته ام لا ؟ وجهان : أوجهما الثاني ، لأنَّ ظاهرهم إعتبار الاسلام في صحة العبادات لا مانعية الكفر .

نعم ، لا يجوز إسترقاقه قطعاً ، لأنَّه أحكام الكفر ، كما أنَّه يحكم بسقوط القضاء - أي قضاء العبادات - عنه بعد الاسلام ، فإنَّه من أحكامه .

وبالجملة : لا بد من تشخيص كون الحكم مترتباً على الكفر أو الاسلام وهو بنظر الفقيه ، وأمَّا الواسطة بين المؤمن بالمعنى الأخص والكافر : فيجري عليه حكم المسلم القائل بالإيمان الأخص ، ولا يترتب عليه حكم كل من الكافر والمؤمن ، فمثل حقن الدماء والميراث وجواز النكاح فيما كانت الواسطة إمراً وأراد المؤمن نكاحها يترتب عليه ، وأمَّا نكاحه المؤمنة ونحوه ممَّا رتب في الشرع على الإيمان بالمعنى الأخص فلا يترتب عليه . »

إنتهى ، وان كان في بعض ما ذكره قدس سره تأمل موضعه الفقه .

(نعم ، بعضها قد يظهر منه ذلك) وإنَّه واسطة بين الاسلام بالمعنى الأعم والكفر (وحينئذٍ) أي : حين كان واسطة بين الإيمان بالمعنى الأخص والكفر (فالشكُّ في شيءٍ ممَّا يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص) كالشكُّ في انَّ الامام المهدي عليه السلام وهو الامام الثاني عشر - مثلاً - يكون (ليس بمؤمن ولا كافر ،

فلا يجري عليه أحكام الإيمان .

وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الأعم ، كالنبوة والمعاد ، فان إكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلمٌ ، وإن اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى تكون الشهادتان أمانة على الاعتقاد الباطني فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك ، فلا يجري عليه أحكام المسلمين ، من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما .

فلا يجري عليه أحكام الإيمان (بالمعنى الأخص .

(وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الأعم : كالنبوة ، والمعاد ، فان إكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين ، وعدم الانكار ظاهراً وإن لم يعتقد (باطناً ، فهو مسلم) لأن المفروض : أنه شهد الشهادتين ولم ينكر شيئاً مما يعتبر في الاسلام المعاد - مثلاً - .

(وإن اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى تكون الشهادتان أمانة على الاعتقاد الباطني ، فلا إشكال في عدم إسلام الشاك) في مرحلة الواقع والثبوت ، لأنه غير مسلم حسب هذا الميزان ، فإنه (لو علم منه الشك ، فلا يجري عليه أحكام المسلمين : من جواز المناكحة ، والتوارث ، وغيرهما) كطهارة البدن ، والدفن في مقبرة المسلمين ، والى غير ذلك .

لكن قد يقال : إذن فكيف يجري على المنافق أحكام الاسلام ، مع أنه عاقد قلبه على الخلاف ، لا أنه شاك فقط ؟ .

فإنه ربما يقال : بأن الأقسام أربعة :

الأول : المسلم حقيقة .

ص : 97

وهل يُحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ فيه إشكالٌ من تقييد كفر الشاكِّ في غير واحد من الأخبار بالجحود ، هذا كلُّه في الظانِّ بالحقِّ ، وأمَّا الظانُّ بالباطل ، فالظاهرُ كفرُهُ .

بقي الكلام في أنَّه إذا لم يكتفِ بالظنِّ وحصل الجزمُ من تقليد ، فهل يكفي

الثاني : المسلم صورة ، فتجري أحكام الاسلام ، وهذا يشمل المنافق أيضاً .

الثالث : من لا يجري عليه أحكام الاسلام وإن شهد الشهادتين ، وذلك كما إذا جاء كافر وأراد الزواج من بنت مسلمة فقيل له : لا يسمح لك بالزواج منها إلا بعد الشهادتين ، فتشهد وهو يقول : أنَّه لا يعتقد بشيء مما شهد به أصلاً ، أو علمنا منه لك .

الرابع : الكافر لفظاً وقلباً .

(و) كيف كان ، فعلى قول المصنِّف : أنَّه لا يجري على الشاكِّ أحكام المسلمين ، لكن (هل يحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ ؟) أي : حين كان شاكراً واقعاً وعلمنا منه ذلك ؟ .

(فيه إشكال : من تقييد كفر الشاكِّ في غير واحد من الأخبار بالجحود) وهذا ليس بجاحد ، فلا يكون كافراً ولا نجساً .

لكن لا يخفى : إنَّ السيرة جرت على عدم التفكيك بين أحكام الاسلام والكفر ، بأنَّ لا ينكح - مثلاً - لكن يقال : بأنَّه ظاهر ، أو يدفن في مقابر المسلمين ، بل أمَّا أحكام الاسلام جارية في حقه ، أو كلُّ أحكام الكفر .

(هذا كلُّه في الظانِّ بالحقِّ ، أمَّا الظانِّ بالباطل ، فالظاهر : كفره) لأنَّ توهم الاسلام ليس باسلام ، والأدلة منصرفة عن مثله .

(بقي الكلام في أنَّه إذا لم يكتفِ بالظنِّ وحصل الجزم من تقليد ، فهل يكفي

ذلك أو لا بدّ من النظر والاستدلال؟ ظاهر الأكثر الثاني، بل ادّعى عليه العلامة قدس سره، في الباب الحادي عشر الاجماع، حيث قال: « أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد ». فانّ صريحه أنّ المعرفة بالتقليد غير كافية .

ومثلها عبارة الشهيد الأوّل والمحقق الثاني، وأصرّح منهما عبارة المحقّق رحمه الله في المعارج، حيث استدلّ على بطلان التقليد بأنّه جزم في غير محلّه .

ذلك) في الحكم عليه بالاسلام، وجريان أحكام الاسلام عليه (أو لا بد من النظر والاستدلال ؟) حتى يقال : بأنّه مسلم محكوم بأحكام الاسلام ؟ .

(ظاهر الأكثر : الثاني ، بل ادّعى عليه العلامة قدس سره في الباب الحادي عشر : الاجماع) على ذلك (حيث قال : أجمع العلماء على وجوب معرفة الله ، وصفاته الثبوتية ، وما يصحّ عليه) من الأقوال والأفعال (وما يمتنع عنه) من الصفات السلبية ، والأقوال والأفعال (والنبوة ، والامامة ، والمعاد ، بالدليل لا بالتقليد) (1) فانّ التقليد لا يكفي في صدق الاسلام بالنسبة الى الاصول الاسلامية ، وفي الايمان بالنسبة الى الأصول اليمانية (فانّ صريحه : أنّ المعرفة بالتقليد غير كافية) في التسمية بالإسمين المذكورين ، وفي جريان أحكامهما على المسلم والمؤمن .

(ومثلها : عبارة الشهيد الأوّل ، والمحقّق الثاني ، وأصرّح منهما : عبارة المحقّق رحمه الله في المعارج ، حيث استدلّ على بطلان التقليد : بأنّه جزم في غير محلّه)

ص: 99

ولكن مقتضى إستدلال العضديّ، على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد هو أنّ الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة .

وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة، كما سيجيء كلامه؛ وكلام الشهيد رحمه الله، في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيّات ولا في غيرها ممّا لا يتعلّق به عملٌ ويكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الأنبياء السابقة .

فان المقلّد جازم، لكن جزمه ليس في محله، إذ التقليد الفروع لا الأصول .

(ولكن مقتضى إستدلال العضدي) وهو من علماء العاقمة (على منع التقليد، بالاجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد، هو: أنّ الكلام في التقليد غير المفيد للمعرفة) أما التقليد المفيد للمعرفة القلبية، فإنّه يكفي في الحكم بالاسلام، اذ التقليد قد يفيد العلم وقد لا يفيد العلم .

(و) مقتضى كلام العضدي (هو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا) الطوسي (في العدة ما سيجيء كلامه) إنشاء الله تعالى .

(وكلام الشهيد) الأول (رحمه الله في القواعد: من عدم جواز التقليد في العقليات، ولا في الأصول الضرورية من السمعيّات) يقتضي ذلك أيضاً، فالأول: كوجود الله سبحانه وتعالى، والثاني: كالأئمة الاثني عشر عليهم السلام، فإنّه سمعي ضروري وليس بعقلي في خصوصيات العدد ونحوه (ولا في غيرها ممّا لا يتعلّق به عمل، ويكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الانبياء السابقة) مثل: إنّ إبراهيم عليه السلام أفضل من لوط وموسى وعيسى بما هما من أولي العزم أفضل من زكريا ويحيى،

ويعضده أيضاً ظاهرٌ ما عن شيخنا البهائي قدس سره في حاشية الزبدة من أنّ النزاعَ في جواز التقليد وعدمه يرجعُ إلى النزاع في كفاية الظنّ وعدمها .

ويؤيده إقترانُ التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع ، حيث يذكرون في أركان الفتوى أنّ المستفتى فيه هي الفروع دون الاصول .

لكنّ الظاهرَ عدمُ المقابلة التامة بين التقليدين ، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصولُ الظنّ ، فيعمل المقلدُ

الى غير ذلك .

(ويعضده أيضاً : ظاهر ما عن شيخنا البهائي قدس سره في حاشية الزبدة : من أنّ النزاع في جواز التقليد وعدمه ، يرجع الى النزاع في كفاية الظنّ وعدمها) ومعناه : أنّه إذا حصل العلم للمقلد من تقليده في أصول الدين ، كفى في كونه مسلماً قطعاً ، فإنّ لانزاع فيه بين أحد (ويؤيده) أيضاً (إقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع ، حيث يذكرون في أركان الفتوى : انّ المُستفتى فيه) بصيغة المفعول (هي الفروع دون الأصول) بضميمة وضوح : أنّ التقليد في الفروع لا يوجب العلم ، فكذلك التقليد في الاصول .

وعلى أي حال : فمرادهم من عدم جواز التقليد في الاصول : التقليد الذي لا يوجب العلم ، أمّا إذا أوجب العلم فلا إشكال في كون المقلد مسلماً يجري عليه أحكام الاسلام .

(لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين) حتى يقال : إنّ كلماتهم في التقليد في الفروع ، هي بعينها تأتي في التقليد في الأصول ، فيقال : حيث إنّ في الفروع لا تحتاج الى العلم ، كذلك لا يحتاج الى العلم في الأصول (إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظنّ) قطعاً (فيعمل المقلد) بفتاوى مرجعه

ص: 101

مع كونه شاكاً .

وهذا غير معقول في أصول الدين التي يُطلبُ فيها الاعتقادُ حتى يجري فيه الخلافُ .

وكذا ليس المرادُ من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً كما في الفروع ،

(مع كونه) أي : المقلد (شاكاً) بل ومع وهمه ، بان كان ظنّه على خلاف فتوى مرجع تقليده . (وهذا غير معقول في أصول الدين ، التي يُطلبُ فيها الاعتقاد) فأنه لا شك في عدم كفاية التقليد في أصول الدين إذا كان التقليد في أصول الدين يورث الشك أو الوهم دون العلم فأنه غير كافٍ قطعاً ، بل ولا معقول كفايته (حتى يجري فيه الخلاف) بأنه هل يكفي التقليد أو لا يكفي التقليد ؟ فلا يدل اقتران التقليدين في كلماتهم على أن ما يذكرونه في التقليد في الفروع ، هو عين ما يذكرونه في التقليد في الاصول حتى يستفاد من ذلك : أنهم يصححون التقليد في الاصول إذا أوجب التقليد العلم .

(وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا) في باب الاصول (: كفايته عن الواقع ، مخالفاً كان) التقليد (في الواقع ، أو موافقاً) بأن يقلد - مثلاً - في تعدد الآلهة ، أو عدم العدل ، أو ما أشبه ذلك ، لأنه مقطوع البطلان والمواخذة (كما في الفروع) فان المقلد في الفروع معذور في تقليده طابق الواقع أم لا ، وفي مخالف الواقع له ثواب الاتقياد .

ويؤيده ما ورد مرسلًا : « انّ للمُصيب أجرين وللمُنحطى ء أجر واحدًا » (1) .

ص: 102

1-- حاشية سلطان العلماء على المعالم : ص 80 .

بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه ، إلا أن يكتفي فيها بمجرد التدوين ظاهراً وإن لم يعتقد ، لكنه بعيدٌ .

ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية .

وهو في محله ، بناء على ما استظهرنا منهم ، من عدم حصول الجزم من التقليد ، لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو في العقليات المبنية على الاستدلالات العقلية .

وما ورد من قوله عليه السلام : « بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك » (1) .

(بل المراد كفاية التقليد في الحق) بأن يقلد في وحدة الاله وعدله ، بينما هو لم يصل الى ذلك علمياً (وسقوط) وجوب (النظر به) اي : بالتقليد (عنه) اي عن هذا المقلد في الحق والمعتقد به قلباً (إلا أن يكتفي فيها بمجرد التدوين ظاهراً) بأن يبني عليها بناءً عملياً (وان لم يعتقد) قلباً (لكنه بعيد) إذ الظاهر ان مرادهم الاعتقاد .

(ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعضدي : اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية) دون السمعية ، لأنهما مثلاً بمعرفة الله ، ومن المعلوم : ان الاستدلال على معرفته سبحانه وتعالى عقلي لاشري .

(وهو) أي : كلامهما (في محله بناءً على ما استظهرنا منهم) أي : من العلماء (: من عدم حصول الجزم من التقليد ، لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد ، إنما هو في العقليات المبنية على الاستدلالات العقلية) فبدون الاستدلالات العقلية

ص : 103

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 66 ح 7 ، وسائل لشيعه : ج 27 ص 108 ب 9 ح 3339 .

وأما النقليّات ، فالاعتمادُ فيها على قول المقلّد ، - بالفتح - كالاتّباع على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد .

وكيف كان : فالأقوى كفايةُ الجزم الحاصل من التقليد ، لعدم الدليل على إعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد ، وتقييدها بطريق خاصّ لادليل عليه .

لا يحصل للانسان الجزم والقطع .

(وأما النقليّات فالاعتمادُ فيها على قول المقلّد - بالفتح - كالاتّباع على قول المخبر ، الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن) وقد لا يفيد (وفي الحقيقة يخرج هذا) أي : ما يفيد الجزم (عن التقليد) لأنه إذا علم الانسان شيئاً لم يسمّ مقلداً .

(وكيف كان) فان المستفاد من كلام الحاجبي والعضدي وغيرهما هو : كفاية التقليد المورث للعلم كما قال : (فالأقوى : كفاية الجزم الحاصل من التقليد) في أصول الدين (لعدم الدليل على إعتبار الزائد على المعرفة ، والتصديق ، والاعتقاد) ونحوهما ممّا ورد في الكتاب والسنة .

(وتقييدها بطريق خاص) بأن يقال : يلزم أن تكون المعرفة عن الاستدلال والنظر (لا دليل عليه) ويمكن هنا الاشكال على المصنّف : بأنّه كيف يمكن إثبات إستحقاق العقاب في المقلّد في الباطل وعدمه في المقلد الحق ، مع فرض كونهما متساويين في سعيهما من جميع الجهات ، سوى ما كان خارجاً عن وسعيهما بأن كان الاول : مولوداً في الفرقة التي كانوا على الباطل ، والثاني : فيمن على الحق ؟ .

مع أنّ الانصافَ : أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم ،

والجواب : أمّا عن الذي قلّد في الحقّ ، فعدم إستحقاقه العقاب بأنّ إستحقاقه الجنة ، فلانه سلك الطريق الموصول الى الجنة .

وأما عن الذي قلّد في الباطل فمن يقول : أنّه يستحق العقاب إذا لم يكن مقصّراً ؟ بل يمتحن هناك في القيامة كما دلّ عليه النص وقول العلماء ، فحالهما حال نفرين : قلّد أحدهما من دلّه على الطّريق ، والثاني من دلّه على خلاف الطّريق ، فإنّ الأول : يصل دون الثاني .

وكيف كان : فالكلام تارة في الوصول وعدم الوصول ، وأخرى في العقاب وعدم العقاب .

ثمّ إنّ المصنّف أيّد ما ذكره : من كفاية التقليد بقوله : (مع أنّ الانصاف : أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن بوجوب النظر في الاصول ، لا يفيد بنفسه الجزم) وإتّما يحتاج الى لطف الله سبحانه وتعالى وسلوك طريقه ، والتضرع إليه ، حتى يمنحه تعالى النور ، كما في الحديث الشريف : « لَيْسَ الْعِلْمُ بِكُثْرَةِ التَّعَلُّمِ وَإِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ » (1) .

أقول : ومن المعلوم : أنّ مشيئة الله سبحانه وتعالى ليست إعتباطاً ، بل بأسبابها الخاصة ، وقد ذكرنا معنى هذا الحديث في : « الفقه : كتاب الآداب والسنن » (2) فلا يقال ، كيف حصل العلم الكثير من الكفار الذين يناوئون الاسلام كما نجد

ص : 105

1- - منية المرید : ص 69 ، مصباح الشريعة ص 16 ، بحار الانوار : ج 70 ص 140 ب 52 ح 5 .

2- - راجع موسوعة الفقه : ج 94 - 97 للشارح .

لكثرة الشَّبَبِ الحادثة في النفس والمدونة في الكتب ، حتَّى أَنَّهُم ذكروا شَبَهًا يصعبُ الجوابُ عنها للمحقِّقين الصارفين لأعمارهم في فنِّ الكلام ، فكيف حالُّ المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ، ليشتغل بعد ذلك بأمرٍ معاشه ومعاده ، خصوصاً ، والشيطانُ يغتنمُ الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات ، وقد شاهدنا جماعةً صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلاّ القليل .

ذلك قديماً وحديثاً ؟ .

هذا وإتّما قال : « لا يفيد بنفسه الجزم » (لكثرة الشَّبَبِ الحادثة في النفس ، والمدونة في الكتب ، حتّى أَنَّهُم ذكروا شَبَهًا يصعبُ الجوابُ عنها للمحقِّقين الصّارفين لأعمارهم في فنِّ الكلام) مثل شبهة الأكل والمأكل ، وشبهة التغيّر في علم الباري سبحانه قبل خلقه شيئاً وبعد خلقه شيئاً ، الى غير ذلك .

(فكيف حالُّ المشتغل به) أي : بالبرهان العقلي (مقداراً من الزّمان لأجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بأمرٍ معاشه ومعاده) كسباً وعبادة (خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشّبّهات والتشكيك في البديهيّات) .

ومن هنا نشأت العقائد الباطلة الكثيرة من عقلاء العالم (وقد شاهدنا جماعةً صرفوا أعمارهم) في الاستدلالات العقلية ، والكتب الحكمية (ولم يحصلوا منها) أي : من البراهين العقلية الصحيحة (شيئاً إلاّ القليل) واللّه الهادي الى سواء السبيل .

ص: 106

المقام الثاني : في غير المتمكن من العلم

والكلام فيه تارةً في تحقق موضوعه في الخارج ، وأخرى في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيلُ الظنِّ أم لا-، وثالثةً في حكمه الوضعيِّ قبل الظنِّ وبعده .

أما الأولُ : فقد يقال فيه : بعدم وجود العاجز ، نظراً إلى العمومات الدالة على حصر النَّاسِ في المؤمن والكافر ،

(المقام الثاني : في غير المتمكن من العلم) بأن لا يقدر على تحصيل العلم (والكلام فيه تارةً : في تحقق موضوعه في الخارج) وأنه هل يوجد هكذا إنسان؟

(وأخرى : في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظنِّ أم لا ؟) بأن يترك شأنه ، فليس عليه تحصيل الظنِّ وان تمكن منه ، بل يبقى على شكه .

(وثالثةً : في حكمه الوضعيِّ قبل الظنِّ وبعده) وأنه هل هو مسلم تجري عليه أحكام المسلمين أو كافر محكوم بأحكام الكافرين ؟ .

(أما الأولُ : فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز) إطلاقاً ، فليس هناك من لا يتمكن من تحصيل العلم .

وإنما يقال لذلك لأمر أولاً : (نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر) فقد قال سبحانه في سورة التغابن : « هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ، وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ » (1) فان الظنِّ بالحقِّ إذا لم يوجب الايمان ، كان الظان كافراً ، لأنه مقتضى حصر المكلفين فيهما .

ص: 107

مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار ، بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر ، فينتج ذلك عن تقصير كلّ غير مؤمن ، وأنّ من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يَمكّن عليه تحصيل العلم بالحقّ ولو في زمانٍ ما وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده ، والعقل لا يُقْبَحُ عقاب مثل هذا الشخص .

ولهذا

ثانياً : (مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار) .

ثالثاً : (بضميمة حكم العقل : بقبح عقاب الجاهل القاصر) .

والحاصل : إنّ الناس إما مؤمن أو كافر ، ولا ثالث لهما ، والكافر خالد في النار ، ومن إستوجب النار كشف عن انه كان قادراً على الايمان لتمكنه من العلم ، وإثما لم يؤمن تقصيراً (فينتج ذلك) الذي بيناه من المقدمات الثلاث (عن تقصير كلّ غير مؤمن ، وإنّ من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم ، قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحقّ ولو في زمانٍ ما ، وإن صار عاجزاً قبل ذلك) الزمان (أو بعده) فإنّ الالتفات في زمانٍ ما ، يوجب صحة العقاب عند العقلاء .

هذا (والعقل لا يقبّح عقاب مثل هذا الشخص) فإنّ من أمره المولى بشيء ، وتمكن من الاتيان بذلك الشيء في وقت ولم يفعله ، صحّ للمولى عقابه .

نعم ، إذا تمكن منه لكن الواجب كان موسعاً فلم يفعله ثم مات أو ما أشبه ذلك ممّا أخرجه عن القدرة ، لم يصح عقابه ، لأنّ المولى هو الذي أباح له الترك ولو من جهة إجازته باستصحاب الحياة ، وبأنه جامع للشرائط الى آخر وقت الامكان ، ولانريد بذلك : إنّ الاستصحاب الاصطلاحي جارٍ في المقام ، بل نريد : أنّ العقلاء يرون إستمرار القدرة الى آخر الوقت والشارع لم يغيره .

(ولهذا) الذي ذكرناه : من إنّ الناس على قسمين فقط ، وإنّ غير المؤمن كافر

إدعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على أن المخطيء في العقائد غير معذور .

لكن الذي يقتضيه الانصاف : شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين ، وقد تقدم عن الكليني ما يشير إلى ذلك ، وسيجيء عن الشيخ قدس سره ، في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم .

هذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوسطة بين المؤمن والكافر ، وقضية مناظرة زُرارة وغيره مع الامام عليه السلام ، في ذلك مذكرة في الكافي .

يستحق العقاب (إدعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب) المذكورين في باب الاجتهاد في الفروع (:الاجماع على أن المخطيء في العقائد غير معذور) .

هذا غاية ما يقال في بيان الأمر الأول ، وهو : عدم وجود العاجز عن تحصيل العقائد الحققة .

(لكن الذي يقتضيه الانصاف : شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين) عن التأمل والنظر ، والبحث والفحص ، للوصول الى الحق (وقد تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك) حيث قال المصتف : «وقد أشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي» (وسيجيء عن الشيخ قدس سره في العدة : من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم) لا تكليف له كما لا تكليف للبهائم .

(هذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوسطة بين المؤمن والكافر ، و) قد تقدم هنا (قضية مناظرة زُرارة وغيره ، مع الامام عليه السلام في ذلك) وهي (مذكرة في الكافي) حيث ان زُرارة كان ينكر الوسطة بين الايمان والكفر ، والامام عليه السلام ينكر عليه ذلك ويثبت الوسطة بينهما .

هذا بالاضافة الى روايات إمتحان بعض الناس في الآخرة ، فإنه لو لم يكن

وموردُ الاجماع ، على أنّ المخطيء آثمٌ ، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه ، فلا- ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجُهد معذوراً غير آثم .

وأما الثاني : فالظاهرُ فيه عدم وجوب تحصيل الظنّ لأنّ المفروض عجزه عن الايمان والتصديق بالمأمور به ، ولا دليل آخر على عدم جواز الوقف ،

الناس الا مؤمن أو كافر ، لم يكن وجه للامتحان هناك .

(ومورد الاجماع) الذي قد تقدّم : من أنّهم مجمعون على أنّ المخطيء في العقائد غير معذور ، و (على أنّ المخطيء آثم ، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه) لا واقعاً ، فإنّ من يبذل جهده واقعاً لا بدّ وأن يصيب الواقع لقوله سبحانه : « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » (1)

وعليه : (فلا- ينافي كون الغافل) عن الحقّ رأساً (والملتفت العاجز عن بذل الجهد ، معذوراً غير آثم) كما نرى في كثير من الذين هم منقطعون عن العلم والعلماء في القرى والأرياف البعيدة .

(وأما الثاني :) وهو أنّه هل يجب عليه مع اليأس من العلم ، تحصيل الظنّ ام لا ؟ (فالظاهر فيه : عدم وجوب تحصيل الظنّ) عليه ، بل يبقى على الشكّ (لأنّ المفروض عجزه عن الايمان والتصديق بالمأمور به) وكذلك عن الاعتقاد ، وما أشبه ، ممّا أمر الله به الانسان .

(ولا دليل آخر على عدم جواز الوقف) أي : التوقف .

ص: 110

وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم ، لأن المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه ، فلا بد عند إسناده باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن .

والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه ، فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً ، فيندرج في عموم قولهم عليهم السلام : « إذا جاءكم

(وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم) .

إذن : فلا يقاس الاصول بالفروع ، فيقال : كما أنه يجب تحصيل الظن بالفروع إذا لم يتمكن من العلم والعلمي ، كذلك يجب تحصيل الظن بالاصول إذا لم يتمكن من العلم والعلمي .

وإنما لا يقاس بذلك (لأن المقصود فيها) أي : في الفروع (العمل ، ولا معنى للتوقف فيه) أي : في العمل ، لأنه إما فاعل وإما تارك (فلا بد عند إسناده باب العلم من العمل على طبق أصل ، أو ظن) فان كان في المقام ظن عمل به ، وإلا تمسك بالبرائة ، والاستصحاب ، وما اشبهه .

(والمقصود فيما نحن فيه) من مسائل أصول الدين (: الاعتقاد) واليقين ، والتصديق ، وما أشبه ذلك (فاذا عجز عنه) أي : عن الاعتقاد (فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً) ، كما ورد في قوله سبحانه : « إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً » (1) .

(فيندرج) هذا الانسان بالنسبة الى العقائد (في عموم قولهم عليهم السلام : إذا جائكم

ص : 111

نعم ، لورجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظنّ بالحقّ ولم يخف عليه إفضاء نظره الظنّي إلى الباطل ، فلا يبعد وجوب إزمائه بالتحصيل ، لأنّ انكشاف الحقّ ، ولو ظناً ، أولى من البقاء على الشكّ فيه .

ما لا تَعَلَّمُونَ فِهَا (1) وأشار بيده عليه السلام الى فيه ، كما قد تقدّمت هذه الرواية .

(نعم ، لورجع الجاهل بحكم هذه المسألة) أي : مسألة أنّه هل يجب تحصيل الظنّ على من لم يتمكن من العلم ، أو لا يجب ؟ (الى العالم ، ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظنّ بالحقّ ، ولم يخف عليه إفضاء نظره الظنّي الى الباطل) حتى يكون الظنّان متساويين بالنسبة اليه (فلا يبعد وجوب الزامه) من قبل العالم (بالتحصيل) للظنّ (لأنّ إنكشاف الحقّ ولو ظناً أولى من البقاء على الشكّ فيه) .

قال في الأوثق : « لا- يخفى : إنّ الحكم بالوجوب لايناسب حكمه بعدم وجوب تحصيل الظنّ على من لم يتمكن من العلم ، ولو تمّ ما ذكره من الأولوية لثبت وجوب تحصيل الظنّ على نفسه أيضاً » (2) ، انتهى .

ويمكن أن يؤيد اطلاق قول الاوثق بالوجوب على نفسه أيضاً ، أي : سواء بالنسبة الى نفسه أو بالنسبة الى أمر العالم له بما ورد من قوله : صلى الله عليه وآله وسلم : « إذا أمرتكم بشيء ، فاتوا منه ما استطعتم » (3) وقوله أيضاً : « ما لا يدرك كلّه لا يترك

ص : 112

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 57 ح 13 .

2- - أوثق الوسائل : ص 241 كفاية الجزم الحاصل من التقليد في الاعتقاديات .

3- - غوالي اللئالي : ج 4 ص 58 ح 206 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 22 ص 31 ب 37 .

وأما الثالث : فان لم يُقرَّ في الظاهر بما هو مناط الاسلام ، فالظاهرُ كفره ، وإن أقربه مع العلم بأنه شك باطناً فالظاهرُ عدمُ إسلامه ، بناءً على أن الاقرار الظاهريّ مشروط باحتمال اعتقاده لما يقرُّ به .

كله «(1)» .

وقوله تعالى : « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ . . . » (2) .

وأشبه ذلك ، ممّا يدلّ على أن الواجب هو : تحصيل الجزم فاذا لم يتمكن من تحصيله وتمكن من تحصيل الظنّ القوي كان لازماً ، وهكذا إذا لم يتمكن من تحصيل الظنّ القوي وتمكن من تحصيل الظنّ الضعيف ، وإن كان كل ذلك مورد تأمل .

اللهم الآن يقال : انه واجب ، لأن الأمر تدريجي ، فربما يحصل بعد الظنّ الجزم ، كما أنه ورد في عكسه : « لا تَرْتَابُوا فَتَشْكُوا ، وَلَا تَشْكُوا فَتَكْفُرُوا » (3) .

(وأما الثالث :) وهو حكمه الوضعي قبل الظنّ وبعده (فان لم يقرّ في الظاهر بما هو مناط الاسلام) من العقائد الثلاثة : الالوهية ، والنبوة ، والمعاد (فالظاهر كفره) لشمول أدلة الكفر لمن أنكر أحد الثلاثة .

(وإن أقربه مع العلم بأنه شك باطناً) بأن علمنا : أنه شك باطناً لكنّه يقرّ بالاصول الاسلامية ظاهراً (فالظاهر عدم إسلامه ، بناءً على أن الاقرار الظاهري مشروط باحتمال) نا (اعتقاده لما يقرُّ به) .

لكن ذلك ينقض بالمنافق ، حيث نعلم : بأنه لا يعتقد ومع ذلك يحكم باسلامه

ص : 113

1-- غوالي اللئالي : ج4 ص58 ح207 ، بحار الانوار : ج56 ص283 ب25 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج19 ص75 ب239 .

2-- سورة البقرة : الآية 185 .

3-- الكافي اصول : ج1 ص45 ح6 و ج2 ص399 ح2 ، بحار الانوار : ج2 ص39 ب9 ح69 .

وفي جريان حكم الكفر عليه إشكالٌ : من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك .

ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالبحود .

مثل رواية محمد بن مسلم ، قال : « سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام ، قال : ما تقول فيمن شك في الله ؟ قال : كافر ، يا أبا محمد ، قال : فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : كافر ، ثم التفت إلى زُرارة ، فقال : إنما يكفر إذا جحد » .

ظاهراً ، إذا أقر بالاصول الثلاثة ، والتزم بأحكام الاسلام ظاهراً ، كالمنافقين الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

وإنما قلنا : والتزم بأحكام الاسلام ظاهراً ، في قبال من يريد الوصول الى مآربه من الكفار ، كالزواج بمسلمة ، أو ما أشبه ذلك ، فيأتي بالشهادتين لا يتجاوز بهما لسانه ، فإن الأدلة لا تشملها قطعاً ، كما سبق الالمام اليه .

وكيف كان : فعلى ما ذكره المصنّف يتفرّع قوله : (وفي جريان حكم الكفر عليه إشكال ، من : إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك) وهذا شاك فهو كافر .

(ومن تقييده في غير واحد من الأخبار : بالبحود) ومقتضى حمل المطلق على المقيد أن نقول : بأن الجاحد كافر ، لا الشاك .

(مثل : رواية محمد بن مسلم قال : سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام ، قال : ما تقول فيمن شك في الله ؟ قال : كافر يا أبا محمد ، قال : فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قال : كافر ، ثم التفت الى زُرارة ، فقال : إنما يكفر إذا جحد) (1) فهو تقييد للكفر بما إذا كان جاحداً ، وتصلح هذه الرواية للجمع بين الطائفتين .

ص : 114

1- الكافي اصول : ج 2 ص 399 ح 3 .

وفي رواية أخرى: «لو أن الناس إذا جهلوا وفتوا ولم يجحدوا لم يكفروا» .

ثم إن جحود الشاكّ يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به ، لأجل عدم الثبوت ، ويحتمل أن يراد به الإنكار الصوري على سبيل الجزم . وعلى التقديرين ، فظاهرها أن المقرّ ظاهراً ، الشاكّ باطناً غير المظهر لشكّه ، غير كافر .

ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى : « وآخرون

(وفي رواية أخرى : « لو أن الناس إذا جهلوا وفتوا ولم يجحدوا لم يكفروا ») (1) كما تقدمت هذه الرواية .

(ثم إن جحود الشاكّ يحتمل أن يراد به) أي : بالجحود (: إظهار عدم الثبوت ، وإنكار التدين به لأجل عدم الثبوت) فيقول : إن رسالة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : غير ثابتة لديّ ، أو ما أشبه هذه العبارة .

(ويحتمل أن يراد به : الإنكار الصوري على سبيل الجزم) فيقول : إنني أعتقد أنّ محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ليس رسولاً ، هكذا يقول بلسانه ، وهو في قلبه شك في أنّه رسول أو ليس برسول ، ولا يبعد أن تشمل الرواية كلتا صورتين .

(وعلى التقديرين فظاهرها) أي : هذه الروايات (إن المقرّ ظاهراً) باصول الاسلام (الشاكّ باطناً غير المظهر لشكّه) وإنّما يظهر الشهادتين (غير كافر) ويعامل معاملة المسلمين .

(ويؤيد هذا ، رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى : « وآخرون

ص: 115

مرجون لأمر الله « ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قوم كانوا مشركين ، فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين ، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحّدوا الله وتركوا الشرك ، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الحسنى ، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار ، فهم على تلك الحالة ، أما يعذبهم وإما يتوب عليهم » ، وقريب منها غيرها .

ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوفية ، في أقسام المقلد في أصول الدين ، بناء على القول بجواز التقليد ، وأقسامه بناء على عدم جوازه .

مُرْجُونٌ لأمر الله ... » (1) ، عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام : قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة ، وجعفر ، وأشباههما من المؤمنين ، ثم أنهم دخلوا في الإسلام ووحّدوا الله ، وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الحسنى ، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار ، فهم على تلك الحالة ، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم (2) .

لكن لا يخفى : ان الله سبحانه يرجح أحد الأمرين حسب ميزان الحكمة بمؤهلاتهم الموجبة للجنة أو النار ، لا أنه سبحانه يرجح أحد الأمرين إعتباطاً .

(وقريب منها غيرها) من سائر الروايات .

(ولنختم الكلام بذكر السيد الصدر الشارح للوفية في أقسام المقلد في أصول الدين ، بناء على القول بجواز التقليد) في أصول الدين (وأقسامه بناء على عدم جوازه) اي : التقليد في أصول الدين .

ص: 116

1- - سورة التوبة : الآية 106 .

2- - الكافي اصول : ج 2 ص 407 ح 1 .

قال : « إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة ، لأنه إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة أو في باطلا .

وعلى التقدير إما أن يكون جازماً بها ، أو ظاناً ، وعلى تقديري التقليد في الباطل إما أن يكون إصراره على التقليد مبنياً على عناده وتعصبه بأن حصل له طريق علم فما سلكه وإما لا ، فهذه أقسام ستة .

فالأول : وهو من قلّد في مسألة حقة جازماً بها ، مثلاً : قلّد في وجود

وذلك ان الاقسام في كل من السلب والايجاب وإن كانت متساوية ذاتاً إذ لا يعقل أقسام في الايجاب لايقابلها أقسام في السلب : إلا أنّ المعيار في المقام حسب الأدلة الشرعية مختلف ، ولذا صار عدد الاقسام في جانب تختلف عن عدد الاقسام في الجانب الآخر .

(قال : إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد) في أصول الدين (ستة : لأنه إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة) مثل : توحيد الله سبحانه وتعالى (أو في باطلا) مثل : تعدد الآلهة .

(وعلى التقديرين : إما أن يكون جازماً بها ، أو ظاناً) فهذه أقسام أربعة .

(وعلى تقديري التقليد في الباطل ، إما أن يكون إصراره على التقليد ، مبنياً على عناده وتعصبه بأن حصل له طريق علم فما سلكه ، وإما لا)

وعليه : فالتقليد في الحق له قسمان ، والتقليد في الباطل له أربعة أقسام (فهذه أقسام ستة) بحسب الأقسام التي نريد فيها بعد ترتيبها على هذه الأقسام ، والآ فان من الممكن تنويع الاقسام الى أكثر من ذلك .

(فالأول : وهو من قلّد في مسألة حقة جازماً بها ، مثلاً : قلّد في وجود

الصانع وصفاته وعدله ، فهذا مؤمنٌ .

وإستدلّ عليه بما تقدّم حاصله ، أنّ التصديق معتبر من أيّ طريق حصل إلى أن قال :

الثاني : من قلّد في مسألة حقّة ظانّاً بها من دون جزم ، فالظاهرُ إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر ، إذ ليس حاله بأدونَ من حال المنافق ، سيّما إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك .

الصانع وصفاته وعدله (ورسالة الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، والمعاد ، وإمامة الائمة الطاهرين عليهم السلام (فهذا مؤمن) له كل أحكام الايمان في الدنيا والآخرة .

(وإستدل عليه بما تقدّم حاصله : إنّ التصديق معتبر من أيّ طريق حصل) فان هذا مصدق بكلّ أصول الدين وان كان طريقه التقليد ، والمفروض : أنّه جازم بتلك الاصول .

(الى أن قال : الثاني : من قلّد في مسألة حقّة ظانّاً بها من دون جزم ، فالظاهر : إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر) فيجوز بالنسبة اليه : الذبح ، والنكاح ، والارث ، والدّفن في مقبرة المسلمين ، وغير ذلك (إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق) الذي نعلم بأن قلبه مخالف للحق ، ومع ذلك نجري عليه أحكام الاسلام ، كما كان يفعل الرسول والائمة الطاهرون عليهم السلام بالنسبة الى المنافقين ، حتى الذين شهد الله سبحانه وتعالى بنفاقهم ، كما في عبد الله بن أبي ، ونحوه .

(سيّما إذا كان طالباً للجزم ، مشغولاً بتحصيله) غير مقصّر في الطلب (فمات قبل ذلك) أي : قبل أن يحصل على الجزم بها .

أقول : هذا مبني على أنّ الاسلام مجرد الإقرار الصوريّ وإن لم يحتمل مطابقته للاعتقاد .

وفيه : ما عرفت من الاشكال وإن دلّ عليه غير واحد من الأخبار .

الثالث : من قلّد في باطل ، مثل إنكار الصانع أو شيئاً ممّا يعتبر في الايمان ، فجزم به من غير ظهور حقّ ولا عناد .

الرابع : من قلّد في باطل وظنّ به كذلك .

والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقيم عليه الحجّة يوم القيامة .

(أقول هذا) الكلام من السيد الصدر في القسم الثاني (مبني على أنّ الاسلام : مجرد الاقرار الصوري وإن لم يحتمل مطابقته للاعتقاد) بل وإن علم بعدم المطابقة للاعتقاد كما في المناق .

(وفيه : ما عرفت من الاشكال ، وإن دلّ عليه غير واحد من الأخبار) فقد تقدّم : أنّ هذا هو مقتضى القاعدة لما وجدناه من سيرة الرسول والائمة الطاهرين عليهم السلام .

(الثالث : من قلّد في باطل ، مثل : انكار الصانع ، أو شيئاً ممّا يعتبر في الايمان) كالنبوة ، والامامة ، والمعاد ، والعدل (فجزم به من غير ظهور حق ولا عناد) والظاهر : ان كلمة : « ظهور » ، زائدة ، إذ قوله بعد ذلك : « والظاهر في هذين : إلحاقهما بمن يقيم عليه الحجّة يوم القيامة » ، إنّما هو تابع لعالم الثبوت لاعالم الاثبات ، لانه ان كان عناد لم يمتحن في الآخرة ، فإنّ المعاند مصيره النار .

(الرابع : من قلّد في باطل وظنّ به) أي : بذلك الباطل (كذلك) أي : من غير ظهور حق ولا عناد .

(والظاهر في هذين : إلحاقهما بمن يقيم عليه الحجّة يوم القيامة) فإنّ

وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقد اما يوجبه ، وبالإسلام إن لم يكونا كذلك ، فالأول كمن أنكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثلاً ، والثاني كمن أنكر إماماً .

الخامس : من قلّد في باطل جازماً مع العناد .

السادس : من قلّد في باطل ظاناً كذلك ، وهذا يُحكم بكفرهما مع ظهور الحق والإصرار .

كل قاصر يقيم عليه الحجّة يوم القيامة ، فان أطاع دخل الجنة ، وان عصى دخل النار ، وذلك حسب ما دلّ عليه العقل والأخبار .

(وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه) أي : ما يوجب الكفر (وبالاسلام إن لم يكونا كذلك) بأن إعتقدا ما يوجب الاسلام ، وقوله : « بالاسلام » ، عطف على قوله : « بالكفر » .

(فالأول : كمن أنكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم - مثلاً -) .

(والثاني : كمن أنكر إماماً) فان منكر النبي كافر ، أما منكر الامام فهو مسلم ، كالمخالفين .

(الخامس : من قلّد في باطل جازماً مع العناد) والاصرار عليه .

(السادس : من قلّد في باطل ظاناً كذلك) أي : مع العناد والاصرار عليه .

(وهذا يُحكم بكفرهما مع ظهور الحق) لهما (والاصرار) على ما قلدا فيه من الباطل .

هذا ، ولا يخفى مواضع الضعف في هذا التقسيم والحكم في الاقسام المذكورة ، ولكن حيث لايهمنا التعرّض لمسألة أصول الدين في هذا المقام ، تتركه لموضعه في كتب أصول الدين .

ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد ، قال : إنه إما أن يكون مقلداً في حق أو في باطل ، وعلى التقديرين مع الجزم أو الظن .
وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد أو به ، وعلى التقادير كلها دلّ عقله على الوجوب أو بين له غيره ، وعلى الدلالة أصرّ على التقليد أو
رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا .

فهذه أقسام أربعة عشر :

(ثم ذكر) السيد الصدر (أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد) وقوله : « ثم » عطف على قوله قبل أسطر : « إن أقسام المقلد على
القول بجواز التقليد ستة » .

(قال : إنه إما أن يكون مقلداً في حق ، أو في باطل) وقد مثلنا لكلّ منهما .

(وعلى التقديرين : مع الجزم ، أو الظن) فهذه أقسام أربعة .

(وعلى تقديري التقليد في الباطل) أي : القسمان الاخيران (بلا عناد أو به) أي : بالعناد فهذه أقسام ستة .

(وعلى التقادير كلها) أي : الستة المذكورة (دلّ عقله على الوجوب) أي : وجوب النظر (أو بين له غيره) بأن لم يدلّه عقله على وجوب
النظر ، لكن غيره كالمجتهد - مثلاً - بين وجوب النظر عليه ، فيكون بيانه حجة على هذا المقلد .

(وعلى الدلالة) بسبب عقله أو بسبب غيره (أصرّ على التقليد ، أو رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد) أي : رجع قبل أن يتقن
الاصول بالاستدلال .

(أو لا) أي : لم يدلّه عقله على وجوب النظر ، ولم يبين له غيره .

وعليه : (فهذه أقسام أربعة عشر) من أقسام المقلد على القول بعدم

الأول : التقليد في الحقّ جازماً مع العلم بوجوب النظر والاصرار ، فهو مؤمن فاسق ، لاصراره على ترك الواجب .

الثاني : هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع ، فهذا مؤمن غير فاسق .

الثالث : المقلد في الحقّ الظانّ مع الاصرار ، والظاهر أنّه مؤمن مُرجي في الآخرة ، وفاسق ، للاصرار .

الرابع : هذه الصورة مع عدم الاصرار ، فهذا مؤمن ظاهراً غير فاسق .

جواز التقليد ، ثم ذكر الاقسام مفصلاً فقال :

(الأول : التقليد في الحقّ جازماً ، مع العلم بوجوب النظر ، والاصرار) على ما جزم به من دون أن ينظر ويفحص (فهو مؤمن فاسق ، لإصراره على ترك الواجب) .

أما كونه مؤمناً : فلأنه يعتقد بالحق كمن يصل الى المقصد تقليداً فأنه قد وصل ، وإما انه فاسق : فلأنه قد ترك الواجب حيث لم يبحث عن الطريق .

(الثاني : هذه الصورة مع ترك الاصرار ، والرجوع) عن إصراره الى الفحص والنظر (فهذا مؤمن غير فاسق) لأنه لم يترك الواجب من الفحص والنظر .

(الثالث : المقلد في الحقّ الظانّ مع الاصرار ، والظاهر : أنّه مؤمن مرجي في الآخرة ، وفاسق للاصرار) على ترك ما يجب عليه من النظر ، قال سبحانه : « وَأَخْرُونَا مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ » (1) .

(الرابع : هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مؤمن ظاهراً غير فاسق) وإنما لم يكن فاسقاً ، لأنه لم يصّر على ترك النظر .

ص : 122

الخامس والسادس : المقلّد في الحقّ جازماً أو ظانّاً مع عدم العلم بوجود الرجوع ، فهذان كالسابق بلا فسق .

أقول : الحكم بايمان هؤلاء لا يجمعُ فرضَ القول بعدم جواز التقليد ، إلاّ أن يريد بهذا القول قول الشيخ قدس سره ، من وجوب النظر مستقلاً ، لكن ظاهره إرادة قول المشهور ، فالأولى الحكمُ بعدم إيمانهم على المشهور ، كما يقتضيه إطلاقُ مَعْقَدِ إجماع

(الخامس والسادس : المقلّد في الحقّ جازماً أو ظانّاً مع عدم العلم بوجود الرجوع فهذان كالسابق) مؤمنان (بلا فسق) وإنّما لم يكونا فاسقين ، لأنهما لم يعلما بوجود الرجوع حتى يرجعا .

(أقول الحكم) من السيد الصدر (بايمان هؤلاء ، لا يجمع فرض القول بعدم جواز التقليد) حيث إنّ مقصد السيد الصدر في هذه الاقسام هو : عدم جواز التقليد فكيف يكون هذا الانسان مؤمناً مع أنّه يقلد ، والحال انه لا يجوز التقليد ؟ .

(إلاّ أن يريد بهذا القول ، قول الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلاً) أي : من غير إرتباط بالايان ، فالنظر واجب مستقل ، وهذا الانسان حيث اعتقد عن طريق التقليد ، فهو مؤمن ، وحيث ترك النظر فهو فاسق .

هذا (لكن ظاهره) أي : ظاهر السيد الصدر (: إرادة قول المشهور) : من عدم كون وجوب النظر واجباً مستقلاً ، وإنّ كلّما وجب فيه النظر فلم ينظر ، كان التارك للنظر غير مؤمن .

اذن : (فالأولى :) حسب قول المشهور (: الحكم بعدم إيمانهم) هؤلاء ، الذين ذكر السيد الصدر : إنهم مؤمنون .

وإنّما نحكم بعدم إيمانهم (على المشهور ، كما يقتضيه إطلاقُ مَعْقَدِ إجماع

العلامة في أول الباب الحادي عشر ، لأنّ الايمان عندهم المعرفةُ الحاصلةُ عن الدليل لا التقليد ، ثم قال :

السابع : المقلد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجوب النظر ، فهذا أشدّ الكافرين .

الثامن : هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار ، فهذا أيضاً كافر .

ثم ذكر الباقي وقال :

العلامة في أول الباب الحادي عشر) وقد تقدّم نقله عنه رحمه الله ، وذلك (لأنّ الايمان عندهم) أي : عند المشهور (المعرفة الحاصلة عن الدليل ، لا التقليد) فكُلّما كان تقليد ، لم يكن إيمان .

(ثم قال) السيد الصدر : (السابع : المقلد في الباطل جازماً معانداً ، مع العلم بوجوب النظر فهذا أشدّ الكافرين) .

وهو إنّما يكون كافراً ، لأنه مبطل في عقيدته ، وإنّما يكون أشدهم كفراً ، لأنه معاند .

(الثامن : هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار ، فهذا أيضاً كافر) ان مات ولم يرجع عن إعتقاده الباطل ، لانه لم يعتقد بالحق ، لكنّه ليس بمنزلة السابع ، لانه لم يكن معانداً .

(ثم ذكر الباقي وقال) :

التاسع : هذه الصورة من غير علم بالوجوب ، وهذا أيضاً كافر .

العاشر : هذه الصورة من غير عناد .

الحادي عشر : المقلد في الباطل الظّان ، معانداً مع العلم والاصرار .

الثاني عشر : بلا إصرار .

إنَّ حكمها يظهر ممّا سبق .» .

أقول : مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم ، لأنهم أولى به من السابقين .

بقي الكلام فيما نسب إلى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلاً مع العفو ،

الثالث عشر : بلا علم .

الرابع عشر : بلا عناد .

ثم أضاف قائلاً : (ان حكمها) أي : حكم بقية الصور التي لم يذكر حكمها (يظهر ممّا سبق) (1) إنتهى كلام السيد الصدر .

(أقول : مقتضى هذا القول : الحكم بكفرهم ، لأنهم أولى به من السابقين) ومراد المصنّف هو : إنّ الحكم بفكر المقلدين في الباطل على القول بعدم جواز التقليد ، أولى من الحكم بكفر المقلدين في الحقّ على القول بعدم جواز التقليد ، وقد تقدّم : أنّ مقتضى قول المشهور : من عدم جواز التقليد في أصول الدّين ، هو : الحكم بكفر المقلد في الحقّ ، فاذا كان المقلد في الحقّ كافراً ، فالمقلد في الباطل أولى أن يكون كافراً .

(بقي الكلام فيما نسب الى الشيخ في العدة : من القول بوجوب النّظر مستقلاً مع العفو) بمعنى : إنّّه إذا لم ينظر في أصول الدين ليعتقد بها عن دليل ، لكنّه وصل الى الحق فقد فعل حراماً ، لأنّه ترك الواجب من النظر ، لكن هذا الحرام الذي فعله يعفى عنه في الآخرة ، كالعبد الذي أمره المولى بأن يسأل الناس عن طريق النجف ويذهب اليه ، فلم يسأل أحداً وذهب إعتباطاً ، لكنّه وصل الى النجف صدفة ، فأنّه

ص : 125

1-- شرح الوافية : مخطوط .

فلا بد من نقل عبارة العدة ، فنقول :

قال في باب التقليد ، بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الاصول ، مستدلاً بأنه لا خلاف في أنه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها : « وإذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب أن لا يصح التقليد في ذلك » .

فعل الحرام في عدم إطاعة المولى ، لكن المولى يعفو عنه لأنه وصل الى النجف الذي هو مقصود المولى .

(فلا بد من نقل عبارة العدة) للشيخ الطوسي قدس سره (فنقول : قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع :)
فانه لا تزال سيرة المتدينين على التقليد في مسائل الصوم ، والصلاة ، والحج ، والنكاح ، وغيرها .

قال : (والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول) أي : في اصول الدين (مستدلاً بأنه لا خلاف في أنه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها) وكذلك معرفة سائر ما وجب على الانسان من الفروع ، من الطهارة الى الديات (واذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفة الله) أي : العلم بالله سبحانه وتعالى (ومعرفة عدله ، ومعرفة النبوة) والامامة (وجب ان لا يصح التقليد في ذلك) أي : في كل واحد واحد من المعارف المذكورة .

وإنما تتوقف معرفة الأحكام الفرعية على معرفة الاصول ، لأنه إذا لم يعرف الله ، فلم يصلي ؟ وإذا لم يعرف عدله فلماذا يصلي ؟ اذ المصلي وغير المصلي في عرف الظالم على حد سواء ، ولذا يقول المنكر لعدل الله سبحانه : بأن من المحتمل أن يدخل الله الانبياء النار ، والفراغة الجنة ، كما انه اذا لم يعرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يؤد الصلاة ، لأن الصلاة إنما جاء بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

ص : 126

ثمّ إعترض : بأنّ السيرة كما جرت على تقرير المقلّدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلّدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم .

فأجاب : بأنّ على بطلان التقليد في الأصول أدلّة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك ، وهذا كافٍ في النكير .

هذا ولم يذكر الشيخ رحمه الله المعاد ، لأنّ معرفته مندرجة في معرفة عدل الله تعالى ، وإلاّ فالفروع أيضاً متوقفة على معرفة المعاد ، فإنّه اذا لم يكن معاد لم يكن ملزم للانسان في عمل الواجبات وترك المحرمات .

(ثمّ إعترض : بأنّ السيرة كما جرت على تقرير المقلّدين في الفروع) وانه يصح التقليد بالنسبة إليهم ، فلا يلزمون بالاجتهاد في فروع الدين (كذلك جرت على تقرير المقلّدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم) فان الغالب من المسلمين يقدّون في اصول الدين ، والعلماء لا ينكرون عليهم كونهم مقلّدين .

(فأجاب : بأنّ على بطلان التقليد في الاصول أدلّة عقلية وشرعية ، من كتاب ، وسنة ، وغير ذلك) .

فالدليل العقلي هو : إنّ غير العلم لا يكون مؤمّناً .

ودليل الكتاب قوله تعالى : « فاعلم أنّ لا إله إلاّ الله » (1) وغيره من الآيات .

ودليل السنة : روايات متواترة كما في كتب الأحاديث .

ومراد الشيخ من قوله : وغير ذلك ، هو : الاجماع .

(وهذا كافٍ في النكير) على المقلّدين في اصول الدين .

ص : 127

ثم قال : إنّ المقلّد للحقّ في اصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وأنّه معفو عنه .

وإنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدّمتنا ، لأنّي لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام ، قطع موالة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك الى حجّة من عقل أو شرع .

ثمّ إعترض : على ذلك بأنّ ذلك لا يجوز ، لأنّه يؤدّي الى الاغراء بما لا يأمّن أن يكون جهلاً .

(ثم قال) شيخ الطائفة رحمه الله : (إنّ المقلّد للحق في اصول الديانات - وإن كان مخطئاً في تقليده -) لكنّه (غير مؤاخذ به) أي : بالتقليد ، وقوله : « غير مؤاخذ » ، خبر : « إنّ » (وأنّه معفو عنه) في ترك هذا الواجب ، لأنّه وصل الى الحق .

(وإنّما قلنا ذلك) أي : أنّه غير مؤاخذ (لمثل هذه الطريقة التي قدّمتنا) والمراد بهذه الطريقة : السيرة في عدم إنكار العلماء على المقلدين في أصول الدين تقليدهم .

قال : (لأنّي لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام ، قطع موالة من يسمع قولهم) والمراد بقوله : « من يسمع قولهم » : المقلدون الذين يسمعون قول الأئمة عليهم السلام ، وكذلك قول العلماء (واعتقد) أولئك المقلدون (مثل : اعتقادهم) في اصول الدين (وإن لم يستند ذلك) الاعتقاد من المقلدين في اصول الدين (الى حجّة من عقل أو شرع) بل كان مجرد تقليد .

(ثمّ إعترض) الشيخ رحمه الله بنفسه (على ذلك) أي : على جواز التقليد في اصول الدين ، وقال (بأنّ ذلك) التقليد في الأصول (لا يجوز ، لأنّه يؤدّي الى الاغراء بما لا يأمّن أن يكون جهلاً) إذ لو علم الشخص : بأن التقليد في اصول الدين جائز ،

وأجاب : بمنع ذلك ، لأنّ هذا المقلّد لا يمكن أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد ، لأنّه إنّما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول وقد فرضنا أنّه مقلّد في ذلك كلّّه ، فكيف يكون إسقاط العقاب مغرياً ، وإنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبّروا أحوالهم وأنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم ،

ترك النظر والاجتهاد ، وإذا ترك النظر والاجتهاد إحتمل أن يكون قد وصل في تقليده الى خلاف الواقع ، فيكون المجوّز لترك النظر موجباً لإغراء المقلّد بالجهل .

(وأجاب بمنع ذلك :) أي : الاغراء بالجهل (لأنّ هذا المقلّد لا يمكن أن يعلم سقوط العقاب عنه) إذا قلّد ولم ينظر ويجتهد (فيستديم الاعتقاد) أي : فلا يستديم الاعتقاد الحاصل له من التقليد وترك النظر .

وذلك (لأنّه إنّما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول) يعني : عرف مسائل اصول الدين التي منها مسألة سقوط العقاب عن المقلّد في المعارف عن اجتهاد ونظر ، (وقد فرضنا : أنّه مقلّد في ذلك كلّّه فكيف يكون اسقاط العقاب مغرياً) له .

هذا وقد حكى : انّ عبارة شيخ الطائفة نقلها الشيخ المصنّف بالمعنى ، وهي في العُدّة هكذا : « وذلك لا يؤدّي الى شيء من ذلك ، لأنّ هذا المقلّد لا يمكنه أن يعلم أنّ ذلك سائغ له ، فهو خائف عن الإقدام على ذلك ، ولا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه ، فيستديم الاعتقاد » الى آخر ما ذكره المصنّف .

(وإنّما يعلم ذلك) أي : كون الأصول عن تقليد حقّاً مطابقاً للواقع (غيره) أي :

غير المقلّد (من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول ، وسبّروا أحوالهم) وفقاً لما حصل لهم من العلم (وأنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم ،

ولا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم . وذلك يخرجهم من باب الاغراء .

وهذا القدر كافٍ في هذا الباب إنشاء الله تعالى .

وأقوى ممّا ذكرنا

ولا يسوغ ذلك) أي : عدم الإنكار من العلماء (لهم) أي : للمقلدين (إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم) أي : عن المقلدين في اصول الدين .

(وذلك يخرجهم من باب الاغراء) فلا يكون سكوتهم عليهم إغراءً لهم بالجهل .

(وهذا القدر) أي : هذا المقدار من البيان الذي ذكرناه نحن شيخ الطائفة (كافٍ في هذا الباب إنشاء الله تعالى) أي : باب حكم التقليد في اصول الدين وان التقليد في الحق عصيان ، لكنّه غير معاقب عليه .

والحاصل من كلام الشيخ : إنّ الصلاة ونحوها متوقفة على المعرفة والمعرفة لازمة ، ولا تكون المعرفة إلا بالنظر والاجتهاد ، لا بالتقليد ، إلا أنّه لو قلّد عفي عنه ، لأن الأئمة عليهم السلام ومن حذا حذوهم من العلماء ، لم يقاطعوا المقلدين في اصول الدين .

وإنّما نقول بأن ترك النظر في اصول الدين عصيان ، لما دلّ من الأدلة اللفظية كتاباً وسنة على وجوب النظر ، وترك الواجب معصية .

ثم انّ هذا الكلام من شيخ الطائفة حيث كان دالاً على إنّ كل المقلدين في اصول الدين يرتكبون العصيان بترك النظر ، أصرب عنه وفصل : بأنّه اذا كان المقلد قادراً على المعرفة بالنظر ، وجب عليه النظر ، وإلا لم يجب ، وذلك حيث قال قدس سره : (وأقوى ممّا ذكرنا) : من

إطلاق العصيان على المقلّدين ، هو التفصيل

أنه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به ، إما على جملة أو تفصيل .

ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف ، وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال ، إنتهى .

وذكر ، عند الاحتجاج على حجّية أخبار الآحاد ، ماهو قريب من ذلك .

قال : « وأما ما يرويه قوم من المقلدة ، فالصحيح الذي أعتقده أنّ المقلد للحقّ وان كان مخطئاً معفو عنه

فيه وذلك : (إنّه لايجوز التقليد في الاصول إذا كان للمقلد طريق الى العلم به) أي : بالاصول (أمّا على جملة أو تفصيل) أي : علماً إجمالياً أو علماً تفصيلاً .

(و) أما (من ليس له قدرة على ذلك) العلم (أصلاً) لا إجمالاً ولا تفصيلاً (فليس بمكلف) هذا بالنظر ، بل يكفيه التقليد ، لأنّه غير قادر على النظر ، وغير القادر ليس بمكلف (وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال) (1) ، فان البهائم ليست مكلفة أصلاً ، أمّا غير القادر من الناس فليس بمكلف بالنظر وان كان مكلفاً بالتقليد (إنتهى) كلام شيخ الطائفة .

(و ذكر) الشيخ أيضاً (عند الاحتجاج على حجّية أخبار الآحاد ماهو قريب من ذلك) الذي نقلناه عنه من العُدّة و (قال : وأما ما يرويه) من الروايات عن الأئمة المعصومين عليهم السلام (قوم من المقلدة) والمراد بهم : الذين يقلّدون في اصول الدين (فالصحيح الذي أعتقده : أنّ المقلد للحقّ وإن كان مخطئاً) في أنّه يقلد ، إلا أنّه (معفو عنه) بمعنى : أنّه لايعاقب على العصيان المذكور .

ص : 131

ولا أحكم فيه بحكم الفساق ، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه ، انتهى .

أقول : ظاهر كلامه قدس سره ، في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة وأعدادها على معرفة أصول الدين ، أنّ الكلام في المقلد الغير الجازم ،

ثم قال : (ولا أحكم فيه بحكم الفساق) حتى نعهده فاسقاً (فلا يلزم على هذا) أي : لأجل التقليد في اصول الدين (ترك ما نقلوه) (1) من الروايات ، لأنهم إذا كانوا فساقاً لا يصح الاعتماد عليهم ، أمّا إذا كان فسقهم معفواً عنه ، صح أن يكونوا أئمة للصلوات ، وشهوداً ، ورواة للحديث ، وغير ذلك (إنتهى) كلام شيخ الطائفة .

(أقول : ظاهر كلامه قدس سره في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة وإعدادها على معرفة أصول الدين) ممّا ذكرناه سابقاً : بأن الصلاة ونحوها متوقفة على المعرفة ، فالمعرفة لازمة ، لأنّ الصلاة لازمة ، وما يتوقف عليه اللازم لازم ، ولا تكون المعرفة إلا بالنظر ، فلا يجوز التقليد ، إلاّ أنّه لو قلد عفي عنه ، لأنّ الائمة عليهم السلام وسائر العلماء الذين هم على سيرتهم لم يقاطعوا المقلدين في اصول الدين ولم ينكروا عليهم فظاهر إستدلال الشيخ على منع التقليد هو : (أنّ الكلام في المقلد غير الجازم) لأنّه إذا كان جازماً فقد حصلت له المعرفة ، فقله : « على معرفة اصول الدين » ، معناه : أنّه لم يحصل للمقلد الجزم ، بناءً على أنّ المعرفة عبارة عن الجزم في الاصول ، سواء حصل من النظر أو من التقليد ، لأنّها مشتقة من مادة العرفان والعرفان عبارة عن العلم .

ص: 132

وحينئذٍ فلا دليل على العفو .

وما ذكره من عدم قطع العلماء والأئمة موالاتهم مع المقلّدين ، بعد تسليمه والغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم ، لا يدلّ على العفو وإنّما يدلّ على كفاية التقليد .

(وحينئذٍ أي : حين كان المقلد غير جازم (فلا دليل على العفو) عنه ، فمن أين أنّه معفو عنه ؟ .

(وما ذكره : من عدم قطع العلماء والأئمة) عليهم السلام (موالاتهم مع المقلّدين) ممّا إستدل به على أنهم معفو عنهم وإلا لقطع العلماء والأئمة موالاتهم معهم (بعد تسليمه) اذ لانسلم : عدم قطع الأئمة والعلماء للمقلّدين كان عفواً عنهم ، لأن هناك احتمالاً آخر ، وهو : ان العلماء لم يعرفوا عدم جزم المقلّدين حتى يقاطعوهم ، وأمّا الأئمة عليهم السلام فقد عرفوا ان مواليتهم اعتقدوا بأصول الدين عن نظر ولذلك لم يقاطعوهم .

(و) كلّما بعدَ (الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم) كما يحدث ذلك بالنسبة الى العلماء فان الأئمة عليهم السلام لا يتصور فيهم ذلك ، اذ لا يشترط في العلماء ان يعرفوا : انّ الناس إنّما يعرفون اصول الدّين عن النظر أو عن التقليد .

وعليه : فان ما ذكره من الاستدلال (لا يدلّ على العفو ، وإنّما يدلّ على كفاية التقليد) فان السكوت عن الشيء قد يكون من جهة أنّه ليس بمنكر ، وقد يكون من جهة أنّه منكر معفو عنه ، فكيف إستدل شيخ الطائفة على سكوت الأئمة والعلماء على أنّه منكر معفو عنه ؟ .

والحاصل : إنّهم لم ينكروا على المقلّدين : إما لأنّه لا يجب عليهم النظر ، أو لأنّه

وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم ، لما إعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الأصول ، لم يدلّ على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الأدلة ، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه .

والتحقيق أنّ إمساك النكير

واجب ، ولكن تركهم لهذا الواجب معفو عنه ، ودلالة هذا الكلام على كفاية التقليد في اصول الدين إنّما هو بناءً على عدم إعتبار الجزم في الاسلام وكفاية التدين والاطهار فيه ، ولذا قيلَ إسلام المنافقين الذين كانت بواطنهم خلاف الظاهر .

هذا (وإمساك النكير عليهم في ترك النظر ، و) ترك (الاستدلال ، اذا لم يدلّ على عدم وجوبه عليهم) أي : عدم وجوب النظر على المقلدين (لما اعترف به قبل ذلك : من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الاصول) أي : ان الأدلة الواردة عن الأئمة عليهم السلام في وجوب تحصيل المعرفة ، وقول العلماء بوجوب النظر في اصول الدين ، نكير على من لا ينظر ولا يشتغل بتحصيل المعرفة ، فقول الشيخ : « انهم لم ينكروا » محل تأمل ، لأنهم انكروا أشدّ الانكار بسبب هذه الأدلة الواضحة .

فإمساك النكير اذا لم يدلّ على عدم وجود النظر (لم يدلّ على العفو عن هذا الواجب) قوله : « لم يدل » ، جواب قوله : « إذا لم يدل على عدم وجوب النظر ... » (المستفاد من الأدلة ، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه) من قبل الأئمة عليهم السلام ، ومن قبل العلماء .

(والتحقق) في وجه إمساكهم النكير على المقلدين (إنّ إمساك النكير

لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة وعلمهم بالاصول دلّ على عدم الوجوب ، لأنّ وجود الأدلّة لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعيّ ، لكنّ الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين .

فالانصافُ : أنّ المقلّدَ الغيرَ الجازمَ المتفطنَ لوجوب النظر عليه فاسقٌ مؤاخِذٌ على تركه للمعرفة الجزميّة بعقائده ،

لو ثبت ، ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة وعلمهم بالاصول (أي : حملهم على أنهم عالمون بالاصول ، ل-) دلّ على عدم الوجوب (أي : عدم وجوب النظر) لأنّ وجود الأدلّة لا يكفي في إمساك النكير (الواجب) من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى (وجود الأدلة) فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعيّ) فان وجود الأدلة كافٍ في الارشاد ، غير كافٍ في إمساك النكير .

(لكنّ الكلام في ثبوت التقرير) من الأئمة عليهم السلام ومن العلماء للتقليد في اصول الدين (وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين) فان العلماء احتملوا علم المقلّدين باصول الدّين ، وأمّا الأئمة عليهم السلام فإنّهم حملوا أمر الناس على الظاهر .

(فالانصافُ : انّ المقلّدَ غيرَ الجازمَ ، المتفطنَ لوجوب النَّظر عليه ، فاسقٌ) لأنّه ترك الواجب مع تقطّنه بوجوبه ، فهو (مؤاخِذٌ على تركه للمعرفة الجزميّة بعقائده) واصول دينه ، بمعنى : عدم القطع والجزم منه بها .

بل قد عرفتَ إحتمالَ كفره ، لعموم أدلة كفر الشاكِّ .

وأما الغير المتفطنّ لوجوب النظر لغفلته أو العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة .

وفي جريان حكم الكفر إحتمالَ تقدّم .

وأما الجازمُ فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن عُلِمَ من عمومات الآيات

(بل قد عرفت : إحتمال كفره لعموم أدلة كفر الشاكِّ) بناءً على أنّ المراد من الشاكِّ : غير الجازم ، لا الشكِّ المتساوي الطرفين .

(وأما غير المتفطنّ لوجوب النظر لغفلته ، أو العاجز عن تحصيل الجزم) بان كان من الثبلة - مثلاً - (فهو معذور في الآخرة) ويمتحن فيها حسب ماورد في بعض الأخبار .

(وفي جريان حكم الكفر) على مثل هذا الانسان غير المتفطن ، أو العاجز عن تحصيل الجزم (إحتمالَ تقدّم) بيانه .

لكن لا يخفى : إنّ مقتضى الأدلة فيمن أظهر الاسلام وعمل بأحكامه في الظاهر ، أنّه مسلم محكوم بكلّ أحكام الاسلام حتى اذا علمنا أنّه منافق يخالف باطنه ظاهره ، فكيف بمن لانعلم منه وهو غير الجازم باطناً ؟ .

أما في الآخرة فحكمه الى ربّ العالمين الأعلم بالموضوعات وبالأحكام ، فلا يهمننا التعرض لحكمه في الآخرة .

نعم ، يهمننا حكمه في الدنيا من جهة تخويله من العقاب إذا لم يحصل المعرفة بالنظر ، وعدم تخويله ، وما أشبه ذلك ، ممّا هو شأن كتب اصول الدين .

(وأما الجازم ، فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علم من عمومات الآيات

والأخبار وجوب النظر والاستدلال ، لأنَّ وجوب ذلك توصَّلي لأجل حصول المعرفة ، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر ، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخصُ منها كونَ النظر والاستدلال واجباً تعبدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً للايمان ، لكنَّ الظاهرَ خلافُ ذلك ، فإنَّ الظاهرَ كونُ ذلك من المقدمات العقلية .

والأخبار وجوب النظر والاستدلال) في اصول الدين (لأنَّ وجوب ذلك) أي : النظر والاستدلال (توصلي لأجل حصول المعرفة ، فإذا حصلت) المعرفة (سقط وجوب تحصيلها) أي : تحصيل المعرفة (بالنظر) والاستدلال .

(اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص) الجازم بسبب التقليد (منها) أي : من الأدلة (كون النظر والاستدلال واجباً تعبدياً مستقلاً) لا واجباً توصلياً (أو شرطاً شرعياً للايمان) بحيث انه اذا لم يراع هذا الشرط الشرعي لم يكن مؤمناً .

(لكن الظاهر خلاف ذلك فان) النظر والاستدلال ليس واجباً تعبدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً ، بل (الظاهر كون ذلك) أي : النظر (من المقدمات العقلية) للوصول الى العلم والمعرفة ، فاذا فرض حصول العلم والمعرفة للمقلد ، لم يجب عليه النظر والاستدلال .

بل ربّما يظهر من مقبولة عُمر بن حنظلة : انَّ المقلد للحق يكفيه تقليده ذلك ، بل يظهر من المقبولة أيضاً : انَّ المقلد للباطل اذا كان مرجعه مرجعاً زاهداً في الدنيا وزخارفاً ، غير متعصّب في ظاهره يكفيه في عدم كونه معاقباً بسبب تقليده لمرجعه في اصول الدين ، فراجع المقبولة في الرسائل وغيرها .

إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ أو على عدم حجّية الظنّ المطلق، فهل يترتب عليه آثارٌ غيرُ الحجّية بالاستقلال، مثل كونه جابراً لضعف سند أو قصور دلالة،

(الأمر السادس :) من تنبيهات الانسداد : (إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ) كالظنّ الحاصل من القياس ، أو الاستحسان ، أو ما أشبهه (أو على عدم حجّية الظنّ المطلق) بأن لم تقل بالانسداد (فهل يترتب عليه) أي : على هذا الظنّ غير الحجّية (آثارٌ غير الحجّية ، بالاستقلال ؟) أي : أنه لم يكن حجّة في نفسه ، لكن هل يكون مؤيداً لحجّة ، أو مسقطاً لحجّة ، أم لا ؟ كما قال :

(مثل كونه جابراً لضعف سند ، أو قصور دلالة) فان الظنّ بالسند يوجب حجّيته والظنّ بالدلالة يوجب قوتها ، فأبو بصير - مثلاً - مشترك بين الثقة والضعيف ، والظنّ : بأنّ أبا بصير في سند الرواية الفلانية هو الثقة يوجب حجّيتها ، وكذا بالنسبة الى الدلالة ، فان الظنّ : بأن المراد من قوله عليه السلام : « ثمن العذرة سُحَّتْ » (1) عذرة الانسان لا عذرة سائر الحيوانات ، وان المراد من قوله عليه السلام : « لا بأس ببيع العذرة » (2) عذرة غير الانسان ، يوجب قوة دلالتها .

ص: 138

1- - تهذيب الأحكام : ج 6 ص 372 ب 22 ح 201 ، الاستبصار : ج 3 ص 56 ب 31 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 175 ب 40 ح 22284 .

2- - الكافي فروع : ج 5 ص 226 ح 3 ، تهذيب الأحكام : ج 6 ص 372 ب 22 ح 202 ، الاستبصار : ج 3 ص 56 ب 31 ح 1 و ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 175 ب 40 ح 22285 .

أو كونه موهناً لحجة أخرى ، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر .

ومجمل القول في ذلك ، أنه كما يكون الأصل في الظنّ عدم الحجية ، كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح .

وأما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة :

الأول : الجبر بالظنّ الغير المعتمد

فنقول : عدم إعتباره أما أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه ،

(أو كونه موهناً لحجة أخرى) بأن كانت رواية صحيحة السند ظاهرة الدلالة ، لكن ظناً بأن هذه الرواية وردت تقية - مثلاً - أو ما أشبه ذلك ، مما يسقطها عن الحجية .

(أو كونه) أي : الظنّ (مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر) فيما إذا كان هناك دليلان متساويان في الحجية في أنفسهما ، فيرجح الظنّ الخاص ، أو العام ، أحدهما على الآخر ، أو كان الظنّ موهناً لأحد المتعارضين مما سبب ترجيح طرفه عليه .

(ومجمل القول في ذلك : أنه كما يكون الأصل في الظنّ عدم الحجية (للأدلة الأربعة التي اقمناها على عدم حجية الظنّ) كذلك الأصل فيه) أي : في الظنّ (عدم ترتب الآثار المذكورة) عليه (من الجبر ، والوهن ، والترجيح) وغير ذلك .

(وأما تفصيل الكلام في ذلك ، فيقع في مقامات ثلاثة) كما يلي :

(الأول : الجبر بالظنّ الغير المعتمد) سواء كان ظناً خاصاً كالقياس ، أو ظناً مطلقاً إذا لم يكن إنسداد (فنقول : عدم إعتباره) أي : الجبر بالظنّ (أما ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص ، كالقياس ، ونحوه) كالرأي ، وهو ما يسمى

وإما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ .

وأما الأوّل : فلا ينبغي التأمّل في عدم كونه مفيداً للجبر ، لعموم مادّ على عدم جواز الاعتناء به وإستعماله في الدين .

وأما الثاني : فالأصل فيه وإن كان ذلك ، إلا أنّ الظاهر أنّه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظنّ بمضمونه

بالاستحسان أيضاً بدون أن يكون هناك مقيس عليه حتى يصدق عليه القياس .

(وأما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ) بسبب الأدلة العامة : من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل ، حيث تقدّم بيان ذلك ، والتي منها قوله سبحانه : « إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً » (1) .

(وأما الأوّل :) وهو التّهي عن الظنّ بالخصوص (فلا ينبغي التأمّل في عدم كونه مفيداً للجبر ، لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به ، و) عدم (استعماله في الدين) فإنّ كون القياس - مثلاً - جابراً ، نوع إستعمال في الدين ، والظاهر المنع عن إستعمال القياس مطلقاً ، سواء كان بالاستقلال أو بالتبع .

(وأما الثاني :) وهو ما كان الظنّ منهياً عنه من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ (فالأصل فيه وإن كان ذلك) أي كون مثل هذا الظنّ العام جابراً (إلا أنّ الظاهر : انه إذا كان المجبور محتاجاً إليه) أي : الى الظنّ (من جهة إفادته) أي : إفادة هذا الظنّ الجابر الذي هو غير معتبر في نفسه (للظنّ بمضمونه) أي : بمضمون الخبرالمجبور يعني بما تضمنه الخبر بنسبته الى المعصوم عليه السلام من حيث الصدور ، فليس المراد من قوله رحمه الله بمضمونه : الدلالة ، بل الصدور ،

ص: 140

1- - سورة يونس : الآية 36 .

كالخبر إذا قلنا بكونه حجّةً بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور ، فأفاد تلك الأمانة الغير المعتمدة الظنّ بصدور ذلك الخبر إنجبر قصورُ
سنده به .

إلا أن يدعى أنّ الظاهر اشتراط حجّية ذلك الخبر بافادته للظنّ بالصدور ، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظنّ بصدوره من غير
سنده وبالجملة فالمتّبع هو مايفهم من دليل حجّية المجبور .

ويوضحه قوله بعد ذلك : (كالخبر إذا قلنا بكونه حجّةً بالخصوص ، لوصف كونه مظنون الصدور) فانه قد تقدّم الاختلاف في أنّ الخبر هل
هو حجّة مطلقاً ، أو الخبر الذي كان مظنون الصدور ، أو الخبر الذي ليس على خلافه ظنّ ؟ (فافاد تلك الأمانة غير المعتمدة) كالشهر -
مثلاً- إذا قلنا أنّها غير معتبرة (الظنّ بصدور ذلك الخبر ، انجبر قصور سنده به) فان سند ذلك الخبر ينجبر بسبب هذا الظنّ غير المعتمد .

(إلا أن يدعى : أنّ الظاهر اشتراط حجّية ذلك الخبر) الضعيف ، (بافادته للظنّ بالصدور) يعني : إفادة بنفسه من جهة سنده أنه مظنون
الصدور (لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظنّ بصدوره من غير سنده) كما لو حصل بسبب الشهرة التي ليست بحجّة فانها تورث
الظنّ فقط .

قوله : « إلا » إستثناء من قوله السابق : « إلا أن الظاهر انه إذا كان المجبور محتاجاً اليه ... » .

(وبالجملة : فالمتّبع هو مايفهم من دليل حجّية المجبور) وانه هل يلزم أن يكون المجبور بنفسه مظنوناً ، أو لا يلزم أن يكون بنفسه مظنوناً ،
بل يكفي الظنّ من الخارج ؟ فعلى الأول : لا يكون الظنّ العام موجباً لحجّيته ، وعلى الثاني : يكون

ومن هنا لا ينبغي التأمل في عدم إنجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لأنّ المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج .

فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلا - بأن كان مجملاً أو كان

الظن العام موجباً لحجيته .

(ومن هنا) حيث أنّ الظنّ الخارجي لا يمكنه الجبر في الجملة (لا ينبغي التأمل في عدم إنجبار قصور الدلالة بالظنّ المطلق) إذا لم يكن إنسداد، فإنّ الظنّ لا يجبر الدلالة (لأنّ المعبر في باب الدلالات هو : ظهور الألفاظ نوعاً) أي : ظهوراً نوعياً (في دلالتها) أي : في دلالة تلك الألفاظ (لا مجرد الظنّ بمطابقة مدلولها) أي : مدلول الألفاظ (للواقع ولو من الخارج) .

مثلاً : قوله سبحانه : « فكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا » (1) يلزم ظهور « خيراً » في الايمان بمعنى : أن العبد المؤمن يكاتب مقابل أن يراد بالخير : المال ، بمعنى : أن العبد ذا المال يكاتب ، أما إذا لم يكن ظهور « خيراً » في الايمان ، وظننا أن المراد بالخير : الايمان ، لا يمكن أن نقول : إنَّ العبد إذا كان مؤمناً يكاتب ، لأنَّ هذا الظن لا يوجب الظهور ، فان الظهور حجة ، لا الظنّ الحاصل من الخارج .

وعلى هذا (فالكلام أن كان ظاهراً في معنى بنفسه ، أو بالقرائن الداخلة) بل أو الخارجة ، مثل : قرينية المقيد للمطلق ، والخاص للعام ، والمبين للمجمل ، الى غير ذلك (فهو) يؤخذ بذلك الظاهر (وإلا بأن كان مجملاً) في نفسه (أو كان

ص : 142

دلالتُهُ في الأصل ضعيفةً، كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي - فلا يُجدي الظنُّ بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض، إذ التعويل حينئذٍ على ذلك الظنِّ من غير مدخلة للكلام، بل ربّما لا تكون تلك الأمانة موجبة للظنِّ بمراد الشارع من هذا الكلام، غايةً إفادة الظنِّ بالحكم الفرعي، ولا ملازمةً بينه وبين الظنِّ بإرادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ.

دلالته في الأصل ضعيفة، كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي (على انتفاء الحكم عند إنتفاء الوصف، فإنه دلالة ضعيفة كما ذكروا.

وعليه: (فلا يجدي الظنُّ بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض) أما الأمانة الخارجية المعتبرة: كالمقيّد بالنسبة الى المطلق، والخاص بالنسبة الى العام، وما أشبه ذلك، فلا إشكال في الأخذ بها على ما اشرنا اليه.

فالأمانة الخارجية لاتجدي (اذ التعويل حينئذٍ) أي: حين الظنِّ بالمراد من أمانة خارجية (على ذلك الظنِّ) الخارجي (من غير مدخلة للكلام) بينما: يكون الظهور حجة إذا كان مستنداً الى الكلام نفسه.

(بل ربما لاتكون تلك الأمانة) الخارجية (موجبة للظنِّ بمراد الشارع من هذا الكلام) بالذات، وإنما (غايته) أي: غاية ماتقيده تلك الأمانة الخارجية (إفادة الظنِّ بالحكم الفرعي، و) من المعلوم: أنه (لا ملازمة بينه) أي: بين الظنِّ بالحكم

الفرعي (وبين الظنِّ بإرادته) أي: بإرادة ذلك الحكم الفرعي (من اللفظ).

ثم بيّن المصنّف عدم الملازمة بقوله: (فقد لا يريده) أي: لا يريد الشارع ذلك الحكم الفرعي (بذلك اللفظ) الذي ذكره، فكيف تتمكن أن نقول: بأن مراد الشارع من هذا اللفظ، هذا الحكم الفرعي؟.

نعم ، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي ، فالظن به

مثلاً : قول الشارع : « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ » (1) لو ظننا من الخارج إنَّ مراده : عدالة الزوج في المحبة القلبية بين زوجاته المتعددات ، فإنه لا يمكن أن نقول : أن مراد الشارع ذلك ، وان كانت العدالة القلبية بين الزوجات شبه المحال ، إذ لعل مراد الشارع من هذه الآية المباركة عدالة الحكام في قضايا النزاعات بين النساء ، حيث كثيراً ما يميل قلب الحاكم الى طلاق الزوجة ، لأنه يريد لها ولولده - مثلاً - أو ما أشبه ذلك ، فقد ذكر بعضهم : انَّ هذا هو المراد من الآية المباركة بقريئة السياق ، حيث قال سبحانه : « وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا ، فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ، وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ، وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ، وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا * وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ، فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا * وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا » (2) .

فان قريئة الآية المتقدمة « وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا » ظاهرة في هذا المعنى ، فلا يكون تنافٍ بين هذه الآية المباركة ، وآية : « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً... » (3) والكلام في هذا الموضوع موكول الى محله ، وانما ذكرناه من باب المثال .

ثم انَّ المصنّف إستثنى من قوله : « ولا ملازمة بينه وبين الظنّ » بقوله : (نعم ، قد يعلم من الخارج : كون المراد هو الحكم الواقعي ، فالظنّ به) أي : بالحكم

ص : 144

1- - سورة النساء : الآية 129 .

2- - سورة النساء : الآيات 128 - 130 .

3- - سورة النساء : الآية 3 .

يستلزم الظنّ بالمراد ، لكن هذا من باب الاتفاق .

ومّمّا ذكرنا يظهر أنّ ما اشتهر - من أنّ ضعفَ الدلالة منجبرٌ بعمل الأصحاب - غير معلوم المستند ، بل ، وكذلك دعوى إنجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يُعلم لها بيّنة .

والفرق أنّ فهم الأصحاب وتمسّكهم به كاشفٌ ظنيّ عن قرينة على المراد ، بخلاف عمل الأصحاب ، فإنّ غايته الكشفُ عن الحكم الواقعيّ الذي قد عرفت أنّه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ ، كما عرفت .

الواقعي (يستلزم الظنّ بالمراد ، لكن هذا) أي : ما ذكرناه من قولنا : نعم قد يعلم من الخارج : هو (من باب الاتفاق) ولا يكون معياراً كلياً على مانحن بصدده .

(ومّمّا ذكرنا يظهر : أنّ ما اشتهر) بين الفقهاء والاصوليين (: من أنّ ضعفَ الدلالة منجبرٌ بعمل الأصحاب غير معلوم المستند) عند المصنّف (بل ، وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب ، لم يعلم لها بيّنة) ودليل وان كُنّا ذكرنا نحن في الاصول : أنّ الظاهر من الأدلة العامة والخاصة : الانجبار في كلام المقامين .

(والفرق) بين عمل الأصحاب وفهم الأصحاب (: أنّ فهم الاصحاب وتمسّكهم به) أي بما فهموه وقالوه من دلالة الخبر (كاشفٌ ظنيّ عن قرينة على المراد) ومن المعلوم : عدم اعتبار هذا الظنّ ، كما أنّه لا يستلزم اعتبار القرينة عند الأصحاب ، إعتبارها عندنا أيضاً ، حتى اذا ذهبوا الى معنى نذهب اليه نحن أيضاً .

(بخلاف عمل الأصحاب ، فإنّ غايته) أي : غاية العمل ، هو (: الكشف عن الحكم الواقعي) لأنهم لا يعملون بغير الحكم الواقعي (الذي قد عرفت : أنّه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت) .

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر .

فإنه إن كان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر ، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر ، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر - : أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً ، فإن المحكي عن المشهور إعتبار الإيمان في الراوي ،

مثلاً : قد يكون الشيء واجباً واقعاً ، لكن لفظ «ينبغي» الموجود في الحديث لا يدل عليه ، فلا يفهم عملهم على الوجوب من هذا اللفظ بل لعله من الخارج ، فقد يقولون إننا نفهم من « ينبغي » الوجوب ، وقد يقولون : إنه واجب لكن لا يعلم أن فهمهم الوجوب مستند الى لفظ الحديث .

(بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى) لا الشهرة في الرواية (جابرة لضعف سند الخبر) فيما إذا كان الخبر ضعيف السند وقامت الشهرة في الفتوى على طبق ذلك الخبر ، سببت الشهرة إنجبار ضعف الخبر سنداً .

(فإنه إن كان من جهة افادتها) أي إفادة الشهرة في الفتوى (الظن بصدق الخبر ، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر ، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر -) لأنه لا تلازم بين الشهرة الفتوائية وبين صدور الخبر الضعيف المطابق لتلك الشهرة الفتوائية .

ففيه (: أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً) فالظن بصدور الخبر لأجل قيام الشهرة لا ينفع في إعتبار ذلك الخبر ، بل الخبر إنما يكون حجة إذا كان صحيح السند أو موثوق السند .

(فإن المحكي عن المشهور : اعتبار الإيمان في الراوي) فإذا لم يكن الراوي

مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثق للظن .

فان قيل : إن ذلك لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص ، مثل منطوق آية النبأ ، ومثل قوله عليه السلام : « لا تأخذنَّ معالِمَ دينك من غير شيعتنا » .

قلنا : إن كان ماخرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق ، وإن كان عاماً لما ظنَّ بصدوره كان خبر غير

مؤمناً ، لا يعتبر خبره وان ظننا بصدقه (مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثق) من أخبار العامة (للظن) فلو كان الظن بالصدور حجة ، لم يحتج الى الايمان وكان كثير من أخبار العامة حجة .

(فان قيل : إن ذلك) أي : اشتراط الايمان في الراوي إنما هو (لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص) فالخبر المظنون بالصدور حجة وإن كان غير جامع للشرائط ، فالموثق أيضاً لولا الدليل الخاص لكان داخلياً في الاعتبار لا خارجاً عنه ، والدليل الخاص (مثل منطوق آية النبأ) فان غير المؤمن فاسق ، ولذا لا يعمل بخبره (ومثل قوله عليه السلام : « لا تأخذنَّ معالِمَ دينك من غير شيعتنا » (1)) فاذا لم يكن شيعياً لا يؤخذ بخبره .

والحاصل من قوله : ان قيل : « ان الخبر المظنون بالصدور حجة إلا ما خرج » .

(قلنا : ان كان ماخرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظن) فكل ما لا يفيد الظن لا يعلم به (فلا يشمل الموثق) لأن الموثق يفيد الظن (وان كان عاماً لما ظنَّ بصدوره) فخبر غير الامامي لا يعمل به وإن ظنَّ بصدوره (كان خبر غير

ص : 147

1- - رجال الكشي : ص 4 .

الإمامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج .

ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب والخبر المعتضد بالأولوية والاستقراء

الإمامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج) .

والحاصل من قوله « قلنا : إنّ المستثنى ان كان خاصاً بغير مظنون الصدور من خبر غير الإمامي » ، بمعنى : ان خبر غير الإمامي إذا لم يكن بمظنون الصدور ليس بحجة ، فيكون لازم ذلك : أن خبر العامي المظنون الصدور حجة ، والحال أنّكم تقولون : بأن خبر العامي مطلقاً ، سواء كان مظنوناً أم ليس بمظنون ، خرج بآية النبأ والرواية .

وان كان المستثنى عاماً يشمل خبر كل غير إمامي ، سواء كان مظنون الصدور أم لا ، فان اللازم أن تقولوا : بأن خبر غير الإمامي مطلقاً ، والخبر الموثق ، أي : الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة كلاهما لا يعمل بهما ، لأن الضعيف المنجبر بالشهرة هو خبر فاسق ، فكما أنّ منطوق الآية يشمل العامي لأنّه فاسق ، كذلك يشمل الضعيف لأنّه فاسق أيضاً ، وكما ان الشهرة ليست جابرة لخبر العامي كذلك ليست جابرة للضعيف الموثق .

والحاصل : أنّ اللازم أن تقولوا : أمّا بحجّة خبر العامي المظنون ، أو تقولوا بعدم حجّة خبر الضعيف المنجبر بالشهرة ، والحال إنّكم تقولون بأن كل خبر عامي ليس بحجة ، وكلّ خبر ضعيف مجبور بالشهرة حجة .

(ومثل الموثق) في سؤال الفرق بينه وبين المنجبر بالشهرة (خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب ، والخبر المعتضد بالأولوية ، و) المعتضد ب- (الاستقراء ،

وسائر الأمارات الظنية ، مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك ، وإن كانّ لقيام دليل خاص عليه ، ففيه المنع من وجود هذا الدليل .

وبالجملة : فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظنّ الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال ، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية .

وسائر الأمارات الظنية) قوله : « وسائر » عطف على قوله : « خير الفاسق » .

وعليه : فإذا كان شهرة الموثق توجب حجيته مع كونه ضعيفاً في نفسه ، لزم أن تكون هذه الأخبار أيضاً حجة (مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك) أي : لا يقولون باعتبار هذه الأخبار المذكورة وحجيتها .

(وإن كان) ما خرج بحكم الآية والرواية (لقيام دليل خاص عليه) كالأجماع الذي إدعاه كاشف الغطاء على جبر ضعف الخبر بالشهرة (ففيه : المنع من وجود هذا الدليل) فأنّه لا إجماع في المسألة .

(وبالجملة : فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة ، و) الضعيف (المنجبر بغيرها) أي : غير الشهرة (من الأمارات ، وبين الخبر الموثق المفيد ، لمثل الظنّ الحاصل من الضعيف المنجبر) بالشهرة (في غاية الاشكال) لأن الملاك في الحجية واللاحجية فيهما واحد ، فأمّا أن نقول بحجيتهما معاً ، وأما أن نقول بعدم حجيتهما معاً .

(خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور) في فتواهم (الى تلك الرواية) الضعيفة ، لأن الكلام في رواية ضعيفة مطابقة لفتوى المشهور بلا استناد من المشهور الى تلك الرواية .

وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأن جبر الضعيف بالشهرة ضعيفٌ مجبورٌ بالشهرة .

وربما يدعى كونُ الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادّعى الاجماعُ على حجّيته ولم يثبت .

وأشكّل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه ، بناءً على أن التبيّن يعمّ الظنيّ الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر .

(واليه) أي : إلى ما ذكرناه : من أنّ الخبر الضعيف لا ينجر بالشهرة الفتوائية (أشار شيخنا في موضع من المسالك : بأنّ جبر الضعيف بالشهرة ، ضعيف مجبورٌ بالشهرة) أي إذا أردنا أن نقول : بأنّ الضعيف مجبورٌ بالشهرة ، هذا القول بنفسه ضعيف ويحتاج إلى جبره بالشهرة .

(وربما يدعى كونُ الخبر الضعيف المنجبر) بالشهرة الفتوائية (من الظنون الخاصة ، حيث ادّعى الاجماعُ على حجّيته) فيكون الاجماع مستند حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية (و) لكن (لم يثبت) هذا للاجماع ، حتى يكون مستنداً لكون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة .

(وأشكّل من ذلك) أي : من دعوى الاجماع (: دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه) أي : على حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية (بناءً على أنّ التبيّن) في الآية (يعمّ الظنيّ الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر) بتقريب : أن قوله سبحانه : « فَتَبَيَّنُوا » [\(1\)](#) للتبيّن الظنيّ ، وليس خاصاً بالتبيّن العلمي ، والضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية يصدق عليه التبيّن ، لأنه حصل

ص : 150

وهو بعيدٌ، إذ لو أُريدَ مطلقَ الظنِّ فلا يخفى بُعده، لأنَّ المنهَى عنه ليس إلاَّ خبرَ الفاسقِ المفيدِ للظنِّ، إذ لا يعملُ أحدٌ بالخبرِ المشكوكِ صدقُهُ .

وإن أُريدَ البالغُ حدَّ الاطمئنانِ فله وجهٌ، غيرَ أنَّه يقتضي دخولَ سائرِ الظنونِ الجابرةِ إذا بلغت ولو بضميمةِ المَجبورِ حدَّ الاطمئنانِ ولا يختصُّ بالشهرةِ، فالآيةُ تدلُّ على حجِّيةِ الخبرِ المفيدِ للوثوقِ والاطمئنانِ، ولا بُدَّ فيه .

التبَيَّنَ الظَّنِّي فِيهِ .

(وهو) أي : شمولُ التبَيَّنِ للظنِّي (بعيد ، إذ لو أُريدَ مطلقَ الظنِّ ، فلا يخفى بُعده) فأنَّه بعيدٌ أنْ يريدَ اللهُ سبحانه وتعالى من التبَيَّنِ في الآيةِ المباركة : التبَيَّنَ الشاملُ للتبَيَّنِ الظَّنِّي أيضاً (لأنَّ المنهَى عنه ليس إلاَّ خبرَ الفاسقِ المفيدِ للظنِّ ، إذ لا يعملُ أحدٌ بالخبرِ المشكوكِ صدقُهُ) فان خبرَ الوليدِ كانَ مظنوناً وقد نهى اللهُ سبحانه عن إتباعه إلاَّ بالتبَيَّنِ ، فاللازمُ أنْ يريدَ سبحانه بالتبَيَّنِ : العلميَ الموجبَ للعلمِ ، لا الأعمَ من العلميِّ والظَّنِّي حتى يشملَ التبَيَّنَ الضعيفَ المنجبرَ بالشهرةِ .

(وإن أُريدَ) من التبَيَّنِ في الآيةِ المباركة : الظنِّ (البالغُ حدَّ الاطمئنانِ ، فله وجه) لأنَّ الاطمئنانَ حجةً عقلانيةً (غيرَ أنه يقتضي دخولَ سائرِ الظنونِ الجابرةِ) للخبرِ الضعيفِ (إذا بلغت ولو بضميمةِ المَجبورِ حدَّ الاطمئنانِ) .

ولازم ذلك : انَّ كلَّ خبرٍ ضعيفٍ مَجبورٍ بسائرِ الظنونِ كالألويةِ ، وما أشبهها ، بلغ حدَّ الاطمئنانِ يكونُ حجةً (ولا يختصُّ) الجبرِ على ذلك (بالشهرة) فقط .

إذن : (فالآيةُ تدلُّ على حجِّيةِ الخبرِ المفيدِ للوثوقِ والاطمئنانِ) مطلقاً بأيِّ : سببٍ كان (ولا بعد فيه) لأنَّ الموجبَ للاطمئنانِ لا يندمُ فاعله ، فالآيةُ المباركةُ

وقد مرّ في أدلّة حجّية الأخبار ما يؤيّده أو يدلّ عليه من حكايات الاجماع والأخبار .

وأبعد من الكلّ دعوى استفادة حجّيته ممّا دلّ من الأخبار ، كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة إلى زُرارة ، على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين ،

تقول : « إن جائكُم فاسقٌ نبأً » (1) تبيّنوا موصلاً للعلم ، أو موصلاً للاطمئنان ، بأي وجه حصل ذلك الاطمئنان .

(وقد مرّ في أدلّة حجّية الأخبار ما يؤيّده أو يدلّ عليه : من حكايات الاجماع والأخبار) على ان كل خبر يطمئن اليه ، سواء كان من عادل ، أو فاسق ، إمامي ، أو غير إمامي يكون حجّة .

(وأبعد من الكلّ) أي : من كل الاستدلالات المتقدّمة على أن الشهرة جابرة (: دعوى استفادة حجّيته) أي : حجّية الخبر الضعيف المجبور بالشهرة (ممّا دلّ من الاخبار - كمقبولة ابن حنظلة (2) ، والمرفوعة الى زُرارة (3) - على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين) قوله : « على الأمر » ، متعلق بقوله : « ممّا دل » ، فان في الخبر : « خُذ بما اشتهر بين أصحابك » .

ص : 152

1- - سورة الحجرات : الآية 6 .

2- - الكافي اصول : ج 1 ص 67 ح 10 ، تهذيب الاحكام : ج 6 ص 302 ب 22 ح 52 ، من لا يحضره الفقيه : ج 3 ص 8 ب 2 ح 3233 .

3- - غوالي اللثالي : ج 4 ص 133 ح 229 ، بحار الانوار : ج 2 ص 245 ب 29 ح 57 ، جامع أحاديث الشيعة : ج 1 ص 255 .

فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والألوية .

وتوضيحُ فساد ذلك أنّ الظاهر من الروايتين شهرةُ الخبر من حيث الرواية ، كما يدلّ عليه قولُ السائل فيما بعد ذلك : « أنّهما معا مشهوران » ، مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة .

(فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض) كما في مقبولة ابن حنظلة ، ومرفوعة زُرارة ، حيث يدلان على أنّ الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للشهرة يؤخذ به ، فإن الأخذ بالخبر بسبب الشهرة عند التعارض (يوجب حجّيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والألوية) أي : إذا كان الخبر الذي له معارض يؤخذ به بسبب الشهرة ، فالأخذ بالخبر بسبب الشهرة إذا لم يكن له معارض أولى .

(وتوضيحُ فساد ذلك) الذي ذكرناه بقولنا : وأبعد من الكل (: إنّ الظاهر من الروايتين) : المقبولة والمرفوعة (: شهرة الخبر من حيث الرواية ، كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك : « إنّهما معا مشهوران ») بينما الكلام في مقامنا هذا : الشهرة الفتوائية .

هذا (مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات ، يدل على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة) فليس كل ما يوجب ترجيح دليل على دليل ، يوجب العمل بلا دليل ، فما ذكره من الأولوية في غير محله ، كما انه لا اجماع في المسألة ، وبذلك تحقّقه : إنّ الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة للخبر الضعيف .

المقام الثاني : في كون الظنّ الغير المعتمد موهونا

والكلام هنا أيضا يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره ، وأخرى فيما لم يثبت اعتباره .

وتفصيلُ الكلام في الأول أنّ المقابل له إن كان من الأمور المعتمدة ، لأجل إفادة الظنّ النوعي ، اي يكون نوعه لو خُلّي وطبعه مفيدا للظنّ ، وإن لم يكن مفيدا له في المقام الخاصّ ، فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلته ما علم عدمُ اعتباره ، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح

(المقام الثاني : في كون الظنّ غير المعتمد موهناً) لخبر ، أو ما اشبهه ، ممّا هو حجّة في نفسه (والكلام هنا أيضا يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره) كالقياس (وأخرى فيما لم يثبت اعتباره) كالشهرة ، فالقياس والشهرة ظنان غير معتبرين شرعاً .

(و) أمّا (تفصيل الكلام في الأول :) أي : فيما علم عدم اعتباره فهو : (انّ المقابل له) اي : الشيء قبال هذا الظنّ ، الذي ليس بمعتبر (إن كان من الأمور المعتمدة) في نفسه ، كما إذا كان القياس في مقابل الخبر الصحيح ، حيث إنّ الخبر الصحيح معتبر .

وإنّما كان معتبراً (لأجل افادته الظنّ النوعي أي : يكون نوعه لو خُلّي وطبعه مفيداً للظنّ) فإنّ الخبر الصحيح لو خُلّي ونفسه أفاد الانسان الظنّ (وان لم يكن مفيداً له في المقام الخاصّ) كما إذا كان خبر زُرارة لم يفد الظنّ لهذا الانسان الخاصّ - مثلاً- بسبب عوارض خارجية .

(فلا إشكال في عدم وهنه) أي : وهن ما أفاد الظنّ النوعي وكان معتبراً (بمقابلته ما علم اعتباره ، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح) فإنّ الخبر الصحيح

بناء على كونه من الظنون على هذا الوجه .

ومن هذا القبيل : القياس في مقابلة الظواهر اللفظية فإنه لا عبرة به أصلاً ، بناء على كون إعتبارها من باب الظن النوعي ، ولو كان من باب التعبد فالأمر أوضح .

نعم ، لو كان حجتيه ، سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد ، مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه ، كان للتوقف مجالاً .

سنداً ، إذا قابله القياس لا يوجب القياس ومنه (بناء على كونه) أي : كون الخبر الصحيح (من الظنون على هذا الوجه) أي : على وجه إفادة الظن النوعي .

(ومن هذا القبيل : القياس في مقابلة الظواهر اللفظية) فان الظهور اللفظي حجة باعتبار إفادته الظن النوعي ، فإذا كان القياس على خلاف الظاهر لم يوجب القياس وهن الظاهر (فانه لا عبرة به) أي : بالقياس (أصلاً ، بناء على كون إعتبارها) أي : إعتبار الظواهر (من باب الظن النوعي) فان الظاهر إنما يكون حجة لأن نوعه يوجب الظن .

(ولو كان) المقابل له من الأمور المعتمدة (من باب التعبد) قوله : « ولو كان » عطف على قوله : « لاجل إفادته الظن النوعي » (فالأمر أوضح) لعدم مدخلية الظن فيه أصلاً ، فوجود الظن فيه وعدمه ولو مع الظن بالخلاف سواء ، لأن المفروض : أنه حجة من باب التعبد لا من باب الظن النوعي .

(نعم ، لو كان حجتيه) أي : ما كان حجة من السند أو الظاهر (- سواء كان من باب الظن النوعي ، أو كان من باب التعبد - مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه) بأن كان السند حجة إذا لم يظن على خلافه ، وكان الظاهر حجة إذا لم يظن على خلافه (كان للتوقف مجالاً) فيما إذا خالفه القياس الموجب ذلك القياس للظن .

ولعله الوجه، فيما حكاه بعضُ المعاصرين عن شيخه: أنه ذكر له مشافهةً: «أنه يتوقفُ في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتى القياس وأشباهه» .

لكنّ هذا القول، أعني تقييد حجّية الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها، بعيدٌ في النهاية .

وبالجملة: فيكفي في المطلب ما دلّ على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك .

وأما يتوقف في حجّية السند أو الدلالة حينئذٍ، لأن المفروض: أنّ السند والظاهر حجّة إذا لم يظنّ على خلافه، والقياس أورث الظنّ على خلافه .

(ولعله) أي: لعلّ التقييد بعدم الظنّ على الخلاف (الوجه في ما حكاه بعض المعاصرين عن شيخه: أنه ذكر له مشافهةً: «أنه يتوقفُ في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف، حتى القياس، وأشباهه») أي: أشباه القياس، كالأولية، ونحوها .

(لكن هذا القول أعني: تقييد حجّية الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها، بعيدٌ في النهاية) إذ لا دليل عليه، بل العقلاء يذمون من لم يعمل بالحجّة معتدراً بالظنّ على خلافها .

(وبالجملة: فيكفي في المطلب) أي: في عدم كون القياس الذي هو ظنّ غير معتبر موهناً، سواء كان القياس مخالفاً للسند، أم للدلالة أمور:

أولاً: (مادّل على عدم جواز الاعتناء بالقياس) فانه يشمل ما كان القياس دليلاً، أو جابراً، أو موهناً .

ثانياً: (مضافاً إلى استمرار سيرة الاصحاب على ذلك) أي: عدم الاعتناء

مع أنه يمكن أن يقال : إن مقتضى النهي عن القياس - معللاً بما حاصله غلبة مخالفته للواقع - يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر ، لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات ، فحكمه حكم عدمه ، فكأن مضمونه مشكوك لا مظنون ، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم .

فكما لا ينجبر به ضعيف ، لا يضعف به قوي .

بالتقياس مطلقاً .

ثالثاً : (مع أنه يمكن أن يقال : إن مقتضى النهي عن القياس معللاً بما حاصله : غلبة مخالفته للواقع) وإن ما يفسده أكثر مما يصلحه ، وأنه يوجب محق الدين ، وما أشبهه ، وهو (يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر ، لا من حيث تأثيره في الكشف) فلا يكون القياس حجة بنفسه (ولا من حيث قدحه) فلا يكون القياس موهناً لغيره (فيما هو كاشف بالذات) أي : لا يكون القياس موهناً لماله كشف نوعي - كما عرفت - .

وعليه : (فحكمه) أي : حكم القياس (حكم عدمه) فكأنه لم يكن (فكأن مضمونه) أي : مضمون القياس (مشكوك لا مظنون) ومن المعلوم : أن الشك ليس بحجة ولا يكون موهناً (بل مقتضى ظاهر التعليل) في النهي عن القياس (: انه كالموهوم) الذي هو أسوأ من المظنون ، لأن ذلك هو معنى : كون ما يفسده أكثر مما يصلحه .

إذن : (فكما لا ينجبر به) أي : بالتقياس (ضعيف) السند أو الدلالة (لا يضعف به) أي بالتقياس (قوي) السند أو الدلالة ، فالقوي على حاله ، سواء كان القياس مخالفاً له أم لا .

ص : 157

ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الامام له في ردّ الخبر الوارد في تصنيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس ، فراجع وهذا حسنٌ .

لكنّ الأحسنَ منه تخصيصُ ذلك بما كان إعتباره من قبل الشارع .

كما لو دلّ الشرع على حجّية الخبر ما لم يكن الظنّ على خلافه .

فان نفي الأثر شرعاً عن الظنّ القياسي يوجب بقاء إعتبار تلك

(ويؤيد ما ذكرنا) : من أنّ القياس وجوده كعدمه (:الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الإمام) عليه السلام (له) أي : لأبان (في رد الخبر الواحد في تصنيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس) قوله : « بمجرد » ، متعلق بقوله : « رد » (فراجع) كي تعلم إنّ القياس كالمشكوك ، بل كالموهوم ، في أنّه لا يصح أن يكون مستنداً ، ولا موهناً ، ولا جابراً .

(وهذا) أي : هذا الذي ذكرناه : من أنّ القياس لا يكون له شأن في أي من الأمور الشرعية (حسنٌ) لما ذكرناه .

(لكنّ الأحسنَ منه تخصيص ذلك) أي : تخصيص أنّ القياس ليس موهناً (بما كان إعتباره من قبل الشارع) فالشيء الذي إعتبره الشارع لا يكون القياس - وان أورث الظنّ بخلافه - موهناً له .

(كما لو دلّ الشرع على حجّية الخبر ما لم يكن الظنّ على خلافه) بأن قال الشارع : الخبر حجّة ما لم يكن ظنّ على خلافه ، فان القياس إذا سبّب الظنّ على الخلاف لم يكن هذا القياس حجّة ، لأن الشرع لما أسقط القياس دل على انه ليس بدليل ، ولا جابر ولا كاسر .

وعليه : (فانّ نفي الأثر شرعاً عن الظنّ القياسي ، يوجب بقاء إعتبار تلك

الأمانة على حاله .

وأما ما كان إعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجتيه شرعا إلى تقرير ذلك البناء ، كظواهر الألفاظ ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع .

فتأثير الظن بالخلاف في القدرح في حجتيه الظواهر

الأمانة (التي هي حجة (على حاله) أي : حال تلك الأمانة ، وإنما أتى بضمير المذكر ، لافادة ان الأمانة دليل .

والحاصل : ان الشارع إذا قال : الأمانة حجة مالم يظن على خلافها ، فكان الظن القياسي على خلافها ، لم يسقط القياس تلك الأمانة عن الحجية ، لأن الظن القياسي وجوده كعدمه عند الشارع ، فكأن تلك الأمانة لا ظن على خلافها .

(وأما ما كان إعتباره من باب بناء العرف ، وكان مرجع حجتيه) الضمير في « حجتيه » راجع الى « ماكان » (شرعا الى تقرير ذلك البناء) العرفي (كظواهر الألفاظ ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم) فإن العرف لا يعملون بظاهر كان القياس مخالفاً لذلك الظاهر (فلا يرتفع ذلك) أي : ظهور الظاهر عن الحجية بسبب القياس المخالف لذلك الظاهر .

وإنما لا يرتفع حجتيه (بماورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع) فان الشارع إنما جعل الحجية لظاهر ، هو عند العرف حجة ، والعرف لا يرى الحجية لظاهر خالفه القياس .

وعليه : (فتأثير الظن) القياسي (بالخلاف ، في القدرح في حجتيه الظواهر) حيث قلنا : إن القياس يسقط الظاهر عن الحجية عند العرف ، والشارع إنما جعل الظواهر حجة إذا كان العرف يرون حجيتها .

ص : 159

ليس مثل تأثيره في القدرح في حجّية الخبر غير المظنون الخلاف في كونه مجعولاً شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس ، لأنّ المنفّي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حسّاً هي الآثار المجعولة دون غيرها .

نعم ، يمكن أن يُقال : إنّ العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع

فان تأثير ذلك فيه (ليس مثل تأثيره) أي : تأثير الظنّ بالخلاف (في القدرح في حجّية الخبر ، غير المظنون الخلاف) ممّا لم يكن الظنّ القياسي على خلافه (في كونه مجعولاً شرعياً ، يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس) فانّ الشارع إذا جعل الشيء حجة وكان القياس على خلافه ، لم يضر القياس بحجّية ذلك الشيء ، لأنّ الشارع لم يجعل القياس مؤثراً ، فسواء كان القياس على خلافه أم لا ، يكون حجّة ، وأنّما لا يضر القياس بالحجّة المجعولة شرعاً (لأنّ المنفّي في حكم الشارع من آثار الشئالموجود حسّاً) والمراد بالشيء : هو الظنّ القياسي (هي الآثار المجعولة دون غيرها) والأثر المجعول للظنّ بالخلاف فيما نحن فيه ، لا يكون إلا في حجّية الخبر ، دون حجّية الظواهر ، فيرتفع أثر الظنّ القياسي بالخلاف في حجّية الخبر ، فاذا كان القياس على خلاف الخبر لا يعتنى بالقياس ويؤخذ بالخبر ، لأنّ الشارع نفى اعتبار القياس .

لكن إذا كان القياس مخالفاً للظواهر أثر القياس في إسقاط حجّيتها ، لأنّ الشارع جعل الحجّية للظواهر التي يراها العرف حجّة ، والظاهر الذي مخالف للقياس لا يراه العرف حجّة ، فلا يراه الشرع حجّة .

(نعم) هذا إستثناء من قوله : لكن الأحسن منه ، وهو أنّه (يمكن أن يقال : إنّ العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع) وأنّه منع عن العمل بالقياس

لا- يعبأون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطابه ، فيكون النهي عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس .

ومما ذكرنا يعلمُ حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ .

كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار المظنون صدور منها أو الموثوق به منها ،

منعاً أكيداً (لا يعبأون به) أي : بالقياس (في مقام إستنباط أحكام الشارع من خطابه) أي : من خطابات الشارع ، فلا يرون للقياس مدخلية في إستنباط الأحكام إطلاقاً ، لا استناداً ، ولا ترجيحاً ، ولا تأييداً .

وعليه : (فيكون النهي) من الشارع (عن القياس ، ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها) أي : مخالفة تلك الظواهر (للقياس) أي : ان العرف يبنون على تعطيل الظواهر لأجل أنّها تخالف القياس ، فلا يأخذون بالظواهر ، لكن بعد نهى الشارع عن القياس ، يأخذون بالظواهر ويتركون القياس .

(ومما ذكرنا) : من إنّ القياس هل يكسر الظاهر فيسقط الظاهر عن الحجّية ، أو أن الظاهر يؤخذ به وان خالفه القياس وأنّما القياس هو الذي يسقط ، (يعلم حال القياس فيمقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ) وأنّه هل يعمل فيه بالقياس أو يعمل بالدليل ؟ .

(كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار : المظنون الصدور منها) أي : من تلك الأخبار ، بأن لم نقل الاخبار مطلقاً حجّة ، وأنّما الاخبار المظنونة الصدور حجّة (أو الموثوق به منها) بأن يكون الحجّة من الأخبار هي الأخبار المظنونة الصدور بالظن الاطمئنانى .

فانّ في وهنّها بالقياس الوجهين : من حيث رفعه للقيود المأخوذ في حجّيتها على وجه الشرطيّة ، فمرجعه إلى فقدان شرط وجدانيّ ، أعني وصف الظنّ بسبب القياس .

ونفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي لا يُجدي ، لأنّ الأثر المذكور ، أعني رفع الظنّ ، ليس من الأمور المجعولة ،

(فان في وهنّها) أي : وهن تلك الأخبار (بالقياس) أي : بسبب القياس (الوجهين) المتقدمين : فيانه هل يؤخذ بالقياس أو يؤخذ بالأخبار ؟ .

ثم بيّن الوجه الأول بقوله : (من حيث) إنّ القياس يكسر الحجّة ، لأجل (رفعه) أي : رفع القياس (للقيود المأخوذ في حجّيتها) أي : في حجّية تلك الأخبار (على وجه الشرطية) لأنّ تلك الأخبار حجّيتها من جهة الظنّ مطلقاً أو من جهة الظنّ الاطمئنان ، ومن المعلوم : إنّ القياس يرفع هذا الظنّ فتسقط الأخبار عن الحجّية .

(فمرجعه) أي : مرجع رفع القياس للقيود المأخوذ (الى فقدان شرط وجداني) عن تلك الأخبار - (أعني : وصف الظنّ - بسبب القياس) قوله : « بسبب » ، متعلق بقوله : « فقدان » .

هذا (ونفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي لا يُجدي ، لأنّ الأثر المذكور أعني : رفع الظنّ ليس من الأمور المجعولة) للشارع حتى ينتفي بنفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي .

قوله : « ونفي الآثار ... » عبارة عن إشكال ، وهو : إنّ الشارع رفع أثر القياس ، فكيف يكسر القياس الخبر الذي هو حجّة ؟ فاجاب عنه بقوله : « لا يجدي ... » ممّا حاصله : ان القياس يرفع الظنّ ، والظنّ معتبر في حجّية الخبر .

ومن أنّ أصل اشتراط الظنّ من الشارع ، فاذا علمنا من الشارع إنّ الخبر المُزاحَم بالظنّ القياسي لا يُنقِصُ أصلاً من حيث الايصال إلى الواقع وعدمه من الخبر السليم عن مزاحمته ، وإن وجود القياس وعدمه في نظره سيّان .

فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حدّ سواء .

ومن هنا

(ومن أنّ أصل اشتراط الظنّ من الشارع) وهذا وجه عدم كسر القياس للحجة ، (فاذا علمنا من الشارع إنّ الخبر المُزاحَم بالظنّ القياسي) حيث ان القياس ضد الخبر (لا يُنقِصُ) هذا الخبر (أصلاً من حيث الايصال الى الواقع وعدمه) أي : عدم : الايصال (من الخبر السليم عن مزاحمته) أي : عن مزاحمة القياس (وإنّ وجود القياس وعدمه في نظره) أي : في نظر الشارع (سيّان) أي : متساويان .

وعليه : فاذا علمنا ذلك (فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حدّ سواء) والمراد بالخبرين : هما الخبران اللذان أحدهما خالف القياس ، والآخر لم يخالف القياس ، فأنّه إذا كان القياس وجوده كعدمه ، فالخبر بذاته مظنون وإن لم يكن الظنّ فعلياً لمزاحمة القياس ، فالخبر المظنون بذاته حجة ، سواء كان هناك ظنّ فعلي بمضمون الخبر ، أو لم يكن ظنّ فعلي ، لأنّ القياس الذي هو مظنون عارض الخبر .

ولا يخفى : ان الوجه الثاني الذي أشار اليه بقوله : «ومن ان اصل اشتراط الظنّ من الشارع...» هو الذي قرّبه المصنّف سابقاً وقرّبه لاحقاً .

(ومن هنا) أي : ممّا ذكرناه : من ان الخبر المظنون الذي هو حجة ، ان كان إعتبار ظنّه من الشارع لم يعارضه القياس ، وان لم يكن إعتبار ظنّه من الشارع

ص: 163

يمكن جريان التفصيل السابق : بأنه إن كان الدليل المذكور المقيّد اعتبره بالظنّ ممّا دلّ الشرع على إعتبره ، لم يزاحمه القياس الذي دلّ الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله ، وإن كان ممّا دلّ على إعتبره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند إنسداد باب العلم والطرق الشرعيّة ، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجّيته أعني الظنّ .

فإنّ غاية الأمر صيرورة مورد إجتماع تلك الأمانة والقياس مشكوكاً ،

عارضه القياس وأسقطه (يمكن جريان التفصيل السابق) هنا وهو : (بأنه إن كان الدليل المذكور) كالخبر (المقيّد إعتبره بالظنّ ، ممّا دلّ الشرع على إعتبره) أي : على اعتبار ذلك الظنّ (لم يزاحمه القياس الذي دلّ الشرع على كونه) أي : على كون القياس (كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله) فكلّ شيء له مدخلية في الوصول إلى دين الله سبحانه وتعالى لا يعارضه القياس ، كما لا يؤدّه .

(وإن كان ممّا دلّ على إعتبره العقل ، الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند إنسداد باب العلم والطرق الشرعيّة) بأن كان الظنّ حجّيته من باب الانسداد (فلا وجه لاعتباره) أي : إعتبر ذلك الظنّ الذي دلّ عليه العقل (مع مزاحمة القياس) لهذا الظنّ (الرافع لما هو مناط حجّيته) أي : حجّية ذلك الخبر الذي عارضه القياس (أعني : الظنّ) قوله : « أعني » ، بيان لقوله : « مناط حجّيته » .

وعليه : فاذا عارض القياس الظنّ الانسدادي قدم القياس عليه ، لأن الدليل مستند إلى العقل والقياس يرفع هذا الدليل العقلي .

(فإن غاية الأمر : صيرورة مورد إجتماع تلك الأمانة والقياس ، مشكوكاً)

فلا يحكم العقلُ فيه بشيءٍ ، إلا أن يدَّعي المدَّعي أنَّ العقلَ بعد تبيّن حال القياس لا يسقط عنده الأمانة المزاحمة به عن القوّة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذٍ بالظنّ وعن مقابلتها بالوهم .

والحاصل : أنَّ العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصّة أو إجماع منقول مقداراً

بأنه هل يعمل بتلك الأمانة الانسدادية ، أو يعمل بالقياس ؟ (فلا يحكم العقل فيه) أي : في هذا المورد المشكوك (بشيء) من الحجية أو اللاهجية ، وإذا لم يحكم العقل بشيء من الحجية أو اللاهجية ، سقطت تلك الأمانة المستندة الى الانسداد .

والحاصل : إنَّ القياس إذا خالف الأمانة الانسدادية فاما أن نقول بتقدم القياس على الأمانة ، أو نقول بتعارضهما وتساقطهما فان النتيجة : عدم وجود الحجّة .

(إلا أن يدَّعي المدَّعي) عدم إسقاط القياس للأمانة الانسدادية أيضاً ، (أنَّ العقل بعد تبيّن حال القياس) وأنّه لا يصيب الواقع ، ولا مدخلة له في دين الله (لا يسقط عنده الأمانة المزاحمة به) أي : بالقياس (عن القوة التي تكون لها) أي : لتلك الأمانة (على تقدير عدم المزاحم) فالعقل يعمل بالأمانة ، سواء خالفها القياس أو لم يخالفها (وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذٍ) أي حين زاحمها القياس (: بالظنّ ، وعن مقابلتها : بالوهم) فان الأمانة لاظنّ بها حينئذٍ ، إلا أنّه يعمل بها ولا يؤخذ بالقياس .

(والحاصل) أي : حاصل ما تقدّم من قولنا : إلا أن يدعي (: أنَّ العقلاء اذا وجدوا في شهرة خاصة ، أو إجماع منقول) أو ما أشبههما مقداراً

من القوة والقرب إلى الواقع ، والتجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم ، وعلموا من حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبرة بما يفيد من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله ، لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا ، لأنه لا يتقصهما عمّا هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي .

ومما ذكرنا صحّ للقائلين لأجل الانسداد ، بمطلق الظن إلا ما خرج ،

من القوة والقرب الى الواقع ، والتجأوا الى العمل على طبقهما مع فقد العلم (لأن المفروض إنسداد باب العلم) وعلموا من حال القياس ببيان الشارع : أنه لا عبرة بما يفيد (القياس) من الظن ، ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله) تعالى .

إذا علموا بذلك (لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين) الذين هما مستند الحكم (مزاحمين بالقياس أم لا) فإن العقلاء يعملون بالشهرة والاجماع ، سواء وافقهما القياس أو خالفهما ، أو لم يكن هناك قياس اصلاً وذلك (لأنه) أي : لان القياس (لا يتقصهما) أي : لا يتقص الشهرة والاجماع (عمّا هما عليه من القوة والمزية المسماة) تلك القوة المزية (: بالظن الشأني والنوعي والطبعي) .

ثم أن كل هذه الالفاظ الثلاثة في مقابل الظنّ الفعلي ، لأنه بعد القياس لا ظنّ فعلي بتلك الأمانة ، فيسمى بالشأني : لأن من شأنه حصول الظنّ على طبقه ، ويسمى بالنوعي : لأن نوع هذه الأمانة يوجب حصول الظنّ ، ويسمى بالطبعي : لأن طبع هذه الأمانة حصول الظنّ بسببها .

(ومما ذكرنا) : من إنّ القياس لا يكسر الأمانة الانسدادية (صحّ للقائلين لأجل الانسداد بمطلق الظنّ ، إلا ما خرج) قوله : « بمطلق » ، متعلق بقوله : « للقائلين » ، أي : صحّ للقائلين بحجّة مطلق الظنّ لأجل الانسداد إلا ما خرج ، وقوله :

أن يقولوا بحجّية الظنّ الشّانّي ، بمعنى إنّ الظنّ الشّخصيّ إذا ارتفعت عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجّيتها ، بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم ممّن يُجري دليل الانسداد في كلّ مسألة مسألة ،

« الأ ما خرج » استثناء عن مطلق الظن ، أي : يقولون بحجّية مطلق الظنّ إلا الظنّ الذي خرج بدليل .

وعليه : فلقائلين بمطلق الظنّ للإنسداد (أن يقولوا : بحجّية الظنّ الشّانّي بمعنى : إنّ الظنّ الشّخصيّ إذا ارتفعت عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد) وكان الارتفاع (بسبب الأمارات الخارجة عنه) أي : الانسداد (لم يقدح ذلك) الارتفاع (في حجّيتها) أي : في حجّية تلك الأمارات ، وذلك لأنّ الظنّ الشّخصيّ ليس معياراً في باب الانسداد واثماً المعيار هو الظنّ الشّانّي النوعي الطبعي كما عرفت .

(بل يجب القول بذلك) أي : بعدم القدح (على رأي بعضهم) أي : على رأي بعض القائلين بالإنسداد (ممّن يجري دليل الانسداد في كلّ مسألة مسألة) فان في باب الانسداد قولين :

الأوّل : أنّه إذا تمت مقدمات الانسداد نعمل بالظنّ المطلق في جميع المسائل ، سواء كان في بعض تلك المسائل دليل خاص ، أم لا .

الثاني : أنّه إذا تمت مقدمات الانسداد ، فاللازم أن نجري مقدمات الانسداد في كلّ مسألة مسألة ، فإذا كان في مسألة دليل خاص نعمل بذلك الدليل الخاص ، ولا نعمل فيها بالظنّ الانسداد ، لأنّه إذا جاء الدليل الخاص فلا مجال للعمل بالظنّ الانسداد .

لأنه إذا فرض في مسألة وجود أمانة مزاحمة بالقياس ، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة ، فافهم .

هذا كله مع إستمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهيّة وعدم الاعتناء في الكتب الاصوليّة .

فلو كان له أثر شرعيّ ولو في الوهن ، لوجب التعرّض لأحكامه في الاصول ، والبحث والتفتيش عن وجوده في كلّ مورد من موارد الفروع ،

وإنّما قلنا : بل يجب (لأنه إذا فرض في مسألة) خاصة (وجود أمانة مزاحمة بالقياس ، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة) بسبب القياس

(فافهم) ولعله إشارة الى أنّه يختلف الأمر بين الحكومة : فالقياس مزاحم وموجب لإسقاط الأمانة ، وبين الكشف : فليس القياس بمزاحم لأن العقل لا يرى القياس مزاحماً ، بينما الشرع يراه مزاحماً .

(هذا كله) تقريب للأخذ بالأمانة في قبال القياس (مع إستمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهيّة) سواء كان العامل بالفقه إنسدادياً أو إنفتاحياً (وعدم الاعتناء في الكتب الاصولية) بالقياس .

(فلو كان له) أي : للقياس (أثر شرعي ولو في الوهن) للامارة المقابلة للقياس (لوجب التعرّض لأحكامه) أي : أحكام القياس (في الاصول) بأن يقولوا : أنّه حجّة أو ليس بحجّة ، وإنّه جابر ، أو موهن ، أو ما أشبه ذلك .

(و) لوجب (البحث والتفتيش عن وجوده) أي : عن وجود القياس (في كل مورد من موارد الفروع) بأن يقول - مثلاً - إن خبر أبان في قطع أصابع المرأة موهوم ، لأنّه مخالف للقياس ، أو أن إعطاء الدرهم للوديعين بالتنصيف مخالف للقياس ، أو ما أشبه ذلك ، بينما لم نعهدهم يقولون بمثل ذلك في أي فرع

لأنَّ الفحصَ عن الموهن كالفحص عن المعارض واجبٌ ، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع ، بل تركوا روايات من إعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول ، وتحرير الفروع ، كالاسكافي ، الذي نسب إليه بناء تدوين « اصول الفقه » من الامامية منه ومن العماني يعني ابن ابي عقيل ، وفي كلام آخر : إنَّ تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضا ، جزاهما الله وجميع من سبَّهَّما ولحقَّهَّما خير الجزاء .

من فروع الفقه .

وإنَّما يجب الفحص (لأنَّ الفحص عن الموهن ، كالفحص عن المعارض واجبٌ) لأنَّه مقدمة لحصول الأحكام ، ومقدمة حصول الأحكام واجبة كما ذكروا .

(و) لكن نرى (قد تركه) أي : ترك البحث والتفتيش عن القياس ، وعن ذكر أحكامه (أصحابنا في الاصول والفروع) ممَّا يدل على قيام سيرتهم على عدم ملاحظة القياس لا دليلاً ، ولا مؤيداً ، ولا موهناً .

(بل تركوا) أي : الاصحاح (روايات من إعتنى به) أي : بالقياس (منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع ، كالاسكافي) وهو : ابن الجنيدي (الذي نسب اليه : بناء تدوين « اصول الفقه » من الامامية منه) أي من الاسكافي ، فإنَّه أول من دَوَّن في اصول الفقه .

(ومن العماني يعني : ابن أبي عقيل) ، فانَّ العماني شارك الاسكافي في التدوين ، ولهذا عبر عنهما بالقديمين حيث أنَّهما (قدس سرهما) أول من دَوَّن في الاصول . (وفي كلام آخر) هذا عطف على قوله : « نسب اليه » : (انَّ تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضاً ، جزاهما الله وجميع من سبَّهَّما ولحقَّهَّما خير الجزاء) .

ص : 169

ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصّي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا ههنا نقضاً وإبراماً .

هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة بالظن المنهّي عنه بالخصوص ، كالقياس وشبهه .

وأما الظنّ الذي لم يثبت إلغاؤه إلاّ من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ ،

هذا ، ولكن أجوبة المسائل وذكر الفتاوى في كتب الأخبار - بالمناسبة - كان قبلهما أيضاً ، وإنّما هما أول من دوّن في الفقه على أسلوب الرسائل العمليّة المتداولة اليوم .

(ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا - في التفصّي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد - من الوجوه) قوله : « من الوجوه » ، متعلق بقوله : « ما ذكرنا » أي : بملاحظة تلك الوجوه تقدر (على التكلم فيما سطرنا ههنا) في الموهنية (نقضاً وإبراماً) فأنّه كما يستشكل على خروج القياس عن الحجّية الانسدادية ، مع أنّه موجب للظنّ ، كذلك يستشكل بأنّه كيف لا يكون القياس موهناً ، مع إن الظنّ الانسدادي حجّة مطلقاً ؟ والجواب عن هذا الاشكال في الوهن هو الجواب عن الاشكال في عدم الحجّية .

(هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة) كالشهرة ونحوها وهنا (بالظنّ المنهّي عنه بالخصوص ، كالقياس وشبهه) كالأستحسان ، والرأي ، وما أشبه ذلك .

(وأما الظنّ الذي لم يثبت إلغاؤه إلاّ من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ) كالظنّ الحاصل من الجفر ، والرّمّل ، والرّؤيا ، وما أشبه ذلك

فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظنّ بالخلاف ، فضلاً عما كان اعتبارها مشروطاً بإفادة الظنّ .

والسرّ فيه انتفاء الشرط .

وتوهم « جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أنّ التّهي يدلّ على عدم كونه مؤثراً أصلاً فوجوده

(فلا- إشكال في وهنه) فان مثل هذا الظنّ موهن (لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظنّ بالخلاف) لأن مثل هذه الظنّ يوجب فقد الشرط ، وإذا فقد الشرط فقد المشروط الذي هو حجّية تلك الأمانة (فضلاً) في كون مثل هذا الظنّ موهناً (عما كان إعتباره مشروطاً بإفادة الظنّ) .

فاذا إعتبر في حجّية الشهرة - مثلاً - عدم الظنّ بالخلاف ، وظنّ الشخص بالخلاف من جهة الجفر - مثلاً - ، فأنّه لا يمكن العمل بالشهرة ، أما إذا قلنا : بأن حجّية الشهرة مشروطة بأن يظنّ الانسان وفق الشهرة ، فاذا ظنّ الانسان من الجفر على خلاف الشهرة ، كان سقوط الشهرة عن الحجّية بطريق أولى .

(والسرّ فيه) أي : في كون الظنّ بالخلاف موهناً (إنتفاء الشرط) لفرض : أن الشهرة مشروطة بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف ، وقد فقد الشرط بسبب الظنّ الذي كان على خلاف الشهرة .

(وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس) من عدم الوهن فيعمل بالامارة في قبّال الظنّ بالخلاف (هنا) أي : في الظنّ الذي لم يثبت الغائه إلاّ من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ .

وانّما يتوهم جريانه هنا (من جهة ان النهي) عن العمل بالظنّ (يدل على عدم كونه مؤثراً أصلاً) حتى في الوهن (فوجوده) أي : وجود الظنّ الذي لم يثبت

كعدمه من جميع الجهات » ، مدفوعٌ .

كما أنّه لا إشكال في عدم الوهنيّة إذا كان إعتبارها من باب الظنّ النوعيّ .

المقام الثالث : في الترجيح بالظنّ الغير المعتمد

وقد عرفت أنّه على قسمين : أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص ، كالقياس وشبهه .

الغائه الآ من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ (كعدمه من جميع الجهات) فلا يكون مثل هذا الظنّ جابراً ، أو كاسراً ، أو مستنداً ، بل يكون كالظنّ القياسي فان هذا التوهم (مدفوع) بالفرق بين القياس المنهي عنه بالخصوص ، وغير القياس الذي لم ينه عنه بالخصوص وأنّما لا يعمل به لأنه داخل في إطلاق حرمة العمل بالظنّ ، فلا يكون القياس موهناً بينما يكون هذا الظنّ موهناً ، لأن هذا الظنّ يوجب فقد الشرط على ما عرفت .

(كما أنّه لا إشكال في عدم الوهنية) بالظنّ الذي لم يثبت إلغائه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ (إذا كان إعتبارها) أي : إعتبار الأمانة المقابلة لهذا الظنّ (من باب الظنّ النوعيّ) .

وأنّما لم يكن إشكال في عدم الوهنية لبقاء شرط إعتبارها مع فقدان الظنّ الفعلي للظنّ بالخلاف ، إذ المفروض : ان الأمانة المذكورة لا تحتاج الى الظنّ الفعلي حتى إذا فقدنا الظنّ الفعلي سقطت عن الحجية .

(المقام الثالث : في الترجيح بالظنّ غير المعتمد) وإنّه هل يكون الظنّ غير المعتمد مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر فيما إذا تعارض خبران أم لا ؟ (وقد عرفت : انه) أي : الظنّ غير المعتمد (على قسمين) كما يلي : (أحدهما : ماورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه) من الاستحسان والرأي .

والآخر ما لم يعتبر، لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة .

أما الأول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به .

نعم، يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس: « ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنته أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض،

والآخر: ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل، وبقائه تحت أصالة الحرمة (المستفادة من النهي عن العمل بالظن، كالرؤيا، والجفر، والرمل، وغير ذلك .

(أما الأول) : وهو ما ورد النهي عنه بالخصوص (فالظاهر من أصحابنا : عدم الترجيح به) أي بهذا الظن غير المعتمد .

(نعم ، يظهر من المعارج) للمحقق قدس سره (وجود القول به) أي : بالترجيح بسبب القياس (بين أصحابنا) الامامية ، (حيث قال في باب القياس : ذهب ذاهب) أي : بعض الفقهاء (الى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنته أحدهما ، كان ذلك) أي : موافقه القياس (وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر) الموافق للقياس به .

(ويمكن أن يحتج لذلك) أي : لترجيح القياس لأحد الخبرين المتعارضين (: بأن الحق في أحد الخبرين) المتعارضين (فلا يمكن العمل بهما) لتعارضهما (ولا طرحهما) والعمل بشيء ثالث ، لأننا نعلم إن الحق في أحدهما (فتعين العمل بأحدهما) فقط (وإذا كان التقدير) أي الفرض (تقدير التعارض) ومقاومة

فلا بدّ للعمل بأحدهما من مرجّح ، والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به ، فتعيّن العمل بما طابقه .

لا يقال : أجمعنا على أنّ القياس مطروح في الشريعة .

لأننا نقول : بمعنى أنّه ليس بدليل على الحكم ، لا بمعنى أنّ لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين ، وهذا لأنّ فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح ، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض ، فيكون العمل به ، لا بذلك القياس .

كل واحد منهما للآخر (فلا بدّ للعمل بأحدهما من مرجّح) سواء كان مرجّحاً منصوباً أو غير منصوب .

وعليه : فان لم يكن هناك مرجحات خارجية أو داخلية تصل النوبة الى القياس (و ذلك لأن (القياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به) والخبر الموافق للقياس نظراً بكونه مطابقاً للواقع (فتعين العمل بما طابقه) القياس .

(لا يقال : أجمعنا) نحن الإمامية (على أنّ القياس مطروح في الشريعة) الاسلامية فكيف تجعلونه مرجّحاً لأحد الخبرين ؟ .

(لأننا نقول) طرح القياس (بمعنى : انه ليس بدليل على الحكم) أي : إذا قام القياس على حكم ، لا-نعمل به (لا بمعنى أنّ لا يكون) القياس (مرجّحاً لأحد الخبرين) فلا دليل على أنه لا يقع مرجّحاً ، وأثما الدليل على أنه لا يقع دليلاً .

(وهذا) الترجيح بالقياس إنّما هو (لأنّ فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح ، فيعود الراجح) بسبب القياس ، (كالخبر السليم عن المعارض ، فيكون العمل به) أي : بالخبر الراجح (لا بذلك القياس) المرجّح له ، فالخبر المرجوح يسقط بسبب القياس فيبقى الخبر الراجح بلا معارض فنعمل

وفيه نظرٌ» ، انتهى .

ومال الى ذلك بعضُ سادة مشايخنا المعاصرين قدس سرهم ، بعضُ الميل .

والحقّ خلافةً ، لأنّ دفع الخبر المرجوح بالقياس عملٌ به حقيقةً ، فأنّه لولا القياس كان العمل به جائزاً ، والمقصود تحريم العمل به ،

بهذا الخبر الراجح .

(وفيه :) أي : فيما ذهب إليه الذاهب من ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بسبب القياس (نظر) (1) لأن طرح القياس في الشريعة معناه : أنّه لا إعتناء به إطلاقاً ، لا سنداً ، ولا مرجحاً ، ولا موهناً .

هذا بالاضافة إلى أنّه لو كان القياس مرجحاً ، لتعرض له الفقهاء في مقام التراجيح ، بينما نرى أنّهم لا يتعرضون للقياس إطلاقاً .

(إنتهى) كلام المحقق في المعارج .

(ومال الى ذلك) أي : الترجيح بسبب القياس (بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدس سرهم بعضُ الميل) أيضاً .

(و) لكن (الحق خلافة) فلا يكون القياس مرجحاً (لأن دفع الخبر المرجوح بالقياس) قوله : « بالقياس » ، متعلق بقوله : « دفع الخبر » ، هو (عمل به) أي : بالقياس (حقيقة) .

وأنّما كان عملاً به حقيقة لما بيّنه لقوله (فأنّه لولا القياس ، كان العمل به) أي : بالخبر المرجوح (جائزاً) لأنه يكون حينئذٍ تخيير بين الأخذ بأحد الخبرين (والمقصود) من الترجيح بالقياس (تحريم العمل به) أي : بالخبر المرجوح

ص : 175

1- - معارج الاصول : ص 186 .

لأجل القياس ، وأيُّ عملٍ أعظمُ من هذا .

والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعيين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه . فلكل منهما مدخلٌ في العلة التامة لتعيين العمل به .

فاذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا يعبأ به في الشرعيّات كان وجوده كعدمه غير مؤثر ،

تحريراً (لأجل القياس ، وأيُّ عملٍ أعظم من هذا) فان جواز العمل بالمرجوح سقط بسبب القياس وهذا عين العمل بالقياس .

(والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا : أن الدليل مقتض لتعيين العمل به) أي : بالراجح (والمرجح : رافع للمزاحم عنه) أي : عن الراجح (فلكل منهما) أي : من المرجح والدليل (مدخلٌ في العلة التامة لتعيين العمل به) أي : بالراجح ، فاذا قال خبر : « ثَمْنُ الْعَدْرَةِ سُحِتْ » (1) وقال خبر آخر : « لا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَدْرَةِ » (2) فإنه لا فرق بين أن يكون القياس دليلاً على « لا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَدْرَةِ » ومرجحاً ل « لا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَدْرَةِ » حيث يسقط بالقياس خبر : « ثَمْنُ الْعَدْرَةِ سُحِتْ » .

(فاذا كان استعمال القياس محظوراً) في الشريعة (وإنه لا يعبأ به) أي : بالقياس (في الشرعيّات) إطلاقاً كما يقتضي دليل حرمة العمل بالقياس (كان وجوده) أي : وجود القياس (كعدمه غير مؤثر) لا في الاقتضاء ولا في رفع المانع .

ص : 176

- 1- - تهذيب الأحكام : ج 6 ص 372 ب 22 ح 201 ، الاستبصار : ج 3 ص 56 ب 31 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 175 ب 40 ح 22284 .
- 2- - الكافي فروع : ج 5 ص 226 ح 3 ، تهذيب الأحكام : ج 6 ص 372 ب 22 ح 202 ، الاستبصار : ج 3 ص 56 ب 31 ح 1 و ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 175 ب 40 ح 22285 .

مع أنّ مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظنّ كونه من قبيل الجزء لمقتضي تعيين العمل ، لا من قبيل دفع المزاحم ، فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء .

هذا كلّه على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ .

وأما على مذهبهم : فيكون القياسُ تمام المقتضي بناءً على كون الحجّة عندهم الظنّ الفعليّ ، لأنّ الجزء المنضم إليه

والحاصل من إشكال الترجيح بالقياس امور :

أولاً : إن القياس إذا دفع المزاحم كان عملاً به .

ثانياً : إن القياس إذا كان مرجحاً ، كان جزء المقتضي لا مجرد دفع المزاحم .

والى هذا الثاني اشار بقوله : (مع إن مقتضى الاستناد في الترجيح به) أي : بالقياس (الى إفادته للظنّ ، كونه من قبيل الجزء لمقتضي تعيين العمل ، لا من قبيل دفع المزاحم) وقوله : « الى إفادته » ، متعلق بقوله : « الاستناد » (فيشترك) القياس (مع الدليل المنضم اليه) أي : الدليل الذي رجحناه بسبب القياس (في الاقتضاء) قوله : « في » ، متعلق بقوله : « يشترك » ، فيكونا جزئيّ مقتض : جزء هو الخبر ، وجزء هو القياس الذي إنضم الى الخبر .

ثمّ أن المصنّف اشار الى إشكال ثالث بقوله : (هذا كلّه على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ ، وأما على مذهبهم : فيكون القياس تمام المقتضي) لاجزاء المقتضي (بناءً على كون الحجّة عندهم) أي : عند هؤلاء القائلين بمطلق الظنّ هو (: الظنّ الفعليّ) .

وإنّما يكون القياس على قولهم : تمام المقتضي (لأنّ الجزء المنضم اليه)

ليس له مدخل في حصول الظنّ الفعليّ بمضمونه .

نعم ، قد يكون الظنّ مستندا إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي ، فتأمل .

ويؤيد ما ذكرنا بل يدلّ عليه

القياس وهو الخبر (ليس له مدخل في حصول الظنّ الفعليّ بمضمونه) أي : بمضمون الخبر وإنّما المدخلة كلها للقياس .

والحاصل : أنّه إذا تعارض خبران فكُلّ واحد من الخبرين لا ظنّ بمضمونه ، فلا وجه للعمل به ، فإذا وافق القياس أحد الخبرين وعمل بذلك الموافق ، كان معناه : انا عملنا بالقياس ، فكان القياس كل المقتضي ، إذ القياس هو الذي إقتضى الظنّ ، والمفروض : إنّ هؤلاء القائلين يعملون بمطلق الظنّ فيكون عملهم بالقياس فقط ، فلا يكون القياس جزء المقتضي ، وإنّما يكون كلّ المقتضي .

(نعم) وهذا إستثناء من قوله هذا كلّ (قد يكون الظنّ مستندا إليهما) أي : الى القياس ، والى الخبر المنضم إليه القياس (فيصير) القياس (من قبيل جزء المقتضي) لا كل المقتضي .

(فتأمل) لعله إشارة الى إنّ كلاّ من الخبرين مقتضى للظنّ الفعليّ ، لكن تساويهما وتعارضهما مانع عن حصول الظنّ الفعليّ ، فالظنّ القياسي يرفع هذا المانع عن الخبر الموافق له ، فيحصل الظنّ الفعليّ بسبب القياس ، فيكون كل واحد من الخبر والقياس جزءاً من المقتضي ، لا كلّ المقتضي الذي ذكرناه في قولنا : « هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ ... » .

(ويؤيد ما ذكرنا) : من عدم كون القياس مرجحاً (بل يدلّ عليه :

إستمرار سيرة أصحابنا الامامية « رضوان الله عليهم » في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظنّ القياسي أحياناً فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس .
كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية .

إستمرار سيرة أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في الاستنباط ، على هجره (أي : هجر القياس) وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظنّ القياسي أحياناً) فانهم أحياناً يحصل لهم الظن من القياس ، ومع ذلك لا يعملون به ، ممّا يدل على أنّهم لا يجعلون القياس مرجحاً ، كما لا يجعلونه دليلاً .

(فضلاً عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر ، أو الترجيح بمرجح موجود) توقفاً (إلى أن يبحثوا عن القياس) .

و (كيف) يكون عندهم القياس مرجحاً ؟ (ولو كان كذلك) أي : كان القياس مرجحاً (لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس) بأن يعنونوا القياس في مباحثهم

الاصولية ، كما عنونوا الخبر الواحد ، والظواهر ، والاجماع ، وما أشبه ذلك .

(والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية) بأن يبحثوا عن القياس بالمباحث التي يقتضي القياس البحث عنها على تقدير حجيتها ، مثل مبحث أن يكون القياس سنداً ، ومبحث أن يكون القياس مرجحاً ، ومبحث أن يكون القياس موهناً ، ومبحث تعارض القياسين وإنه إذا تعارضا ماذا يعمل معهما الى غير ذلك ، فحيث رأيناهم قد هجروا عنوان القياس ومباحثه ، دلّ على أنّ القياس مطروح عن الاعتبار في الشريعة مطلقاً ، حتى عن كونه مرجحاً لاحد الخبرين .

وأما القسم الآخر ، وهو الظنّ الغير المعّبر ، لأجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل ، فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات .

الأوّل : الترجيحُ به في الدلالة بأن يقع التعارضُ بين ظهوري الدليلين ، كما في العامّين من وجه وأشباهه . وهذا لا إختصاصَ له بالدليل الظنّيّ السند ، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة .

(وأما القسم الآخر) وهذا عطف على قوله قبل صفحة : «المقام الثالث : في الترجيح بالظنّ غير المعّبر وقد عرفت أنّه على قسمين» ، ثم ذكر القسم الاول بقوله : «أحدهما : ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه» ، وهنا ذكر القسم الثاني (و) قال : (هو الظنّ غير المعّبر لأجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل) بالظنّ حسب ما يستفاد من الأدلة الأربعة (فالكلام في الترجيح به) أي : بهذا الظنّ غير المعّبر (يقع في مقامات) على النحو التالي :

(الأوّل : الترجيح به في الدلالة) وذلك (بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين ، كما في العامّين من وجه) حيث إنّ في مورد الاجتماع يكون لكل واحد من الدليلين ظهور فيه ، فيأتي ظنّ غير معّبر ، كالزّوايا ، والجفّر ، ونحوهما ، لترجيح أحد العامّين في مورد الاجتماع .

(وأشباهه) كظهور الأمر في الوجوب ، وظهور ينبغي في الاستحباب وظهور النهي في الحرمة ، وظهور لا ينبغي في الكراهة ، الى آخر هذه الظهورات .

(وهذا) القسم وهو : الترجيح بالظنّ غير المعّبر في الدلالة (لا-إختصاص له بالدليل الظنّيّ السند) كخبري الواحد (بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة) فاذا فرض تعارض الظهور في آيتين ، أو تعارض الظهور في روايتين متواترتين ، يقع الكلام في أنّه هل يرجّح أحد الدالّتين على الآخر بسبب الظنّ غير المعّبر ، أم لا ؟ .

الثاني : الترجيحُ به في وجه الصدور ، بأن نفرض الخبرين صادريين وظاهري الدلالة ، وإنحصر التحيرُ في تعيين ما صدر لبيان الحِكم وتمييزه عما صدر على وجه التقيّة أو غيرها من الحِكم المقتضية لبيان خلاف الواقع . وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور مع

(الثاني : الترجيح به) أي : بالظنّ غير المعتمد (في وجه الصدور) بأنه هل صدر الخبر تقيّة ، أو لا ؟ وذلك (بأن نفرض الخبرين صادريين) قطعاً (وظاهري الدلالة) في مفادهما (وإنحصر التحيرُ في تعيين ما صدر لبيان الحكم ، وتمييزه عما صدر على وجه التقيّة) .

مثلاً : إذا قال خبر : بأن الكافر نجس ، وقال خبر آخر : بأنه طاهر ، والعامّة لهم قولان في المسألة ، فلا نعلم إنّ الخبر الذي قال : بأن الكافر طاهر صدر تقيّة أو أن الخبر القائل : بأن الكافر نجس صدر تقيّة ، وكان هناك مرجح ظنّي غير معتبر يؤيد هذا ، أو يؤيد ذاك ؟ .

(أو غيرها) أي : غير التقيّة (من الحِكم) جمع حكمة (المقتضية لبيان خلاف الواقع) مثل حكمة إيقاع الاختلاف بين الشيعة حتى لا يكون لهم طريق واحد ، يُعرفوا به ، وإن لم يكن شيء من تلك الأحكام موافقاً للعامّة ، ولذا قال عليه السلام : « أنا خالفتُ بيّنهم » (1) .

(وهذا) أي : هذا الترجيح بالظنّ غير المعتمد في وجه الصدور (يجري في مقطوعي الصدور) كالمسئلتين المتواترتين (ومظنوني الصدور) كالخبرين (مع

ص : 181

بقاء الظنّ بالصدور في كلّ منهما .

الثالث : الترجيحُ به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور .

وأما المقام الأول

فتفصيل القول فيه : أنّه إن قلنا بأنّ مطلق الظنّ على خلاف الظواهر يُسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجّيتها بعدم الظنّ على الخلاف ، فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظنّ المرجح ،

بقاء الظنّ بالصدور في كلّ منهما) وذلك فيما إذا كان أحدهما مقطوع الصدور والآخر مظنون الصدور .

(الثالث : الترجيح به) أي : بالظنّ غير المعتمد (من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور) والآخر موهوم الصدور ، كما إذا كان هناك خبران ثقتان متعارضتان لا نعلم إنّ أيّهما مرجح على الآخر من جهة الصدور ، فيأتي الظنّ غير المعتمد ليرجح أحدهما على الآخر .

(أما المقام الأول : فتفصيل القول فيه : أنّه إن قلنا بأنّ مطلق الظنّ على خلاف الظواهر ، يُسقطها) أي : يسقط تلك الظواهر (عن الاعتبار)

وإنّما الظنّ على خلاف الظاهر يسقط الظاهر عن الاعتبار (لاشتراط حجّيتها) أي : حجّية الظواهر (بعدم الظنّ على الخلاف) كما قال بذلك بعض .

وعليه : (فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظنّ المرجح) وذلك لأنّ الظنّ لما اسقط الظاهر عن الاعتبار لم يكن ظاهر ، وإنّما يكون المجال لخلاف ذلك الظاهر وهو الظنّ .

لكن يخرج حينئذٍ عن كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجّية، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضمّ إليه، فيصير ما وافقه حجّةً سليمةً عن الدليل المعارض .

إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلاّ هذا الظنّ لأسقطه عن الاعتبار .

نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا إعتبار بها،

(لكن يخرج) الظنّ (حينئذٍ عن كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له) أي : المقابل للظنّ (عن الحجّية) لأن الظاهر حينئذٍ لا يكون حجّةً وإتّما يكون الظنّ وحده هو الذي يجب العمل به ، وذلك (لا لدفع مزاحمته للظهور المنضمّ إليه) أي : إنّ الاسقاط ليس من جهة المزاحمة (فيصير ما وافقه) أي : ما وافق الظنّ (حجّةً سليمةً عن الدليل المعارض) ، بل لبقاء الظنّ وحده .

وإتّما قلنا : لا لدفع المزاحمة (إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلاّ هذا الظنّ) بأن لم يكن خبر يوافق هذا الظنّ ، وإتّما كان هناك ظنّ وكان ظهور على خلاف ذلك الظنّ (لأسقطه عن الاعتبار) أي : لأسقط الظنّ الشيء المقابل له عن الاعتبار .

وعليه : فالظنّ يكون حينئذٍ (نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا إعتبار بها) فإتّاه إذا كان هناك خبران أحدهما موافق للشهرة ، والآخر مخالف لها ، اسقط الشهرة الخبر المخالف عن الاعتبار إطلاقاً ، فيؤخذ بالخبر المشهور حينئذٍ .

والحاصل : أنّه إذا كان هناك خبران ، أحدهما يوافق الظنّ أو يوافق الشهرة ، فالخبر المخالف لهما لا إعتبار به أصلاً ، أما في الخبر المخالف للظنّ : فلأن مثل

بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر .

وأولى من هذا : إذا قلنا باشتراط حجّية الظواهر بحصول الظنّ منها أو من غيرها على طبقها .

هذا الخبر ليس حجّة لأننا إشتراطنا أن لا يكون الظاهر مخالف للظنّ ، والأ سقط عن الظهور والحجّية ، وأما فيالخبر المخالف للشهرة : فلأن الشهرة تسقط الخبر المخالف لها عن الحجّية ، حيث قال عليه السلام : « دَعِ الشَّاذَّ التَّادِرَ » (1) .

(بل أمرنا بتركها) أي : بترك الأخبار الشاذة (ولو لم يكن في مقابلها) أي : في مقابل تلك الشواذ (خبر معتبر) فكيف بما إذا كان في مقابل تلك الشواذ خبر معتبر ؟ .

(وأولى من هذا) الذي ذكرناه : من إشتراط الحجّية بعدم الظنّ بالخلاف (إذا قلنا باشتراط حجّية الظواهر بحصول الظنّ منها) أي : من تلك الظواهر (أو من غيرها) أي : من غير تلك الظواهر (على طبقها) فاللازم في حجّية الظواهر : أن يظن الانسان بمضمون الخبر ، سواء حصل الظنّ من نفس الخبر ، أو حصل الظنّ من أمانة خارجية .

وإنّما كان الترجيح بالظنّ غير المعتبر هنا أولى ممّا اشتراطنا حجّيته بعدم الظنّ بالخلاف ، لأنه لم يحصل الظنّ بمضمون الخبر .

والحاصل : أنّه يلزم : إما عدم الظنّ بالخلاف ، وإما الظنّ بالوفاق ، فإذا كان الظنّ بالخلاف مسقطاً ، كان عدم الظنّ بالوفاق مسقطاً بطريق أولى ، إذ في الاول :

ص : 184

1- - غوالي اللثالي : ج 4 ص 133 ح 229 ، بحار الانوار : ج 2 ص 245 ب 29 ح 57 ، جامع أحاديث الشيعة : ج 1 ص 255 .

لكنّ هذا القول سخيّف جدّاً ، والأوّل أيضاً بعيدٌ ، كما حَقَّق في مسألة حجّية الظواهر .

وإن قلنا بأنّ حجّية الظواهر من حيث إفادتها للظنّ الفعليّ وأنّه لا عبرة بالظنّ الحاصل من غيرها على طبقها ، أو قلنا بأنّ حجّيتها من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها إفادتها للظنّ الفعليّ ،

المقتضي موجود وإنّما منع عنه المانع ، وفي الثاني : المقتضي ليس بموجود ، فإذا كانت نار وكان الخشب رطباً لا يحترق ، فعدم الاحتراق إذا لم تكن نار أصلاً أولى .

(لكن هذا القول) الذي يقول بإشتراط حجّية الظواهر بحصول الظنّ منها ، أو من غيرها على طبقها (سخيّف جدّاً) لأنّ الظواهر حجّة ، سواء ظن الانسان على طبقها أو لم يظنّ ، والدليل على ذلك : أن المولى يعاقب العبد إذا خالف الظاهر ولم يقبل عذره : بأنّه لم يظنّ على وفاق الظاهر .

(والأوّل أيضاً : بعيد) وهو : إشتراط الحجية بعدم الظنّ على الخلاف (كما حَقَّق في مسألة حجّية الظواهر) حيث قلنا هناك : ان الظاهر حجّة ، سواء ظنّ على وفاقه أم لا ، وسواء ظنّ على خلافه أم لا .

(وإن قلنا : بأنّ حجّية الظواهر من حيث إفادتها للظنّ الفعليّ ، وأنّه لا عبرة بالظنّ الحاصل من غيرها) أي : من غير تلك الظواهر (على طبقها) أي : على طبق تلك الظواهر (أو قلنا بأنّ حجّيتها) أي : حجّية الظواهر (من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها) أي : في هذه الأصالة (إفادتها للظنّ الفعليّ) فلا ، فإنّ الاحتمالات في حجية الظواهر أربعة :

الاول : أن لا يكون ظنّ على خلافه .

فالأقوى عدمُ إعتبار مطلق الظنّ في مقام الترجيح ، إذ المفروضُ على هذين القولين سقوطُ كلا الظاهرين عن الحجّية في مورد التعارض ،
وأنه إذا صدر عنه قوله ، مثلاً : إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه ، وورد أيضاً : كلّ شيء يطير لا بأس بخُرته وبوله .

الثاني : أن يكون ظنّ بواقفه ، سواء كان الظن من نفسه أو من غيره .

الثالث : أن يكون الظن بواقفه من نفسه .

الرابع : أنه لا يحتاج الى الظنّ الفعلي أصلاً .

أما القولان الاولان : فقد سبق الكلام فيهما بالترجيح ، وأما القولان الأخيران : (فالأقوى : عدم إعتبار مطلق الظنّ في مقام الترجيح) فيما
إذا تعارض خبران وكان الظن المطلق موافقاً لأحدهما (إذ) علة قوله : عدم اعتبار (المفروض على هذين القولين) الأخيرين : الثالث
والرابع (سقوط كلا الظاهرين عن الحجّية في مورد التعارض) وإنما يسقط الظاهران في مورد التعارض لما سيأتي إنشاء الله تعالى فيقوله :
« اما على الأول » ، « واما على الثاني » .

(و) وذلك (أنه إذا صدر عنه) عليه السلام (قوله مثلاً : « إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » (1) ، وورد أيضاً : « كلّ شيء يطير
لابأس بخُرته وبوله ») (2) فان بين الروايتين عموم من وجه ، فالهرة - مثلاً - لا يشملها كل شيء يطير ، لأن الهرة ليست بطائر ، والطيور
المأكول اللحم كالحمام لا يشملها أبوال ما لا يؤكل لحمه ، لأن الحمام ممّا يؤكل لحمه ، فيتعارضان في مثل الغراب الأبقع ، الذي هو طائر
محرم

ص: 186

1- الكافي فروع : ج 3 ص 57 ح 3 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 264 ب 12 ح 57 .

2- تهذيب الاحكام : ج 1 ص 266 ب 12 ح 66 .

وفرض عدم قوّة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر؛ كان ذلك مُسقطاً لظاهر كليهما عن الحجّية في مادّة التعارض، أعني خُراء الطير الغير المأكول وبوله.

أمّا على الأوّل: فلأنّ حجّية الطواهر مشروطة بالظنّ المفقود في المقام.

اللحم، فمن حيث إنّه لا يؤكّل لحمه، يشمله خبر: «ما لا يؤكّل لحمه»، ومن حيث إنّه يطير، يشمله خبر: «لابأس بخرئه».

(وفرض عدم قوّة أحد الظاهرين من حيث نفسه) أي: من غير دليل خارجي يقوّي ظهوره (على الآخر) لأن كل واحد منهما ظاهر في هذا المورد الذي مثّلناه بالغراب الأبقع.

(كان ذلك) التعارض بدون قوّة أحد الظاهرين (مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجّية في مادّة التعارض أعني: خراء الطير غير المأكول وبوله) وعند التساقط لانعلم: هل إنّ خُراء الغراب الأبقع طاهر أونجس؟ فاللازم الرجوع الى دليل ثالث مثل «كلّ شيء لك طاهر» (1)، أو ما أشبه ذلك.

(أمّا على الأوّل) الذي ذكرنا فيه لزوم إفادة الظنّ الفعلي من نفس الظاهر: (فلأنّ حجّية الطواهر مشروطة بالظنّ، المفقود في المقام) فلا يكون هناك ظنّ بهذا الجانب ولا بذلك الجانب أي لاظنّ في خراء الغراب الأبقع بالطهارة ولا بالنجاسة، لأنّ الظاهرين متعارضان، فلا يحصل منهما ظنّ، أما إذا حصل الظنّ من الخارج، فلا إعتبار بمثل هذا الظنّ، لأننا قلنا بلزوم إفادة الظنّ الفعلي من نفس الظاهر، وإنّه لا إعتبار بالظنّ الحاصل من غير الظاهر على طبق الظاهر.

ص: 187

1- - تهذيب الاحكام : ج 1 ص 285 ب 12 ح 119 ، مستدرک الوسائل : ج 1 ص 190 ب 4 ح 318 .

وأما على الثاني : فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضةً بمثلها في الآخر ، والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجته مشروطة بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار .

(وأما على الثاني) : أي : الاتكال على أصالة عدم القرينة (فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما) أي : في كل من الظاهرين في مورد الاجتماع (معارضة بمثلها في الآخر) فان الأصل عدم القرينة على طبق هذا الظاهر ، والأصل عدم القرينة على طبق الظاهر الآخر .

(و) لأن (الحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر : التساقط) فإذا حصل التساقط بين الأصلين المتعارضين لزم العلاج (والرجوع الى عموم ، أو أصل ، يكون حجته) أي حجية ذلك العموم أو الاصل (مشروطة بعدم وجودهما) أي : عدم وجود الأصلين (على قابلية الاعتبار) أي : وجوداً معتبراً .

والحاصل : أنه إذا لم يكن أصل قابلاً للإعتبار لا في هذا الخبر ولا في الخبر الآخر المعارض له ، فاللازم : الرجوع الى عموم أو أصل ، يعين التكليف ، بان نرجع في المقام - مثلاً - الى عموم « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ » (1) أو الى أصل ان الطعام قبل أن يلاقي هذا الخبز لم يكن نجساً ، فالإستصحاب يقتضي عدم نجاسته بالملاقات للخبز وإذا تساقط الظاهران وعملنا بالظن الموجود في المسألة لم يكن الظن مرجحاً لأحد الظاهرين وأما يكون الظن حجة قائمة بنفسه واليه أشار

ص : 188

فلو عمل حينئذٍ بالظنّ الموجود مع أحدهما ، كالشبهة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة ، كنا قد عملنا بذلك الظنّ مستقلاً ، لا من باب كونه مرجحاً ، لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم .

فالمتمّجه حينئذٍ الرجوع في المسألة ، بعد الفراغ عن المرجّحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيّةً أو لبيان الواقع ، إلى قاعدة الطهارة .

بقوله : (فلو عمل حينئذٍ) أي : حين التساقط (بالظنّ الموجود مع أحدهما ، كالشبهة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة) - مثلاً - لبول وخرء الغراب الأبقع في المثال : (كنا قد عملنا بذلك الظنّ) المستند الى الشهرة عملاً (مستقلاً) من باب الاستناد الى هذا الظنّ (لا من باب كونه مرجحاً) .

ثمّ عللّ قوله : « لا- » ، بقوله : (لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم) فلا يكون في المقام إلا الشهرة ، فتكون الشهرة مستنداً للنجاسة ، لا أن الشهرة تكون مرجحاً لهذا الطرف ، أو لذلك الطرف .

(فالمتمّجه حينئذٍ) أي : حين تساقط الأصلين (: الرجوع في المسألة بعد الفراغ عن المرجّحات من حيث السند ، أو من حيث الصدور تقيّة ، أو لبيان الواقع) قوله : « او لبيان » ، عطف على قوله : « الصدور » ، فالرجوع يكون (إلى قاعدة الطهارة) فقوله : « الى » متعلق بقوله : « الرجوع » .

والحاصل : أنّه إذا كان لأحد الخبرين مرجح سندي ، أو مرجح من جهة الصدور ، أخذنا به ، وإذا لم يكن لأحدهما مرجح فاللازم الرجوع الى دليل ثالث ، والدليل الثالث في المقام حسب ما مثلنا له من خُراء الغراب الأبقع ، هو : قاعدة الطهارة ، أما الشهرة على النجاسة نأخذ بها ، لأن الشهرة ليست بحجّة .

هذا تمام الكلام في الترجيح بالظنّ غير المعتمد في باب الدلالة .

فتفصيل القول فيه أن أصالة عدم التقيّة - إن كان المستند فيها أصل العدم في كلّ حادث ، بناء على أن دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحقّ حادثه - تدفع بالأصل ، فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل في كلّ خبر بمثله في الآخر هو التساقط .

(وأما المقام الثاني) : وهو الترجيح بالظن غير المعتبر في جهة الصدور (فتفصيل القول فيه : أن أصالة عدم التقيّة) ومحمّلات هذه الأصالة أربعة ، يشير المصنّف الى الاحتمال الاول منها بقوله : « إن كان المستند فيها أصل العدم » .

ويشير الى الاحتمال الثاني منها بقوله : « وكذلك لو استندنا فيها الى أن ظاهر حال المتكلم » .

ويشير الى الاحتمال الثالث منها - بقوله : « ولو استندنا فيها الى الظهور ... » .

ويشير الى الاحتمال الرابع منها - بقوله : « وإن استندنا فيها الى الظهور النوعي ... » .

أما الاحتمال الأوّل : فهو (- إن كان المستند فيها) أي : في أصالة عدم التقيّة (أصل العدم في كلّ حادث) والتقيّة أمر حادث ، فالأصل عدمها ، وذلك (بناء على أن دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحق) فإنّ التقيّة مانعة عن إظهار الحق (حادثه -) أي : إن الدواعي حادثه ، وهي : (تدفع بالأصل) لأن الأصل في كلّ حادث العدم .

وعليه : (فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل) أي : أصل عدم التقيّة (في كلّ خبر) من المتعارضين (بمثله في الآخر هو : التساقط) لأننا نشكّ إن هذا الخبر الأوّل هل صدر تقيّة ؟ نقول : الأصل عدمه .

وكذلك لو إستندنا فيها إلى أنّ ظاهر حال المتكلم بالكلام ، خصوصا الامام عليه السلام ، في مقام إظهار الأحكام التي نصب لأجلها هو بيان الحق ، وقلنا بأنّ اعتبار هذا الظهور مشروطٌ بإفادته الظنّ الفعليّ المفروض سقوطه من الطرفين .

وحينئذٍ : فان عملنا بمطلق الظنّ في تشخيص التقيّة وخلافها - بناء على حجّية الظنّ في هذا المقام ، لأجل الحاجة إليه

ونشك إن هذا الخبر الثاني هل صدر تقيّة ؟ نقول : الأصل عدمه ، فيتساقط أصل عدم التقيّة في هذا الخبر وفي ذلك الخبر .

(وكذلك لو إستندنا فيها) أي : في أصالة عدم التقيّة (إلى أنّ ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصا الامام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب) الامام عليه السلام (لأجلها هو) أي : ظاهر حال المتكلم (: بيان الحق) لا ذكر خلاف الحق تقيّة .

هذا (وقلنا : بأنّ اعتبار هذا الظهور) أي : ظاهر حال المتكلم (مشروط بإفادته الظنّ الفعليّ) بأن يظنّ السامع ظناً فعلياً بكون المتكلم في مقام بيان الواقع (المفروض سقوطه) أي : سقوط هذا الظنّ الفعليّ (من الطرفين) : من هذا الخبر ، ومن ذلك الخبر ، لأنهما تعارضا ونعلم بأن أحدهما صادر تقيّة ، فلا ظهور لحال المتكلم في أنّه في مقام بيان الواقع لا في هذا الخبر ولا في ذاك الخبر .

(وحينئذٍ) أي : حين يتساقط الظاهران (فانّ عملنا بمطلق الظنّ في تشخيص التقيّة وخلافها) أي : خلاف التقيّة (بناءً على حجّية الظنّ في هذا المقام) أي : في مقام تشخيص التقيّة وخلافها (لأجل الحاجة إليه) أي : الى مطلق الظنّ وقوله : « لأجل الحاجة » ، متعلق بقوله : « عملنا بمطلق الظنّ » .

من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيّةً وأنّ الرجوع إلى أصالة عدمها في كلّ مورد يوجبُ الافتاء بكثير ممّا صدر تقيّةً، فيتعيّن العملُ بالظنّ، أو لأنّنا نفهمُ ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنّةً للتقيّة، فتعيّن العملُ بما هو أبعدُ عنها بحسب كلّ أمانة - كان ذلك الظنُّ دليلاً مستقلاً في ذلك المقام وخرج

وإنّما نكون بحاجة الى مطلق الظنّ (من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيّة وأنّ الرجوع الى أصالة عدمها) أي : الى أصالة عدم التقيّة (في كلّ مورد يوجب الافتاء بكثير ممّا صدر تقيّة، فيتعيّن العمل بالظنّ) لوجود الانسداد في صدور الحكم تقيّة، فنعمل في تشخيص التقيّة بالظنّ المطلق، لأننا لا نتمكن من العلم والعلمي، في تشخيص التقيّة عن غيرها، في كلّ خبرين متعارضين مع علمنا بأنّ أحدهما صدر تقيّة ولم نشخص ذلك الصادر تقيّة بعلم أو علمي .

(أو لأنّنا نفهم) وهذا عطف على قوله : « لأجل الحاجة » ، ومعناه : إنّنا نقول : بحجية مطلق الظنّ في تشخيص التقيّة، وذلك إمّا من جهة الحاجة الى مطلق الظنّ، وإما من جهة أنّا نفهم (- ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم - كون ذلك) أي : الذي نفهمه منها إنّما هو (من أجل كون الموافقة مظنّةً للتقيّة، فتعيّن العمل بما هو أبعد عنها) أي : أبعد عن التقيّة (بحسب كلّ أمانة) قوله : « بحسب » ، متعلق بقوله : « أبعد » .

والحاصل : أنّه إذا كان أحد الخبرين أبعد بحسب دلالة أمانة ما عليه فكل أمانة دلّت على أن أحد الخبرين أبعد عن التقيّة عملنا بها .

(كان) جواب قوله : « فان عملنا بمطلق الظنّ » (ذلك الظنّ) أي : الظنّ في تشخيص التقيّة (دليلاً مستقلاً في ذلك المقام) أي : مقام التعارض (وخرج)

عن كونه مرجّحاً.

ولو إستندنا فيها إلى الظهور المذكور وإشترطنا في إعتباره عدم الظنّ على خلافه ، كان الخبرُ الموافقُ لذلك الظنّ حجّةً سليمةً عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الأول .

هذا الظنّ (عن كونه مرجّحاً) لأنّ الظاهرين تساقطا ولم يبق لتشخيص ان هذا الخبر تقية ، أو ذاك إلاّ الظنّ المطلق .

والمراد بالظاهرين : ظاهر هذا الخبر في أنّه لم يصدر تقية ، وظاهر ذلك الخبر في أنّه لم يصدر تقية ، وأنّما سقط الظاهران للتعارض بينهما ، حيث نعلم أن أحدهما صدر تقية ، فلا ظهور في هذا الجانب ، ولا ظهور في ذلك الجانب ، للعلم الاجمالي بأنّ أحدهما صدر تقية ، وحينئذٍ فالمرجح الظنّ المطلق في تشخيص التقية ، ولا يكون الظنّ مرجحاً بل يكون مستنداً .

(ولو إستندنا فيها) أي : في أصالة عدم التقية (إلى الظهور المذكور) أي : ظاهر حال المتكلم (وإشترطنا في إعتباره : عدم الظنّ على خلافه) في قبال ما تقدّم : من أن المستند في أصالة عدم التقية : ظاهر حال المتكلم مشروطاً بإفادته الظنّ الفعلي (كان الخبر الموافق لذلك الظنّ حجّةً سليمةً عن المعارض) وذلك لأنّ المعارضة على هذا التقدير مشروطة بعدم الظنّ على الخلاف ، ومن المعلوم : ان الخبر المخالف يظنّ منه على الخلاف .

وعليه : فالخبر الموافق أنّما هو سليم عن المعارض (لا عن المزاحم ، كما عرفت نظيره في المقام الأول) حيث ذكرنا قبل صفحة قولنا : لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه ، فيصير ما وافقه حجّةً سليمةً عن الدليل المعارض .

ص: 193

وإن إستندنا فيها إلى الظهور النوعي ، نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً ، لا هازلاً ، ولم نشترط في إعتباره الظنّ الفعليّ ولا-عدم الظنّ بالخلاف ، تعارض الظاهران ، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ المفروض ، والكلام فيه يعلم ممّا سيجيء في المقام الثالث .

وهو : ترجيح السند بمطلق الظنّ

إذ الكلام فيه أيضاً مفروض

(وإن إستندنا فيها) أي : في أصالة عدم التقيّة (الى الظهور النوعي) لا أصل لعدم كما قلنا في الأول ، ولا ظاهر حال المتكلم كما قلنا في الثاني والثالث (نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح ، وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً) فان نوع فعل المسلم صحيح ، ونوع كلام المتكلم بقصد الجدل لا بقصد الهزل ، وهنا نقول : نوع كلام المتكلم لأجل بيان الواقع لا لأجل التقيّة .

وهذا الظهور النوعي هو ممّا يعتمد عليه العقلاء إلا فيما علم خروجه عنه (ولم نشترط في إعتباره) أي : في إعتبار هذا الظهور النوعي (الظنّ الفعلي) على وفاقه (ولا-عدم الظنّ بالخلاف) فسواء كان ظنّ فعلي على الوفاق ، أم كان ظنّ فعلي على الخلاف ، لم يكن الاعتبار بهذين الظنّين .

وعليه : فان إستندنا في أصالة عدم التقيّة الى الظهور النوعي : (تعارض الظاهران) هذا جواب قوله : وإن استندنا (فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ) غير المعتبر (المفروض) موافقته لأحد الخبرين (والكلام فيه) أي : في الترجيح بهذا الظنّ (يعلم ممّا سيجيء في المقام الثالث وهو : ترجيح السند بمطلق الظنّ ، إذ الكلام فيه) بشروط ثلاثة : - أي : في المقام الثالث (أيضاً مفروض) .

فيما إذا لم نقل بحجّية الظنّ المطلق ولا بحجّية الخبرين بشرط إفادة الظنّ ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه، إذ يخرج الظنّ المفروض على هذه التقادير عن المرجّحية بل يصير حجّة مستقلة على الأول، سواء كان حجّة المتعارضين من باب الظنّ المطلق

أولاً: (فيما إذا لم نقل بحجّية الظنّ المطلق) .

ثانياً: (ولا بحجّية الخبرين بشرط إفادة الظنّ) .

ثالثاً: (ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه) .

والحاصل: أنّه إذا كان خبران متعارضان، فهل تتمكن من ترجيح أحدهما على الآخر بسبب الظنّ كما إذا ظنّنا بصحة سند أحدهما دون سند الآخر؟ .

الجواب: أنّه يمكن الترجيح بالظنّ بشروط ثلاثة:

الأول: أن لا نقول: بأنّ مطلق الظنّ حجّة، إذ لو كان مطلق الظنّ حجّة، وظنّنا بسند أحد الخبرين دون سند الآخر، يكون الظنّ حجّة مستقلة، ولا يكون مرجحاً .

الثاني: أن لا نقول: بأنّ حجّية الخبر مشروط بأفادته الظنّ، إذ لو كان الخبر الذي يفيد الظنّ حجّة، كان أحد الخبرين الذي هو مظنون حجّة، دون الخبر الآخر، فلا يكون الظنّ مرجحاً، بل يكون حجّة مستقلة أيضاً .

الثالث: أن لا نقول بان حجّية الخبر مشروط بعدم الظنّ على خلافه، إذ لو كان أحد الخبرين يظنّ على خلافه سقط عن الحجّية، وكان الخبر الآخر الذي لا يظنّ على خلافه حجّة، وأنّما يكون حجّة مستقلاً (إذ يخرج الظنّ المفروض) مطابقته لأحد الخبرين (على هذه التقادير) الثلاثة - التي ذكرناها - (عن المرجّحية، بل يصير) الظنّ (حجّة مستقلة على الأول) وهو ما ذكره بقوله: إذا لم نقل بحجّية الظنّ المطلق (سواء كان حجّية المتعارضين في باب الظنّ المطلق،

أم من باب الاطمئنان أم من باب الظنّ الخاصّ .

فإنّ القول بالظنّ المطلق لا ينافي القول بالظنّ الخاصّ في بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين ويسقط المرجوح عن الحجّية على الأخيرين ، فيتعيّن أنّ الكلام في مرجحيّته

أم من باب الاطمئنان ، أم من باب الظنّ الخاصّ (أي : إنّ حجّية الخبرين مع قطع النظر عن تعارضهما أنّها هي مستندة الى الظنّ الانسدادي ، أو الظنّ الاطمئنانيّ ، أو الى الظنّ الخاصّ ، فإذا تعارضا وكان الظنّ على طبق أحدهما كان ذلك الظنّ حجّة لذلك المطابق له ، لا مرجحاً .

لا- يقال : كيف يكون الظنّ المطلق حجّة لتعيين أحد الخبرين المتعارضين مع قولكم : بأنّ مستند حجّية المتعارضين من باب الظنّ الخاصّ ، حيث قلتم أم من باب الظنّ الخاصّ ؟ .

لأنه يقال : (فإنّ القول بالظنّ المطلق) في إستناد الحجّية (لا ينافي القول بالظنّ الخاصّ في بعض الأمارات ، كالخبر الصحيح بعدلين) فإنّ القائل بالانسداد ، لا يقول بسقوط الظنّ الخاصّ ، بل يقول : كلّما وجد الظنّ الخاصّ ، كالخبر الصحيح بعدلين ، كان ذلك الخبر حجّة ، وكل ما لم يكن ظنّ خاصّ ، كان الظنّ الانسدادي حجّة ، فإذا وجد خبران صحيحان ، كل خبر في سنده عدلان وتعارضنا ، وصلت النوبة الى الظنّ الانسدادي لتعيين أحد الخبرين للعمل .

هذا (ويسقط المرجوح عن الحجّية على الأخيرين) قوله : « ويسقط » عطف على قوله : « بل يصير حجّة مستقلة على الأول » ، ومراده بالأخيرين : ما تقدّم من قوله : « ولا بحجّية الخبرين بشرط إفادة الظنّ ، ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه » .

وعليه : (فيتعيّن : إن الكلام في مرجحيّته) وهذا مرتبط بقوله قبل سطرين :

فيما إذا قلنا بحجّية كلّ منهما من حيث الظنّ النوعيّ كما هو مذهب الأكثر، فمُلخّصه: أنّه لا ريبَ في أنّ مقتضى الأصل عدمَ الترجيح، كما أنّ الأصل عدمُ الحجّية، لأنّ العمل بالخبر الموافق لذلك الظنّ

«إذ يخرج الظنّ المفروض على هذه التقارير عن المرجحية»، وقوله: «بل يصير...» كالجمله المعترضة، فتكون العبارة هكذا: إذ يخرج الظنّ المفروض على هذه التقادير عن المرجحية، فيتعين: إنّ الكلام في مرجّحية الظنّ، وذلك (فيما إذا قلنا بحجّية كلّ منهما) أي: من الخبرين المتعارضين (من حيث الظنّ النوعي) وهذا متعلق بقوله: «بحجّية كلّ منهما» (كما هو) أي: هذا القول (مذهب الأكثر).

إذا عرفت ذلك، قلنا: أنّ الظنّ غير المعتمد لا يكون مرجحاً، ولا يكون حجّة، لأنّ الأصل عدم المرجحية، وعدم الحجّية، وإليه أشار بقوله: (فملخّصه) أي: ملخص الكلام (: أنّه لا ريب في أنّ مقتضى الأصل : عدم الترجيح) بالظنّ غير المعتمد (كما إنّ الأصل عدم الحجّية) للظنّ غير المعتمد، وذلك (لأنّ) هذا علة لقوله: « مقتضى الأصل : عدم الترجيح » .

وإنّما لا نرجّح أحد الخبرين بسبب الظنّ غير المعتمد، لأنّه يجب إما ان نلتزم بأن الشارع رجّح هذا الخبر المظنون بالظنّ غير المعتمد، على الخبر الآخر، وهذا تشريع محرّم، لأنّ الشارع لم يرّجّحه، واما أن لا نلتزم بذلك، بل نرجّح بالظنّ غير المعتمد بلا التزام أنّه من الشارع، وهذا موجب لطرح ذلك الأصل أو القاعدة التي كان اللّازم الرجوع إليها بعد تساقط الخبرين، لولا هذا الظنّ غير المعتمد.

وعليه: فان (العمل بالخبر الموافق لذلك الظنّ) غير المعتمد الذي كان مع أحد الخبرين المتعارضين يستلزم - كما ذكرنا - أحد محذورين :

إن كان على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل به من جانب الشارع وأن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه ، لا مضمون الآخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك ، فهو تشريع محرّم بالأدلة الأربعة ، والعمل به لا على هذا الوجه محرّم إذا استلزم مخالفة القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن .

فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع

الأول : (إن كان) ذلك العمل (على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل به) أي : بهذا الخبر المظنون (من جانب الشارع ، وإن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه) أي : مضمون هذا الخبر (لا مضمون الآخر) المعارض له (من غير دليل قطعي يدل على ذلك) قوله : « من غير » ، متعلق بقوله : « على وجه التدين » ، وقوله ، « ذلك » إشارة الى قوله : « ان الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه » (فهو تشريع محرّم بالأدلة الأربعة) فان كلاً من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل ، دلّ على أنه لا يجوز الاسناد الى الشارع بدونه وصول دليل منه .

الثاني : (و) إن كان (العمل به) أي : بالخبر الموافق للظن غير المعتبر (لا على هذا الوجه) أي : وجه التدين ، فهو (محرّم إذا استلزم) العمل بهذا الخبر الموافق للظن غير المعتبر (مخالفة القاعدة ، أو الأصل ، الذي يرجع اليه على تقدير فقد هذا الظن) وذلك لأن الشارع أمر باتباع الأصل ، أو القاعدة ، لا الخبر المخالف لهما حتى وإن كان هذا الخبر المخالف مظنوناً .

وكيف كان : فلا يكون الظن مرجحاً لأحد الخبرين عن الآخر ، وذلك لما أشار اليه بقوله : (فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع)

أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة جارٍ بعينه في الترجيح بالظن والآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة إلى الحجية وإلى المرجحية .

وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يُحدثُ حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه ، وهو وجوب العمل بموافقته عينا ، مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر .

مع النسبة إلى الشارع (أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة) بدون النسبة إلى الشارع (جارٍ بعينه في الترجيح بالظن) والحاصل : أنه كما لا يكون الظن غير المعتمد مستنداً ، سواء نسبته إلى الشارع حيث يلزم التشريع ، أو لم ينسبه حيث أنه يخالف الأصل أو القاعدة ، كذلك لا يكون مثل هذا الظن مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر في صورة التعارض بين الخبرين (و ذلك لأن الآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم ، كلها متساوية النسبة إلى الحجية ، وإلى المرجحية) فكما لا يكون الظن حجة كذلك لا يكون مرجحاً .

هذا (وقد عرفت في الترجيح بالقياس : ان المرجح يُحدثُ حكماً شرعياً لم يكن) ذلك الحكم الشرعي (مع عدمه) أي : مع عدم القياس (وهو) أي : بذلك الحكم الحادث (وجوب العمل بموافقته عينا) أي : متعينا قوله : « وهو » يراد به الحكم الشرعي (مع كون الحكم لا معه) أي لا مع القياس كان (هو التخيير) بين الخبرين (أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر) .

أقول : ربما يكون الأصل مخالفاً لكلا الخبرين ، وموافقاً لشيء ثالث ، فقول المصنف : أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر ، من باب المثال ، لا من باب الخصوصية .

هذا، ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن .

وليعلم أولاً: أنّ محلّ الكلام، كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة أعني الجبر والوهن والترجيح،

(هذا) تمام الكلام في إنّ الظن غير المعبر لا يمكن أن يكون مرجحاً، كما لا يمكن أن يكون حجّة (و) ان حال الظن غير المعبر حال القياس في عدم صحة كونه مستنداً ولا مرجحاً .

(لكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو : الترجيح بمطلق الظن) في مورد وجود خبرين متعارضين ، فان الاصوليين يرجحون أحد الخبرين أو الخبر الآخر ، بالمرجحات المنصوصة اذا كانت ، فإذا لم تكن هناك مرجحات منصوصة رجّحوا أحد الخبرين على الخبر الآخر بالظن المطلق .

(و) حيث يتوهم ان بين القولين تناقضاً ، أراد المصنّف رفع هذا التوهم ، فان هناك قولاً يقول : بأنّه لا يرجح بالظن ، وقولاً آخر : بأنّه يرجح بمطلق القوة .

ومن المعلوم : ان مطلق القوة يشمل الظنّ وغير الظنّ فيوهم التناقض ، لكن لا تناقض بين القولين ، لأن المراد بعدم الترجيح بالظنّ : عدم الترجيح بالظنّ الخارجي ، والمراد بالترجيح بمطلق القوة : والقوة من نفس الخبر وداخله ، ولرفع هذا التناقض قال المصنّف : « ليعلم أولاً : ان محلّ الكلام القوة من نفس الخبر وداخله » .

ولرفع هذا التناقض قال المصنّف : (ليعلم أولاً : أنّ محلّ الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة ، أعني الجبر ، والوهن ، والترجيح) بالظنّ غير المعبر ،

وهو الظنّ الذي لم يعلم إعتباره .

فالترجيحُ به من حيث السند أو الدلالة ترجيحُ بأمر خارجي . وهذا لا دخل له بمسألة أُخرى إتفاقية ، وهي وجوبُ العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما .

فإنّ الكلامَ فيها في ترجيح أحد الخبرين الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند ، كالأعدل والأفقه أو المسند أو الأشهر روايةً أو غير ذلك ، أو من حيث الدلالة ، كالعام على المطلق ، والحقيقة على المجاز ، والمجاز على الاضمار ، وغير ذلك .

(وهو : الظنّ الذي لم يعلم إعتباره) من الشارع (فالترجيح به) اي : بهذا الظنّ غير المعتمد (من حيث السند ، أو الدلالة) أو جهة الصدور (ترجيح بأمر خارجي) عن نفس الخبر ، فان هذا الظنّ خارج عن نفس الخبر .

(وهذا لا دخل له بمسألة أُخرى إتفاقية) بين العلماء (وهي : وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما) سواء كان القوة من الظن المعتمد ، أو من الظن غير المعتمد .

(فإنّ الكلام فيها) أي : في المسألة الأخرى إنّما هو (في ترجيح أحد الخبرين ، الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند) وتلك الاقوائية من حيث السند : (كالأعدل ، والأفقه) والأورع ، وما اشبه ذلك (أو المسند) في قبّال المرسل (أو الأشهر رواية ، أو غير ذلك) كعمل المشهور .

(أو من حيث الدلالة) وهذا عطف على قوله : « من حيث السند » وتلك الاقوائية من حيث السند : (كالعام على المطلق ، والحقيقة على المجاز ، والمجاز على الاضمار ، وغير ذلك) كالاضمار على النقل ، فإنّ هذه أمور داخلية تُسبّب

وبعبارة أخرى ، الترجيح بالمرجّحات الداخليّة من جهة السند إتفاقيّ ، وإستفاض نقلُ الاجماع من الخاصّة والعامّة على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر .

والكلام هنا في المرجّحات الخارجة المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .

نعم ، لو كشفت تلك الأمانة عن مزيّة داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالته دخلت

تقديم خبر على خبر ، كتقديم الخبر العام على الخبر المطلق ، أو تقديم الخبر الذي هو حقيقة على الخبر الذي هو مجاز ، الى آخره .

(وبعبارة أخرى :) الفرق بين المسألتين هو : انّ (الترجيح بالمرجّحات الداخلية من جهة السند اتفاقي) بين العلماء (واستفاض نقل الاجماع من الخاصة والعامّة على وجوب العمل بأقوى الدليلين) قوة داخلية (عن الآخر) اي : عن الدليل الآخر .

(والكلام هنا) اي : في الترجيح بالظنّ الذي نفينا : إنّما هو (في المرجّحات الخارجة) عن ذات الخبر سنداً ، ودلالة ، وجهة صدور تلك المرجّحات (المعاضدة لمضمون احد الخبرين) وكذلك (الموجبة لصيرورة مضمونه) اي : مضمون أحد الخبرين (اقرب الى الواقع) في نظر الظان (من مضمون) الخبر (الآخر) فالقوة الداخلية متفق بين العلماء الترجيح بها ، اما القوة الخارجية بسبب الظنّ غير المعتر ، فمختلف في انها هل تكون مرجّحة أو ليست بمرجّحة ؟ .

(نعم ، لو كشفت تلك الأمانة) الخارجية (عن مزيّة داخلية لاحد الخبرين على الآخر من حيث سنده ، او دلالته) أو جهة صدوره (دخلت) تلك الأمانة

في المسألة الاتفاقية ووجب الأخذ بها ، لأنّ العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً ، سواء علم وجه الرّجحان تفصيلاً أو لم يعلم إلاّ إجمالاً .

ومن هنا ظهر أنّ الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول إذا كشف عن مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالة ممّا لا ينبغي الخلاف فيه .

نعم ، لو لم يكشف عن ذلك

الخارجية (في المسألة الاتفاقية) التي هي عبارة عن المزية الداخلية (ووجب الأخذ بها) اي : بتلك الامارة التي أوجبت المزية الداخلية .

وإنّما وجب الأخذ بها (لأنّ العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً) بين العلماء (سواء علم وجه الرّجحان تفصيلاً ، أم لم يعلم إلاّ إجمالاً) فان المزية الخارجية ربّما تكشف عن أقوائية السند ، وربما تكشف عن أقوائية في الخبر ، إجمالاً ، بأن تعلم : ان هذا الخبر أقوى من الخبر الآخر ، لكن لا نعلم هل الاقوائية من حيث السند ، أو من حيث جهة صدور ، فانه يلزم على كل حال ترجيح الأقوى على غير الأقوى .

(ومن هنا) اي : لاجل ما ذكرناه : من أنّ المزية الداخلية مرّجحة ولو جاءت بسبب الخارج (ظهر : إنّ الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول ، إذا كشف عن مزية) قطعية (داخلية في سند احد الخبرين أو دلالة) أو جهة صدوره ، فانه (ممّا لا ينبغي الخلاف فيه) اي : في ذلك الترجيح .

قوله : « ممّا لا ينبغي » خبر قوله : « ان الترجيح » والكشف أنّما يكون اذا علمنا بسبب الشهرة أو الاجماع المنقول ، أو نحوهما ، ان خبر زُرارة - مثلاً - فيه مزية ليست في خبر محمد بن مُسلم المعارض له وإن لم نعلم تلك المزية تفصيلاً .

(نعم ، لو لم يكشف) اي : الشهرة والاجماع المنقول (عن ذلك) الذي قلناه

الأظناً، ففي حجّيته أو إلحاقه بالمرجّح الخارجي وجهان، أقواهما الأول، كما سيجيء .

وكيف كان : فالذي يمكن أن يستدلّ به للترجيح بمطلق الظنّ الخارجي وجوه :

الأول : قاعدة الاشتغال ، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظنّ .

وتوهمٌ : « إنّه قد يكون الطرف المخالف للظنّ موافقاً للاحتياط ، اللازم في المسألة الفرعية

من المزية الداخلية (الأظناً) بان ظننا إنّ في احد الخبرين مزية داخلية ، لا أنا قطعنا بالمزية الداخلية (ففي حجّيته) اي في حجّية ذلك الخبر ذي المزية (أو إلحاقه بالمرجّح الخارجي) فلا يكون مرجحاً لذى المزية الظنية (وجهان : أقواهما : الأول) وإنّ حجّة لأنّه ايضاً مزية وان كانت مزية مظنونة (كما سيجيء) انشاء الله تعالى . (وكيف كان) الأمر في المزية الداخلية والخارجية (فالذي يمكن أن يستدلّ به للترجيح بمطلق الظنّ الخارجي) الذي قال به معظم الاصوليين - على ما تقدّم - (وجوه) على النحو التالي :

(الأول : قاعدة الاشتغال ، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظنّ) وقد حُقق في محله : إنّ دوران الأمر بين التخيير والتعيين يوجب التعيين فحيث يدور الأمر بين التخيير بين الخبرين ، أو التعيين لذى المزية يقدم التعيين فنأخذ بذى المزية .

(وتوهم : انه قد يكون الطرف المخالف للظنّ موافقاً للاحتياط ، اللازم) ذلك الاحتياط (في المسألة الفرعية) بأن يكون في احد الخبرين مزية وفي الخبر الآخر

فيتعارض الاحتياط في المسألة الاصولية بل يرجح عليه في مثل المقام ، كما تبّهنا عليه عند الكلام في معمّات نتيجة دليل الانسداد ، مدفوعٌ بأنّ المفروض فيما نحن فيه عدمٌ وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظنّ ؛

احتياط (فيتعارض الاحتياط في المسألة الاصولية) مع الاحتياط في المسألة الفرعية ، فإنّ المسألة الاصولية هو دوران الأمر بين التعيّن والتخيّر ، والمسألة الفرعية هي الرواية الثانية التي توافق الاحتياط .

(بل يرجح) الاحتياط في المسألة الفرعية (عليه) أي : على الاحتياط في المسألة الاصولية (في مثل المقام ، كما تبّهنا عليه عند الكلام في معمّات نتيجة دليل الانسداد) .

مثلاً : اذا كان هناك خبران ، احدهما يقول : بنجاسة الحديد ، والآخر يقول : بطهارته ، والخبر الدال على الطهارة موافق للشهرة ، فهو ذو مزية والخبر الدال على النجاسة موافق للاحتياط ، فالمسألة الاصولية تسند الطهارة والمسألة الفرعية تسند النجاسة .

هذا التوهم (مدفوع : بأنّ المفروض فيما نحن فيه) من دوران الأمر بين الخبرين المتعارضين هو : (عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين) لأنّ المكلف مخيّر بين الخبرين حسب ما دلّ عليه قوله عليه السلام «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسبعك» (1) .

وانّما لا يجب الاخذ بما وافق الاحتياط (لولا الظنّ) الذي حصل للانسان

ص: 205

لأنَّ الأخذَ به ، إن كان من جهة إقتضاء المورد للإحتياط ، فقد ورد عليه حكمُ الشارع بالتخيير المرخّص للأخذ بخلاف الإحتياط وبراءة الذمّة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له ، ولهذا يحكم بالتخيير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفًا ، إذ كما أنّ الدليل المعين للعمل به

بسبب موافقة الشهرة لأحد الخبرين (لأنَّ الأخذ به) اي : بما وافق الإحتياط (إن كان من جهة اقتضاء المورد للإحتياط) لأنَّ النجاسة مطابق للإحتياط في المثال المذكور (فقد وَرَدَ عليه) اي : على الإحتياط (حكم الشارع بالتخيير المرخّص) - بالكسر - على صيغة الفاعل (للأخذ بخلاف الإحتياط) أيضاً .

فان التخيير معناه : أنت مخيّر بين أن تأخذ بالإحتياط أو بغير الإحتياط (و) معناه (براءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له) اي : للإحتياط .

(ولهذا) اي : لأنَّ الشارع حكم بالتخيير هنا (يحكم بالتخيير ايضاً وإن كان احدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفًا) للاستصحاب .

والحاصل : إنّ حكم التخيير بين الخبرين ، لا يَدْعُ مجالاً للإحتياط في المسألة الفرعيّة ، كما لا يترك مجالاً للاستصحاب الاصولي المعين لأحد الطرفين فيما كان احد الخبرين موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفًا له ، فإنَّ الشارع حكم بالتخيير بين الخبرين سواء كان احدهما موافقاً للإحتياط أم لا ، وسواء كان احدهما موافقاً للاستصحاب ام لا ، فلا مجال للإحتياط في المسألة الفرعيّة .

(إذ كما انّ الدليل المُعَيّن) بصيغة اسم الفاعل (للعمل به) اي : بذلك الدليل

يكون حاكماً على الأصول ، كذلك الدليلُ المخيّرُ في العمل به وبمعارضه .

وإن كان من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط ، وطرح ما خالفه ، ففيه ما تقرّر في محلّه من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير .

بل هنا كلام آخر ، وهو :

معناه : عدم التعارض ، لأنّه (يكون حاكماً على الأصول) فإذا كان هناك دليل وأصل ، يقدّم الدليل على الاصل (كذلك الدليل المخيّر في العمل به وبمعارضه) . لا يدع مجالاً للأصول ، سواء كان أصل الاحتياط ، أو أصل الاستصحاب ؟ .

(وإن كان) الأخذ به - وهذا عطف على قوله : « لأن الأخذ به إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط .. » - (من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط ، وطرح ما خالفه) في باب الخبرين المتعارضين ، فإن في بعض أخبار العلاج ما يدلّ على الأخذ بما وافق الاحتياط دون ما خالفه (ففيه ما تقرّر في محلّه) وقد ذكر المصنّف هنا اشكالين على ذلك :

أولاً : أنّه ليس من مسألة التخيير والتعيين .

ثانياً : على فرض أنّه منه ، فدلالة الاخبار العلاجية على التخيير ، لا تدع مجالاً للمسألة الفرعية بالاحتياط .

هذا غير أنّ المصنّف ذكر الاشكال الثاني أولاً والاشكال الاول ثانياً .

وعليه : فلا يمكن الأخذ بالاحتياط في المسألة الفرعية لما قد تبين : (من عدم نهوض تلك الأخبار) اي : أخبار الأخذ بالاحتياط من الخبرين المتعارضين (لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير) بين المتعارضين .

(بل هنا كلام آخر ، وهو :) إنّ المرجوح ليس بحجّة اطلاقاً ، فليس من مسألة

أن حجّية الخبر المرجوح في المقام ، وجواز الأخذ به يحتاج الى توقف ، إذ لا يكفي في ذلك ما دلّ على حجّية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكلّ منهما ، فيجب الأخذ بالمتيقّن جواز العمل به وطرح المشكوك ، وليس المقام ، مقام التكليف المردّد بين التعيين والتخيير ، حتّى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال .

التعيين والتخيير ليقدم التعيين على التخيير كما قال : (ان حجّية الخبر المرجوح في المقام ، وجواز الأخذ به يحتاج الى توقف) بمعنى : أنّه لا تتمكن ان نقول بحجّية الخبر المرجوح (اذ لا يكفي في ذلك) اي : في حجّية الخبر المرجوح (ما دلّ على حجّية كلا المتعارضين بعد فرض : امتناع العمل بكلّ منهما ، فيجب الأخذ بالمتيقّن جواز العمل به) قوله : « جواز » فاعل قوله : « بالمتيقّن » (وطرح المشكوك) منهما .

(و) الحاصل : ان الخبر المرجوح وإن وافق الاحتياط يلزم تركه ، فلا- يمكنه معارضة الخبر الرّاجح حتى يكون من دوران الامر بين الاحتياط في المسألة الأصولية وبين الاحتياط في المسألة الفرعية فأنّه (ليس المقام ، مقام التكليف المردّد بين التعيين والتخيير ، حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال) .

هذا ، وقد اختلف العلماء في مسألة التعيين والتخيير فقال بعض : بتقديم الاشتغال الموافق للتعيين ، وقال بعض : بتقديم البراءة الموافق للتخيير ، لكن المقام ليس من هذا الباب ، فأنّه ليس هنا تخيير اطلاقاً ، بل يلزم طرح الخبر المرجوح والاخذ بالخبر الرّاجح الذي كان رجحانه بسبب الظنّ الخارجي ، ففي المثال السابق يلزم الاخذ بطهارة الحديد الموافق للمشهور ، وي طرح القول بالنجاسة الموافق للاحتياط ، لأنّه لا حجّية في خبر النجاسة .

وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث الترجيح إن شاء الله تعالى .

الثاني : ظهور الاجماع على ذلك وكما استظهره بعض مشايخنا ، فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته للظن بمطابقة أحد الدليلين للواقع ، فكأن الكبرى وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلماً عندهم .

وربما يستفاد ذلك من الاجماع المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين ،

(وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث الترجيح انشاء الله تعالى) مفصلاً .

(الثاني) من الوجوه التي استدل بها للترجيح بمطلق الظن الخارجي الموافق لأحد الخبرين : (ظهور الاجماع على ذلك) اي : على الترجيح بالظن الخارجي (وكما استظهره) اي : الاجماع (بعض مشايخنا ، فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية ب-) سبب (افادته للظن بمطابقة احد الدليلين للواقع) وقوله : « بافادته » متعلق بقوله : « يستدلون » .

(فكأن الكبرى وهي : وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلماً عنده) واتما يأتون بالصغرى ، وان هذا المرجح يفيد الظن بأحد الخبرين ، وصورة القياس هكذا : المرجح الفلاني يفيد الظن بأحد الخبرين ، وكلما افاد الظن بأحد الخبرين يوجب حجية ذلك الخبر المظنون .

(وربما يُستفاد ذلك) اي : وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين (من الاجماع المستفيضة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين) ومن المعلوم : انه اذا كان احد المتعارضين موافقاً للظن يكون اقوى من الآخر .

إلا- أن يشكّل بما ذكرنا : من أنّ الظاهر أنّ المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف أمر خارجي عن ذلك ، كعمل الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً ، فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة ، كالاستقراء ، والأولوية الظنيّة مثلاً ، على تقدير عدم إعتبارهما ، فإنّ الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الاجتماعات ، وإن كان بعض أدلتهم الأخر قد يفيد العموم لما نحن فيه ، كقبح ترجيح المرجوح ،

(إلا أن يشكّل بما ذكرنا : من أنّ الظاهر : أنّ المراد بأقوى الدليلين منهما) اي : من المتعارضين : (ما كان كذلك) اي اقوى (في نفسه ولو لكشف امر خارجي عن ذلك) اي : عن كونه اقوى في نفسه (كعمل الأكثر) من العلماء باحد الخبرين (الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً) .

وعليه : فلا يكون موافقة احد الخبرين للظنّ موجباً للترجيح ، إلا فيما اذا كان الظنّ سبباً للأقوائية الداخلية في ذلك الخبر المظنون .

إذن : (فلا يدخل فيه) اي : في اقوى الدليلين (ما كان مضمونه) اي مضمون احد الخبرين (مطابقاً لأمانة غير معتبرة) فرضاً (كالإستقراء ، والأولوية الظنيّة - مثلاً - على تقدير عدم اعتبارهما) اي : عدم اعتبار الاستقراء والأولوية الظنيّة فإنّهما ليسا معتبرين شرعاً .

(فان الظاهر خروج ذلك) اي : المطابقة للأمانة غير المعتمدة (عن معقد تلك الاجتماعات) القائمة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين (وان كان بعض أدلتهم الأخر) غير الاجتماعات المستفيضة على وجوب الاخذ باقوى المتعارضين (قد يفيد العموم لما نحن فيه) من الترجيح بأمانة غير معتبرة (كقبح ترجيح المرجوح) على الراجح ، فإنّه لا شك في كون موافقة أمانة غير معتبرة

إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع ، وإلا اقتضى ذلك حجّة نفس المرجح مستقلاً .

نعم ، الانصاف : أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .

وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح

لأحد الخبرين يجعل ذلك الخبر راجحاً ، فلا يقدم الخالي عن الرجحان عليه ، ولا يساويه ايضاً .

(إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد : المرجوح في نفسه من المتعارضين ، لا مجرد المرجوح بحسب الواقع) وان كان الرجحان خارجياً ، فإنه يشترط وجود القوة في داخل احد المتعارضين لا من الخارج .

(والأ) بأن أرادوا مجرد المرجوح بحسب الواقع (اقتضى ذلك) اي : مجرد المرجوح بحسب الواقع (حجّة نفس المرجح مستقلاً) وهذا مقطوع بعدم ، لأن المفروض : ان الكلام في الأمانة المرجحة التي هي ليست بمعتبرة .

وإنما قال المصنّف «وإلا اقتضى ذلك» ، لأنه لو كان مرجحاً كان معناه : انه لولاه لم يؤخذ بالخبر الراجح ، ومعنى ذلك : أن المرجح بالكسر حجة والمطلوب : أنه ليس بحجة ، لأن الكلام في الأمانة غير المعتبرة التي توافق احد الخبرين .

(نعم ، الانصاف أن بعض كلماتهم يستفاد منه : إن العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب الى الواقع من مضمون الآخر) سواء كان المرجح المقرب امراً داخلياً أم خارجياً .

(و) يؤد هذا التعميم ما (قد استظهر بعض مشايخنا : الاتفاق على الترجيح

بكلّ ظنّ ما عدا القياس .

فمنها : ما تقدّم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .

ومنها : ما ذكره في مسائل تعارض الناقل مع المقرّر ، فإنّ مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظنّ بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعيّ .

بكلّ ظنّ ما عدا القياس (لأنّ القياس خارج بالنصّ واستظهار بعض مشايخنا ذلك من عدة أمور في كلماتهم :

(فمنها : ما تقدّم عن المعارج : من الاستدلال للترجيح بالقياس) عند بعض من جعل القياس مرجحاً (بكون مضمون الخبر الموافق له) اي : للقياس : (اقرب الى الواقع من مضمون الآخر) فيظهر من هذا الاستدلال : إنّ الاقرب الى الواقع امرٌ

مفروغ عن الترجيح به ، متفق عليه بينهم ، والألم يصح جعله دليلاً .

(ومنها : ما ذكره في مسائل تعارض الناقل مع المقرّر) وهو ما اذا كان خَبْران متعارضان : احدهما خلاف الاصل ممّا يسمى ناقلاً لأنّه ينقل عن حكم الاصل ، والآخر موافق للاصل ممّا يُسمى مقرراً ، لأنّه يقرر الاصل ، كما اذا قال احد الخبرين بالحرمة ، وقال الآخر : بالاباحة فان الحرمة خلاف الاصل ويُسمى ناقلاً ، والاباحة موافقاً للأصل ويُسمى مقرراً .

(فان مرجع ما ذكروا فيها لتقديم احدهما على الآخر) بحسب ما وجد في المسألة من المذهبين : القائل اولهما بتقديم المقرّر ، وثانيهما : بتقديم الناقل ، فان كل واحد منهما استدل لما ذهب اليه بما يرجع (الى الظنّ بموافقة احدهما لحكم الله الواقعي) مما يدل على ان الظنّ يرجح هذا على ذلك ، او ذلك على هذا .

ص: 212

إلا أن يقال: إنَّ هذا الظنَّ حاصلٌ من نفس الخبر المتَّصف بكونه مقرراً أو ناقلاً.

ومنها: ما ذكره في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر يوفَّق للصواب بما لا يوفَّق له الأقلُّ، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة،

(الآن يقال: إنَّ هذا الظنَّ حاصلٌ بنفس الخبر المتَّصف بكونه مقرراً أو ناقلاً) لا من الخارج، فلا يدلُّ كلامهم على أنَّ الظنَّ المستفاد من الخارج، كالشهرة، والاستقراء، وما أشبه ذلك يكون مرجحاً.

(ومنها: ما ذكره في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف) بهذا الخبر دون ذلك فيما إذا كان الخبران متعارضين (معللين بأنَّ الأكثر يوفَّق للصواب بما لا- يوفَّق له الأقل) وأتَمَّ يوفَّق الأكثر للصواب، لأنَّ الله سبحانه جعل الشورى في الموضوعات المختلف فيها، ومعنى الشورى: هو الاخذ بقول الأكثر، قال سبحانه: « وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ » (1) وقال ايضاً: « وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ » (2) وقال ثالثة: « وَتَشَاوَرُوا » (3).

(وفي ترجيحه) اي: ترجيح احد الخبرين، وهذا عطف على قوله: « في ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف » (بعمل علماء المدينة) لأنهم اقرب الى محل الوحي، وجه، ومن المعلوم: ان هذا لا يوجب الا الظنَّ، ممَّا يدل على ان الظنَّ مرجح.

ص: 213

1- - سورة الشورى: الآية 38.

2- - سورة آل عمران: الآية 159.

3- - سورة البقرة: الآية 233.

إلا أن يقال إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين .

وبالجملة : فتتبع كلماتهم يوجب الظنّ القويّ بل القطع بأنّ بناءهم على الأخذ بكلّ ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب ، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفائه بأمانة أجنبيّة توجب قوة مضمونها .

ثمّ لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحيّة مطلق الظنّ المطابق لمضمون أحد الخبرين ، فلا أقلّ من كونه مظنوناً ، والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير

(إلا أن يقال : ان ذلك كاشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين) فلا يدلّ على أنّ الظنّ مطلقاً ولو من الخارج يكون مرجحاً .

(وبالجملة : فتتبع كلماتهم يوجب الظنّ القوي ، بل القطع بأنّ بناءهم : على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته الى الصواب ، سواء كان لأمر راجع الى نفسه) أي : الى نفس الخبر ، مثل أن يكون سنده أقوى من سند غيره ، أو مضمونه اقرب الى العرف من مضمون غيره ، وهكذا .

(او لاحتفائه بأمانة أجنبيّة توجب قوة مضمونها) من الخارج ، مثل الشهرة والاستقراء ، والاجماع المنقول ، وما اشبه ذلك .

(ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات) التي ذكرناها بقولنا : منها ، ومنها ، ومنها (بمرجحيّة مطلق الظنّ المطابق لمضمون احد الخبرين) ولو بسبب الاحتفاف بأمانة أجنبيّة خارجية (فلا اقل من كونه) اي : الترجيح بمطلق الظنّ المطابق لمضمون احد الخبرين (مظنوناً) ان لم يكن مقطوعاً .

(والظاهر : وجوب العمل به) اي : بهذا الظنّ (في مقابل التخيير) وذلك لجريان قاعدة الاشتغال عند مَنْ يرى تقدّم التعيين على التخيير في صورة دوران

وإن لم يجب العملُ به في مقابل الاصول ، وسيجيء بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

الثالث : ما يظهر من بعض الأخبار ، من أنّ المناط في الترجيح كونُ أحد الخبرين أقربَ مطابقتاً للواقع ، سواء كان لمرجّح داخليّ كالأعدلية مثلاً أو لمرجّح خارجيّ كمطابقتة لأمانة توجبُ كونَ مضمونه أقربَ إلى الواقع من مضمون الآخر :

مثل ما دلّ على الترجيح بالأصديّة في الحديث ، كما في مقبولة ابن حنظلة ،

الأمر بينهما (وإن لم يجب العملُ به في مقابل الاصول) كالأستصحاب ، وذلك لأنّ الاستصحاب في احد الطرفين مقدّم على الظنّ في الطرف الآخر ، (وسيجيء بيان ذلك انشاء الله تعالى) فيما يأتي .

(الثالث) ممّا يستدلّ به للترجيح بمطلق الظنّ الخارجي : (ما يظهر من بعض الأخبار : من أنّ المناط في الترجيح ، كون أحد الخبرين أقرب مطابقتة للواقع) اي : من جهة المطابقتة للواقع : فقوله : « مطابقتة » تمييز .

(سواء كان لمرجّح داخلي ، كالأعدلية) فان الأعدلية مرجّح داخلي في سند الخبر (مثلاً أو لمرجّح خارجي ، كمطابقتة لأمانة توجب كون مضمونه أقرب الى الواقع من مضمون الآخر) كالشهرة والاستقراء ونحوهما (مثل ما دلّ على الترجيح بالأصديّة في الحديث ، كما في مقبولة ابن حنظلة) (1) .

ص: 215

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 67 ح 10 ، تهذيب الاحكام : ج 6 ص 302 ب 22 ح 52 ، من لا يحضره الفقيه : ج 3 ص 8 ب 2 ح 3233 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 106 ب 9 ح 3334 .

فإنّا نعلم أنّ وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلّا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها ، لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق .

وليس هذه الصفة مثل الأعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظنّ الحاصل من جهتها بالخصوص ؛ ولذا اعتبر الظنّ الحاصل من عدالة البيّنة دون الحاصل من مطلق وثاقته ،

وإنّما يعدّ الاصدقية مرجح خارجي لما ذكره بقوله : (فإنّا نعلم أنّ وجه الترجيح بهذه الصفة) اي : الاصدقية (ليس إلّا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر غير الموصوف بها) فالاصدقية طريق الاقربية الى الواقع (لا لمجرد كون راوي احدهما اصدق) حتى لا يكون له ربط بالاقربية الى الواقع .

(وليس هذه الصفة) اي : الاصدقية (مثل الاعدلية وشبهها) كالفقهية ، والاورعية (في احتمال كون العبرة بالظنّ الحاصل من جهتها بالخصوص) في داخل الخبر .

قال في الاوثق : « اذ يحتمل أن يكون الشارع قد جعل للعادل مرتبةً لاجل عدالته ومرتبةً أخرى لاجل خبره وإن احتملت مخالفته للواقع حفظاً لإنتهاك حرمة بين الأنام بخلاف صفة الصدق ، على ما قرره المصنّف ، وكذلك في الأوثقية والاعدلية والاصدقية » (1) .

(ولذا) اي : لاجل ما ذكرنا : من إنّ الاعتبار بالقرب إلى الواقع (اعتبر الظنّ الحاصل من عدالة البيّنة دون الحاصل من مطلق ؟ وثاقته) فإنّ البيّنة إذا كانت

ص: 216

1- - أوثق الوسائل : ص 247 الوجه الثاني والثالث مما استدلّ به للترجيح .

لأنَّ صفةَ الصدق ليست إلاَّ المطابقةَ للواقع ، فمعنى الأصدق هو الأقربُ إلى الواقع . فالترجيحُ بها يدلُّ على أنَّ العبرة بالأقربِية من أيِّ سبب حصلت .

ومثلُ ما دلَّ على ترجيح أوثق الخبرين ، فإنَّ معنى الأوثقِية شدَّةُ الاعتماد عليه ، وليس إلاَّ لكون خبره أوثقَ ، فإذا حصل هذا المعنى

عادلة يؤخذ بكلامها دون ما إذا كانت ثقة غير عادلة ، فإنَّه لولا ملاحظة الظنِّ بسبب الأقربِية إلى الواقع ، كان خبر العدل والثقة متساويين من حيث إنَّهما لا يكذبان ، وأنَّما الفرق : أنَّ العدالة أمرٌ خارجي توجب الظنِّ بمضمون الخبر ، بينما ليست الوثاقاة كذلك فالظنُّ من الخارج أوجب قبول البيئنة العادلة دون البيئنة الموثقة .

وقد علَّل المصنِّف ما تقدّم من قوله : « لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق » ، بقوله : (لأنَّ صفة الصدق ليست إلاَّ المطابقة للواقع ، فمعنى الأصدق : هو الأقرب إلى الواقع) فإذا كان هناك خبران : صادق وأصدق يقدم الأصدق على الصادق (فالترجيح بها) أي : بالأصدقِية (يدل على أنَّ العبرة بالأقربِية) إلى الواقع (من أي سبب حصلت) تلك الأقربِية سواء من السبب الداخل أو من السبب الخارج .

(ومثل) عطف على قوله قبل أسطر « مثل ما دلَّ على الترجيح والأصدقِية » (ما دلَّ على ترجيح أوثق الخبرين) فإذا كان هناك خبران متعارضان أحدهما أوثق من الآخر ، قدّم الأوثق على غير الأوثق ، مع إنَّ كليهما ثقة (فإنَّ معنى الأوثقِية: شدَّةُ الاعتماد عليه) فإنَّه إذا كان خبران أحدهما أوثق والآخر موثق ، كان الأوثق أشدَّ اعتماداً عليه من الموثق (وليس إلاَّ لكون خبره أوثق) من الخبر الآخر .

وعليه : (فإذا حصل هذا المعنى) أي : شدَّةُ الاعتماد على أحدهما دون الآخر ،

في أحد الخبرين من مرجح خارجي، أتبع .

ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دلّ على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيدلّ على أن طرح

(في أحد الخبرين من مرجح خارجي، أتبع) ذلك الخبر الذي له مرجح خارجي، فلا فرق بين أن يكون شدة الاعتماد بأحد الخبرين داخل أو خارج .

(ومما يُستفاد منه المطلب على وجه الظهور) أي: الترجيح بمطلق الظنّ الخارجي أو الداخلي، إضافة إلى الوجوه الثلاثة التي ذكرناها بقولنا: «الأول: قاعدة الاشتغال، والثاني: ظهور الاجماع، والثالث: ما يظهر من بعض الأخبار» (ما دلّ على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم) أي: جلهم: (وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض) كما إذا روى أحد الخبرين عشرة، والآخر ثلاثة أو أربعة .

وإنما قدّم الإمام عليه السلام المشهور على غيره (معللاً ذلك) التقديم (بأن المجمع عليه لا ريب فيه) (1) والمراد بالمجمع عليه: ما قام عليه الشهرة بقريته قوله عليه السلام «دَع الشاذَّ النَّادِرَ» (2) .

(فيدل) هذا الخبر الذي قدّم المشهور على غير المشهور (على أن طرح

ص: 218

1- - الكافي اصول: ج 1 ص 67 ح 10، تهذيب الاحكام: ج 6 ص 302 ب 22 ح 52، من لا يحضره الفقيه: ج 3 ص 8 ب 2 ح 3233، وسائل الشيعة: ج 27 ص 106 ب 9 ح 3334 .

2- - غوالي اللئالي: ج 4 ص 133 ح 229، جامع أحاديث الشيعة: ج 1 ص 255، بحار الانوار: ج 2 ص 245 ب 29 ح 57 .

الآخر لأجل ثبوت الرّيب فيه ، لا لأنّه لا ريب في بطلانه ، كما قد يتوهم ، وإلا لم يكن معنىً للتعارض وتخيّر السائل ، ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه ، إذا كان راويه أعدل كما يقتضيه صدر الخبر ، ولا لقول السائل بعد ذلك : « هما معاً مشهوران » .

الآخر) الذي ليس بمشهور (لأجل ثبوت الرّيب فيه ، لا- لأنّه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم) فإنّه قد يقال : خبر زُرارة لا ريب فيه ، بمعنى : إنّ خبر عَمارة المقابل له ، فيه ريب ، وقد يقال : خبر زُرارة لا ريب فيه ، بمعنى : إنّ خبر أبي الخطاب المقابل له لا ريب في بطلانه ، والمراد هنا من « لا ريب فيه » في الرواية : المعنى الأوّل ، لا المعنى الثاني .

(وإلا-) بأن كان المراد منه : إنّ الخبر المقابل له لا ريب في بطلانه (لم يكن معنىً للتعارض) لأنّ الخبر الذي لا ريب في بطلانه يسقط تلقائياً فلا يُعارض الخبر الذي لا ريب فيه .

(و) كذا لم يكن معنى ل- (تخيّر السائل) بين الخبرين ، الذي أحدهما بالتعيين لا ريب في بطلانه (ولا) معنى أيضاً (لتقديمه) أي : الخبر الذي فيه ريب (على الخبر المجمع عليه ، إذا كان راويه) أي : راوي الخبر الذي فيه الرّيب (أعدل كما يقتضيه صدر الخبر) حيث إنّ الإمام عليه السلام قدّم أولاً الأعدل ، ثم إذا لم يكن بينهما أعدل ، بل كان كلاهما عادلان قدّم الخبر المجمع عليه على غيره .

ومعنى تقديم الأعدل : أن يقدم الأعدل أولاً وإن كان الخبر الآخر أشهر ، فاذا لم يكن أعدل في البين ، كان اللازم الأخذ بالأشهر .

(ولا) معنى أيضاً (لقول السائل بعد ذلك) أي : بعد جعل الإمام الأشهر مقدّماً على غيره : (هما معاً مشهوران) إذ الخبر الذي لا ريب في بطلانه سواء كان

فحاصلُ المرجّح ثبوتُ الرّيب في الخبر الغير المشهور ، وانتفاؤه في المشهور ، فيكون المشهورُ من الأمر البين الرّشد ، وغيره من الأمر المشكل ، لا بين الغي ، كما توهم .

وليس المرادُ به نفي الرّيب من جميع الجهات ، لأنّ الاجماع على الرواية لا يوجبُ ذلك ضرورةً ، بل المرادُ وجودُ ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور ، وهو احتمالُ وروده على بعض الوجوه

مشهوراً أو غير مشهور لا يُؤخذ به ، بل لا يمكن أن يكون مثل هذا الخبر الذي لا ريب في بطلانه مشهوراً بين الأصحاب .

وعليه : (فحاصل المرجّح : ثبوت الرّيب في الخبر غير المشهور ، وانتفاؤه في المشهور ، فيكون المشهور من الأمر البين الرّشد ، وغيره من الأمر المشكل ، لا بين الغي كما توهم) فإن المتوهم ، توهم : إنّ المراد بأن غير المشهور هو : بين الغي ، وقد ردّ المصنّف على ذلك بأمر أربعة : بقوله : « وإلا لم يكن » وقوله : « وتحتير السائل » وقوله : « ولا لتقديمه » وقوله : « ولا لقول السائل » .

ثم إنّ المصنّف شرّح في مطلب آخر ، فقال : (وليس المراد به) أي : بقول الإمام : « لا ريب فيه » (نفي الرّيب من جميع الجهات) بل نفي الرّيب النسبي ، (لأن الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك) أي : نفي الرّيب من جميع الجهات (ضرورة) وبداهة (بل المراد : وجود ريب في غير المشهور) ريباً نسبياً (يكون) ذلك الرّيب (منتفياً في الخبر المشهور) عند الاصحاب .

(وهو) أي : ذلك الرّيب في الجملة الموجود في غير المشهور (: احتمال وروده) أي : ورود غير المشهور (على بعض الوجوه) لا لبيان الحُكم الواقعي .

أو عدم صدوره رأساً .

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً ، لأنّ الخبر المجمع عليه ، يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرّقة في غير المشهور ، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً .

وحينئذٍ : فيدلّ على رجحان

(أو) احتمال (عدم صدوره رأساً) وهذا عطف على قوله : « وروده » ، فاذا كان خبر زُرارة وخبر محمّد بن مسلم - مثلاً - متعارضان ، وإحتملنا ورود خبر زُرارة للتقيّة ولم نحتمل مثل ذلك في خبر ابن مسلم ، صحّ أن يقال : لا ريب في خبر ابن مسلم في قبال خبر زُرارة الذي فيه الريب من جهة احتمالنا أنّه صدر تقيّة .

ثم إنّ المصنّف انتقل إلى بيان أمر آخر فقال : (وليس المراد بالريب : مجرد الاحتمال ولو موهوماً) بأن يكون احتمال الريب في خبر غير المشهور موهوماً ، وفي خبر المشهور ليس حتى ذلك الاحتمال الموهوم ، بل المراد الريب العرفي (لأنّ الخبر المجمع عليه ، يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرّقة في غير المشهور) فإنّه يحتمل في خبر المشهور أيضاً صدوره لا لبيان الحكم الواقعي .

(غاية الأمر : كونه) أي : الريب (في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً) عند العرف (وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً) عقلاً .

(وحينئذٍ) أي : حين قدّم الامام عليه السلام ما فيه نفي الريب النسبي على ما فيه الريب النسبي (فيدلّ) هذا الخبر المرجّح بالمشهور على غيره ، (على رجحان

كلّ خبر يكون نسبته إلى معارضه ، مثل نسبة الخبر المُجمع على روايته إلى الخبر الذي اختصّ بروايته بعضٌ دون بعض ، مع كونه بحيث لو سلّم عن المعارض أو كان راويه أعدل وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأُخذَ به ، ومن المعلوم أنّ الخبر المعتضد بأمانة توجب الظنّ بمطابقتها ومخالفة معارضه للواقع نسبته إلى معارضه ، تلك النسبةُ .

ولعلّه لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بأنّ ذلك

كلّ خبر يكون نسبته إلى معارضه ، مثل نسبة الخبر المُجمع على روايته إلى الخبر الذي اختصّ بروايته بعضٌ دون بعض (بأنّ كان في أحد الخبرين ريبٌ نسبي ، ممّا ليس هذا الريب النسبي في الخبر الآخر ، فإنّه يؤخذ بالخبر الآخر الذي لا ريب فيه ويترك الخبر الذي فيه الريب النسبي .

(مع كونه) أي : ما فيه الريب النسبي ليس ساقطاً بالمرّة (بحيث لو سلّم عن المعارض ، أو كان رواية أعدل وأصدق من راوي معارضه المُجمع عليه) قوله : « المجمع عليه » : صفة لقوله : « معارضه » (لأخذ به) أي بما فيه الريب النسبي .

(ومن المعلوم : إنّ الخبر المعتضد بأمانة توجب الظنّ بمطابقتها) للواقع (ومخالفة معارضه للواقع نسبته) أي : نسبة هذا الخبر المعتضد بالأمانة (إلى معارضه ، تلك النسبة) التي بين ما لا ريب فيه وما فيه الريب ، وقول المصنّف : « ومن المعلوم » ، بيان للصغرى بعد إستفادة الكبرى الكلّية من الرواية ، التي قدّمت ما لا ريب فيه على ما فيه الريب .

(ولعلّه لذا) أي : لتقديم ما لا ريب نسبي فيه ، على ما فيه ريب نسبي (علّل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق) لهم في الرواية (بأنّ ذلك) الذي هو

لا يحتمل إلا الفتوى وهذا يحتمل التقيّة، لأنّ الريبَ الموجود في الثاني منتفٍ في الأوّل .

وكذا كثيرٌ من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمالٍ في أحدهما، مفقودٍ علماً أو ظناً في الآخر، فتدبر .

فكلُّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريبٌ لا يوجد في الآخر أو يوجد ولا يعدّ لغاية ضعفه ريباً، فذاك الآخر مقدّم عليه .

مخالف للعامّة (لا يحتمل إلا الفتوى ، وهذا) الموافق للعامّة (يحتمل التقيّة ، لأنّ الريب الموجود في الثاني) وهو : الموافق للعامّة (منتفٍ في الأوّل) المخالف للعامّة .

(وكذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمالٍ في أحدهما ، مفقود) ذلك لاحتمال (علماً أو ظناً في الآخر ، فتدبر) ولعلّه إشارة إلى أن ميزان المرجّحات هو المطابقة للواقع ، وحيث لم يكن معنى المطابقة للواقع : جعل الراجح أقرب إلى ذهن العامل من المرجوح - لفقد دليل في المرجحات المنصوصة ، يدلّ على أن كل ما كان أقرب بنظر العامل يكون مقدّماً على الآخر - فلا يتم ما ذكره المصنّف من الترجيح بكلّ ظنّ .

ثم على تقدير التقديم لكلّ ما يوافقه الظنّ على ما ليس فيه مثل هذا الظنّ (فكلّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر) مثل ذلك الريب ، (أو يوجد ولا يعدّ لغاية ضعفه ريباً) قوله : « ريباً : » مفعول قوله « لا يعد » (فذاك الآخر) الذي لا ريب فيه أو فيه ريب ضعيف جداً (مقدّم عليه) أي : على ما فيه الريب أو فيه ريب أقوى .

وأظهر من ذلك كله، في إفادة الترجيح بمطلق الظن، ما دلّ من الأخبار العلاجيّة على الترجيح بمخالفة العامّة، بناء على أن الوجه في الترجيح بها أحد وجهين :

أحدهما : كون المخالف أبعد من التقيّة، كما علّل به الشيخ والمحقّق ؛

(وأظهر من ذلك كله) أي : من تلك الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ، ومن الوجه الرابع الذي ذكرناه قبل نصف صفحة تقريباً بقولنا : ومما يستفاد منه المطلب (في إفادة الترجيح بمطلق الظن) ما يلي :

ومن الواضح : إن هذا غير مذكور قبل أسطر بقوله : « ولعله لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامّة ... » ، فإنّ قوله : « لعله » ، تأييد لكون الأخذ بالمشهور من جهة ان المشهور أقرب إلى الصواب ، وان قوله : « لذا علّل » ، تأييد مستقل لأصل المطلب الذي بيّنه بقوله قبل صفحتين تقريباً : « فالذي يمكن أن يستدلّ به لترجيح مطلق الظنّ الخارجي وجوه » .

وعليه : فان الأظهر دلالة من كل ذلك : (مادّل من الأخبار العلاجيّة على الترجيح بمخالفة العامّة) فإذا كان هناك خبران أحدهما موافق للعامّة ، والآخر مخالف ، وتعارضاً يؤخذ بالمخالف (بناءً على ان وجه الترجيح بها) أي : بمخالفة العامّة (أحد وجهين) على ما يلي :

(أحدهما : كون المخالف أبعد من التقيّة ، كما علّل به الشيخ والمحقّق) ولا يخفى : ان المراد « بالأبعد » هنا : ليس التفضيل ، بل : البعد ، فإنّ صيغة التفضيل كثيراً ما تستعمل في أصل المعنى ، فالأحوط - مثلاً - معناه : إنّه احتياط ، و « الأولى » معناه : إنّه قريب ، وليس الآخر قريباً ، وهكذا .

فيستفاد منه اعتباراً كل قرينة خارجية توجب أبعديّة أحدهما عن خلاف الحقّ ، ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء ، بل المستفاد منه عدم اشتراط الظنّ في الترجيح ، بل يكفي تطرّق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر ، كما هو مفاد الخبر المتقدم الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الرّيب بالإضافة إلى معارضه .

لكنّ هذا الوجه لم يُنصّ عليه في الأخبار ، وإنّما هو شيء مستنبط منها ، ذكره الشيخ ومن تأخّر عنه .

(فيستفاد منه) أي من هذا التعليل (اعتبار كلّ قرينة خارجية توجب أبعديّة أحدهما عن خلاف الحق ، ولو كانت) تلك القرينة الخارجية (مثل الشهرة ، والاستقراء) والاجماع المنقول ، وما أشبه ذلك .

(بل المستفاد منه) أي : ممّا دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة : العاظة (: عدم اشتراط الظنّ في الترجيح ، بل يكفي) في حصول الترجيح (تطرّق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين ، بعيد في الآخر) ولو لم يكن مفيداً للظنّ بالواقع ، فلا يلزم الظنّ وإنّما يوجد الاحتمال (كما هو مفاد الخبر المتقدم الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب) .

وعليه : فوجود ريب في الجملة في الخبر ، يوجب تقدّم معارضه عليه ، وإن لم يكن معارضه مظنوناً ، فإذا كان خبراً ليس فيه ريب وذلك (بالإضافة إلى معارضه) أي : بالنسبة إلى معارضه ، نأخذ بما لا ريب فيه وتترك ما فيه الريب .

(لكنّ هذا الوجه) وهو : كون المخالف أبعد من التقيّة (لم يُنصّ عليه في الأخبار) العلاجية (وإنّما هو شيء مستنبط منها) أي : من الأخبار (ذكره الشيخ ومن تأخّر عنه) كالمحقّق وغيره ، فلا يمكن الاستناد إلى هذا الوجه في كفاية

نعم ، في رواية عبيد بن زرارة : « ما سَمِعْتُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ ، وما سَمِعْتُ مِنِّي لا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ ، فلا تَقِيَّةَ فِيهِ » .

الثاني : كونُ المخالف أقربَ من حيث المضمون إلى الواقع .

تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر .

(نعم) رواية : « دَع ما يُرِيْبُكَ إلى ما لا يُرِيْبُكَ » (1) مؤيد لهذا الاحتمال ، وكذا (في رواية عبيد بن زرارة) قال عليه السلام : (ما سَمِعْتَهُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ ، وما سَمِعْتُ مِنِّي لا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ ، فَلا تَقِيَّةَ فِيهِ) (2) فالمعيار كون المخالف أبعد عن التقية كما ذكره الشيخ ، إذ مجرد الشبه بقول الناس يسقط الخبر في قبال الذي لا يشبه قول الناس ، وان لم يكن هناك ظنٌ موافق لما لا يشبه قول الناس ، إذ ليس المعيار الظنٌ ، وإنما المعيار : الأبعدية ، والريب ، وما أشبه ذلك .

(الثاني) من وجهي الترجيح بمخالفة العامة (: كونُ المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع) والأقربية الى الواقع إما من جهة الكم ، أو من جهة الكيف .

أما من جهة الكم : فمثل أن يكون في كل عشرة من الأخبار المخالفة للعامة سبعة منها يُطابق للواقع ، بينما في الأخبار الموافقة للعامة خمسة منها يُطابق الواقع .

ص: 226

1- - غوالي اللثالي : ج 1 ص 394 ح 40 ، كنز الفوائد ج 1 ص 351 ، الذكري : ص 138 ، الغارات : ص 135 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 167 ب 12 ح 33506 ، المعجم الكبير : ج 22 ص 147 ح 399 .

2- - وسائل الشيعة : ج 27 ص 123 ب 9 ح 33379 وقريب منه في تهذيب الأحكام : ج 8 ص 98 ب 36 ح 9 ، الاستبصار : ج 3 ص 318 ب 183 ح 10 .

وأما من جهة الكيف: فمثل أن يقول العامة: بأن النجس بالبول يُغسل مرة، والواقع أنه يغسل ثلاث مرات، فإذا كان خبران أحدهما يقول بالمرة، والآخر بالمرتين، فالمرتين أقرب إلى الواقع.

والفرق بين الوجهين: أن الأول كاشف عن وجه صدور الخبر، والثاني كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

وهذا الوجه منصوص في الأخبار، مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقوله عليه السلام: «فإن الرشد في خلافهم»، و«ما خالف العامة ففيه الرشد».

فإن هذه القضية قضية غالبية لا دائمة، فبدل على أنه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين.

(والفرق بين الوجهين: إن الأول): وهو ما ذكرناه بقولنا: «أحدهما كون المخالف أبعد من التقيّة» (كاشف عن وجه صدور الخبر) فالخبر الصادر موافقاً للتقيّة، يكون تقيّة، بينما الخبر الصادر على خلاف التقيّة يكون مطابقاً للواقع.

(والثاني): وهو ما ذكرناه بقولنا: «كون المخالف أقرب من حيث المضمون». (كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع) دون الآخر الموافق للعامة.

(وهذا الوجه) الثاني (منصوص في الأخبار، مثل تعليل الحكم المذكور) وهو الأخذ بما خالف العامة (فيها) أي: في الأخبار (بقوله عليه السلام: «فإن الرشد في خلافهم» (1) و«ما خالف العامة ففيه الرشد» (2) فإن من المعلوم: ان ما فيه الرشد معناه: المطابقة للواقع.

وعليه: (فإن هذه القضية) أي: قضية كون الرشد في خلافهم (قضية غالبية لا دائمة) لوضوح: أنه كثيراً ما يتطابق رأي العامة مع رأي الشيعة (فبدل على أنه يكفي في الترجيح: الظن بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين) ممّا ينتهي

ص: 227

1- - الكافي اصول: ج 1 ص 67 ح 10، تهذيب الاحكام: ج 6 ص 302 ب 22 ح 52، من لا يحضره الفقيه: ج 3 ص 8 ب 2 ح 3233، وسائل الشيعة: ج 27 ص 106 ب 9 ح 33334.

2- - الكافي اصول: ج 1 ص 67 ح 10، تهذيب الاحكام: ج 6 ص 302 ب 22 ح 52، من لا يحضره الفقيه: ج 3 ص 8 ب 2 ح 3233، وسائل الشيعة: ج 27 ص 106 ب 9 ح 33334.

ويدلّ على هذا التعليل أيضا ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحقّ في بلد ، من قوله « إئتِ فقيّه البلد فاستفتِهِ في أمرِك ، فإذا أفتاك بشيءٍ ، فخذ بخلافِهِ ، فإنّ الحقّ فيه » .

وأصرحُ من الكلّ في التعليل بالوجه المذكور مرفوعةً أبي إسحاق الأرجانيّ إلى أبي عبد الله عليه السلام . قال : قال عليه السلام : « اتدري لِمَ أمرتُم بالأخذ بخلافِ ما يقولُهُ العامّةُ ؟ فقلتُ : لا أدري . فقال : إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالفَ عليه الأُمّة إلى غيره ، إرادةً لا بطلان أمرِهِ ،

إلى الترجيح بمطلق الظنّ . (ويدلّ على هذا التعليل) أي : تعليل كون الرُشد في خلافهم (أيضاً : ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحقّ في بلد ، من قوله) عليه السلام في جواب من سأله : أنّه إذا لم يكن في بلد أحداً من علماء الشيعة فإلى من يرجع في المسائل الحادثة ؟ فقال عليه السلام : (إئتِ فقيّه البلد فاستفتِهِ في أمرِك ، فإذا أفتاك بشيءٍ ، فخذ بخلافِهِ ، فإنّ الحقّ فيه) (1) أي : في خلاف ما يفتيك مفتي العامة .

(وأصرحُ من الكلّ في التعليل بالوجه المذكور) وهو كون الرُشد في خلافهم (مرفوعةً أبي إسحاق الأرجانيّ إلى أبي عبد الله عليه السلام) قال : قال عليه السلام : أتدري لِمَ أمرتُم بالأخذ بخلافِ ما يقولُهُ العامّةُ ؟ فقلتُ : لا أدري ، فقال : إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالفَ عليه الأُمّة ، إلى غيره) أي : كانوا يخالفون طريقة الإمام عليه السلام فيما كانت تلك الطريقة مُختصةً به وبشيعة .

وإنّما يخالفون عليه (إرادةً لإبطال أمرِهِ) حتى لا تكون طريقة الشيعة التي هي

ص : 228

1- - تهذيب الأحكام : ج6 ص294 ب22 ح27 ، علل الشرائع : ص531 ح4 ، وسائل الشيعة : ج27 ص115 ب9 ح33356 ، بحار الانوار : ج2 ص233 ب29 ح14 .

وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضيِّداً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس». .
ويصدِّق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام، على هذا النحو، تبعاً لسلفهم .

حتَّى أنَّ أبا حنيفة حكى عنه أنَّه قال : « خالفتُ جَعفراً في كلِّ ما يقول أو يفعل ، لكنني لا أدري هل يُغمِضُ عينيه أو يفتحهما في السجود » .

طريقة علي عليه السلام مشهوراً بين الناس مأخوذاً بها (وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام) في زمانه (عن الشيء الذي لا يعلمونه ، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضيِّداً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس) (1) الطريقة الصحيحة ، وهذا لا يُنافي أخذ الثلاثة أحياناً بقوله عليه السلام في موارد مذكورة في التاريخ ، لأنَّها موارد اضطرارية كانت تهدد مواقعهم وإنَّما الغالب هو ترك طريقته عليه السلام إلى خلافه .

(ويصدِّق هذا الخبر) وهو خبر أبي إسحاق (سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام على هذا النحو) من ترك فتاوى الأئمة عليهم السلام إلى ما يخالفها غالباً وذلك (تبعاً لسلفهم) من الثلاثة الذين تقدّموا عليه السلام (حتى أنَّ أبا حنيفة حكى عنه أنَّه قال : خالفتُ جَعفراً في كلِّ ما يقول أو يفعل ، لكنني لا أدري هل يُغمِضُ عينيه أو يفتحهما في السجود) حتى اخالفه (2) إلى غيره ؟ .

ولا يخفى : إنَّنا إذا راجعنا اليوم فتاوى العامّة والخاصّة ، رأينا كثيراً منها متطابقة ، لكن لم يكن الأمر في زمن الأئمة عليهم السلام على هذا المنوال ، بل كان المخالفون يعملون على خلاف الأئمة عليهم السلام ، كما هو شأن كل حكومتين متعارضتين حيث

ص: 229

1- وسائل الشيعة : ج 27 ص 116 ب 9 ح 33357 ، علل الشرائع : ص 179 و ص 531 .

2- مفتاح الكرامة : ج 3 ص 393 .

والحاصل : انّ تعليلَ الأخذ بخلاف العامّة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع ، حتّى أنّه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد ، ظاهرٌ في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد .

تعمل كلّ منهما على خلاف الأخرى .

ومن المعلوم : إنّ الأئمة عليهم السلام كانوا الخلفاء المنصوص عليهم من الله ورسوله ، وكانوا يذكرون الناس بذلك ويحكمون على قلوبهم وأفكارهم ، وكان الناس ينظرون اليهم بهذا المنظار ممّا يثير قلق حكام الجور ، فيعملون على مخالفتهم وطمس ذكركم ، وممّا يدل على أن الأئمة عليهم السلام كانوا يدعون إلى حقهم ويذكرون الناس بذلك ، دعمهم لمن قام من بني الزهراء عليها السلام بثورات ضد الحاكمين الغاصبين بالدعاء لهم والترحم عليهم .

(والحاصل : انّ تعليلَ الأخذ بخلاف العامّة في هذه الروايات بكونه) أي : بكون ذلك الخلاف (أقرب إلى الواقع ، حتّى أنّه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد) من فقهاء الشيعة وعلمائهم كما في قوله عليه السلام : « إئت فقيه البلد فاستفتيه في أمرك ، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه » (1) فإنّ هذا التعليل (ظاهرٌ في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد) .

وإنّما ذكرنا المظنّة ، لوضوح : إنّ المستفتي من فقيه البلد لا يقطع بأن خلاف

ص: 230

1- - تهذيب الأحكام : ج6 ص294 ب22 ح27 ، علل الشرائع : ص531 ح4 ، وسائل الشيعة : ج27 ص115 ب9 ح33356 ، بحار الانوار : ج2 ص233 ب29 ح14 .

وإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي إدّعناه في روايات الترجيح بالأصديّة والأوثقيّة ، فالظاهر أنّه يحصل من المجموع دلالة لفظيّة تامّة

ولعلّ هذا الظهور المحصّل من مجموع الأخبار العلاجيّة هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر ، بل يوجب في أحدهما مزيّة مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحقّ

فتوى فقيه البلد هو المطابق للواقع قطعاً .

(وإذا انضم هذا الظهور) وهو ما ذكرناه بقولنا : « ظاهر في وجوب الترجيح ... » (إلى الظهور الذي ادّعينا في روايات الترجيح بالأصديّة والأوثقيّة) ونحوهما (فالظاهر : أنّه يحصل من المجموع دلالة لفظيّة تامّة) للترجيح بكلّ ظنّ داخلي أو خارجي وإن كان الظنّ غير معتبر .

ومن المعلوم : إنّ الدلالة اللفظيّة قد تستفاد من لفظ واحد ، وقد تستفاد من ألفاظ متعدّدة ، كما في اللفظ وقرينة المجاز ، وفي العام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، والمُجمل والمبيّن ، وما أشبه ذلك ، فلا إستغراب في قول المصنّف : « من إفادة إنضمام ظهور » إلى ظهور ، لما ذكره من الدلالة اللفظيّة على الترجيح بمطلق الظنّ .

(ولعلّ هذا الظهور المحصّل من مجموع الأخبار العلاجيّة) حسب ما ذكرناه : من ضمّ ظهور إلى ظهور (هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر) رجحاناً ظنيّاً .

(بل) دعاهم الى العمل بكل ما (يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر) وان لم يكن صاحب المزية يوجب الظنّ ، كما قال (ولو بمجرد كون خلاف الحقّ

في أحدهما أبعد منه في الآخر ، كما هو كذلك في كثير من المرجّحات .

فما ظنّه بعض المتأخّرين من أصحابنا على العلامة وغيره قدس سرهم ، من متابعتهم في ذلك طريقة العامّة ظنّ في غير المحلّ .

ثمّ إنّ الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظيّة ، فلا إشكال في الاعتماد عليها ؛ وإن لم يبلغ هذا الحدّ بل لم يكن إلاّ مجرد الأشعار ،

في أحدهما أبعد منه في الآخر ، كما هو كذلك في كثير من المرجّحات (فإنّ كثيراً من المرجّحات يكون سبباً لكون الراجح أبعد عن خلاف الحق بالنسبة الى الآخر .

وعليه : (فما ظنّه بعض المتأخّرين من أصحابنا) وهو صاحب الحدائق على ما حكاه بعض ، حيث أخذ (على العلامة وغيره قدس سرهم) إشكالاً وهو ما ذكره المصنّف بقوله : (من متابعتهم في ذلك) أي : في الترجيح بالظنّ غير المعتمد (طريقة العامّة) لأن العامّة هم الذين يعملون بالظنّ غير المعتمد ، لا الخاصة ، فإنّ هذا الكلام من صاحب الحدائق هو (ظنّ في غير المحل) وقوله : « ظنّ » ، خبر قوله : « فما ظنّه بعض المتأخّرين » .

(ثم إن الاستفادة التي ذكرناها) قبل أسطر من ضم الظهورين : ظهور التعليل في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة ، منضمّاً إلى الظهور المدعى في روايات الترجيح بالأصديقية والأوثقية (إن دخلت تحت الدلالة اللفظيّة ، فلا إشكال في الاعتماد عليها) أي : على هذه الاستفادة .

لكن (وإن لم يبلغ هذا الحدّ) من الدلالة اللفظيّة (بل لم يكن إلاّ مجرد الأشعار) بالدلالة ، فإنّ الدلالة اللفظيّة : كون اللفظ ظاهراً في معنى ، بينما الأشعار هو : كون اللفظ له إيماء وإشارة الى ذلك المعنى من غير ظهور فيه ،

كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق .

فان لم يبلغ المجموع حدّ الحجّية ، فلا أقلّ من كونها أمانة مفيدة للظنّ بالمدعى .

ولابد من العمل به ، لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت ،

(كان مؤيداً لما ذكرناه : من ظهور الاتفاق) من العلماء على الترجيح بكلّ مرجح ظنيّ وإن لم يكن منصوباً .

(فإنّ لم يبلغ المجموع) من المؤيد - بالكسر - والمؤيد - بالفتح - (حدّ الحجّية ، فلا أقلّ من كونها أمانة مفيدة للظنّ بالمدعى) أي : بالذي ادعيناه من الترجيح بكلّ ظنّ .

(و) المراد بهذا الظنّ الذي ادعى انه (لا يبد من العمل به) هو الظنّ الانسدادي ، فإنّ المصنّف لما تنزّل عن الدلالة اللفظية إلى مجرد الاشعار ، وضمّ إليه ظهور الاتفاق ، ثم تنزّل عن حجّية المجموع وكونه مفيداً للقطع بالمدعى إلى كونه أمانة ظنية ، تمسك في إثبات اعتبار هذا الظنّ بدليل الانسداد ، فبيّن مقدمات هذا الانسداد كي يستنتج من هذه المقدمات المدعى المذكور .

فكما ان الانسداد يجري في كلي الأحكام بعد تمامية المقدمات ، كذلك يجري في خصوص بعض الموارد والذي من تلك الموارد ما نحن فيه : من الترجيح بسبب الظنّ غير المعبر .

والمقدمات هي ما أشار إليها : من وجوب التكليف بالترجيح ، والمرجّح بالمنصوص غير واف ، فيدور الأمر بين الترجيح بمطلق الظنّ أو بالوهم ، وحيث أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح ، لزم الترجيح بالظنّ ، وذلك (لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت) .

لأنّ التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجّحات ، يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد ، لأنّنا نعلمُ بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيّنًا .

والمرجّحات المنصوصة في الأخبار غير وافية . مع أنّ تلك الأخبار معارضٌ بعضها بعضًا ، بل بعضٌها غيرُ معمول به بظاهره ، كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ، ومخالفة

وإنّما كان هذا التكليف ثابتاً (لأنّ التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجّحات ، يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد) .

وإنّما يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد (لأنّنا نعلمُ بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها) وذلك أخذاً ببعض الأخبار (معيّنًا) لا التخيير بين الطرفين .

(والمرجّحات المنصوصة في الأخبار غير وافية) بترجيح بعض الأخبار على بعض في جميع الموارد (مع) أنّه لا يمكن الأخذ بالأخبار العلاجية ، ل- (أنّ تلك الأخبار معارضٌ بعضها بعضاً) فإنّ بعض الأخبار يرجّح أحد المرجّحات على غيره ، فيما البعض الآخر من الأخبار يرجّح غير هذا المرجّح عليه .

(بل بعضها) أي : بعض المرجّحات المنصوصة (غير معمول به بظاهره ، كمقبولة ابن حنظلة [\(1\)](#) المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ، و) على (مخالفة

ص: 234

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 67 ح 10 ، تهذيب الاحكام : ج 6 ص 302 ب 22 ح 52 ، من لا يحضره الفقيه : ج 3 ص 8 ب 2 ح 3233 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 106 ب 9 ح 33334 .

وحاصل هذه المقدمات : ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً ، فينحصر العمل في الظنّ بالمرجح .

فكلّما ظنّ أنّ مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به ، وإلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظنّ من المتعارضين أنّ الشارع مرجح غيره عليه .

والأوّل : مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم

العامة ، و) على (موافقة الكتاب) مع وضوح : أنّ الخبر المخالف للكتاب يُضرب به عرض الحائط ، ولو كان راويه اعدل من راوي الخبر الموافق للكتاب ، وهكذا ، ممّا سيأتي في باب التعادل والتراجيح إنشاء الله تعالى .

(وحاصل هذه المقدمات : ثبوت التكليف بالترجيح) بين المتعارضين ، بأن يرجح بعض الأخبار على بعض (وانتفاء المرجح اليقيني) بحيث تقطع بأن هذا الخبر مرجح على الخبر الآخر (وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً) يعني أنّه لا قطع بالترجيح ولا ظنّ بالترجيح ظلماً خاصاً .

وعليه : (فينحصر العمل) في باب ترجيح خبر على خبر في باب الأخبار المتعارضة (في الظنّ) الانسدادي (بالمرجح ، فكلّما ظنّ أنّه مرجح في نظر الشارع ، وجب الترجيح به ، وإلا) بأن لم نأخذ بالظنّ الانسدادي في الترجيح ، (لوجب ترك الترجيح) مطلقاً والقول بالتخيير بين الخبرين في جميع الموارد .

(أو العمل بما ظنّ من المتعارضين أنّ الشارع مرجح غيره عليه) بأن نأخذ بالوهم ونترك الظنّ .

(والأوّل) : وهو ترك الترجيح (مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم

التكليف بوجوب الترجيح ، والثاني ترجيحُ للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء لأجل تعذر العلم على أحدهما وقبحه بديهيّ .

وحينئذٍ : فاذا ظننا من الأمارات السابقة أنّ مجرد أقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجّح في نظر الشارع ، تعيّن الأخذُ به .

هذا ، ولكن لمانعٍ ان يمنع وجوبَ الترجيح بين

التكليف بوجوب الترجيح (في تلك الموارد .

(والثاني) : وهو العمل بالوهم في قبّال الظنّ (ترجيحُ للمرجوح على الراجح) لأنّ لو تركنا الظنّ بالرجحان لزم أن نأخذ بالوهم (في مقام وجوب البناء) على أحد الطرفين .

وإنّما يجب البناء على أحد الطرفين (لأجل تعذر العلم على أحدهما) إذ لا علم لتقديم هذا الخبر على ذلك ، كما إنّه لا ظنّ خاص عليه ، فيدور الأمر بين الظنّ الانسدادي أو الوهم ، فاذا لم نأخذ بالظنّ يلزم أن نأخذ بالوهم (وقبحه) أي : قبح الأخذ بالوهم ، لأنّه من ترجيح المرجوح على الراجح (بديهي) كما ذكرناه في بحث مقدمات الانسداد .

(وحينئذ) أي : حين لزوم العمل بالظنّ الانسدادي في باب الترجيح (فاذا ظننا من الأمارات السابقة : ان مجرد أقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجّح في نظر الشارع ، تعيّن الأخذُ به) أي : بهذا الشيء الذي هو أقرب في نظر الشارع الى الواقع وترك ما ليس بأقرب ، وهذا هو معنى الترجيح بالظنّ الانسدادي ، وإن لم يكن منصوباً .

(هذا) تمام الكلام في الأخذ بالمرجّحات الظنيّة غير المنصوصة ، لكن المصنّف رجع عن ذلك فقال : (ولكن لمانعٍ أن يمنع وجوب الترجيح بين

المتعارضين الفاقدين للمرجّحات المعلومة ، كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة التي دلّ العرفُ على وجوب الترجيح بها ، كتقديم النصّ والأظهر على الظاهر .

وبيان ذلك : أنّ ما كان من المتعارضين من قبيل النصّ والظاهر ، كالعامّ والخاصّ وشبههما ممّا لا يحتاجُ الجَمْعُ بينهما إلى شاهد ، فالمرجّحُ فيه معلومٌ من العرف .

المتعارضين الفاقدين للمرجّحات المعلومة (شرعاً) كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة) وهذا مثال للمرجّحات المعلومة (التي دلّ العرفُ على وجوب الترجيح بها) والشارع سكتَ عن العرف ممّا معناه : أمضاء العرف (كتقديم النصّ والأظهر على الظاهر) فاذا فقد مثل هذا الترجيح الدلاليّ المعلوم ، نقول بالتخيير فيه ، لا أن نرجع إلى الظنّ بالترجيح .

وعلى هذا : فاذا لم يكن مرجّح معلوم ، ولا مظنون بالظنّ الخاصّ ، نترك الترجيح بين الخبرين ، ونأخذ بأحدهما حتى وإن كان رجحان ظنّيّ إنسداديّ مع أحدهما ، سواء كان الترجيح المعلوم من قبيل الترجيح السندي ، أو الدلاليّ ، أو جهة الصدور .

(وبيان ذلك :) أي : بيان أنّه لا تقدّم أحد الخبرين على الآخر بالظنون الانسدادية هو : (إنّ ما كان من المتعارضين من قبيل النصّ والظاهر ، كالعام والخاص ، وشبههما) كالمطلق والمقيّد (ممّا لا يحتاجُ الجَمْعُ بينهما إلى شاهدٍ) خارجي ، بل إنّ العرف إذا رأى العام والخاص ، قدّم الخاص على العام ، وإذا رأى المطلق والمقيّد ، قدّم المقيّد على المطلق (فالمرجّح فيه معلوم من العرف) بلا حاجة إلى أمر خارجي ، كالشهرة ، والاستقراء ، والاجماع المنقول ، وما أشبه ذلك .

وما كان من قبيل تعارض الظاهرين ، كالعامين من وجه وشبههما ممّا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد ، فالوجه فيه ، كما عرفت سابقاً ، عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة ، لا بمطابقة أحدهما لظنّ خارجي غير معتبر ، ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظنّ ، بل يرجع فيه إلى الاصول والقواعد .

(وما كان من قبيل تعارض الظاهرين ، كالعامين من وجه ، وشبههما) مثل ماورد : من ان « ثَمَّنُ الْعَدْرَةَ سَدَّحَتْ » (1) و « لا بَأْسَ بِيَبَّعِ الْعَدْرَةَ » (2) ، فإنّ هذين الخبرين بمثابة مورد الاجتماع في العامين من وجه (ممّا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد) من الخارج حتى يقدّم هذا على ذلك ، أو ذلك على هذا (فالوجه فيه كما عرفت سابقاً : عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة) في أحدهما على الآخر (لا بمطابقة أحدهما لظنّ خارجي غير معتبر) مثلاً : إذا قال الشارع : أكرم العلماء وقال : لا تكرم الفسّاق ، تقدّم لا تكرم الفسّاق بالنسبة إلى العالم الفاسق - الذي هو مورد الاجتماع - على أكرم العلماء ، لأنّ لا تكرم أقوى دلالة في معناه من أكرم العلماء ، حيث إنّ الفاسق مكروه في نظر الشارع أشد كراهة .

(ولذا) أي لأنّه لا يقدّم أحدهما على الآخر بسبب ظنّ خارجي (لم يحكم فيه) أي : في ما كان من قبيل تعارض الظاهرين (بالتخيير مع عدم ذلك الظنّ) أي الظنّ الخارجي (بل يرجع فيه) بعد التساقط هنا (إلى الأصول والقواعد) إذا كان

ص: 238

1- - تهذيب الأحكام : ج 6 ص 372 ب 22 ح 201 ، الاستبصار : ج 3 ص 56 ب 31 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 175 ب 40 ح 22284 .

2- - الكافي فروع : ج 5 ص 226 ح 3 ، تهذيب الأحكام : ج 6 ص 372 ب 22 ح 202 ، الاستبصار : ج 3 ص 56 ب 31 ح 1 و ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 175 ب 40 ح 12285 .

فهذا كاشفٌ عن أنّ الحكم فيهما ذلك من أول الأمر للتساقط ، لاجمال الدلالة .

هناك في البين أصل أوقاعدة .

وعليه : (فهذا) الذي ذكرناه : من أنّه لم يحكم فيه بالتخيير (كاشفٌ عن أنّ الحكم فيهما) أي : في الخبرين المتعارضين العامين من وجه (ذلك) أي : الرجوع الى الأصول والقواعد (من أول الأمر) أي : بمجرد رؤية هذين الخبرين المتعارضين وذلك (للتساقط) متعلق بقوله : « يرجع » (لإجمال الدلالة) فإنّ الانسان لا يعلم المراد وقوله : « لإجمال » متعلق بقوله : « للتساقط » .

والحاصل : إنّ في مورد العام من وجه ، إذا كان أحدهما أقوى دلالة فهو ، وإلا كان المرجع الاصول والقواعد الأولية ، وهذا شاهدٌ على أنّه ليس من باب التعارض بين الخبرين ليكون المرجع المرجّحات المنصوصة فكيف بالمرجّح غير المنصوص الذي هو عبارة عن الظنّ الانسدادي ؟ .

قال في الأوثق : « لا يخفى : إنّ المصنّف قد ذكر في باب التعادل والترجيح في المتعارضين وجوها :

الأول : الرجوع فيهما إلى المرجّحات السندية ومع فقدها فالتخيير .

الثاني : الحكم بالإجمال في مادة الاجتماع من أول الأمر ، والرجوع إلى الأصول .

الثالث : التفصيل بين ما لم يكن للمتعارضين مورد سليم عن المعارض كقوله : إغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب ، وقوله : ينبغي الغسل للجمعة الظاهر في الاستحباب .

ص : 239

وما كان من قبيل المتباينين الذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين ، فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية .

ومن المعلوم انّ موارد هذا التعارض على قسمين :

أحدهما : ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنّة مطابق لأحدهما ،

فالأوّل : وهو ما كان لهما مورد سليم عن المعارض ، كالعامين من وجه « (1) .

(و) الثاني وهو (ما كان من قبيل المتباينين الذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين) وذلك لأنّه بحاجة إلى شاهد في هذا الجانب ، وشاهد في الجانب الآخر .

مثلاً : إذا قال : انصر زيداً ، وقال : لاتنصر زيداً ، وقام شاهد على انّ مراده من أنصر : نصرته على الكفار ، يلزم قيام شاهد آخر على ان المراد من لاتنصره : عدم نصرته على المؤمنين الذين اختلفوا مع زيد ، ولا يكفي الشاهد الأوّل الذي اثبت المراد من : انصر ، في كشف المراد من : لاتنصر ، إذ من المحتمل أن يكون مراده من لا تنصر معنى آخر ، مثل : لاتنصره في مقابل أرحامه ، وهكذا ! .

وعليه : (فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية) يعني غير المرجحات الدلالية ، فان المرجحات الدلالية إنّما تكون في الداخل .

(ومن المعلوم : إنّ موارد هذا التعارض) التبايني (على قسمين) كما يلي :

(أحدهما : ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل ، أو عموم كتاب ، أو سنّة ، مطابق لأحدهما) بأن كان الخبران أحدهما مطابق لأصل ، أو سنّة ، أو كتاب ، في قبيل

ص: 240

1- - أوثق الوسائل : ص 247 الوجه الثاني والثالث مما استدل به للترجيح .

وهذا القسم يُرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل .

وإن كان الخبرُ المخالفُ لأحدهما مطابقاً لأمانة خارجية - وذلك لأنَّ العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليُدَّ عنه إلاَّ بوارد يقيني .

والخبر المخالف له لا- ينهضُ لذلك ، لمعارضته بمثله ، والمفروض أنَّ وجوبَ الترجيح بذلك الظنَّ لم يثبت - فلا- وارد على العموم والأصل .

القسم الثاني الذي يكون كلا الخبرين مخالفاً للأصل ، أو الكتاب ، أو السنَّة - مثلاً- كما سيأتي إنشاء الله تعالى .

(وهذا القسم يرجع فيه الى ذلك العموم ، أو) يرجع فيه إلى (الأصل) اذا لم يكن عموم من كتاب أو سنَّة ، ويرجع اليهما حتى (وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمانة خارجية) لم تكن مستندة الى نفس الخبر .

(وذلك) أي : وجوب الرجوع في هذا القسم الى العموم أو الأصل إنما هو (لأنَّ العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليُدَّ عنه) أي عن ذلك العموم أو الأصل (إلاَّ بوارد يقيني) له قوة رفع اليد عن الأصل والعموم .

(و) من الواضح : إنَّ (الخبر المخالف له) أي : لذلك الخبر الموافق لأصل أو عموم (لا ينهضُ لذلك) أي : لأنَّ يكون وارداً يقينياً ، وذلك (لمعارضته) أي : لمعارضة هذا الخبر المخالف (بمثله) لأنَّ المفروض هناك خبران أحدهما موافق للأصل أو العموم ، والآخر مخالف للأصل والعموم .

(و) إن قلت إنَّ الخبر المخالف موافق لظنِّ إنسدادي خارجي ، فلماذا لا يقدم هذا الخبر المخالف على الخبر الموافق للأصل أو العموم ؟ .

قلت : (المفروض : أنَّ وجوبَ الترجيح بذلك الظنَّ) الذي طابق الخبر المخالف (لم يثبت) شرعاً (فلا وارد على العموم والأصل) .

القسم الثاني : ما لا- يكون كذلك . وهذا أقل قليل بين المتعارضات ، فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظنّ خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذورٌ .

نعم ، الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظنّ خصوصا ، مع أنّ مبنى المسألة على حجّية الخبر من باب الظنّ ، غير مقيّد بعدم الظنّ الفعليّ على خلافه .

والحاصل : إنّ الخبر الموافق للأصل أو العموم ، يقدّم على المخالف لهما وإن كان الخبر المخالف موافقاً لظنّ إنسدادى خارجي .

(القسم الثاني : ما لا يكون كذلك) أي : لا يمكن الرجوع في تعارض الخبرين الى أصل ، أو عموم ، لأنّ الأصل أو العموم مخالف لكليهما ، كما إذا كان هناك خبران : أحدهما يقول بالوجوب ، والآخر يقول بالحرمة ، والأصل : الإباحة .

(وهذا أقل قليل بين المتعارضات) فإنّ الأغلب موافقة أحد الخبرين لأصل أو عموم (فلو فرضنا العمل فيه) أي : في هذا القسم (بالتخيير مع وجود ظنّ خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذور) من علم ، أو ظنّ خاص ، أو ظنّ إنسدادى ، لعدم تمامية مقدّمات الانسداد ، مع كون هذا القسم أقل القليل على ما عرفت .

(نعم ، الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظنّ) الانسدادى (خصوصا مع إن مبنى المسألة على حجّية الخبر من باب الظنّ ، غير مقيّد بعدم الظنّ الفعليّ على خلافه) فليعمل بالخبر من باب الظنّ النوعي ، وإن كان ظنّ فعلي على خلاف هذا الخبر .

وعليه : ففي الصورة المفروضة ليس في العمل بالتخيير ، والأخذ بأي من الخبرين ، محذور ، خصوصا مع إن بناء مسألة الترجيح على حجّية الخبر

والدليل على هذا الاطلاق مشكّل، خصوصاً لو كان الظنّ المقابل من الشهرة المحقّقة أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقّق الشهرة، فإنّ إثبات حجّية الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وإن لم نقل بحجّية الشهرة؛ ولذا

من باب الظنّ النوعي غير مقيد بعدم الظنّ الفعلي على الخلاف، فإنّ الظنّ الحاصل من الأمانة الخارجية على خلاف الخبر المعمول به لا محذور فيه إذ الظنّ النوعي حاصل في هذا الخبر، وإن كان ظنّ فعلي خارجي على خلافه.

(والدليل على هذا الاطلاق) أي: إطلاق: العمل بالخبر وإن كان ظنّ فعلي على خلافه (مشكّل، خصوصاً لو كان الظنّ المقابل) للخبر المعمول به (من الشهرة المحقّقة، أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقّق الشهرة) لا نقل الاجماع مطلقاً، فإنّه لا يلزم تحقّق الشهرة فضلاً عن تحقّق الاجماع، فإنّه كثيراً ما يكون ناقل الاجماع قد استند إلى أصل أو رواية لها دلالة بنظرة، أو ما أشبه ذلك.

ثم بيّن المصنّف قوله: مشكّل، بقوله: (فإنّ إثبات حجّية الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وإن لم نقل بحجّية الشهرة) إذ الشهرة على خلاف الخبر ترفع الثقة من الخبر، والثقة هو ميزان حجّية الخبر لقوله عليه السلام « لا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرَوُهُ عَنَّا نُقَاتْنَا » (1) وما أشبه ذلك، ممّا يفيد: أنّ الملاك في الحجّية: الثقة، سواء حصلت من نفس الخبر أو من الخارج، وغير الثقة، سواء كان من جهة نفس الخبر، أو من جهة معارضة الخبر بالشهرة الخارجية، فهو ليس بحجّة (ولذا) أي: لأجل ما ذكرناه: من ان اثبات حجّية

ص: 243

1- - رجال الكشي: ص 536، وسائل الشيعة: ج 1 ص 38 ب 2 ح 61 و ج 27 ص 150 ب 11 ح 33455، بحار الانوار: ج 50 ص 318 ب 4 ح 15.

قال صاحب المدارك : « إنَّ العملَ بالخبر المخالف للمشهور مشكَّلٌ ، وموافقةُ الأصحاب من غير دليل أشكَلُ » .

وبالجملة : فلا ينبغي تركُ الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير . وأمَّا في مقابل العمل بالأصول ، فإن كان الأصلُ مثبتاً للاحتياط ، كالاحتياط اللازم في بعض الموارد ، فالأحوطُ العملُ بالأصل ، وإن كان نافياً للتكليف كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف ، أو مثبتاً له مع عدم التمكُّن من الاحتياط

الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال (قال صاحب المدارك : انَّ العملَ بالخبر المخالف للمشهور مشكَّلٌ ، وموافقةُ الأصحاب) في فتوَاهم المخالفة للخبر (من غير دليل أشكل) فالنتيجة : هو العمل بالخبر المخالف للمشهور ، لأن المشكل أولى من الأشكل .

(وبالجملة : فلا ينبغي تركُ الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير) فإذا كان هناك خبرٌ مظنون ويعارضه خبرٌ غير مظنون ، نأخذ بالخبر المظنون ، ولا نقول بالتخيير بين الخبرين ، وقوله : « بالأخذ » ، متعلق بقوله : « الاحتياط » .

(وأمَّا في مقابل العمل بالأصول) أي : العمل بالخبر المقابل للأصل (فإن كان الأصلُ مثبتاً للاحتياط ، كالاحتياط اللازم في بعض الموارد) كالدماء والفروج والأموال (فالأحوط العمل بالأصل) لأن في ذلك جمعاً بين الأصل والاحتياط .

(وإن كان) الأصل (نافياً للتكليف ، كأصل البراءة ، والاستصحاب النافي للتكليف ، أو مثبتاً له) أي : للتكليف (مع عدم التمكُّن من الاحتياط)

كأصالة الفساد في باب المعاملات ، ونحو ذلك ، ففيه الاشكال .

وفي باب التراجيح تتمّة المقال ، واللّه العالم بحقيقة الحال ، والحمد لله أولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

بأن لم يتمكن المكلف من أن يعمل فيه بالاحتياط .

ثم مثّل لقوله : أو مثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط (كأصالة الفساد في باب المعاملات ، ونحو ذلك) مثل باب الطلاق والنكاح (ففيه الاشكال) المتقدم : من الله هل يخير بين الخبرين ، أو يعمل بالخبر النافي للتكليف ، أو بالمثبت له مع عدم التمكن من الاحتياط ؟ .

هذا (وفي باب التراجيح تتمّة المقال) والنتيجة : إنّ الأمر في الخبرين المتعارضين على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون أحدهما موافقاً للظنّ غير المعتمد ، وهنا يؤخذ بالخبر المظنون ولا يتخير في العمل بأي الخبرين .

الثاني : أن يكون أحدهما موافقاً للأصل المثبت للاحتياط ، وهنا يأخذ بالخبر الموافق للاحتياط ولا يتخير في العمل بأي الخبرين .

الثالث : أن يكون أحدهما موافقاً للأصل النافي للتكليف ، أو المثبت للتكليف ، لكن لم يتمكن المكلف من الاحتياط فهل يعمل هنا بالخبر الموافق للأصل ، أو يتخير بين الخبرين ؟ الأمر فيه مشكّل .

(واللّه العالم بحقيقة الحال ، والحمد لله أولاً وآخراً) وظاهراً وباطناً (وصلى الله على محمد وآله الطاهرين) وسُبْحان رَبِّكَ رَبِّ العزة عَمَّا يصفون وسلامٌ على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين .

الوصول الى الرسائل

المقصد الثالث: في الشك

اشارة

ص: 247

مبحث البرائة والاشتغال

قد قسمنا، في صدر هذا الكتاب، المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي

مبحث البرائة والاشتغال

بسم الله الرحمن الرحيم

وَبِهِ نَسْتَعِينُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ ، وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .

قَالَ : (المقصدُ الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الشك ، قد) تقدّم مقصدان من مقاصد هذا الكتاب وهما : القطعُ والظنُّ ، وهذا هو المقصدُ الثالث ، لأنَّ الصّفة

النفسية بالنسبة إلى الأمور الخارجية على ثلاثة أقسام : علمٌ ، وظنٌّ ، وشكٌّ ، وأما الوهم فهو داخلٌ في مبحثِ الظنِّ ، لأنَّ الوهم هو الطرف المرجوح ، والظنُّ هو الطرف الراجح .

المدخل

ثم إنّا (قسّمنا في صدر هذا الكتاب ، المكلف الملتفت) وذكرنا : إنّه يلزم أن يكون الحكم مقيداً بالمكلف لأن غير المكلف لا حكم له ، والنصي المميز وإن لم يصطلحوا عليه بأنه مكلف لكنّه مكلف في الجملة ، فهل يجوز للولد غير البالغ اللواط أو الزنا أو قتل الناس أو شرب الخمر أو ما أشبه هذه الأمور ، وكذلك بالنسبة إلى البنت غير البالغة ؟ .

كما ذكرنا هناك وجه قيد الالتفات (إلى الحكم الشرعي العملي) أي : الحكم

في الواقعة على ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك.

وقد عرفت أن القطع حجة في نفسه

الفرعي من الأحكام الشرعية، فإن الأحكام الشرعية قد تكون أصولية كالاقتديات، وقد تكون فرعية كالأحكام الخمسة.

وعليه: فإذا التفت المكلف إلى الحكم الشرعي (في الواقعة) الخارجية مقابل الاعتقادية، سواء كانت الواقعة مرتبطة بالجوارح أو القلب، حيث إن للقلب أيضاً أحكاماً شرعية، كحُرمة سوء الظن إذا ظهر والحسد كذلك، بالإضافة إلى المكروهات والمستحبات بالنسبة إلى الصفات النفسية.

وإنما جيء بالواقعة بلفظ التأنيث، لأتھما صفة للصفة المقدره، فإن الأعمال والأقوال والنیات صفة للإنسان، فالتقدير: الصفة الواقعة، أما التاء في الصفة، فهي بدل، مثل: «عدة»، فإن أصلهما وصفٌ ووعدٌ.

وعلى كل حال: فالمكلف الملتفت (على ثلاثة أقسام، لأنه: إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي) وإتھما عبّر بالقطع دون العلم، لأن العلم يقال للمطابق للواقع، والقطع لما يقطعُه الإنسان سواء كان مطابقاً للواقع أو لم يكن، والمعيار في مقامنا هو القطع، سواء طابق الواقع أو لم يطابق، فإن القاطع يعمل بقطعه بضرورة عقله (وإتھما أن يحصل له الظن) وهو الطرف الرَّاجح من الطرفين، ولم يذكر الوهم لوضوح إنه كلما حصل ظن في طرف حصل الوهم في الطرف الآخر، فهو غني عن الذكر (وإتھما أن يحصل له الشك) وهو المتساوي طرفاه، فإذا ترجح أحدهما على الآخر صار ظناً ووهماً.

(وقد عرفت: أن القطع حجة في نفسه) يحتج المولى به على العبد، ويحتج

لا- بجعل جاعل ، والظنّ يمكن أن يعتبر في الطرف المظنون لانه كاشفٌ عنه ظنًا لكنّ العملَ به والاعتمادَ عليه في الشرعيّات موقوفٌ على وقوع التعبد به شرعا ، وهو غيرُ واقعٍ إلا في الجملة .

وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأول من هذا الكتاب .

العبدُ به على المولى (لا بجعل جاعل) فإنّ الذاتيات لا تجعل ، إذ القطع في نظر القاطع نور .

(والظنّ) ليس بحجّة في نفسه ، لانه نورٌ ناقص والعقلاء لا يعتمدون على النورِ الناقص - على المشهور - إلا عند الضرورة ، أو قيام الدليل من الموالي ، فانه (يمكن أن يعتبر) الحجّيّة (في) متعلّقه أي : فيما تعلّق به الظنّ وهو (الطرف المظنون) بأن يقول الشارع ، أو المولى العرفي : إذا ظننتم بشيء فاعملوا به ، كما يمكن عكسه بأن يقول : إذا ظننت بشيء فإعمل ضد ذلك الظنّ (لانه) أي : الظنّ (كاشفٌ عنه) أي : عن المتعلّق (ظنًا) أي : كشفًا ظنيًا ونورًا ناقصًا .

(لكنّ) مجرد الامكان لا يكفي في الحجّيّة العقليّة والعقلانيّة ، بل (العمل به) أي : بالظنّ (والاعتماد عليه في الشرعيّات ، موقوفٌ على وقوع التعبد به) أي : بالظنّ تعبدًا (شرعًا) بأن جعل الشارع الظنّ في الخبر الواحد حجّة ، أو عقلاً : بأن يرى العقل اللابديّة في العمل بالظنّ كما تقدّم في باب الانسداد .

(وهو) أي : التعبد بالظنّ (غيرُ واقع) في الشريعة (إلا في الجملة) وفي بعض الموارد ، فإنّ الشارع لم يجعل الظنّ حجّةً مطلقاً ، بل جعل الظنّ حجّةً في موارد خاصة (وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأول من هذا الكتاب) المشتمل على مباحث القطع والظنّ كظواهر الألفاظ ، وقول اللّغوي ،

وأما الشك ، فلمّا لم يكن فيه كشفٌ أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر ، فلو ورد في مورد حكمٍ شرعيّ ، كأن يقول : « الواقعة المشكوكة حكمها كذا » ،

والاجماع المنقول ، والشهرة ، وخبر الثقة ، وما أشبه ذلك .

كما أنّه قد ذكّر في الفقه مواردَ لحجّية الظنّ في الموضوعات : كالبيّنة ، واليد ، والسوق ، وأرض المسلم ، ونحو ذلك ، ولم نذكرها هنا ، لأنّ هذا الكتاب مختص بذكر مسائل الاصول ، وهي التي تجري من أول الفقه إلى آخره ، والبيّنة ونحوها لا تجري إلاّ في موارد خاصة ، كما تبّهنا على ذلك في بعض المباحث السابقة .

هذا ، وقد عرفت سابقاً : إنّ ما لم يرد اعتباره في الشرع من الظنون التي لم يجعلها الشارع حجّة : كخبر الفاسق ، والشاهد الواحد ، وما أشبه ذلك ، فهو داخلٌ في الشكّ حكماً ، وإنّ كان بصورة الظنّ موضوعاً بأن كان راجحاً في نظر الظان ، فالمقصود هنا بيان حكم الشك بالمعنى الأعم .

وكيف كان : فالقطع حجّة بنفسه ، والظنّ حجّة إذا اعتبره الشارع .

(وأما الشكّ ، فلمّا لم يكن فيه كشفٌ أصلاً) لا كشفاً تاماً كالقطع ، ولا كشفاً ناقصاً ، كالظنّ ، لأنّ الشكّ عبارة عن التردد والجهل (لم يعقل فيه أن يعتبر) شرعاً ، بأن الشارع - مثلاً - قال إعمل بشكّك ، إذ لا معنى للعمل بالشكّ .

وعليه : (فلو ورد في مورد) أي : مورد الشكّ (حكمٌ شرعي) كما سيأتي مثاله ، أو حكم عقلي كما تقدّم في باب الانسداد (كأن يقول) الشارع : (الواقعة المشكوكة) التي لا نعلم حكمها (حكمها كذا) كما في الطهارة والحليّة حيث يقول الشارع : « إذا شككت فابن على الطهارة » ، أو « إذا شككت فابن على

كان حكماً ظاهرياً ، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ،

الحلّيّة « (1) ، أو « إذا شككت فابنِ على الأكثر » (2) .

وهذا الحكم حينئذٍ (كان حكماً ظاهرياً ، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض) فاتّهم اصطلاحوا على أنّ الحكم إذا كان مجعولاً للموضوعات من غير اعتبار علم المكلف أو جهله ، سميّ حكماً واقعياً ، وإن كان الحكم مجعولاً للموضوعات بقيد الشك كما إذا قال المولى : الموضوع المشكوك الحكم حكمه كذا ، كان حكماً ظاهرياً ، فالأول : مثل أن يقول : التُّن حرامٌ ، والثاني : مثل أن يقول : التُّن إذا لم تعلم هل أنه حرام أو حلال فهو لك حلال .

هذا ، ولكن لنا هنا ملاحظتان :

الأولى : إنّما لا نستظهر تقسيم الحكم الى الواقعي والظاهري ، لأنّ ذلك مستلزم للتناقض بينهما ، فإنّ الحكم الواقعي إذا شمل العالم والجاهل ، كيف يُجعل الحكم الظاهري للجاهل على خلاف ذلك الحكم الواقعي أو على وفاقه ؟ وقد ذكرنا تفصيل ذلك في «الاصول» ، وقلنا : إنّ ما اصطلاحوا عليه بالحكم الظاهري ليس هو إلاّ تنجيزاً أو إعداراً ، وربما كان من الأحكام الاضطرارية ، أو التسهيلية ، أو نحو ذلك .

الثانية : إنّما لا نسلم جعل الحكم للجاهل القاصر الذي لا أثر لهذا الحكم المجعول بالنسبة اليه إطلاقاً لأنّه لغوٌ ، فقولهم : إنّ الأحكام تعمّ العالم والجاهل إنّما هو على نحو الموجبة الجزئية لا الكلية .

ص: 253

1-- انظر الكافي فروع : ج6 ص232 ح4 .

2-- من لا يحضره الفقيه : ج1 ص340 ح992 ، وسائل الشيعة : ج8 ص212 ب8 ح10451 ، جامع أحاديث الشيعة : ج5 ص602 .

ويُطلق عليه الواقعيّ الثانويّ أيضاً، لأنّه حكمٌ واقعيّ للواقعة المشكوك في حكمها، وثانويّ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأنّ موضوعَ هذا الحكم الظاهريّ، وهو الواقعة المشكوك في حكمها، لا يتحقّق إلاّ بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشكّ فيه .

(و) كيف كان : فإنّه (يُطلق عليه) أي : على الحكم الظاهري (الواقعي : الثانوي أيضاً) فله إسمان : ظاهريّ ، وواقعيّ ثانويّ .

أمّا تسميته بالواقعي : ف- (لأنّه حكمٌ واقعيّ للواقعة المشكوك في حكمها) فإنّ الشارع جَعَلَ هذا الحكم على الواقعة المشكوكة ، فكما إنّ الشارع قال : « الماء طاهرٌ » (1) ، كذلك قال : « كلُّ شيء طاهرٌ حتى تعلّم أنّه قَدِرٌ » (2) .

(و) أمّا تسميته بالثانوي : فلاّنه (ثانويّ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه) فإنّنا إذا شككنا في أنّ التُّن حرامٌ أو حلال ، جعل الشارع له حكم الحلّية وقال : « كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ ، فهو لك حلالٌ حتى تعرّف الحرام منه بعينه فتدعه » (3) ، وذلك (لأنّ موضوعَ هذا الحكم الظاهريّ وهو الواقعة المشكوك في حكمها ، لا يتحقّق إلاّ بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشكّ فيه) أي : في ذلك الحكم ، فإنّ موضوع الحكم الظاهري لا يتحقّق إلاّ بعد جعل الحكم الواقعي على موضوع خارجي ، فإذا كان موضوعه - مثلاً - التّن المشكوك حكمه ، فهذا العنوان :

ص : 254

1- - الامالي للصدوق : ص 645 ، الكافي فروع : ج 3 ص 1 ح 2 وح 3 ونظيره في الوسائل : ج 1 ص 133 ب 1 ح 323 .

2- - تهذيب الاحكام : ج 1 ص 285 ب 12 ح 119 ، مستدرک الوسائل : ج 1 ص 190 ب 4 ح 318 .

3- - تهذيب الاحكام : ج 9 ص 79 ب 4 ح 72 ، الكافي فروع : ج 5 ص 313 ح 39 ، غوالي اللثالي : ج 3 ص 465 ح 16 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 88 ب 4 ح 22050 .

مثلاً شربُ التتن في نفسه له حكمٌ، فرضنا فيما نحن فيه شكَّ المكلف فيه .

فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم

أي: التتن المشكوك حكمه، لا يتحقق إلا بعد أن يجعل الشارع للتتن حكماً واقعياً، فإلتفت المكلف الى حكم التتن ويشك فيه بأن حكمه هل هو الحرمة أو الحلية؟ فاذا إلتفت الى التتن وحكمه وشك فيه جعل الشارع له حكماً ظاهرياً وهو الحلية .

ومن المعلوم: إنه إذا كان تحقق موضوع الحكم الظاهري متأخراً عن جعل الحكم الواقعي للموضوع، فنفس الحكم الظاهري أيضاً يكون متأخراً عنه، فيكون الترتيب هكذا: أولاً: الموضوع وهو: التتن، ثم الحكم وهو: الحرمة، ثم الشك في أن هذا التتن حراماً أو حلالاً، ثم يأتي مرتبة الحكم الظاهري وهو: الحلية، فهناك موضوعان وحكمان .

ولا يخفى: ان الحكم الثانوي في اصطلاحهم يُطلق على موردين:

الأول: الحكم الظاهري - كما عرفت - .

الثاني: الحكم الاضطراري ونحوه، كالخمر فانه حرامٌ، واذا اضطر إليها الانسان صارت حلالاً، فالحكم الأولي هو الحرمة، والحلية هو حكم ثانوي .

هذا، وأما مثال تأخر مرتبة الحكم الظاهري فكما قال: (مثلاً: شربُ التتن في نفسه) أي: الشرب بما هو هو لا بما هو مشكوك الحكم (له حكمٌ) في الواقع هو الحرمة، ثم (فرضنا فيما نحن فيه شكَّ المكلف فيه) أي: في ذلك الحكم الواقعي لشرب التتن، وفحص ولم يصل اليه (فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم) بأن قال الشارع: « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ

ص: 255

كان هذا الحكمُ الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك ، فذلك الحكم حكمٌ واقعيٌّ بقولٍ مطلقٍ .

وهذا الواردٌ ظاهريٌّ ، لكونه المعمولَ به في الظاهر ، وواقعيٌّ ثانويٌّ ، لأنه متأخرٌ عن ذلك الحكم ، لتأخر موضوعه عنه ،

حَرَامٌ» (1) ، (كان هذا الحكم الوارد) بالحليّة (متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك) أي : الحرمة المجعولة على التتن بما هو هو .

وعليه : (فذلك الحكم) المجعول للتدخين بما هو هو ، وقد فرضناه : الحرمة (حكمٌ واقعيٌّ بقولٍ مطلقٍ) أي : لا يقيّد بأنه واقعيٌّ أوليٌّ ، أو واقعيٌّ ثانويٌّ ، وربّما يقيّد الواقعي المطلق بالواقعي الأولي أيضاً .

(وهذا) الحكم (الوارد) لشرب التتن بما هو مشكوك الحكم أعني : الحليّة في كلامنا ، هو حكم (ظاهريٌّ ، لكونه المعمولَ به في الظاهر) للانسان الشاك الذي لم يوصله فحصه إلى الحكم الواقعي .

(وواقعيٌّ ثانويٌّ ، لأنه) أي : لأنّ هذا الحكم الظاهري (متأخرٌ عن ذلك الحكم) المجعول للتدخين بما هو هو .

وإنّما كان متأخراً هذا الحكم عن ذلك الحكم (لتأخر موضوعه) وهو الشرب المشكوك الحكم (عنه) أي : عن جعل الحكم للشرب بما هو هو ، وقد عرفت : إنّ هنا موضوعان وحكمان :

الموضوع الأول : التتن .

ص : 256

1- - الكافي فروع : ج 5 ص 313 ح 40 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 20253 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 33 ح 12 .

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً .

وأما ما دل على الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً ، فيختص باسم الدليل ،

الحكم الأول : الحرمة .

الموضوع الثاني : التن المشكوك الحكم .

الحكم الثاني : الحلية .

(ويسمى) في إصطلاح الفقهاء والاصوليين (الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري) المجعول في مورد الشك : (أصلاً) كأصالة البرائة ، والاحتياط ، والاستصحاب ، فدليل « لا تَقْضُ اليَقِينَ بِالشَّكِّ » (1) يدل على الاستصحاب ، و « أَخْوَكُ دِينِكَ فَاحْتِطْ لِديْنِكَ » (2) يدل على الاحتياط و « زُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ » (3) يدل على البرائة وكل منها يسمى بالأصل .

(وأما ما دل على الحكم الأول) وهو الحكم الواقعي ، مما أورث (علماً) كالخبر المتواتر (أو ظناً معتبراً) كخبر الثقة (فيختص باسم الدليل) أي : يسمى دليلاً .

وعليه : فإن بين الدليل والأصل فرقاً ، فالدليل هو الذي يدل على الأحكام الأولية ، والأصل هو الدليل على الأحكام الثانوية .

ص : 257

1- - الكافي اصول : ج3 ص351 ح3 ، تهذيب الأحكام : ج2 ص186 ب23 ح41 ، الاستبصار : ج1 ص373 ب216 ح3 ، بحار الانوار : ج2 ص281 ح53 ، وسائل الشيعة : ج8 ص217 ب10 ح10462 .

2- - الأمالي للمفيد : ص283 ، الأمالي للطوسي : ص110 ح168 ، وسائل الشيعة : ج27 ص167 ب12 ح33509 .

3- - التوحيد : ص353 ح24 ، تحف العقول : ص50 ، الخصال : ص417 ، وسائل الشيعة : ج15 ص369 ب56 ح20769 .

وقد يقيد بالاجتهادي .

كما أنّ الأوّل قد يسمّى بالدليل مقيّداً بالفقاهتيّ .

وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ ، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد .

ومما تقدّم : علّم الفرق بين الأحكام الظاهريّة والأحكام الواقعيّة ، فإنّ مرتبة الأحكام الواقعيّة مقدّمة على مرتبة الأحكام الظاهريّة وعلّم أيضاً الفرق بين الأصل والدليل ، فإنّ الأصل يُطلَق في الأحكام الظاهريّة ، والدليل يُطلَق في الأحكام الواقعيّة .

(وقد يقيد) الدليل (بالاجتهاديّ) فيقال لما يدل على الأحكام الواقعية : الدليل الاجتهادي .

(كما أنّ الأوّل) أي : الأصل (قد يسمّى بالدليل مقيّداً بالفقاهتيّ) وقد ذكرنا أنّ التاء في الفقاهتيّ ليست على القواعد العربية ، إذ التاء في أمثالها تحذف للقاعدة ، فيقال للمنسوب إلى أبي حنيفة : حنفي ، ولا يقال : حنيفتي وهكذا .

وعلى أي حال : فإنّ الحكمُ المجمعول في مورد الشك يُسمى تارةً بالأصل ، وأخرى بالدليل الفقاهيّ ، كما إنّ ما يدلّ على الحكم الواقعي الذي ذكرنا أنّه مشترك بين العالم والجاهل يُسمى تارةً بالدليل وأخرى بالدليل الاجتهاديّ .

(وهذان القيدان) : الاجتهادي والفقاهي (اصطلاحان من الوحيد البهبهاني) رحمه الله (لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد) ، فإنّ ما ذكر في تعريف الفقه وفي تعريف الاجتهاد يُناسب هذا الاصطلاح ، فالاصطلاح على الدليل بالاجتهاديّ إنّما هو لأنّ الاجتهاد إستفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الواقعية ، والدليل طريق إلى الأحكام الواقعيّة ، و الاصطلاح على الأصل بالفقاهي

ثم إن الظنّ الغير المعتمد حكمه شكّ ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا - من تأخر مرتبة الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ ، لأجل تقييد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعيّ -

لأنّ الفقيه هو الذي يستخرج الاصول من الأدلة الأربعة ، وكلّ واحد منهما وإن صحّ إطلاقه على الآخر إلا أنّ التخصيص لأجل التمييز بينهما .

أمّا الفرق بين المجتهد والفقيه فهو أنّ الأوّل يقال له من حيث أنّه بذل وسعه واجتهد في تحصيل الأحكام ، والثاني يقال : لأنّه فهم وفقه ، فكان الأوّل بمنزلة المقدّم للثاني ، ولذا يصح أن يقال : اجتهد وفقه ، ولا يصح أن يقال : فقه فاجتهد ، وعلى أي حال فإنّه لا مشاحة في الاصطلاح .

(ثم إنّ الظنّ غير المعتمد) الذي لم يعتبره عقل كما في الانسداد ، ولا شرع كما في الخبر الواحد ، والظواهر ، وما أشبهه (حكمه حكمّ الشكّ) في الرجوع الى الأصول العمليّة ، لأنّه كلما لم يكن هناك علم ولا علمي - والمراد بالعلمي : الظنون المعتمدة - فالمرجع الاصول العمليّة المذكورة : من الاستصحاب ، والبرائة ، والاحتياط ، والتخيير (كما لا يخفى) إذ المكلف شاكّ في الحكم حينئذٍ ، وكونه ظانّاً لا ينافي كونه شاكّاً ، فإنّ الشكّ الذي هو المعيار في الرجوع الى الاصول العمليّة أعم من الظنّ والشكّ .

(ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ لأجل تقييد موضوعه) أي : موضوع الحكم الظاهريّ (بالشكّ في الحكم الواقعي) فقد تقدّم منّا : بأنّ موضوع الحليّة الظاهريّة في باب التبغ ، هو التبغ المشكوك حكمه الواقعي ، ومن المعلوم: إنّ هذا العنوان لا يتحقق إلاّ بعد جعل حكم للتبغ في الواقع ، ثم إنّ المكلف يشكّ في ذلك الحكم ، فيتربّ عليه الحكم الظاهري بالحليّة .

يظهرُ لك وجهُ تقديم الأدلة على الاصول ، لأنّ موضوعَ الاصول يرتفعُ بوجود الدليل .

فلا معارضةً بينهما ، لا لعدم اتحاد الموضوع ، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشكّ - بوجود الدليل .

وعليه : فمما ذكرناه (يظهرُ لك وجهُ تقديم الأدلة) أي : الأدلة الظنية المعتمدة شرعاً ، كظواهر الكتاب ، وقول اللغوي ، والشهرة ، وما أشبه ذلك (على الأصول) العمليّة ، فإنّه إذا دلّ الدليل على حرمة التتن - مثلاً - فلا يبقى مجال لإجراء الأصل في التتن حتى يُقال إنّّه حلال (لأنّ موضوعَ الاصول يرتفعُ بوجود الدليل) من باب الورود على ماسياتي بيانه انشاء الله تعالى .

وعليه : فإنّ التتن - مثلاً - موضوع لأصالة الحلّيّة مادام يصدق عليه أنّه مشكوك الحكم ، فاذا شككنا في حكم التتن نقول : إنّّه حلال بمقتضى : « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ إِنَّهُ حَرَامٌ » (1) ومن المعلوم : إنّّه بعد قيام الدليل على الحرمة أو الحلّيّة - مثلاً - يخرج التتن عن كونه مشكوك الحكم ، فاذا دلّ الدليل على حرمة فلا مجال ليقال : إنّّه حلال للحكم الظاهري ، وإذا دلّ الدليل على حلّيته فهو حلال واقعاً ، ولا حاجة إلى أن يقال : إنّّه حلال في الظاهر .

إذن : (فلا - معارضةً بينهما) أي : بين الأصل والدليل لما عرفت : من أنّ الدليل مقدّم على الأصل (لا لعدم اتحاد الموضوع) فقط (بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو : الشكّ - بوجود الدليل) فإنّ هناك وجهين لعدم المعارضة بين الأصل والدليل .

ص: 260

1- - الكافي فروع : ج 5 ص 313 ح 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 20253 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 23 ح 12 .

الا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة .

فاذا علمنا بالثاني لكونه علمياً والفرض سلامته

الأول : إن موضوع الحرمة التتن ، وموضوع الحلية التتن المشكوك حكمه ، فلكل واحد موضوع غير موضوع الآخر ، ومن الواضح : إن التعارض لا يكون بين موضوعين ، وإنما التعارض يكون في موضوع واحد إذا كان له حكمان .

الثاني : أنه إذا جاء الدليل على الحرمة لم يكن شك في حكم التتن ، وقد عرفت : أن موضوع الحلية هو : التتن المشكوك الحكم .

(ألا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي : الاباحة) الظاهرية (وبين كون حكم شرب التتن في نفسه) أي : (مع قطع النظر عن الشك فيه هي : الحرمة) الواقعية ، فالتتن حرام واقعاً حلال ظاهراً .

ثم إن الفرق بين المعارضة والتنافي : هو أن المعارضة تُطلق على المناقضة بين الشيين ، أو شبه المناقضة كالتصاد ، والتنافي يُطلق على ما إذا لم يمكن اجتماعهما وإن لم يكن بينهما مناقضة ولا تضاد ، كما إذا كان هناك لا زمان لشيء واحد ، فأثبت المتكلم أحدهما دون الآخر ، مثلاً : أثبت حرارة الشمس دون ضوئها أو بالعكس ، وإن كان هذا أيضاً يرجع بالأخرة إلى التناقض .

ويمكن أن يريد المصنّف بالتنافي : المعارضة ، فيكون تأكيداً لفظياً .

وعلى كل حال : (فاذا علمنا بالثاني) أي : بأن التتن حرام واقعاً (لكونه علمياً) أي : بسبب كونه معلوماً بالدليل (والفرض سلامته) أي : سلامة الثاني وهو

عن معارضة الأول ، خرج شربُ التتن عن موضوع دليل الأول ، وهو كونه مشكوك الحكم ، لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص ، وطرح لظاهره .

الحرمة (عن معارضة الأول) أي : الاباحة (خرج شربُ التتن عن موضوع دليل الأول) أي : الأصل الذي دلّ على الاباحة (وهو) أي : موضوع دليل الأول (كونه مشكوك الحكم) فإنه قد صار معلوم الحكم بسبب قيام الدليل عليه .

وعليه : فالخروج إنّما يكون خروجاً موضوعياً وليس خروجاً حكماً كما قال : (لا عن حكمه) أي : ليس خروجاً عن حكم الأصل الذي هو الاباحة ، فهو مثل ما إذا قال : أكرم العلماء وخرج زيد لأنه جاهل ، لا لأنه عالم لكن لا يجوز إكرامه ، فالخروج موضوعي لا خروج حكمي (حتى يلزم فيه) أي : في هذا الخروج (تخصيص ، وطرح لظاهره) أي : لظاهر الأصل وهو الحلّيّة .

هذا ولا يخفى : إنّ في المقام أموراً أربعة :

الأوّل : الورد ، وذلك بأن يكون هناك دليلان : أحدهما يكون بحيث إذا جاء ارتفع موضوع دليل الآخر وجداناً بأن لا يكون له موضوع حقيقة ، مثل ما لو قال : « إذا شككت في شيء فهو لك حلال » (1) ، وقال : « الميتة حرام » ، فإنّ الدليل الثاني يرفع موضوع الدليل الأول الذي هو الشكّ ، إذ بعد ورود التحريم لا شكّ في الميتة .

الثاني : الحكومة ، وهو أن ينفي أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر تعبداً وإن كان موضوعه باقي حقيقةً ، كما إذا قال : « إذا شككت فابن على الأكثر » (2) ، وقال :

ص: 262

1-- الكافي فروع : ج 6 ص 232 ح 4 .

2-- من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 340 ح 992 ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 212 ب 8 ح 10451 ، جامع أحاديث الشيعة : ج 5 ص 602 .

« لاشك لكثير الشك » (1) فإن كثير الشك لا يبيّن على الأكثر ، بل يبيّن على ما يصحّ صلاته ، فإن كان المصحح لصلاته البناء على الأقل بنى على الأقل ، ومن الواضح : أنّ كثير الشك هذا باقٍ شكّه ، لكنّه بمقتضى : « لاشك لكثير الشك » لا حكم لشكّه حتى يبيّن فيه على الأكثر .

ولا يخفى : أنّ الحكومة قد تكون موسّعة للدليل الآخر ، مثل قوله : « الطّواف بالبيت صلاة » (2) وقوله « لاصلاة الأبطهور » (3) فإنّ الأوّل وسع الصلاة حيث جعل حكم الصلاة مشروطاً بالطهور جارياً في الطواف .

وقد تكون مضبّقة مثل ما تقدّم من قوله : « لا شك لكثير الشك » حيث إنّ هذا الدليل ضيق دائرة « إذا شككت فابن على الأكثر » .

الثالث : التخصيص ، وذلك بأن يخرج الدليل الثاني بعض الأفراد عن حكم الدليل الأوّل ، مع إنّ موضوع الدليل الثاني داخل في الدليل الأوّل مثل أكرم العلماء ، ولا تكرم الفاسق من العلماء ، فإن العالم الفاسق عالم ، لكنّه خرج

ص: 263

1- - من القواعد الفقهية المصطادة من الروايات ويدل عليها الكافي فروع : ج 3 ص 358 وص 359 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 153 و ص 188 و ص 343 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 224 .

2- - غوالي اللئالي : ج 1 ص 214 و ج 2 ص 167 ح 3 ، نهج الحق : ص 472 ، وسائل الشيعة : ج 13 ص 376 ب 38 ح 17997 ، مستدرک الوسائل : ج 9 ص 410 ب 38 ح 11203 .

3- - تهذيب الاحكام : ج 1 ص 49 ب 3 ح 83 و ص 209 ب 9 ح 8 و ج 2 ص 140 ب 23 ح 3 و 4 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 33 ح 67 و ص 58 ح 129 ، الاستبصار : ج 1 ص 55 ب 31 ح 15 و 16 ، مفتاح الفلاح : ص 202 ، الامالي للصدوق : ص 645 ، غوالي اللئالي : ج 3 ص 8 ح 1 ، وسائل الشيعة : ج 1 ص 315 ب 9 ح 829 و ص 365 ب 1 ح 960 .

ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحا ، لأنّ الترجيح فرعُ المعارضة .

وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل ، والعامّ على الأصل ، فيقال يخصّص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل ،

عن وجوب الإكرام ، الذي هو حكم دليل أكرم العلماء .

الرابع : التخصص ، وهو خروج موضوع دليل عن موضوع دليل آخر ، مثل : أكرم العلماء ، ولا تكرم زيدا ، فيما إذا كان زيد جاهلاً ، فإنّ زيدا خارج عن العلماء لأنّه جاهل لا لأنه عالم لا يجب إكرامه .

(ومن هنا) أي ممّا ذكرناه : من إنّ تقديم الدليل على الأصل من باب الورود لاالتخصيص ، حيث إنّ الورود هو كون الدليل مخرجاً للشيء عن موضوع الدليل الآخر ، والتخصيص كون الدليل مخرجاً للشيء عن حكم الدليل الآخر (كان إطلاقُ التقديم والترجيح في المقام) أي : قولهم : الدليل يقدّم على الأصل ، وقولهم : الدليل يرجّح على الأصل (تسامحاً) لا إطلاقاً حقيقياً .

وذلك (لأنّ) التّقديم و (الترجيح فرعُ المعارضة) .

وقد تبين : إن المورد عليه لايعارض الوارد ، فإنّ « الميتة حرام » لايعارض « إذا شككت في شيء فابن على الحلية » ، لأنّه لاشك في الميتة بعد قول الشارع هذا .

(وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل ، والعامّ على الأصل ، فيقال : يخصّص الأصل بالدليل ، أو يخرج عن الأصل بالدليل) إنّما هو من باب التسامح ، لأن الخاص كان داخلاً في العام ثم خرج ، مثل : أكرم العلماء ، ولا تكرم زيدا العالم ، وما نحن فيه ليس كذلك ، إذ الميتة حرام لم يكن داخلاً في إذا شككت في شيء فابن على الحلية .

ويمكن أن يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلميّة، بأن يقال: إنّ مؤدّى أصل البراءة، مثلاً، أنّه إذا لم يعلم حرمة شرب

التتن فهو غير محرّم، وهذا عامّ

(ويمكن أن يكون هذا الاطلاق) أي: إطلاق قولهم: الدليل مقدّم على الأصل، وراجح على الأصل، ومخصص للأصل (على الحقيقة) لا على التسامح، لكن كونه على الحقيقة إنّما هو، (بالنسبة إلى الأدلة غير العلميّة) أي: بالنسبة إلى ما لا يوجب العلم بل يوجب الظنّ فقط، لأنّ أدلة اعتبار الاصول عامّة تشمل مورد الظنّ على الخلاف، أو الشكّ في الحكم، فقوله عليه السلام: «الناس في سبعة مالا يعلمون» (1) دليل يشمل مالمو شكّ في حكم شيء، أو ظنّ بحكم شيء، لأن كليهما ممّا لا يعلمون.

وعليه: فاذا ورد حرمة شرب التتن بدليل ظنيّ وقلنا: بأنه يلزم الأخذ بهذا الدليل الظنيّ، كان ذلك خروجاً عن ما لا يعلمون، لأنك لا تعلم علماً وجدانياً ومع ذلك لست في سعة، إذ يجب عليك الاجتناب عن شرب التتن، فيكون خروج الدليل عن الأصل خروجاً حقيقياً لا خروجاً تسامحياً.

إذن: فتقديم الدليل على الأصل إذا كان الدليل موجباً للعلم يكون من باب الورد، أما إذا كان الدليل موجباً للظنّ فيكون من باب التخصيص، وذلك (بأن يقال: إنّ مؤدّى أصل البرائة) أي: مقتضاه (مثلاً: أنّه إذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرّم، وهذا عامّ) فإنّ ذلك يشمل صورتين:

ص: 265

1- - مستدرک الوسائل: ج 18 ص 20 ب 12 ح 21886، غوالي اللئالي: ج 1 ص 454 ح 109 وورد نظير ذلك في الكافي فروع: ج 6 ص 297 ح 2 و تهذيب الاحكام: ج 9 ص 99 ب 4 ح 167 و المحاسن: ص 452 ح 365 و وسائل الشيعة: ج 3 ص 493 ب 50 ح 4270

ومفادَ الدليل الدالّ على اعتبار تلك الأمانة الغير العلميّة المقابل للأصل أنّه إذا قام تلك الأمانة الغير العلميّة على حرمة الشيء الفلانيّ فهو حرامٌ .

وهذا أخصّ من دليل أصل البراءة مثلاً ، فيخرج به عنه

الأولى : صورة الشك .

الثانية : صورة قيام خبر الثقة على الحرمة .

(ومفادَ الدليل الدالّ على اعتبار تلك الأمانة الغير العلميّة المقابل للأصل) وقوله : « المقابل » ، صفة لقوله : « الدليل الدال » بمعنى : إنّ مقتضى أدلة حجّية خبر الثقة الدال على الحرمة فيما اذا دلّ دليل على حرمة شرب التتن ولم يوجب ذلك الدليل العلم (أنّه إذا قام تلك الأمانة الغير العلميّة على حرمة الشيء الفلاني) كالتتن (فهو حرام) للأمانة .

(وهذا) أي : دليل حجّية خبر الثقة (أخصّ من دليل) حجّية (أصل البراءة - مثلاً -) لأنّ مقتضى أدلة حجّية أصل البراءة لقوله عليه السلام : « الناس في سعة مالا يعلمون » (1) حلّية التتن في صورة الشك وكذا في صورة قيام خبر الثقة على الحرمة ، اذ في صورة قيام خبر الثقة على الحرمة لانعلم بالحرمة وإنما نظرت بالحرمة ظناً .

ومقتضى أدلة حجّية خبر الثقة أعني : صدق العادل : حرمة التتن في صورة قيام خبر الثقة على حرمة التتن (فيخرج به) أي بسبب هذا الدليل (عنه) أي : عن الأصل ، لأنك قد عرفت : إنّ الأصل يشمل فردين ، والدليل يشمل فرداً واحداً .

ص : 266

1 - - مستدرک الوسائل : ج 18 ص 20 ب 12 ح 21886 ، غوالي اللئالي : ج 1 ص 454 ح 109 وكذا ورد نظير ذلك في الكافي فروع : ج 6 ص 297 ح 2 وتهذيب الاحكام : ج 9 ص 99 ب 4 ح 167 والمحاسن : ص 452 ح 365 ووسائل الشيعة : ج 3 ص 493 ب 50 ح 4270 .

وكون دليل تلك الأمانة أعمّ من وجهه ، باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة ،

(و) ان قلت : إنكم ذكرتم إن دليل الأمانة أخص مطلقاً من دليل الأصل ، فدليل الأمانة يكون مخصصاً لدليل الأصل ، وهذا غير صحيح ، بل بين الدليلين عموم من وجهه ، فإنّ دليل الأمانة يشمل كلّ مورد قام عليه الأمانة ، سواء كان هناك أصل أم لا ، ودليل الأصل يشمل كلّ مورد ليس فيه علم ، سواء كان هناك أمانة أم لا ، فيتعارضان في مورد فيه أصل وأمانة .

وعلى هذا : ففي مورد التعارض ، دليل الخبر يقول : خذ بالخبر ، ودليل البرائة -مثلاً- يقول : خذ بالبرائة ، فيتعارضان ، هذا في مورد الاجتماع ولهما مورداً إفتراق :

الأول : أن يكون خبر بدون البرائة ، كما إذا علم إجمالاً بأنّ يوم الجمعة يجب عليه الظهر أو الجمعة ، وورد خبر يقول : بوجوب الظهر ، فإنّ هنا خبراً ولا برائة .

الثاني : أن يكون برائة بدون الخبر ، كما إذا شك في حرمة شرب التتن ، فإنّ البرائة تقول بالحلية ، ولا خبر في المقام ، فإذا كان هناك خبر وبرائة تعارضاً وتساقطاً ، مثلاً : في عرق الجنب من الحرام برائة تقول : بأنّه لا تكليف بالنسبة الى العرق ، وخبر يقول : بأنه نجس ، فيتساقط حينئذ البرائة والخبر لتعارضهما ، ويكون المرجع الأصل العقلي وهو أن كلّما لم يقم من المولى دليل عليه ، فليس على العبد تكليف .

والى هذا الاشكال أشار المصنّف بقوله : و (كون دليل تلك الأمانة أعمّ من وجهه) من دليل الأصل ، وإنّما كان بينهما عموم من وجهه ، لأنّه (باعتبار شموله) أي : شمول دليل تلك الأمانة (لغير مورد أصل البرائة) أيضاً كما بيّناه .

والجواب عن هذا الاشكال هو : انّ دليل الأمانة مقدّم على دليل الأصل

لا ينفَعُ بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في إعتبار تلك الأمانة حينئذٍ بين مواردِها .

وتوضيْحُ ذلك : أنّ كونَ الدليل رافعاً لموضوع الأصل - وهو الشكّ - إنّما يصحّ في الدليل العلميّ ، حيث إنّ وجوده يُخرِجُ حُكْمَ الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه ،

في مورد التعارض حتى وإن كان بين الأمانة والأصل عموم من وجه ، وذلك للاجماع على تقدّم الأمانة على الأصل مطلقاً .

وعليه : فجعل العموم من وجه بينهما (لا ينفَعُ بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في إعتبار تلك الأمانة حينئذٍ) أي : حين تعارض الأمانة مع الأصل (بين مواردِها) أي : بين موارد الأمانة ، فسواء كان في موردِها أصل ، أم لم يكن في موردِها أصل ، وسواء كانت النسبة بينهما وبين الأصل عموم مطلق ، أم عموم من وجه ، فإنّ الاجماع قام على اعتبار الأمانة وتقديمها مطلقاً .

(وتوضيْحُ ذلك) أي : توضيْحُ تقديم الدليل غير العلمي على الأصل بعنوان التخصيص ، لا بعنوان الورد ، حيث إنّ المصنّف ذكر أوّلاً : أنّ دليل الأمانة واردٌ على دليل الأصل ، ثم أضرب عن ذلك وذكر : أنّ دليل الأمانة مخصّصٌ لدليل الأصل ، والآن يريد توضيْحُ كونه مخصّصاً لا وارداً ، وبعد أسطر حين يقول : « هذا ولكن التحقيق » يرجع عن كونه مخصّصاً ويبني على كونه وارداً .

وعليه : فتوضيْحُ كونه مخصّصاً لا وارداً قوله : (أنّ كونَ الدليل رافعاً لموضوع الأصل وهو) أي موضوع الأصل (الشكّ) وعدم العلم (إنّما يصحّفي الدليل العلميّ) أي : إذا كان الدليل موجباً للعلم (حيث إنّ وجوده) أي : وجود الدليل الذي يوجب العلم (يُخرِجُ حُكْمَ الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه) فإذا قام - مثلاً -

وأما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه بالنسبة الى أصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع ، وأما بالنسبة الى ما عداهما فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل ، وهو عدم العلم .

وأما الدليل الدال على اعتباره ، فهو وإن كان علمياً إلا أنه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل .

خبرٌ مُتواترٌ على حرمة التتن ممّا أوجب العلم ، تقدّم هذا الخبر المتواتر على الأصل الذي موضوعه : الشك في حكم التتن ، فيكون تقديم الدليل المتواتر على الأصل بعنوان الورود .

(وأما الدليل غير العلمي) كخبر الثقة ، فإنّ خبر الثقة لا يُوجب العلم (فهو) لا يتقدم على الأصل بعنوان الورود ، لأنّ خبر الثقة (بنفسه بالنسبة الى أصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع ، واما بالنسبة الى ما عداهما) أي : ما عدا أصالة الاحتياط والتخيير (فهو) أي : خبر الثقة (بنفسه) مع قطع النظر عن دليل حجّيته ، فإنّ دليل حجّية خبر الثقة هو الأدلة الأربعة كما قرر في محلّه (غير رافع لموضوع الأصل ، وهو) أي : موضوع الأصل : الشك و (عدم العلم) .

والحاصل : إنّ خبر الثقة لا يكون رافعاً لموضوع الشك ، إذ الشك باقٍ وجداناً .

(وأما الدليل الدال على اعتباره) أي : على اعتبار ذلك الدليل الذي مثلنا له بخبر الثقة (فهو وإن كان علمياً) كالأدلة الأربعة الدالة على اعتبار خبر الثقة ، فإنّ الأدلة الأربعة توجب علم الانسان بحجّية خبر الثقة (إلا أنه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل) .

وعليه : فكل من الأصل ، وأدلة حجّية خبر الثقة يفيد الظنّ ، ولا يفيد أحدهما

إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلة العلم والجهل .

العلم ، فسواء قال الشارع - مثلاً- : « لا تَنقُض اليقين بالشك » (1) الذي يفيد حجية الاستصحاب ، أو قال : « إعمل بخبر العادل » فإن كل واحد منهما لا يفيد إلا الظن بحجبة خبر الثقة وبحجبة الاستصحاب .

والحاصل : ان نفس خبر الثقة الدال على حرمة التنن - مثلاً- لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ، لاحتمال أن يكون الثقة قد اشتبه في الأمر ، ودليل حجته - أعني : الأدلة الأربعة الدالة على حجبة خبر الثقة - لا يوجب العلم بحرمة التنن واقعاً أيضاً ، بل الأدلة الأربعة توجب العلم بحجبة الخبر الدال على حرمة التنن ظاهراً .

وعليه : فحرمة التنن ليس معلوماً لنا ، لا بالدليل الدال على حرمة التنن ، ولا بالأدلة الأربعة الدالة على حجبة خبر الثقة ، فيبقى حرمة التنن حكماً ظاهرياً مظنوناً ، ومثل : هذا الظن لا يوجب العلم حتى يرفع الشك في حرمة التنن الذي هو موضوع الأصل .

وإنما قلنا : انّ الدليل لا يفيد الا حكماً ظاهرياً بحرمة التنن (إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي) كمؤديات الاصول وسائر الأدلة غير العلمية ، فهي كلّها أحكام ظاهرية في مقام الظاهر .

وأما الحكم الواقعي ، فهو الحكم (الثابت له) أي : للفعل كشرب التنن (من دون مدخلة العلم والجهل) كما سبق : من أن التنن له حكمان :

ص: 270

1- - الكافي فروع : ج3 ص351 ح3 ، تهذيب الأحكام : ج2 ص186 ب23 ح41 ، الاستبصار : ج1 ص373 ب216 ح3 ، وسائل الشيعة : ج8 ص217 ب10 ح10462 .

فكما أنّ مفادَ قوله عليه السلام : « كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ » ، يفيدُ الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه ، فكذلك ما دلّ على حجّية الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء ، يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث أنّه مظنون مطلقاً أو بهذه الأمانة .

حکم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل ، وهو : ما أثبتّه الله سبحانه وتعالى للتتن في اللّوح المحفوظ .

وحكم ظاهري شرّعه الله لنا مادام لم نعلم بذلك الحكم الواقعي ، وهو : أنّ الله سبحانه وتعالى قال : اذا لم تعلم الحكم الواقعي للشيء فاتبع الخبر الدال على حكمه، وإن لم يكن خبير ، فاتبع الأصل ، فكلاهما حكم ظاهري بالنسبة الى شرب التتن .

(فكما أنّ) دليل حجّية الأصل وهو (مفادَ قوله عليه السلام : « كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ ») (1) فان هذا دليل على حجّية أصل البرائة وهو (يفيدُ الرخصة في الفعل غير المعلوم ورود النهي فيه) فإنّ كلّ شيء مطلق يفيد : حلّية شرب التتن من حيث أنّه غير معلوم الحرمة واقعاً (فكذلك ما دلّ على حجّية) الأدلة غير العلميّة كالخبر الذي يرويه زُرارة - مثلاً- على حرمة التتن - فرضاً- فإنّه لم يحصل العلم لا من الخبر ولا من الأصل .

وهكذا (الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء) كالصلاة عند ذكر اسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنّه (يفيد وجوب ذلك الشيء) أي : الصلاة عند ذكر النبي في المثال (من حيث أنّه مظنون مطلقاً) أي : بالدليل الانسدادي (أو بهذه الأمانة)

ص: 271

1- - غوالي اللثالي : ج3 ص462 ح1 ، من لا- يحضره الفقيه : ج1 ص317 ، وسائل الشيعة : ج6 ص289 ب19 ح7997 و ج27 ص174 ب12 ح33530 .

الخاصة التي هي الشهرة، حيث أنّها حجّة بالدليل الخاص .

هذا، وقول المصنّف : « مطلقاً أو بهذه الأمانة » ، إشارة الى أنّ دليل حجّية الشهرة قد يكون الانسداد بناءً على الحجّية من باب الظنّ المطلق، ومقتضاه : ان الوجوب الذي أدى إليه الشهرة حكم ظاهري ، حيث أنّه مظنون بالظنّ المطلق ، وقد يكون دليل حجّية الشهرة الظنّ الخاص ، كما إذا لم نقل بالانسداد وقام الدليل على حجّية الشهرة كقوله : « حُذِّبَ بِمَا إِشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ » (1) أو ما أشبه ذلك من الأدلة الدالة على حجّية الشهرة .

وعلى أي حال : فكلّ من الظنّ المطلق ، أو الظنّ الخاص ، لا يُوجب العلم بحجّية الشهرة ، وإنّما يوجب الظنّ بحجّية الشهرة ، وكما إنّ أصل البرائة يوجب الظنّ كذلك الشهرة توجب الظنّ ، فكلاهما مظنونان ، وإذا كان كلاهما مظنوناً فتقديم الدليل غير العلمي على الأصل إنّما يكون بعنوان التخصيص لا الورود .

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من إنّ أدلة اعتبار الظنّ توجب كون مؤدّى الظنّ حكماً ظاهرياً ، كما إنّ مؤدّى الأصل أيضاً حكم ظاهري فليس مؤدّى أدلة اعتبار الظنّ : الحكم الواقعي حتى يكون وارداً على مؤدّى الأصل (إشتهر) بين العلماء (أنّ علم المجتهد بالحكم) إنّما هو علم بالحكم الظاهري ، لا علم بالحكم الواقعي ، لأنّ مبنى هذا العلم هو ما يفيد الحكم الظاهري .

ص: 272

مستفاد من صغرى وجدانية، وهي: « هذا ما أدى إليه ظني »، وكبرى برهانية، وهي: « كل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي »، فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري.

فاذا كان مفاد الأصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة، ومفاد دليل تلك الأمانة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة، كانا متعارضين

وذلك لأن علمه (مستفاد من صغرى وجدانية: وهي « هذا ما أدى اليه ظني ») أما ظناً مطلقاً، أو ظناً خاصاً، (وكبرى برهانية: وهي « كلما أدى اليه ظني فهو حكم الله في حقي ») وإنما كان كلما أدى اليه ظن المجتهد هو حكم الله في حقه، لأن ظنه مستند إما الى دليل الانسداد وهو حجة، وأما الى الأدلة الخاصة وهي حجة أيضاً، ومن المعلوم: إن النتيجة - وهي الحكم - المبنية على مقدمتين: احدهما ظنية وهي المقدمة الأولى التي ذكرها بقوله: « هذا ما أدى اليه ظني، لا يكون علماً، وإنما يكون ظناً ».

إذن: (فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري) لا الحكم الواقعي، فإن الظن لا يوجب العلم بالحكم الواقعي، كما إن دليل حجية الظن أيضاً لا يوجب علماً بالحكم الواقعي، بل هاتان المقدمتان توجبان الظن بالحكم الظاهري، وهذا الظن حجة أما للانسداد، أو للأدلة الدالة على حجية الظنون الخاصة.

وعليه: (فاذا كان مفاد الأصل: ثبوت الاباحة) ظاهراً، لأن الأصل يقول: الشيء المشكوك الحكم مباح لك، فيثبت (للفعل غير المعلوم الحرمة) كشرب التن: الاباحة ظاهراً (ومفاد دليل تلك الأمانة) كالرواية التي تقول، إن شرب التن حرام - مثلاً - (ثبوت الحرمة) ظاهراً (للفعل المظنون الحرمة) لأننا بعد ورود الرواية نظن بحرمة التن، فأنهما (كانا متعارضين

فاذا بنى على العمل بتلك الأمانة ، كان فيه خروجٌ عن عموم الأصل وتخصيصٌ له لا محالة .
هذا ، ولكنّ التحقيق أنّ دليلَ تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلميّ رافعاً لموضوع الأصل ،

لا محالة) فإنّ دليلاً يقول بحرمة التنن ، ودليلاً يقول بإباحة التنن .

(فاذا بنى على العمل بتلك الأمانة) الدالة على حرمة التنن لأن الأمانة أخصّ من الأصل ، أو لأنّ بينهما عموم من وجه ، لكن الاجمال قال بتقديم الأمانة على الأصل (كان فيه خروجٌ عن عموم الأصل) الدال على الاباحة (وتخصيصٌ له لا محالة) فيكون تقديم الأمانة على الأصل من باب التخصيص لا من باب الورود .

(هذا) غاية تقريب الكلام في كون أدلة الامارات مخصصة لأدلة الاصول .

(ولكنّ التحقيق :) أنّ أدلة الأمارات واردة على أدلة الاصول ، لا انها مخصصة لها ، وقول المصنّف : « ولكن التحقيق » ، جواب على ما تقدّم منه قبل أسطر من قوله : « وتوضيح ذلك ... » .

ثم إن وجه كون أدلة الأمارات واردة وليست مخصصة لأدلة الاصول هو : (إنّ دليلَ تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلميّ رافعاً لموضوع الأصل) فإنّ أدلة الأمانة كما ذكره المصنّف على قسمين : الأوّل : أنّها واردة على أدلة الاصول .

الثاني : انها حاكمة على أدلة الاصول .

وعلى أي حال : فإنّ أدلة الأمارات ليست مخصصة لأدلة الاصول ، إذ الأمارات كالخبر الواحد - مثلاً - يقول : بحرمة التنن ، ودليل هذه الأمانة : صدق العادل ، أو

إلا أنه نزل شرعاً منزلة الرفع ، فهو حاكم على الأصل لا مخصّص له ،

قوله سبحانه : « إن جئاتكم فاسقٌ نبياً فتبينوا... » (1) أو ما أشبه ذلك ، فإنّ دليل الأمانة هذا وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل الذي هو عبارة عن الشك في حكم التتن - مثلاً - (إلا أنه) أي : دليل تلك الأمانة (نزل شرعاً منزلة الرفع) .

وعليه : فإنّ الأمانة وهي - مثلاً- الخبر الدال على حرمة شرب التتن ، والذي دلّ على هذه الأمانة وهو : صدق العادل ، يدل على تنزيلها منزلة العلم ، فإذا قام الخبر على حرمة شرب التتن يكون كالعلم بالحرمة ، وكما أنه إذا دلّ الخبر المتواتر - مثلاً- على حرمة التتن ، فهو يخرج عن موضوع الأصل لحصول العلم بحرمة بالوجدان ، كذلك إذا دلّ الخبر - مثلاً- على حرمة التتن يخرج عن موضوع الأصل ، لكن خروجاً تعبدياً ، لأن دليل حجّية الخبر يقتضي تنزيل الخبر منزلة العلم .

إذن : (فهو) أي : دليل تلك الأمانة (حاكم على) دليل (الأصل لا مخصّص له) إذ قد تقدّم : أنّ التخصيص عبارة عن خروج الحكم مع بقاء الموضوع ، مثل : أكرم العلماء ، ولا تكرم زيدا العالم ، بينما الحكومة عبارة عن تصرف دليل ثانٍ في موضوع دليل الأول توسعة أو تضيقاً ، مثل : « لا شكّ لكثير الشكّ » (2) في التضييق ، و « الطواف بالبيت صلاة » (3) في التوسعة .

ص : 275

1- - سورة الحجرات : الآية 6 .

2- - من القواعد الفقهية المصطادة من الروايات ويدل عليها الكافي فروع : ج 3 ص 358 و ص 359 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 153 و ص 188 و ص 343 و ص 344 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 224 .

3- - غوالي اللئالي : ج 1 ص 214 و ج 2 ص 167 ح 3 ، نهج الحق : ص 472 ، وسائل الشيعة : ج 13 ص 376 ب 38 ح 17997 ، مستدرک الوسائل : ج 9 ص 410 ب 38 ح 11203 .

كما سيُتضح إنشاء الله تعالى على أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية .

وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال ، فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح ،

هذا ، ولكن المقام من قبيل الحكومة لا من قبيل المخصّص (كما سيُتضح إنشاء الله تعالى) عند بيان الحكومة ، وذلك لان دليل الاصل يقول : « إذا شككت فاحكم بالحلية » ، والخبر يقول : « التتن حرام » ، أي : لاشك لك ، فدليل الحرمة يتصرّف في موضوع دليل الاصل ، وموضوع دليل الاصل هو الشك فيرتفع به .

(على أن ذلك) أي : تخصيص أدلة الأصول بسبب أدلة الإمارات ، إذا سلّم التخصيص ، فهو (إنما يتم بالنسبة الى الأدلة الشرعية) الدالة على حجّية البرائة ، أو الاشتغال ، أو الاستصحاب ، حيث تكون أدلة الإمارات مخصصة لهذه الأصول الثلاثة .

(وأما الأدلة العقلية القائمة على البرائة والاشتغال) مثل : « قبح العقاب بلا بيان » ولزوم الاحتياط في أطراف الشبهة من جهة العلم الاجمالي (فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح) فإنّ الاصول الأربعة بعضها شرعي وعقلي ، وبعضها عقلي فقط ، كالتخيير عند المصنّف حيث يرى أنه عقلي بحث .

فموضوع الاصول الشرعية - الذي هو : الاستصحاب ، والبرائة ، والاشتغال ، الثابتة بالدليل الشرعي مثل : « لا تَنْقُضُ اليَقِينَ بِالشَّكِّ » (1) ومثل : « ما كُنَّا مُعَدِّينَ

ص: 276

1- - الكافي فروع : ج3 ص351 ح3 ، تهذيب الاحكام : ج2 ص186 ب23 ح41 ، الاستبصار : ج1 ص373 ب216 ح3 ، وسائل الشيعة : ج8 ص217 ب10 ح10462 .

لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعا لاحتمال العقاب ، كما

حَتَّى نَبَعَثَ رَسُولًا «(1) ومثل : « أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ » (2) - عدم العلم ، لأنها كلّها في مقام الشك فيكون دليل اعتبار الأمانة
مخصّصاً لأدلة الأصول الشرعيّة كما سبق وجهه .

وموضوع البرائة العقلية : عدم البيان ، وموضوع الاشتغال العقلي : احتمال العقاب ، وموضوع التخيير : عدم ترجيح أحد الطرفين على الآخر ،
فيكون دليل اعتبار الأمارات وارداً على دليل الأصول العقلية ورافعاً لموضوع هذه الاصول ، فأنه بعد قيام الخبر - مثلاً - أو الشهرة ، أو
الاجماع المنقول ، أو نحو ذلك ، على الحرمة يخرج التتن عن موضوع البرائة العقلية الذي هو عدم البيان .

كما لا يحتمل العقاب بعد ذلك بالنسبة الى ما دلّ من الخبر ونحوه على الاباحة .

وكذا بالنسبة الى التخيير ، فإنه إذا ارتفع الشك والتخيير بالتصّ الدال على هذا الجانب أو ذاك الجانب ، لا يبقى موضوع للتخيير .

وأما يكون ارتفاع موضوعها واضحاً (لجواز الاقتناع بها) أي : بأدلة هذه الثلاثة ، فإنه يمكن عقلاً أن يكتفي الشارع بهذه الأدلة لبيان الحكم
الواقعي (في مقام البيان) لما يطلبه الشارع واقعاً .

(و) كذا بعد قيام الدليل على أحد طرفي العلم الاجمالي يكون - أيضاً - رافعاً للشك ، لجواز (انتهاضها) أي : نهضة الأدلة الظنية (رافعاً
لاحتمال العقاب ، كما

ص: 277

1- - سورة الاسراء : الآية 15 .

2- - الأماي للمفيد : ص 283 ، الأماي للطوسي : ص 110 ح 168 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 167 ب 12 ح 33509 .

هو ظاهر ، وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير .

واعلم أنّ المقصود بالكلام في هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي

هو ظاهر) فإنه إذا احتمل المكلف وجوب الظهر أو الجمعة ، ثم قام الدليل على وجوب الظهر ، فالجمعة تسقط عن موضوع الاشتغال العقلي ، لأنه بعد وجود الدليل الشرعي لا احتمال لوجوب الجمعة ، فلا عقاب .

(وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير) فإنّ المصنّف يرى أنّه لا تخيير شرعي ، فبعد قيام الدليل على طرف الوجوب - مثلاً - يخرج طرف الحرمة عن موضوع التخيير ، فان موضوع التخيير : عدم الترجيح ، والدليل الشرعي يكون مرجحاً لأحد الطرفين على الآخر ، ففي مسألة دوران الأمر بين المُحدّوَرين : كالدوران بين الوجوب والحرمة يرى العقل : التخيير ، وذلك إذا لم يمكن الجمع بينهما ، ولم يمكن طرح أي منهما ، ولم يكن ترجيح ، والدليل الشرعي يكون مرجحاً لأحد الطرفين على الآخر ، فيكون وارداً لا مخصّصاً .

(واعلم : أنّ المقصود بالكلام في) هذا المقصد ، الذي هو مبحث الشك ، من (هذه الرسالة) هو : (الاصول) الأربعة (المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي) :

كالشك في حرمة التتن ، أو الشك في وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال في مبحث البرائة .

والشك في أنّ الماء الذي زال تغيره يبقى على النجاسة أم لا في مسألة الاستصحاب ، حيث إنّ بعض الفقهاء قال : بزوال نجاسته ، لكن المشهور قال : ببقاء نجاسته للاستصحاب .

وإن تضمّن حكمَ الشبهة في الموضوع أيضا .

وهي منحصرة في أربعة ، أصل البراءة وأصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب ، بناء على كونه حكماً ظاهرياً

والشك في أنّ الجمعة واجبة أو الظهر في يوم الجمعة من زمن الغيبة ، في مسألة الاشتغال ، حيث يجب عليه الاتيان بهما .

والشك في أنّه هل يجب تقليد الأعلم أو الأورع ، فيما إذا كان هناك مجتهد ان أحدهما أعلم والآخر أورع ، ولم يمكن الجمع بينهما حتى يكون من باب الاحتياط ، بل يكون الأمر التخيير بينهما في باب التخيير ؟ .

(وإن تضمّن) هذه الاصول (حكمَ الشبهة في الموضوع أيضاً) :-

كالشك في أنّه هل هو مطلوب لزيد ديناراً أم لا ؟ في باب البرائة .

والشك في أنّه هل هو باقٍ على وضوئه أم لا ؟ في باب الاستصحاب .

والشك في أنّه هل يلزم عليه الصلاة في هذا الجانب أو ذلك الجانب ؟ في باب إشتباه القبلة ، حيث يجب عليه الصلاة اليهما من جهة الاشتغال .

والشك في أنّه هل نذر شرب التتن ، أو نذر ترك الشرب ؟ في باب التخيير .

(و) على أي حال : فإنّ المقصود الأصلي من كتب الاصول هو : التكلم حول الاصول الأربعة من جهة الشبهة في الحكم الفرعي الكلي ، لا من جهة الموضوع حتى وإن كانت هذه الاصول الأربعة تجري في الشبهات الموضوعية أيضاً .

إذن : فالاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي ، إنّما (هي منحصرة في أربعة : أصل البرائة ، وأصل الاحتياط ، والتخيير ، والاستصحاب) على ما ذكرنا حصر الأصل في هذه الأربعة في أول الكتاب .

وإنّما ذكرنا الاستصحاب أيضاً (بناءً على كونه حكماً ظاهرياً) أي : بناءً

ثبت التعبدُ به من الأخبار، إذ بناءً على كونه مفيداً للظنّ يدخلُ في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي .

وأما الاصول المشخّصة لحكم الشبهة في الموضوع، كأصالة الصّحة

على كون الاستصحاب من الاصول التعبدية الجارية في مورد الشك بحيث قد (ثبت التعبدُ به من الأخبار) فإنّ الشيخ البهائي رحمه الله ذكر في بعض كتبه : أنّ حجّية الاستصحاب من باب الأخبار، والتي منها « لا تُنْقِضُ اليَقِينَ بالشَّكِّ » (1).

(إذ بناءً على كونه مفيداً للظنّ) وأنّه ثبت ببناء العقلاء، وأنّ الشارع أمضاه حيث سكت عليه - كما كان هو المشهور بين القدماء - وذكره العلامة، وغيرهم، فإنّه (يدخلُ) أي : الاستصحاب حينئذ (في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي) فيكون حاله حال الخير، والشهرة، ونحوهما، حيث أنّها تكشف عن الواقع، وليست من باب حكم الشك عملاً .

(وأما الاصول المشخّصة لحكم الشبهة في الموضوع) أي : الاصول التي تجري في الشبهات الموضوعية بتشريع من الشارع (كأصالة الصّحة) في عمل الانسان مسلماً كان أو كافراً - فإنّنا ذكرنا في « الفقه » : إنّ أصل الصّحة يجري في عمل الكافر أيضاً، فإذا لم نعلم بأنّ هذا المتاع الذي بيد الكافر سرقه، أو أنّه ملكه ؟ جاز الاعتماد على أصالة الصّحة في عمله فنشتري المتاع منه، الى غير ذلك ممّا فصلناه هناك .

ص: 280

1- - الكافي فروع : ج3 ص351 ح3، تهذيب الأحكام : ج2 ص186 ب23 ح41، الاستبصار : ج1 ص373 ب216 ح3، وسائل الشيعة : ج8 ص217 ب10 ح10462 .

وأصالة الوقوع فيما شكّ فيه بعد تجاوز المحلّ ، فلا يقع الكلام فيها إلاّ بمناسبة يقتضيها المقام .

(وأصالة الوقوع) التي تسمّى : بأصل التجاوز ، وأصل الفراغ ، حيث أنّ الانسان إذا فرغ عن العمل ، وشك في أنّه هل أتى به صحيحاً أم لا ؟ يحكم بأصل الفراغ وإنه أتى به صحيحاً .

وكذلك إذا تجاوز عن محل في الصلاة ونحوها ، وشكّ في أنّه هل أتى بذلك الجزء - مثلاً- ، يحكم بالصحة لأصل التجاوز .

والفرق بين : أصل الصحة ، وأصل التجاوز ، وأصل الفراغ ، مذكور بالتفصيل في « الفقه » .

اما المصنّف فقد ذكر أصل التجاوز وأصل الفراغ بلفظ واحد وسماههما : أصالة الوقوع ، وهي تجري (فيما شك فيه بعد تجاوز المحلّ) سواء كان التجاوز داخل العمل ، كما لو شك وهو في الركوع : بأنّه هل قرء الحمد أم لا ؟ وفي السجود بأنّه هل ركع أم لا ؟ أو كان بعد تمام العمل ، كما إذا أتمّ الصلاة وشكّ في أنّه هل أتى بالركوع أم لا - مثلاً - (فلا يقع الكلام فيها) أي : في هذه الاصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع (إلاّ بمناسبة يقتضيها المقام) استطراداً .

ولهذا لا نذكر أصل الطهارة ، أو أصل الحلّية ، أو ما أشبه ذلك هنا ، لأن موضع هذه الاصول والتي تسمّى : بالقواعد الفقهيّة ، في الفقه ، وقد سبق الالمام الى سبب ذلك في أوّل الكتاب ، فلا داعي الى تكراره .

وكيف كان : فليس التكلم حول غير هذه الاربعة من الاصول في هذا الكتاب إلاّ من باب الاستطراد ، فإنّ وظيفة الاصول هي البحث عن الشبهات الحكمية الكلّية والتي هي منحصرة في هذه الأربعة .

ثم إنَّ انحصارَ مواردِ الاشتباهِ في الاصولِ الأربعةِ عقليّ، لأنَّ حكمَ الشكِّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقينُ السابقُ عليه، وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يُلحَظ .

(ثم إنَّ انحصارَ مواردِ الاشتباهِ) والشك ، بأن لم يكن للمكلف علم ، أو ظنّ يقوم مقام العلم ، بهذا الجانب أو ذلك الجانب (في الاصول الأربعة) : الاستصحاب ، والبرائة ، والتخيير ، والاحتياط (عقلي) فإنَّ الحصر العقلي هو الحصر الذي يدور بين النفي والاثبات ، وموارد هذه الاصول الأربعة دائرة بين النفي والاثبات - كما سبق في أول الكتاب - .

هذا ، وقد أوضح الحصر بقوله : (لأنَّ حكمَ الشكِّ : إمّا ان يكون ملحوظاً فيه اليقينُ السابقُ عليه) أي : على الشكِّ ، بأن كان الشارع حكمه باجراء حكم اليقين السابق في اللاحق المشكوك فيه ، كما إذا تيقن بالطهارة وشك في أنّه هل يرتفع بسبب نوم حصل له أو لم يرتفع ، لأنَّ النوم لم يكن غالباً على سَمِعِهِ وبَصَرِهِ ، فإنّه يستصحب الطهارة ، وكذلك في الأحكام الكليّة .

(وإمّا أن لا يكون) ملحوظاً فيه اليقين السابق (سواء لم يكن يقين سابق عليه) أصلاً ، مثل الشك في أنّ التتن حرام أم لا ، فإنّه لا يقين سابق لحرمة التتن وعدم حرمة ، أو مثل تعاقبُ حالتين سابقتين : الحدث والطهارة ، والآن في الحالة الثالثة لا يعلم هل الطهارة كانت متقدّمة ، أو الحدث كان متقدماً حتى يستصعبه ؟ .

(أم كان ولم يُلحَظ) بأن كان هناك يقين سابق وشك لاحق ، لكن اليقين السابق لم يكن ملحوظاً ، كالشك في المقتضي عند المصنّف على ما يأتي ، فإنَّ المصنّف لا يجري الاستصحاب في الشك في المقتضي ، أو كالمثال المتقدّم :

والأول : مورد الاستصحاب .

والثاني : إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً لا ، والثاني هو مورد التخير ،

من الماء الكثير الذي تنجس بالتغيير ثم زال تغييره من نفسه ، حيث إن المشهور يستصحبون حالة النجاسة ، خلافاً لبعض الفقهاء الذين لا يقولون بالاستصحاب ، مدعين : أن التغيير كان سبب النجاسة ، فإذا زال السبب زال المسبب .

(والأول : هو مورد الاستصحاب) سواء كان الشك في التكليف أو في المكلف به ، أمكن الاحتياط أو لم يمكن ، وسواء كان في الشبهة الوجوبية أو الشبهة التحريمية ، في الحكم الوضعي أو الحكم التكليفي .

(والثاني :) وهو ما لم يلحظ فيه الحالة السابقة ، سواء كان هناك يقين أم لم يكن ، فهو (إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً) كالجمع بين الطرفين الذين أحدهما واجب فقط ، أو أحدهما حرام فقط ، أو أحدهما واجب والآخر حرام .

(أم لا-) بأن لم يكن الاحتياط فيه ممكناً وذلك فيما إذا دار أمر شيء بين الوجوب والتحريم ، كما إذا لم يعلم أنه نَذَرَ وطئ زوجته في ليلة الجمعة أو ترك وطئها ، أو أنه شك في أن صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبة أو حرام .

(والثاني :) وهو ما لم يمكن فيه الاحتياط ، فانه (هو مورد التخير) فإذا لم يعلم : أن صلاة الجمعة واجبة أو حرام ، تخير بين الاتيان بها وتركها ، أو إذا لم يعلم : أن الزوجة محلوفة الوطي أو الترك تخير في وطئها وتركه إذ لا علاج غير ذلك .

والأول إما أن يدلّ دليل عقليّ أو نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدلّ ، والأول مورد الاحتياط ، والثاني مورد البراءة .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ موارد الاصول قد تتداخل ، لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة .

(والأول) وهو : ما أمكن فيه الاحتياط ، فهو (: إما ان يدلّ دليل عقليّ أو نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول) وهو ما يعبر عنه : بالشك في المكلف به ، لأن التكاليف محرز ، وإنما المكلف به غير ظاهر ، فلا يعلم - مثلاً - هل إنّه نذر أن يصوم أول رجب ، أو أول شعبان ؟ .

(وإما أن لا يدلّ) دليل عقليّ أو نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول .

(والأول : مورد الاحتياط) فإذا كان الأمر دائراً بين أحد واجبين أتى بهما ، أو أحد محرّمين تركهما ، أو واجب ومحرّم فعل الواجب وترك المحرّم ، كما إذا علم أنّه نذر أن يشرب الشاي ، أو أن يترك التبغ ، فإنّه يجب عليه أن يشرب الشاي ويترك التبغ .

(والثاني : مورد البرائة) فإذا شك في أنّه هل يجب عليه دعاء رؤية الهلال أم لا ، تمسك بالبرائة في عدم الوجوب ، وإذا شك في أنّه هل يحرم عليه التبغ أم لا ، تمسك بالبرائة في عدم الحرمة عليه (وقد ظهر ممّا ذكرنا : أنّ موارد الاصول قد تتداخل) بأن يكون مورد واحد مورداً للاستصحاب وللبرائة - مثلاً - وذلك (لأن المناط في الاستصحاب : ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ، ومدار الثلاثة الباقية) من الاصول على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة (فيمكن أن يكون لشيء

ثم إنَّ تمامَ الكلام في الاصول الأربعة يحصلُ باشباعه في مقامين :

أحدهما : حكمُ الشكِّ في الحكم الواقعيِّ من دون ملاحظة الحالة السابقة ، الرجوع إلى الاصول الثلاثة .

الثاني : حكمه بملاحظة الحالة السابقة ، وهو الاستصحاب .

واحد حالة سابقة يرى بعض بسبب تلك الحالة جريان الاستصحاب ، ويرى بعض عدم الجريان لعدم ملاحظته الحالة السابقة ، فيجري فيه البرائة .

كما في مثال الماء المتغير ، الذي زال تغيره من نفسه ، حيث ان المشهور يستصحب حالة النجاسة ، وغير المشهور يقول : انا نشك في نجاسة هذا الماء بعد زوال التغير ، فنجري البرائة ، فلا تكليف لنا بالنسبة الى تطهير ما لاقى هذا الماء .

وكذا الشك في المقتضي عند من لا يرى جريان الاستصحاب فيه ، فيتمسك بالاصول الأخر الجارية في المقام ، بينما جملة من الاصوليين يرون جريان الاستصحاب فيه ، لعدم الفرق عندهم بين الشك في المقتضي والشك في المانع ، وعلى كل فالأمر في المثال سهل .

ثم إنَّ تمامَ الكلام في الاصول الأربعة يحصلُ باشباعه (أي : باشباع الكلام (في مقامين) على مايلي :

(أحدهما : حكمُ الشكِّ في الحكم الواقعيِّ) للمكلف (من دون ملاحظة الحالة السابقة ، الرجوع) حكم هذا الشك غير الملحوظ فيه الحالة السابقة (الى الاصول الثلاثة) : التخيير ، والاحتياط ، والبرائة .

(الثاني : حكمه) أي : حكم الشك (بملاحظة الحالة السابقة ، و) ذلك الحكم (هو الاستصحاب) حيث يلاحظ في الاستصحاب الحالة السابقة ، بخلاف : البرائة ، والتخيير ، والاحتياط ، فإنه لا يلاحظ فيها الحالة السابقة .

فيقع الكلام فيه في موضعين .

لأنَّ الشكَّ إمَّا في نفس التكليف ، وهو النوع الخاصَّ من الالتزام وإنَّ علم جنسه ، كالتكليف المرَدَّد بين الوجوب والتحريم .

وإمَّا في متعلق التكليف مع العلم بنفسه ،

المقام الأول :

(أما المقام الأول :) وهو حكم الشكَّ من دون لحاظ الحالة السابقة (فيقع الكلام فيه في موضعين) أيضاً :

الأوَّل : مَبَحْثُ الشكِّ في التكليف ، بان لم يعلم المكلف هل كلف بشيء أم لا ، كما إذا لم يعلم أنَّه هل كلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وبحرمة التبغ ، أم لا ؟ .

الثاني مبحث الشك في المكلف به ، بأنَّ عَلِمَ بالتكليف ، لكنَّه لم يعلم إنَّ « المكلف به » هل هو هذا أو هو ذاك ؟ كما تقدَّم بيانه والى الأوَّل أشار المصنِّف بقوله : (لأنَّ الشكَّ إمَّا في نفس التكليف وهو : النوع الخاصَّ من الالتزام وإنَّ علم جنسه) أي : جنس التكليف وهو : الالتزام ، لأنَّه قد يَعْلَمُ الانسان الوجوب المردد بين شيئين أو يعلم التحريم المردد بين شيئين ، وقد يَعْلَمُ الالتزام ، لكنَّه لا يعلم هل هو إلتزام وجوبي في هذا الطرف ، أو تحريمي في الطرف الآخر ؟ (كالتكليف المرَدَّد بين الوجوب والتحريم) .

ثم أشار الى الثاني بقوله : (وإمَّا في متعلق التكليف مع العلم بنفسه) أي بنفس التكليف ، بأنَّ علمنا التكليف ، لكنَّا لا نعلم هل هو متعلق بهذا الشيء أو بذاك

كما إذا علم وجوب شيءٍ وشكَّ بين تعلُّقه بالظهر والجمعة ، أو علم وجوب فائتةٍ وتردَّد بين الظهر والمغرب .

والموضع الأول :

يقع الكلام فيه في مطالب ، لأنَّ التكليف المشكوك فيه إمَّا تحريم مشتبه بغير الوجوب ، وإمَّا وجوب مشتبه بغير التحريم ، وإمَّا تحريم مشتبه بالوجوب ،

الشيء ؟ (كما إذا علم وجوب شيءٍ وشكَّ بين تعلُّقه بالظهر والجمعة) فإنَّ التكليف هنا معلومٌ وهو : الوجوب ، لكنَّ متعلِّقه مجهول ، وهذا مثال للشبهة الحكمية (أو علم وجوب) قضاء صلاة (فائتةٍ ، وتردَّد بين الظهر والمغرب) فأنَّه علم بفوت صلاة ، لكنَّه لا يعلم هل الفائت ظهر أو مغرب ؟ فهذه شبهة موضوعية .

والموضع الأول :

(والموضع الأول) وهو : مبحث الشك في التكليف فأنَّه (يقع الكلام فيه في مطالب) ثلاثة ، وأمَّا الموضع الثاني وهو : الشك في المكلف به ، فسيأتي بعد ذلك انشاء الله تعالى .

وإنما كان الكلام في الشك في التكليف في مطالب ثلاثة (لأنَّ التكليف المشكوك فيه : إمَّا تحريم مشتبه بغير الوجوب) بأن شككنا في أنَّه هل هو حرام أم لا ؟ كالشك في حرمة التتن .

(وإمَّا وجوب مشتبه بغير التحريم) بأن شككنا في أنَّه هل هو واجب أم لا ولم نحتمل الحرمة ، كالشك في إنَّ الصلاة عند ذكر النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم واجب أم لا ؟ (وإمَّا تحريم مشتبه بالوجوب) كما إذا كان هناك احتمالان : احتمال الوجوب ، وإحتمال

وصور الاشتباه كثيرة .

وهذا مبني على إختصاص التكليف بالالزام

الحرمة ، كالتشك في وجوب ردّ السلام على المصلي إذا سلّم عليه طفل أو مجنون فهل هو واجب أو حرام ؟ .

(وصور الاشتباه كثيرة) ترجع أهمها الى سبع صور : الشبهة بين الوجوب وبين كل من الأحكام الثلاثة : الاستحباب ، والكراهة ، والاباحة

والشبهة بين الحرمة وبين كل من الأحكام الثلاثة : الاستحباب ، والكراهة ، والاباحة .

والشبهة بين الوجوب والتحريم .

ففي الستة الأولى : الحكم البرائة .

وفي الأخيرة : الحكم التخيير ، إذا كان في أمر واحد كما إذا لم يعلم بأنّ صلاة الجمعة واجبة أو محرمة ؟ والاحتياط بالجمع ، إذا كان بين أمرين ، كما إذا لم يعلم هل نذّر شرب الشاي أو نذّر ترك التبغ ؟ ولا مناقشة في الأمثال وإنما المهم الالمام إلى الحكم في الجملة .

(وهذا) أي : حصر العنوان في الثلاثة : البرائة ، والاحتياط ، والتخيير ، والظاهر : أنّ الكلام الآتي يجري في الاستصحاب أيضاً ، فإنه إذا كان شيء مستحباً ، ثم شك في بقاء الاستحباب وعدمه استُصحب بقاءه ، وكذا إذا شك في بقاء الكراهة (مبني على إختصاص التكليف بالالزام) أي : الواجب والحرام فقط .

وذلك ان مقتضى أدلة البرائة هو : رفع الكُلفَةِ وَالْمَشَقَّةِ الْمُحْتَمَلَةِ بالنسبة

الى الالزام ، مثل قوله : « زُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ » (1) وقوله تعالى: « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا » (2) .

ومقتضى أدلة الاحتياط هو : ثبوت الكلفة والمشقة المحتملة مثل قوله : « اخوك دينك فاحفظ لدينك » (3) وما أشبه ذلك من الأدلة .

ومن المعلوم : إنَّ رفع الكلفة وإثباتها انما يكون في الوجوب والحرمة لترتب العقاب على مخالفتها ، اما الاستحباب والكرهية فلا كلفة فيهما لعدم العقاب على المخالفة ، فيحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما اذا شك في شيء انه مستحب أو ليس بمستحب ، أو مكروه أو ليس بمكروه ، أو مستحب أو مكروه في الدوران بين هذين الراجحين فعلاً وتركاً ، ولا يحتاج إلى اجراء البرائة ، أو الاستصحاب أو التخيير ، أو الاحتياط .

(أو إختصاص الخلاف في البرائة والاحتياط به) أي : بالالزام ، بمعنى : إنَّ وإن سلّمنا إنَّ أدلة الطرفين تجري في الاستحباب والكرهية لاطلاق تلك الأدلة فان الادلة ليست كلّها دالة على رفع العقاب ، وإنّما بعضها أعم مثل : « زُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ » (4) وما أشبه ذلك ، إلا أنَّ كلامنا في مبحث إختلاف العلماء ،

ص: 289

- 1- - التوحيد : ص 353 ح 24 ، تحف العقول ص 50 ، وسائل الشيعة : ج 15 ص 369 ب 56 ح 20769 ، الاختصاص : ص 31 ، الخصال : ص 417 .
- 2- - سورة الاسراء : الآية 15 .
- 3- - الأمالي للمفيد : ص 283 ، الأمالي للطوسي : ص 110 ح 168 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 167 ب 12 ح 33509 .
- 4- - تحف العقول : ص 50 ، الخصال ص 417 ، التوحيد : ص 353 ح 24 ، وسائل الشيعة : ج 15 ص 369 ب 56 ح 20769 ، الاختصاص : ص 31 .

فلو فرضَ شموله للمستحب والمكروه يظهرُ حالهما من الواجب والحرام ، فلا حاجة إلى تعميم العنوان .

ثم متعلق التكليف المشكوك :

إما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكليّ ، كشرب التتن المشكوك في حرمة ، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه .

وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئيّ ،

وإختلاف العلماء إنما هو بالنسبة إلى التكليف الالزامية .

(فلو فرضَ شموله) أي : شمول التكليف وشمول نزاع العلماء (للمستحب والمكروه) فلا حاجة إلى التكلم فيهما أيضاً ، لأنه (يظهر حالهما من الواجب والحرام) فإنّ الشبهة الاستحبابية كالشبهة الوجوبية في أدلة البرائة ، وكذلك الشبهة الكراهية كالشبهة التحريمية ، فإنّ التقرير في الوجوب والحرمة يأتي في المستحب والمكروه أيضاً (فلا حاجة إلى تعميم العنوان) ليشمل غير الالزام .

(ثم) إنّ (متعلق التكليف المشكوك) أي : موضوع التكليف المشكوك قد يكون من الشبهة الحكمية كما قال : (أما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكليّ ، كشرب التتن المشكوك في حرمة) فإنّ شرب التتن فعل كليّ له أفراد كثيرة ، وله حكم كليّ هو : الحرمة أو الإباحة (والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه) فإنّ الدعاء فعل كليّ ، وله حكم كليّ : الوجوب أو الاستحباب - مثلاً - وقد يكون من الشبهة الموضوعية كما قال : (وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئيّ) لوضوح : إنّ الموضوع إذا كان جزئياً كان له حكم جزئيّ ، كما أنّه

كشرب هذا المايح المحتمل كونه خمراً .

ومنشأ الشك في القسم الثاني إشتباه الأمور الخارجيّة .

ومنشأه في الأول إمّا عدم النصّ في المسألة ، كمسألة شرب التّن ، وإمّا أن يكون إجمال النصّ ، كدوران الأمر في قوله تعالى : « حتّى يطهرن » ، بين التشديد والتخفيف مثلاً ،

إذا كان الحكم جزئياً كان له موضوع جزئي ، لعدم معقولية أن يكون أحدهما كلياً والآخر جزئياً (كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً) فإنّ هذا المائع شيء جزئي ، وله حكم جزئي هو : الحرمة أو عدمها .

(ومنشأ الشك في القسم الثاني) أي : الشبهة الموضوعيّة (اشتباه الأمور الخارجيّة) ممّا لا يرتبط بالشارع ، كالمائع يشبهه بأنّه خمر أو ماء ، والثوب يشبهه بأنّه مغصوب أو مباح ، الى غير ذلك ، حتى إنّنا إذا استطرفنا باب الشارع في أنّ هذا هل هو خمر أم لا ؟ أو غصب أم لا ؟ أجاب : ارجعوا إلى الموازين العرفية ، لأنّ العرف هو المرجع في أمثال هذه الامور ، وإنّ قال : أنّه خمر أو ماء ، أو أنّه غصب أو ليس بغصب ، فإنّما يقوله لا بما إنّ مشرّع .

(ومنشأه في الأول :) أي الشبهة الحكميّة ثلاثة أمور :

(إمّا عدم النصّ في المسألة ، كمسألة شرب التّن) حيث لا نصّ فيه .

(وإمّا أن يكون إجمال النصّ ، كدوران الأمر في قوله تعالى : « حتّى يطهرن » [\(1\)](#) بين التشديد والتخفيف - مثلاً -) فإنّ بعضهم قرأ « يَطَهَّرْنَ » ، وبعضهم قرأ « يَطْهَرْنَ » ، فاذا قرء بالتخفيف كان معناه : النظافة من الحيض وإن لم تغتسل ،

ص : 291

وإما أن يكون تعارض النصين ، ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات .

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب :

وإن قرء بالتشديد كان معناه : لزوم الاغتسال ممّا يوجب تحريم الوطي قبل الاغتسال وإن طهرت من الدم .

(وإما أن يكون تعارض النصين ، ومنه) أي من تعارض النصين (الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات) السبع ، أو العشر عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، أو جواز الاستدلال بكلّ قرائته .

لكنّما ذكرنا في أول الكتاب ، وفي بحث القرآن الحكيم : إنّ تواتر القراءات شيء لا يمكن القول به وإن ذهب اليه بعض الفقهاء ، بل القرآن من زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى زماننا هذا لم يتغير ولم يتبدل عن هذه القراءة المشهورة ، وقد رأيت قرائن كُتبت قبل ألف سنة كانت مثل القرآن المتعارف عندنا الآن في البلاد الاسلامية ، لا تزيد نقطة ولا حرفاً ولا حركةً ولا سكوناً ولا تنقصها أيضاً .

وعلى أي حال : فاذا صار « يطهرن » مجملًا - بأن لم يعلم إنّ الوطي قبل الاغتسال محرم أم لا- ، لانه لم يعلم أنّ القراءة بالتخفيف أو بالتشديد ، وكانت إحدى القرائتين صحيحة والقراءة الثانية غير صحيحة ، أو تعارضت القرائتان كتعارض الخبرين ، لأن أحديهما بالتخفيف ومعناه : الحلية قبل الاغتسال ، والاخرى بالتشديد ومعناه : عدم الحلية قبل الاغتسال ، كان من الشبهة التحريمية ، حيث يقول الأصوليون فيها بالبرائة ، والاخباريون بالاحتياط .

(وتوضيح أحكام هذه الأقسام) التي ذكرناها يتمّ (في ضمن مطالب) ثلاثة :

الأول : دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية .

الثاني : دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم .

الثالث : دوران الأمر بين الوجوب والتحريم .

المطلب الأول: فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب .

إشارة

وقد عرفت أنّ متعلّق الشكّ ، تارة : الواقعة الكلّيّة ،

(الأول : دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية) :

الاستحباب ، أو الكراهة ، أو الاباحة ، وذلك في الشبهة التحريمية ، بأنّ لم تعلم هل إنّ حكم الشيء الفلاني - مثلاً - حرام أو مكروه ، حرام أو مستحب ، حرام أو مباح ؟ .

(الثاني : دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم) من الأحكام الثلاثة ، أيضاً وذلك في الشبهة الوجوبية .

(الثالث : دوران الأمر بين الوجوب والتحريم) من غير فرقٍ في كلّ ذلك بين الشبهة الموضوعيّة أو الشبهة الحكميّة ، كما إنّ الشبهة الحكميّة ، قد تكون من فقدان النصّ ، وقد تكون من إجمال النصّ ، وقد تكون من تعارض النصين .

المطلب الأول :

أمّا (المطلب الأول) اي : الشبهة التحريمية فهو : (فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب) من الأحكام الثلاثة الأخر .

(وقد عرفت : أنّ متعلّق الشكّ تارة الواقعة الكلّيّة) الشرعية من الشبهة

كشرب التتن ، ومنشأ الشك فيه عدم النص أو إجماله أو تعارضه ، وأخرى : الواقعة الجزئية .

فهنا أربع مسائل :

الأولى : ما لا نص فيه

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين :

أحدهما : إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك .

والثاني : وجوب الترك ويُعبّر عنه بالاحتياط .

الحكمية (كشرب التتن ، ومنشأ الشك فيه عدم النص ، أو إجماله ، أو تعارضه ، وأخرى الواقعة الجزئية) الخارجية من الشبهة الموضوعية مثل : كون هذا المائع ماءً أو خمراً (فهنا) أي : في الشبهة التحريمية (أربع مسائل) كما يلي :

(الأولى : فيما لا نص فيه ، وقد اختلف فيه) العلماء (على ما يرجع إلى قولين) وإن كانت الأقوال أكثر ، لكن بعض تلك الأقوال ليس محط الاعتناء :

(أحدهما : إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك) فكلما شكنا في شيء إنه حرام أو ليس بحرام ، أجرنا فيه الإباحة .

(والثاني : وجوب الترك ويُعبّر عنه : بالاحتياط) ومأخوذ من قوله عليه السلام : « تأخذ بالحائطة لدينك » (1) وقوله : « أخوك دينك فاحتط لدينك » (2) .

ص : 294

1- - تهذيب الاحكام : ج 2 ص 259 ب 13 ح 68 ، الاستبصار : ج 1 ص 264 ب 149 ح 13 ، وسائل الشيعة : ج 4 ص 177 ب 16 ح 4840 و ج 10 ص 124 ب 52 ح 13015 .

2- - الامالي للطوسي : ص 110 ح 168 ، الامالي للمفيد : ص 283 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 167 ب 12 ح 33509 .

والأول منسوب الى المجتهدين ، والثاني الى معظم الاخباريين ، وربما نسب إليهم أقوال أربعة : التحريم ظاهراً ، والتحريم واقعا ، والتوقف ، والاحتياط ، ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان . ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه أخر تأتي بعد ذكر أدلة الاخباريين .

(والأول :) وهو : البرائة وتسمى بالاباحة أيضاً (منسوب الى المجتهدين) الذين يجعلون القواعد العامة أساساً للأحكام الشرعية ، وتلك القواعد مستفادة من : الكتاب والسنة ، والاجماع ، والعقل .

(والثاني) وهو : الاحتياط ، منسوب (الى معظم الاخباريين) الذين يرون العمل بالأخبار فقط ، حيث يقولون بأن ظواهر القرآن ليست بحجة ، والاجماع كذلك لا دليل على حجيته ، والعقل انما يحكم في اصول الدين لا في فروع .

(وربما نسب اليهم) أي : الى الاخباريين (أقوال أربعة : التحريم ظاهراً ، والتحريم واقعا ، والتوقف ، والاحتياط ، ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان) فحيث إن العناوين في الأخبار مختلفة ، ففي بعض الأخبار : « قِفْ » وفي بعض الأخبار : « احتط » ، وفي بعض الأخبار : « اجتنب » ، الظاهر في التحريم الظاهري ، وفي بعض الأخبار : « النهي عن العمل » الظاهر في التحريم الواقعي ، ذهب كل الى عنوان من هذه العناوين ، فليس إختلافهم إلا إختلافاً في التعبير لا في المذهب والغرض (ويحتمل الفرق) المعنوي (بينها) أي : بين هذه الأقوال جميعاً (و) يحتمل الفرق (بين بعضها) كالحرمة الظاهرية ، والواقعية (من وجوه أخر) غير مجرد إختلاف العناوين التي ذكرناها وهي (تأتي بعد ذكر أدلة الاخباريين) إنشاء الله تعالى .

فمن الكتاب آيات :

منها : قوله تعالى : « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا » .

قيل : دلالتها واضحة .

مثلاً: القائل منهم بالحرمة الظاهرية يقول : ليس محرماً واقعاً ، بينما القائل بالحرمة الواقعية يقول بأنّ الشارع جعله حراماً واقعاً كحرمة شرب الخمر ولحم الخنزير .

والقائل بالتوقف يقول : لا نعلم حكمه ولذا نتوقف عن الحكم ، بينما القائل بالاحتياط يقول : إنّ محل الشبهة يحكم فيه بالحائطة ، دون أن يكون حراماً ظاهراً ، أو واقعاً ، ولا أنّه يتوقف فيه من جهة الجهل ، حاله حال أطراف المحل المخطور في الخارج ، كبئر ، أو حيوان ، أو ما أشبه ، حيث يحتاط بعدم الاقتراب منه حذراً من الوقوع في الخطر ، لا أنّه حرام بنفسه واقعاً ، أو ظاهراً ، أو محل توقف من جهة الجهل .

هذا ، وقد (احتج) الأصوليون (للقول الأول) وهو البرائة (بالأدلة الأربعة) :

الكتاب ، والسنة والاجماع ، والعقل .

(فمن الكتاب آيات ، منها : قوله تعالى : « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا » (1))

أي: أعطاه (قيل) والقائل المحقق النراقي في كتابة مناهج الأصول (دلالتها) أي: دلالة الآية على البرائة (واضحة) بتقريب أنّه حيث لم يعطينا الله العلم بأنّ

ص: 296

وفيه : أنّها غير ظاهرة ، فإنّ حقيقة الايتاء الاعطاء .

فأما أن يُرادَ بالموصول المال ، بقريئة قوله تعالى قبل ذلك : « مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ » .

هذا الشيء حرام فهو لا يريد الحرمة منا ولا يكلفنا بالحرم .

(وفيه : أنّها غير ظاهرة) في الدلالة على البرائة وذلك كما قال : (فإنّ حقيقة الايتاء : الاعطاء) أي : البذل ، وإن البذل كما سيذكره المصنّف يرتبط بالمال أكثر ممّا يرتبط بالحكم ، وعلى كلّ : فإنّ من الموصول وهو « ما » في قوله تعالى : « ما آتاه » ثلاثه احتمالات :

أحدها ما ذكره المصنّف بقوله : (فأما أن يُرادَ بالموصول : « المال » بقريئة قوله تعالى قبل ذلك : « وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ») ومعنى قُدِرَ عليه رزقه : ضَيَّقَ عليه رزقه ، والآية في سورة الطلاق وهي تتحدث عن المطلقة قال سبحانه : « اسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ ، وَلَا تَضَارَّوهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ ، وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ، فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ، وَإِنْ تَعَاَسَ رِثَمٌ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى * لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ، لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا ، سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا » (1) .

بمعنى : إنّه إن كان الزوج ذا سعة في المال فليُنْفِقْ حسب المتعارف ، وإن كان مضيقاً عليه في رزقه فليُنْفِقْ بقدرِ قُدْرَتِهِ ، كالفقراء يُنْفِقُونَ بقدرِ قُدْرَتِهِمْ ، بخلاف الأغنياء الذين يوسعون في الانفاق ، حيث يتمكنون من ذلك .

ص : 297

1- - سورة الطلاق : الآيات 6 - 7 .

فالمعنى : إنّ الله سبحانه لا يكلف العبد إلاّ دفع ما أُعطي من المال .

وإنّما أن يراد نفسُ فعل الشيء أو تركه ، بقرينة إيقاع التكليف عليه .

(فالمعنى) على هذا الاحتمال في الموصول هو (: إنّ الله سبحانه لا يكلف العبد إلاّ دفع ما أُعطي من المال) وإنّما أوله المصنّف بالدفع ، لأنّ « ما » الموصولة لا تكون متعلقاً بالحدث ، فالمعنى : لا يكلف الله نفساً إلاّ دفع مال ، لا أنّه : لا يكلف الله نفساً إلاّ مالا ، فإنّ المال ليس متعلق التكليف ، وإنّما متعلق التكليف عمل الانسان ، المتعلق بالمال .

وعلى كلّ : فهذا المعنى لا ربط له بالبرائة ، إذ الكلام في دفع مقدار المال ، لا في ان الانسان إذا شك في تكليف مجهول يكون بريئاً عنه .

الثاني من احتمالات « ما » الموصولة : ما أشار اليه بقوله (: وإنّما أن يُراد) من الموصول (نفس فعل الشيء أو تركه) وإنّما يُراد منه نفس فعل الشيء أو تركه (بقرينة إيقاع التكليف عليه) أي : على الموصول فإنّه سبحانه قال : « لا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها » (1) ومن المعلوم : انّ التكليف يتعلق بالحدث ولا يتعلق بالعين .

وعلى هذا : يكون الايتاء بمعناه الكنائي وهو : الاقدار ، لا بمعنى الاعطاء ، فالمعنى حينئذ : لا يكلف الله نفساً إلاّ ما أقدرها عليه من فعل أو ترك ، فإنّ الله تعالى لا يكلف الانسان بالطيران الى السماء بدون وسيلة ، كما لا يقول له : لا تكن في الحين ، فان مثل هذا الفعل والترك غير مقدور للإنسان

ص: 298

فاعطاؤه كناية عن الاقدار عليه ، فيدلّ على نفي التكليف بغير المقدور ، كما ذكره الطبرسي رحمه الله . وهذا المعنى أظهر وأشمل ، لأنّ الانفاق من الميسور داخل في ما آتاه الله .

وكيف كان ، فمن المعلوم أنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور ، وإلّا لم ينازع في وقوع

(فاعطاؤه) إذن : (كناية عن الاقدار عليه) فيكون معنى الآية : لا يكلف الله نفساً إلاّ فعلاً أو تركاً أقدرها الله تعالى على ذلك الفعل أو الترك .

وعليه : (فيدل) ما ذكر من الآية المباركة (على نفي التكليف بغير المقدور ، كما ذكره الطبرسي رحمه الله) في تفسير مجمع البيان .

(وهذا المعنى أظهر) عند المصنّف لأنّه بمنزلة كبرى كلية رتّب عليها الصغرى التي ذكرتها الآية في باب الانفاق على الزوجة .

(وأشمل ، لأنّ) المعنى الأوّل وهو : (الانفاق من) المال على الزوجة (الميسور) عند الزوج (داخل في) المعنى الثاني أي : (ما آتاه الله) .

وإنّما كان المعنى الثاني أظهر ، لأنّه على الأوّل : لابدّ من تقدير المصدر كما مرّ ، وعلى الثاني لا حاجة إليه ومن المعلوم : إن ما لا يحتاج إلى تقدير أظهر ممّا يحتاج إليه .

(وكيف كان) فانه سواء قلنا : المعنى الثاني أظهر وأشمل ، أم قلنا : احتمال الآية للمعنيين المذكورين على حدّ سواء (فمن المعلوم أنّ) الآية المباركة لا تدلّ على نفي التكليف المحتمل حيث استدل بها التراقي على البرائة ، لأنّ (ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور) حتى تنفي الآية التكليف به .

(وإلّا) بأنّ كان الاجتناب عن مشكوك الحرمة غير مقدور (لم ينازع في وقوع

التكليف به أحد من المسلمين وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه .

نعم ، لو أُريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارةً عن الاعلام به ،

التكليف به) أي : بالاجتناب عن مشكوك الحرمة (أحد من المسلمين) لأنّ المسلمين متفقون على إنّ الله سبحانه وتعالى لا يكلف الانسان على غير المقدور (وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه) أي : إمكان التكليف بغير المقدور ، فان الأشاعرة وان قالوا بذلك ، لكنّهم قالوا : إنّ التكليف بغير المقدور لم يقع من الله سبحانه وتعالى ، لوضوح : انّ الامكان شيء ، والوقوع شيء آخر .

أمّا أنّ الأشاعرة كيف ذهبوا إلى إمكان التكليف بغير المقدور فهو لأنهم لا يرون الحُسنَ والقُبْحَ العقليّين ، واما عدم الامكان الذي يقول به الشيعة والمعتزلة فمستنده عدم إمكان تكليف الحكيم بما لا يمكن وقوعه في الخارج ، لأنه غير مقدور للمكلف .

وثالث المعاني المحتملة في « ما » الموصولة : أنّ يُرادَ به الحكم والتكليف ، بمعنى إنّ الله لا يكلف تكليفاً إلاّ إذا بيّن ذلك التكليف ، فتكون الآية حينئذٍ دليلاً على البرائة ، والى هذا أشار المصنّف بقوله :

(نعم ، لو أُريد من الموصول) في الآية المباركة (: نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه) أي : إيتاء ذلك الحكم والتكليف (عبارة عن الاعلام به) أي بذلك التكليف ، فيدل على نفي التكليف غير المعلوم ، ولعله بملاحظة هذا المعنى قال النراقي : إنّ دلالة الآية على البرائة واضحة .

وهنا معنى رابع في الآية ، لعله من حيث الاطلاق أقرب إلى ظاهرها وهو : شمول الآية لكلّ ذلك فغير المقدور لا يكلف الله العبد به ، كما أنّ الحكم الذي

لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية، وإرادة الأعمّ منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا- جامع بين تعلق التكليف

لم يبينه الله سبحانه وتعالى لا يكلف العبد به، فإنّ إيتاء كل شيء بحسبه، وهذا المعنى هو الذي يُشير إليه المصنّف أخيراً بقوله: « وإرادة الأعمّ منه... » .

وعلى كل حال: فإنّ المصنّف يعترض على المعنى الثالث، ويقول: (لكن إرادته بالخصوص) أي حمل الموصول على التكليف فقط كما هو المعنى الثالث في كلام المصنّف (ينافي مورد الآية) إذ مورد الآية إنفاق المال، ومن المعلوم: إنّ الصغرى لا يمكن أن يكون إنفاق المال والكبرى الحكم والتكليف، إذ هو حينئذٍ من قبيل أن يقال: إيها الزوج أنت لا تكلف بانفاق المال الذي ليس في قدرتك، لأنّه لا تكليف بالحكم الذي لم يبينه الله .

(و) إنّ قلت: نستعمل الموصول في الأعمّ من التكليف ودفع المال .

قلت: (إرادة الأعمّ منه) أي: من التكليف (ومن المورد) الذي هو دفع المال، بمعنى: حمل الموصول على التكليف وعلى دفع المال معاً، ليكون معنى الآية: لا يكلف الله نفساً إلاّ تكليفاً، ودفع مالٍ أتاها، فيكون المراد من اتيان التكليف: بيانه، ومن اتيان المال: قدرة العبد عليه (يستلزم استعمال الموصول في معنيين) وهو خلاف الظاهر، إذ الظاهر من كلّ لفظ معنى واحداً، بل قال الآخوند: بإستحالة ذلك، لكنّا نقول بإمكانه فإنّ كانت قرينة فيها ونعمت، وإلا كان الظاهر من كلّ لفظ معنى واحداً .

إنّ قلت: نأخذ بالجامع بين المعنيين .

قلت: لا يصح ذلك (إذ لا جامع بين تعلق التكليف) وهو قوله سبحانه:

بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه ، فافهم .

نعم ، في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام :

« لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا » (1) (بنفس الحكم) بأن يكون المراد ب- « ما » الموصولة : التكليف (والفعل المحكوم عليه) بأن يكون الموصول بمعنى دفع المال أيضاً فإنه لا جامع بين المعنيين .

وحاصل المعنى الرابع ، الذي أشار اليه المصنّف : إن الموصول يُستعمل في معنى واحد كليّ لكن ذلك المعنى الواحد الكليّ شامل للتكليف ولدفع المال معاً ، فيُراد بالآتيان تارةً : « القدرة » ، وأخرى : « بيان التكليف » ، فيكون المعنى حينئذ : لا يكلف الله تكليفاً إلا بيّنه ، ولا يكلف الله مالاَ إلا إذا مكّن المكلف من ذلك المال ، ومن المعلوم : أنّ هذين المعنيين لا- يمكن جمعهما في عنوانٍ واحدٍ ، إذ الموصول بمعنى التكليف مفعول مُطلق ، وبمعنى دفع المال مفعول به ، ولا يكون الشيء الواحد قابلاً لأن يكون مفعولاً مطلقاً ومفعولاً به .

(فافهم) لعله إشارة الى ما ذكرناه : من إمكان جمعهما في المعنى الواحد ، إذ الجامع عطاء الله سبحانه وتعالى وعطائه قد يكون : بيان التكليف ، وقد يكون : منح المال ، فاذا بيّن التكليف اراد التكليف من العبد ، وإذا أعطى المال أراد المال من العبد ، كما إذا لم يبين التكليف لم يرده من العبد ، واذا لم يعط المال لم يرده من العبد ، فتكون الآية دليلاً على البرائة .

(نعم) ربّما يؤيد المعنى الثالث ما ورد (في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام

ص: 302

1- - سورة الطلاق : الآية 7 .

« قال : قُلْتُ لَهُ : هَلْ كُفِّ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ ؟ قَالَ : لا ، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ ، « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا » ، و « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا ءَاتَاهَا » .

لكنّه لا ينفع في المطلب ، لأنّ نفس المعرفة باللّه غير مقدور قبل تعريف اللّه سبحانه ، فلا يحتاج دخولها إلى إرادة

قَالَ : قُلْتُ لَهُ : هَلْ كُفِّ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ ؟ قَالَ : لا ، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا » (1) و « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا ءَاتَاهَا » (2) (3) . والمصنّف أخذ المعرفة بمعنى معرفة اللّه سبحانه وتعالى ، فاستدلّ على إرادة المعنى الثالث بهذه الرواية ، حيث أنّها نفت التكليف بالمعرفة من دون بيان ، وقد استشهد فيها عليه السلام بالآيتين ، فيعلم أنّ المراد من الآية هو : المعنى الثالث ، أي : لا يكلف اللّه نفساً إلاّ تكليفاً بيّنه لها ، فتكون الآية دالةً على البرائة من دون البيان .

(لكنّه) أي : ما ورد في الرواية (لا ينفع في المطلب) فلا يكون دليلاً على المعنى الثالث الذي نفينا نحن وهو : نفي التكليف من دون بيان ، بل ظاهر الآية على رأي المصنّف يناسب كون الآية بالمعنى الثاني ، أي : نفي التكليف بغير المقدور .

وإنّما الرواية تُناسب المعنى الثاني (لأنّ نفس المعرفة باللّه غير مقدور قبل تعريف اللّه سبحانه) فإنّ الانسان لا يعرف اللّه سبحانه وتعالى إلاّ بسبب الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام الذين هم من قبل اللّه تعالى (فلا يحتاج دخولها) أي : دخول المعرفة في الآية (إلى إرادة) المعنى الثالث أي : إرادة التكليف

ص: 303

1- - سورة البقرة : الآية 286 .

2- - سورة الطلاق : الآية 7 .

3- - الكافي اصول : ج 1 ص 163 ح 5 (بالمعنى) .

الاعلام من الايتاء في الآية .

وسيجيء زيادةً توضيح لذلك في ذكر الدليل العقليّ إن شاء الله تعالى .

ومّمّا ذكرنا ،

الذي يوصله الله سبحانه وتعالى الى عباده وذلك بارادة (الاعلام من الايتاء في الآية) .

وحاصل ما ذكره المصنّف ، هو : إن الامام عليه السلام نفى التكليف بمعرفة الله سبحانه وتعالى من دون بيان ، لأن المعرفة من دون البيان أمرٌ غير مقدور للإنسان ، واستشهد بالآيتين المباركتين لأنهما تنفيان التكليف بغير المقدور ، فالمعرفة بدون البيان أمرٌ غير مقدور .

لكن من المحتمل أن يراد بالمعرفة معرفة الامام عليه السلام ، فإنّ معرفة الامام تحتاج الى البيان بسبب نبي سابق أو إمام مُتقدّم ، أو إعجاز ، فإنّ الإعجاز بيانٌ عمليّ .

هذا ، ويردّ على ما ذكره المصنّف : أنّ معرفة الله سبحانه وتعالى تثبّت بالدليل العقليّ ، فالبيان يكون من المؤكّدات ، لا إنّ المعرفة متوقفة على البيان - كما ذكره المصنّف - .

وكيف كان : فالرواية تؤيد ما ذكرناه : من شمول الآية للعطائين : عطاء البيان وعطاء سائر الأشياء ، فإنّ الله سبحانه وتعالى ما لم يعط شيئاً لا يكلف الانسان بذلك الشيء فالاستدلال بالآية على البرائة لا بأس به .

(وسيجيء زيادةً توضيح لذلك ، في ذكر الدليل العقليّ إن شاء الله تعالى) بتوفيقه وتأييده .

(ومّمّا ذكرنا) : من استظهار كون الآية انّمّا هي لنفي التكليف بغير المقدور ، وترك محتمل التحريم ليس بغير المقدور ، وإنّ الآية ليست بصدد ذكر : ان عدم

يظهر حال التمسك بقوله تعالى : « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا » .

ومنها : قوله تعالى : « وما كنا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » .

بناءً على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف ،

البيان من الله ، يوجب عدم التكليف (يظهر حال التمسك بقوله تعالى : « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا » (1)) فإن هذه الآية أيضاً كآية السابقة دليل على نفي التكليف بغير المقدور ، لا نفي التكليف بما لم يبينه الله سبحانه .

أقول : لكنك قد عرفت : إن الآية ظاهرة في الأعم ، فإن غير المقدور لا سعة للمكلف عليه ، كما إن غير المبين لا سعة للمكلف عليه أيضاً ، فتكون الآية دليلاً على نفي التكليف بغير المقدور ، كما تكون دليلاً على نفي التكليف بما لم يبينه سبحانه ، فتكون الآية دليلاً على البرائة .

(ومنها) أي : من الآيات التي استدلت بها على البرائة (: قوله تعالى « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ») (2) . بتقريب : دلالة الآية على عدم العذاب بدون البيان وهو : معنى البرائة ، وقد ذكر المصنف دلالة الآية المباركة على البرائة وجوهاً ثلاثة :

أولها ما ذكره بقوله : (بناءً على أن بعث الرسول كناية عن) مطلق (بيان التكليف) فبعث الرسول سبب من الأسباب لا- أنه السبب المنحصر ، اذ عصيان الناس رسولهم سبب آخر لا يستحقاقهم العذاب ، فيكون معنى الآية المباركة : إن الله سبحانه وتعالى لا يُعذب حتى يُبين للناس بسبب الرسول تكاليفهم ، فاذا عصى الناس رسولهم إستحقوا بسبب عصيانهم العذاب فعذبهم .

ص: 305

1- سورة البقرة : الآية 286 .

2- سورة الاسراء : الآية 15 .

لأنه يكون به غالباً ، كما في قولك : « لا أبرح من هذا المكان حتى يُؤدَّن المؤدَّن » ، كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان النقلي .

وإنما جعل بعث الرسول كنايةً عن بيان التكليف (لأنه) أي : لأن البيان (يكون به) أي : بالرسول (غالباً) .

أما الالتقاء في القلب بحيث يعلم الانسان إنَّه أمر الله سبحانه وتعالى ألهمه إياه ، كما في قصة أم موسى حيث يقول تعالى : « وأوحينا إلى أم موسى ... » (1) أو ما أشبه ذلك فهو نادرٌ ، فالآية أريدَ بها السبب العام وإنما ذكر السبب الخاص لغبة هذا السبب .

إذن : فهو (كما في قولك لا- أبرح من هذا المكان حتى يُؤدَّن المؤدَّن) فأنه لا يُراد به : أذان المؤذن بشخصه وإنما هو (كناية عن دخول الوقت) سواء أذن المؤذن أم لم يؤدَّن ، وإنما علّق على الأذان لغلبة وقوع الأذان عند دخول الوقت .

وهكذا لو قال : إني لا- أفطر يوم الصيام حتى يظهر السواد ، يريد : دخول المغرب ، إذ ليس المعيار السواد بما هو هو ، فربما يسود الأفق بسبب سحاب ، أو رياح سوداء ، أو ما أشبه ذلك .

ثانيهما ما ذكره بقوله : (أو) أن بعث الرسول (عبارة عن البيان النقلي) أي : ما كتّم مُعذِّبٍنَ حَتَّى نُبَيِّنَ بياناَ نقلياً ، فالبيان العقلي وإن كان حجّة لان العقل حجّة ، لكن لا يسبب مخالفته العقاب .

إن قلت : إن دلّ المستقل العقلي على الحرمة كان فيه أيضاً العقاب ، ولذا يصحُّ عقاب المولى عبده إذا وقع ولد المولى في البئر ولم ينقذه حتى مات ، أو احترقت

ص: 306

داره ولم يظفيء الحريق مع امكانه على الأمرين حتى وإن لم يكن المولى أمره بالانقاذ والاطفاء ، وعذر العبد بأنّ المولى لم يأمره بذلك ، غير مفيد عند العقلاء في رفع العقاب عنه .

والحاصل : انه يلزم تحصيل غرض المولى ، سواء عَلِمَ الْعَبْدُ غَرَضَهُ بالقول أو بالعقل .

قُلْتُ : (ويُخصَّصُ العموم) في قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً » (1) (بغير المستقلات) العقلية فيكون معنى الآية : أنّ الله تعالى لا يعذب إلاّ بعد البيان النقلي من الرسول ، إلاّ في المستقلات العقلية ، فأنّه يعذب على مخالفتها أيضاً وإن لم يكن فيها بيان نقلي من الرسول ، فيكون حاصل الآية : توقف العقاب على أحد أمرين : أمّا على بيان العقل المستقل ، أو بيان النقل من الرسول ، أما غير المستقلات العقلية ، كالاجتنب عن التنن ، أو الالتزام بالدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - فالآية تدل على البرائة فيها : فيشمّلها عموم قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ » لانّ الله سبحانه وتعالى لم يبيّن - مثلاً - حكم التنن ولا حكم الدعاء وقت الهلال ، كما ان العقل - مستقلاً - لا يُلزم الاجتناب عن التنن ولا الالتزام بالدعاء عند الهلال ، لان الاجتناب عن التنن والالتزام بالدعاء ليس من المستقلات العقلية .

وثالثهما : ما ذكره بقوله : (أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب ،

إلا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الذمّ، بناء على أن منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذمّ،

إلا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل (فالعقل والنقل وإن كان كل واحد منهما حجّة مستقلة - كما دل على ذلك الأدلة العقلية والنقلية - ، إلا أن من عادة الله سبحانه وتعالى أن لا يُعاقب إلا بعد تأييد العقل بالنقل ، فالبيان النقلى بمجرد كافي في فعلية العقاب ، أما البيان العقلى فبمجرده غير كافي فيها .

بل إن مقتضى الرحمة هو : العفو عن المخالفات العقلية ، إلا بعد إرسال الرسول وتأييد العقل بالنقل ، ويؤيد هذا قوله سبحانه : « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً ، أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ، فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا » (1) .

بمعنى : إنهم يخالفون الأوامر العقلية ، لكنّ الله لا يعذبهم بمجرد ذلك ، بل يبعث إليهم الرسل ويأمرهم بالأوامر ، فإذا خالفوا الأوامر عذبهم ، فيكون فرق بين الموالي العرفية والمولى الحقيقي ، الموالي العرفية يعاقبون بمخالفة الغرض الذي دلّ عليه العقل ، أما المولى الحقيقي فلا يعاقب إلا بمخالفة البيان .

وعلى أي حال : فالعقاب من المولى الحقيقي غير موجود على مخالفة الأوامر العقلية (وإن حسن الذمّ) عليها فالبيان العقلى بمجرده يكفي في فعلية الذم لا في العقاب وذلك (بناءً على أن منع اللطف) وعدم تأكيد العقل بالنقل (يوجب قبح العقاب دون) فعلية (الذمّ) .

وعليه : فالعقاب غير موجود وإن كان الذمّ موجوداً ، مثل نية السوء حيث

ص : 308

كما صرّح به البعض ، وعلى أي تقدير فيدلّ على نفي العقاب قبل البيان .

وفيه : أنّ ظاهره الاخبارُ بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث ، فيختصّ بالعذاب الدنيويّ الواقع في الأمم السابقة .

لا عقابَ عليها وإن كان ناوي السوء مستحقاً له (كما صرّح به البعض) .

ولعلّ هذا المعنى الثالث هو الظاهر من الآية المؤيد بسائر الآيات والرّوايات .

(وعلى أي تقدير) من التقادير الثلاثة التي ذكرناها في تفسير الآية المباركة (ف-) أنّه (يدلّ) قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ » (1) (على نفي العقاب قبل البيان) فيكون دليلاً على البرائة .

ثم إنّ المصنّف أشكل على دلالة الآية على البرائة بقوله : (وفيه : أنّ ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث) أي : أنّ الأمم السابقة الذين عذبناهم في الحياة الدنيا بالغرق ، ورَمي الحجارة ، وما أشبهه ، إنّما عذبناهم بعدّ البيان (فيختص) قوله تعالى في الآية المباركة (بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة) .

وعليه : فلا ربط للآية بنفي العقاب عن التكليف المحتمل ، الذي لم يبيّنه سبحانه فلا تكون الآية دليلاً على البرائة .

لكن ما ذكره المصنّف خلاف ظاهر الآية المباركة ، فإنّ ظاهرها : أنّ عدم التعذيب بدون البيان من عادة الله سبحانه وتعالى ، فإنّه لا يعذب عبداً إلا بعدّ البيان ، فلا فرق بين الأمم السابقة واللاحقة ، كما لا فرق بين عذاب الدنيا ، كالحود ، والتعزيرات ، ونحوها ، وعذاب الآخرة .

ص: 309

ثم إنه ربما يوردُ التناقضُ على مَنْ جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين ردِّ من استدلَّ بها ، لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأن نفي فعلية التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق ،

(ثم إنه ربما يُوردُ التناقض) والمُوردُ هو المحقِّق القميِّ رحمه الله (على مَنْ) والمراد منه هو الفاضل التوني الذي (جمع بين التمسك بالآية في المقام) حيث تمسك بالآية دليلاً على البرائة (وبين ردِّ من استدلَّ بها) أي : بالآية المباركة من الأشاعرة حيث أنهم استدلوا بالآية المباركة (لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع) .

وكان رد الفاضل التوني على الأشاعرة : (بأن نفي فعلية التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق) فالآية تدلُّ على عدم فعلية التعذيب ، لا إنَّها تدلُّ على نفي الاستحقاق .

توضيح المقام إنَّ المشهور هو التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع ، ولهذا اشتهر بينهم : « كَلِّمَّا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ » ، لأنَّ الشارع سيد العقلاء .

كما اشتهر بينهم أيضاً : « كَلِّمَّا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ » لأنَّ العقل يعلم إنَّ الشارع لا يقول إلا عن واقعية وحقيقة ، بحيث لو أدرك العقل الواقعيات والحقائق لحكم بها أيضاً .

ولا يراد : إنَّ صلاة الصبح - مثلاً - جهراً لا اخفائاً ممَّا يحكم به العقل ابتداءً ، بل يُراد : انه لو أدرك العقل حقيقة ذلك وسائر الواقعيات ، لحكم بها كما حكم بها الشارع ، فالإنسان بالنسبة للواقعيات كالأعمى والشارع بصير ، فاذا قال الشارع - مثلاً - : إنَّ هناك أسدً رابضً يتربص لافتراسك ، حكم العقل أيضاً بصحة ما قاله الشارع ، لأنَّه يعلم انه لو أبصر ورأى لكان يشاهد الأسد كما يُشاهده الشارع .

والأشاعرة أنكروا هذا التلازم وقالوا: بأن الآية تدلّ على عدم التلازم، لأنّ الآية تقول: إنّ العقاب مبنّي على بعث الرسول، فلو خالف الانسان العقل ولم يأت رسول، لا يعذب الله المخالف بحكم عقله، فلو كان تلازم بين العقل والشرع كان اللازم العقاب بحكم الشرع أيضاً لأنّ العقل يرى العقاب فيمن يخالف عقله فاللازم أن يكون الشرع أيضاً يرى العقاب في ذلك، بينما يقول الله سبحانه وتعالى: إنّ العقاب منحصر بالشرع وبعده بعث الرسول.

ثم انّ الفاضل التّوني والوحيد البههاني رحمهما الله، قالوا: إنّ الآية تدلّ على البرائة ولا تدلّ على كلام الأشاعرة أي: لا تدلّ على نفي التلازم.

اما إنّ الآية تدلّ على البرائة، فلمّا تقدّم.

واما انها لا تدلّ على عدم التلازم، فلأنّ الآية تنفي فعلية العقاب، لا إنّها تنفي استحقاق العقاب، والتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع إنّما هو في الشأنية والاستحقاق، فمن الممكن أن يكون الشارع أيضاً يرى للمخالف استحقاق العقاب كالعقل، لكن برأفته ولطفه لا يعاقبه إلا بعد البيان.

فتحصل من ذلك: إنّ الفاضل التّوني والمحقّق البههاني قالوا: بأنّ الآية تدلّ على البرائة، وقالوا: إنّ استدلال الأشاعرة بها على نفي الملازمة فاسد.

لكن المحقّق القميّ أشكل عليهما وقال: بأنّ ذلك يُوجب التناقض، وذلك لأنّنا نسأل: هل الآية الدالة على نفيالعذاب الفعلي تدلّ على عدم التكليف الشرعيّ أو لا تدلّ؟ فان قلتم: تدلّ، قلنا: فالآية تدلّ على عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لأنّ العقل دلّ على العقاب والشرع دلّ على عدمه.

وإن قلتم: إنّ الآية تدلّ على نفي فعلية العذاب، ولا تدلّ على عدم التكليف

فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إن دَلَّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني ، وإن لم يدلّ فلا وجه للأوّل .

ويمكن دفعه : بأنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام ، لأنّ الخصمَ

الشرعي قلنا : فالآية لا تدل على البرائة ونفي التكليف الشرعي .

وعلى هذا : فلا يمكن للفاضل التوني ، ولا للمحقق البهبهاني أن يقولوا بفساد كلام الأشاعرة وبدلالة الآية على البرائة ، فإنّ ذلك يستلزم التناقض كما قال : (فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إن دَلَّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني) أي الملازمة بين الحكم الشرعي والعقلي .

(وإن لم يدل) الاخبار في الآية على نفي التكليف والاستحقاق ، بل على مجرد نفي الفعلية للعذاب مع السكوت عن الاستحقاق وعدمه عند وجود البيان العقلي (فلا وَجَهَ للأوّل) أي للاستدلال بالآية على البرائة .

(ويُمكن دفعه) أي : دفع التناقض الذي أورده المحقق القميّ على الفاضل التوني والوحيد البهبهاني ، بما ذكره الفصول ممّا حاصله : أنّ الأخباري يقول : بفعلية العقاب ، والآية تقول : بعدم الفعلية ، فتدل الآية على البرائة ، وهذا لا ينافي ترتب العقاب عليه مع ان الله يَعْفُو عنه ، فالملازمة موجودة بين حكم العقل وحكم الشرع ومع ذلك نقول بالبرائة .

والحاصل : إنّ العقل يدلّ على العقاب ، والشرع يدلّ عليه أيضاً للملازمة ، ولكن مع ذلك نجري البرائة لأنّه ثبت إنّ الله سبحانه وتعالى يَعْفُو عن مثل هذا الذنب فلا يُعاقِب عليه .

وذلك (ب-) سبب (أنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام) أي : مقام البرائة ، فكلمة لم يكن العقاب فعلياً كان المحكم : البرائة (لأنّ الخصمَ) وهو الأخباري

يَدَّعي أن في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم ، كما هو مقتضى رواية خبر التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم ،

(يدَّعي أن في ارتكاب الشبهة ، الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً) أي : يدَّعي الفعلية للوقوع في العقاب (من حيث لا يعلم) فإن مرتكب الشبهة وهو لا يعلم بارتكابه الحرام يقع في العقاب .

(كما هو مقتضى رواية خبر التثليث) حيث قال عليه السلام : « حَلَالٌ بَيْنٌ ، وَحَرَامٌ بَيْنٌ ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحْرَمَاتِ ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْمُحْرَمَاتِ ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ » (1) .

أقول : وإنما كان الهلاك من حيث لا يعلم ، لأنه لا يعلم بالحرام قطعاً ، إذ المفروض إنه شبهة وهو جاهل بالحرمة ، ولذا إذا وقع في الحرام وقع في العقاب وهو لا يعلم أنه قد ارتكب الحرام .

ولا يخفى : أن تسمية المصنّف الأخباري بالخصم ليس إساءة ، لأن المناقشة في شيء ، يُطلق عليها المخاصمة ، فإنّ المخاصمة بمعنى المباحثة والمناقشة ، ولذا نسبها الله سبحانه وتعالى الى الملائكة حيث قال : « مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ » (2) .

(ونحوها) أي : نحو رواية التثليث (التي هي عمدة أدلتهم) فإنّ عمدة أدلة الأخباريين القائلين بالحرمة في الشبهات الحكمية التحريمية ، هي هذه الروايات .

ص: 313

-
- 1- - الكافي اصول : ج 1 ص 67 ح 10 ، غوالي اللثالي : ج 4 ص 133 ، من لا يحضره الفقيه : ج 3 ص 8 ب 2 ح 3233 ، تهذيب الأحكام : ج 6 ص 302 ب 22 ح 52 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 106 ب 9 ح 33334 .
- 2- - سورة ص : الآية 69 .

ويعترفُ بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية، بخلاف مقام التكلم في الملازمة، فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته،

هذا (ويعترف) الأخباري مع ذلك (: بعدم المقتضي للاستحقاق، على تقدير عدم الفعلية) للعقاب، فإن الأخباري كأصولي معترف : بأنه لو انتفت فعلية العقاب في الشبهات التحريمية، انتفى الاستحقاق أيضاً، إلا أن الأصولي يدعي انتفاء الفعلية بمقتضى الآية المباركة وسائر الأدلة، والأخباري يدعي ثبوت الفعلية بمقتضى الأدلة التي ذكرها .

وعلى هذا : (فيكفي في) البرائة التي يقول بها الأصوليون، و (عدم الاستحقاق) للعقاب (نفي الفعلية) للعقاب المستفاد ذلك النفي من الآية المباركة .

(بخلاف مقام التكلم في) الحُسن والقُبْح العقليين، وان العقاب لمن أرشده عقله الى القبيح هل هو قبيح أو ليس بقبيح ؟ و (الملازمة) بين حكم العقل وحكم الشرع الذي هو مورد البحث مع الأشعري في هذا المقام (فإن المقصود فيه : إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل) أي أن المقصود هنا : إثبات الملازمة بين الشرع والعقل مما ينكره الأشاعرة ويثبته العدلية .

ومن المعلوم : أن الآية لا تدلّ على عدم الملازمة، لأن الآية لا تدلّ على أن الاستحقاق موقوف على بيان الشرع ولا يكفي فيه حكم العقل، وإنما الآية تدلّ على أن فعلية العقاب موقوفة على بيان الشرع (وعدم ترتب العقاب) الفعلي (على مخالفته) أي : مخالفة العقل (لا ينافي ثبوته) أي : ثبوت الحكم الشرعي،

كما في الظهار ، حيث قيل إنه محرّم معفو عنه .

وكما في العزم على المعصية على احتمال .

لوضوح : أنه لا منافات بين الاستحقاق وعدم الفعلية ، فربما يستحق الانسان العقاب ، لكن لا تقع الفعلية .

نعم ، كلما كان هناك فعلية كان استحقاق أيضاً ، لعدم معقولية ان يعاقب الله سبحانه وتعالى إنساناً لا يستحق العقاب .

(كما في الظهار حيث قيل : أنه محرّم معفو عنه) .

أما كونه محرماً : فلقوله سبحانه وتعالى : « وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا » (1) ، ومن الواضح : إنَّ القول المنكر والزور حرامٌ .

وأما أنه معفو عنه فلأن الله سبحانه وتعالى قال بعد ذلك : « وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ » .

فان قلت : فما فائدة كونه حراماً مع إنه عقاب عليه ؟ .

قلت : أكثر المتديّنين يأنفون عن أن يأتوا بشيء يسبب غضب الله سبحانه وتعالى ويحقّ عدم رضاه حتى وإن علموا أنه لا عقاب عليه ، ففائدة كونه حراماً : أن أكثر المتديّنين لا يرتكبونه ، بينما إذا لم يكن حراماً كانوا يرتكبونه .

(وكما في العزم على المعصية على احتمال) فإن من عزم على المعصية ولم يأت بها فيه احتمالات :

الأول : أنه حرامٌ معفو عنه .

الثاني : أنه حرامٌ ومعاقبٌ عليه .

الثالث : أنه ليس بحرام ولا يستحق العقاب عليه .

ص : 315

نعم ، لو فُرضَ هناك أيضاً إجماعٌ على أنه لو إنتفت الفعلية إنتفى الاستحقاق ، كما يظهر من بعض ما فرَعوا على تلك المسألة جاز التمسك به هناك .

ثم إنّنا حيث قلنا : إنّ الآية لا تدلّ على ما إدّعاه الأشاعرة : من عدم الملازمة بين الفعلية وبين عدم الاستحقاق - وإنّما قلنا لا تدلّ : إذ من الممكن الملازمة بين الفعلية وبين العقاب لكن الله سبحانه لا يعاقب من باب العفو ، كالظهار ونحوه - استثنى المصنّف مورداً من ذلك بقوله :

(نعم) فأنّه (لو فرض هناك) في مقام التكلم في الملازمة (أيضاً إجماع) من علماء الكلام ، كما كان إجماع من الأصوليين والأخباريين على التلازم بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق ، أي (على أنه لو انتفت الفعلية إنتفى الاستحقاق ، كما يظهر من بعض ما فرَعوا على تلك المسألة) أي : مسألة حجّية العقل (جاز) لمنكر الملازمة (التمسك به) أي : بقوله تعالى : « وما كُنَّا مُعذِّبِينَ ... » (1) (هناك) في مسألة عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

وإنّما ما فرَعوا على تلك المسألة فهو : حصول الثواب والعقاب ، وبقاء العدالة وزوالها - مثلاً - على موافقة حكم العقل ومخالفته ، فإذا وافق الانسان عقله أثيب وإذا خالف عوقب ، كما تقدّم في مثال العبد الذي يرى سقوط ولد المولى في البئر فانقذه فأنّه مثاب ، أو لم ينقذه فأنّه معاقب ، وكذا إذا وافق عقله بقي على عدالته ، وإذا خالف زالت عدالته - مثلاً - وما أشبه ذلك .

فإنّ ظاهر هذه الثمرات هو : إنّ نزاعهم في ملازمة حكم العقل والشرع

ص : 316

والانصاف : أنّ الآية لا دلالة فيها على المطلب في المقامين .

ومنها : قوله تعالى : « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ » ،

في مرحلة الفعلية ، بحيث لو إنتفت الملازمة في هذه المرحلة انتفت في مرحلة الاستحقاق أيضاً ، يعني : إنّه إذا لم تكن ملازمة في مرحلة الفعلية ، لم تكن ملازمة في مرحلة الاستحقاق .

(والانصاف) عند المؤلف (: أنّ الآية لا دلالة فيها على المطلب في المقامين) أي : لا دلالة فيها على البرائة كما لا دلالة فيها على نفي الملازمة ، وذلك لما تقدّم : من أنّ الآية إخبارٌ عن العذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة ، فلا ربط لها بالبرائة عن التكليف المحتمل ، كما لا ربط لها بنفي الملازمة .

لكن الظاهر عندنا : إنّ الآية تدل على البرائة - كما عرفت - وإنّها تدل أيضاً على نفي العقاب بدون بعث الرسول لطفاً ، ومع ذلك لا ينافي ان تكون هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، فإنّه حيث يحكم العقل يحكم الشرع فيلزم منه العقاب بمخالفة حكم العقل أولاً وبالذات ، لكنّ الله تعالى أسقط العقاب من جهة اللطف ثانياً وبالعرض .

(ومنها) أي : من الآيات التي تدل على البرائة (قوله تعالى : « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ... ») (1) ولا يخفى : أنّ معنى إضلال الله سبحانه وتعالى هو : أنّه يترك الناس وشأنهم حتى يضلوا ، فهو من قبيل أفسد الوالد ولده فيما إذا تركه وشأنه حتى فسد ، أو أفسدت الحكومة شعبها فيما إذا

ص: 317

أي : ما يجتنبونه من الأفعال والتّروك .

وظاهرها أنّه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الاسلام إلاّ بعد ما يبيّن لهم .

تركتهم وشأنهم حتى فسدوا .

وعليه : فيكون معنى الآية المباركة : أنّه سبحانه إذا هدى الناس الى الاسلام بيّن ما عليهم من الأحكام الشرعية من الواجبات والمحرمات ، فاذا تركوها وعصوها تركهم الله تعالى وشأنهم ، وترك الله لهم هو معنى إضلالهم ، فهذه الآية مثل قوله سبحانه : « نَسُوا اللَّهَ ، فأنسأهم أنفسهم » (1) .

إذن : فمعنى : يبيّن لهم ما يتقون (أي : ما يجتنبونه من الأفعال والتّروك) وقد قالوا في وجه نزول هذه الآية : أنّه مات قومٌ من المسلمين قبل نزول الفرائض ، فقيل : يا رسول الله ما منزلة هؤلاء ؟ فنزلت الآية .

وأما وجه دلالة الآية على البرائة فهو : أنّه سبحانه يهدي الناس ويبيّن لهم أحكامهم ، فاذا لم يبيّن لهم حكماً من الاحكام بعد أن هداهم كان عدم بيانه ذلك دليلاً على عدم الحكم ، فاذا رأينا عدم البيان في مورد : كشرب التتن ، كان دليلاً على عدم الحكم فلا حرمة لشرب التتن ، كما أنّه لا وجوب لدعاء رؤية الهلال لأنّه لم يبيّن وجوبه .

(وظاهرها) أي : ظاهر الآية (: أنّه تعالى لا يخذلهم) ولا يتركهم وشأنهم (بعد هدايتهم إلى الاسلام إلاّ بعد ما يبيّن لهم) الوظائف الشرعية من الواجبات والمحرمات .

ص : 318

1- - سورة الحشر : الآية 19 .

وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد : « حتّى يُعرّفهم ما يُرضيه وما يُسخطّه » .

وفيه : ما تقدّم في الآية السابقة ، مع أنّ دلالتها أضعف من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب ،

(و) يؤيد هذا المعنى ما (عن الكافي ، وتفسير العياشي ، وكتاب التوحيد) في تفسير الآية المباركة : (حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه (1) فتكون للآية دلالة على البرائة في كل مقام لم يبين الله سبحانه وتعالى الأحكام .

(وفيه : ما تقدّم في الآية السابقة) : من أنّها إخبار عن العقاب الديني الواقع في الأمم السابقة بعد اتمام الحجّة عليهم .

أقول : لكنك قد عرفت : ظهور الآية هذه كآية السابقة في البرائة ، واختصاصها بالعقاب الديني - كما ذكره المصنّف - خلاف ظاهر الآية .

(مع أنّ دلالتها) أي : دلالة هذه الآية (أضعف) من الآية السابقة (من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب والمطلب هو إنتفاء العقاب عند إنتفاء البيان .

والحاصل : إنّ الآية تدلّ على إنتفاء الخذلان عند إنتفاء البيان ، ولا تدل على عدم العقاب الاخروي عند انتفاء البيان الذي هو مهمة القائل بالبرائة ، فإنّ القائل بالبرائة يقول : حيث لا بيان لا عقاب اخروي ، فشرب التتن حيث لم يبين الله حرمة لاعقاب فيه ، وعدم الدعاء عند رؤية الهلال حيث لم يبين الله وجوبه

ص: 319

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 163 ح 3 ، التوحيد : ص 411 و ص 414 ، تفسير العياشي : ج 2 ص 115 ح 150 ، المحاسن : ص 276 ح 389 .

اللَّهُمَّ إِلَّا بالفحوى .

ومنها : قوله تعالى : « لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ » .

وفي دلالتها تأمل ظاهر .

لا عقاب في الآخرة على تركه .

(اللَّهُمَّ إِلَّا بالفحوى) بأن يقال : إذا توقف الخذلان وسلب التوفيق على البيان - حسب الآية الكريمة - فالعقاب الأخروي على التكليف أيضاً يتوقف على البيان بطريق أولى ، لأن عقاب الدنيا الذي هو أخف إذا توقف على البيان ، فعقاب الآخرة الذي هو أشد يتوقف على البيان قطعاً .

وعليه : فسواء قلنا بالفحوى أو لم نقل به ، فدلالة الآية على مهمة القائل بالبرائة وافية .

(ومنها) أي : من الآيات التي إستدلّ بها على البرائة (: قوله تعالى : « لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ ، وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ » (1)) وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : أنّ الحياة المعنوية في الدنيا والآخرة يمنحها الله سبحانه وتعالى بعد البيان ، والموت المعنوي والهلاك في الدنيا والآخرة إنّما يكون بعد البيان ، فلا هلاك في الدنيا ولا في الآخرة إلا بعد البيان ، وحيث لم يبين الله سبحانه وتعالى حرمة التتن - مثلاً - أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فلا يعاقب بالهلاك في الدنيا ولا في الآخرة من شرب التتن ، أو ترك الدعاء عند رؤية الهلال .

وعلى ما ذكرنا : فدلالة الآية على البرائة ظاهرة ، لكن المصنّف قال : (وفي دلالتها : تأمل ظاهر) .

ص : 320

ويرد على الكلّ أنّ غاية مدلولها عدمُ المؤاخذه على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا ،

قال في الأوثق : « ولعلّ وجه تأمل المصنّف في دلالتها هو : كون المراد بالبينة هي : المعجزات الباهرة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فالمقصود من الآية : بيان علّة ما وقع منه تعالى من نصره المسلمين ، لأنّ الآية قد نزلت في بيان قصة غزوة بدر ونصرة المسلمين فيها ، كما يشهد به ما قبلها من قوله سبحانه :

« إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ ، وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِئْتُمْ فِي الْمِيْعَادِ ، وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ، لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ ... » (1) « (2) .

أقول : لكن وجه النزول مورد ، والمورد لا يخصّص ، بل من عادة القرآن الحكيم كثيراً كما شاهدنا : أنّه يذكر علّة عامة لشيء خاص ، فدلالة الآية على البرائة ظاهرة .

ثم إنّ المصنّف بعد إيرادها على دلالة الآيات المذكورات ، أشكل على جميعها بأشكال واحد جامع لكل حيث قال : (ويرد على الكلّ :) أنّها لا تقاوم أدلة الاحتياط حتى على فرض دلالتها .

وانّما لا تقاوم أدلة الاحتياط لأنّ هذه الآيات على فرض دلالتها تدل على أنّه لا عقاب إذ لا بيان ، والحال أنّ أدلة الاحتياط تدلّ على وجود البيان كما قال (إنّ غاية مدلولها) أي : مدلول الآيات المذكورات ، هو : (عدم المؤاخذه على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده) أي : وجود النهي (واقعا) .

ص: 321

1- - سورة الانفال : الآية 42 .

2- - أوثق الوسائل : ص 258 أصالة البرائة .

فلا يُنافي ورودَ الدليل العامّ على وجوب إجتناب ما يحتمل التحريم .

ومعلومٌ أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلاّ عن دليلٍ علميٍّ .

وهذه الآياتُ بعدَ تسليمِ دلالتها غيرَ معارضةٍ لذلك الدليل ، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه ، كما لا يخفى .

إذن : فالآيات المباركة تدل على إنتفاء المؤاخذه على التكليف الوجوبي أو التحريمي من دون بيان (فلا يُنافي ورود) البيان من الشارع بسبب أدلة الاحتياط بمعنى : وجود (الدليل العامّ على وجوب اجتناب ما يحتمل التّحريم) من أدلة الاحتياط .

(ومعلوم : أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب) وهو الاخباري (لا يقول به) أي : بوجوب الاجتناب (إلاّ عن دليل علمي) إن لم يكن علماً ، والدليل العلمي هو : أخبار الاحتياط (وهذه الآيات بعدَ تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل) الدال على الاحتياط .

(بل هي) أي : هذه الآيات (من قبيل الأصل بالنسبة إليه) أي : الى الدليل ، وكما إنّ الأصل يرتفع بالدليل كذلك هذه الآيات لا موضوع لها بعد ورود أدلة الاحتياط ، فإنّ موضوع الآيات الدالة على البرائة هو عدم البيان ، وأخبار الاحتياط تدلّ على وجود البيان ، فلا موضوع للآيات بعد أخبار الاحتياط (كما لا يخفى) .

لكنّ يرُدُّ على ذلك ما يلي :

أولاً : النقض بالشبهات الموضوعية والشبهات الوجوبية ، مع أنّ الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيهما .

ثانياً : الحَلُّ بأنّ أخبار الاحتياط ظاهرة في الاستحباب ، مثل قوله عليه السلام : « أُخْوَكُ

ومنها : قوله تعالى ، مخاطباً لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم ، مُلَقْنَا إِيَّاهُ طَرِيقَ الرَّدِّ عَلَى الْيَهُودِ ، حَيْثُ حَرَّمُوا بَعْضَ مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى
إِفْتِرَاءً عَلَيْهِ : « قُلْ لَا أُجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا » .

دينك فاحتط لدينك بما شئت » (1) وغيره ممّا هو ظاهر في ندبية الاحتياط لا وجوبه ، وبقرينة سياق سائر أخبار الاحتياط لهذه الأخبار ،
تحمل سائر أخبار الاحتياط على الاستحباب أيضاً ، فلا دليل وارد على الآيات حتى يقال : إنّ الاحتياط بيان .
وبهذا البيان يرفع اليد عن ظاهر الروايات الدالة على الاحتياط ، الى غير ذلك ممّا ذكرناه في مباحث الاصول .

(ومنها) أي : من الآيات الدالة على البرائة (قوله تعالى مخاطباً لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم مُلَقْنَا إِيَّاهُ) ومعلماً له صلى الله عليه وآله
وسلم (طريق الرد على اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله تعالى) ، فإنّ اليهود قالوا : إنّ بعض الطيبات محرمة عليهم ، وكان هذا
التحريم من اليهود (إفتراءً عليه) تعالى ، فأنه تعالى علّم الرسول كيف يرد على اليهود بقوله :

(« قل) يا محمد ل لليهود وغير اليهود (: لا أُجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً ، أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا . . . ») (2)
الى آخر الآية ، وحيث إنّ الآية ، المباركة في مقام ردّ اليهود ، لا في مقام حصر المحرّمات في المذكورات حصراً

ص: 323

-
- 1- - الأماي للمفيد : ص 283 ، الأماي للطوسي : ص 110 ح 168 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 167 ب 12 ح 33509 .
2- - سورة الأنعام : الآية 145 .

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه . وعدم وجدانه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود إلا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة .

حقيقياً ، فلا يقال : إنّ هذه الآية تدلّ على عدم تحريم ما لم يذكر في القرآن الحكيم ، فإنّ الحصر الإضافي إنّما يكون بالنسبة لا بالاطلاق ، كما قرّر ذلك في علم العربية والبلاغة .

وكيف كان : (ف-) إنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتعليم الله سبحانه وتعالى (أبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه) فدلتّ هذه الآية المباركة على عدم وجوب الاجتناب عمّا لم يوجد على حرّمته دليل ، وحيث لم يدلّ على حرمة التتن ، أو حرمة ترك الدعاء عند رؤية الهلال دليل ، فالتتن ليس بحرام ، وكذلك ترك الدعاء ليس بحرام .

(و) إنّ قلت : فرق بين عدم وجداننا ، لأن عدم وجداننا ناشيء عن الجهل بالواقعات ، وبين عدم وجدانه صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنّ عدم وجدانه ناشيء عن العلم بالواقعات ، فإذا لم يكن ما لم يجده الرسول حراماً ، لا يكون ذلك دليلاً على عدم حرمة ما لم نجده نحن حراماً .

قلت : (عدم وجدانه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود ، إلا إنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة) فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لا أجد » فليس بحرام ، ولم يقل : أنّه ليس في الواقع فليس بحرام .

إذن : فقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم دليل على أنّ كل عدم وجدان بعد الفحص ، يوجب

لكنّ الانصاف : أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود الى عدم الوجدان إشارة الى المطلوب .

وأما الدلالة فلا ، ولذا قال في الوافية : « وفي الآية إشعاراً بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع » .

مع أنّه لو سلّم دلالتها ،

عدم التكليف بالحرمة ، فإنّ في العدول عن التعبير ب « ليس » الى التعبير ب « عدم الوجود » ، دلالةً على كفاية مجرد عدم الوجدان في عدم التكليف بالحرمة .

(لكنّ) المصنّف لم يرتض دلالة الآية على البرائة ، لأنّه ردّ الدلالة بقوله : و (الانصاف : انّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود الى عدم الوجدان إشارة الى المطلوب) الذي قلناه : من إنّ عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود إذا كان بعد الفحص وليس صراحة في المطلوب .

(وأما الدلالة) الصريحة في الآية المباركة على أنّ عدم الوجدان دليل على عدم الوجود (فلا ، ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من عدم دلالة الآية صراحة واتّما فيه مجرد إشارة ، لا يمكن الاستناد اليها .

(قال في الوافية) ما لفظه : (وفي الآية) مجرد (إشعاراً بأنّ إباحة الاشياء) التي لا دليل على حرمتها (مركوزة في العقل قبل الشرع) ففي الوافية جعل الآية مشعرة لا دليلاً ، ومن الواضح : أنّه لا يمكن إستناد الاصولي الى الاشعار في إدعائه البرائة .

(مع أنّه لو سلّم دلالتها) أي : دلالة الآية في نفسها فهي لا تنفعنا ، للفرق بين عدم وجدان الرسول وعدم وجداننا ، لأنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يعلم بعدم إختفاء حكم عليه ممّا أوحى الله تعالى اليه ، فعدم وجدان الرسول دليل البرائة ، لعدم الصدور منه تعالى ، وليس بالنسبة الينا كذلك ، فنحن نعلم بأنّه كانت أحكام في الشريعة

فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجبُ عدم التحريم ، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا وسيأتي توضيحُ ذلك عند الاستدلال بالإجماع العمليّ على هذا المطلب .

خفيت علينا من جهة التقية ، أو من جهة إحراق الظالمين كتب الشيعة وقتل روايتهم ومحدثيهم ممّا سبّب فقداننا لكثير من الأحاديث ، فعدم وجداننا ليس دليل البرائة وعدم التحريم ، فكيف يمكن قياس عدم وجداننا بعدم وجدان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ؟ ، والى هذا أشار بقوله : (فغاية مدلولها : كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام ، يوجب عدم التحريم) بالنسبة الى الرسول (لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى) بالنسبة الينا (بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا) فلا يقاس عدم وجدان الرسول بعدم وجداننا .

لكن يمكن الجواب عن إشكال المصنّف نقضاً وحالاً :

أمّا نقضاً : فلأنّه لو أشكل على البرائة وعدم الاحتياط : باختفاء كثير من الاحكام ، لاشكل على عدم الاحتياط في كل الأحكام ، لاحتمالنا وجود شرائط وأجزاء للصلاة ، والصيام ، والحجّ ، والمعاملات ، وغيرها لم تصل إلينا ، فيجب علينا الاحتياط إذن في كل أمر محتمل ، وهذا ما لا يقول به أحد .

وأما حالاً : فلأن الأحكام المختفية لانعلم إنّها كانت من قبيل الواجبات والمحرمات .

وعليه : فالآية باقية على دلالتها من البرائة ، حتى نعلم بأنّ كل الذي اختفى علينا كان في الواجبات والمحرمات ، والمفروض عدم علمنا بذلك .

(وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العملي على هذا المطلب)

ومنها : قوله تعالى : « وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ » .

يعني مع خلوّ ما فصلّ عن ذكر هذا الذي يَجْتَنِبُونَهُ .

ولعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها ، لأنّ السابقة دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما

أي : على البرائة إنشاء الله تعالى .

(ومنها) أي من الآيات التي استدلت بها على البرائة (قوله تعالى : « وَمَا لَكُمْ) والخطاب للمسلمين (أَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا) ذبح ذبيحاً شرعياً ، وحين الذبح (ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ؟ » (1)) فإنّ المشركين واليهود كانوا يحرمون بعض أقسام الذبائح ، والمسلمون في أول عهدهم بالاسلام كانوا يتجنبون عن تلك المحرّمات التي كانت عند اليهود والمشركين لاعتمادهم على التحريم قبل إسلامهم ، فَوَيْبَخَهُمُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلَى ذَلِكَ ، وَيَبَيِّنُ لَهُمُ الْمَحْرَمَاتَ لِيَكُونَ أَكْلُ مَا عَدَا ذَلِكَ حَلَالاً لَهُمْ .

وعليه : فالمحرّم ما فصلّ لمتة الآية (يعني : مع خلوّ ما فصلّ ، عن ذكر هذا الذي يَجْتَنِبُونَهُ) لا وجه لاجتنابهم وعدم أكلهم منه ومن سائر المطعومات ، فتدلّ الآية على أنّ كل شيء لم يبيّن حرّمته يكون حلالاً ، وَمَنْ يُحَرِّمُهُ يَكُونُ مُسْتَحَقّاً لِلتَّوْبِيخِ .

(ولعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها) أي : من قوله سبحانه ، « قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... » (2) وَوَجْهُ الْأَظْهَرِيَّةِ ما ذكره المصنّف بقوله :

(لأنّ السابقة دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما

ص: 327

1- - سورة الأنعام : الآية 119 .

2- - سورة الانعام : الآية 145 .

أوحى الله سبحانه إلى النبي، صلى الله عليه وآله وسلم .

وهذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فُصِّل وإن لم يحكم بحرمة فيبطل وجوب الاحتياط أيضا ، إلا أنّ دلالتها موهونة من جهةٍ أخرى ، وهي أنّ ظاهر الموصول العموم ، فالتويخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع

أوحى الله سبحانه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم (فالآية السابقة كانت تدل على حرمة التشريع ، بينما هذه الآية تدل على حرمة الاجتناب .

مثلاً : الآية السابقة تقول : لا تقولوا التّن حرام (وهذه) الآية تقول : لا تترك التّن بل إشره ، فالآية هذه (تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فُصِّل) حرمة في الشريعة (وإن لم يحكم) التارك (بحرمة) .

وعليه : فالآية السابقة تدل على حرمة التشريع كما صنعه اليهود ، وهذه الآية تدل على حرمة مُطلق التزام التّرك ، سواء كان التّرك بعنوان الاحتياط ، كما صنعه جمع ، أو بعنوان التشريع ، كما صنعه اليهود (فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً) لأنّ الاحتياط حينئذٍ منهي عنه .

(إلا أنّ دلالتها) أي : الآية المباركة (موهونة من جهةٍ أخرى وهي : أنّ ظاهر الموصول : العموم) فان « ما » في قوله سبحانه : « وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ » (1) ظاهر في العموم أي : فصّل الله سبحانه وتعالى للمسلمين جميع المحرّمات .

(فالتويخ) منه سبحانه إنّما هو (على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع

ص : 328

المحرّمات الواقعيّة وعدم كون المتروك منها .

ولا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً ، فالتوبيخ في محلّه .

والانصافُ : ما ذكرنا ، من أنّ الآيات المذكورة لا تنهضُ على إبطال القول بوجوب الاحتياط ، لأنّ غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيما لم يُعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل

المحرّمات الواقعيّة ، وعدم كون المتروك منها (أي : ممّا فضّل فإنّ الذبيحة الشرعية ليست من تلك المحرّمات التي فصّلها الله سبحانه وتعالى .

(ولا ريب أنّ اللازم من ذلك) أي : من تفصيل جميع المحرّمات وعدم كون الذبيحة المتروكة من تلك المحرّمات (العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً) لأنّنا إذا علمنا بكلّ المحرّمات ، ورأينا إنّ الذبيحة المتروكة ليست من تلك المحرّمات ، علمنا بأنّ الذبيحة ليست من المحرّمات وحينئذٍ (فالتوبيخ في محلّه) بخلاف ما إذا لم نعلم المحرّمات تفصيلاً ، كما هو حالنا بعد عدم علمنا بكلّ الأحكام ، لاختفائها من جهة تقية ، أو إحراق الكتب ، أو قتل الرّواة - كما تقدّم - .

لكنّك قد عرفتَ الجواب عن ذلك كلّه في الآية السابقة ، فلا حاجة الى تكراره .

اما المصتّف فقد قال : (والانصاف ما ذكرنا : من أنّ الآيات المذكورة لا تنهضُ على إبطال القول بوجوب الاحتياط ، لأنّ غاية مدلول الدالّ منها) أي : من هذه الآيات (هو : عدم التّكليف فيما لم يُعلم خصوصاً) تكليفاً بالحرمة : كحرمة التتن ، أو تكليفاً بالوجوب : كوجوب الدُعاء عند رؤية الهلال .

(أو عموماً ب-) سبب (العقل) مثل : دلالة العقل على وجوب دفع ضرر العقاب

أو التّقل ، وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد .

وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدّليل العقليّ أو التّقليّ على وجوبه ، فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه .

وأما الآيات المذكورة ، فهي كـبعض الأخبار الآتية لا تنهض بذلك ،

المحتمل (أو التّقل) مثل : دلالة الأخبار على وجوب الاجتناب عن الشبهة .

(وهذا) أي : البرائة عند عدم البيان خصوصاً أو عموماً (ممّا لا نزاع فيه لأحد) سواء الأصولي أو الأخباري ، فإنّ الكل مُتَّفَقُونَ على أنّه ما دام لم يكن بياناً عموماً ولا خصوصاً ، فإنّه يكون مجرى البرائة .

(وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه) من الأخباريين (بزعم قيام الدّليل) العام (العقلي) وهو : وجوب دفع الصّدر المُحتمل (أو التّقليّ) وهو : أدلة الوقوف عند الشبهة ونحوها (على وجوبه) أي : على وجوب الاحتياط .

إذن : (فاللازم على منكره) أي : منكر الاحتياط وهم الاصوليون (ردّ ذلك الدليل) بأن يثبتوا أنّه لا دليل عقلي ولا نقلي في مقام الشبهة .

(أو معارضته) أي : معارضة ذلك الدليل (بما يدلّ على الرّخصة ، وعدم وجوب الاحتياط فيما لانصّ فيه) حتى يتعارض دليل الأخباري مع دليل الاصولي فيتساقطان ويرجع الى الأصل العقلي السليم عن المعارض ، أو يكون دليل الاصولي أقوى فيكون مقدّماً على دليل الأخباري ، فيُحمل دليل الأخباري على الاستحباب .

(وأما الآيات المذكورة) دليلاً للأصوليين على ما تقدّم بيانها (فهي كـبعض الأخبار الآتية) للأصوليين (لاتنهض بذلك) أي : لاتتمكّن من إبطال أدلة

ضرورة أنه لو فرض أنه وَرَدَ بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة .

وأما السّنة : فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة

منها : المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بسند صحيح في الخصال ، كما عن

الاخباريين أو معارضة أدلتهم .

(ضرورة أنه لو فرض : أنه وَرَدَ بطريق معتبر في نفسه) من حيث : السند ، والدلالة ، وجهة الصدور ، على (أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة ، لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة) لأن الآيات المذكورة تدل على ان بدون البيان لا حكم بالالزام ، والدليل المذكور يكون بياناً ، ومن المعلوم : انّ البيان يزيل موضوع عدم البيان .

أقول : لكنك قد عرفت دلالة الآيات بما يسقط دليل الاخباري عن كونه بياناً ، فيلزم حمله على الاستحباب ، أو نحو ذلك .

وعلى أي حال : فهذا تمام الكلام في الآيات التي استدلل بها الاصوليون على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية .

(وأما السّنة : فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة) إستدلوا بها على البرائة في الشبهة الوجوبية ، أو الشبهة التحريمية .

(منها : المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : بسند صحيح في الخصال ، كما عن التوحيد : رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ : الْخَطَأُ ، وَالنُّسْيَانُ ، وَمَا أَسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا

التوحيد: « رُفِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطَأُ، وَالنَّسِيَانُ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا إِضْطَرُّوا إِلَيْهِ... »، الخبر.

لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا إِضْطَرُّوا إِلَيْهِ، الْخَبْرُ (1) وَتَمَّتْهُ: وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ.

فَالْخَطَأُ: أَنْ يَشْتَبَهَ الشَّخْصُ فِي قَوْلٍ أَرَادَ أَنْ يَقُولَهُ، مِثْلَ مَا لَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ لَا تَغْفِرْ لِي، مَكَانَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، أَوْ فِي عَمَلٍ: كَأَنْ إِشْتَبَهَ فَوْطًا زَوْجَتَهُ فِي حَالِ الْحَيْضِ

زَاعِمًا أَنَّهَا طَاهِرَةٌ.

وَالنَّسِيَانُ: وَاضِحٌ، لَكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ هَلْ يَشْمَلُ النِّسْيَانَ الَّذِي حَصَلَ مِنَ التَّسَامُحِ أَمْ لَا؟ كَمَا إِذَا تَسَامَحَ فِي الْأَمْرِ فَنَسِيَ، بِحَيْثُ لَوْ لَمْ يَكُنْ يَتَسَامَحُ لَمْ يَنْسَ.

وَمَا لَا يُطِيقُونَ: أَمَّا أَنَّهُ لَا يَتِمَكَّنُونَ إِطْلَاقًا، فَمَعْنَى رَفْعِهِ حِينَئِذٍ رَفَعِ آثَارَهُ: مِنَ الْقَضَاءِ، وَالْإِعَادَةِ، وَالْكَفَارَةِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ، أَوْ يَصْعُبُ عَلَيْهِمْ صَعُوبَةً بِالْغَةِ.

وَمَا إِضْطَرُّوا إِلَيْهِ: هُوَ مَا إِذَا خَافَ التَّلَفَ مِنَ الْجُوعِ - مِثْلًا - أَنْ لَمْ يَأْكُلْ لَحْمَ الْخَنزِيرِ، أَوْ الْمَوْتَ مِنَ الْعَطَشِ إِنْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ - مِثْلًا - وَلَا يَخْفَى: أَنْ « إِضْطَرَّ » يَقْرَأُ بِصِيغَةِ الْمَجْهُولِ، وَذَلِكَ عَلَى خِلَافِ قَاعِدَةِ بَابِ الْإِفْتِعَالِ - لِأَنَّهُ مُتَعَدٍّ - لِذَا قَالَ سُبْحَانَهُ فِي الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ: « ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَى عَذَابٍ غَلِيظٍ » (2).

وَالطَّيْرَةُ: هُوَ الْعَمَلُ حَسَبَ طَيْرَانِ الطَّيْرِ أَوْ تَحْرُكِ غَيْرِ الطَّيْرِ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ الْآخَرَى، كَمَا كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ حَيْثُ إِذَا أَرَادَ السَّفْرَ وَرَأَى طَيْرًا يَطِيرُ نَحْوَ الشَّمَالِ،

ص: 332

1- - التوحيد: ص 353 ح 24، الخصال: ص 417، تحف العقول: ص 50.

2- - سورة لقمان: الآية 24.

أو كلباً يعوي ، أو نحو ذلك ، ترك السفر ، فإن العمل بهذا محرّم شرعاً ، وقال الشاعر في الطيرة :

لعمرك ما تدري الطوارق بالحصى *** ولا زاحرات الطير ما الله فاعلٌ .

وقال يزيد لعنه الله مُطَيِّراً من صياح الغراب عند ورود أهل البيت عليهم السلام الى الشام :

لَمَّا بَدَتْ تِلْكَ الرَّؤُوسَ وَأَشْرَقَتْ *** تِلْكَ الشَّمُوسَ عَلَى رُبَى جَبْرُونَ

نَعَبَ الْغُرَابُ فُقُلْتُ صَاحٍ أَوْ لَا تَصِحُّ *** فَلَقَدْ قَضَيْتُ مِنَ النَّبِيِّ دِينِي (1) .

فإنه تطيّر بصوت الغراب ودلالته على زوال ملكه .

والحسد : هو ان يحسد الانسان انساناً على مالٍ ، أو جاهٍ ، أو أولادٍ ، أو نحو ذلك ، ويظهرُ حسدهُ بقولٍ أو فعلٍ مثل : التنقيص أو الاستهزاء بالمحسود ، أو التآمر عليه ، ولذا قال سبحانه : « وَمَنْ شَرَّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ » (2) أي : اذا أظهر حسدَهُ .

والتفكر في الوسوسة في الخلق : بأن يفكر الانسان في انه من خَلَقَ الله سبحانه

وتعالى - مثلاً - وما أشبه ذلك .

لكن هذه الثلاثة الأخيرة لا تكون محرّمة إذا لم يُظهرها الانسان بيد ولا لسانٍ ، فإذا أظهرها بيدٍ أو لسانٍ كان ذلك حراماً .

ثم انه حيث نسب الرفع الى الأشياء المذكورة لم يرد من الرفع : رفع ذواتها ، بل رفع جميع الآثار : من القضاء ، والاعادة ، والكفارة ، والحدّ ، والتعزير ، وعقوبة

ص: 333

1- - بحار الانوار : ج45 ص199 ب39 ح40 .

2- - سورة الفلق : الآية 5 .

الآخرة، وعدم قبول الشهادة حيث قال سبحانه: « وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا » (1).

الى غير ذلك من الاحكام الوضعية والتكليفية، في الشبهات الموضوعية والحكمية، واثبات الوضع بعد هذا الحديث يحتاج الى دليل، كما ان ما ذكر غير هذا في تفسير الحديث فهو خلاف الظاهر.

وإنما قال: « رُفِعَ » لأن تلك الأحكام كانت في الأمم السابقة وإنما رفعت عن أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من جهة أقربية البشر الى الكمال في زمانه، فإن البشر كلما كان أقرب الى الكمال خف تأديبه، كالطفل اللجوج والطفل المتعارف، حيث ان تأديب الأول أشد.

ثم ان الرفع والوضع كلاهما يقال لاسقاط التكليف:

فالأول: باعتبار صعوده وعدم بقائه في ذمة المكلف.

والثاني: باعتبار سقوطه وعدم استقراره في ذمة المكلف.

وعليه: فالنتيجة واحدة، ولذا قال سبحانه: « يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ » (2).

ولعل الفرق بينهما إذا اجتمعا: إن الوضع يدل على أثقلية الشيء الموضوع، من الرفع الدال على أخفيته.

وربما يقال: الرفع، باعتبار عظمة المرفوع، ولذا قالوا: رَفَعَ فلان الأذن، مكان قولهم: أذن.

وكيف كان: فوجه الاستدلال بهذا الحديث للبرائة: ما ذكره المصنف بقوله:

ص: 334

1- سورة النور: الآية 4.

2- سورة الاعراف: الآية 157.

فإنَّ حرمة شرب التتن ، مثلاً ، ممَّا لا يعلمون ، فهي مرفوعة عنهم ، ومعنى رفعها ، كرفع الخطأ والنسيان ، رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة ، فهو كقوله عليه السلام : « ما حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ » .

(فإنَّ حرمة شرب التتن - مثلاً - ممَّا لا يعلمون ، فهي مرفوعة عنهم) وكذلك وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ممَّا لا يعلمون ، فهو مرفوع عنهم .

(ومعنى رفعها ، كرفع الخطأ ، والنسيان : رفع آثارها ، أو : خصوص المؤاخذة) لكنك عرفت : انَّ اللازم رفع جميع الآثار ، لأنَّ إطلاق المطلق يُوجب شموله لكلِّ الأفراد ، لا لبعض الأفراد دون بعض ، فكأنَّ المصالح والمفاسد الواقعيَّة الكامنة في الأحكام الشرعيَّة ، كانت مقتضية لايجاب التحفظ ، الموجب لتجزُّ التكليف : قضاءً ، واعادة ، وغير ذلك ، فلم يوجه سبحانه مِنَّةً على هذه الأمة .

(فهو) أي : الرفع (كقوله عليه السلام : مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ) (1) بمعنى : انَّ كلَّ حكم لم يأمر الله أوليائه بتبليغهِ إلى العباد وبقي مَحْجُوباً عَنْهُمْ ، لم يكن لَهُ أثرٌ عليهم .

لا يقال : إذا لم يأمر الله سبحانه وتعالى بذلك الحكم ، فما فائدة تسميته حُكماً؟ .

لانه يُقال : المراد بالحكم : الاقتضاء ، لا الفعلية ، ففي التتن - مثلاً - إقتضاء الحرمة ، لكن حيث ابتلى هذا الاقتضاء بأمر أهم ، كالتسهيل - مثلاً - حَجَبَهُ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ ، فلم يردهُ منهم ، ولم يوصل الاقتضاء الى الفعلية .

وعلى أي حال : فان ممَّا تقدَّم يَظهر : وجه النظر في كثير من هذه المناقشات

ص: 335

1- - التوحيد ص 413 ح 9 ، الكافي (اصول) : ج 1 ص 164 ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 163 ب 12 ح 33496 ، بحار الانوار : ج 2 ص 280 ب 33 ح 48 .

ويمكن أن يُورد عليه: بأنّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون، بقرينة أخواتها، هو الموضوع، أعني فعل المكلّف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخَلِّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة،

التي وَرَدَتْ في المتن، لكننا نذكرها لمجرد الشرح.

قال المصنّف: (ويمكن أن يُورد عليه: بأنّ) الاستدلال برواية الرّفْع على البرّائة في الشبهة الحُكْمِيّة، وجوبيّة كانت أو تحريميّة، موقفٌ على كون المُراد بالموصول من قوله عليه السلام: «رُفِعَ ما لا يعلمون» (1) هو: الحكم غير المعلوم، أو الأعم من الحكم ومن الموضوع، اي: رُفِعَ الموضوع المجهول، ورُفِعَ الحكم المجهول، وليس كذلك، إذ المراد بما لا يعلمون: الموضوع فقط، فلا- يشمل الحكم المجهول.

وعليه: فلا يدل الحديث على الرّفْع في الشبهة الحُكْمِيّة، وذلك لوجهين:

أولهما: ما ذكره المصنّف بقوله: (الظّاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة أخواتها) مثل: ما اضطرّوا اليه، وما استكروها عليه، وما لا يطيقون (هو: الموضوع، أعني: فعل المكلّف غير المعلوم) عنوانه، والفعل غير المعلوم عنوانه (كالفعل الذي لا يعلم: أنّه شرب الخمر أو شرب الخَلِّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة) كالمرأة التي لا يعرف أنّها في الحيض أو ليست في الحيض، أو أنّها اخته من الرضاعة، أو ليست اخته من الرضاعة؟.

كما أنّ المراد بما اضطرّوا اليه، وما استكروها عليه، وما لا يطيقون: هو الفعل

ص: 336

1- - التوحيد: ص 353 ح 24، الخصال: 417، تحف العقول: ص 50، الاختصاص: ص 31، وسائل الشيعة: ح 15 ص 369 ب 56 ح 20769.

الذي اضطر اليه ، أو اكره عليه ، أو خرج عن طاقته .

إذن : (فلا يشمل) الحديث (الحكم غير المعلوم) الذي هو محل البحث في المقام ، حيث أنّ الكلام في الشبهة الحكميّة ، اذ اخباري يقول : بحرمة شرب التتن ، والاصولي يقول : بجوازه ، فشرب التتن موضوع معلوم ، وأما حكمه غير معلوم ، بينما الحديث يدل على أنّ الموضوع غير المعلوم مرفوع بقريضة سياقه مع الفقرات الأخرى .

ثانيهما : أنّ التقدير في الحديث : رفع المؤاخذه لكذا وكذا من الأشياء التسعة ، ومن المعلوم : أنّ المؤاخذه تتعلق بفعل ما اكره ، أو ما لا يطيق ، أو ما أشبه ذلك ، يعني : أنّ الفعل المكروه عليه كشرب الخمر لا مؤاخذه عليه ، ووحدة السياق في تمام الفقرات في الرواية تقتضي أن يكون ما لا يعلمون كذلك ، أي : فعل ما لا يعلمون لا مؤاخذه عليه ، فاذا لم يعلم أنّ زوجته في الحيض - مثلاً - ووطأها ، فإنّ هذا الفعل لا مؤاخذه عليه .

إذن : فما لا يعلمون خاص بالشبهة الموضوعيّة ، إذ لو شمل الشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة لم يكن سياق الفقرات واحداً ، بل كان في فقرة : « ما لا يعلمون » يشمل الموضوع والحكم معاً بينما في سائر الفقرات يشمل الموضوع فقط ومن المعلوم : أنّ عدم وحدة السياق خلاف الظاهر ، ولا يصار اليه إلاّ بالقريضة ، ولا قريضة في المقام حتى يفرّق بين السياق فيجعل « ما لا يعلمون » يعم الشبهة الموضوعيّة والحكميّة ، ويكون سائر الفقرات خاصاً بالشبهة الموضوعيّة .

وعلى هذا : فالحديث لا يدلُّ على البرائة في الشبهة الحكميّة كما يذكره الاصولي وينكره الأخباري .

مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم ، لأنّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ، ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة .

نعم ، هي من آثارها ، فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه

والى هذا الثاني أشار المصنّف بقوله : (مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم) بل يلائم إرادة الموضوع فقط (لأنّ المقدّر : المؤاخذة على نفس هذه المذكورات) في هذا الحديث (ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة) فإنّ المؤاخذة تقع على فعل العبد لا على حكم الشارع .

(نعم ، هي) اي : المؤاخذة (من آثارها) اي : من آثار الحرمة .

لكتّك قد عرفت : أنّه لا وجه لتقدير المؤاخذة ، بل اللازم كل الآثار ، ولذلك فإنّ هذا الاشكال غير وارد .

والى هنا ذكر المصنّف احتمالين :

الأوّل : رفع جميع الآثار .

الثاني : رفع خصوص المؤاخذة .

وهناك احتمال ثالث في الحديث : وهو رفع الأثر الظاهر من كل واحد من الفقرات المذكورة في الرواية على حدة .

وجه هذا الاحتمال : هو الانصراف ، فهو مثل ما اذا قيل : « زيدٌ أسدٌ » ، حيث ينصرف الى أنّ لزيد اظهر آثار الأسد وهو الشجاعة ، لا العرف ، والشعر ، والأظفار الطويلة ، والمشى على أربع ، وما اشبه ذلك .

والى هذا الثالث ، أشار المصنّف بقوله : (فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه

التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: أثر حرمة شرب التتن - مثلاً - المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة .

لكن الظاهر، بناء على تقدير المؤاخذة، نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات .

والحاصل: أن المقدّر في الرواية، باعتبار دلالة الاقتضاء،

التسعة) الواردة في الرواية (ما هو المناسب من أثره) لا كل الآثار، ولا المؤاخذة (أمكن أن يُحمّل الموصول في «مالا يعلمون» على الحكم غير المعلوم أيضاً .

ف- (يقال: أثر) رفع سائر الفقرات في الرواية: هو المؤاخذة عليها بنفسها، فأثر مالا يطيقون: أنه لا يؤخذ عليه بنفسه على حده، وهكذا بقية الفقرات، وأثر (حرمة شرب التتن - مثلاً- المؤاخذة على فعله) أي فعل الشرب نفسه (فهي مرفوعة) فيكون الحديث على هذا شاملاً للشبهة الحكمية «فيما لا يعلمون» .

(لكن الظاهر) أن المرفوع: المؤاخذة، و (بناءً على تقدير المؤاخذة) فقط، لا كل الآثار، هو: (نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات) كلها، لا المناسب لكل فقرة فقرة، وقد عرفت: أنه على هذا التقدير يكون المرفوع في «مالا يعلمون» الموضوع، مثل: أنه لم يعلم هل شربه هذا شرب ماء أو شرب خمر؟ ولا يشمل رفع الحكم مثل: انه لا يعلم هل ان التتن حرام أو حلال؟ .

(والحاصل: إن المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء) وهي كما ذكرها البلاغيون: عبارة عن أنه إذا لم يكن الكلام صحيحاً أو صادقاً حسب ظاهره، لا بد وأن يقدر فيه شيء يناسبه صحةً وصدقاً، كما في قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (1)

ص: 339

حيث لم يكن الكلام صادقاً بظاهره لأنَّ الرّبَّ لا يجيئ، قدّروا: وجاء أمرُ ربِّكَ .

وفي قوله سبحانه حكاية: « واسألِ القريةَ » (1) حيث لم يكن سؤال القرية صحيحاً، إذ القرية لا تكون مورد السؤال والجواب قدّروا: واسأل أهل القرية .

ولا يخفى: إنّ البلاغيين والأصوليين أضافوا دلالتين أخريين إلى دلالة الاقتضاء، وربما سمّي الجميع بدلالة الاقتضاء:

الأولى: دلالة التنبيه، وذلك فيما إذا اقترن بالكلام ما يُفيد دلالة - مثلاً - قالوا: « جاءَ أعرابيٌّ إلى الرسولِ صلى الله عليه وآله وسلم وقال: هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ، واقعتُ أهلي في نهارِ رمضان، فقال صلى الله عليه وآله وسلم له: كَفَّرْ » (2) فان تقارن كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لكلام الأعرابي، يدل على أنّ المراد ب « كَفَّرَ »: الكفارة لمن واقع أهله في شهر رمضان، وإلا فكلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مطلق .

الثانية: دلالة الإشارة كما في الجمع بين قوله تعالى: « وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الرِّضَاعَةَ » (3) وقوله سبحانه: « وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » (4) فإنَّ الجمع بين هاتين الآيتين يدلُّ على أنّ أقل الحمل ستة أشهر، ولذا ذهب المشهور إليه .

وكيف كان: فحيث لا يمكن أن نقول في حديث الرفع: بأنَّ المراد هو ظاهر الرواية، لأن هذه الأمور من الخطأ والنسيان وغير ذلك ليست مرفوعة في الامة، فانهم يخطأون، ولا يعلمون، ويضطرون، ولا يطيقون، وما أشبه ذلك، فاللازم

ص: 340

1- - سورة يوسف: الآية 82 .

2- - وسائل الشيعة: ج 10 ص 46 ب 8 ح 12793 بالمعنى .

3- - البقرة: 233 .

4- - سورة الاحقاف: الآية 15 .

يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة ، وهو الأقربُ إعتباراً إلى المعنى الحقيقي ، وأن يكون في كل واحد منها ما هو الأثر الظاهر فيه ،

أن نُقدِّر شيئاً لدلالة الاقتضاء ، والشيء المقدر أحدُ أمور ثلاثة :

أولاً : (يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة) بأن يكون كل الآثار لهذه الامور مرفوعة (وهو الأقرب اعتباراً) أي : في إعتبار العقلاء (إلى المعنى الحقيقي) فإنه إذا لم يمكن ارادة رفع نفس المذكورات - كما هو ظاهر اللفظ - فلا بد أن يراد به الأقرب إلى المعنى الحقيقي ، وهو : رفع كل الآثار ، لوضوح : ان ما لا أثر له بمنزلة المعدوم .

مثلاً قوله عليه السلام : « يَا أَشْبَاهَ الرَّجَالِ وَلَا رِجَالٍ » (1) ، فإنهم حيث كانوا رجالاً لا بد وأن يكون المراد : نفي كل آثار الرجولة عنهم ، من الشَّهامة ، والشَّجاعة ، والوفاء ، والمروءة ، وغير ذلك .

ثانياً (وأن يكون في كل واحد منها) أي : من التسعة (ما هو الأثر الظاهر فيه) أي : في كل واحدٍ واحد منها ، كرفع المضرة من الطيرة ، بمعنى : إن الله سبحانه وتعالى يدفع الضر عن الانسان الذي يتطير ، وإن كانت الطيرة في نفسها تسبب الضرر .

وكرفع الكفر في الوسوسة ، حيث ان الوسوسة تُوجب الكفر ، لكن الله سبحانه وتعالى لا يحكم بكفر الذي يفكر في الوسوسة إذا لم يظهرها بيد أو لسان .

وكرفع المؤاخذة في البواقي بمعنى : ان الله سبحانه وتعالى لا يؤاخذهم بها

ص : 341

1- - معاني الأخبار : ص 310 ، الارشاد : ج 1 ص 279 ، دعائم الاسلام : ج 1 ص 390 ، الاحتجاج : ص 174 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج 2 ص 75 ب 27 .

وأن يقدر المؤاخذة في الكلّ .

وهذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً ، لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد .

في الدنيا بالحدّ والقصاص ، والتعزير ، وردّ الشهادة ، وغير ذلك ، ولا في الآخرة بالعقاب ، والعذاب ، والنار ، وما أشبه ذلك .

ثالثاً : (وأن يقدر المؤاخذة في الكلّ) من التسعة ، بمعنى : إنّ المرفوع المؤاخذة في كل هذه التسعة .

(وهذا أقرب عرفاً من الأوّل) أي : ان تقدير المؤاخذة على نفس المذكورات ، أقرب في نظر العرف من تقدير جميع الآثار .

أقول : لكنّ كونه أقرب محلّ نظر ، بل الأوّل أقرب - كما عرفت - .

(وأظهر من الثاني) أي : أنّ المعنى الثالث هذا يكون أظهر من المعنى الثاني (أيضاً) .

وإنّما كان أظهر لما ذكره المصنّف بقوله : (لأنّ الظاهر : أنّ نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد) والمعنى الثاني يُوجب فقد النسق الواحد ، وقد ذكرنا سابقاً : إنّ اضطراب النسق في الحديث خلاف ظاهره ؛ وخلاف الظاهر يحتاج إلى دليل ، والدليل لما كان مفقوداً لم يُمكن الذهاب إليه .

وعلى هذا المعنى الذي استقرّه المصنّف وهو المعنى الثالث : للحفاظ على وحدة السياق في فقرات الحديث ، لا بدّ من حمل « ما لا يعلمون » على الفعل غير المعلوم عنوانه ، فيختص بالشبهة الموضوعيّة كما مثلنا له : بأنّه لم يعلم هل إنّ شربه لهذا المايح شرب خمر ، أو شرب ماء ؟ فإنّه حيث لا يعلم مرفوع عنه المؤاخذة إذا شربه .

فإذا أريد من الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما اضطروا، المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا .

نعم ، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم إختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة .

فَعَنَ المحاسن عن أبيه ، عن صفوان بن يحيى ، والبرنظي جميعا ،

أما إذا حمل « ما لا يعلمون » على المعنى الأعم ، أو الشبهة الحكمية فقط ، فإنه يختلف السياق ، ويكون كما عرفت : خلاف موازين العرف ، لكنك قد عرفت ان الأظهر من هذه المعاني الثلاثة هو : المعنى الأول .

وعلى أي حال : فان نظر المصنّف هو ما ذكره بقوله : (فإذا أريد من الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما اضطروا) إليه ، وما لا يطيقون ، والحسد ، والوسوسة ، والطيرة (: المؤاخذة على أنفسها ، كان الظاهر فيما لا يعلمون) وهي الفقرة التاسعة (ذلك أيضا) أي : المؤاخذة على نفسها ، لوحدة السياق ، فيراد بالموصول في « ما لا يعلمون » : الفعل المجهول عنوانه ، فيختص بالشبهة الموضوعية فلا يكون الحديث دليلاً على البرائة .

(نعم) يمكن أن يستدلّ على إرادة كل الآثار من الموصول في « ما لا يعلمون » ويُصحّ حمل الموصول على الحكم والموضوع معاً بوجهين :

أولهما : ما أشار إليه المصنّف بقوله : (يظهر من بعض الأخبار الصحيحة : عدم اختصاص الموضوع) أي : المرفوع (عن الامة) المرحومة (بخصوص المؤاخذة) ممّا يدل على أن المرفوع عن الأمة أعم من المؤاخذة وغيرها .

(فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و) عن (البرنظي جميعاً) أي :

عن أبي الحسن عليه السلام : « في الرجلٍ يُسْتَحْلَفُ عَلَى الْيَمِينِ فَحَلَفَ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ ، أَيْلِزْمُهُ ذَلِكَ ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لا ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : « رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا أَخْطَأُوا ، الْخَبْرَ » .

ان كلاً منهما روى (عن أبي الحسن) الرضا (عليه السلام : في الرجل يُسْتَحْلَفُ عَلَى الْيَمِينِ) أي : يُكْرَهُ عَلَى أَنْ يَحْلِفَ (فَحَلَفَ بِالطَّلَاقِ ، وَالْعَتَاقِ ، وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ) .

وهذا الحلف كان شائعاً عند العامة فيقولون : إن فعلت كذا فزوجتي طالق ، وعبدي حر ، ومُلْكِي صَدَقَةٌ ، وعند الشيعة هذا الحلف لا يصح في نفسه ، والسائل سأل عن الإمام عليه السلام انه إذا أكره الشخص على مثل هذا الحلف (أيلزمه ذلك ؟) أي : هل يحصل بذلك الحلف طلاق زوجته ، وتحرير عبده ، وصدقة ملكه ؟ .

(فقال عليه السلام : لا ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي : مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا أَخْطَأُوا ، الْخَبْرَ) (1) أي : إلى آخر الخبر .

ولا يخفى : انّ هذا الحلف باطل حتى لو لم يكن جهة الاكراه ، اذ كل من الصدقة ، والطلاق ، والعتق ، يحتاج في الشريعة الى سبب خاص ، والحلف ليس سبباً في تحقيق شيء من ذلك .

فهو مثل : ان يحلف الرجل ان تكون بنته زوجة زيد ، أو أن تحلف المرأة أن تكون هي زوجة لزيد ، فإن الزوجية لا تكون إلا بسبب خاص هو : صيغة النكاح ، والحلف ليس من ذلك - كما هو واضح - .

ص: 344

فإنَّ الحلفَ بالطلاق والعتق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلاَّ أنَّ استشهادَ الإمام عليه السلام، على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع، شاهدٌ على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة.

إن قلت: فلماذا سأل من الإمام عليه السلام عن بطلان هذا الحلف بالاكراه، لا عن انه بنفسه باطل؟ .

قلت: (فإنَّ الحلفَ بالطلاق، والعتق، والصدقة، وإن كان باطلاً عندنا) معاشر الشيعة (مع الاختيار أيضاً) كما أنَّه باطل مع الاضطرار (إلاَّ أنَّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها) أي: لزوم هذه الثلاثة (مع الاكراه على الحلف بها) أي: بهذه الثلاثة استشهاداً (بحديث الرفع، شاهد على عدم اختصاصه) أي: عدم اختصاص الرفع في الحديث (برفع خصوص المؤاخذة) فإنَّ البطلان في هذه الايقاعات يكون لما يلي:

أولاً: ان الانشاء في هذه الايقاعات لا يكون بالقسم، وإنما يلزم أن يكون بأسباب خاصة - كما ذكرناه - .

وثانياً: انه حتى على تقدير صحة الانشاء بالحلف، فإنَّ الاكراه المنافي لطيب النفس يسبب بطلانها .

ولعلَّه إنما عدل الإمام عليه السلام عن الوجه الأول، وَعَلَّلَ البطلان بالوجه الثاني، ثم استشهد له بالنبوي لمكان التقية، إذ البطلان من جهة الاكراه ثابت حتى عند العامة .

لكنَّ الذي يُستفاد من هذا الحديث هو: انَّ المرفوع في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رُفِعَ ما استُكْرهُوا عليه» كلُّ الآثار لا خصوص المؤاخذة، فالكبرى مسلَّمة، إلاَّ إنَّ تعليل الإمام عليه السلام البطلان بهذه الكبرى هو موضع التقية .

لكنَّ النبويَّ المحكيَّ في كلام الإمام عليه السلام ، مختصَّ بثلاثة من التسعة ، فلعلَّ نفي جميع الآثار مختصَّ بها ، فتأمل .

وممَّا يؤيِّد إرادة العموم ظهور كون رفع كلِّ واحد من التسعة من خواصِّ أمة النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ لو اختصَّ الرفعُ بالمؤاخذة أشكال

والمصنَّف أجاب عن الاستدلال بالخبر لكون المراد : جميع الآثار بقوله : (لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختصُّ بثلاثة من التسعة) أي : ما أكرهوا عليه ، وما لا يطيقون ، وما أخطأوا (فلعلَّ نفي جميع الآثار مختصَّ بها) أي : بهذه الثلاثة ، لا بكل الحديث المشتمل على تسعة أشياء ، ولا منافات بين أن يكون حديث الثلاثة يراد بالرفع فيه : كل الآثار ، وحديث التسعة يراد بالرفع فيه : المؤاخذة فقط .

(فتأمل) إذ الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديث واحد مشتمل على التسعة ، وقد نقل الإمام عليه السلام ثلاثة من التسعة ، فلا يُمكن أن يكون المراد بثلاثة من التسعة رفع كل الآثار ، وبالسنة الأخرى : رفع المؤاخذة فقط .

وعلى أي حال : فهذا الحديث شاهدٌ على ما استظهرناه نحن من حديث الرفع بأنَّ المراد منه : رَفْعُ كلِّ الآثار .

الثاني : ممَّا يمكن أن يُستدلَّ به على إرادة رفع كل الآثار في حديث الرفع ما أشار اليه المصنَّف بقوله : (وممَّا يؤيِّد إرادة العموم) في حديث الرفع (: ظهور كون رفع كل واحد من التسعة : من خواصِّ أمة النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم) إذ الظاهر إنَّ كل واحد واحد من هذه التسعة إنما رفع عن أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يرفع عن الامم السابقة أي واحد من هذه التسعة .

وهذا إنَّما يتمُّ إذا أُريد به رفع كلِّ الآثار (إذ لو اختصَّ الرفعُ بالمؤاخذة ، أشكل

الأمر في كثير من تلك الامور، من حيث انّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، على ما يظهر من الرواية .

الأمر (أي : أشكل أمرٌ إختصاص رفع هذه التسعة بهذه الأمة (في كثير من تلك الأمور) كالخَطَأَ، والنسيان، وما لا يُطاق، وما اضطروا إليه ، وما لا يعلمون .

وإنّما يشكل ذلك (من حيث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة عليها) في جميع الأمم (فلا إختصاص له) أي : لرفع مؤاخذة هذه الامور (بأمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، على ما يظهر) ذلك الاختصاص (من الرواية) لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : زُفِعَ عَن أُمْتِي تِسْعَةَ .

وعليه : فاذا كان المرفوع : كلّ الآثار في هذه التسعة كان من اختصاص أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أما إذا كان المرفوع : المؤاخذة فقط ، فذلك غير مُخْتَصِّصٍ بأمة صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ يقبح عقلاً أن يؤاخذ الله الانسان بخطأ خارج عن إرادته ، أو نسيان كذلك ، أو يؤاخذه بما لا يعلم مع عدم إختياره المقدمات أيضاً ، أو يؤاخذه على ما لا طاقة له به ، كالطيران إلى السماء ، أو على ما اضطُرَّ إليه ، كما إذا أوجر شخصٌ في حلق الانسان الخمر بدون إختياره ، فإنّ الاضطرار معناه ذلك ، ولذا قال سبحانه : « ثم نَضَطَّرُهُمْ إِلَى عَذَابٍ غَلِيظٍ » (1) مع وضوح : انّ الادخال في النار ليس باختيارهم .

لا يقال : الرفع خاص بالمؤاخذة ، لكنّ المرفوع من أمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

ص: 347

والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام .

لكن الذي يهون الأمر في الرواية جريان هذا الاشكال في الكتاب العزيز أيضا فإن موارد الاشكال فيها ، وهي الخطأ والنسيان وما لا يُطاق وما اضطروا إليه ، هي بعينها ما استوهبها

هو المجموع من حيث المجموع ، فرغ المجموع من حيث المجموع خاص بامّة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإن كان بعضها مرفوعاً أيضاً عن سائر الأمم .

لأنه يقال : (والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع) من حيث المجموع (وإن لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام) أي : كلام بعيد عن الحق ، إذ لا معنى لضم ما يختص بامّة الرسول بما لا يختص بها ، وجعل المجموع من خواص أمّة الرسول باعتبار كون البعض من خواصها ، فإذا كان لزيد - مثلاً - كتاب الشرايع ، ولعمرو الشرايع وشرح اللمعة لا يصح أن يقال : الشرائع وشرح اللمعة خاصٌ بعمرو .

وكيف كان : فقد ظهر من هذا الكلام : أنّ الحديث ظاهر في رفع جميع الآثار ، لا رفع المؤاخذه فقط ، غير أنّ المصنّف أجاب عن هذا الاشكال الذي يريد تعميم الرفع لكل الآثار لا المؤاخذه فقط بقوله :

(لكن الذي يهون الأمر في الرواية) ولا يدعُ موضعاً للاشكال فيها (: جريان هذا الاشكال في الكتاب العزيز أيضاً) وحيث إنّ الاشكال غير وارد على القرآن الحكيم ، فلا بدّ ان لا يرد على الرواية .

(فإنّ موارد الاشكال فيها) أي : في الرواية (وهي : الخطأ ، والنسيان ، وما لا يُطاق ، وما اضطروا اليه ، هي بعينها ما استوهبها) أي : طلب هبتها والعفو عنها

النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ربه ، جَلَّ ذكره ، ليلة المعراج ، على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن بقوله تعالى : « رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا ، كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا » .

والذي يحسم أصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق ،

(النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ربه جَلَّ ذكره ليلة المعراج) .

فإنه يقال : كيف طلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم العفو عن هذه الامور ، مع ان هذه الامور لا- مؤاخذة عليها عقلاً ؟ فلا وجه للاستيهاب من الله سبحانه وتعالى فيما لا مؤاخذة عليها ، إذ هل يصح طلب عدم معاقبة الذين لا يقدر على الطيران إذا لم يطيروا بدون الأسباب ؟ أو هل يصح طلب موهبة الذين لا يتمكنون من جمع النقيضين ؟ أو ما أشبه ذلك ؟ .

والحاصل : ان المصحح لإستيهاب هذه الامور في الآية المباركة ، هو المصحح لجعل رفعها مئة على الامة (على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن) الحكيم (بقوله تعالى : « رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَاقَةِ لِنَا بِهِ « (1) والمعنى : لا تكلفنا ما لا نطيقه .

(والذي يحسم أصل الاشكال) أي : يقطع أصل هذا الاشكال القائل : بأنه كيف طلبه النبي ؟ وكيف وَرَدَ في الرواية ؟ هو : (منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق) وإنما العقل يرى : قبح المؤاخذة على هذه

ص: 349

فإنَّ الخَطَأَ والنِّسيانَ الصادرين من تركِ التحفُّظِ لا يقبَحُ المؤاخِذَةُ عليهما ، وكذا المؤاخِذَةُ على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط ، وكذا في التكليف الشاقَّ الناشئ عن إختيار المكلف .

الامور في الجملة ، فيكون طلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا يقبَحُ العقل المؤاخِذَةُ عليه ، كما أنَّ الرواية وردت أيضاً في رفع ما لا يقبَحُ العقل المؤاخِذَةُ عليه .

(فإنَّ الخَطَأَ والنِّسيانَ الصادرين من تركِ التحفُّظِ لا يقبَحُ المؤاخِذَةُ عليهما) وإنَّما يقبَحُ المؤاخِذَةُ على الخطأ والنسيان إذا لم تكن مقدماتهما باختيار الانسان .

(وكذا) لا يقبَحُ (المؤاخِذَةُ على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط) فيه .

(وكذا) لا يقبَحُ (في التكليف الشاقَّ الناشئ عن إختيار المكلف) فإنَّ الانسان إذا لم يهتم بشيء نسيه ، وإذا لم يعبأ بأمر أخطأ فيه ، وإذا لم يعلم حكماً جهله ، وإذا لم يهتم بالاحتياط في مورد العلم الاجمالي ، غير الملزم ، تركه ، كما إذا كان أحد الأطراف خارجاً عن محلِّ ابتلائه ، أو كان مضطراً إليه ، أو غير مقدور له ، أو غير موجب للتكليف ، فإنه يتمكن من الاجتناب عن الطرف الآخر بالاحتياط فيه ، لكنّه يتركه ، فإنَّ هذه الامور وأمثالها كانت لازمة في الشرائع السابقة حيث لا يحكم العقل بقبح المؤاخِذَةُ عليها ، فطلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفعها كما في الآية المتقدِّمة ، وورد رفعها في الحديث أيضاً بمعنى : رفع المؤاخِذَةُ عليها .

إذن : فلا يرد الاشكال على ظاهر الآية : بأنَّه كيف طلب رفعها ؟ ولا على الحديث : بأنَّه كيف ذكر رفعها ، والحال أنَّ وضعها والمؤاخِذَةُ عليها خلاف العقل ؟ لأنَّك قد عرفت : أنَّ الوضع والمؤاخِذَةُ في مثل هذه الامور ليس خلاف العقل .

والمراد بما لا يطاق في الرواية هُوَ ما لا يحتمل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلاً، كالطيران في الهواء، وأمّا في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة، فمعنى « لا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ » : لا تُورد علينا ما لا نطيعه من العقوبة .

ثم لبيان معنى « ما لا يطيقون » قال المصنّف : (والمراد بما لا يطاق في الرواية : هُوَ ما لا يُحْتَمَلُ في العادة لا ما لا يقدرُ عليه أصلاً كالطيران في الهواء) فالمراد به الشيء الممكن لكن مع حرج شديد ومشقة عظيمة ، فأنه لا يقبح المؤاخذة عليه .

(وأمّا) المراد من « ما لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ » الذي استوهبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الله سبحانه وتعالى كما (في الآية) المباركة المتقدّمة (: فلا يبعد أن يراد به : العذاب والعقوبة) الآخروية ، لا التكليف الشاق الذي ذكرناه في الحديث (فمعنى : « لا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ » (1) : لا تورّد علينا ما لا نطيعه من العقوبة) .

هذا ، ولكنّا لم نعرف وجه استظهار المصنّف هذا المعنى من الآية المباركة ، فان ظاهر الآية كظاهر الحديث : ما يشقّ على الانسان تحمله ، ويؤيد ذلك بعض الأحاديث الواردة في المقام : فعن عمران بن مروان قال : سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : زُفِعَ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعَةٌ خِصَالٌ : خَطَايَاهَا ، وَنَسْيَانُهَا ، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : « رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا » (2) الآية ، وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ : « إِنْ مِنْكُمْ أَكْرَهٌ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » (3) « (4) .

ص : 351

1- - سورة البقرة : الآية 286 .

2- - سورة البقرة : الآية 286 .

3- - سورة النحل : الآية 106 .

4- - الكافي اصول : ج 2 ص 462 ح 1 (بالمعنى) ، وسائل الشيعة : ج 4 ص 373 ب 12 ح 5428 (بالمعنى) .

وبالجملة : فتأييدُ إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذه ضعيفٌ جداً .

وفي حديثٍ آخرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ : «أما إذا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِي وَبِأُمَّتِي فَرُدْنِي ، قَالَ : سَل ، قَالَ : «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» قَالَ عَزَّ وَجَلَّ : لَسْتُ أُوَاخِذُ أُمَّتَكَ بِالنِّسْيَانِ وَالْخَطَأِ لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ ، وَكَانَتْ الْأُمَمُ السَّالِفَةَ إِذَا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحَّتْ عَلَيْهِمْ أَبْوَابُ الْعَذَابِ ، وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ ، وَكَانَتْ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ إِذَا أَخْطَأُوا أُخِذُوا بِالْخَطَأِ وَعُوقِبُوا عَلَيْهِ ، وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ .

فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ فَرُدْنِي ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ : سَل ، قَالَ : «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» - يعني بالاصر : الشدائد التي على من كان قبلنا- فأجابه الله إلى ذلك ، فقال تَبَارَكَ اسْمُهُ : قد رفعتُ عن أُمَّتِكَ الْأَصَارَ التي كانت على الْأُمَمِ السَّالِفَةِ ، ثم ذكر الله الْأَصَارَ التي كانت على الْأُمَمِ السَّالِفَةِ واحداً بعد واحد ، وفي موضع آخر من نفس هذا الحديث ، وَرَدَ بَعْدَ ذِكْرِ الْأَصَارِ ، إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ : «إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ كُلَّهُ فَرُدْنِي ، قَالَ : سَل ، قَالَ : «رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لِأَطَاقَةٍ لَنَا بِهِ» (1) ، قَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ : فَعَلْتُ ذَلِكَ بِأُمَّتِكَ قَدْ رَفَعْتُ عَنْهُمْ عَظَمَ بَلَاءِ الْأُمَمِ ...» (2) .

(وبالجملة : فتأييدُ إرادة رفع جميع الآثار) تأييداً (ب-) سبب (لزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذه) كما عرفت (ضعيفٌ جداً) فقد تقدّم :

ص: 352

1- - سورة البقرة : الآية 286 .

2- - بحار الانوار : ج 92 ص 270 ب 30 ح 20 بالمعنى .

وأضعفُ منه وهنُ إرادة العموم بلزوم كثرة الاضمار وقلة الاضمار أولى وهو كما ترى ،

أنه لا تقبح المؤاخذة عليها عقلاً ، وعلى هذا فلا مانع من إرادة نفي خصوص المؤاخذة ، فإن رفعها في كل واحد من التسعة مئة على هذه الامة فلا حاجة لنا إلى تقدير جميع الآثار .

أقول : لكنتك قد عرفت : ان الظاهر هو : رفع جميع الآثار ، وإن الاختصاص بالمؤاخذة من غير مخصص .

(وأضعف منه) أي : من التأييد السابق (: وهن إرادة العموم : بلزوم كثرة الاضمار) فإن المصنّف لمّا ذكر المؤيدين السابقين لإرادة نفي جميع الآثار وضعفهما ، بدأ ببيان موهنات ثلاثة لإرادة نفي جميع الآثار ثم ضعفها جميعاً وتلك الموهنات هي :

أولاً : ان إرادة نفي جميع الآثار يحتاج إلى كثرة الاضمار ، ومن المعلوم إن كثرة الاضمار أبعد من قلة الاضمار ، فاذا دار الأمر في كلام بين قلة الاضمار فيه أو كثرته ، قدّم قلة الاضمار ، لأن الاضمار خلاف الأصل ، فكلمة كان خلاف الأصل أقلّ كان أولى ، وأمّا أنه يستلزم كثرة الاضمار : فلأنه يلزم أن يقدر رفع : المؤاخذة ، والقصاص ، والجلد ، والرّجم ، والحدّ ، والكفارة ، والقضاء ، والاعادة ، والفدية ، وحصول النقل والانتقال ، وما أشبه ذلك في موارد الخطأ ، والنسيان ، الى آخره .

(وقلة الاضمار أولى) وذلك بأن يقدر المؤاخذة فقط .

(و) لكن هذا الموهن لجميع الآثار (هو كما ترى) فانه غير تام ، إذ إرادة رفع جميع الآثار يحصل بتقدير لفظ واحد أيضاً وهو : كلمة الآثار ، فسواء قال : رفع جميع الآثار ، أم قال : رفع المؤاخذة كان المضمّر كلمة واحدة .

وإن ذكره بعضُ الفحول .

ولعلّه أراد بذلك أنّ المتيقن رفع المؤاخذة ، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعي .

وفيه : أنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف باجمال الرواية ، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة ،

(وإن ذكره) أي : ذكر هذا الموهن (بعض الفحول) وهو العلامة على ما نُسب إليه .

(ولعلّه) رحمه الله لم يقصد من لزوم كثرة الاضمار : كثرته من حيث اللفظ بل من حيث المعنى أي : (أراد بذلك : أنّ المتيقن رفع المؤاخذة ، ورفع ما عداه يحتاج الى دليل قطعي) مفقود في المقام .

(و) لا يخفى ما (فيه) أي : فيما لو أراد العلامة من كثرة الاضمار : الكثرة من حيث المعنى ، لا من حيث اللفظ ، وذلك (أنّه) الضمير للشأن (إنّما يحسن الرجوع إليه) أي : الى المتيقن (بعد الاعتراف باجمال الرواية) والرواية ليست مُجملة (لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة) فأنّه إذا كانت الرواية مجملة لا بدّ لنا من الأخذ فيها بالقدر المتيقن كما هي القاعدة ، أمّا إذا كانت الرواية ظاهرة فلا معنى للأخذ بالقدر المتيقن فيها .

مثلاً : إذا قال المولى : أكرم العالم ، وكان العالم مجملاً بين شمول علماء الفقه فقط أو مع علماء الاصول ، والعربية ، والطب ، والهندسة ، نأخذُ هنا بالقدر المتيقن ، لأنّ العالم مُجمل في كلامه ، أما إذا قال : « الماء طاهرٌ » والماء يشمل كلّ أقسام المياه من : البحر ، والبرّ ، والنّزير ، والمطر ، ونحوها ، فلا معنى لأن نقول : إنّ القدر المتيقن من الماء هو ماء البحر - مثلاً- لأن الظهور يُوجب الأخذ بالجميع .

إلا أن يُراد إثباتُ ظهورها ، من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذة يوجبُ عدمَ التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور وحملها على العموم يوجبُ التخصيص فيها .

ولا يخفى : أنّ الفرق بين كون الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة - كما إدعاه المصنّف - وبين كونها مُجملة ، وان رفع المؤاخذة متيقن - كما نُسبَ الى العلامة - هو أنّه على الأوّل : يحكم بأنّ المراد من الموصول في « مالا يعلمون » : الفعل - كما تقدّم - أما على الثاني : فهو يشمل الفعل والحكم ، فيشمل الموصول في : « مالا يعلمون » الشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً ، وهذا هو الذي رجّحناه .

الثاني من الموهنات الثلاثة التي ذكرها المصنّف لإرادة نفي جميع الآثار هو ما أشار اليه بقوله : (إلا أن يُراد : إثبات ظهورها) أي : ظهور الرّواية في رفع المؤاخذة (من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذة ، يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور ، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها) أي : في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور .

فإنّ التكاليف إذا أخطأ العبدُ فيها ، أو نسيها ، أو اضطر إليها ، لها آثارٌ كثيرةٌ جداً ، فإذا حملنا حديث الرّفْع على المؤاخذة فقط ، كان المرفوع : المؤاخذة ، فيكون التخصيص في تلك العمومات قليلاً ، لأنّ سائر الآثار باقية على حالها ، أمّا إذا حملنا الحديث على رفع جميع الآثار ، وجبَ التخصيص في كل تلك الآثار بسبب الخطأ ، والنسيان ، ونحوهما .

ومن المعلوم : أنّ قلة التخصيص أولى من كثرته ، فإذا كان - مثلاً - : كلمة الفاسق عَلماً لشخص ، وله معنى لغوي يشمل كُلَّ عاصٍ ، فقال المولى : أكرم العلماء ولا تُكرم الفاسق ، وتردّد الفاسق بين أن يكون المراد به : العلمي ، فالخارج

من أكرم العلماء شخص واحد ، وان يكون : الوصفي ، فالخارج منه عشرة ، لفرض وجود عشرة من العلماء الفسّاق ، كان أكرم العلماء دليلاً على إرادة الفاسق العلمي ، لأن التخصيص حينئذ أقل .

ومثال المقام : من نسي الطهارة وَجَبَ عليه إعادة الصلاة ، وقضاؤها ، والمؤاخذة ، كما نرى في الموالي العرفية ذلك ، فاتّهم يؤاخذون الناسي لأوامرهم .

وكذا من قتل مُسلماً خطأً وَجَبَ عليه الكفارة ، والدية ، والصيام ، والمؤاخذة .

فيدور أمر حديث الرفع بين رفع المؤاخذة فقط وبقاء سائر الآثار ، وبين رفع كل الآثار وحيث إنّ الأول أقل تخصيصاً يقدّم على الثاني : لأن العام شمل الجميع ، فاذا تردّد المخصّص بين الأقل والأكثر حُمِلَ على الأقل .

هذا ، ولكنا ذكرنا : أنّ الظاهر من الحديث هو : رفع كل الآثار ، فلا مجال للقول بإجمال المخصّص ودورانه بين الأقل والأكثر حتى يقال : بان التخصيص الأقل أولى من الأكثر ، فيكون العام دليلاً على كون المخصّص يراد به الأقل .

وعلى أي حال : (ف-) عند المصنّف (عموم تلك الأدلة) التي أطلقت الآثار لتلك الأشياء ، مثل إطلاق أدلة آثار الصلاة وغيرها (مبيّن لتلك الرواية) ومراد المصنّف بالعموم : أعم من العموم والاطلاق ، فإنّ أصالة العموم وأصالة الاطلاق في الأدلة المثبتة للأحكام والآثار للصلاة ، والصوم ، والحج ، والقتل ، وما أشبهه ، تكون قرينة على ان المرفوع في هذه الرواية المخصصة ، الدالة على رفع تسعة أمور عن الامة هو المؤاخذة فقط .

فانَّ المخصَّص إذا كان مُجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته ، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لاجماله ، فتأمل .

وأضعفُ من الوهن

(فانَّ المخصَّص) كحديث الرفع - مثلاً - (إذا كان مُجملاً من جهة تردده بين ما يُوجب كثرة الخارج ، وبين ما يوجب قلته ، كان عموم العام) وإطلاق المطلق (بالنسبة الى التخصيص المشكوك فيه) والتقيد المشكوك فيه : بانه هل التخصيص والتقيد للأفراد الأكثر ، أو للأفراد الأقل ؟ (مبيّناً لاجماله) أي : لاجمال ذلك المخصَّص والمقيّد .

(فتأمل) لعله إشارة الى ما ذكرناه : من كون الظهور في العموم والاطلاق ، أو اشارة الى ان ظهور العام وإطلاق المطلق لا يرفع إجمال المخصَّص الدائر أمره بين الأقل والأكثر ، بل المخصَّص والمقيّد يبقى على إجماله ، وإنّما يحمل ما نحن فيه على إرادة المؤاخذة فقط ، من باب ان المؤاخذة هي القدر المتيقن ، لا من باب الظهور .

وعليه : فالعام والمُطلق لا يبينان المراد من المُجمل حتى يكون للمخصَّص والمقيّد ظهور في الأقل ، وإنّما يؤخذ بالقدر المتيقن من المخصَّص والمقيّد .

ثم إنك قد عرفت : انَّ المصنّف ليس بناؤه العموم في حديث الرفع ، وإنّما يخصّه برفع المؤاخذة فقط ، لكنّه رحمه الله ذكر : إن جماعة ذكروا الموهنات للعموم ، وحيث لم يرتض المصنّف تلك الموهنات قام بتصنيفها وردّها ، وقد ردّ موهنين منها بعد ذكرها .

الثالث من تلك الموهنات للعموم هو ما أشار اليه بقوله : (وأضعف من الوهن

ص: 357

المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها ، حيث أنّها لا ترفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما ، وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه .

المذكور) المتقدم (وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار ، بل أكثرها) فأنّه لو كان المراد : رفع جميع الآثار ، كان حديث الرفع نفسه مورداً للتخصيص الكثير (حيث أنّها) أي : تلك الآثار (لا ترفع بالخطأ ، والنسيان ، وأخواتهما) .

فأنّه لو كان المرفوع : كل الآثار ، لزم أن لا يكون للسهو في الصلاة سجدة خاصة ، ولا الخطأ في إفطار رمضان بزعم الغروب أو بزعم عدم طلوع الفجر موجباً للقضاء ، ولا الخطأ في القتل موجباً للديّة ، وهكذا ، والحال إنّنا نرى : إنّ هذه الآثار ثابتة للخطأ ، والنسيان ، ونحوهما من سائر ما ذكر في حديث الرفع ، وهذا دليل على أن المرفوع : المؤاخذة فقط .

(وهو) أي : هذا التوهم : بأن حديث الرفع لو كان شاملاً لكل الآثار وجب التخصيص الكثير فيه (ناشٍ عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه) فأنّه سواء أريد بالرواية المؤاخذة ، أو كل الآثار ، لا يكون موجباً لرفع آثار الخطأ ، والنسيان ، ونحوهما ، ممّا رتب على الخطأ بما هو خطأ ، وعلى النسيان بما هو نسيان ، وإنّما يرفع الآثار المرتبة على الصلاة والصيام ونحوهما ، بما هي صلاة ، وصوم ، ونحوهما .

فإنّ الدليل الشرعي قد يدلّ على أثر للصلاة بما هي صلاة ، كما إذا قال الدليل : الجهر واجب في صلاة الصبح .

وقد يدلّ الدليل على أثر للصلاة بشرط الخطأ فيها ، فيكون موضوع الأثر : الصلاة المشروطة بالخطأ كما إذا قال الدليل : الصلاة المسهوّ فيها تحتاج

فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار، فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنونات من حيث هي، إذ لا يُعقل رفع الآثار الشرعية

الى سجدتي السهو .

وقد يدلّ الدليل على أثر للصلاة بشرط عدم الخطأ فيها، فيكون موضوع الأثر: الصلاة التي لم يخطأ فيها، كما إذا قال الدليل: إنّ الصلاة التي لم يخطأ فيها الإمام تكون واجبة المتابعة للمأموم، أما إذا أخطأ الإمام فيها، بأن نسي التشهد - مثلاً - فاللازم على المأموم أن يتشهد بنفسه، لا أن يتبع الإمام في القيام بعد السجدة الثانية قبل التشهد .

وهكذا بالنسبة الى القتل: فالقتل المشروط بالعمد: عليه القصاص .

والقتل المشروط بعدم العمد: عليه الدية .

والقتل بما هو قتل: له كذا من الحكم كالكفارة - مثلاً - .

إذا عرفت ذلك قلنا في جواب هذا الموهن للعموم: (فاعلم: أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار) في حديث الرفع، فإنه مع ذلك لا يشمل الحديث بعض أصناف الآثار قطعاً .

(فليس المراد بها) أي: بالآثار المرفوعة (الآثار المترتبة على هذه العنونات) أي: عنوان الخطأ، وعنوان السهو، وعنوان الاضطراب، ونحوها (من حيث هي) فإن الشارع جعل لنفس هذه العناوين آثاراً مخصوصة، كما مثلنا بسجدتي السهو أثراً للنسيان في الصلاة، والقضاء أثراً للخطأ في الأكل قبل الفحص عن الغروب، والدية أثراً للخطأ في القتل، وهكذا .

ومن الواضح: انّ هذه الآثار لا تُرفع بالخطأ، والسّهو، والنسيان، وما أشبهه، بل انّ هذه الآثار تثبت بسبب هذه العناوين (إذ لا يُعقل رفع الآثار الشرعية

المرتبة على الخطأ، والسَّهْو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي السَّهْو المترتب على نسيان بعض الأجزاء .

وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: « من تعمّد الإفطار فعليه كذا »، لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه

المرتبة على الخطأ، والسَّهْو هو، (والنسيان، وما أشبهه (من حيث هذين العنوانين) أي: الخطأ، والسَّهْو، وكذا سائر العناوين المأخوذة في حديث الرفع .

وتلك الآثار: (كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي السَّهْو المترتب على نسيان بعض الأجزاء) ووجوب القضاء المترتب على الخطأ في الأكل بدون الفحص عن الفجر أو عن الغروب، إلى غير ذلك .

(و) كذا (ليس المراد أيضاً) من رفع جميع الآثار في حديث الرفع: (رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم) هذه العناوين أي: الصلاة المشروطة بعدم (الخطأ) وعدم النسيان، وما أشبهه (مثل قوله) عليه السلام (: من تعمّد الإفطار فعليه كذا) من الكفارة، وقوله عليه السلام: « مَنْ قَتَلَ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ الْقِصَاصُ »، وقوله عليه السلام: « مَنْ زَنَا مُتَعَمِّدًا بَدُونَ اضْطِرَارٍ، أَوْ نَسِيَ (1)، أَوْ جَهَلَ (2) ، أَوْ مَا أَشْبَهَ، فَعَلَيْهِ الْحَدُّ »، إلى آخر هذه العناوين المترتبة على الأشياء بوصف العمد .

وذلك (لأنّ هذا الأثر) ونحوه، المترتب على مُتَعَمِّدِ الْفِعْلِ (يرتفع بنفسه

ص: 360

1- - راجع وسائل الشيعة: ج 28 ص 110 ب 18 وفيه ثمانية أحاديث .

2- - راجع وسائل الشيعة: ج 28 ص 32 ب 14 .

في صورة الخطأ .

بل المراد أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ .

في صورة الخطأ) ونحوه بانتفاء موضوعه ، لفرض أنّ موضوعه : هو الشيء بوصف التعمد ، فاذا أخطأ الانسان ، لم يكن ذلك الأثر ، لأنه لم يكن تعمد ، فإنّ الحكم يرتفع بانتفاء موضوعه ، ولا حاجة الى التمسك بحديث الرفع في رفع هذا الأثر المترتب على الشيء بوصف التعمد .

والحاصل : انّ الصلاة في الشريعة لها أحكام ثلاثة :

الأول : الأحكام المترتبة على الصلاة من حيث السهو .

الثاني : الأحكام المترتبة على الصلاة من حيث العمد .

وهذان الأثران لا يرتفعان بحديث الرفع .

الثالث : الصلاة بما هي صلاة ، فاذا كان للصلاة بما هي صلاة آثار ، رفع تلك الآثار حديث الرفع .

والى هذا الثالث أشار المصنّف بقوله : -

(بل المراد : أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل) بما هو فعل (لا بشرط الخطأ والعمد) ولا بشرط النسيان والذكر ، ولا بشرط الجهل والعلم ، ولا بشرط الاختيار وعدمه ، ولا بشرط السهو وعدمه ، بل الصلاة بما هي صلاة ، فإنّ الشارع رتّب على الصلاة بما هي صلاة أحكاماً وحديث الرفع (قد رفعها) أي : رفع تلك الاحكام التي رتبها (الشارع ، عن ذلك الفعل) الصلّاتي فيما (إذا صدر عن خطأ) أو نسيان ، أو اضطرار ، أو سهو ، أو جهل ، أو ما أشبه ذلك .

وعليه : فان حديث الرفع يكون مخصصاً لهذا النحو من الأدلة المثبتة للآثار

ص: 361

ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع، لأنها القابلة للارتفاع برفعه .

وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية، فلا تدل الرواية على رفعها

بنحو الاطلاق أو العموم، بدون تقييد للصلاة والصوم ونحوهما بالعمد أو بالاعمد .

(ثم) إن هنا مطلباً آخر وهو: إن الأثر المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعي فقط، لا الأثر العقلي، أو العرفي، أو العادي .

فللصبي المميز - مثلاً - آثار، فاستحباب الصلاة له، اثره شرعاً، وكونه في الحيز، اثره عقلاً، وانه يحترم في المجتمع، أثره عرفاً، وانبات اللحية له إذا وصل الى عمر كذا، أثره عادة، وحديث الرفع يرفع القسم الأول من الآثار، لا سائر الأقسام، لأن وضع سائر الاقسام ورفعها إنما يكون بأسبابها الخاصة، لا بالتشريع الشرعي، فالشارع إنما يرفع الأثر الذي وضعه هو، لا الآثار العقلية والعرفية والعادية .

ولذا قال المصنّف: (المراد بالآثار) المرفوعة بحديث الرفع عند مَنْ يرى رفع جميع الآثار (هي : الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع) : من القضاء، والاعادة، والكفارة، والحدّ، والضمان، وغيرها (لأنها القابلة للارتفاع برفعه) أي : برفع الشارع .

(وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية) كالكون في الحيز (والعادية) كنبات اللحية عند البلوغ، والعرفية كاحترام المجتمع له (فلا تدلّ الرواية على رفعها) فمن إضطر إلى شرب الخمر - مثلاً - فشربها سكر، والشارع لا يرفع السكر .

وعليه : فكما لا يرتفع بحديث الرفع الآثار العقلية ، والعادية ، والعرفية بنفسها كذلك لا يرتفع بحديث الرفع أثر تلك الآثار العقلية ، والعادية والعرفية .

ولهذا قال المصنّف : (ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها) أي : على الآثار العقلية ، والعرفية ، والعادية ، فاذا نذر - مثلاً - : انه كلما سكر صلى ركعتين ، فاذا اضطر الى شرب الخمر وسكر ، لا يرتفع عنه وجوب صلاة ركعتين ، لأنه جعل موضوع نذره : السكر مطلقاً ، لا مقيداً بأن يكون السكر مترتباً على شرب حرام ، أو جائز من جهة الاضطرار ، الى غير ذلك من الأمثلة .

ثم ان المراد بالرفع : ما يكون له مقتضى وإن كان المقتضي ضعيفاً لا يتمكن من الأثر ، أو كان المقتضي قوياً في نفسه يتمكن من الأثر ذاتاً ، لكن هناك مانع يقف أمامه فلا يدعه يؤثر أثره ، أو كان له مقتضي في الأمم السابقة ولا مقتضي له إطلاقاً في هذه الأمة ، فان إطلاق الأثر على هذا القسم الثالث أيضاً صحيح .

مثلاً : النار الضعيفة لا تحرق العود القوي لضعف المقتضي ، والنار القوية لا تحرق العود الضعيف المرطوب لوجود المانع ، والنار المستمرة في إحراق أشياء البيت من : القماش ، والخشب ، والكتاب ، إذا وصلت الى ماء الحوض لا تحرقه ، لأن النار لم تخلق لإحراق الماء ، فليس بينهما سببية ومسببية ، بل الماء خارج موضوعاً .

وبهذا المعنى الثالث قال صلى الله عليه وآله وسلم : « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ » (1) فانهما

ص: 363

ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له ، فيعمّ الدفع ولو بأن يوجّه التكليف على وجه يخصّ بالعامد ،

خارجان موضوعاً عن وضع القلم .

بخلاف رفع القلم عن المُكْرَه حيث يُمكن وضع القلم عليه ، بأن يُقال له : لا تفعل الحرام وإن قتلَكَ المَكْرَه - بالكسر - وكذا على المُضطر ، بأن يُقال له : لا تشرب الخمر وإن سبب المرض موتك إلى غير ذلك .

إذن : فربّما يمكن وضع القلم ، لكنّ الشارع يرفعه ، وربّما لا- يمكن وضع القلم وإثما يُطلق الرفع باعتبار أن القلم كان غير مرفوع عن زيد وعمرو ويكر ، فاذا وصل إلى خالد الصبي أو المجنون إرتفع ، وكذا كان القلم موضوعاً على أمة إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ولوط ، وإسحاق ، لكن لما وصل إلى أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إرتفع .

وعلى أيّ حال : فقد قال المصنّف : (ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التّكليف مع قيام المقتضي له) أي : للتكليف (فيعم) الرفع في هذا الحديث (الدفع) فأنّه قد يكون تكليف على انسان ثم يرفع عنه ، وقد لا يجعل له تكليف وإثما يدفع التكليف عنه قبل مجيئه إليه كما قال : (ولو بأن يوجه التكليف على وجه يخصّ بالعامد) فيكون عدم تكليف الجاهل ، والناسي ، ومنّ أشبهه ، من باب الدّفع حيث لم يوضع التكليف عليهم ، لا من باب الرفع ، بأن وضع عليهم التكليف ثم إرتفع ، فأنّه قد يصب الماء على إنسان ثم يرتفع بلّكه بواسطة المنشفة ، وقد يمنع من صبّ الماء عليه ، وكلاهما يُطلق عليهما : الرفع .

وربّما يطلق على الأوّل : الرفع ، وعلى الثاني : الدفع .

وإن شئت قُلتَ : إنّ بين الرفع والدفع عمومًا مطلقاً ، فإنّ كلّ دفع رفع ، وليس

كلّ رفع دفعاً، وحديث الرفع من باب الدفع لا من باب الرفع، لأنّه من الأوّل لم توضع التكاليف على هذه الأمة حتى ترفع عنها، وإنّما دفع التكليف عنها بعدما كان مثبتاً على الأمم السابقة.

وعليه: فقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي...» إخبار عن عدم جعل التكليف رأساً في موارد الخطأ، والنسيان، والاكراه، وعدم الطاقة، والاضطرار، والحسد، والطيرة، والوسوسة، ومالا يَعْلَمُونَ.

والتعبير بالرفع دون الدفع لعلّه للإشارة إلى ثبوت هذه التكاليف بهذه العناوين على الأمم السابقة، كما ذكرنا في مثال رفع القلم عن الصبي والمجنون.

ولا يخفى: أنّه لا تكليف في «مالا يعلمون» إطلاقاً، لا أنّه تكليف غير منجز، والمراد بالاطلاق: مقابل العلم الاجمالي، حيث يُمكن جعل الاحتياط على العلم الاجمالي، أمّا إذا لم يعلم إنسان شيئاً، لا علماً إجمالياً ولا تفصيلاً، وكان قاصراً، فإنّه لا يعقل وضع التكليف عليه، إذ ما فائدة هذا التكليف من الحكيم؟.

لا يقال: إنّ وضع التكليف عليه يفيد: أنّه متى علم به ترتب عليه أثره: من القضاء، والكفارة، ونحوهما.

لأنّه يقال: أولاً: نفرض أنّه لم يعلم به حتى الموت، ولم يكن له بعد موته أثر أيضاً: كقضاء ولده الاكبر - مثلاً - أو القضاء بالاستيجار له من ماله، لأنّه لا ولد ولا مال له - مثلاً -.

وثانياً: أنّه إذا علم ثبت عليه تكليف بالقضاء ونحوه، لا انه يصح التكليف عليه، حال جهله، كما أنّ القضاء بالنسبة إلى ولده الاكبر، أو القضاء من تركته، تكليف جديد لا أنّه تكليف كان عليه انتقل إلى غيره.

فان قلت : على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في « ما لا يعملون » عن مورد الرواية ، لأن إستحقاق العقاب أثر عقلي له

لا يقال : فيه الاقتضاء في حال الجهل ، لأن التكليف تابع للمصلحة والمفسدة لأنه يقال : الاقتضاء لا يسمى تكليفاً ، وكلامنا في التكليف لا في الاقتضاء .

وكيف كان : فالمراد بالرفع : الدفع (وسيجيء بيانه) مفصلاً بإنشاء الله تعالى .

(فان قلت :) أولاً : انكم قلتم : إن الأثر المرفوع في حديث الرفع ، هو الأثر الشرعي لا الأثر العقلي ، والحال ان العقاب على المعصية أثر عقلي ، لا ان الشارع جعله بالتشريع .

ثانياً : وقلتم أيضاً : ان المرفوع هو الأثر المترتب على الشيء بما هو هو ، أي : على الصلاة - مثلاً - بما هي صلاة ، لا على الصلاة المشروطة بشيء ، أو المشروطة بعدم شيء ، وفي « ما لا يعلمون » كلا الأمرين منتفیان وذلك كما يلي :

أولاً : ان الصلاة المنسية - مثلاً - قلتم : العقاب فيها مرفوع ، بينما العقاب أثر عقلي وليس أثراً شرعياً .

ثانياً : ان العقاب مترتب على ترك الصلاة بشرط العصيان ، فترك الصلاة بشرط العصيان يترتب عليه العقاب ، وقد ذكرتم ان المرفوع : هو أثر الصلاة بلا شرط ، فكيف تقولون ان الصلاة المنسية مرفوع عنها العقاب بحديث الرفع ؟ والى هذين المطلبين أشار المصنّف بقوله :

أولاً : (على ما ذكرت يخرج أثر التكليف) كالتكليف بالصلاة (في « ما لا يعلمون » عن مورد الرواية ، لأن إستحقاق العقاب أثر عقلي له)
فاثر التكليف غير المعلوم كحرمة التنن - مثلاً - هو إستحقاق المؤاخذة وهو أثر عقلي

مع أنه متفرّع على المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه، أعني المعصية، لا يتحقق إلا بذلك .

وأما نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية .

والحاصل :

وليس أثراً شرعياً حتى يرتفع بحديث الرفع، فلا معنى للرفع بالنسبة الى « مالا يعلمون » .

ثانياً : (مع أنه) أي : الاستحقاق (متفرّع على المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه) أي : مناط الاستحقاق (أعني المعصية لا يتحقق إلا بذلك) أي : بقيد العمد، فإنّ إستحقاق المؤاخذة من الآثار المقيدة بالعمد، نظير من تعمد ترك الصلاة أو تعمد الافطار، حيث إنه مناط المعصية، فإنّ المعصية عبارة عن المخالفة العمدية، وقد تقدّم : أنّ هذا المصنّف من الأثر يرتفع بنفسه عند انتفاء العمد، فلا حاجة في رفعه الى حديث الرفع .

ثم ان الاشكال الأول إنّما هو فيما إذا قلنا بأنّ إستحقاق العقاب يرتفع بسبب « مالا يعلمون » .

(وأما) إذا قلنا : إنّ (نفس المؤاخذة) ترتفع بما لا يعلمون (ف-) فيه : أنه (ليست) المؤاخذة (من الآثار المجعولة الشرعية) القابلة للارتفاع، فإنّ نفس المؤاخذة هي من فعل الله سبحانه وتعالى ينفذها « ملائكة غلاظ شديد، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون » (1) .

(والحاصل :) من كل ذلك هو ما يلي :

ص: 367

أنّه ليس في « ما لا يعلمون » أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتّى يحكم الشارع بارتقاعه مع الجهل .

قلت : قد عرفت أنّ

أولاً : (أنّه ليس في « ما لا يعلمون » أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل) لأنّ الأثر اما هو إستحقاق العقاب ، وأما نفس المؤاخذه ، وكلاهما ليس أثراً شرعياً لشرب التنن - مثلاً - ، وإتّما الأول أثر عقليّ ، والثاني أثر خارجي له .

ثانياً : انه لو فرضنا وجود الأثر ، لم يكن هذا الأثر (لا بقيد العلم والجهل ، حتى يحكم الشارع بارتقاعه مع الجهل) وقد ذكرت : أنّ الأثر المرفوع هو الأثر الموضوع على الشيء مطلقاً لا بقيد العلم والجهل ونحو ذلك ، فحدّ شرب الخمر - مثلاً - من الآثار الشرعية المترتبة على الشرب ، ولم يكن بقيد العلم او الجهل ، فيحكم الشارع بارتقاعه مع الجهل .

وكذا حدّ الزنا موضوع على الزنا لا بقيد العلم والجهل ، كما في الآية الكريمة : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » (1) فيحكم الشارع برفع هذا الاثر مع الجهل .

أما في المقام ، فالمؤاخذه والاستحقاق هما أثران مجعولان لترك الصلاة بقيد العمد ، فحديث الرفع لا يتمكن أن يرفع مثل هذا الأثر ولو فرضنا كونه أثراً شرعياً .

هذا وقد أجاب المصنّف عن الاشكال الأوّل بقوله : (قلت : قد عرفت : أنّ

ص : 368

المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له ، سواء كان هناك دليل يثبت لولا الرفع أم لا .

المُرَاد برفع التَّكْلِيف : عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له ، سواء كان هناك دليل يثبته (أي : يثبت التكليف (لولا الرفع) فيكون رفعاً (أم لا)) بان لم يكن دليل يثبت التكليف فيكون دفعاً ، فالمرفوع ليس هو اماً المؤاخذة واما إستحقاق العقاب ، حتى يقال أنه ليس أثراً شرعياً ، بل المرفوع شيء آخر ممّا هو أثر شرعي ، وترتبه على الفعل بنحو « لا بشرط » ، فيكون نفيه سبباً للبرائة ونفي التكليف ، فأنه لما أمكن توجيه الخطاب الى الشاك ، ومع ذلك لم يوجّه الشارع اليه تكليفاً ، صدق انه رفع التكليف عنه لما تقدّم : من انّ الرفع يشمل الأعم من الدفع .

بل قد ذكرنا نحن : صحة أن يقال : رفع عن الصبي وعن المجنون - أيضاً - باعتبار : انّ القلم إستمر على الناس حتى وصل إليهما فرفع عنهما ولم يستمر بالوضع عليهما وان لم يكن فيهما مقتضى التكليف أصلاً .

وبهذا ظهر : انه ليس المرفوع أولاً وبالذات رفع المؤاخذة حتى يُقال : انّ المؤاخذة ليست أثراً شرعياً فلا يكون رفعها بيد الشارع ، بل المراد : انّ منشأ المؤاخذة وهو : وجوب الاحتياط مرفوعاً ، وإذا رفع منشأ المؤاخذة إرتفعت المؤاخذة بتبعه ، من غير فرق بين أن يكون هناك دليل ، يثبت التكليف لولا الرفع مثل : « حرّمت عليكم الميتة » (1) فان التكليف بالحرمة شامل للمختار وللمضطر لكن حديث الرفع نفاه فهو رفع للتكليف ، أو لم يكن دليل يثبته : مثل من تَعَمَد

ص: 369

فالرفع هنا ، نظيرُ رفع الحرج في الشريعة . وحينئذٍ فاذا فرضناه أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشكّ فيه ، فلم يفعل ، ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجّه التكليف على وجه يختصّ بالعالم تسهياً على المكلف كفى

الافطار فعليه الكفارة والتعزير ، فإنه ليس بحيث يثبت وجوب الكفارة والتعزير على غير القادر لولا حديث الرفع فغير القادر لا تكليف ثابت عليه حتى ينفية حديث الرفع فهو دفع للتكليف .

وعليه : (فالرفع هنا ، نظير رفع الحرج في الشريعة) حيث أنه يكون برفع منشأه فيرتفع هو بتبعه .

ثم أشار المصنّف إلى الجواب عن الاشكال الثاني بقوله : (وحينئذ) أي : حين كان رفع الأثر برفع التكليف وكان رفعه بمعنى : عدم توجهه مع وجود المقتضي (فاذا فرضناه : أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشكّ فيه) اذ لا يقبح عقلاً توجيه الحرمة بايجاب الاحتياط والاجتناب على الانسان الشاك في مايع : أنه خمر أم لا ، وانّ الخمر حرامٌ أم لا ، ومع ذلك (فلم يفعل) أي : لم يوجّه الشارع التحريم إلى الشاك بايجاب الاحتياط عليه .

(ولم يوجب تحصيل العلم) بالواقع (ولو بالاحتياط ، ووجّه التكليف على وجه يختصّ بالعالم) وذلك (تسهياً على المكلف) فانه اذا لم يقدّم دليلٌ على وجوب الاحتياط (كفى) عدم القيام هذا في اختصاص تحريم الخمر بالعالم وإن

في صدق الرفع .

وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان ، فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره ، نعم لو قبح عقلاً المؤاخذه على الترك ، كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط ، لم يكن في حقه

كان ظاهر قوله تعالى : « إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ » (1) شاملاً للجاهل والعالم ؛ وعليه : فعدم إيجاب الاحتياط الموجب لتحريم الخمر على الشاك ، مع وجود المقتضي - تسهياً عليه - يكفي (في صدق الرفع) مع أنه دفع ، وذلك لما عرفت : من وجود المقتضي للتكليف وعدم المانع الموجب للقبح في توجيه الخطاب .

(وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان) فإنه لا يقبح عقلاً تحريم الخمر على الناسي والخطيء إذا أمكنهما التحفظ ، فإنه إذا أمكن التحفظ ولم يكن في توجيه الخطاب قبح أصلاً ومع ذلك لم يوجه الخطاب إليهما ، كان صدق الرفع محققاً ، ولا يحتاج صدق الرفع إلى توجيه التكليف أولاً إلى الكل ثم رفع هذا التكليف عن الناسي والخطيء ، بل يكفي في صدق الرفع : عدم التكليف بإيجاب التحفظ والاحتياط مع وجود المقتضي للتكليف .

إذن : (فلا يشترط في تحقق الرفع : وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره) وبذلك ظهر الجواب عن الاشكالين السابقين .

ثم إن المصنّف قال : (نعم ، لو قبح عقلاً المؤاخذه على الترك) أي : مؤاخذه الشارع على مخالفة التكليف (كما في الغافل) أو الجاهل المركب (غير المتمكن من الاحتياط) والناسي أو الخطيء الذي لا يتمكن من التحفظ (لم يكن في حقه

ص: 371

رفع أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجّه التكليف إليه .

وحينئذٍ فنقول : معنى رفع أثر التحريم في « ما لا يعلمون » عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب ، إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي .

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ ، فإنّ

رفع أصلاً) وذلك لعدم إقتضاء المفسدة الواقعية توجه التكليف إلى مثل الجاهل والناسي والخطيء ، مع عدم إمكان الاحتياط والتحفظ بالنسبة إليهم (إذ ليس من شأنه أن يوجه التكليف إليه) .

أقول : لكنك عرفت صحة نسبة الرفع بالنسبة إليهم - أيضاً - لكن لا بمعنى الوضع عليهم ثم الرفع عنهم ثانياً ، ولا بمعنى أنّه كان متوجهاً إليهم ودفع عنهم ، بل بالمعنى المتقدم الذي صحّ بسببه رفع القلم عن المجنون والطفل والنائم كما في حديث آخر .

وكيف كان ، فإنّه حيث أراد المصنّف تأكيد ما ذكره : من ان الرفع في « ما لا يعلمون » ونحوه ، باعتبار إمكان إيجاب الاحتياط وإيجاب التحفظ قال : (وحينئذٍ فنقول : معنى رفع أثر التحريم) وهو المؤاخذه (في « ما لا يعلمون ») هو : (عدم) توجه التحريم بواسطة (إيجاب الاحتياط ، و) إيجاب (التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك) الاحتياط و (التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي) فمعنى الرفع : أنّه لم يوجب الاحتياط مع إمكان الاحتياط بالنسبة الى الجاهل ، ولم يوجب التحفظ مع إمكان التحفظ بالنسبة إلى الناسي والخطيء .

(وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ) وأثرهما هو المؤاخذه (فإنّ

مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه ، وإلا فليس في التكاليف ما يعمُّ صورة التسيان لقبح تكليف الغافل .

والحاصل : أنّ المرتفع ، في « ما لا يعلمون » وأشباهه ممّا لا يشمله أدلة التكليف ، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه ،

مرجعه إلى عدم) توجه التكليف بواسطة (إيجاب التحفظ عليه) أي على الناسي والخاطيء فإنه لم يوجب التحفظ عليهما حتى يترتب العقاب على المخالفة .

(والآ) بأن لم يكن معنى الرفع ذلك ، بل كان معناه : رفع التكليف بعد ثبوته (فليس في التكاليف ما يعمُّ صورة التسيان) والخطأ لوضوح : أنّ عموم التكاليف لصورة التسيان والخطأ موقوف على قيام الدليل على وجوب التحفظ والاحتياط ، وقيام الدليل على ذلك مفقود (لقبح تكليف الغافل) وحيث يقبح التكليف لم يدل دليل على وجوب التحفظ والاحتياط ، فلا يكون التكليف موجهاً إلى مثل الناسي والخاطيء والغافل .

(والحاصل : أنّ المرتفع في « ما لا يعلمون » وأشباهه ممّا لا يشمله أدلة التكليف) وعدم شمول أدلة التكليف له إنّما هو لأن الشارع لم يوجب التحفظ والاحتياط عليه فالمرتفع فيها (هو :) توجه التكليف بواسطة (إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ، ويلزمه) أي : يلزم عدم إيجاب الشارع التحفظ والاحتياط هذا (ارتفاع العقاب واستحقاقه) فمعنى رفع المؤاخظة رفع سبب المؤاخظة ، الذي هو التحفظ والاحتياط .

إذن : فلا يُقال : أنّ المؤاخظة وإستحقاقها أثاران عقليتان لا يمكن للشارع وضعهما ورفعهما .

فالمرتفع أولاً وبالذات أمرٌ مجعول يترتب عليه إرتفاع أمر غير مجعول .

ونظير ذلك ،

لأنه يقال : انّ الشارع إنّما يرفع سبب المؤاخذة والاستحقاق ، والسبب هو : وجوب الاحتياط والتحفظ ، فإنّ الشارع لم يوجب الاحتياط والتحفظ ، وبسبب عدم وجوبه لهما ارتفع لزمهما وهو : المؤاخذة والاستحقاق .

وعليه : (فالمرتفع أولاً وبالذات أمرٌ مجعول) والأمر المجعول هو التكليف بسبب إيجاب الاحتياط والتحفظ ، و (يترتب عليه : إرتفاع أمرٌ غير مجعول) وهو : الاستحقاق والمؤاخذة .

(ونظير ذلك) الذي ذكرناه : من انّ المرفوع : وجوب الاحتياط والتحفظ ، ويرفع هذا الأثر الشرعي ارتفعت المؤاخذة اللازمة له ، هو ما ذكره من مسألة ناسي الجزء والشرط في الصلاة ، فقد قال بعض الفقهاء :

انّ الصلاة المنسي جزئها أو شرطها ، لا تحتاج الى إعادة وذلك لدليل حديث الرفع .

ورده آخر : بأنّ هذه الصلاة تحتاج إلى إعادة ، وذلك لأنّ الاعادة مترتبة على البطلان الذي هو مخالفة لمأتي به المأمور به ، والمخالفة ليست من الآثار الشرعية لنسيان الجزء أو الشرط ، بل من الآثار العقلية ، وحديث الرفع لا يرفع هذا الاثر .

أجاب المصنّف عن هذا الرد بمثل الجواب السابق وهو : أنّه لو نسي إنسان شرط الصلاة كالطهارة عن الخبث بأن صلّى في الخبث ناسياً ، أو نسي جزء الصلاة كالفاتحة بأن صلّى بلا فاتحة ، لا يلزم عليه إعادة الصلاة ، لان كلاً من الشرط المنسي أو الجزء المنسي مرفوع ، وإذا كان مرفوعاً طابق المأتي به للمأمور به ، وإذا تطابقا فقد أدى التكليف ولا حاجة إلى الاعادة .

ص: 374

ما ربّما يقال في ردّ من تمسك ، على عدم وجوب الاعادة على من صلّى في النجاسة ناسيا ، بعموم حديث الرّفْع من : « أنّ وجوب الاعادة وإن كان شرعيّاً إلاّ أنّه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأوّل ، وهي ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان ، وقد تقدّم أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة

وعلى هذا : فالتمسك بحديث الرّفْع لعدم وجوب الاعادة هو مقتضى القاعدة ، والرد عليه مردود ، واليه أشار المصنّف بقوله : (ما ربّما يُقال : في ردّ من تمسك على عدم وجوب الاعادة ، على من صلّى في النجاسة ناسياً) أي في النجاسة الخبثية ، أمّا النجاسة الحَدَثية : بأن لم يكن متوضئاً أو مغتسلاً عن الجنابة ، أو ما أشبهه ، فاللازم عليه وجوب الاعادة .

وكيف كان : فقد تمسك بعضهم لعدم وجوب الاعادة على الناسي (بعموم حديث الرّفْع) فجاء بعض آخر (من) الفقهاء وردّ هذا القائل بقوله : (أنّ وجوب الاعادة وإن كان) ، أثراً (شرعيّاً) للنسيان ، وقوله : « من أنّ » ، بيان لقوله : « ما ربما يقال » ، (إلاّ) أنّ بينه وبين نسيان الجزء أو الشرط ، واسطة عقليّة ، وهو (أنّه مترتب على) البطلان .

ثم ان البطلان ليس أثراً شرعيّاً ، لانه عبارة عن : (مخالفة المأتي به للمأمور به ، الموجب) تلك المخالفة (لبقاء الأمر الأوّل ، وهي :) أي : المخالفة (ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان) أي : لنسيان الجزء أو الشرط ، بل من الآثار العقليّة للنسيان (وقد تقدّم : أنّ الرّواية لا تدلّ على رفع الآثار غير المجعولة) من جهة الشارع ، كالبطلان ، ونحوه ، فإنّ البطلان أثر عقلي وليس بأثر شرعي .

ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها هنا كوجوب الاعادة فيما نحن فيه » .

ويردّه : ما تقدّم في نظيره ، من أنّ الرّفْع راجع هنا إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي ، فيقال بحكم حديث الرّفْع : إنّ شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر ، فيصير صلاة الناسي في النجاسة ، مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة ، وكذلك الكلام في الجزء المنسي ،

(ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها هنا) أي : المترتبة على الآثار غير المجعولة (كوجوب الاعادة فيما نحن فيه) فإنّ وجوب الاعادة مترتب على البطلان ، والبطلان مترتب على ترك الجزء أو الشرط ، فهو أثر عقلي فلا يرفعه حديث الرّفْع ، فيلزم على قول هذا الراد : وجوب إعادة الصلاة لمن نسي جزءاً أو شرطاً ، لأن حديث الرّفْع لا يشمل نسيان الجزء أو الشرط .

(ويردّه) أي : يرد هذا الراد ، فإنّ الشيخ يؤيد من قال بعدم وجوب الاعادة (ما تقدّم في نظيره : من أنّ الرّفْع راجع هنا الى) أمر مجعول أعني : (شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي فيقال : بحكم حديث الرّفْع : إنّ شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر) ولم تجعل طهارة اللباس ، أو طهارة البدن ، شرطاً للناسي .

وعليه : (فيصير صلاة الناسي في النجاسة ، مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة) عليه .

إذا عرفت هذا بالنسبة إلى ناسي النجاسة البدنية ، أو اللباسية ، نقول : (وكذلك الكلام في الجزء المنسي) مثل نسيان الحمد ، والسورة ، والتسبيحات واذكار الركوع والسجود ، وما أشبهه .

نعم ، نسيان الركن يوجب الاعادة لما ذكر في الفقه من الدليل عليه .

واعلم أيضا أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار ، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمة ، كما إذا استلزم إضرار المسلم .

(فتأمل) لعل وجهه : انّ الجزئية والشرطية ليستا عند المصنّف من المجعولات المستقلة حتى تقبلا الارتقاع ، بل هما منتزعتان من الأمر بالمركب المشتمل على الجزء والشرط ، فالجزئية والشرطية ليستا من الأحكام المجعولة على مبنى المصنّف ، فكيف يمكن رفعهما بسبب حديث الرفع ؟ .

(واعلم أيضاً : أنّه) إذا قلنا بأن المرفوع : خصوص المؤاخذة ، أو الأثر المناسب لكل واحد واحد من التسعة ، فهو ، وأما (لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار ، فلا يبعد إختصاصه) أي : إختصاص الرفع (بما) أي : بالأثر الذي (لا يكون في رفعه ما) أي : إضرار (ينافي الامتنان على الأمة) لأنّ الرواية في مقام الامتنان على جميع الأمة فتختص الرواية برفع الذي هو مئة لهم جميعاً ، وعليه : فلا يشمل الرفع الذي هو خلاف المنة على بعض الأمة (كما إذا استلزم) رفع الأثر عن المسلم بسبب أنّه ممّا لا يعلمون أو ما اضطروا اليه ، أو ما لا يطيقون ، أو ما أشبه ذلك (إضرار المسلم) الآخر .

وكذا إذا استلزم ضرر من هو محترم المال ولو كان كافراً فإنّ الكافر غير المحارب محترم المال حتى ماله الذي لا احترام له عندنا : كخمر الذمي ، وخنزيره مالم يتجاهر به فأنّه لا يحقّ للمسلم إتلافهما ، إلى غير ذلك من أموالهم المحترمة عندهم غير المحترمة عندنا ، فإنّ الكافر غير المحارب سواء كان ذمياً أو معاهداً أو محايداً يحترم ماله كما ذكرناه في « الفقه » .

فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الاضراراً بمسلم، لدفع الضرر عن نفسه، لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه، إذ لا امتتان في رفع الأثر عن الفاعل باضرار الغير، فليس الاضراراً بالغير نظير سائر المحرمات الالهية المسوغة لدفع الضرر.

وعليه: (فإتلاف المال المحترم نسياناً، أو خطأ) أو اضطراباً مثل: ما إذا نسي انّ المال للغير، أو أخطأ في ضرب طير - مثلاً - فانكسر به اناء الغير، أو اضطراباً لأجل سدّ الجوع، أو ما أشبه ذلك، فأنه (لا يرتفع معه الضمان) على المتلف، والضمان هو أثر إتلاف مال الغير. (وكذلك) أي: نظير الاتلاف (الاضرار بمسلم، لدفع الضرر عن نفسه)، كما إذا توجه الضرر الى زيد، فصرف زيد الضرر عن نفسه إلى الغير بأن أرادت الدولة - مثلاً - الضريبة من زيد فأخذ مال عمر وأعطاه ضريبة للدولة، فأنه بفعله هذا يرتكب الحرام ويكون المال مضموناً عليه، فإن دفع مال عمر وان كان نوعاً من الاضطراب، إلا انه (لا يدخل في عموم) قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (ما اضطروا اليه).

وإنما لا يدخل في العموم (إذ لا امتتان في رفع الأثر عن الفاعل) الذي هو مضطر (باضرار الغير) لأن إضرار الغير لرفع الضرر عن النفس ليس منة على جميع الأمة بينما ظاهر حديث الرفع هو المنة على جميع الأمة.

إذن: (فليس الاضطراب بالغير) لأجل الاضطراب (نظير سائر المحرمات الالهية) المضطر إليها كشرب الخمر، وأكل الميتة، وما أشبهه (المسوغة) بصيغة اسم المفعول، صفة المحرمات أي: المحرمات الجائزة (لدفع الضرر).

نعم، يُمكن أن يقال: إذا دار الأمر بين الأهم والمهم، كان الضمان بدون الحرمة، كما إذا كان عند زيد دينار لعمر، فطلبه الظالم وقال: لو لم تعطني ديناره

وأما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس ، أعني العتق والصدقة ، فرفع أثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء ، لا إضراراً بهم ، وكذلك رفع أثر

أحرقت دارك ، فإنه يجوز له إعطاء الدينار ، لأن حفظ داره أهم في نظر الشريعة من حفظ دينار غيره وإن كان ضامناً له .

(و) إن قلت : فكيف تمسك الإمام عليه السلام بحديث الرفع مع ان فيه إضراراً بالعبد حيث لا ينعق ، وبالفقراء حيث لا يحصلون على المال بسبب إكراه المالك على الحلف بالعتق والصدقة ؟ .

قلت : (أما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن (1) في مورد حق الناس أعني : العتق والصدقة ، فرفع أثر الاكراه عن الحالف) وعدم ترتب الاثر على حلفه بالعتق والتصدق ، إنما (يوجب فوات نفع على) العبد (المعتق) حيث لا يعتق (والفقراء) حيث لا يحصلون على المال (لا) أنه يكون (إضراراً بهم) ومن المعلوم : ان عدم النفع غير الضرر ، فالرفع في هذا المقام عن الحالف كرهاً ليس ضرراً على الغير .

لكن لا يخفى : أنه ربما يُعَدَّ عدم النفع : ضرراً ، كما إذا أراد بيع داره بألف حيث السوق رائج ، فحبسه ظالم حتى فتر السوق ، وتنزلت قيمة الدار الى أربعمائة ، فإنه لا يُستبعد ضمان الظالم للستمانه ، لأنه عرفاً قد سبب ضرر المالك ، وقد أشرنا إلى ذلك في «الفقه والاصول» .

(وكذلك) أي نظير رفع أثر الاكراه عن الحالف بالعتق والصدقة (رفع أثر

ص: 379

1- - المحاسن : ص 339 ح 124 ، وسائل الشيعة : ج 23 ص 226 ب 12 ح 29436 .

الاكراه عن المكروه، فيما إذا تعلّق الاكراه باضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير،

الاكراه عن المكروه) - بالفتح - (فيما إذا تعلّق الاكراه باضرار مسلم) أو شخص محترم المال . كما إذا أكره الظالم زيداً بأن يأخذ مالاً من عمرو فأخذه، فإنه يدخل في عموم رفع ما إستكروهوا عليه، فلا مؤاخذه على زيد تكليفاً، كما أنّه لا ضمان عليه وضماً لحديث الرفع .

وإنما لا يكون ضماناً، لأنه ليس من باب الاضرار بالغير وإنّما (من باب عدم وجوب تحمّل الضرر) على النفس (لدفع الضرر عن الغير) فلا يكون ضماناً إلا في موارد الأهم والمهم - على ما عرفت - فإنّ الضرر لما كان أولاً وبالذات متوجّهاً إلى الغير، لا يلزم على المكروه - بالفتح - رفع الضرر عن الغير باضرار نفسه حتى وإن كان الضّرران مُتساويين، كما إذا قال الظالم لزيد: اغصب لي ديناراً من عمرو، وإلاّ أخذت ديناراً منك؛ لكن لا يخفى ما في مثل هذه المسألة من اشكال .

نعم، لا إشكال في أنّه لا يجوز أن يقتل المكروه - بالفتح - الغير، فيما إذا قال الظالم له: إقتل زيداً وإلاّ قتلتك، فإنّه لا تقيّة في الدماء وبطريق أولى لو قال: إقتل زيداً وإلاّ قطعت يدك، فإنّه لا يجوز له قتل زيد .

أمّا إذا قال: إقطع يد زيد وإلاّ قتلتك لا يبيح جواز القطع بل وجوبه، من جهة الأهم والمهم، والمسألة سيالة في الدم: نفساً وطرفاً، والمال، والعرض، وكل واحد من الأربعة قد يدور بين المتساويين، وقد يكون بين الأهم والمهم وتارة: الأهم في المكروه - بالفتح - والمهم في طرفه، وأخرى بالعكس، كما إنّ من المسألة: ما لو دار بين أحد الأربعة المذكورة والآخرين: كالمال والعرض، والمال والدم وهكذا .

ولا ينافي الامتنان، وليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد، فإن الضرر أولاً وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكروه - بالكسر -، لا على المكروه - بالفتح -، فافهم .

بقي في المقام شيء وإن لم يكن مربوطاً به

وهو أن النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد

هذا (ولا ينافي) الرفع هنا (الامتنان، وليس) هو (من باب: الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس، لينافي ترخيصه) اي: ترخيص الاضرار ورفع (الامتنان على العباد) وإنما يكون هذا من باب عدم تحمل الضرر، لا من باب الاضرار، لانه كما قال: (فإن الضرر) هنا (أولاً وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكروه - بالكسر - لا على المكروه - بالفتح -) فهو إذن ليس من باب الاضرار بالغير حتى يتنافى رفعه مع الامتنان .

(فافهم) لعله إشارة الى أن المؤاخذه وإن كانت هنا مرفوعة، الا انه - كما سبق - لا يبعد عدم رفع الضمان عن المكروه - بالفتح - فللمتضرر الرجوع الى كل من المكروه - بالكسر - والمكروه - بالفتح .

(بقي في المقام) أي: فيما يختص بالنبوي المشتمل على الرفع (شيء وإن لم يكن مربوطاً به) أي: بهذا المقام بالذات، وهو الاستدلال بالنبوي على البرائة، فإن الكلام الذي نريد ان نتكلم فيه: هو حول الحديث نفسه، لا حول الاستدلال به على البرائة. (وهو: ان النبوي (1) المذكور مشتمل على ذكر: الطيرة، والحسد،

ص: 381

والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته ، وظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة .

ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره بجعل عدم النطق باللسان قيده أيضا .

والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته (الضمير في قوله : « بشفته » ، راجع إلى « من تطير ، وحسد ، وتفكر » ، كما نستظهره نحن من الرواية .

أما المصنف فقد قال : (وظاهره) أي : ظاهر هذا الحديث النبوي (: رفع المؤاخذه على) مطلق (الحسد) وهذا حسب استظهار المصنف حيث يرى : ان قوله : « ما لم ينطق بشفته » ، راجع إلى الجملة الأخيرة ، أما حسب ما نستظهره نحن من ان قوله : ما لم ينطق بشفته ، راجع إلى كل من الطيرة ، والحسد ، والتفكر ، فلا يأتي فيه هذا الكلام .

وعلى أي حال : فالمصنف استظهر ان رفع الحسد مطلق غير مقيد ، ومعناه : انه لا يؤخذ الحسود بحسده سواء أظهر أثره باللسان واليد أم لا؟ فيكون معنى رفع الحسد : ان الحسد كان حراماً في الأمم السابقة مطلقاً ، فارتفعت حرمة عن هذه الامة مطلقاً .

هذا (مع مخالفته) أي : مخالفة هذا الظاهر الذي استظهرناه من لفظ الحسد في النبوي (لظاهر) الآيات وظاهر (الأخبار الكثيرة) الدالة على الحرمة والمؤاخذه على الحسد .

(ويمكن حمله) أي : حمل النبوي الدال على رفع الحسد . (على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره) أي : غير اللسان ، كالاشارة ونحوها (بجعل عدم النطق باللسان) المذكور في آخر الرواية (قيده) أي : الحسد (ايضاً) .

ويؤيده تأخير الحسد عن الكلّ في مرفوعة الهندي عن أبي عبد الله عليه السلام، المروية في آخر أبواب الكُفر والايمان من أصول الكافي :

« قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : وَضِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ : الْخَطَأُ ، وَالنِّسْيَانُ ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَالطَّيْرَةَ وَالْوَسْوَسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ ،

فلفظ الحسد في النبوي ليس بمطلق ، بل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : ما لم ينطق بشفته ، قيد للثلاثة : الطيرة ، الحسد ، والتفكر ، جميعاً ، والمعنى : انّ الحسد كان حراماً مطلقاً في الامم السابقة ، فارتفع عن هذه الامة حرمة الحسد المجرد عن اللسان واليد .

لا يقال : كيف كان الحسد في الامم السابقة حراماً مطلقاً ، والحال ان فعل القلب ليس بيد الانسان حتى يكون محرماً؟ .

لأنه يقال : المراد الحسد الذي هو سببه ، لا الحسد الذي يُلقى في القلب من غير إختيار .

(ويؤيده) أي : يؤيد كون عدم النطق المذكور في آخر الرواية قيداً للحسد أيضاً (تأخير الحسد عن الكلّ في مرفوعة الهندي) وقد تمسكنا أولاً برواية الصدوق دون هذه المرفوعة ، لأن رواية الصدوق صحيحة ، بينما رواية الهندي مرفوعة .

وعلى أي حال : فرواية الهندي مروية (عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في آخر أبواب الكُفر والايمان من أصول الكافي ، قال) عليه السلام : (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : وَضِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ : الْخَطَأُ ، وَالنِّسْيَانُ ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَالطَّيْرَةَ ، وَالْوَسْوَسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ ،

وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ بِيَدٍ ، الحديث .

ولعلّ الاقتصارَ في النبويِّ الأوَّلِ على قوله : « ما لم ينطق » ، لكونه أدنى مراتب الاظهار .

وروي : « ثلاثة لا يسلم منها أحدٌ ، الطَّيْرَةُ وَالْحَسَدُ وَالظَّنُّ .

وَالْحَسَدِ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ بِيَدٍ ، الحديث) (1) فيكون قيد « ما لم يظهر » متعلقاً بالحسد قطعاً .

وحيث انَّ الحديثين واحد مآلاً ، فاللازم أن يقال : إنَّ القيد في الحديث الأوَّل وهو قوله : « ما لم ينطق بشفتيه » ، متعلق كما في الحديث الثاني « بالحسد ، والتفكر في الوسوسة في الخلق » .

لا يقال : إنَّه لم يذكر في حديث الصدوق : « أو بيد » ، وقد ذكر في هذا الحديث .

لأنه يقال : (ولعلَّ الاقتصار في النبوي الأوَّل) الذي رواه الصدوق (على قوله : « ما لم ينطق » ، لكونه أدنى مراتب الاظهار) إذ الاظهار باليد أسوء من الاظهار باللسان ، فهو مثل قوله سبحانه : « فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ » (2) حيث إنَّ « أف » ادنى مراتب العقوق ، فيعلم حرمة الأعلى بالفحوى .

(و) يؤيد كون الحسد المرفوع : هو الحسد مقيداً بعدم النطق وعدم العمل باليد - ايضاً - انه قد (رُوي : ثلاثة لا يسلم منها أحدٌ : الطَّيْرَةُ ، وَالْحَسَدُ ، و) سُوءِ (الظَّنِّ) فكل إنسان غير المعصوم لا بدَّ أن يعرض له شيئاً من التَّطْيِيرِ ، أو الحَسَدِ أو سوء الظنِّ .

ص: 384

1- الكافي اصول : ج 2 ص 463 ح 2 .

2- سورة الإسراء : الآية 23 .

قيل : فما نَصْنَعُ ؟ .

قال : إِذَا تَطَيَّرْتَ فَاْمُضِ ، وَإِذَا حَسَدْتَ فَلَا تَبِغْ ، وَإِذَا طَنَّتَ فَلَا تُحَقِّقْ » .

والبغْيُ عبارةٌ عن استعمال الحسد ، وسيأتي في رواية الخصال : « إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَسْتَعْمِلُ حَسَدَهُ » .

(قيل) للامام عليه السلام (فَمَا نَصْنَعُ) إِذَا عَرَضَ عَلَيْنَا شَيْئاً مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ ؟ .

(قَالَ) عليه السلام : (إِذَا تَطَيَّرْتَ فَاْمُضِ) وَلَا تَعْتَنِ بِتَطْيِيرِكَ وَتَشَاؤْمِكَ (وَإِذَا حَسَدْتَ فَلَا تَبِغْ) أَي : لَا تَعْمَلْ حَسَبَ مَا يَدْعُوكَ إِلَيْهِ حَسَدُكَ (وَإِذَا طَنَّتَ فَلَا تُحَقِّقْ) (1) ظَنُّكَ بِإِظْهَارِ بِيَدٍ أَوْ لِسَانٍ .

(والبغْيُ) في قوله : « فَلَا تَبِغْ » (عبارةٌ عن استعمال الحسد) لِأَنَّ الْبَغْيَ هُوَ الطَّلَبُ الْمُقْتَرَنُ بِالْعَمَلِ ، وَلِهَذَا تُسَمَّى الْمَرْأَةُ الْفَاجِرَةُ : بِالْبَغْيَةِ ، لِأَنَّهَا تَطْلُبُ الْحَرَامَ وَتَفْعَلُهُ .

ومن الواضح : أنَّ وجه تَأْيِيدِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ لَمَّا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ الْحَسَدَ الْمَرْفُوعَ هُوَ الْمُقْمِدُ بِعَدَمِ إِظْهَارِهِ بِيَدٍ أَوْ لِسَانٍ ، أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنِ اسْتِعْمَالِ الْحَسَدِ ، فَيُسْتَفَادُ مِنْهُ : أَنَّ الْحَسَدَ الْمَرْفُوعَ حَرَمْتُهُ هُوَ : مَا لَمْ يَظْهَرِ أَثَرُهُ ، وَقَدْ تَقَدَّمَ : أَنَّ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ :

« وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ » (2) إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى فَأَنَّهُ إِذَا حَسَدَ ، أَي إِذَا أَظْهَرَ حَسَدَهُ (وَسَيَأْتِي فِي رَوَايَةِ الْخِصَالِ) مَا يُشِيرُ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى أَيْضاً ، حَيْثُ يَقُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : ثَلَاثَةٌ لَمْ يَنْجُ مِنْهَا نَبِيٌّ فَمَنْ دُونَهُ : التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ ، وَالطَّيْرَةَ ، وَالْحَسَدَ : إِلَّا (إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَسْتَعْمِلُ حَسَدَهُ) (3) وَمَعْنَى ذَلِكَ : إِنَّ الْحَسَدَ

ص : 385

1- - بحار الانوار : ج58 ص320 ب11 ح9 .

2- - سورة الفلق : الآية 5 .

3- - الخصال : ص89 ح27 ، الكافي روضة : ج8 ص94 ح86 .

موجودٌ في كلِّ أحدٍ، إلا إنَّ الذي آمنَ باللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ لَا يَسْتَعْمِلُ حَسَدَهُ بِيَدٍ أَوْ لِسَانٍ .

وعليه : فتكون هذه الرواية قرينةً على أنَّ رواية الصدوق المتقدمة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يُراد من قوله فيها : « ما لم يَنْطِقُ الإنسان بشفته » تقييد الحسد أيضاً ، لا تقييد الجُملة الأخير فقط .

أقول : قال بعض في تفسير هذه الرواية : إنَّ مادة الحسد الموجودة في القلب حَسَنَةٌ ، لأنها تُوجِبُ التقدُّم من جهة التنافس ، وإتِّمَّ صورة الحسد الظاهرة باللسان واليد قبيحةً ، كمادة النار : فهي حَسَدَةٌ ، لأنها تطهي الطعام وتنفع في تهيئة الوسائل والآلات ، وإتِّمَّ استعمالها في الأ-حراق الضار قبيح ، وكذلك مادة الطيرة ، فإنَّها مادة تعدل التفاؤل والتشاؤم في داخل الإنسان ليختار الإنسان بينهما الأحسن ، وإتِّمَّ صورتها الظاهرة وهو الوقوف عن العمل بسبب التطيُّر قبيح .

وكذلك حال الوسوسة فإنَّها تقلب لوجوه الآراء والأفكار ، وإتِّمَّ الاستمرار عليها والشك في الخالق وكيفية الخلقة قبيح .

وواضح : الأنبياء معصومون ، ولم يكونوا متَّصِّفين إلا بالصفات الحسنة من هذه الثلاثة ، دون السيئة منها .

إن قلت : قوله عليه السلام : « لَمْ يَنْجَ فِيهَا » الظاهر في أنَّها صفات سيئة .

قلت : باعتبار إنَّ الأغلب يستعملون هذه الثلاثة في الامور السيئة جاء التعبير كذلك ، فالرواي على هذا التفسير مثل قوله تعالى : «الانسانُ خُلِقَ هَلُوعاً»(1)

ص: 386

ولأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادة إظهار الحسد ، لا نفسه ، وفي الشرائع : « إن الحسد معصية ، وكذا الظنّ بالمؤمن ، والتظاهر بذلك قاذح في العدالة » .

والانصاف : أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك .

وقوله سبحانه : « إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا » (1) وغير ذلك من الآيات الكريمة .

وربّما يُقال : ان الرواية بنفسها ضعيفة السند ، فلا يستند إليها .

(ولأجل ذلك) الذي ذكرناه : من ان إظهار الحسد حرام ، لا نفس الحسد القلبي (عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادة : إظهار الحسد ، لا نفسه) فالحسد الكامن في النفس لا يعدّ عصياناً .

(و) قال المحقق (في الشرائع : إن الحسد معصية ، وكذا الظنّ بالمؤمن ، والتظاهر بذلك) أي : بكل واحد من الحسد والظنّ (قاذح في العدالة) ، ممّا يدلّ على أنّ كلاً من الحسد المجرد ، وكذلك الظنّ المجرد ، ليس بقاذح في العدالة ، وعدم قذحه إما من جهة كونه معصية قلبية فقط ، بمعنى القبح الفاعلي لا الفعلي ، وإما من جهة كونه صغيرة مرفوعة عن هذه الأمة .

(والانصاف : أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك) أي : إلى التظاهر به ممّا يدلّ على ان الحسد المُحرّم هو التظاهر بالحسد ، أما الحسد المرفوع عن هذه الأمة فهو الحسد القلبي الذي لا يظهر بيد أو لسان .

نعم ، لا شك في أنّ الحسد الذي هو عبارة عن : تمّي زوال نعمة المحسود - في مُقابل الغبطة التي هي صفة حسنة ومعناها : تمني ارتفاع الانسان بنفسه

ص: 387

وأما الطَّيْرَةُ، بفتح الياء، وقد يُسَكَّن، وهي في الأصل التشاؤم بالطَّير، لأنَّ أكثر تشاؤم العرب كان به، خصوصاً الغراب.

والمراد، إمّا رفعُ المؤاخِذةِ عليها،

الى مستوى المغبوط - صفة سيئة يلزم على الانسان تركية نفسه عنها، ولها قبح فاعلي، وإن لم يكن لها قبح فعلي، والامم السابقة كانوا مأمورين بازالة هذا الحسد القلبي بسبب تركية النفس، فلو أبقوه في قلوبهم كُتِبَ معصيته عليهم.

(وأما الطَّيْرَةُ - بفتح الياء وقد يسكن - وهي في الأصل) أي: في معناها اللغوي (التشاؤم بالطَّير) فإنَّ كثيراً من الناس إذا رأوا طيراً يطير ذات اليمين أو ذات الشمال، أو رأوا طيران يتناقران، أو ما أشبهه، جعلوا ذلك دليلاً على حُسن ما يُريدون من العمل فأتوا به، أو على سوئه فتركوه وإن كان لازماً وقد عزموا عليه.

ثم صار التطيُّر بالغلبة إسماً لمُطلق التشاؤم، سواء كان بالطَّير أو بسائر الأشياء فإذا خرج - مثلاً من داره وهو يريد السفر، فرأى جنازة أمامه، يتشائم من سفره ذلك ويتركه، ونحو هذه الامور التي لم ينزل الله بها من سلطان.

وإتّما سَمِيَ التشاؤم بالتطَيُّر (لأنَّ أكثر تشاؤم العرب كان به) أي: بالطير دون سائر الأشياء، و (خصوصاً الغُراب) من بين الطيور، وقد تقدّم شعر يزيد الصريح في الكفر: «نَعِبَ الغُراب فقلت صح أو لا تصح» (1)، الى آخره.

(والمراد) من رفع الطيرة: (امارفع المؤاخِذةِ عليها). بمعنى: إن التطيُّر كان مُحرمًا في الامم السابقة، لكن رُفِعَ عن هذه الامة حرمتها فلا يؤاخِذون عليها.

ص: 388

(ويؤيده) أي : يؤيد كون التطير كان محرماً في الامم السابقة وقد ارتفع عن هذه الأمة (ما روي : من أن الطيرة شرك) بالله سبحانه وتعالى ، لأن المتطير يرى تأثير هذا الطير أو ذلك الشيء الذي يتطير به على مصيره ، فهو لا يرى الله تعالى المؤثر الوحيد في كل اموره .

ثم انه جاء في الرواية بعد الكلام المتقدم : (وإنما يذهب) أي : يذهب التطير ويطله : (التوكل) (1) فإذا توكل الانسان على الله وواصل عمله ولم يعتن بتطيره لم يكن به بأس ، لأنه بعد اعتناؤه هذا ، نفي الشرك بالله سبحانه عن نفسه ، لان من الشرك ان يرى مع الله مؤثراً في أموره .

والحاصل : ان هنا ثلاثة امور :

الأول : أن يمرّ التطير بخاطر الانسان من دون أن يعتقد به ، أو يرتب عليه أثره ، وهذا مرفوع عن هذه الامة .

الثاني : أن يعتقد بكونه مؤثراً في مصيره ، ويرتب عليه اثره فيتوقف عن عمله ، هذا حرام قطعي وشرك .

الثالث : ان لا يعتقد قلباً بذلك ، وإنما يرتب عليه أثره عملاً : بان يتوقف عن عمله الذي أراد أن يعمل ، أو قولاً : بان لا يتوقف عن عمله ، لكنّه يقول : هذا غراب ينعب فيسبب لنا المشاكل في عملنا ، وهذا حرام لأنه أظهره بلسان أو بعمل .

ص: 389

1- - وقد ورد في الكافي روضة : ج 8 ص 198 ب 8 ح 236 وفي وسائل الشيعة : ج 22 ص 404 ب 35 وفي بحار الانوار : ج 55 ص 322) كفارة الطيرة التوكل) .

وإمّا رفع أثرها ، لأنّ الطّير كان يصدّهم عن مقاصدهم ، فنفاه الشرع .

(وإمّا) ان يكون المراد من رفع الطّيرة : (رفع أثرها) أي : أثر الطّيرة من التشاؤم بالشر (لأنّ الطّير كان) بسبب التشاؤم به (يصدّهم عن مقاصدهم ، فنفاه الشرع) وأمرهم بالمضي في مقاصدهم ، بدون أن يتأثروا بالتطّير ويتخذوا منه سبباً لوقوفهم عن العمل الذي يقصدونه .

وهنا شيء آخر وهو : أنّه لا يكون للطّيرة تأثير في الخارج أيضاً ، وذلك لأنّ للنفس تأثير في الخارج كما لها تأثير في البدن ، أما تأثيرها في البدن : فان كلاً من النفس والبدن يؤثر في الآخر ، فاذا حزنت نفس الانسان سقم بدنه ، كما إذا سقم بدن الانسان حزنت نفسه .

وأما تأثيرها في الخارج : فقد ورد : « أنّ العَيْنَ لَتُدْخِلَ الرَّجُلَ الْقَبْرَ ، وَالْبَعِيرَ الْقَدْرَ » (1) مع وضوح : أنّ العين حركة نفسية لا أكثر ولا أقل لكنها تؤثر في الخارج فتتردي الذي وقعت عليه ، كما ورد : « لا تُعَادُوا الْأَيَّامَ فَتُعَادِيكُمْ » (2) فانّ هذه الرواية مع قطع النظر عن تأويلها بالأئمة عليهم السلام ، ظاهرة في ان نفس معادات الأيام تُوجب معادات الأيام للانسان ، فاذا تصوّر الانسان ان يوم الاربعاء - مثلاً - نحسّ لعمل ما ، صار ذلك اليوم نحساً عليه .

وورد أيضاً : « إنّ الرُّؤْيَا تَقَعُ عَلَى مَا عَبَّرَ » (3) وقد عبّر يوسف عليه السلام الرؤيا الكاذبة بالصلب ، مع انه لم ير رؤيا في المنام ، بل فكر في نفسه شيئاً وقال له

ص: 390

1- - بحار الانوار : ج 63 ص 26 ب 1 ح 29 .

2- - الخصال : ص 394 ، معاني الاخبار : ص 123 ، مستدرک الوسائل : ج 13 ص 77 ب 11 ح 14804 .

3- - وسائل الشيعة : ج 6 ص 502 ب 40 ح 8549 و 8550 ، بحار الانوار : ج 61 ص 174 ح 34 ب 44 .

وأما الوسوسة في التفكير في الخلق، كما في النبوي الثاني، أو التكفر في الوسوسة فيه، كما في الأول، فهما واحدٌ، والأول أنسبٌ، ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي .

بصورة الرؤيا، فرؤياه أثر في اليقظة، وتفكيره أثر في الواقع .

كما ان تلك المرأة لما رأت الرؤيا وعبر الرجل لها بموت زوجها مات زوجها، الى غير ذلك ممّا هو بحث مفصل مذكور في علم النفس .

(وأما الوسوسة في التفكير في الخلق كما في النبوي الثاني) (1) أي : مرفوعة الهندي (أو التفكير في الوسوسة فيه) أي : في الخلق (كما في الأول) (2) الذي نقله الصدوق (فهما واحدٌ) معنىً ، لوضوح : أنه لا فرق بين أن يُقال : وسوس في تفكره ، أو تفكر في وسوسته .

(والأول : أنسب) إذ الوسوسة توجد في التفكير ، وإن كان الثاني صحيحاً أيضاً - على ما عرفت - فقول المصنّف : (ولعل الثاني اشتباه من الراوي) محل تأمل .

وربّما يقال : أنه من باب القلب في الكلام مثل عرضت الحوض على الناقة أي : الناقة على الحوض .

كما ويحتمل أن يكون فيه معنى النسبة ، مثل قول المتكلمين : الواجبات الشرعية ، أطاف في الواجبات العقلية ، أي : بالنسبة إليها .

وعلى أي حال : فالوسوسة في التفكير أو التفكير فيها مرفوع عن هذه الأمة

ص: 391

1- الكافي اصول : ج 2 ص 463 ح 2 .

2- الخصال : ص 89 ح 27 ، الكافي روضة : ج 8 ص 94 ح 86 .

والمراد به - كما قيل - : وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلق . وقد استفاضت الأخبار في العفو عنه .

ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « إنه يقع في قلبي أمرٌ عظيمٌ ، فقال عليه السلام : قل : لا إله إلا الله . قال جميل : فكلمنا وقع في قلبي شيءٌ قلتُ لا إله إلا الله فذهب عني » .

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن الوسوسة

(والمراد به كما قيل : وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلق) بأن يتفكر في أنه هل له خالق أو لا؟ وإذا كان له خالق فكيف يمكن أن يكون خالق لا جسم له ، ولا صورة ، ولا عرض ، ولا جوهر ، ولا ما أشبه ذلك؟ وإذا كان كذلك فمن هو خالق الخالق؟ وإذا كان للخالق خالق فمن هو خالق ذلك الخالق؟ وهكذا .

والمفهوم من النبوي : انه كان حراماً في الأمم السابقة ، ومعنى حرمة عليهم : هو الامتداد في التفكير فيه وذلك فيما إذا كان امتداده بيد الانسان وباختياره ، وأما نفس اللقاء في القلب بدون الاختيار فليس بمحرم حتى عليهم (وقد استفاضت الأخبار في العفو عنه) وعدم المؤاخذه عليه ان تعمد أحد من هذه الأمة ، واما ان لم يتعمده فواضح انه لا حرمة فيه (ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنه يقع في قلبي أمرٌ عظيمٌ ؟ فقال عليه السلام : قل لا إله إلا الله ، قال جميل : فكلمنا وقع في قلبي شيءٌ قلتُ : لا إله إلا الله فذهب عني) (1) ومن المعلوم : ان المراد بالأمر العظيم أمثال ما ذكرناه .

(وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام) انه سأله (عن الوسوسة

ص: 392

1-- الكافي اصول : ج 2 ص 424 ح 2 .

وإن كثرت ، قال عليه السلام : « لا شيء فيها ، تقول : لا إله إلا الله » .

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : « جاء رجل إلى النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : يا رسول الله ! إني هلكت . فقال صلى الله عليه وآله وسلم : أتاك الخبيث ، فقال لك : من خلقتك ، فقلت : الله تعالى ، فقال : من خلقتك ؟ فقال : أي والذي بعثك بالحق ، قال كذا فقال صلى الله عليه وآله وسلم : ذلك والله محض الإيمان » .

وإن كثرت ؟ (بمعنى الامتداد الزمني ، أو بمعنى التشعب الى فروع مختلفة ، كالوسوسة في الله ، وفي الرسول ، وفي الامام ، وفي المعاد ، وما أشبه ذلك ؟ .

(قال عليه السلام : لا شيء فيها ، تقول : لا إله إلا الله) (1) وكأن قول لا إله إلا الله يوجب الايحاء الى النفس ببطلان تلك الامور التي وقعت فيها ، أو لأن الشيطان يُطرد بسبب قول لا إله إلا الله .

(وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا رسول الله إني هلكت ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : أتاك الخبيث) أي : الشيطان (فقال لك : من خلقتك ؟ فقلت : الله تعالى ، فقال : من خلقتك ؟ فقال) الرجل مصدقاً للنبي : (أي والذي بعثك بالحق قال :) لي الخبيث (كذا) مثل ما قلت يا رسول الله (فقال صلى الله عليه وآله وسلم : ذلك والله محض الإيمان) (2) .

لا يقال : فكيف قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : انه محض الإيمان؟ وهل تكون الوسوسة من محض الإيمان ؟ .

ص: 393

1- الكافي اصول : ج 2 ص 424 ح 1 ، فقه الرضا : ص 385 .

2- الكافي اصول : ج 2 ص 425 ح 3 (بالمعنى) .

قال ابن أبي عمير؛ فحدّث ذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال: حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إنّما عنى بقوله «محض الإيمان» خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك» .

وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «والذي بعثني بالحقّ إنّ هذا لصريح الإيمان، فاذا وجدتموه فقولوا: آمنا بالله ورسوله، ولا حول ولا قوة إلا بالله» .

لأنه يقال: (قال ابن أبي عمير: فحدّث) أيضاً (ذلك) الحديث الذي حدّثه محمد بن مسلم (عبد الرحمن بن الحجاج فقال) بعد نقله للحديث المتقدّم: (حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه وآله وسلم إنّما عنى بقوله) ذلك: («محض الإيمان» خوفه) أي: خوف الرجل (أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك) (1) فإنّ من يخاف الهلاك لا يكون إلا مؤمناً، إذا غير المؤمن لا يعتقد بهلاكه بسبب مثل هذا التفكير - كما هو واضح - .

(وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله وسلم) بعد ان سئل عن الوسوسة أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قال: (والذي بعثني بالحقّ إنّ هذا لصريح الإيمان، فاذا وجدتموه) أي: مثل هذا التفكير في النفس (فقولوا: آمنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة إلا بالله) (2) .

ولعلّ المستفاد من إختلاف الروايات فيما يقوله الذي يجد في نفسه الوسوسة: أنّه يصح التخلص بكلّ ما يؤدّي ذلك، كأن يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، أو يقول: الله أعبد وحادّة لا شريك له، أو يقول: لا شريك لك

ص: 394

1- الكافي اصول: ج2 ص425 ح4 (بالمعنى).

2- الكافي اصول: ج2 ص425 ح4.

وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله وسلم : « إِنَّ الشَّيْطَانَ أَتَاكُمْ مِنْ قِبَلِ الْأَعْمَالِ ، فَلَمْ يَقْوَعْ عَلَيْكُمْ ، فَأَتَاكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ لَكِي يَسْتَرْلِكُمْ ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلْيَذْكُرْ أَحَدُكُمْ اللَّهَ تَعَالَى وَحْدَهُ » .

ويحتمل أن يُراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم ،

يَارَبِّ جَلِّ اسْمُكَ وَعَزِّ ذِكْرِكَ ، أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ .

ولعل المُستفاد أيضاً من هذه الأحاديث أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الوسوسة والتشكيك في الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فيصح أن يقول : أشهد أن مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ، أو أشهد أن مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً ، وما أشبه ذلك ، وهكذا بالنسبة الى النبوة العامة ، والامامة ، والعدل ، والمعاد ، لاستفادة الملاك من الأحاديث المتقدمة وإن لم أرَ مَنْ تَعَرَّضَ لَهَا .

(وفي رواية أخرى عَنْهُ صلى الله عليه وآله وسلم) بعد أن سُئِلَ عَنِ الْوَسْوَسَةِ فَقَالَ صلى الله عليه وآله وسلم : (إِنَّ الشَّيْطَانَ أَتَاكُمْ مِنْ قِبَلِ الْأَعْمَالِ ، فَلَمْ يَقْوَعْ عَلَيْكُمْ) أي : لم يتمكن من أن يصرعكم كما يصرع المصارع رقيبته (فَأَتَاكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ) أي : من وجه التفكير والوسوسة في القلب (لَكِي يَسْتَرْلِكُمْ) ويوجب وقوعكم في المعصية والكفر ، (فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلْيَذْكُرْ أَحَدُكُمْ اللَّهَ تَعَالَى وَحْدَهُ) (1) بأن يقول - مثلاً : لا إله إلا الله ، وهذه الرواية تؤيد ما ذكرناه : من إن المقصود : ذكر الله لدفع الوسوسة التي عرضت عليه .

(ويحتمل أن يُراد بالوسوسة) في التفكير (في الخلق : الوسوسة) في التفكير (في أمور الناس ، و) ذلك عن طريق (سوء الظن بهم) فيكون المراد من الخلق

ص: 395

1- الكافي اصول : ج 2 ص 425 ح 5 .

وهذا أنسب بقوله : « ما لم ينطق بشفته » .

ثم هذا الذي ذكرنا ، هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة .

في الرواية : المخلوق دون الخالق .

يؤيد ، وهذا المعنى ، ماتقدم في الرواية : من أنه ثلاثة لا يسلم منها أحد : الطيرة ، والحسد ، والظن (1) ، وقد ذكرنا هناك ان المراد بالظن : الظن السيء (وهذا أنسب بقوله : « ما لم ينطق بشفته » (2)) ولعل وجه الأنسية مذكروه : من ان الوسوسة في أمر المخلوق ربما يجري على اللسان ، دون الوسوسة في أمر الخلقة فانه لا يجري على اللسان .

لكن لا يخفى : ان الأنسية محل تأمل ، بل الأنسب : هو المعنى المشهور المنصرف من الروايات المذكورة .

ثم هذا الذي ذكرنا : هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة) : من الوسوسة في التفكير في الخلق ، والطيرة ، والحسد .

لكن قيل في تفسيرها معنى آخر ، فرغ الطيرة - مثلاً - قالوا : يعني : تحريمها على الأمة ، ونهيبهم عن الاعتناء والالتفات إليها أو العمل بها ، لا رفع حرمتها أو أثرها العادي ، فلا يكون رفعها حينئذ على سياق رفع أخواتها .

كما قيل في معنى رفع الحسد : أن الحسد الذي يخطر بالبال أحياناً ، رفع حرمة ، أما الحسد العمدي فغير مرفوع سواء أظهره أم لا ؟ .

وهكذا قيل في معنى الوسوسة : بانه هو التفكير في القضاء والقدر ، وخلق

ص : 396

1- - بحار الانوار : ج 58 ص 320 ب 11 ح 9 .

2- - تحف العقول : ص 50 ، الخصال : ص 417 ، التوحيد : ص 353 ح 24 .

وفي الخِصال ، بسند فيه رفعٌ ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « قال ثلاثٌ لم يَعَرَ مِنْهَا نَبِيٌّ فَمَنْ دُونَهُ ، الطَّيْرَةُ وَالْحَسَدُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ » .

وذكر الصدوق رحمه الله ، في تفسيرها : أنَّ المراد بالطَّيْرَةِ ، التطيُّرُ بالنبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أو المؤمن ، لا تطيُّره ،

الأشْرار من مثل إبليس وغيره ، وإنَّ أفعالَ العباد باختيارهم أو بمشيئةِ الله سُبْحانَهُ وتعالى ، وغير ذلك من الأمور المرتبطة بالخالق أو بالخلق .

هذا ، ولكن قد أشرنا فيما مضى : بأن الظاهر منها هو ما ذكرناه .

ثم إنَّه لما كان الظاهر تطابق الفقرات الأخيرة في النبوي ، المعترضة للحسد والطَّيْرَةِ والْوَسْوَسَةِ ، مع حديث الخِصال الآتي ذَكَرَهُ المصنِّف ليذكر توجيه الصدوق له بما لا يُنافي مقام الأنبياء وعصمتهم فقال : (وفي الخِصال بسند) مذكور ، لكن (فيه رفع) أي : ان هذا الخبر مرفوع وليس سنده متصلًا ، فهو ضعيف السند (عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ثلاثٌ لم يَعَرَ) أي ، لم يخلوا (منها) أي : من هذه الثلاثة (نَبِيٌّ فَمَنْ دُونَهُ : الطَّيْرَةِ ، وَالْحَسَدُ ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ) (1) فإنَّكَ ترى إنَّ هذا الحديث يتطابق مع النبوي ، في فقراته الأخيرة بفارق : إنَّ في هذا الحديث قد نسب هذه الثلاثة إلى الأنبياء أيضًا .

(وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها : أنَّ المراد بالطَّيْرَةِ : التطيُّرُ بالنبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أو المؤمن ، لا تطيُّره) أي : لا يتطيَّر النبي نفسه ، فإن النبي لا يتطيَّر ، وإنَّما يتطيَّر

ص: 397

كما حكى الله، عز وجل، عن الكفار: « قالوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ » .

والمراد بالحسد أن يُحْسَدَ، لا أن يَحْسُدَ، كما قال الله تعالى: « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله » .

الكفار بالأنبياء والمؤمنين، كما ورد في القرآن الحكيم: « يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ » (1) و (كما حكى الله عز وجل عن الكفار) من قوم صالح عليه السلام، حيث انهم « قالوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ » (2) من المؤمنين بك .

(والمراد بالحسد: أن يُحْسَدَ) بصيغة المفعول، أي: بأن يكون النبي والمؤمنون محسودين (لا أن يَحْسُدَ) النبي بنفسه بصيغة الفاعل (كما قال الله تعالى: « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله » من فضله) (3) بمعنى: ان الناس يحسدون الأنبياء والمؤمنين على ما آتاهم الله من فضله، و « أم » في قوله تعالى: « أم يحسدون .. » بمعنى: بل، كما ذكره المفسرون وغيرهم .

انتهى

الجزء السادس ويليهِ

الجزء السابع في تَتَمَّة

الاستدلال بالسنة للبرائة

ونستمد منه العون

في إتمامه

ص: 398

1- - سورة الاعراف: الآية 131 .

2- - سورة النمل: الآية 47 .

3- - سورة النساء: الآية 54 .

تتمّة التنبيه الثالث ... 7

اعتبار الظنون الرجالية... 8

الظن بالمسائل الاصولية... 10

التنبيه الرابع : الظنّ في التطبيقات ليس حجة... 32

التنبيه الخامس : في اعتبار الظنّ في أصول الدين... 43

الجهات التي يمكن ان يتكلم فيها... 47

الذي لا يجب فيه تحصيل الاعتقاد... 88

المقام الأول : في القادر... 88

المقام الثاني : في غير المتمكن من العلم... 107

التنبيه السادس : هل يترتب على الظن آثار غير الحجية... 138

المقام الأول : الجبر بالظن غير المعتمد... 139

المقام الثاني : في كون الظنّ غير المعتمد موهنا... 154

المقام الثالث : في الترجيح بالظن غير المعتمد وهو على قسمين... 172

القسم الاول : ما ورد النهي عنه بالخصوص... 173

القسم الآخر : الظنّ غير المعتمد لبقائه تحت اصالة حرمة الظنّ... 180

الترجيح بهذا الظنّ في الدلالة... 182

الترجيح به في وجه الصدور... 190

ص: 399

الترجيح به من حيث الصدور... 191

المقصد الثالث : في الشك ... 247

مبحث البراءة والاشتغال... 249

الانحصار عقلي... 282

تقسيم الاصول الاربعة... 285

الشك دون ملاحظة الحالة السابقة... 286

الشك في التكليف... 287

المطلب الأول دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب... 293

المسألة الاولى : ما لا نصّ فيه... 294

قول الاصوليين بالبراءة... 296

أدلة الاصوليين : الاول : الكتاب... 296

الثاني : السنة... 331

المحتويات ... 399

ص: 400

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 ميلا:

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 التوكلي، 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
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

