



۸۱۰

قرآن مجید

مجلد
شماره

آیت الله العظمیٰ الخوئی
شیخ مرتضیٰ انصاری

۱۳۴۵ - ۱۳۴۸ هجری قمری

مکتب مطبوعاتی خراسان

مشهد

مکتب مطبوعاتی خراسان
مشهد



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR



32101 017532217

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

DUE JUN 17 1996

DUE JUN 15 1996

DUE JUN 15 1996

DUE JUN 13 1995

DUE JUN 15 1996





فَرَايِدُ الْأُصُولِ

وَهُوَ
رِسَالَةٌ

أَسْنَدُ الْفُفَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ
السَّيِّحِ مَرْصُفِ الْأَنْصَارِيِّ

((١٢١٤ - ١٢٨١ هـ))

حَقَّقَهُ وَفَدَمَ لَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ

عَبْدُ اللَّهِ التُّورَانِيُّ

2264

.1185

.3339

جزء 1

نظراً لخلول العام الدراسي آثرنا نشر هذا الكتاب كما ترى وسنردفه بالحواشي والتحقيقات المناسبة في فرصة مقبلة إن شاء الله تعالى.

الكتاب : فرائد الاصول .

المؤلف : الشيخ مرتضى الأنصاري .

تحقيق : عبدالله التوراني .

نشر : مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ«قم المشرفة» .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

١ - تطور علم اصول الفقه

اصول الفقه هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية التي هي الكتاب العزيز والسنة الشريفة وإجماع أهل الحلّ والعقد ودليل العقل، وله أدوار ومراحل.

١ - عصر النبوة والائمة، قد وجدت في الأحاديث النبوية وفي أخبار ائمة اهل البيت كثير من القواعد العامة الاصولية وكتب بعض اصحاب الائمة تأليفات في بعض الأبحاث الاصولية.

٢ - وبعد ذلك كتب العلماء والفقهاء في اصول الفقه، كابن عقيل وابن جنيد والشيخ المفيد والشريف المرتضى، وبق من المفيد مختصر في اصول الفقه ذكره تلميذه الكراچكي في كنزالفوائد ومن المرتضى الذريعة إلى اصول الشريعة ورسائل عديدة في مسائل اصولية.

٣ - والعصر الذي اختمرت فيه تلك البذور وأثمرت وتحدت معالم الفكر الاصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع هو عصر شيخ الطائفة الامامية الطوسي ومن بعده الرجال الكبار، كابن إدريس الحلّي، وسديد الدين محمود الحمصي صاحب المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد والمصادر في اصول الفقه، وأبو القاسم المحقق الحلّي، والعلامة الحلّي، والشهيد الأول والشهيد الثاني والشيخ حسين العاملي صاحب العقد الطهماسي وابنه الشيخ بهاء الدين العاملي صاحب زبدة الاصول والحسن بن زين الدين صاحب معالم الدين والآقا حسين الخوانساري وجمال الدين الخوانساري والملا صالح المازندراني والملا ميرزا الشيرواني وسلطان العلماء والفاضل التوني صاحب الوافية وصدراالدين الرضوي شارح الوافية وغيرهم من اعلام الاصوليين.

٤ - عصر الكمال العلمي، ظهرت فيه مدرسة جديدة على يد الاستاد الأكبر الوحيد البهبائي وبدأت تبنى للعلم عصر الكمال بما قدمته من جهود متضافرة في الميدانين الاصولي والفقهي وقد تمثلت في أفكار وبحوث رائد المدرسة الاستاد الوحيد وأقطاب مدرسته حوالي قرن حتى استكمل هذا العصر خصائصه العامة ووصل إلى القمة، وفي هذه المدة تعاقبت أجيال ثلاثة من رجال هذه المدرسة:

الجيل الأول، السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائي، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والميرزا أبو القاسم القمي، والسيد علي الطباطبائي صاحب رياض المسائل، والشيخ أسد الله التستري صاحب مقابس الأنوار

وكشف القناع عن حجة الاجماع،.

الجيل الثاني، الذين تخرجوا على الاساتذة المذكورين، كالشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب هداية المسترشدين، والشيخ موسى والشيخ عليّ أبناء كاشف الغطاء، والسيد محمد المجاهد الطباطبائي صاحب مفاتيح الاصول، وشريف العلماء المازندراني، والسيد محسن الأعرجي الكاظمي والشيخ محمد حسين صاحب الفصول الغروية، والشيخ محمد حسن صاحب الجواهر النجفي، والملا احمد النراقي الكاشاني.

الجيل الثالث، فعلى رأسه تلميذ آل كاشف الغطاء والمجاهد والنراقي وشريف العلماء أعني شيخ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري الذي ولد بعيد ظهور المدرسة الجديدة وعاصرها في مرحلته الدراسية وهي في أوج نموها ونشاطها وقدر له أن يرتفع بالعلم إلى الذروة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقه إليها. ولا يزال علم الاصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية الامامية يعيش في العصر الذي افتتحته مدرسة الوحيد البهبائي وعلى هذا الأساس يعتبر الأنصاري رائداً لأرقى مرحلة يتمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مئة سنة حتى اليوم^١.

٢ - الشيخ مرتضى الأنصاري

ولد الشيخ مرتضى الأنصاري في سنة ١٢١٤ في دزفول وأخذ الدروس الأولية ثم في الفقه والاصول عن عمه الشيخ حسين حتى نال مرتبة سامية. وسافر مع والده إلى كربلاء وحضر عند السيد المجاهد وشريف العلماء أربعة أعوام، ثم رجع إلى بلده وبقي هناك سنتين وعاد إلى كربلاء واستفاد من الشريف، وعزم على درس الشيخ موسى كاشف الغطاء في النجف ثم إلى وطنه وجمال في البلدان بروجرد واصفهان وتعلم في كاشان عند النراقي سنوات وأجازه، ثم زار مشهد الرضا عليه السلام وعاد إلى مسقط رأسه واجتمع عنده أهل الفضل واستفادوا من علمه وبعد مدة غادر وطنه مجاورة مرقد الامام أمير المؤمنين واستفاض من مجلس بحث الشيخ علي كاشف الغطاء وحضر درس صاحب الجواهر تبركاً واحتراماً، ثم استقل بالتدريس، وبعد وفاة صاحب الجواهر صار الزعيم الديني للطائفة والمدرس الأوحد في الحوزة العلمية وتخرج عليه من العلماء والطلاب من يبلغ عددهم المئات، منهم الميرزا محمد حسن الشيرازي والميرزا محمد حسن الآشتياني وأبو القاسم كلانتر وحسن النجم آبادي والميرزا حبيب الله الرشتي والآخوند الملا حسنقلی الهمداني والشيخ عبدالحسين التستري والميرزا محمد حسين النوري والشيخ محمد حسن المامقاني والفاضل الشرياني والآخوند الملا محمد كاظم الخراساني قدس الله تعالى أسرارهم.

٣ - جل الثناء على الانصاري

أثنى على الشيخ الأنصاري وأطراه الكثير من معاصريه والذين جاؤوا بعده، وهالك نماذج مما قالوا فيه:

١ - و متطلب تفصيل القول في تاريخ اصول الفقه وتحوله يمكنه أن يراجع إلى المعالم الجديدة للشهيد الصدر وعلم الاصول تاريخاً وتطوراً لعليّ الفاضل القائني ومقدمة الاستاد محمود الشهابي رحمه الله على فوائده الاصول من تقريرات الميرزا الثاني

قال الملا أحمد النراقي رضوان الله عليه:

«وكان ممن جدّ في الطلب وبذل الجهد في هذا المطلب وفاز بالحظ الأوفر الأسنى وحظي بالنصيب المتكاثر الأهنى مع ذهن ثاقب وفهم صائب وتدقيق وتحقيق ودرك غائر رشيق والورع والتقوى والتمسك بتلك العروة الوثقى، العالم النبيل، والمهذب الأصيل، الفاضل الكامل، والعالم العامل، حاوي المكارم والمناقب، والفائز بأسنى المواهب، الأملعي المؤيد، والسالك من طرق الكمال للأسد، ذوالفضل والنهى، والعلم والحجى، الشيخ مرتضى ابن الشيخ محمد أمين الأنصاريّ التستريّ - أيده الله بتأييده وجعله من كمل عبيده وزاد في علمه وتقاه وحباه بما يرضيه ويرضاه»^١.

وقال السيد حسن الصدر قدس سره:

«حتى اجتمع [الميرزا محمد حسن الشيرازي] مع الشيخ المرتضى الأنصاري، فراه من أهل الأنظار العالية والتحقيقات الجيدة، فعزم على المقام في النجف لأجله وعدل عن الرجوع إلى إصفهان، وأخذ بالخوض في مطالب الشيخ بغاية جهده وكده، والغوص فيها بقاطع ضرسه. حتى اغتنم كنوزها وحقق حقائقها وزاد عليها بكامل نفسه فانكبّ عليه الفضلاء في درسه، وصار آية في التحقيق والتدقيق لنفسه، وتقدم في الفضل على كل أبناء جنسه.

حدثني السيد الوالد قدس الله روحه قال: كان الميرزا قليل التكلم في بحث الشيخ، لا يتكلم إلا نادراً، وإذا تكلم لا يجهر بصوته، فينحني الشيخ لسماع كلامه ويشير إلى أهل الدرس بالسكوت ويقول لهم: إن جناب الميرزا يتكلم، فاذا فرغ من كلامه رفع الشيخ رأسه وتوجه إلى أهل البحث وقرر لهم كلام الميرزا، وهذا من الشيخ تعظيم عظيم لمن عرف وضع الشيخ. ورأيت عنده كراريس أخرجها إليّ قدس سره فيها مسائل تكلم فيها هو، تتعلق ببعض تحقیقات الشيخ وتحته خط الشيخ جواب وتحقيق وتحته بخطه قدس سره جواب عن تحقيق الشيخ كلّ الكراريس بخطها على هذا النحو.

وحدثني في هذا المجلس الذي أراني فيه الكراريس: أنّ الشيخ في آخر أمره التمس أن اجدد النظر في الرسائل الأربع وأن أنقحها وأهدبها، وكرّر ذلك عليّ مراراً، فلم أفعل احتراماً للشيخ. وكان قدس سره في غاية التعظيم للشيخ إذا جاء ذكره في مجلسه^٢.

وقال الميرزا محمد حسين النوري:

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ لنا طرقاً متعددة إلى أصحابنا الأخيار، نروي بها ما ألفوا في الأحاديث والفقهِ والتفسير وسائر العلوم الدينية.

١ - إجازة النراقي للأنصاري، «زندگانی و شخصیت شیخ أنصاری، ص ١٢٠».

٢ - الشيخ آقا بزرگ الطهراني، هدية الرازي إلى الامام المجدد الشيرازي، ص ٣٩.

فمنها ما أخبرني به، إجازة، خاتم الفقهاء والمجتهدين وأكمل الربانيين من العلماء الراسخين المتجلي من أنوار درر أفكاره مدلهمات غياهب الظلم من ليالي الجهالة والمستضيء من ضياء شمس أنظاره خفايا زوايا طرق الرشيد والدلالة، المنتهي إليه رياسة الامامية في العلم والورع والتقوى، الشيخ المرتضى بن المرحوم السعيد محمد أمين الأنصاري، لانتهاه نسبه الشريف إلى جابر بن عبدالله بن حزام الأنصاري من خواص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي الباقر صلوات الله عليهم. ومن آثار إخلاص إيمانه وعلائم صدق ولائه أن تفضل الله تعالى عليه وأخرج من صلبه من نصر الملة والدين بالعلم والتحقيق والدقة والزهد والورع والعبادة والكياسة بما لم يبلغه من تقدم عليه ولا يحوم حوله من تأخر عنه. وقد عكف على كتبه ومؤلفاته وتحقيقاته كل من نشأ بعده من العلماء الأعلام والفقهاء الكرام وصرفوا همهم وبذلوا مجهودهم وحبسوا أفكارهم وأنظارهم فيها وعليها وهم بعد ذلك معترفون بالعجز عن بلوغ مرامه فضلاً عن الوصول الى مقامه، جزاه الله تعالى عن الاسلام والمسلمين خير جزاء المحسنين. تولد رحمه الله تعالى في سنة أربعة عشر بعد المائتين والألف، وتوفي في ليلة السبت الثامنة عشر من شهر جمادي الثانية من سنة احدى وثمانين بعد المائتين في النجف الاشرف، ودفن في حجرة الصحن الشريف في جوار عدليه في الصلاح والزهد والعبادة الشيخ حسين نجف طاب ثراه^١. وقال السيد محمد باقر الموسوي الخوانساري:

ومن جملة أعظم تلاميذه الذي انتهت إليه رياسة الامامية في زمانه وصار مسلماً للكل في كمال فضله وجلالة شأنه ورشاقة جميع ما كتبه في الفقه والاصول وخصوصاً ما يتعلّق من اصوله بأدلة العقول هو الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري الدسفولي المتوطن حياً وميتاً في النجف الغري السري على مشرفها السلام العبقري والمتوفى بها أيضاً في أواخر جمادى الآخرة من شهور السنة الحادية والثمانين بعد الألف والمائتين عن سن سبع وستين، حشره الله تعالى مع الائمة المعصومين، وله الرواية أيضاً عنه، عن أبيه المولى مهدي، عن الشيخ يوسف البحراني، عن المولى محمد رفيع الجيلاني المتوطن بالمشهد المقدس الرضوي، عن العلامة المجلسي صاحب بحار الأنوار، رحمة الله تعالى عليهم أجمعين^٢.

وكذلك كلّي المرتضى العالم من غير سلسلة السادات الأكارم منحصر في فرد شيخنا المعاصر وعمادنا الفقيه الماهر المائر، قدوة المحققين والمتعرفين، وأسوة المدققين والمتطرفين، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدسفولي ثم النجفي حياً وميتاً، المشتهر بالأنصاري، صاحب كتاب الفرائد في المسائل الأربع الاصولية والمقاصد العمدة من الأدلة العقلية، وكتاب المتاجر المبسوط الذي لم يؤلف مثله في جميع كتبنا الاستدلالية، وغير ذلك من الرسائل الفاخرة الفاتحة والتعليقات الرفيعة الرائقة. وقد مرّت الإشارة إلى نبذة

١ - الحاج الميرزا حسن النوري، مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٣٨٢.

٢ - السيد محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات، ج ١، ص ٩٨.

من سماته وصفاته والإنباء على خصوص طبقته وتاريخ وفاته، في ذيل ترجمة استاده المحقق النراقي، رفع الله منهما المراتب والمراقي وجعل ما أسبغناه لك من الصالح الباقي إلى موعد يوم التلاقي»^١.

وقال الميرزا حبيب الله الرشتي:

«كأنه من جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر... - فضلاً عن هوتالي العصمة علماً وعملاً»^١.

وقال الميرزا محمد حسن الآشتياني:

«فإن ما ذكرنا من التحقيق رشحة من رشحات تحقيقاته وذرة من ذرات فيوضاته، أدام الله إفضاله

واظلاله. فلا تحسبته غير خبير بهذه المطالب الواضحة، كيف وهو مبتكر في الفن بما لم يسبقه فيه سابق»^١.

«وهذا لا يظن صدوره عن جاهل فضلاً عن مثله، قدس سره، الذي صرف عمره في علم الشريعة، مع ما

هو عليه من التفرد في دقة النظر واستقامة الرأي والاطلاع على فتاوى الفقهاء، رضوان الله عليهم، في عصره.

فجزاه الله عن الاسلام خيراً وحشره في حظيرة قدسه مع نبيه وآله الطيبين الطاهرين، سلام الله عليهم أجمعين»^١.

وقال السيد محسن أمين العاملي:

الشيخ مرتضى بن محمد امين الدزفولي الانصاري النجفي. ينتهي نسبه إلى جابر بن عبدالله الانصاري.

ولد في دزفول سنة ١٢١٤، وتوفي في ١٨ جمادى الآخرة سنة ١٢٨١، ودفن في المشهد الغروي على يمين الخارج من الباب.

الاستاذ الامام المؤسس، شيخ مشايخ الامامية، قرأ أوائل أمره على عمه الشيخ حسين من وجوه علماء

تلك البلدة، ثم خرج مع والده إلى زيارة مشاهد العراق وهو في العشرين من عمره، فورد كربلاء، وكانت

الاستاذية والرياسة العلمية فيها لكل من السيد محمد المجاهد وشريف العلماء، فرغب الأول إلى والده أن

يتركه في كربلاء للتحصيل على أثر مذاكرته وظهور قابليته، فبقي آخذاً عن الاستاذين المشار إليهما أربع

سنوات، إلى أن حوصرت كربلاء بجنود داود باشا، فتركها العلماء والطلاب وبعض المجاورين وهو في

الجملة إلى مشهد الكاظمين عليهما السلام، وعاد منها إلى وطنه حيث أمضى زهاء سنتين لا يكاد يقر له

قرار، حرصاً على نيل حاجته وإرواء غليله من العلم، فإنه كان عازماً على الطواف في البلاد للقاء العلماء

والائمة، لعل أحدهم يحقق قصده، إذ قلما أعجبه من اختاره او ملاً عينيه أحد، فعاد وأقام فيها سنة يختلف

إلى شريف العلماء، ثم خرج إلى النجف، فأخذ عن الشيخ موسى الجعفري سنتين، إلى أن خرج عنه

عازماً على زيادة مشهد خراسان، ماراً في طريقه على كاشان حيث فاز بلقاء استاذه النراقي صاحب

المناهج مما دعاه إلى الإقامة فيها نحو ثلاث سنين مضطرباً بالدرس والتأليف حتى كان النراقي لا يمل من

١- الخوانساري، روضات الجنات، ج٧، ص١٦٧.

٢- الميرزا حبيب الله الرشتي، بدائع الاصول، ص٤٥٧.

٣ و٤- الميرزا محمد حسن الآشتياني، بحر الفوائد، ج١، ص٥٢ - ٢٨٤.

مذاكرته ومباحثته. وحكي عنه أنه قال: لقيت خمسين مجتهداً لم يكن أحدهم مثل الشيخ مرتضى. ثم خرج الى خراسان حيث أقام عدة شهور ثم عاد إلى بلاده ماراً باصفهان أيام رياسة صاحبي المطالع والإشارات وأصرّ الأوّل عليه بالاقامة فامتنع وخرج إلى وطنه دزفول فوردها سنة ١٢٤٤، فأقام خمس سنوات، ثم خرج إلى العراق وورد النجف سنة ١٢٤٩ أيام رياسة الشيخ عليّ ابن الشيخ جعفر وصاحب الجواهر، والأوّل أوجهما فاختلف إلى مدرسته عدة اشهر ثم انفرد واستقلّ بالتدريس والتأليف، واختلف إليه الطلاب ووضع أساس علم الاصول الحديث عند الشيعة وطريقته الشهيرة المعروفة، إلى أن انتهت إليه رياسة الامامية العامة في شرق الأرض وغربها بعد وفاة الشيخين السابقين، وصار على كتبه ودراستها معول أهل العلم لم يبق أحد لم يستفد منها، واليه يعود الفضل في تكوين النهضة العلمية الأخيرة في النجف الأشرف. وكان يملي دروسه في الفقه والاصول صباح كلّ يوم وأصيلة في الجامع الهندي حيث يغصّ فضاؤه بما ينيف على الأربعمائة من العلماء والطلاب، وقد تخرّج به أكثر الفحول من بعده مثل الميرزا الشيرازي والميرزا حبيب الله الرشتي والسيد حسين الترك والشرياني والمامقاني والميرزا أبو القاسم الكلانترّي صاحب الهداية وانتشرت تلاميذه وذاعت آثاره في الآفاق. وكان من الحفاظ، جمع بين قوة الذاكرة وقوة الفكر والذهن وجودة الرأي، حاضر الجواب، لا يعيبه حلّ مشكلة ولا جواب مسألة. وعاش مع ذلك عيشة الفقراء المعدمين، متهاكاً في إنفاق كلّ ما يجلب إليه على المحاويع من الامامية في السرّ خصوصاً، غير مرید للظهور والمباهاة بجميع ذلك، حتّى لم يبق لوارثه ما له ذكر قط. وكان طويلاً صبيح الوجه على ما فيه من أثر الجدرّي، يخضب بالحناء، ضعيف البصر، لم يعقب إلاّ بنتين توفيتا بعده بيسير، واقامت له المآتم في ديار الامامية كلّها، ورثي بالعربية والفارسية.

وفي نظم اللآل: انتهت إليه رئاسة الامامية بعد مشائخنا الماضين، وهو بها حقيق، إذ لا يباريه أحد في التقى وكثرة الصلاة والصلوات والعلم اصولاً وفروعاً والعمل وحسن الأخلاق. له كتب في الاصول والفقه، لا يسع الواقف عليها وعلى ما فيها من الدقائق العجيبة والتحقيقات الغربية مع لزوم الجادة المستقيمة والسليقة المعتدلة إلاّ الالتزام لما يرى بالموافقة والتسليم حتّى يرى المجتهد الناظر في ذلك نفسه كالمقلّد. وذلك أقلّ شيء يقال في حقّه، فقد اشتهر أمره في الآفاق وذكره على المنابر عن وضع لم يتفق قبله لغيره، وكان مرجعاً للشيعة قاطبة في دينهم ودنياهم، جزاه الله عتاً وعن المسلمين خير الجزاء وأدام ظلّه عليهم، اهـ.

كان إذا سافر للزيارة يعادله في المحمل خادمه الشيخ رحمة الله وتحت كلّ منهما لحاف بطانته من الكرباس الأخضر بلا ظهارة، ومعهما قدر صغير موضوع في وسط المحمل لطبخ غذائهما. وعرضت عليه فلوس الهند المعروفة فأبى أن يقبلها، وهي أموال عظيمة موضوعة في بنك الانكليز أصلها من مال امرأة هندية يصرف ريعها في كربلاء والنجف برأي المجتهدين، ويقال إنّ قنصل الانكليز طلب منه أن يقتطع من ريعها شيئاً ويعطيه وصولاً بالتمام، فأبى، فسلمت لغيره ممّن قبل بذلك.

أما مؤلفاته، فمحتاجة إلى التهذيب والتنقيح كثيراً، خصوصاً رسائله التي عليها مدار تدريس الاصول، ففيها من الاجاز في مكان لزوم التطويل، ومن التطويل في آخر كمثل دليل الانسداد مع لزوم الاجاز. وما قيل إنه كان لا يحب اخراج شيء إلا بعد إعادة النظر والتنقيح فهو كذلك، ولكن متى يتسع الوقت لهذا المحبوب، مع أن مطالبه أكثرها مبتكرات، وهذا أمر لا يستغنى فيه عن المساعدة او تهذيب المتأخر لما صتفه المتقدم. والمساعدة يتعود علماء الامامية عليها، فمن فيه القابلية لا يشتغل بمساعدة غيره بل يريد أن يعمل لنفسه، وغير القابل لا يمكنه المساعدة، والفرد يقصر عمره عن الابتكار والتهذيب. وكذلك تهذيب المتأخر عمل المتقدم ليس مألوفاً في علمائنا، للعلّة السابقة ولأنّ الكتاب يأخذ حظاً من شهرة مؤلفه ورجوع الناس عنه إلى تهذيبه أمر صعب.

ولقد اكتسبت مصنفاته حظاً عظيماً، فرسائله ومكاسبه، مضافاً إلى أن عليها مدار التدريس، شدّ من لم يعلّق عليها من مشاهير العلماء بعده. فممن علّق على الرسائل الميرزا موسى التبريزي والميرزا حسن الآشتياني والشيخ حسن المامقاني والشيخ ملا كاظم الخراساني والشيخ آغا رضا الهمداني، وكلّ حواشيهم مشهورة مطبوعة، وممن علّق على المكاسب السيد كاظم اليزدي والشيخ آغا رضا الهمداني.

يروى عن استاذه النراقي وأبيه ملا مهدي، عن الشيخ يوسف البحراني، عن المولى محمد رفيع الجيلاني، عن المجلسي، عن مشائخه.

كان لا يحبّ إخراج شيء إلا بعد التنقيح وإعادة النظر مراراً، هذا مضافاً إلى ضعف بصره، ممّا جعل كثيراً من آثاره في الفقه غير مرتبة. صنّف المكاسب وهو عند بعض تلاميذه أحسن ما صنّف (راجع: غاية الآمال للمامقاني)، كتاب الطهارة ويعرف بطهارة الشيخ من كتب القراءة كأكثر كتبه، كتاب الصوم والزكاة والخمس على جهة البسط والتحقيق، رسائله الخمس المشهورة التي عليها معول الاصوليين من الامامية في كلّ مكان، ١- رسالة حجّة الظنّ ٢- أصل البراءة ٣- الاستصحاب ٤- التعادل والتراجيح ٥- رسالة الاجماع. وقد طبعت مراراً في مجموع سمي الفرائد. وله أيضاً رسالة في الرضاع، رسالة في التقية، رسالة في العدالة، رسالة في القضاء عن الميت، رسالة في الموسعة والمضايقة، رسالة في قاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به، رسالة في نفي الضرر والضرار، طبعت كلّها، وله كتاب الغصب، وكتاب في الرجال، تام، منه نسخة مخطوطة في المكتبة الرضوية كتبت عن نسخة الأصل سنة ١٢٨١، وهي سنة وفاته^١.

وقال الشيخ محمد حزرالدين:

الشيخ مرتضى بن الشيخ محمد أمين بن الشيخ مرتضى بن الشيخ شمس الدين ابن احمد بن نورالدين بن محمد صادق الانصاري التستري النجفي، ولد في دزفول سنة ١٢١٤هـ، كان فقيهاً اصولياً متبحراً في الاصول لم يسمح الدهر بمثله، صار رئيس الشيعة الامامية وكان يضرب به المثل أهل زمانه، في زهده وتقواه وعبادته

وقداسته، وقد أدركتُ زمانه وشاهدتُ طلعتَه ونظرتُ إلى مجلسِ بحثه، ورأيتُه يوماً ورجلٌ يمشي إلى جنبه وأتذكرُ أنه أبيض اللون، نحيف الجسم، خضب كرمته بالحناء، يلبس لباس الفقراء، وعليه عباءة صوف غليظة كدرة. وكان مدرساً بارعاً تتلمذ عليه عيون العلماء والأساتذة، وحدثوا أنه كان متقناً للنحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان، وسمع أنه استطرق كتاب المطول للتفتازاني أربعين مرةً ما بين بحث ودرس وتدرّس، وله في التدريس طريق خاصٌ وأسلوب فقدته معاصروه من طلاقة في القول وفصاحة في النطق وحسن تقريب آراء المحققين وبيان رأي المحتكر من المبتكر، وإبراز المآرب والاستدلال عليها بأحسن بيان وأقطع برهان، فرمما خالف الجمهور واتبع الدور لوقوع نظره عليه وانتهاء فكره إليه، ولم يلتزم بنقل الأقوال إلا نادراً إن رآه محلّ الحاجة. وقد جمع بين الحفظ وسرعة الانتقال واستقامة الذهن وقوة الغلبة على من يحاوره حدث ذلك من كتنا ملحوظين في زمانه ومن الله علينا بمشاهدة عنوانه، وترجمه الاستاذ الشيخ محمد طه نجف وقال: إلى أن صار ابن عشرين سنة ثم عزم مع والده على زيارة أئمة العراق عليهم السلام حتى وصلا كربلا ويومئذ كانت الرئاسة العلمية فيها لرجلين، السيد محمد المجاهد صاحب المناهل المتوفى سنة ١٢٤٢، وشريف العلماء المازندراني المتوفى سنة ١٢٤٦، وفي ذات يوم زار المترجم له ووالده السيد المجاهد وكان مجلسه مشغولاً ببعض المسائل العلمية واشترك الشيخ المرتضى معهم، فأعجب السيد المجاهد وقال السيد: من هذا الشاب؟ فاجابه والده الشيخ محمد أمين: هو ابني، فقال له المجاهد: امض لشأنك - بعد ما تقضي وطراً من زيارتك - ودعه هنا يشغل بطلب العلم، فإن له مستقبلاً باهراً، لتفرسه فيه النبوغ، فامثل أمر السيد وأبقاه في كربلا ولم يزل يحضر عنده وشريف العلماء إلى أربع سنين حتى محاصرة أهل كربلا من قبل داود باشا العثماني سنة ١٢٤١ هـ لاختصاصهم للسلطة التركية، فخرج العلماء وأهل العلم وجملة من المجاورين العزل إلى بلد الكاظمية ومعهم المترجم له، وبعد مضي أيام من وصوله إليها عاد إلى دزفول وأقام هناك ما يقرب من سنتين ثم رجع إلى العراق مهبط العلوم والحضارات لتكميل دروسه وأقام في كربلا سنة يحضر على استاذه شريف العلماء حيث أنّ المجاهد توفى، وبعد قليل هاجر إلى بلد العلم والاجتهاد النجف وحضر فيها على الفقيه الشيخ موسى بن الشيخ جعفر الغروي صاحب كشف الغطاء حدود السنتين، ثم سافر إلى خراسان لزيارة الامام الرضا عليه السلام وجعل طريقه على بلدة كاشان في أيام رئاسة الملا احمد النراقي صاحب المناهج ثم أقام بها حدود الثلاث سنين مشغولاً بالبحث والتصنيف وكان النراقي يحب المذاكرة معه لأنه وثيق بفضله الجَم حتى حكى عن النراقي قدس سره أنه قال: لقيت في أسفاري إلى الأقطار - خصوصاً في سفري إلى مجاهدة بني الأصفر - خمسين عالماً مجتهداً لم يكن أحدهم مثل الشيخ المرتضى، وكانت له مع النراقي صحبة وىروى أنه حضر عنده وحصل بينهما جدال في مسألة وطال النزاع بينهما وبالوقت كان يكرمه ويحترم مقامه، ثم سافر إلى خراسان وأقام بها شهراً، ثم رجع إلى أصفهان وأقام بها خمسة وعشرين يوماً أيام رئاسة السيد محمد باقر الرشتي صاحب مطالع الأنوار والشيخ محمد إبراهيم الكلباسي صاحب الاشارات، وقيل: إنّ الكلباسي ألح عليه بالمقام فاجابه بأن له ضالّة في عراق العرب، فان لم أظفر بها رجعتُ لبلدكم هذا، وضالته تحصيل الاجتهاد على علماء النجف. وحدث جماعة من الثقات المعاصرين أنه حضر على

السيد محمد باقر وطلب الاجازة منه وامتنع الرشدي لعدم إحاطته بعلم الرجال يومئذ، ثم خرج من اصفهان مدة، قيل وعاد إليها لذلك، ولم يذكر الراوي أنه أجازه بعد رجوعه انتهى. ورجع إلى وطنه وبقي خمس سنين ثم عزم على الخروج منه مخفياً من أهله لئلا يمنعه فقدم العراق سنة ١٢٤٩هـ وأقام في النجف الأشرف، وكانت الرياسة العلمية لرجلين، الفقيه الشيخ علي نجل كاشف الغطاء وصاحب الجواهر وكان أولهما أشخصهما، وأخذ المترجم له يتردد إلى مدرستهم للحضور ثم ترك الحضور واستقل للتدريس والتأليف، وفي سنة ١٢٥٣هـ توفي أولهما وأصبح للمترجم له ظهور علمي، وفي سنة ١٢٦٦هـ توفي ثانيها وانتهت إليه رياسة الامامية على الاطلاق وأطبقت الشيعة الامامية على تقليده في شرق الأرض وغيرها إلا نادراً.

و كان عالي الهمة أياً، ومن علوهمته أنه كان يعيش عيشة الفقراء ويبسط البذل على الفقراء والمحتاجين سرّاً، وقال له بعض أصحابه، إنك مبالغ في إيصال الحقوق إلى أهلها فاجابه: ليس لي بذلك فخر ولا كرامة، إذ من شأن كل عامي وسوقه أن يؤدي الأمانات إلى أهلها، وهذه حقوق الفقراء أمانة عندي. وحدث أيضاً بعض تلاميذه أنه كان يأنف من تناول من حقوق الفقراء في شيء مع كونه مصداقاً، وكان أقل ما يجلب إليه من الحقوق في كل سنة عشرون ألف توماناً. في زمان قلة النقد. ومع هذا توفي فقيراً، وقام بنفقة عياله ومصرف فاتحته ستة أيام رجل نجفي من أهل المجد والشرف والدين. وحدثنا الاستاذ الميرزا حسين الخليلي عن تركته المنقولة وأنها بيعت في الصحن بسبعين قراناً ناصرية وفي بعض تعداد تركته المبيعة في وصيته قال رحمه الله: القدر وقف والرقعة لنا. وحدث الاستاذ الشيخ ميرزا حبيب الله الرشدي تلميذه إنها خمسة وسبعون قراناً، وآخر: إنها خمسة وعشرون، والصواب الأول لعثورنا على القائمة.

تلامذته الأكابر: تتلمذ عليه عيون أهل الفضل ومعظم صاروا مراجع تقليد ورؤساء، منهم السيد ميرزا محمد حسن الشيرازي، والسيد حسين الكوهكمرى، والأساتذة الميرزا حبيب الله الجيلاني، والملا محمد الايرواني، والشيخ محمد طه نجف، والشيخ محمد الشراياني، والشيخ حسن المامقاني، وحضر عليه السيد محمد بن السيد هاشم الهندي، والشيخ محمد بن الميرزا موسى اللاهيجي، والميرزا أبو القاسم الكيلاني، والشيخ محمد تقي الكلپايگاني، والشيخ منصور الشمسي.

مؤلفاته: ألقى كتاب المكاسب، وكتاب الطهارة، وكتاب الصوم، وكتاب الزكاة والخمس على وجه البسط، وكتاب الصلاة، وكتاب الفرائد في علم الاصول، وكتاب أصول الفقه، وله عدة رسائل، رسالة في الرضاع، والتقية، والعدالة، والقضاء عن الميت، وفي المواسعة والمضايقة، وقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به، ونفي الضرر والضرار، ورسالة في حجية الظن والقطع والبراءة والاستصحاب والتعادل والتراجيح وغير ذلك، وقد أصبحت مصنفاته مدار حركة التدريس في حال حياته.

وفاته: توفي في النجف بداره في محلة الخويش في منتصف ليلة السبت ١٨ جمادي الثانية سنة ١٢٨١هـ، وغسل على ساحل بحر النجف غربي البلد. نصبت له خيمة هناك، وهي أول خيمة رأيناها نصبت في هذا الشأن، وهاج الناس بجميع طبقاتهم من كل جانب ومكان لتشييع جثمانه حتى اتصل السواد من سور النجف

إلى ساحل البحر، ولم يكن له قدس سرّه قرابة وجيه في البلد سوى تقاه وعلمه الجَمّ الذي كان يضيء. لمثل هذا فليعمل العاملون، وكان عقبه بنتين لا ولد له. ودفن يوم السبت في دكة الحجرة التي دفن بها الشيخ حسين نجف والشيخ محسن خنفر العفكاوي على يسار الداخل إلى الصحن من الباب القبليّ المعروفة بباب السوق الصغير ورثته الشعراء وأهل الفضل، ورثاه وأرّخ عام وفاته بعض من حاز مرتبتي الفضيلة والادب بقوله:

رعاك الهدى أيها المرتضى
أقت على باب صنو النبي
فاصبحت باباً لعلم الوصي
كأنك موسى على طوره
وليس كطورك طور الكليم
طوى الشرع من يوم تاريخه
وقل بأنّي أقول رعاك
وجبريل قد خطّ فيه ثراك
وهل باب علم الوصي سواك
تناجى به الله لَمّا دعاك
و وادي طوى منه وادي طواك
«حوى الدين قبرك إذ قد حواك»^١

سنة ١٢٨١هـ

سيرته: كان زاهداً متعبداً جَمّ الفضائل والكرامات وعاش عيشة الفقراء على كثرة ما يجبي إليه من الأموال والهدايا، مقتصداً في مأكله ومشربه وملبسه وبسط يده على الفقراء والمحتاجين وكان يرسل من خالص ماله إلى خراسان في فكاك من يأسره التركمان في طريق خراسان من الزائرين، ولا يأنس بالعباء إلا سراً ولا يرى لنفسه فضلاً ولا فخراً في إيصال الحقوق إلى أهلها، وكان ممتنعاً من التصرف في حقوق الفقراء لإبائه وعفته وتناهيه في الكمال وترفعه عن الدناءة والخساسة، حتى أنه يوم وفاته لم يكن عنده مصرف لعزائه ولا ما يقوم بكفالة بنتيه اللتين خلفهما بعده. ولم يترك شيئاً من المستحب مالياً كان او عملياً صفاته وحسن خلقه: كان رجلاً إلى الطول أقرب منه إلى القصر، أحمر اللون، نحيف الجسم، ضعيف العينين، بين عينيه سجادة، يخضب كريمته بالحناء، على رأسه عمامة كرباس أبيض كبيرة، وعليه قباء كرباس أبيض وعباءة صوف أحمر. كما عن التكملة للعلامة السيّد حسن الصدر رحمه الله. فإنه شاهده عند زيارته الكاظمين عليهما السلام سنة ١٢٨٠هـ قبل وفاته بسنة. له كرامات ومقامات تذكر.^٢

وقال الشيخ عباس القمي:

وقد يطلق الشيخ - في عصرنا هذا وقبيله - على الشيخ الأئمة الأعظم الأعلّم، خاتم الفقهاء العظام ومعلّم علماء الاسلام، رئيس الشيعة من عصره إلى يومنا هذا بلا مدافع والمنتهي إليه رياسة الامامية في العلم والعمل والورع والاجتهاد بغير منازع، مالك أزيمة التحرير والتأسيس، ومربي أكابر أهل التصنيف والتدريس، المضروب بزهد الأمثال، والمضروب إلى عمله آباط الآمال، الخاضع لديه كل شريف، واللائذ إلى ظلّه كل عالم عريف، آية الله الباري، الحاج الشيخ مرتضى ابن محمد أمين التستريّ النجفيّ

١- محمد حرز الدين، معارف الرجال، ص ٣٩٩ إلى ص ٤٠٤.

٢- ماضي النجف وحاضرها، ج ١، ص ٤٧.

الأُنصاريّ، الذي عكف على كتبه ومصنّفاته وتحقيقاته كلّ من نشأ بعده من العلماء الأعلام والفقهاء الكرام. كانت ولادته بسنة ١٣١٤ ووفاته في النجف الأشرف سنة ١٢٨١. قيل في تاريخه: «غدير سال ولادت فراغ سال وفات»، وأيضاً بالفارسية: «سال عمر شيخ و تاريخ وفاتش شصت وهفت ١٢٨١». ودفن في الصحن الشريف، عند باب القبلة، قرب قبر عديله في العبادة والزهد والصلاح، آية الله الشيخ حسين نجف -رضوان الله تعالى عليه- الذي كان العلامة بحرالعلوم يتمنى أن يصليّ الشيخ حسين على جنازته. يروي العلامة الأنصاري عن شيخه الفقيه الامام ومستنده في مناهج الأحكام، المولى الأجلّ مولانا أحمد النراقي رحمه الله تعالى، وعن السيّد الأجلّ السيّد صدرالدين العامليّ رحمه الله تعالى^١.

وقال الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ:

العلامة الأنصاريّ، الشيخ المرتضى بن المولى محمّد أمين بن الشيخ مرتضى بن الشيخ شمس الدين بن الشيخ احمد بن الشيخ نورالدين بن الشيخ محمد صادق الأنصاري المعروف بالتستري النجفي، المولود سنة ١٢١٤ والمتوفى سنة ١٢٨١، بعد مضيّ ستّ ساعات من ليلة السّبت، الثامن عشر من جمادي الثانية، ودفن بمقبرته على يسار الداخل من يليه القبلة المحازي لميزاب الرحمة في الصحن الشريف المرتضوي.

و غسله على حسب وصيّته تلميذاه العالمان العاملان الحاج مولى عليمحمد الخوئي والآخوند المولى عليمحمد الطالقانيّ الطهرانيّ، وصلىّ عليه العلامة الأوحد السيّد السند المعتمد الحاج سيّد عليّ التستريّ.

ورثاه الشيخ جواد بن الشيخ عليّ بن الحسين آل محيي الدين والشيخ أحمد القفطان والعالم الجليل عمدة العلماء العظام الحاج ميرزا يوسف الدهخوارقانيّ.

والحاج مولى عليّ آقا العلياريّ التبريزيّ ذكر جميع ما مرّ مع القصيدة التي أنشأها في الرثاء في كتابه «بهجة الآمال في الرجال» في المجلد الثاني في باب العليين.

وللشيخ أحمد بن صالح آل طعان البحرانيّ رسالة مستقلّة في ترجمة العلامة الأنصاري^٢.

و ذكر سيّدنا الحسن صدرالدين في «التكملة» ما ملّخصه: أنه طاب ثراه اشتغل على جدّه الأمي حتّى كمل، فرحل مع والده إلى الحائر سنة ١٢٣٤، فحضر على السيّد المجاهد سنين ثمّ على شريف العلماء، ثمّ [سافر] إلى كاشان وحضر على المولى العلامة المولى أحمد النراقيّ مده، وله الرواية عنه وعن العلامة السيّد صدرالدين الاصفهاني. وحضر على السيّد حجّة الاسلام الرشتي في إصفهان أيضاً، ثمّ رجع إلى النجف فحضر بحث الشيخ عليّ بن العلامة الأفخر الشيخ الأكبر مده، ثمّ بحث صاحب الجواهر احتراماً، وبعده استقلّ برياسة العلم والدين. وهو من المؤسسين، لم يسبقه أحد من المتقدّمين والمتأخّرين، يراه كلّ

محدّث الشيخ عباس القميّ، الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٣٦٤.

هي مختصرة رأيها بخط تلميذه الشيخ عليّ مؤلّف أنوارالبدارين، ضمن مجموعة كلّها بخطه، عند ولده الشيخ حسين، وفيها قصيدتان للشيخ أحمد في رثائه النونية والضادية.

ذي عين مما طبع له من الرسائل والمكاسب والطهارة وملحقاتهما، وله أيضاً حاشية القوانين من بحث حجية الخبر إلى آخر الأدلة العقلية، وكتاب القضاء، ومباحث الألفاظ، ورسائل متفرقة، وكتاب الرجال. وقد رأيت الأخير، والبواقي راه سيّدنا الحسن بخظه الشريف، كما ذكره في «التكملة». والمطبوعات منها المكاسب والرسائل والشهادات والطهارة وملحقاتها توجد عند كلّ طلبة مشتغل.

وقد كتب المولى المعاصر الشيخ أسدالله بن أبي القاسم بن محمّد باقر بن عبدالرضا بن الشيخ شمس الدن الذي هو الجد الأعلى لصاحب الترجمة كتابه حدائق الأدب في مجلدين، ذكر في أولهما حالات صاحب الترجمة وحالات آباءه إلى جابر بن عبدالله كما وجده بخط صاحب الترجمة ثم حالات آباء جابر إلى قيذار بن إسماعيل بن إبراهيم، على نبينا وآله وعليه السّلام. ونسخة الحدائق عنده اليوم في طهران، زرقتنا الله زيارتها.

وذكر الحاج مولى باقر التستري في تذكرته: أنّ الشيخ توفي عن بنتين وقومت تركته بأربعة عشر تومانا قسمت بينهما نصفين. إحداهما زوجة الشيخ محمد حسن بن الشيخ منصور ابن أخ الشيخ، والأخرى زوجة السيّد محمد طاهر رزق منها السيّد أحمد السبط.

وحكي عن الشيخ محمّد حسن المامقاني أنّه ذكر أنّ الشيخ قضى صلوات عمره ثلاث مرّات. وبخط الشيخ عبدالحسين بن الشيخ نعمة الطريحيّ تاريخ وفاة صاحب الترجمة بعد النصف من ليلة السبت الثامن عشر من جمادي الثانية، سنة إحدى وثمانين ومائتين وألف، كما في هامش الرسائل المطبوع سنة ١٢٦٨، وعليه حواش كثيرة بخطه.

ومن متعلقه أخوه محمد صادق بن محمد أمين الأنصاريّ كتب بخطه وصيت نامة ذكر: «أنّ وصيتي سركار خداوندگاري شيخ سلمه الله». وتاريخ الوصية: «١٢٦٦» على ظهر بعض الكتب في مكتبة الطريحيّ، وذكر في إجازته للشيخ محمد حسن شريعتمدار الاسترآباديّ: «أول مشايخه والد المجازة الثاني الشيخ عليّ بن كاشف الغطاء، والثالث النراقي المذكور آنفاً»^١.

قال الشيخ محمد جواد مغنیه رحمه الله:

«وختاماً فإنّ الغرض الأوّل من هذه الصفحات أن تكون تبصرة للمبتدي وتذكرة للمنتهي، فإن بلغت هذه الغاية فمن توفيق الله وفضله وإلا فهي جهد العاجز، فقد بذلت أقصى ما أملك من جهد بخاصة من أجل تفهّم أقوال الشيخ الأنصاريّ، وتفهمها بأوضح عبارة، وبصورة أخصّ الاصول العملية، فقد قضيت مع هذا الشيخ العظيم السنوات، وانتفعت بعلمه كما انتفع بها الكبار والصغار على مدى الأجيال، وأعاني كثيراً على حلّ طلاسمه تلميذه الكبير الجليل الآشتيانيّ، رضوان الله عليه وعلى استاذه، وضاعف لها الاحسان والثواب.

و كان الأنصاريّ في نفسيّ وما زال عملاق الأقطاب ومصباحهم، ولكنّ الصورة التي انعكست عنه في ذهني قد ربت وعلت، وأنا منصرف بكلّ كياني إلى أقواله أتبعها و أمعن فيها الفكر والنظر كمصدر لكتابي هذا، وهي أنّ هذا العملاق المتواضع لوأتى بأعجب العجب لا يراه وافيّاً بما يبحثه ويحلّله ويغريبه! وهكذا الكبير كلّما اتسعت آفاقه صغرت في نفسه أسيأؤه وآلأؤه. وأعوذ بالله من حبال الغرور.

و أيضاً ظهر لي جليّاً من الاستقراء والاستيفاء أنّ كلّ من كتب في الاصول اللفظيّة من الأقطاب بعد صاحب الحاشية الكبرى على المعالم فهو عيال عليه، وأنّ كلّ من كتب في الاصول العمليّة منهم بعد الشيخ الأنصاريّ فقد اغترف من بجره الزاخر، والحمد لله على ما أنعم، والصلاة على محمّد وآله الأطهار^١.

٤ - من توجيهاته المباركة

«إنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتّى أنّه ذكروا شهباً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده، خصوصاً، والشيطان يغتم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلاّ القليل»^٢.

«فلا تغترّ حينئذٍ بمن قصر استعداداه او همّته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقاديّة الاصوليّة والعمليّة عن الأدلة العقلية والنقلية، فيتركها مبغضاً لها، لأنّ الناس أعداء ما جهلوا، ويشغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره وأوصاف حججه - صلوات الله عليهم - بنظر في الأخبار لا يعرف به من أفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفة الخاصّ من العام، وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيّات منها ويشغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العمليّة واستهزائهم بقصور الفهم وسوء النية، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزون»^٣.

«وقفنا الله للاجتهاد الذي هو أشدّ من طول الجهاد بحق محمّد وآله الأجداد»^٤.

٥ - فرائد الاصول

فرائد الاصول المشهور بالرسائل للشيخ مرتضى الانصاري كتاب مشهور متداول لم يكتب مثله في الأواخر والأوائل، يحتوي على رسائل في القطع والظنّ والبراءة والاشتغال والاستصحاب والتعادل والتراجيح، أسس في هذه المباحث تأسيساً أنسى به كثيراً من المباحث الاصوليّة التي كانت قبله ونسج على منواله الذين

١ - الشيخ محمد جواد مغنية، علم اصول الفقه في ثوبه الجديد، ص ٤٤٩.

٢ - الشيخ مرتضى الانصاري، فرائد الاصول، ص ٢٨٢.

٣ - الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الاصول، ص ٢٧٦.

٤ - الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الاصول، ص ٢٣٧.

جاؤوا بعده حتى صار عند بعض الفخر في فهم مراده، وكتب الاصوليون عليه شروحاً وتعليقات وحواشي أكثر من مائة. وطبع الكتاب في حياة المؤلف وكان التدريس والبحث والنظر فيه من عصر المؤلف إلى زماننا هذا. ولكن كما أشار مؤلف أوثق الوسائل في ص ٢٠٩ و ص ٢٣٤ منه والآشيتياني في بحر الفوائد، ص ٢٢٧، كان المؤلف غير بعض عبارات الكتاب وكان بانياً على تغيير بعض آخر في كثير من مواضعه وقد دعي إلى ربه فاجاب قبله، جزاه الله عن الدين وأهله خير الجزاء، فصارت النسخ المخطوطة والمطبوعة مختلفة. ولما كان فرائد الاصول المطبوع في سنة ١٢٩٦ بتصحيح محمد علي الخراساني مطابقاً للنسخ المصححة - كما نقل عن الميرزا النائيني في فوائد الاصول، ج ٣، ص ٢٥١ - جعلنا تحقيق الكتاب على منواله وقابلناه على النسخ التالية:

١ - نسخة مخطوطة في «كتابخانه مركزي دانشگاه تهران» رقم ٧٥٥ مصححة على نسخة صححها بيده مؤلفها الشيخ مرتضى الأنصاري. وهي المقصد الثاني في الشك من أول مبحث البراءة إلى آخر مبحث الاشتغال بتاريخ سنة ١٢٦٧. وعليه امضاؤه ونقش خاتمه المبارك .

٢ - نسخة مخطوطة في «كتابخانه آستان قدس رضوي» - رقم ٢٨٤ اصول فقه - قد نسخت بالخط النسخ الجميل، من نسخة مصححة بيد الكاشاني في سنة ١٢٦٧. وهي المقصد الأول في القطع والمقصد الثاني في الظن. واستفدنا في التصحيح من صورة هذه النسخة المخطوطة، وعدد أوراقها ١١٤ ورقة.

٣ - نسخة مصورة من نسخة مخطوطة في «كتابخانه آستان قدس رضوي»، بخط محمد صالح الخراساني المشهدي الدولابي مكتوبة في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٦٩. وهي في المقام الثاني من المقصد الثالث في الاستصحاب من أوله إلى آخره في مائة وإحدى عشرة ورقة.

٤ - نسخة مصورة من مخطوط في «كتابخانه آستان قدس رضوي»، في المشهد المقدس بالخط المعروف بـ «شكسته نستعليق»، وهي من أول المقصد الثالث من الكتاب إلى آخر مبحث الاشتغال وقعت بين الأوراق الأولى والتاسعة والثمانين، المورخة سنة ١٢٧٢، ومبحث التعادل والترجيح منها واقع بين الورقة السادسة والعشرين والمائة والثالثة والخمسين والمائة المورخة سنة ١٢٧٤ الهجرية.

و الذي كان في بعض النسخ دون بعض ميّزناه في حاصرين. وكتب المؤلف بعض أسماء الكتب برموز فأرجعناها إلى ألفاظها الأصلية، وزدنا بعض عناوين توضيحية وجعلناها بين معقوفين.

وها نحن أولاء نشر النصّ المحقق لكتاب فرائد الاصول للشيخ مرتضى الأنصاري، وفقاً للنسخ التي أتينا على وصفها من قبل وزودنا النشر بإحالات إلى الكتب التي نقلت عنها، وفهرسنا الكتاب بفهارس متعددة. ونرجو أن يكون في تحقيق هذا الكتاب ونشره المحقق إسهام بالغ الأهمية سواء بالنسبة إلى تاريخ علم اصول الفقه ودرس هذا العلم في الحوزة العلميّة. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

عبدالله النوراني

طهران - ٨/ صفر الخير / ١٤٠٧ الهجرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا إلى شرائع الاسلام بتمهيد قواعد الأحكام، وأرشدنا إلى غاية المرام باتباع مسالك الافهام، ووقفنا لتحصيل فصول الاصول باتقان ضوابط شريعة خير الأنام، وبلغنا إلى نهاية المسؤول بإحكام قوانين الأحكام. والصلاة والسلام على المبعوث لإعلاء دعائم الاسلام و إعلان معالم الحلال والحرام، وآله وأصحابه البررة، مفاتيح الرحمة ومصايح الظلام.

أما بعد، فيقول أقلّ خدام الشريعة، أحوج الوري، عبدالحسين بن محمد رضا التستري -عنى الله تعالى عنها-: إنّ هذا تصنيف شريف، وتأليف منيف، من جملة تصانيف المولى القمقام، وقدوة الأنام، فحل الأعلام، وفريد الأيام، الخائض في أسرار المدارك، والغائص في بحار المسالك، ممهد القواعد، وجامع المقاصد، كاشف رموز الدلائل، نخبة الأواخر والأوائل، مقباس مناهج غاية المرام، ومشكاة مسالك إرشاد العوام، مهذب القوانين المحكمة، ومحرر الاشارات المهمة، منبع الفضل، وعين العدل، فاتح صحيفة السداد والرشاد، وخاتم رقيمة الفضل والفاخرة والاجتهاد، رئيس المحققين والمدققين من الأولين والآخريين، شمس الفقهاء والمجتهدين، مرتضى المصطفى، و مصطفى المرتضى، كهف الحاج، شيخنا واستاذنا، علم التقى، الحاج شيخ مرتضى الأنصاري التستري -مد الله تعالى أطناب ظلاله على مفارق الأنام، وعمّر الله بوجوده الشريف دوارس شرع الاسلام، مادامت الفروع مترتبة على الاصول، والشمس لها الطلوع والافول.

ثم إنه دام ظلّه العالي لما أودع فيه نقود الحقائق وفرائد درر الدقائق، وأدرج فيه من مهمّات مسائل الاصول ما لم يذكر في أبواب ولا فصول، وأجاد ما أفاد فيه من المطالب الأبيكار ما لم تصل إليها نتائج الأفكار، كثر رغبة المشتغلين إلى إدراكها، واشتد ميل المحصلين إلى فهمها.

ولمّا كان بعضُهُم ما اهدوا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق والتحقيق، سألوني أن أُعلّق عليه وأضيف إليه ما استفدته حين قراءتي عليه - دام ظلّه العالی - بياناً للكتاب وتقريباً للمدعى إلى الحقّ والصواب، وكان مع اختصاره وسهولة استنساخه واكتثاره في غاية العزّة والندرة، ولا يكاد أيدي الكتاب تكفي لكفايته، مع ما بهم من السعي في تكثير كتابته، وكان انطباعه موجباً للشياخ وبعثاً على مزيد الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد اطلاعه إلى إكثاره باطباعه، ولا مميّز ما فيه من المطالب وجودة ما احتوى من العجائب سمّي بـ«فرائد الاصول» في تمييز المزيّف عن المقبول. رزقنا الله وإياه حُسنَ المآب، إنّه هو الكرم الوهاب، بحقّ محمّد وآله الأطياب.

قال:

بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ. فان حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشكّ في مقام العمل، وتسمّى بالاصول العمليّة. وهي منحصرة في أربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا. وعلى الثاني، فإمّا أن يمكن الاحتياط ام لا. وعلى الأوّل، فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف او في المكلف به. فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

[فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى أصالة البراءة، والثالث مجرى قاعدة الاحتياط، والرابع مجرى قاعدة التخيير. خ ل].

[و بعبارة أُخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة او لا. فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف او لا. فالأوّل مجرى أصالة البراءة، والثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه او لا. فالأوّل مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير. نسخة].

وما ذكرنا هو المختار في مجاري الاصول الأربعة، وقد وقع الخلاف فيها، وتمام الكلام في كلّ واحد موكول إلى محلّه. فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأوّل في القطع، والثاني في الظنّ، والثالث في الاصول العمليّة المذكورة التي هي المرجع عند الشكّ.

المقصد الأول

في

القطع

[مقدمة]

فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً، لأنه بنفسه طريقاً إلى الواقع. وليس طريقيته قابلةً لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا.

ومن هنا يُعلم أن إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعبرة شرعاً، لأن الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يُحتجُّ على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطةً للقطع بثبوت له، كالتيغير لاثبات حدوث العالم.

فقولنا: «الظنّ حجّة، أو البيّنة حجّة، أو فتوى المفتي حجّة»، يراؤ به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها. فيقال: هذا مظنونٌ الخمرية، وكلّ مظنونٌ الخمرية يجب الاجتناب عنه. وكذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتى المفتي بتحريمه، أو قامت البيّنة على كونه محرماً، وكلّ ما كان كذلك فهو حراماً.

وهذا بخلاف القطع، لأنه إذا قطع بوجوب شيء فيقال: هذا واجبٌ، وكلّ واجبٌ يجرّم ضده أو يجب مقدّمته.

وكذلك العلم بالموضوعات. فإذا قطع بخمرية شيء، فيقال: هذا خمرٌ، وكلّ خمرٌ يجب الاجتناب عنه. ولا يقال: إن هذا معلومٌ الخمرية، وكلّ معلومٌ الخمرية حكمه كذا. لأنّ أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما عُلم أنه خمرٌ.

والحاصل أن كون القطع حجّةً غير معقول، لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يُطلق على نفس القطع.

هذا كلّه بالنسبة إلى حكم متعلق القطع، وهو الأمر المقطوع به. وأما بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إن الشيء المعلوم، بوصف كونه معلوماً، حكمه كذا. وحينئذٍ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه وإن لم يطلق عليه الحجّة، إذ المراد

لا يمكن العلم بالأمور
لا يقع وسطاً للحكم العلم
الموضوعات لا يقع
وسطاً

بالحجة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلقه شرعاً، لالحكم آخر. كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لاعلى نفس الخمر، وكرتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

وبالجمله فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

* * *

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض.

فاذا قُطِعَ كَوْنُ مائعٍ بولاً، من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: «هذا بول»، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه». فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا إذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما، [فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقاً] ويكون مأخوذاً في الموضوع. وحكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.

فقد يدل على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به، بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف.

كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبعوضاً، فإن مدخلة القطع بالمطلوبية او المبعوضية في صيرورة الفعل حسناً او قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفراد.

وكما في حكم الشرع بجرمة ما علم أنه خمر او نجاسته بقول مطلق، بناء على أن الحرمة والنجاسة الواقعتين إنما تعرضان مواردتهما بشرط العلم، لا في نفس الأمر، كما هو قول بعض.

وقد يدل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة، كما سيجيء، وما ذهب اليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى.

وأمثله ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى

الغير في الحكم الشرعيّ إذاعلم به من الطرق الاجتهادية المعهودة. لامن مثل الرمل و الجفر، فإنّ القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلاّ أنّه لا يجوز للغير تقليده في ذلك. و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الاماميّ من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنّه لا يجوز للغير العملُ بها؛ و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسّ، لا من الحدس، إلى غير ذلك.

* * *

ثمّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنّه تابع لدليل ذلك الحكم. فان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع - كالأمثلة المتقدمة - قامت الأمارات و الاصول مقامه.

وإن ظهر منه اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره. كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية. فإنّ غيره، كالظنّ بأحد الطرفين او أصالة عدم الزائد، لا يقوم مقامه إلاّ بدليل خاصّ خارجيّ غير أدلّة حجّية مطلق الظنّ في الصلاة و أصالة عدم الأكثر. و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيّنة او اليد على قول، وإن جاز تعويلُ الشاهد في عمل نفسه بها إجماعاً، لأنّ العلمَ بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقيّة، بخلاف مقام أداء الشهادة، إلاّ أن يثبت من الخارج أنّ كلّ ما يجوز العملُ به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد. و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحدٌ أن يتصدّق كلّ يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده، فإنّه لا يجبُ التصدّق عند الشكّ في الحياة، لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة، فإنّه يكفي في الوجوب الاستصحابُ.

* * *

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارةً على وجه الطريقيّة وأخرى على وجه الموضوعية، جارٍ في الظنّ أيضاً. فإنّه وإن فارق العلمَ في كيفية الطريقيّة - حيث أنّ العلمَ طريقٌ بنفسه، والظنّ المعترّ طريقٌ يجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتّب أحكام متعلّقه، كما أشرنا إليه سابقاً - لكنّ الظنّ قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه، وقد يؤخذ موضوعاً للحكم، [سواء كان موضوعاً على

وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه او لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيّة، فيقال حينئذٍ إنه حجّة؛ وقد يؤخذ موضوعاً لاعلى وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه او لحكم آخر ولا يطلق عليه الحجّة ح[، فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك ثمّ الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه، لكنّ الغالب فيه الأوّل.

وينبغي التنبيه على امور:

الأول

[هل القطع حجة سواء صادف الواقع ام لم يصادف]

إنه قد عرفت أنّ القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى مزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة. فإذا قطع بكون شيء خمرًا وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بجرمة ذلك الشيء.

لكنّ الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟، بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه، في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرًا وإن لم يكن خمرًا في الواقع.

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول، كما يظهر، من دعوى جماعة الاجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى^١ وإن انكشف بقاء الوقت، فإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

نعم حكي عن النهاية و شيخنا البهائيّ التوقّف في العصيان، بل في التذكرة: «لو ظنّ ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمرّ الظنّ، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان»^١، انتهى.

واستقرب العدم سيّد مشايخنا في المفاتيح^٢.

و كذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه، فتأمل. ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري.

(٢) المفاتيح، ص ٣٠٧.

(١) تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٨٦.

وقد يقرّر دلالة العقل على ذلك : بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما يكون مائع معين خمرًا و قطع الآخر يكون مائع آخر خمرًا فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع و مخالفة الآخر، فاما أن يستحقا العقاب، اولايستحقه أحدهما، او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، او العكس. لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزمٌ لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، وهو مُنافٍ لما يقتضيه العدل، فتعين الأول.

ويمكن الخدشة في الكل.

أما الاجماع، فالمحصلُ منه غيرُ حاصل، والمسألة عقلية، خصوصاً مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد، قدس سره، والمنقولُ منه ليس حجةً في المقام. و أما بناء العقلاء، فلو سُلمَ فإنها هو على مذمة الشخص من حيث أنّ هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنه بجيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإنّ المذمة على المنكشف، لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجوابُ عن قبح التجري، فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً عازماً على العصيان والتمرد، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى.

والحاصلُ: أنّ الكلام في كون هذا الفعل-الغير المنهي عنه واقعاً، مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً، لا في أنّ هذا الفعل ينبيء عن سوء سريرة العبد مع سيده و كونه جريئاً في مقام الطغيان و العصية وعازماً عليه، فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام، كما سيجيء، ولكن لا يجدي في كون الفعل محرماً شرعياً، لأنّ استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

و أما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى اختياراً، دون من لم يصادف.

قولك: «إنّ التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار»، ممنوع، فإنّ العقاب بما لا يرجع بالأخوة إلى الاختيار قبيح، إلا أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحة غير معلوم.

كما يشهد به الأخبار الواردة في أنّ: «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ أُجْرٍ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَمَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا» .

فاذا فرضنا أنّ شخصين سنّا سُنَّةً حَسَنَةً او سَيِّئَةً، واتفق كثرةُ العامل بأحدهما وقلةُ العامل بماسّته الآخرُ، فإنّ مقتضى الروايات كونُ ثواب الأوّل او عقابه أعظم، وقد اشتهر: «أنّ للمصيب أجرين وللمخطيء أجرًا واحدًا».

و الأخبارُ في أمثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحدّ التواتر. فالظاهر أنّ العقل إنّما يحكمُ بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصيةً.

وربما يؤيد ذلك أنّا نجدُ من أنفسنا الفرقَ في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع و بين من لم يصادف. إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو في المبعوضات العقلائية من حيث أنّ زيادة العقاب من المولى وتأكّد الذمّ من العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشقيّ المستحيل في حقّ الحكيم تعالى، فتأمل، هذا.

وقد يظهر من بعض المعاصرين: «التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرّم واقعاً، فرجح استحقاق العقاب بفعله، إلّا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فإنّه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً او في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإنّ قبح التجريّ عندنا ليس ذاتياً، بل يختلفُ بالوجوه والاعتبارات.

فن اشبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر و تجرّى فلم يقتله، فإنّه لا يستحقّ الذمّ على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لوفعل.

وأظهر من ذلك ما لوجزم بوجوب قتل نبيّ او وصيّ فتجرّى ولم يقتله. ألا ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرّى ولم يقتله، أنّ المولى إذا اطلع على حاله لا يذمّه على هذا التجريّ بل يرضى به، وإن كان معذوراً لوفعل.

وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوّه، فأدى الطريقُ إلى تعيين ابنه فتجرّى ولم يفعل. وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجرّي لا يُجديه إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب. بخلاف ما لو ترك العمل به، فإنّ المظنون فيه عدمها.

و من هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها، وهو فيها اشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدّة كالمكروهات. ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري»^١ انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: يردُّ عليه، أولاً، منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً، سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه جريئاً [كالظلم، بل هو قسم من الظلم]، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، و في مقابله الانقياد لله سبحانه، فانه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

وثانياً، انه لو سلم انه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة، لكنّه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة، وليس ممّا لا يعرض له في نفسه حسنٌ ولا قبحٌ إلا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه. و بعبارة أخرى: لو سلمنا عدم كونه علة تامّة للقبح، كالظلم، فلا شك في كونه مقتضياً له، كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنًا ولا قبحًا. وحينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي. و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن - بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره - كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن او قبح، للجهل بكونه قتل مؤمن. ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً.

فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه ممّا يتصف بحسن او قبح، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فانه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

و دعوى: «أن الفعل الذي يتحقق به التجري و إن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان، لكنّه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلة الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم، وهو محل نظر بل منع. وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري»، مدفوعة - مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم

من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل - بأن العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور. و مجرد ترك قتل المؤمن في ضمنه، مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح، لا يرفع قبحه، ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك.

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: «أن التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها».

ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن اريد به وحدة العقاب، فإنه ترجيح بلا مرجح. وسيجيء في الرواية أن على الراضى إثماً وعلى الداخل إثمين؛ وإن اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلاً، لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

* * *

والتحقيق أنه لا فرق في قبح التجري بين موارد وأن التجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريره بذلك. وأما استحقاقه للذم من حيث الفعل التجري في ضمنه، ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيد، قدس سره، فيما يأتي من كلامه.

نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية، فالمصريح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه، وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً:

مثل قوله صلى الله عليه وآله: «نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ»، وقوله: «إِنَّمَا يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَاتِهِمْ»^٢.

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا.^٣

وما ورد من: «أنه إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول، قال: لأنه أراد قتل صاحبه»^٤.

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر والماشي

(٢) المحاسن، ص ٢٦٢.

(١) المحاسن، ص ٢٦٠.

(٤) تهذيب الاحكام، ج ٦، ص ١٧٤.

(٣) المحاسن، ص ٣٣١.

لسعاية مؤمن.^١

و فحوى مادّل على أنّ الرضا بفعل كالفعل، مثل قوله عليه السلام: «الراضي بفعل قوم كالداخِل فيه معهم، وَ عَلَى الدَاخِلِ إِثْمَانِ إِثْمُ الرِّضَا وَ إِثْمُ الدِّخُولِ»^٢ ويؤيده قوله تعالى: «إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ».^٣

وما ورد من أنّ: «مَنْ رَضِيَ بِفِعْلٍ فَقَدْ لَزِمَهُ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ».^٤

وما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»،^٥ من أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بفعلهم. ويؤيده قوله تعالى: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»^٦، وقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».^٧

ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره. او يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم، حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، ولعله لتنقيح المناط، لا للدلالة اللفظية.

* * *

وقد علم ممّا ذكرنا أنّ التجري على أقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها. أخذها مجرد القصد إلى المعصية، و الثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته، والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصيةً، والرابع التلبس بما يحتمل كونه معصيةً رجاءً لتحقق المعصية به، والخامس التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام، والسادس التلبس به رجاءً أن لا يكون معصية وخوف أن يكون معصيةً.

ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً او شرعياً، كما في الشبهة المحصورة الوجوبية او التحريمية، والآ لم يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلّها مشتركة في استحقاق الفاعل للمزمة من حيث خبث ذاته وجراته

(١) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤١١، ج ١٢، ص ١٦٥. (٢) نهج البلاغه، قصاص الحكم، ١٥٤.

(٣) البقرة: ٢٨٤. (٤) التوحيد، ص ٤٠١: «فرضي به كان كمن شاهده وأتاه»

(٥) آل عمران: ١٨٣. (٦) القصص: ٨٣. (٧) النور: ١٩.

وسوء سريرته، وإنما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري. و عليك بالتأمل في كل من الأقسام.

قال الشهيد، رحمه الله، في القواعد:

«لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبس بها. وهو مما ثبت في الأخبار العفو عنه. ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظراً، من أنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة وهي غير مؤاخذ بها، ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي.

و قد ذكر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبهاً بشرب المسكر فعل حراماً. ولعله ليس لمجرد النية، بل بانضمام فعل الجوارح.

و يتصور محلّ النظر في صور: منها: ما لو وجد امرأة في منزل غيره، فظنّها أجنبية فأصابها، فبان أنّها زوجته أو أمته. ومنها: ما لو وطئ زوجته بظنّ أنّها حائض فبانّت طاهرة. ومنها: لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتبين أنّه ملكه. ومنها: لو ذبح شاةً بظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه. ومنها: ما إذا قتل نفساً بظنّ أنّها معصومة، فبانّت مهدورة. وقد قال بعض العامة: «نحكم بفسق المتعاطى ذلك، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة». وكلاهما تحكّم وتخرض على الغيب، انتهى.

الثاني

[هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة]

إنك قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم. ويُنسبُ إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركونُ إلى شيء منها. فان أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يُعقلُ ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكمُ بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابقَ التعلُّ بالتعل.

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها (فلو سلم ذلك وأغمض عن المعارضة) لكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه. وحينئذٍ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يُعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل، إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية.

وقد عثرتُ، بعد ما ذكرتُ هذا، على كلام يُحكى عن المحدث الاسترآبادي في فوائده المدنية، قال في عداد ما استدلل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليهم السلام، قال:

«الدليلُ التاسعُ مبنيٌّ على مقدّمة دقيقة شريفة تفتنت بتوفيق الله تعالى. وهي أن العلوم النظرية قسمان، قسمٌ ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، و من هذا القسم علمُ الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار. والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر

إمّا من جهة الصورة او من جهة المادّة. والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الأذهان المستقيمة. والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم، لقرب الموادّ فيها إلى الاحساس. وقسمٌ ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الاحساس. ومن هذا القسم الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق. ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك.

والسبب في ذلك أنّ القواعد المنطقيّة إنّما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة. إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب موادّ الأقيسة تقسيم الموادّ على وجه كليّ إلى أقسام. وليست في المنطق قاعدةٌ بها يُعلم أنّ كلّ مادّة مخصوصة داخلةٌ في أيّ قسم من الأقسام، ومن المعلوم عند أولى الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك».

ثمّ استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، وقال بعد ذلك :

«فان قلت: لا فرق في ذلك بين العقليّات والشرعيّات. والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية.

قلت: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقلية الظنيّة او القطعيّة.

ومن الموضحات لما ذكرناه - من أنّه ليس في المنطق قانونٌ يعصم عن الخطأ في مادّة الفكر - أنّ المشائيين ادّعوا البداهة في أنّ تفریق ماء كوز إلى كوزين إعدامٌ لشخصه وإحداثٌ لشخصين آخرين. وعلى هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولى، والاشراقيين ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل وإنّما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال».

ثمّ قال: «إذا عرفت ما مهّدناه من المقدّمة الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم

لم نَعْصَم منه»^١، انتهى كلامه.

والمستفاد من كلامه عدم حجّة إدراكات العقل في غير المحسوسات وما تكون مباديه قريبة من الاحساس إذا لم يتوافق عليه العقول.

وقد استحسّن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه، منهم السيّد المحدث الجزائري، قدّس سرّه، في أوائل شرح التهذيب، على ما حكى عنه. قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدّم بطوله:

«و تحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فان قلت: قد عزلت العقل عن الحكم

في الاصول والفروع. فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت: أمّا البديهيّات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأمّا النظريّات فان وافقه

النقل و حكم بحكمه فُدّم حكمه على النقل وحده. وأمّا لو تعارض هو والنقلّي، فلا

شكّ عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل. - قال: - وهذا

أصلٌ يبتنى عليه مسائل كثيرة. ثم ذكر جملة من المسائل المتفرّعة»^٢.

أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتّى ألاحظ ما فرّع على ذلك. فليت شعري إذا فرض حكم

العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع او الظنّ من الدليل النقلّي على خلافه. و

كذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلّي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

و ممّن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاماً

للسيد المتقدّم في هذا المقام واستحسّنه، إلّا أنّه صرّح بحجّة العقل الفطريّ الصحيح وحكم بمطابقته

للشرع ومطابقة الشرع له.

ثم قال: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهيّة من عبادات

وغيرها، ولا سبيل إليها إلّا السماع عن المعصوم عليه السّلام، لقصور العقل المذكور

عن الاطلاع عليها».

ثم قال: «نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما يتوقف على التوقيف، فنقول: إن

كان الدليل العقليّ المتعلّق بذلك بديهيّاً ظاهرّاً البدهيّة، مثل الواحد نصف

الاثنين، فلا ريب في صحّة العمل به. وإلّا فان لم يعارضه دليل عقليّ ولا نقلّي

فكذلك، وإن عارضه دليل عقليّ آخر، فانّ تأيّد أحدهما بنقلّي كان الترجيح

للمتأيد بالدليل النقلّي، وإلا فاشكال. وإن عارضه دليل نقلّي، فإن تأيد ذلك العقلّي بدليل نقلّي كان الترجيح للعقلّي، إلا أنّ هذا في الحقيقة تعارضٌ في النقلّيات، وإلا فالترجيح للنقلّي، وفاقاً للسيد المحدّث المتقدّم ذكره و خلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلّي بقول مطلق. أمّا لو اريد به المعنى الأخصّ، وهو الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجّة من حُجج المَلِكِ العلام- وإن شدّ وجوده في الأنام- ففي ترجيح النقلّي عليه إشكال^١، انتهى.

ولا أدري كيف جعل الدليل النقلّي في الأحكام النظرية مقدّماً على ما هو في البداهة من قبيل «الواحدُ نصفُ الاثنين». مع أنّ ضروريّات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك. والعجب ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصوّر الترجيح في القطعيّين، وأيّ دليل على الترجيح المذكور.

وأعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقلّيّين من دون ترجيح مع أنّه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقلّيّ الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلّي. مع أنّ العلم بوجود الصانع إمّا أن يحصل من هذا العقل الفطريّ أو ممّا دونه من العقلّيّات البديهيّة، بل النظرّيّات المنتهيّة إلى البداهة.

والذي يقتضيه النظر، وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنّه كلّما حصل القطع من دليل عقلّي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلّي. وإن وُجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه. وكلّما حصل القطع من دليل نقلّي، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلّي، مثل استحالة تحلّف الأثر عن المؤثر. ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهةً في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل البديهيّ من قبيل «الواحدُ نصفُ الاثنين»، ولا في الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام. فلا بدّ في مواردّها من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأنّ الأدلة القطعيّة النظرية في النقلّيات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهيّ أو الفطريّ.

فان قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار، مثل قولهم عليهم السلام: «حرامٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقُولُوا بِشَيْءٍ مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ مِنَّا»^٢، وقولهم عليهم السلام^٣: «وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ

(٣) المحاسن، ص ٢٨٦

(٢) الكافي، ج ٢، ص ٤٠٢

(١) الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٣٢

نَهَارَهُ وَحَجَّ ذَهْرَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وَايَةَ وَايَةَ اللَّهِ فَيَكُونَ أَعْمَالُهُ بِدَلَالَتِهِ فَيُؤَيِّدُهُ، مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ ثَوَابٌ» وقولهم عليهم السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» إلى غير ذلك، من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججهم عليهم السلام. فكل حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل «اسكتوا عما سكت الله عنه»، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ. فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجّة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع. كما يشهد به تصريح الامام، عليه السلام، بنفي الثواب على التصدق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

ووجه الاستشكال في تقديم الدليل النقلّي على العقلّي الفطريّ السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجّة العقل، وأنه حجّة باطنة، وأنه ممّا يُعبّد به الرّحمٰن ويكتسب به الجنان،^١ ونحوها، ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّة من الحجج. فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج.^٢

و ممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء، ما ذكره السيّد الصدر، رحمه الله، في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل، ما لفظه:

«إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب إذا حصل الظنّ او القطع بوجوده او حرمة او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم، عليه السلام، او فعله او تقريره، لا أنّه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولها من أيّ طريق كان»،^٣ انتهى موضع الحاجة.

قلت: أولاً، منع مدخلة توسط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه. كيف والعقل، بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلانيّ وعلم بوجود إطاعة الله، لم يحتاج ذلك إلى توسط مبلغ.

و دعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة، فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعيّة بالعقول الناقصة الظنيّة، على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات، من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلتهم عليهم السلام. وإلاّ فادراك العقل القطعيّ للحكم المخالف للدليل النقلّي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية

(١) الكافي، ج ١، ص ٣٧٧ (٢) الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين، ص ٥١ (٣) شرح الوافية، ص...، مخطوط.

الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة، مع أنّ ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض. وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أَنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»^١.

وأما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة وليّ الله، فلو أبقى على ظاهره دلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع اعترافه بأنّه حجّة من حجج الملك العلام. فلا بدّ من حمله على التصدقات الغير المقبولة، مثل التصدق على المخالفين، لأجل تديّنهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف. كما في تصدقنا على فقراء الشيعة، لأجل محبتهم لأئمة المؤمنين عليه السلام و بغضهم لأعدائهم؛ او على أنّ المراد حبّط ثواب التصدق، من أجل عدم المعرفة لوليّ الله تعالى او على غير ذلك.

وثانياً، سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الاطاعة. لكنّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعة الفلانيّة لعموم الابتلاء بها قد صدريقيناً من الحجّة - مضافاً إلى ما ورد من قوله، صلّى الله عليه وآله، في خطبة حجّة الوداع: «مَعَاشِرَ النَّاسِ! مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ عَنِ النَّارِ إِلَّا أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ إِلَى النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ عَنِ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ»^٢ - ثم أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ وإمّا بواسطة مقدّمة عقلية، - نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادرٌ عن الحجّة، صلوات الله عليه، فيكون الاطاعة بواسطة الحجّة.

إلا أن يدعى: أنّ الأخبار المتقدّمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة، صلوات الله عليهم، تدلّ على مدخليّة تبليغ الحجّة وبيانه في طريق الحكم، وأنّ كلّ حكم لم يُعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة، فهو غير واجب الاطاعة. وحينئذٍ فلا يجدي مطابقتُ الحكم المدرك لما صدر عن الحجّة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار. و مع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظنيّ مع العقل القطعيّ. ولذلك لا فائدة مهمّة في هذه المسألة، إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقياً، فكلّ ما دلّ على خلاف ذلك فهو قول او مطروح.

نعم، الانصاف أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلّق بادراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى

(٢) المحاسن، ص ٢٧٨، وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٧.

(١) الكافي، ج ١، ص ٥٧.

إدراك نفس الأحكام موجبٌ للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة، بضمون: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ»، و «إِنَّهُ لَا شَيْءَ أْبَعَدُ عَنِ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ النَّاسِ»^١.

و أوضح من ذلك كَلَهُ روايةُ أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام: «قال: قلتُ له: رَجُلٌ قَطَعَ إصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ، كَمْ فِيهَا مِنَ الدِّيَةِ؟». قال: عشرٌ من الإبل. قال: قلتُ: قطعَ إصْبَعَيْنِ؟ قال: عِشْرُونَ. قلتُ: قطعَ ثَلَاثاً، قال: ثلاثون. قلتُ: قطعَ أَرْبَعاً. قال: عِشْرُونَ. قلتُ: سبحانَ الله! يقطعُ ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطعُ أربعاً فيكون عليه عشرون؛ كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إِنَّ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ. قال عليه السلام: مهلاً، يا أبان! هذا حكمُ رسولِ الله «ص» إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثَلَاثِ الدِّيَةِ، فإذا بلغَ الثلثَ رجعَ إلى النصف. يا أبان! إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ، وَالسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ»^٢.

وهي وإن كانت ظاهرةً في توبيخ أبان على ردِّ الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكلِّ إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام. فهو توبيخٌ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

وقد أشرنا، هنا وفي أول المسألة، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللّم، لأنَّ أنسَ الذهن بها يوجبُ عدمَ حصولِ الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأً لطرح الأمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظنِّ له منها بالحكم.

و أوجبُ من ذلك تركُ الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين، فإنه تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد. وقد اشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر، وعند نهْي بعض أصحابهم، عليهم السلام، عن المجادلة في المسائل الكلامية. لكنَّ الظاهر من بعض تلك الأخبار أنَّ الوجه في النهي عن الأخير عدمُ الاطمينان بمهارة الشخص المنهَى في المجادلة، فيصير مُفحماً عند المخالفين ويوجبُ ذلك وهنَّ المطالب الحقَّة في نظر أهل الخلاف.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٥٠، عن تفسير العياشي.

(٢) الكافي، ج ٧، ص ٢٩٩.

الثالث

قد اشتهر في السنة المعاصرين أن قطع القطع لا اعتبره

ولعلّ الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء، قدس سره، بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه. قال:

«و كذا من خرج عن العادة في قطعه او في ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه»^١ انتهى.

أقول: أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه، فلأن أدلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم.

و أما قطع من خرج قطعه عن العادة: فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها، كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق، لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم.

و إن اريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية إلى الواقع: فان اريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا تجرى في حقه. وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى مادّة على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً، ونحو ذلك.

و إن اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله إلى الشك أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بأن يقال له: «إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع»، لو فرض عدم تفتنه، لقطعه بأن الله يريد

(١) كشف الغطاء، ص ٦١.

الواقع منه و من كل أحد، فهو حقٌّ. لكنّه يدخلُ في باب الارشاد، ولا يختصّ بالقطع، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض، بل الأموال في الجملة. وأمّا في ماعدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطع، كما لا دليل عليه في غيره. ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما هو ظاهرُ بعض النصوص و الفتاوى، لم يفرّق أيضاً بين القطع وغيره.

وإن اريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يُجزى ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حقٌّ في الجملة، لأنّ المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلة للاعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يُجزى عن الواقع، سواء القطع وغيره. وإن كان للاعتقاد مدخلٌ فيه، كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبلّةً، فإنّ قضية هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطع، فيجبُ عليه الاعادة وإن لم تجب على غيره.

ثم إنّ بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطع - بعد تقييده بما إذا علم القطع او احتمل أن يكون حجّيته قطعه مشروطةً بعدم كونه قطعاً - بأنّه يشترط في حجّية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد يقطعُ بعدم المنع، إلّا أنّه إذا احتمل المنع يحكم بحجّية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

و أنت خبيرٌ بأنّه يكفي في فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشيء و عدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الآثار آثاراً له.

والعجبُ أنّ المعاصرين مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده: «لا تَعْتَمِد في معرفة أوامري على ما تقطعُ به من قبَل عقلك او يؤدّي اليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل إليك منّي بطريق المشافهة والمراسلة». وفساده يظهر ممّا سبق من أول المسألة إلى هنا.

الرابع

إنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا؟

والكلامُ فيه يقع تارةً في اعتباره من حيث إثبات التكليف به وأنّ الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول رأساً. وأُخرى في أنّه بعد ما ثبت التكليفُ بالعلم التفصيليّ او الاجماليّ المعترفُ فهل يكتفى في امثاله بالموافقة الاجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيليّ ام لا يكتفى به إلا مع تعذّر العلم التفصيليّ. فلا يجوز إكراه شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعلُ الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر.

والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأنّ اعتبار العلم الاجماليّ له مرتبتان، الأولى حرمةُ المخالفة القطعية، والثانية وجوبُ الموافقة القطعية. والمتكفلُ للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشكّ في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى.

ولنقدّم الكلام في:

المقام الثاني

وهو كفاية العلم الاجماليّ في الامتثال

فنقول: مقتضى القاعدة جوازُ الاقتصار في الامتثال بالعلم الاجماليّ باتيان المكلف به. أمّا فيما لا يحتاجُ سقوط التكليف فيه إلى قصد الاطاعة في غاية الوضوح، وأمّا فيما يحتاجُ إلى قصد الاطاعة فالظاهرُ أيضاً تحقُّق الاطاعة إذا قصد الا تيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

و دعوى: «أنّ العلم بكون المأتي به مقرباً معتبراً حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه»، ممنوعة، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك أيضاً، فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر - كما هو المحكي عن بعض - ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة، بل ظاهر المحكي عن الحلبي، في مسألة الصلاة في الثوبين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً. وحينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق او بجهة القبلة او في ثوب طاهر أن يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع أحدها بالماء المطلق او يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة او في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لكن الظاهر من صاحب المدارك، قدس سره، التأمل بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة. ولعله متأمل في الكل، إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة.

وأما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار، كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً، فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع وجوب تحصيل اليقين التفصيلي. لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيد الرضي، رحمه الله، في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى، رحمه الله، له ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها. هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي.

وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الاجمالي ام لا؟ التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان ممّا لم يثبت اعتباره إلا من جهة «دليل الانسداد» المعروف بين المتأخرين لا ثبات حجة الظن المطلق، فلا إشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار

والعجب ممّن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق، ثمّ يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط. ولعلّ الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه. ولإبطال هذه الشبهة وإثبات صحة عبادة المحتاط محلّ آخر.

و أما لو توقف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان:

من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه

على الاحتياط فلم يدل عليه دليل.

و من أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكيمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامتثال.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو إجمالاً. فع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الأول في مقام الاطاعة، بحكم العقل والعقلاء. لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك و إطلاقهم اعتبار نية الوجه، فالأحوط ترك ذلك وإن لم يكن واجباً، لأن نية الوجه لوقلنا باعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه او الظن الخاص، لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط.

و أما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه. وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط. ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، إلا إنه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص، لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً. وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع، لا تعين العمل بها في مقام الامتثال. إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه، كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين، جعل الاحتياط في خلاف ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به، لا حصوله بأي وجه اتفق، في أن داعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، او التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره؛ فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني، وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه، كما لا يخفى.

و حينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع أولاً

بظنه المعتبر من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة وإتيان الواجب مع نيّة الوجه، ثمّ الا تيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

وتوهم: «أنّ هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة، فيكون قد أخلّ فيه بنية الوجوب»، مدفوع بأنّ هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ممّا لا بدّ منه، إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر.

وإن شئت قلت: إنّ نيّة الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط، إجماعاً، حتى من القائلين باعتبار نيّة الوجه، لأنّ لازم قولهم باعتبار نيّة الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط و كونه لغواً. ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك، عدى السيّد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في ردّ الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنّه أحوط، وسيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طيّ مقدمات دليل الانسداد.

أما المقام الأوّل

وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي

فقد عرفت أنّ الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط. والمقصود هنا بيانُ اعتباره في الجملة الذي أقلّ مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول:

إنّ للعلم الاجمالي صوراً كثيرة، لأنّ الاجمال الطاري، إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر او الجمعة، و حكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين او بذاك؛ وإمّا من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي او الجزئي يتعلّق به الوجوب او الحرمة؛ وإمّا من جهة الحكم و المتعلّق جميعاً، مثل أن نعلم أنّ حكماً من الوجوب والتحرّم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثمّ الاشتباه في كلّ من الثلاثة، إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع كما في مثال الظهر والجمعة، وإمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني.

والاشتباه في هذا القسم إما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة وإما في المكلف. وطرفاً الشبهة في المكلف إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدى المنى في الثوب المشترك.

ولابد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين.

أحدهما: أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقة وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

والكلام هنا في الأول، إذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعاً. فان دل على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع، كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجود الاجتناب إلا عما علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة.

الثاني: أنه إذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب اتبائه وحرم مخالفته، لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بمصوله من منشأ خاص. فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطان صلواته بالحدث او بواحد مردد بين الحدث والاستدبار، او بين ترك ركن و فعل مبطل، او بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه و فقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم، إلى غير ذلك.

وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية.

إلا أنه قد ورد في الشرع موارد تُوهم خلاف ذلك.

منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، من أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل، فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ، رحمه الله، القائل بالتخير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة.

ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعةً او تدريجاً، فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة. كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جاريةً، فأننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتةً، فنعلم تفصيلاً بجرمة وطياها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصور.

ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المنى في الثوب المشترك بينها بالآخر مع أن

المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه او حدث إمامه.
ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كلّ منهما مع أنّه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

ومنها: حكمهم بأنّه لو كان لأحد درهمٌ و لآخر درهماً، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي، أنّ لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً، فإنّه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية. كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنّه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه.
ومنها: ما لو أقربيعين لشخص ثم أقربها لآخر، فإنّه يغرّم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول، فإنّه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعها بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مئتمنه مال المقر في الواقع.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مئتمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف. كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً او جاريةً، فإنّ ردّ الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملكّ البايع ثمناً للعبد او الجارية. وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرةً دنانير او مائةً درهم، فإنّ الحكم بردّ الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم - بأنّه لو قال أحدهما: بعتك الجارية بمائة، وقال الآخر: وهبني إياها - بأنهما يتحالفان و تردّ الجارية إلى صاحبها، مع أنّا نعلم تفصيلاً بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر. إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع.

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد امور على سبيل منع الخلو:

أحدها: كون العلم التفصيلي في كلّ من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم. بأن يقال: الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع. وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص، فالمأموم والامام متطهران في الواقع.

الثاني: أنّ الحكم الظاهري في حقّ كلّ أحد نافذ واقعاً في حقّ الآخر، بأن يقال: إنّ من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحةً عند نفسه، فلآخر أن يترتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الائتمام، وكذا من حلّ له أخذ الدار، ممّن وصل إليه نصفه إذا لم يُعلم كذبه في الدعوى بأن استند إلى بيّنة او إقرار او اعتقاد من القرائن، فإنّه يملك هذا النصف في الواقع. وكذلك إذا اشترى

النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع. وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح وفي مسألتى التحالف.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يُفَضِّ إلى العلم التفصيلي بالتحالف والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة اختلاف الأئمة على قولين وحمل أخذ المبيع في مسألتى التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من أصله او من حينه وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية.

و عليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الامور المذكورة، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه.

* * *

إذا عرفت هذا فلتعد إلى حكم مخالفة العلم الاجمالي، فنقول:

مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين.

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام باباحة وطى المرأة المرددة بين من حرم وطىها بالهلف و من وجب وطىها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة، وكالالتزام باباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحریم مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الأمثال، فإن المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل، لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة. فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام باباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجود أحدهما، وارتكاب فعلين يعلم مجرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك فنقول: أما المخالفة الغير العملية، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمة معاً، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلةً بمايع مردد بين الماء والبول.

أما في الشبهة الموضوعية، فلأن الأصل فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الأصل عدم تعلق الحلف بوطي هذه و عدم تعلق الحلف بترك وطىها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالاباحة لأجل الخروج من موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحها. وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالماء المردد.

و أما الشبهة الحكمة، فلأن الاصول الجارية فيها و إن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم

الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم، كأصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة، فإنّ الاصول في هذه منافيةً لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجةً عن موضوعه، إلا أنّ الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثرٌ إلاّ وجوبُ الاطاعة و حرمةُ المعصية والمفروضُ أنّه لا يلزم من إعمال الاصول مخالفةً عمليةً له ليتحقق المعصية، و وجوبُ الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غيرُ ثابت، لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدّمةً للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات. ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً او نقلاً على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع، لأنّ الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية مُخرجةً مجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني وجوب الأخذ بحكم الله، هذا.

و لكنّ التحقيق أنّه لو ثبت هذا التكليف، أعني وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الاصول، لكونها موجبةً للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي، أعني وجوب الالتزام بحكم الله، وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

فالحق - مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به - أنّ طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً إلاّ من حيث كونها معصيةً دلّ العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها.

فاذا فرض العلمُ تفصيلاً بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلفُ إلاّ أنّه فعله لا لداعي الوجوب، لم يكن عليه شيءٌ. نعم لواخذ في ذلك الفعل نية القربة فالإتيانُ به لا للوجوب مخالفةً عمليةً و معصيةً لترك الأمور به. ولذا قيّدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما عُلم كونُ أحدهما المعين تعبدياً.

فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فاذا علم إجمالاً بحكم مردّد بين الحكيم وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكيم اللذين عُلم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض أيضاً عدم مخالفتها في العمل، فلا معصية ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي.

فلخصّ الكلام أنّ المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، ومخالفة الأحكام الفرعية إنّما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

ويمكن أن يقرّر دليلُ الجواز بوجهٍ أخصر: وهو أنه لو وجب الالتزام: فإن كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليفٌ من غير بيان ولا يلتزمه أحدٌ، وإن كان بأحدهما على وجه التخيير فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعيّ المجمل، فلا بدّله من خطابٍ آخر.

وهو، مع أنه لا دليل عليه، غير معقول، لأنّ الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه، أعني إيقاع الفعل أو الترك تخييراً، وهو حاصلٌ من دون الخطاب التخييريّ، فيكون الخطابُ طلباً للحاصل، وهو محال. إلا أن يقال: إنّ المدعيّ للخطاب التخييريّ إنّما يدعي ثبوته بأن يقصد منه التعبّد بأحد الحكيمين، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذٍ بعدم الدليل، فافهم، هذا.

وأما دليلٌ وجوب الالتزام بما جاء به النبيّ، صلى الله عليه وآله، فلا يُثبتُ إلاّ الالتزام بالحكم الواقعيّ على ما هو عليه، لا الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشكّ، فافهم، هذا.

ولكنّ الظاهر من جماعة من الأصحاب، في مسألة الاجماع المركّب، إطلاقُ القول بالمنع عن الرجوع إلى حكمٍ عُلمَ عدم كونه حكمَ الامام في الواقع. وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما عُلمَ كون الفصل فيه طرحاً لقول الامام عليه السلام.

نعم صرح غير واحد من المعاصرين، في تلك المسألة فيما إذا اقتضى الأصلان حكيمين يُعلمُ بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بكليهما.

وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات.

لكنّ القياس في غير محلّه، لما تقدّم من أنّ الاصول في الموضوعات حاکمة على أدلة التكليف، فإنّ البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطئ من حلف على ترك وطئها. وكذا الحكم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطئ من حلف على وطئها.

وهذا بخلاف الشبهة الحكيمية، فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجاً مجراه عن موضوعه حتّى لا ينافيه جعلُ الشارع.

لكنّ هذا المقدار من الفرق غير مُجدد، إذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعيّ، حتّى مع العلم التفصيليّ ومعارضتها له، هو كونُ العمل بالاصول موجباً لطرح الحكم الواقعيّ من حيث الالتزام. فاذا فرض جواز ذلك، لأنّ العقل والنقل لم يدلّا إلا على حرمة المخالفة العملية، فليس

الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الاصول المتنافية في الواقع. ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الامام، عليه السلام، في مسألة الاجماع على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة. فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهر الشيخ، رحمه الله، الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع إلى الأصل. ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي، لأن التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث.

نعم ظاهرهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الاباحة وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة.

والانصاف: أنه لا يخلو عن قوة، لأن المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعةً وفي واقعة، وأما المخالفة تدريجياً وفي واقعتين فهي لازمة البتة. والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعةً عن قصد و عمد، كذلك يحكم بجرمة المخالفة في واقعتين تدريجياً عن قصد إليها من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة. وحينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبعوض للشارع يقيناً عن قصد.

و تعدد الواقعة إنما يجدي مع الاذن من الشارع عند كل واقعة. كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي مجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر. وأما مع عدمه فالقادم على ما هو مبعوض للشارع يستحق عقاباً على ارتكاب ذلك المبعوض. أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت.

ويمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجياً. فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية ولو تدريجياً مع عدم التعبد بدليل ظاهري، فافهم.

هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم إجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الاصول ذلك.

و أما المخالفة العملية، فان كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النجس»، او كترك القصر والاطماف في موارد اشتباه الحكم، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب. لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين، و وجوب صلاة الظهر والعصر، مثلاً، قصراً او

إتماماً. وكذا لوقال: «أكرم زيدا»، واشتبه بين شخصين، فإن ترك إكramهما معصية. فان قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الانائين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما، بناءً على طهارة كل منهما، مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

قلت: أصالة الطهارة في كل منها بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو. وأما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لأنه نجس يقيناً؛ فلا بد إتما من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية، وإما أن يجنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله. هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع المكلف به الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع، فرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس»، فافهم.

وإن كانت المخالفة مخالفةً لخطاب مردد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بجرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان، أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي، صلى الله عليه وآله وسلم - ففي المخالفة حينئذٍ وجوه:

أحدها: الجواز مطلقاً، لأن الردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه، وكذا الردد بين الدعاء والصلاة، فإن الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً، لأن مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، ولا يعذر فيها إلا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية، لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الاحصاء، بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المركب. وكان الوجه ما تقدم، من أن الاصول في الموضوعات تخرج مجارها عن موضوعات أدلة التكليف. بخلاف الاصول في الشبهات الحكمية، فإنها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً. وقد عرفت ضعف ذلك، وأن مرجع الاخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي إلا أنه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشئين وبين

اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر.

والوجه في ذلك أن الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى: «افعل كذا و كذا وكذا»، فإنه بمنزلة: «افعلها جميعاً»، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيناً او واحد غير معين عنده.

نعم في وجوب الموافقة القطعية بالاتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البرأة اليقينية العلمية عنه او يكتفي بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل.

و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني ثم الاول ثم الثالث ثم الرابع. هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

* * *

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدى المنى، وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين، كحكم الخنثى المردد بين الذكر والأنثى.

أما الكلام في الأول:

فحصله: أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً، إذ العبرة في الاطاعة و المعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وإن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب، فإن كلاً منها شاك في توجه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه إليه. نعم لو اتفق لأحدهما او لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة، ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الاجمالي بالتكليف.

فنهنا: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف او لغيره، بناء على تحريم إدخال الجنب او إدخال النجاسة الغير المتعدية.

فان قلنا إنّ الدخول و الادخال متحققان بمركة واحدة، دخل في المخالفة المعلومة تفصيلاً وإن تردّد بين كونه من جهة الدخول او الادخال .

وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن: فان جعلنا الدخول والادخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد، وهو القدرُ المشتركُ بين إدخال النفس وإدخال الغير، كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس .

وإن جعلنا كلياً منها عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة، وكذا من جهة دخول المحمول واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه او فرض عدمها حيث أنه علم إجمالاً بصدور أحد المحرّمين إمّا دخول المسجد جنباً او استيجار جنب للدخول في المسجد. إلاّ يقال بأن الاستيجار تابع لحكم الأجير، فاذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنابة وابيح له الدخول في المسجد صحّ استيجارُ الغير له .
ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة او صلاتين .

فان قلنا بأنّ عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الانائين والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الانائين .

وإن قلنا إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه، صحّ الاقتداء في صلاة، فضلاً عن صلاتين، لأنّها طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء .

والأقوى هو الأول، لأنّ الحدث مانع واقعي لا علمي . نعم لا إشكال في استيجارهما لكنس المسجد، فضلاً عن استيجار أحدهما، لأنّ صحّة الاستيجار تابعة لباحة الدخول لهما، لا للطهارة الواقعية، والمفروض إباحته لهما .

وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميّزاً بين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي وبين الأحكام المتعلقة بالجنب من حيث أنه مانع ظاهري للشخص المتّصف به .

وأما الكلام في الخنثى:

فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولها، و حكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكلّ من الفريقين، وتارة في معاملة الغير معها، و حكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به .

أما معاملتها مع الغير، فقتضي القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً، للعلم الاجمالي بجرمة نظرها

إلى إحدى الطائفتين، فتجتنب عنها مقدمةً.

وقد يتوهم: «أن ذلك من باب الخطاب الاجمالي، لأنّ الذكور مخاطبون بالغض عن الإناث وبالعكس، والخنثى شاك في دخوله في أحد الخطابين».

والتحقيق هو الأول، لأنه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين، ومع العلم التفصيلي لا عبرة باجمال الخطاب - كما تقدم في الدخول والادخال في المسجد لواجدى النبي - مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يمثله في الذكورية والانوثية عدا من يحرم نكاحه.

و لكن يمكن أن يقال: إن الكف عن النظر إلى ماعدى المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة؛ او يقال: إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية، فافهم.

و هكذا حكم لباس الخنثى، حيث أنه يعلم إجمالاً بجرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة او مختصات النساء عليه، فيجتنب عنها.

وأما حكم ستارته في الصلاة، فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه.

وأما حكم الجهر والاختفات، فان قلنا بكون الاختفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما، و إن قلنا إنه عزيمة لها فالتخير، إن قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها. وقد يقال بالتخير مطلقاً، من جهة ما ورد: من أن الجاهل في الجهر والاختفات معذور.

وفيه - مضافاً إلى أن النص إنما دلّ على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الاعادة لوخالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما، بل الجاهل لو جهر او أخفت متردداً بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم او العالم: - أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل. و أما تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ثلثية ورباعية وثنائية، فانها هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث المستلزم لا لغاء الجهر والاختفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

و أما معاملته الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها، لكونها شبهة في الموضوع، والأصل الاباحة.

وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات، إلا عن نسائهن او الرجال المذكورين في الآية، يدل على وجوب الغض عن الخنثى. ولذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين

إليها، كتحرّم نظرها إليهما. بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك، فتأمل جدّاً.
ثم إنّ جميع ما ذكرنا إنّما هو في غير النكاح. وأمّا التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا
يجوز له تزويج امرأة، لأصالة عدم ذكوريته - بمعنى عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح و
وجوب حفظ الفرج إلّا عن الزوجة وملك اليمين - ولا التزوُّج برجل، لأصالة عدم كونه امرأة؛ كما
صرّح به الشهيد. لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً او زوجةً، فافهم. هذا
تمام الكلام في اعتبار العلم.

المقصد الثاني

في

الظن

و الكلام فيه يقع في مقامين،
أحدهما في إمكان التعبد به عقلاً، والثاني في وقوعه عقلاً او شرعاً.

[المقام الأول]

[إمكان التعبد بالظن عقلاً]

أما الأول، فاعلم أنّ المعروف هو إمكانه. ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة، في استحالة العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظن، فإنه استدلّ على مذهبه بوجهين: «الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي، صلى الله عليه وآله، لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، و التالي باطلٌ إجماعاً. الثاني: أنّ العمل به موجبٌ لتحليل الحرام و تحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً و بالعكس».

و هذا الوجه - كما ترى - جارٍ في مطلق الظن، بل في مطلق الأمانة الغير العلمية و إن لم يقدّر الظن.

و استدلت المشهور على الامكان: بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محالٌ.

و في هذا التقرير نظرٌ، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوفٌ على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا: إنّا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريقٌ يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان.

والجواب عن دليله الأول: أنّ الاجماع إنّما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، مع أنّ عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحّة الملازمة، إنّما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة اصولاً و فروعاً على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه، ممّا ثبت أصل الدين و جميع فروعه بالأدلة القطعية، لكن عرض اختفاؤها في الجملة من جهة العوارض و إخفاء الظالمين للحق.

و أما دليله الثاني: فقد أُجيب عنه تارةً بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى والبيّنة واليد، بل القطع أيضاً، لأنّه قد يكون جهلاً مركباً. وأخرى بالحلّ بأنه إن أُريد تحريم

الحلال الظاهري او عكسه فلا نسلم لزومه، وإن أُريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه.

و الأولى أن يقال:

إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدت فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه. إذ مع فرض عدم التمكن مع العلم بالواقع، إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة، وإما أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم والمجانين. فعلى الأول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول و الأمارات الظنّية التي منها الخبر الواحد.

وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فرّ المستدلّ منها. فان التزم أنّ مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم، لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله او تركه.

قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه. و كيف كان فلا نظنّ بالمستدلّ إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنه يدعي الانفتاح، لأنه أسبق من السيد وأتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم.

ومما ذكرنا: ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى، لأنّ المفروض انسداد باب العلم على المستفتي. و ليس له شيء أبعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتي؛ حتى أنه لو تمكّن من الظنّ الاجتهاديّ فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير. وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإنّ باب هذا الاحتمال منسد على القاطع. و إن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمكن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول: إنّ التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به، بمجرد كونه طريقاً إلى الواقع و كاشفاً ظنّياً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك عند انسداد باب العلم و تعلق الغرض باصابة الواقع، فإنّ الأمر بالعمل بالظنّ الخبري او غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنّياً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به، لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمانة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب

إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً. أما إيجابُ العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم، لما ذكره المستدل من تحريم الحلال و تحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبرُ أغلبَ مطابقةً للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الايصال إلى الواقع. إلا أن يقال: إن هذا رجوعٌ إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المرادُ انسدادُ باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً، كما تقدم سابقاً. فالأولى الاعترافُ بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع. وأما وجوبُ العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في النهاية في هذا المقام، تبعاً للشيخ، قدس سره، في العدة: «إنَّ الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحةً، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفةً من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كونُ الفعل عندها مصلحة»^١، انتهى موضع الحاجة.

فان قلت: إن هذا إنما يوجبُ التصويبَ، لأنَّ المفروضَ على هذا أنَّ في صلاة الجمعة التي أُخبرَ بوجوبها مصلحة راجحةً على المفسدة الواقعية. فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها، وبعد الإخبار يضمحل المفسدة، لعروض المصلحة الراجحة. فلو ثبت مع هذا الوصف تحريمٌ ثبت غير مفسدة توجبه، لأنَّ الشرط في إيجاب المفسدة له خلؤها عن معارضة المصلحة الراجحة. فيكون إطلاقُ الحرام الواقعي حينئذٍ بمعنى أنه حرامٌ لولا الإخبار، لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعاً، فالموجودُ بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبة والوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه. ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة.

والتصويبُ وإن لم ينحصر في هذا المعنى، إلا أنَّ الظاهرَ بطلانه أيضاً، كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب، وأجاب به صاحبُ المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بأنَّ ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم.

قلت: لو سلّم كونُ هذا تصويباً مُجمِعاً على بطلانه وأغمضنا النظرَ عما سيجيء من عدم كون

ذلك تصويباً، كان الجوابُ به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل وإن لم يكن واقعاً، لإجماع او غيره. وهذا المقدار يكفي في رده. إلا أن يقال: إن كلامه، قدس سره، بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله.

* * *

و حيث انجرّ الكلام إلى التعبد بالامارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام: إن ذلك يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع. كما لو أمر المولى عبده عند تحيّرهِ في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير مُلاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً او غالباً. والأمرُ بالعمل في هذا القسم ليس إلا للارشاد.

الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع. فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او أرجح منها.

أما القسمُ الأولُ، فالوجهُ فيه لا يخلو من امور:

أحدها: كونُ الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالبَ المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلبَ مطابقةً من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركّباً.

والوجهُ الأولُ و الثالثُ يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكّن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع. والثاني لا يصحّ إلا مع تعذّر باب العلم، لأنّ تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح.

وأما القسمُ الثاني، فهو على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم -مطلقاً- تابعاً لتلك الأمانة، بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها حكمٌ، فيكون الأحكام الواقعية مختصةً في الواقع بالعالمين بها،

والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم بما يعلم الله أن الأمانة تؤدي إليه. وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة. وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأمانة، بمعنى: أن الله في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعا عن فعلية ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع. فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

و هذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه، لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعاً. والفرق بينه وبين الوجه الأول، بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه، أن العامل بالأمانة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعا عن المانع، وهو الظن بالخلاف.

الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة، والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة، [فأوجه الشارع. ومعنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها، إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاماً على المكلف. فإذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييراً او إباحته وجب إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب و الإباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما قطع بهما،] وتلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة.

فان قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالأمانة وترتيب أحكام الواقع على مؤداهها وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤداهها على المكلف؟

مثلاً إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظهر في حق هذا

الشخص خاليةً عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي، فهنا وجوبٌ واحدٌ واقعاً و ظاهراً متعلقٌ بصلاة الجمعة؛ وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة، كان الأمرُ بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً، لكونه مفوّتاً للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم. فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعيّ بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة. فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو كون الأمانة سبباً لجعل مؤدّاهها هو الحكم الواقعيّ لا غير، وانحصار الحكم في المثال بوجود صلاة الجمعة، وهو التصويبُ الباطل.

قلت: أمّا رجوعُ الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطلٌ، لأنّ مرجعَ جعل مدلول الأمانة في حقّه الذي هو مرجعُ الوجه الثاني إلى أنّ صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجود صلاة الجمعة، فاذا صلّاها فقد فعل الواجب الواقعيّ، فاذا انكشف مخالفةُ الأمانة للواقع فقد انقلب موضوعُ الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كما اذا صار المسافرُ بعد صلاة القصر حاضراً، إذا قلنا بكفاية السفر في أوّل الوقت لصحة القصر واقعاً.

و معنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة الرخصة في أحكام الواقع على مؤدّاه من دون أن يحدث في الفعل مصلحةً على تقدير مخالفة الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين. فاذا أدّت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيبُ أحكام الوجوب الواقعيّ وتطبيقُ العمل على وجوبها الواقعيّ. فان كان في أوّل الوقت جاز الدخولُ فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها. فاذا فعلها جاز له فعلُ النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر، لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً و رخصةً في تركها، و إن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغالُ بغيرها.

ثمّ إن استمرّ هذا الحكمُ الظاهريّ - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - وجب كونُ الحكم الظاهريّ، بكون ما فعله في أوّل الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف، مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مافات لأجله من مصلحة الظهر، لئلا يلزم تفويتُ الواجب الواقعيّ على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

و إن لم يستمرّ بل علم بوجود الظهر في المستقبل، بطل وجوبُ العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً و وجب العملُ على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أوّل الأمر، لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمريّ، وإنما عمل على طبقه مادامت أمانة الوجوب قائمةً.

فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة، وجب حينئذٍ ترتيبُ ما هو كبرى

لهذا المعلوم، أعني وجوب الاتيان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها. فقد تقدم أن مفسدة فواته متدركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت. فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمانة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر.

ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوت الواجب من حيث أن فيه مصلحة، لم يجب فيما نحن فيه، لأن الواجب وإن ترك إلا أن مصلحته متدركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

وإن قلنا: إنه متفرع على مجرد ترك الواجب، وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً.

إلا أن يقال: إن غاية ما يلتزم به في المقام هي المصلحة في معذورية الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت، فافهم.

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء واضح، وأما على القول باقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب.

و ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء. قال قدس سره: «من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه»^١، وإن كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر.

و بالجملة، فحال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارجي، كحياة زيد وموت عمرو.

فكما أن الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه، فيترتب عليه الحكم ما دامت الأمانة قائمة عليه؛ فإذا فقدت الأمانة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر؛ فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على الحكم.

و حاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً والحكم بتحقيقه واقعاً عند قيام الأمانة وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة،

كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمانة. و أما توهم: «أن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي، بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى تصويب الباطل نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذٍ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة».

ففيه: منع كون هذا تصويماً. كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عدُّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة.

و أما ما ذكره: «أن من الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل على طبق الأمانة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة، وإلا ثبت انتفاء الحكم في الواقع. و بعبارة أخرى: إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمانة، وإن حرم فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكيم المتضادين، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي».

ففيه: أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم أو الظن وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه. إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يُعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً، والرخصة في تركه عقلاً، كما في الجاهل القاصر، أو شرعاً، كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه.

ومما ذكرنا يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية، فإنها من القسم الثالث. و الحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها، لها آثار عقلية و شرعية تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أمانة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع. نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن ما ذكره ابن قبة - من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية - ممنوع على إطلاقه، وإنما يصح، إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيلاً ذلك.

ثم إنه ربما يُنسبُ الي بعضٍ: «إيجابُ التعبد بخبر الواحد او بمطلق الأمانة على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه»، في مقابل قول ابن قبة.

فان أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم ببقاء التكليف، فحسن.

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فمنوع، إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن. إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية.

وإن أراد حكم صورة الانفتاح: فان أراد وجوب التعبد العيني، فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً، وإن أراد وجوب التعبد به تخييراً، فهو ممّا لا يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة، اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمانة هي أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، وإلا فيكفي إمضائه للعمل بمطلق الظن، كصورة الانسداد.

(١) ذلك البعض من العامة كابن الشريح وأبي الحسين البصري. «الميرزا محمد حسن الآشتياني، بحرفوائد،

[المقام الثاني]

[في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعية]

ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً أو في الجملة. وقبل الخوض في ذلك لابد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة فنقول:

التعبد بالظن، الذي لم يدل دليل على التعبد به، محرّم بالأدلة الأربعة. ويكفي من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^١، دلّ على أنّ ما ليس باذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء؛ ومن السنة قوله، صلى الله عليه وآله، في عداد القضاة من أهل النار: «وَرَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ»^٢؛ ومن الاجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني، في بعض رسائله، من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوامّ فضلاً عن العلماء؛ ومن العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبيل مولاة بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير.

نعم، قد يتوهم متوهم أنّ الاحتياط من هذا القبيل. وهو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه. وشتان ما بينهما، لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأوّل وحسن الثاني.

والحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير العلم متعبدّاً به وتمدّيناً به.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١، ح ٣٣٠٨٩.

(١) يونس: ٥٩.

وأما العملُ به من دون تعبدٍ بمقتضاه: فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسنٌ ما لم يعارضه احتياط آخر أو لم يثبت من دليل آخر وجوبُ العمل على خلافه، كما لو ظنَّ الوجوبَ واقتضى الاستصحابُ الحرمةَ، فإنَّ الاتيان بالفعل محرمٌ وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به. وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع، فإن لزم منه طرحُ أصلٍ دلَّ الدليلُ على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه، كان محرماً أيضاً، لأنَّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر، من مثال كون الظنَّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم؛ وإن لم يلزم منه ذلك جاز العملُ، كما لو ظنَّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة والوجوب، فإنَّ الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائزٌ. لكن في تسمية هذا عملاً بالظنِّ مسامحة، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط. وبالجملة، فالعملُ بالظنِّ إذا لم يصادف الاحتياط محرمٌ إذا وقع على وجه التعبد به والتدين، سواء استلزم طرحَ الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا؛ وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرمٌ إذا استلزم طرحَ ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها، هذا.

وقد يقرّر «الأصل» هنا بوجوه أخرى:

منها: أنَّ الأصل عدمُ الحجيةِ وعدمُ وقوع التعبد به وإيجاب العمل به. وفيه: أنَّ الأصل وإن كان ذلك إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنَّ حرمة العمل بالظنِّ يكفي في موضوعها عدمُ العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به، ليحتاج في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة. والحاصل: أنَّ أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث. وأما الحكم المرتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشكُّ فيه ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظيرُ قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدمُ العلم بالفراغ، فتأمل. ومنها: أنَّ الأصل هي إباحة العمل بالظنِّ، لأنها الأصلُ في الأشياء. حكاه بعضُ عن السيّد المحقق الكاظمي.

وفيه: على تقدير صدق النسبة، أولاً، أنَّ إباحة التعبد بالظنِّ غير معقول، إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل. غاية الأمر التخييرُ بين التعبد بالظنِّ والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لولا الظنِّ. فغاية الأمر وجوبُ التعبد به أو بالظنِّ تخييراً،

فلا معنى للاباحة التي هي الأصل في الأشياء. وثانياً، أنّ أصالة الإباحة إنّما هي فيما لا يستقلُّ العقلُ بقبحه، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع. ومنها: أنّ الأمر في المقام دائر بين الوجوب و التحريم، ومقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم، بناء على أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه: منع الدوران، لأنّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم، لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع. الا ترى أنّه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة و حرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

ومنها: أنّ الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ، فيرجع إلى الشك في المكلف به وتردده بين التخيير و التعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

وفيه: أولاً، أنّ وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمة عقلية للعمل بها و امتثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل. ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه و أنّ الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم منه، بل إما أن يستقلّ بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ على ما هو التحقيق، و إما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد. ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقليّ، لأنّ التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم، وهو لا يتصور من نفس الحاكم. و سيجيء الإشارة إلى هذا في ردّ من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملة مجمّلة، مع عدّه دليل الانسداد دليلاً عقلياً و حكماً يستقلّ به العقل.

و أما ثانياً، فلأنّ العمل بالظن في مورد مخالفته للأصول والقواعد الذي هو محلّ الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الاصول حتّى يُعلم خلافها. فلا حاجة في ردّه إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن. مثلاً إذا فرضنا أنّ الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف أنّ التكليف بالواجبات و المحرّمات يقينيّ، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعيّ وأنّ في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز. فهذا أشبه شيء بالأكل عن القفا.

فقد تبين مما ذكرنا أنّ ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يُعتمد عليه. وحاصله: أنّ التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك، وهو باطل عقلاً ونقلاً.

وأما مجرد العمل على طبقه فهو محرم إذا خالف أصلاً من الاصول اللفظية او العملية الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الراجع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً أنّه حكم الله و كان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول؛ وقد تتحقق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله، او التزم ولم يخالف مقتضى الاصول، وقد لا يكون فيه عقاباً أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً. وحينئذ قد يستحقّ عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط، هذا. ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلاستناد إليه ليس عملاً به.

فصح أن يقال: إنّ العمل بالظن والتعبد به حرامٌ مطلقاً، وافق الاصول او خالفها. غاية الأمر أنه إذا خالف الاصول يستحقّ العقاب من جهتين، من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرحة الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

وقد اشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين:

فمما اشير فيه إلى الأولى قوله تعالى: «قل الله اذن لكم أم على الله تفترون»^١، بالتقريب المتقدم. وقوله صلى الله عليه وآله: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^٢.

ومما اشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً»^٣ وقوله عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»^٤، ونفس أدلة الاصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبني على ما هو التحقيق، من أن اعتبار الاصول، لفظية كانت او عملية، غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها.

وأما إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها، فلنقال أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره.

أما مع عدم تيسر العلم في المسألة، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١، ح ٣٣٠٨٩

(١) يونس: ٥٩.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢: من عمل على غير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه.

(٣) يونس: ٣٦.

الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن. وكما لا دليل على التعبد بالظن، كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل، لأنه المفروض. فغاية الأمر التخييرُ بينها أو تقديمُ الظن، لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل.

و أما مع التمكن من العلم في المسألة، فلأنَّ عدمَ جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوبَ تحصيل اليقين مبنيَّ على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً. أما إذا ادعى أنَّ العقل لا يحكمُ بأزيد من وجوب تحصيل الظن وأنَّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليلَ على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

ثم إنه ربما يُستدلَّ على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وقد أطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمره مهمة في ذكره بعد ما عرفت. لأنه إن أريد الاستدلالُ بها على حرمة التعبد و الالتزام والتدين بمؤدى الظن، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه.

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه: فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية؛ وإن أريد حرمة إذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفي فيه أيضاً أدلة الاصول، بناءً على ما هو التحقيق، من أنَّ مجازها صور عدم العلم الشامل للظن؛ وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع من التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمة أيضاً.

و الظاهر أنَّ مضمون الآيات هو التعبد بالظن والتدين به، وقد عرفت أنه ضروري التحريم، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

* * *

إنما المهمُّ الموضوعُ له هذه الرسالة بيانُ ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليلُ على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن مطلقاً أو في الجملة، وهي امور:

[الظنون المعتبرة]

منها: الأمارات المعمولة

في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يُعمَلُ لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادة خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم و الاطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة؛ وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايح بناءً على عدم وصوله إلى حدّ الوضع؛ وكالقرائن المقامية التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك، وبالجملة الامور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم، بحيث لو أراد المتكلم القاصدُ للتفهم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عدّد ذلك منه قبيحاً.

والقسم الثاني: ما يُعمَلُ لتشخيص أوضاع الألفاظ و تمييز مجازاتها عن حقائقها وظواهرها عن خلافها، كتشخيص أنّ لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض او التراب الخالص، و تعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة، و أنّ الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة من الظهور العرضيّ المسبب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض افراده.

و بالجملة، فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهرٌ في هذا المعنى او غير ظاهر، و في القسم الأول أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراداً أولاً. والشك في الأول مسبب عن الأوضاع اللغوية والعرفية و في الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة و عدمه. فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد.

أما القسم الأول [وهو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم]

فاعتباره في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، لأنّ المفروض كون تلك الامور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهياً أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم. وإنّما الخلاف والاشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

والثاني: أنّ العمل بالظواهر مطلقاً في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية ام لا.

و الخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً.

و الخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماداً غير من قُصد إفهامه

بالخطاب على ما يستفيدة من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

فرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى. و أما الكبرى - أعني كون الحكم عند الشارع في

استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة -

فمّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

* * *

أما الكلام في الخلاف الأول

فتفصيله أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسيرُ وكشفُ المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم .
وأقوى ما يُتمسكُ لهم على ذلك وجهان:

أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك

مثلُ النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^١.
وفي رواية أُخرى: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^٢.
وفي نبوي ثالث: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ»^٣.
وعن أبي عبدالله عليه السلام: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُوجِرْوَ إِنْ أَخْطَأَ سَقَطَ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ»^٤.

وفي النبوي العامي: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»^٥.
وعن مولينا الرضا، عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين صلوات الله عليهم: قال:
قال رسولُ الله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ
كَلَامِي بِرَأْيِهِ، وَمَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي، وَمَا عَلَى دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي»^٦.
وعن تفسير العياشي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: مَنْ حَكَّمَ بِرَأْيِهِ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَدْ كَفَرَ، وَ
مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ»^٧.

(١) عوالي اللثالي، ج ٤، ص ١٠٤ . (٢) التوحيد، ص ٩١ .

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٠ . (٤) تفسير العياشي، ج ١، ص ١٧، المحاسن، ص ٣٠٠ .

(٥) الصافي، ج ١، ص ٢١ . (٦) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٨، ح ٣٣١٥٦ .

(٧) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٩ .

و عن مجمع البيان: «إنه قد صحَّ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ عَنِ الْأَئِمَّةِ الْقَائِمِينَ مَقَامَهُ: أَنْ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِالْأَثَرِ الصَّحِيحِ وَ النَّصِّ الصَّرِيحِ»^١.
 وقوله عليه السَّلام: «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ. إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ، وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَنْصَرِفُ إِلَى وَجْهِهِ»^٢.
 وفي مرسلة شبيب بن أنس عن أبي عبدالله عليه السَّلام: «إنه قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم. قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنة نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قال: يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم. قال عليه السَّلام: يا أبا حنيفة! لقد ادَّعيت علماً، و يَلِكُ، ما جَعَلَ اللهُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ، وَ يَلِكُ، وَ مَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّيَةِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَ مَا وَرَثَكَ اللهُ مِنْ كِتَابِهِ حَرْفًا»^٣.

و في رواية زيد الشحام: «قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السَّلام، فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم - إلى أن قال -: يا قتادة! إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرتَه مِنْ الرِّجَالِ فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ. وَ يَحْكُ! يا قتادة! إننا يعرف القرآن من خوطب به»^٤.

إلى غير ذلك مما ادَّعى في الوسائل، في كتاب القضاء، تجاوزها عن حد التواتر. و حاصلُ هذا الوجه يرجع إلى أنَّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنَّ مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

والجواب عن الاستدلال بها

إنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و إرادة خلاف ظاهرها في الأخبار. إذ من المعلوم أنَّ هذا لا يُسمَّى تفسيراً، فإنَّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاة أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً أو فارسياً أو غيرهما، فعمل به و امتثله، لم يُعدَّ هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع. ثم لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أنَّ المراد بالرأي هو الاعتبار

(٢) تفسير العياشي، ج ١، ص ١٧ مع تفاوت. المحاسن، ص ٣٠٠.

(١) مجمع البيان، ج ١، ص ٨.

(٤) الكافي، ج ٨، ص ٣١١، ح ٤٨٥.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٠.

العقليّ الظنّيّ الراجِعُ إلى الاستحسان، فلا يشملُ حملَ ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية.

و حينئذٍ فالمرادُ بالتفسير بالرأي: إمّا حملُ اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

و يرشد إليه المرويُّ عن مولانا الصادق، عليه السلام، قال في حديث طويل: «وإنما هلك الناسُ في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته. فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام، فيعرفونهم»^١.

و إمّا الحملُ على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية، من دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها.

ومما يقرب هذا المعنى الثاني، وإن كان الأولُ أقربَ عرفاً، أنّ المنهَى، في تلك الأخبار، المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت، عليهم السلام، بل يخطئونهم به. ومن المعلوم ضرورةً من مذهبنا تقديم نصّ الامام، عليه السلام، على ظاهر القرآن، كما أنّ المعلوم ضرورةً من مذهبهم العكس.

و يُرشدك إلى هذا ما تقدّم في ردّ الامام، عليه السلام، على أبي حنيفة حيث أنه يعملُ بكتاب الله. ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان يؤوِّله بالرأي، إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة.

و يرشد إلى هذا قولُ أبي عبدالله، عليه السلام، في ذمّ المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ وهم يظنون أنه العام، واحتجّوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا»^٢.

و بالجملة، فالانصافُ: يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف، ولو دلّت على المنع من العمل على هذا الوجه دلّت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٨.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٨.

البيت عليهم السلام.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِثْلُ الْقُرْآنِ، مِنْهُ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ، وَخَاصٌّ وَعَامٌّ وَمُحَكَّمٌ وَ مُتَشَابِهٌ، وَقَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ «ص» الْكَلَامُ، يَكُونُ لَهُ وَجْهَانٌ، كَلَامٌ عَامٌّ وَكَلَامٌ خَاصٌّ، مِثْلُ الْقُرْآنِ»^١

وفي رواية أسلم بن مسلم: «إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ»^٢.

هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها، مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن: مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها، مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه، ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود والأخبار الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله، عليه السلام، لما قال زرارة: «مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِمَكَانِ الْبَاءِ»^٣. فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق، عليه السلام، في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام: «إِنَّهُ فَاسِقٌ، وَقَالَ اللَّهُ: إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا، الْآيَةُ»^٤.

وقوله عليه السلام: لابنه إسماعيل: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدَّقْهُمْ»^٥.

وقوله، عليه السلام، لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِنْ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»^٦.

وقوله، عليه السلام، في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إِنَّهُ زَوْجٌ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»^٧ وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع: إنه تعالى قال: «فَانْطَلَقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا»^٨.

وتقريره، عليه السلام، التمسك بقوله تعالى: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ»^٩، وأنه نُسِخَ بقوله تعالى «وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ»^{١٠}.

(١) الكافي، ج ١، ص ٦٣ (٢) الكافي، ج ١، ص ٥٤ (٣) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٠

(٤) الأمل للصدوق، ص ٦١١، بحار الأنوار، ج ٤٧، ص ١٦٩ (٥) وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٢٣٠

(٦) مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٤٥٩ (٧) البقرة: ٢٣٠

(٨) البقرة: ٢٣٠ (٩) المائدة: ٥ (١٠) البقرة: ٢٢١

وقوله، عليه السلام: في رواية عبد الأعلى، في حكم من عثر، فوقع ظفراً، فَجَعَلَ على إصبعه مَرارة: «إِنَّ هَذَا وَشَبَّهَهُ يُعْرَفُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. ثُمَّ قَالَ: إِسْحَ عَلَيْهِ»، فأحال، عليه السلام، معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

ولا يخفى أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق، نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج، أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادي النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقاءه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهرة لا يدل على ما حكم به الامام، عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح، فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

فاذا أحال الامام، عليه السلام، استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء، عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

ومن ذلك ما ورد من: «أَنَّ الْمُصَلِّيَّ أَرْبَعًا فِي السَّفَرِ إِنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ الْقَصْرِ وَجِبَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ، وَإِلَّا فَلَا»^١. وفي بعض الروايات «إِنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ وَفُسِّرَتْ لَهُ».

و الظاهر ولو بحكم أصالة الاطلاق في باقي الروايات أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقْصُرُوا»^٢، بيان الترخيص في أصل تشريع القصر و كونه مبنياً على التخفيف، فلا ينافي تعيين القصر على المسافر و عدم صحّة الإتمام منه، و مثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة و محمد بن مسلم للامام، عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: «لَا جُنَاحَ»، و لم يقل: افعلوا، فاجاب، عليه السلام، بأنه من قبيل قوله تعالى: «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا»^٣.

و هذا أيضاً يدل على تقرير الامام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٣٥.

(٢) النساء: ١٠١.

(٣) البقرة: ١٥٨.

والدخل والتصرّف في ظواهره.

و من ذلك استشهادُ الامام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لخلية بعض النسوان بقوله تعالى: «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»^١، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى: «عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»^٢.

و من ذلك الاستشهاد لخلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا، الْآيَةَ»^٣، إلى غير ذلك مما لا يُحصى.

الثاني: من وجهي المنع

إننا نعلم بطرّق التقييد و التخصيص و التجوّز في أكثر ظواهر الكتاب. و ذلك ممّا يُسقطها عن الظهور.

وفيه

أولاً، النقضُ بظواهر الستة، فإننا نقطع بطرّق مخالفة الظاهر في أكثرها. و ثانياً، أنّ هذا لا يوجبُ السقوط، وإنما يوجبُ الفحصَ عمّا يوجبُ مخالفة الظاهر. فان قلت: العلمُ الاجماليُّ بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره، و هو وجوبُ التوقّف بالفحص، ولذا لو تردّد اللفظُ بين معنيين او عُلمَ إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر. كما في العامين من وجه وشبههما. و جب التوقّف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهةٌ ربما تورد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الاجماليُّ بوجود المخصّصات. فإن العلم الاجماليُّ إمّا أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيليُّ بوجود عدّة مخصّصات، وإمّا أن لا يبقى. فان بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلا فلا مقتضي للفحص. وتندفع هذه الشبهة: بأنّ المعلومَ إجمالاً هو وجودُ مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهرُ تفصيلاً بعد الفحص. وأمّا وجودُ مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغيرُ معلوم. فحينئذٍ لا يجوز العملُ قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصّص يظهر بعد الفحص، ولا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الاجماليِّ. و أمّا بعد الفحص فاحتمالُ وجود المخصّص في الواقع يُنفى بالأصل السالم عن

(٣) الأنعام: ١٤٥.

(٢) النحل: ٧٥.

(١) النساء: ٢٤.

العلم الاجمالي. والحاصل: أن المصنف لا يجد فرقاً بين ظاهر الكتاب والسنة، لا قبل الفحص ولا بعده.

* * *

ثم إنك قد عرفت أن العمدّة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن. إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية، في آخر كلامه، أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل. والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل، حيث قال -بعد إثبات أن في القرآن محكمات وظواهر وأنه مما لا يصح إنكاره، وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وأن الحق مع الأخباريين- ما خلاصته:

«إن التوضيح يظهر بعد مقدمتين.

الأولى: أن بقاء التكليف مما لا شك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر تكون ظنية، إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وإن كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: «أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أريدُ الخصوص من غير قرينة، وربما أخاطبُ أحداً وأريدُ غيره، ونحو ذلك». فحينئذ لا يجوز لنا القطع براده ولا يحصل لنا الظن به. والقرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص. لا أقول على وضع جديد، بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب، ومع ذلك قد وُجِدَت فيه كلمات لا يعلم المراد منها، كالمقطعات. -ثم قال:-

قال سبحانه: «فيه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ»، الآية، ذم على اتباع التشابه، ولم يبين لهم المتشابهات: ماهي، وكم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبّي، صلى الله عليه وآله، نهى الناس عن التفسير بالآراء. وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجهم الدليل.

إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل، لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقى ظهوره مندرج في الأصل المذكور. فنطالب بدليل جواز العمل، لأن الأصل الثابت عندالخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن الظاهر من المحكم وجوب العمل بالمحكم اجماعي. لأننا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص. وأما شموله للظاهر فلا - إلى أن قال:-

لا يقال: إن ما ذكرتم لوتّم لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمختص، والمطلق والمقيّد. لأننا نقول: إنا لو خّلينا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرية على خلافها. ولكن مُنعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسول الله، صلى الله عليه وآله، عن تفسير القرآن. ولا ريب في أن غير النص محتاج إلى التفسير. وأيضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن، وكذا الرسول، صلى الله عليه وآله، وأوصيائه عليهم السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن - إلى أن قال:-

و أمّا الأخبار، فقد سبق أن أصحاب الأئمة، عليهم السلام، كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحص عن مختص أو معارض ناسخ أو مقيّد، ولو لا هذا لكُنّا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقّفين^١، انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر، سيّما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الاجماع العملي، ولولاه لتوقف في العمل بها أيضاً، إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة، عليهم السلام، بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل إليهم من أئمتهم؛ وإنما كان أمراً مركزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الافادة والاستفادة، سواء كان من الشارع ام غيره. وهذا المعنى جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقياً للافادة والاستفادة على ما هو الأصل في خطاب كل متكلم. نعم، الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلاً. لكن

(١) شرح الوافية، ص ...، مخطوط.

الخارج منه ليس خصوصاً ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للإفهام.

ثم إن ما ذكره - من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات و احتمال كونها من المتشابهات - ممنوع: أولاً، بأن التشابه لا يصدق على الظواهر، لالغّة ولا عرفاً، بل يصح سلبه عنه. فالنهي الوارد عن اتباع التشابه لا يمنع، كما اعترف به في المقدمة الأولى، من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً، بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به. ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجّة الظواهر، لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه ممّا نهى الشارع عنه.

وبالجملة، فالحق ما اعترف به، قدس سره، من أنا لو خُلينا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب. ولا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت ممّا ذكرنا أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطلب واستفادته. وإنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

وينبغي التنبيه على امور

الأول

إنه ربّما يتوهم بعض: «أنّ الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آية متعلّقة بالفروع او الاصول إلّا ورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او أخبار كثيرة، بل انعقد الاجماع على أكثرها. مع أنّ جُلّ آيات الاصول والفروع، بل كلّها، ممّا تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار»، انتهى. «النراقي، مناهج الأحكام، ص ١٥٨».

أقول: و لعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلّا فالاطلاقات الواردة في المعاملات ممّا يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً.

مثل: «أوفُوا بِالْعُقُودِ»، و «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»، و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ»، و «فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ»، و «لَا تُوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ»، و «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ»، و «أَجَلٌ لَكُمْ مَاوْرَاءَ ذَلِكَ»، و «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، و «لَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ»، و «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ»، و «عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»، و «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ»، وغير ذلك ممّا لا يحصى. بل وفي العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ، فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ». وآيات التيمّم، والوضوء، والغسل.

وهذه العمومات، وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلّا أنّه ليس كلّ فرع ممّا يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتتبع.

الثاني:

إنه إذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدّى، كما في قوله تعالى: «حتى

يَطَهْرُنَ» ، حيث قرء بالتشديد من التطهّر الظاهر في الاغتسال، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض. فلا يخلو: إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها، كما هو المشهور، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادّة، وإمّا أن لا نقول، كما هو مذهب جماعة.

فعلى الأوّل، فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ او على الأظهر، ومع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقف و الرجوع إلى غيرهما.

و على الثاني، فان ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة، كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكلّ قراءة، كان الحكم كما تقدّم. وإلا فلا بدّ من التوقف في محلّ التعارض والرجوع إلى القواعد، مع عدم المرجح او مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا، كما هو الظاهر. فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف، او بالجواز بناءً على عموم قوله تعالى: «فَأْتُوا حَرِّكُمْ أَنْتُمْ شِئْتُمْ» ، من حيث الزمان، خرج منه أيّام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص او العمل بالعموم الزمانيّ.

الثالث:

إنّ وقوع التحريف في القرآن، على القول به، لا يمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك، مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة. مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة، أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعيّة العمليّة التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

الرابع:

قد يتوهم: «أنّ وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزمٌ لعدم جواز العمل بظاهره، لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مطلقاً حتّى ظواهر الكتاب». وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّية الظواهر موجبٌ لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر، مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّية أنفسها، إلاّ أن يقال إنّها لا تشمل أنفسها، فتأمل.

و بازاء هذا التوهم توهم: «أنّ خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصّص، لأنّ وجود القاطع على حجّيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم». وفيه: ما لا يخفى¹.

وأما التفصيل الآخر

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين، قدس سره، في آخر مسألة حجّية الكتاب وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد. وهو الفرق بين مَنْ قُصِدَ إفهامه بالكلام، فالظواهرُ حجّةٌ بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ، سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية، ام لا، كما في الناظر في الكتب المصنّفة، لرجوع كلّ من ينظر إليها؛ وبين من لم يُقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة إلى الكتاب العزيز، بناء على عدم كون خطابه موجّهة إلينا و عدم كونه من باب تأليف المصنّفين. فالظهور اللفظي ليس حجّةً حينئذٍ لنا، إلّا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم. ويمكن توجيهه هذا التفصيل: بأنّ الظهور اللفظي ليس حجّةً إلّا من باب الظنّ النوعي. وهو كون اللفظ بنفسه لو خُلّي وَ طَبَعَهُ مفيداً للظنّ بالمراد.

فاذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يُقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود، كان إمّا لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإمّا لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفي بالمراد. ومعلوم أنّ احتمال الغفلة من المتكلم او السامع احتمالٌ مرجوح في نفسه مع انعقاد الاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم.

وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة. فإنا إذا لم نجد في آية او رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها و احتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقريظة قد خفيت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم او متاً، إذ لا يجب على المتكلم إلّا نصبُ القريظة لمن يُقصد إفهامه، مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلم في محلّ

الكلام مفروض لكونه معصوماً. وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد، حتى لو فرضنا الفحص. فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجد لها. إذ لا يحكم العادة، ولو ظناً، بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أننا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص. ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام، كما نبهنا عليه في أول المبحث.

وبالجمله، فظواهر الألفاظ حجة، بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها، إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الافادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة، لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور دون ما إذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ومن هنا ظهر: أنّ ما ذكرنا سابقاً، من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوى والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات، لا ينفع في رد هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد. ودون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: «أنّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته»، مردودة: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده في الكلام. وليس إلا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة، لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للأخبار أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك.

فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا. مع إمكان أن يقال: إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص. نعم، الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم. هذا غاية ما يمكن

من التوجيه لهذا التفصيل.

* * *

و لكن الانصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهرين من قُصِدَ إفهامه ومن لم يُقصد، فإن جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجّية الظاهر بالنسبة إلى مَنْ قُصِدَ إفهامه جارٍ فيمن لم يُقصد، لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكون بارادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينةً صارفةً بعد الفحص في مظان وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالمخاطب وعدمه. فاذا وقع المكتوبُ الموجهُ من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأملُ في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه. فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى. وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية، هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم.

وأما العلماء، فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية، كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثمّ مسّت الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصي إليه، فإنّ العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصي إليه المقصود وكذا في الاقارير، ام كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة، عليهم السلام، مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لاغير، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجّية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قُصِدَ إفهامه.

و دعوى: «كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم، عليهم السلام، من قبيل تأليف المصنفين»، واضحة الفساد. مع أنها لو صحّت لجرّت في الكتاب العزيز، فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمرة التفصيل المذكور، لأنّ المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجّة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظن. وإنا كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أن القطع حاصل لكلّ متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجّية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح وينكر العمل بأخبار الآحاد، مدّعياً كون معظم الفقه معلوماً بالاجماع والأخبار المتواترة.

ويدلّ على ذلك أيضاً سيرة أصحاب الأئمة، عليهم السلام، فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين، عليهم السلام، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي سمعوها من أئمتهم، عليهم السلام، لا يفرقون بينها إلا بالفحص وعدمه، كما سيأتي. والحاصل: أنّ الفرق في حجّة أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيره القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام.

هذا كلّه، مع أنّ التوجيه المذكور لذلك التفصيل، لابتناؤه على الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد وبين مطلق أصالة عدم القرينة، يُوجِب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة، وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين، لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً. فما ذكره - من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين - غير سديد، لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشي عن ظنّ عدم الغفلة والخطأ، فلا يجري في حقّ الغائبين، وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة فهو جارٍ في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب.

ومما يمكن أن يستدلّ به أيضاً - زيادةً على ما مرّ من اشتراك أدلّة حجّة الظواهر من إجماعي العلماء وأهل اللسان - ما ورد في الأخبار المتواترة معنئياً، من الأمر بالرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه، فإنّ هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين، فيتمّ المطلوب، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القميّ، رحمه الله، بعد ما ذكر من عدم حجّة ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص، بقوله:

«فان قلت: إنّ أخبار الثقلين تدلّ على كون ظاهر الكتاب حجة لغير

المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه: بأنّ رواية الثقلين ظاهرة في ذلك، لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة، عليهم السلام، كما يقوله الأخباريون. وحجّة ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لافرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حقّ غير المشافهين بها»^١.

وتوضيح النظر: أنّ العمدة في حجّة ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة

باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب. وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمة، عليهم السلام، وليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادرةً.

وأما خبر الثقلين، فيمكن منع ظهوره إلا في وجوب إطاعتها وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الاطاعة والمعصية، فافهم.

ثم إن لصاحب المعالم، رحمه الله، في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم، لا بأس بالإشارة إليه. قال: - في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام، لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظنيّ الدلالة - ما لفظه:

لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية، وهي قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر. سلمنا، ولكن ذلك ظن مخصوص، فهو من قبيل الشهادة لا يُعدّل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لأننا نقول: أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة. وقد مرّ أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر إنما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل. وحينئذ فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على إرادة خلافها. وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما على الأمارات المفيدة للظن القوي، وخبر الواحد من جملتها. ومع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم. ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر إلى إناطة التكليف به، لا بتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجّهاً إلينا، وقد تبين خلافه، ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن^(١)، انتهى كلامه.

ولا يخفى: أن في كلامه، قدس سره، على إجماله و اشتباه المراد منه كما يظهر من المحشين مواقع النظر والتأمل.

ثم إنك قد عرفت: أن مناط الحجية و الاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام. فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعبر على خلافه و عدمه، لأن ما ذكرنا من الحجّة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة.

و ما ربما يظهر من العلماء- من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة- فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناءً على أن ما دلّ من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور، و لذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة الصدور إذا عارضها الشهرة.

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لا عمومه او إطلاقه. فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نعم، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن او إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها.

لكن الانصاف: أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان، و لذا عدّ بعض الأخباريين، كالأصوليين، استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصّص والمقيّد من الاستصحابات المجمع عليها. وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه، إلا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

و ربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلاً يرجع حاصله إلى: «أن الكلام إن كان مقروناً بحال او مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف او كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة»^١.

و هذا تفصيل حسن متين، لكنّه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف، لا

في حجّية الظهور اللفظي، ومرجعه إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الاجمال، فان اللفظ في القسم الأول يخرج عن الظهور إلى الاجمال بشهادة العرف.

ولذا توقّف جماعة في المجاز المشهور و العامّ المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده والجمل المتعدّدة المتعقّبة للاستثناء والأمر والنهي الواردين في مظانّ الحظر او الايجاب، إلى غير ذلك ممّا احتف اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفاً. ولم يتوقف أحدٌ في عامّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال و ارتفاع الاجمال لأجل ظهور العامّ. ولذا لو قال المولى: اكرم العلماء، ثمّ ورد قول آخر من المولى إنه لا تكرم زيدا، واشترك زيدٌ بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم، فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي.

و بازاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، وهو: «أنّ احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمانة غير معتبرة فلا يصحّ رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة. و مثل له بما إذا ورد في السّنة المتواترة عامّ و ورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العامّ ولا يوجب الظنّ بالواقع. - قال: - فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبداً. - ثمّ قال: - ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبداً، فإنّ أكثر المحققين توقّفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح»^١ انتهى.

و وجهٌ ضعفه يظهر ممّا ذكر، فإنّ التوقّف في ظاهر خطاب لأجل إجمال خطاب آخر لكونه معارضاً، ممّا لم يُعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدّم من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر.

و أمّا قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فعَلِمَ فساده ممّا ذكرنا في التفصيل المتقدم، من أنّ الكلام المكتنّف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعدّ من الظواهر، بل من الجملات. و كذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية كالعامّ المتعقب بالضمير وشبهه ممّا تقدّم.

وأما القسم الثاني وهو الظنّ الذي يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أنّ اللفظ المفرد الفلانيّ، كلفظ الصعيد او صيغة افعال، او أنّ المركب الفلانيّ، كالجملة الشرطيّة، ظاهرٌ بحكم الوضع في المعنى الفلانيّ، وأنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر -بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر- في مجرد رفع الحظر دون الالتزام، والظنّ الحاصل هنا يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغويّ او الانفهام العرفيّ، والأوفق بالقواعد عدم حجّية الظنّ هنا، لأنّ الثابت المتيقن هي حجّية الظواهر.

و أما حجّية الظنّ في أنّ هذا ظاهر، فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكرها في إثبات جزئيّ من هذه المسألة. وهي حجّية قول اللغويين في الأوضاع فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصّة التي ثبت حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردّها، فإنّ الظاهر أنّ حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصّة، كأصالة الحقيقة المتقدّم ذكرها وغيرها، انسداد باب العلم في غالب مواردّها من العرفيات و الشرعيّات.

و المراد بالظنّ المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعيّة، وبالظنّ الخاصّ ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظنّ بعد تعدّد العلم.

* * *

وكيف كان، فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحدٌ على أحد. وقد حكى عن السيّد في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكيّ اتفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواري، فيما حكى عنه، في هذا المقام، ما هذا لفظه:
 «صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في
 فتحهم فيما اختص بصناعتهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر و زمان»^١،
 انتهى.

وفيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و
 العدالة و نحو ذلك، لا مطلقاً. الا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل
 الرجال، بل و بعضهم على اعتبار التعدد، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل
 الخبرة في مسألة التقييم وغيرها. هذا مع أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي، كما
 اعترف به المستدل في بعض كلماته، فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

فالانصاف: أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة: إما في مقامات يحصل
 العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند
 أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات؛ وإما في
 مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا اريد تفسير
 خطبة أو رواية لا تتعلق بتكليف شرعي، وإما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من العمل،
 فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: «أن طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في أفاظ الكتاب و السنة مستلزم لانسداد
 طريق الاستنباط في غالب الأحكام.

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ماشذوندر - كلفظ الصعيد و نحوه - معلوم من العرف و
 اللغة، كما لا يخفى. والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي،
 واتفاق أهل العربية أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرنية، فإنه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود
 في الحقائق، كما في صيغة «إفعل» أو الجملة الشرطية أو الوصفية.

و من هنا يتمسكون - في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث: «لبي الواجد»، و
 نحوه غيره من موارد الاستشهاد - بفهم أهل اللسان. وقد يثبت به الوضع بالمعنى الأعم الثابت في
 مجازات المكتنفة بالقرائن المقامية، كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجرداً عن القرينه يتبادر

منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب والالزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة يُدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة «إفعل» بواسطة القرينة الكلية.

وبالجملة، فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله، لقلّة مواردها، لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة.

نعم سيجيء أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي، لكنّه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام. فإنّه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات، وسيتضح هذا زيادة على هذا إن شاء الله، هذا.

و لكنّ الانصاف: أنّ مورد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يُحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل أفاظ الوطن، والمفازة، و التمر، والفاكهة، والكنز، والمعدن، والغوص، وغير ذلك من متعلقات الأحكام ممّا لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً. ولعلّ هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كافٍ في المطلب، فتأمل.

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل الاجماع المنقول بخبر الواحد

عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنه من أفراد، فيشملة أدلته. والمقصود من ذكره هنا، مقدماً على بيان الحال في الأخبار، هو التعرض للملازمة بين حجّية الخبر وحجّيته، فنقول:

إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أنّ الدليل عليه هو الدليل على حجّية خبر العادل. فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند، لأنّ مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام، عليه السلام، بلا واسطة. ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الأقسام و يلحقه ما يلحقه من الأحكام.

والذي يقوي في النظر هو عدم الملازمة بين حجّية الخبر وحجّية الاجماع المنقول، وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

[الامر] الأوّل

إنّ الأدلّة الخاصّة التي أقاموها على حجّية خبر العادل لا تدلّ إلا على حجّية الأخبار عن حسن، لأنّ العمدة من تلك الأدلّة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمّة، عليهم السلام. ومعلوم عدم شمولها إلا للرواية المصطلحه. وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

اللهمّ إلا أن يدعى أنّ المناظ في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم. ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الامام، عليه السلام، ولذا يجوز النقل بالمعنى.

فاذا كان المناظ كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام، عليه السلام، ولو بلفظ آخر

والمفروض أنّ حكاية الاجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم، عليه السلام، بهذه العبارة التي هي معقد الاجماع او بعبارة أخرى- وجب العملُ به.

لكن هذا المناط لو ثبت دلّ على حجّية الشهرة بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها. كما عُملَ بفتاوى عليّ بن بابويه، قدس سرّه، لتنزيل فتواه منزلة روايته، بل على حجّية مطلق الظنّ بالحكم الصادر عن الامام، عليه السلام، وسيجيء توضيح الحال إن شاء الله.

و أمّا الآيات، فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ.

وهي إنّما تدلّ على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق. والظاهرُ منها -بقرينة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، وبقرينة تعليل اختصاص التبيين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأنّ الفاسق لا رادع له عن الكذب- هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته و عدم خطائه في حدسه، لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلحُ مناطاً لتصويب المخبر وتخطئه بالنسبة إلى حدسه. وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمرٌ مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلحُ لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك أنّ المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأنّ هذا هو الذي يصلحُ لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار. ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

فان قلت: إنّ مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر، لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر و إن لم يتعمد الكذب، فيجبُ التبيين في خبر العادل أيضاً، لاحتمال خطائه وسهوه. وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل و الفاسق. غاية الأمر وجوبه في خبر الفاسق من جهتين و في العادل من جهة واحدة.

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفي احتمال خطائه وغفله و اشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس. وهذا أصلٌ عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد. نعم لو كان المخبر ممّن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يُعبأ بخبره، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه. ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط، وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع.

إلا أنّ المنصف يشهد بأنّ اعتبار هذا في جميع مواردّه ليس لدليل خارجي مخصّص لعموم آية

النبأ و نحوها ممّا دلّ على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أنّ المراد بوجوب قبول قول العادل رفعُ التهمة عنه من جهة احتمال تعمّده الكذب، لا تصويبه وعدمُ تخطّئه او غفلته. و يؤيد ما ذكرنا أنّه لم يستدل أحدٌ من العلماء على حجّية فتوى الفقيه على العامّي بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال.

و الظاهر أنّ ما ذكرنا - من عدم دلالة الآية و أمثالها من أدلّة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد - هو الوجهُ فيما ذهب إليه المعظم، بل أطبقوا عليه، كما في الرياض، من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحسّ وإن علّله في الرياض بما لا يخلو عن نظر، من أنّ الشهادة من الشهود وهو الحضور. فالحسّ مأخوذٌ في مفهومها.

والحاصل: أنّه لا ينبغي الاشكال في أنّ الإخبار عن حدس و اجتهاد و نظر ليس حجّةً إلاّ على من وجب عليه تقليدُ المخبر في الأحكام الشرعية وأنّ الآية ليست عامّة لكلّ خبر ودعوى، خرج ما خرج.

فان قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسقُ بخبر يُعلّمُ بعدم تعمّده للكذب فيه تُقبَلُ شهادته فيه، لأنّ احتمالَ تعمّده للكذب منتفٍ بالفرض، واحتمال غفلته و خطائه منفيّ بالأصل المجمع عليه، مع أنّ شهادته مردودة إجماعاً.

قلت: ليس المراد ممّا ذكرنا عدم قابليّة العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً و عدماً تعبداً، كما في الشهادة والفتوى و نحوهما. بل المراد أنّ الآية المذكورة لا تدلّ إلاّ على مانعيّة الفسق من حيث قيام احتمال تعمّده الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة، فلا يدلّ على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصّة بالأخبار الحسيّة. فالآية لا تدلّ أيضاً على اشتراط العدالة و مانعيّة الفسق في صورة العلم بعدم تعمّده الكذب، بل لا بدّ له من دليل آخر، فتأمل.

الأمر الثاني

انّ الاجماع في مصطلح الخاصّة بل العامّة، الذين هم الأصل له و هو الأصل لهم، هو اتفاق جميع العلماء في عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين. قال في التهذيب: «الاجماع هو اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد صلى الله

عليه وآله»^١.

وقال صاحب غاية البادي في شرح المبادي، الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة، قدس سره: «الاجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت، عليهم السلام، هو اتفاق امة محمد، صلى الله عليه وآله، على وجه يشتمل على قول المعصوم»^٢، انتهى^١.
وقال في المعالم: «الاجماع في الاصطلاح اتفاق خاص، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة»^٣، انتهى^١.

وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجّة الاجماع عند الامامية اشتماله على قول الامام، عليه السلام، كانت الحجّة دائرة مدار وجوده، عليه السلام، في كلّ جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيد المرتضى:

«إذا كان علّة كون الإجماع حجّة كون الامام فيهم، فكلّ جماعة كثرت او قلت، كان قول الامام في أقوالها، فاجماعها حجّة، وإنّ خلاف الواحد والاثنين إذا كان الامام أحدهما قطعاً او تجويزاً يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقيين وإن كثر، وإنّ الاجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجّة»^٤، انتهى^١.

وقال المحقق في المعبر، بعد إناطة حجّة الاجماع بدخول قول الامام عليه السلام: «إنه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجّة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجّة»^٥، انتهى^١.

وقال العلامة، رحمه الله، بعد قوله - إنّ الاجماع عندنا حجّة لاشتماله على قول المعصوم-: «و كلّ جماعة قلت او كثرت كان قول الامام عليه السلام في جملة أقوالها فاجماعها حجّة لأجله، لا لأجل الاجماع»^٦، انتهى^١.

هَذَا، ولكن لا يلزم من كونه حجّة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنه ليس كلّ خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح. وأما ما اشتهر بينهم من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب، واحداً او أكثر، فالمراد أنه لا يقدح في حجّة اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقق،

(٢) غاية البادي في شرح المبادي، ص ، مخطوط.

(٤) الذريعة في اصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٣٢-٦٣٥.

(٦) تهذيب الاصول، ص

(١) تهذيب الاصول، ص

(٣) معالم الدين، ص ١٧٢.

(٥) المعبر، ج ١، ص ٦.

قدس سره، الامام عليه السلام في اثنين.

نعم، ظاهرُ كلمات جماعة يوهّم تسميته إجماعاً في الاصطلاح حيث تراهم يدعون الاجماع في مسألة، ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب. لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية.

نعم يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجية فيه و كون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة إلى ما يعم اتفاق طائفة من الامامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال. بل إطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على إجماع الامامية فقط، مع أنهم بعض الأمة لا كلهم، ليس إلا لأجل المسامحة، من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

و على أي تقدير، فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الامام، عليه السلام، في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالة عليه بالتضمن. فيكون الإخبار عن الاجماع إخباراً عن قول الامام عليه السلام. وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد و من تأخر عنهم.

و أما اتفاق من عدا الامام عليه السلام -بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام، عليه السلام، بقاعدة اللطف كما عن الشيخ، رحمه الله، او التقرير كما عن بعض المتأخرين، او بحكم العادة القاضية باستحالة توافقتهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام عليه السلام- فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً إلا أن ينضم قول الامام «ع» المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى أقوالهم، فيسمى المجموع إجماعاً، بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الامام «ع» إجماعاً وإن خرج عنه الكثير او الأكثر. فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الامام «ع»، و المدلول الحكم الصادر عنه «ع» نظير كلام الامام «ع» ومعناه.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع -مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الامام، عليه السلام، الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه و تسمية المجموع دليلاً- هو التحفظ على ما جرت سيرة أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

ففي إطلاق الاجماع على هذا مسامحة في مسامحة، وحاصل المسامحة إطلاق الاجماع على اتفاق

طائفة يستحيل بحكم العادة خطأهم وعدم وصولهم إلى حكم الامام عليه السلام. والاطلاع على تعريفات الفريقين و استدلالات الخاصة و أكثر العامة على حجّية الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه. كما عرفت من السيّد والفاضلين، قدّست أسرارهم، من أنّ كلّ جماعة قلت او كثرت عُلِمَ دخول قول الامام، عليه السلام، فيهم، فاجماعُهُم حجّةٌ. ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع من: «دعوى الاجماع على أنّ خروج الواحد من علماء العصر قادمٌ في انعقاد الاجماع»، مضافاً إلى ما عرفت من إطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكلّ.

ثم إن المسامحة من الجهة الأولى او الثانية في إطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل. نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجّة عند الكلّ كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً. أمّا لو لم يكن نقل الاجماع حجّة او كان نقل مطلق الدليل القطعي حجّة لم يلزم تدليس أصلاً. ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم، رحمه الله، حيث أنّه بعد أن ذكر أنّ حجّية الاجماع إنّما هي لاشتماله على قول المعصوم واستنضه بكلام المحقق الذي تقدّم واستجوده، قال:

«والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة، حتّى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جليّة ولا دليل لهم على الحجّية يعتدّ به»^١ انتهى.

وقد عرفت أنّ مساهلتهم و تسامحهم في محلّه، بعد ما كان مناط حجّية الاجماع الاصطلاحية موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع، لما عرفت من التحقّق على عناوين الأدلّة المعروفة بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافاً إلى المسلمين او الشيعة او أهل الحقّ او غير ذلك ممّا يمكن أن يراد به دخول الامام عليه السلام في المُجمعين، وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الامام، عليه السلام. كقوله: أجمع علمائنا او أصحابنا او

فقهائنا او فقهاء أهل البيت، عليهم السلام، فإنّ ظاهر ذلك من عدا الامام «ع»، وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي. لكنّه مرجوح، فان أضاف الاجماع إلى من عدا الامام «ع» فلا إشكال في عدم حجّية نقله، لأنّه لم ينقل حجّة وإن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام «ع» من جهة هذا الاتفاق إلاّ أنّه إنّما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الامام «ع» حتّى يدخل في نقل الحجّة وحكاية السنّة بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول ممّا يستلزم عادةً موافقة قول الامام، عليه السلام، او وجود دليل ظنيّ معتبر حتّى بالنسبة إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه إلى لازمه. لكن سيجيء بيان الاشكال في تحقّق ذلك.

وفي حكم الاجماع المضاف إلى من عدا الامام، عليه السلام، الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف. كما يقال: خُرع الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنّما اختلفوا في خُرع الطير. او يقال: إنّ محلّ الخلاف هو كذا. و أمّا كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإنّ معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً.

وأضعف ممّا ذكر نقل عدم الخلاف وأنّه ظاهر الأصحاب او قضية المذهب وشبه ذلك. وإن أطلق الاجماع او أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدّم ولو مسامحةً، لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه في الحجّية، فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنّة، أعني حكم الامام، عليه السلام، لما عرفت من أنّ الاجماع الاصطلاحيّ متضمّن لقول الامام «ع» فيدخل في الخبر والحديث.

إلاّ أنّ مستند علم الحاكي بقول الامام، عليه السلام، أحد امور:

أحدها الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الامام، عليه السلام، في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام عليه السلام.

وهذا في غاية القلّة، بل نعلم جزماً أنّه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للاجماع، كالشيخين والسيدتين وغيرهما. ولذا صرح الشيخ في العدة، في مقام الردّ على السيّد حيث أنكر الاجماع من باب وجوب اللطف، بأنّه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الامام للمجمعين. الثاني قاعدة اللطف، على ما ذكره الشيخ في العدة وحكى القول به عن غيره من المتقدمين.

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح، على ما ذكر في محله. فاذا علم استناد الحاكبي إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته. والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة، لما عرفت من كلامه المتقدم عن العدة وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد، قدس سره، - في استكشاف قول الامام، عليه السلام، من تتبع أقوال الأئمة واختصاصه بطريق آخر مبني على وجوب قاعدة اللطف - غير ثابتة، وإن ادعاها بعض، فإنه، قدس سره، قال في العدة، - في حكم ما إذا اختلفت الامامية على قولين يكون أحد القولين قول الامام، عليه السلام، على وجه لا يعرف بنفسه، والباقون كلهم على خلافه -:

«إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الامام، عليه السلام، دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك، لأن الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف، ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو إظهار من يبين الحق في تلك المسألة - إلى أن قال -:

وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً: «أنه يجوز أن يكون الحق عند الامام، عليه السلام، والأقوال الأخر كلها باطلة. ولا يجب عليه الظهور، لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحق الذي كان عنده».

قال: «وهذا عندي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الامام، عليه السلام، فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، ومتى جوزنا انفراده بالقول وأنه لا يجب ظهوره من ذلك من الاحتجاج بالاجماع»^١، انتهى كلامه.

وذكر في موضع آخر من العدة: «إن هذه الطريقة - يعني طريقة السيد المتقدمة - غير مرضية عندي، لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل باجماع الطائفة أصلاً، لجواز أن يكون قول الامام، عليه السلام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده»^٢ انتهى.

و أصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع، عند الشيخ، فيما ذكره من قاعدة اللطف، ما حكى عن بعض أنه حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ:

«أن سيدنا المرتضى، قدس سره، كان يذكر كثيراً أنه لا يمتنع أن يكون هنا امور كثيرة غير واصلة إلينا علمها مؤدع عند الامام عليه السلام و إن كتبها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق - إلى أن قال -:

وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه و قلنا: هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحته باجماع الفرقة. فتى جوزنا أن يكون قول الامام، عليه السلام، خلافاً لقولهم و لا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الامام «ع» خارجاً عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور، لأنهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم أصلاً^١، انتهى.

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالاجماع، ولا قادح فيها سوى ذلك. ولذا صرح في كتاب الغيبة بأنها قوية تقتضيها الاصول. فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدر في طريقة السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر، كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني.

قال في الايضاح في مسألة ما يدخل في المبيع:

«إن من عادة المجتهد: إذا تغير اجتهاده إلى التردد او الحكم بخلاف ما اختاره أولاً، لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما أدى إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر، لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه، وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما. وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول، بل معارضٌ لدليله مساوٍ له^٢، انتهى.

و قد أكثر في الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

(٢) إيضاح الفوائد في شرح القواعد، ج ١، ص ٥٠٢.

(١) الغيبة، ص ٦٦ - عدة الاصول، ص ٢٤٧.

وظاهره الانطباقُ على هذه الطريقة، كما لا يخفى^١.

و قال في الذكرى: «ظاهرُ العلماء المنعُ عن العمل بقول الميِّت محتجِّين بأنَّه لا قولَ للميِّت، ولهذا ينعقد الاجماعُ على خلافه ميِّتاً»^١.

و استدَلَّ المحقق الثاني في حاشية الشرائع: «على أنَّه لا قولَ للميِّت، بالاجماع على أنَّ خلافَ الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنعُ من انعقاد الاجماع اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه. فاذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد و صار قوله غيرَ منظور إليه ولا يعتد به»^٢، انتهى.

و حكى عن بعض أنه حكى عن المحقق الداماد أنه، قدس سره، قال في بعض كلام له، في تفسير النعمة الباطنة: «إنَّ من فوائد الامام -عجل الله فرجه- أن يكون مستنداً لحجِّية إجماع أهل الحلِّ والعقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الاجماعية و حجِّية إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافية، فانه -عجل الله فرجه- لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المُختلِّف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأيي إمام عصره وصاحب أمره و يطابق قوله قوله و إن لم يكن ممَّن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه» ، انتهى.

و كأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الاجماعات التي ادَّعاهها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بارادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاه عنها في المعالم. ولو جامع الاجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكورة مع بعدها او أكثرها.

الثالث من طرق انكشاف قول الامام عليه السلام لمدعى الاجماع الحدس. وهذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه. وهذا على وجهين، أحدهما: أن يحصل له الحدسُ الضروري من مباد محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلمُ كما حصل له. ثانيهما: أن يحصل الحدسُ له من إخبار جماعة اتفق له العلمُ بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً

عادةً للمطابقة لقول الامام، عليه السلام، بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.
الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخرى، وسيجيء جملة منها.

* * *

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للإخبار من الامام، عليه السلام، لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدمة - وهي السماع عن الامام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة اللطف، و حصول العلم من الحدس، وظهور لك أن الأول هنا غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للاجماع، وأن الثاني ليس طريقاً للعلم - فلا يُسمع دعوى من استند إليه، فلم يبق ممّا يصلح أن يكون المستند في الاجماع المتداولة على ألسنة ناقلها إلا الحدس. وعرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام، عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، ونظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة او إلى مبادئ محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الامام، عليه السلام، من دون ملازمة عادية، وقد يستند إلى اجتهادات وأنظار.
و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني، ولم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأول من الحدس، وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المرّد بين الوجوه المذكورة.

فان قلت: ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل، فاذا أخبر الشخص بالاجماع فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري، فحدس المخبر مستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام، عليه السلام، عادةً. فاما أن يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق، نظير الإخبار بالعدالة، وإما أن يجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام، عليه السلام، ويكون نفس المخبر به حينئذ محسوساً، نظير إخبار الشخص بامور تستلزم العدالة او الشجاعة عادةً.

و قد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة في شرحه على الوافية، فانه قدس سره، لما اعترض على نفسه: «أن الاعتبار من الأخبار ما استند إلى إحدى

الحواس، والمخبر بالاجماع إنما يرجع إلى بذل الجهد، و مجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه».

أجاب عن ذلك: بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره. ثم أورد: بأن المدار في حجّة الاجماع على مقالة المعصوم عليه السلام. فالإخبار إنما هو بها ولا يرجع إلى سمع.

فأجاب عن ذلك: أولاً، بأن مدار الحجّة وإن كان ذلك، لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد، لا يحتاج فيه إلى النقل. و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق. فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحس والسمع كان الاتفاق معلوماً، ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة للمعلومة لكل أحد.

و ثانياً، أن الرجوع في حكاية الاجماع إلى نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك إلى الحس، باعتبار أن الاتفاق من آثارها. ولا كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار بالايان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات. وإنما لا يرجع إلى الأخبار في العقليات المحضة، فإنه لا يعول عليها، وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد، لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام إلا أنه رجع في لوازمها و آثارها إليه، وهي أدلتها السمعية، فيكون رواية، فلم لا يقبل إذا جاء به الثقة.

وأجاب: بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزماً له عادةً، وبالجملة إذا افادت اليقين، كما في آثار الملكات و آثار مقالة الرئيس، وهي مقالة رعيته. وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال: على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول، و عليه فلا أثر لهذا السؤال^(١)، انتهى.

(١) شرح الوافية، ص...، مخطوط.

قلت: إن الظاهر من الاجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جيمع الأعصار، كما يظهر من تعريفهم وسائر كلماتهم. ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة و مخالفتهم، لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الامام، عليه السلام، ولذا قد يتخلف، لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم. نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرّر في محله. مع أن علماء العصر إذا كثروا، كما في الأعصار السابقة، يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلا إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة بأرائهم في المسألة فيدعى الاجماع، إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادةً لموافقة المعصوم «ع». فالمحسوس المستلزم عادةً لقول الامام «ع» مستحيل التحقق للناقل، والممكن التحقق له غير مستلزم عادةً.

* * *

و كيف كان، فاذا ادعى الناقل الاجماع، خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شدّ - كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين - انحصار محمله في وجوه: أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كلّ قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقاً. الثاني: أن يراد إجماع الكلّ. و يستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره. وهذه الاستفادة ليست ضرورية وإن كانت قد تحصل، لأن اتفاق أهل عصره، فضلاً عن المعروفين منهم، لا يستلزم عادةً اتفاق غيرهم ومن قبلهم، خصوصاً بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد، لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها. ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عمّا لا يوجب العلم عادةً. نعم هي أمانة ظنيّة على ذلك، لأن الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم. وقد يحصل العلم بضميمة أمارات أخر، لكن الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحسّ أو إلى حدس لازم عادةً للحسّ. والحقّ بذلك ما إذا عُلِمَ اتفاق الكلّ من اتفاق جماعة، لحسن ظنه بهم، كما ذكره في أوائل المعبر حيث قال:

«و من المقلّدة من لو طالبتّه بدليل المسألة ادعى الاجماع، لوجوده في كتب

الثلاثة قدّست أسرارهم. وهو جهلٌ إن لم يكن تجاهلاً»^١.

فإن في توصيف المدعي بكونه مقلداً، مع أننا نعلم أنه لا يدعي الاجماع إلا عن علم، إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم وأن جزمه في غير محله، فافهم.

الثالث: أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، او اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة، وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتماد المدعي من القول بها، مع فرض عدم المعارض، القول بالحكم المعين في المسألة.

و من المعلوم: أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتتهما المدعي باجتهاده: إحداهما كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع. و الثانية انتفاء المانع و المعارض. و من المعلوم أن الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

* * *

ثم إن الظاهر أن الاجماع المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصرين و رجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الاجماع فيها و دعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي، بل في زمانه، بل في ما قبله؛ كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

ولا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك .
فن ذلك: ما وجه به المحقق دعوى المرتضى والمفيد: أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات. قال:

«و أما قول السائل: كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا ولا نص فيه، فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف: أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات - ثم قال -: وأما المفيد، فإنه ادعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروى عن الأئمة^١، انتهى.

فظهر من ذلك أنّ نسبة السيّد، قدّس سرّه، الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل.
 ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف، حيث أنّه ذكر، فيما إذا بان فسقُ الشاهدين بما يوجب
 القتل بعد القتل، بأنّه يُسَقِّطُ القَوَدَ وتكون الدية من بيت المال؛ قال:
 «دليلنا إجماعُ الفرقة، فإنهم رَوَوْا أنّ ما أخطأت القضاة، ففي بيت مال
 المسلمين»، انتهى^١.

فعلّل انعقادَ الاجماع بوجود الرواية عند الأصحاب. وقال بعد ذلك، فيما إذا تعددت الشهود
 فيمن أعتقه المريض وعين كلٍّ غير ما عينه الآخر، ولم يَفِ الثُلثُ بالجميع:
 «إنه يخرج السابق بالقرعة، -قال-: دليلنا إجماعُ الفرقة وإخبارُهم، فإنهم
 أجمعوا على أنّ كلَّ أمر مجهول فيه القرعة»^٢، انتهى^١.
 ومن هذا القبيل ما عن المفيد في فصوله، حيث أنّه سئل عن الدليل على أنّ المطلقة ثلاثاً في
 مجلس واحد يقع منها واحدة. فقال:

«الدلالة على ذلك من كتاب الله عزّ وجلّ وستة نبيّه، صلّى الله عليه وآله،
 وإجماع المسلمين»، ثم استدلّ من الكتاب بظاهر قوله تعالى: «الطلاقُ مرّتان». ثم بيّن وجه الدلالة؛ ومن الستة قوله صلّى الله عليه وآله: «كُلُّ ما لم يَكُنْ على
 أمرنا هذا فَهُوَ رَدٌّ»، وقال: «ما وافقَ الكِتَابَ فَخُذُوهُ، وما لم يوافقهُ فَاطْرَحُوهُ». و
 قد بيّنا أنّ المرّة لا تكون المرّتين أبداً وأنّ الواحدة لا تكون ثلاثاً، فأوجب الستة
 إبطالَ طلاق الثلاث. وأمّا إجماعُ الأئمّة، فهم مُطبِقون على أنّ ما خالف الكتاب و
 الستة فهو باطل. وقد تقدّم وصفُ خلاف الطلاق بالكتاب والستة، فحصل
 الاجماعُ على إبطاله»^٣، انتهى^١.

و حكى عن الحلّي في السرائر الاستدلالُ بمثل هذا.
 ومن ذلك الاجماعُ الذي ادّعه الحلّي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة
 بـ«خلاصة الاستدلال»، حيث قال:

«أطبقت عليه الامامية خلفاً عن سلف و عصرّاً بعد عصر وأجمعت على العمل به،
 ولا يُعتدّ بخلاف نفر يسير من الخراسانيين، فإنّ ابني بابويه، والأشعرين،

كسعد بن عبدالله صاحب كتاب الرحمة، وسعد بن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمة، والقميين أجمع، كعلي بن إبراهيم بن هاشم، ومحمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بأخبار المضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته، وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخرّيت هذه الصناعة و رئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة في كتبه مفضت بها. والمخالف إذا علم باسمه ونسبه لم يضّر خلافه^١ انتهى.

ولا يخفى أن إخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبنّي على الحدس والاجتهاد من وجوه: أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. وهذا وإن كان غالبياً إلا أنه لا يوجب القطع، لمشاهدة التخلف كثيراً.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند أولئك على الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب.

الثالث: كون رواية تلك الروايات موثوقاً بهم عند أولئك، لأن وثوق الحلّي بالرواية لا يدل على وثوق أولئك، مع أن الحلّي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقّات، والمفتي إذا استند فتواه إلى خبر واحد لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

وبالجمله فكيف يمكن أن يقال: إن مثل هذا الاجماع إخبار عن قول الامام، فيدخل في الخبر الواحد، مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلّي مع وضوح فساد بعضها، فإن كثيراً ممن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الموسعة أيضاً، وأن المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الامام.

و أوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلّي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج. وردّه المحقق بأن أحداً من علماء الاسلام لم يذهب إلى ذلك. فإن الظاهر أن الحلّي إنما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على وجوب نفقة الزوجة على الزوج، متخيلاً أن الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفظن

لكون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق. فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلام ويقال إنها سنة محكمة.
و ما أبعد ما بين ما استند إليه الحلّي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكمة، حيث قال:

«إنّ الاتفاقَ على لفظ مطلق شامل لبعض أفرادهِ الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماعَ على ذلك الفرد، لأنّ المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأنّ الاجماعَ مأخوذاً من قولهم: أجمع على كذا، إذا عزم عليه. فلا يدخلُ في الاجماع على الحكم إلا من علم منه القصدُ إليه. كما أنّنا لا نعلم مذهبَ عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به»^١، انتهى كلامه.

وهو في غاية المتانة. لكنك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ الاجماع. وقد حكي في المعالم عن الشهيد:

«إنّه أولّ كثيراً من الاجماعات، لأجل مشاهدة المخالف في مواردّها، بارادة الشهرة، او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، او بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع، او بأرادة الاجماع على الرواية و تدوينها في كتب الحديث»^٢ انتهى.

و عن المحدث المجلسي، قدس سره، في كتاب الصلاة من البحار، بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجّيته عند الأصحاب:

«إنّهم لما رجعوا إلى الفقه كأنّهم نسوا ما ذكروه في الاصول . ثم أخذ في الطعن على إجماعاتهم - إلى أن قال: - فيغلب على الظنّ أنّ مصطلحهم في الفروع غير ماجروا عليه في الاصول»^٣ انتهى.

و التحقيق أنّه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد، ولا إلى ما ذكره المحدث المذكور، قدس سرهما، من تغاير مصطلحهم في الفروع و الاصول، بل الحق أنّ دعواهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء ورأى الامام، عليه السلام، إمّا من حسن الظنّ

بجماعة من السلف او من امور تستلزم باجتهدهم إفتاء العلماء بذلك و صدور الحكم عن الامام عليه السلام أيضاً. وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج إلى القرينة، ولا تدليس، لأن دعوى الاجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح إليه في المسألة. نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء، الظاهرة في وجدانها في كلماتهم، لكنّه يندفع بأدنى تتبع في «الفقه»، ليظهر أنّ مبنى ذلك على استنباط المذهب، لاعلى وجدانه مأثوراً.

والحاصل: أنّ المتبّع في الاجماع المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة باستناد دعوى الناقلين للاجماع - خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار، كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين - إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدّم على الناقل، او من الانتقال من الملزوم إلى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهد الناقل واعتقاده.

و على هذا يُتْرَكُ الاجماع المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر او تقارب العصرين وعدم المبالاة كثيراً باجماع الغير و الخروج عنه للدليل. و كذا دعوى الاجماع مع وجود المخالف، فإنّ ما ذكرنا في مبنى الاجماع من أصحّ المحامل لهذه الامور المنافية لبناء دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.

و ذكر المحقق السبزواري في الذخيرة، بعد بيان تعسر العلم بالاجماع:

«أنّ مرادهم بالاجماع المنقولة، في كثير من المسائل بل في اكثرها، لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل مؤدّ بحسب القرائن و الأمارات التي اعتبرها إلى أنّ المعصوم، عليه السلام، موافق في هذا الحكم، او مرادهم الشهرة او اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، او غير ذلك من المعاني المحتملة»^١.

ثمّ قال بعد كلام له: «والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين أنّهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا إنه إجماعي. ثمّ إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلّفه الحكم المذكور، رجعوا عن الدعوى المذكورة. و يرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها»^٢، انتهى.

و حاصلُ الكلام، من أول ما ذكرنا إلى هنا، أن الناقل للاجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الامام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجّيته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجّيته معرفة الامام تفصيلاً حين السماع منه. لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه وأن المدعي للاجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

وبعد هذا فإن احتمال في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين، والمفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكلّ المستلزم عادةً لموافقة قول الامام عليه السلام، فالظاهر حجّيته خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناظ في حجّيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورةً لأمر حدسيّ وهو قول الامام، او جعلنا المناظ تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام، لما عرفت من أن الخبر الحدسيّ المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادةً، كالخبر الحسيّ في وجوب القبول. وقد تقدّم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية.

لكنك قد عرفت سابقاً القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصاً إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار. نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى اتفاقهم عن حسّ، لكن هذا غير مستلزم عادةً لموافقة قول الامام، عليه السلام. نعم يكشف عن موافقته، بناءً على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الأكثر.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشكّكين في الأقطار الذي يكشف عادةً عن موافقة الامام «ع» إلا إلى الحدس الناشي عن أحد الامور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظنّ او الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله، لأنّ الإخبار بقول الامام «ع» حدسيّ غير مستند إلى حسّ ملزوم له عادةً، ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية، والإخبار بالاتفاق أيضاً حدسيّ.

نعم يبقى هنا شيءٌ، وهو هذا أن المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحسّ يكون خبره حجّةً فيه، لأنّ ظاهر الحكاية محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحسّ في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم.

وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التتبع، فأمرٌ محتمل لا يمينه عادةً ولا عقلٌ.

وما تقدّم من المحقق السبزواري، من ابتناء دعوى الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده

حال التأليف، فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه. وعلى تقديره فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة، فإن نسبة الأمر الحسبي إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص. وحينئذ فنقل الاجماع غالباً إلا ما شدّ حجةً بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

ولا يقدح في ذلك أننا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الاجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف، فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى إليهم، بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفاً. فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

وهذا المضمون المخبر به عن حسن، وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادةً لموافقة قول الامام، عليه السلام، إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات أخر يحصلها المتتبع أو بانضمام أقوال المتأخرين دعوى الاجماع.

مثلاً، إذا ادعى الشيخ، قدس سره، الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وإن كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها. فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجةً في مسألة. فيكون كما لو وجدنا التفاوض في كتبهم، بل سمعناها منهم. وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزماً، عادةً، لموافقة الإمام، عليه السلام، إلا أننا إذا ضمنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى وضم إلى ذلك أمارات أخر، فربما حصل من المجموع القطع بالحكم، لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام، عليه السلام. وبعض هذا المجموع - وهو اتفاق أهل الفتاوى الماثورة عنهم - وإن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حسن، فيكون حجةً كالمحسوس لنا.

وكما أن مجموع ما يستلزم عادةً لصدور الحكم عن الامام، عليه السلام، إذا أخبر به العادل عن حسن قبل منه وعمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حسن.

و توضيحه، بالمثال الخارجي، أن نقول: إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادةً ثبوت الخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف عادل بموت زيد و حضور دفنه، فيكون خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجةً، فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد. وكذلك إذا أخبر العادل باخبار بعض هؤلاء و حصلنا اخبار الباقي بالسمع منهم.

نعم لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالاً بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان ممّا لا يكون بنفسها او بضميمة أمارات أخر مستلزماً عادةً للقطع بقول الامام عليه السلام و إن كانت قد تفيد، لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدًا، لأنّ معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيباً لوازمه الثابتة له ولو بضميمة أمور أخر. فلو أخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد و فرضنا أنّ إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب، لم يكن خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

و بالجملة، فعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدلّ عليه الخبر به مطابقةً، او تضمناً، او التزاماً عقلياً او عادياً او شرعياً، دون ما يقارنه أحياناً.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا يختصّ بنقل الاجماع، بل يجري في نقل الاتفاق و شبهه، و يجري في نقل الشهرة و نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً.

ثمّ إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الأمام، عليه السلام، لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظنيّ معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهة الدلالة و فقد المعارض، كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية، بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للاجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر، فينقل الاجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في المحسوسات، إلّا إذا منعنا - كما تقدّم سابقاً - عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادةً لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً، و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلّا أنّ ذلك شيء قد يتفق و لا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من الخبر به إليه.

الآ ترى أنّ إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عادياً بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار.

و بالجملة، يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادةً تحقّق الخبر به، لكن ما يوجب العلم أحياناً قد لا يوجبه، و في الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم و إلّا لم يتخلف.

* * *

ثمّ إنه قدنبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الاجماع بعض المحققين في كلام طويل له. و ما ذكرنا و إن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكنّ الأولى نقل عبارته بعينها. فلعلّ الناظر يحصل منه غير ما حصلنا، فإنا قد مررنا على العبارة مروراً. و لا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له

دخل في مطلبه. قال قدس سره في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في الموسعة والمضايقة ما هذا لفظه:

«و ليعلم أنّ المحقّق في ذلك هو أنّ الاجماع، الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح او بسائر الألفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتنياً على دخول المعصوم بعينه او ما في حكمه في المجمعين، فهو إنّما يكون حجّةً على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم او عن الدليل القاطع او مطلق الدليل المعتد به وحصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله، لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه.

فهنا مقامان:

الأوّل حجّيتهُ بالاعتبار الأوّل، وهي مبتنية من جهتي الثبوت والا ثبات على

مقدمات:

الأوّل: دلالة اللفظ على السبب. وهذه لابدّ من اعتبارها، وهي متحققة ظاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف. وقد يشبه الحال إذا كان النقل بلفظ الاجماع في مقام الاستدلال، لكن من المعلوم أنّ مبناه و مبنئ غيره ليس على الكشف الذي يدّعيه جهال الصوفيّة، ولا على الوجه الأخير الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنّه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعاً كافٍ في الحجّية.

فاذا انتفى الأمران تعيّن سائر الأسباب المقرّرة، و أظهرها غالباً عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع او الظنّ المعتد به على اتّفاق الكلّ في نفس الحكم. و لذا صرح جماعة منهم باتّحاد معنى الاجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلاً للشهرة. و ربما بالغوا في أمرها بأنّها كادت تكون إجماعاً و نحو ذلك. و ربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية، و إذا لوحظت القرائن الخارجيّة من جهة العبارة والمسألة والثقلّة واختلف الحال في ذلك، فيؤخذ بما هو المتيقن او الظاهر. و كيف كان، فحيث دلّ اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتّفاق المعبر كان معتبراً، وإلا فلا.

الثانية: حجّية نقل السبب المذكور و جواز التعويل عليه. و ذلك لأنّه ليس إلاّ

كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم، ورواية ما عدا قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الأخبار، كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته، والأقوال والأفعال التي يعرف منها تقريره، ونحوها مما تعلق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد وغيرها، وكنقل الشهرة واتفاق سائر أولى الآراء والمذاهب وذوى الفتوى أو جماعة منهم وغير ذلك.

وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد في كل ذلك، مما كان النقل فيه على وجه الاجمال أو التفصيل و ما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد إليه لحصول الوثوق به وإن لم يصل إلى مرتبة العلم. فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً، لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض. وليس شيء من ذلك من الاصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد - مع أن هذا الوهم فاسد من أصله، كما قرّر في محله - ولا من الامور المتجددة التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام والصحابة، ولا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به، لما ذكر.

و يدلّ عليه مع ذلك ما دلّ على حجّية خبر الثقة العدل بقول مطلق و ما اقتضى كفاية الظنّ فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً. إذ من المعلوم شدّة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين وأراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها، كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذّ من الأخبار و الأقوال و الموافق للعامة أو أكثرهم و المخالف لهم والثقة والأوثق والأورع والأفقه، و كمعرفة اللغات و شواهدا المنثورة والمنظومة و قواعد العربية التي عليها يبتنى استنباط المطالب الشرعية و فهم معاني الأقارير و الوصايا و سائر العقود و الايقاعات المشتبهة، وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

ولا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك غالباً سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع إلى الكتب المصححة ظاهراً وسائر الأمارات الظنيّة. فيلزم جواز العمل بها

والتعويل عليها فيما ذكر. فيكون خبر الواحد الثقة حجةً معتمداً عليها فيما نحن فيه، ولا سيما إذا كان الناقل من الأفاضل الأعلام والأجلاء الكرام، كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول والاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام، ولذا بني على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب. ووجهه أن السبب المنقول بعد حجتيه كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه وقبوله وإن كان من الأدلة الظنّية باعتبار ظنّية أصله. ولذا كانت النتيجة في الشكل الأول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنّية وغيرها لأحسن مقدّمته مع بدهة إنتاجه. فينبغي حينئذ أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والأقوال واستقصائه لما تشتمت منها ووصوله إلى وقائعها، فإن أحوال العلماء مختلف في اختلافها فاحشاً. وكذلك حال الكتب المنقول فيها الاجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق، ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق. ومثله الحال في آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضاً في ذلك. وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالة على السبب وخفائها، و حال ما يدل عليه من جهة متعلقه و زمان نقله لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

ويراعى أيضاً وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر الأقوال او الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتاً من بعض الجهات. وربما كان الأولى بالاعتماد بناءً على اعتبار السبب، كما لا يخفى. فاذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر أُجِدَّ بما هو المتيقن او الظاهر.

ثم يُلحَظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم واليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل. مع أنه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك.

و يلحظ أيضاً سائر ماله تعلق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الأسباب، كما هو مقتضى الاجتهاد، سواء كان من الامور المعلومه او المظنونه، و

من الأقوال المتقدمة على النقل او المتأخرة او المقارنة. وربما يستغنى المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزية عليه في التتبع والنظر. وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرّد بشيء كان نادراً لا يعتد به. فعليه أن يستفرغ وسعته ويتبع نظره وتتبعه، سواء تأخر عن الناقل ام عاصره، و سواء أدى فكره إلى الموافقة له او المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة، وغيرها مما تعلق بالمسألة. فليس الاجماع إلا كأحدها.

فالمقتضي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب او احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله و نقله و زمانه و يصلح كلامه مؤيداً فيما عداه مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ و تقويته للنظر.

فاذا لوحظ جميع ما ذكر و عرف الموافق و المخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه كالمعلوم، لثبوت حجّيته بالدليل العلمي ولو بوسائط.

ثم لينظر، فان حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب او كان المنكشف غير الدليل القاطع، وإلا فلا. وإذا تعدّد ناقل الاجماع او النقل، فان توافق الجميع لو حظ كل ما علم على ما فصل وأخذ بالحاصل، وإن تخالف لو حظ جميع ما ذكر وأخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل و زمانه و وجود المعاضد و عدمه و قوّته و كثرته.

ثم ليعمل بما هو المحصل و يُحكّم على تقدير حجّيته بأنه دليل ظني واحد وإن توافق النقل و تعدّد الناقل.

وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الاجماع المتضمن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً. و كذلك في نقل سائر الأشياء التي يبتنى عليها معرفة الأحكام، و الحكم فيها إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد او مخالفاً مشتركاً بين الجميع، كما هو ظاهر.

و قد اتضح بما بيّناه وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد و الاستقلال غالباً، و رده بعدم

الثبوت او بوجدان الخلاف و نحوهما. فانه المتجه على ما قلنا، ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال او عرفت فيه الأقوال، او كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الاجماع، لقلة المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها، او كان الناقل ممن لا يعتد بنقله، لمعاصرته او قصور باعه او غيرها مما يأتي بيانه. فالاحتياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء و نادر من النقلة الأفاضل»^١ انتهى كلامه، رفع مقامه.

لكتك خبيراً بأن هذه الفائدة للاجماع المنقول كالمعدومة، لأن القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الامام، عليه السلام، وإن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه. لكن ليس علة تامّة لذلك، بل هو نظير اخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب، وليس أيضاً مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأن استناد كل بعض منهم إلى ما انراه دليلاً، ليس أمراً مخالفاً للعادة.

الاترى أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البر، بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به، لقصور سنده او لكونه من الآحاد عنده او لقصور دلالته او لمعارضته، لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح. فاذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الامور المختلفة المذكورة.

و بالجمله، فالانصاف - بعد التأمل وترك المسامحة بابرار المظنون بصورة القطع، كما هو متعارف محصلي عصرنا- أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر، كما لا يستلزم عادة موافقة الامام، عليه السلام، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة او من جهات شتى. فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات آخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبداً القطع في مرحلة الظاهر باللازم. وهو قول الامام او وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الامام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل، لكنّه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من

الأقوال والمحصل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الامام، عليه السلام، او وجود الدليل المعبر. وإلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجّية خبر الواحد، كما عرفت سابقاً. و من ذلك ظهر أنّ ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجّية الاجماع المنقول، ولا قولاً بحجّيته في الجملة من حيث انه إجماع منقول، وإنما يرجع محصله إلى أنّ الحاكمي للاجماع يصدق فيما يخبره عن حسن. فإنّ فرض كون ما يخبره عن حسّه ملازماً، بنفسه او بضميمة أمارات اخرى، لصدور الحكم الواقعي او مدلول الدليل المعبر عند الكل، كانت حكايته حجّة، لعموم أدلة حجّية الخبر في المحسوسات، وإلا فلا. وهذا يقول به كلّ من يقول بحجّية الخبر الواحد في الجملة. وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء.

* * *

و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول وأنّ نقل التواتر في خبر لا يُثبِت حجّيته ولو قلنا بحجّية خبر الواحد، لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، وليس كلّ تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم في نفس الأمر عادة تحقّق المخبر به. فاذا أُخبرَ بالتواتر فقد أُخبر باخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع. و قبول هذا الخبر لا يُجدي شيئاً، لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.

نعم لو أُخبر باخبار جماعة يستلزم عادة تحقّق المخبر به. بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعة. كأن أُخبر مثلاً باخبار ألف عادل او ازيد بموت زيد و حضور جنازته. كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق المزوم و هو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم و هو تحقّق موت زيد. إلا أنّ لازم من يعتمد على الاجماع المنقول وإن كان إخبار الناقل مستنداً إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول بحجّية التواتر المنقول.

لكن ليعلم أنّ معنى قبول نقل التواتر، مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً، يتصوّر على وجهين. الأوّل: الحكمُ بثبوت الخبر المدعى تواتره، أعني موت زيد. نظير حجّية الاجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الاجماع. وهذا هو الذي ذكرنا أنّ الشرط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أُخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثاني: الحكمُ بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتّب على ذلك الخبر آثار التواتر و أحكامه الشرعية. كما إذا نذر أن يحفظ او يكتب كلّ خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر، منها: ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص، ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولا ينبغي الاشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول وأول وجهي الثاني، كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب آثار تواتر الخبر به عند نفس هذا الشخص.

و من هنا يُعلم أن الحكم بوجود القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرأناً واقعياً قرأه النبي صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد، قدس سره، بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه [يعقوب و خلف]. لكن بالشرط المتقدم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادةً لتحقيق القرآنية.

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط، إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة، فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد بإخباره. وإن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القاري أو مجتهد، فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

و إلى أحد الأولين نظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستنداً إلى أن الشهيد والعلامة، قدس سرهما، قد ادّعيا تواترها وأن هذا لا يقصر عن نقل الاجماع؛ وإلى الثالث نظر صاحب المدارك و شيخه المقدس الاردبيلي قدس سرهما، حيث اعترضوا على المحقق و الشهيد بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة. ولا يخلو نظرهما عن نظر، فتدبر، والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى

الحاصلة بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف، ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرّض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصة، وإلا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناءً على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران:

أحدهما: ما يظهر من بعض، من أنّ أدلة حجية خبر الواحد تدلّ على حجيتها بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منها الظنّ الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

وهذا خيالٌ ضعيفٌ تحيّلُه بعضٌ في بعض رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك، حيث وجه حجّية الشيع الطّبيّ بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

ووجه الضعف: أنّ الأولوية الظنية أو هنّ براتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجيتها، مع أنّ الأولوية ممنوعة رأساً، للظنّ بل العلم بأنّ المناط و العلة في حجّية الأصل ليس مجرد إفادة الظنّ. وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنّه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدالّ على حكم الأصل، مثل قوله تعالى: «ولا تقلّ لهما أفٍ».

الأمر الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة على ذلك.

في الاولى: «قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان

المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال: أخذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر.

قلت: يا سيدي! إنها معاً مشهوران ماثوران عنكم. قال: خذبا يقولهُ أعدلُهُما»،
الخبر^١.

بناءً على أن المراد بالموصل مطلق المشهور، رواية كان او فتوى، او أن إناطة الحكم بالاشتهار تدل على اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية.

وفي المقبولة، بعد فرض السائل تساوى الراويين في العدالة، قال عليه السلام:

«يُنظَرُ إلى ما كانَ من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به المُجمَع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويُترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المُجمَع عليه لا ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثة، أمر بين رُشدُه فيتبع، و أمر بين غيُه فيجتنب، و أمر مشكل يُردُّ حُكمُه إلى الله و رُسولِه. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بينٌ و حرامٌ بينٌ و شُبُهاتٌ بينَ ذلك. فمن ترك الشبّهات نجى من المُحرّمات، و من أخذ الشبّهات وقع في المُحرّمات و هلك من حيث لا يعلم. قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم». إلى آخر الرواية^٢.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور، بقربنة إطلاق المشهور عليه في قوله: «و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور».

فيكون في التعليل بقوله: «فإن المجمع عليه»، الخ، دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية.

و مما يؤيد إرادة الشهرة من الاجماع أن المراد لو كان الاجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب. ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن:

أما الأولى، فيرد عليها - مضافاً إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات، كالمحدث البحراني - أن المراد بالموصل هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور. الا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر. لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٤، ح ٣٣٤٥٦.

(١) عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣.

أكثر، بيتاً كان او خاناً او سوقاً. وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرقائين فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل: أنّ دعوى العموم في المقام بغير الرواية ممّا لا يظنّ بأدنى التفات، مع أنّ الشهرة الفتوائية ممّا لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة.

فقوله: «يا سيدي! إنها معاً مشهوران مأثوران»، أوضح شاهد على أنّ المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية ممّا اتفق الكلّ على روايته او تدوينه. وهذا ممّا يمكن اتصاف الروائتين المتعارضتين به.

و من هنا يُعلّم الجواب عن التمسك بالمقبولة وأنّه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور و بالعكس حتّى تصرف أحدهما عن ظاهره بقريته الآخر، فإنّ إطلاق المشهور في مقابل الاجماع إنّما هو إطلاق حادث مختصّ بالاصوليتين، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف. ومنه: شَهْرَ فلانٍ سَيْفُهُ، وسَيْفٌ شَاهِرٌ. فالمراد أنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحدٌ منهم ويُترك ما لا يعرفه إلا الشاذّ ولا يعرفها الباقي. فالشاذّ مشاركٌ للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذّ في معرفة الرواية الشاذّة. ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بيتن الرشد، والشاذّ من قبيل المشكل الذي يردّ علمه إلى أهله، وإلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث.

ومما يُضحكُ التّكلي في هذا المقام توجيهُ قوله: «هما معاً مشهوران»، بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخّرين، فتدبر.

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم
خير الواحد في الجملة عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعاً.

اعلم أنّ إثبات الحكم الشرعيّ بالأخبار المرويّة عن الحجج، عليهم السّلام، موقوف على
مقدمات ثلاث:

الأولى كونُ الكلام صادراً عن الحجّة.

الثانية كونُ صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر من تقيّة وغيرها.

الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى. وهذا يتوقف أولاً على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية، و
ثانياً على تعيين المراد منها وأنّ المراد مقتضى وضعها أو غيره. فهذه أمور أربعة.

وقد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من «المقدمة الثالثة» من الظنون الخاصّة وهو المعبر عنه
بالظهور اللفظي، وإلى أنّ الجهة الأولى منها ممّا لم يثبت كونُ الظنّ الحاصل فيها من الظنون
الخاصّة.

وأما «المقدمة الثانية»، فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم
الواقعيّ. وهي حجّة، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم
على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعيّ، لا لبيان خلاف مقصوده من تقيّة أو خوف، ولذا لا يُسمَعُ
دعواه ممّن يدّعيه إذا لم يكن كلامه محفوظاً بأماراته.

أما «المقدمة الأولى»، فهي التي عُقِدَ لها مسألة حجّية أخبار الآحاد.

فرجع هذه المسألة إلى أنّ السّنة، أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد ام
لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة. ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه
الباحثة عن أحوال الأدلّة. ولا حاجة إلى تجشّم دعوى أنّ البحث عن دليّة الدليل بحثٌ عن
أحوال الدليل.

ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة في الكتب المعروفة مما أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروري المذهب.

وإنما الخلاف في مقامين:

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة.

فقد ذهب شِرْذِمَةٌ من متأخري الأخباريين، فيما نسب إليهم، إلى كونها قطعية الصدور. وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه. وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكره وبيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

الثاني: أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا.

فالمحكى عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس، قدس الله أسراهم، المنع. وربما نسب إلى المفيد، قدس سره، حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إن خبر الواحد القاطع للعذر، هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل»^١. وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجيء عند نقل كلامه، وكذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية: «أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة»، وهو عجيب.

وأما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون، من جهة أن المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة، كما يحكى عن بعض الأخباريين أيضاً، وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور؛ أو أن المعتبر بعضها وأن المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقق، أو عدالة الراوي أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات في الأخبار.

والمقصود هنا بيان إثبات حجته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي. ولنذكر، أولاً، ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز فنقول:

أما حجة المانعين، فالأدلة الثلاثة

أما الكتاب:

فالأياتُ الناهيةُ عن العمل بما وراء العلم و التعليلُ المذكورُ في آيةِ النبءِ، على ما ذكره أمينُ الاسلام، من أن فيها دلالةً على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

وأما السنة:

فهي أخبارٌ كثيرةٌ تدلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتق بقرينة معتبرة من كتاب او سنة معلومة:

مثلُ ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عيسى، قال:

«أقرأني داودُ بنُ فرقد الفارسيّ كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه «ع» بخطه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك، صلوات الله عليهم، أجمعين، قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العملُ به على اختلافه؟ فكتب، عليه السلام، بخطه: ما عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالزَّمُوهُ، وَ مَا لَمْ تَعَلَّمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا»^١. ومثله عن مستطرفات السرائر.

و الأخبارِ الدالّةِ على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهدٌ من كتاب الله او من السنة المعلومة، فتدلّ على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة:

مثلُ ما ورد في غير واحد من الأخبار أنّ النبيّ، صلّى الله عليه وآله، قال: «ما جاءكم عَنِّي مِمَّا لَا يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَلَمْ أَقُلْهُ»^٢.

وقولُ أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: «لَا يُصَدِّقُ عَلَيْنَا إِلَّا مَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»^٣.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٣٣٥٣. (٢) الكافي، ج ١، ص ٦٩. مع اختلاف.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٩، ح ٣٣٣٦٤.

و قوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديثٌ عَنَّا فَوَجِدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَإِلَّا فَاقْفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نُبَيِّنَ لَكُمْ»^١.

و رواية ابن أبي يعفور قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن اختلافِ الحديثِ، يرويه من نثِقُ به و من لا نثِقُ به. قال: إذا ورد عليكم حديثٌ فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^٢.

و قوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من برّ أو فاجر يوافقُ كتابَ الله فخذ به وما جاءك من رواية برّ أو فاجر يخالفُ كتابَ الله فلا تأخذ به»^٣.

و قوله عليه السلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتابُ الله فهو باطل»^٤.

و قول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عَنَّا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فاقفوا عنده ورددوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا»^٥.

و قول الصادق عليه السلام: «كلّ شيء مردودٌ إلى كتاب الله والستة، وكلّ حديث لا يوافقُ كتابَ الله فهو زخرف»^٦.

و صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والستة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يُحدّث بها أبي. فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وستة نبينا»^٧.
و الأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والستة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً. وجه الاستدلال بها:

أنّ من الواضحات أنّ الأخبار الواردة عنهم، صلوات الله عليهم، في مخالفة ظواهر الكتاب والستة في غاية الكثرة. والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والستة ليست هي المخالفة على وجه التباين الكليّ بحيث يتعدّر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والستة كليّة، إذ لا يصدّقهم أحدٌ في ذلك. فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلاّ نظير ما كان يرد من الأئمة، صلوات الله عليهم، في مخالفة ظواهر الكتاب والستة. فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والستة إلاّ عرض

(١) الكافي، ج ٢، ص ٢٢٢-٢٤٠ (٢) الكافي، ج ١، ص ٦٩. (٣) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٤، عن تفسير العياشي.

(٤) مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ١٨٦.

(٥) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦، ح ٣٣٣٥٤.

(٦) الكافي، ج ١، ص ٦٩.

(٧) بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٥٠.

ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنه إن وجد له قرينة و شاهد معتمد فهو، وإلا فليتوقف فيه، لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ثم إن عدم ذكر الاجماع و دليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات، كما فعله الشيخ في العدة، لأن مرجعها إلى الكتاب والسنة، كما يظهر بالتأمل.

و يشير إلى ما ذكرنا، من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب و السنة هو في غير معلوم الصدور، تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الامامية.

وأما الاجماع:

فقد ادّعاها السيد المرتضى، قدس سره، في مواضع من كلامه، و جعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

و قد اعترف بذلك الشيخ، على ما يأتي في كلامه، إلا أنه أول معقد الاجماع بارادة الأخبار التي يروها المخالفون.

و هو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، قال: «لا يجوز العمل بالظن

عند الامامية إلا في شهادة العدلين و قيم المتلفات و اروش الجنایات»^١، انتهى.

والجواب: أما عن الآيات

فبانها، بعد تسليم دلالتها، عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة.

وأما [الجواب] عن الأخبار

فعن الرواية الأولى فبانها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

و أما أخبار العرض على الكتاب، فهي و إن كانت متواترة بالمعنى إلا أنها بين طائفتين، إحداهما مادّة على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب، والثانية مادّة على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الأولى، فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب و السنة.

فان قلت: ما من واقعة إلا و يمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها

على السنة القطعية. مثل قوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ ما في الأرض جميعاً»^٢. و قوله تعالى: «إِنها حَرَمٌ

عَلَيْكُمْ المَيْتَةَ»، الخ^٣. و «كُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً»^٤، و «يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ اليُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمْ

(١) مجمع البيان، ج ٩، ص ١٣٣.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٤) الأنفال: ٦٩.

العسر»^١، ونحو ذلك فالأخبارُ المخصّصة لها كلّها وكثير من عمومات السنّة القطعيّة مخالفةٌ للكتاب. قلت: أولاً، إنّه لا يُعدُّ مخالفةً ظاهر العموم، خصوصاً مثل هذه العمومات، مخالفةً، وإلا لعدت الأخبارُ الصادرةٌ يقيناً عن الأئمّة، عليهم السّلام، المخالفةُ لعمومات الكتاب والسنّة مخالفةً للكتاب والسنّة. غاية الأمر ثبوتُ الأخذ بها مع مخالفتها بكتاب الله وسنّة نبيّه، صلى الله عليه وآله، فتخرجُ عن عموم أخبار العرض. مع أنّ الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنّة يقطعُ بأنّها تأبى عن التخصيص.

و كيف يُرتكَبُ التخصيصُ في قوله عليه السّلام: «كلُّ حديث لا يُوافقُ كتابَ الله فهو زُخْرُفٌ»^٢، وقوله: «ما أتاكم من حديث لا يُوافقُ كتابَ الله فهو باطلٌ»^٣، وقوله عليه السّلام: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن حدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة»^٤، وقد صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «ما خالف كتابَ الله فليس من حديثي، أو، لم أقلّه»^٥، مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبيّ صلى الله عليه وآله.

ومما يدلّ، على أنّ المخالفة لتلك العمومات لا تعدّ مخالفةً، ما دلّ من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنّة النبويّة، إذ بناءً على تلك العمومات لا يوجد واقعةٌ لا يوجد حكمها فيها.

فمن تلك الأخبار: ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسله عن رسول الله «ص» أنّه قال: «ما وجدتم في كتاب الله فالعملُ به لازمٌ، ولا عُذرَ لكم في تركه، وما لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنّة متي فلا عُذرَ لكم في ترك سنّتي، وما لم يكن فيه سنّة متي. فما قال أصحابي فقولوا به، فإنما مثّلُ أصحابي فيكم كمثلِ النجوم، بأيّها أخذتُ هتدي، وبأيّ أفاويل أصحابي أخذتم هتديتم. واختلافُ أصحابي رحمةٌ لكم. قيل: يا رسول الله، ومن أصحابك قال: أهلُ بيتي»^٦، الخبر. فإنّه صريحٌ في أنّه قد يرد من الأئمّة، عليهم السّلام، ما لا يوجد في الكتاب والسنّة. ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين من ردّ ما لا يوجد في الكتاب والسنّة إلى الأئمّة، عليهم السّلام، مثل ما رواه في العيون عن أبي الوليد، عن سعد بن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن

(١) البقرة: ١٨٥. ٢- مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ١٨٦ عن تفسير العياشي. (٣)

(٤) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٠ (٥) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٧ (٦) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٠

الميثمي. وفيها:

«ما ورد عليكم من خبرين مُخْتَلَفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ - إِلَى أَنْ قَالَ - وما لم يكن في الكتاب فَأَعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - إِلَى أَنْ قَالَ - وما لم تجدوه في شيء من هذه فردوا إلينا علمه، فَتَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ»^١، الخبر.

والحاصل: أن القرائن الدالة على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومها أو إطلاقه كثيرة تظهر لمن له أدنى تتبع.

و من هنا يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار، بل منعه لأجلها، كما عن الشيخ في العدة، أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

وثانياً، أنا نتكلم في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن و السنة، ككثير من أحكام المعاملات، بل العبادات التي لم ترد فيها إلا آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب. إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يُعَدُّ مخالفةً، أما تقييد المطلق فلا يُعَدُّ في العرف مخالفةً، بل هو مفسرٌ خصوصاً على المختار من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد.

فان قلت: فعلى أي شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فان حملها على طرح ما يباين الكتاب كليتة حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم، عليهم السلام، و أن المخالف لها باطل، وأنه ليس بجديتهم.

ومنها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم، عليهم السلام، إذا خالف الكتاب والسنة.

أما الطائفة الأولى، فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في اصول الدين، مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبوية. وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع، لأنها أخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

(١) عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٢٩٠ - بحار الأنوار، ج ٢ ص ٢٣٤ - وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٢.

و أما الثانية، فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى، ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها، ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة.

هذا كله في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة.

وأما الطائفة الأخرى بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة، فالجواب عنها - بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم، عليهم السلام، كما دل عليه روايتا الاحتجاج و العيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار - أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الأخرى بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة، وأن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفاً محمولاً على الأخبار الواردة في اصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها؛ وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية. ثم إن الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها و إن كانت كثيرة إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

وأما الجواب عن الاجماع:

الذي ادعاه السيد والطبرسي، قدس سرهما، فبأنه لم يتحقق لنا هذا الاجماع. والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة الأخرى الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة، وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين. و أما نسبة بعض العامة، كالحاجبي و العسدي، عدم الحجية إلى الرفض، فمستندة إلى ما رأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

وأما المجوزون، فقد استدلوا على حجّيته بالأدلة الأربعة

أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»^١.

والمحكّي في وجه الاستدلال بها وجهان:

أحدهما: أنه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط. وإذا لم يجب التثبّت عند مجيء غير الفاسق، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل، لأنه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفساده بين.

الثاني: أنه تعالى أمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق. وقد اجتمع فيه وصفان، ذاتي وهو كونه خبر واحد، وعرضي وهو كونه خبر فاسق. ومقتضى التثبّت هو الثاني، للمناسبة والاقتران، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلية، وإلا لوجب الاستناد إليه. إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي، لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي. وإذا لم يجب التثبّت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، وهو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمة الأخيرة - وهي أنه إذا لم يجب التثبّت وجب القبول، لأن الردّ مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق - مبني على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبيين في الوجوب النفسي، فيكون هنا أمور ثلاثة، الفحص عن الصدق والكذب، والردّ من دون تبين، والقبول

(١) الحجرات: ٦.

كذلك .

لكنك خير بأن الأمر بالتبيين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وأن التبيين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل . فالعملُ بخبر العادل غيرُ مشروط بالتبيين، فيتمّ المطلوبُ من دون ضمّ مقدّمة خارجية، وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق .

والدليل على كون الأمر بالتبيين للوجوب الشرطي لا النفسي - مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام وإلى أن الاجماع قائمٌ على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبيين في خبر الفاسق، وإنما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به، لا مطلقاً - هو أن التعليل في الآية بقوله تعالى: «أن تصيبوا»، لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي، لأنّ حاصله يرجع إلى أنه: «لئلا تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف». ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلاّ علّة لحرمة العمل بدون التبيين. فهذا هو المعلوم، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أنّ في الأولوية المذكورة في كلام الجماعة، بناءً على كون وجوب التبيين نفسياً، ما لا يخفى، لأنّ الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبيين وبعده، فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبيين، كما أنّها يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبيين والعلم بالصدق، لأنّ العمل حينئذٍ بمقتضى التبيين لا باعتبار الخبر. فاختصاصُ الفاسق بوجوب التعرّض بخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزمٌ لمزية كاملة للعادل على الفاسق، فتأمل.

* * *

و كيف كان، فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلاّ أنّ كثيراً منها قابلة للدفع، فلنذكر، أولاً ما لا يمكن الذبُّ عنه، ثمّ نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أما ما لا يمكنُ الذبُّ عنه فإيرادات

أحدهما: أنّ الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف أعني الفسق، ففيه: أنّ المحقق في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما

فما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب. ولعلّ لهذا مرادٌ من أجاب عن الآية، كالسيّدين و أمين الاسلام والمحقق والعلامة وغيرهم، بأنّ هذا الاستدلال مبنيّ على دليل الخطاب ولا نقول به. و إن كان باعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم والمحكيّ عن جماعة، ففيه: أنّ مفهوم الشرط عدمٌ مجيء الفاسق بالنبأ، وعدمُ التبيّن هنا لأجل عدم ما يتبيّن. فالجملة الشرطيّة هنا مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، كما في قول القائل: إن زُرقتَ ولداً فاخيتنه، وإن ركب زيدٌ فخذ ركابه، وإن قَدِمَ من السفر فاستقبله، وإن تزوّجت فلا تضيع حقّ زوجتك، وإذا قرأت الدرس فاحفظه. قال الله سبحانه: و «إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا»، و: «إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا»^٢، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

و ممّا ذكرنا ظهر فسادٌ ما يقال: تارةً إنّ عدم مجيء الفاسق يشمل ما لوجاء العادل بنبأ فلا يجب تبيّنه فيثبت المطلوب، وأخرى إنّ جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبيّن في خبر الفاسق لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر. وجهُ الفساد: أنّ الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفيّة او العقلية انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه. ففرض مجيء العادل بنبأ عند عدم الشرط - وهو مجيء الفاسق بالنبأ - لا يوجب انتفاء التبيّن عن خبر العادل الذي جاء به، لأنّه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتّى ينفي في المفهوم. فالمفهوم في الآية و أمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، و ليس هنا قضية لفظية سالبة داراً لمُرّبين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود او لانتفاء الموضوع.

الثاني: ما أورده، في محكيّ العدة و الذريعة و الغنية و مجمع البيان و المعارج وغيرها، من أنّنا سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: إنّ النسبة بينها و إن كان عموماً من وجه، فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغواً، لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجبٌ

العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً، فيكون المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل.

لأننا نقول: ما ذكره أخيراً من أنّ المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل مسلّم، إلاّ أنا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية او الوصفية في ثبوت المفهوم. فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل. وإليه أشار في محكيّ العدة بقوله:

«لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل»^١.

و ليس في ذلك منافاة لما هو الحقّ، و عليه الأكثر، من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك أولاً بالمخصّص المنفصل. ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة و المعلول، فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص.

فالعلة تارةً تخصّص مورد المعلول و إن كان عاماً بحسب اللفظ. كما في قول القائل: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض»، فيخصّصه بالأفراد الحامضة. فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجبّ عموم المعلول و إن كان بحسب الدلالة اللفظية خاصّاً، كما في قول القائل: «لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان، او إذا وصفت لك امرأة دواءً فلا تشربه، لأنك لا تأمن ضرره».

فيدلّ على أنّ الحكم عامّ في كلّ دواء لا يؤمن ضرره من أيّ واصف كان، ويكون تخصّص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكته خاصة او عامّة لاحظها المتكلّم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعلّ النكته فيه التنبيه على فسق الوليد، كما نبّه عليه في المعارج! وهذا الايراد مبني على أنّ المراد بالتبيين هو التبيين العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد منه ما يعمّ الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان الذي هو مقابل الجهالة.

و هذا، و إن كان يدفع الايراد المذكور عن المفهوم - من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في وجوب التبيين إلى أنّ العادل الواقعي يحصل منه غالباً الاطمينان المذكور بخلاف

الفاسق، ولهذا وجب فيه تحصيلُ الاطمينان من الخارج- لكنك خبيرٌ بأن الاستدلالَ بالمفهوم على حجّية الخبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج إليه، إذ المنطوقُ على هذا التقرير يدلُّ على حجّية كلِّ ما يفيد الاطمينان، كما لا يخفى، فيثبت اعتبارُ مرتبة خاصة من مطلق الظن.

ثم إن المحكي عن بعضٍ منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع: بأن المراد بالجهالة السفاهةُ وفعلٌ ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم، بدليل قوله تعالى: «فتصبخوا على ما فعلتم نادمين». ولو كان المرادُ الغلطُ في الاعتقاد لما جاز الاعتمادُ على الشهادة والفتوى.

وفيه، مضافاً إلى كونه خلافَ ظاهر لفظ الجهالة: أن الإقدامَ على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهةً قطعاً، إذ العاقلُ بل جماعةٌ من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر الخبر بها فالآية تدلُّ على المنع عن العمل بغير العلم، لعلّة هي كونه في معرض المخالفة للواقع.

و أما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة، فلا يجوز القياسُ بها، لما تقدّم في توجيه كلام ابن قبة، من أن الاقدامَ على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً: قد يحسُّ لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في الفتوى، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع، فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصّي عن هذا الايراد التشبُّث بما ذكرنا، من أن المرادَ بالتبيين تحصيلُ الاطمينان، وبالجهالة الشكُّ او الظنُّ الابتدائيُّ الزائل بعد الدقة والتأمل، فتأمل. ففيها إرشادٌ إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الاطمينان، لأن الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب.

ومنه: يظهر الجوابُ عمّا ربما يقال من: أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمينان بمضمونه، عادلاً كان المخبر او فاسقاً. فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمينان في الفاسق.

وأما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثيرٌ

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجّية.

وفيه: أن المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه. فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصُها، بناءً على ما تقرّر، من أن ظهورَ الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم. وأما منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم، فلما

عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتى وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء، فراجع.

و ربّما يتوهّم: أنّ للآيات الناهية جهةً خصوصاً، إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكن من العلم، وإمّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة وأمثالها ممّا خرج عن تلك الآيات قطعاً. ويندفع: الأوّل، بعد منع الاختصاص، بأنّه يكفي المستدلّ كون الخبر حجّةً بالخصوص عند الانسداد. والثاني بأنّ خروج ما خرج من أدلّة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهةً عموم في المفهوم، لأنّ المفهوم أيضاً دليلٌ خاصّ، مثل الخاصّ الذي خصّص أدلّة حرمة العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العامّ بأحدهما أولاً ثمّ ملاحظة النسبة بين العامّ بعد ذلك التخصيص وبين الخاصّ الأخير.

فاذا ورد: «أكرم العلماء»، ثمّ قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فساقهم، ثمّ ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم؛ فلا مجال لتوهم تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل أولاً، ثمّ جعل النسبة بينه وبين الخاصّ الثاني عموماً من وجه، وهذا أمر واضح نبهنا عليه في «باب التعارض».

ومنها: أنّ مفهوم الآية لو دل على حجّية خبر العادل لدلّ على حجّية الاجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى وأتباعه، قدّست أسرارهم، من عدم حجّية خبر العادل، لأنّهم عدوٌّ أخبروا بحكم الامام، عليه السلام، بعدم حجّية الخبر.

وفساد هذا الايراد أوضح من أن يبيّن، إذ بعد الغض عمّا ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبأ للاجماع المنقول، وبعد الغض عن أنّ إخبار هؤلاء معارصن بإخبار الشيخ، قدّس سرّه، نقول: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أمّا أولاً، فلأنّ دخوله يستلزم خروجه، لأنّه خبر العادل فيستحيل دخوله. ودعوى أنّه لا يعمّ نفسه مدفوعةً بأنّه وإن لا يعمّ نفسه، لقصور دلالة اللفظ عليه، إلّا أنّه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً، للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم. ولذا لو سألنا السيّد عن أنّه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه، فيقول: لا.

و أمّا ثانياً، فلو سلّمنا جواز دخوله، لكن نقول إنه وقع الاجماع على خروجه من النافين بحجّية الخبر ومن المثبتين، فتأمل.

وأمثالها، فلدوران الأمر بين دخوله وخروجه ما عداه وبين العكس، ولا ريب أنّ العكس

متعين، لا مجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأن المقصود من الكلام حينئذٍ ينحصر في بيان عدم حجّية خبر العادل. ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّية خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية. كما يُعلم من قول القائل: «صدّق زيداً في جميع ما يُخبرك»، فأخبرك زيدٌ بألف من الأخبار، ثم أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدّق، الخ» خصوص هذا الخبر.

وقد أجاب بعض من لا تحصيل له: بأنّ الاجماع المنقول مضمون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

ومنها: أنّ الآية لا تشمل الأخبار مع الوساطة لانصراف النبا إلى الخبر بلا واسطة، فلا يعمّ الروايات المأثورة عن الأئمة، عليهم السلام، لاشتمالها على وسائط. وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح، لأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما يخبر خبراً بلا واسطة، فإنّ الشيخ، قدس سره، إذا قال: «حدّثني المفيد، قال: حدّثني الصدوق، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني الصقار، قال: كتبتُ إلى العسكري، عليه السلام، بكذا»، فإنّ هناك أخباراً متعدّدة بتعدّد الوسائط. فخير الشيخ قوله «حدّثني المفيد، الخ» وهذا خبرٌ بلا واسطة يجب تصديقه. فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله «حدّثني الصدوق»، فهذا الإخبار - أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: «حدّثني الصدوق» - أيضاً خبرٌ عادل وهو المفيد، فنحكم بصدقه وأنّ الصدوق حدّثه. فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله «حدّثني أبي»، والصدوق عادل فيصدق في خبره. فيكون كما لو سمعنا أباه يحدّث بقوله: «حدّثني الصقار»، فنصدقه لأنّه عادل، فيثبت خبر الصقار أنّه كتب إليه العسكري، عليه السلام. وإذا كان الصقار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأنّ العسكري، عليه السلام، كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الامام عليه السلام يكتب إليه، فيكون المكتوب حجّة، فيثبت بخبر كلّ لاحق أخباراً سابقه. ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات، لأنّ كلّ واسطة مخبر بخبر مستقلّ هذا.

ولكن قد يشكل الأمر: بأنّ ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلاّ به.

ولكن يضعف هذا الاشكال، أولاً، بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع، كالاقرار بالاقرار، فتأمل، وإخبار العادل بعدالة مخبر، فإنّ الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال وعدم قبول الشهادة على الشهادة لو سلّم ليس من هذه الجهة.

وثانياً، بأنَّ عدمَ قابليَّة اللفظ العامِّ لأنَّ يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقَّق ولا يوجد إلَّا بعد ثبوت حكم هذا العامِّ لفرد آخر، لا يوجبُ التوقُّف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العامِّ وأنَّ المتكلِّم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر. فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم وإن لم يكن كلامُ المتكلِّم قابلاً لارادة ذلك الموضوع الغير الثابت إلَّا بعد الحكم العامِّ. فإخبار عمرو بعدالة زيد فيما لوقال المخبر: أخبرني عمرو بأنَّ زيداً عادل، وإن لم يكن داخلاً في موضوع ذلك الحكم العامِّ وإلَّا لزم تأخيرُ الموضوع، فإنَّ هذا الخروجَ مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلِّم حتَّى يتأمَّل في شمول حكم العامِّ له، بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أنَّ هذا المحمول وصفٌ، لا زمٌ لطبيعة الموضوع ولا ينفك عن مصاديقه. فهو مثل ما لو أخبر زيدٌ بعضَ عبيد المولى بأنَّه قال: لا تعمل باخبار زيد، فإنه لا يجوز أن يعمل به ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز ويقول إنَّ هذا العام لا يشمل نفسه، لأنَّ عدم شموله له ليس إلَّا لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول، لالتفاوت بينه وبين غيره من إخبار زيد في نظر المولى. وقد تقدَّم في الايراد الثاني من هذه الايرادات ما يوضح لك، فراجع.

ومنها: أنَّ العملَ بالمفهوم في الأحكام الشرعية غيرُ ممكن، لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعية، فيجب تنزيلُ الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجية، فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض، ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه. فلا يقال: إنَّ قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالاجماع المركب والأولوية.

وفيه: أنَّ وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبيين في الخبر، فإنَّ الأوَّل يؤكِّد حجِّيَّة خبر العادل ولا ينا فيها، لأنَّ مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عمَّا أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا. و التبيين المنافي للحجِّيَّة هو التوقف عن العمل والتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبوع ولو كان أصلاً من الاصول. فاذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منها. وإذا يئس عن التبيين توقف عن العمل ورجع إلى ما يقتضيه الاصول العملية. فخير الفاسق وإن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز العمل بمجرد المجيء إلَّا أنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الأوَّل. ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الأوَّل ويؤخذ بالأرجح في الثاني، فتتبع الأدلة في الأوَّل لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمَّنه خبرُ الفاسق، وفي الثاني لطلب المانع عمَّا اقتضاه الدليل الموجود.

ومنها: أن مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة. ومن المعلوم أنه لا يكفي فيه خبر العادل الواحد، بل لا أقل من اعتبار العدلين، فلا بد من طرح المفهوم، لعدم جواز إخراج المورد.

وفيه: أن غاية الأمر لزوم تقيّد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل. فكل واحد من خبري العدلين في البيّنة لا يجب التبيّن فيه. وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها، وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجوب التبيّن إذا كان المخبر به فاسقاً، وعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفرادها، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

ومنها: ما عن غاية البادي، من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبيّن، وهو لا يستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف^١.

و كأن هذا الإيراد مبني على ما تقدّم فساده من إرادة وجوب التبيّن نفسياً، وقد عرفت ضعفه، وأن المراد وجوب التبيّن لأجل العمل عند إرادته وليس التوقف حينئذٍ واسطة.

ومنها: أن المسألة أصولية، فلا يكتفى فيها بالظن.

وفيه: أن الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في أصول الفقه، والأصول التي لا يتمسك لها بالظن مطلقاً هو أصول الدين لا أصول الفقه، والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظن، لا الظن الخاص.

ومنها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر. فكل من كان كذلك أو احتتمل في حقه ذلك وجب التبيّن في خبره وبغيره ممن يفيد قوله العلم، لانحصاره في المعصوم ومن هو دونه. فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به، لاحتمال فسقه، لأن المراد بالفاسق الواقعي لا المعلوم. فهذا وجه آخر لافادة الآية حرمة اتباع غير العلم، لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الآية، كما تقدّم في الإيراد الثاني من الأيرادين الأولين.

وفيه: أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفاً، فالمراد به إما الكافر، كما هو الشائع إطلاقه في الكتاب، حيث أنه يطلق غالباً في مقابل المؤمن. وإما الخارج

(١) غاية البادي، ص ، مخطوط.

عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول هذه الآية. فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافاً إلى قوله تعالى: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ»^١. مع أنه يمكن فرضُ الخلو عن الصغيرة والكبيرة. كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق. وبه يندفع الإيراد المذكور، حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة.

وأما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح، لأن ظاهر قوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ»، تحققُ الفسق قبل النبأ، لابه، فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به.

هذه جملة مما أو رده على ظاهر الآية، وقد عرفت أن الوارد منها إيرادان، و العمدة الإيراد الأول الذي أورده جماعة من القدماء والمتأخرين.

* * *

ثم إنه كما استدلل بمفهوم الآية على حجّية خبر العادل، كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجّية خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه، بناءً على أن المراد بالتبين ما يعمّ تحصيل الظنّ. فإذا حصل من الخارج ظنٌّ بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

ومن التبين الظنّي تحصيلُ شهرة العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته. ومن هنا تمسك بعضُ منطوق الآية على حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة. وفي حكم الشهرة أمانة أخرى غير معتبرة.

ولو عمّم التبين للتبين الاجمالي - وهو تحصيل الظنّ بصدق مخبره - دخل خبرُ الفاسق المتحرّز عن الكذب، فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر فيثبت من آية النبأ، منطوقاً ومفهوماً، حجّية الأقسام الأربعة للخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بقرينة ظنيّة.

ولكن فيه من الاشكال ما لا يخفى، لأنّ التبين ظاهر في العلمي. كيف ولو كان المراد مجرد الظنّ لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه على كذبه، إلا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً، من أنّ المقصود التنبيه والإرشاد على أنّ الفاسق لا ينبغي أن

يُعْتَمَدَ عَلَيْهِ وَآنَهُ لَا يُؤْمَرُ مِنْ كَذْبِهِ وَإِنْ كَانَ الْمَظْنُونُ صَدَقَهُ.

و كيف كان، فمادة التبيين و لفظ الجهالة و ظاهر التعليل كلها آية من إرادة مجرد الظن. نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمينان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم. فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجية الظن الاطميناني المذكور و إن لم يكن معه خبر فاسق نظراً إلى أن الظاهر من الآية أن خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنه لا بد من تبيين الأمر من الخارج و العمل على ما يقتضيه التبيين الخارجي.

نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبيين. فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع. فكلمة حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمينان بصدقه و بين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها.

والحاصل: أن الآية تدل على أن العمل يعتبر فيه التبيين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق و عدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمينان أو مطلق الظن. حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي، فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً، فافهم واغتنم واستقم، هذا.

و لكن لا يخفى أن حمل التبيين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الاخبار بالارتداد.

ومن جملة الآيات: قوله - تعالى - في سورة البراءة:

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^١.

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قريته،

فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أما وجوب الحذر، فن وجهين.

أحدهما: أنّ لفظه «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجيّي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم. وإذا تحقّق حسنُ الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره في المعالم، من أنّه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن، وإمّا لأنّ رجحانَ العمل بخبر الواحد مستلزمٌ لوجوبه بالاجماع المركّب، لأنّ كلّ من أجازَه فقد أوجبه.

الثاني: أنّ ظاهر الآية وجوبُ الانذار، لوقوعه غايةً للنفر الواجب بمقتضى كلمة «لولا»، فاذا وجب الانذار أفاد وجوبَ الحذر لوجهين.

أحدهما وقوعه غايةً للواجب، فإنّ الغاية المترتبة على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمرُ بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف ام لا، كما في قولك: «تُب لَعَلَّكَ تُفْلِحُ، وَأَسْلِمَ لَعَلَّكَ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ»، وقوله تعالى: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْتًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»^١.

الثاني أنّه إذا وجب الانذارُ ثبت وجوبُ القبول وإلّا لغى الانذارُ.

ونظيرُ ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة، من قوله تعالى: «وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ»^٢، فاستدلّ بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهنّ على قبول قولهنّ بالنسبة إلى ما في الأرحام^٣.

فان قلت: المرادُ بالنفر النفرُ إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الآية، وهو قوله تعالى: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة»، و من المعلوم أنّ النفر إلى الجهاد ليس للتفقه والإنذار. نعم ربما يترتبان عليه، بناءً على ما قيل، من أنّ المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه و سائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة. فالتفقه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتى تجب بوجوب ذبها.

قلت: أولاً، إنه ليس في صدر الآية دلالة على أنّ المراد النفرُ إلى الجهاد، وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك.

و ثانياً، لو سلّم أنّ المراد النفرُ إلى الجهاد، لكن لا يتعيّن أن يكون النفرُ من كلّ قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد، بل لو كان محض الجهاد لم يتعيّن أن ينفّر من كلّ قوم طائفة، فيمكن أن يكون التفقه غاية لا يجاب النفر على كلّ طائفة من كلّ قوم، لا لا يجاب أصل النفر.

و ثالثاً، إنه قد فسر الآية بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من قوله: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة»، وأمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي، صلى الله عليه وآله، ولا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى يندزوا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم. والحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه و الانذار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه و إن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية او بعض ألفاظها.

* * *

و مما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه و الانذار استشهاد الامام بها على وجوبه في أخبار كثيرة.

منها: ما عن الفضل بن شاذان في عله عن الرضا، عليه السلام، في حديث، قال: «إنما أمروا بالحج لعلة الوفاة إلى الله وطلب الزيادة و الخروج عن كل ما اقترب العبد - إلى أن قال -: ولأجل ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمة، عليهم السلام، إلى كل صفح و ناحية. كما قال الله عز وجل: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة، الآية»^١.

و منها: ما ذكره في ديباجة المعالم، من رواية علي بن حمزة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِيٌّ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^٢.

و منها: ما رواه في الكافي، في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام، عليه السلام، عن صحيحة يعقوب بن شعيب: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حَدَّثَ عَلِيَّ الإِمَامُ حَدَّثَ كَيْفَ يَصْنَعُ النَّاسُ؟ قال: أَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «فلولا نفر..اه». قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم»^٣.

و منها: صحيحة عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله، عليه السلام، عن قول العاقبة إن رسول الله، صلى الله عليه وآله، قال: من مات و ليس له إمام مات ميتة جاهلية. قال: حق والله. قلت: فإن إماماً هلك، و رجلٌ بخراسان لا يعلم من وصيه، لم يسعه ذلك؟ قال: لا يسعه، إن الامام إذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد، وحق التفرد على من ليس بحضرته إذا بلغهم أن الله عز وجل يقول: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة، اه»^٤.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٣١.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٦٩، ح ٣٣٢٩٤.

(٤) الكافي، ج ١، ص ٣٧٨.

(٣) الكافي، ج ١، ص ٣٧٨.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام. وفيها: «قلت: افيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أما أهل هذه البلدة فلا - يعني أهل المدينة - وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إن الله عز وجل يقول: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة»^١.

ومنها: صحيحة البنزطي المروية في قرب الاسناد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام^٢.
ومنها: رواية عبدالمؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله: «اختلاف أمتي رحمة». قال: إذا كان اختلافهم رحمةً فاتفاقهم عذاب! ليس هذا يراد، إنما يراد الاختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عز وجل: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة»^٣، الحديث منقول بالمعنى، ولا يحضرنى ألفاظه.

و جميع هذا هو السر في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم و كونه كفايياً.

هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة.

* * *

لكن الانصاف: عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الأول: أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا. فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المُنذرين بما أُنذروا. وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل. ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم. فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم. ولذا استشهد الامام، فيما سمعت من الأخبار المتقدمة، على وجوب النفر في معرفة الامام، عليه السلام، وإنذار النافرين للمتخلفين، مع أن الامامة لا تثبت إلا بالعلم.

الثاني: أن التفقه الواجب ليس إلا معرفة الامور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقه فيها. فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها. فاذا لم يعرف المُنذر - بالفتح - أن الإنذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأً او تعمداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر حينئذ. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية. فهو نظير

(١) الكافي، ج١، ص ٣٨٠. (٢) قرب الاسناد، ص (٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٢. معاني الأخبار، ص ١٨.

قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري، لعله يمثلها.

فهذه الآية نظيرُ ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فإنَّ المقصودَ من هذا الكلام ليس إلاَّ وجوب العمل بالامور الواقعيّة، لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقتها للواقع. ولا يعدُّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظنّي الصادر من المخاطب في الأمر الكذائيّ. ونظيره جميع ما ورد من بيان الحقّ للناس ووجوب تبليغه إليهم، فإنَّ المقصود منه اهتداء الناس إلى الحقّ الواقعيّ، لا إنشاء حكم ظاهريّ لهم بقبول كلّ ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقتها للواقع.

ثمَّ الفرقُ بين هذا الايراد و سابقه: أنّ هذا الايراد مبنيٌّ على أنّ الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعيّة المستلزم لعدم وجوبه إلاّ بعد إحراز كون الانذار متعلّقاً بالحكم الواقعيّ. وأمّا الايراد السابق فهو مبنيٌّ على سكوت الآية عن التعرّض لكون الحذر واجباً على الاطلاق او بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المُنذِر ولو لم يفد العلم، لكن لا تدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث أنّه خبر، لأنّ الانذار هو الابلاغُ مع التخويف. فانشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخويف الحاصل عقيبَ هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، ومن المعلوم أنّ التخويف لا يجبُ إلاّ على الوعاظ في مقام الإيعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمة، كما يُوعدُّ على شرب الخمر و فعل الزنا وترك الصلاة، او على المرشدين في مقام إرشاد الجهال. فالتخويف لا يجبُ إلاّ على المتعظ والمسترشد. ومن المعلوم أنّ تصديقَ الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محلّ الكلام خارجٌ عن الأمرين. توضيح ذلك أنّ المنذر إما أن يُنذِرَ ويُخَوِّفَ على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذرو ويخوِّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة.

فالأوّل: كأن يقول: يا أيّها الناس! اتقوا الله في شرب العصير، فإنّ شربه يوجب المؤاخذه. والثاني: كأن يقول: قال الامام عليه السّلام: من شرب العصير فكأنما شرب الخمر. أمّا الانذارُ على الوجه الأوّل، فلا يجب الحذرُ عقيبه إلاّ على المقلّدين لهذا المفتي. وأمّا الثاني، فله جهتان: إحداها جهةُ تخويف وإيعاد، والثانية جهة حكاية قول الامام عليه السّلام. ومن المعلوم أنّ الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجّة إلاّ على من هو مقلّد له، إذ هو الذي يجب عليه التخويف عند تخويفه.

وأما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام عليه السلام. وأما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف او الكراهة، فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد. فالأية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذر في مضمون الحكاية وهو المقلد له، للاجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره. إنما الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام ام لا، و الآية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف. فالحق: أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر. وذكر شيخنا البهائي، قدس سره، في أول أربعينه:

«أن الاستدلال بالنبوي المشهور: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»، على حجية الخبر لا يقصّر عن الاستدلال عليها بهذه الآية»^١.

و كان فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها، لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار. ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا اليراد، لكتبتها من الآحاد، فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجية الآحاد مع إمكان منع دلالتها على المدعى، لأن الغالب تعدد من يخرج إلى الحج من كل صقع، بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي، عن الامام، عليه السلام، وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم. فاطلاق الرواية منزل على الغالب».

ومن جملة الآيات التي استدلت بها جماعة، تبعاً للشيخ في العدة على حجية الخبر، قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»، الآية^٢.

و التقريب فيه: نظير ما بيناه في آية النفر، من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار.

و يرد عليها: ما ذكرنا من الايرادين الأولين في آية النفر، من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و إن لم يحصل العلمُ عقيبَ الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها و يجب إظهاره، فإن من أمر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّة قول المظهر تعبدًا و وجوب العمل بقوله و إن لم يطابق الحق.

و يشهد لما ذكرنا: أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي، صلى الله عليه وآله، بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراة، و معلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن. نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله و إن لم يفد العلم، لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

و من هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء. على وجوب تصديقهن، و بآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الاظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

و من جملة الآيات التي استدلت بها بعض المعاصرين قوله تعالى:

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^١.

بناءً على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب و إلا لغى وجوب السؤال. و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جواباً له، لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً. فاذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عما سمعه عن الامام، عليه السلام، في خصوص الواقعة، فأجاب بأنّي سمعته يقول كذا، وجب القبول، بحكم الآية. فيجب قبول قوله ابتداءً: «إني سمعتُ الامام عليه السلام يقول كذا»، لأن حجّة قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

و يرد عليه: أن الاستدلال إن كان بظاهر الآية، فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس، و مجاهد، و الحسن، و قتادة. فإن المذكور في سورة النحل: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والرُّبُ»^٢، وفي سورة الأنبياء: «و ما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نُوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا

تعلمون»^١.

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها.

ففيه: أولاً، أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكرهم الأئمة، عليه السلام. وقد عقد في اصول الكافي باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع عن عليّ عليه السلام. وردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند، بناءً على اشتراك بعض الروات في بعضها و ضعف بعضها في الباقي.

وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان، و هما روايتا محمد بن مسلم والوشاء، فلاحظ. و رواية أبي بكر الحضرمي حسنة او موثقة. نعم ثلاث روايات أخر منها لا تخلو من ضعف ولا تقدر قطعاً.

وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوبُ تحصيل العلم، لا وجوبُ السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سأل إن كنت جاهلاً. ويؤيده أن الآية واردة في اصول الدين وعلامات النبي، صلى الله عليه وآله، التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب، لا لحصول العلم منه، قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الامام، عليه السلام، وإلا لدلّ على حجّية قول كلّ عالم بشيء ولو من طريق السمع و البصر، مع أنه يصحّ سلْبُ هذا العنوان من مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه او بصره. و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناءً على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عمّا هم عالمون به و يعدّون من أهل العلم في مثله. فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم من «أنا نفرض الراوي من أهل العلم. فاذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالاجماع المركب».

حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعها من الامام، عليه السلام، والتعبد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم. الا ترى أنه لو قال: سأل الفقهاء إذا لم تعلم، او الأطباء، لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجية من قيام زيد، وتكلم عمرو، وغير ذلك.

ومن جملة الآيات، قوله تعالى في سورة البرائة:

«وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ. قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»^١.

مدح الله - عزوجل - رسوله، صلى الله عليه وآله، بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره. فاذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً مارواه في فروع الكافي، في الحسن بابراهيم بن هاشم، أنه كان لاسماعيل بن أبي عبدالله دنائير، وأراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن. فقال له أبو عبدالله عليه السلام:

«يا بُنَيَّ! أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون. فقال:

يابنبي! إن الله - عزوجل - يقول: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ. يقول: يصدق الله

ويصدق للمؤمنين. فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم»^٢.

ويرد عليه: أولاً، أن المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه. فمدحه، عليه السلام، بذلك، لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم.

وثانياً: أن المراد من التصديق في الآية ليس جعل الخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس. إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبي أو جلده، لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع. نعم يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً موزياً للنبي، صلى الله عليه وآله، على ما يقتضيه الخطاب في «لكم». فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون إلا إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه و طرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه. فان كان المخبر به ممّا يتعلّق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر، لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدمة.

و يؤيد هذا المعنى: ما عن تفسير العياشي عن الصادق، عليه السلام، من أنه يصدق المؤمنين،

(١) التوبة: ٦١.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٣٠، ح ٢٤٢٠٧.

لأنه صلى الله عليه وآله كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين! فإنَّ تعليل التصديق بالرافة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لا بدَّ عن تكذيب أحدهما، وهو مناف لكونه أُذُنَّ خير و رؤوفاً رحيماً لجميع المؤمنين. فتعيّن إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويؤيده أيضاً: ما عن القميّ، رحمه الله، في سبب نزول الآية:

«أنه نمّ منافقٌ على النبيّ، صلى الله عليه وآله، فأخبره الله ذلك، فأحضره النبيّ «ص» وسأله، فحلف: أنه لم يكن شيء ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النبيّ «ص». فأخذ هذا الرجلُ بعد ذلك يطعنُ على النبيّ «ص» ويقول: إنه يقبلُ كلَّ ما يسمعُ. أخبره الله أني أنمّ عليه وأنقل أخباره، فقبل. فأخبرته أني لم أفعل، فقبل. فردّه الله - تعالى - بقوله لنبيّه «ص»: «قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ»^٢.

ومن المعلوم: أنّ تصديقه، صلى الله عليه وآله، للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً. وهذا التفسيرُ صريح في أنّ المراد من المؤمنين المقرّون بالايان من غير اعتقاد، فيكون الايمانُ لهم على حسب إيمانهم، ويشهدُ بتغاير معنى الايمان في الموضوعين، مضافاً إلى تكرار لفظه، تعديته في الأوّل بالباء وفي الثاني باللام، فافهم.

و أمّا توجيه الرواية فيحتاجُ إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إنّ المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان.

أحدهما: ما يقتضيه أدلّة تنزيل المسلم على الصحيح والأحسن، فإنّ الإخبار، من حيث أنه فعل من أفعال المكلفين، صحيحه ما كان مباحاً و فاسده ما كان نقيضه، كالكذب والغيبة ونحوهما، فحملُ الإخبار على الصادق حملٌ على أحسنه.

والثاني: هو حملُ إخباره، من حيث أنه لفظ دالّ على معنى يحتمل مطابقتة للواقع وعدمها، على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

والحاصلُ أنّ المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل. و أمّا المعنى الأوّل، فهو الذي يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن. وهو ظاهر الأخبار الواردة في: أنّ من حقّ المؤمن علي المؤمن أن يصدّقه ولا يتهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام:

(١) الصافي، ص ٧١٠، عن تفسير العياشي. (٢) الصافي، ص ٧١٠، عن تفسير القميّ.

«يا أبا محمد! كَذَّبَ سَمْعَكَ وَبَصْرَكَ عَنْ أَخِيكَ، فَانْ شَهِدْ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً أَنَّهُ قَالَ قَوْلًا، وَقَالَ: لَمْ أَقْلَهُ، فَصَدَّقَهُ وَكَذَّبَهُمْ، الْخَبْرُ»^١.

فإن تكذيب القسامة، مع كونهم أيضاً مؤمنين، لا يراد منه إلا عدم ترتيب أثار الواقع على كلامهم. لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح. نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه. وأنت إذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل، لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا.

وإن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب أثار الواقع، فنقول: إن الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنة، والمقصود هو الأول. غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر إنما تدل، بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق أية النبأ، على حجية خبر العادل الواقعي أو من أخبر عدل واقعي بعدالته. بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطميناني بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة. فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظن الاطميناني والثوق، بل هذا أيضاً مُنصَرَفٌ سائر الآيات وإن لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم إرادة غيره، حتى يعارض المنطوق.

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص ٢٩٥، [وفيه: يا محمد] - بحار الأنوار، ج ٥، ص ٧٥٥، ص ٢٥٥.

وأما السنة فطوائف من الأخبار

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق والمشهور والتخير عندالتساوي.

مثل مقبولة عمر بن خنظلة، حيث يقول:

«الحكم ما حكّم به أعدلها وأفقهها وأصدقها في الحديث»^١.

وموردها وإن كان في الحاكمين إلا أنّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ومثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة:

«قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نأخذ؟ قال:

خُذْهَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ التَّادِرَ. قلتُ: فأنهها معاً مشهوران، قال: خُذْ بِأَعْدِلِهَا عِنْدَكَ وَأَوْثِقِهَا فِي نَفْسِكَ»^٢.

ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا، عليه السلام، قلت: يَجِئُنَا الرَّجُلَانِ، وَكِلَاهُمَا ثِقَّةٌ، بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ، فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ. قال: إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ»^٣.

ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق، عليه السلام، قال: «إِذَا سَمِعْتَ مِنْ

أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمُ ثِقَّةٌ، فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ»^٤.

وغيرها من الأخبار.

(٢) عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣.

(١) الكافي، ج ١، ص ٦٨.

(٣) الاحتجاج، ص ١٩٥. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٧. (٤) الاحتجاج، ص ١٩٥. وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٧.

والظاهر: أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة. إلا أنه لا إطلاق لها، لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلاً منها حجة يتعين العمل بها لولا المعارض، كما يشهد به السؤال بلفظ «أي» الدالة على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم. فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة، فأجاب ببيان المرجح، فإنه لا يدل إلا على أن المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض.

نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة. وبعد ملاحظة ذكر الأوثق والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل. لكن الانصاف: أن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة، فيكون العبرة بها. ومنها: ما دل على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم، عليهم السلام، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية.

مثل إرجاعه، عليه السلام، إلى زرارة، بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس. مُشيراً إلى زرارة»^١.
وقوله، عليه السلام، في رواية أخرى: «و أما ما رواه زرارة عن أبي، عليه السلام، فلا يجوز رده»^٢.
وقوله، عليه السلام لابن أبي يعفور - بعد السؤال عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة:
«فما يمنعك عن الثقفي؟ - يعني محمد بن مسلم - فإنه سمع من أبي أحاديث، و كان عنده وجيهاً»^٣.

وقوله، عليه السلام، فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة: «أنت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً. فما روى لك عتي فاروه عتي»^٤.
وقوله، عليه السلام، لشعيب العرقوفي بعد السؤال عمن يرجع إليه: «عليك بالأسيدي، يعني أبابصير»^٥.

وقوله عليه السلام، لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم الدين:

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٦. عن الكشي، ص ١٣٦.
(٢) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ١٣٥.
(٣) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٩. عن الكشي، ص ١٦٢.
(٤) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٣٣١.
(٥) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٩. عن الكشي، ص ١٧١.

«عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا»^١.

وقوله عليه السلام، لما قال له عبدالعزيز بن المهدي: «ربما أحتاج وألست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم»^٢.

و ظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي. فسأل عن وثاقة يونس، ليترتب عليه أخذ المعالم منه. ويؤيده في اناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء. ففي الكافي في باب النهي عن التسمية:

«عن الحميري عن أحمد بن إسحاق. قال: سألت أبا الحسن، عليه السلام، وقلت له: من أعامل و عمّن أخذ و قول من أقبل؟ فقال عليه السلام له: العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعتي يؤدي، وما قال لك عني فعتي يقول، فاسمع له و أطع، فإنه الثقة المأمون»^٣.

و أخبرنا أحمد بن إسحاق أنه سأل أبا محمد، عليه السلام، عن مثل ذلك، فقال له: «العمري و ابنه ثقتان، فما أدى إليك عني فعتي يؤديان، و ما قال لك فعتي يقولان، فاسمع لهما و أطعهما، فإنها الثقتان المأمونان، الخبر»^٤.

وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون. ومنها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية.

مثل قول الحجة -عجل الله فرجه- لاسحاق بن يعقوب، على ما في كتاب الغيبة للشيخ، و إكمال الدين، للصدوق، و الاحتجاج للطبرسي:

«و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم»^٥.

فإنه لو سلّم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة، أعني الاستفتاء

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥١، عن الكشي، ص ٥٩٥ (٢) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥١، عن النجاشي، ص ٣١٢.

(٥) كمال الدين، ص ٤٨٤.

(٤-٣) الكافي، ج ١، ص ٣٣٠.

منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته، عليه السلام، يدل على وجوب قبول خبرهم.
ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله عليه السلام:

«إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ حَدِيثٌ لَا تَجِدُونَ حُكْمَهَا فِيمَا رُوِيَ عَنَّا، فَانظُرُوا إِلَى مَا رَوَاهُ عَن عَلِيٍّ، عَلَيْهِ السَّلَامُ»^١.

هنا على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.
ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري، عليه السلام، - في قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ»، الآية - من أنه قال رجلٌ للصادق عليه السلام:

«فَإِذَا كَانَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَ إِلَّا بِمَا يَسْمَعُونَهُ مِنْ عُلَمَائِهِمْ، لَا سَبِيلَ لَهُمْ إِلَى غَيْرِهِ. فَكَيْفَ ذَمُّهُمْ بِتَقْلِيدِهِمْ وَالْقَبُولَ مِنْ عُلَمَائِهِمْ؟ وَهَلْ عَوَامُّ الْيَهُودِ إِلَّا كَعَوَامَّنَا يَقْلِدُونَ عُلَمَاءَهُمْ؟ فَإِنْ لَمْ يَجْزِ لَأَوْلَئِكَ الْقَبُولَ مِنْ عُلَمَائِهِمْ لَمْ يَجْزِ لَهُؤُلَاءِ الْقَبُولَ مِنْ عُلَمَائِهِمْ».

فقال عليه السلام: «بَيْنَ عَوَامَّنَا وَعُلَمَائِنَا وَبَيْنَ عَوَامِّ الْيَهُودِ وَعُلَمَائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جِهَةٍ وَتَسْوِيَةٌ مِنْ جِهَةٍ. أَمَا مِنْ حَيْثُ اسْتَوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - ذَمَّ عَوَامَّنَا بِتَقْلِيدِهِمْ عُلَمَاءَهُمْ كَمَا ذَمَّ عَوَامَّهُمْ بِتَقْلِيدِهِمْ عُلَمَاءَهُمْ. وَأَمَا مِنْ حَيْثُ افْتَرَقُوا فَلَا.»
قال: بَيَّنَّ لِي يَا بَنَ رَسُولَ اللَّهِ!

قال: إِنَّ عَوَامَّ الْيَهُودِ قَدْ عَرَفُوا عُلَمَاءَهُمْ بِالْكَذْبِ الصَّرِيحِ وَبِأَكْلِ الْحَرَامِ وَالرِّشَاءِ وَبِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ عَنْ وَجْهِهَا بِالشَّفَاعَاتِ وَالنَّسَابَاتِ وَالْمَصَانِعَاتِ، وَعَرَفُوهُمْ بِالتَّعَصُّبِ الشَّدِيدِ الَّذِي يَفَارِقُونَ بِهِ أَدْيَانَهُمْ، وَأَنَّهُمْ إِذَا تَعَصَّبُوا أَزَالُوا حَقُوقَ مَنْ تَعَصَّبُوا عَلَيْهِ، وَأَعْطَوْا مَا لَا يَسْتَحِقُّهُ مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ مِنْ أَمْوَالِ غَيْرِهِمْ وَظَلَمُوهُمْ مِنْ أَجْلِهِمْ، وَعَلِمُوهُمْ يَقَارِفُونَ الْحَرَمَاتِ وَاضْطَرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ إِلَى أَنَّ مَنْ فَعَلَ مَا يَفْعَلُونَهُ فَهُوَ فَاسِقٌ، لَا يَجُوزُ أَنْ يَصَدَّقَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَا عَلَى الْوَسَائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى. فَلِذَلِكَ ذَمُّهُمْ لَمَّا قَلَدُوا مِنْ عَرَفُوا وَمَنْ عَرَفُوا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَبُولُ خَبْرِهِ وَلَا تَصْدِيقُهُ وَلَا الْعَمَلُ بِمَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِمْ عَمَّنْ لَمْ يَشَاهِدُوهُ وَوَجِبَ عَلَيْهِمُ النَّظَرُ بَأَنْفُسِهِمْ فِي أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، إِذْ كَانَتْ دَلَالَتُهُ أَوْضَحَ مِنْ

أن تخفى^١ وأشهر من أن لا تظهر لهم.

و كذلك عوامٌ أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسقَ الظاهر والعصبيّة الشديدة والتكالب على حُطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصبون عليه وإن كان لاصلاح أمره مستحقاً، والترفرق بالبرِّ والاحسان على من تعصبوا له وإن كان للإذلال والإهانة مستحقاً. فن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهاءهم.

فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاة، فللعوام أن يقلّدوه. وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم.

فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عتاً شيئاً، ولا كرامة. وإنما كثر التخليط فيما يتحمّل عتاً أهل البيت لذلك، لأنّ الفسقة يتحمّلون عتاً فيحرفونه بأسره لجهلهم، و يضعون الأشياء على غير وجوهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدينا ما هو زادهم إلى نار جهنم.

و منهم قومٌ نصابٌ لا يقدرّون على القدح فينا، فيتعلّمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجّهون عند شيعتنا وينتقصون بنا عند أعدائنا، ثم يضيفون إليه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنه من علومنا، فضلّوا وأضلّوا. أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد، لعنه الله، على الحسين بن عليّ عليه السلام^١، انتهى.

دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثارُ الصدق على جواز قبول قول من عُرف بالتحرز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة بل مافوقها. لكنّ المستفاد من مجموعته أنّ المناظ في التصديق هو التحرز من الكذب، فافهم.

ومثل ما عن أبي الحسن، عليه السلام، فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن نعتمد عليه في الدين، قال:

«اعتَمِدَا في دينكما على كلِّ مُسِنٍّ في حُبِّنا كثير القَدَم في أمرنا»^٢.

وقوله عليه السلام، في رواية أُخرى: «لا تأخذَنَّ معالمَ دينِكَ من غيرِ شيعتِنَا، فإنَّكَ إن تَعَدَيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ مِنَ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخَانُوا أَمَانَاتِهِمْ. إِنَّهُمْ اتُّمِنُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَحَرَّفُوهُ وَبَدَّلُوهُ»^١، الحديث. وظهرها وإن كان الفتوى، إلا أنَّ الانصافَ شمولها للرواية بعد التأمل، كما تقدّم في سابقها. ومثُل ما في كتاب الغيبة، بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني. فقال الشيخ:

«أقولُ فيها ما قاله العسكري، عليه السلام، في كتب بني فضال، حيث قالوا له: ما نصنعُ بكتبهم وببُيوتنا منها ملاء؟ قال: خُذُوا ما رَوَوْا، وَذَرُوا ما رَأَوْا»^٢. فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم. ولهذا إنَّ الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظنُّ به القولُ في الدين بغير السماع من الامام عليه السلام قال: «أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري، عليه السلام، في كتب بني فضال». مع أنَّ هذا الكلام بظاهره قياسٌ باطلٌ.

ومثُل ما ورد مستفيضاً في المحاسن وغيره: «حَدِيثٌ وَاحِدٌ فِي حَلَالٍ وَحَرَامٍ تَأْخُذُهُ مِنْ صَادِقٍ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا مِنْ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ. وَفِي بَعْضِهَا: يَأْخُذُ صَادِقٌ عَنِ صَادِقٍ»^٣.

ومثُل ما في الوسائل عن الكشي، من أنه ورد توقيعُ علي القاسم بن العلي. و فيه: «إِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنَ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرَوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا قَدْ عَلِمُوا أَنَا نَفَاوِضُهُمْ سِرّاً وَنَحْمِلُهُ إِلَيْهِمْ»^٤.

ومثُل مرفوعة الكناني عن الصادق، عليه السلام، في تفسير قوله تعالى: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ». قال: «هؤلاء قومٌ من شيعتنا ضُعفاء، وَ لَيْسَ عِنْدَهُمْ ما يَتَحَمَّلُونَ بِهِ إِلَيْنَا فَيَسْتَمِعُونَ حَدِيثَنَا وَ يُفْتَشُونَ مِنْ عَلِمْنَا، فَيَرَحُلُ قَوْمٌ قَوْقَهُمْ وَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ وَ يُتَعَبُونَ أَبْدَانَهُمْ حَتَّى يَدْخُلُوا عَلَيْنَا وَ يَسْمَعُوا حَدِيثَنَا فَيَنْقُلُوا إِلَيْهِمْ فَيَعِيهِ أَوْلِيكَ وَ يُضِعُّهُ هَوْلَاء. فَأَوْلِيكَ

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٨٢ عن الكشي، ص (٢) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٤) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٥٣٦.

(٣) المحاسن، ص ٢٢٧.

الَّذِينَ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُمْ مَخْرَجًا وَيَرْزُقُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُونَ»^١.

دلّ على جواز العمل بالخبر وإن نقله من يُضيعُهُ ولا يعملُ به.

ومنها: الأخبارُ الكثيرةُ التي يظهرُ من مجموعها جوازُ العملِ بخبر الواحد وإن كان في دلالة كلِّ واحد على ذلك نظراً.

مثل النبويّ المستفيض بل المتواتر: «إِنَّهُ مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ فَقِيهًا عَالِمًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ». قال شيخنا البهائيّ، قدس سره، في أول أربعينه: «إِنَّ دَلَالَةَ هَذَا الْخَبَرِ عَلَى حُجِّيَّةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ لَا يَقْضِرُ عَنْ دَلَالَةِ آيَةِ التَّفَرُّقِ»^٢.

ومثلُ الأخبارِ الكثيرةِ الواردةِ في الترغيب في الرواية والحثّ عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة، مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقيّة. فقال عليه السلام: «حَدِّثُوا بِهَا فَإِنَّهَا حَقٌّ»^٣. ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابتها.

مثل قوله للراوي: «أَكْتُبْ وَبُتَّ عِلْمَكَ فِي بَنِي عَمَّكَ، فَإِنَّهُ يَأْتِي زَمَانٌ هَرَجُ،

لَا يَأْنِسُونَ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ»^٤.

وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى.

وما ورد مستفيضاً، بل متواتراً، من قولهم عليهم السلام: «إِعْرِفُوا مَنَازِلَ الرِّجَالِ مِمَّا بِقَدْرِ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا»^٥.

وما ورد من قولهم عليهم السلام: «لِكُلِّ رَجُلٍ رَجُلٍ مِمَّنْ يَكْذِبُ عَلَيْهِ»^٦. وقوله صلى الله عليه و

آله: «سَتَكْثُرُ بَعْدِي الْقَالَةُ، وَإِنْ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^٧. وقول أبي عبد الله

عليه السلام: «إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ صِدِّيقُونَ، لَا نَخْلُو مِنْ كَذَابٍ يَكْذِبُ عَلَيْنَا»^٨. وقوله عليه السلام:

«إِنَّ النَّاسَ أَوْلِعُوا الْكِذْبَ عَلَيْنَا، كَأَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ وَلَا يَرِيدُ مِنْهُمْ غَيْرَهُ»^٩. وقوله عليه السلام:

«لِكُلِّ مَنَّا مَنْ يَكْذِبُ عَلَيْهِ»^{١٠}.

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة، والاحتفاف

(١) الصافي، ص ٧١٢. (٢) الأربعين، ص ٣٠٦ - وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٥٨.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٥٨. (٤) الكافي، ج ١، ص ٥٦.

(٥) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٣. (٦) المعتبر، ص ٦.

(٧) الكافي، ج ١، ص ٦٢. (٨) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ١٠٨ - بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢١٧.

(٩) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٢١٦ - بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٦. (١٠) بحار الأنوار، ج ، ص

بالقرينة القطعية في غاية القلة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة، عليهم السلام، بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال. كما دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

وأما العدالة، فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي، عليه السلام، والواردة في كتب بني فضال، و مرفوعة الكنانيّ، وتاليها. نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة، لكنّه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى، جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها. وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع، مع أنّ التعليل للنهي في ذيل الرواية بأنهم ممن خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الحيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإنّ الغير الاماميّ الثقة، مثل ابن فضال وابن بكير، ليسوا خائنين في نقل الرواية. وسيأتي توضيحه عند ذكر الاجماع إن شاء الله.

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ، فَتَقْرِيرُهُ مِنْ وَجْهِهِ

أحدها الإجماع على حجّية خبر الواحد في مقابل السيّد وأتباعه

و طريق تحصيله أحد وجهين، على سبيل منع الخلو .

أحدهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام، عليه السلام، بالحكم او عن وجود نصّ معتبر في المسألة. ولا يعتنى بخلاف السيّد وأتباعه، إمّا لكونهم معلومي النسب، كما ذكر الشيخ في العدة، وإمّا للاطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهاية، ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً، وإمّا لعدم اعتبار اتفاق الكلّ في الإجماع على طريق المتأخّرين المبنيّ على الحدس.

والثاني: تتبّع الاجماع المنقولة في ذلك :

فمنها: ما حكى عن الشيخ، قدس سرّه، في العدة في هذا المقام حيث قال :

«و أمّا ما اخترته من المذهب، فهو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالامامة - و كان ذلك مروياً عن النبيّ، صلى الله عليه وآله، او عن أحد الأئمّة، عليهم السلام، وكان ممّن لا يُطعنُ في روايته ويكون سديداً في نقله، و لم يكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبرُ. لأنّه إذا كان هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجباً للعلم، كما تقدّمت القرائن - جاز العملُ به.

و الذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّقة، فأني وجدتها مُجمّعة على العمل بهذه الأخبار التي رَوّوها في تصانيفهم ودوتوها في اصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتّى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟

فاذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور، و كان راويه ثقة لا يُنكر حديثه، سكتوا و سلّموا الأمر و قبلوا قوله.

هذه عادتهم و سجيّتهم من عهد النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و مَنْ بعده من الأئمة، صلوات الله عليهم، إلى زمان جعفر بن بن محمد، عليه السلام، الذي انتشر عنه العلم و كثرت الرواية من جهته. فلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، لأنّ إجماعهم فيه معصومٌ ولا يجوز عليه الغلط و السهو. و الذي يكشف عن ذلك: أنّه لما كان العمل بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً. وإذا شدّ واحدٌ منهم و عمل به في بعض المسائل و استعمله على وجه الحاجة لخصمه و إن لم يكن اعتقاده، ردّوا قوله، وأنكروا عليه، و تبرّأوا من قوله حتّى أنّهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لما كان عاملاً بالقياس. فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك، و قد علمنا خلافه.

فان قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقّقة على العمل بخبر الواحد، و المعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أنّ من المعلوم أنّها لا ترى العمل بالقياس. فان جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر.

قيل له: المعلوم من حالها الذي لا ينكر أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد و يختصّون بطريقه، فأما ما كان رواه منهم و طريقه أصحابهم، فقد بيّنا أنّ المعلوم خلاف ذلك، و بيّنا الفرق بين ذلك و بين القياس، و أنّه لو كان معلوماً حظّر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العمل بحظر القياس، و قد علّم خلاف ذلك.

فان قيل: اليس شيوحكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يُعمل به، و يدفعونهم عن صحّة ذلك، حتّى أنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً، و منهم من يقول: لا يجوز ذلك سمعاً، لأنّ الشرع لم يرد به. و ما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك، و لا صتف فيه كتاباً، و لا أملى فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد، إنّما تكلموا من خالفهم

في الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها. وذلك صحيح على ما قدمناه، ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم، و أنكرو بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا في مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم على صحتها. فاذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لمكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه. على أن الذين اشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقة، و قد علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين. وكل قول قد علم قائله و عرف نسبه و تميز من أقاويل سائر الفرقة المحقة لم يُعتدّ بذلك القول، لأن قول الطائفة إنما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم. فاذا كان القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال و وجب المصير إليه على ما بينته في الاجماع^١، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثم أورد على نفسه: بأنّ العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به، فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة.

ثم أجاب عن ذلك: بأنّ خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قرّرتة الشريعة، و الشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا التعدي إلى غيرها. على أن العدالة شرط في الخبر بلا خلاف. و من خالف الحق لم يثبت عدالته، بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه: بأنّ العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب: أولاً، بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متعارضان، فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخير، فاذا اختار كلاً منها إنسان لزم كون الحق في جهتين.

و أيد ذلك: بأنه قد سئل الصادق، عليه السلام، عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها، فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم»^٢. قال بعد ذلك:

(١) عدة الاصول، ص ٥١.

(٢) عدة الاصول، ص ٥٢.

فان قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أنّ روايتها، كما رووها، رويها أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم: ليس كلّ الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه، ولو صحّ أنه نقل لم يدلّ على أنه كان معتقداً لما تضمّنه الخبر. ولا يمتنع أن يكون إنّا رواه ليعلم أنه لم يشدّ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك. ونحن لم نعلم على مجرد نقلهم، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم. وأمّا مجرد الرواية فلا حجّة فيه على حال.

فان قيل: كيف تعولون على هذه الروايات، وأكثر روايتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفتحية، وغير هؤلاء، من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح، ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به، وإن عوّلت على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم. وذلك يدلّ على جواز العمل بأخبار الكفار والفساق.

قيل لهم: لسنا نقول إنّ جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، ونشير ههنا إلى جملة من القول فيه. فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحقّ فلا طعن على ذلك بهم، وأمّا ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي أعتقده أنّ المقلد للحقّ وإن كان مخطئاً في الأصل معفو عنه ولا أحكم فيه بحكم الفساق، ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه. على أنّ من أشار إليهم لا نسلم أنّهم كلّهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة. وليس من حيث يتعدّر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها. كما قلنا في أصحاب الجملة.

و ليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة، لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحّة النبوة. قالوا رويها كذا، ويروون في ذلك كلّ الأخبار، وليس لهذا طريق أصحاب الجملة. وذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله. غير أنّهم لما تعدّر

عليهم إيرادُ الحجج في ذلك، أحالوا على ما كان سهلاً عليهم. وليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلاً إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله. وإنما الواجبُ عليهم أن يكونوا عالمين. وهم عالمون على الجملة، كما قررنا فما يتفرغ عليه من الخطأ لا يوجبُ التكفير ولا التضليل.

وأما الفرقُ الذين أشار إليهم، من الواقفية و الفطحية وغير ذلك، فعن ذلك

جوابان»

ثم ذكر الجوابين- وحاصلُ أحدهما كفاية الوثاقة في العمل بالخبر. ولهذا قُبِلَ خبرُ ابن بكير وبنو فضال وبنو سماعة، وحاصل الثاني أنا لا نعملُ برواياتهم إلا إذا انضم إليهما روايةٌ غيرهم. ومثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة ومن هومتهم في نقله. و ذكر الجوابين أيضاً في روايات المجبرة والمشبهة، بعد منع كونهم مجبرة و مشبهة، لأن روايتهم لأخبار الجبر والتشبيه لا تدل على ذهابهم إليه. ثم قال:

فان قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار مجردة، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحتها ولأجلها عملوا بها، ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر، ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصي، لوجودها في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، وليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او دليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدودة، ولا في اجماع، لوجود الاختلاف في ذلك. فعلم أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة. ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبرُ بيننا وبينه، بل كان معولاً على ما يُعلم ضرورةً خلافه ومدعياً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه. ومن قال عند ذلك: إنني متي عديمٌ شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به. وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معولاً على ما يعلم

ضرورة من الشرع خلافة^١، انتهى^١.

ثم أخذ في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار: بأننا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه، وكلّ منهم يستدلّ ببعض هذه الأخبار، ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودّة عنه، فدلّ ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدلّ ثالثاً على ذلك: بأن الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذهب و المخالفة، وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما روه في التصانيف. وهذه عاداتهم من قديم الوقت إلى حديثه. فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كلاً^٢. انتهى المقصود من كلامه، زاد الله في علو مقامه.

وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتّى أنه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد، وأنه لو اقتصر على الأدلة العلميّة وعمل بأصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافة. فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخّرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجّيّة الأخبار المجردة عن القرينة، قال في المعالم، على ما حكى عنه:

«و الانصافُ أنه لم يتّضح من حال الشيخ و أمثاله مخالفتهم للسيد، قدس سرّه، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم، عليه السلام، واستفادة الأحكام منه، وكانت القرائن المعاضدة لها متيسّرة، كما أشار إليه السيد، قدس سرّه، ولم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه. وتفطن المحقّق من كلام الشيخ لما قلناه، قال في المعارج: «ذهب شيخنا أبو جعفر، قدس سرّه، إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواة أصحابنا. لكن لفظه وإن كان مطلقاً فعند التحقيق يتبيّن أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمّة، عليهم السلام، ودونها الأصحاب، لا أنّ كل خبر يرويه

(٢) عتة الاصول، ص ٥٨.

(١) عتة الاصول، ص ٥١ - ٥٨.

عدل إمامي يجب العملُ به. هذا هو الذي تبين لي من كلامه. وَيُدْعَى إجماعُ الأصحاب على العمل بهذه الأخبار. حتى لو رواها غير الامامي و كان الخبر سليماً عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به» ، انتهى. قال، بعد نقل هذا عن المحقق: «وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبته العلامة إليه»^١، انتهى كلام صاحب المعالم.

و أنت خبيرٌ بأن ما ذكره في وجه الجمع، من تيسر القرائن و عدم اعتمادهم على الخبر المجرد، قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه، حيث قال: «إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى مُحالة، فإن المدعي لها معوّلٌ على ما يَعْلَمُ ضرورةً خلافه و يعلم من نفسه ضده و نقيضه». و الظاهر بل المعلوم أنه، قدس سره، لم يكن عنده كتاب العدة.

و قال المحدث الاسترآبادي في محكي الفوائد المدنية: «إن الشيخ، قدس سره، لا يميز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم. وذلك هو مراد المرتضى، قدس سره، فصارت المناقشة لفظية، لا كما توهمه العلامة و من تبعه»^٢. انتهى كلامه.

و قال بعض من تأخر عنه من الأخباريين في رسالته، بعد ما استحسّن ما ذكره صاحبُ المعالم: «و لقد أحسن النظر و فهم طريقة الشيخ والسيد، قدس سرهما، من كلام المحقق، قدس سره، كما هو حقه. والذي يظهر منه أنه لم يردّ الاصول للشيخ، و إنما فهم ذلك ممّا نقله المحقق، قدس سره، ولو رواها لصدع بالحق أكثر من هذا. و كم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين، كوالده وغيره. و فيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه. و قد تقدّم كلامُ الشيخ، و هو صريحٌ فيما فهمه المحقق، قدس سره، و موافق لما يقوله السيد، قدس سره، فليراجع.

و الذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة، من أنه يجوز العمل بخبر العدل الامامي، ولم يتأمل بقية الكلام، كما تأمله المحقق، ليعلم أنه إنما يُجوزُ العمل بهذه الأخبار التي روتها الأصحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها. وذلك ممّا يوجب العلم بصحتها، لا أنّ كلّ خبر يرويه عدل إمامي يجب العملُ

(١) معالم الدين، ص ١٩٧.

(٢) الفوائد المدنية، ص ٦٧.

به، وإلا فكيف يظنّ بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة، صلوات الله عليهم - مع قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم - عليهم السلام - بطريق اليقين: أنّ يعولوا فيها على أخبار الآحاد المجردة. مع أنّ مذهب العلامة وغيره أنّه لا بدّ في أصول الدين من الدليل القطعي وأنّ المقلد في ذلك خارج عن رتبة الاسلام. وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم باصول العامة.

ومن تتبّع كتب القدماء وعرف أحوالهم، قطع بأنّ الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم. و أمّا خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء، والله الهادي، انتهى كلامه.

أقول: أمّا دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها، و أنّه ليس مخالفاً للسيد، قدس سرهما، فهو كمصادمة الضرورة، فإنّ في العبارة المتقدمة من العدة، وغيرها ممّا لم نذكرها، مواضع تدلّ على مخالفة السيد، نعم يوافقه في العمل بهذه الأخبار المدونة. إلا أنّ السيد يدعي تواترها له و احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم، كما صرح به في محكيّ كلامه، في جواب المسائل التبنيات، من:

«أنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعاً على صحّتها، إمّا بالتواتر أو بأمانة و علامة تدلّ على صحّتها وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد»^١، انتهى.

والشيخ يأبى عن احتفافها بها، كما عرفت من كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه، بقوله: «فان قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردّها، بل إنّها عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحّتها»، إلى آخر ما ذكره.

ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص - لدعوى الأول تواتره، والثاني كون خبر الواحد حجّة - لا يلزم منه توافقهما في مسألة حجّية خبر الواحد. فإنّ الخلاف فيها يثمر في خبر يدعى السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعاً لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعاً ولم يحصل تواتره للسيد، إذ ليس جميع مادون في الكتب متواتراً عند السيد ولا جامعاً لشرائط الحجّية عند الشيخ.

ثم إن إجماع الأصحاب الذي ادّعه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينةً لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الاجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الأخبار. كيف وقد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين ولو فرض كون الاجماع على العمل قرينة، لكنّه غير حاصل في كلّ خبر بحيث يعلم او يظنّ أنّ هذا الخبر بالخصوص، وكذا ذلك وذاك مما اجمع على العمل به، كما لا يخفى. بل المراد الاجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي او من القرائن. ولذا استثنى القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة، مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها، واستثنى ابن الوليد من روايات العبدية ما يروها عن يونس، مع كونها في الكتب المشهورة. والحاصل أنّ معنى الاجماع على العمل بها عدم ردّها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الاجماع [على العمل] بكلّ خبر خبر منها.

ثم إن ما ذكره - من تمكّن أصحاب الأئمة، عليهم السلام، من أخذ الاصول والفروع بطريق اليقين - دعوى ممنوعة واضحة المنع. وأقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والأثر من اختلاف أصحابهم - صلوات الله عليهم - في الاصول والفروع، ولذا شكى غير واحد من أصحاب الأئمة، عليهم السلام، إليهم اختلاف أصحابهم، فأجابوهم تارة بأنّهم، عليهم السلام، قد ألقوا الاختلاف بينهم حقناً لدمائهم، كما في رواية حريز و زرارة وأبي أيوب الخزاز، وأخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين، كما في رواية فيض بن المختار:

«قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلني الله فداك، ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: «وأيّ الاختلاف؟ يا فيض!»، قلت له: إنني أجلس في حلّقتهم بالكوفة وأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم، حتى أرجع إلى المفضل بن عمر، فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي. فقال عليه السلام: أجل، كما ذكرت يا فيض! إنّ الناس قد أولعوا بالكذب علينا، كأنّ الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره. إنني أحدث أحدهم بحديث، فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله. وذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا ومحبّتنا ما عند الله تعالى، وكلّ يحب أن يدعى رأساً»^١.

وقريب منها: رواية داود بن سرحان، واستثناء القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة معروف،

وقصة ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله: «قد دسستُ في كتبكم أربعة آلاف حديث»^١ مذكورة في الرجال. وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن، من أنه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين، عليهما السلام، ثم عرضها على أبي الحسن الرضا، عليه السلام، فانكر منها أحاديث كثيرة، إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

و أما ما ذكره - من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية - ففيه: أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة، من أن الأخباريين لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد. ولعلهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة، أنهم إذا سئلوا عن التوحيد و صفات الأئمة والنبوة، قالوا: روينا كذا، وأنهم يروون في ذلك الأخبار. وكيف كان، فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد، في غاية الفساد. لكتبتها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة، لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه، فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا بالأخبار المجردة عن القرنية.

و أما صاحب المعالم، قدس سره، فعذر أنه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضوع، كما حكي عن بعض حواشيه و اعترف به هذا الرجل.

و أما المحقق، قدس سره، فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً، وإنما منع من دلالة على الإيجاب الكلي، وهو أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به، وخص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب وجعله موافقاً لما اختاره في المعبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها، وهو: «أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذَّ يجب طرُحه» انتهى.

و الانصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الامامي أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لأن الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الأصحاب على حجية مطلق خبر العدل الامامي، بناء منه على أن الوجهة في عملهم بها كونها أخباراً عدول. وكذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الامامية، وإلا فلم يأخذه في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر مما رواه الأصحاب و عملوا به،

(١) أمالي الشريف المرتضى (غرر الفرائد ودرر القلائد)، ج ١، ص ١٢٧.

فراجع كلام الشيخ وتأمله، والله العالم، وهو الهادي إلى الصواب. ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد و دعوى الشيخ، مع كونها معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد. فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الاجماع فيها. مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليها، لأن المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص. نعم قد يتفق دعوى الاجماع بملاحظة قواعد الأصحاب، والمسائل الاصولية لم تكن معنونة في كتبهم. إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخباراً.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً او مخفوفاً عندهم، بخلاف ما طرحوا، على ما يدعيه السيد، قدس سره، على ما صرح به في كلامه المتقدم، من أن الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة او مخفوفة. ونص في مقام آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومه.

و يحتمل كون الفارق بين ما عملوا و ما طرحوا مع اشتراكها في عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيخ، قدس سره، على ما صرح به في كلامه المتقدم، من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترائها بالقرائن. نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد و لعل الوجه فيه: ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: «إنهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روي أصحابنا خلافها».

واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم، بعدما حكاها عن الشيخ: «بأن الاعتراف بانكار عمل الامامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفهم، لأن اشتراط العدالة عندهم و انتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبريرونه»، انتهى.

وفيه: أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجتنن به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأن لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او بالقرائن، ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وإن كان راويه غير مطعون. وفي عبارة الشيخ المتقدمة إشارة

إلى ذلك حيث خصّ إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم. والحاصل: أن الاجماع الذي ادّعاه السيد، قدس سرّه، قوليّ، وما ادّعاه الشيخ، قدس سرّه، إجماع عمليّ، والجمع بينهما يمكنُ بحمل عملهم على ما احتقّ بالقرنية عندهم، وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب. والحمل الثاني مخالف لظاهر القول، والحمل الأوّل ليس مخالفاً لظاهر العمل، لأنّ العمل مجمل من أجل الجهة التي وقع عليها.

إلا أنّ الانصاف: أنّ القرائن تشهد بفساد الحمل الأوّل، كما سيأتي. فلا بدّ من حمل قول من حكى عنهم السيّد المنع، إمّا على ما ذكرنا، من إرادة دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردّها بفسق الراوي، وإمّا على ما ذكره الشيخ، من كونهم جماعةً معلومي النسب لا يقدحُ مخالفتهم بالاجماع. ويمكن الجمعُ بينهما بوجه آخر: وهو أنّ مراد السيّد، قدس سرّه، من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمينان، فإنّ المحكيّ عنه، قدس سرّه، في تعريف العلم أنّه ما اقتضى سكون النفس. وهو الذي ادّعى بعضُ الأخباريين أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقينُ الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

ففراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدّها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب او السنّة او الاجماع او دليل العقل. ومراد السيّد من القرائن التي ادّعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بها وركونها إليهما. وحينئذٍ فيحمل إنكار الامامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً، او مجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

و الانصاف: أنّه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الاجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقه الراوي و كونه سديداً في نقله لم يُطعن في روايته.

ولعلّ هذا الوجه أحسنُ وجوه الجمع بين كلامي الشيخ و السيّد، قدس سرهما، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد، قدس سرّه، في كلامه بأنّ أكثر الأخبار متواترة او مخفوفة، وتصريح الشيخ، قدس سرّه، في كلامه المتقدم بانكار ذلك.

و ممّن نقل الاجماع على حجّية أخبار الآحاد: السيّد الجليلُ رضيّ الدين ابن طاووس، حيث قال في جملة كلام له يطعنُ فيه على السيّد، قدس سرّه:

«ولا يكاد تعجّبي ينقضني كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة تعمل بأخبار الآحاد

في الامور الشرعية، ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوى الاعتبار، وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسى في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصقح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين^١، انتهى.

وفيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضاً ادعى الاجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد.

وممن نقل الاجماع أيضاً العلامة، رحمه الله، في النهاية حيث قال:

«إن الأخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد، و الاصوليين منهم، كأبي جعفر الطوسى عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه، لشبهة حصلت لهم»^٢، انتهى.

وممن ادعاه أيضاً المحدث المجلسى، قدس سره، في بعض رسائله، حيث ادعى تواتر الأخبار و عمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامة، قدس سره، من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق و شيخه، قدس سرهما، حيث أثبتا السهو للنبي، صلى الله عليه وآله، والأئمة، عليهم السلام، لبعض أخبار الآحاد، وزعما أن نفيه عنهم، عليهم السلام، أول درجة في الغلو، ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين إذا سئلوا عن التوحيد و صفات النبي «ص» والأئمة «ع» قالوا: روينا كذا، وروا في ذلك الأخبار. وقد نسب الشيخ، قدس سره، في هذا المقام من العدة العمل بأخبار الآحاد في اصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثم إنه يمكن أن يكون الشبهة التي ادعى العلامة، قدس سره، حصولها للسيد وأتباعه هو زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودونها في كتبهم مخفوفة عندهم بالقرائن، أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجية أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار، حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوي، أو أن مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له، فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ثم إن دعوى الاجماع على العمل بأخبار الآحاد، وإن لم يطلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ

و ابن طاووس والعلامة والمجلسي، قدست أسرارهم، إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها، فخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة ويدخل في المحفوف بالقرينة، وهذا الاعتبار يتمسك بها على حجة الأخبار.

بل السيد، قدس سره، قد اعترف في بعض كلامه المحكي، كما يظهر منه، بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه يدعي أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة، كعدم عملهم بالقياس، فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة.

قال في الموصليات، على ما حكى عنه في محكي السرائر:

«إن قيل: اليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على

الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام حتى رووا عن أممهم، عليهم السلام، فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الامور المعلومه المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه وملتبس و مجمل، وقد علم كل موافق و مخالف أن الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد»^١، انتهى المحكي عنه.

و هذا الكلام، كما ترى، يظهر منه عملُ الشيوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه، قدس سره، ادعى معلومية خلافه من مذهب الامامية، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع، ونحن نأخذ بما ذكره أولاً، لاعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً، لعدم ثبوته إلا من قبيله. وكفى بذلك مؤهناً، بخلاف الاجماع المدعى من الشيخ والعلامة، فإنه معتضدٌ بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونها وأن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة:

فن تلك القرائن: ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة. فإن من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً، بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الاجماع وقع على التصحيح، لا على الصحة، مع أن الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق والركون، لا القطع واليقين.

ومنها: دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب. وهذه العبارة تدلّ على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروي او لا يرسل إلا عن ثقة. فلولا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن الثقة، والاتفاق المذكور قد ادّعاه الشهيد في الذكرى أيضاً. وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق: أن الأصحاب عملوا بمراسيل البنزطي.

ومنها: ما ذكره ابن ادریس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء، في مقام دعوى الاجماع على المضايقة وأنها ممّا طبقت عليه الامامية إلا نفريسير من الخراسانيين، قال في مقام تقريب الاجماع:

«إنّ ابني بابويه، والأشعريين، كسعد بن عبدالله و سعيد بن سعد و محمد بن علي بن محبوب، والقميين أجمع، كعلي بن إبراهيم و محمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل ردّ الخبر الموثوق برواهته»^١ انتهى.

فقد استدلت على مذهب الامامية بذكرهم لأخبار المضايقة و ذهابهم إلى العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقة. وليت شعري إذا علم ابن ادریس أنّ مذهب هؤلاء -الذين هم أصحاب الأئمة، عليهم السلام، ويحصل العلم بقول الامام، عليه السلام، من اتفاقهم- وجوب العمل برواية الثقة وأنه لا يحل ترك العمل بها، فكيف تبع السيّد في مسألة خبر الواحد، إلا أنّ يدعى أنّ المراد بالثقة من يفيد قوله القطع -وفيه ما لا يخفى- او يكون مرادّه ومراد السيّد، قدس سرهما، من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمينان، لا ما يوجب اليقين، على ما ذكرناه سابقاً في الجمع بين كلامي السيّد والشيخ، قدس سرهما.

ومنها: ما ذكره المحقق في المعبر، في مسألة خبر الواحد، حيث قال:

«أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكلّ خبر، و ما فطنوا لما تحته من التناقض، فإنّ من جملة الأخبار قول النبي صلى الله عليه وآله: «ستكثر بعدي القالة عليّ»، وقول الصادق عليه السلام: «إنّ لكلّ رجل منا رجلاً يكذب»

عليه».

و اقتصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال: «كلّ سليم السند يعمل به». وما علم أنّ الكاذب قد يصدق، ولم يتنبّه على أنّ ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنّف إلاّ وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل. و أفرط آخرون في طريق ردّ الخبر حتّى أحالوا استعماله عقلاً. و اقتصر آخرون، فلم يروا العقل مانعاً، لكنّ الشرع لم يأذن في العمل به. وكلّ هذه الأقوال منحرفة عن السنن. والتوسّط أقرب، فما قبله الأصحاب اودت القرائن على صحته عملاً به، و ما أعرض عنه الأصحاب أو شدّد يجب اطراحه»^١ انتهى.

و هو - كما ترى - ينادي بأنّ علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل. وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأنّ كلامه في الخبر الغير العلميّ، وهو الذي أحال قوم استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً. ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى، والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسيّ، من أنّ الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه عند إعواز النصوص تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته. ولولا عمل الأصحاب برواياته الغير العلميّة لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته. ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار في تأويل بعض الأخبار التي تقدّم ذكرها في دليل السيّد وأتباعه ممّا دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور، من: «أنّ عمل الأصحاب الأئمة، عليهم السلام، بالخبر الغير العلميّ متواتر بالمعنى».

ولا يخفى: أنّ شهادة مثل هذا المحدث الخبر الغواصّ في بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمة، عليهم السلام، بالخبر الغير العلميّ، و دعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر، لا يقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الاجماع على العمل بأخبار الآحاد. وسيأتي أنّ المحدث الحرّ العامليّ في الفصول المهمة ادعى أيضاً تواتر الأخبار بذلك.

ومنها: ما ذكره شيخنا البهائيّ في مشرق الشمسين من:

«أنّ الصحيح عند القدماء ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه»^٢.

و ذكر فيما يوجب الوثوق اموراً لا تفيد إلا الظن، ومعلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به، وليس مثل هذا الصحيح عند المتأخرين في أنه قد لا يعمل به، لاعراض الأصحاب عنه او لخلل آخر. فالمراد أن المقبول عندهم ما تركز إليه النفس وتثق به.^١

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب، الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة، المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة.

و إذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب بل كلهم، عدا السيد وأتباعه، من زمان الصدوق إلى زماننا هذا، إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتى أن الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد، و أن ما صححه فهو صحيح وأن ما رده فهو مردود، كما صرح به في صلاة الغدير في الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة؛ ثم ضمنت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم، مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، و فلان مسكون في روايته، و فلان صحيح الحديث؛ والظن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل، إلى غير ذلك؛ وضمنت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة، من أن العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة - تعلم علماء يقيناً صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

و الانصاف: أنه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الاجماع من الاجماع المنقولة والشهرة العظيمة القطعية والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة، لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلا في ضروريات المذهب.

لكن الانصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان، لا مطلق الظن. ولعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفاً. بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيد، قدس سره، من خبر الواحد غير مراد الشيخ، قدس سره.

قال الفاضل القزويني في لسان الخواص، على ما حكى عنه: «إن هذه الكلمة، أعني خبر الواحد، على ما يستفاد من تتبع كلماتهم، يستعمل في ثلاثة معان: أحدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به أحد، او ندر من يعمل به، ويقابله ما

عمل به كثيرون. الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة، فيشمل الأول و مقابله. الثالث: ما يقابل المتواتر القطعي الصدور، وهذا يشمل الأولين وما يقابلهما».

ثم ذكر ما حاصله: «إن ما نُقِلَ إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول، وما انفرد السيد، قدس سره، برده هو الثاني. وأما الثالث: فلم يتحقق من أحد نفيه على الاطلاق»، انتهى.

و هو كلامٌ حسنٌ. و أحسنُ منه ما قدّمناه، من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطميناني، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم: بأنه ما اقتضى سكون النفس، والله العالم.

الثاني: من وجوه تقرير الاجماع

أن يدعى الاجماع، حتى من السيد و أتباعه، على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي، في زماننا هذا و شبهه مما انسَدَ فيه بابُ القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد. كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه، بقوله:

«فان قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أي شيء تعولون

في الفقه كله؟».

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يُعلم بالضرورة و الاجماع و الأخبار

العلمية. و ما يبقى من المسائل الخلافية يُرجع فيها إلى التخيير»؛

و قد اعترف السيد، رحمه الله، في بعض كلامه على ما في المعالم، بل و كذا الحلّي في بعض

كلامه، على ما هو ببالي: بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

الثالث: من وجوه تقرير الاجماع

استقرار سيرة المسلمين طراً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم و

بين الامام، عليه السلام، او المجتهد.

اترى أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، او الزوجة تتوقف فيما يحكيه

زوجها من المجتهد في مسائل حيضها و ما يتعلّق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير

العلمي؟ وهذا ممّا لا شك فيه.

و دعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف. نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

وقد حكى اعتراض السيد، قدس سره، على نفسه: ب «أنه لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلاً او استتاب صديقاً في ابتياع أمة او عقد على امرأة في بلدته او في بلاد نائية - فحَمَلَ إليه الجارية و زَفَّ إليه المرأة، وأخبره أنه أزاح العلة في ثمن الجارية و مهر المرأة وأنه اشترى هذه وعقد على تلك :- إن له وطئها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج. وهذه سبيله مع زوجته و أمته إذا أخبرته بطهرها وحيضها، و يردّ الكتاب على المرأة بطلاق زوجها او بموته فتتزوج، وعلى الرجل بموت امرأته، فيتزوج أختها. وكذا لا خلاف بين الأمة في أن للعالم أن يفتي وللعامي أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الاسلام وأنه مذهبه». فأجاب بما حاصله: «إنه إن كان الغرض من هذه الردّ على من أحال التعبد بخبر الواحد فتوجه، فلا محيص، وإن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم، فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمية من إجماع وغيره على أنحاء مختلفة، في بعضها لا يقبل إلا إخبار أربعة، وفي بعضها لا يقبل إلا عدلان، وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد، وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي، كما في الوكيل و مبتاع الأمة والزوجة في الحيض والطهر. وكيف يُقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام»^١.

أقول: المعارض، حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة، فقد لقن الخصم طريقاً إلزامه والردّ عليه بأن هذه الموارد للاجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء كان أبعد عن الرد، فتأمل.

الرابع: [من وجوه تقرير الاجماع]

استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في امورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية

من الموالي إلى العبيد.

(١) جواب المسائل التبتانيات، مع اختلاف (رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٧).

فنقول: إنَّ الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلاَّ وجب عليه ردُّعُهُم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية، كما ردع في مواضع خاصَّة. وحيث لم يردع عُليمٌ منه رضاه بذلك، لأنَّ اللازم في باب الاطاعة والمعصية الأخذ بما يعدُّ طاعةً في العرف و ترك ما يعدُّ معصيةً كذلك.

فان قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين وأنَّ الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما. الأوَّل: أنَّ العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرَّم بالأدلة الأربعة. والثاني أنَّ فيه طرحاً لأدلة الاصول العمليَّة واللفظيَّة التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها. وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعُهُم عن العمل، لكون حرمة العمل بالظن من أجلها مركزاً في ذهن العقلاء، لأنَّ حرمة التشريع ثابت عندهم، والاصول العمليَّة واللفظيَّة معتبرة عندهم، مع عدم الدليل على الخلاف. ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان.

والسرُّ في ذلك عدمُ جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتهاء التشريع، مع بناءهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية، فإنَّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بجرمته لا يُعدُّ مُسرَّعاً، بل لا يشكُّون في كونه مطيعاً، ولذا يعولون عليه في أوامرهم العرفيَّة من الموالي إلى العبيد، مع أنَّ قبح التشريع عند العقلاء لا يختصُّ بالأحكام الشرعيَّة.

وأما الاصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة، لأنَّ الاصول التي مدركها حكم العقل، لا الأخبار، لقصورها عن إفادة اعتبارها، كالبراءة والاحتياط والتخير، لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة، بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفيَّة، لأنَّ نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة إلى الأحكام الشرعيَّة و العرفيَّة سواء.

وأمَّا الاستصحاب، فان أُخذَ من العقل فلا إشكال في أنَّه لا يفيد الظنَّ في المقام، وإن أُخذَ من الأخبار فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

وأمَّا الاصول اللفظيَّة، كالاطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتَّى في

مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها، فتأمل.

الخامس: [من وجوه تقرير الاجماع]

ما ذكره العلامة في النهاية من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد.
و هذا الوجه لا يخلو من تأمل، لأنه إن أُريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأي الحجة، عليه السلام، فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الامام عليه السلام له؛ وإن أُريد به الهمج الرعاع الذين يُصغون إلى كل ناعق، فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الامام، عليه السلام، لعدم ارتداعهم برده في ذلك اليوم.
و لعل هذا مراد السيد، قدس سره، حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرين الذين يُتَحَسَّمُ التصريح بخلافهم، وإمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم. إلا أن يقال: إنه لو كان عملهم منكراً لم يترك الامام بل ولا أتباعه من الصحابة النكير على العاملين، إظهاراً للحق، وإن لم يظنوا الارتداع، إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التي أنكرها عليهم من أنكر، لاظهار الحق ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضا.

السادس: [من وجوه تقرير الاجماع]

دعوى الاجماع من الامامية، حتى السيد وأتباعه، على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في اصول الشيعة وكتبهم.

ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة، فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد، قدس سرهما.

وفيه: أولاً، أنه إن اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب، فهو مما عُلم خلافة بالعيان، وإن اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلا في حجية ما عُلم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص. وليس يوجد ذلك في الأخبار إلا نادراً. خصوصاً مع ما نرى من رد بعض المشايخ، كالصدوق والشيخ، بعض الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة، بضعف السند او بمخالفة الاجماع او نحوهما.

وأما ثانياً، فلأن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع، حتى في الخبر الذي عُلم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به، لأن الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً. الا ترى أنه لو

اتفق جماعةٌ يعلم برضاء الامام، عليه السّلام، بعملهم على النظر إلى امرأة، لكن يعلم او يحتمل أن يكون وجهُ نظرهم كونها زوجةً لبعضهم، وأمّاً لآخر، وبنثاً لثالث، وأمّ زوجة لرابع، وبنث زوجة لخامس، وهكذا. فهل يجوز لغيرهم ممّن لا محرمة بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضاء الامام، عليه السّلام، بل لورأى شخص الامام، عليه السّلام، ينظر إلى امرأة، فهل يجوز لعاقل التأسّي به؟

و ليس هذا كله إلاّ من جهة أنّ الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه، فلا بدّ في الاتفاق العمليّ من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على إيقاع الفعل من هذه الجهة و الحيثية. ومرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعيّ المستفاد من الفعل. ففما نحن فيه إذا عُلِمَ بأنّ بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة، و بعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجّة هذا الظنّ، فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجّة الظنّ الحاصل منه، او علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظنّ، او احتملنا خطاه، فلا يجوز لنا العملُ بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

الرابع دليل العقل

وهو من وجوه، بعضها يختصُّ باثبات حجّية خبر الواحد، وبعضها مثبت حجّية الظنّ مطلقاً او في الجملة فيدخل فيه الخبر.

أما الأوّل [وهو حجّية خبر الواحد] فتقريره من وجوه

أولها:

ما اعتمده سابقاً، وهو أنه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جلّها، إلا ما شدّ وندر، صادرة عن الأئمة، عليهم السلام، وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة و من تقدّمهم، في تنقيح ما أودعوه في كتبهم، وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإداعها في تصانيفهم حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين.

فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال: «جئت إلى الحسن بن عليّ الوشاء وسألته أن يُخرِجَ إليّ كتاباً لعلاء بن رزين وكتاباً لأبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما. فقلتُ: أحبُّ أن أسمعَهما. فقال لي: رحمك الله، ما أعبَلَكَ اذْهَبْ، فَاكْتُبْهُمَا وَاسْمَعْ مِنْ بَعْدُ. فقلتُ له: لا آمُرُ الحَدَّثَانَ. فقال: لو عَلِمْتُ أَنَّ الحَدِيثَ يَكُونُ لَهُ هَذَا الطَّلَبُ لاسْتَكْثَرْتُ مِنْهُ، فَانِّي قَدْ أَدْرَكْتُ فِي هَذَا المَسْجِدِ مائَةَ شَيْخٍ، كُلُّ يَقُولُ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَلَيْهِمَا السَّلَامُ»^١.

(١) رجال النجاشي، ص ٢٨.

و عن حمدويه، عن أيوب بن نوح: «أنه دفع إليه دَفْتَرًا فيه أحاديثُ محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فأنني كتبتُ عن محمد بن سنان، وَلَكِنْ لا أروي لكمُ عنهُ شيئاً، فإنه قال قبل موته: كلُّ ما حَدَّثْتُكُمْ به فليس بِسَماعٍ ولا بِروايةٍ، وإنها وَجَدْتُه»^١.

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عَمَّن لم يَسْمَع من الثقات وإنها وَجَدَ في الكتب. و كفاك شاهداً أنَّ عليَّ بن الحسن بن فضال لم يرو كتبَ أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإنها يروها عن أخويه أحمد و محمد عن أبيه. واعتذر عن ذلك بأنه يومَ مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثيرُ معرفة بالروايات، فقرأها على أخويه ثانياً^٢

والحاصل: أنَّ الظاهر انحصارُ مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممَّن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب، ولو كان معلوم الانتساب مع اطمينانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم.

حتى أنه ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث وردّه، كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد، قدس سرهما.

و ربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدحٌ بعيدُ المدخلية في الصدق. ولذا حكى عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عَمَّن يروي من الضعفاء ويعتمد المراسيل، وإن كان ثقة في نفسه. كما اتفق بالنسبة إلى البرقي.

بل يتحرزون عن الرواية عَمَّن يعمل بالقياس، مع أنَّ عمله لا دخل له بروايته، كما اتفق بالنسبة إلى الإسكافي، حيث ذكر في ترجمته أنه كان يرى القياس، فترك رواياته لأجل ذلك. و كانوا يتوقفون في روايات من كان على الحقّ فعدل عنه، وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة، حتى أذن لهم الامام، عليه السلام، او نائبه. كما سألوا العسكري، عليه السلام، عن كتب بني فضال، وقالوا: إن بيوتنا منها ملاء، فأذن عليه السلام لهم. و سألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن عراق التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة، حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

و الحاصل: أنَّ الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة

(٢) رجال النجاشي، ص ١٨١.

(١) رجال الكشي، ص ٥٠٧.

عن زمان الرضا، عليه السلام، أكثر من أن تحصى^١ ويظهر للمتبع.

* * *

و الداعي إلى شدة الاهتمام - مضافاً إلى كون تلك الروايات أساس الدين و بها قوام شريعة سيد المرسلين، صلى الله عليه وآله، ولهذا قال الامام، عليه السلام، في شأن جماعة من الرواة: «لولا هؤلاء لاندurst آثار النبوة»، وأن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني بل ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلفة، لرجوع من يأتي إليها في امور الدين، على ما أخبرهم الامام، عليه السلام، بأنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم، و على ما ذكره الكليني، قدس سره، في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجمع من يأتي بعد ذلك - ما تنبهوا له ونبههم عليه الأئمة - عليهم السلام - من أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة، عليهم السلام، كما يظهر من الروايات الكثيرة:

منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا، عليه السلام، كتب جماعة من أصحاب الباقر و الصادق، عليهما السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام. وقال:

«إن أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله، عليه السلام، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتاب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام»^١.

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول:

«كان المغيرة بن سعد، لعنه الله، يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، لعنه الله، فكان يدس فيها الكفر و الزندقة و يسندها إلى أبي، عليه السلام»^٢، الحديث.

ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ. إلى غير ذلك من الروايات. و ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما عُلِمَ إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين و وضع الحديث،

(١) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٢٢٤. (٢) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٢٢٥.

فهو إنَّما كان قبل زمان مقابلة الحديث و تدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة، عليهم السلام، مع أنَّ العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنَّما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين، او دعوى الظن بصدور جميعها. ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده، من دعوى العلم الاجمالي بصدور أكثرها او كثير منها، بل هذه دعوى بديهية. والمقصود ممَّا ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي.

ثم إنَّ هذا العلم الاجمالي إنَّما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرينة، وإلَّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع. فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الأخبار الصادرة، فيجب بحكم العقل العمل بكلِّ خبر مضمون الصدور، لأنَّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعيين المصير إلى الظن في تعيينه، توصلًا إلى العمل بالأخبار الصادرة.

* * *

بل ربما يدعى وجوب العمل بكلِّ واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمضمون الصدور او بمضمون المطابقة للواقع من المتعارضين.

والجواب عنه: أولاً، أنَّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنَّما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار. فالعمل بالخبر الصادر عن الامام، عليه السلام، إنَّما يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى. وحينئذٍ نقول: إنَّ العلم الاجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة، عليهم السلام، لوجود تكاليف كثيرة، وحينئذٍ فاللازم، أولاً، الاحتياط، ومع تعذره او تعسره اقيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجّة، عليه السلام، سواء كان المفيد للظن خبراً او شهرةً او غيرهما. فهذا الدليل لا يفيد حجّة خصوص الخبر، و إنَّما يفيد حجّة كلِّ ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجّة وإن لم يكن خبراً.

فان قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا. و أمَّا صدور الأحكام المخالفة للاصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مضمون.

قلت: أولاً، العلم الاجمالي وإن كان حاصلًا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلَّا أنَّ العلم الاجمالي حاصل أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام، عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجةً عن أطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي في المجموع مستنداً إلى

بعضها وهي الأخبار، ولذا لو فرضنا عزلَ طائفة من هذه الأخبار وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم الاجمالي بحاله. فهنا علم إجمالي حاصل في الأخبار و علم إجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار و سائر الأمارات المجردة عن الخبر. فالواجب مراعاة العلم الاجمالي الثاني وعدم الإقتصار على مراعاة الأول.

نظير ذلك: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياهِ محرمة في قطع غنم بحيث يكون نسبه إلى كلّ بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر و علمنا أيضاً بوجود شياهِ محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه عُلمَ إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً. والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً، من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي عُلمَ بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الاجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً. وحينئذٍ فلا بد من أن نجري حكم العلم الاجمالي في تمام الغنم إمّا بالاحتياط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط. و ما نحن فيه من هذا القبيل. ودعوى أن سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها في العلم الاجمالي وأن هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار، خلافُ الانصاف.

وثانياً: إنَّ اللازم من ذلك العلم الاجمالي هو العمل بالظنّ في مضمون تلك الأخبار، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنَّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به. وحينئذٍ فكلمة ظنّ بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظنّ بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور. فالعبرة بظنّ مطابقة الخبر للواقع، لا بظنّ الصدور.

وثالثاً: إنَّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف، لأنّه الذي يجب العمل به. وأمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الادّعاء بمضمونها وإن لم تعرف بعينها. وكذلك لا يثبت به حجّة الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية.

والحاصل: أن معنى حجّة الخبر كونه دليلاً متبوعاً في مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقاً. وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلّها، فانتظر.

الثاني:

ما ذكره في الوافية، مستدلاً على حجّة الخبر الموجود في الكتب المتعمدة للشريعة، كالكتب

الاربعة، مع عمل جمع به، من غير ردّ ظاهر، بوجوه، قال:

«الأول: أنا نقطعُ ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالاصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها و موانعها إنّما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعيّ، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد. ومن أنكر فإنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئنّ بالايمان»^١، انتهى.

و يرد عليه: أولاً، أنّ العلم الاجماليّ حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، و مجرد وجود العلم الاجماليّ في تلك الطائفة الخاصة لا يوجبُ خروج غيرها عن أطراف العلم الاجماليّ، كما عرفت في الجواب الأوّل عن الوجه الأوّل. وإلاّ لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجماليّ في الباقي، كأخبار العدول مثلاً. فاللازمُ حينئذٍ إمّا الاحتياط والعمل بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء او شرطية، وإمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية او الشرطية، إلاّ أن يقال: إنّ المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

وثانياً، أنّ مقتضى هذا الدليل وجوبُ العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمهما، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية.

الثالث:

ما ذكره بعضُ المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لا ثبات حجّة الظنّ الحاصل من الخبر، لا مطلقاً. وقد لخّصناه لطوله. وملخصه:

«أنّ وجوبَ العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع، بل الضرورة والأخبار المتواترة، وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة. وحينئذٍ فإن أمكن الرجوع إليها على وجه يحصل العلمُ بهما بحكم او الظنّ الخاصّ به، فهو، وإلاّ فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منها»^٢. هذا حاصله.

وقد أطال، قدس سرّه، في النقض والابرام بذكر الايرادات والأجوبة على هذا المطلب.

ويرد عليه: أنّ هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكره لحجّة الظنّ في

(٢) هداية المسترشدين، ص ٣٩١.

(١) الوافية، ص ، مخطوط.

الجملة او مطلقاً. وذلك لأن المراد بالسنة هو قول الحجة او فعله او تقريره. فاذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب او السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما، فاذا ظننا أن مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الأخذ به. ولا اختصاص للحجّة بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التي تسمى خبراً و حديثاً في الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أمانة لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثة. كما إذا ظن بالأولية العقلية او الاستقراء أن الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام، إذ رُبّ حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح. لكن هذا نادر جداً، للعلم العادي بأن هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب او ببيان الحجة قولاً او فعلاً او تقريراً. فكل ما ظن من أمانة بحكم الله تعالى، فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

والحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب او السنة، ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.

فان قلت: المراد بالسنة الأخبار والأحاديث. والمراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكية عنهم، فان تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو، وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة او فعله او تقريره، لاحكاية أحدها، يرد عليه: أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة، وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين او المذهب.

و أما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة، فلم يثبت ذلك بالاجماع و الضرورة من الدين التي ادعاها المستدل، فان غاية الأمر دعوى إجماع الامامية عليه في الجملة، كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل السيد وأتباعه قدست أسرارهم.

و أما دعوى الضرورة من الدين و الأخبار المتواترة، كما ادعاها المستدل، فليست في محلها. ولعل هذه الدعوى قرينة على أن مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره، لاحكايتها التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكليّة.

يرد عليه: أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم، بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعيّة التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً؛ فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكره لحجّة الظن، ومفاده ليس إلا حجّة كلّ أمانة كاشفة عن التكليف الواقعيّ.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجماليّ بصدور أكثر هذه الأخبار حتّى لا يثبت به غير الخبر الظنّيّ من الظنون ليصير دليلاً عقليّاً على حجّة خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأوّل الذي قدّمناه وقدّمنا الجواب عنه، فراجع.

هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أقاموها على حجّة الخبر، وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر.

و الانصاف: أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء. والمعياريّ فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجباً للتحيّر والتردد الذي لا ينافي حصول مستمى الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة، فافهم. وليكن على ذكر منك، لينفعك فيما بعد.

الثاني حجّة مطلق الظنّ

فلنشرع في الأدلة التي اقاموها على حجّة الظنّ من غير خصوصيّة للخبر يقتضيها نفس الدليل وإن اقتضاها أمر آخر، وهو كون الخبر مطلقاً او خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه لا يثبت إلا الظنّ في الجملة ولا يثبتته كليتة. وهي أربعة:

الأول أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبيّ او التحريميّ مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازمٌ.

أما الصغرى، فلأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ باستحقاق العقاب على الفعل؛ او لأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسدة في الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل، بناء على قول «العدليّة» بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في النهاية كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.

واجب عنه بوجوه:

أحدها: ما عن الحاجبيّ، و تبعه غيره، من منع الكبرى، وأنّ دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقيح العقليين احتياط مستحسن، لا واجب.

وهو فاسدٌ، لأنّ الحكم المذكور حكم إلزاميّ أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع امورهم وذمّ من خالفه. ولذا استدلّ به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنيّ وجوب معرفة الله تعالى، ولولا له لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجّة. ولذا خصّوا النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلّات العقلية بما كان مشتملاً على منفعة وخالياً عن أمارة المفسدة، فإنّ هذا التقييد يكشف عن أنّ ما فيه أمارة المضرة لانزاع في قبحه. بل الاقوى، كما صرح به الشيخ في العدة في مسألة الاباحة والحظر، والسيد في الغنية، وجوب دفع الضرر المحتمل. وببالي أنّه تمسك في

العدّة بعد العقل بقوله تعالى: «ولا تلقوا، الخ».

ثم إن ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين غير ظاهر، لأنّ تحريم تعريض النفس للمهالك و المضارّ الدنيويّة والأخرويّة ممّا دلّ عليه الكتاب والسنة، مثل التعليل في آية النبأ، وقوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»^١، وقوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»^٢، بناء على أنّ المراد العذاب والفتنة الدنيويّان. وقوله تعالى: «واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة»^٣، وقوله تعالى: «ويحدّركم الله نفسه»^٤، وقوله تعالى: «أفأمنّ الذين مكروا السيئات»^٥، إلى غير ذلك.

نعم، التمسك في سند الكبرى بالأدلة الشرعيّة يُخرِجُ الدليل المذكور عن الأدلة العقليّة. لكنّ الظاهر أنّ مراد الحاجبيّ منع أصل الكبرى، لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه. ولا يبعد عن الحاجبيّ أن يشتهه عليه حكم العقل الالزاميّ بغيره، بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقبح. والمكابرة في الأول ليس بأعظم منها في الثاني.

ثانيها: ما يظهر من العدة والغنية وغيرهما، من أنّ الحكم المذكور مختصّ بالامور الدنيويّة، فلا يجري في الأخرويّة مثل العقاب.

وهذا كسابقه في الضعف، فإنّ المعيار هو الضرر، مع أنّ المضارّ الأخرويّة أعظم، اللهمّ إلّا أن يريد المجيب ما سيحيي، من أنّ العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلاً على التكليف به، بخلاف المضارّ الدنيويّة التابعة لنفس الفعل أو الترك علم حرمة أو لم يعلم، أو يريد أنّ المضارّ الغير الدنيويّة وإن لم تكن خصوص العقاب، ممّا دلّ العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم، وهو الباعث له على التكليف والبعثة.

لكنّ هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى، لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعيّ على عدم اعتبارها، كخبر الفاسق والقياس على مذهب الامامية.

واجيب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم، وأخرى بأنّ الشارع إذا ألغى ظناً تبيّن أنّ في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

(٣) الأنفال: ٢٥.

(٢) النور: ٦٣.

(١) البقرة: ١٩٥.

(٥) النحل: ٤٥.

(٤) آل عمران: ٢٨.

ويضعف الأول: بأنّ دعوى: «وجوب العمل بكلّ ظنّ في كلّ مسألة انسدّ فيها باب العلم وإن لم ينسدّ في غيرها»، الظاهر أنّه خلاف مذهب الشيعة، لا أقلّ من كونه مخالفاً لاجماعهم المستفيضة بل المتواترة، كما يعلم ممّا ذكره في القياس.

والثاني: بأنّ إتيان الفعل حذراً من ترتّب الضرر على تركه، او تركه حذراً من التضرّر بفعله، لا يتصور فيه ضررٌ أصلاً، لأنّه من الاحتياط الذي استقلّ العقل بحسنه وإن كانت الأمانة ممّا ورد النهي عن اعتباره. نعم متابعة الأمانة المفيدة للظنّ بذلك الضرر وجعل مؤدّاهها حكم الشارع والالتزام به والتديّن به، ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون، فإنّ العقل مستقلّ بقبحه ووجوده المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه، لأنّه تشريع. لكن هذا لا يختصّ بما علم الغاؤه، بل هو جارٍ في كلّ ما لم يعلم اعتباره.

توضيحه: أنا قدّمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنّة: أنّ كلّ ظنّ لم يقم على اعتباره دليل قطعيّ، سواء قام دليل على عدم اعتباره ام لا، فالعملُ به، بمعنى التديّن بمؤدّاه وجعله حكماً شرعيّاً، تشريعٌ محرّمٌ دلّ على حرمة الأدلّة الأربعة.

وأما العملُ به -بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه مثلاً او ترك ما ظنّ حرمة من دون أن يتشرّع بذلك - فلا قبح فيه، إذا لم يدلّ دليل من الاصول والقواعد المعتمدة يقيناً على خلاف مؤدّي هذا الظنّ بأن يدلّ على تحريم ما ظنّ وجوبه او وجوب ما ظنّ تحريمه.

فان أراد أنّ الأمارات التي يُقَطَّعُ بعدم حجّيتها، كالقياس وشبهه، يكون في العمل بها، بمعنى التديّن بمؤدّاهها وجعله حكماً شرعيّاً، ضرراً أعظم من الضرر المظنون، فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون، لأنّ كلّ ظنّ لم يقم على اعتباره دليل قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم أعني التشريع.

وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها، بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه حذراً من الوقوع في مضرة ترك الواجب، وترك ما ظنّ حرمة لذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر، فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً وإن كان ذلك في الظنّ القياسي.

و حينئذٍ فالأولى لهذا المجيب أن يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهي عنها بالخصوص: بدعوى أنّ في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها، مع علمه بأنّ تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع، فتأمل. وسيجيء تمام الكلام عند التكلّم في الظنون المنهي عنها بالخصوص وبيان كيفية

عدم شمول أدلة حجّة الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يُجاب عن هذا الدليل:

بأنه إن أُريدَ مِنَ الضرر المظنون العقابُ، فالصغرى ممنوعة، لأنَّ استحقاقَ العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليها ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيين، كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل، كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنما هو على تحقق الإطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتر بهما.

وأما الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ، بل هو هو، بعد ملاحظة أنّ من الظنون ما أمر الشارع بالغاثة، ويحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الحكمَ بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط أو المركب بالوجوب والحرمة، إنّما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشكّ أو القطع بالعدم. وأما مع الظنّ بالوجوب أو التحريم، فلا يستقلّ العقل بقبح المؤاخذة، ولا إجماع أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع.

ويردّه: أنه لا يكفي المستدلّ منع استقلال العقل وعدم ثبوت الإجماع، بل لابدّ له من إثبات أنّ مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظنّ بهما ظناً به. فإذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يكن العقابُ مظنوناً، فالصغرى غير ثابتة.

ومنه يُعلمُ فسادُ ما ربما يتوهمُ أنّ قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق. وجهُ الفساد أنّ هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى، وهي الظنّ بالعقاب. نعم لو ادّعي أنّ دفع الضرر المشكوك لازم، توجّه فيما نحن فيه الحكمُ بلزوم الاحتراز في صورة الظنّ بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظنّ، فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه. لكنّه رجوعٌ عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الإجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين.

وإن أُريدَ مِنَ الضرر المظنون المفسدة المظنونة، ففيه: أيضاً منع الصغرى، فإنا وإن لم نقل بتغيّر المصالح والمفاسد بمجرد الجهل، إلاّ أنّنا لا نظنُّ بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظنُّ حرمة لعدم كون فعل الحرام عملة تامّة لترتب المفسدة، حتّى مع القطع بثبوت الحرمة، لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف أو يعلمه باعلام الشارع، نظير الكفارة والتوبة وغيرها من الحسنات اللاتي يُذهبن السيئات.

ويرد عليه: أنّ الظنّ بثبوت مقتضى المفسدة مع الشكّ في وجود المانع كافٍ في وجوب الدفع، كما في صورة القطع بثبوت المقتضى مع الشكّ في وجود المانع، فإنّ احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء، سواء جامع الظنّ بوجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد التزام العقلاء التحرّز عن المضارّ المظنونة، كسلوك الطرق المخوفة و شرب الأدوية المخوفة و نحو ذلك من موارد الظنّ بمقتضى الضرر دون العلة التامة له. بل المدار- في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها والمضارّ المقصود دفعها- على المقتضيات دون العلة التامة، لأنّ الموانع والمزاحمات ممّا لا تحصى ولا يحاط بها.

وأضعف من هذا الجواب ما يقال: إنّ في نهي الشارع عن العمل بالظنّ كلیة إلا ما خرج، ترخيصاً في ترك مراعاة الضرر المظنون، ولذا لا يجب مراعاته إجماعاً في القياس.

ووجه الضعف ما ثبت سابقاً من أنّ عمومات حرمة العمل بالظنّ أوجبا عدا العلم إنّما يدلّ على حرمة، من حيث أنّه لا يغني عن الواقع و لا يدلّ على حرمة العمل به في مقام إحراز الواقع والاحتياط لأجله والحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال: إنّ الضرر وإن كان مظنوناً، إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظنّ إلى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظنّ أوجب القطع أو الظنّ بتدارك ذلك الضرر المظنون، وإلا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظنّ إلغاء المفسدة.

توضیح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّه متى ظنّ بوجود شيء وأنّ الشارع الحكيم طلب فعله متناً طلباً حتمياً منجزاً لا يرضى بتركه إلا أنّه اختفى علينا ذلك الطلب، أو حرّم علينا فعلاً كذلك، فالعقل مستقلّ بوجود فعل الأوّل وترك الثاني. لأنّه يظنّ في ترك الأوّل الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعيّ والمحجوب المنجز النفس الأمريّ؛ ويظنّ في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعيّ والمبغوض النفس الأمريّ، إلا أنّه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كَشَفَتْ ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون. ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظنّ بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظنّ من القياس، وعلى جواز مخالفة الظنّ في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنة.

ثمّ إنه لا فرق بين أن يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة الظنّ بالضرر، كما عرفت من الظنّ القياسيّ بالوجوب و التحريم و من حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية؛ وبين أن يحصل الظنّ بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظنّ، كما في الظنّ الذي ظنّ كونه منهياً

عنه عند الشارع، فإنه يجوز ترك مراعاته، لأنّ المظنون تداركُ ضرر مخالفته لأجل ترك مظنون الوجوب او فعل مظنون الحرمة، فافهم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليها الدليل القطعيّ، بحيث يدك على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظنّ الغير المعتر؛ فلا إشكال في عدم وجوب مراعاة ظنّ الضرر، وفي أنه لا يجب الترك او الفعل بمجرد ظنّ الوجوب او الحرمة، لما عرفت من أنّ ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظنّ الضرر لا يكون إلا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً.

وإن منعنا عن قيام الدليل القطعيّ على الاصول، وقلنا: إنّ الدليل القطعيّ لم يثبت على اعتبار الاستصحاب، خصوصاً في الأحكام الشرعيّة، وخصوصاً مع الظنّ بالخلاف. وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتّى مع الظنّ بالتكليف، لأنّ العمدة في دليل البراءة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظنّ بالتكليف؛ فنقول: لا أقلّ من ثبوت بعض الأخبار الظنيّة على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظنّ، فيحصل الظنّ بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة ظنّ الضرر، وهذا القدير يكفي في عدم الظنّ بالضرر.

وتوهّم: «أنّ تلك الأخبار الظنيّة لا تعارض العقل المستقلّ بدفع الضرر المظنون»، مدفوع بأنّ الفرض أنّ الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظانّ الضرر إلاّ عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفاً للعقل. فلا وجه لا طراح الأخبار الظنيّة الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل.

ثمّ إنّ مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظنّ إذا طابق الاحتياط لا من حيث هو. وحينئذٍ فاذا كان الظنّ مخالفاً للاحتياط الواجب، كما في صورة الشكّ في المكلف به، فلا وجه للعمل بالظنّ حينئذٍ.

و دعوى الإجماع المركّب و عدم القول بالفصل واضحة الفساد، ضرورة أنّ العمل في الصورة الأولى لم يكن بالظنّ من حيث هو، بل من حيث كونه احتياطاً. وهذه الحيثية نافية للعمل بالظنّ في الصورة الثانية. فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كليّة وعدم العمل بالظنّ رأساً.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

و ربما يجاب عنه: بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسنٌ عقلاً.

وفيه: أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العملُ به ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمعٌ في العمل بين الراجح والمرجوح. مثلاً، إذا ظنَّ عدمُ وجوب شيءٍ و كان وجوبه مرجوحاً، فحينئذٍ الاتيانُ به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل، لأنَّ الاتيان لا ينافي عدم الوجوب. وإن اريد الاتيانُ بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب. ففيه: أنَّ الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط، فإنَّ الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب، لا بقصده.

وقد يجابُ أيضاً: بأنَّ ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أنَّ الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح، كان الأول قبيحاً. وأما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح. وفيه: أنَّ التوقف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح، كترجيح المرجوح

فالأولى: الجوابُ، أولاً، بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع او الضرورة. وثانياً بالحل. وتوضيحه: تسليمُ القبح إذا كان التكليف و غرضُ الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط. فإنَّ العقل قاطعٌ بأنَّ الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد و تردد الأمر بين طريقين، أحدهما مظنون الايصال، والآخر موهوم. فترجيح الموهوم قبيح، لأنه نقضٌ للغرض. وأما إذا لم يتعلّق التكليف بالواقع او تعلق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجب الأخذ بالراجح، بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط. فاثباتُ القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظنّ وعدم وجوب الاحتياط فيها. ومعلومٌ أنَّ العقل قاض حينئذٍ بقبح ترجيح المرجوح، فلا بدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع إلى البراءة وعدم لزوم الاحتياط، وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح والأخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

الثالث: ما حكاه الاستاد عن استاده السيّد الطباطبائي، قدّس سرّهما

من أنّه لا ريبَ في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك. ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كلّهُ، لأنّه عسر أكيد وحرج شديد. فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأنّ الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً.

وفيه: أنّه راجع إلى دليل الانسداد الآتي، إذ ما من مقدّمة من مقدّمات ذلك الدليل إلّا و يُحتاج إليها في إتمام هذا الدليل، فراجع و تأمل حتّى يظهر لك حقيقة الحال. مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعاً، لقلّة موارد الشكّ المتساوي الطرفين، كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط. و دعوى: «أنّ كلّ من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات»، في غاية الضعف والسقوط.

الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد

وهو مركب من مقدمات

المقدمة الأولى: انسدادُ باب العلم و الظنّ الخاصّ في معظم المسائل الفقهيّة.

الثانية: أنّه لا يجوز لنا إهمالُ الأحكام المشتبهة وترك التعرّض لامثالها، بنحو من أنحاء امثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي، بأن يقتصر في الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً، او بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع، ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممّن لاحكمّ عليه فيها كالأطفال والبهائم، او ممّن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنّه إذا وجب التعرّض لامثالها فليس امثالها بالطرق الشرعيّة المقرّرة للجاهل، من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجماليّ بالامثال او الأخذ في كلّ مسألة بالأصل المتّبع شرعاً في نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضّمة إلى غيرها من المجهولات، او الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنّه إذا بطل الرجوع في الامثال إلى الطرق الشرعيّة المذكورة، لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الآخر، والمفروض عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمة الثانية، فلا يجوز بحكم العقل الرجوع إلى الموافقة الوهميّة، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامثال الاحتماليّ والموافقة الشكّيّة، بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظنّ فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامثال من دون إفادته للظنّ أصلاً.

فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامثال الظنيّ والرجوع إلى الظنّ.

وأما المقدمة الأولى

[وهي انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية]

فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الاثبات، ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمانة غير علمية. وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص، فهي مبتنية على أن لا يثبت من الأدلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجته مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة. باثبات معظم الأحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخير.

فتسليم هذه المقدمة و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من أدلة حجية الخبر وأنه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا.

وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق، للاجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص. ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم.

وأما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية، من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن، فإنها هي امور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين. أولهم، فيما أعلم، المحقق جمال الدين الخوانساري، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط. وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر.

وأما المقدمة الثانية

وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة على كثرتها وترك التعرض لامثالها بنحو من الأنحاء،
فيدلّ عليه وجوه:

الأول:

الاجماع القطعيّ على أنّ المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجّة
أخبار الآحاد بالخصوص ليس هي البراءة و إجراء أصالة العدم في كلّ حكم، بل لا بدّ من
التعرض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما. وهذا الحكم وإن لم يصرّح به أحد من قدمائنا بل
المتأخرين في هذا المقام، إلاّ أنّه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب بل علماء الاسلام طراً. فربّ
مسألة غير معنونة يعلم اتّفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها. اترى أنّ علماءنا العاملين
بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقدّم عليهم دليل خاصّ على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في
مواردها إلى أصالة العدم، حاشا ثمّ حاشا. مع أنّهم كثيراً ما يذكرون أنّ الظنّ يقوم مقام العلم في
الشرعيّات عند تعذر العلم. وقد حكى عن السيّد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظنّ عند
تعذر العلم، بل قد ادّعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك.

الثاني:

أنّ الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة الكثيرة، المعبر عنها في
لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، بمعنى أنّ المقتصر على التدين بالمعلومات التارك
للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يُعدّ خارجاً عن الدين، لقلّة المعلومات التي أخذ بها و
كثرة المجهولات التي أعرض عنها.
وهذا أمرٌ يقطع ببطلانه كلّ أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع

إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم أصلاً لو فرض - والعياذ بالله - انسدادُ باب العلم والظن الخاص في جميع الأحكام وانطماسُ هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرض لامثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظن الخاص، لا أن يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأً للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدى للإيراد على كل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد.

نعم هذا إنما يستقيم في حكم واحد أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظني معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والأمارات في أغلب الأحكام. أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولاً، فلا يجوز أن يُسلَّك فيه هذا المنهج.

و الحاصل: أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذورٌ مفروغ عن بطلانه، كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة.

وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين.

منهم الصدوق في الفقيه، في باب الخلل الواقع في الصلاة، في ذيل أخبار سهو النبي:

«فلو جاز ردُّ هذه الأخبار الواقعة في هذا الباب لجاز ردُّ جميع الأخبار، وفيه

إبطالٌ للدين والشريعة»^١، انتهى.

ومنهم السيد، قدس سره، حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال:

«فان قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أي شيء تعولون في

الفقه كله؟ فاجاب، بما حاصله: دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام»^٢.

ولا يخفى: أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكرًا، لم يكن وجهٌ للإيراد المذكور،

إذ الفقه حينئذٍ ليس إلا عبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجح وكان فيه معوّل، ولم يكن

وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الآحاد.

بل المناسب حينئذٍ الجواب: بأن عدم المعوّل في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر

الواحد.

والحاصل: أن ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنه لو فرض الحاجة إلى

أخبار الآحاد، لعدم المعوّل في أكثر الفقه، لزم العمل عليها وإن لم يبق عليه دليلٌ بالخصوص، فإن

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٦٠. (٢) إبطال العمل بأخبار الآحاد (رسائل الشريف المرتضى ج ٣، ص ٣١٢)

نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل، بناء على عدم جواز طرح الأحكام. ومن هنا ذكر السيد صدرالدين في شرح الوافية أن السيد قد اصطلاح بهذا الكلام مع المتأخرين^١.
و منهم الشيخ، قدس سره، في العدة حيث أنه، بعد دعوى الاجماع على حجّة أخبار الآحاد، قال، ما حاصله:

إنه لو ادعى أحد أن عمل الامامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن انضمت إليها، كان معوّلاً على ما يُعلم من الضرورة خلافه.

ثم قال: ومن قال إنني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معوّلاً على ما يُعلم ضرورة من الشرع خلافه^٢، انتهى^١.

و لعمرى، إنه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم و الظن الخاص في أكثر الأحكام.

و منهم المحقق في المعتبر حيث قال - في مسألة خمس الغوص في ردّ من نفاه، مستدلاً بأنه لو كان لنقل بالسنة -: قلنا: أما تواتراً فممنوع، وإلا لبطل كثير من الأحكام^٣، انتهى^١.

و منهم العلامة في نهج المسترشدين، في مسألة إثبات عصمة الامام، حيث ذكر أنه، عليه السلام، لا بد أن يكون حافظاً للأحكام. واستدلّ بأن الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل - إلى أن قال: - والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام^٤.

و منهم بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة المنجود، حيث استدلت على عصمة الامام، عليه السلام، بأنه حافظٌ للشريعة، لعدم إحاطة الكتاب والسنة به - إلى أن قال: - «والقياس باطل، والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام»^٥، انتهى^١.

و منهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه قال: «إن الرجوع إلى البراءة الأصلية يرفع أكثر الاحكام»^٦.

و الظاهر أن مراد العلامة وصاحب الرسالة، قدس سرهما، من جميع الأحكام ما عدا المستنبط

(١) شرح الوافية، ص ، مخطوط.

(٢) عدة الاصول، ص ٥٦.

(٣) المعتبر، ج ٣، ص

(٤) نهج المسترشدين، ص ٦٣.

(٥) عصرة المنجود، ص ، مخطوط.

(٦) النافع يوم الحشر، ص ٤٧.

من الأدلة العلمية، لأن كثيراً من الأحكام ضرورية لا ترفع بالأصل ولا يشك فيها حتى يحتاج إلى الامام عليه السلام.

ومنهم المحقق الخوانساري، فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية، من أنه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل، مستدلاً، بعد مفهوم آية النبأ، بأن اعتبار التعدد يوجب خلواً أكثر الأحكام عن الدليل^١.

ومنهم صاحب الوافية، حيث تقدم عنه الاستدلال على حجية أخبار الآحاد، بأننا نقطع مع طرح أخبار الآحاد - في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة وغيرها - بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور. وهذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا.

ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية أخبار الآحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلانه ظاهر.

ومنهم المحدث البحراني صاحب الحدائق - حيث ذكر في مسألة ثبوت الربا في الخنطة بالشعر خلاف الحلّي في ذلك وقوله بكونها جنسين وأن الأخبار الواردة في اتحادها آحاد لا توجب علماً ولا عملاً - قال في رده: «إن الواجب عليه مع رد هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر»، انتهى.

ومنهم العضدي، تبعاً للحاجبي، حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرك.

ثم إنه وإن ذكر في الجواب عنه أننا نمنع الخلوع المدرك، لأن الأصل من المدارك. لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم إتيان النبي، صلى الله عليه وآله، بأحكام جميع الوقائع. ولو كان المجيب من الإمامية القائلين باكمال الشريعة وبيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

وبالجملة، فالظاهر أن خلواً أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي كأنه أمر مفروغ البطلان.

والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة، ولم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كل أحد من أدلة البراءة وعدم ثبوت التكليف إلا بعد البيان، ولم يتفطن بأن مجراها في

غير ما نحن فيه، فهل يرى من نفسه إجرائها ولو فرضنا، والعياذ بالله، ارتفاع العلم بجميع الأحكام. بل نقول: لو فرضنا أنّ مقلداً دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً ولم يتمكن من مزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه، والمفروض أنّ قول أبويه ممّا لم يدلّ عليه دليل شرعيّ. فإذا لم تجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص، فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام بشيء منها، عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص وترك ما عداه ولو كان مظنوناً بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص.

بل الانصاف: أنه لو فرض، والعياذ بالله، فقد الظن المطلق في معظم الأحكام، كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتماليّ بالتزام مالا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعيّة.

الثالث:

أنّه لو سلمنا أنّ الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً ممّا ذكر من المحذور البديهيّ، وهو الخروج عن الدين، فنقول: إنّه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الاجماليّ بوجود الواجبات والمحرمات، فإنّ أدلتها مختصة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً أنّ في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

و الفرق بين هذا الوجه وسابقه: أنّ الوجه السابق كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعيّة الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقلّ، وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعيّة.

وهذا الوجه مبنيّ على أنّ مطلق المخالفة القطعيّة غير جائز، وأصل البراءة في مقابلها غير جارٍ ما لم يصل المعلوم الاجماليّ إلى حدّ الشبهة الغير المحصورة، وقد ثبت في مسألة البراءة أنّ مجراها الشكّ في أصل التكليف، لا الشكّ في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في ما نحن فيه.

فان قلت: إذا فرضنا أنّ ظنّ المجتهد أدّى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة، فما تصنع؟

قلت: أولاً، إنّه مستحيل، لأنّ العلم الاجماليّ بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظنّ بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة للتحريم، لأنّ الظنّ بالسالبة الكلّيّة يناقض العلم بالموجبة الجزئيّة، فالظنّ بأنّه لا شخص من العلماء بفاسق، يناقض العلم إجمالاً بأنّ بعض العلماء فاسق.

وثانياً، إنه على تقدير الامكان غير واقع، لأنّ الأمارات التي يحصل للمجتهد منها الظنّ في الوقائع لا تخلو عن الأخبار المتضمّن كثيرٌ منها لاثبات التكليف وجوباً و تحريماً. فحصول الظنّ بعدم التكليف في جميع الوقائع أمرٌ يُعلم عادةً بعدم وقوعه.

وثالثاً، لو سلمنا وقوعه، لكن لا يجوز حينئذٍ العملُ بعدم التكليف في جميع الوقائع لأجل العلم الاجماليّ المفروض، فلا بدّ حينئذٍ من التبويض بين مراتب الظنّ بالقوّة والضعف، فيعمل في موارد الظنّ الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط وفي موارد الظنّ القويّ بنفي التكليف بمقتضى البراءة. ولو فرض التسوية في القوّة والضعف كان الحكمُ كما لو لم يكن ظنّ في شيء من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط، وإن تيسر الاحتياط تعيّن الاحتياط في حقّ نفسه وإن لم يجز لغيره تقليده، ولكنّ الظاهر أنّ ذلك مجرد فرض غير واقع، لأنّ الأمارات كثيرٌ منها مثبتة للتكليف، فراجع كتب الأخبار.

ثمّ إنه قد يردّ الرجوع إلى أصالة البراءة تبعاً لصاحب المعالم و شيخنا البهائيّ في الزبدة بأنّ اعتبارها من باب الظنّ، والظنّ منتفٍ في مقابل الخبر ونحوه من أمارات الظنّ. وفيه: منع كون البراءة من باب الظنّ. كيف؟ ولو كانت كذلك لم يكن دليلٌ على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعيّ بقبح التكليف من دون بيان.

و ذكر المحقق القميّ، رحمه الله، في منع حكم العقل المذكور: «أنّ حكم العقل إمّا أن يريد به الحكم القطعيّ او الظنّيّ.

فان كان الأوّل، فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أوّل الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدلّة المثبتين والنافين من العقل والنقل. سلّمنا كونه قطعياً في الجملة، لكنّ المسلم إنّما هو قبل ورود الشرع. وأمّا بعد ورود الشرع، فالعلمُ بأنّ فيه أحكاماً إجماليةً على سبيل اليقين يثبّطنا عن الحكم بالعدم قطعاً، كما لا يخفى. سلّمنا ذلك، ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

و إن أراد الحكم الظنّيّ، سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظنّ او من جهة استصحاب الحالة السابقة، فهو أيضاً ظنّ مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم يثبت حجّيتها بالخصوص، مع أنّه ممنوع بعد ورود الشرع، ثم بعد ورود الخبر

الصحيح، إذا حصل من خبر الواحد ظنٌ أقوى منه»^١، انتهى كلامه، رفع مقامه. وفيه: أنّ حكمَ العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكمٌ قطعيّ، لا اختصاص له بحال دون حال. فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع، ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنّما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار التي ذكروها. وأمّا الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعيّ على اعتباره كان داخلاً في البيان، ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلاّ فوجوده كعدمه غير مؤثّر في الحكم العقليّ.

والحاصل: أنّه لا ريب لأحد، فضلاً عن أنّه لا خلاف، في أنّه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام أو الخاص، فالأصل البراءة. وحينئذٍ فاللازم إقامة الدليل على كون الظنّ المقابل بياناً. وبما ذكرنا ظهر صحّة دعوى الاجماع على أصالة البراءة في المقام، لأنّه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظنّ المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجري البراءة. وظهر فساد دفع أصل البراءة بأنّ المستند فيها إن كان هو الاجماع فهو مفقود في محلّ البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

وهذا الكلام، خصوصاً الفقرة الأخيرة منه، ممّا يُضجكُ الشكلى، فإنّ عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة.

واعلم: أنّ الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظنّ لجواز الرجوع إلى البراءة، وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجابا عنه بما تقدّم مع رده، من أنّ أصالة البراءة لا يقاوم الظنّ الحاصل من خبر الواحد، إلاّ أنّ أولّ من شيّد الاعتراض به وحرّره، لا من باب الظنّ، هو المحقق المدقق جمال الدين، قدس سرّه، في حاشيته، حيث قال:

«يرد على الدليل المذكور أنّ انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظنّ حتى يتّجه ما ذكره، لجواز أن لا يجوز العمل بالظنّ. فكلّ حكم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحكم به، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظنّ، ولا للاجماع على وجوب التمسك بها، بل لأنّ العقل يحكم بأنّه لا يثبت تكليف علينا إلاّ بالعلم به، أو بظنّ يقوم

على اعتباره دليلٌ يفيد العلم.

ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقلُ ببراءة الذمة عنه و عدم جواز العقاب على تركه، لا لأنَّ الأصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها حتى يعارض بالظنَّ الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها، بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلمُ لنا ولا يكفي الظنُّ به.

ويؤكد ما ورد من النهي عن اتباع الظنَّ.

وعلى هذا ففي ما لم يحصل العلمُ به على أحد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطبُ سهلٌ، إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور. و أما فيما لم يكن مندوحةً عنه، كالجهر بالتسمية والإخفات بها في الصلاة الإخفائية التي قال بوجوب كلِّ منها قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية، فلا محيص لنا عن الاتيان بأحدهما، فنحكم بالتخيير فيها، لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات، فلا حرج لنا في شيء منها، وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور، لأننا لانعمل بالظنَّ أصلاً^١، انتهى كلامه، رفع مقامه.

وقد عرفت أنَّ المحقق القميَّ، قدس سره، أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد، فالحقُّ رده بالوجه الثلاثة المتقدمة.

ثم إنَّ ما ذكره من التخلُّص عن العمل بالظنَّ بالرجوع إلى البراءة لا يجري في جميع الفقه، إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين. كما إذا شكَّ في صحة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان، فإنه لا مجرى هنا للبراءة، لحرمة تصرف كلِّ منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه، وكذا في الثمن، ولا معنى للتخيير أيضاً، لأنَّ كلاً منهما يختار مصلحته، وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه، مع أنَّ الكلام في حكم الواقعة، لا في علاج الخصومة، اللهم إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر، بناءً على أنَّ أصالة العدم من الأدلة الشرعية. فلو أُبدلَ في الايراد أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل.

ويمكن أن يكون هذا الأصل - يعني أصل الفساد وعدم التملك وأمثاله - داخلياً في المستثنى، في قوله: «لا يثبت تكليفُ علينا إلا بالعلم أو بظنِّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم»، بناءً على أنَّ

(١) حاشية شرح مختصر الاصول، ص مخطوط.

أصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الاجماع والسيره، إلا أن يُمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه.

واعتباره من باب الاستصحاب مع ابتناؤه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع إلى الظن العقلي أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب. اللهم إلا أن يدعى تواترها ولو إجمالاً، بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً، فيخرج عن خبر الآحاد، ولا يخلو عن تأمل. وكيف كان ففي الأجوبة المتقدمة ولا أقل من الوجه الأخير غنى وكفاية إن شاء الله تعالى.

المقدمة الثالثة

في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط، او الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة او الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها فنقول: إن كلاً من هذه الأمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة لامتثال الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري.

أما الاحتياط، فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلا أنه في المقام - أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير واجب لوجهين:

أحدهما: الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام، لا بمعنى أن أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه او جلّه، حتى يرد عليه: أن عدم التزامهم به إنما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للأحكام، فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركاً في المسألة، بل بالمعنى الذي تقدّم نظيره في الاجماع على عدم الرجوع إلى البراءة.

وحاصله: دعوى الاجماع القطعي على أن المرجع في الشريعة - على تقدير انسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم ثبوت حجّة أخبار الآحاد رأساً او باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم - ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك.

و صدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات، مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم التكليف في المجهولات، فإنها واضحة الدلالة في أن بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغ عنه، فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد في التزامه، لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه، خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة. فمراعاته مما يوجب الخرج، والمثال لا يحتاج إليه. فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط - فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي - أو خبر متواتر - على الالتزام بالاحتياط في جميع أمورهِ يوماً وليلة، لوجد صدق ما ادّعيناه. هذا كله بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

وأما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلّده، وتعلم المقلّد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الضعيف، فهو أمرٌ مستغرق لأوقات المجتهد والمقلّد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يُخلّ بنظام معاشهم ومعادهم.

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر تركّ التطهير به، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات أخرى، بعضها أقوى منه وبعضها أضعف وبعضها مساو، فانه قد يوجد ماء آخر للطهارة، وقد لا يوجد معه إلا التراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره.

فإنّ الاحتياط في الأول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحه الاحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الاجماع على طهارته؛ وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية إن لم يزاحه ضيق الوقت المجمع عليه؛ وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلاة إن لم يزاحه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.

فكيف يسوغ للمجتهد أن يُلقى إلى مقلّده أنّ الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه وبين غيره.

و بالجمله، فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها، فضلاً عن العمل بها، أمرٌ يكاد يلحق بالمتعدّر، ويظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقية.

فان قلت: لا يجب على المقلّد متابعة هذا الشخص الذي أدّى نظره إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط، بل يقلّد غيره.

قلت، مع أنّ لنا أن نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص: إنّ كلا منا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم، وعدم الدليل على ظنّ خاصّ يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام، وإنّ من يدّعي وجود الدليل على ذلك فإننا نشأ اعتقاده ممّا لا ينبغي الركون إليه، ويكون الركون إليه جزماً في غير محله.

فالكلام في أنّ حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة إلى العباد، للزوم الحرج البالغ حدّ اختلال النظام. ولا يخفى أنّه لا وجه لدفع هذا الكلام بأنّ العوامّ يقلّدون مجتهداً غير هذا، قائلاً بعدم انسداد باب العلم او بنصب الطرق الظنّية الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج وضيق. ثمّ إنّ هذا كلّه، مع كون المسألة في نفسها ممّا يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات. أمّا مع عدم إمكان الاحتياط - كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كلّ واحد منهما إلى صرفه عليه في الحال، وكما في المرافعات - فلا مناص عن العمل بالظنّ.

* * *

وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالاشارة إلى بعضها:
 منها: النقض بما لو أذى اجتهاد المجتهد وعمله بالظنّ إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة، او وجوب الغسل على مريض أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا. وكذا لو فرضنا أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب امور كثيرة يحصل العسر لمراعاتها. وبالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها. وفيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يُرفَع اليد عنها، للزوم العسر. والجواب: أنّ ما ذكر في غاية الفساد.

لأنّ مرجعهُ إنّ كان إلى منع نهوض أدلّة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج، فينبغي أن يُنقلّ الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج. ولا يخفى أنّ منعه في غاية السقوط، لدلالة الأخبار المتواترة معنى عليه، مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب.

والحاصل: أنّ قاعدة نفي الحرج ممّا ثبتت بالأدلة الثلاثة بل الأربعة في مثل المقام، لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف، نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنّية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة المحكمة وإن لم تكن قطعية.

وأمّا القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة أدلّة نفي الحرج عليها. فليس الوجه في التقديم كون النسبة بينها عموماً من وجه، فيرجع إلى أصالة البراءة، كما قيل، او إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج، كما زعم؛ بل لأنّ أدلّة نفي العسر بدلولها اللفظي حاکمة على العمومات المثبتة للتكليف، فهي بالذات مقدّمة عليها. وهذا هو السرّ

في عدم ملاحظة الفقهاء المرحّج الخارجي، بل يقدّمونها من غير مرجّح خارجي. نعم جعل بعض متأخري المتأخّرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجّحات لتلك القاعدة، زعماً منه أنّ عملهم لمرجّح توقيفي اطلعوا عليه واختفى علينا. ولم يشعر أنّ وجه التقديم كونها حاکمة على العمومات.

و ممّا يوضح ما ذكرنا - ويدعو إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله، ويوجب الاعراض عمّا زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع إلى الاصول او المرجّحات - هو ما رواه عبدالأعلى، مولى آل سام، في: مَنْ عَثَرَ، فَانْقَطَعَ ظُفْرُهُ، فَجَعَلَ عَلَيْهِ مَرَارَةً، فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِالْوَضِئِ؟ فقال عليه السلام: «يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ. إِمْسَحَ عَلَيْهِ!».

فإنّ في إحالة الامام، عليه السلام، لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج - وبيان أنّه ينبغي أن يعلم منه أنّ الحكم في هذه الواقعة المسخّ فوق المرارة، مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة - دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض و ترجيح في البين، فافهم.

و إن كان مرجع ما ذكره إلى أنّ التزام العسر إذا دلّ عليه الدليل لا بأس به. كما في ما ذكر من المثال والفرض.

ففيه: ما عرفت، من أنّه لا يخصّص تلك العمومات إلاّ ما يكون أخصّ منها معاضداً بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة. والمفروض أنّه ليس في المقام إلاّ قاعدة الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة: مثل الشبهة الغير المحصورة، ومالو علم أنّ عليه فوائت لا يحصى عددها، وغير ذلك. بل أدلّة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل. فتقدّمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية.

وأما ما ذكره - من فرض أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر، كالترتيب في الفوائت او العمل في المثالين - فظهر ممّا ذكرنا، من أنّ قاعدة نفي العسر في غير مورد الانحلال قابلة للتخصيص.

* * *

و أمّا ما ذكره من فرض أداء ظنّ المجتهد إلى وجوب امور يلزم من فعلها الحرجُ.
فيرد عليه:

أولاً، منع إمكانه، لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج أنّ الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث
يوجب العسر على المكلف. ومع هذا العلم الاجماليّ يمتنع الظنّ التفصيليّ بوجوب امور في الشريعة
يوجب ارتكابها العسر، على ما مرّ نظيره في الايراد على دفع الرجوع إلى البراءة.

وثانياً، سلّمنا إمكان ذلك، إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلّها او بعضها ظنوناً
نوعية لا تنافي العلم الاجماليّ بمخالفة البعض للواقع، او بناءً على أنّ الاستفادة من أدلة نفي العسر
ليس هو القطع ولا الظنّ الشخصيّ بانتفاء العسر، بل غايته الظنّ النوعيّ الحاصل من العمومات
بذلك، فلا ينافي الظنّ الشخصيّ التفصيليّ في المسائل الفرعية على الخلاف، وإمّا بناءً على ما ربما
يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيليّة الشخصية والعلم الاجماليّ بخلافها. كما في الظنّ
الحاصل من الغلبة مع العلم الاجماليّ بوجود الفرد النادر على الخلاف. لكن نمنع وقوع ذلك، لأنّ
الظنون الحاصلة للمجتهد، بناءً على مذهب الامامية من عدم اعتبار الظنّ القياسيّ وأشباهه، ظنون
حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة، كأقسام الخبر والشهرة والاستقراء والاجماع المنقول والأولية
الاعتبارية ونظائرها. ومن المعلوم للمتتبع فيها أنّ مؤدياتها لا تفضي إلى الحرج، لكثرة ما يخالف
الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبراً إجمالياً.

وثالثاً، سلّمنا إمكانه و وقوعه، لكنّ العمل بتلك الظنون لا يؤدي إلى اختلال النظام، حتّى لا
يمكن إخراجها من عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصّصها بها، لما
عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال. وليس هذا كراً على ما فرّمته، حيث أنّا عملنا
بالظنّ فراراً عن لزوم العسر. فاذا أدى إليه فلا وجه للعمل به، لأنّ العسر اللازم على تقدير طرح
العمل بالظنّ كان بالغاً حدّ اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة.
وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلا بدّ من العمل بها، سواء عملنا بالظنّ ام عملنا
بالاحتياط. وحينئذٍ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعارض من جهة
العمل بالظنّ، بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط. فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف
إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط.

ومنها: أنّه يقع التعارض بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظنّ والعمومات النافية للحرج.
والأول أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الاجماليّ بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم.

وفيه: ما لا يخفى، لما عرفت في تأسيس الأصل، من أن العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤداه حرمة ذاتية. وإنما يحرم إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم: فالتأني للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعدة الاحتياط الآمرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أن قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر. ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقاً عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

ومنها: أن الأدلة النافية للعسر إنما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع، ولذا لوندرك المكلّف أموراً عسرة، كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة، وكصوم الدهر أو إحياء بعض الليالي أو المشي إلى الحج أو الزيارات، لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها، لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلّف، وكذا لو أجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة ووجوب الوفاء بها.

و حينئذ فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة، إنما هو من جهة اختفاء الأحكام الشرعية المسبب عن المكلّفين المقصرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبيّنة للأحكام والمميّزة للحلال عن الحرام. وهذا السبب وإن لم يكن عن فعل كل مكلّف لعدم مدخلية أكثر المكلّفين في ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحاً عقلياً حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سبباً له ويختصّ عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره، بل هو أمر منفي بالأدلة الشرعية السمعية. وظاهرها أن المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلّف، فلا ينافي عروض التعسر لامثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذ أكثر بمراتب. الا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلّفين، ولو كفايةً، من الامور الشاقة جداً، خصوصاً في هذه الأزمنة، فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة، وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني.

والجواب: عن هذا الوجه أن أدلة نفي العسر، سيما البالغ منه حدّ اختلال النظام والاضرار بامور المعاش والمعاد، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع. وهو الذي اريد بقولهم عليهم السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»، وبين ما يكون مسنداً إلى غيره. ووجوب

صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع. وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جلّ ذكره، وإحياء الليالي، وغيرهما. مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف. فيفرق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة، وبين إجارة النفس للمشاق، لأن الحكم في الأول تأسيس من الشارع وفي الثاني إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه. فتأمل.

وأما الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم، فع أنه شيء يقضي بوجوبه الأدلة القطعية، فلا ينظر الى تعسره وتيسره. فهو ليس أمراً حرجاً، خصوصاً بالنسبة إلى أهله، فإن مزاوله العلوم لأهلها ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم. وكيف كان فلا يقاس عليه.

وأما عمل العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أحوط الأمرين او الامور في الوقائع الشخصية إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة، فإن هذا دونه حُرْطُ القِتَادِ، إذ أوقات المجتهد لا تفي بتميز موارد الاحتياطات، ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، عند تعارضها في الموارد الشخصية التي تتفق للمقلدين. كما مثلنا لك سابقاً في الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

وقد يرد الاحتياط بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الاجماع والخرج

منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط وأن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

وفيه: أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه في كل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الأخر فهو مسلّم، بمعنى أن كل واقعة ليست ممّا يقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها، إن رجع إلى التكليف، - كما في شرب التبن و وجوب الدعاء عند رؤية الهلال- لم يجب فيها الاحتياط، وإن رجع إلى تعيين المكلف به، كالشك في القصر والاتمام والظهر والجمعة، وكالشك في مدخلية شيء في العبادات، بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها، وإن كان الشك في نفس الواقعة شكاً في التكليف. ولذا ذكرنا سابقاً أن الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند انسداد باب العلم. نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو يستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط.

ومنها: أن العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط، لأنّ مذهب جماعة من العلماء بل المشهورينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهاداً او تقليداً. قال في الارشاد، في أوائل الصلاة: «يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها وإيقاع كل منهما على وجهه». وحينئذ في الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها وباطلاق بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد.

وفيه: أولاً، أن معرفة الوجه ممّا يمكن، للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات العبارات وفي سيرة

المسلمين وفي سيرة النبي، صلى الله عليه وآله، والأئمة، عليهم السلام، مع الناس، الجزمُ بعدم اعتبارها، حتى مع التمكن من المعرفة العلمية. ولذا ذكر المحقق، قدس سره، كما في محكي المدارك في باب الوضوء: «أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري»، وتماثُ الكلام في غير هذا المقام.

وثانياً، لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط، فإنما هو مع التمكن من المعرفة العلمية. أما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعاً.

لأن اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها، فلا يخفى أنه لا يجدي المعرفة الظنّية في نية الوجه، فإن مجرد الظن بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد إليه لوجوبه، إذ لا بد من الجزم بالنية. ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو ممّا لا يفي بوجوبه ما ذكره في اشتراط نية الوجه. نعم لو كان الظن المذكور ممّا ثبت وجوب العمل به، تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم. لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن. فالتحقيق: أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حجتيه فهو كالشك فيه لا وجه لمراعاة نية الوجه معه أصلاً.

و إن كان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً أو شرعاً عليه - ولذا أجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي بأن يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات أو يصلي في ثوبين مشتهين أو أكثر، مرتين أو أكثر، مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة، إلى غير ذلك - ففيه: إن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي. وأما مع عدم التمكن منه، كما في ما نحن فيه، فلا دليل على ترجيح الامتثال الظني على الامتثال الاجمالي العلمي، إذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان إلى جهة مظنونة على الصلاة المكررة في مكان مشتهب الجهة، بل بناء العقلاء في إطاعتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي.

و بالجملة، فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن ممّا لم يقدّم له وجه. فان كان ولا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحباً، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص، فتأمل.

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات ممّا انعقد الاجماع ظاهراً على عدم جوازه، كما أشرنا إليه في أول الرسالة، في مسألة اعتبار العلم الاجمالي وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا، فراجع.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحّة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا أخذ بالاحتياط، لأنّه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلّا وجوب الاحتياط، لا جوازه او رجحانه. فالأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والخرج، لا من باب العزيمة.

ثالثاً، سلّمنا تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنيّاً، على الاجماليّ، ولو كان علميّاً، لكنّ الجمع ممكنٌ بين تحصيل الظنّ في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظنيّ والعمل على الاحتياط. مثلاً، إذا حصل الظنّ بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنية الظنيّة الوجوبيّة ويأتي بالاتمام بقصد القربة احتياطاً او بقصد الندب. وكذلك إذا حصل الظنّ بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثمّ يأتي بالسورة قربة إلى الله تعالى للاحتياط.

ورابعاً، لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إنّ الظنّ إذا لم يثبت حجّيته فقد كان اللزماً بمقتضى العلم الاجماليّ بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط، كما عرفت سابقاً. فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب، وتأتّى نية الوجه الظاهريّ كما تأتّى في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال. فتحصل ممّا ذكرنا أنّ العمدة في ردّ الاحتياط هي ما تقدّم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هناك شيئاً ينبغي أن ينبّه عليه: وهو أنّ نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت إلّا أنّه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها. ويندفع العسرُ بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً او بعضاً، بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة، لأنّها الأولى بالاهمال.

و إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر، يبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار. لما تقرّر في مسألة الاحتياط، من أنّه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعيّ على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر، تعيّن مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

توضيحٌ ما ذكرنا: أنّا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب، وكان الاتيان بالكلّ عسيراً او قام

الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعيّن ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب. بمعنى أنّه إذا تعلّق ظنّ بعدم الوجوب لم يجب الاتيان.

وليس هذا معنى حجّة الظنّ، لأنّ الفرق - بين المعنى المذكور، وهو أنّ مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به، وبين حجّة الظنّ بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفيّاً وإثباتاً. وبعبارة اخرى: الفرق بين تبعض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظنّ فيها حجّة - هو أنّ الظنّ إذا كان حجّة في الشرع، كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من دون التفات إلى العلم الاجماليّ بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات، إذ حال الظنّ حينئذٍ كحال العلم التفصيليّ والظنّ الخاصّ بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً او ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوكة الوجوب رأساً.

وأما إذا لم يكن الظنّ حجّة - بل كان غاية الأمر، بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي عُلِمَ إجمالاً بوجود التكاليف بينها، عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظنّ عدم وجوبه، لأنّ ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع و موجب للعسر - كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظنّ الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الاجماليّ المذكور من الاحتياط، لأنّ سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات، لاندفاع الحرج بذلك.

و حاصل ذلك: أنّ مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامثال العلميّ التفصيليّ للأحكام والتكاليف المعلومة إجمالاً. ومع تعذره يتعيّن الامثال العلميّ الاجماليّ، وهو الاحتياط المطلق. ومع تعذره لو دار الأمر بين الامثال الظنّيّ في الكلّ وبين الامثال العلميّ الاجماليّ في البعض والظنّيّ في الباقي كان الثاني هو المتعيّن عقلاً ونقلاً.

فما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلّيّ و دار الأمر بين إغائه بالمرّة والاكتفاء بالاطاعة الظنيّة وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعيّن.

و دعوى لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات، خلاف الانصاف، لقلة المشكوكات، لأنّ الغالب حصول الظنّ إمّا بالوجوب وإمّا بالعدم.

اللهمّ إلّا أن يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً. وحاصله: دعوى أنّ الشارع لا يريد الامثال العلميّ الاجماليّ في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع. فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى انعقاده على أنّه لا يجب شرعاً الاطاعة العلمية الاجمالية في

الوقائع المشتبهة مطلقاً، لا في الكلّ ولا في البعض. وحينئذٍ تعيّن الانتقال إلى الإطاعة الظنيّة. لكنّ الانصاف: أنّ دعواه مشكلة جداً وإن كان تحقّقه مظنوناً بالظنّ القويّ، لكنّه لا ينفع ما لم ينته إلى حدّ العلم.

فان قلت: إذا ظنّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فقد ظنّ بأنّ المرجع في كلّ مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد، فيصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة. فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الاصول. وسيجيء أنّه لا فرق في الظنّ الثابت حجّيته بدليل الانسداد بين الظنّ المتعلّق بالواقع وبين الظنّ المتعلّق بكون شيء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مُجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الاجماع، قطعياً كان او ظنيّاً، على الرجوع في المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجّة الكافية في المسائل التي انسدت فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول. ومرجع هذا إلى دعوى الاجماع على حجّية الظنّ بعد الانسداد.^١ [قلت: مسألة اعتبار الظنّ بالطريق موقوف على هذه المسألة. بيان ذلك أنّه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط في الشريعة رأساً من جهة اشتباه التكاليف الواقعيّة فيها وعدم لزوم الامتثال العلميّ الاجماليّ حتّى في المشكوكات وكفاية الامتثال الظنيّ في جميع تلك الوقائع المشتبهة، لم يكن فرق بين حصول الظنّ بنفس الواقع وبين حصول الظنّ بقيام شيء من الامور التعبدية مقام الواقع في حصول البراءة الظنيّة عن الواقع والظنّ بسقوط الواقع في الواقع او في حكم الشارع وبحسب جعله. أمّا لو لم يثبت ذلك، بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط باحراز الاحتمالات الموهومة للزوم العسر، كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط في الوقائع المظنون عدم وجوبها او عدم تحريمها. وأمّا الوقائع المشكوك وجوبها او تحريمها فهي باقية على طبق مقتضى الأصل من الاحتياط اللازم المراعاة، بل الوقائع المظنون وجوبها او تحريمها يحكم فيها بلزوم الفعل او الترك من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرمات الواقعيّة.

و حينئذٍ فاذا قام ما يظنّ كونه طريقاً على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها، فلا يقاس

١ - قوله: «قلت: مرجع الاجماع... بعد الانسداد» من قلم الميرزا محمد حسن الشيرازي تلميذ المصنف الأكبر. وعبارة المصنف بعد هذا، أعنى قوله: «قلت: مسألة الاعتبار - إلى قوله: - إن شاء الله تعالى» مضروب عليها في النسخ المصححة. راجع: فوائد الاصول، من تقرير درس الميرزا محمد حسين النائيني، ج ٣، ص ٩٩. - أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٣٨.

بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة في ترك الاحتياط، بل اللازم هو العمل بالاحتياط، لأنه من الموارد المشكوكة، والظن بطريقتة ماقام عليه لم يخرج عن كونه مشكوكاً. وأنت خبير بأن جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد إثبات اعتبار الظن بالطريق فيها إنما هي من المشكوكات، إذ لو كان نفس المورد مظنوناً مع ظن الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظن بالطريق ولو كان مظنوناً، بخلاف الطريق التعبدية المظنون كونه طريقاً، لتعارض الظن الحاصل من الطريق والظن الحاصل في المورد على خلاف الطريق. وسيجيء الكلام في حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق.

والحاصل: أن اعتبار الظن بالطريق و كونه بالظن في الواقع مبنياً على القطع بطلان الاحتياط رأساً، بمعنى أن الشارع لم يُرد منّا في مقام امتثال الأحكام المشتبهة الامتثال العلمي الاجمالي حتى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامتثال الظني لأنه المتعين بعد الامتثال العلمي بقسميه من التفصيلي والاجمالي. فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفاية الامتثال الظني بين الظن بأداء الواقع والظن بمتابعة طريق جعله الشارع مجزياً عن الواقع. وسيجيء تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى. [ز].

فان قلت: إذا لم يقدّم في موارد الشك ما ظنّ طريقته، لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد محتملات الواجبات او المحرمات الواقعية وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسألة. كما لو كان الشك فيه في المكلف به. وهذا إجماع من العلماء، حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية، وإن احتاط الأخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم. فاذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظنّ طريقته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولية القطعية.

قلت: العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك، لعدم العلم الاجمالي لهم بالتكليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً او مظنون لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف رأساً. ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية.

والحاصل: أن موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم او الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد. وقد نبهنا على ذلك غير مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء، فراجع.

و يحصل ممّا ذكر إشكالك آخراً أيضاً من جهة أنّ نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجّة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصّة ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها. و دعوى: «أنّ باب العلم والظن الخاصّ إذا فرض انسداده سقطت عمومات الكتاب والسنّة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجّيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجماليّ بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهراً ههنا على حاله حتّى يكون الظنّ الموجود على خلافه من باب المخصّص والمقيّد»، مجازفة، إذ لا علم ولا ظنّ بطرؤ مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص. مثل: أقيموا الصلاة، ولله على الناس حجّ البيت، وشبههما. وأمّا كثير من العمومات التي لا نعلم باجمال كلّ منها، فلا يعلم ولا يظنّ بثبوت المجمل بينها، لأجل طرق التخصيص في بعضها. وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدمات إن شاء الله. هذا كلّ حال الاحتياط في جميع الوقائع.

وأما الرجوع في كلّ واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من غير التفات إلى العلم الاجماليّ بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعة: فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب، كالماء المتغيّر بعد زوال التغيّر. وإلاّ فإن كان الشكّ في أصل التكليف، كشرب التبن، أُجْرِي البراءة، وإن كان الشكّ في تعيين المكلف به، مثل القصر والاتمام: فإن أمكن الاحتياط وجب، وإلاّ تخيّر، كما إذا كان الشكّ في تعيين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

فیردّ هذا الوجه أنّ العلم الاجماليّ بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن إجراء البراءة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط، بل وكذا العلم الاجماليّ بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنّها استصحابات، وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط، فتأمل، لكنّ الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر.

و بالجملة، فالعمل بالاصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للخرج. وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمل.

وأما رجوع هذا الجاهل الذي انسده عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها، فهو باطلٌ لوجهين: أحدهما الاجماع القطعي. والثاني أنّ الجاهل الذي وظيفته الرجوع

إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

و أما الجاهل الذي يبذل الجهدَ وشاهدَ مستندَ العالم وغلّطه في استناده إليه واعتقاده عنه، فلا دليلَ على حجّية فتواه بالنسبة إليه. وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل. فإنّ من يخطئ القائل بحجّية خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها، كيف يجوز له متابعتها؟ وأي مزية له عليه؟ حتّى يجب رجوعُ هذا إليه ولا يجب العكس.

و هذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء، من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف.

والحاصل: أنّ اعتقادَ مجتهد ليس حجّةً على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد، وأدلةٌ وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراذُ بها العالمُ الذي يحتفي منشأ علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم. ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد وبين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة والآخر اعتقد بفساد تلك الدلالة، فلم يحصل له اعتقاد. وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهداً كان او مفتياً او غيرهما.

المقدمة الرابعة

في أنه إذا وجب التعرض لامثال [الواقع في مسألة واحدة او في مسائل، ولم يمكن الرجوع فيها إلى الاصول، ولم يجب او لم يجز الاحتياط، تعين العمل فيها بطلق الظن. ولعله لذلك يجب العمل بالظن في الضرر والعدالة وأمثالها.

إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: قد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه. ومحصلها: أنه إذا ثبت انسداد باب العلم والظن الخاص كما هو مقتضى المقدمة الأولى، وثبت وجوب امثال¹ الأحكام المشتبه وعدم جواز إهمالها بالمرّة كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وثبت عدم وجوب كون الامثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه إلى الاصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة: تعين بحكم العقل التعرض لامثالها على وجه الظن بالواقع فيها، إذ ليس بعد الامثال العلمي والظني بالظن الخاص المعبر في الشريعة امثالاً مقدّم على الامثال الظني.

توضيح ذلك: أنه إذا وجب عقلاً او شرعاً التعرض لامثال الحكم الشرعي فله مراتب أربع: الأولى: الامثال العلمي التفصيلي. وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به. وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وإن لم يفد العلم ولا الظن، كالاصول الجارية في مواردنا وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامثال العلمي الاجمالي، وهو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامثال الظني، وهو أن يأتي بما يظن أنه المكلف به.

الرابعة: الامثال الاحتمالي، كالتعبّد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم او التعبّد

(١) قوله: «الواقع ... وجوب امثال» موجود في المطبوع بتبريز وفي حاشية المطبوع مع حواشي الآشتياني، ولا يوجد في النسخ

ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط او عدم إمكانه.

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها إلى لاحقها إلا مع تعذرهما، على إشكال في الأولين تقدّم في أول الكتاب. وحينئذٍ فاذا تعدّرت المرتبة الأولى ولم يجب الثانية تعيّن الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فاندفع بذلك: ما زعمه بعض من تصدّى لردّ دليل الانسداد بأنّه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظنّ، لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لنعلمه، مثل القرعة والتقليد او غيرها ممّا لا نعلمه. فعلى المستدلّ سدّ باب هذه الاحتمالات، والمانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع - بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها - أنّ مجرد احتمال كون شيء غير الظنّ طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظنّ إليه، لأنّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون، فإنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم والشكّ قبيح. والحاصل: أنّه كما لا يحتاج الامتثال العلميّ إلى جعل جاعل، فكذلك الامتثال الظنّي بعد تعدّر الامتثال العلميّ وفرض عدم سقوط الامتثال.

واندفع بما ذكرنا أيضاً ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظنّ نظراً إلى أنّ التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في امتثاله.

توضيح الاندفاع: أنّ المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردّد الأمر بين محذورين من حيث الحكم او من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف. فيقال: إنّ الأخذ بأحدهما لا يجدي في امتثال الواقع، لأنّ المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات، كلاً، بل العقل مستقلّ باستحقاق العقاب عند الترك رأساً، نظير جميع الوقائع المشبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركها معاً مع عدم إمكان الاحتياط او كونه عسراً قد نصّ الشارع على نفيه مع وجود الظنّ بأحدهما، فانه يدور الأمر بين العمل بالظنّ والتخيير والعمل بالموهوم. فإنّ إيجاب العمل بكلّ من الثلاثة وإن لم يُحرز به الواقع، إلا أنّ العمل بالظنّ أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلاً،

فافهم .

ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجع والأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً وبين أن لا يقوم، لأنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم قبيح، ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعاً، حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقاً. نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظنّ كونه طريقاً معتبراً شرعياً ودار الأمر بين تحصيل الظنّ بالواقع وبين تحصيل الظنّ بالطريق المعتبر الشرعيّ، ففيه كلامٌ سيأتي إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنه - بعد ما ثبت بحكم المقدّمة الثانية وجوب التعرّض لامثال المجهولات بنحو من الأنحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم، وثبت بحكم المقدّمة الثالثة عدم وجوب امثال المجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امثالها إلى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل ولا إلى فتوى من يدعي انفتاح باب العلم بها - تعيّن وجوب تحصيل الظنّ بالواقع فيها و موافقته، ولا يجوز قبل تحصيل الظنّ الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، ولا بعد تحصيل الظنّ الأخذ بالطرف الموهوم، لقبح الاكتفاء في مقام الامثال بالشكّ والوهم مع التمكن من الظنّ، كما يقبح الاكتفاء بالظنّ مع التمكن من العلم، ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظنّ، لعدم خروجه عن الامثال الشكّيّ او الوهميّ.

هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظنّ في الجملة.

وينبغي التنبيه على امور

الأمر الأول:

[لا فرق في الامتثال الظنّي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهريّ]

إنك قد عرفت أنّ قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظنّي للأحكام المجهولة، فاعلم أنّه لا فرق في الامتثال الظنّي بين تحصيل الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ، كأن يحصل من شهرة القدماء الظنّ بنجاسة العصير العنبيّ، وبين تحصيل الظنّ بالحكم الفرعيّ الظاهريّ، كأن يحصل من أمانة الظنّ بحجّة أمر لا يفيد الظنّ، كالقرعة مثلاً. فاذا ظنّ حجّة القرعة حصل الامتثال الظنّي في مورد القرعة، وإن لم يحصل ظنّ بالحكم الواقعيّ، إلاّ أنّه حصل ظنّ ببراءة ذمّة المكلف في الواقعة الخاصّة، وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلف إلاّ من حيث كون تحقّقه مبرراً للذمّة. فكما أنّه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كونه سلوكه مبرراً للذمّة في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذّر العلم بين الظنّ بتحقيق الواقع وبين الظنّ ببراءة الذمّة في نظر الشارع.

وقد خالف في هذا التعميم فريقان.

أحدهما: من يرى أنّ مقدمات دليل الانسداد لا تُثبت إلاّ اعتبار الظنّ وحجّته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرراً للذمّة في نظر الشارع ولا تثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعيّ، زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجّة الظنّ في نفس الأحكام الفرعية، إمّا مطلقاً او بعد العلم الاجماليّ بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعية.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى أنّ المقدمات المذكورة لا تُثبت إلاّ اعتبار الظنّ في نفس الأحكام الفرعية. أمّا الظنّ بكون الشيء طريقاً مبرراً للذمّة فهو ظنّ في المسألة الاصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد، لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية. وأمّا الطائفة الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين.

أحدهما

- وهو الذي اقتصر عليه بعضهم- ما لفظه: «إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة. وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه، كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره. فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجتيته، لأنه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه»^١.

وفيه: أولاً، أمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية. كيف؟ وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار، لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها، لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفة صلواته الخمس.

و احتمالاً اختفائها مع ذلك- لعروض دواعي الاختفاء، إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي، صلى الله عليه وآله- مدفوع بالفرق بينهما، كما لا يخفى.

و كيف كان، فيكفي في رد الاستدلال احتمالاً عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه دينهم في امتثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام، من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص او الرجوع إلى الظن الاطميناني

الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه العلمُ عرفاً، ولو تسامحاً، في إلقاء احتمال الخلاف. وهو الذي يحتمل حملُ كلام السيد عليه، حيث ادعى انفتاح باب العلم، لهذا حال المجتهد. و أما المقلد، فلا كلام في نصب الطريق الخاص له، وهو فتوى مجتهد، مع احتمال عدم النصب في حقه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ماورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم، لا تأسيساً. وبالجملة، فن المحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلى العلم او الظن الاطميناني.

فاذا فُقِدَا تَعَيَّنَ الرجوعُ أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطميناني، كما أنه لو فُقِدَ -والعياذ بالله- الأماراتُ المفيدة لمطلق الظن، لتعين الامتثالُ بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية والإعراض عن التكليف الالهية الواقعية.

فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال من أن منع نصب الطريق لا يُجامعُ القولَ ببقاء الأحكام الواقعية، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضيحُ الاندفاع: أن التكليف إنما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً، ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن، مع عدم الطريق الخاص او مع ثبوته وعدم رضاء الشارع بسلوكه، وإلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضاء الشارع به. ولهذا اعترف هذا المستدل على أن الشارع لم ينصب طريقاً خاصاً يُرجع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الخاصة الشرعية مع بقاء التكليف بها.

و ربما يُستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق بأن المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وإن اختلفوا في تعيينه.

و هو ممنوع، أولاً، بأن جماعة من أصحابنا، كالسيد، رحمه الله، وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه، منعوا نصب الطريق الخاص رأساً بل أحاله بعضهم.

وثانياً، لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة، لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره. واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك، إلا إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين على وجه ينبيء عن اتفاقهم على قدر مشترك. نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترك، إلا إذا علم من

أخبارهم كونُ الاختلاف راجعاً إلى التعيين. وقد حَقَّق ذلك في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب، وربما يُجعل تحقُّق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

و يُنتَقَضُ: أولاً، بأنه مستلزمٌ لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

ويُحَلُّ: ثانياً، بأن مرجع هذا إلى الاشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأحد الوجوه الآتية.

فان قلت: ثبوتُ الطريق إجمالاً ممّا لا مجالَ لانكاره، حتّى على مذهب من يقول بالظن المطلق، فان غاية الأمر أنه يجعل مطلقَ الظنّ طريقاً عقلياً رضي به الشارع. فنصبُ الشارع للطريق بالمعنى الأعمّ من الجعل والتقرير معلومٌ.

قلت: هذه مغالطة، فان مطلقَ الظنّ ليس طريقاً في عرض الطرق المجعولة حتّى يتردّد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظنّ او طريقاً آخر مجعولاً، بل الطريق العقلي بالنسبة إلى الطريق الجعلي كالأصل بالنسبة إلى الدليل. إن وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقلُ بكون الظنّ طريقاً، لأنّ الظنّ بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة، وإن لم يوجد كان طريقاً، لأنّ احتمال البراءة لسلك الطريق المحتمل لا يُلتَقَتُ إليه مع الظنّ بالواقع. فجردّ عدم ثبوت الطريق الجعلي، كما في ما نحن فيه، كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظنّ طريقاً. وعلى كلّ حال فتردّد الأمر بين مطلق الظنّ وطريق خاصٍّ آخر ممّا لا معنى له.

وثانياً، سلّمنا نصبَ الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم. بيان ذلك: أنّ ما حكم بطريقيته لعله قسمٌ من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلاّ قليلٌ، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع او البيّنة الشرعية او الشيعاء مع إفادته الظنّ الفعلي بالحكم.

ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكيّ التعديل بوسائط عديدة، من مثل الكشيّ والنجاشي وغيرهما. ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا تُعدُّ بيّنة شرعية، ولذا لا يقبل مثله في الحقوق. ودعوى حجّية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة، بل المسلم أنّ الخبر المعدّل بمثل هذا حجّةٌ بالاتفاق. لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الاجماع على

حجّة خبر الواحد أنّ مثل هذا الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجّة، مع أنّ مثل هذا الخبر في غاية القلّة، خصوصاً إذا انضم إليه إفادة الظنّ الفعليّ.

وثالثاً: سلّمنا نصبَ الطريق و وجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنّيّة، من أقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة، وظهور الاجماع والاستقراء والألويّة الظنّيّة، إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه. فان وفيّ بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلّا فالمتيقن من الباقي. مثلاً، الخبرُ الصحيح والاجماع المنقول متيقنٌ بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات، إذ لم يقل أحدٌ بحجّة الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول. فلا معنى لتعيين الطريق بالظنّ بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل. نعم لو احتيج إلى العمل باحدى أمارتين واحتمل نصبُ كلّ منهما، صحّ تعيينه بالظنّ بعد الاغماض عمّا سيجيء من الجواب.

ورابعاً، سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكنّ اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لأنّه مقدّم على العمل بالظنّ، لما عرفت من تقديم الامتثال العلميّ على الظنيّ، اللهمّ إلّا أن يدلّ دليل على عدم وجوبه، وهو في المقام مفقود.

و دعوى: «أنّ الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأنّ العمل بما ليس طريقاً حراماً»، مدفوعة: بأنّ العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم، والعمل بكلّ ما يحتمل الطريقيّة رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع. نعم، قد عرفت أنّ حرمة مع عدم قصد التشريع إنّما هي من جهة أنّ فيه طرحاً للاصول المعتبرة من دون حجّة شرعيّة.

وهذا أيضاً غير لازم في المقام، لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الاصول على طبقه فلا مخالفة، وإن كان مخالفاً للاصول: فان كان مخالفاً للاستصحاب النافي للتكليف فلا إشكال، لعدم حجّة الاستصحابات بعد العلم الاجماليّ بأنّ بعض الأمارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع وإن كان مخالفاً للاحتياط، فحينئذ يُعمل بالاحتياط في المسألة الفرعيّة؛ وكذا لو كان مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف.

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الاصوليّة، أعني نصب الطريق إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعيّة. فالعمل مطلقاً على الاحتياط. اللهمّ إلّا أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة، كالشكّ في الجزئيّة وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الاجماليّ بوجوب العمل في بعضها على

خلاف الحالة السابقة، إذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة، فتأمل.

و خامساً، سلّمنا العلمَ الاجماليّ بوجود الطريق المجمعول وعدم المتيقّن وعدم وجوب الاحتياط. لكن نقول: إنّ ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوّز له، كما يجوز العمل بالظنّ في المسألة الفرعيّة.

و ذلك، لأنّ الطريق المعلوم نصبه إجمالاً، إن كان منصوباً حتّى حال انفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع مبرئاً للذمّة، بشرط العلم به، كالواقع المعلوم. مثلاً، إذا فرضنا حجّة الخبر مع الانفتاح، تختير المكلف بين امثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به و بين امثال مؤدّى الطريق المجمعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع. فكلّ من الواقع و مؤدّى الطريق مبرئ مع العلم به. فاذا انسد باب العلم التفصيليّ بأحدهما تعيّن الآخر، وإذا انسد باب العلم التفصيليّ بهما تعيّن العملُ فيهما بالظنّ. فلا فرق بين الظنّ بالواقع والظنّ بمؤدّى الطريق، في كون كلّ واحد منهما امثالاً ظنيّاً.

وإن كان ذلك الطريقُ منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إنّ تقديمه حينئذٍ على العمل بالظنّ إنّما هو مع العلم به و تمييزه عن غيره، إذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظنّ مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامثال القطعيّ إلى الظنّيّ، فكذا مع العلم الاجماليّ، بناءً على أنّ الامثال التفصيليّ مقدّم على الاجماليّ اولاً لأنّ الاحتياط يوجب الحرج المؤدّي إلى الاختلال.

أمّا مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تمييزه عن غيره إلاّ بإعمال مطلق الظنّ، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ. و كأنّ المستدلّ توهم أنّ مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجبٌ لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدّى الطريق كما ينيء عنه قوله. وحاصل القطعين إلى أمر واحد، وهو التكليف الفعليّ بالعمل بمؤدّيات الطرق. وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فان قلت: نحن نرى أنّه إذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به، ثمّ انسد باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظنّ في الطريق دون نفس الواقع. الا ترى أنّ المقلّد يعمل بالظنّ في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعيّ، والقاضي يعمل بالظنّ في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات، لا في تحصيل الحقّ الواقعيّ بين المتخاصمين.

قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين، فإنّ الظنون الحاصلة للمقلّد والقاضي في المثالين بالنسبة إلى نفس الواقع امور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها، كالقياس، بخلاف ظنونها المعمولة في تعيين الطريق، فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبية المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع، لا يوجد بينها فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة إحداها للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداها بالخصوص. كما أننا لو فرضنا أنّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق.

فما ذكرنا، من العمل على الظن، سواء تعلق بالطريق ام بنفس الواقع، فإنما هو مع مساواتها من جميع الجهات. فإننا لو فرضنا أنّ المقلّد يقدر على أعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعترف في العمل بالظن، لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي. وكذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به، وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه الخاصمة يأخذ به. فإنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسألة الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها. بخلاف الظن بحقيقة أحد المتخاصمين، فإنه ممّا يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين، لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى يأخذ بالأحرى.

وكما أنّ المقلّد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية، فتأمل.

هذامع إمكان أن يقال: إنّ مسألة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسألتنا، من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه، وجعل مدارق قطع الخصومة على الطرق التعبدية، مثل الاقرار والبيّنة واليمين والنكول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية، فإنّ الظاهر أنّ مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع، ووجه تخصيصها من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة للواقع وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة. كما ينبئ عنه ماورد في العمل بالعقول في دين الله: «وإنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، وإن ما يفسده أكثر ممّا يصلحه، وإن الدين يُمحق بالقياس،

ونحو ذلك»!

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثم انسداد باب العلم بذلك الطريق المنسوب والتجأ إلى أعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا فرق بين أعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق وبين أعمالها في نفس الحكم الواقعي. بل الظاهر أن أعمالها في نفس الواقع أولى لاحتراز المصلحة الأولية التي هي أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق، فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعية. ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنسوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقاً، بل الحق ذلك فيها أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط.

فان قلت: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي، لأنّ الفرض إفادة الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير ما ظنّ طريقته، فانه ظن بالواقع وليس ظناً بتحقق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظنّ. قلت: أولاً، إنّ هذا خروج عن الفرض، لأنّ مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن به أصلاً. نعم قد اتفق في الخارج أنّ الأمور التي يُعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدة للظنّ، لا أنّ مناط الاستدلال أتباع الظنّ بالطريق المفيد للظنّ بالواقع.

وثانياً، إنّ هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنّية على بعض باعتبار الظنّ باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر، بعد الاعتراف بأنّ مؤدى دليل الانسداد حجّة الظنّ بالواقع لا بالطريق. وسيجيء الكلام في أنّ نتيجة دليل الانسداد على تقدير إفادته اعتبار الظنّ بنفس الحكم كلفة بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض أو مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثمّ التعميم مع فقد المرجح؟

والاستدلال المذكور مبني على إنكار ذلك كلفه، وأنّ دليل الانسداد جارفي مسألة تعيين

الطريق وهي المسألة الاصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية، بناءً منه على أنّ الأحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً إلا بشرط قيام تلك الطرق عليها. فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق، لا الأحكام الواقعية من حيث هي.

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ نصب هذه الطرق ليس إلاّ لأجل كشفها الغالبيّ عن الواقع ومطابقتها له. فاذا دار الأمر بين إعمال الظنّ في تعيينها وفي تعيين الواقع لم يكن رجحاناً للأول. ثمّ إذا فرضنا أنّ نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفادُ نصبها تقييدَ الواقع بها واعتبارَ مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدّى وجوب العمل بها جعلها عينَ الواقع ولو بحكم الشارع، لا قيداً له. والحاصل: أنّه فرقٌ بين أن يكون مرجعُ نصب هذه الطرق إلى قول الشارع: «لا أريدُ من الواقع إلاّ ما ساعد عليه ذلك الطريق»، فينحصر التكليفُ الفعليّ حينئذٍ في مؤديات الطرق، ولازمه إهمالُ ما لم يؤدّ إليه الطريق من الواقع، سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسدّ، وبين أن يكون التكليفُ الفعليّ بالواقع باقياً على حاله، إلاّ أن الشارع حكم بوجود البناء على كون مؤدّى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدّى هذه الطرق واقع جعلي. فاذا انسدّ طريقُ العلم إليه ودار الأمر بين الظنّ بالواقع الحقيقيّ وبين الظنّ بما جعله الشارع واقعاً، فلا ترجيح، إذ الترجيح مبنيّ على إغماض الشارع عن الواقع.

وبذلك ظهر ما في قول بعضهم من: «أنّ التسوية بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق إنّما تحسُن لو كان أداء التكليف المتعلّق بكلّ من الفعل والطريق المقرّر مستقلاً، لقيام الظنّ بكلّ من التكليفين حينئذٍ مقامَ العلم به مع قطع النظر عن الآخر. وأمّا لو كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له، فمجردُ حصول الظنّ بأحدهما دون حصول الظنّ بالآخر المقيّد له لا يقتضي الحكم بالبراءة. وحصولُ البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به، نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرّر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع. فلو كان الظنّ بالواقع ظناً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً، لكنّه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءة معه»^١ انتهى.

الوجه الثاني

ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول وبعض الوجوه الاخر، قال: «لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأن يُقَطَّعَ معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كُلفنا به وسقوط التكليف عنا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع اولاً، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

و حينئذٍ، فنقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسَدَ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه. إذ هو الأقرب إلى العلم به، فتعيّن الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم به والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجّية الظن.

وبينهما بون بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بما يُظنُّ كونه حجّةً بقيام دليل ظنيّ على حجّيته، سواء حصل منه الظن بالواقع اولاً. وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل، سيّما بعد النهي عن اتباع الظن. فاذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل، حسب ما عرفت، يلزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه رضى المكلف بالعمل به. وليس ذلك إلا الدليل الظنيّ الدالّ على حجّيته. فكلّ طريق قام دليل ظنيّ على حجّيته واعتباره عند الشارع، يكون حجّةً دون ما لم يقدّم عليه ذلك»^١ انتهى بألفاظه.

وأشار بقوله: «حسب ما مرّ تفصيل القول فيه»، إلى ما ذكره سابقاً في مقدمات هذا المطلب، حيث قال - في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات -:

«إنَّ المناظَ في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل: هل هو اليقينُ بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره؟ أو أنَّ الواجبَ أولاً هو تحصيلُ اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجهٍ أراده الشارعُ متى في الظاهر، وحكم معه قطعاً بتفريغ ذمتنا، بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها ممَّا جعلها وسيلة للوصول إليها، سواء علم مطابقته للواقع أو ظنَّ ذلك، أو لم يحصل به شيء منهما؟ وجهان.

الذي يقتضيه التحقيقُ هو الثاني، فإنه القدرُ الذي يحكم العقلُ بوجوبه ودلت الأدلةُ المتقدمةُ على اعتباره. ولو حصل العلمُ بها على الوجه المذكور، لم يحكم العقلُ قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع، ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك، إذ لم يُبين الشريعةُ من أول الأمر على وجوب تحصيل كلِّ من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين، ولم يقع التكليفُ به حينَ انفتاح سبيل العلم بالواقع. وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي، صلى الله عليه وآله، والأئمة، عليهم السلام، كفايةً في ذلك، إذ لم يوجب النبي - صلى الله عليه وآله - على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماعَ منه في تبليغ الأحكام، أو حصولَ التواتر لآحادهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيامَ القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به»^١، انتهى.

ثمَّ شرع في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً - إلى أن قال -: «فتحصل ممَّا قررناه أنَّ العلمَ الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلمُ بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول إليها، والواجبُ بالنسبة إلى العمل هو أدائه على وجه يُقطعُ معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع، سواء حصل العلمُ بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع، وإن لم يُعلم أو لم يظنَّ بمطابقتها للواقع.

و بعبارة أُخرى، لا بد من المعرفة بالتكليف وأداء المكلف به على وجه اليقين او على وجهٍ منتهِ إلى اليقين، من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما نعم، لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لا يصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقررة^١، انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بأدائه من الطريق المقرر مما لا إشكال فيه. نعم، ما جزم به - من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم بتفريغ الذمة دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه: أن تفريغ الذمة عمّا اشتغلت به إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد، وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث أنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث أنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل: أن مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مرادٌ واقعي حقيقي. ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل، لا الحقيقة.

و قد اعترف المحقق المذكور، حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول. فأداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالاً وإطاعةً للأمر المتعلق به ما لم يحصل العلم به. نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأدائين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة والامتثال، كان مجرد كل منهما مسقطاً للأمرين من دون امتثال. وأمّا الامتثال للأمر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيراً في امتثال أيهما، بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه وينتفي موضوع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الأمر الظاهري. هذا مع التمكن من امتثالهما.

و أمّا لو تعدّر عليه امتثال أحدهما تعين عليه امتثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم

بالواقع وتمكّن من سلوك الطريق المقرّر لكونه معلوماً له، او انعكس الأمر بأن تمكّن من العلم و
انسدّ عليه باب سلوك الطريق المقرّر لعدم العلم به، ولو عجز عنها معاً قام الظنُّ بهما مقام العلم بهما
بحكم العقل.

فترجيحُ الظنِّ بسلوك الطريق المقرّر على الظنِّ بسلوك الواقع لم يُعلم وجهه، بل الظنُّ بالواقع
أولى في مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل والنقل بأولوية إحرار الواقع. هذا في
الطريق المجعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم.
وأما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم، فهو أيضاً كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل
العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق
المجعول، لا على مجرد سلوكه.

والحاصل: أن سلوك الطريق المجعول مطلقاً او عند تعذر العلم في مقابل العمل بالواقع. فكما
أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالاً، وإنما يوجب فراغ الذمة من الأمور به
واقعاً لو لم يؤخذ فيه تحقُّقه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجعول مطلقاً. فكلُّ منها
موجبٌ لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بمصوله، بل ولو اعتقد عدم حصوله.
و أما العلمُ بالفراغ المعتبر في الاطاعة، فلا يتحقق في شيء منها إلا بعد العلم او الظنِّ القائم
مقامه.

فالحكمُ - بأن الظنِّ بسلوك الطريق المجعول يُوجبُ الظنِّ بفراغ الذمة، بخلاف الظنِّ بأداء
الواقع، فإنه لا يوجب الظنِّ بفراغ الذمة، إلا إذا ثبت حجّية ذلك الظنِّ، وإلا فرمّا يُظنُّ بأداء
الواقع من طريق يُعلمُ بعدم حجّيته - تحكُّمٌ صرفٌ.

ومنشأ ما ذكره، قدس سره، تخيُّلُ أنّ نفس سلوك الطريق الشرعيّ المجعول، في مقابل سلوك
الطريق العقليّ الغير المجعول. وهو العلمُ بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو أيضاً
كذلك، فيكون الظنُّ بالسلوك ظناً بالبراءة. بخلاف الظنِّ بالواقع، لأنّ نفس أداء الواقع ليس
سبباً تاماً للبراءة، حتّى يحصل من الظنِّ به الظنُّ بالبراءة. فقد قاس الطريق الشرعيّ بالطريق
العقليّ.

و أنت خبيرٌ بأنّ الطريق الشرعيّ لا يتصف بالطريقة فعلاً إلا بعد العلم به تفصيلاً، وإلا
فسلوكه، أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع، لغو صرفٌ. ولذلك أطلنا
الكلام في أنّ سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع.

ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر. فدعوى: «أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن باتيان الواقع»، فاسدة. هذا كله، مع ما علمت سابقاً في رد الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقاً إلى الأحكام. وإنما اقتصر على الطرق المنجعة عند العقلاء وهو العلم ثم على الظن الاطميناني. ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الاصولية وهي حجية الأمارات المحتملة للحجية، لا بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم أن في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين، قدست اسرارهم، وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الاصولية، أعني حجية الأمارات المحتملة. وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه: أنه ذهب إليه فريق. وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الاصولية إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم: أن بعض من لا خبرة له، لما لم يفهم من دليل الانسداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين، رد القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين، من حجية الظن في الطريق، إلى نفس الأحكام بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية اصولية او فقهية كصاحب القوانين، وبين من يخصه بالمسائل الفرعية. فالقول بعكس هذا خرق لاجماع المركب.

ويدفعه: أن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الاجماع المركب، مع أن دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جداً، بل المسألة عقلية. فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطرق، فلا معنى لردّه بالاجماع المركب. فلا سبيل إلى ردّه إلا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها، كما عرفته متاً، او فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعية، كما فعله غير واحد من مشايخنا.

الأمر الثاني

[نتيجة دليل الانسداد قضية مهمة او كلية]

و هو أهمّ الامور في هذا الباب، أنّ نتيجة دليل الانسداد: هل هي قضية مهمة من حيث أسباب الظنّ، فلا يعمّ الحكم لجميع الأمارات الموجبة للظنّ إلا بعد ثبوت معتمّم، من لزوم ترجيح بلا مرجح، او إجماع مركّب، او غير ذلك، او قضية كلية لا تحتاج في التعميم إلى شيء؟ وعلى التقدير الأوّل، فهل يثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض ام لم يثبت، وعلى التقدير الثاني، أعني كون القضية كلية، فكيف توجهه خروج القياس، مع أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص. فهنا مقامات :

المقام الأوّل

في كون نتيجة دليل الانسداد مهمة او معيّنة

والتحقيق أنّه لا إشكال في أنّ المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء التكليف، وعدمّ التمكن من العلم، وعدمّ وجوب الاحتياط، وعدمّ جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام إذا جرت في مسألة تعيّن وجوب العمل بأيّ ظنّ حصل في تلك المسألة من أيّ سبب. وهذا الظنّ كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب والموارد والأشخاص، وهذا ثابت بالاجماع وبالعقل. وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث أنّه أبطل البراءة في كلّ مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين، وأبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج. ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة، بناء على اقتضاء ما ذكره لا ثبات حجّة خبر الواحد للعمل بمطلق

الظن، فلاحظ.

لكنتك قد عرفت ممّا سبق أنّه لا دليل على بطلان جريان أصالة البراءة و أصالة الاحتياط و الاستصحاب المطابق لأحدهما في كلّ مورد مورد من مواردها بالخصوص. إنّها الممنوع جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط. وهذا المقدار لا يثبت إلاّ وجوب العمل بالظن في الجملة، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن.

و حينئذ فنقول: إنّهُ إمّا أن يقرّر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن يقال: إنّ بقاء التكاليف مع العلم بأنّ الشارع لم يعذرنا في ترك التعرّض لها و إهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها. يكشف عن أنّ الظن جائز العمل و أنّ العمل به ماض عند الشارع وأنّه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظنّ بعدم وجوبه ولا بفعل محرّم إذا ظنّ بعدم تحريمه.

فحجّة الظنّ على هذا التقرير تعبد شرعيّ كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين امور كلّها باطلة سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة او أطرافها بنفي الباقي، فيقال: أنّ الشارع إمّا أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، او أراد الامتثال بها على العلم، او أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، او أراد امتثالها من طريق خاصّ تعبدّي، او أراد امتثالها الظنيّ. وما عدا الأخير باطل، فتعيّن هو.

وإمّا أن يقرّر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجود الامتثال الظنيّ، بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه، كما يحكم بوجود تحصيل العلم وعدم كفاية الظنّ عند التمكن من تحصيل العلم. فهذا الحكم العقليّ ليس من مجعولات الشارع، إذ كما أنّ نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقلّ به العقل لا على وجه الكشف، فكذلك كفاية الاطاعة وأنّه يكفي فيها الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إمّا تفصيلاً او إجمالاً.

و توهم: «أنّه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع»، مدفوع: بما قرّرنا في محله، من أنّ التلازم بين الحكمين إنّما هو مع قابلية المورد لهما. أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا، كما في الاطاعة والمعصية، فإنّها لا يقبلان لورود حكم الشارع عليها بالوجوب والتحريم الشرعيين بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهيّ

عنه الحاصلة بالأمر والنهي، حتى أنه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية، كان الأمر والنهي للارشاد لا للتكليف، إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه، أعني نفس الاطاعة والمعصية. وهذا نفس دليل الارشاد، كما في أوامر الطيب. ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل، إذ على الأول يدعى الاجمال القطعي على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه، وعلى الثاني يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره ولا بين محرّماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظن. فنقول:

أما التقرير الثاني، فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الأسباب، إذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنّية بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف. وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في موارد ما بين الظن القوي البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين مادونه فيؤخذ بها.

وأما التقرير الأول، فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، وأن التقرير على

وجه الكشف فاسد.

أما أولاً، فلأنّ المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع الظنّ، مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة، حجة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتنال بعد تعذر العلم أصلاً. بل عرفت في الوجه الأول من الايراد على القول باعتبار الظن في الطريق أن ذلك غير بعيد. وهو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية، حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم. نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتنال الظنّي، إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها، فتأمل.

وأما ثانياً، فلأنه إذا بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال

والاجمال صحّ المنع الذي أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد اشرنا إليه سابقاً. وحاصله:

أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلقَ الظنِّ او الظنَّ في الجملة المتردد بين الكلِّ والبعض المتردد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجّةً من دون اعتبار إفادته الظنِّ، لأنّه أمر ممكن غير مستحيل. والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام. فنن أبن يثبت جعلُ الشارع الظنَّ في الجملة دون شيء آخر، ولم يكن لهذا المنع دفعُ أصلاً، إلا أن يدعى الاجماعُ على عدم نصب شيء آخر غير الظنِّ في الجملة، فتأمل.

وأما ثالثاً، فلاّنه لو صحَّ كونُ النتيجة مهملةً مجملّةً لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عُيِّنت فإما أن تعين في ضمن كلِّ الأسباب وإما أن تعين في ضمن بعضها المعين، وسيجيء عدمُ تمامية شيء من هذين إلا بضميمة الاجماع، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى دعوى الاجماع على حجّية مطلق الظنِّ بعد الانسداد. فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجهٌ عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقليةً. وهذا جارٍ في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى.

المقام الثاني

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن
من حيث الأسباب او المرتبة، ام لا

فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت
أن الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة. ويذكر للتعميم من جهتها وجوه.

الأول [من طرق التعميم] عدم المرجح لبعضها على بعض

فيثبت التعميم، لبطلان الترجيح بلا مرجح، والاجماع على بطلان التخيير. والتعميم بهذا
الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله.
و ليعلم أنه لا بد أن يكون المعين والمرجح معيناً لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد
الالتزام به إلى الاصول محذور، وإلا فوجوده لا يجدي.
إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً او مرجحاً أحد امور ثلاثة:

الأول: من هذه الامور كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى كونه واجب العمل
قطعاً على كل تقدير، فيؤخذ به وي طرح الباقي، للشك في حجتيه. وبعبارة أخرى: يقتصر في القضية
المهملة المخالفة للأصل على المتيقن، وإهمال النتيجة حينئذ من حيث الكم فقط، لتردده بين الأقل
المعين والأكثر.

ولا يتوهم: «أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجتيه»،
لاندفاعه: بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجتيه بغير دليل الانسداد، فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فتعين العمل عليه، للزوم الاقتصار في مخالفة
الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر
المتيقن. وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال

الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون.

الثالث: كون بعض الظنون مزنون الحجية. فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره، إما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره، ومعلوم أن القضية المهملة المحملة تُحمَلُ، بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل، على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع، وإما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأن المفروض كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلاً عن الواقع. لأن المفروض الظن بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع، بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له، فاحتمال مخالفة هذه الأمانة للواقع ولبدله موهوم في موهوم. بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع، لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلاً عن الواقع.

ونظير ذلك: ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعدد الاطلاع العلمي عليه، فدار الأمر بين دوائين: أحدهما يظن كونه ذلك الدواء، وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلاً عنه في جميع الخواص. والآخر يظن أنه ذلك الدواء، لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفة بدل عنه، ومعلوم بالضرورة أن العمل بالأول أولى.

ثم إن البعض المزنون الحجية قد يُعلم بالتفصيل، كما إذا ظن حجة الخبر المزكي رواه بعدل واحد أو حجة الاجماع المنقول؛ وقد يعلم إجمالاً وجوده بين أمارات. فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المزنون الاعتبار. وهذا كما لو ظن عدم حجة بعض الأمارات، كالأولية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن. فإنا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد بمجمل مرددة بين هذه الامور وغيرها، وفرضنا الظن بعدم حجة هذه، لزم من ذلك الظن بأن الحجة في غيرها وإن كان مردداً بين أبعاض ذلك الغير، فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها، لعين ما تقدم وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح، فافهم.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض. لكن نقول: إن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً.

توضيح ذلك: هو أن «المرجح الأول» - وهو يتقن البعض بالنسبة إلى الباقي - وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً وغيره مشكوك الحجية، فيبقى تحت الأصل؛ لكن لا ينفع، لقلته وعدم كفايته، لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكياً جميع رواه بعدلين، ولم يُعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعاً من

سائر الأمارات الأخرى ولم يُوهن لمعارضته شيء منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جلاً، ومفيداً للظن الاطميناني بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه الأمور الخمسة في خبر، احتل كونه غيره حجّةً دونه، فلا يكون متيقنَ الحجّة على كل تقدير.

وأما عدم كفاية هذا الخبر لندرته فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة ومقيّدات له في الأمارات الأخرى، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة إلى ما بقى، فتأمل.

وأما «المرجح الثاني»، وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي، ففيه: أن ضبط مرتبة خاصة له متعسّر أو متعذر، لأنّ القوّة والضعف إضافيان، وليس تعارضُ القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتّى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى. نعم يوجد مرتبة خاصة، وهو الظن الاطميناني الملحق بالعلم حكماً، بل موضوعاً، لكنّه نادر التحقق. مع أن كون القوّة معيّنة للقضية المجملّة محلّ منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره. كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنها ليست على الاطلاق أقوى من غيرها بالبديهة. وما تقدّم في تقريب مرجحيّة القوّة إنّما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت العقل وأحكامه.

وأما على تقدير كشف مقدمات الانسداد - عن أن الشارع جعل الظن حجّةً في الجملة وتردّد أمره في أنظارنا بين الكلّ والأبعاض - فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المعول حجّةً، لأننا قد وجدنا تبعّد الشارع بالظن الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة.

وأما «المرجح الثالث» - وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين - ففيه، مع أن الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته: أن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوّة والضعف، في أن مداره على الأقرب إلى الواقع. وحينئذٍ إذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجّيته أقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظنّ حجّيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار. نعم لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوّة والضعف، كان ذلك المرحح بنفسه منضبطاً. ولكنّ الفرض مستبعد بل مستحيل. مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّية، بل بما ظنّ حجّيته بظنّ قد ظنّ حجّيته، لأنّه أبعّد عن مخالفة الواقع وبدله بناءً على

التقرير المتقدم.

وأما الوجه الأول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره. ففيه: أولاً، أنه لا أمانة تفيد الظن بحجّة أمانة على الاطلاق، فإن أكثر ما اقيم على حجّة الأدلة من الأمارات الظنّية المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المنصف أن شيئاً ممّا ذكره لحجّيته لا يوجب الظن بها على الاطلاق. وثانياً، أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظنّ المجمل.

* * *

ثمّ أنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ وحجّيته في مسألة تعيين القضية المهملة، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض. فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار، بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّة الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات الظنّية القائمة عليها، ليكون الاتكال في حجّيتها على مجرد الظنّ:

«إنّ الدليل العقليّ المثبت لحجّيتها هو الدليل العقليّ المذكور، والحاصل من تلك الأمارات الظنّية هو ترجيح بعض الظنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهملة إلى الكلّية، بل يقتصر في مفاد القضية المهملة على تلك الجملة. فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون نظراً إلى حصول القوّة بالنسبة إليها، لانضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع. فاذا قطع العقل بحجّة الظنّ بالقضية المهملة، ثمّ وجد الحجّة متساوية بالنظر إلى الجميع حكم بحجّة الكلّ. وأما إذا وجدها مختلفة وكان جملةً منها أقرب إلى الحجّة من الباقي نظراً إلى الظنّ بحجّيتها دون الباقي، فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الظنّ مثبتاً لحجّة ذلك الظنّ، وإنّما هو قاض بتقديم جانب الحجّة في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور.

ثمّ اعترض: على نفسه، بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين تمّ ما ذكر، وإلا كان اتكالا على الظنّ، والحاصل أنه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون.

ثم أجاب: بأن الاتكال ليس على الظن بحجيتها، ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح. وتوضيحه: أن قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجية الجميع والبعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره، وقضية العقل في الدوران بين الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن. ولذا قال علماء الميزان: إن المهملّة في قوّة الجزئية. ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل، لزم الحكم بحجية الكلّ، لبطلان الترجيح من غير مرجح. وأما لو كانت حجية البعض ممّا فيه الكفاية مظنوناً بخصوصه بخلاف الباقي، كان ذلك أقرب إلى الحجية من غيره ممّا لم يقدّم على حجّيته دليل. فيتعين عند العقل الأخذ به دون غيره، فإنّ الرجحان حينئذٍ قطعيّ وجدانيّ. والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجح ظنيّ، وإن كان ظناً بحجّية تلك الظنون. فإنّ كون المرجح ظنياً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، وهو ظاهر^١، انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ مقدمات دليل الانسداد، إمّا أن تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجةً علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: «كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي»، وإمّا أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله نظراً إلى حصول القوّة لتلك الجملة، لانضمام الظن بحجّيتها إلى الظن بالواقع. فعلى الأوّل، إذا كان الظن المذكور مردداً بين الكلّ والبعض اقتصر على البعض، كما ذكره، لأنّه القدر المتيقن. وأما إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعيّن لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلاّ بما يقطع بحجّيته، كما أنّه إذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به، إلاّ بعد إثبات حجّية ذلك الظن.

بل التحقيق: أنّ المرجح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعيّن لأحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً، وإلاّ فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجحاً. هذا مع أنّ الظن المفروض إنّما قام على حجّية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص،

لا على تعيين الثابت حجّيته بدليل الانسداد، فتأمل.

وأما علي الثاني، فالعقل إنّما يحكمُ بوجود الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع. فإذا فرضنا أنّ مشكوك الاعتبار يحصل منه ظنّ بالواقع أقوى ممّا يحصل من الظنّ المظنون الاعتبار كان الأوّل أولى بالحجّية في نظر العقل.

و لذا قال صاحب المعالم: «إنّ العقل قاض بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوّة والضعف، فالعدول عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح»^١، انتهى.

نعم لو كان قيامُ الظنّ على حجّية بعضها ممّا يوجب قرّتها في نظر العقل، لأنّها جامعة لادراك الواقع أو بدله على سبيل الظنّ بخلافه، رجع الترجيحُ به إلى ما ذكرنا سابقاً وذكرنا مافيه. وحاصلُ الكلام يرجعُ إلى أنّ الظنّ بالاعتبار إنّما يكونُ صارفاً للقضيّة إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجّيته في تعيين الاحتمالات أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاها أتمّ، لجمعها بين الظنّ بالواقع والظنّ بالبدل. والأوّل موقوفٌ على حجّية مطلق الظنّ. والثاني لا اطراد له، لأنّه قد يعارضها قوّة المشكوك الاعتبار.

وربما التزم بالأوّل بعضٌ من أنكر حجّية مطلق الظنّ، وأورده إلزاماً على القائلين بمطلق الظنّ، فقال كما يقولون:

«يجب علينا في كلّ واقعة البناء على حكم، ولعدم كونه معلوماً لنا يجبُ في تعيينه العملُ بالظنّ، فكذا نقول، بعد ما وجب علينا العملُ بالظنّ ولم نعلم تعيينه: يجب علينا في تعيين هذا الظنّ العملُ بالظنّ».

ثمّ اعترض على نفسه، بما حاصله: «إنّ وجوب العمل بمظنون الحجّية لا ينفي غيره. - فقال: - قلنا: نعم، ولكن لا يكون حينئذٍ دليل على حجّية ظنّ آخر، إذ بعد ثبوت حجّية الظنّ المظنون الحجّية يفتح بابُ الأحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت أصالة عدم الحجّية»^٢.

وفيه: أنّه إذا التزم، باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح، العمل بمطلق الظنّ في الفروع دخل الظنّ المشكوك الاعتبار وموهومه، فلا مورد للترجيح والتعيين حتّى يعيّن بمطلق

(٢) النراقي، عوائد الأيام، ص ١٣٩.

(١) معالم الدين، ص ١٩٣.

الظن، لأن الحاجة إلى التعيين بمطلق الظن فرغ عدم العمل بمطلق الظن. وبعبارة أخرى: إما أن يكون مطلق الظن حجةً وإما لا. فعلى الأول لا موردٌ للتعين والترجيح، وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق الظن. فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير. وليس للمعترض القلب بأنه إن ثبت حجة مطلق الظن تعين ترجيحُ مضمون الاعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجة مطلق الظن لا يتعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعترض كلاماً في ترجيح مضمون الاعتبار بمطلق الظن - لا من حيث حجة مطلق الظن حتى يقال: إن بعد ثبوتها لا مورد للترجيح - لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا. فقال، معترضاً على القائل بما قدمنا، من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال، بقوله:

«إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء و تعيينه ولم يعرف الفرق بينهما. وليبان هذا المطلب نقدهم مقدّمه، ثم نجيب عن كلامه، وهي أنه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجيح بلا مرجح. والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح. وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً. وأما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثلة: منها أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور و كان بعضها مضموناً بظن لم يعلم حجة من طرف السلطان، صح له ترجيح المضمون ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك. ومنها أنه لو أُقيد على أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختره عليه لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح، وإن لم يلزم أكل الألد، ولكن لو حكم بلزوم الأكل لا بد من تحقق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الأدلية. نعم لو كان أحدهما مضرراً صح الحكم باللزوم.

ثم قال: وبالجملة، فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل، والأول يكون في مقام الميل والعمل، والثاني يكون في مقام التصديق والحكم.

ثم قال: أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المضمون حجة وأنه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم. بل مراده أنه - بعد ما وجب على المكلف،

لانسداد باب العلم وبقاء التكليف، العمل بالظن، ولا يعلم أي ظن لو عمل بالظن المظنون حجتيه- أي نقض يلزم عليه. فان قلت: ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطاً ظاهراً، وإن كان غيره، فيئنه حتى ننظر^١، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن، فاذا فرض أن هذا الواجب تردّد بين ظنون، فلا غرض إلا في تعيينه، بحيث يحكم بأن هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً، حتى يبنى المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعي عزمي من الشارع. وأما دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة: فقد يكون الداعي إلى الاختيار موجوداً في موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض، وقد يكون في مظنون الاعتبار. فليس الكلام إلا في أن الظن بحجتيه بعض الظنون هل يوجب الأخذ بتلك الظنون شرعاً، بحيث يكون الأخذ بغيره لداع من الدواعي مُعاقباً عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق. وبعبارة أُخرى: هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار ام لا يجوز؟

إن قلت: لا يجوز شرعاً. قلنا: فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على أن تلك المهمله غير هذه الجزئية. وإن قلت: يجوز، لكن بدلاً عن مظنون الاعتبار، لاجمعاً بينهما؛ فهذا هو التخيير الذي التزم المُعتم ببطلانه. وإن قلت: يجوز جمعاً بينهما فهذا هو مطلب المُعتم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين، بل المراد ما يكون دليلاً على حكم الشارع. ومن المعلوم أن هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلا عن حجة شرعية، فلو كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي. فاذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات؟ فلم قلت إن نتيجة دليل الانسداد حجتيه الظن في الجملة؟

و بعبارة أُخرى: لو اقتضى انسدادُ باب العلم في الأحكام تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظن، فلم منعم إفادة ذلك الدليل إلا لاثبات حجتيه الظن في الجملة، وإن اقتضى تعيين الأحكام بالظن في الجملة لم يوجب انسدادُ باب العلم في تعيين الظن في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن.

و حاصلُ الكلام: أن المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع ليس

إلا. فإن كان في المقام شيء غير الظن فليذكر، وإن كان مجرد الظن فلم تثبت حجّة مطلق الظن. فثبت من جميع ذلك أنّ الكلام ليس في المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأنّ الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذلك.

و ممّا ذكرنا: يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدّم ذكره في توضيح مطلبه، من أنّ كون المرجح ظنيّاً لا يقتضي كون الترجيح ظنيّاً. فإنا نقول: إنّ كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك، بل إن قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً، وإلا فليس ظنيّاً أيضاً. ثمّ إنّ ما ذكره الأخير في مقدمته، من أنّ الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في اليجاد والتكوين وبينه في مقام الالتزام والتكليف. فإنّ الأول محال، لا قبيح، والثاني قبيح، لا محال. فالاضراب في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له، فافهم. فثبت ممّا ذكرنا أنّ تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم. وفي حكمه ما لو عيّن بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجّة ما سواه، كالأولوية والاستقراء بل الشهرة، حيث أنّ المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهني عنه، بل النهي عن العمل بالأولى منها وارد في قضية «أبان» المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة. فإنه يظنّ بذلك أنّ الظنّ المعتر بحكم الانسداد في ماعدا هذه الثلاثة.

وقد ظهر ضعف ذلك ممّا ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بالظن. ونزيد هنا أنّ دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الامور ممنوعة، لأنّ مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلاّ عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها، فيبقى تحت الأصل، لا لكونها منهيّاً عنها بالخصوص، كالقياس. ومثّل هذه الشهرة المستندة إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع. و أمّا دعوى كون الأولين قياساً، فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليها. بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصّة في بعض الموارد.

و منه يظهر الوهن في دلالة قضية «أبان» على حرمة العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظن من الرواية بجرمة العمل عليها بالخصوص.

و لو فرض ذلك دخل الأولوية في مقام الدليل على عدم اعتباره، لأنّ الظنّ الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية؛ فحجّيتها مع عدم حجّة الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة، فتأمل.

ثم بعد ما عرفت من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن، فاعلم: أنه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع:

أحدها: أن يكون الظن القائم على حجّية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد، إمّا مطلقاً، كما إذا قام فردٌ من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجّية بعض مادونه، فانه يصير حينئذٍ متيقن الاعتبار، لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره، وإمّا بالاضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجّية ذلك الظن القائم. كما لو قام الاجماع المنقول على حجّية الاستقراء مثلاً، فانه يصير بعد إثبات حجّية الاجماع المنقول على بعض الوجوه ظناً معتبراً. ويُلقَقُ به ما هو متيقن بالنسبة إليه كالشهرة، إذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجّية الظن بين كونه في المسائل الفرعية وكونه في المسائل الاصولية، وإلا فلو قلنا إن الظن في الجملة، الذي قضى به مقدمات دليل الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع، لا غير. وما ذكرنا سابقاً، من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقاً إليه، إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع، والقدر المتيقن مبني على الكشف، كما سيجيء. إلا أن يدعى أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الاصولية أيضاً.

الثاني: أن يكون الظن القائم على حجّية ظن متحداً لا تعدد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصرأ فيما قام أمانة واحدة على حجّيته، فانه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون، لأنه إذا انسدت باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها إلى الاصول حتى الاحتياط، كما سيجيء، تعيّن الرجوع إلى الظن الموجود في مسألة، فيؤخذ به، لما عرفت من أن كلّ مسألة انسدت فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول، تعيّن بحكم العقل العمل بأيّ ظن وجد في تلك المسألة.

الثالث: أن يتعدّد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كلّ واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه. لكن يكون هذه الظنون القائمة كلّها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنوناً. فحينئذٍ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن في الجملة، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها،

وجب الأخذ بالكلّ بعد بطلان التخيير بالاجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثمّ على تقدير صحّة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، فالذي ينبغي أن يقال: أنّ اللازم على هذا، أولاً، هو الاقتصار على المتيقن من الظنون. وهل يلحق به كلّ ما قام المتيقن على اعتباره؟ وجهان، أقواهما عدم، كما تقدّم، إذ بناءً على هذا التقرير لانسلّم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلّا عن اعتبار الظنّ في الجملة في الفروع دون الاصول، والظنّ بحجّة الأمانة الفلانية ظنّ بالمسألة الاصولية.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل أنّه لا فرق بين تعلق الظنّ بالحكم الفرعيّ او بحجّة طريق.

ثمّ إن كان القدر المتيقن كافياً في الفقه، بمعنى أنّه لا يلزم من العمل بالاصول في مجارها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات، فهو، وإلّا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها. فان كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإلّا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة، وهكذا.

ثمّ لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات او عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً او بالنسبة: فان لم يكن على شيء منها أمانة، فاللازم الأخذ بالكلّ، لبطلان التخيير بالاجماع وبطلان طرح الكلّ بالفرض وفقد المرجح، فتعيّن الجمع.

وإن قام على بعضها أمانة: فان كانت أمانة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجّة جملة من الأمارات، كان اللازم الأخذ بها، لتعيين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون؛ وإن كانت أمارات متعددة قامت كلّ واحدة منها على حجّة ظنّ مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها عملياً بها. ولا فرق حينئذ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظنّ بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك.

وأمّا لو قامت كلّ واحدة منها على مقدار من الأمارات كاف في الفقه: فان لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظنّ بالاعتبار وجب الأخذ بالكلّ، كالأمانة الواحدة لفقد المرجح، وإن تفاوتت: فما قام متيقن او مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معيّنًا لغيره، كما إذا قام الاجماع المنقول بناءً على كونه مظنون الاعتبار على حجّة أمانة غير مظنون الاعتبار وقامت تلك الأمانة، فإنها تتعيّن بذلك.

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً. وأما، على ما هو المختار من كونه حاكماً، فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعمّات التي ذكرها لتعميم النتيجة، إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك، فاللازم على المجتهد أن يتأمل في الأمارات، حتى يعرف المتيقن منها حقيقةً أو بالاضافة إلى غيرها، ويحصل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجّية تلك الأمارات، ويميّز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجّية بعضها من أمارة أخرى، ويعرف كفاية ما أحرز اعتباراً من تلك الأمارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالاً حتى يعرف أن القدر المتيقن من الأخبار، مثلاً، لا يكفي في الفقه بحيث يرجع، في موارد خلت عن هذا الخبر، إلى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد. فأنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر، لكونه متيقناً إضافياً، أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع، هل يكفي أم لا؟ فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما أحرز من جهة اليقين أو الظن المتبع. وفقنا الله لاجتهاد الذي هو أشد من طول الجهاد، بحق محمد وآله الأجداد.

الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية

حيث اعترفوا - بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه - بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، إما بأنفسها، بناءً على انحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين، وإما لأجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار.

فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر، للعلم الاجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلابد من التسري، بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع إلى الاصول، إلى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيّد لاطلاقاته وقرائن مجازاته.

فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار، ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار، بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك

الاعتبار. فإنّ أحداً لم يفرّق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولوية القطعية. لأنّه إذا وجب العملُ بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار، فالعملُ بما ليس له معارض أولى.

ثمّ نقول: إنّ في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة تعلم إجمالاً بعدم إرادة المعاني الظاهرة، والكاشف عن ذلك ظناً هي الأمارات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الأمارات، ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركّب. حيث أنّ أحداً لم يفرّق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية، كما عرفت.

أقول: الانصافُ: أنّ التعميمَ بهذا الطريق أضعفُ من التخصيص بمظنون الاعتبار، لأنّ هذا المعمّم قد جمع ضعف القولين، حيث اعترف بأنّ مقتضى القاعدة، لولا عدم الكفاية، الاقتصارُ على مظنون الاعتبار. وقد عرفت أنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ بالاعتبار إلاّ إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظنّ عند انسداد باب العلم.

وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية.

ففيه: أولاً، أنّه مبنيّ على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين. وليس كذلك، بل الأماراتُ الظنيّةُ من الشهرة وما دلّ على اعتبار قول الثقة، مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة، تُوجِبُ الظنّ القويّ بحجّة الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثق، والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية. ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الاصول.

وثانياً، أنّ العلم الاجماليّ الذي ادّعاه يرجعُ حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار. ومن المعلوم أنّ العملَ بها لأجل ذلك لا يوجبُ التعديّ إلى ما ليس فيه هذه العلة، أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار. فإنّ العلمَ الاجماليّ بوجود شهرات متعدّدة مقيدة لاطلاقات الأخبار او مخصّصة لعموماتها لا يوجبُ التعديّ إلى شهرات الغير المزاحة للأخبار بتقييد او تخصيص، فضلاً عن التسرّي إلى الاستقراء والأولوية.

و دعوى الاجماع لا يخفى ما فيها، لأنّ الحكمَ بالحجّة في القسم الأوّل لعلّة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقليّ. فعلم بعدم تعرّض الامام - عليه السلام - له قولاً ولا فعلاً، إلاّ من باب تقرير

حكم العقل. والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة، وهي وجود العلم الاجمالي. ومن ذلك: يُعرّف الكلام في دعوى الأولوية، فإن المناط في العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الاجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلاً عن كونه أولى. وكأن متوهم الاجماع رأى أن أحداً من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن او أفراد الشهرة، ولم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليها مطلقاً او فيه كذلك، لأنهم أهل الظنون الخاصة، بل لو ادعى الاجماع - على أن كل من عمل بجملة من الأخبار الحسن او الشهرة لأجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجمالي - كان في محله.

الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا، طاب ثراه، من قاعدة الاشتغال بناءً على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة. فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن. ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا - لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل - فقد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق.

ولكن فيه: أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية. كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة، وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها. ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الاصولية، لأن الحكم الاصولي المعلوم بالاجمال - وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب - معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب. ويكفي فيه أن يقع الفعل على وجه الوجوب. ولا تنافي بين الاحتياط بفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه لاعلى وجه الوجوب الواقعي.

وتوضيح ذلك: أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه. فاذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل.

فاذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الأصل. لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب، إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب. نعم يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب، سواء فعله او

تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع.

و حينئذٍ فاذا تردّد الظنّ الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلّقت بعدم وجوب امور، فعنى وجوب ملاحظة ذلك الظنّ المحمل المعلوم إجمالاً وجوبه أن لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب. كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الامور مباحةً بحكم الأصل ولذا يستحبّ الاحتياط وإتيان الفعل، لاحتمال أنه واجب.

ثمّ إذا فرض العلم الاجماليّ من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الامور. فيجب على المكلف الالتزام بفعل كلّ واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب. وما اقتضاه الظنّ القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب باقٍ بحاله. لأنّ الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كلّ منها بعنوان الوجوب الواقعيّ، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب. والظنّ القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه. كما أنه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل، كظاهر الكتاب، دلّ على عدم وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب، هذا.

و أمّا ما قرع سمعك - من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الاصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية وتعارضهما - فليس في مثل المقام.

بل مثلاً الأول منها ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية مزيلاً للشكّ الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية. كما إذا تردّد الواجب بين القصر والاتمام ودلّ على أحدهما أمانة من الأمارات التي يُعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها، فأنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجة معيّنة لإحدى الصلاتين. إلا أن يقال: إنّ الاحتياط في المسألة الاصولية إنّما يقتضي إتيانها لا نفياً غيرها. فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا تنافي وجوب إتيانها، لاحتمال الوجوب، فيصير نظير ما نحن فيه.

و أمّا الثاني، وهو مورد المعارضة - فهو كما إذا علمنا إجمالاً بجرمة شيء من بين أشياء، ودلّت على وجوب كلّ منها أمارات نعلم إجمالاً بحجّة إحداها، فإن مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع، ومقتضى ذلك ترك الجميع، فافهم.

و أمّا دعوى «أنه إذا ثبت وجوب العمل بكلّ ظنّ في مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركّب»، فقد عرفت شناعته.

فان قلت: إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكلّ ظنّ يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط

بالاحتياط لزوم العسر والحرج، إذ يجمع حينئذ بين كلّ مظنون الوجوب وكلّ مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم. فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن. فإذا فرض هذا الظن مجملاً لزوم العمل بكلّ ظنّ ممّا يقتضى الظنّ بالتكليف احتياطاً. وأمّا الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها فراراً عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها، فما المعمّم؟ فيرجع الأمر إلى أنّ قاعدة الاشتغال لا ينفع ولا يثمر في الظنون المخالفة للاحتياط، لأنك عرفت أنّه لا يثبت وجوب التسري إليها فضلاً عن التعميم فيها، لأنّ التسري إليها كان للزوم العسر، فافهم.

هذا كلّه على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظنّ في الجملة. وقد عرفت أنّ التحقيق خلاف هذا التقرير، وعرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقةً أو بالاضافة، ثمّ ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدّم في آخر المعمّم الأوّل من المعمّمات الثلاثة.

وأما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل - بوجوب الاطاعة الظنيّة والفرار عن المخالفة الظنيّة وأنّه يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك - كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك - فالتعميم وعدمه لا يتصوّر بالنسبة إلى الأسباب، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظنيّ بين الأسباب المحصّلة له. كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزميّ بين أسبابه. وإنّما يتصوّر من حيث مرتبة الظنّ ووجوب الاقتصار على الظنّ القويّ الذي يرتفع معه التحير عرفاً.

بيان ذلك: أنّ الثابت من مقدّمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيليّ هو وجوب الامتثال الاجماليّ بالاحتياط في اتیان كلّ ما يحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة. لكنّ المقدّمة الثالثة النافية للاحتياط إنّما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بأنّ يحتاط في كلّ واقعة قابلة للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك. ومن المعلوم أنّ إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية. وحينئذ فلا يثبت من ذلك إلّا وجوب العمل بالظنّ على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة.

ثمّ إنّ العقل حاكمٌ بأنّ الظنّ القويّ الاطمينانيّ أقرب إلى العلم عند تعذّره، وأنّه إذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظنّ الأقرب إلى العلم.

وحينئذٍ، فكل واقعة تقتضي الاحتياط الخاصّ بنفس المسألة او الاحتياط العامّ من جهة كونها إحدى المسائل التي يُقطعُ بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمانةً ظنيّةً توجب الاطمينان بمطابقة الواقع؛ تركنا الاحتياط وأخذنا بها.

وكل واقعة ليست فيها أمانةً كذلك نعملُ فيها بالاحتياط، سواء لم يوجد أمانةً أصلاً كالوقائع المشكوكة او كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمينان.

وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط تعيّن التخيير في الأوّل والعمل بالظنّ في الثاني وإن كان في غاية الضعف، لأنّ الموافقة الظنيّة أولى من غيرها. والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب، لانتناقضهما بالعلم الاجماليّ. فلم يبق من الاصول إلا التخيير، ومحلّه عدم رجحان أحد الاحتمالين، وإلا فيؤخذ بالراجح. ونتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظنّ الغير الاطمينانيّ إن أمكن والعمل بالظنّ في الوقائع المظنونة بالظنّ الاطمينانيّ. فاذا عمل المكلف قطعاً بأنّه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر إلا إلى الموافقة الاطمينانية، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظنّ الاطمينانيّ بها.

وأمّا مورد التخيير، فالعملُ فيه على الظنّ الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً فهو خارج عن الكلام، لأنّ العقل لا يحكمُ فيه بالاحتياط حتّى يكون التنزل منه إلى شيء آخر، بل التخيير او العمل بالظنّ الموجود تنزل من العلم التفصيليّ إليهما بلا واسطة.

وإن شئت قلت: إنّ العمل في الفقه في مورد الانسداد على الظنّ الاطمينانيّ ومطلق الظنّ والتخيير، كلٌّ في مورد خاصّ. وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقلّ.

وقد سبق لذلك مثالٌ في الخارج: وهو ما إذا علمنا بوجود شيء محرّم في قطع، وكان أقسام القطع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرّمات خمسة؛ قسمٌ منها يظنّ كونها محرّمة بالظنّ القويّ الاطمينانيّ، لا أنّ المحرّم منحصر فيه، وقسمٌ منها يظنّ ذلك فيها بظنّ قريب من الشكّ والتخيير، وثالثٌ يشكّ في كونها محرّمة، وقسمٌ منها في مقابل الظنّ الأوّل، وقسمٌ منها موهوماً في مقابل الظنّ الثاني. ثمّ فرضنا في المشكوكات. ولهذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب. وحينئذٍ فقطضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع ممّا لا يحتمل الوجوب. فاذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظنّ الاطمينانيّ أولى من الكلّ، فيبني على العمل به، ويتخيّر في المشكوك الذي يحتمل الوجوب، ويعمل بمطلق الظنّ في المظنون منه.

لكتك خيرٌ بأن هذا ليس من حجّة مطلق الظن ولا الظن الاطميناني في شيء، لأن معنى حجّيته أن يكون دليلاً في الفقه، بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد عدمه إلى مقتضى الأصل الذي يقتضيه.

والظن هنا ليس كذلك، إذ العمل، إمّا في موارد وجوده، ففياً طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط، لا عليه، إذ لم يدلّ على ذلك مقدمات الانسداد، وفيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر، وإلا فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبراً من تلك الجهة. كما لو دار الأمر بين شرطية شيء وإباحته واستحبابه فظن باستحبابه، فإنه لا يدلّ مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والأخذ بالظن في عدم وجوبه، لا في إثبات استحبابه.

وإمّا في موارد عدمه، وهو الشك، فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكليّ الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة. كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه تبويض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للخرج، ثمّ يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف احتمالاً ضعيفاً في الغاية.

فان قلت: إنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمّة إلى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن الغير القويّ، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن و وجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل. وهذا مساوٍ في المعنى لحجّة الظن المطلق، وإن كان حقيقة تبويضاً في الاحتياط الكليّ، لكنّه لا يقدر بعد عدم الفرق في العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الخرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القويّ في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات.

و ذلك، لأن حصول الظن الاطميناني في الأخبار وغيرها غير عزيز. أمّا في غيرها، فلأنه كثيراً ما يحصل الاطمينان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والأولية. وأمّا الأخبار، فإنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وإن لم يكن إمامياً أو ثقةً على الاطلاق، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

وأمّا احتمال ارسال، فخالف لظاهر كلام الراوي، وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر

فيها إفادة الظن فضلاً عن الاطميناني منه. فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالاسناد، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر، لأن الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظن الاطميناني هو جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه. وأما أنّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن. فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً، لأن النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين.

وبالجمله، فدعوى «كثرة الظنون الاطمينانية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى مادونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمينان»، قريبة جداً. إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة وفتاوى العلماء.

و كيف كان، فلا أرى الظن الاطميناني الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقلّ عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعلّ هذا أكثر.

ثم إنّ الظن الاطميناني من أمانة او أمارات إذا تعلقت بحجّة أمانة ظنيّة كانت في حكم الاطمينان وإن لم تفده، بناء على ما تقدّم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق، إلا أن يدعي مدّع قلّتها بالنسبة إلى نفسه، لعدم الاطمينان له غالباً من الأمارات القويّة وعدم ثبوت حجّة أمانة بها أيضاً. وحينئذ فيتعين في حقّه التعدي منه إلى مطلق الظن.

وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت، بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظراً إلى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم إجمالاً بتحقيق التكليف فيها وجوباً و تحريماً. ولا عسر في الاحتياط فيها نظراً إلى قلّة المشكوكات، لأنّ أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين، كما لا يخفى.

مع أنّ الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول الجارية في خصوص مواردّها إنّما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط. ولا ريب أنّ العسر لا يحدث بالاحتياط فيها، خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك، وهو غير موجب للعسر. وحينئذ فلا يثبت المدعى من حجّة الظن وكونه دليلاً بحيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنون.

والحاصل: أنّ العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلّي الثابت بمقتضى العلم الاجمالي في الوقائع.

نعم لو ثبت بحكم العقل أنّ الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعية نفيّاً

وإثباتاً، كالعلم، انقلب التكليف إلى الظن، وحكمنا بأن الشارع لا يريد إلا الامتثال الظني. وحيث لا ظن كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الاصول الموجودة في خصوصيات المقام. فيكون كما لو انفتح باب العلم او الظن الخاص، فيصير لزوم العسر حكماً في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الامتثال بعد تعذر التفصيلي، لاعلة حتى يدور الحكم مدارها.

ولكن الانصاف: أن المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة، كما يظهر لمن راجعها وتأملها. نعم لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية. كدعوى أن العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلي إنما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات، فلا مقتضي فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الخاصة في مواردنا، فإن هذه الدعوة يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي قبل استقصاء الأمارات، بل قبل الاطلاع عليها، وقد مرّ تضعيفه سابقاً، فتأمل فيه، فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الاصول العملية وارد فيها، من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الاصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والأخبار المتيقن كونها ظنوناً خاصة.

توضيحه: أن مقدمات دليل الانسداد تقتضي إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر، للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد، فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال. فاذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات او في المشكوكات أيضاً، وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالأصل المخالف للاحتياط؛ فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعاً، كالعلم، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة.

مثلاً إذا أردنا التمسك بـ«أوفوا بالعقود»^١، لا ثبات صحة عقد انعقدت أمانة، كالشهرة او الاجماع المنقول، على فساده. قيل: لا يجوز التمسك بعمومه، للعلم الاجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم لانعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للخرج، فاذا شك في صحة عقد لم يقدّم على حكمه أمانة

ظنيّة، قيل: إنّ الواجب الرجوع إلى عموم الآية. ولا يخفى أنّ إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظنّ فيه بعدم التكليف.

و دفعُ هذا - كالأشكال السابق - منحصرٌ في أن يكون نتيجة دليل الانسداد حجّية الظنّ كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر، لقيامه في كثير من مواردنا من جهة ارتفاع العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد، بحيث لا يبقى علمٌ إجمالاً في الباقي، أو يدعى أنّ العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنّما هو بملاحظة موارد الأمارات، فلا يقدح في المشكوكات، سواء ثبت حجّية الظنّ أم لا.

و أنت خبيرٌ بأنّ دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد. ودعوى: «اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات»، مضعفةٌ بأنّ هذا العلم حاصل بملاحظة الأمارات ومواردها. وقد تقدّم سابقاً أنّ المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم الإجمالي لنراعي فيها حكمه وعدم دخولها هو تبديل طائفة من محتملات المعلوم لها دخلٌ في العلم الإجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها. فان حصل العلم الإجمالي كانت من أطراف العلم، وإلا فلا.

و قد يُدفعُ الإشكالان بدعوى قيام الإجماع بل الضرورة على أنّ المرجع في المشكوكات إلى العمل بالاصول اللفظية إن كانت، وإلا فإلى الاصول العملية.

وفيه: أنّ هذا الإجماع مع ملاحظة الاصول في أنفسها، وأمّا مع طرق العلم الإجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة، فالإجماع، على سقوط العمل بالاصول مطلقاً، لا على ثبوته.

ثمّ إنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا لكلّ أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها، إلا أنّ من تعيّن له الأدلة وقام الدليل القطعيّ عنده على بعض الظنون عملاً بمؤدّاه وصار المعلوم بالإجمال عنده معلوماً بالتفصيل. كما إذا نُصِبَ أمانةً طريقاً لتعيين المحرمات في القطيع الذي عُلمَ بحرمة كثير من شياهاها، فانه يعمل بمقتضى الأمانة، ثمّ يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الحلّ، لأنّ المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل. والحرامُ الزائدُ عليه غيرُ معلوم التحقّق في أول الأمر.

وأما من لم يقدّم عليه الدليل على أمانة، إلا أنّه ثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالأمارات، لا من حيث أنّها أدلة، بل من حيث أنّها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجبٌ لاندفاع العسر، فلا دافع لذلك العلم الإجمالي لهذا الشخص بالنسبة إلى المشكوكات.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامّة في الإنتاج إلاّ

أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم او كالظن الخاص. وأما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وإن كان عين المقصود إلا أن الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة.

فان كنت تقدر على إثبات حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور، كان أحسن؛ وإلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك في آخره، وعلى تقدير الحكومة ما بيناهنا أيضاً من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطميناني بالحكم او بطريقتة أماره دلت على الحكم وإن لم تفد اطميناناً، بل ولا ظناً، بناءً على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق.

و أما في ما لا يمكن الاحتياط بالمتبوع فيه - بناءً على ما تقدم في المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار، للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها - هو مطلق الظن إن وجد وإلا فالتخير. وحاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا مع الاطمينان بخلافه. و عليك بمراجعة ما قدمنا من الأمارات على حجية الأخبار، عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظن وإن لم يفد الاطمينان. بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمينان، يدل على حجية المصحح بواحد عدل، نظراً إلى حجية قول الثقة المعدل في تعديله، فيصير بمنزلة المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعاً، بناءً على دليل الانسداد بكلا تقريريه، لأن المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد، بناءً على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات، فيقضي به تقرير الحكومة، وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضي به تقرير الكشف.

المقام الثالث

[تعميم الظنّ على تقرير الكشف او على تقرير الحكومة]

في أنّه إذا بني على تعميم الظنّ، فإن كان التعميمُ على تقرير الكشف، بأن يكون مقدماتُ الانسداد كاشفةً عن حكم الشارع بوجود العمل بالظنّ في الجملة ثمّ تعميمه باحدى المعّمات المتقدمة، فلا إشكالَ من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعّم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعّمات المتقدمة.

وأما على تقرير الحكومة، بأن يكون مقدماتُ الدليل موجبةً لحكومة العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظنّ وقبح اكتفاء المكلف على مادونه، فيشكلُ توجيهُ خروج القياس، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم منوطاً للاطاعة والمعصية ويقبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه. ومع ذلك يحصل الظنّ او خصوص الاطمينان من القياس، ولا يجوزُ الشارعُ العملُ به. فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقلُ من الظنّ او خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقلُ مستقلاً، إذ لعله نهى عن أماره، مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد، واخفى علينا. ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبحُ ذلك على الشارع، إذ احتمالُ صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.

وهذا من أفراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، ومنشأه لزوم التناقض. ولا يندفعُ إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصيص. وعدمُ التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنما هو لكون العموم صورياً، فلا يلزم إلا التناقض الصوري.

ثم إن الاشكال هنا في مقامين:

أحدهما في خروج مثل القياس وأمثاله ممّا نقطع بعدم اعتباره. الثاني في حكم الظنّ الذي قام على عدم اعتباره ظنّ آخر، حيث إنّ الظنّ المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العملُ بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

أمّا المقام الأوّل

[وهو خروج القياس وأمثاله ممّا نقطع بعدم اعتباره]
فقد قيل في توجيهه أمورٌ

الأوّل: ما مال إليه أو قال به بعضٌ، من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا. وتوجيهه، بتوضيح منّا، أنّ الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة معني في الحرمة، فلا ريب أنّ بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة، صلوات الله عليهم، من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقاوسوا واستحسنوا وضلّوا وأضلّوا. وإليهم أشار النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، في بيان من يأتي من بعده من الاقوام. فقال: «برهة يعملون بالقياس». والأمر، صلوات الله عليه، بما معناه: «إنّ قوماً تفلّنت عنهم الأحاديث أن يحفظوها وأعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بآرائهم»، إلى آخر الرواية. وبعضٌ منها إنّما يدلّ على الحرمة من حيث أنّه ظنّ لا يغني عن الحق شيئاً.

و بعضٌ منها يدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحقّ الستة، لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع.

و بعضٌ منها يدلّ على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه، ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من إزالة التوقف، لأجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى، عليهم السلام، او بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليّات او نحو ذلك.

ولا يخفى أنّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً او خصوصاً عن النبيّ، صلى الله عليه وآله، او أحد أمثائه، صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعيّ، ودوران الأمر بين العمل بما يظنّ أنّه صدر منهم «ع»، والعمل بما يظنّ أنّ خلافه صدر منهم «ع»، كمقتضى الاصول المخالفة للقياس في مواده او الأمارات المعارضة له. وما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف وجانب الاعتساف.

وإن كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب، كما ادّعي، فنقول: إنه كذلك، إلا أنّ دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة. الا ترى أنّه لو فرض -والعياذ بالله- انسداد باب الظنّ من الطرق السمعية لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما سنع له من البعد عن بلاد الاسلام، فهل تقول: إنه يحرم عليه العمل بما يظنّ بواسطة القياس أنّه الحكم الشرعيّ المتداول بين المتشرعة وأنه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدّعي الضرورة على ما ادّعيته من الحرمة، حاشاك.

و دعوى: «الفرق بين زماننا هذا و زمان انطماس جميع الأمارات السمعية» ممنوعة، لأنّ المفروض أنّ الأمارات السمعية الموجودة بأيدينا لم يثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس، لأنّ تقدّمها على القياس إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد انسداد باب الظنّ الخاصّ عدم ثبوت خصوصية فيها، واحتمالها بل ظنّها لا يُجدي، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأنّ الشارع لم ينصب تلك الأمارات بالخصوص وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة، فليس الكلام إلا في ذلك.

و كيف كان، فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة، واما كليته فلا، وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد.

لكنّ الانصاف: أنّ إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الاجماع يوجب الظنّ المتأخيم

للعلم، بل العلم بأنه ليس ممّا يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية. فهو حينئذٍ ممّا قام بالدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح، كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنّ المحكوم بحجّيته، ضروريّ البطلان في المذهب.

الثاني: منع إفادة القياس للظنّ، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متخالفةً وفرّق بين ما يتخيّل متوالفةً.

و كفاك في هذا عموم ما ورد من: «أَنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ، وَأَنَّ السَّنَةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّقَ الدِّينِ، وَأَنَّهُ لَا شَيْءَ أْبَعْدَ عَنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ دِينِ اللَّهِ»، وغيرها، ممّا دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس؛ وخصوصاً رواية أبان بن تغلب الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة الآتية.

وفيه: أنّ منع حصول الظنّ من القياس في بعض الأحيان مكابرةً مع الوجدان. وأمّا كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر في منع الظنّ، لأنّ هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقلّ قليل.

نعم الانصاف: أنّ ما ذكر من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قويّ يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه في بادي النظر. وأمّا منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف؟ وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسمّى عندهم بتنقيح المناط القطعيّ. وأيضاً فالأولوية الاعتبارية من أقسام القياس، ومن المعلوم إفادتها للظنّ، ولا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها هو استنباط المناط ظناً، وأمّا أكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظنّ.

الثالث: أنّ باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح، للعلم بأنّ الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الاصول اللفظية او العملية، فلا يقتضي دليل الانسداد اعتبار ظنّ القياس في موارده.

وفيه: أنّ هذا العلم إنّما حصل من جهة النهي عن القياس. ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنّما الكلام في توجيه صحّة منع الشارع عن العمل به، مع أنّ موارده و موارد سائر الأمارات متساوية. فان أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أمانة أخرى، فلا يستقلّ العقل بوجوب العمل بالظنّ وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف. وقد تقدّم أنّه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقلّ العقل بتعيّن العمل بالظنّ، إذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم إلاّ قبضه.

والحاصل: أنّ الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض،

وإن كان بملاحظة منع الشارع، فالاشكال، في صحّة المنع وجماعته مع استقلال العقل بوجود العمل بالظن. فالكلام هنا في توجيه المنع، لا في تحقّقه.

الرابع: أنّ مقدمات دليل الانسداد، أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف، إنّما توجب جواز العمل بما يفيد الظنّ في نفسه ومع قطع النظر عمّا يفيد ظناً أقوى. وبالجملة هي تدلّ على حجّية الأدلّة الظنيّة دون مطلق الظنّ النفس الأمريّ. والأوّل أمر قابل للاستثناء، إذ يصحّ أن يقال:

«إنّه يجوز العملُ بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه ويدلّ على مراد الشارع ظناً إلاّ الدليل الفلانيّ، وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلّة المفيدة للظنّ حجّةً معتبرةً. فإذا تعارضت تلك الأدلّة لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف، فالمعتبر حينئذ هو الظنّ بالواقع ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظنّ ويترك غيره»^١، انتهى.

أقول: كأنّ غرضه، بعد فرض جعل الاصول من باب الظنّ وعدم وجوب العمل بالاحتياط، أنّ انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنيّة. وهذه القضية يمكن أن تكون مهملةً، ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لا أنّ العقل يحكمُ بعمومها ويُخرجُ الشارعُ القياسَ، لأنّ هذا عينُ ما فرّ منه من الاشكال. فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم، فلا بدّ من إعمال الباقي في مواردّها. فاذا وجد في مورد أصلٍّ وأمارَةٍ - والمفروض أنّ الأصل لا يفيد الظنّ في مقابل الأمانة - وجب الأخذ بها. وإذا فرض خلوّ المورد عن الأمانة أخذ بالأصل، لأنّه يوجب الظنّ بمقتضاه.

و بهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس. بخلاف ما لو قرّرنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كلّ مسألة إلى الظنّ الموجود فيها. فإنّ هذه القضية لا تقبل الإهمال ولا التخصيص، إذ ليس في كلّ مسألة إلاّ ظنّ واحد.

وهذا معنى قوله في مقام آخر: «إنّ القياس مستثنى من الأدلّة الظنيّة، لا أنّ الظنّ القياسيّ مستثنى من مطلق الظنّ». والمراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول، لا داخلياً بالفعل، وإلاّ لم يصحّ بالنسبة إلى المهملة. هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

وفيه: أنّ نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغيّر بتقريرها على وجه دون وجه، فإنّ مرجع ما ذكر من

الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنّية في الجملة إلى العمل بالظنّ في الجملة، إذ ليس لذات الأمانة مدخلة في الحجّة في لحاظ العقل، والمناط هو وصف الظنّ، سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الإهمال.

وقد تقدّم: أنّ النتيجة على تقدير الحكومة ليست مهملة، بل هي معيّنة للظنّ الاطمينانيّ مع الكفاية، ومع عدمها فطلق الظنّ، وعلى كلا التقديرين لاوجه لاجراء القياس. وأمّا على تقرير الكشف فهي مهملة لايشكل معها خروج القياس. إذ الاشكال مبنيّ على عدم الإهمال وعموم النتيجة، كما عرفت.

الخامس: أنّ دليل الانسداد إنّما يُثبِت حجّة الظنّ الذي لم يقدّم على عدم حجّيته دليل. فخرج القياس على وجه التخصّص دون التخصيص.

توضيح ذلك: أنّ العقل إنّما يحكم باعتبار الظنّ وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال، لأنّ البراءة الظنّية تقوم مقام العلميّة. أما إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى براءة ظنّية حتى يحكم العقل بوجودها. واستوضح ذلك من حكم العقل بجرمة العمل بالظنّ وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة، كما تقدّم نظيره في تقرير أصالة حرمة العمل بالظنّ. فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظنّ ووجوب العمل به، فإنّ هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بجرمة العمل بالظنّ، لأنّ حرمة العمل بالظنّ مع التمكن إنّما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلميّ مع التمكن من العلميّ. فإذا فرض الدليل على اعتبار ظنّ ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علمياً، فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلميّ، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

وفيه: أنّك قد عرفت عند التكلّم في مذهب ابن قبة أنّ التعبد بالظنّ مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقيّة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عداكون الظنّ انكشافاً ظنّياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقعة الفاتئة على تقدير مخالفة الظنّ للواقع.

وقد عرفت أنّ الأمر بالعمل بالظنّ مع التمكن من العلم على الوجه الأوّل قبيح جداً، لأنّه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظنّيّ يحتمل الافضاء إلى

خلاف الواقع. نعم إننا يصحّ التعبد على الوجه الثاني.

فنقول: إن الأمر فيما نحن فيه كذلك، فإنه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظنيّ.

فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقيّة، بأن نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث أنّه ظنّ يحتمل فيه الخطأ، فهو قبيح، لأنّه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض. كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقيّة عند التمكن من العلم، لأنّ حال الظنّ عند الانسداد من حيث الطريقيّة حالّ العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثيّة في الأوّل، كما لا يجوز الأمر به في الثاني. فالنهي عنه وإن كان مُخرِجاً للعمل به عن ظنّ البراءة إلى القطع بعدمها إلاّ أنّ الكلام في جواز هذا النهي، لما عرفت من أنّه قبيح.

وإن كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظنّ يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا وإن كان جائزاً حسناً، نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا يرجع إلى ما سنذكره.

السادس: وهو الذي اخترناه سابقاً. وحاصله: أنّ النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعيّة المدركة على تقدير العمل به. فالنهي عن الظنون الخاصّة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مع الانسداد، نظير الأمر بالظنون الخاصّة في مقابل حكم العقل بجرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح.

فان قلت: إذا بُني على ذلك، فكلّ ظنّ من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك.

قلت: نعم، ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يُظنّ معه بالبراءة عند الانسداد. كما أنّ احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظنّ لا يقدح في حكم العقل بجرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح، وقد تقدّم، في آخر مقدمات الانسداد، أنّ العقل مستقلّ بوجوب العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم. ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظنّ، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشكّ في البراءة أو توهمها، ولا يجوز العدول عن البراءة الظنيّة إليهما.

وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً، إلاّ أنّ ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس أنّه لا مفسدة فيه إلاّ الوقوع في خلاف الواقع، وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في

ثبوت المفسدة الذاتية، إلا أنّ دلالة الأكثر أظهر. فهي الحاكمة على غيرها، كما يظهر لمن راجع الجميع. فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقيّة، وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه. إلا أن يقال: إنّ النواهي اللفظيّة عن العمل بالقياس من حيث الطريقيّة لا بدّ من حملها في مقابل العقل المستقلّ على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام. والأدلة القطعيّة منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتّى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية. كما أنّه إذا قام دليل على حجّية الظنّ مع التمكن من العلم، نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع، لأنّ حمله على العمل من حيث الطريقيّة مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع: هو أنّ خصوصيّة القياس من بين سائر الأمارات هي غلبه مخالفتها للواقع. كما يشهد به قوله عليه السلام: «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيَسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ»، وقوله: «كَانَ مَا يُفْسِدُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُهُ»، وقوله: «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ عَنِّ عُقُولَ الرِّجَالِ مِن دِينِ اللَّهِ»، وغير ذلك.

وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجود سلوك الطرق الظنّيّة عند فقد العلم، فهو إنّما يحكمُ بها لادراك أكثر الواقعيّات المجهولة بها. فاذا كشف الشارح عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكمُ حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصل الظنّ منه في خصوص مورد، لا يُحكمُ بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع، لكن يصحّ للشارع المنع عنه تعبداً بحيث يظهر منه: أنّي ما أريد الواقعيّات التي تضمّنها، فإن الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره، وحينئذٍ فالمُحسّنُ لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيّة كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب إلى مخالفة الواقع.

والحاصل: أنّ قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقيّة إمّا أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينا في الغرض، وأمّا أن يكون لأجل قبح ذلك في نظر الظانّ، حيث أنّ مقتضي القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظانّ.

أمّا الوجه الأوّل، فهو مفقود في المقام، لأنّ المفروض غلبة مخالفته للواقع.

وأما الوجه الثاني، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظانّ النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم إرادة الواقع منه في هذه المسألة ولولا أجل اطراد الحكم.

الآثر: أنّه يصحّ أن يقول الشارح للوسواسيّ القاطع بنجاسة ثوبه: «ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب»، وإن كان ثوبه في الواقع نجساً، حسماً لمادّة وسواسه.

و نظيره: أن الوالد إذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه، وعلم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صح له منعه عن العمل بظنه. ويكون منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع، ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية إقداماً منه ورصياً بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعاً، لئلا يقع في الخسارة في مقامات آخر، فإن حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا ينافي علمه بأن العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع. ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معني مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه، إلا أنه كلُّ مورد حصل الظن، نقول بحسب ظننا إنه ليس من موارد التخلف. فنحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع وإغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس، لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد.

هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال، وعليك بالتأمل في هذا المجال، والله العالمُ بحقيقة الحال.

المقام الثاني

فيما إذا قام ظنّ من أفراد مطلق الظنّ على حرمة العمل ببعضها
بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره

فيخرجُ مثلُ الشهرة القائمة على عدم حجّية الشهرة، لأنّ مرجعها إلى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجّية الشهرة وبقائها تحت الأصل.

وفي وجوب العمل بالظنّ الممنوع أو المانع أو الأقوى منها أو التساقط وجوه بل أقوال. ذهب بعضُ مشايخنا إلى الأوّل، بناءً منه على ما عرفت سابقاً، من بناء غير واحد منهم على أنّ دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظنّ في المسائل الاصولية التي منها مسألة حجّية الممنوع. ولازم بعض المعاصرين الثاني، بناءً على ما عرفت منه، من أنّ اللازم بعد الانسداد تحصيلُ الظنّ بالطريق، فلا عبرة بالظنّ بالواقع ما لم يقيم على اعتباره ظنّ.

وقد عرفتُ ضعف كلا البنائين وأنّ نتيجة مقدمات الانسداد هو الظنّ بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضى الشارع به عن الواقع. نعم بعضُ من وافقنا، واقعاً أو تنزلاً، في عدم الفرق في النتيجة بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق، اختار في المقام وجوب طرح الظنّ الممنوع نظراً إلى أنّ مفاد دليل الانسداد، كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس، هو اعتبار كلّ ظنّ لم يقيم على عدم اعتباره دليلٌ معتبر.

و الظنّ الممنوع ممّا قام على عدم اعتباره دليل معتبر، وهو الظنّ المانع، فانه معتبرٌ حيث لم يقيم دليلٌ على المنع منه، لأنّ الظنّ الممنوع لم يدلّ على حرمة الأخذ بالظنّ المانع. غاية الأمر أنّ الأخذ به منافٍ للأخذ بالمانع، لا أنّه يدلّ على وجوب طرحه، بخلاف الظنّ المانع، فانه يدلّ على وجوب طرح الظنّ الممنوع.

فخروجُ الممنوع من باب التخصّص لا التخصيص، فلا يقال: إنّ دخول أحد المتناهيين تحت

العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويها في قابلية الدخول من حيث الفردية. ونظير ما نحن فيه: ما تقرّر في الاستصحاب، من أنّ مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقّنة في السابق مشكوكة في اللاحق، وحكم الشارع ببقاء كل متيقّن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما. إلاّ أنّه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقص والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقّنة سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً، بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء، فإنّه لا يصلح للدلالة على طرود النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة.

وفيه: أولاً، أنّه لا يتمّ فيما إذا كان الظنّ المانع والمنوع من جنس أمانة واحدة. كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجّة الشهرة، فإنّ العمل ببعض أفراد الأمانة، وهي الشهرة في المسألة الاصولية دون البعض الآخر، وهي الشهرة في المسألة الفرعية، كما ترى.

و ثانياً، أنّ الظنّ المانع إنّما يكون على فرض اعتباره دليلاً على عدم اعتبار المنوع، لأنّ الامتثال بالمنوع حينئذٍ مقطوع العدم. كما تقرّر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس. وهذا المعنى موجود في الظنّ المنوع. مثلاً، إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يُعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظنّ بالمنع. ودعوى: «أنّ بقاء الظنّ من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجّة الأولوية، وإلاّ لارتفع الظنّ بعدم حجّيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظنّ المانع تحت دليل الانسداد»، معارضةً بأنّنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقّق الامتثال بسلوك الطريق المنوع، فلو كان الظنّ المانع داخلياً لحصل القطع بذلك.

و حلّ ذلك: أنّ الظنّ بعدم اعتبار المنوع إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد، ولا نسلم بقاء الظنّ بعد ملاحظته.

ثمّ إنّ الدليل العقلي يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد موضوعه. فاذا تنافى دخول فردين فامّا أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وإمّا أن يجب طرحهما، لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما، وإمّا أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للترديد بينها وحكومة أحدهما على الآخر.

فما مثلنا به المقام، من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، ممّا لاوجه له، لأنّ مرجع تقديم الاستصحاب الأوّل إلى تقديم التخصّص على التخصيص، ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق، بخلاف الآخر. فالعملُ بالأوّل تخصّص وبالثاني تخصيص. ومرجعه - كما تقرّر في مسألة تعارض الاستصحابين- إلى وجوب العمل بالعامّ تبعداً إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال: إنّ القطع بحجّية المانع عينُ القطع بعدم حجّية الممنوع، لأنّ معنى حجّية كلّ شيء وجوبُ الأخذ بمؤداه. لكنّ القطع بحجّية الممنوع التي هي نقيض مؤدّى المانع مستلزمٌ للقطع بعدم حجّية المانع. فدخل المانع لا يستلزمُ خروج الممنوع، وإنّما هو عينُ خروجه، فلا ترجيح ولا تخصيص. بخلاف دخول الممنوع، فانه يستلزمُ خروج المانع، فيصير ترجيحاً من غير مرجح، فافهم. والأولى أن يقال: إنّ الظنّ بعدم حجّية الأمانة الممنوعة لا يجوز- كما عرفت سابقاً في «الوجه السادس»- أن يكون من باب الطريقيّة، بل لابدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع.

وحينئذٍ فاذا ظنّ بعدم اعتبار ظنّ فقد ظنّ بادراك الواقع، لكن مع الظنّ بترتب مفسدة غالبية، فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة، فلا بدّ من الرجوع إلى الأقوى. فاذا ظنّ بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالألوية، فيلاحظ مرتبة هذا الظنّ. فكلُّ أولوية في المسألة كان أقوى مرتبةً من ذلك الظنّ الحاصل من الشهرة أخذ به، وكلُّ أولوية كان أضعف منه وجب طرحه. وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط، لعدم استقلال العقل بشيء منها حينئذٍ.

هذا إذا لم يكن العملُ بالظنّ المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظنّ الممنوع. كما إذا خالف الظنّ الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة، وإلاّ تعيّن العملُ به، لعدم التعارض.

الأمر الثالث

[لافرق بين الظن من أمانة على حكم وأمانة متعلقة بالفاظ الدليل]

أنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الأمانة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة او نقل الاجماع على حكم، وبين الحاصل به من أمانة متعلقة بألفاظ الدليل. كأن يحصل الظن، من قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً»، بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعة من أهل اللغة: «إِنَّ الصَّعِيدَ هُوَ مُطْلَقٌ وَجْهَ الْأَرْضِ».

ثم إن الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر.

أحدهما: ما يتعلق بتشخيص الظواهر، مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية، وبأن الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع، وأن الأمر عقيب الحظر ظاهر في الإباحة الخاصة او في مجرد رفع الحظر، وهكذا.

والثاني: ما يتعلق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها، كأن يحصل ظن بارادة المعنى المجازي او أحد معاني المشترك لأجل تفسير الراوي مثلاً او من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرواية.

وحاصل القسمين الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر او المرادات، والظاهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لأجل الانسداد.

و لا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ، بأن يقال: إن العلم فيها قليل. فلو بني الأمر على إجراء الأصل لزم كذا وكذا، بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلا في مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي عن تلك الأمانة المتعلقة بمعاني الألفاظ عند انسداد باب العلم في الأحكام.

و هل يُعملُ بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي، كالوصايا والأقارير والندور؟ فيه إشكال. والأقوى العدم، لأن مرجع

العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع حتى يدخل فيما انسده فيه باب العلم. وسيجيء عدم اعتبار الظن فيها. نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات، وقدمت تضييقاً لهذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة.

وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الأمانة او عن أمانة متعلقة بالألفاظ، وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي، ككون الراوي عادلاً او مؤمناً حال الرواية، وكون زارة هو ابن أعين، لا ابن لطيفة، وكون علي بن الحكم هو الكوفي، بقريته رواية أحمد بن محمد عنه. فإن جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلا أنه لما كان منشاء للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسده فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة، وإن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

ومن هنا تبين أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الأحكام، ولا يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة او في الرواية، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي.

وملخص هذا الأمر الثالث أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً او كان ظاهرياً، كالظن بحجية الاستصحاب تعبداً وبحجية الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم، وسواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العلمية او غيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء في سبب هذا الظن.

ووجهه واضح، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل. حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض الأمارات بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد، لم يكن فرقاً بين ما تعلق تلك الأمانة بنفس الحكم او بما يتولد منه الظن بالحكم. ولا إشكال في ذلك أصلاً إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعي الاختصاص ببعض دون البعض من حيث لا يشعر.

وربما تخيل بعض أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الأحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عامل بالظن المطلق في الرجال.

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

نعم لو كان الخبرُ المظنونُ الصدور مطلقاً أو بالظنّ الاطمينانيّ من الظنون الخاصة لقيام الأخبار أو الاجماع عليه، لزم القائل به العملُ بمطلق الظنّ أو الاطمينانيّ منه في الرجال، كالعامل بالظنّ المطلق في الأحكام.

ثمّ إنّه قد ظهر بما ذكرنا أنّ الظنّ في المسائل الاصوليّة العمليّة حجّةٌ بالنسبة إلى ما يتولّد منه من الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ أو الظاهريّ.

* * *

وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم. وما استند إليه أو يصحّ الاستناد إليه للمنع أمران:

أحدهما أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد

لأنّ دليل الانسداد، إمّا أن يجري في خصوص المسائل الاصوليّة كما يجري في خصوص الفروع، وإمّا أن يقرّر دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعيّة، فيثبت حجّة الظنّ في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصوليّة، وإمّا أن يجري في خصوص المسائل الفرعيّة، فيثبت به اعتبار الظنّ في خصوص الفروع، لكنّ الظنّ بالمسألة الاصوليّة يستلزم الظنّ بالمسألة الفرعيّة التي تبتنى عليها. وهذه الوجوه بين ما لا يصحّ وبين ما لا يُجدي.

أما الأوّل، فهو غير صحيح، لأنّ المسائل الاصوليّة التي ينسّد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الاصول فيها محذورٌ كان يلزم من إجراء الاصول في المسائل الفرعيّة التي انسّد فيها باب العلم، لأنّ ما كان من المسائل الاصوليّة يبحث فيها عن كون شيء حجّةً، كمسألة حجّة الشهرة ونقل الاجماع وأخبار الآحاد، أو عن كونه مرجحاً، فقد انفتح فيها باب العلم وعُلِمَ الحجّة منها من غير الحجّة والمرجّح منها من غيره باثبات حجّة الظنّ في المسائل الفرعيّة، إذ باثبات ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على أنّ ما كان من الأمارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد فهو حجّةٌ.

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

و ما كانَ منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية، وهي ألفاظ الكتاب والسنة، من حيث استنباط الأحكام عنها، كمسائل الأمر والنهي وأخواتها، من المطلق والمقيّد والعام والخاص والمجمل والمبين، إلى غير ذلك، فقد علم حجّية الظنّ فيها من حيث استلزام الظنّ بها الظنّ بالحكم الفرعيّ الكلّي الواقعيّ. لما عرفت من أنّ مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجّية الظنّ الحاصل بها من الأمانة ابتداءً، والظنّ المتولّد من أمانة موجودة في مسألة لفظية.

و يلحق بها بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة وحرمة الضدّ وامتناع اجتماع الأمر والنهي، والأمر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك ممّا يستلزم الظنّ به الظنّ بالحكم الفرعيّ، فانه يكفي في حجّية الظنّ فيها باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج إلى إجرائه في الاصول.

و بالجملة، فبعض المسائل الاصولية صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت حجّية الظنّ فيها معلومةً بدليل الانسداد في الفروع. فالباقي منها الذي يحتاج في إثبات حجّية الظنّ فيها إلى إجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظنّ الموجود فيها محذورٌ وإن كانت في أنفسها كثيرةً، مثل المسائل الباحثة عن حجّية بعض الأمارات، كخبر الواحد ونقل الاجماع لا بشرط الظنّ الشخصيّ، وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصّة، والباحثة عن بعض المرجّحات التعبدية ونحو ذلك، فإنّ هذه المسائل لا تصير معلومة باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع. لكنّ هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظنّ بأحد طرفي المسألة إلى الاصول وطرح ذلك الظنّ لزم محذورٌ كان يلزم في الفروع.

وأما الثاني - وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية، فرعيةً كانت أو أصليةً - فهو غير مُجدي، لأنّ النتيجة وهو العمل بالظنّ لا يثبت عمومه من حيث موارد الظنّ إلا بالاجماع المركّب أو الترجيح بلا مرجّح، بأن يقال: إنّ العمل بالظنّ في الطهارات دون الديات، مثلاً، ترجيح بلا مرجّح ومخالف للاجماع.

وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية. أمّا فقد الاجماع فواضح، لأنّ المشهور، كما قيل، على عدم اعتبار الظنّ في الاصول. وأمّا وجود المرجّح، فلأنّ الاهتمام بالمطالب الاصولية أكثر، لابتناء الفروع عليها. وكلّما كانت المسألة مهمّة كان الاهتمام فيها أكثر، والتحفّظ عن الخطأ فيها آكد، ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم: إنّ إثبات مثل

هذا الأصل بهذا مشكل، أو إنه إثبات أصل بخبر، ونحو ذلك .

وأما الثالث، وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية، إلا أن الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن في المسألة الاصولية. فالمسألة الاصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي .

ففيه: أن الظن بالمسألة الاصولية إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي، كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الأمر والنهي، فقد اعترفنا بحجية الظن فيها. وأما ما لا يتعلق بذلك وتكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة، وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها، فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي، وإنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري. وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه، فإن انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي إنما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد، لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمته. بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات، لا من حيث هي، بل من حيث قيام الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الاصول عمل فيها بالظن، وإلا فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها بالاصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الأحكام، لأنها لا تغني عن الواقع المنسد فيه العلم. هذا غاية توضيح ما قرره استادنا الشريف، قدس سره اللطيف، في منع نهوض دليل الانسداد لاثبات حجية الظن في المسائل الاصولية.

الثاني من دليلي المنع:

هو أن الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه، وهي مسألة اصولية، فلو كان الظن فيها حجةً وجب الأخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسألة.

والجواب، أما عن الوجه الأول

فبأن دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن. والمختار في الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث، وهو إجراؤه في الأحكام الفرعية، والظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية.

وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح. إلا أن ما ذكر من أن انسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها إلى الاصول لا يقتضي إلا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي - ممنوع، بل المقدمات المذكورة، كما عرفت غير مرة، إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية و فراغ 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، وإنما حصل الظن بحجّة امور لا تفيد الظن، فإن العمل بها يظن معه سقوط الأحكام الواقعية عتاً، لما تقدّم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علماً او ظناً وبين الاتيان ببده كذلك. فالظن بالاتيان بالبدل كالظن باتيان الواقع، وهذا واضح.

وأما الجواب عن الثاني:

أولاً، فبمنع الشهرة والاجماع، نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات، فدعوى الاجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة.

و ثانياً، لو سلّمنا الشهرة، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصّة، كأخبار الآحاد والاجماع المنقول. وحيث أنّ المتبع فيها الأدلة الخاصّة، وكانت أدلتها كلاجماع والسيره على حجّة أخبار الآحاد مختصّة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظن، ولم يُعلم بل ولم يُظنّ من مذهبهم الفرق بين الفروع والاصول، بناءً على مقدمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكليف الواقعية.

و ثالثاً، سلّمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجّة على تقدير الانسداد، لكنّ المسألة أعنى كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً او في خصوص الفروع عقلية، والشهرة ونقل الاجماع إنما تفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية.

ورابعاً، إنّ حصول الظن بعدم الحجّة مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجّة لا يجتمعان، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظن.

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

الأمر الرابع

[الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام]

أنّ الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسد فيها باب العلم، بمعنى أنّ المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه، فالظن بالامتثال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل.

و أمّا في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن. مثلاً، إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن. فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نُعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً، لكن لا يلزم من ذلك حجّة الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فاذا ظننا بعد مضيّ مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة، بمعنى أنّه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها. وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع باتيان الجمعة قبل الزوال.

وبالجمله إذا ظن المكلف بالامتثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع، فهذا الظن إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع، وإن كان مستنداً إلى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم الشرعي فليس معذوراً، بل يُعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم.

و ممّا ذكرنا تبين: أنّ الظن بالامور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الأحكام الشرعية لا دليل على اعتباره، وأنّ دليل الانسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسده فيه باب العلم، لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها. ولا يعذر الجاهل بالامتثال من

غير هذه الجهة، فإنّ المعذور فيه هو الظنّ بأنّ قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب. أمّا الظنّ بوقوع الصلاة إليه فلا يُعذّر فيه.

فظهر اندفاع توهم أنّه إذا بني على الامتثال الظنّي للأحكام الواقعيّة فلا يُجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم، لأنّ الامتثال يرجع بالأخيرة إلى الامتثال الظنّي، حيث أنّ الظانّ يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثالاً للتكاليف الواقعيّة ظنّيّاً، علّم بما بين المشرق والمغرب أو ظنّاً.

و الحاصل: أنّ حجّية الظنّ في تعيين الحكم بمعنى معذوريّة الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجّيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن وإلاّ لكان الإذنّ في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرهما وهو بديهيّ البطلان.

فعلم أنّ قياس الظنّ بالامور الخارجيّة على المسائل الاصوليّة واللغويّة واستلزامه الظنّ بالامتثال قياس مع الفارق، لأنّ جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظنّ بتعيين الحكم. ثمّ من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الامور الخارجيّة، لأنّها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتّى يدعى طرّق الانسداد فيها في هذا الزمان، فيجرى دليل الانسداد في أنفسها، لأنّ مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط.

نعم قد يوجد في الامور الخارجيّة ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة، من جواز التيمّم والافطار وغيرهما، فيقال: إنّ باب العلم بالضرر منسّد غالباً، إذ لا يُعلم غالباً إلاّ بعد تحقّقه. فإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجبّ المحذور، وهو الوقوع في الضرر غالباً، فتعيّن إناطة الحكم فيه بالظنّ.

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

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً، فافهم.

الامر الخامس في اعتبار الظن في اصول الدين

والأقوالُ المستفادَةُ من تتبُّع كلمات العلماء في هذه المسألة، من حيث وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقاً او في الجملة، ستُّه.

الأولُ: اعتبارُ العلم فيها من النظر والاستدلال، وهو المعروف عن الأكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافةً. وربما يُحكى دعوى الاجماع من العضدي، لكن الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من اصول الدين دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله.

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

الثالثُ: كفايةُ الظن مطلقاً. وهو المحكي عن جماعة، منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وحكي نسبته إليه في فصوله ولم أجده فيه، وعن المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم، قدس الله أسرارهم.

الرابعُ: كفايةُ الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد. حكي عن شيخنا البهائي، رحمه الله، في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض.

الخامسُ كفايةُ الظن المستفاد من أخبار الآحاد. وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة، قدس سره، في النهاية عن الأخباريين، من أنهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد، وحكاه الشيخ في عدته في مسألة حجّية أخبار الآحاد عن بعض عقلة أصحاب الحديث. والظاهر أنّ مراده حَمَلَةُ الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عمّا عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

السادسُ: كفايةُ الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً، لكنّه معفو عنه، كما

يظهر من عدّة الشيخ، قدس سرّه، في مسألة حجّية أخبار الآحاد وفي أواخر العدّة.

* * *

ثمّ إنّ محلّ الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقّح. فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن نتكلّم فيها، وتعقيب كلّ واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول مستعيناً بالله:
 إنّ مسائل اصول الدين، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلاّ الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وإن ترتّب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليّة على قسمين.
 أحدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به 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.

[القسم الثاني] [الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به]

أما الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والأمره بالتوقف، وأنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها. وأهوى بيده إلى فيه». ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمانة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية - بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم -: «وأما ما ورد عنه، صلى الله عليه وآله، في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً، لأن الخبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية»^١، انتهى.

وظاهر الشيخ في العدة أن عدم جواز التعويل في اصول الدين على أخبار الآحاد اتفريقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث.^٢

وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً.^٣ وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في اصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال إنه إذا حصل الظن من الخبر:

فان أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه.

(٣) السرائر، ص ٦٠

(٢) عدة الاصول، ص ٥٣.

(١) المقاصد العلية، ص

وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد - كما يظهر عن بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقربه، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا»^١، الخ - فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءً على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لآبى الشمول لمثل ذلك .

نعم لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم، لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إن عمدة أدلة حجية الأخبار الآحاد وهي الاجماع العلمي لا تساعد على ذلك .

و مما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين، فإنه قد لا يابى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الاصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها. لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك .

ولعل الوجه في ذلك أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الاصولية، لا من آثار نفسها. واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص، سواء كان من الظواهر أو غيرها، معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به.

وأما ما يتراءى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد، فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وإفادة كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بارادة الظاهر، فضلاً عن العلم.

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال.

وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد اموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلالي خارج عن رتبة الايمان مستحق للعذاب الدائم^٢. وهو في غاية الاشكال.

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالى: «و ما خلقت الجن

(٢) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص ٦.

(١) البقرة: ١٣٦.

والإنس إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ أي ليعرفون. وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَا أَعْلَمُ شَيْئاً بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ أَفْضَلَ مِنْ هَذِهِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ»؛ بناءً على أَنَّ الْأَفْضَلِيَّةَ مِنَ الْوَاجِبِ، خُصُوصاً مِثْلَ الصَّلَاةِ، تَسْتَلْزِمُ الْوَجُوبَ. وكذا عموماً وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقريته استشهاد الامام عليه السلام بها، لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليه السلام، وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي «ص» والامام «ع». ومعرفة ما جاء به النبي «ص» على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجبُ الفحصُ حتّى يحصل اليأسُ: فان حصل العلمُ بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين وإلا توقّف ولم يتدين بالظنّ لو حصل له.

ومن هنا قد يقال: إنّ الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه، صلوات الله عليهم، أهمُّ من الاشتغال بعلم المسائل العمليّة، بل هو المتعين، لأنّ العمل يصحّ عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلاّ كفايئاً بخلاف المعرفة، هذا.

ولكنّ الانصاف ممّن جانب الاعتساف يقتضي الادعاء بعدم التمكن من ذلك إلاّ للأوحدَي من الناس، لأنّ المعرفة المذكورة لا تحصل إلاّ بعد تحصيل قوّة استنباط المطالب من الأخبار وقوّة نظريّة أخرى لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ومثّل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً، فيحرم عليه التقليد.

ودعوى جوازه له للضرورة ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد. هذا إذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين. وأما في مثل زماننا فالأمر واضح.

فلا تغترّ حينئذٍ بمن قصر استعداده أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقاديّة الاصوليّة والعمليّة عن الأدلة العقلية والنقلية، فيتركها مبغضاً لها، لأنّ الناس أعداء ما جهلوا، ويشغلهم بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره وأوصاف حججه، صلوات الله عليهم، بنظر في الأخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفة الخاصّ من العام، وبنظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها، ويشغل في خلال ذلك بالتشريع على حملة الشريعة العمليّة واستهزائهم بقصور الفهم وسوء النية، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون. هذا كلّ حال وجوب المعرفة مستقلاً.

و أما اعتبار ذلك في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه، بل يدل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام والايمان.

ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر، عليه السلام، المروية في الكافي: «إن الله، عز وجل، بعث محمداً، صلى الله عليه وآله وسلم، وهو بمكة عشرين سنين، ولم يمت بمكة في تلك العشرين سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، إلا أدخله الله الجنة باقراره»^١.

و هو إيمان التصديق، فإن الظاهر أن حقيقة الايمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

نعم ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، فيعتبر في الاسلام عدم إنكارها. لكن هذا لا يوجب التغيير، فإن المقصود أنه لم يعتبر في الايمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي «ص» وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ.

وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة او كان حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام.

و في رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين، عليه السلام: «إن أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله تبارك وتعالى إياه، فيقره بالطاعة، ويعرفه نبيه فيقره بالطاعة، ويعرفه إمامه وحقته في أرضه وشاهده على خلقه فيقره بالطاعة. فقلت له: يا أمير المؤمنين! وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم»^٢. وهي صريحة في المدعى.

و في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «جُعِلْتُ فِدَاكَ، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو؟» فقال: أعده علي. فأعاد عليه. فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن 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 العباد يوم القيامة، فيقول: ألا زدني على ما افترضت عليك، ولكن من زاد زاده الله. إن رسول الله «ص» سن سنة حسنة ينبغي للناس الأخذ بها»^٣.

و نحوها رواية عيسى بن السري، «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: حدثني عما بُيئت عليه

(١) الكافي، ج ٢، ص ٢٩. (٢) كتاب سليم بن قيس، ص ٨٦ - بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ١٦. (٣) الكافي، ج ٢، ص ٢٢.

دعائهم الاسلام التي إذا أخذت بها زكيت عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، صلى الله عليه وآله، والاقرار بما جاء من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله بها ولاية آل محمد «ص»، فإن رسول الله «ص»، قال: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». وقال الله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»، 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. إن الأرض لا تصلح إلا بامام^١، الحديث.

وفي رواية أبي اليسع: «قال: قلت لأبي عبد الله، عليه السلام، أخبرني عن دعائم الاسلام التي لا يسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها، التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، والايان بأن محمداً رسول الله، صلى الله عليه وآله، والاقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله»^٢.

وفي رواية إسماعيل: «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله. فقال: الدين واسع، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم، بجهلهم. فقلت: جعلت فداك! أما أحدئك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، والاقرار بما جاء به من عند الله، وأتولاكم وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقم. فقال: ما جهلت شيئاً. فقال: هو والله الذي نحن عليه. فقلت: فهل يسلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: لا، إلا المستضعفين. قلت: من هم؟ قال: نساؤكم وأولادكم. قال: رأيت أم أيمن! فاني أشهد أنها من أهل الجنة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه»^٣.

فإن في قوله «ما جهلت شيئاً»، دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين. والمستفاد من الأخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة مزيد مما ذكر فيها في الدين - وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم - هو أنه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة

(١) الكافي، ج ٢، ص ٢١ - (٢) الكافي، ج ٢، ص ١٩ - (٣) الكافي، ج ٢، ص ٤٥٥.

والحدوث وأنه لا يصدر منه القبيحُ فعلاً أو تركاً.

والمرادُ بمعرفة هذه الامور ركوزها 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. ويكفي في معرفة النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به، والتصديقُ بنبوته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقادُ بعصمته، أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره.

قال في المقاصد العلية: «ويمكن اعتبار ذلك، لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا به، فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل. وهو ظاهرُ بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكره فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك. والأول غير بعيد عن الصواب»^١، انتهى.

أقول: و الظاهر أن مراده بعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة، قدس سره، حيث ذكرت 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، لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة، وأن الجهل بمراتب سفراء الله، جلّ ذكره، مع تيسر العلم بها تقصيرٌ في حقهم وتفريطٌ في حُبهم ونقصٌ يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

وقد أومى النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، إلى ذلك حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة من العلوم الشرعية: «إن ذلك علمٌ لا يضرُّ جهله. - ثم قال: - إنما العلوم ثلاثة، آية محكمة وفريضة عادلة وستة قائمة، وما سواهن فهو فضل»^٢.

وقد أشار إلى ذلك رئيسُ المحدثين في ديباجة الكافي، حيث قسّم الناس إلى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة، وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة.

ويكفي في معرفة الأئمة، صلوات الله عليهم، معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديقُ بأنهم أئمة يهدون بالحقّ ويجب الانقيادُ إليهم والأخذُ منهم. وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان. وقد ورد في بعض الأخبار تفسيرُ معرفة حقّ الامام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة.

ويكفي في التصديق بما جاء به النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، التصديق بما علم مجيئه به متواتراً من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراف والميزان والجنة والنار إجمالاً، مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من تلك الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار، للأخبار المتقدمة المستفيضة والسيرة المستمرة، فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا. ويمكن أن يقال: إنَّ المعتبر هو عدم إنكار هذه الامور وغيرها من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار، من أنَّ الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر. ففي رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «لو أنَّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^١، ونحوها غيرها.

ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ، قدس سره، بأسناده عن الصادق عليه السلام: «إنَّ جماعةً يقال لهم الحقية، وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله، وهم يدخلون الجنة»^٢.

و بالجمله، فالقول بأنه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنوّة محمد «ص» وبامامة الأئمة، عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد، بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة. وأما التدبُّر بسائر الضروريات ففي اشتراطه او كفاية عدم إنكارها او عدم اشتراطه أيضاً، فلا يضر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين وجوه، أقوىها الأخير، ثم الأوسط. و ما استقر بناه في ما يعتبر في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الأردبيلي في شرح الارشاد^٣.

ثم إنَّ 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، فيجب تحصيل مقدمته، أعني الأسباب المحصلة للاعتقاد، وقد عرفت أنَّ الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

(١) الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨.

(٢) الغيبة.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان، ج ٣، ص ٢٢٠.

[القسم الأول] [الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد]

وأما القسم الأول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارةً بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم وأخرى بالنسبة إلى العاجز، فهنا مقامان.

[المقام الأول] في القادر

و الكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين، الأول في حكمه التكليفي، والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه. فنقول:

أما حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصره على العمل بالظن. فن ظن بنبوّة نبينا محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، او بامامة أحد من الأئمة، صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفظن هذه المسألة زيادة النظر، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق، لأنه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلاً عن العلم به.

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

وأما الموضع الثاني، فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان، للأخبار المفسرة للايمان

بالاقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العباثر الظاهرة في العلم. وهل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان، من إطلاقِ مادّةٍ على أنّ الشاكَّ وغيرَ المؤمن كافرٌ، وظاهرِ مادّةٍ من الكتاب والسنة على حصرِ المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاكَّ في غير واحد من الأخبار بالجحود فلا يَشْمَلُ ما نحن فيه، ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوساطة بين الكفر والايان، وقد أُطلق عليه في الأخبار الضلال، لكنّ أكثر الأخبار الدالّة على الوساطة مختصّة بالايان بالمعنى الأخصّ، فيدلّ على أنّ من المسلمين من ليس بمؤمن ولا بكافر، لا على ثبوت الوساطة بين الاسلام والكفر، نعم بعضها قد يظهر منه ذلك. وحينئذٍ فالشاكَّ في شيء ممّا يعتبر في الايمان بالمعنى الأخصّ ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكامُ الايمان.

وأما الشاكَّ في شيء ممّا يعتبر في الاسلام بالمعنى الأعم، كالنبوة والمعاد، فإن اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلمٌ، وإن اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقها حتّى يكون الشهادتان أمارّةً على الاعتقاد الباطنيّ فلا إشكال في عدم إسلام الشاكَّ لو علم منه الشكّ، فلا يجري عليه أحكامُ المسلمين، من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما. وهل يُحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ فيه إشكالٌ من تقييد كفر الشاكَّ في غير واحد من الأخبار بالجحود. هذا كلّ في الظانّ بالحقّ. وأمّا الظانّ بالباطل، فالظاهرُ كفره.

بقي الكلام في أنّه إذا لم يكتف بالظنّ وحصل الجزم من تقليد، فهل يكفي ذلك او لابدّ من النظر والاستدلال؟ ظاهرُ الأكثر الثاني، بل ادعى 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»^١. فأنّ صريحه أنّ المعرفة بالتقليد غير كافية. ومثلها عبارة الشهيد الأوّل والمحقق الثاني. وأصرّح منها عبارة المحقق في المعارج، حيث استدلّ على بطلان التقليد بأنّه جزم في غير محله.

لكن مقتضى استدلال العضديّ على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وأنّها لا تحصل بالتقليد هو أنّ الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة.

وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة، كما سيجيء كلامه؛ وكلامُ الشهيد في

القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا يتعلق به عملٌ ويكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الأنبياء السابقة. ويعضده أيضاً ظاهرٌ ما عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من أنّ النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها.

و يؤيده أيضاً اقترانُ التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع، حيث يذكرون في أركان الفتوى أنّ المستفتى فيه هي الفروع دون الاصول. لكنّ الظاهر عدمُ المقابلة التامة بين التقليدين، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصولُ الظن، فيعمل المقلّد مع كونه شاكاً. وهذا غير معقول في اصول الدين التي يُطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف.

و كذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفاً كان في الواقع او موافقاً كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه، إلا أن يكتفي فيها بمجرد التدين ظاهراً وإن لم يعتقد. لكنّه بعيدٌ.

ثم إنّ ظاهرَ كلام الحاجبي والعضدي اختصاصُ الخلاف بالمسائل العقلية. وهو في محلّه، بناءً على ما استظهرنا منهم، من عدم حصول الجزم من التقليد، لأنّ الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنّما هو في العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية. وأمّا النقلات، فالاعتمادُ فيها على قول المقلّد، كالاتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

و كيف كان فالاقوى كفايةُ الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه.

مع أنّ الانصاف: أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشبّه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنّهم ذكروا شُبّهاً يصعب الجوابُ عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حالُ المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشتغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاذه؛ خصوصاً، والشيطانُ يغتنمُ الفرصةَ لالقاء الشبهات والتشكيك في البدييات، وقد شاهدنا جماعةً قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل.

المقام الثاني

في غير المتمكن من العلم

والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج، وأخرى في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا، وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده.

أما الأول، فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز، نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر، مع مادّة على خلود الكافرين بأجمعهم في النار، بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن، وأن من تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكّن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، والعقل لا يُقَيِّح عُقَابَ مثل هذا الشخص. ولهذا ادّعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على أن المخطيء في العقائد غير معذور.

لكن الذي يقتضيه الانصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين. وقد تقدّم عن الكليني ما يشير إلى ذلك، وسيجيء من الشيخ، قدس سره، في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم. هذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوساطة بين المؤمن والكافر. وقضية مناظرة زارة وغيره مع الامام، عليه السلام، في ذلك مذكورة في الكافي. ومورد الاجماع، على أن المخطيء آثم، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا ينافي كون العاقل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذوراً غير آثم.

وأما الثاني، فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن عليه، لأنّ المفروض عجزه عن الايمان والتصديق بالمأمور به، ولا دليل آخر على عدم جواز الوقف، وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم، لأنّ المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه؛ لا بدّ عند انسداد 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 يُغني عن الحق شيئاً، فيندرج في عموم قولهم عليهم السلام: «إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها»^١.

نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني إلى الباطل، فلا يبعد وجوب إزمائه بالتحصيل، لأنّ

(١) الكافي، ج ١، ص ٥٧ - جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٦٩.

انكشاف الحق، ولو ظناً، أولى من البقاء على الشك فيه.

و أما الثالث، فإن لم يُقَرَّر في الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره، وإن أقربه مع العلم بأنه شاك باطناً فالظاهر عدم إسلامه، بناءً على أن الاقرار الظاهريّ مشروط باحتمال اعتقاده لما يقربه.

وفي جريان حكم الكفر عليه حينئذٍ إشكال: من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك، ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالوجود.

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 «ص»؟ قال: كافر. ثم التفت إلى زارة، فقال: إنما يكفر إذا جحد»^١.

وفي رواية أخرى: «لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^٢.

ثم إن جحد الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به، لأجل عدم الثبوت، ويحتمل أن يراد به الانكار الصوريّ على سبيل الجزم. وعلى التقديرين، فظاهرها أن المقرّ ظاهراً، الشاك باطناً الغير المظهر لشكّه، غير كافر.

ويؤيد هذا رواية زارة الواردة في تفسير قوله تعالى: «وآخرون مرجون لأمر الله»^٣، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثل حزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار، فهم على تلك الحالة، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم»^٤. وقريب منها غيرها.

* * *

ولنختم الكلام بذكر كلام السيّد الصدر الشارح للوافية، في أقسام المقلد في اصول الدين، بناءً على القول بجواز التقليد وأقسامه، بناءً على عدم جوازه. قال:

«إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة، لأنه إما أن يكون مقلداً في

مسألة حقّة او في باطل. وعلى التقديرين إما أن يكون جازماً بها او ظاناً. وعلى

(٢) الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨.

(١) الكافي، ج ٢، ص ٣٩٩.

(٤) الكافي، ج ٢، ص ٤٠٧.

(٣) التوبة: ١٠٦.

تقديرى التقليد في الباطل إِمَّا أن يكون إصراره على التقليد مبتتياً على عناد و تعصب بأن حصل له طريق علم إلى الحقّ فما سلكه وإمّا لا. فهذه أقسام ستّة.
 فالأول: وهو من قلّد في مسألة حقّة جازماً بها. مثلاً، قلّد في وجود الصانع وصفاته وعدله، فهذا مؤمنٌ. واستدلّ عليه بما تقدّم حاصله، من أنّ التصديق معتبر من أيّ طريق حصلَ إلى أن قال:-

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

أقول: هذا مبنيّ على أنّ الاسلام مجرد الاقرار الصوريّ وإن لم يمتثل مطابقتة للاعتقاد. وفيه: ما عرفت من الاشكال وإن دلّ عليه غير واحد من الاخبار.

الثالث: من قلّد في باطل، مثل إنكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حقّ ولا عناد.

الرابع: من قلّد في باطل وظنّ به كذلك. والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة في يوم القيامة. وأمّا في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبهما، وبالاسلام إن لم يكونا كذلك. فالأول كمن أنكر النبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم، مثلاً. والثاني كمن أنكر إماماً.

الخامس: من قلّد في باطل جازماً مع العناد.

السادس: من قلّد في باطل ظانّاً كذلك. و هذان يُحكمُ بكفرهما مع ظهور

الحقّ والاصرار.

ثمّ ذكر أقسام المقلّد على القول بعدم جواز التقليد. قال:

إنّه إمّا أن يكون مقلّداً في حقّ او في باطل. وعلى التقديرين مع الجزم او الظنّ. وعلى تقديرى التقليد في الباطل بلا عناد او به. وعلى التقادير كلّها دلّ عقله على الوجوب او بيّن له غيره، وعلى الدلالة أصرّ على التقليد او رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعدُ أولاً.

فهذه أقسامٌ أربعة عشر.

الأول التقليد في الحقّ جازماً مع العلم بوجوب النظر والاصرار، فهذا مؤمن

فاسق، لاصراره على ترك الواجب.

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

الثالث: المقلد في الحق الظان مع الاصرار، والظاهر أنه مؤمن مُرجى في

الآخرة وفاسق، للاصرار.

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

الخامس والسادس: المقلد في الحق جازماً او ظاناً مع عدم العلم بوجود

الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق .

أقول: الحكم بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد، إلا أن يريد بهذا القول

قول الشيخ، قدس سره، من وجوب النظر مستقلاً، لكن ظاهره ارادة قول المشهور، فالأولى الحكم

بعدم إيمانهم على المشهور، كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة في أول الباب الحادي عشر، لأن

الايان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد. ثم قال:

السابع: المقلد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجود النظر والاصرار عليه.

فهذا أشد الكافرين.

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

ثم ذكر الباقي وقال: إن حكمها يظهر مما سبق «^١».

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

* * *

بقي الكلام فيما نسب إلى الشيخ في العدة من القول بوجود النظر مستقلاً مع العفو، 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».

ثم اعترض: بأن السيرة كما جرت له على تقرير المقلدين في الفروع كذلك

جرت على تقرير المقلدين في الاصول وعدم الانكار عليهم.

فاجاب: بأن على بطلان التقليد في الاصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك، وهذا كاف في النكير.

ثم قال: إن المقلد للحق في اصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وأنه معفو عنه. وإنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها، لأنني لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة، عليهم السلام، قطع موالةً من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل او شرع.

ثم اعترض: على ذلك بأن ذلك لا يجوز، لأنه يؤدي إلى الاغراء بما لا يأمن أن يكون جهلاً.

و اجاب: بمنع ذلك، لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لأنه إنما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول وقد فرضنا أنه مقلد في ذلك كله، فكيف يكون إسقاط العقاب مغرياً، وإنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا أحوالهم وأن العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم. وذلك يخرجهم من باب الاغراء. وهذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله.

و أقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد في الاصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به، إما على جملة او تفصيل. ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف، وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفةً بحال^١، انتهى.

و ذكر، عند الاحتجاج على حجية أخبار الآحاد، ما هو قريب من ذلك. قال: «وأما ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً معفو عنه ولا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه^٢، انتهى.

أقول: ظاهر كلامه، قدس سره، في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة وأعدادها على معرفة اصول الدين: أن الكلام في المقلد الغير الجازم، 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 يدلُّ على العفو وإنما يدلُّ على كفاية التقليد.

وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدلَّ على عدم وجوبه عليهم، لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الاصول، لم يدلَّ على العفو من هذا الواجب المستفاد من الأدلة، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه. والتحقيق أن إمساك النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة ولعملهم بالاصول دليل على عدم الوجوب، لأن وجود الأدلة لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفي فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعي، لكن الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلّدين.

فالانصاف: أن المقلّد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده، بل قد عرفت احتمال كفره، لعموم أدلة كفر الشاك. وأما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته او القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة. وفي جريان حكم الكفر احتمالاً تقدّم. وأما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علّم من عمومات الآيات والأخبار وجوب النظر والاستدلال، لأن وجوب ذلك توصلي لأجل حصول المعرفة. فاذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجباً تعبدياً مستقلاً او شرطاً شرعياً للايمان، لكن الظاهر خلاف ذلك، فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية.

الأمر السادس

إذابنينا على عدم حجّية ظن فهل يترتب عليه آثاراً أُخر غيرهما |

إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ او على عدم حجّية الظنّ المطلق، فهل يترتب عليه آثاراً أُخر غيرُ الحجّية بالاستقلال، مثل كونه جابراً لضعف سند او قصور دلالة، او كونه موهناً لحجّة أُخرى، او كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر. ومجملُ القول في ذلك أنّه كما يكون الأصلُ في الظنّ عدم الحجّية، كذلك الأصلُ فيه عدمُ ترتّب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح. وأمّا تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة:

[المقام الأوّل]

الجبر بالظن الغير المعبر

فنقول: عدمُ اعتباره إمّا أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه، وإمّا من جهة دخوله تحت عمومات أصالة حرمة العمل بالظنّ. وأمّا الأوّل، فلا ينبغي التأمّل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم مادّة على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدّين.

وأما الثاني، فالأصلُ فيه وإن كان ذلك إلا أنّ الظاهر أنّه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظنّ بالمضمون كالخبر إذا قلنا بكونه حجّةً بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور، فأفاد تلك الأمانة الغيرُ المعبرة الظنّ بصدور ذلك الخبر انجبر قصورُ سنده به. إلا أن يدعى أنّ الظاهر اشتراط حجّية ذلك الخبر بإفادته للظنّ بالصدور، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظنّ

بصدوره من غير سنده. وبالجملة فالمتبّع هو ما يفهم من دليل حجّة المجرور. و من هنا لا ينبغي التأمّل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لأنّ المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في مدلولاتها، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج. فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه او بالقرائن الداخلة فهو، وإلا - بأن كان مجملاً او كان دلالتُه في الأصل ضعيفة، كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي - فلا يُجدي الظن بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض، إذ التعويل حينئذٍ على ذلك الظن من غير مدخلة للكلام، بل ربّما لا تكون تلك الأمانة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام. غايته إفادته للظن بالحكم الفرعي، ولا ملازمة بينه وبين الظن بارادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ. نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي. فالظن به يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا من باب الاتفاق. و ممّا ذكرنا ظهر أنّ ما اشتهر - من أنّ ضعف الدلالة منجبرٌ بعمل الأصحاب - غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يُعلم لها بينة.

و الفرق أنّ فهم الأصحاب و تمسكهم به كاشفٌ ظنيّ عن قرينة على المراد، بخلاف عمل الأصحاب، فإنّ غايته الكشف عن 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 جابرةً لضعف سند الخبر. فأنّه إن كان من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر، ففيه - مع أنّه قد لا يوجب الظنّ بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظنّ بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر: - أنّ جلّهم لا يقولون بحجّة الخبر المظنون الصدور مطلقاً، فإنّ المحكيّ عن المشهور اعتبارُ الايمان في الراوي، مع أنّه لا يرتاب في إفادة الموثق للظنّ.

فان قيل: إنّ ذلك لخروج خبر غير الاماميّ بالدليل الخاصّ، مثل منطوق آية النبأ، ومثل قوله عليه السلام: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا»^١.

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظنّ فلا يشمل الموثق؛ وإن كان عامّاً لما ظنّ بصدوره كان خبرٌ غير الاماميّ المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج. ومثّل الموثق خبرُ الفاسق المتحرّز عن الكذب والخبرُ المعتضد بالأولية والاستقراء

(١) الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٤.

وسائر الأمارات الظنية، مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك؛ وإن كانّ لقيام دليل خاصّ عليه، ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

و بالجمله، 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.

وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأنّ جبر الضعيف بالشهرة ضعيفٌ مجبورٌ بالشهرة. وربما يدعى كونُ الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادّعي الاجماع على حجّيته ولم يثبت.

وأشكّل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه، بناءً على أنّ التبين يعمّ الظنّ الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر. وهو بعيدٌ، إذ لو اريد مطلق الظنّ فلا يخفى بعده، لأنّ المنهى عنه ليس إلّا خبرَ الفاسق المفيد للظنّ، إذ لا يعمل أحدٌ بالخبر المشكوك صدقه. وإن اريد البالغ حدّ الاطمينان فله وجهٌ، غير أنّه يقتضي دخولَ سائر الظنون الجابرة إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الاطمينان ولا يختصّ بالشهرة. فالآية تدلّ على حجّية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان، ولا بُعد فيه. وقد مرّ في أدلّة حجّية الأخبار ما يؤيده او يدلّ عليه من حكايات الاجماع والأخبار.

و أبعد من الكلّ دعوى استفادة حجّيته ممّا دلّ من الأخبار، كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة إلى زرارة، على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين. فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والألوية.

و توضيحُ فساد ذلك أنّ الظاهر من الروايتين شهرةُ الخبر من حيث الرواية. كما يدلّ عليه قولُ السائل فيما بعد ذلك: «فانهما معاً مشهوران»، مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة.

المقام الثاني في كون الظن الغير المعتمد موهناً

و الكلام هنا أيضاً يقع تارةً فيما علم بعدم اعتباره، وأخرى فيما لم يثبت اعتباره. و تفصيلُ الكلام في الأول أن المقابل له إن كان من الامور المعتمدة، لأجل إفادة الظن النوعي، اي لكون نوعه لو خُلِّي وطبعه مفيداً للظن، وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاص، فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدمُ اعتباره، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناءً على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه.

و من هذا القبيل: القياس في مقابلة الظواهر اللفظية فإنه لا عبرة به أصلاً، بناءً على كون اعتبارها من باب الظن النوعي. ولو كان من باب التعبد فالأمر أوضح. نعم لو كان حجتيه، سواء كان من باب الظن النوعي او كان من باب التعبد، مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه، كان للتوقف مجال. و لعله الوجه، فيما حكاه لي بعضُ المعاصرين عن شيخه: أنه ذكر له مشافهةً: «أنه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه».

لكن هذا القول، أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها، بعيد في الغاية. وبالجملة فيكفي في المطلب مادّة على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك.

مع أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى النهي عن القياس -معللاً بما حاصله غلبه 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، فكان مضمونه مشكوك لا مظنون، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم. فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوي.

و يؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الامام له في ردّ الخبر الوارد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس، فراجع. وهذا حسن

لكن الأحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع. كما لو دلّ الشرع على حجّة الخبر ما لم يكن ظنّ على خلافه. فان نفي الأثر شرعاً من الظنّ القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الأمانة على حاله. وأمّا ما كان اعتباره من باب بناء العرف و كان مرجع حجّته شرعاً إلى تقرير ذلك البناء، كظواهر الألفاظ، فإنّ وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع. فتأثير الظنّ بالخلاف في القدرح في حجّية الظواهر ليس مثل تأثيره في القدرح في حجّية الخبر المظنون الخلاف في كونه مجعولاً شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس، لأنّ المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حساً هي الآثار المجعولة دون غيرها. نعم يمكن أن يقال: إنّ العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعباون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطابات، فيكون النهي عن القياس ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

ومما ذكرنا يعلم حالّ القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ. كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار المظنون الصدور منها او الموثوق به منها، فإنّ في وهنهما بالقياس الوجهين: من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجّيتها على وجه الشرطيّة، فرجعه إلى فقدان شرط وجدانيّ، أعني وصف الظنّ بسبب القياس. ونفي الآثار الشرعيّة للظنّ القياسي لا يجدي، لأنّ الأثر المذكور، أعني رفع الظنّ، ليس من الامور المجعولة، ومن أنّ أصل اشتراط الظنّ من الشارع. فاذا علمنا من الشارع أنّ الخبر المزاحم بالظنّ القياسي لا يُنقصُ أصلاً من حيث الايصال إلى الواقع وعدمه من الخبر السليم عن مزاحمته، وأنّ وجود القياس وعدمه في نظره سيان. فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حدّ سواء.

ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق: بأنّه إن كان الدليل المذكور المقيد باعتباره بالظنّ ممّا دلّ الشرع على اعتباره، 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 اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعيّة، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الراجع لما هو مناط حجّيته أعني الظنّ. فإنّ غاية الأمر صيرورة مورد اجتماع تلك الأمانة والقياس مشكوكاً، فلا يحكم العقل فيه بشيء، إلاّ أن يدعي المدعي أنّ العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأمانة المزاحمة به عن القوّة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وإن كان لا يعتبر عن تلك القوّة حينئذٍ بالظنّ وعن مقابلتها بالوهم.

والحاصل: أنّ العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصّة او إجماع منقول مقداراً من القوّة والقرب إلى الواقع، والتجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم، وعلموا حال القياس ببيان الشارع أنّه لا عبرة بما يفيد من الظنّ ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله، لم يفرّقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس ام لا، لأنّه لا ينقصهما عمّا هما عليه من القوّة والمزيّة المسماة بالظنّ الشائنيّ والنوعيّ والطبيعيّ.

ومما ذكرنا صحّ للقائلين بمطلق الظنّ لأجل الانسداد، إلّا ما خرج، أن يقولوا بحجّيّة الظنّ الشائنيّ، بمعنى أنّ الظنّ الشخصيّ إذا ارتفع عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجّيّتها، بل يجب القولُ بذلك على رأي بعضهم ممّن يُجرى دليل الانسداد في كلّ مسألة مسألة، لأنّه إذا فرض في مسألة وجود أمارّة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمارّة، فافهم.

هذا كلّه مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهيّة وعدم الاعتناء به 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، لأنّ الفحص عن الوهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الاصول والفروع، بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسّسين لتقرير الاصول وتحريم الفروع، كالاسكافيّ، الذي نسب إليه أنّ تدوين «اصول الفقه» من الامامية منه ومن العمانيّ يعني ابن عقيل، قدس سرهما، وفي كلام آخر: إنّ تحرير الفتاوى في الكتب المستقلّة منها أيضاً، جزاها الله وجميع من سبقها ولحقها خيراً الجزاء.

ثمّ إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلّم فيما سطرنا ههنا نقضاً وإبراماً.

هذا تمام الكلام في وهن الأمارّة المعتمدة بالظنّ المنهيّ عنه بالخصوص، كالقياس وشبهه. و أمّا الظنّ الذي لم يثبت إلغاؤه إلّا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ، فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظنّ بالخلاف، فضلاً عمّا كان اعتبارها مشروطاً بإفادة الظنّ، والسرفيه انتفاء الشرط. كما أنّه لا إشكال في عدم الوهنيّة إذا كان اعتبارها من باب الظنّ النوعيّ.

و توهم «جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أنّ النهي يدلّ على عدم كونه مؤثراً أصلاً، فوجوده كعدمه من جميع الجهات»، مدفوع.

المقام الثالث

في الترجيح بالظن الغير المعتر

وقد عرفت أنه على قسمين: أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص، كالقياس وشبهه. والآخر ما لم يعتبر، لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة.

[القسم الأول]

[وهو الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص]

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 موافقاً لما تضمنته أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه. ويمكن أن يحتاج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما. وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد في العمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه. لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر. وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس. وفيه نظر^١، انتهى.

ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين، قدست أسرارهم، بعض الميل والحق خلافه، لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة، فإنه لولا القياس كان العمل به جائزاً. والمقصود تحريم العمل به، لأجل القياس، وأي عمل أعظم من هذا. والفرق بين المرجح

(١) معارج الاصول، ص ١٨٦.

والدليل ليس إلا أنّ الدليل مقتضى لتعيين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه. فلكلّ منها مدخلٌ في العلة التامة لتعيين العمل به. فاذا كان استعمالُ القياس محظوراً وأنه لا يعابُه في الشرعيّات كان وجوده كعدمه غير مؤثر، 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 المنضمّ إليه في الاقتضاء.

هذا كلّه على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ. وأما على مذهبهم: فيكون القياسُ تمام المقتضى بناءً على كون الحجّة عندهم الظنّ الفعليّ، لأنّ الخبر المنضمّ إليه ليس له مدخلٌ في حصول الظنّ الفعليّ بمضمونه. نعم قد يكون الظنّ مستنداً إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي. و يؤيد ما ذكرنا بل يدلّ عليه استمرار سيرة أصحابنا الامامية، رضوان الله عليهم، في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظنّ القياسيّ أحياناً، فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس. كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس والبحث فيه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجّة.

وأما القسم الآخر

وهو الظنّ الغير المعبر، 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 اختصاص له بالدليل الظنّيّ السند، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة.

الثاني: الترجيحُ به في وجه الصدور، بأن نفرض الخبرين صادرين وظاهري الدلالة، وانحصر التحيّر في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عمّا صدر على وجه التقيّة أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع. وهذا يجري في مقطوعي الصدور وفي مظنوني الصدور مع بقاء الظنّ بالصدور في كلّ منهما.

الثالث: الترجيحُ به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الأوّل

[وهو الترجيح بالظنّ الغير المعبر في الدلالة]

فتفصيل القول فيه: أنّه إن قلنا بأنّ مطلق الظنّ على خلاف الظواهر يُسقطها عن الاعتبار

لاشترط حجيتها بعدم الظن على الخلاف، فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح. لكن يخرج حينئذ كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن المعارض. إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار. نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبارها، بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا: إذا قلنا باشترط حجية الظواهر بحصول الظن منها او من غيرها على طبقها. لكن هذا القول سخيف جداً. والأول أيضاً بعيد، كما حققناه في مسألة حجية الظواهر.

و إن قلنا بأن حجية الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلي وأنه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها، او قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلي، فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض، فإنه إذا صدر عنه قوله، مثلاً: اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه، وورد أيضاً: كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله، وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر؛ كان ذلك مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض، أعني خراء الطير الغير المأكول وبوله.

أما على القول الأول، فلأن حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام.

و أما على الثاني، فلأن أصالة عدم القرينة في كل منها معارضةً بمثلها في الآخر، والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر التساقط والرجوع إلى عموم او أصل يكون حجيته مشروطاً بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار. فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما، كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة، كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلاً، لا من باب كونه مرجحاً، لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم. فالمتجه حينئذ الرجوع في المسألة، بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند او من حيث الصدور تقيّةً اولبيان الواقع، إلى قاعدة الطهارة.

أما المقام الثاني

[وهو الترجيح بالظن الغير المعترف في وجه الصدور]

فتفصيل القول فيه أن أصالة عدم التقيّة - إن كان المستند فيها أصل العدم في كل حادث، بناءً على أن دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لظهور الحق حادثة - تدفع بالأصل، فالمرجع بعد

معارضة هذا الأصل في كلّ خبر بمثله في الآخر هو التساقط.

و كذلك لو استندنا فيها إلى أنّ ظاهر حال المتكلم بالكلام، خصوصاً 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.

و حينئذٍ فإن عملنا بمطلق الظنّ في تشخيص التقيّة وخلافها - بناءً على حجّة الظنّ في هذا المقام، لأجل الحاجة إليه من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيّةً وأنّ الرجوع إلى أصالة عدمها في كلّ مورد يوجب الافتاء بكثير ممّا صدر تقيّةً، فتعيّن العمل بالظنّ، أو لأننا نفهم ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنةً للتقيّة، فتعيّن العمل بما هو أبعد عنها بحسب كلّ أمانة. كان ذلك الظنّ دليلاً مستقلاً في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحاً.

ولو استندنا فيها إلى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظنّ على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظنّ حجّةً سليمةً عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الأول. وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي، نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً، لاهازلاً، ولم يشترط في اعتباره الظنّ الفعليّ ولا عدم الظنّ بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ المفروض، والكلام فيه يعلم ممّا سيجيء.

أما المقام الثالث

وهو ترجيح السند بمطلق الظنّ

فالكلام فيه أيضاً مفروض فيما إذا لم نقل بحجّة الظنّ المطلق ولا بحجّة الخبرين بشرط إفادة الظنّ ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه، إذ يخرج الظنّ المفروض على هذه التقادير عن المرجحيّة بل يصير حجّة مستقلة على الأول، سواء كان حجّة المتعارضين من باب الظنّ المطلق أو من باب الاطمينان أو من باب الظنّ الخاصّ، فإنّ القول بالظنّ المطلق لا ينافي القول بالظنّ الخاصّ في بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين ويسقط المرجوح عن الحجّة على الأخيرين، فيتعيّن أنّ الكلام في مرجحيّته فيما إذا قلنا بحجّة كلّ منهما من حيث الظنّ النوعي كما هو مذهب الأكثر.

والكلام يقع تارة في الترجيح بالظنّ في مقام لولاه لحكم بالتخير وأخرى في الترجيح به في مقام المرجحات المنصوصة في الأخبار العلاجية.

أما الكلام في الأول فمخصه:

أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم الترجيح، كما أن الأصل عدم الحجية. لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن 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 أو مخالفة الاصول القطعية الموجودة في المسألة جارٍ بعينه في الترجيح بالظن والآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم كلّها متساوية النسبة إلى الحجية وإلى المرجحية. وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يُحدث حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه، وهو وجوب العمل بموافقته عيناً، مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر، هذا.

ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن. و ليعلم أولاً أن محلّ الكلام، كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة أعني الجبر والوهن والترجيح، هو الظن الذي لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلالة ترجيح بأمر خارجي. وهذا لا دخل له بمسألة أخرى اتفاقيّة، وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما.

فإنّ الكلام فيها في ترجيح أحد الخبرين الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند، كالأعدل والأفقه أو المسند أو الأشهر رواية أو غير ذلك، أو من حيث الدلالة، كالعام على المطلق، والحقيقة على المجاز، والمجاز على الاضمار، وغير ذلك. وبعبارة أخرى، الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند اتفاقي، واستفاض نقل الاجماع من الخاصّة والعامّة على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر.

و الكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم لو كشف تلك الأمانة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالته دخلت في المسألة الاتفاقيّة ووجب الأخذ بها، لأنّ العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً، سواء علم وجه الرجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلا إجمالاً.

ومن هنا ظهر أنّ الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول إذا كشفنا عن مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالته ممّا لا ينبغي الخلاف فيه. نعم لو لم يكشفنا عن ذلك إلا ظناً، ففي حجّيته أو

إلحاقه بالمرجح الخارجي وجهان، أقواهما الأول، كما سيجيء.

* * *

وكيف كان فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه.

الأول: قاعدة الاشتغال، لدوران الأمرين التخيير وتعيين الموافق للظن.

وتوهم: «إنه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقاً للاحتياط اللازم في المسألة الفرعية فيعارض الاحتياط في المسألة الاصولية بل يرجح عليه في مثل المقام، كما نبهنا عليه عند الكلام في معتمات نتيجة دليل الانسداد»، مدفوع بأن المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن:

لأن الأخذ به، إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له. ولهذا يحكم بالتخيير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً، إذ كما أن الدليل المعين للعمل به يكون حاكماً على الاصول، كذلك الدليل المختير في العمل به وبمعارضه. وإن كان من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه، ففيه ما تقرّر في محله من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير. بل هنا كلام آخر، وهو أن حجّة الخبر المرجوح في المقام وجواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف، إذ لا يكفي في ذلك ما دلّ على حجّة كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكلّ منهما، فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك، وليس المقام مقام التكليف المردّد بين التعيين والتخيير حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال. وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجع إن شاء الله تعالى.

الثاني: ظهور الاجماع على ذلك، كما استظهره بعض مشايخنا، فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته للظن بمطابقة أحد الدليلين للواقع، فكان الكبرى وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلمة عندهم. وربما يستفاد ذلك من الاجماع المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين. إلا أنه يشكل بما ذكرنا: من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منها ما كان كذلك في نفسه ولو انكشف أمر خارجي عن ذلك، كعمل الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لانعلمه تفصيلاً، فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة، كالاستقراء والأولية الظنّية مثلاً، على تقدير عدم اعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك

عن معقد تلك الاجماع، وإن كان بعض أدلتهم الأخر قد يفيد العموم لما نحن فيه، كقبح ترجيح المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع، وإلا اقتضى ذلك حجية 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 بكل ظن ما عدا القياس.

فنها: ما تقدم 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 المقرر، فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي. إلا أن يقال: إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقرراً أو ناقلاً.

ومنها: ما ذكره في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معلين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، وفي ترجيحه بعمل علماء المدنية، إلا أن يقال أيضاً: إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين.

وبالجمله فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفائه بأمانة أجنبية توجب قوة مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحية الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا أقل من كونه مظنوناً، والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير وإن لم يجب العمل به في مقابل الاصول. وسيجيء بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار، من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقتاً للواقع، سواء كان مرجح داخلي كالأعدلية مثلاً أو مرجح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر:

مثل ما دل على الترجيح بالأصديقية في الحديث، كما في مقبولة ابن حنظلة، فإنا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها، لا مجرد 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 الوثاقة، لأنّ صفة الصدق ليست إلّا المطابقة للواقع. فعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع. فالترجيح بها يدلّ على أنّ العبرة بالأقربيّة من أيّ سبب حصلت.

و مثل ما دلّ على ترجيح أوثق الخبرين، فإنّ معنى الأوثقيّة شدّة الاعتماد عليه، وليس إلّا لكون خبره أوثق. فاذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي أتبع.

و ممّا يستفاد منه المطلب على وجه الظهور مادّ على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلّهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللاً ذلك بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، فيدلّ على أنّ طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه، لا لآفته لا ريب في بطلانه، كما قد يتوهم، وإلّا لم يكن معنيّ للتعارض وتخيّر السائل، ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه، إذا كان راويه أعدل كما يقتضيه صدر الخبر، ولا لقول السائل بعد ذلك: «هما مشهوران معاً».

فحاصل المرجح هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفائه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البيّن الرشد، وغيره من الأمر المشكل، لابين الغي، كما توهم. وليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات، لأنّ الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة، بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور، وهو احتمال وروده على بعض الوجوه او عدم صدوره رأساً.

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً، لأنّ الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً في غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

و حينئذ فيدلّ على رجحان كلّ خبر يكون نسبته إلى معارضة مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختصّ بروايته بعض دون بعض، مع كونه بحيث لو سلّم عن المعارض او كان راويه أعدل و أصدق من راوي معارضة المجمع عليه لأجذب به، ومن المعلوم أنّ الخبر المعتضد بأمانة توجب الظنّ بمطابقته ومخالفة معارضة للواقع نسبته إلى معارضة تلك النسبة.

و لعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بأنّ ذلك لا يحتمل إلّا الفتوى وهذا يحتمل النقيّة، لأنّ الريب الموجود في الثاني منتفٍ في الأوّل. وكذا كثير من المرجحات الراجعة إلى وجود احتمال في أحدهما مفقود علماً او ظناً في الآخر، فتدبر. فكلّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر او يوجد ولا يعدّ لغاية ضعفه ريباً، فذلك الآخر مقدّم عليه.

وأظهر من ذلك كله، في إفادة الترجيح بمطلق الظن، مادّة من الأخبار العلاجيّة على الترجيح بمخالفة العامّة، بناءً على أنّ الوجه في الترجيح بها أحد وجهين:

أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقيّة، كما علّل به الشيخ والمحقق. فيستفاد منه اعتبار كلّ قرينة خارجيّة توجب أبعديّة أحدهما عن خلاف الحقّ ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء، بل يستفاد منه عدم اشتراط الظنّ في الترجيح، بل يكفي تطرّق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر، كما هو مفاد الخبر المتقدّم الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالنسبة إلى معارضة. لكنّ هذا الوجه لم يُنصّ عليه في الأخبار، وإنّما هو شيء مستنبط منها، ذكره الشيخ ومن تأخّر عنه. نعم في رواية عبيد بن زرارة: «ما سمعته منّي يُشبه قول الناس فقيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يُشبه قول الناس فلا تقيّة فيه»، دلالة على ذلك.

الثاني: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع. والفرق بين الوجهين: أنّ الأوّل كاشف عن وجه صدور الخبر، والثاني كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

وهذا الوجه لما نحن فيه منصوص في الأخبار، مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السّلام: «فإنّ الرشد في خلافهم»، و«ما خالف العامّة ففيه الرشد». فإنّ هذه القضية قضية غالبة لا دائميّة، فيدلّ على أنّه يكفي في الترجيح الظنّ بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين. ويدلّ على هذا التعليل أيضاً ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحقّ في بلد، من قوله: «إئت فقيه البلد فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه».^٢

وأصرّح من الكلّ في التعليل بالوجه المذكور مرفوعاً أبي إسحاق الأرجانيّ إلى أبي عبد الله عليه السّلام. قال: قال عليه السّلام: «اتدري لِمَ أمرتُم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامّة؟ فقلت: لا أدري. فقال: إنّ عليّاً، عليه السّلام، لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الأئمّة إلى غيره، إرادة لا بطلان أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين، عليه السّلام، عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عند أنفسهم ليكبسوا على الناس».^٣

ويصدق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمّة، عليهم السّلام، على هذا النحو، تبعاً لسلفهم. حتّى أنّ أباحنيفة حكى عنه أنّه قال: «خالفت جعفرأ في كلّ ما يقول أو يفعل، لكنني لا أدري هل يُعْمَضُ عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما».

(١) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٧٦. (٢) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٨٩. (٣) علل الشرائع، ص ١٧٩.

و الحاصل: أن تعليل الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع، حتى أنه 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. فإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي ادعينا في روايات الترجيح بالأصديقية والأوثقية، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة. ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر، بل يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر، كما هو كذلك في كثير من المرجحات. فإذ ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره، قدست أسرارهم، من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير محل.

ثم إن الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظية، فلا إشكال في الاعتماد عليها؛ وإن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الإشعار، كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق. فان لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا أقل من كونها أمانة مفيدة للظن بالمدعى. ولا بد من العمل به، لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لأن التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد، لأننا نعلم بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيئاً. والمرجحات المنصوصة في الأخبار غير وافية. مع أن تلك الأخبار معارضة بعضها بعضاً، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب.

و حاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل في الظن بالمرجح. فكل ما ظن أنه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به، وإلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرحح غيره عليه. والأول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح، والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء على أحدهما، لأجل تعذر العلم على أحدهما وقبحه بديهياً. وحينئذ إذا ظننا من الأمارات السابقة أن مجرد أقرية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الأخذ به، هذا.

ولكن لما منع إن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة، كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة التي دل العرف على وجوب الترجيح بها، كتقديم النص والأظهر على الظاهر.

بيان ذلك : أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر، كالعالم والخاص وشبههما ممّا لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد، فالمرجح فيه معلوم من العرف.

وما كان من قبيل تعارض الظاهرين، كالعالمين من وجه وشبههما ممّا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجه فيه، كما عرفت سابقاً، عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة، لا بمطابقة أحدهما لظن خارجي غير معتبر، ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى الأصول والقواعد. فهذا كاشف عن أن الحكم فيها ذلك من أول الأمر للتساقط، لاجمال الدلالة.

وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين، فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجيّة.

ومن المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنّة مطابق لأحدهما. وهذا القسم يُرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل. وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمارة خارجيّة - وذلك لأن العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليدعنه إلا بوارديقيني، والخبر المخالف له لا ينهض لذلك، لمعارضته بمثله، والمفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت - فلا وارد على العموم والأصل.

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك. وهذا أقل قليل بين المتعارضات. فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذوراً. نعم الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن خصوصاً، مع أن مبنى المسألة على حجّية الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلي على خلافه. والدليل على هذا الاطلاق مشكل، خصوصاً لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة، فإن إثبات حجّية الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وإن لم نقل بحجّية الشهرة. ولذا قال صاحب المدارك: «إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل، وموافقة الأصحاب من غير دليل أشكل»^١.

وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير. وأما في مقابل العمل بالأصل، فإن كان الأصل مثبتاً للاحتياط، كالاحتياط اللازم في بعض الموارد، فالأحوط العمل بالأصل. وإن كان نافيّاً للتكليف كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف، أو مثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد في باب المعاملات ونحو ذلك، ففيه الاشكال. وفي باب التراجيح تتمّة المقال، والله العالم بحقيقة الحال، والحمد لله أولاً وآخراً. وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً.

المقصد الثالث

من مقاصد الكتاب في

الشكّ

[مقدمة]

قد قسمنا، في صدر هذا الكتاب، المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي 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 لا بجعل جاعل، والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه، لكونه كشافاً ظنياً ومرآة لمتعلقه. لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به، وهو غير واقع إلا في الجملة. وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وأما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر. فلو ورد في مورد حكم شرعي، كأن يقول: «الواقعة المشكوكة حكمها كذا»، كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض. ويُطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثنوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري، وهي الواقعة المشكوك في حكمها، لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً شرب التتن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه. فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك. فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه، ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً.

وأما ما دلّ على الحكم الأوّل علماً او ظناً معتبراً، فيختصّ باسم الدليل، وقد يقيد بالاجتهاديّ. كما أنّ الأوّل قد يسمّى بالدليل مقيداً بالفقاهيّة. وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانيّ، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

ثم إنّ الظنّ الغير المعتبر حكمه حكمُ الشكّ، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا - من تأخر مرتبة الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ، لأجل تقييد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعيّ، يظهر لك وجه تقديم الأدلّة على الاصول، لأنّ موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل. فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشكّ - بوجود الدليل.

الاترى أنّه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشكّ فيه هي الحرمة. فاذا علمنا بالثاني لكونه علمياً ونفرض سلامته عن معارضة الأوّل، خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأوّل، وهو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتّى يلتزم فيه تخصيص و طرح لظاهره.

و من هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً، لأنّ الترجيح فرغ المعارضة. وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل والعامّ على الأصل، فيقال يخصّص الأصل بالدليل او يخرج عن الأصل بالدليل.

ويمكن أن يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلّة الغير العلميّة، بأن يقال: إنّ مؤدّى أصل البراءة، مثلاً، أنّه إذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرّم، وهذا عامّ ومفادّ الدليل الدالّ على اعتبار تلك الأمانة الغير العلميّة المقابلة للأصل أنّه إذا قام تلك الأمانة الغير العلميّة على حرمة الشيء الفلانيّ فهو حرامّ. وهذا أخصّ من دليل أصل البراءة مثلاً، فيخرج عنه به. وكون دليل تلك الأمانة أعمّ من وجه، باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة، لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمانة بين مواردّها.

و توضيح ذلك: أنّ كون الدليل رافعاً لموضوع الأصل - وهو الشكّ - إنّما يصحّ في الدليل العلميّ، حيث أنّ وجوده يُخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه. وأما الدليل الغير العلميّ فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل، وهو عدم العلم. وأما الدليل الدالّ على اعتباره، فهو وإن كان علمياً إلاّ أنّه لا يفيد إلاّ حكماً ظاهريّاً نظير مفاد الأصل. إذ المراد بالحكم الظاهريّ ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعيّ الثابت له من دون مدخلة العلم والجهل.

فكما أن مفاد قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»، يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه؛ فكذلك مادلاً على حجّة الشهرة الدالّة مثلاً على وجوب شيء، يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث أنه مظنون مطلقاً او بهذه الأمانة.

ولذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم 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 لا محالة. فاذا بني على العمل بتلك الأمانة، كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص له لا محالة، هذا. ولكن التحقيق أن دليل تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل، إلا أنه نزل شرعاً منزلة الراجع، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له، كما سيوضح إن شاء الله. على أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية.

و أما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال، فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح، لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب، كما هو ظاهر. وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير.

واعلم أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وإن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً. وهي منحصرة في أربعة، أصل البراءة وأصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب، بناءً على كونه حكماً ظاهرياً ثبت التعبد به من الأخبار، إذ بناءً على كونه مفيداً للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي. وأما الاصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع، كأصالة الصحة وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل، فلا يقع الكلام فيها إلا لمناسبة يقتضيها المقام.

ثم إن انحصار موارد الاشتباه في الاصول الأربعة عقلي، لأن حكم الشك إما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، وإما أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يُلحظ. والأول مورد الاستصحاب. والثاني إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً ام لا، والثاني مورد

التخيير. والأولُ إِمَّا أن يدلَّ دليلَ عقليّ او نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإمّا أن لا يدلَّ. والأولُ موردُ الاحتياط، والثاني موردُ البراءة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مواردَ الاصول قد تتداخلُ، لأنّ المناطَ في الاستصحاب ملاحظةُ الحالة المتيقنة السابقة، ومدارَ الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودةً.

ثمّ إنّ تمامَ الكلام في الاصول الأربعة يحصلُ باشباعه في مقامين:

أحدهما: حكمُ الشكِّ في الحكم الواقعيّ من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع إلى

الاصول الثلاثة.

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

أما

المقام الأول

[وهو حكم الشك في الحكم الواقعي]

[من دون ملاحظة الحالة السابقة]

فيقع الكلام فيه في موضعين،
لأنّ الشكّ إمّا في نفس التكليف، وهو النوع الخاصّ من الالتزام وإن علم جنسه، كالتكليف
المرّدّد بين الوجوب والتحريم.
وإمّا في متعلق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيءٍ وشكّ بين تعلّقه بالظهر
والجمعة، أو علم وجوب فائتة وتردّد بين الظهر والمغرب.

والموضع الأوّل

[وهو الشكّ في نفس التكليف]

يقع الكلام فيه في مطالب، لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، وإمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، وإمّا تحريم مشتبه بالوجوب، [لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا إيجاب مشتبه بغيره وإمّا تحريم كذلك، ص]، وصور الاشتباه كثيرة. وهذا مبنيّ على اختصاص التكليف بالالزام او اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحبّ والمكروه يظهرُ حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجةً إلى تعميم العنوان.

ثمّ متعلّق التكليف المشكوك :

إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعيّ الكلّيّ، كشرب التنّ المشكوك في حرمة، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

وإمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئيّ، كشرب هذا المايح المحتمل كونه خمراً. ومنشأ الشكّ في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجيّة.

و منشأؤه في الأوّل إمّا عدم النصّ في المسألة، كمسألة شرب التنّ، وإمّا أن يكون إجمال النصّ، كدوران الأمر في قوله تعالى: «حتّى يطهرن»، بين التشديد والتخفيف مثلاً، وإمّا أن يكون تعارض النصّين. ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات.

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأوّل: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثاني: دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

فالمطلب الأوّل فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

وقد عرفت أنّ متعلّق الشكّ، تارة، الواقعة الكليّة، كشرب التّن. ومنشأ الشكّ فيه عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه، وأخرى، الواقعة الجزئية. فههنا أربع مسائل

[المسألة] الأولى مالانصّ فيه

وقد اختلّف فيه على ما يرجع إلى قولين:
أحدهما إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك.
والثاني وجوب الترك ويعبر عنه بالاحتياط.
والأول منسوب إلى المجتهدين.
والثاني إلى معظم الاخباريين.
وربما نسب إليهم أقوال أربعة: التحريم ظاهراً، والتحريم واقعاً، والتوقف، والاحتياط.
ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان.
ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه أخر تأتي بعد ذكر أدلة الاخباريين.

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة

فمن الكتاب آيات:

منها: قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»!

قيل: دلالتها واضحة.

وفيه: أنها غير ظاهرة، فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء.

فأما أن يراد بالوصول المالك، بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: «مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ!». فالمعنى: أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطي من المال.

وإما أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه، بقرينة إيقاع التكليف عليه. فاعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فتدل على نفي التكليف بغير المقدور، كما ذكره الطبرسي، رحمه الله. وهذا المعنى أظهر وأشمل، لأن الانفاق من الميسور داخل في ما آتاه الله.

وكيف كان، فمن المعلوم أن ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور، وإلا لم ينازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه.

نعم لو اريد من الوصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به. لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وإرادة الأعم منه ومن المورد تستلزم استعمال الوصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه، فافهم.

نعم في رواية عبدالأعلى عن أبي عبدالله عليه السلام:

«قال: قلت له: هل كُلفَ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ؟ قال: لا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

إِلَّا وَسْعَهَا، وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا».

لكنها لا تفع في المطلب، لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الاعلام من الايتاء في الآية. وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى. ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»^١.

ومنها: قوله تعالى: «وما كنا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»^٢.

بناءً على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، لأنه يكون به غالباً، كما في قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن»، كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان النقلية. ويخصص العموم بغير المستقلات أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب إلا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الذم، بناء على أن منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم، كما صرح به البعض. وعلى أي تقدير فتدل على نفي العقاب قبل البيان. وفيه: أن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختص بالعذاب الديني الواقع في الأمم السابقة.

ثم إنه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين رد من استدل بها، لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأن نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق، فإن الإخبار بنفي التعذيب إن دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني، وإن لم يدل فلا وجه للأول. ويمكن دفعه: بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأن الخصم يدعي أن في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم، كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم، ويعترف 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، كما في الظهار، حيث قيل إنه محرّم معفو عنه. وكما في العزم على المعصية على احتمال. نعم لو فرض هناك أيضاً إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق، كما يظهر من بعض مافرعوا على تلك المسألة، لم يجز التمسك به هناك. والانصاف: أن الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين.

ومنها: قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»^٣،

اي: ما يجتنبونه من الأفعال والتروك . وظاهرها أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الاسلام إلا بعد ما يبين لهم .

وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد: «حتى يُعرفهم ما يُرضيه و ما يُسخطه»^١ . وفيه: ما تقدّم في الآية السابقة، مع أنّ دلالتها أضعف من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهم إلا بالفحوى .

ومنها: قوله تعالى: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ»^٢ . وفي دلالتها تأمل ظاهر .

ويرد على الكلّ أنّ غاية مدلولها عدم المؤاخذه على مخالفة النهي المجهول وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العامّ على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم . ومعلوم أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي .

وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه، كما لا يخفى .

ومنها: قوله تعالى، مخاطباً لنبية، صلى الله عليه وآله، ملقناً إياه طريق الردّ على اليهود، حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله تعالى افتراء عليه: «قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعمٍ يطعمه إلا أن يَكُونَ مَيْتَةً او دَمًا مَسْفُوحًا»^٣ .

فأبطل [تشريعه] بعدم وجدان ما حرّمه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه . وعدم وجدانه «ص» 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 .

لكنّ الانصاف: أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب . وأمّا الدلالة فلا، ولذا قال في الوافية: «و في الآية إشعارٌ بأنّ إباحتها الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع» . مع أنه لو سلم، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عتاً، و سيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العمليّ على هذا المطلب .

و منها: قوله تعالى: «وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ!»!

يعنى مع خلّو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

و لعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها، لأنّ السابقة دلّت على أنه لا يجوز الحكم بجرمة ما لم يوجد تحرّمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم. وهذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحكم بجرمته فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً، إلا أنّ دلالتها موهونة من جهة أخرى. وهي أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعية وعدم كون المتروك منها. ولا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً، فالتوبيخ في محله.

والانصاف: ما ذكرنا، من أنّ الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط، لأنّ غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيها. لم يعلم خصوصاً او عموماً بالعقل او النقل. وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد. وإنّما أوجب الاحتياط من أوجه بزعم قيام الدليل العقليّ او النقليّ على وجوبه. فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل او معارضته بما يدلّ على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه. وأمّا الآيات المذكورة، فهي كبعض الأخبار الآتية لا تنهض بذلك، ضرورة أنّه إذا فرض أنّه ورد بطريق معتبر في نفسه أنّه يجب الاحتياط في كلّ ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

وأما الستة فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة

منها: المروي عن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، بسند صحيح في الخصال، كما عن التوحيد: «رَفَعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ: الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ...»^١، الخبر.

فإن حرمة شرب التتن، مثلاً، مما لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها، كرفع الخطأ والنسيان، رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة. فهونظير قوله عليه السلام: «مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»^٢.

ويمكن أن يورد عليه: بأن الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون، بقرينة أخواتها، هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخَلِّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم. مع أن تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم، لأن المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة. نعم هي من آثارها.

فلو جعل المقدّر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إن أثر حرمة شرب التتن المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة، لكن الظاهر، بناء على تقدير المؤاخذة، نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات.

والحاصل: أن المقدّر في الرواية، باعتبار دلالة الاقتضاء، يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي، وأن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه، وأن يقدر المؤاخذة في الكل.

(٢) التوحيد، ص ٤١٣.

(١) التوحيد، ص ٣٥٣.

و هذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً، لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد. فاذا اريد، من الخطأ والنسيان و ما اكرهوا عليه و ما اضطروا، المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة. فعن المحاسن عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، والبنزطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام: «(في الرجل يُسْتَحْلَفُ عَلَى الْيَمِينِ فَحَلَفَ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ، أَيْلِزْمُهُ ذَلِكَ؟ فقال عليه السلام: لا. قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «وضع عن أمّتي ما اكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا، الخبر»^١.

فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة و إن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلا أنّ استشهاد الامام، عليه السلام، على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها بجديت الوضع، شاهد على عدم اختصاصه بوضع خصوص المؤاخذة. لكنّ النبوي المحكيّ في كلام الامام، عليه السلام، مختصّ بثلاثة من التسعة، فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها، فتأمل.

و ممّا يؤيد إرادة العموم ظهور كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواصّ أمة النبيّ «ص»، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الامور، من حيث أنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبيّ «ص»، على ما يظهر من الرواية. والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كلّ واحد من الخواصّ شطط من الكلام.

لكنّ الذي يهون الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً، فإنّ موارد الاشكال فيها، وهي الخطأ والنسيان و ما لا يطاق و ما اضطروا إليه، هي بعينها ما استوهبها النبيّ «ص» من ربه، جلّ ذكره، ليلة المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه «ص» في القرآن بقوله تعالى:

«رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا، كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ

قَبْلِنَا»^٢

و الذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق، فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليها، وكذا المؤاخذة على ما لا

يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف. والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلاً، كالطيران في الهواء. وأما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة. فعني «لا تحملنا ما لا طاقة لنا به»: لا تُورد علينا ما لا نطيعه من العقوبة.

وبالجمله فتأييدُ إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذه ضعيفٌ جداً.

وأضعفُ منه وهنُ إرادة العموم بلزوم كثرة الاضمار، وهو كما ترى، وإن ذكره بعضُ الفحول. ولعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذه، ورفع ماعدها يحتاج إلى دليل.

وفيه: أنه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف باجمال الرواية، لا لاثبات ظهورها في رفع المؤاخذه، إلا أن يراد إثباتُ ظهورها، من حيث أنّ حملها على خصوص المؤاخذه يوجبُ عدمَ التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور وحملها على العموم يوجبُ التخصيص فيها. فعمومُ تلك الأدلة مبيّنٌ لتلك الرواية، فإنَّ المخصّص إذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لاجماله، فتأمل وأجل.

وأضعفُ من الوهن المذكور الوهنُ بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث أنّها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما. وهوناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه.

فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار، فليس المرادُ بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ، والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء؛ وليس المرادُ أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ. مثل قوله: «من تعمّد الافطار فعليه كذا»، لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ. بل المرادُ أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

ثم المرادُ بالآثار هي الآثارُ المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع، لأنّها هي القابلة للارتفاع برفعه. وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية، فلا تدلّ الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها.

ثم المرادُ بالرفع ما يشمل عدمَ التكليف مع قيام المقتضي له، فيعمّ الدفع ولو بأن يوجّه

التكليف على وجه يختصّ بالعامد، وسيجيء بيانه.

فان قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية، لأنّ استحقاق العقاب أثر عقليّ له مع أنّه متفرّع على المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه، أعني المعصية، لا يتحقق إلاّ بذلك. وأما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعولة الشرعيّة. والحاصل أنّه ليس فيما لا يعملون أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتّى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل. قلت: قد عرفت أنّ المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء كان هنا دليل يثبته لولا الرفع ام لا. فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة. وحينئذٍ فاذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أن يوجد التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشكّ فيه، فلم يفعل ذلك، ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف على وجه يختصّ بالعالم تسهياً على المكلف كفى 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 المتمكّن من الاحتياط، لم يكن في حقه رفع أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجه إليه التكليف. وحينئذٍ فنقول: معنى دفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط والتحفّظ فيه حتّى يلزمه ترتب العقاب، إذا أفضى ترك التحفّظ إلى الوقوع في الحرام الواقعيّ.

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإنّ مرجعه إلى إيجاب عدم التحفّظ عليه. وإلاّ فليس في التكاليف ما يعمّ صورة النسيان لقبح تكليف الغافل. والحاصل: أنّ المرتفع، في ما لا يعلمون وأشباهه ممّا لا يشمل أدلة التكليف، هو إيجاب التحفّظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعيّ، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه. فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

ونظير ذلك ما رتّبما يقال في ردّ من تمسك، على عدم وجوب الاعادة على من صلى في النجاسة ناسياً، بعموم حديث الرفع من: «أنّ وجوب الاعادة وإن كان حكماً شرعياً إلاّ أنّه مترتب على مخالفة المأتيّ به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأوّل، وهي ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان، وقد تقدّم أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعيّة المترتبة عليها، كوجوب الاعادة فيما نحن فيه».

و يردّه: ما تقدّم في نظيره، من أنّ الرفع راجع هنا إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى

الناسي، فيقال بحكم حديث الرفع: إن شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمل. واعلم أيضاً 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.

فاتلاف المال المحرم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان. وكذلك الاضرار بمسلم، لدفع الضرر عن نفسه، لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل باضرار الغير، فليس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوغة لدفع الضرر.

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 الاكراه عن المكره، فيما إذا تعلق باضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير، لا ينافي الامتنان، وليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد، فإن الضرراً أولاً وبالذات متوجهة على الغير بمقتضى إرادة المكره بالكسر، لا على المكره بالفتح، فافهم.

بقي في المقام شيء وان لم يكن مربوطاً به

وهو أن النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفتيه، 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 قيداً له أيضاً.

و يؤيده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة النهدي عن ابي عبدالله، عليه السلام، المروية في أواخر أبواب الكفر والايان من اصول الكافي:

«قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وُضِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الخَطَأُ، والنَّسْيَانُ، وما لَا يَعْلَمُونَ، وما لَا يُطِيقُونَ، وما اضطروا إليه، وما استكبروا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو بيد»، الحديث.

ولعل الاقتصار في النبوي الأول على قوله «ما لم ينطق»، لكونه أدنى مراتب الاظهار. وروي: «ثلاثة لا يسلم منها أحد، الطيرة والحسد والظن. قيل: فما نضع؟ قال: إذا تطيرت

فامض، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقّق»^١.
 والبغى عبارة عن استعمال الحسد، وسيأتي في رواية الخصال: «إن المؤمن لا يستعمل حسده». ولأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادات إظهار الحسد، لا نفسه، وفي الشرايع: «إن الحسد معصية، وكذا الظن بالمؤمن، والتظاهر بذلك قاذح في العدالة»^٢.
 والانصاف: أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

وأما الطيرة، بفتح الياء، وقد يسكن، وهي في الأصل التشأم بالطير، لأن أكثر تشأم العرب كان به، خصوصاً الغراب. والمراد إِمَّا رفعُ المؤاخذة عليها، ويؤيده ما روي من أنّ الطيرة شرك وإنما يذهب التوكّل؛ وإمَّا رفعُ أثرها، لأنّ الطيرة كان يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.
 وأما الوسوسة في التفكير في الخلق، كما في النبوي الثاني، أو التكفّر في الوسوسة فيه، كما في الأوّل، فهما واحدٌ. والأوّل أنسب، ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي. والمراد به - كما قيل - وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكيره في أمر الخلق. وقد استفاضت الأخبار بالعفو 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 شيء قلت لا إله إلا الله فذهب عني»^٣.

وفي رواية حُمران عن أبي عبد الله، عليه السلام، عن الوسوسة وإن كثرت. قال عليه السلام: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله»^٤.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي، صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله! إنني هلكت. فقال «ص» له: أتاك الخبيث، فقال لك: مَنْ خَلَقَكَ. فقلت: الله تعالى. فقال: الله مَنْ خَلَقَهُ؟ فقال: إي والذي بعثك بالحق، قال كذا. فقال «ص»: ذاك وَاللَّهِ مَحْضُ الْإِيمَانِ»^٥.

قال ابن أبي عمير؛ حدّث ذلك عبدالرحمن بن حجاج، فقال: حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رسولَ الله، صلى الله عليه وآله، إنّما عني بقوله «هذا محض الإيمان» خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك»^٦.

(٢) شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٤٢٤.

(٤) الكافي، ج ٢، ص ٤٢٤.

(٦) الكافي، ج ٢، ص ٤٢٥.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٨.

(٣) الكافي، ج ٢، ص ٤٢٤.

(٥) الكافي، ج ٢، ص ٤٢٥.

وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله: «وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ إِنَّ هَذَا لَصَرِيحُ الْإِيمَانِ. فَإِذَا وَجَدْتُمُوهُ فَقُولُوا: آمَنَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»^١.

وفي رواية أخرى عنه صلى الله عليه وآله: «إِنَّ الشَّيْطَانَ أَتَاكُمْ مِنْ قِبَلِ الْأَعْمَالِ، فَلَمْ يَقُوْ عَلَيْكُمْ، فَأَتَاكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ لِكَيْ يَسْتَزِلَّكُمْ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلْيَذْكُرْ أَحَدُكُمْ اللَّهَ تَعَالَى وَحْدَهُ»^٢.

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِالْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ الْوَسْوَسَةُ فِي أُمُورِ النَّاسِ وَسُوءُ الظَّنِّ بِهِمْ. وَهَذَا أَنْسَبُ بِقَوْلِهِ: «مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفْتِيهِ».

ثُمَّ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا، هُوَ الظَّاهِرُ الْمَعْرُوفُ فِي مَعْنَى الثَّلَاثَةِ الْأَخِيرَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الصَّحِيحَةِ. وَفِي الْخِصَالِ، بِسَنَدٍ فِيهِ رَفْعٌ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَالَ ثَلَاثٌ لَمْ يَغْتَرِّمْهَا نَبِيٌّ فَمَنْ دُونَهُ، الطَّيْرَةُ وَالْجَسَدُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ»^٣.

وَذَكَرَ الصَّدُوقُ، رَحِمَهُ اللَّهُ، فِي تَفْسِيرِهَا: أَنَّ الْمُرَادَ بِالطَّيْرَةِ التَّطَيُّرَ بِالنَّبِيِّ «ص» أَدِ الْمُؤْمِنِ لَا بِطَيْرِهِ. كَمَا حَكَى اللَّهُ، عَزَّوَجَلَّ، عَنِ الْكُفَّارِ: «قَالُوا أَطَيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ». وَالْمُرَادُ بِالْجَسَدِ أَنْ يُحْسَدَ، لَا أَنْ يَحْسُدَ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ». وَالْمُرَادُ بِالتَّفَكُّرِ ابْتِلَاءُ الْأَنْبِيَاءِ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، بِأَهْلِ الْوَسْوَسَةِ، لَا غَيْرَ ذَلِكَ، كَمَا حَكَى اللَّهُ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مَغِيرَةَ: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ». فَافْهَمُ.

وَقَدْ خَرَجْنَا فِي الْكَلَامِ فِي النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ عَمَّا يَقْتَضِيهِ وَضْعُ الرِّسَالِ.

وَمِنْهَا: قَوْلُهُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»^٤.

فَإِنَّ الْمَحْجُوبَ حَرْمَةُ شَرْبِ التَّنِّ، فَهِيَ مَوْضُوعَةٌ عَنِ الْعِبَادِ.

وَفِيهِ: أَنَّ الظَّاهِرَ مِمَّا حَجَبَ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمَهُ مَا لَمْ يَبَيِّنْهُ لِلْعِبَادِ، لَا مَا بَيَّنَّهُ وَاخْتَفَى [عَلَيْهِمْ] مِنْ مَعْصِيَةٍ مِنْ عَصَى اللَّهِ فِي كِتْمَانِ الْحَقِّ أَوْ سِتْرِهِ فَالرَّوَايَةُ مَسَاوِقَةٌ لِمَا وَرَدَ عَنِ مَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَعْصُوهَا، وَسَكَّتَ عَنْ أَشْيَاءَ، لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نِسْيَانًا لَهَا، فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا، رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ»^٥.

وَمِنْهَا: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»^٦.

(٢) الكافي، ج ٢، ص ٤٢٦.

(٤) التوحيد، ص ٤١٣.

(٦) المحاسن، ص ٤٥٢.

(١) الكافي، ج ٢، ص ٤٢٥.

(٣) الخصال، ص ٨٩.

(٥) نهج البلاغة، الحكم ١٠٢.

فإن كلمة «ما» إما موصولة اضيف إليه السعة وإما مصدرية ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

وفيه: ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع.

ومنها: رواية عبدالأعلى عن الصادق عليه السلام: «قال: سألتُهُ عَمَّنْ لم يَعْرِفْ شَيْئاً، هل عَلَيْهِ شَيْءٌ؟ قال: لا»^١.

بناء على أنّ المراد بالشيء الأول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول. وأما بناء على إرادة العموم، فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «أَيُّمَا مَرءٍ ارْتَكَبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»^٢. وفيه: أنّ الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: «فَلَانٌ عَمِلَ هَكَذَا بِجَهَالَةٍ»، هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً. ويؤيده أنّ تعميم الجهالة بصورة التردد يُحوِّجُ الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل.

ومنها: قوله عليه السلام «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ»^٣. وفيه: أنّ مدلوله، كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار، ممّا لا ينكره الأخباريون. ومنها: قوله عليه السلام في مرسله الفقيه: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»^٤. استدلل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية. ودلالته على المطلب أوضح من الكل. وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم. فان تمّ ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالةً وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الاحتياط، ثمّ الرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض. وقد يحتج بصحيحة عبدالرحمن بن حجاج: «فيمن تزوج امرأة في عدتها، قال: أمّا إذا كان

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٧٣.

(٤) الفقيه، ج ١، ص ٣١٧.

(١) الكافي، ج ١، ص ١٦٤.

(٣) الكافي، ج ١، ص ١٦٣.

بجهالة فليتزوّجها بعد ما ينقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك . قلتُ: بأيّ الجهالتين أعذر، أجهالته أنّ ذلك محرّم عليه، ام بجهالته أنها في عدة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى. الجهالة بأن الله تعالى حرّم عليه ذلك . وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط . قلت: فهو في الأخرى معذور . قال عليه السلام: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوّجها^١ .

وفيه: أنّ الجهل بكونها في العدة إن كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها، فإن كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عمّا نحن فيه، مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز.

ومنه يعلم أنّه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكيمية قصر في السؤال عنها، وليس معذوراً فيها اتفاقاً، لأصالة بقاء العدة وأحكامها، بل في رواية أخرى أنّه: «إذا عَلِمْتَ أنّ عليها العدة لَزِمَتْهَا الْحُجَّةُ». فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبداً لا من حيث المؤاخذه . ويشهد له أيضاً قوله عليه السلام- بعد قوله: « نعم إذا انقضت عدتها» :-«جاز له أن يتزوّجها».

وكذا مع الجهل بأصل العدة، لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد، خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل . هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شاكاً، وإن كان غافلاً او معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط . وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: «لأنّه لا يقدر، الخ». وإن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدلّ على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلاّ أنّه إشكال يرد على الرواية على كلّ تقدير . ومحصّله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفي دفعه . وقد يستدلّ على المطلب، أخذاً من الشهيد في الذكرى، بقوله عليه السلام: «كلُّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^٢ .

وتقريب الاستدلال، كما في شرح الوافية: «أنّ معنى الحديث أنّ كلّ فعل من جملة الأفعال التي تتصف بالحلّ والحرمة، وكذا كلّ عين ممّا يتعلّق به فعل المكلف ويتّصف بالحلّ والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاصّ به من الحلّ والحرمة فهو حلالٌ .

فخرج مالا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلف وما علم أنّه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه. وليس الغرض من ذكر الوصف مجرّد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه. فصار الحاصل: أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كليّ فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجة تحته او تحقّقه في ضمنه لعلم حكمه ام لا. و بعبارة أخرى: إنّ كلّ شيء فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنّك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما، فهو لك حلال.

فيقال حينئذٍ: إنّ الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكي والميتة، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير، إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه، لأنّه يصدق على كلّ منها أنّه شيء فيه حلال و حرام عندنا، بمعنى أنّه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول: هو إمّا حلال و إمّا حرام، وإنّه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها او أصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في أنّ الحكم الشرعي المتعلّق بها غير معلوم» انتهى.

أقول: الظاهر أنّ المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه، كاللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما، لكن لفظه «منه» ليس في بعض النسخ. وأيضاً: الظاهر أنّ المراد بقوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» كونه منقسماً إليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً، لا ذهنياً ولا خارجياً. وكون الشيء مقسماً لحكمين، كما ذكره المستدلّ، لم يعلم له معنى محصل. خصوصاً مع قوله قدس الله سره «أنّه يجوز لنا ذلك»، لأنّ التقسيم إلى الحكمين، الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم، أمر لازم قهري لا جائز لنا.

وعلى ما ذكرنا فالمعنى -والله العالم- أنّ كلّ كليّ فيه قسم حلال و قسم حرام، كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكي والميتة، فهذا الكليّ لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيّناً في

الخارج فتدعه. وعلى الاستخدام يكون المراد: أن كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه. وعلى أي تقدير: فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع.

وأما ما ذكره المستدل - من أن المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتمالاً وصلاحيته لهما - فهو مخالفٌ لظاهر القضية ولضمير «منه» ولو على الاستخدام.

ثم الظاهر: أن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه - كما في قوله عليه السلام في رواية أخرى: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» - بيانٌ منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السلام: «حتى تعرف». كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضاً يحصل بذلك.

و منه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل، بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التتن: من:

«أنا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه، كاللحم، فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير. فهذا الكلّي المنقسم حلال، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى نعرف حرمة»^١

و وجه الفساد: أن وجود القسمين في اللحم ليس منشأً لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم أصلاً، ولا في تحقق الموضوع، وتقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه، مثل شرب التتن. حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان بالاجماع المركب مستهجنٌ جداً لا ينبغي صدوره من متكلم فضلاً عن الامام عليه السلام.

هذا، مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجة إلى الاجماع المركب، فإن الشرب فيه قسمان شرب الماء وشرب البنج وشرب التتن كلحم الحمار بعينه. وهكذا الأفعال المجهولة الحكم. وأما الفرق بين الشرب واللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فمما لا ينبغي أن يُصغى إليه.

هذا كله، مضافاً إلى أن الظاهر من قوله: «حتى تعرف الحرام منه»، معرفة ذلك الحرام الذي

(١) النراقي، مناهج الاحكام، ص ٢١٤ - بحر الفوائد، ج ٢، ص ٢٢.

فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أنّ معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية لحيّة لحم الحمار. وقد اورد على الاستدلال: «بلزوم استعمال قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام»، في معنيين، أحدهما أنّه قابلٌ للاتصاف بهما. وبعبارة أخرى: يمكن تعلق الحكم الشرعيّ به ليخرج ما لا يقبلُ الاتصاف بشيءٍ منها. والثاني أنّه منقسم إليهما و يوجد النوعان فيه إمّا في نفس الأمر او عندنا، وهو غير جائز، وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، في المعنيين أيضاً، لأنّ المراد حتّى تعرف من الأدلّة الشرعيّة الحرمة إذا اريد معرفة الحكم المشتبه، وحتّى تعرف من الخارج من بيّنة او غيرها الحرمة إذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل»^١، انتهى.

وليته أمر بالتأمّل في الايراد الأوّل أيضاً. ويمكن إرجاعه إليهما معاً، وهو الأوّل. وهذه جملة ما استدلّ به من الأخبار.

و الانصاف: ظهورُ بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه في الشبهة بحيث لو فرض تماميّة الأخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينها. لكن بعضها غير دالّ إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عامّ به، فلا يعارض ما سيجيء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجّة سنداً ودلالة.

وأما الاجماع فتقريره من وجهين .

الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين و الأخباريين على أن الحكم - فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، ولا على تحريمه من حيث أنه مجهول الحكم - هي البراءة و عدم العقاب على الفعل .

وهذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط . فهو نظير حكم العقل الآتي .

الثاني: دعوى الاجماع على أن الحكم - فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو - هو عدم وجوب الاحتياط وجواز ارتكاب .

وتحصيلُ الاجماع بهذا النحو من وجوه:

الأول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه

فأنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط . نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد، حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها . ولا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول .

فإنهم ثقة الإسلام الكليني، رحمه الله، حيث صرح في ديباجة الكافي بـ «أن الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخيير» .

ولم يلزم الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان . وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا .

و منهم الصدوق، رحمه الله، فإنه قال: «اعتقادنا أنّ الأشياء على الاباحة حتى يردّ النهي»^١.
ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه، لأنّه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول:
«الذي أعتقده وأفتي به»، واستظهر من عبارته هذه أنّه من دين الامامية.

وأما السيّدان، فقد صرّحا باستقلال العقل باباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدةً وصرّحا أيضاً
في مسألة العمل بخبر الواحد أنّه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل.
وأما الشيخ، قدس سرّه، فإنه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد، رحمه الله، إلى أنّ الأصل في
الأشياء من طريق العقل الوقف، إلاّ أنّه صرّح في العدة بـ«أنّ حكم الأشياء من طريق العقل وإن
كان هو الوقف لا يمتنع أن يدلّ دليل سمعيّ على أنّ الأشياء على الاباحة بعد أن كانت على
الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب»^٢، انتهى.

وأما من تأخّر عن الشيخ، رحمه الله، كالحليّ والعلامة والمحقق والشهيد وغيرهم، فحكمهم
بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم. وبالجملة فلا نعرفُ قائلاً معروفاً بالاحتياط وإن كان ظاهر
المعارض نسبه إلى جماعة.

ثمّ إنّه ربما نسب إلى المحقق، قدس سرّه، رجوعه عمّا في المعارج إلى ما في المعبر من التفصيل بين
ما يعمّ به البلوى وغيره وأنّه لا يقول بالبراءة في الثاني. وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر
الأدلة إن شاء الله.

ومما ذكرنا يظهر أنّ تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخري الامامية مخالف للواقع، وكأنّه
ناش عمّا رأي من السيّد، رحمه الله، والشيخ، رحمه الله، من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد.
ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق إلى جماعة.

الثاني: الاجماع المنقولة والشهرة المحققة فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق.

وممن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق، رحمه الله، في عبارته المتقدمة عن اعتقاده.
وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلّي في أول السرائر حيث قال، بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع:
«إنّه إذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين

عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل»^٣ انتهى.

ومراده بدليل العقل، كما يظهر من تتبّع كتابه، هو أصل البراءة.

وَمَنْ ادَّعَىٰ إِطْبَاقَ الْعُلَمَاءِ الْمَحْقُقِ فِي الْمَعَارِجِ فِي بَابِ الْإِسْتِصْحَابِ، وَعَنْهُ فِي الْمَسَائِلِ الْمِصْرِيَّةِ أَيْضاً فِي تَوْجِيهِ نِسْبَةِ السَّيِّدِ إِلَىٰ مَذْهَبِنَا جَوَازَ إِزَالَةِ النِّجَاسَةِ بِالْمُضَافِ مَعَ عَدَمِ وِرْوَدِ نَصِّ فِيهِ: «إِنَّ مِنْ أَسْلَمْنَا الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ، حَتَّىٰ يَثْبُتَ النَّاقِلُ وَلَمْ يَثْبُتِ الْمَنْعُ عَنِ إِزَالَةِ النِّجَاسَةِ بِالْمَايَعَاتِ»^١.

فلو لا كَوْنُ الْأَصْلِ إِجْمَاعِيًّا لَمْ يَحْسُنْ مِنَ الْمَحْقُقِ، قَدَّسَ سِرَّهُ، جَعَلَهُ وَجْهًا لِنِسْبَةِ مَقْتَضَاهُ إِلَىٰ مَذْهَبِنَا. وَ أَمَّا الشَّهْرَةُ فَانَّمَا تَتَحَقَّقُ بَعْدَ التَّتَبُّعِ فِي كَلِمَاتِ الْأَصْحَابِ خُصُوصًا فِي الْكُتُبِ الْفَقْهِيَّةِ. وَيَكْفِي فِي تَحَقُّقِهَا ذَهَابُ مَنْ ذَكَرْنَا مِنَ الْقَدَمَاءِ وَالْمُتَأَخَّرِينَ.

الثالث: الاجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم

فَإِنَّ سِيرَةَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَوَّلِ الشَّرِيعَةِ بَلْ فِي كُلِّ شَّرِيعَةٍ عَلَى عَدَمِ الْإِلْتِمَازِ وَالْإِلْتِمَازِ بِتَرْكِ مَا يَحْتَمَلُ وِرْوَدَ النَّهْيِ عَنْهُ مِنَ الشَّارِعِ بَعْدَ الْفَحْصِ وَعَدَمِ الْوُجُودِ، وَأَنَّ طَرِيقَةَ الشَّارِعِ كَانَ تَبْلِيغُ الْحَرَمَاتِ دُونَ الْمُبَاحَاتِ وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لِعَدَمِ احْتِيَاجِ الرِّخْصَةِ فِي الْفِعْلِ إِلَى الْبَيَانِ وَكِفَايَةِ عَدَمِ النَّهْيِ فِيهَا. قَالَ الْمَحْقُقُ، رَحِمَهُ اللَّهُ، عَلَى مَا حَكَى عَنْهُ:

«إِنَّ الشَّرَائِعَ كَافَّةً لَا يَخْطِئُونَ مِنْ بَادِرٍ إِلَى تَنَاوُلِ شَيْءٍ مِنَ الْمَشْتَبِهَاتِ، سِوَاءِ عِلْمِ الْإِذْنِ فِيهَا مِنَ الشَّرْعِ أَمْ لَمْ يَعْلَمْ. وَلَا يُوجِبُونَ عَلَيْهِ عِنْدَ تَنَاوُلِ شَيْءٍ مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ أَنْ يَعْلَمَ التَّنْصِيصَ عَلَى إِبَاحَتِهِ، وَيَعْذَرُونَهُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْحَرَمَاتِ إِذَا تَنَاوَلَهَا مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ. وَلَوْ كَانَتْ مَحْظُورَةً لِأَسْرَعُوا إِلَى تَخْطِئَتِهِ حَتَّى يَعْلَمَ الْإِذْنَ»^٢،
انتهى.

أقول: إِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنْ عَدَمِ التَّخْطِئَةِ بَيَانَ قَبِيحِ مَوْأَخِذَةِ الْجَاهِلِ بِالتَّحَرُّمِ، فَهُوَ حَسَنٌ مَعَ عَدَمِ بَلُوغِ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاطِ عَلَيْهِ مِنَ الشَّارِعِ، لَكِنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ الْآتِي، وَلَا يَنْبَغِي الْإِسْتِشْهَادُ لَهُ بِخُصُوصِ أَهْلِ الشَّرَائِعِ، بَلْ بِنَاءِ كَافَّةِ الْعُقَلَاءِ وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الشَّرَائِعِ عَلَى قَبِيحِ ذَلِكَ. وَإِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ أَنَّ بِنَاءَ الْعُقَلَاءِ عَلَى تَجْوِيزِ الْإِرْتِكَابِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ مَلَاخِظَةِ قَبِيحِ مَوْأَخِذَةِ الْجَاهِلِ، حَتَّى لَوْ فَضِرَ عَدَمُ قَبِيحِهِ لَغَرَضُ الْعُقَابِ مِنَ اللُّوَاظِمِ الْقَهْرِيَّةِ لِفِعْلِ الْحَرَامِ مِثْلًا أَوْ فَرْضِ الْمَوْلَى فِي التَّكَالِيفِ الْعَرْفِيَّةِ مِمَّنْ يُؤْخَذُ عَلَى الْحَرَامِ وَلَوْ صَدَرَ جَهْلًا لَمْ يَزَلْ بِنَاؤُهُمْ عَلَى ذَلِكَ، فَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْمُحْتَمَلِ، وَسَيَجِيءُ الْكَلَامُ فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

الرابع من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف.

ويشهد له حكمُ العقلاء كافةً بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً
بتحريمه.

و دعوى: «أنَّ حكمَ العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقليٌّ، فلا يقبح عبده المؤاخذة»،
مدفوعةٌ: بأنَّ الحكمَ المذكور على تقدير ثبوته لا يكونُ بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه. وإنَّما هو
بيان لقاعدة كلية ظاهريّة وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها
وإن لم يكن تكليفٌ في الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة
لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنَّها فرع احتمال الضرر، أعني
العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. فورد قاعدة دفع العقاب المحتمل
هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردّد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة
وما يشبهها. هذا كلّهُ إن اريد بالضرر العقابُ.

و إن اريد مضرّةً أُخرى غيرُ العقاب التي لا يتوقف ترتّبها على العلم، فهو وإن كان محتملاً لا
يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلّا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط
فيها باعتراف الأخباريين. فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورود. فلا بدّ
على كلا القولين إمّا من منع وجوب الدفع وإمّا من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شكّ في كونه
من مصاديق الضرر. وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعيّة إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه ذكر السيّد أبوالمكارم، قدس سرّه، في الغنية: «أنَّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به
تكليفٌ بما لا يطاق». وتبعه بعضٌ من تأخّر عنه فاستدلّ به في مسألة البراءة. والظاهر أنّ المراد به ما
لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة. كما صرّح به جماعة من الخاصّة والعامة في دليل اشتراط

التكليف بالعلم، وإلا فنفس الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به. و احتمالاً: «كون الغرض من التكليف مطلقاً صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة، او يكون الغرض من التكليف مع الشكّ فيه إتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر. وهذا ممكن من الشاكّ وإن لم يمكن من الغافل»، مدفوعٌ؛ بأنّه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاكّ في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيّة، أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور. و الحاصل: أنّ التكليف المجهول لا يصح، لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً، و صدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف. و اعلم: أنّ هذا الدليل العقليّ، كبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلية، معلق على عدم تماميّة أدلّة الاحتياط فلا يثبت به إلاّ الأصل في مسألة البراءة ولا يعدّ من أدلّتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

وقد يستدلّ على البراءة بوجوه غير ناهضة

منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون.

وفيه، أنّ الاستدلال به مبنيّ على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالّة على الحكم الواقعيّ دون الاصول المثبتة للأحكام الظاهرية. وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ إن شاء الله.

وأمّا لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ، فلا ينفع في المقام، لأنّ الثابت بها ترتّب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلّا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه. والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه، حتّى يأمن العقل عن العقاب، و معه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة. ومن المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتّب على المستصحابات المذكورة، لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتّى يحكم به الشارع في الظاهر.

و أمّا الاذن والترخيص في الفعل، فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلّا أنّ الاذن الشرعيّ ليس لازماً للمستصحابات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث أنّ عدم المنع عن الفعل، بعد العلم إجمالاً بعدم خلوف فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة، لا ينفك عن كونه مرتخصاً فيه. فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر بأصالة العدم.

ومن هنا تبين: أنّ استدلال بعض من اعترف: بما ذكرنا - من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ وعدم إثباته إلّا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة - منظور فيه.

نعم من قال باعتباره من باب الظنّ أو أنّه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كلّ ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء لو لم يكن من اللوازم الشرعيّة، فلا بأس بتمسكه به، مع أنّه يمكن النظر فيه، بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب. وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغيرُ الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل. وبالجملة، فأصل البراءة أظهرُ عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

ومنها: أنّ الاحتياط عسيرٌ منفيٌّ وجوبه.

وفيه: أنّ تعسره ليس إلّا من حيث كثرة موارده. فهي ممنوعة، لأنّ مجريها عند الأخباريين مواردٌ فقد النصّ على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهي ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الجرح؛ وعند المجتهدين مواردٌ فقد الظنون الخاصة. وهي عند الأكثر ليست بحيث تؤدّي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى الجرح. ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بدّ من العلم بالظنّ الغير المنصوص على حجّيته حذراً عن لزوم محذور الجرح. ويتضح ذلك بما ذكره في دليل الانسداد الذي أقامه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة المنصوصة فراجع.

ومنها: أنّ الاحتياط قد يتعدّر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة.

وفيه: ما لا يخفى، ولم أر ذكره إلّا في كلام شاذّ لا يُعبأ به.

احتج للقول الثاني- وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة- بالأدلة الثلاثة

فن الكتاب طائفتان

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، فإنّ الحكمَ بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قولٌ عليه بغير علم وافتراءٌ، حيث أنّه لم يؤذن فيه. ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط، لأنهم لا يحكمون بالحرمة، وإنما يتركون لاحتمال الحرمة. وهذا بخلاف الارتكاب، فإنّه لا يكون إلّا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الاباحة.

والأخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد، رحمه الله، في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد. وهي قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»^١. أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^٢، وقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^٣، وقوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»^٤.

والجواب:

أما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم- مضافاً إلى النقص بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع- فبأنّ فعلَ الشيء المشتبه حكمه، اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين، ليس من ذلك.

و أما عمّا عدا آية التهلكة، فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة، مع أنّ غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد، رحمه الله.

و أما عن آية التهلكة، فبأنّ الهلاك بمعنى العقاب معلومٌ العدم، وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

(٤) النساء: ٥٩.

(٣) البقرة: ١٩٥.

(٢) التغابن: ١٦.

(١) آل عمران: ١٠٢.

ومن السنّة طوائف

إحداها: مادّة على حرمة القول والعمل بغير العلم

وقد ظهر جوابها ممّا ذكر في الآيات.

والثانية: مادّة على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم

وهي لا تُحصى كثرةً.

وظاهرُ التوقف المطلق السكونُ وعدمُ المضيّ، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل. وهو محصلُ قوله، عليه السّلام، في بعض الأخبار: «الوقوفُ عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»^١.

فلا يرد على الاستدلال: أنّ التوقف في الحكم الواقعيّ مسلّمٌ عند كلا الفريقين، والإفتاء بالحكم الظاهريّ منعاً أو ترخيصاً مشتركاً كذلك. والتوقف في العمل لا معنى له. فنذكر بعض تلك الأخبار تيمناً:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السّلام. وفيها بعد ذكر المرجّحات: «إذا كان كذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»^٢ ونحوها صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام: «إنّ لكلّ حقّ حقيقةً وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^٣.

وفي روايات الزهريّ والسكونيّ وعبد الأعلّى: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خيرٌ من روايتك حديثاً لم تحصه»^٤.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٦٨.

(٤) الكافي، ج ١، ص ٦٨.

(١) الكافي، ج ١، ص ٦٨.

(٣) الكافي، ج ١، ص ٧٩.

و رواية أبي شيبه عن أحدهما، عليهما السلام، و موثقة سعد بن زياد عن جعفر، عن أبيه عن آبائه، عن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم: «إنه قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة - إلى أن قال - فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^١.

و توهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة أنّ الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً، مع أنّ جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيداً لوجوب طرح ما خلف الكتاب في الصحيحة قرينه على المطلوب. فساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خيراً من أن أمتنع منه سنة».

وقوله، عليه السلام، في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت: «لأن أصلي بعد الوقت أحب إلي من أن أصلي قبل الوقت»^٢.

وقوله عليه السلام في مقام التقية: «لأن أظير يوماً من شهر رمضان فأفضيه أحب إلي من أن يضر عني»^٣.

و نظيره في أخبار الشبهة قول علي، عليه السلام، في وصيته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالتك، فإن الكفت عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال»^٤.

ومنها: موثقة حمزة بن طيار: «إنه عرض على أبي عبدالله بعض خطب أبيه، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كفت واسكت. ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: إنه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون إلا الكفت عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى، عليهم السلام، حتى يحملوكم فيه إلى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق. قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»^٥.

ومنها: رواية جميل عن الصادق عن آبائه عليهم السلام: «إنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الأمور ثلاثة، أمر بين لك رُشدُه فخذُه، وأمر بين لك غيُه فاجتنبُه، وأمر اختلَف فيه فرده إلى الله عز وجل»^٦.

ومنها: رواية جابر عن أبي عبدالله، عليه السلام، في وصيته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده ورُدُّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا» .

(٢) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٢٣.
(٤) نهج البلاغة، المكاتب: ٣١ - ١٤.
(٦) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦، ح ٣٣٣٥٤.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٦.
(٣) الكافي، ج ٤، ص ٨٣.
(٥) الكافي، ج ١، ص ٥٠.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر، عليه السلام: «حَقَّ اللهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»^١. وقوله، عليه السلام، في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «و ما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا عِلْمَهُ فَتَحْنُ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ، ولا تقولوا فيه بآرائكم. وعليكم الكفَّ والتثبَّت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِن عِنْدِنَا»^٢ إلى غير ذلك ممَّا ظاهره وجوب التوقف.

والجواب:

أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ مَخْتَصٌّ بِمَا إِذَا كَانَ الْمَضِيُّ فِي الشَّبْهَةِ اقْتِحَامًا فِي التَّهْلُكَةِ. وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا مَعَ عَدَمِ مَعْدُورِيَّةِ الْفَاعِلِ، لِأَجْلِ الْقُدْرَةِ عَلَى إِزَالَةِ الشَّبْهَةِ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْإِمَامِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ إِلَى الطَّرِيقِ الْمَنْصُوبَةِ مِنْهُ. كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الْمَقْبُولَةِ، وَمَوْثِقَةُ حَمْزَةِ بِنِ طَيَّارٍ، وَرَوَايَةُ جَابِرٍ، وَرَوَايَةُ الْمَسْمَعِيِّ.

و بَعْضُهَا وَارِدٌ فِي مَقَامِ النَّهْيِ عَنْ ذَلِكَ، لِأَنَّ تَكَالُفَهُ فِي الْأُمُورِ الْعَمَلِيَّةِ عَلَى الْإِسْتِنْبَاطَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الظَّنِّيَّةِ، أَوْ لِكُونِ الْمَسْأَلَةِ مِنَ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ، كَصِفَاتِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَرَسُولِهِ وَالْأُمَّةِ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، كَمَا يَظْهَرُ مِنْ قَوْلِهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، فِي رَوَايَةِ زُرَّارَةَ: «لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا»^٣. وَالتَّوَقُّفُ فِي هَذِهِ الْمَقَامَاتِ وَاجِبٌ.

و بَعْضُهَا ظَاهِرٌ فِي الْإِسْتِحْبَابِ، مِثْلَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشَّبْهَةِ»^٤، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا وَرَعَ كَالْوَقُوفِ عِنْدَ الشَّبْهَةِ»^٥، وَقَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لَمَّا اسْتَبَانَ لَهُ أَتْرَكَ. وَالْمَعَاصِي جِمَى اللَّهِ، فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا»^٦. وَفِي رَوَايَةِ نَعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لِكُلِّ مَلِكٍ جِمَى، وَجِمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَحَرَامُهُ وَالْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ. لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْجِمَى لَمْ يَثْبُتْ عَنْهُ أَنْ يَقَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ». وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ اتَّقَى الْمُشْتَبِهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ»^٧.

و مَلَخَّصُ الْجَوَابِ: عَنْ تِلْكَ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي الشَّكُّ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ فِيهَا لِلْإِشْرَادِ مِنْ قَبِيلِ

(١) الكافي، ج ١، ص ٤٣.

(٢) الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨.

(٣) المحاسن، ص ٢١٦.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٨، ج ٣٣٤٧١.

(٥) نهج البلاغة، قصاص الحكم ١١٣.

(٦) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٢. (٧) وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٢٩.

وأوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضارّ، إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفة عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها. فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرّض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة.

فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرويّ. كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهة، نظير الشبهة المحصورة ونحوها، او كان المكلف قادراً على الفحص او إزالة الشبهة بالرجوع إلى الامام، عليه السلام، او الطرق المنصوبة، او كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يُرد الشارعُ التدينَ به بغير علم وبصيرة، بل نهى عن ذلك بقوله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ، لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَيْسَانًا، فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا، رَحْمَةً مِنْ اللَّهِ لَكُمْ»^١. فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية والشواذ النقلية الى العقاب بل الى الخلود فيه، إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة: ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الارشاد، كأوامر الطبيب بترك المضارّ.

وإن كان الهلاك المحتمل مفسدَةً أُخرى غير العقاب، سواء كانت دينية، كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة، ام دنيوية، كالاحتراز عن أموال الظلمة، فجزد احتمالاً لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعاً. والمفروض أنّ الأمر بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته، لأنّ المفروض كونه للارشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضارّ المحتملة. فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجباً شرعياً بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

وما نحن فيه، وهي الشبهة الحكيمية التحريمية، من هذا القبيل، لأنّ الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الأخروية باتفاق الأخباريين، لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقف والاحتياط. فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخرويّ كان حالها حال الشبهة الموضوعية، كأموال الظلمة والشبهة الوجوبية، في أنه لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضارّ والمفروض كون الأمر بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك المضرّة المحتملة.

وبالجملة، ففادُ هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة، فلا بدّ من إحراز احتمال الهلكة عقاباً كانت او غيره. وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال ولا خلاف في وجوب التحرّز عنه إذا كان المحتمل عقاباً، واستحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا

الاحتمال ولا في حكمه.

فان قلت: إن الاستفادة منها احتمال التهلكة في كلّ محتمل التكليف. والمتبادر من الهلكة في الأحكام الشرعية الدينية هي الأخروية، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل. ولازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط، إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المخفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح، كما اعترفت، وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فاهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع. وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

هذا كله، مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا و بين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية. وما ذكرنا أولى. و حينئذٍ فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعمّ من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه. فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة، عليهم السلام، كذلك.

فن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف: مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح؛ وصحيحة الجميل المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيداً لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

و من موارد استعمالها في غير اللازم: رواية الزهري المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره او دلالته، فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه. وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة»، فإنّ مولانا الصادق، عليه السلام، فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام: «إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها او أنّها لك محرّم، وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^٢ الخبر.

و من المعلوم أنّ الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق

(١) وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٩٣. (٢) وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٩٣ عن تهذيب الأحكام.

الاحباريين، لكونها شبهة موضوعية ولأصالة عدم تحقق مانع النكاح.

وقد يجاب عن أخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر:

منها: أنّ ظاهر أخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها، ولكن ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الإباحة لأدلة البراءة.

وفيه: أنّ المراد بالتوقف - كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد أكثرها - هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الإرادة الذي هو الاقتحام في الهلكة، لا التوقف في الحكم. نعم قد يشمل من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً في شبهة، فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم. ومنها: أنّها ضعيفة السند.

ومنها: أنّها في مقام المنع عن العمل بالقياس وأنه يجب التوقف عن القول إذا لم يكن هنا نص من أهل بيت الوحي عليهم السلام.

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار.

ومنها: أنّها معارضة بأخبار البراءة، وهي أقوى سنداً و دلالةً و اعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل. وغاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان، والمختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءة.

وفيه: أنّ مقتضى أكثر أدلة البراءة المتقدمة - وهي جميع آيات الكتاب والعقل وأكثر السنة وبعض تقارير الاجماع - عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لم يعلمه المكلف.

و من المعلوم أنّ هذا من مستقلات العقل الذي لا يدلّ أخبار التوقف ولا غيرها من الأدلة النقلية على خلافه. وإنّما يثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض تكليفاً ظاهرياً بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة والأدلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب. فتلك الأدلة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينها. وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام: «كلُّ شيء مطلق»^١ لا يكافئ أخبار التوقف، لكونها

أكثر وأصحّ سنداً. وأما قوّة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم. وظهر أنّ الكتاب والعقل لا ينافيان وجوب التوقف.

وأما ما ذكره من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ، فيمكن للخصم منع التكافؤ، لأنّ أخبار الاحتياط مخالفة للعامة، لا تفاهم - كما قيل - على البراءة ومنع التخيير على تقدير التكافؤ، لأنّ الحكم في تعارض النصين الاحتياط مع أنّ التخيير لا يضره، لأنّه يختار أدلّة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

ومنها: أنّ أخبار البراءة أخصّ، لا اختصاصها بمجهول الحليّة والحرمة، وأخبار التوقف تشمل كلّ شبهة فتخصّص بأخبار البراءة.

وفيه: ما تقدّم، من أنّ أكثر أدلّة البراءة بالاضافة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل والدليل، وما يبقى فإن كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكيمية التحريمية، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، فيوجد في أدلّة التوقف ما لا يكون أعمّ منه، فإنّ ما ورد فيه نهى معارض بما دلّ على الإباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله أخبار التوقف، فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نصّ فيه بالاجماع المركّب، فتأمل.

مع أنّ جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أو حكماً ام اعتقاداً، فتأمل. والتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

الثالثة ما دلّ على وجوب الاحتياط وهي كثيرة

منها: صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج: «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما او على كلّ واحد منها جزاء؟ قال: بل عليها أن يجزي كلّ واحد منها الصيد، فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدريما عليه. قال: إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا»^٢.

ومنها: موثقه عبدالرحمن بن وضاح، على الأقوى: «قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عنا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عتاً الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٢ عن الكافي

(١) عوالي اللئالي، ج ٣، ص ٤٦٢

المؤذنون، فأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحُمْرَةُ التي فوقَ الجبل؟ فكتب عليه السلام: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحُمْرَةُ وتأخذ بالحايط لدينك»^١.

فإن الظاهر أن قوله عليه السلام: «و تأخذ» بيانٌ لمناط الحكم. كما في قولك للمخاطب: «أرى لك أن توفي دينك وتخلص نفسك». فيدل على لزوم الاحتياط مطلقاً.

ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخ، بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^٢. وليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

ومنها: ما عن حظ الشهيد رحمه الله، في حديث طويل عن عنوان البصري، عن أبي عبدالله عليه السلام يقول فيه: «سأل العلماء ما جهلت وإياك أن تسألمُ تعنتاً وتجربةً، وإياك أن تعملَ برأيك شيئاً، وأخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، وأهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس»^٣.

ومنها: ما أرسله الشهيد، رحمه الله، وحكى عن الفريقين من قوله: «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك، فإنك لن تجدَ فقدَ شيءٍ تركته لله عز وجل»^٤.

ومنها: ما أرسله الشهيد، رحمه الله، أيضاً من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزمَ وتأخذ بالحايطة لدينك»^٥.

ومنها: ما أرسل أيضاً عنهم عليهم السلام: «ليس بناكبٍ عن الصراطِ من سلكَ سبيلَ الاحتياط»^٦.

والجواب:

أما عن «الصحيحة»، فبعدم الدلالة، لأنَّ المشارَ إليه في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» إما نفسُ واقعة الصيد، وإما أن يكون السؤال عن حكمها.

وعلى الأول: فإن جعلنا الموردَ من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء

(١) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٢٩.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٧.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٧.

(٤) عوالي اللثالي، ج ٣، ص ٣٣٠.

(٥) عوالي اللثالي، ج ١، ص ٣٩٥.

(٦) جامع احاديث الشيعة، ج ١، ص ٩٠.

الدين المرّد بين الأقل والأكثر، وقضاء الفوائت المرّدة. والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق، لأنّه شكّ في الوجوب. وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله ممّا ثبت التكليف فيه في الجملة، لأجل هذه الصحيحة وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشكّ في متعلّق التكليف، وهو المكلف به، لكون الأقلّ على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال، نظير وجوب التسليم في الصلاة، والاحتياط هنا وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً، إلاّ أنّ ما نحن فيه من الشبهة الحكيمية التحريمية ليس مثلاً لمورد الرواية، لأنّ الشكّ فيه في أصل التكليف. هذا مع أنّ ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم فيما بعد. ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى تعلم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر: أنّه إن كان المشار إليه بـ«هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة - كما هو الثاني من شقيّ الترديد - فإن اريد بالاحتياط فيه الافتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، وإن اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط فكذلك.

وأما عن «الموثقة»: فبأنّ ظاهرها الاستحباب. والظاهر أنّ مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمانة عليها، لأنّ إرادة الاحتياط في الشبهة الحكيمية بعيدة عن منصب الامام، عليه السلام، لأنّه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله. ولا ريب أنّ الانتظار مع الشكّ في الاستتار واجب، لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة. فالخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاكّ في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدّى منه إلى كلّ شاكّ في براءة ذمته عمّا يجب عليه يقيناً، لا مطلق الشاكّ، لأنّ الشاكّ في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً.

هذا كلّه على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرّقة. ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة المشرّقة التي لا بدّ من زوالها في تحقّق المغرب.

وتعليه حينئذٍ بالاحتياط، وإن كان بعيداً عن منصب الامام، عليه السلام، كما لا يخفى، إلاّ أنّه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّة، لايهام أنّ التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه، لأنّ المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار. كما أنّ قوله: «أرى

لك»، يستشّم منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية. وحينئذٍ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدلّ إلا على رجحانه.

و أمّا عن رواية الأمامي، فبعدم دلالتها على الوجوب، للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة، وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكيمة الوجوبية. والحملُ على الاستحباب أيضاً مستلزمٌ لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب.

و حينئذٍ فلا ينافي لزومه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض آخر، لأنّ تأكّد الطلب الارشاديّ وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل، لأنّ الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة، فيختلف رضاء المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة كما أنّ الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات، هذا. والذي يقتضيه دقيق النظر أنّ الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الالزامي، لأنّ المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب.

والمراد من قوله: «بما شئت»، ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض إلى مشيئة الشخص، لأنّ هذا كلّهُ مُنافٍ لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد أنّ أيّ مرتبة من الاحتياط شئها فهي في محلّها. وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسنُ بالنسبة إلى الدين، لأنّه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك وليس بمنزلة سائر الامور لا يستحسنُ فيها بعضُ مراتب الاحتياط، كالمال وما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^١

ومما ذكرنا يظهرُ الجوابُ عن سائر الأخبار المتقدمة مع ضعف السند في الجميع. نعم يظهرُ من المحقق، رحمه الله، في المعارج اعتبارُ إسناد النبويّ: «دع ما يريبك»، حيث اقتصر في رده على: «أنّه خبرٌ واحدٌ لا يُعَوَّلُ عليه في الاصول، وأنّ إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريبة»^٢.

وما ذكره محلُّ تأمل، لمنع كون المسألة أصولية، ثم منع كون النبويّ من أخبار الآحاد المجردة، لأنّ مضمونه، وهو ترك الشبهة، يمكن دعوى تواتره، ثمّ منع عدم اعتبار أخبار الآحاد في المسألة الأصولية. وما ذكره: من «أنّ إلزام المكلف بالأثقل، الخ»، فيه: أنّ الالزام من هذا الأمر، فلا ريبه فيه.

الرابعة أخبار التثليث المروية عن النبي «ص» والوصي «ع» وبعض الاثمة «ع»

ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين - بعد الأمر بأخذ المشهور منها وترك الشاذ النادر، معللاً بقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، قوله: «إنما الامور ثلاثة، أمر بين رُشدُه فيتبع، وأمر بين عيه فيجتنب، وأمر مُشكِلٌ يُردُّ حُكْمُه إلى الله ورسوله». قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بينٌ وحرامٌ بينٌ وشبهاتٌ بينَ ذلك، فمن ترك الشُّبُهَاتِ نَجَى مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ^١. وجه الدلالة: أن الامام، عليه السلام، أوجب طرح الشاذ معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه. والمراد أن الشاذ فيه الريب، لا أن الشهرة تجعل الشاذ ممّا لا ريب في بطلانه، وإلا لم يكن معنى لتأخر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصديقية والأورعية، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين، ولا لتثليث الامور، ثم الاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله. والحاصل: أن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ ممّا فيه الريب فيجب طرحه، وهو الأمر المشكل الذي أوجب الامام رده إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله. فيعلم من ذلك كنه أن الاستشهاد بقول رسول الله، صلى الله عليه وآله، في التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات، مضافاً إلى دلالة قوله: «نجى من المحرمات»، بناءً على أن تخلّص النفس من المحرمات واجب، وقوله صلى الله عليه وآله: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

و دون هذا النبوي في الظهور، النبوي المروي عن أبي عبدالله، عليه السلام، في كلام طويل، و قد تقدّم في أخبار التوقف، وكذا مرسله الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام. والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً، من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشاديٌ للتحذير عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقاباً. وحينئذ فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرة أخرى. فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة، كالمشبهه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً، لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين

أيضاً، كما تقدّم.

وإذا تبين لك أنّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوصاً الالتزام، فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي، صلى الله عليه وآله، المسوق للإرشاد أنّه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحاً، تفصيلاً عن الوقوع في مفسدة الحرام، فكذاك طرح الخبر الشاذ واجب، لوجوب التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب، وأقرب إلى الحق، إذ لو قصر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له، فيكون الحكم به حكماً من غير الطريقة المنصوبة من الشارع، فتأمل.

ويؤيد ما ذكرنا من أن النبوي ليس وارداً في مقام الالتزام بترك الشبهات أمور.

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها. وتخصيصه بالشبهة الحكمية، مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد، مُنافٍ للسياق، فإنّ سياق الرواية آتٍ عن التخصيص، لأنّه ظاهر في الحصر، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البيّن. ولو بني على كونها منه لأجل أدلّة جواز ارتكابها، قلنا بمثله في الشبهة الحكمية.

الثاني: أنّه، صلى الله عليه وآله، رتب على ارتكاب الشبهة الوقوع في المحرّمات والهلاك من حيث لا يعلم. والمراد جنس الشبهة، لأنّه في مقام بيان ما تردّد بين الحرام والحلال، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع. مع أنّه ينافي استشهاد الامام عليه السلام. ومن المعلوم أنّ ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشاركة، كما يدلّ عليه بعض ما مضى وما يأتي من الأخبار. فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي أنّ الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّم من دون سبق علم به أصلاً.

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها:

منها: قول النبي، صلى الله عليه وآله، في رواية النعمان، وقد تقدّم في أخبار التوقف.

ومنها: قول أمير المؤمنين، عليه السلام، في مرسله الصدوق أنّه خطب وقال: «حلال بيّن و حرام بيّن و شُبُهات بين ذلك . فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك، و المعاصي حِمى الله، فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا»^١.

ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام: «قال: قال جدِّي رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: مَنْ رَعَى غَنَمَهُ قُرْبَ الْجِمَى نَازَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى أَنْ يَرَعَاهَا فِي الْجِمَى. أَلَا إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ جِمَى، وَإِنَّ جِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، فَاتَّقُوا جِمَى اللَّهِ وَ مَحَارِمَهُ»^١.

ومنها: ماورد من: «أَنَّ فِي حَلَالِ الدُّنْيَا حِسَاباً وَفِي حَرَامِهَا عِقَاباً وَفِي الشُّبُهَاتِ عِتَاباً»^٢.

ومنها: رواية فضيل بن عياض: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مَنْ الْوَرَعُ مِنَ النَّاسِ؟ قَالَ: الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ هَوْلَاءَهُ، فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ»^٣.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٤.

(٢) كفاية الأثر، ص ٢٢٧.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ١٩٢، الكافي، ج ٢، ص ٧٤. (إلى محارم الله).

وأما العقل فتقريره بوجهين:

أحدهما:

أنا نعلمُ إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرّمات كثيرة يجب - بمقتضى قوله تعالى: «وما نهىكم عنه فانتهوا»^١ ونحوه، - الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب، لأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين. و بعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطعُ بالخروج عن تلك المحرّمات الواقعية، فلا بدّ من اجتناب كلّ ما احتمال أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعيّ يدلّ على حليّته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمة واقعاً.

فان قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلمُ تفصيلاً بجرمة أمور كثيرة ولا نعلمُ إجمالاً بوجود غيره، فالاشتغال بما عدى المعلوم بالتفصيل غير متيقن، حتّى يجب الاحتياط. و بعبارة أخرى: العلم الاجماليّ قبل الرجوع إلى الأدلة، وأما بعده فليس هنا علم إجماليّ.

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعيّ الأوّليّ، فكلّ مراجع في «الفقه» يعلم أنّ ذلك غير متيسر، لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنيّة، وإن أريد منها ما يعمّ الدليل الظنيّ المعتبر من الشارع فراجعها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنيّ إلّا وجوب الأخذ بمضمونه، فان كان تحريماً صار ذلك كأنه أحد المحرّمات الواقعية، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرّمات. وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعية في مضامين تلك الأدلة حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقها، بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومه إجمالاً. و ليس الظنّ التفصيليّ بجرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيليّ بها، لأنّ العلم التفصيليّ

بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي والظن غير مناف له، لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنته الأدلة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجملة، فما نحن فيه بمنزلة قطع غنم نعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها، ثم قامت البيّنة على تحريم جملة منها وتحليل جملة، وبقى الشك في جملة ثالثة، فإن مجرد قيام البيّنة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرّمات. نعم لو اعتبر الشارع البيّنة في المقام، بمعنى أنه أمر بتشخيص المحرّمات المعلومة وجوداً و عدماً بهذا الطريق، رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيّنة، لا الحرام الواقعي.

والجواب:

أولاً، منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما يؤدي إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه، لأن ما ذكرناه هو المحصل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق، وتوضيحه في محله. وحينئذ فلا يكون ما شك في تحريمه ممّا هو مكلف به فعلاً على تقدير حرمة واقعاً.

و ثانياً، سلمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعية، إلا أن من المقرر في الشبهة المحصورة، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، أنه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدر المعلوم حرمة تفصيلاً. فأصالة الحلّ في البعض الآخر معارضةً بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الاجمالي، كما إذا علم نجاسة أحد الاناثين تفصيلاً، فوقع قدرة في أحدهما المجهول، فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً، ام كان لاحقاً، كما في مثال الغنم المذكور، فإن العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بجرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنة، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه من هذا القبيل.

الوجه الثاني:

أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر. كما نسب إلى طائفة من الامامية، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة، ولم يرد الاباحة فيما لانصّ فيه. وما ورد على تقدير تسليم دلالة مُعارض بما ورد من الأمر بالتوقف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل.

ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف، كما عليه الشيخان، واحتجّ عليه في العدة بأنّ الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم المفسدة فيه.

وقد جزم بهذه القضية السيّد أبو المكارم في الغنية، وإن قال بالاباحة، كالسيد المرتضى، رحمه الله، تعويلاً على قاعدة اللطف وأنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه، لكن رده في العدة بأنه قد يكون المفسدة في الإعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.

والجواب،

بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر، أنه إن أُريد به ما يتعلق بأمر الآخرة من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه، فهو مع عدم البيان مأمون. وإن اريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضاً، فوجب دفعها غير لازم عقلاً، إذ العقل لا يحكم بوجود الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية، وقد جوز الشارع بل أمر به في بعض الموارد. وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب، لكونه من باب الشبهة الموضوعية، لأنّ المحرم هو مفهوم الاضرار، وصدقه في هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المايح الخاص، و الشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين أيضاً، وسيجيء الكلام في الشبهة الموضوعية إن شاء الله تعالى.

وينبغي التنبيه على امور

الأول

إنَّ المحكِّيَّ عن المحقق التفصيلُ في اعتبار أصل البراءة بين ما يعمُّ به البلوى وغيره، فيعتبر في الأول دون الثاني. ولا بدَّ من حكاية كلامه، رحمه الله، في المعبر والمعارض حتَّى يتضح حال النسبة. قال في المعبر: «الثالث، يعني من أدلّة العقل، الاستصحاب، وأقسامه ثلاثة: الأولُ استصحابُ حال العقل، وهو التمسكُ بالبراءة الأصلية كما يقال: الوتر ليس واجباً، لأنَّ الأصل براءة الذمّة. ومنه أنَّ يختلف العلماء في حكم الدية المترددة بين الأقلِّ والأكثر، كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف والرابع - إلى أن قال: - الثاني أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه. وهذا يصحّ فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به. أمّا لا مع ذلك فيجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالاباحة، لعدم دليل الوجوب والحظر. الثالث استصحاب حال الشرع. ثمَّ اختار أنه ليس بحجة^١، انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

و ذكر في المعارج، على ما حكى عنه: «أنَّ الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادّعى مدّع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية. لكن ليس كذلك، فيجب نفيه. وهذا الدليل لا يتمُّ إلاّ ببيان مقدّمتين: إحداهما أنه لا دلالة عليه شرعاً بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبيّن عدم دلالتها عليه.

(١) المعبر، ص ٦

والثانية أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق. ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت الدلالات منحصرة فيها. لكننا بيننا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند ذلك يتم كون ذلك دليلاً على نفي الحكم^١، انتهى.

وحكي عن المحدث الاستربادي في فوائده: «أن تحقيق هذا الكلام هو أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر، لعموم البلوى بها. فإذا لم يظفر بجديث دل على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه، لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام - كما في المعبر - كانوا ملازمين لأئمتنا، عليهم السلام، في مدة تزيد على ثلاث مائة سنة. و كان همهم و هم الأئمة، عليهم السلام، إظهار الدين عندهم و تأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الاصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة، و لتعمل بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى. فانّ رسول الله صلى الله عليه وآله و الأئمة، عليهم السلام، لم يضيعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما في الروايات المتقدمة. ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأنّ نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع - إلى أن قال - ولا يجوز التمسك في غير المسألة المفروضة إلاّ عند العامة القائلين بأنة «ص» أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به و توفرت الدواعى على جهة واحدة على نشره و ماخص «ص» أحداً بتعليم شيء لم يُظهِره عند غيره، ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به»^٢، انتهى.

أقول: المراد بالدليل المصحح للتكليف، حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه والاستفادة منه. فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف أصلاً او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه او تمكّن لكن بمشقة رافعة للتكليف، او تيسر ولم يتم دلالتة في نظر المستدل، فانّ الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق،

(٢) الفوائد المدنية، ص ١٤٠.

(١) معارج الاصول، ص ٢١٢.

رحمه الله، في كلامه السابق، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكماً آخر يسمّى حكماً واقعياً او حكماً شائئياً على ما هو مقتضى مذهب المخطئة، ام قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر، للاتفاق على أن مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

و حينئذ فكل ما تتبّع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع، ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل، صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي. ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره، ولا بين العامة والخاصة، ولا بين المخطئة والمصوبة، ولا بين المجتهدين والأخباريين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام سائر الشرائع وسائر الموالى بالنسبة إلى عبيدهم. هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي. وأما بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي، صلى الله عليه وآله، لو سمّيناه حكماً بالنسبة إلى الكل، فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق، رحمه الله، من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطة التكليف به.

نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به، لا بمجرد، بل مع ظن عدم المانع من نشره في أول الأمر من الشارع او خلفائه او من وصل إليه. لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلة العقلية، ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق، ولا بكلام المحقق، رحمه الله، فما تخيّلته المحدث تحقيقاً لكلام المحقق رحمه الله، مع أنه غير تام في نفسه، أجنبي عنه بالمرّة.

نعم قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظن بها فيما بعد الشرع، كما سيجيء عن بعضهم. لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق رحمه الله.

ومن هنا يُعلم أنّ تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب باعتبار كيفية الاستدلال، حيث أنّ مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة. فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة؛ ومناط الاستدلال في القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم.

ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية أنّ الشيخ لم يقل بوجود مضي المتيّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، وقال به لأجل أنّ عدم الدليل دليل العدم. نعم هذا القسم

الثاني أعمّ مورداً من الأول، لجريانه في الأحكام العقلية وغيرها، كما ذكره جماعة من الاصوليين. والحاصل: أنه لا ينبغي الشكّ في أنّ بناء المحقق، رحمه الله، على التمسك بالبراءة الأصلية مع الشكّ في الحرمة، كما يظهر من تتبّع فتاويه في المعتر.

الثاني:

مقتضى الأدلة المتقدمة كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الاباحة من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحريره في الواقع.

فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده لم يكن معتبراً. إلا أنّ الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلة الظنية، منهم صاحب المعالم، رحمه الله، عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجّة خبر الواحد، ومنهم شيخنا البهائي رحمه الله.

ولعلّ هذا هو المشهور بين الاصوليين، حيث لا يتمسكون فيها إلا باستصحاب البراءة السابقة، بل ظاهر المحقق، رحمه الله، في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتى يثبت الناقل. و ظاهره أنّ اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصلية.

و التحقيق أنّه لو فرض حصول الظنّ من الحالة السابقة فلا يعتبر، والاجماع ليس على اعتبار هذا الظنّ. وإنّما هو العمل على طبق الحالة السابقة ولا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمة و حكم العقل

الثالث:

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً، كما استفاد من الأخبار المذكورة وغيرها.

و هل الأوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه و إن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي، او غيره، بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكة المحتملة والاطمينان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل او الترك، نظير أوامر الطيب، ونظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لتلايقع التنازع؟ و جهان، من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب، و من سياق جلّ الأخبار الواردة في ذلك. فإنّ الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط. و الظاهر أنّ حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه إلزامياً لمحض الاطمينان و دفع احتمال العقاب.

و كما أنه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن، فكذلك طلبه

الغير الالزامي إذا احتمل الضرر.

بل و كما أنّ أمر الشارع بالطاعة في قوله تعالى: «أطيعوا الله ورسوله» لمحض الارشاد، لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه الضرر لا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه.

و يشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم واقتارانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً. و من المعلوم أنّ الأمر باجتنب المحرمات في هذه الأخبار ليس إلاً للارشاد، لا يترتب على مخالفتها و موافقتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به، وهو الاجتناب عن الحرام او فوتها. فكذلك الأمر باجتنب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذراً من الوقوع في الحرام.

ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه، من حيث أنه انقياد وإطاعة حكيمية.

فيكون حينئذ حال الاحتياط والأمر به حال نفس الاطاعة الحقيقية، والأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح او الثواب لولا الأمر، هذا.

و لكنّ الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات»، وقوله: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم أترك»، وقوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»، هو كون الأمر به للاستحباب. و حكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه. ولازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافاً إلى الخاصية المترتبة على نفسه.

ثم لا فرق فيما ذكرناه من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة حتى مورد دوران الأمرين الاستحباب والتحريم، بناء على أن دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة و ظهور الأخبار المتقدمة في ذلك أيضاً.

ولا يتوهم: «أنه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه»، إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً، لأن حرمة التشريع تابعة لتحقيقه. و مع إتيان ما احتمل كونه عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع. ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلى أربع جهات او في الثوبين

المشتبهين وغيرهما. وسيجيء زيادةً توضيح لذلك إن شاء الله.

الرابع:

نسب الوحيد البهباني، رحمه الله، إلى الأخباريين مذاهب أربعة فيما لانصّ فيه: التوقف، و الاحتياط، والحرمة الظاهرية، والحرمة الواقعية. فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد و كون اختلافها في التعبير، لأجل اختلاف ماركنوا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة: فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف، و آخر إلى أخبار الاحتياط، و ثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدّمة لتجنّب المحرّمات، كحديث التثليث، و رابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث أنّها مشتبهات، فإنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعيّ الحرمة.

والأظهر أنّ التوقف أعمّ بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال و الأعراض و النفوس ممّا يجب فيها الصلح او القرعة. فن عبّره أراد وجود التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النصّ العام والخاصّ.

و الاحتياط أعمّ من موارد احتمال التحريم. فن عبّره أراد الأعمّ من محتمل التحريم و محتمل الوجوب، مثل وجوب السورة او وجوب الجزاء المرّدّد بين نصف الصيد و كله. و أمّا الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما: بأنّ المعبر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعيّ، فالحرمة ظاهريّة. والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، و هو موضوع من الموضوعات الواقعية، فالحرمة واقعية. او بملاحظة أنّه إذا منع الشارع المكلف، من حيث أنّه جاهل بالحكم من الفعل، فلا يعقل إباحته له واقعاً، لأنّ معنى الإباحة الاذن و الترخيص، فتأمل.

و يحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلّا أنّ أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً، والقائل بالحرمة الواقعية إنّها يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء من قبح التصرف فيما يختصّ بالغير بغير إذنه.

و يحتمل الفرق بأنّ معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقاً وإن كان مباحاً في الواقع. والقائل بالحرمة الواقعية يقول بأنّه لاحرمة ظاهراً أصلاً. فان كان في الواقع حراماً استحقّ المؤاخذه عليه وإلا فلا. وليس معناها أنّ المشتبه حرام واقعاً، بل معناه أنّه ليس فيه إلّا الحرمة الواقعية علي تقدير ثبوتها. فانّ هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة، على ما ذكر العلامة الوحيد المتقدم، في موضع آخر، حيث قال، بعد ردّ خبر التثليث المتقدم: ب «أنّه لا يدلّ على

الخطر او وجوب التوقف، بل مقتضاه أن من ارتكب شبهة واتفق كونه حراماً في الواقع يهلك لامطلقاً. ويخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى «^١، انتهى.

و لعلّ هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقاً، من أن الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للارشاد، من قبيل أوامر الطبيب، لا يترتب على موافقتها و مخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به او تركه لولم يكن أمر، نعم الارشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم، كما في بعض أوامر الطبيب، لالأولوية، كما اختاره القائلون بالبراءة.

و أما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلّص من الهلاك المحتمل في الفعل. نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولى. ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح والثواب. و أما تركه فليس فيه إلا التجري بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولى، ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه و استحقاق العقاب عليه. بل عرفت في مسألة حجّة العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو أعظم من ذلك، كأن يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري بالاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً. و سيأتي تنمة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

الخامس:

أن أصل الاباحة في مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه. فلو شك في حلّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحلّ، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية، لأن من شرائطها قابلية المحلّ و هي مشكوكة فيحكم بجرمتها و كون الحيوان ميتة.

و يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين، قدس سرهما، فيما إذا شك في حيوان متولد من طاهر و نجس لا يتبعها في الاسم و ليس له مماثل، أن الأصل فيه الطهارة و الحرمة.

فان كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية، فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية و عدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلا ما خرج، كما ادّعا بعض.

و إن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية. ففيه: أن الحرمة قبل التذكية لأجل

كونه من الميتة. فإذا فرض إثبات جواز نذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر. ولو شكّ في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق. و كيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحلّ والاباحة.

نعم ذكر شارحُ الروضة هنا وجهاً آخر، ونقله بعضُ محشّياها عن تمهيد القواعد! قال شارح الروضة: «إنّ كلاً من النجاسات و المحلّلات محصورة. فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمة لحمه، وهو ظاهر»^٢، انتهى^١.

و يمكن منعُ حصر المحلّلات بل المحرّمات محصورة، والعقل والنقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرمة. ولذا يتمسكون كثيراً بأصالة الحلّ في باب الأطعمة والأشربة.

و لو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق، في قوله تعالى: «قل أحلّ لكم الطيبات» المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكلّ ما شكّ في كونه طيباً فالأصل عدمُ إحلال الشارع له.

قلنا: إنّ التحريم محمول في القرآن على الخبائث و الفواحش. فإذا شكّ فيه فالأصل عدم التحريم. ومع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الاباحة، وعموم قوله تعالى: «قل لأجد فيما أوحى إليّ»، وقوله عليه السلام: «ليس الحرام إلا ما حرّم الله تعالى»، مع أنه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيباً، بل الطيب ما لا يستقذر، فهو أمر عدميّ يمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فتدبر.

السادس:

حكى عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة وهو:

«أنه هل يجوز أخذان يقف عبداً من عبادة الله، فيقال له: بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية. فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم وأقتني أثره وما يثبت من المعلوم. فان اشبه عليّ شيء عملت بالاحتياط. أفيزلّ قدم هذا العبد عن الصراط ويقابل بالاهانة والاحباط فيؤمر به إلى النار و يحرم مرافقة الأبرار. هيئات هيئات أن يكون أهل التسامح و التساهل في الدين في الجنة خالدين و أهل الاحتياط في النار معذبين»، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى على العوامّ فضلاً عن غيرهم أنّ أحداً لا يقول بجرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه و

أنه سبيل النجاة. و أما الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا إشكال في أنه غير مطابق للاحتياط، لاحتمال حرمة، فان ثبت وجوب الافتاء فالأمر يدور بين الوجوب والتحريم، وإلا فالاحتياط في ترك الفتوى. و حينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله. فان التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه، وإن لم يلتفت إليه واحتمل العقاب كان مجبولاً على الالتزام بتركه. كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سُبُعاً. وعلى كل تقدير فلا ينفع قول الأخباريين له إنَّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا قول الاصولي له إنَّ العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.

و بالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط. والافتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين، ولا يتيقن من الأمرين في البين، ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفسد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباري من الانكار لم يعلم توجهه إلى أحد، والله العالم وهو الحاكم.

المسألة الثانية

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب
من جهة إجمال النص

إما بأن يكون اللفظ الدالّ على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة و الكراهة، وإما بأن يكون الدالّ على متعلق الحكم كذلك ، سواء كان الاجمالي في وضعه كالغناء إذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه غناءً محتمل الحرمة، ام كان الاجمالي في المراد منه، كما إذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به. و الحكم في ذلك كله كما في المسألة الأولى. والأدلة المذكورة من الطرفين جارية هنا. وربما يتوهم. أنّ الاجمال إذا كان في متعلق الحكم، كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر، كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم. وهو فاسد.

المسألة الثالثة

أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين
وعدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما

والأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه، عداما تقدّم من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها، وبعض ما ورد في خصوص تعارض النصين، مثل ما في عوالي اللثالي من مرفوعة العلامة، رحمه الله، إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام.

«قال: قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة! خذ بما اشتَهَرَ بَيْنَ أصحابك وَ أترك الشاذَّ النادرَ. فقلت: يا سيدي! إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقوله

أعدلُها عندك و أوثقُها في نفسك فقلتُ: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان عندي فقال: أنظر ما وافق منها مذهب العامة فاتركه و خذبما خالفهم، فإن الحق فيا خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم او مخالفين لهم، فكيف نصنع؟ قال: فخذبما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط. فقلتُ: إنهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان، فكيف أصنع قال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر^١، الحديث.

وهذه الرواية وإن كانت أخص من أخبار التخيير، إلا أنها ضعيفة السند: وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب العوالي وصاحبه، فقال:

«إن الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي، مع ما هي عليها من الارسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الاهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور»^٢، انتهى.

ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءة مرجحاً لما يوافقه او كون الحكم الوقف او التساقط والرجوع إلى الأصل او التخيير بين الخبرين في أول الأمر او دائماً وجوه، ليس هنا محل ذكرها، فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، والله العالم.
بقي هنا شيء:

وهو أن الاصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف، ونسب تقديم المخالف وهو المسمى بالناقل إلى أكثر الاصوليين، بل إلى جمهورهم منهم العلامة، قدس سره، و عنونوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدال على الاباحة على الدال على الخطر و الخلاف فيه، ونسب تقديم الحاضر على المبيح إلى المشهور، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك . والخلاف في المسألة الأولى ينافي الوفاق في الثانية. كما أن قول الأكثر فيها مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على تقديم المخالف للأصل، بل التخيير او الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين و البراءة عند المجتهدين حتى العلامة، مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلى التخيير.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٣٦٤. الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩.

(١) عوالي اللثالي، ج ٤، ص ١٣٣.

ويمكن أن يقال: إن مرادهم من الأصل في الناقل و المقرّر أصالة البراءة من الوجوب، لا أصالة الاباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيح و الحاضر، و إن حكم أصحابنا بالتخير او الاحتياط، لأجل الأخبار الواردة، لالمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما يفارق المسألتين. لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ و تأمل.

المسألة الرابعة

دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية

كما إذا شك في حرمة شرب مائع او إباحتة، للتردد في أنه خلّ او خمر، وفي حرمة لحم، لتردده بين كونه من الشاة او من الأرنب.

و الظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الاباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك ، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلالاً حتّى تعلم أنّه حرام»، و: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال».

واستدلّ العلامة، رحمه الله، في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة:

«كلّ شيء لك حلالاً حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه فتدعّه من قبل نفسك . و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة، او العبد يكون عندك لعله حرٌّ قد باع نفسه، او فُهرَ فبيع، او خُدعَ فبيع، او امرأةٌ تحتك و هي أختك او رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا او تقوم به البيّنة»^١.

و تبعه عليه جماعة من المتأخرين، و لإشكال في ظهور صدرها في المدعى إلا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلُّ فيها مستنداً إلى أصالة الحليّة. فإنّ الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرف فيهما لأجل اليد، و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيها حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير و أصالة الحرّية في الانسان المشكوك في رقيته. و كذا الزوجة إن لوحظ أصل عدم تحقق النسب او الرضاع. فالحليّة مستندة إليه. و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها، فيحرم وطئها.

و بالجملة، فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولي محكومة بالحرمة. والحكم بحليتها إنّما هو

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣ - بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣.

من حيث الأصل الموضوع الثانوي، فالحلّ غير مستند إلى أصالة الاباحة في شيء منها. هذا، ولكن في باقي الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية، مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدعى.

وتوهّم: «عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا، نظراً إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر، مثلاً، فيجب حينئذ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمرًا من باب المقدمة العلميّة، فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام»، مدفوعٌ بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً و المعلومه إجمالاً بين محصورين. والأول لا يحتاج إلى مقدّمة علميّة والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير.

وأما ما احتتمل كونه خمرًا من دون علم إجماليّ، فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدّمةً للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه. فلا فرق بعد فرض عدم العلم بجرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهّم جارفيه أيضاً، لأنّ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث والفواحش و «ما نهىكم عنه فانتهاها» تدلّ على حرمة امور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها. ومنشأ التوهّم المذكور ملاحظة تعلق الحكم بكلّي مردّد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه، فيتخيّل أنّ التردد في المكلف به فمع العلم بالتكليف يجب الاحتياط.

ونظير هذا التوهّم قد وقع في الشبهة الوجوديّة حيث تخيل بعض أنّ دوران مافات من الصلاة بين الأقلّ و الأكثر موجبٌ للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلميّة، وقد عرفت، وسيأتي اندفاعه. فان قلت: الضرر محتملٌ في هذا الفرد المشتبه، لاحتمال كونه محرّماً، فيجب دفعه.

قلت: إن أريد بالضرر العقاب و ما يجري مجراه من الامور الأخرويّة فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، وإن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان، كما في المضارّ الدنيويّة، فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم - كما تقدّم من الشيخ و جماعة - لم يُسلّم وجوبه شرعاً، لأنّ الشارع صرح بجليّة ما لم يعلم حرّمته، فلا عقاب عليه، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعيّ الغير المتعلق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام.

فان قيل: نختار أولاً، احتمال الضرر المتعلق بامور الآخرة، و العقل لا يدفع ترتبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان و وكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل. كما صرح في العدة في جواب

ما ذكره القائلون بأصالة الاباحة، من أنه لو كان هناك في الفعل مضرّة آجلة لبيّنها. و ثانياً، المضرّة الدنيوية، و تحريمه ثابت شرعاً، لقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»، كما استدلت به الشيخ أيضاً في العدة على دفع أصالة الاباحة. و هذا الدليل و مثله رافع للحلّة الثابتة بقولهم عليهم السلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ».

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخرى، إلا أن قولهم عليهم السلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» بيان لعدم الضرر الأخرى. و أما الضرر الغير الأخرى، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع، و آية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك و قد صرح الفقهاء في باب المسافرين بأن سلوك الطريق الذي يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. و كذا في باب التيمّم و الافطار لم يرخّصوا إلا مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشكّ.

نعم ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الافطار و التيمّم مع الشكّ أيضاً. لكن لامن جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلق الحكم في الأدلة بخوف الضرر الصادق مع الشكّ، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً.

لكن الانصاف إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه، كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مايع محتمل السميّة إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه. لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجود دفع الضرر الأخرى كذلك: إلا أنه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع أخرى، فلا يستقلّ العقل بوجوب دفعه، و لذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص و تعريضها له في الجهاد و الاكراه على القتل او على الارتداد. و حينئذ فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة. فاباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد او لغيرها من المصالح أولى بالجواز:

فان قلت: إذا فرضنا قيام أمانة غير معتبرة على الحرمة فيظنّ الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الاجماع على عدم الفرق بين الشكّ و الظنّ الغير المعتمد.

قلنا: الظنّ بالحرمة لا يستلزم الظنّ بالضرر. أما الاخرى فلا أن المفروض عدم البيان فيقبح. و أما الدنيوي فلا أن الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي، بل القطع بها أيضاً لا يلزمه، لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق بالامور الأخرى. ولو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرّمته، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنيوي من الحركات و السكنات.

وينبغي التنبيه على امور

الأول

إن محلّ الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما إذا لم يكن هناك أصلٌ موضوعيٌ يقضي بالحرمة. فمثلُ المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محلّ الكلام، لأنّ أصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمَةٌ على أصالة الاباحة. ونحوها المال المردد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له.

و أمّا مع عدم سبق ملك أحد عليه، فلا ينبغي الاشكال في عدم ترتب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه ممّا يعتبر فيه تحقق المالية.

و أمّا إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلة على ماله وملكه فيمكن القول به للأصل. ويمكن عدمه، لأنّ الحلّية في الأملاك لا بدّ لها من سبب محلّل بالاستقراء، و لقوله عليه السلام: «لا يَحِلُّ مالٌ إلاّ من حيث أحلّه الله»^١.

ومبنى الوجهين أنّ اباحة التصرف هي المحتاجة إلى السبب فيحرم مع عدمه ولو بالأصل وأن حرمة التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير. فع عدم تملك الغير ولو بالأصل ينتفي الحرمة. ومن قبيل ما يجرى فيه أصالة الاباحة اللحم المردد بين المذكي والميتة. فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة حاكمَةٌ على أصالة الاباحة و الطهارة.

و ربما يتخيل خلاف ذلك ، تارة لعدم حجّية استصحاب عدم التزكية، وأخرى لمعارضة أصالة عدم التزكية بأصالة عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة.

والأوّل مبنيٌّ على عدم حجّية الاستصحاب ولو في الامور العدمية. و الثاني مدفوع، أوّلاً، بأنّه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التزكية ولو بالأصل، ولا يتوقف على

(١) الكافي، ج ٢، ص ٥٤٨.

ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل. والدليل عليه استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع»، فلم يبح الشارع إلا ما ذكيت، وإناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الامور الوجودية المعبرة في التذكية. فاذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الاباحة. وثانياً، أن الميتة عبارة عن غير المذكي، إذ ليست الميتة خصوصاً مامات حَتَفَ أنفه، بل كلُّ زهاق روح انتفى فيه شرطٌ من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً. وتام الكلام في «الفقه».

الثاني

إن الشيخ الحرّ، قدس سرّه، أورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاصر الأخباريين. وحاصله أنه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني؟ وأجاب بما لفظه:

«إن حدَّ الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعيّ، أعني الاباحة والتحريم. و حدَّ الشبهة في طريق الحكم الشرعيّ ما اشتبه فيه موضوع الحكم، كاللحم المشتري من السوق لا يعلم أنه مذكيّ او ميتة، مع العلم بحكم المذكيّ والميتة. ويستفاد هذا التقسيم من أحاديث ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث، ويأتي بعضها وقسمٌ متردّدٌ بين القسمين، وهي الأفراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الأنواع. وليس اشتباهاها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهاها لأمر ذاتي، أعني اشتباه صنفها في نفسها، كبعض أفرادها حتى اختلف العقلاء فيها، ومنها شرب التتن. وهذا النوع يظهر من الأخبار دخوله في الشبهات التي ورد الأمر باجتنابها.

وهذه التفاصيل ستفاد من مجموع الأحاديث، ونذكر ممّا يدلّ على ذلك وجوهاً:

منها قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ». فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم - إلى أن قال - وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالاً ولا حراماً^١.

أقول: كان مطلبه أن هذه الرواية وأمثالها مخصصة لعموم ما دلّ على وجوب التوقف والاحتياط

في مطلق الشبهة، وإلا فجرى ان أصالة الاباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفى جريانها في الشبهة الحكمية. مع أن سياق أخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص من حيث اشتغالها على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط، أعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة. فحملها على الاستحباب أولى. ثم قال: «ومنها: قوله «ص»: حلال بين وحرام بين وشبهات. وهذا إنما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم وإلا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغيوب. وهذا ظاهر واضح»!

أقول: فيه -مضافاً إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص- أن رواية التثليث التي هي العمدة من أدلتهم ظاهرة في حصر ما يبتلى به المكلف من الأفعال في ثلاثة: فان كانت عامة للشبهة الموضوعية أيضاً صح الحصر، وإن اختصت بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المراد بين الحلال والحرام قسماً رابعاً، لأنه ليس حلالاً بيناً ولا حراماً بيناً ولا مشتبه الحكم. ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق عليه السلام: «إنها الامور ثلاثة»، كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية، إذ المحصور في هذه الفقرة الامور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع، فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمراً رابعاً للثلاثة.

وأما ما ذكره: «من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلا علام الغيوب»، ففيه: أنه إن اريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى، وإن اريد ندرتهما، ففيه أن الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شمولها له، مع أن دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرمات الخارجية المعلومة أكثر مراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها.

ثم قال: «ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتنب ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الأدلة و عدم النص. وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي»^٢.

أقول: مادّ على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي، وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط، إلا أن الانصاف أن دلالتها على الاباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

قال: «و منها: أن ذلك وجهٌ للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجهٌ أقربُ

منه».

أقول: مقتضى الانصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقربُ ممّا ذكره.

ثم قال: ما حاصله: «و منها أن الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الامام، عليه السلام، بخلاف الشبهة في طريق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم او معلوم العدم، لآته من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله و إن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه و إذا شأؤوا أن يعلموا شيئاً علموه»^١، انتهى^١.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزالة الشبهة فيه، لا من الامام عليه السلام ولا من غيره من الطرق المتمكن منها. و الرجوع إلى الامام عليه السلام إنما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم. و أما مسألة مقدار معلومات الامام عليه السلام من حيث العموم و الخصوص و كيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيئتهم او على التفاتهم إلى نفس الشيء او عدم توقف على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس. فالأولى^١ و كوك علم ذلك إليهم، صلوات الله عليهم أجمعين.

ثم قال: «و منها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأن أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم. فاجتنابها غير ممكن، لما أشرنا إليه من عدم وجود الحلال البين و لزوم تكليف ما لا يطاق. و الاجتناب عمّا يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم و عسر شديد، لاستلزامه الاقتصار في اليوم و الليلة على لقمة واحدة و ترك جميع الانتفاعات»^٢ انتهى^١.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحلّ و الحرمة، كيد المسلم و السوق و أصالة الطهارة و قول المدعي بلا معارض و الاصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين و الاخباريين على ما صرح به المحدث الاسترآبادي، كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب، و بالجملة فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات لقلتها.

قال: «و منها: أن اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً، ولا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي ومن الأفراد الغير الظاهرة بالفردية، و ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً فهو واجب، إلى غير ذلك من الوجوه. وإن امكن المناقشة في بعضها. فجموعها دليل كافٍ شافٍ في هذا المقام والله أعلم بحقايق الامور والأحكام»، انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم، بل لو تم لم يتم إلا فيه، لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشيء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهي، مما ورد في الشرع وحكم به العقل. فهي كلها تابعة لتحقيق الموضوع، أعني الأمر والنهي. والمفروض الشك في تحقق النهي. وحينئذ فاذا فرض عدم الدليل على الحرمة، فأين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها.

نعم يمكن أن يقال في الشبهة في طريق الحكم، بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر، يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية، ولا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كل ما احتل حرمة.

لكنك عرفت الجواب عنه سابقاً، وأن التكليف بذوي المقدمة غير محرز إلا بالعلم التفصيلي أو الاجمالي. فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الاجمالي لا يجب لانفساً ولا مقدمة، والله العالم.

الثالث:

أنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً، حتى فيما كان هناك أمارة على الحل مغنية عن أصالة الاباحة. إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام، كما ذكره المحدث المتقدم، بل يلزم أزيد مما ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم، لمنافاته للغرض والتبعيض بحسب الموارد. واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال أيضاً مشكلاً، لأن تحديده في غاية التعسر، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات.

وأما المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج محل بالنظام. ويدل على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً واستلزام كلفة الاختلال و يحتمل

التبعض بحسب المحتملات. فالحرام المحتمل إذا كان من الامور المهمّة في نظر الشارع، كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى.

و يدلّ على هذا جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، و أنّه شديد، و أنّه يكون منه الولد. منها: ما تقدّم من قوله عليه السلام: «لا تجامعوا على النكاح بالشبهة» قال عليه السلام: «فاذا بلغك امرأة أرضعتك - إلى أن قال -: إنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة».

و قد تُعَارَضُ هذه بما دلّ على عدم وجوب السؤال و التوبيخ عليه و عدم قبول قول من يدّعي حرمة المعقودة مطلقاً او بشرط عدم كونه ثقةً، و غير ذلك .

وفيه: أنّ مساقها التسهيل و عدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب، و يحتمل التبعض بين مورد الأمانة على الاباحة و مورد لا يوجد إلا أصالة الاباحة. فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول، لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعيّة على الاباحة. فإنّ الأمارات في الموضوعات بمنزلة الأدلّة في الأحكام مزيلة للشبهة، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهة ما يتحرّر في حكمه، ولا بيان من الشارع لاعموماً ولا خصوصاً بالنسبة إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال. و هذا بخلاف أصالة الاباحة، فإنها حكم في مورد الشبهة لامزيلة لها، هذا. و لكن أدلّة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ الشبهة، بل العقل مستقلّ بحسن الاحتياط مطلقاً. فالأولى الحكمُ برجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرام. و ما ذكر من أنّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنّما يقدر في وجوب الاحتياط لافي حسنه.

الرابع:

إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل تشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع. لعموم أدلته من العقل و النقل. وقوله، عليه السلام، في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوّم به البيّنة»، فإنّ ظاهره حصول الاستبانة و قيام البيّنة لا بالتحصيل. وقوله «هولك حلال حتى يحيئك شاهدان». لكن هذا وأشباهه، مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق «كلّ ولا تسأل»، و قوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة، إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم»، و قوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج: «لم سألت» واردة في موارد وجود الأمانة الشرعيّة على الحليّة، فلا يشمل ما نحن فيه، إلاّ أنّ المسألة غير خلافيّة مع كفاية الاطلاقات.

المطلب الثاني

في دوران حكم العقل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام

وفيه أيضاً مسائل:

المسألة الأولى

فما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النصّ المعتبر

كما إذاورد خبر ضعيف اوفتوى جماعة بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤية الهلال، و كالاستهلال في رمضان وغير ذلك. و المعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

قال المحدّث الحرّ العامليّ في باب القضاء من الوسائل «إنه لاخلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب إلّا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معيّنة و حصل الشكّ بين الفردين، كالفصر و الاتمام و الظهر والجمعة و جزاء واحد للصيد او اثنين و نحو ذلك، فانه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معاً للنصّ و تحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط»^١، انتهى موضع الحاجة. و قال المحدّث البحرانيّ في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: «أحدهما أنّها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم دليل على الوجوب. و هذا القسم لاخلاف في صحّة الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إنّ الأصل الوجوب»^٢.

و قال في محكيّ كتابه المسمّى بالدرر النجفيّة: «إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتّى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج و التكليف بما لا يطاق»^٣، انتهى.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٩. (٢) الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٤٣. (٣) الدرر النجفيّة، ص ٢٥.

لكته، رحمه الله، في مسألة وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان الاحتياط:

«إنّ منه ما يكون واجباً ومنه ما يكون مستحباً. فالأول كما إذا تردّد المكلف في الحكم، إمّا لتعارض الأدلّة، او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها، او لعدم الدليل بالكليّة، بناءً على نفي البراءة الأصليّة، او لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليّات المعلومة بالحكم او نحو ذلك. والثاني كما إذا حصل الشكّ باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعيّ احتمالاً مستنداً إلى بعض الأسباب المجوّزة. كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعيّ إباحة شيء وحليّته. لكنّ يحتمل قريباً بسبب بعض تلك الأسباب أنّه ممّا حرّمه الشارع. ومنه جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك أنّها أرتضعت معك الرضاع المحرّم ولم يثبت شرعاً. ومنه أيضاً الدليل المرجوح في نظر الفقيه. أمّا إذا لم يحصل ما يوجب الشكّ والريبة، فإنّه يعمل على ما ظهر له من الأدلّة وإن احتمل النقيض في الواقع ولا يستحبّ له الاحتياط، بل ربما كان مرجوحاً لاستفاضة الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين»^١.

ثم ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط، أعني اشتباه الدليل وتردّده بين الوجوب والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم النصّ قال:

«ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام التي لا يعتم به البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الأصليّة، فإنّ الحكم فيه ما ذكرنا، كما سلف»^٢، انتهى.
و ممّن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدث الاستراديّ، حيث حكى عنه في الفوائد المدنية أنّه قال:

«إنّ التمسك بالبراءة الأصليّة إنّما يجوز قبل إكمال الدين. و أمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ كلّ واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعيّ من قبل الله تعالى فلا يجوز قطعاً. وكيف يجوز وقد تواتر عنهم، عليهم السلام، وجوب التوقف في ما لم يعلم حكمها معلّين بأنّه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعيّ وارد من

(٢) الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٧٠.

(١) الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٦٨.

الله تعالى. ومن حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون»^١.
ثم أقول: هذا المقام ممّا زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء. فحريّ بنا أن
نحقق المقام ونوضّحه بتوفيق الملك العلامّ ودلالة أهل الذكر عليهم السلام.
فنقول: التمسك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح
الذاتيين. وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين، كما هو
المستفاد من كلامهم عليهم السلام، وهو الحقّ عندي.

ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لابعده إلّا على مذهب من
جوّز من العامة خلوّ الواقعة عن حكم.
لا يقال: بقي هنا أصل آخر، وهو أن يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً
للبراءة الأصليّة.

لأنّنا نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب، لأنّ خطابه تعالى تابع للمصالح
والحكم، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة - إلى أن قال :-
هَذَا الْكَلَامُ مِمَّا لَا يَرْتَابُ فِي قَبْضِهِ. نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي
نسبة طباعها إلى جهة السفلى والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقام.
ثم أقول: هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في الثلاثة
و حديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، ونظائرهما، أخرج كلّ واقعة لم
يكن حكمها مبيّناً من البراءة الأصليّة وأوجب التوقف فيها.

ثمّ قال، بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل
الحرمة: «إنّ عادة العامة والمتأخّرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الأصليّة.
ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين، لعلمنا بأنّ الله تعالى أكمل لنا ديننا و
علمنا بأنّ كلّ واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعيّ من الله تعالى خالٍ عن
المعارض، و بأنّ كلّ ما جاء به نبينا «ص» مخزونٌ عند العترة الطاهرة، ولم
يرخصونا في التمسك بالبراءة الأصليّة، بل أوجبوا التوقف في كلّ ما لم يعلم
حكمه، وأوجبوا الاحتياط في بعض صورته، فعليّنا أن نبين ما يجب أن يفعل في

المقامين، و سنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

و ذكر هناك ما حاصله: «وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب ولو كان ظاهراً في الندب بني على جواز الترك . و كذالو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء و تمسك في ذلك بحديث: ما حجب الله علمه، و حديث رفع التسعة. قال: و خرج عن تحتهما كلّ فعل وجودي لم يقطع بجوازه لحديث التثليث»^١.

أقول: قد عرفت فيما تقدّم في نقل كلام المحقق، ره، أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقليّ هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به. و هذا لا دخل فيه لاكمال الدين و عدمه، ولا يكون الحسنُ و القبح او الوجوب و التحريم عقليّين او شرعيّين في ذلك .
والعمدة فيما ذكره هذا المحدّث من أوّله إلى آخره تحيُّله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصليّة لنفي الحكم الواقعيّ ولم أجد أحداً يستدلّ بها على ذلك . نعم قد عرفت سابقاً أن ظاهر جماعة من الامامية جعل أصل البراءة من الأدلة الظنيّة، كما تقدّم في المطلب الأوّل استظهار ذلك من صاحبي العالم والزبدة.

لكنّ ما ذكره من إكمال الدين لا يفي حصول الظنّ، بجواز دعوى أنّ المظنون بالاستصحاب او غيره موافقة ما جاء به النبيّ «ص» للبراءة. و ما ذكره من تبعيّة خطاب الله تعالى للحكم و المصالح لا ينافي ذلك .

لكنّ الانصاف: أنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ خصوصاً في المقام، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، في محلّه ولا أمارة غيره يفيد الظنّ. فالاعتراض على مثل هؤلاء إنّما هو منع حصول الظنّ و منع اعتباره على تقدير الحصول. ولا دخل لاكمال الدين و عدمه، ولا للحسن و القبح العقليّين في هذا المنع.

و كيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال: «الاحتياط غير لازم. و صار آخرون إلى لزومه و فصل آخرون»^٢، انتهى. و حكى عن المعالم نسبه إلى جماعة. فالظاهر أنّ المسألة خلافيّة، لكن لم يعرف القائل به بعينه. وإن كان يظهر من الشيخ و السيّدین، رحمهم الله، التمسك به أحياناً، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل. و الأقوى فيه جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة مضافاً إلى الاجماع المركّب.

(٢) معارج الاصول، ص ٢١٦.

(١) الفوائد المدنيّة، ص ١٣٨ و ص ١٦١.

وينبغي التنبيه على امور

الأول:

ان محلّ الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقلّ. و أمّا إذا احتل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر، فهو داخل في الشك في المكلف به، وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضاً، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، لكنّه خارج عن هذه المسألة الاتفاقيّة.

الثاني:

انه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتّى فيما احتل كراهته. والظاهر ترتّب الثواب عليه إذا اتى به لداعي احتمال المحبوبيّة، لأنّه انقياد وإطاعة حكميّة. والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناءً على أنّها في حكم المعصية وإن لم يفعل محرماً واقعياً.

و في جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب و جهان، أقومها العدم، لأنّ العبادة لا بدّ فيها من نيّة التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً كما في كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. و ما ذكرنا من ترتّب الثواب على هذا الفعل لا يوجبُ تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع، والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمّى ذلك ثواباً.

و دعوى: «أنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الاتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً»، مدفوعة، بما تقدّم في المطلب الأول، من أنّ الأمر الشرعيّ بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقيّ والاطاعة الواقعيّة في معلوم التكليف إرشادياً محض، لا يترتّب على موافقته و مخالفته أزيد

مما يترتب على نفس وجود المأمور به او عدمه، كما هو شأن الأوامر الارشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الارشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادة. كما أنّ إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: «أطيعوا الله ورسوله».

و يحتمل الجريان بناءً على أنّ هذا المقدار من الحسن العقليّ يكفي في العبادة و منع توقفها على ورود أمر بها بل يكفي الاتيان به لاحتمال كونه مطلوباً او كون تركه مبعوضاً. ولذا استقرت سيرة العلماء و الصلحاء فتوى و عملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتمدة و الفتاوى النادرة.

و استدلّ في الذكرى، في خاتمة قضاء الفوائت، على شرعية قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم»، و «اتقوا الله حقّ تقاته»، و قوله: «والذين يؤثون ما آتوا وقلوبهم وجيله أنهم إلى ربهم راجعون»^٣.

والتحقيق: أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبة ولو إجمالاً فهو، وإلا فما أورده، رحمه الله، في الذكرى، كأوامر الاحتياط، لا يجدي في صحتها. لأن موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب، وإلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن يكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنوية فيها.

اللهم إلا أن يقال - بعد النقض بورود هذا الايراد في الأوامر الواقعية بالعبادات. مثل قوله: «أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة»، حيث أنّ قصد القربة مباحته في موضوع العبادة شرطاً او شرطاً. والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها- إنّ المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة. فعنى الاحتياط بالصلاة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة. فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل. و حينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الأمر. و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل، وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل ممّا شك في كونها عبادة و لم يأت به بداعي احتمال المطلوبة.

ولو اريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي، وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبة لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد باتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان

(٤) البقرة: ٤٣.

(٣) المؤمنون: ٦٠.

(٢) آل عمران: ٥٠.

(١) التغابن: ١٦.

الاحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه. فيعلم أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدانية الداعي.

ثم إن منشأ احتمال الوجوب، إذا كان خبيراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفة إثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعيّ دون الارشاد العقليّ، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب.

كصحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام. قال: «من بلغه عن النبيّ، صلى الله عليه وآله، شيء من الثواب فَعَمَلَهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ «ص» لَمْ يَقُلْهُ»^١.

و عن البحار، بعد ذكرها: «أنّ هذا الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة بأسانيد»^٢. والظاهر أنّ المراد من «شيء من الثواب» بقرينة ضمير «فَعَمَلَهُ» وإضافة الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب.

و في عدّة الداعي عن الكلينيّ، رحمه الله، أنّه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام: «أنه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما بلغه»^٣. و أرسل نحوه السيّد، رحمه الله، في الاقبال عن الصادق عليه السلام. إلّا أنّ فيه: «كان له ذلك»؛

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، إلّا أنّ ما ذكرناه أوضح دلالة على ما نحن فيه. وإن كان يورد عليه أيضاً، تارة بأنّ ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعيّ، و أُخْرِجَ بما تقدّم في أوامر الاحتياط من أنّ قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله فيختصّ موردها بصورة تحقق الاستحباب و كون البالغ هو الثواب الخاصّ فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيّة الفعل. و ثالثاً بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لالعقاب محضاً أو مع الثواب.

لكن يردّ هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر، ويردّ ما قبله ما تقدّم في أوامر الاحتياط. و أمّا الايراد الأوّل، فالانصاف أنّه لا يخلو عن وجه، لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل

(٢) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٦.

د (١) المحاسن، ص ٢٥.

(٤) الاقبال، ص ١٠٠ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٦١.

(٣) الكافي، ج ٢، ص ٨٧.

متفرعاً على البلوغ و كونه الداعي على العمل .

و يؤيده تقييدُ العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبيّ «ص» و التماس الثواب الموعود . و من المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدخ و الثواب . و حينئذٍ فان كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكّدة لحكم العقل بالاستحقاق .

و أمّا طلبُ الشارع لهذا الفعل : فان كان على وجه الارشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازمٌ للاستحقاق المذكور و هو عين الأمر بالاحتياط . و إن كان على وجه الطلب الشرعيّ المعبر عنه بالاستحباب فهو غيرُ لازم للحكم بتنجز الثواب ، لأنّ هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى : «و من يطع الله و رسوله يدخله جنات تجري» ، إلّا أنّ هذا و عد على الاطاعة الحقيقيّة . و ما نحن فيه و عد على الاطاعة الحكميّة ، و هو الفعل الذي يعدّ معه العبد في حكم المطيع . فهو من باب وعد الثواب على نيّة الخير التي يعدّمها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد .

و أمّا ما يتوهم من : «أنّ استفادة الاستحباب الشرعيّ فيما نحن فيه . نظيرُ استفادة الاستحباب الشرعيّ من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل ، مثل قوله عليه السلام : «من سرّح لحيته فله كذا» ، مدفوعٌ : بأنّ الاستفادة هناك باعتبار أنّ ترتب الثواب لا يكون إلّا مع الاطاعة حقيقةً او حكماً .

فرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل ، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع . فالثواب هناك لازم للأمر يستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً . و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك او الفعل . و أمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الاطاعة الحكميّة ، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع و احتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً ، فلا يدلّ على طلب شرعيّ آخر له . نعم يلزم من الوعد على الثواب طلبُ إرشاديّ لتحصيل ذلك الموعود .

فالغرض من هذه الأوامر ، كأوامر الاحتياط ، تأييد حكم العقل و الترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المتقادين المعدودين بمنزلة المطيعين .

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو ، و إن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل ، بناءً على أنّ العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل ، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً و إن كان نوعاً من الجزاء و العوض ، إلّا أنّ مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفصل

الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع. وهو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها»، ملزومٌ لأمر إرشاديّ مستقلّ به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

والحاصلُ أنّه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نيّة الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

ثم إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعيّ تظهرُ في ترتّب الآثار الشرعيّة المترتبة على المستحبات الشرعيّة، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً، فإنّ مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجبُ إلّا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفعُ الحدث، فتأمل، وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببالله، بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح من بلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً، فافهم.

الثالث:

إنّ الظاهر اختصاصُ أدلّة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب التعينيّ، سواء كان أصلياً أو عرضياً، كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار. أمّا لو شكّ في الوجوب التخيريّ والاباحة فلا تجري فيه أدلّة البراءة، لظهورها في عدم تعيين المجهول على المكلف بحيث يلزم به ويعاقب عليه. و في جريان أصالة عدم الوجوب تفصيلي، لأنّه إن كان الشكّ في وجوبه في ضمن كليّ مشترك بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكلُ جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد متردّد بين الكليّ والفرد، فيعيّن هنا إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك. وأمّا إذا كان الشكّ في إيجابه بالخصوص جرى أصالة عدم الوجوب و أصالة عدم لازمه الوضعي، وهو سقوط الواجب المعلوم إذا شكّ في إسقاطه له. أمّا إذا قطع بكونه مُسقطاً للوجوب المعلوم، و شكّ في كونه واجباً مسقطاً للواجب الآخر أو مباحاً مسقطاً لوجوبه، نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم، فلا مجرى للأصل إلّا بالنسبة إلى طلبه و تجري أصالة البراءة عن وجوبه التعينيّ بالعرض إذا فرض تعذر بتعذر ذلك الواجب الآخر. وربما يتخيّل من هذا القبيل ما لو شكّ في وجوب الايتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها، بناءً على رجوع المسألة إلى الشكّ في كون الايتمام مستحباً مسقطاً أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة.

فيدفعُ وجوبه التخيريّ بالأصل.

لكن الظاهر أنّ المسألة ليست من هذا القبيل، لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتّصف بالوجوب لامحالة، و اتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلف من غيره. فاذا عجز تعيّن و خرج عن الاستحباب. كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفرداً، لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فانه يتمكّن من الصلاة منفرداً بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذر، كسقوطها بالايتمام. فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول والده رحمه الله: «والأقرب وجوب الايتمام على الأمّي العاجز»: و وجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة. و يحتمل عدمه، لعموم نصين: أحدهما الاكتفاء بما يحسن مع التمكن من التعليم، والثاني نديّة الجماعة. والأول أقوى، لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعيّن عند الضرورة، لأنّ كلّ بدل اختياريّ يجب عيناً عند تعذر مبدله، وقد بيّن ذلك في الاصول. و يحتمل العدم، لأنّ قراءة الامام مسقطه لوجوب القراءة على المأموم. و التعذر أيضاً مُسقط. فاذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أنّ كلاً منها سبب تامّ والمنشأ أنّ قراءة الامام بدل او مسقط»^١، انتهى.

و المسألة محتاجة إلى التأمل.

ثمّ إنّ الكلام في الشك في الوجوب الكفائيّ، كوجوب ردّ السلام على المصليّ إذا سلّم على جماعة و هو منهم، يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

المسألة الثانية:

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة. والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط. وقد تقدّم عن المحدث العاملي في الوسائل أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب ويشمله أيضاً معقد إجماع المعارج. لكن تقدّم من المعارج أيضاً عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا.

وقد صرح صاحب الحدائق تبعاً للمحدث الاسترآبادي بوجوب التوقف والاحتياط هنا في الحدائق، بعد ذكر وجوب التوقف:

«إن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب. وفيه: أولاً منع جواز الاعتماد على البرائة الأصلية في الأحكام الشرعية. و ثانياً أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة. و من المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية. ولا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فإنه رجم بالغيب وجرعة بلا ريب»^١، انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية، وإن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الأحكام للمصالح وعدم تبعيتها، كما عليه الأشاعرة، أجنبي عن ذلك، إذا لوجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة أولاً عنها على الخلاف.

و بالجمله، فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لانص فيه وبين ما أجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار

(١) الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩.

هذا الأصل من باب حكم العقل او من باب الظنّ، حتّى لو جُعِلَ مَنَاطُ الظنّ عمومَ البلوى، فإنّ عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور وإلاّ لنقل مع توفّر الدواعى، بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعى على نقله.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من حسن الاحتياط جارٍ هُنَا. والكلام في استحبابه شرعاً كما تقدّم. نعم الأخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب لايجرى هنا، لأنّ الأمر لودار بين الوجوب والاباحة لم يدخل في مواردّها، لأنّ المفروض احتمال الاباحة، فلا يعلم بلوغ الثواب. و كذالو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها، والله العالم.

المسألة الثالثة

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

و هنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط. والمعروف عدم وجوبه هنا. و ما تقدم في المسألة الثانية من نقل الوفاق والخلاف آتٍ هنا. و قد صرح المحدثان المتقدمان لوجوب التوقف والاحتياط هنا. و لا مدرك له سوى أخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه، مع أنها أعم مما دل على التوسعة والتخيير. و ما دل على التوقف في خصوص المتعارضين و عدم العمل بواحد منها مختصاً أيضاً بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الامام عليه السلام.

و أما رواية عوالى اللئالى المتقدمة الآمرة بالاحتياط و إن كانت أخص منها إلا أنك قد عرفت ما فيها مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام. و منه يظهر عدم جواز التمسك بصحيفة ابن الحجاج الواردة في جزاء الصيد، بناءً على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه. و ممّا يدل على الأمر بالتخيير، في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة، التوقيع المروي في الاحتجاج عن الجيميري، حيث كتب إلى صاحب عجل الله فرجه:

سألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر، فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيراً ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

الجواب: في ذلك حديثان. أما أحدهما، فإنه إذا انتقل عن حالة إلى أخرى فعليه التكبير. و أما الحديث الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس، ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبيراً، والتشهد الأول

يجرى هذا المجرى، وبأيتها أخذت من باب التسليم كان صواباً^(١)، الخبر.

فإن الحديث الثاني وإن كان أخص من الأول وكان اللازم تخصيص الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلا أن جوابه، صلوات الله عليه وعلى آبائه، بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الامام، عليه السلام، بالمعنى، وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام، بحيث لا يتمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عليه السلام بالتخير.

ثم: إن وظيفة الامام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي إلا أن هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه اغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهة كفاية قصد القربة في العمل. وكيف كان فاذا ثبت التخير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه يثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والأولوية القطعية.

ثم إن جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجع الخلاف في ترجيح الناقل او المقر، و حكى عن الأكثر ترجيح الناقل و ذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للاباحة. و ذهب جماعة إلى ترجيح الأول و ذكروا تعارض الخبر المفيد للاباحة والمفيد للحظر، و حكى عن الأكثر، بل الكل، تقديم الحاضر، ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

المسألة الرابعة

دوران الأمرين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم

و يدلّ عليه جميع ما تقدّم في الشبهة الموضوعية التحريّة من أدلة البراءة عند الشكّ في التكليف، و تقدّم فيها أيضاً اندفاع توهم أنّ التكليف إذا تعلّق بمفهوم وجب مقدّمة لامثال التكليف في جميع أفراد موافقته في كلّ ما يحتمل أن يكون فرداً له. و من ذلك يعلم أنّه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا ترددت الفائتة بين الأقلّ و الأكثر، كصلاتين وصلاة واحدة، بناءً على أنّ الأمر بقضاء جميع مافات واقعاً يقتضي لزوم الاتيان بالأكثر من باب المقدّمة. توضيح ذلك، مضافاً إلى ما تقدّم في الشبهة التحريمية، أنّ قوله: «إقضى مافات»، يوجب العلم التفصيليّ بوجوب قضاء ما علم فوته، وهو الأقلّ، ولا يدلّ أصلاً على وجوب ماشكّ في فوته وليس فعله مقدّمة لواجب حتّى يجب من باب المقدّمة. فالأمر بقضاء مافات واقعاً لا يقتضي إلّا وجوب المعلوم فواته، لامن جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتّى يقال إنّ اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم، بل من جهة أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعدّ دليلاً إلّا على ما علم صدق الفائت عليه. وهذا لا يحتاج إلى مقدّمة ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمة العلمية. والحاصل: أنّ المقدّمة العلمية المتّصفة بالوجوب لا يكون إلّا مع العلم الاجماليّ. نعم لو أجري في المقام أصالة عدم الاتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه فله وجه، وسيجيء الكلام عليه. هذا.

و لكنّ المشهور بين الأصحاب، رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد قدس سره إلى الشهيد الثاني أنّه لو لم يعلم كمية مافات قضى حتّى يظنّ الفراغ بها. و ظاهر ذلك، خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظنّ رخصةً و أنّ القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ، كون الحكم على القاعدة. قال في التذكرة:

«لوفاته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعاً إلاً بذلك. ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلاة مكرراً حتى يظن الوفاء. ثم احتمال في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما تحصيل العلم، لعدم البراءة إلاً باليقين، والثاني الأخذ بالقدر المعلوم، لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة. ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية»^١، انتهى.

وحكي هذا الكلام بعينه عن النهاية، وصرح الشهيدان بوجود تحصيل العلم مع الامكان، وصرح في الرياض أيضاً بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلاً للبراءة اليقينية. وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ، قدس سره، في التهذيب حيث قال:

«أما ما يدل على أنه يجب أن يكتر منها فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلاً بأن يستكثر منها وجب»^٢، انتهى.

وقد عرفت أن المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لوشك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه أو في أن الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر. وكذا لو تردد في مافات عن أبيه أو في ما تحمله بالاجارة بين الأقل والأكثر.

وربما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الأمثلة وبين ما نحن فيه، حيث حكي عنه، في رد صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة قال:

«إن المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفاً بقضاء هذه الفائتة قطعاً. وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا. ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب بل الاجماع أيضاً؟ وأي شخص يحصل منه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ وإن أنكر حجية الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية - إلى أن قال: - نعم في الصورة

التي يحصل للمكلف علم إجماليّ باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعاً تعددها، لكن لا يعلم مقدارها، فإنه يمكن حينئذ أن يقال: لانسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقنه - إلى أن قال: - والحاصل: أنّ المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدّد والتبس عليه ذلك كمّاً، وأمكته الخروج عن عهده، فالأمر كما أفتى به الأصحاب، وإن لم يحصل ذلك بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث. و أما أزيد عن ذلك فلا، بل احتمال احتمله. فالأمر كما ذكره في الذخيره. و من هنا لو لم يعلم أصلاً بمتعدد في فائتة و علم أنّ صلاة صبح يومه فاتت، و أما غيرها فلا يعلم ولا يظنّ فوته أصلاً، فليس عليه إلاّ الفريضة الواحدة دون الأكثر [المحتمل خل] لكونه شكّاً بعد خروج الوقت، و المفروض أنّه ليس عليه قضاؤها، بل لعله المفتى به^(١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقاً، ولا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءة في أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى. و ربّما يوجه الحكم فيما نحن فيه بأنّ الأصل عدم الاتيان بالصلاة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء إلاّ في صلاة علم الاتيان بها في وقتها.

و دعوى: «ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الاتيان الثابت بالأصل»، ممنوعة، لما يظهر من الأخبار و كلمات الأصحاب من أنّ المراد بالفوت مجرد الترك كما بيّناه في الفقه. و أمّا ما دلّ على أنّ الشكّ في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتدّ به لا يشمل ما نحن فيه.

و إن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه أنّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلاّ أنّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف.

غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدّد المطلوب بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت و خارجه مطلوباً. و كون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر. كما أنّ أداء الدين وردّ السلام واجب في أول أوقات الامكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني وهكذا. و حينئذ فاذا دخل الوقت وجب إبراء الذمة

(١) ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ص

عن ذلك الكلّي، فاذا شكّ في براءة ذمته بعد الوقت، فقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الاتيان. كما لو شكّ في البراءة قبل خروج الوقت. وكما لو شكّ في أداء الدين الفوري فلا يقال: إنّ الطلب في الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام.

والحاصل: أنّ التكليف المتعدّد بالطلق والمقيّد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق فلا يكون المقام مجرى البراءة، هذا.

ولكنّ الانصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أما أولاً، فلأنّ من المحتمل بل الظاهر، على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كلّ من الأداء و القضاء تكليفاً مغايراً للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء و وجوب تداركه بعد فوته. كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الاداء بنفس الفعل و أمر القضاء به بوصف الفوت. ويؤيده بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلاً و هو قضاؤه عدى الولاية، لامن باب الأمر بالكلّي والأمر بفرد خاص.

و أما ثانياً، فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الاتيان بعد خروج الوقت لا يعتدّ به للمقام حالّ عن السند، خصوصاً مع اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه. مثل قوله: عليه السلام: «إنما الشكّ في شيء لم تجزه»، ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

و أما ثالثاً، فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شكّ في مقدار مافات منهما. ولا أظنّهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنّه إذا وجب على الميت لجهله بمافات به مقدار معين يعلم او يظنّ معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهراً على الميت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان، فالتوجيه المذكور ضعيف. وأضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنصّ الوارد بـ «أنّ من عليه من النافلة مالا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلّى من كثرته»، بناءً على أنّ ذلك طريق لتدارك مافات ولم يحص، لا أنّه مختصّ بالنافلة، مع أنّ الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل.

المطلب الثالث

فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة

وفيه مسائل

[المسألة الأولى]

في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما

كما إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث. فلا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي.

وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن في المسألة وجوهاً ثلاثة: الحكم بالاباحة ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب، والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لظاهراً ولا واقعاً، والتخيير. ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو أحدهما كان الشك فيهما في المكلف به. ولا إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الاباحة، لأنها مخالفة قطعية عملية.

و كيف كان، فقد يقال في محل الكلام بالاباحة ظاهراً، لعموم أدلة الاباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع»، فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه. وغير ذلك من أدلته، حتى قوله، عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهى»، على رواية الشيخ، رحمه الله، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق هنا أنه لم يرد أمر ولا نهى.

هذا كله، مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل و الترك . فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامّة عقلاً بقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف المرّد بين نوعي الوجوب والحرمة، كالعلم بنوع التكليف المتعلّق بأمر مرّد، حتّى يقال: إنّ التكليف في المقام معلوم إجمالاً.

وأما دعوى «وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع»، ففيها أنّ المراد بوجوب الالتزام: إن أريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه، [فإنّ] في الفعل موافقة للوجوب و في الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقّف الموافقة على قصد الامتثال؛ وإن أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب التدين بثبوتة في الواقع. ولا ينافي ذلك التدين حينئذ باباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل، لامن حيث التدين به.

ومنه يظهر اندفاع ما يقال من: «أنّ الالتزام وإن لم يكن واجباً بأحدهما إلا أنّ طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرّم، وعليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة على القولين يعلم دخول الامام عليه السلام في أحدهما».

توضيح الاندفاع: أنّ المحرّم، وهو الطرح في مقام العمل، غير متحقق. والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع. وهو أيضاً متحقق، فلم يبق إلا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً.

والحاصل: أنّ الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي يحصل من ضمّ صغرى معلومة تفصيلاً إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتّى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه، بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدالّة أحدهما على الأمر والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين.

ولا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه بتنقيح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحكيمين وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فانه يمكن أن يقال: إنَّ الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما هو أنَّ الشارع أوجب الأخذ بكلِّ من الخبرين المفروض استجماعها لشرائط الحجية. فاذا لم يمكن الأخذ بهما معاً، فلا بدَّ من الأخذ بأحدهما. وهذا تكليف شرعيّ في المسألة الاصوليّة غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالاً في المسألة الفرعيّة بواحد من الفعل و الترك ، بل ولولا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن القولُ به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشيرُ إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك». وقوله عليه السلام: «من باب التسليم» إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف التسليمُ لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمة عليهم السلام - كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السلام. منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه من ثقاتنا». و كان تسليم الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعاً - وجب التسليم لأحدهما محيّراً في تعيينه.

ثمَّ إنَّ هذا الوجه، وإن لم يخل عن مناقشة او منع، إلّا أنَّ مجرد احتمالهِ يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض، فافهم. فالأقوى في المسألة التوقُّف واقعاً وظاهراً، فإنَّ الأخذ بأحدهما قول بما لا يعلم لم يقم عليه دليل والعمل على طبق ما التزمه على أنه كذلك لا يخلو من التشريع.

و بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة. وما ذكره في مسألة اختلاف الأئمة لا يعلم شموله لما نحن فيه ممّا كان الرجوعُ إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الامام، عليه السلام، مع أنَّ عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً.

على أنَّ ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير، كما سيجيء، هو إرادة التخيير الواقعيّ المخالف لقول الامام، عليه السلام، في المسألة. ولذا اعترض عليه المحقق، رحمه الله، بأنّه لا ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأنَّ التخيير أيضاً طرح لقول الامام عليه السلام. وإن انتصر للشيخ بعضُ بأنَّ التخيير بين الحكيمين ظاهراً وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام.

لكنَّ ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك قال في العدة:

«إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً. ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم او يدلّ على أنّ قول المعصوم، عليه السلام، داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او إباحة على اختلاف مذاهبهم.

و هذا القول ليس بقويّ. ثمّ علّله باطراح قول الامام عليه السلام. قال: ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الامام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل. و منهم من يقول: «نحن مخيرون في العمل بأيّ القولين. و ذلك يجري مجرى الخبرين إذا تعارضا»^١، انتهى.

ثمّ فرع: «على القول الأوّل جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، و على القول الثاني عدم جواز ذلك، معللاً بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، و قد قلنا إنّهم مخيرون في العمل ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك»^٢، انتهى.

و ما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعيّ، و إن كان القول به لا يخلو عن الاشكال.

[هذا و قد مضى شطر من الكلام في ذلك في «المقصد الأوّل» من الكتاب، عند التكلّم في الفروع اعتبار القطع فراجع].

و كيف كان، فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع إرادتهم بطرح قول الامام عليه السلام، من حيث العمل، فتأمل.

و لكنّ الانصاف: أنّ أدلّة الاباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب و أدلّة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلاّ عدم المواخذة على الترك أو الفعل و عدم تعيين الحرمة او الوجوب. و هذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه. نعم هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود، فاللازم هو التوقف و عدم الالتزام إلاّ بالحكم الواقعيّ على ما هو عليه في الواقع، و لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهريّ إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لودار الأمرين الوجوب والاستحباب.

ثمّ على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعيّن الأخذ بالحرمة او يتخيّر بينه و بين الأخذ بالوجوب و

جهان بل قولان:

يستدل على الأول، بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين، بظاهر ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة، فإنّ الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة، وبأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، لما عن النهاية:

«أنّ الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتمّ، و[يشهدله ما أرسل عن أميرالمؤمنين، عليه السلام، من: «أنّ اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات». و قوله عليه السلام: «اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات»]. ولأنّ إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده، لأنّ مقصود الحرمة يتأتى بالترك، سواء كان مع قصد ام غفلة، بخلاف فعل الواجب»^١، انتهى.

و بالاستقراء، بناءً على أنّ الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة. ومثّل له بأيام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس. ويضعف الأخير بمنع الغلبة. وما ذكر من الأمثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محلّ الكلام، فإنّ ترك العبادة في أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور، ولو قيل بالوجوب. ولعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة. وأما ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية فهو للاطلاقات وقاعدة كلّ ما أمكن. وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع. وأما ترك الانائين المشتبهين في الطهارة، فليس من دوران الأمرين الواجب والحرام، لأنّ الظاهر، كما ثبت في محله، أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لاذتية. وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النصّ، مع أنّها لو كانت ذاتية. فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوتُ البدل له وهو التيمّم. كما لو اشتبه إناء ذهبٍ بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين.

و بالجملة، فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرماً. مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام، لأنّ العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام. فهذا المثال أجنبى عمّا

نحن فيه قطعاً.

ويضعف ما قبله بأنه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب لالنفى التخيير. وأما أولوية دفع المفسدة فهي مسلمة، لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة وإلا لم يصلح للالزام، إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجهاً للالزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدّاً يكون في فواته مفسدة وإلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية، فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً.

وأما الاخبار الدالة على التوقف، فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه، كما لا يخفى.

وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان اخبار الاحتياط أيضاً في المقام، وهو بعيد.

وأما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جار في أمثال المقام، مما يكون الحاكم فيه العقل، فإن العقل إما أن يستقل بالتخيير، وإما أن يستقل بالتعيين. فليس في المقام شك على كل تقدير، وإنما الشك في الاحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل. إلا أن يقال: إن احتمال أن يرد من الشارع حكمٌ توقيفي في ترجيح جانب الحرمة، ولو لاحتمال شمول اخبار التوقف لما نحن فيه، كافٍ في الاحتياط والأخذ بالحرمة.

ثم لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عما اختار، أو مستمرّ فله العدول مطلقاً أو بشرط البناء على الاستمرار وجوه.

يستدل للأول بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع التي لم يرجع إلى الاباحة من أول الأمر حذراً منها.

ويضعف الأخير بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها. كما لو بدا للمجتهد في رأيه أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت أو جنون أو فسق أو اختيار على القول بجوازه.

ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه.

ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من أنّ حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط. ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير، إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في الزمان الثاني. فالأقوى هو التخيير الاستمراري، لالاستصحاب، بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

المسألة الثانية

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

إما حكماً، كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد، او موضوعاً، كما أمر بالتحرز عن أمر مردّد بين فعل الشيء وتركه، فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

المسألة الثالثة

لودار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة

فالحكم هنا التخيير، لاطلاق الأدلة وخصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر والآخر نهي، خلافاً للعلامة، رحمه الله، في النهاية و شارح المختصر والآمدي، فرجّحوا ما دلّ على النهي، لما ذكرنا سابقاً ولما هو أضعف منه.

و في كون التخيير هنا بدوياً او استمرارياً، مطلقاً او مع البناء من أول الأمر وجوه تقدّمت، إلا أنه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الأخبار.

و يشكل بأنها مسوقة لبيان حكم المتخيّر في أول الأمر، ولا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما. نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث أنه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار إلا أن يدعى أنّ موضوع المستصحب او المتيقّن من موضوعه هو المتخيّر، و بعد الأخذ بأحدهما لا تخيّر، فتأمل. و سيتضح هذا في بحث الاستصحاب، و عليه فاللازم الاستمرار على ما اختار، لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

المسألة الرابعة

لودار الأمرين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

وقد مثل بعضهم له باشتباه الخلية الواجب و طيها بالأصالة او لعارض من نذر او غيره بالأجنبية، وبالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمير. ويرد على الأول أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطي، لأصالة عدم الزوجية بينهما و أصالة عدم وجوب الوطي.

وعلى الثاني أنّ الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الاباحة وعدم الحلف على شربه. والأولى فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة والحكم فيه. كما في المسألة الأولى من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه أطراح لقول الامام عليه السلام، إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الامام عليه السلام، وليس فيه أيضاً مخالفة عملية معلومة ولو إجمالاً، مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعية. هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعنى دوران الأمرين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، و دوران الأمر بينهما.

وأما دوران الأمرين ما عدا الوجوب والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا. و ملخصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل والترك و بين الاباحة نظير المقامين الأولين، و دوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث. ولا إشكال في أصل هذا الحكم، إلا أنّ إجراء أدلة البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الالزامي فعلاً او تركاً قد يستشكل فيه، لأنّ ظاهر تلك الأدلة نفي المؤاخذه والعقاب والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام، فتدبر.

اعتذار

بعد طبع هذا الكتاب عرفنا بأن مقابله الأخيرة لم تكن نقيّة ومنقّحة ولم تقابل مع نسخة «رحمة الله» التي هي كثيراً ما تكون بأيدي الطلاب - وفقهم الله - ولذلك وقع اختلاف كثير فيه ، هذا وقد أشرنا في هذه الصفحة إلى بعض العبارات التي تكون موجودة في نسخة «رحمة الله» والتي لم تذكر في بقية النسخ كي تكون مورداً لافادة الطلاب عند المراجعة اليها .

وفي الصفحة الآتية أشرنا إلى الاختلافات الواقعة في بعض الكلمات أو الجمل التي لا يمكن أن نطلق عليها خطأ بل هي مرّ كبة من الخطأ والصحيح أو الصحيح والأصح ، ولذلك نعتذر من رواد العلم والفضيلة سائلين الله أن يوفقنا جميعاً لما فيه الخير والصواب بحق محمد وآله الأطياب .

وقع سقط بعد كلمة «محل نظر» راجع صفة ٤٦ سطر ١٦

فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأن فعل الجمعة قد لا يستلزم إلا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته ، فالعمل على الأمانة معناه الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب و الدخول في التطوع بعد فعلها. نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً، وإلا كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً. وأما قولك إنّه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً، إذ قد يترتب على وجوبه واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً .

وقع سقط بعد كلمة «بأن» راجع صفحة ١٢٢ سطر ٢٢

الآية انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه، فاذا قال المخبر: إن زيدا عدل، فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته، وإذا قال المخبر: أخبرني عمرو أن زيدا عادل، فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد، ومن الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان عادلاً، وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد إلا أن هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو وإنما حدث بهذه الآية، وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به .

والحاصل أن الآية تدل على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على إخبار العادل، ومن المعلوم أن المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية فاللازم على هذا دلالة الآية على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر، إلا الأثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به إذا كان خبراً .

و بعبارة أخرى: الآية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر، لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر .
ومن هنا يتجه أن يقال أن أدلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة، لأن الأصل لا يدخل في موضوع الشاهد إلا بعد قبول شهادة الفرع .

وقع سقط بعد كلمة «من هذه الجهة» راجع صفحة ١٢٢ السطر الأخير

وثانياً، بالحل: وهو أن الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: كل خبري صادق أو كاذب، أما توقف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه، فلا مانع منه .

الصفحة	السطر	ما في الطبعة الاولى	الصحيح	الصفحة	السطر	ما في الطبعة الاولى	الصحيح
٥	١١	النجاسة ... الاجتناب	وحوب	٢٣٩	٢٠	مسألة	المسألة
٩	١٥	العمل	العمل المنهي عنه باعتقاده	٢٤٣	١٨	العمل	العمل لا
١٢	٢	مجرد	مجرد تحقق	٢٤٦	١٠	أمكن	أمكن والا فبالاصول
٢٢	١٤	أريد	أريد به	٢٤٧	٢٢،١٣	التكليف ، فان	التكليف فيها ، فلان
٢٢	١	الجواز	الجواز - أي جواز المخالفة فيه -	٢٥٠	١٠	بملاحظة	من دون ملاحظة
٢٣	١٠	واقعة	واقعة عن قصد وعمد	٢٧٥	٨	العلم	العلمي
٢٣	٢٠	المعلمة ... فافهم	المعلمة القطعية ... فتأمل جداً	٢٨٤	١٥	المائل	الناقل
٢٤	١٣	المخالفة	المخالفة القطعية	٢٩٤	٢٥	يعتبر	يعبر
٢٦	٩	الا ، يكن	الا أن ، يكن هو	٢٩٥	٥	تحريم	تحريم
٢٦	٥	مع	من	٢٩٨	٢	حيث	حيث
٢٦	١٦	لغير	بغير	٢٩٩	آخر سطر	فمخالفة	و ملخصه
٢٤	١٩،١٨	وجب، والاباحة، كما قطع	وجب عليه، أو الاباحة، كما لقطع	٣٠٢	١٣	المدنية	المدنية
٢٦	١٩	بالعمل	بالعمل بالامارة	٣٠٨	١٧،١٦	هذا الحكم، الحكم	هذا الحكم الوارد ، الحكم حكم
٢٧	٨	ما ذكره أن من	ما ذكر من أن	٣١٧	١	قطع	تقطع
٢٧	١٤	أو الظن	والظن وأمر الشراء بتبليغه	٣١٨	٨	المجهول	المجهول عند المكلف لو فرض
٢٧	٢١	وجودها	وجودها الوائى	٣١٨	٢١،١٦	[تشريره] ، سلم	تشريره ، سلم دلالتها
٥٢	١٦	من	مع	٣٢٢	١٥	الوعن	وهن العموم
٥٩	٢	هامش ٥٤	ص ٦٤	٣٢٣	١٤،٧	هنا دليل ، دفع	هناك دليل ، دفع
٦٠	١٨	لا جناح عليكم	فليس عليكم جناح	٣٢٣	١٦	أيجاب عدم	عدم إيجاب
٦٠	٢١	لا جناح	فليس عليكم جناح	٣٢٤	٥	المحرم	المحترم
٦٢	١	المصنف	المصنف	٣٣٠	٢١،١٨	قسمان، وهكذا	قسمان معلومان ، وهكذا جميع
٧٢	١٠	الخبر	الخبر الواحد	٣٣٣	١٠،٨	الوقت، كالحلبي	الوقت لكنه ، كالحلبي
٧٢	١٧	آخر	آخر محتمل	٣٣٣	٢٠،١٧	رائي ، اعتقاده	رائي ، اعتقاده
٩٢	آخر سطر	فتنة	فتنة	٣٣٤	١٣	المشبهات	المشبهات
٩٥	٢١،٢٠	هذا أن ، فيه	أن هذا، فيها	٣٣٤	٢٣،٢٢	لفرض ، يؤخذ	لفرض ، يؤخذ
٩٦	١٤،١٠	دعوى، مسألة، الفتاوى	من دعوى ، المسألة ، الفتاوى	٣٣٧	١٥	لأرماً	لازمياً شرعياً
٩٧	١٥	فينقل	فينقل	٣٣٨	٢	لولم	ولولم
١٠٢	٢	أو عرفت	أذ عرفت	٣٣٨	١٢،١١،١٠	الجرح	الجرح
١٠٨	١١،١٠	فيها ، الخاصة	فيها يقول للنوى ، الخاصة وان لم	٣٣٨	١٢	فلا يد من العلم	فلا يد له من العلم
١٠٩	١٥	الممتنرة	الاربية	٣٤٠	١٤	عليه السلام	عليه السلام وزاد فيها
١١٣	١	مخالفة للكتاب	مخالفة للكتاب والسنة	٣٤١	٢٢،٥	خلف ، أبي عبدالله	خالف ، أبي جعفر
١١٧	١٢،١٠	المعلوم ، الاولوية	المعلوم ، الاسوية	٣٤٨	٢٥	أن التأخير	أن الوجه في التأخير
١٢٣	٦	تأخير الموضوع ان	تأخر الموضوع وجوداً عن الحكم الا	٣٤٨	آخر سطر	لان	لان
١٢٣	١٨	المعارض	المعارض لخبر العدل في الاحكام الشرعية	٣٥٣	١٩،١٩،١٦	عن ، غيره ، المعلق	عن جميع ، ماعداها ، المعلق
١٢٤	٧	وبدعمه	ولدعمه	٣٥٤	٢١	الاخر	الاخر غير
١٣٠	٢٢	يقول	يقول في مقام التخريف	٣٥٩	٢٠	غيره	غيري
١٣٢	٢٣،١٤	تعملون	تعملون	٣٦١	٢١،١٠	وجود ، من	وجود ، من باب
١٣٥	١٧	تنزيل	تنزيل فعل	٣٦٦	٩	يتيقن	يتيقن
١٤٢	٤	ظاھرھا، شمولھا، ساقھا	ظاھرھا، شمولھا ، ساقھا	٣٦٨	٢٣،٢٠	الخطر ، على	الخطر ، على عدم
١٤٦	١٩	العمل	الملم	٣٦٨	١٨	لوحظ فيها	لوحظ فيها
١٤٨	١٠	الفتحية	الفتحية	٣٦٩	١	الموضوع	الموضوعي
١٥٢	٧	العبيدي	العبيدي	٣٧٠	١٦	بوجود	بوجود
١٥٣	٢	مثل هذا	هذا مثل	٣٧١	١٤	ما يجري	ما لا يجري
١٦١	٢	مثبت	هذا مثل	٣٧١	١٩،١٧،١٦	التذكية	التذكية
١٦٧	٢	مثبت	مثبت	٣٧١	١٦	افرادھا	افراد النماء الذي قد ثبت تحريم نوعه
١٦٨	٢٢،١٢	أه ، ابن عراق	أهم ، ابن أبي عراق	٣٧٢	١٦	افرادھا	واشتبه أنواعه في أفراد يسيرة ، وبعض
١٦٩	١٥	كتاب	كتب	٣٧٥	آخر سطر	كلمية	أفراد الخبايا الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض أفراده
١٧٠	١٤	تمالي	الواقعي	٣٧٥	٢	تمالي	كلمته
١٧٢	٢١	اليها	اليها	٣٧٦	٢	تمالي	تمالي يحتاط فيه والا فلا
١٨١	١١	المرجوح	المرجوح فتأمل جداً	٣٧٧	٢	المقل	العمل
١٨١	١٩	المرجوح	المرجوح، بل ترك ترجيح الراجح على	٣٧٩	١٤	المقام	المقال
١٨٢	١٣	فلا . . . الرجوع	المرجوح	٣٨٠	٩	ولا يكون	لكون
١٩٧	٢٢	العمل، فظھر، الانحلال	تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى	٣٨٥	١٧	فيمين هنا اجزاء	فيمين هنا أصالة اجراء
٢٠٣	١٤	الاشتغال	الامتثال الظني و الموافقة الظنية للواقع	٣٨٦	٨	التمكن من التعليم	عدم التمكن من التعلم
٢١١	٢	الراجع	ولا يجوز الدلول عنه ...	٣٨٨	٦	الوجود	الوجود والكراهة ولوداد بين الوجود
٢١٢	١٤	الواقعية	الذلل ، فظھر جوابه، الاختلال	٣٨٨	٦	الوجود	خاص منه كقوله: صم وصم يوم الخميس أو
٢١٩	١٧	للظن	الاشتغال فتأمل	٣٩٤	٢١	خاص	الامر الكلي والامر بتجمله كرد السلام وقضاء الدين فلامجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه
٢٢٥	١٣	الي	الراجع	٣٩٥	١٥	أواحدها كان الشك فيهما	أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن
٢٢٨	٧	الاجمال	الواقعية واقية بها	٣٩٦	٩	يتنافي ، حيثئذ	يتنافي ، حيثئذ الحكم
٢٣٦	١٣	كالترجيح	للظن شخصاً أو نوعاً	٣٩٧	١١،٢	استجماعها ، من ، تسليم	استجماعها ، فنا ، التسليم لكلا
			لافي	٤٠١	١٠	الامر	الامر على الاستمرار
			الاجماع				
			كالترجيح				





