

فوائد الاصول

للشيخ الآية فاضل الدين الفقيه الميرزا محمد باقر

الشيخ مرتضى الانصاري

١٢١٤ - ١٢٨١ هـ

تحقيق

مؤسسة فوي القرين للنشر

تقديم وإشراف

الاستاذ المحقق الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري

الجزء الأول

فوائد الاصول

فرائد الأصول

للشيخ الأعظم استاذ الفقهاء و المجتهدين
الشيخ مرتضى الأنصاري (قدس سره)

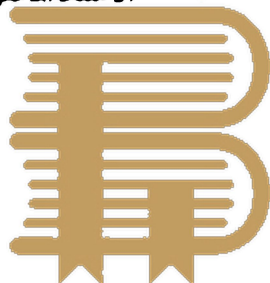
تحقيق

مؤسسة ذوي القربى للنشر

تقديم وإشراف

الاستاذ المحقق الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري

الجزء الأول



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

الحمد لله رب العالمين

سرفشاه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۷۱۴ - ۱۲۸۱ ق .
عنوان و نام پدیدآور: فرائد الأصول / مرتضی الانصاری؛ تحقیق ذوی القریں للنشر
تقديم و اشراف عباس علی الزارعی السبزواری.
مشخصات نشر: قم : ذوی القریں ، ۱۳۹۵
شابک : ۷ - ۵۸۷ - ۵۱۸ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیا
یادداشت : عربی.
موضوع: اصول فقه شیعه
موضوع : Islamic law , shiites - Interpretation and construction
شناسه افزوده : زارعی سبزواری ، عباسعلی ، ۱۳۲۸ - ، مقدمه نویسی
شناسه افزوده : انتشارات ذوی القریں
رده بندی کنگره : BP ۱۵۹
رده بندی دیویی : ۲۹۷ / ۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۱۷۲۳۲

ذَوِی الْقَرَىٰ

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹
هاتف : ۰۲۵۳۷۷۴۴۶۶۳

فرائد الأصول ج ۱

الشیخ مرتضی الأنصاری

لتقديم و اشراف : الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری

•المطبعة : سلیمانزادة • الكمية : ۲۰۰۰ جلد • تاریخ الطبع : ۱۴۳۷ هـ.ق.

• الطبعة : الاولى • شابک : ۷ - ۵۸۷ - ۵۱۸ - ۹۶۴ - ۹۷۸

[مقدمة]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وأهل بيته الطاهرين، واللّعن الدائم على أعدائهم أجمعين.
وبعد، فنقول: قبل الخوض في مباحث الكتاب ينبغي تقديم مقدمة، وفيها فصول:

الفصل الأول

التفقه في الدين ووجه الحاجة إلى علم اصول الفقه

لا شك أنّ علم الفقه من أجل العلوم شأنًا وأعظمها شرفاً وأعلىها قدراً، فإنّه وسيلة العظمى في الوصول إلى الغاية القصوى في خلق الانسان بين السماوات العلى و الارضين السفلى، وهي سعادته وكمال في الدارين بعبادته وطاعته لله تبارك وتعالى و تحصيله ما في الافعال من المصالح الذاتية ودفعه ما فيها من المفاسد الذاتية التي ليس للانسان أية معرفة بها، بل لن يعرفها الا بعناية الخالق الشارع للشرعية المبينة لها . فأرسل رسولا إلى كلّ أمة ليكون مبلغا لها، وأنزل كتابا ليكون ميّنا لها .

وخصّ الشريعة المحمّدية بأن يكون من جاء بها خيرا يرسل وأفضلهم وخاتمهم، وأن يكون كتابه آخر الكتب السماوية، وأن تكون شريعته خاتم الشرايع الالهية. فجعل هذه الشريعة كاملة الجوانب و تامة الأطراف، بحيث كانت تحتوي

على كل ما يحتاج إليه الانسان في سعادته الدنيوية والأخروية من الأحكام الشرعية، وبيان النسك والعبادات، ومحرم المعاملات ومحللها، ونظام المناكح والموارث، وكيفية القضاء وفصل الخصومات وغيرها مما يرتبط بشؤون حياته الفردية والاجتماعية من الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

وإذا اكتمل الدين وتمت النعمة على العالمين بإنزال القرآن الكريم وإرسال الرسول الأمين علم الانسان إجمالاً بتوجه تكاليف شرعية إليه، فلا بد له من الفحص عنها والسعي في تحصيل المعرفة بها.

وبما أن الشريعة الإسلامية قد جاءت بدقائق الامور في كتاب الله وسنة نبيه فأودع الشارع الحكيم علم كتابه والإحاطة بسنة نبيه عند المعصومين المتطهرين من الذنب والاثم، المصونين عن الزلل والخطأ، المحيطين بمحكم كتابه ومتشابهه، ومجمله ومبيته، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، والعالمين بدلالاته ورموزه وإشاراته. فنأدى بذلك عن لسان الرسول الخاتم بقوله المتفق بين العامة والخاصة: **«إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّلَاثِينَ مَا إِن تَحْسَبْتُمْ بِمَا كُنْتُمْ تُفْسَلُونَ: كِتَابَ اللَّهِ، وَحُرْمَتِي أَهْلَ بَيْتِي»**^(١).

ولما كان تعلم الأحكام الشرعية وأخذها من الكتاب والعترة أمراً معسوراً لكثير من المشتغلين بل كان غير مقدور لهم - سيما بعد عصر الغيبة الكبرى - فوسع الشارع للشريعة الساحة السهلة وكلف من كل فرقة طائفة لينفروا ويتفقهوا في الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، فقال: **«وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرٍ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»**^(٢). وأمر غيرهم بالسؤال عنهم، فقال: **«فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»**^(٣).

(١) نيل الأوطار ٢: ٣٢٨، سنن الترمذي ٥: ٣٢٨.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) النحل: ٤٣.

مقدمة الاستاذ الزاهي السبزواري / ٧

وبعد رحلة الرسول الخاتم اختلفت الامة الاسلامية في طريق أخذ الأحكام الشرعية للعمل بها . فأقبلت الفرقة الناجية الامامية الاثنى عشرية - عملاً بما مر من قول الله تعالى و تبعاً لما أوصى به نبيّنا من التمسك بالكتاب و العترة الطاهرة - على تعلّم الاحكام في مدرسة أهل البيت على أيديهم عليهم السلام ، فتخرج من هذه المدرسة العظيمة عدّة من الفقهاء العظام كعلي بن أبي رافع من المدرسة العلوية، وسعيد بن المسيّب من المدرسة السجادية، و زرارة بن أعين و محمد بن مسلم و أبي بصير و يزيد بن معاوية و الفضيل بن يسار و جميل بن درّاج و عبدالله بن مسكان و عبدالله بن بكير و حماد بن عيسى من المدرسة الباقرية و الصادقية، و يونس بن عبد الرحمان و صفوان بن يحيى و محمد بن أبي عمير و الحسن بن محبوب و الحسن علي بن فضال و غيرهم من المدرسة الكاظمية و الرضوية .

ولما أصبح التفقه في الدين بعد عصرهم ذا معنى أوسع و تطلّب دراسة المصادر و استخراج الفروع و الاجتهاد في توضيح الحدود و تمييز المواقف ظهرت الحاجة الشديدة إلى معرفة ما يكون له دخل في استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب و السنة، فأنشئ علم الأصول الذي يتكفل لبيان القواعد و المطالب التي لا بدّ منها في عملية الاستنباط.

الفصل الثاني

علم الاصول و تطوّره التاريخي

و يمكن أن يقسم تاريخ علم الاصول إلى ثلاثة أدوار:

(الدور الأوّل): دور التأسيس

لا شك أنّ علم الاصول من العلوم التي ابدع بعد عصر التشريع، فإنّ في عصر- التشريع كان الرسول صلى الله عليه وآله مرجعاً وحيداً في بيان الأحكام الشرعية، و كان

الصحابة يتعلّمون الأحكام من ساحته المباركة و يرجعون إليه في حلّ مشاكلهم العلميّة و العمليّة.

و أمّا بعد التشريع فالعامة فقدوا مصدر التشريع فاضطّروا للاعتماد على مصدر آخر لحلّ ما يبدو من التعارضات بين بعض الأحكام و الجواب عن بعض المستحدثات في الأنام. فبدءوا بتطبيق بعض القواعد الاصولية.

و أمّا الشيعة الإمامية فإنهم كانوا في غنى عن استعمال القواعد الاصولية إلى بداية عصر الغيبة الكبرى (سنة ٣٢٩ هـ). و ذلك لاعتقادهم بأن الإمام المعصوم هو المرجع الوحيد بعد النبي ﷺ في بيان الأحكام و تفسير القرآن و السنة.

و عليه، فالعامة أسبق من الإمامية في مجال التطبيق و الاستناد.

و إنّما الكلام في من سبق على غيره في إبداع علم الاصول و تأسيسه.

و التحقيق: أنّ أول من أسس هذا العلم و فتح بابه و رنّخ قواعده - تعليماً لمن يدرك عصر الغيبة - هو الإمام الهمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثمّ ابنه الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام.

قال العلامة السيّد حسن الصدر في كتاب «تأسيس الشيعة»: «أول من أسس اصول الفقه و فتح بابه و فتق مسائله الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام. و قد أمليا أصحابهما قواعده، و جمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندة إليهما».

(الدور الثاني): دور التدوين

اعلم أنّ علم الاصول و إن أسس في عصر الإمامين الصادقين عليه السلام، و لكنّه لم يكن مدوّناً. و في أول من قام بتدوينه خلاف.

قال السيوطي في محكيّ كتاب «الأوائل»: «أول من صنّف في اصول الفقه الإمام

الشافعي^١. و صرح بذلك أيضا صاحب «كشف الظنون»^٢.

وقيل: يحتمل أن يكون أبا يوسف يعقوب بن إبراهيم الذي كان سابقا على الشافعي. قال ابن خلكان: هو أول من وضع الكتاب في اصول الفقه على مذهب [استاذة] أبي حنيفة^٣.

وقيل: يحتمل أن يكون محمد بن الحسن الشيباني فقيه العراق، فإنه توفي سنة ١٨٢ هـ أو ١٨٩ هـ والشافعي مات في سنة ٢٠٤ هـ. وقد صرح ابن النديم في «الفهرست» بأن للشيباني تأليفاً سمي: «اصول الفقه»^٤.

ولكن التحقيق - كما في كتاب «تأسيس الشيعة»^٥ - أن أول من صنف في بعض مسائل علم الاصول هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٧٩ هـ تلميذ الإمام الصادق عليه السلام، صنف كتاب «الألفاظ و مباحثها». ثم يونس بن عبد الرحمن مولى آل يعقوب تلميذ الإمام الكاظم عليه السلام، صنف كتاب «اختلاف الحديث و مسائله».

(الدور الثالث): دور الاستاد

ثم جاء الدور الثالث، و هو دور الاستاد إلى قواعد اصول الفقه في مقام الاستنباط. و هذا الدور لا يتقدم على عصر الغيبة الكبرى.

و أول من استند إلى القواعد الاصولية و اعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية الشيخ الجليل الحسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «المستمك بحبل آل الرسول» و هو من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه. و هو أول من هذب الفقه و استعمل النظر و فتح باب البحث عن الاصول و الفروع في ابتداء الغيبة الكبرى.

(١) الوسائل في مسامرة الأوائل : ١٠٣ .

(٢) كشف الظنون ١ : ١١١ .

(٣) تاريخ ابن خلكان ٢ : ٤٦٣ .

(٤) الفهرست : ٢٨٥ .

(٥) تأسيس الشيعة : ٣١٠ .

ثم اقتضى اثره ابن الجنيد المعروف بالإسكافي، وهو استاذ الشيخ المفيد.
 ثم وصل الدور إلى محمد بن محمد بن نعمان بن عبد السلام، المعروف بـ «الشيخ
 المفيد». فآلف كتاب «التذكرة باصول الفقه»، واعتمد على الاصول في استنباط الأحكام.
 ثم انتقل الدور إلى تلامذة الشيخ المفيد:
 منهم: السيد الأجل السيد المرتضى الملقب بـ «علم الهدى»، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ
 صنف كتاب «الذريعة إلى اصول الشريعة».
 ومنهم: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفى سنة
 ٤٦٠ هـ صنف كتاب «العدة في اصول الفقه».
 ومنهم: سلار بن عبد العزيز الديلمي، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ صنف كتاب «التقريب».
 وبعد الشيخ الطوسي توقف سير البحث عن نظريات السابقين ونقدها. وذلك
 لحسن ظن تلامذة الشيخ بما استنبطه وأفتى به في كتبه. واستمرت هذه الحالة مدة
 تقرب من قرن إلى أن وصلت إلى ابن إدريس الحلبي، المتوفى سنة ٥٩٨ هـ فأقام مجلس
 البحث والنقد، وآلف في الفقه الاستدلالي كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى».
 وبعد ابن إدريس وصل الدور إلى المحقق الحلبي، صاحب «شرائع الإسلام»
 المتوفى سنة ٦٧٦ هـ. فآلف في اصول الفقه كتاب «نهج الوصول إلى معرفة الاصول»
 و «معارج الوصول إلى علم الاصول».
 وبعده وصل الدور إلى العلامة على الإطلاق أبي منصور جمال الدين الحسن ابن
 يوسف بن علي بن مطهر الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. فالعلامة بعد الدقة والنظر في
 كتب القوم آلف كتاباً قيماً في علم الاصول. منها: «غاية الوصول في شرح مختصر-
 الاصول» و «النكت البديعة في تحرير الذريعة» و «تهذيب طريق الوصول إلى علم
 الاصول» و «مبادئ الوصول إلى علم الاصول».
 وهذه الكتب صارت محط أنظار العلماء ومدار البحث والتحقيق إلى زمان
 الشهيد الثاني، المتوفى سنة ٩٦٥ هـ.
 وقد آلف الشهيد الثاني كتاباً سماه «تمهيد القواعد».

مقدمة الاستاذ الزاوي السبزواري / ١١

ثم ألف ابن الشهيد الثاني أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين - المتوفى سنة ١٠١١ هـ - كتاباً سماه «معالم الدين». وهذا الكتاب صار مدار البحث ودرس بين الأكابر، فأقبلوا عليه بالتحشية والتعليق والشرح.

وفي القرن الثالث عشر بلغت العناية بعلم الاصول مرتبة اتصفت بالإطناب و التطويل. فآلفوا كتباً مفصلة و مبسطة في علم الاصول. منها: «هداية المسترشدين» للشيخ محمد تقي الاصفهاني، «قوانين الاصول» للمحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١ هـ و «الفصول الغروية» للشيخ محمد حسين الاصفهاني المتوفى سنة ١٢٦١ هـ و «فرائد الاصول» للشيخ الأعظم الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١ هـ.

الفصل الثالث

حياة الشيخ الأعظم الأنصاري

من الواضح أن للشيخ الأعظم الأنصاري دوراً تأسيسياً في بعض أبحاث علم الأصول، و تطويراً في أغلبها، سيما بحوث القطع، و الظن، و الاصول الجارية في مرحلة الشك، كالبراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب، و مباحث تعارض الأدلة و علاجه.

١- مولد الشيخ الأعظم ونسبه

ولد الشيخ مرتضى الانصاري في دزفول عيد الغدير سنة ١٢١٤ هـ. كان ابوه الشيخ محمد أمين من العلماء العاملين في بلدته. وكانت والدته بنت الشيخ يعقوب الانصاري، و هي امرأة عابدة تقية، مواظبة على القيام بجميع العبادات من الفرائض و النوافل، مكبة على صلاة الليل. و قيل: إنها بلغت من الورع و صلاة الايمان مقاماً خاصاً، وأنها لم ترضع هذا المولود المبارك طيلة ارضاعها له الا و هي متطهرة.

٢ - نشأته العلمية

قرأ القرآن الكريم و ختمه على حفاظه المشهورين في مسقط رأسه دزفول، ثم اخذ في تعلّم الكتابة و القراءة و أصول الحساب لدى أساتذة الفن، و مهرة الوقت حتى استوفى منها نصيبها، ثم وجه همه العالية نحو العلوم العربية من النحو و الصرف و البلاغة و العروض بالإضافة الى العلوم العقلية من المنطق.

ولما يكمل العقد الثاني من عمره المبارك شرع في دراسة الأصول و الفقه، فحضر بحث بعض الأفاضل من علماء بلدته، و كان جل استفاداته في هذين العلمين على عمه الجليل الفقيه الشيخ حسين الأنصاري الذي كان من أعلام أسرته، و من أفذاذ بلدته. ثم أنه أنهى دروسه العالية في الفقه و الأصول على هذا العمّ النبيل، و بلغ فيهما الدرجة الراقية، و ظهرت له المقدرة العلمية.

ثم عزم على الرحيل و التغرب عن الأهل و الأولاد و الأوطان في سبيل الوصول الى هدفه الأسنى.

فسافر بخدمة والده الجليل عام ١٢٣٢ هـ - و هو في العقد الثاني من عمره المبارك و قد بلغ ١٨ عاماً - لزيارة مرقد اهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً.

خرجاً من وطنها و جاء حتى وردا مدينة كربلاء المشرفة التي كانت إحدى المدن العلمية الشيعية الشهيرة، و ثانياً العواصم الإسلامية في معاهدها الجبارة المضاهية للنجف الأشرف في تقدّمها العلمي و سيرها الدراسي إن لم تفقها، حيث كانت مشحونة بالنوابع، كالاستاذ الوحيد البهبهاني، و الشيخ يوسف البحراني، و صاحب الرياض، و صاحب الضوابط، و السيد المجاهد، و شريف العلماء، و أمثال هؤلاء الأساطين الذين ازدهر بهم الدهر، و ابتسم بوجودهم العصر.

فتشرّف الشيخ بخدمة والده لزيارة السيد المجاهد حيث كان زعيم الحوزة العلمية عملاً بوصية عمّ الشيخ لهذه الزيارة، فوردا مجلس درسه و كان موضوع

مقدمة الاستاذ الزراعي السبزواري / ١٣

بحثه صلاة الجمعة حرمةً وجوباً في عصر الغيبة، فطال الحديث و النقاش إلى أن ذهب السيد الى الحرمة . و أفاد الشيخ الانصاري بالوجوب استناداً إلى الأدلة النقلية حتى مال السيد الى الوجوب بعد أن انتهت تحقيقاته العلمية القيمة إلى الحرمة . ثم اخذ في تنفيذ هذه المقدمات، و اتى بمقدمات أخرى أدل و أمتن من الأولى على حرمة صلاة الجمعة، فتعجب السيد المجاهد و الحاضرين، و لا سيما كان شيخنا الأنصاري في العقد الثاني من عمره المبارك و لم يكمل العشرين و قد بلغ ثمانية عشر سنة و هو يحيط بجوانب المسألة.

سأل السيد المجاهد: من هذا الشاب؟

فأجاب والده الجليل: إنه ولدي ، فرحب السيد به ترحيب أب عطوف حنون، ثم عقب ذلك الحنان بقوله: اقر الله به عينك، ثم قال له: امض الى وطنك بعد أن قضيت وطرا من زيارتك، ودع ولدك هنا للاشتغال و إنهاء دراساته، فلما أرى فيه النبوغ و الوصول الى أسنى مكانة علمية.

امتثل والد الشيخ ما امره السيد فذهب الى شأنه و ترك ولده في كربلاء ليستفيد من غزارة علم السيد. فاكب على دراساته ليلاً و نهاراً بحضوره معاهد مدرسي السيد المجاهد، و الأستاذ شريف العلماء حيث كانا زعيمى الحوزة العلمية، فاستمر الحضور الى أربعة أعوام.

و كانت هذه المواهب تزدد يوماً فيوماً و الشيخ لازم الاستاذين ملازمة الظل حتى حدثت في كربلاء أيام الوالي داود باشا فتن و اضطرابات، و دامت هذه المعارك فاضطر العلماء و الفضلاء و الطلاب و اكثر أهالي كربلاء الى المغادرة و الذهاب الى كاظمين، فكان الشيخ ممن هاجر مع المهاجرين فحل في مدينة الكاظمين و رجع الى مسقط راسه .

و بعد أن قضى ستين في مسقط راسه مشغلاً بالبحث و التدريس عاد الى كربلاء للاستفادة من زعيم حوزتها العلمية الأستاذ شريف العلماء، فدخل كربلاء بعد معاناة مشاق السفر و مرارة الطريق.

ثم بعد التشرف بالحرم المقدس الحسيني حضر معهد بحث استاذة شريف العلماء، فلازمه ملازمة الظل فلم يفارقه حتى استفاد من نمير منهله العذب غاية ما يمكن.

ثم عزم بعد بقاءه في كربلاء سنة كاملة على زيارة مرقد مولانا امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، فدخل النجف الأشرف و تشرف لزيارة المرقد العلوي الطاهر، ثم حضر معهد درس فقيه الشيعة الشيخ موسى كاشف الغطاء المعبر عنه بـ: (المصلح بين الدولتين) . فوجده بحراً زاخراً في الفقه، بصيراً بقوانينه، عالماً بمبانيه، فاستفاد منه سنة كاملة أو أكثر.

ثم عزم على مغادرة العراق فخرج حتى جاء الى مسقط رأسه فحل فيها. وبعد مدة عزم على مغادرة مسقط رأسه، وكانت الغاية من سفره هذا التطواف في أصقاع ايران ليطلع على الحركة العلمية في تلك البلاد، و يجتمع مع رجالات العلم الذين اشتهروا فيها، للاستطلاع على مقامهم العلمي حتى لو كان هناك من يمكن الاستفادة منه لاستفاد كما استفاد من بحوث أفذاذ النجف و كربلاء و آرائهم القيمة.

لم يوقف عزمه و ارادته شيء عن سفرته هذه سوى رضى والدته الكريمة التي كانت مقدرة و مكرمة عند الشيخ غاية التقدير و الإكرام، فاطلعت والدته الحنون على سفر ولدها البار فأظهرت عدم رضاها بذلك، لعدم تمكنها من مفارقتها ثالثة.

و حيث رأى الإصرار من الأم على عدم سفره اتفقا أخيراً على إيكال امرهما الى الاستخارة بالقرآن المجيد. فأخذ الشيخ المصحف الشريف ناوياً ما اراده، فقرأ المأثور، ثم فتحه و اذا في يمين الصفحة المباركة: ﴿وَلَا تَحْزَنْ فِي وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنْكَ الْمُرْسَلِينَ﴾^١.

فرح الشيخ من موافقة الاستخارة لسفره و سر بذلك سروراً بالغاً، ثم فسر الآية الكريمة لوالدته الحنون فسكنت روعتها و فرحت بهذه البشارة و تفاءلت بالخير و

الموقفية الكاملة لولدها من سفره هذا.

ثم استعدّ الشيخ للسفر، فخطر بباله أن يصحب معه أخاه، و عرض الفكرة على أخيه الشيخ منصور فاستقبلها بالسرور و الشغف، فاستخار له بالمصحف الشريف، و اذاً بالآية الكريمة: ﴿ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ ﴾ .

فخرج مع أخيه من مسقط رأسهما متوكّلين على الله العزيز، قاصدين مدينة بروجرد حيث كان فيها احد الأعلام النوايغ، فقطعا تلك الطرق الوعرة، و الجبال الشاخحات الناطحات ذات صعود و نزول و التواءات - و هي جبال لرستان - فبعد العناء دخلا مدينة (بروجرد) و حلا في مدرستها الدينية.

ثم عزمّا على المغادرة و خرجا من عنده قاصدين مدينة اصفهان، كان الزعيم الديني و العلمي في اصفهان يوم ذاك الفقيه العظيم السيد الشريف السيد محمد باقر الشفتي الملقّب ب: (حجة الاسلام الرشدي).

ثم عزمّا على مغادرة اصفهان فخرجا منها قاصدين مدينة كاشان للاستطلاع على مدى علمية المولى النراقي الذي كانت له الشهرة العلمية في أوساطها في الأصقاع الشيعية.

ورد الشيخ وأخوه مدينة كاشان بعد تجرع الطريق، ومعاناة السفر، و حلا في إحدى مدارسها العلمية الدينية. فدخل الشيخ على المولى النراقي في معهد درسه الشريف، فعرفه نفسه فأكرمه المولى النراقي و عظمه غاية الاكرام و التعظيم.

كان المولى النراقي حينها ورد عليه الشيخ يبحث عن إحدى المسائل الفقهية الغامضة فبعد الترحيب عاد فيها كما بدأ و الشيخ قد أخذ جانب السكوت.

فعند ما تشرف بخدمة هذا العالم الإلهي، و العارف الرباني و وجد ضالته عنده و رأى مؤهلات الاستفادة فيه موجودة يختار المقام عنده ليستفيد من نمير منهل العذب الفياض.

بقي الشيخ في كاشان أربعة أعوام مستفيداً من نمير منهل استاذة المولى النراقي

متواليا ولم يفته يوم واحد أيام دراسته حتى استكمل مدته واستوفى طعمته.
عزم الشيخ - بعد أن بلغ أقصى - مناه وأجاز له المولى النراقي أسنى مراتب
الاجتهاد اجازة وافية كاملة قل نظيرها - على مغادرة كاشان، فخرج الشيخ و
بخدمته أخوه قاصدين مدينة خراسان للتشرف بزيارة مرقد الامام الثامن أبي الحسن
الرضا عليه السلام، فرحلا حتى تشرفا بزيارته، فبقيا هناك أربعة أشهر.

ثم غادر الشيخ وأخوه خراسان قاصدين الرجوع إلى وطنهما، فخرجا
منها، فجاءا حتى دخلا طهران عاصمة إيران أيام السلطان محمد شاه القاجاري،
فحلا في مدرسة (مادر شاه) أم الملك، وبقيا أياماً قلائل .

ثم غادرا طهران و ذهبا إلى مسقط رأسهما بعد خمسة أعوام.
بقي الشيخ في وطنه مشغولاً بالبحث والتدريس، وحلّ القضايا وفصلها، و
الاهتمام بالوظائف الشرعية كما هي رسالة رجال الدين، فقام بالأمر أحسن قيام.
ولما كان الشيخ مكبا على التدريس والبحث والتحقيق عزم على مغادرة وطنه
قاصداً مجاورة النجف الأشرف، فغادر دزفول عام ودخل النجف الأشرف عام
١٢٤٩ . وكان العلمان الفقيهان: الشيخ علي كاشف الغطاء، والشيخ محمد حسن
صاحب الجواهر زعيمَي الحوزة العلمية.

حضر الشيخ الانصاري معهد بحث كاشف الغطاء واستفاد من درس هذا
الفقيه العظيم خمسة أعوام من عام ١٢٤٩ إلى عام ١٢٥٤، وبلغ أسنى درجة
الاجتهاد، فأصبح غنياً عن الكل.

٣- زعامة الشيخ

إنَّ الشيخ بعد وفاة الفقيه المحقق الشيخ صاحب الجواهر أصبح زعيماً دينياً و
مرجعاً كبيراً حيث ألقت مقاليدها إليه .

اعلم أنَّ الزعامة العلمية والرئاسة الدينية كانت قبل زعامة الشيخ لفقيه العصر
الشيخ موسى كاشف الغطاء الى عام وفاته ١٢٥٦ . ثم استقلَّ بالبحث والتدريس و

مقدمة الاستاذ الزراعي السبزواري / ١٧

الزعامة الدينية أخوه الفقيه الكبير الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاهة الى أن أجاب دعوة ربه الكريم. ثم انتقلت الزعامة الى فقيه الطائفة الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر من عام ١٢٦٢ الى عام ١٢٦٦ وهي سنة وفاته. و اذا بدت بوادر رحلته في ملاعنه فجمع علماء العصر وتأملوا في جوانب الزعامة والمرجعية فقاموا وقعدوا حتى اتفقت كلمتهم واجتمعت آرائهم على نجل الشيخ الفقيه الشيخ عبد الحسين الجواهري، فرتبوا لجنة علمية في دار الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر ليدار الحديث فيها في المسائل الفقهية والأصولية ويرشع الشيخ صاحب الجواهر ولده للزعامة والرئاسة. وحضر في تلك اللجنة علماء العصر عدا الشيخ الأنصاري.

وكان الشيخ صاحب الجواهر عالماً بما أضمره القوم من تشكيل اللجنة، لكنه لم يتكلم بشيء يخالف آرائهم الى أن قرب رحيله الى الفردوس الأعلى بين ساعة وأخرى، والقوم ينتظرون غايتهم التي لأجلها شكلت اللجنة وكان أملهم أن الشيخ سوف لا يفضل ولا يقدم على نجله في الزعامة والمرجعية أحداً ولا يرتضي عنه بدلاً.

وإذا بشيخنا صاحب الجواهر يسأل من أعضاء اللجنة ويقول: أين بقية العلماء؟

أجابه القوم بأنه لم يبق منهم من لم يحضر.

فقال الشيخ ثانياً: نعم هناك من لم يحضر. فأجاب القوم ثانياً بمثل مقالتهماً أولاً.

فهنا صرح الشيخ باسم ذلك البعض، فقال: أين ملاً مرتضى؟ عليّ به.

ذهب القوم يسألون عن ملاً مرتضى، فأخبروا: أنه في الحرم المقدس العلوي أو في مسجد سهيل - وهو مسجد سهلة - ذهب هناك يدعو الله لشفاء الشيخ صاحب الجواهر. فأتوا به فدخلوا على الشيخ صاحب الجواهر هذا العالم الرباني الإلهي، فسلم على الشيخ وعلى الحضار وخصّ الشيخ بالتحية، فردّ الشيخ عليه جواب السلام، ثم قرّبه إليه وأجلسه عنده وأخذ يده ووضعها على صدره قائلاً: الآن طاب لي الموت، الآن ساغ لي الرحيل.

ثم خاطب الجمهور وقال: هذا مرجعكم من بعدي، ثم عقب كلامه مخاطباً الشيخ الأنصاري: قلّل من احتياطاتك يا شيخاً، فإنّ الشريعة سمحة سهلة.

فانتقل الشيخ صاحب الجواهر الى الرفيق الأعلى و أصبح شيخنا الأنصاري زعيماً للطائفة الإمامية بعد النص المذكور من شيخنا صاحب الجواهر.

فرحت الطائفة بهذا القائد الديني و الأب الروحي فرحت به و أصبحت تنتظر تسلمه مقاليد الرئاسة و شئون الزعامة.

لكن شيخنا الأنصاري كان معرضاً عن هذا المقام الشامخ الرفيع قائلاً: لست أهلاً للزعامة الدينية. فتعجبت الطائفة من سماع هذه الكلمة التي قرعت آذانهم.

دعا الطائفة - بعد ما سمعوا من الشيخ و إعراضه - على الوقوف على سبب إعراض الشيخ عن مرجعية التقليد، فسألت الشيخ عن سر ذلك و سببه.

فأجاب: أن تقليد الأعلام حسب نظري و اجتهادي واجب، و لربما هناك من هو أعلم مني فيجب تقليده.

أزداد تعجب الطائفة من سماع كلمة: « و لربما هناك من هو أعلم مني »، حيث إن الشيخ صاحب الجواهر البحر الزخار العالم الإلهي صرح بأعلميته عن الموجودين، بالإضافة الى اشتهاره في الأوساط العلمية الشيعية بتفوقه على الأعلام في عصره علماً عملاً زهداً و لا سيما بعد صراحة استاذة العظيم الشيخ النراقي بقوله: « و لقد شاهدت في جميع أسفاري كلها ... ».

فسئلت من تعني؟

فأجاب: كان يحضر معنا في معهد درس الأستاذ شريف العلماء في كربلاء أحد الزملاء اسمه سعيد العلماء المازندراني و كان أدق مني في فهم البحوث الفقهية، و الاستطلاع على المسائل الأصولية و مبانيها، فقد فاز درجة الاجتهاد، و حاز على أسمى مراتبه و ذهب الى ايران.

لم تقتنع الطائفة بمقالة الشيخ فأصرت على تقليده فأبى و لم يقبل. فرجعت مصرّة ثانية و ثالثة و هو يأبى أشد الإباء حتى اضطرّ الى مراسلة زميله يخبره عن الحال، فدارت المراسلات فيما بينهم، فكتب الشيخ الى زميله سعيد العلماء ما مضمونه: « قد علمت نبأ وفاة الشيخ صاحب الجواهر فاصبحت الطائفة في حيرة من أمر التقليد و

مقدمة الاستاذ الزراعي السبزواري / ١٩

قد راجعتني فيه فاييت، حيث أرى وجوب تقليد الأعلام وأعتقد فيك حسب معلوماتي عنك حين كنت تحضر معنا بحث الأستاذ شريف العلماء أنك الأعلام، فالواجب على الطائفة تقليدك.

وصل الكتاب الى سعيد العلماء، ففتحته وقرأه، فأجاب بما حاصله: «ورد علي الكتاب وأطلعت على ما حواه. أجل الأمر كما تفضلتم وذكرتم وكنتم أعلم وأدق حينما كنتم هناك ومشغولاً بالدراسات.

لكن هناك شيء ميزك عني، وهو استمرارك في الاشتغال بالبحث والتدريس، والتأليف والتصنيف، وتركيب البحوث والدروس، لاشتغالي بمهام الأمور من حل القضايا وفصلها، فأنت أعلم مني، فالواجب على الطائفة تقليدك، وتسلمك أمور الزعامة والمرجعية».

وصل الكتاب على الشيخ الأنصاري، فقرأه وبكى، لعظم الموقف وكثرة المسؤولية، فما رأى بداً وحيلة إلا القبول، فتشرف بساعته الى الحرم المقدس العلوي، فاستغاث الى الله تعالى وأقسمه بصاحب القبر المقدس أن يحفظه من الزلزل، ويثبت على جوانب المزلق، ويعينه على القيام بالواجب. فقال - خطاباً الى أمير المؤمنين عليه السلام - ما مضمونه: «سيدي أبا الحسن مولاي أمير المؤمنين! إن الموقف خطير جداً، أريد منك أن تحفظني من الزلزل وإلا هربت من هذه المسؤولية».

وبعد اللتيا والتي أصبح الشيخ زعيماً دينياً ألقت الزعامة مقاليدها إليه.

٤ - أساتذة الشيخ

يظهر مما مر أن الشيخ تتلمذ عند أساطين العلم وكبارهم، منهم:

- ١ - عمه العلامة الجليل الشيخ حسين الأنصاري .
- ٢ - الفقيه الكبير السيد محمد المجاهد نجل السيد علي صاحب الرياض.
- ٣ - شريف العلماء المازندراني.
- ٤ - المحقق العظيم المولى أحمد التراقي.

٥ - الشيخ موسى كاشف الغطاء.

٦ - الشيخ علي كاشف الغطاء.

٥ - تلامذة الشيخ

قد تلمذ عند الشيخ الأعظم الأنصاري كثير من المحققين الذين نال كثير منهم أسنى مرتبة الاجتهاد، وأعلى درجة الاستنباط. ونكتفي هنا بذكر أبرزهم من المشهورين منهم الذين ذاع صيتهم في الآفاق، وملئت كتبهم ومصنفاتهم الأصقاع.

١ - السيد المجدد الشيرازي.

٢ - الشيخ جعفر نجل المرحوم الملا حسين التستري.

٣ - الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي.

٤ - السيد حسين الكوه كمرى التبريزي.

٥ - الشيخ محمد حسن المامقاني نجل المرحوم الشيخ عبد الله.

٦ - المولى محمد كاظم الخراساني.

٧ - الميرزا محمد حسن الآشتياني.

٨ - الميرزا أبو القاسم كلانتر.

٩ - الشيخ هادي الطهراني.

١٠ - الشيخ محمد طه نجف.

١١ - الميرزا عبد الرحيم النهاوندي.

١٢ - الآخوند ملا حسين قلي الهمداني.

١٣ - الشيخ عبد الحسين نجل الفقيه الأكبر الشيخ صاحب الجواهر.

١٤ - الشيخ ابراهيم بن صادق العاملي.

١٥ - الشيخ آغا حسن النجم آبادي.

٦ - تأليفات الشيخ

قد ألف الشيخ الأنصاري تأليفاتاً قيّمة في علم الأصول و علم الفقه و علم الرجال . و هي بين ما ألفه الشيخ نفسه و بين ما كتبه تلامذته تقريراً لبحوثه الأصولية و الفقهية:

أما الكتب الفقهية: فهي ما يلي:

- ١ - كتاب الطهارة.
- ٢ - كتاب الصلاة.
- ٣ - أحكام الخلل في الصلاة.
- ٤ - كتاب الزكاة.
- ٥ - كتاب الخمس.
- ٦ - كتاب الصوم.
- ٧ - مناسك الحج.
- ٨ - كتاب المكاسب.
- ٩ - كتاب النكاح.
- ١٠ - رسالة في المصاهرة.
- ١١ - رسالة في الرضاع.
- ١٢ - كتاب الرصايا.
- ١٣ - رسالة في الإرث.
- ١٤ - رسالة في منجزات المريض.
- ١٥ - كتاب القضاء.
- ١٦ - كتاب الشهادات.
- ١٧ - رسالة في العدالة.
- ١٨ - رسالة في قاعدة «من ملك».

- ١٩ - رسالة في «التقية».
- ٢٠ - رسالة في القضاء عن الميت.
- ٢١ - رسالة في المواسعة و المضايقة.
- ٢٢ - كتاب الغصب.
- ٢٣ - رسالة في المتعة.
- ٢٤ - رسالة في التيمم.
- ٢٥ - الرسائل العملية (وهي : سراج العباد، و صراط النجاة، و رسالة «النخبة»، و ذخيرة المعاد، و حاشية على نجات العباد، و حاشية على بغية الطالب)
- ٢٦ - الحواشي على عوائد الأيام.
- ٢٧ - أجوبة الحاج محمد أمين كبة.
- ٢٨ - اللقطة.
- ٢٩ - الوقوف و الصدقات.
- ٣٠ - رسالة في القرعة.
- و أما الكتب الأصولية: فهي ما يلي:
- ١ - فرائد الأصول.
- ٢ - كتاب الفوائد الأصولية.
- ٣ - أصول الفقه.
- ٤ - حجية ظواهر الكتاب.
- ٥ - حجية المظنة.
- ٦ - الحاشية على قوانين الأصول.
- ٧ - الحاشية على استصحاب القوانين.
- ٨ - رسالة في المشتق.
- ٩ - رسالة في قاعدة «التسامح في أدلة السنن».
- ١٠ - رسالة في التقليد.

١١ - رسالة في قاعدة «نفي الضرر».

١٢ - رسالة في باب حجية الأخبار.

و أما كتبه في غير الفقه و الأصول: فهي ما يلي:

١ - كتاب الرجال.

٢ - أصول الدين و جملة من فروعها.

٣ - رسالة في إجازته لتلميذه:

و أما تقارير بحوثه: فهي ما يلي:

١ - التقارير «للشيخ الأجل الحاج ميرزا محمد حسن الأشتياني».

٢ - التقارير «لميرزا حبيب الله الرشتي».

٣ - التقارير «للمجدد الميرزا محمد حسن الشيرازي» .

٤ - التقارير «للميرزا أحمد الفيضي النجفي من أحفاد المحدث الفيض الكاشاني».

٥ - التقارير «للمولى حسين قلي الهمداني».

٦ - التقارير «للسيد محمد طاهر بن السيد إسماعيل الموسوي الدزفولي» .

٧ - التقارير «للشيخ منصور بن المولى محمد أمين الدزفولي أخ العلامة الأنصاري».

٨ - التقارير «للاخوند المولى لطف الله الأسكي اللاريجاني».

٩ - التقارير «للمولى علي الخوثي».

١٠ - التقارير «للمولى علي الخوانساري».

١١ - التقارير «للسيد محمد محمد تقى بن محمد كاظم الحسيني السبزواري».

١٢ - التقارير «للميرزا محمد بن عبد الوهاب بن داود الهمداني» .

١٣ - التقارير «للسيد محمد بن السيد هاشم بن الأمير شجاعت علي الموسوي

الرضوي التقوي الهندي».

١٤ - التقارير «للشيخ محمد علي الطالقاني».

١٥ - التقارير «للسيد حسين الكاشاني».

١٦ - التقارير «للشيخ محمد باقر الكهرودي».

١٧ - تقليد الأعلّم «للشيخ الميرزا أبي القاسم بن الميرزا محمد علي التاجر المعروف بالكلان تري النوري».

١٨ - تقليد الميّت «للشيخ الميرزا أبي القاسم بن الميرزا محمد علي الكلان تري النوري».

١٩ - ذخائر الأصول «للشيخ حسن بن محمد مهدي الشاة عبد العظيمي».

٧- وفات الشيخ

وارتحل شيخنا الأعظم الأنصاري الى عالم البقاء، و التحق بالرفيق الأعلى، و اتصلت روحه مع أرواح السعداء، وفارق هذه الدنيا الدنية ليلة الثامن عشر من جمادى الثانية عام ١٢٨١ ملياً دعوة ربه الجليل ﴿يَأْتِيَنَّهَا نَفَسٌ مُّطْمَئِنٌّ ﴿٧﴾ أَرْجِئْ إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرضِيَةً ﴿٨﴾ فَأَدْخِلْ فِي عَبْدِي ﴿٩﴾ وَأَدْخِلْ جَنِّي ﴿١٠﴾﴾^١.

الفصل الرابع حول كتاب فرائد الاصول

إنّ كتاب « فرائد الأصول» أحد من الكتب الأصولية القيّمة العميقة الذي ألفه شيخ الفقهاء والمجتهدين استاذ العلماء الربانين الشيخ الأعظم مرتضى الانصاري. قد صار الكتاب محطّ أنظار العلماء والمحقّقين و الاساتذة، ومداراً للتدريس في مرحلة السطوح العليا في حوزاتنا العلميّة . و الكتاب و ان طبع مراراً في مؤسسات مختلفة، إلّا أنّ كلّ هذه الطبّعات لا تخلو من الأخطاء العلميّة أو غير العلميّة.

و لذلك قامت مؤسسة ذوي القربى لنشره بعد عملٍ تحقيقيّ على الكتاب بما يلي:

١. تصحيح متن الكتاب و تثبيت ما كان صحيحاً و موافقاً لما في بعض النسخ في المتن.

٢. تحقيق و تخرّيج الآيات و الروايات و النصوص و الأقوال الفقهيّة و الأصوليّة و الكلاميّة و الفلسفيّة، معتمداً على أقدم المصادر و أصحّها.^١
 ٣. إرجاع ما ذكره المصنّف بقوله: «سبق» أو «قد مرّ» أو «سيأتي» و نظائرها إلى مواضعها الأصليّة السابقة أو اللاحقة.
 ٤. تحريك المواضع المهمّة في الكلمات بالحركات الإعرابيّة؛ و ذلك لأجل تسهيل القراءة، و فهم مضمون اللفظ، و مراد المصنّف.
 ٥. إضافة العناوين الجديدة التي رأتها ضروريّة، مع التأكيد على صيانة النصّ من التصحيف، فجعلت هذه العناوين ما بين المعقومتين.
 ٦. شرح بعض الألفاظ الغريبة التي وردت في المتن مستعيناً بكتب اللغة و المعاجم.
 ٧. التعليق عليه بتعليقات قليلة دخيله في التصحيح أو التحقيق.
- وكلّ ذلك كان تحت إشرافي بعد ما ساعدني بعض الفضلاء من تلامذتي .
- و في الختام أرجو من الله تعالى أن يزيد في علوّ درجات الشيخ الأعظم الأنصاري كما أسأله سبحانه أن يتقبّل منّا هذا الجهد المتواضع و أن يجعله ذخراً لنا يوم فقرنا و حاجتنا و أن ينفع به إخواننا المحصلين و المدرّسين و أن يختم عاقبة أمورنا بالخير و السعادة و الشّهادة، و الحمد لله ربّ العالمين.

قم - الحوزة العلميّة

عباس عليّ الزراعيّ السبزواريّ

٣ شعبان المعظّم ١٤٣٧ هـ.ق.

(١) واعتمد في أكثر المخطوطات على ما يُقَرَأ في المطبوع من «فرائد الأصول» بتحقيق تراث الشيخ الأعظم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[حالات المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي]

اعلم: أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن.

فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشك في مقام العمل، وتسمى بـ«الاصول العملية»، وهي منحصرة في أربعة؛ لأنّ الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. وعلى الثاني: فإما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به. فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

وبعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني: إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأول مجرى أصالة البراءة، والثاني: إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير.

وما ذكرنا هو المختار في مجاري الاصول الأربعة، وقد وقع الخلاف فيها، وتمام الكلام في كلّ واحد موكول إلى محله.

(١) أي: الثاني من كلّ واحد من التفسيرات المتقدمة، وهو أن لا يلاحظ فيه الحالة السابقة ولا يمكن الاحتياط فيه ويكون الشك في المكلف به.

مقاصد الكتاب

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة:

الأول: في القطع.

والثاني: في الظن.

والثالث: في الشك.

المقصد الأول: في القطع

[وجوب متابعة القطع]

فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقته^١ قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً.

ومن هنا يعلم: أن إطلاق «الحجة» عليه ليس كإطلاق «الحجة» على الأمارات المعتمدة شرعاً؛ لأنّ الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغير لإثبات حدوث العالم. فقولنا: «الظنّ حجة» أو «البيّنة حجة» أو «فتوى المفتي حجة» يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه.

وكذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتى المفتي بتحريمه، أو قامت البيّنة على كونه محرماً، وكلّ ما كان كذلك فهو حرام.

وهذا بخلاف القطع؛ لأنه إذا قطع بوجوب شيء، فيقال: هذا واجب، وكلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته.

وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شيء، فيقال: «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه»، ولا يقال: «إنّ هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية حكمه كذا»؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر.

والحاصل: أنّ كون القطع حجة غير معقول؛ لأنّ الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كلّهُ بالنسبة إلى حكم متعلّق القطع وهو الأمر المقطوع به.

[انقسام القطع إلى الطريقي والموضوعي وأحكامهما]

وأما بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه،

(١) هكذا في جميع النسخ. ولكن الأولى «ولست طريقته».

المقصد الأول: في القطع / ٣١

فيقال: «إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا». وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه وإن لم يطلق عليه الحجّة؛ إذ المراد بالحجّة في باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلقه شرعاً، لا لحكم آخر، كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لا على نفس الخمر، وكرتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي. وبالجملة: فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

[خواص القطع الطريقي والموضوعي]

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به و أسباب القطع و أزمائه؛ إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيرتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به؛ لأنه مستلزم للتناقض.

فإذا قطع بكون مائع بولاً - من أي سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه؛ لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صفري 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 و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيخرج العلم عن كونه طريقاً، ويكون مأخوذاً في الموضوع، وحكمه^١ أنه يتبع في اعتباره - مطلقاً أو 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 مبغوضاً؛ فإن مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في

(١) أي: حكم القطع الموضوعي.

صيرورة الفعل حسنًا أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفراد. و كما في حكم الشارع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق، بناءً على أن الحرمة والنجاسة الواقعتين إنما تعرضان مواردما بشرط العلم - لا في نفس الأمر - كما هو قول بعض^١.

و قد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين^٢ من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة - كما سيجيء - وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى^٣.

و أمثلة ذلك^٤ بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر؛ فإن القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها^٥. و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن لا من الخدس، إلى غير ذلك.

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية وبعض الاصول العملية مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية؛ فإنه تابع لدليل الحكم.

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع - كالأمثلة

(١) كالمحدث البحراني في الحدائق ٥: ٢٤٩.

(٢) كالأمين الأسترابادي والسيد المحدث الجزائري وغيرهما، وسيجيء كلامهم آنفاً.

(٣) ذهب إليه ابن حمزة في الوسيلة: ٢١٨.

(٤) أي: القطع الموضوعي.

(٥) هكذا في جميع النسخ. والصحيح أن يقول: «العمل به»، لرجوع الضمير إلى العلم الحاصل.

المتقدمة - قامت الأمارات و بعض الاصول مقامه .

و إن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقيم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية و الثلاثية و الاوليين من الرباعية؛ فإنَّ غيره - كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلاً بدليل خاص خارجي غير أدلة حجّية مطلق الظن في الصلاة و أصالة عدم الأكثر.

و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد - على قول - و إن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً؛ لأن العلم بالمشهود به مأخوذاً في مقام العمل على وجه الطريقيّة، بخلاف مقام أداء الشهادة، إلّا أن يثبت من الخارج أن كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيّة يجوز الاستناد إليه في الشهادة؛ كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد^١.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه لو نذر أحد أن يتصدّق كلّ يوم بدرهم ما دام متيقّناً بحياة ولده، فإنّه لا يجب التصدّق عند الشكّ في الحياة لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة، فإنّه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

[انقسام الظن إلى الطريقي و الموضوعي]

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا - من كون القطع مأخوذاً تارةً على وجه الطريقيّة و أخرى على وجه الموضوعيّة - جارٍ في الظن أيضاً؛ فإنّه و إن فارق العلم في كفيّة الطريقيّة - حيث إنّ العلم طريقٌ بنفسه، و الظنّ المعترّ طريقٌ بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتّب أحكام متعلّقه، كما أشرنا إليه سابقاً - إلّا أنّه أيضاً قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيّة، و قد يؤخذ موضوعاً لحكم.

فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك، ثمّ الحكم بقيام غيره من الطرق المعترّة مقامه، لكن الغالب فيه الأول.

[تنبيهات في المقصد الأول]

و ينبغي التنبيه على امور:

[التنبيه الأول: في التجري]

انه قد عرفت^١ أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة. فلماذا قطع بكون شيء خراً، وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

[حكم التجري]

لكن الكلام في أن 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 خراً وإن لم يكن خراً في الواقع - ؟.

[١ - حرمة التجري وقبحه عند جماعة]

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول؛ كما يظهر من دعوى جماعة^٢ الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أتم الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت؛ فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

(١) في الصفحة: ٣١.

(٢) منهم: العلامة في المنتهى ٤: ١٠٧، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ١٠٩، والسيد العاملي في مفتاح الكرامة ٢: ٦١.

تنبيهات في المقصد الأول / ٣٥

نعم، حكى عن النهاية^١ و شيخنا البهائي^٢ التوقف في العصيان، بل في التذكرة: «لو ظنّ ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمرّ الظنّ، وإن انكشف بطلانه فالوجه عدم العصيان»، انتهى^٣.

و استقرب العدم سيّد مشايخنا في المفاتيح^٤.

و كذا لا خلاف بينهم - ظاهراً - في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصيةٌ يجب إتمام الصلاة فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه.

و يؤيّده: بناء العقلاء على الاستحقاق، و حكم العقل بقبح التجري.

و قد يقرّر دلالة العقل على ذلك^٥: بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين - بأن قطع أحدهما بكون مائع معيّن خمرًا، و قطع الآخر بكون مائع آخر خمرًا، فشرباهما، فاتفق مصادفةً أحدهما للواقع و مخالفةً الآخر - فإمّا أن يستحقّق العقاب أو لا يستحقّقه أحدهما أو يستحقّقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس. لا سبيل إلى الثاني و الرابع. و الثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، و هو منافٍ لما يقتضيه العدل، فتعيّن الأول^٦.

و يمكن الخدشة في الكل:

أما الإجماع: فالمحصّل منه غير حاصل و المسألة عقلية، خصوصاً مع مخالفة غير واحد - كما عرفت من النهاية^٧ و ستعرف من قواعد الشهيد^٨ - و المنقول منه ليس

(١) حكى عنه السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٣٠٨. وراجع نهاية الوصول ١: ٥١٤.

(٢) حكى عنه السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٣٠٨. وراجع زبدة الاصول: ٧٣.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٩١.

(٤) مفاتيح الاصول: ٣٠٨.

(٥) المقرّر هو المحقق السبزواري صاحب ذخيرة المعاد.

(٦) ذخيرة المعاد: ٢٠٩ و ٢١٠.

(٧) قبل أسطر.

(٨) راجع الصفحة: ٤٢ - ٤٣

حجّة في المقام.

و أما بناء العقلاء: فلو سلّم فإنّما هو على مذمة الشخص من حيث إنّ هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله؛ فإنّ المذمة على المنكشف، لا الكاشف. و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجري؛ فإنّ له لكشف ما تجرّى به عن خبيث الفاعل، لا عن كون الفعل مبعوضاً للمولى.

والحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل - الغير المنهي عنه واقعاً - مبعوضاً للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلف بكونه مبعوضاً، لا في أنّ هذا الفعل - المنهي عنه باعتقاده ظاهراً - ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده و كونه في مقام الطغيان و المعصية؛ فإنّ هذا غير منكر في المقام، لكن لا يُجدي في كون الفعل محرّماً شرعياً؛ لأنّ استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل.

و أمّا ما ذكر من الدليل العقلي: فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع؛ لأنّه عصى اختياراً، دون من لم يصادف.

وقولك: «إنّ التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بها هو خارج عن الاختيار» ممنوع؛ فإنّ العقاب بها لا يرجع بالأخيرة إلى الاختيار قبيح، إلّا أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم، كما يشهد به الأخبار الواردة في أنّ من سنّ سنةً حسنةً كان له مثل أجر من عمل بها، و من سنّ سنةً سيئةً كان له مثل وزر من عمل بها^١.

فإذا فرضنا أنّ شخصين سنّا سنةً حسنةً أو سيئةً، و اتّفق كثرة العامل بإحدهما و

(١) راجع وسائل الشيعة ١١: ١٦، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٠١ و البحار ١٠٠: ٧، ضمن الحديث ١٠١ و كنز العمال ١٥: ٧٨٠، الحديث ١٠٧٨.

قلّة العامل بها سنّه الآخر، فإنّ مقتضى الروايات كون ثواب الأوّل أو عقابه أعظم، و قد اشتهر: «أنّ للمصيب أجرين و للمخطئ أجراً واحداً»^١. و الأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب و العقاب بحدّ التواتر.

فالظاهر أنّ العقل إنّما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل و خبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية.

و ربما يؤيد ذلك: أنّا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذمّ بين من صادف قطعه الواقع و بين من لم يصادف .

إلا أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو في المفروضات العقلانيّة من حيث إن زيادة العقاب من المولى و تأكّد الذمّ من العقلاء بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفّي المستحيل في حقّ الحكيم تعالى، فتأمل. هذا.

[٢- تفصيل صاحب الفصول في التجري]

و قد يظهر من بعض المعاصرين^٢ التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرّم واقعاً، فرجّح استحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية، [حيث قال]: «فإنّه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد؛ نظراً إلى معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة؛ فإنّ قبح التجري عندنا ليس ذاتيّاً، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر و تجرّى فلم يقتله، فإنّه لا يستحقّ الذمّ على هذا الفعل^٣ عقلاً عند من انكشف له الواقع، و إن كان معذوراً لو فعل.

(١) راجع كتز العمّال ٦: ٧، الحديث ١٤٥٩٧.

(٢) هو صاحب الفصول، كما سيأتي.

(٣) أي: التجري.

و أظهرُ من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبيٍّ أو وصيٍّ، فتجرى ولم يقتله. ألا ترى: أنَّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوِّه، فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو فتجرى و لم يقتله أنَّ المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به و إن كان معذوراً لو فعل. و كذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه، فأدّى الطريق إلى تعيين ابنه فتجرى و لم يفعل.

و هذا الاحتمال حيث يتحقّق عند المتجرى لا يجديه إن لم يصادف الواقع؛ و لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنسوب؛ لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإنّ المظنون فيه عدمها.

و من هنا يظهر: أنَّ التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشدّ منه في مباحاتها، و هو فيها أشدّ منه في مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفاً و شدةً كالمكروهات، و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجري^١. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: يرد عليه:

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً؛ لأنّ التجري على المولى قبيح ذاتاً - سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً - كالظلم، بل هو قسم من الظلم، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، و في مقابله الانقياد لله سبحانه و تعالى، فإنّه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

و ثانياً: لو سلّم أنّه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة، لكنّه باقٍ على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة، و ليس ممّا لا يعرض له في نفسه حسنٌ و لا قبحٌ إلّا بعد ملاحظة ما يتحقّق في ضمنه.

و بعبارة أخرى: لو سلّمنا عدم كونه علّة تامّة للقبح كالظلم، فلا شكّ في كونه مقتضياً له كالكذب، و ليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في

تنبيهات في المقصد الأول / ٣٩

أنفسها حسنَهَا ولا قبحَهَا، وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي.

ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره - كفعله - ليس من الأمور التي يتصف بحسن أو قبح؛ للجهل بكونه قتل مؤمن. ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً. فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو 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؛ فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن. ودهوى: أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح - لكونه مجهول العنوان - لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخلية 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 وبين ما تقدم من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل - : بأن العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور، ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه - مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح - لا يرفع قبحه؛ ولذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب 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 عقابهما^٢.

ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام؛ إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في

(١) راجع الصفحة : ٣٥ .

(٢) الفصول الغروية: ٨٧.

استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أُريد به وحدة العقاب؛ فإنه ترجيح بلا مرجح، وإن أُريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلاً؛ لأنَّ كلَّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

[٣- المختار: قبح التجري من حيث المتجري]

و التحقيق: أنه لا فرق في قبح التجري بين موارد، وأن المتجري لا إشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريره بذلك. وأما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجري في ضمنه، ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيد فيما يأتي من كلامه^١.

[حكم التجري بمجرد القصد إلى المعصية]

نعم، لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه^٢، وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً، مثل: قوله عليه السلام: «نية الكافر شر من عمله»^٣.

وقوله عليه السلام: «إنها يحشر الناس على نيّاتهم»^٤.

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^٥.

(١) في الصفحة: ٤٢ - ٤٣ .

(٢) راجع وسائل الشيعة ١: ٣٦ - ٤٠ .

(٣) وسائل الشيعة ١: ٣٥، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٣.

(٤) هكذا في جميع النسخ. ولكن الصحيح: «إن الله يحشر الناس على نيّاتهم».

(٥) وسائل الشيعة ١: ٣٤، الباب ٥ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٥.

(٦) وسائل الشيعة ١: ٣٦، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٤.

تنبيهات في المقصد الأول / ٤١

وما ورد من أنه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتل صاحبه»^١.

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر^٢ والماشي لسعاية مؤمن^٣.

وفحوى ما دلّ على أن الرضا بفعل كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى الداخل إثنان: إثم الرضا، وإثم الدخول»^٤.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾^٥: من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير؛ لرضاهم بفعلهم^٦.

ويؤيده: قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٧، وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَاسِبْكُمْ بِهِ

اللَّهُ﴾^٨، وما ورد من أن: «من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل»^٩، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الْأَذَارُ الْأُخْرَىٰ لِّلَّذِينَ لَا يَرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا﴾^{١٠}.

(١) وسائل الشيعية ١١: ١١٣، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعية ١٢: ١٦٥، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.

(٣) راجع وسائل الشيعية ١٩: ٩، الباب ٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣ و ٥.

(٤) هذا مضمون الحديث. وأما نصه على ما في نهج البلاغة فهو قوله عليه السلام: «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى كل داخل إثنان: إثم الفعل به وإثم الرضى به». راجع نهج البلاغة: الحكمة ١٥٤، و وسائل الشيعية ١١: ٤١١، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٢.

(٥) آل عمران: ١٨٣.

(٦) الكافي ٢: ٤٠٩، و وسائل الشيعية ١١: ٥٠٩، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

(٧) النور: ١٩.

(٨) البقرة: ٢٨٤.

(٩) لم يرد حديث بهذا اللفظ في المجامع الحديثية، بل كان هذا من كلام في تفسير القمي ١: ١٥٧.

(١٠) القصص: ٨٣.

ويمكن حل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه، وحل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره. أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات؛ كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرم، حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام؛ ولعله لتنقيح المناط، لا بالدلالة اللفظية.

[أقسام التجري]

ثم اعلم: أن التجري على أقسام، يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها.

أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

ثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

وثالثها: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية.

ورابعها: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به.

وخامسها: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.

وسادسها: التلبس برجاء أن لا يكون معصية، وخوف أن يكون معصية.

ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عنراً عقلياً أو شرعياً -

كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية -؛ وإلا لم يتحقق احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمدّة من حيث خبث

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

[كلام الشهيد الأول حول بعض الأقسام المذكورة]

قال الشهيد في القواعد: «لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا دماً ما لم يتلبس بها، وهو

ما ثبت في الأخبار العفو عنه.

تنبيهات في المقصد الأول / ٤٣

و لو نوى المعصية و تلبّس بها يراه معصية، فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظر: من أنّها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة، وهو غير مؤاخذ بها. و من دلالتها على انتهاك الحرمة و جرأته على المعاصي.

و قد ذكر بعض الأصحاب: أنّه لو شرب المباح تشبّهاً بشرب المسكر فعَل حراماً، و لعلّه ليس لمجرد النية، بل بانضمام فعل الجوارح. و يتصوّر محلّ النظر في صور:

منها: ما لو وجد امرأة في منزل غيره، فظنّها أجنبية فأصابها، فبان أنّها زوجته أو أمته.

و منها: ما لو وطئ زوجته بظنّ أنّها حائض، فبان طاهرة.

و منها: ما لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتبيّن أنّه ملكه.

و منها: ما لو ذبح شاة بظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

و منها: ما إذا قتل نفساً بظنّ أنّها معصومة، فبانت مهدورة. و قد قال بعض

العامة: نحكم بفسق المتعاطي ذلك؛ لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي، و يعاقب في

الآخرة - ما لم يتب - عقاباً متوسطاً بين الصغيرة و الكبيرة. و كلاهما تحكّم و تحرّص

على الغيب^١، انتهى.

[التنبيه الثاني: في القطع الحاصل من المقدمات القطعية]

آنك قد عرفت^٢ أنّه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم.

[عدم حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين]

و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين^٣ عدم الاعتداد على القطع الحاصل

من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية؛ لكثرة وقوع الاشتباه و الغلط فيها، فلا

(١) القواعد و الفوائد ١: ١٠٧ - ١٠٨. مع اختلاف يسير.

(٢) راجع الصفحة: ٣١.

(٣) كالأمين الأسترآبادي، و المحدث الجزائري، و المحدث البحراني، كما سيأتي.

يمكن الركون إلى شيء منها.

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف؛ ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل.

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

وقد عثرت - بعد ما ذكرت هذا - على كلام يحكى عن المحدث الأسترابادي في فوائده المدنية، قال - في عداد ما استدلل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليه السلام - : «الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفتننت لها بتوفيق الله تعالى، وهي: أن العلوم النظرية قسمان:

[١] - قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار؛ والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم؛ لقرب المواد فيها إلى الإحساس.

[٢] - وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق. ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام، وغير ذلك.

تنبيهات في المقصد الأول / ٤٥

و السبب في ذلك: أنّ القواعد المنطقية إنّما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة، لا من جهة المادّة، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أنّ كلّ مادّة مخصوصة داخلة في أيّ قسم من الأقسام، و من المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك.

ثمّ استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، و قال بعد ذلك: «فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليّات و الشرعيّات. و الشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في اصول الدين و في الفروع الفقهيّة. قلت: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقلية باطلة بالمقدّمة العقلية الظنيّة أو القطعية. و من الموضحات لما ذكرناه - من أنّه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادّة الفكر - : أنّ المشائين ادّعوا البداهة في أنّ تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين، و على هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولى؛ و الإشراقيّين ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل و إنّما انعدمت صفة من صفاته، و هو الاتّصال.

ثمّ قال: «إذا عرفت ما مهّدناه من المقدّمة الدقيقة الشريفة، فنقول: إنّ تمسّكنا بكلامهم عليه السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إنّ تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه»، انتهى كلامه.

و المستفاد من كلامه عدم حجّية إدراكات العقل في غير المحسوسات و ما تكون مبادئه قريبة من الإحساس.

و قد استحسن ما ذكره - إذا لم يتوافق عليه العقول - غير واحد ممّن تأخّر عنه، منهم السيّد المحدث الجزائري في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه. قال - بعد ذكر كلام المحدث المتقدّم بطوله - : «و تحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه.

فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول و الفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت: أمّا البديهيّات فهي له وحده، و هو الحاكم فيها. و أمّا النظريات: فإن وافقه

النقل وحكم بحكمه قدّم حكمه على النقل وحده، وأما لو تعارض هو والنقل فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل. قال: «وهذا أصل يبتني عليه مسائل كثيرة». ثمّ ذكر جملة من المسائل المنفردة^١.

أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتّى ألاحظ ما قرّع على ذلك، فليست شعري! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظنّ من الدليل النقلى على خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

وتمن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدّمات الحقائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدّم في هذا المقام واستحسنه، إلّا أنّه صرح بحجّة العقل الفطري الصحيح، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له. ثمّ قال: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلّا السماع عن المعصوم عليه السلام؛ لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها»^٢.

ثمّ قال: «نعم»^٣، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقّف على التوقيف، فنقول: إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهيّاً ظاهر البدهة - مثل: الواحد نصف الاثنين - فلا ريب في صحّة العمل به، وإلّا فإن لم يعارضه دليل عقليّ ولا نقليّ فكذلك وإن عارضه دليل عقليّ آخر: فإنّ تأييد أحدهما بنقلى كان الترجيح له، وإلّا فلاشكال. وإن عارضه دليل نقليّ فإنّ تأييد ذلك العقليّ بدليل نقليّ كان الترجيح للعقليّ - إلّا أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات - وإلّا، فالترجيح للنقليّ، وفاقاً للسيد المحدث المتقدّم ذكره، وخلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقليّ بقول مطلق. أمّا لو أريد به المعنى الأخصّ، وهو الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج

(١) شرح التهذيب (مخطوط): ٤٧.

(٢) راجع الحقائق الناضرة ١: ١٣٢.

(٣) ليس قوله: «نعم» في المصدر.

تنبيهات في المقصد الأول / ٤٧

الملك العلّام - 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 «الواحد نصف الاثنين»، مع أنّ ضروريّات الدين والمذهب لم يزد
في البداهة على ذلك!؟

والمعجب ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل، كيف يتصوّر
الترجيح في القطعيّين، وأي دليل على الترجيح المذكور!؟
وأعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقليّين من دون ترجيح مع أنّه لا
إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقليّ الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام على
الدليل النقلّي مع أنّ العلم بوجود الصانع جلّ ذكره إمّا أن يحصل من هذا العقل
الفطري أو ممّا دونه من العقليّات البديهيّة، بل النظريّات المنتهية إلى البداهة.

[نظرية المختار: حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية]

والذي يقتضيه النظر - وفاقاً لأكثر أهل النظر - أنّه كلّما حصل القطع من دليل
عقلّي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلّي، وإن وجد 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 تخلف الأثر عن المؤثر، ولو حصل منه صورة برهان كانت شبهةً
في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتّى في العقل البديهيّ من قبيل: «الواحد نصف
الاثنين»، ولا في الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بدّ في مواردّها من التزام
عدم حصول القطع من النقل على خلافه؛ لأنّ الأدلّة القطعية النظرية في النقليات
مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهيّ أو الفطريّ.
فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم بأنّ:

«حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا»^١، وقولهم ﷺ: «لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وحجّ دهره وتصدّق بجميع ماله ولم يعرف ولاية وليّ الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب»^٢، وقولهم ﷺ: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا...»^٣، إلى غير ذلك - من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها حججه ﷺ، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل: «استكثروا عما سكّت الله عنه»^٤؛ فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذٍ فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجّة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع؛ كما يشهد به تصريح الإمام ﷺ بنفي الثواب على التصدّق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

ووجه الاستشكال في تقديم النقل على العقلي الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجّية العقل، وآنه حجّة باطنة، وآنه ممّا يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان^٥، ونحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج^٦.

(١) نصّ الخبر - على ما في وسائل الشيعة ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥ - هكذا: «أما أنّه شرٌّ عليكم...».

(٢) هكذا ورد الحديث في الكتاب على ما في جميع النسخ. ولكن الصحيح - على ما في وسائل الشيعة ١٨: ٤٤، الباب ٧ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١ - هكذا: «أما لو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان».

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥١، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧. وإليك تمام الحديث: «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة».

(٤) لم نثر عليه بعينه. نعم، جاء في نهج البلاغة هكذا: «وسكّت عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلّفوها»، نهج البلاغة، الحكمة: ١٠٥.

(٥) راجع الكافي ١: ١١.

(٦) راجع مجمع البحرين ٣: ٢٢٤.

[كلام السيد الصدر في المسألة، والمناقشة فيه]

وَمَا يَشِيرُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ قَبْلِ هَؤُلَاءِ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الصَّدْرُ فِي شَرْحِ الْوَاقِفَةِ - فِي جُمْلَةٍ كَلَامٍ لَهُ فِي حُكْمِ مَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ - مَا لَفْظُهُ: «إِنَّ الْمَعْلُومَ هُوَ أَنَّهُ يَجِبُ فِعْلُ شَيْءٍ أَوْ تَرْكُهُ أَوْ لَا يَجِبُ إِذَا حَصَلَ الظَّنُّ أَوْ الْقَطْعُ بِوُجُوبِهِ أَوْ حُرْمَتِهِ أَوْ غَيْرِهَا مِنْ جِهَةٍ نَقَلَ قَوْلَ الْمُعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ فَعَلَهُ أَوْ تَقَرَّرَ بِهِ، لَا أَنَّهُ يَجِبُ فِعْلُهُ أَوْ تَرْكُهُ أَوْ لَا يَجِبُ مَعَ حُصُولِهَا مِنْ أَيِّ طَرِيقٍ كَانَ»، انتهى موضع الحاجة.

قلت: أولاً: نمنع مدخلةً تَوَسُّطَ تَبْلِيغِ الْحُجَّةِ فِي وَجُوبِ إِطَاعَةِ حُكْمِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ كَيْفَ! وَالْعَقْلُ بَعْدَ مَا عَرَفَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَرْضَى بِتَرْكِ الشَّيْءِ الْفُلَانِي، وَعِلْمُ بِوُجُوبِ إِطَاعَةِ اللَّهِ، لَمْ يَحْتَجْ ذَلِكَ إِلَى تَوَسُّطِ مَبْلَغٍ.

ودعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة؛ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ أَمْثَالِ الْخَبَرِ الْمَذْكُورِ عَدَمُ جَوَازِ الْاسْتِبْدَادِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ الظَّنِّيَّةِ - عَلَى مَا كَانَ مُتَعَارَفًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ مِنَ الْعَمَلِ بِالْأَقْيَسَةِ وَالِاسْتِحْسَانَاتِ - مِنْ غَيْرِ مَرَاجَعَةٍ حَاجِجِ اللَّهِ، بَلْ فِي مُقَابِلِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ وَإِلَّا فَيُدْرِكُ الْعَقْلُ الْقُطْعِيَّ لِلْحُكْمِ الْمُخَالَفِ لِلدَّلِيلِ النَّقْلِيِّ عَلَى وَجْهِ لَا يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي غَايَةِ النَّدَرَةِ، بَلْ لَا نَعْرِفُ وَجُودَهُ، فَلَا يَنْبَغِي الْإِهْتِمَامُ بِهِ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ الْكَثِيرَةِ، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَهَا يَنْفِي حُكْمَةَ الْعَقْلِ وَلَوْ مَعَ عَدَمِ الْمَعَارِضِ. وَعَلَى مَا ذَكَرْنَا يَحْمِلُ مَا وَرَدَ مِنْ: «أَنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ»^٢.

وَأَمَّا نَفْيُ الثَّوَابِ عَلَى التَّصَدَّقِ مَعَ عَدَمِ كَوْنِ الْعَمَلِ بِهِ بِدَلَالَةِ وَلِيِّ اللَّهِ: فَلَوْ أَبْقِيَ عَلَى ظَاهِرِهِ دَلٌّ عَلَى عَدَمِ الْإِعْتِبَارِ بِالْعَقْلِ الْفُطْرِيِّ الْخَالِيِّ عَنْ شَوَائِبِ الْأَوْهَامِ، مَعَ

(١) شرح الوافية (مخطوط): ٢١٥.

(٢) كمال الدين: ٣٢٤.

اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام، فلا بدّ من حمله على التصدّقات الغير المقبولة، مثل التصدّق على المخالفين لأجل تديّنهم بذلك الدين الفاسد - كما هو الغالب في تصدّق المخالف على المخالف، كما في تصدّقنا على فقراء الشيعة لأجل محبتهم لأمر المؤمنين ﷺ وبغضهم لأعدائه - أو على أنّ المراد حبط ثواب التصدّق من أجل عدم المعرفة لوليّ الله، أو على غير ذلك.

و ثانياً: سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة، لكنّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجة - مضافاً إلى ما ورد من قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «معاشر الناس^١ ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلّا أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه^٢» - ثمّ أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ وإمّا بواسطة مقدّمة عقلية، نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجة.

إلا أن يدعى: أنّ الأخبار المتقدّمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة ﷺ تدلّ على مدخليّة تبليغ الحجة وبيانها في طريق الحكم، وأنّ كلّ حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم ﷺ ولو بالواسطة فهو غير واجب الإطاعة، وحينئذٍ فلا يُجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة ﷺ.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار^٣، ومع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظنيّ مع العقل القطعيّ؛ ولذلك لا فائدة مهمّة في هذه المسألة؛ إذ بعد ما قطع العقل بحكمه و قطع بعدم رضا الله - جلّ ذكره - بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً، فكلّ ما دلّ على خلاف ذلك فمؤوّل أو مطروح.

(١) وفي المصدر: «يا أيّها الناس».

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

(٣) راجع الصفحة ٤٨.

[عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلق بمناطات الأحكام]

نعم، الإنصاف أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام ليتنقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجبٌ للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، و«أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»^(١).

وأوضح من ذلك كلّ رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: «عشر من الإبل». قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون». قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون». قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إنّ الذي جاء به شيطان! قال عليه السلام: «مهلاً يا أبان!، هذا حكم رسول الله ﷺ، إنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجع^٢ إلى النصف، يا أبان، إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين»^(٣).

وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على ردّ الرواية الظنيّة - التي سمعها في العراق - بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجّبه مما حكم به الإمام عليه السلام من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلّا أنّ مرجع الكلّ إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدّمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

(١) لم نثر على هذا الخبر في المجاميع الحديثيّة. نعم، ورد في الوسائل ما يقرب منه، انظر الوسائل ١٨: ١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.

(٢) ممكناً في جميع النسخ. لكن الصحيح كما في المصادر الحديثيّة: «رجعت»

(٣) وسائل الشيعة ١٩: ٢٦٨، الباب ٤٤ من أبواب ديّات الأعضاء، الحديث ١، مع اختلاف يسير.

وقد أشرنا هنا وفي أول المسألة^١ إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية، في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللّم؛ لأنّ أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرح الأمارات الثقلية الظنية؛ لعدم حصول الظنّ له منها بالحكم.

[لزوم ترك الخوض في المطالب العقلية المتعلّقة باصول الدين]

وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلّق باصول الدين؛ فإنّه تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أُشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر، وعند نهى بعض أصحابهم صلوات الله عليهم عن المجادلة في المسائل الكلامية^٢.

لكنّ الظاهر من بعض تلك الأخبار أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة، فيصير مفحماً عند المخالفين، ويوجب ذلك وهن المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف^٣.

[التنبيه الثالث: في قطع القطع]

[المشهور عدم اعتبار قطع القطع]

قد اشتهر في السنة المعاصرين أنّ قطع القطع لا اعتبار به. ولعلّ الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء - بعد الحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه - قال: «و كذا من خرج عن العادة في قطعه أو^٤ في ظنّه، فيلغو اعتبارهما

(١) انظر الصفحة: ٤٤.

(٢) انظر التوحيد (للشيخ الصدوق): ٣٦٥، ٤٥٤، وبحار الأنوار ١١٠: ٥ و ٢٥٧: ٣.

(٣) راجع بحار الأنوار ١٢٥: ٢.

(٤) هكذا في جميع النسخ، وفي المصدر: «و ظنّه، ف انو».

في حقه^١، انتهى.

[مختار المصنف في المقام]

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.

وأما قطع من خرج قطعه عن العادة: فإن أريد 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.

وإن أريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية و الطريقية إلى الواقع فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا تجري في حقه؛ وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً، ونحو ذلك.

وإن أريد بذلك وجوب رده عن قطعه و تنزيهه إلى الشك، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، و لو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع - لو فرض عدم تغطئه لقطعه بأن الله يريد الواقع منه و من كل أحد - فهو حق، لكنه يدخل في باب الإرشاد، و لا يختص بالقطاع، بل بكل من قطع بما يقطع بخطئه فيه من الأحكام الشرعية و الموضوعات الخارجة المتعلقة بحفظ النفوس و الأعراض، بل الأموال في الجملة. و أما في ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطاع، كما لا دليل عليه في غيره.

(١) كشف الغطاء: ٦٤، مع تفاوت بسير.

و لو بُني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر - كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى - لم يفرّق أيضاً بين القطّاع و غيره.

و إن أُريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حقّ في الجملة؛ لأنّ المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخليّة للاعتقاد، فالمتّى به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع، سواء القطّاع و غيره. و إن كان للاعتقاد مدخل فيه - كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله - فإنّ قضية هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطّاع، فيجب عليه الإعادة و إن لم تجب على غيره.

[مناقشة كلام صاحب الفصول في توجيه نظر المشهور]

ثمّ إنّ بعض المعاصرين^١ وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع - بعد تقييده بما إذا علم القطّاع أو احتمل أن يكون حجّية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً - : بأنّه يشترط في حجّية القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلّا أنّه إذا احتمل المنع بحجّية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع. و أنت خبير بأنّه يكفي في فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشيء و عدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الآثار آثاراً له.

و العجب أنّ المعاصر مثّل لذلك بما إذا قال المولى لعبده: «لا تعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدّي إليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل إليك منّي بطريق المشافهة أو المراسلة». و فساده يظهر ممّا سبق من أوّل المسألة إلى هنا.

[التنبيه الرابع: في اعتبار العلم الإجمالي]

أنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟
و الكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به، و أنّ الحكم المعلوم

بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجّز على المكلف، أم هو كالمجهول رأساً؟ وأخرى في أنّه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعبر، فهل يكتفى في امثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي، أم لا يكتفى به إلّا مع تعذّر العلم التفصيلي، فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟ والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين؛ لأنّ اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان: الأولى: حرمة المخالفة القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى.

[المقام الثاني: كفاية العلم الاجمالي في الامثال وعدمها]

ولتقدّم الكلام في المقام الثاني، وهو كفاية العلم الاجمالي في الامثال، فنقول: مقتضى القاعدة جواز الاختصار في الامثال بالعلم الاجمالي بإتيان المكلف به؛ أمّا فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح؛ و أمّا فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضاً تحقّق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

ودعوى أنّ العلم بكون المأتي به مقرباً معتبراً حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة؛ إذ لا شاهد لها بعد تحقّق الإطاعة بغير ذلك أيضاً. فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي. لكن الظاهر - كما هو المحكي عن بعض^١ - : ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة، بل ظاهر المحكي عن الحلي^٢ - في

(١) هو صاحب الحدائق في الحقائق الناضرة ٥: ٤٠١.

(٢) راجع السرائر ١: ١٨٥.

مسألة الصلاة في الثوبين - عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي، وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً، وحيث لا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوب طاهر أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لكن الظاهر من صاحب المدارك: التأمل - بل ترجيح الجواز - في المسألة الأخيرة^١. ولعله متأمل في الكل؛ إذ لا خصوصية للمسألة الأخيرة.

و أما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار - كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً - : فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي، لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيد الرضي - في مسألة الجاهل بوجوب القصر - و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى له^٢ ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها.

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

و هل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي، أم لا؟ التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان ممّا لم يثبت اعتباره إلا من جهة دليل الانسداد - المعروف بين المتأخرين لإثبات حجّة الظن المطلق - فلا إشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار.

و العجب ممّن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى عدم صحّة عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط^٣. ولعلّ الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه.

(١) المدارك ٢: ٣٥٦.

(٢) وحكى الشهيدان دعوى الاجماع عن السيد الرضي وتقرير أخيه المرتضى له في الذكرى ٤: ٣٢٥-٣٢٦، وروض الجنان: ١٠٥٨. وراجع رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣-٣٨٤.

(٣) لعلّ مراده هو المحقق القمي، راجع القوانين ١: ٤٤٩ و ٢: ١٤٤.

و لإبطال هذه الشبهة وإثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر.

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

[١] - من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه و عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل.

[٢] - و من أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي - و لو 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 الامثال.

و الحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي و لو كان ظناً، و بين تحصيل العلم بتحقيق الإطاعة و لو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الأول في مقام الإطاعة؛ بحكم العقل و العقلاء، لكن بعد العلم بجواز الأول و الشك في جواز الثاني في الشرعيات - من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك و إطلاقهم اعتبار نية الوجه^١ - فالأحوط ترك ذلك و إن لم يكن واجباً؛ لأن نية الوجه لو قلنا باعتباره فلانسلّمه إلا مع العلم بالوجه أو 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 يتوقّف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، و حيث قد رجّحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه^٢ فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن و الأخذ بالاحتياط. و من هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلّد إذا أخذ بالاحتياط و ترك التقليد، إلا أنه

(١) كالسيد ابن زهرة في الغنية: ٥٣، و الحلي في السرائر: ٩٨، و المحقق في الشرائع: ٢٠: ٧٨، و العلامة في نهاية الأحكام: ٢٩: ٤٤٧، و التذكرة: ١: ١٤٠، و المحقق الثاني في جامع المقاصد: ١: ٢٠١، و غيرهم.

(٢) راجع كتاب الصلاة: ٢٦٨: ٢٧٠، و كتاب الطهارة: ٢: ٣٩-٤٥.

خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة^١.

وإن توقّف الاحتياط على التكرار، فالظاهر - أيضاً - جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظنّ الخاصّ؛ لما تقدّم^٢ من أنّ تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظنيّ به ولو كان تفصيلاً. وأدلة الظنون الخاصة إنّما دلّت على كفايتها عن الواقع، لا تعيّن العمل بها في مقام الامتثال.

إلا أنّ شبهة اعتباريّة الوجه - كما هو قول جماعة، بل المشهور بين المتأخّرين - جعل الاحتياط^٣ في خلاف ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنّ إذا شكّ - بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به، لا حصوله بأيّ وجه اتفق - في أنّ الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميّزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلّا بالثاني، وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يدفع بإطلاقه، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فلا ينبغي - بل لا يجوز - ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع أولاً بظنهّ المعتر من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة، وإتيان الواجب مع نيّة الوجه، ثمّ الإتيان 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 أدخل فيه بنيّة الوجوب. مدفوع: بأنّ هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ممّا لا بدّ منه؛ إذ لو أتى به بنيّة الوجوب كان فاسداً قطعاً؛ لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بها وجب عليه في ظنّهّ المعتر.

وإن شئت قلت: إنّ نيّة الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتّى من القائلين باعتبار نيّة الوجه؛ لأنّ لازم قولهم باعتبار نيّة الوجه في مقام الاحتياط

(١) منهم: الشهيد الأوّل في الألفيّة والنفليّة: ٣٩، والشهيد الثاني في المقاصد العلية: ٣٢، وروض الجنان: ٥٢٧.

(٢) في الصفحة السابقة.

(٣) هكذا في جميع النسخ. ولكن الأصحّ: «جعلت الاحتياط»، لأنّ الضمير يعود إلى «شبهة».

تنبيهات في المقصد الأول / ٥٩

عدم مشروعية الاحتياط و كونه لغوآ، و لا أظنّ أحداً يلتزم بذلك عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في ردّ الاستدلال على كون الأمر للوجوب أنّه أحوط^١، و سيأتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طيّ مقدمات دليل الانسداد^٢.

[المقام الأول: حرمة المخالفة القطعية و عدمها]

أما المقام الأول - وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف، و اعتباره كال تفصيلي - فقد عرفت أنّ الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية و عدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة و الاحتياط، و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبته حرمة المخالفة القطعية، فنقول:

[صور العلم الإجمالي]

إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة؛ لأنّ الإجمال الطارئ إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر أو الجمعة، و حكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذلك. و إمّا من جهة نفس الحكم مع تبيّن موضوعه، كما لو شكّ في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي يتعلّق به الوجوب أو الحرمة. و إمّا من جهة الحكم و المتعلّق جميعاً، مثل أن نعلم أنّ حكماً من الوجوب و التحريم تعلّق بأحد هذين الموضوعين. ثمّ الاشتباه في كلّ من الثلاثة إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال الظهر و الجمعة. و إمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب، كما في المثال الثاني. و الاشتباه في هذا القسم إمّا في المكلف به كما في الشبهة المحصورة، و إمّا في المكلف. و طرفا الشبهة في المكلف: إمّا أن يكونا احتمالين في

(١) الغنية (ضمن الجوامع الفقهيّة): ٤٦٣.

(٢) لا يخفى: أنّه لم يترسّص المصنّف عند الكلام على الاحتياط في مقدمات دليل الانسداد للكلام على عدم مشروعية الاحتياط و لا للكلام السيّد.

مخاطب واحد، كما في الخشى، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي النبي في الثوب المشترك.

و لا بدّ قبل التعرّض لبيان حكم الأقسام من التعرّض لأمرين:

الأول: أنّك قد عرفت في أوّل مسألة اعتبار العلم^١: أنّ اعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيّة، و قد يكون من باب الموضوعيّة بجعل الشارع. و الكلام هنا في الأوّل؛ إذ اعتبار العلم الإجمالي و عدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ على جعله موضوعاً، فإن دلّ على كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع - كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلّا عمّا علم تفصيلاً نجاسته - فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة.

الثاني: أنّه إذا تولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب أتباعه و حرمت مخالفته؛ لما تقدّم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاصّ، فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث، أو بواحد مرّد بين الحدث و الاستدبار، أو بين ترك ركن و فعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه و فقد شرط من شرائط صلاة إمامه - بناءً على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم - إلى غير ذلك.

و بالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي و بين غيره من العلوم التفصيليّة. إلّا أنّه قد وقع في الشرع موارد تُوهم خلاف ذلك:

منها: ما حكم به بعض^٢ فيها إذا اختلفت الامة على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل من أنّه يطرح القولان و يرجع إلى مقتضى الأصل؛ فإنّ إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخير هو التخير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم

(١) راجع الصفحة: ٣٠ .

(٢) حكاة الشيخ في العدة في اصول الفقه ٢: ٦٣٦، و المحقّق في المآراج: ١٣٣،

الله الواقعي في الواقعة^١.

ومنها: حكم بعض^٢ بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعةً أو تدريجياً؛ فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية؛ فإننا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية؛ لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطنها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة.

ومنها: حكم بعض^٣ بصحة اتهام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً بطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان، بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر؛ فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما، مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

ومنها: حكمهم فيما لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان فتلف أحد الدراهم عند الودعي أن لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً؛ فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكة الواقعي إليه.

ومنها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر، فإنه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول؛ فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه؛ لكون بعض ثمنه مال المقر في الواقع.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو ثمنه على وجه يقضى فيه

(١) العدة في اصول الفقه ٢: ٦٣٧.

(٢) هو العلامة المجلسي في كتاب الاربعين: ٥٨٢.

(٣) كالعلامة في التذكرة ١: ٢٢٤، ونهاية الأحكام ١: ١٠١، و تحرير الأحكام ١: ١٢٢، والسيد العاملي في المدارك ١: ٢٧٠.

(٤) كما في الشرائع ٢: ١٢١، ونهاية الأحكام: ٣١٤، وقواعد الأحكام ١: ١٨٦، والدروس الشرعية ٣: ٣٣٣.

بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية؛ فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمناً للعبد أو الجارية. وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة درهم؛ فإن الحكم برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم^١ بأنه لو قال أحدهما: «بعثك الجارية بمائة»، وقال الآخر: «وهبتني إياها» أتمها يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها، مع أننا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبّع.

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلوة:

الأول: كون العلم التفصيلي في كلّ من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إن الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع. وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص، فالماوم والإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أنّ الحكم الظاهري في حق كلّ أحد نافذ واقعاً في حق الآخر، بأن يقال: إنّ من كانت صلته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فلآخر أن يرتب عليها آثار الصحة الواقعية، فيجوز له الائتمام به. وكذا من حلّ له أخذ الدار ثمن وصل إليه نصفه، إذا لم يعلم كذبه في الدعوى - بأن استند إلى بيّنة، أو إقرار، أو اعتقاد من القرائن - فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر، فيثبت ملكه للنصفين في الواقع. وكذا الأخذ ثمن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح، ومساألتي التحالف.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة بها إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة؛ والمنع ممّا يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة اختلاف الامة على

تنبيهات في المقصد الأول / ٦٣

قولين؛ وحمل أخذ المبيع في مسألتني التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن؛ أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله، أو من حينه؛ وكون أخذ نصف الدرهم مصالحةً قهريةً.

وعليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة؛ فإن اعتبر العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

[أقسام مخالفة العلم الإجمالي]

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول:

مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين:

الأول: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحة وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب وطؤها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة، و كالتزام بإباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعدياً يعتبر فيه قصد الامتثال؛ فإن المخالفة في المثاليات ليست من حيث العمل؛ لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما، و ارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل.

وبعد ذلك، نقول:

[جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي]

أما المخالفة الغير العملية: فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين، كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلةً بئاع مردد بين الماء والبول.

أما في الشبهة الموضوعية: فلأن الأصل في الشبهة الموضوعية إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الأصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه وعدم تعلق الحلف

بترك وطنها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالإباحة؛ لأجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحهما. وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردّد.

وأما الشبهة الحكمية: فلأنّ الأصول الجارية فيها وإن لم تخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم - كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة؛ فإنّ الأصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجة عن موضوعه - إلّا أنّ الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثر إلّا وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، والمفروض أنّه لا يلزم من إعمال الأصول مخالفة عملية له ليتحقّق المعصية.

وجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت؛ لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدّمة للعمل، وليست كالأصول الاعتقاديّة يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات.

ولو فرض ثبوت الدليل - عقلاً أو نقلاً - على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، لم ينفع؛ لأنّ الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي - كالأصول في الشبهة الموضوعيّة - مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني وجوب الأخذ بحكم الله. هذا.

ولكنّ التحقيق: أنّه لو ثبت هذا التكليف - أعني وجوب الأخذ بحكم الله و الالتزام به مع قطع النظر عن العمل - لم تجر الأصول؛ لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي - أعني وجوب الالتزام بحكم الله - وهو غير جائز حتّى في الشبهة الموضوعيّة - كما سيبيء^١ - فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

فالحقّ: منع فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بها جاء به الشارع. فالتحقيق: أنّ طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرّماً إلّا من

حيث كونها معصية دلّ العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها . فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجود شيء فلم يلتزم به المكلف لكنّه فعله لا لداعي الوجوب، لم يكن عليه شيء . نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نية القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفةً عمليةً ومعصيةً، لترك المأمور به؛ ولذا قيّدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبدياً.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردّد بين الحكمين، و فرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، و المفروض أيضاً عدم مخالفتها في العمل، فلا معصية ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل؛ لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي. فملخص الكلام: أنّ المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، ومخالفة الأحكام الفرعية إنّما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

ويمكن أن يقرّر دليل الجواز بوجه أخصر، وهو: أنّه لو وجب الالتزام فإن كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان، ولا يلتزمه أحد. وإن كان بأحدهما على وجه التخيير فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلا بدّ له من خطاب آخر، وهو - مع أنّه لا دليل عليه - غير معقول؛ لأنّ الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصلياً حصول مضمونه - أعني إيقاع الفعل أو الترك تخييراً - وهو حاصل من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، وهو محال. إلّا أن يقال: إنّ المدّعي للخطاب التخييري إنّما يدّعي ثبوته، بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكمين، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذٍ بعدم الدليل، فافهم.

وأما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ: فلا يثبت إلّا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، لا الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشك، فافهم.

و لكن الظاهر من جماعة من الأصحاب^١ - في مسألة الإجماع المركب - : إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم عُلِمَ عدم كونه حكم الإمام عليه السلام في الواقع؛ و عليه بنوا عدم جواز الفصل فيما عُلِمَ كون الفصل فيه طرْحاً لقول الإمام عليه السلام.

نعم، صرح غير واحد من المعاصرين^٢ في تلك المسألة - فيما إذا اقتضى الأصلان حكمن يعلم بمخالفة أحدهما للواقع - بجواز العمل بكليهما.

و قاسه بعضهم^٣ على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات.

لكن القياس في غير محله؛ لما تقدّم من أنّ الأصول في الموضوعات حاكمة على أدلة التكليف؛ فإنّ البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء - بحكم الأصل - على عدم تعلّق الحلف بترك وطنها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطنها؛ و كذا الحكم بعدم وجوب وطنها لأجل البناء على عدم الحلف على وطنها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطنها. و هذا بخلاف الشبهة الحكمية؛ فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، و ليس مُخرِجاً لمجرّاه عن موضوعه حتّى لا ينافيه جعل الشارع. لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد؛ إذ اللازم من منافاة الأصول لنفس الحكم الواقعي، حتّى مع العلم التفصيلي و معارضتها له، هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا 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.

و لا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام - في مسألة الإجماع - على طرحه من حيث العمل؛ إذ هو المسلّم المعروف من طرح قول

(١) كالمحقّق في الماراج: ١٣١، و صاحب المعالم في المعالم: ١٧٨، و المحقّق القمي في القوانين: ١: ٣٧٨، و صاحب الفصول في الفصول: ٢٥٦، و الفاضل التراقي في مناهج الأحكام: ٢٠٢.

(٢) منهم صاحب الفصول في الفصول: ٢٥٦ - ٢٥٧، و الفاضل التراقي في المناهج: ٢٠٤.

(٣) هو صاحب الفصول، نفس المصدر.

تنبيهات في المقصد الأول / ٦٧

الحجة، فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل؛ فإن ظاهر الشيخ^١ الحكم بالتخير الواقعي، وظاهر المنقول عن بعض طرحها و الرجوع إلى الأصل^٢، ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي؛ لأن التخير الواقعي كالأصل حكم ثالث.

نعم، ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب والتحریم» الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة، وإن اختلفوا بين قائل بالتخير^٣، وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة^٤.

والإنصاف: أنه لا يخلو عن قوة؛ لأن المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة في واقعة عن قصد وعلم. وأما المخالفة تدريجاً في واقعتين فهي لازمة البتة. والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة، وحينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك؛ إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد.

وتعدّد الواقعة إنما يُجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة، كما في تخيير الشارع للمقلّد بين قولي المجتهدين تخيراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر، وأما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقاباً على ارتكاب ذلك المبغوض، أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتّفتقت.

ويمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخير عند التعارض.

لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدّد فيها الواقعة حتّى تحصل المخالفة العملية تدريجاً، فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية ولو تدريجاً مع عدم التعبد بدليل ظاهري، فتأمل جدّاً.

(١) العدة في اصول الفقه ٢: ٦٣٧.

(٢) نقله الشيخ في العدة ٢: ٦٣٦.

(٣) كصاحب الفصول في الفصول: ٣٥٦.

(٤) كالفاضل الترنوي في الوافية: ٩٨.

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

[حكم المخالفة العملية للعلم الإجمالي]

و أما المخالفة العملية: فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النجس»، و كترك القصر و الإتمام في موارد اشتباه الحكم؛ لأن ذلك معصية لذلك الخطاب؛ لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين، و وجوب صلاة الظهر و العصر - مثلاً - قصرأ أو إتماماً؛ و كذا لو قال: أكرم زيداً، و اشتبه بين شخصين؛ فإن ترك إكramهما معصية.

فإن قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الإناءين و أخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع، فليس في ارتكابهما - بناءً على طهارة كل منهما - مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

قلت: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، و أما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته؛ لأنه نجس يقيناً، فلا بدّ إما من اجتنابها تحصيلاً للموافقة القطعية، و إما أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية، على الاختلاف المذكور في محله.

هذا، مع أنّ حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس»، فافهم.

و إن كانت المخالفة مخالفةً لخطاب مردّد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي ﷺ - ففي المخالفة القطعية حيتنّ وجوه:

أحدها: الجواز مطلقاً؛ لأن الردّ بين الخمر و الأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتّى يحرم ارتكابه، و كذا الردّ بين الدعاء و

تنبيهات في المقصد الأول / ٦٩

الصلاة؛ فإنَّ الإطاعة و المعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية و مخالفتها.
الثاني: عدم الجواز مطلقاً؛ لأنَّ مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، و لا يعذر فيها إلّا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع و الشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية؛ لأنَّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حدِّ الإحصاء، بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المرتب.
و كأنَّ الوجه ما تقدّم من أنَّ الأصول في الموضوعات تخرج مجازياً عن موضوعات أدلة التكليف، بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية؛ فإنَّها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

و قد عرفت ضعف ذلك، و أنَّ مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي، إلّا أنّه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع - كوجوب أحد الشيتين - و بين اختلافه، كوجوب الشيء و حرمة آخر.

و الوجه في ذلك: أنَّ الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكلّ، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى: «افعل كذا و كذا و كذا»، فإنّه بمنزلة افعلها جميعاً، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيئاً أو واحد غير معيّن عنده.

نعم، في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكلّ واحد من المحتملين كلام آخر مبنيٌّ على أنَّ مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه، أو يكتفى بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء و يعدّ معصية عندهم، و إن لم يلتزموا الامثال اليقيني لخطاب مجمل.

و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني، ثمَّ الأول، ثمَّ الثالث.

هذا كلّه في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

[حكم الاشتباه من حيث شخص المكلف]

و أما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعيّ مردّد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردّد بين واجدي المني. وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردّده بين موضوعين، كحكم الختلى المردّد بين الذكر والانثى.

أما الكلام في الأول: فمحصّله: أنّ مجرد تردّد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً؛ إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلّق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردّد بين شخصين غير مكلف بالغسل وإن ورد من الشارع: أنه يجب الغسل على كلّ جنب؛ فإنّ كلّاً منهما شكّ في توجّه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجّه إليه.

نعم، لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجّه خطابٍ إليه دَخَلَ في اشتباه متعلّق بالتكليف الذي تقدّم حكمه بأقسامه.

و لا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة ليتّضح انطباقها على ما تقدّم في العلم الإجمالي بالتكليف.

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره، بناءً على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدّية. فإن قلنا: إنّ الدخول والإدخال متحقّقان بحركة واحدة، دخل في المخالفة المعلومة تفصيلاً وإن تردّد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال. وإن جعلناهما متغايرين في الخارج - كما في الذهن - فإن جعلنا الدخول والإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد - وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير - كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس، وإن جعلنا كلّاً منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجه المتقدم.

وكذا من جهة دخول المحمول واستجاره الحامل - مع قطع النظر عن حرمة الدخول والإدخال عليه أو فرض عدمها -؛ حيث إنّ علم إجمالاً بصدور أحد

المحرّمين: إمّا دخول المسجد جنباً، أو استئجار جنب للدخول في المسجد.
إلا أن يقال بأن الاستئجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنبه وأُبيح له الدخول في المسجد صحّ استئجار الغير له.

ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين. فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنبه الواقعيّة، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطان الصلاة، والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإناءين، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإناءين. وإن قلنا: إنّه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنبه 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 استئجارهما لكنس المسجد فضلاً عن استئجار أحدهما؛ لأنّ صحّة الاستئجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعيّة، والمفروض إباحة لهما. وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزاً بين الأحكام المتعلّقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي، وبين الأحكام المتعلّقة بالجنب من حيث إنّه مانع ظاهري للشخص المتّصف به.

وأما الكلام في الخشّي: فيقع تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكوريّة و الانوثة أو مجهولهما، وحكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصّة بكلّ من الفريقين، و تارة في معاملة الغير معها. وحكم الكلّ يرجع إلى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلّق بالمكلف به.

أما معاملتها مع الغير: فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً؛ للعلم الإجمالي بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين، فتجتنب عنهما مقدّمة.

وقد يتوهم: أنّ ذلك من باب الخطاب الإجمالي؛ لأنّ الذكور مخاطبون بالغض عن الإنات وبالعكس، والخشّي شاكّ في دخوله في أحد الخطابين.

والتحقيق: هو الأول؛ لأنّه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين، و

مع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب، كما تقدّم في الدخول والإدخال في المسجد لواحد مني.

مع أنّه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد، وهو تحريم نظر كلّ إنسان إلى كلّ بالغ لا يئائله في الذكورية والانوثية عدا من يحرم نكاحه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الكفّ عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقّة عظيمة، فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهة الغير المحصورة.

أو يقال: إنّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية، فافهم.

وهكذا حكم لباس الخنثى؛ حيث إنّ يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة أو مختصات النساء عليه، فيجتنب عنها.

وأما حكم ستارته في الصلاة: فيجتنب الحرير ويستتر جميع بدنه.

وأما حكم الجهر والإخفات: فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين والصبح رخصة للمرأة جَهْر الخنثى بهما، وإن قلنا إنّ عزيمة لها فالتخير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها.

وقد يقال بالتخير مطلقاً؛ من جهة ما ورد من أنّ الجاهل في الجهر والإخفات معذور^١.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ النصّ إنّما دلّ على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما؟ بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته؛ إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم - أنّ الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل.

وأما تخيير قاضي الفريضة المنسية من الخمس في ثلاثية و رباعية و ثنائية فإنّها هو

تنبيهات في المقصد الأول / ٧٣

بعد ورود النصّ بالاكْتفاء بالثلاث^١ المستلزم لإلغاء الجهر والإخفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

وأما معاملة الغير معها: فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها؛ لكونها شبهة في الموضوع، والأصل الإباحة^٢.

وفيه: أن عموم وجوب الغضّ على المؤمنات إلّا عن نساتهنّ أو الرجال المذكورين في الآية^٣ يدلّ على وجوب الغضّ عن الخنثى؛ ولذا حكم في «جامع المقاصد» بتحريم نظر الطائفتين إليها كتحریم نظرهما إليهما^٤، بل ادّعى سبطه الاتفاق على ذلك^٥، فتأمل جدّاً.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنّما هو في غير النكاح.

وأما التناكح: فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة؛ لأصالة عدم ذكوريته - بمعنى عدم ترتّب أثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلّا عن الزوجة وملك اليمين - ولا التزوُّج برجل؛ لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرح به الشهيد^٦، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل زوجاً أو زوجة^٧، فافهم.

هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

(١) راجع وسائل الشيعة ٥: ٣٦٤، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات.

(٢) الفصول الغروية: ٣٦٣.

(٣) النور: ٣١.

(٤) جامع المقاصد ١٢: ٤٢.

(٥) هو المحقّق الداماد في رسالة ضوابط الرضاع (ضمن كلمات المحقّقين): ٤٥.

(٦) الدروس الشرعية ٢: ٣٨٠.

(٧) المبسوط ٤: ١١٧.

المقصد الثاني: في الظنّ

الكلام فيه يقع في مقامين:
أحدهما: في إمكان التعبد به عقلاً.
و الثاني: في وقوعه عقلاً أو شرعاً.

أما [المقام الأول]: ففي إمكان التعبد بالظنّ و عدمه]

[المشهور إمكان التعبد بالظنّ]

فاعلم: أنّ المعروف هو إمكانه.
و يظهر من الدليل المحكي^١ عن ابن قبة - في استحالة العمل بخبر الواحد - عموم المنع لمطلق الظنّ؛ فإنّه استدلّ على مذهبه بوجهين:
الأول: أنّه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، و التالي باطل إجماعاً.
و الثاني: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليّته حراماً و بالعكس.
و هذا الوجه - كما ترى - جارٍ في مطلق الظنّ، بل في مطلق الأمانة الغير العلميّة و إن لم يفد الظنّ.

و استدلّ المشهور على الإمكان بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد به محال^٢.
و في هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، و

(١) حكى عنه المحقّق في الماراج: ١٤١.

(٢) راجع العدة في اصول الفقه ١: ١٠٣.

هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

[المناقشة في أدلة ابن قبة على المنع]

والجواب عن دليله^١ الأول: أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع. مع أن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى - بعد تسليمه - إنما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة - أصولاً وفروعاً - على العمل بخبر الواحد، لا في ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية، لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق.

وأما دليله الثاني: فقد أُجيب عنه^٢ تارة: بالنقض بالأُمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى و البيّنة و اليد، بل القطع أيضاً؛ لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً. و أخرى: بالحلّ، بأنّه إن أُريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه فلا نسلم لزومه، وإن أُريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه.

والأولى أن يقال: إنّ إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسَدَ فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به، فضلاً عن امتناعه؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلّف 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 الاصول أو الأمارات الظنيّة التي منها الخبر الواحد. وعلى الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد قرّر المستدلّ منهما. فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم - لأنّ الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه - قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه. وكيف كان، فلا نظنّ بالمستدلّ إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنّه يدّعي الانفتاح؛ لأنّه أسبق من السيّد و أتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم.

(١) أي: دليل ابن قبة.

(٢) راجع الفصول الغروية : ٢٧١.

و مما ذكرنا ظهر: أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى؛ لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتي، وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتى أنه لو تمكّن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير. وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً؛ فإنّ باب هذا الاحتمال منسّد على القاطع.

و إن أراد الامتناع مع افتتاح باب العلم و التمكّن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول: إنّ التعبد بالخبر حيثيذ يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يجب العمل به لمجرّد كونه طريقاً إلى الواقع و كاشفاً ظنيّاً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابة الواقع؛ فإنّ الأمر بالعمل بالظنّ الخبري أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنيّاً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه - بسبب قيام تلك الأمانة - مصلحة راجعة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة - بسبب إخبار العادل بوجوبها - مصلحة راجعة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول: فهو و إن كان في نفسه قبيحاً مع فرض افتتاح باب العلم - لما ذكره المستدلّ من تحريم الحلال و تحليل الحرام - لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقةً للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع.

إلا أن يقال: إنّ هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلى الواقع؛ إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد و لو كان جهلاً مركباً، كما تقدّم سابقاً.

فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع. وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في النهاية في هذا المقام - تبعاً للشيخ في العدة^(١) - : «إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة^(٢)، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا إنما يوجب التصويب؛ لأن المفروض على هذا أن في صلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية، فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجع بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها، وبعد الإخبار يضمحل المفسدة؛ لعروض المصلحة الراجحة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه؛ لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة، فيكون إطلاق الحرام الواقعي حيثئذ بمعنى أنه حرام لو لا الإخبار، لا أنه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبة والوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها.

ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى، إلا أن الظاهر بطلانه أيضاً، كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب^(٣)، وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه^(٤) عن قول العلامة بأن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم.

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٠٣.

(٢) نهاية الوصول ٣: ٣٧٦.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٥: ٦٨ - ٧٢.

(٤) المعالم: ٢٧.

قلت: لو سلم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلانه وأغمضنا النظر عما سيجيء من عدم كون ذلك تصويباً، كان الجواب به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل، وإن لم يكن واقعاً لإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في رده. إلا أن يقال: إن كلامه بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله.

[التعبد بالآمارات غير العلمية]

و حيث انجرّ الكلام إلى التعبد بالآمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام: إن ذلك يتصور 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 تحيزه في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد.

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

[وجوه الطريقة]

أما القسم الأول: فالوجه فيه لا يخلو من أمور: أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمانة للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالباً المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع؛ لكون

أكثرها في نظر الشارع جهلاً مرتكباً.

و الوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع. والثاني لا يصح إلا مع تعذر باب العلم؛ لأن تفويت الواقع على المكلف - ولو في النادر - من دون تداركه بشيء، قبيح.

[وجوه السببية]

وأما القسم الثاني: فهو على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم - مطلقاً - تابعاً لتلك الأمانة، بحيث لا يكون في حق الجاهل - مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها - حكم، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها، والجاهل - مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين - لا حكم له أو محكوم بها يعلم الله أن الأمانة تؤدي إليه، وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمانة، بمعنى: أن الله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الأمانة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم؛ لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأن في حقه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه؛ لأن الصفة المزامية بصفة أخرى لا تصير منشأ للحكم، 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 مانعاً 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 و ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع.

و معنى إيجاب العمل على الأمانة وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عملٍ على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاماً على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شيء أو وجوبه تخيراً أو إباحته وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الإباحة، بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما.

و تلك 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.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالأمانة و ترتيب أحكام الواقع على مؤداها، وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤداها على المكلف؟ مثلاً: إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي، فهنا وجوب واحد - واقعاً وظاهراً - يتعلق بصلاة الجمعة. وإن لم تكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً؛ لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم. فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو كون الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير و انحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة، وهو التصويب الباطل.

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل؛ لأن مرجع جعل

المقصد الثاني: في الظنّ / ٨٣

مدلول الأمانة في حقّه - الذي هو مرجع الوجه الثاني - إلى أنّ صلاة الجمعة هي الواجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمانة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضراً إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً.

و معنى وجوب العمل على طبق الأمانة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاه من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع - كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة و النهاية المتقدمتين - . فإذا أدّت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي و تطبيق العمل على وجوبها الواقعي. فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة، و إن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر؛ لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً و رخصته في تركها. و إن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.

ثم إن استمرّ هذا الحكم الظاهريّ - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - وجب كون الحكم الظاهريّ بكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع - المستلزم لفوت الواقع على المكلف - مشتملاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر؛ لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

و إن لم يستمرّ، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، و وجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر؛ لأنّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، و إنّما عمل على طبقه ما دامت أمانة الوجوب قائمة، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم - أعني وجوب الإتيان بالظهر - و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلّا ما فات منها، فقد تقدّم أنّ

مفسدة فواته متدركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدّم أنّ حكم الشارع بالعمل بمؤدّي الأمانة - اللّازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير - لا بدّ أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر.

ثمّ إن قلنا: إنّ القضاء فرع صدق الفوت المتوقّف على فوات الواجب من حيث إنّ فيه مصلحة، لم يجب فيها نحن فيه؛ لأنّ الواجب وإن ترك إلّا أنّ مصلحته متدركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

و إن قلنا: إنّهُ متفرّع على مجرّد ترك الواجب، وجب هنا؛ لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً.

إلّا أن يقال: إنّ غاية ما يلزم في المقام، هي المصلحة في معذورية هذا الجاهل مع تمكّنه من العلم و لو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت، فافهم.

ثمّ إنّ هذا كلّهُ على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، واضح. و أمّا على القول باقتضائه له، فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب. و ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء، قال: «من فروع مسألة التصويب و التخطئة، لزوم الإعادة للصلاة بظنّ القبلة و عدمه». و إن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر.

فعلم من ذلك: أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة تتدارك مفسدة ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب، ممنوع؛ لأنّ فعل الجمعة قد لا يستلزم إلّا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته.

فالعمل على الأمانة معناه الإذن في الدخول فيها على قصد الوجوب، و الدخول في التطرّع بعد فعلها.

نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة تتدارك مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو شمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً؛ وإلا كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً.

وأما قولك: «إنه 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.

وبالجملة: 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. وحاصل 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.

وأما قولك: «إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب الباطل؛ نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حيثشذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة»، ففيه: منع كون هذا تصويباً؛ كيف و المصوبة يمنعون حكم الله في الواقع؟ فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه و التعبد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عدُّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة.

[إشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري]

وأما ما ذكر - من أن 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 تحريره، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمانة، وإن حرم، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين 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 وأمر السفراء بتبليغه، وإن لم يلزم امثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه، إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً، والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر، أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه.

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

و تلخص من جميع ما ذكرنا: أن ما ذكره ابن قبة - من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية - ممنوع على إطلاقه، وإنها يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

[القول بوجود التعبد بالأمانة والمناقشة فيه]

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض^١ إيجاب التعبد بخبر الواحد أو مطلق الأمانة على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبة . فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم و

(١) يُنسب إلى ابن مريج وغيره. راجع العدة ١: ٩٨، والمعتمد (للبيهقي) ٢: ١٠٦، والإحكام (للأمدي) ٦٥: ٢.

المقصد الثاني: في الظن / ٨٧

بقاء التكليف، فحسن. وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع؛ 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، فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط؛ لجواز تحصيل العلم معه قطعاً؛ وإن أراد وجوب التعبد به تحييراً فهو مما 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 إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

[المقام الثاني]: [في وقوع التعبد بالظن]

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.

[تأسيس أصل حرمة العمل بالظن]

وقبل الخوض في ذلك، لا بد 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 على التعبد به دليل، محرم بالأدلة الأربعة.
ويخفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا لَّيْسَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْرٌ عَلَى اللَّهِ فَتَفْزَحُوا﴾^١.

دَلَّ على أَنَّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء.
و من السنة: قوله ﷺ في عداد القضاة من أهل النار: «و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم»^١.

و من الإجماع: ما ادَّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بدنياً عند العوام فضلاً عن العلماء^٢.

و من العقل: تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان جاهلاً مع التقصير.

نعم، قد يتوهم متوهم: أَنَّ الاحتياط من هذا القبيل. و هو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على آثمه مع عدم العلم بآثمه، و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، و شتان ما بينهما؛ لأنَّ العقل يستقلُّ بقبح الأوَّل و حسن الثاني.

و الحاصل: أَنَّ المحرَّم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به. و أمَّا العمل به من دون تعبد بمقتضاه فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسنٌ ما لم يعارضه احتياط آخر و لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظنَّ الوجوب و اقتضى الاستصحاب الحرمة؛ فإنَّ الإتيان بالفعل محرَّم و إن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدبُّن به.

و إن لم يكن لرجاء إدراك الواقع، فإن لزم منه طرح أصل دَلَّ الدليل على وجوب الأخذ به حتَّى يعلم خلافه، كان محرَّماً أيضاً؛ لأنَّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظنَّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم. و إن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظنَّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة و الوجوب، فإنَّ الالتزام بطرف الوجوب لا على آثمه حكم الله المعين جائز. لكن في تسمية هذا عملاً بالظنِّ مسامحةً، و كذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٢) الرسائل الاصولية: ١٢.

المقصد الثاني: في الظن / ٨٩

و بالجملة: فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به و التدبّر، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا؛ وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول و الأدلة المعلوم وجوب العمل بها. هذا.

[تقرير الأصل في المقام بوجوه أخرى]

و قد يقرر الأصل هنا بوجوه أخرى:

منها: أن الأصل عدم الحجية، و عدم وقوع التعبد به و إيجاب العمل به. وفيه: أن الأصل و إن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء؛ فإن حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليجتاز في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة.

و الحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث. و أما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ؛ فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم. ومنها: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن؛ لأنها الأصل في الأشياء، حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي^١.

و فيه - على تقدير صدق النسبة - :أولاً: أن إباحة التعبد بالظن غير معقول؛ إذ لا معنى لجواز التعبد و تركه لا إلى بدل، غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لو لا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء.

(١) حكاه عنه السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٤٥٢.

و ثانياً: أنّ أصالة الإباحة إنّما هي فيما لا يستقلّ العقل بقبحه، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظنّ من دون العلم بوروده من الشارع. ومنها: أنّ الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم، ومقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم؛ بناءً على أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. وفيه: منع الدوران؛ لأنّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم؛ لما عرفت^١ من إطباق الأدلّة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لم يعلم وجوب التعبد به من الشارع؛ ألا 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، وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشكّ في المكلف به و تردّده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي؛ تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

وفيه: أولاً: أنّ وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمة عقلية للعمل بها و امتثالها، فالحاکم بوجوبه هو العقل، و لا معنى لتردّد العقل في موضوع حكمه و أنّ الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم، بل إمّا أن يستقلّ بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي - على ما هو التحقيق - و إمّا أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد. و لا يتصوّر الإجمال في موضوع الحكم العقلي؛ لأنّ التردّد في الموضوع يستلزم التردّد في الحكم، و هو لا يتصوّر من نفس الحاكم. و سيجيء الإشارة إلى هذا في ردّ من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة، مع عدّه دليل الانسداد دليلاً عقلياً و حكماً يستقلّ به العقل.

و أمّا ثانياً: فلأنّ العمل بالظنّ في مورد مخالفته للأصول و القواعد - الّذي هو

المقصد الثاني: في الظن / ٩١

محل الكلام - مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها، فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قبح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن. مثلاً: إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب، و الظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجع فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، وأن في تحصيل الاعتقاد الراجع مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن، فلا يجوز، فهذا أشبه شيء بالأكل من القفا.

فقد تبين مما ذكرنا: أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، و حاصله: أن التعبد بالظن مع الشك في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك، و هو باطل عقلاً و نقلاً. و أما مجرد العمل على طبقه، فهو محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية أو العملية الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله و كان العمل مخالفاً لمقتضى الأصول. و قد تتحقق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل و لم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم و لم يخالف مقتضى الأصول. و قد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلاً؛ و حينئذ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط. هذا.

و لكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به، فصَحَّ أن يقال: إن العمل بالظن و التعبد به حرام مطلقاً، وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام و التشريع، و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

و قد أُشير في الكتاب و السنة إلى الجهتين:

فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَاللهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللهِ تَفَتَرُونَ﴾^١ بالتقريب المتقدم، وقوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^٢.

ومما أشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^٣، وقوله عليه السلام: «من أفنى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»^٤، ونفس أدلة الأصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق من أن اعتبار الأصول - لفظية كانت أو عملية - غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها. وأما إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلنقاتل 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 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 التخيير بينهما، أو تقديم الظن؛ لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل. وأما مع التمكن من العلم في المسألة: فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن وجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً. أما إذا ادعى أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن وأن الضرر الموهوم لا يجب دفعه: فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

[الاستدلال على أصالة الحرمة بالآيات الناهية عن العمل بالظن]

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل

(١) يونس: ٥٩.

(٢) ومائل الشيعة ١٨: ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٤٨.

المقصد الثاني: في الظن / ٩٣

بالظن^(١). وقد أطلوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت ؛ لأنه إن أُريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن، فقد عرفت^(٢) أنه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة الثقيلة عليه.

و إن أُريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه، فإن أُريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية. وإن أُريد حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفي فيه - أيضاً - أدلة الأصول؛ بناءً على ما هو التحقيق من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن.

و إن أُريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمة أيضاً.

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

(١) يونس: ٣٦، والإسراء: ٣٦.

(٢) راجع الصفحة: ٨٨.

[الظنون المعتبرة]

[الخارجة عن أصل حرمة العمل بالظن]

إنَّها المهمّة - الموضوع له هذه الرسالة - بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل، من الأمور الغير العلميّة التي أُقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجِباً للرجوع إلى الظنّ مطلقاً أو في الجملة. وهي أمور:

[الآمارات اللفظيّة المستعملة في الاستنباط]

منها: الآمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعيّة من ألفاظ الكتاب والسنة.

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق؛ و مرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة؛ وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناءً على عدم وصوله إلى حدّ الوضع؛ و كالقرائن المقاميّة التي يعتمد عليها أهل اللسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر، ونحو ذلك. وبالجملة: الأمور المعترية عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلّم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة، عدّ ذلك منه قبيحاً.

والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتمييز مجازاتها من حقائقها، وظواهرها عن خلافها، كتشخيص أنّ لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ وتعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟ وأنّ الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبّب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفرادها؟

وبالجملة: فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهرٌ في هذا المعنى أو غير ظاهرٍ؟ وفي القسم الأول أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراداً أو لا؟

و الشكّ في الأوّل مسبّب عن الأوضّاع اللغويّة و العرفيّة، وفي الثاني عن اعتماد المتكلّم على القرينة و عدمه. فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد. أمّا القسم الأوّل: فاعتباره في الجملة عمّالاً لإشكال فيه و لا خلاف؛ لأنّ المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، و من المعلوم بديهة أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم. إنّما الخلاف و الاشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

و الثاني: أنّ العمل بالظواهر مطلقاً في حقّ غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص - بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة - أم لا؟ و الخلاف الأوّل ناظرٌ إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً. و الخلاف الثاني ناظرٌ إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفاده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب. فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى.

و أمّا الكبرى - أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطابات المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة - فعمّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

[الامر الأول] [حجة ظواهر الكتاب]

أما الكلام في الخلاف الأول، فتفصيله:

[١ - عدم حجة ظواهر الكتاب عند جماعة من الأخباريين]

أنه ذهب جماعة من الأخباريين^١ إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم. و أقوى ما يُتمسك لهم على ذلك وجهان: أحدهما: الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع عن ذلك: مثل النبوي ﷺ: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^٢. وفي رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ...»^٣. وفي نبوي ثالث: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^٤. و عن أبي عبد الله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ سقط^٥ أبعد من الساء»^٦.

(١) راجع الفوائد المدنية: ١٧ و ١٢٨، و شرح الوافية (مخطوط): ١٣٧ - ١٥٠، و الحقائق الناضرة: ٢٧ - ٣٥، و الدرر النجفة: ١٦٩ - ١٧٤، و الفوائد الطوسية: ١٨٦.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ١٠٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥ مسند أحمد: ٢٣٣ مسنن الترمذي ٤: ٢٦٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

(٥) هكذا في أكثر النسخ. وفي بعضها «لقد أبعد». و لكن الصحيح كما في المصادر الحديثية: «خر أبعد...» أو «فهر أبعد...».

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٦ و بحار الأنوار ٨٩: ١١٠.

وفي النبويّ العامي: «من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»^١.
 وعن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إنّ الله عزّ وجلّ قال في الحديث القدسيّ: ما آمن بي من فسر كلامي برأيه، وما عرفني من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»^٢.
 وعن تفسير العياشي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»^٣.
 وعن مجمع البيان أنّه قد صحّ عن النبي ﷺ وعن الأئمة القائمين مقامه: «أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح»^٤.
 وقوله عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إنّ الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه»^٥.
 وفي رسالة شبيب بن أنس، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟» قال: نعم، قال: «فبأي شيء تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، قال عليه السلام: «يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حقّ معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟» قال: نعم، قال عليه السلام: «يا أبا حنيفة، لقد ادّعت علماً! ويلك، ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك، ولا هو إلّا عند الخاصّ من ذرية نبيّنا محمد ﷺ، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»^٦.
 وفي رواية زيد الشحام، قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أنت فقيه

(١) هكذا نقله عن العامة في وسائل الشيعة ١٨: ١٥١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٩، وفيه: «فأصاب الحق». ولكن نصّ النبوي في كتب العامة هكذا: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، راجع سنن أبي داود ٢: ١٧٧، وسنن الترمذي ٤: ٢٦٩، ومسند أبي يعلى ٣: ٩٠، وكنت العمال ٢: ١٦.
 (٢) وسائل الشيعة ١٨: ٢٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.
 (٣) تفسير العياشي ١: ١٨، وسائل الشيعة ١٨: ٣٩، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.
 (٤) مجمع البيان ١: ١١٣، وسائل الشيعة ١٨: ١٥١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٨.
 (٥) تفسير العياشي ١: ١٢. وقريب منه في وسائل الشيعة ١٨: ١٥٠، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٣.
 (٦) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال عليه السلام: «بلغني أنك تفسر القرآن»، قال: نعم ... إلى أن قال له -: «يا قتادة، إن كنت قد فسرّت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة، إنّا يعرف القرآن من خوطب به»^١.

إلى غير ذلك مما ادّعى في الوسائل - في كتاب القضاء - تجاوزها عن حدّ التواتر^٢.
و حاصل هذا الوجه يرجع إلى أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلّم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفيّة.
والجواب عن الاستدلال بها: أنّها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار؛ إذ من المعلوم أنّ هذا لا يستمى تفسيراً؛ فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له - عربياً أو فارسياً أو غيرهما - فعمل به و امتثله، لم يعدّ هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع.

ثمّ لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار العقليّ الظنيّ الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حملّ ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّة والعرفيّة.

و حينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر. ويرشد إليه المرويّ عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «وإنّما هلك الناس في التشابه؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم»^٣. وإمّا الحمل على ما يظهر له

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٥١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢، وليس فيه: «فيعرفونهم».

في بادئ الرأي من المعاني العرفيّة واللغويّة، من دون تأمل في الأدلّة العقليّة ومن دون تتبّع في القرائن النقليّة، مثل الآيات الأخر الدالّة على خلاف هذا المعنى، و الأخبار الواردة في بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

و ممّا يقرب هذا المعنى الثاني - وإن كان الأوّل أقرب عرفاً - أنّ المنهيّ في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليه السلام، بل يخطئونهم به، و من المعلوم ضرورةً من مذهبنا تقديم نصّ الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أنّ المعلوم ضرورةً من مذهبهم العكس.

و يرشدك إلى هذا ما تقدّم في ردّ الإمام عليه السلام على أبي حنيفة حيث أنّه يعمل بكتاب الله، و من المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بظواهره، لا أنّه كان يؤوّله بالرأي؛ إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب و السنّة.

و يرشد إلى هذا قول أبي عبد الله عليه السلام في ذمّ المخالفين: «إنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجّوا بالنسوخ و هم يظنون أنّه الناسخ، و احتجّوا بالخاصّ و هم يظنون أنّه العامّ، و احتجّوا بأوّل الآية و تركوا السنّة في تأويلها، و لم ينظروا إلى ما يفتح الكلام و إلى ما يحنّته، و لم يعرفوا موارد و مصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلّوا و أضلّوا»^١.

و بالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبّع في سائر الأدلّة، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام؛ كيف و لو دلّت على المنع من العمل على هذا الوجه، دلّت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام؟

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ، و خاصّ و عامّ، و محكم و متشابه، و قد كان يكون من

(١) راجع الصفحة: ٩٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢.

رسول الله ﷺ الكلام يكون له^١ وجهان، وكلام عام وكلام خاص، مثل القرآن^٢.

وفي رواية ابن مسلم: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^٣.

هذا كله، مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين - المشهور بين الفريقين^٤ - وغيرها مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه^٥، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه^٦، وردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود^٧، والأخبار الدالة - قولاً وفعلاً وتقريراً - على جواز التمسك بالكتاب، مثل:

قوله ﷺ لما قال زرار: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال ﷺ: «لما كان الباء»^٨، فعرفه ﷺ مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق ﷺ في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام: «إنه فاسق؛ و قال الله: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِيكٍ فَتَيَبَّتْهُ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا يَمُونَهُمْ فَتُطْعَمُوا...﴾»^٩.

وقوله ﷺ لابنه إسماعيل: «إن الله عز وجل يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾»^{١٠}، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّهم»^{١١}.

وقوله ﷺ لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن

(١) هكذا في جميع النسخ. ولكن الصحيح كما في المصادر الحديثية: «الكلام له...».

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ١٥٣، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشريعة ١٨: ١٩، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩، ومسند أحمد بن حنبل ٣: ١٤.

(٥) مثل ما في وسائل الشريعة ١١: ١٣٠، الباب ٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧.

(٦) وسائل الشريعة ١٨: ٧٥-٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١، ١١، ١٨، ١٩.

(٧) وسائل الشريعة ١٢: ٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

(٨) وسائل الشريعة ١: ٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

(٩) الحجرات ٦:

(١٠) وسائل الشريعة ٨: ٦١٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠.

(١١) التوبة: ٦١.

(١٢) وسائل الشريعة ١٣: ٢٣٠، الباب ٦ من أحكام الودعة، الحديث ١.

شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^١.

وقوله ﷺ في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إنّه زوج؛ قال الله عزّ وجلّ: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^٢، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع: «إنّه تعالى قال: ﴿إِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾^٣.

و تقريره ﷺ التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾^٤، و «أنّه نُسِخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^٥.

وقوله ﷺ في رواية عبد الأعلى - في حكم من عشر، فوقع ظفّره، فجعل على إصبعه مرارة -: «إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٦. ثم قال: امسح عليه^٧، فأحال ﷺ معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مؤمياً إلى أنّ هذا لا يحتاج إلى السؤال؛ لوجوده في ظاهر القرآن.

ولا يخفى: أنّ استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة ممّا لا يظهر إلّا للمتأمل المدقّق؛ نظراً إلى أنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ على نفي وجوب الحرج - أعني المسح على نفس الإصبع - فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأساً، وبين بقائه مع

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٩٥٧، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

(٣) البقرة: ٢٣٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٥: ٣٧٠، الباب ١٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث .

(٥) البقرة: ٢٣٠.

(٦) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، الباب ٩ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤.

(٧) المائدة: ٥.

(٨) البقرة: ٢٢١.

(٩) وسائل الشيعة ١٤: ٤١٠، الباب الأوّل من أبواب ما يجرم بالكفر ونحوه، الحديث ٣.

(١٠) الحج: ٧٨.

(١١) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

سقوط قيد «مباشرة الماسح للممسوح»، فهو بظاهره لا يدلّ على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل أنّ الموجب للخرج هو اعتبار المباشرة في المسح؛ فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الخرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء - عند الخرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة - أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كلّ عارف باللسان من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليه السلام؟

و من ذلك: ما ورد من أنّ المصلّي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلا فلا^١، وفي بعض الروايات: «إن قرئت عليه وفُتِرت له»^٢.

والظاهر - ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات - أنّ المراد من تفسيرها له بيان أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾^٣ بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً على التخفيف، فلا ينافي تعيين القصر على المسافر وعدم صحّة الإنعام منه. ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام إنّ الله تعالى قال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾^٤، ولم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بأنّه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^٥.

وهذا - أيضاً - يدلّ على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرّض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرّف في ظواهره.

(١) مستدرک الوسائل ٦: ٥٣٩.

(٢) وسائل الشیعة ٥: ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٣) النساء: ١٠١. وفي جميع النسخ وردت الآية هكذا: «لا جناح عليكم أن تقصروا». والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في جميع النسخ بدل: فليس عليكم جناح: «لا جناح».

(٥) البقرة: ١٥٨. وراجع وسائل الشیعة ٥: ٥٣٨، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

ومن ذلك: استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^١، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله: ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^٢. ومن ذلك: الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾^٣، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

الثاني من وجهي المنع: أننا نعلم بطروء التقييد والتخصيص والتجاوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور.

وفيه: أولاً: النقض بظواهر السنة؛ فإننا نقطع بطروء مخالفة الظاهر في أكثرها. وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط، وإنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر. فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره - وهو وجوب التوقف - بالفحص؛ ولذا لو تردّد اللفظ بين معنيين، أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهره - كما في العائنين من وجه وشبههما - وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربما تورد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصّصات؛ فإن العلم الإجمالي إما أن يبقى أثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدّة مخصّصات، وإما أن لا يبقى، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلا فلا مقتضي للفحص.

وتدفع هذه الشبهة بأن المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأما وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم، فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص؛ لاحتمال وجود مخصّص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالأصل؛ لأجل العلم الإجمالي. وأما بعد

(١) النساء: ٢٤. وراجع وسائل الشريعة ١٤: ٣٧٧، الباب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١١.

(٢) النحل: ٧٥. وراجع وسائل الشريعة ١٥: ٣٤١، الباب ٤٣ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٢.

(٣) الأنعام: ١٤٥. وراجع وسائل الشريعة ١٦: ٣٢٤، الباب ٤ من أبواب كراهة لحوم الخيل والبغال،

الحديث ٦.

الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع ينفي بالأصل السالم عن العلم الإجمالي. والحاصل: أنّ المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة، لا قبل الفحص ولا بعده.

[كلام السيّد الصدر في المقام، والجواب عنه]

ثم إنك قد عرفت أنّ العمدّة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلّا أنّه يظهر من كلام السيّد الصدر - شارح الوافية - في آخر كلامه أنّ المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل، حيث قال - بعد إثبات أنّ في القرآن محكمات و ظواهر، و أنّه ممّا لا يصحّ إنكاره، و ينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، و أنّ الحقّ مع الأخباريين - ما خلاصته: أنّ التوضيح يظهر بعد مقدّمتين:

الاولى: أنّ بقاء التكليف ممّا لا شكّ فيه، و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام، و هو يكون في الأكثر بالقول، و دلّالة في الأكثر تكون ظنيّة؛ إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة و على ما يفهمون، و إن كان احتمال التجوّز و خفاء القرينة باقياً.

الثانية: أنّ التشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: «أنا استعمل العمومات»، و «كثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة»، و «ربما أخطب أحداً و أريد غيره»، و نحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده، و لا يحصل لنا الظنّ به. و القرآن من هذا القبيل؛ لأنّه نزل على اصطلاح خاصّ، لا أقول على وضع جديد، بل أعمّ من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب، و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطّعات.

ثم قال: «قال سبحانه: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحْكِمُكُمُ هُنَّ أَمْ الْكِتَابُ وَآخِرُ مَخْرَجِكُمْ...﴾»^١

ذمّ على أتباع المتشابه، ولم يبيّن لهم التشابهات ما هي؟ وكم هي؟ بل لم يبيّن لهم المراد من هذا اللفظ، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالآراء، وجعلوا الأصل عدم العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل.

إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر، ومقتضى الثانية عدم العمل؛ لأنّ ما صار متشابهاً لا يحصل الظنّ بالمراد منه، وما بقى ظهوره مندرجٌ في الأصل المذكور، فطالب بدليل جواز العمل؛ لأنّ الأصل الثابت عند الخاصّة هو عدم جواز العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إنّ الظاهر من المحكم، وجوب العمل بالمحكم إجماعياً.

لأنّا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ، وأما شموله للظاهر فلا. إلى أن قال: «لا يقال: إنّ ما ذكرتم - لو تمّ - لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً؛ لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمخصّص، والمطلق والمقيّد.

لأنّا نقول: إنّنا لو خلّينا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها، ولكن منعنا من ذلك في القرآن؛ للمنع من أتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن، ولا ريب في أنّ غير النصّ محتاج إلى التفسير.

وأيضاً: ذمّ الله تعالى على أتباع الظنّ وكذا الرسول ﷺ وأوصياؤه عليهما السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن.

إلى أن قال: «وأمّا الأخبار، فقد سبق أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الأحاد من غير فحص عن مخصّص أو معارض ناسخ أو مقيّد، ولو لا هذا لكتنا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقّفين»، انتهى.

أقول: وفيه مواقع للنظر، سيّما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع

العملي، ولولاه لثَوَّقَ في العمل بها أيضاً؛ إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل شرعي خاص وصل إليهم من أئمتهم، وإنما كان أمراً مركزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفادة والاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة، على ما هو الأصل في خطاب كل متكلم.

نعم، الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلاً، لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القى إلى غيره للإفهام.

ثم إن ما ذكره - من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المشابهات - ممنوع:

أولاً: بأن التشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة 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 التشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به. ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر؛ لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه ممّا نهى الشارع عنه. وبالجملة: فالحق ما اعترف به من أننا لو خَلَيْنَا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بدّ 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 لإفادة المطالب واستفادتها، 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 التشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

[التنبية على أمور:]

و ينبغي التنبيه على امور:

الأول: [ثمرة الخلاف في حجّة ظواهر الكتاب]

أنه ربما يتوهم بعض أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى؛ إذ ليست آية متعلّقة بالفروع أو الاصول إلّا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها. مع أن جُلَّ آيات الاصول والفروع - بل كلّها - ممّا تعلّق الحكم فيها بأمور مجملية لا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار، انتهى.

أقول: ولعلّه قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات؛ فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلّا فالإطلاقات الواردة في المعاملات ممّا يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة، كثيرة جدّاً، مثل:

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^١، و﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^٢، و﴿يَحْكُمُ عَنْ تَرَاثُي﴾^٣، و﴿فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً﴾^٤، و﴿وَلَا تَوْفُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^٥، و﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾^٦، و﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^٧، و﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِجْمٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^٨، و﴿فَلَوْلَا نَفْعُ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ﴾^٩،

(١) مناهج الأحكام: ١٥٦.

(٢) المائدة: ١.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) النساء: ٢٩.

(٥) البقرة: ٢٨٣.

(٦) النساء: ٥.

(٧) الأنعام: ١٥٢، والإسراء: ٣٤.

(٨) النساء: ٢٤.

(٩) الحجرات: ٦.

(١٠) التوبة: ١٢٢.

و﴿فَسَلُّواْ أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^١، و﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^٢، و﴿مَاعَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^٣، وغير ذلك مما لا يحصى.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^٤، وآتي التيمم والوضوء والغسل^٥. وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلا حظ وتنبع.

الثاني: [حكم اختلاف القراءة في الكتاب]

أنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَظْهَرَنَّهُ﴾^٦، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض، فلا يخلو: إما أن نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور^٧، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادة، وإما أن لا نقول كما هو مذهب جماعة^٨.

فعل الأول: فهماً بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو على الأظهر، ومع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما. وعلى الثاني: فإن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة - كما ثبت بالإجماع جواز القراءة

(١) النحل: ٤٣، والأنبياء: ٧.

(٢) النحل: ٧٥.

(٣) التوبة: ٩١.

(٤) التوبة: ٢٨.

(٥) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٦) البقرة: ٢٢٢.

(٧) راجع القوانين ١: ٤٠٦، ومفاتيح الاصول: ٣٢٢، ومناهج الأحكام: ١٥٠، وشرح الرافعة (مخطوط): ١٥٣ - ١٥٤.

(٨) كما في القوانين ومفاتيح الاصول، وذهب إليه الفاضل التراقي في المناهج أيضاً، فراجع المصادر السابقة.

بكل قراءة - كان الحكم كما تقدّم، وإلا فلا بدّ من التوقّف في محلّ التعارض و الرجوع إلى القواعد مع عدم المرجّح، أو مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال؛ إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناءً على عموم قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ أَنِّي شَيْئٌ﴾^١ من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص أو العمل بالعموم الزماني.

الثالث: [وقوع التحريف في القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر]

أنّ وقوع التحريف في القرآن - على القول به - لا يمنع من التمسك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجمالي 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 الشرعية العملية التي امرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

الرابع: [توهمٌ ودفعٌ]

قد يتوهم^٢: أنّ وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزمٌ لعدم جواز العمل بظواهره؛ لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مطلقاً حتّى ظواهر الكتاب.

وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّة الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر.

مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّة أنفسها، إلّا أن يقال: إنّها لا تشمل أنفسها، فتأمل.

و يزاء هذا التوهم توهم أنّ خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من

(١) البقرة: ٢٢٣.

(٢) هذا التوهم ما تعرّض له المحقّق القمي في القوانين ٢: ١٠٩.

باب التخصيص، بل من باب التخصيص؛ لأن وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.
وفيه: ما لا يخفى.

[٢- تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه وغيره]

وأما التفصيل الآخر: فهو الذي يظهر من صاحب القوانين في آخر مسألة حجة الكتاب^١، وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد^٢، وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص - سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية، أم لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها - وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطابه موجّهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذٍ لنا، إلّا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم.
ويمكن توجيه هذا التفصيل بأن الظهور اللفظي ليس حجة إلّا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه - لو خُلّي وطبعه - مفيداً للظن بالمراد، فإذا كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع معه المخاطب الملقى إليه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إمّا لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام، وإمّا لغفلة من المتكلّم في إلقاء الكلام على وجه يفسي بالمراد. ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلّم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه؛ مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم.
وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر -

(١) القوانين ١: ٣٩٨-٤٠٣.

(٢) القوانين ٢: ١٠٣.

سببه في الغفلة؛ فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلّم أو منّا؛ إذ لا يجب على المتكلّم إلّا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه.

مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم في محلّ الكلام مفروض؛ لكونه معصوماً. و ليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلة المتكلّم و من ألقي إليه الكلام.

فليس هنا شيءٌ يوجب بنفسه الظنّ بالمراد حتّى لو فرضنا الفحص، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحته حتّى لو تفحصنا عنها و لم نجدها؛ إذ لا يحكم العادة - و لو ظنّا - بأنّها لو كانت لظفرنا بها؛ إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها.

مع أنّا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتصلة، لكنّ القرائن الحالية و ما اعتمد عليه المتكلّم - من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام - ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها بعد البحث و الفحص.

و لو فرض حصول الظنّ من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام، كما نبّهنا عليه في أوّل المبحث.

و بالجملة: فظواهر الألفاظ حجّة - بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها - إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلّم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة؛ لأنّ احتمال الغفلة ممّا هو مرجوح في نفسه و متفقّ على عدم الاعتناء به في جميع الأمور، دون ما إذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا ظهر: أنّ ما ذكرنا سابقاً - من اتّفاق العقلاء و العلماء على العمل

بظواهر الكلام في الدعاوي، والأقارير، والشهادات، والوصايا، والمكاتبات - لا ينفع في ردّ هذا التفصيل، إلّا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجةً من باب التعبد، ودون إثباتها خرط القتاد.

ودعوى: أنّ الغالب اتّصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوحٌ لندرته، مردودةٌ: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرّق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام، وليس إلّا لكون الاعتماد في ذلك كلّه على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة عند الاعتماد - كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية - أم كانت مقالية متّصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار، أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى، أو غير ذلك، فجميع ذلك ممّا لا يحصل الظنّ بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

مع إمكان أن يقال: إنّه لو حصل الظنّ لم يكن على اعتباره دليل خاصّ. نعم، الظنّ الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم ممّا أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم.

هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل.

[المناقشة في تفصيل المحقّق القمي]

ولكنّ الإنصاف: أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد؛ فإنّ جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجّة الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جارٍ في من لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادرٍ من متكلم إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينةً صارفةً بعد الفحص في مظانّ وجودها، ولا يفرّقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فلماذا وقع المكتوب الموجّه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمّل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجّه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع

المكتوب إليه فيما أراد المولى منه 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 متكلّم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية - كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معيّن، ثمّ مسّت الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه؛ فإنّ العلماء لا يتأمّلون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المفقود؛ وكذا في الأقاير - أم كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير؛ فإنّه لم يتأمّل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها معتذراً بعدم الدليل على حجّة أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب و من قصد إفهامه.

ودعوى: كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنّفين، واضحة الفساد.

مع أنّها لو صحّت لجرت في الكتاب العزيز؛ فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترفع ثمرة التفصيل المذكور؛ لأنّ المفصّل معترف بأنّ ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجّة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظنّ، وإنّما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاصّ بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أنّ القطع حاصل - لكلّ متبّع في طريقة فقهاء المسلمين - بأنّهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجّة الظنّ المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر العمل بأخبار الأحاد مدّعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدلّ على ذلك أيضاً سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة عليهم السلام، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي

سمعوها من أنتمهم عليهم السلام، لا يفرقون بينها إلا بالفحص و عدمه، كما سيأتي^١.
والحاصل: أن الفرق في حجية أصالة الحقيقة و عدم القرينة بين المخاطب و غيره
مخالف للسيرة القطعية من العلماء و أصحاب الأئمة عليهم السلام.

هذا كله، مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل - لابتناؤه على الفرق بين أصالة
عدم الغفلة و الخطأ في فهم المراد، و بين مطلق أصالة عدم القرينة - يوجب عدم كون
ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبين؛ لعدم
جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً.

فما ذكره - من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصةً على شمول الخطاب
لـلغائبين - غيرٌ سديد؛ لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ
عن ظنّ عدم الغفلة و الخطأ فلا يجري في حقّ الغائبين و إن قلنا بشمول الخطاب
لهم، و إن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة فهو جارٍ في الغائبين و إن لم
يشملهم الخطاب.

و ممّا يمكن أن يستدلّ به أيضاً - زيادةً على ما مرّ من اشتراك أدلة حجية الظواهر،
من إجماعي العلماء و أهل اللسان - ما ورد في الأخبار المتواترة معنيً من الأمر
بالرجوع إلى الكتاب و عرض الأخبار عليه^٢؛ فإنّ هذه الظواهر المتواترة حجة
للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين و يتمّ المطلوب، كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي - بعد ما ذكر من عدم حجية
ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص - بقوله:

فإن قلت: إن أخبار الثقلين تدلّ على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص.
فأجاب عنه: بأن رواية الثقلين ظاهرة في ذلك؛ لاحتمال كون المراد التمسك

(١) في الصفحة: ٢٣٩.

(٢) انظر وسائل الشيعة ٤: ٨٢٨، الباب ٣ من أبواب قراءة القرآن؛ و ١٨: ٧٥ - ٨٩، الباب ٩ من أبواب
صفات القاضي، الأحاديث ١، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٨، ٢٩، ٣٥، ٣٧، و الكافي ١: ٥٩، باب الردّ إلى
الكتاب و السنة.

بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام كما يقوله الأخباريون، و حجّة ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة؛ إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها^١.

توضيح النظر: أنّ العمدّة في حجّة ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الأمر باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمة صلوات الله عليهم، وليست ظاهرة في ذلك حتّى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة. بل يمكن أن يقال: إنّ خبر الثقلين ليس له ظهورٌ إلّا في وجوب إطاعتها وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فانهم.

[كلام صاحب المعالم في المقام]

ثمّ إنّ لصاحب المعالم في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدّم، لا بأس بالإشارة إليه، قال - في الدليل الرابع من أدلّة حجّة خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروريّ من الأحكام، لفقد الإجماع والسنة المتواترة، ووضوح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظنّ، وكون الكتاب ظنيّ الدلالة - ما لفظه: «لا يقال: إنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون. وذلك بضميمة مقدّمة خارجيّة، وهي قبح خطاب الحكيم بها له ظاهر وهو يريد خلاقه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر. سلّمنا، ولكن ذلك ظنّ مخصوص، فهو من قبيل الشهادة لا يُعدل عنه إلى غيره إلّا بدليل.

لأنّا نقول: أحكام الكتاب - كلّها - من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب، وأنّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو

بالإجماع و قضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل. و حيثئذ فممن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدثم على إرادة خلافها؛ و قد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع و نحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لساثرها على الأمارات المفيدة للظن القوي، و خبر الواحد من جملتها، و مع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم.

و يستوي حيثئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره بالنظر إلى إناطة التكليف به؛ لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً إلينا، و قد تبين خلافه؛ و لظهور اختصاص الإجماع و الضرورة - الدالّين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب - بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن^١، انتهى كلامه، رفع مقامه.

و لا يخفى: أن في كلامه على إجماله و اشتباه المراد منه - كما يظهر من المحشّين - مواقع للنظر و التأمل.

[عدم الفرق في حجّة الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد و غيره]

ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجّة و الاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، و هو كون الكلام بحيث يُحمل عرفاً على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقاميّة المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد و عدمها، و لا بين وجود الظن الغير المعبر على خلافه و عدمه؛ لأنّ ما ذكرنا من الحجّة على العمل بها جارٍ في جميع الصور المذكورة.

و ما ربما يظهر من العلماء - من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجّة الشهرة - فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث

الصدور؛ بناءً على أن ما دلّ من الدليل على حجّة الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور؛ ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب و السنة المتواترة إذا عارضها الشهرة.

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنّما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لا عمومته أو إطلاقه، فلا يتأملون في عمومته إذا كانت الشهرة على التخصيص.

[٣- نظرية المحقق الكلباسي و المناقشة فيها]

نعم، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين^١، عدم الدليل على حجّة الظواهر إذا لم تفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعتبر على خلافها. لكنّ الإنصاف: أنّه مخالفٌ لطريقة أرباب اللسان و العلماء في كلّ زمان؛ ولذا عدّ بعض الأخباريين^٢ - كالاصوليين^٣ - استصحاب حكم العامّ و المطلق حتّى يثبت المخصّص و المقيّد من الاستصحابات المجمع عليها، و هذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلّا بالتوجيه، إلّا أنّ الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

[٤- تفصيل صاحب هداية المسترشدين و المناقشة فيه]

و ربما فصل بعض من المعاصرين^٤ تفصيلاً يرجع حاصله إلى أنّ الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، و إن كان الشكّ في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على أصالة الحقيقة.

و هذا تفصيل حسنٌ متينٌ، لكنّه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشكّ في الصارف، لا في حجّة الظهور اللفظي، بل مرجعه إلى تعيين الظهور العرفي و تمييزه

(١) قيل: هو المحقق الكلباسي صاحب الاشارات في الاصول.

(٢) هو المحدث البحراني في الدرر النجفية: ٣٤.

(٣) راجع تمهيد القواعد: ٢٧١، و القواعد و الفوائد: ١٣٣.

(٤) هو الشيخ محمد تقى الاصفهاني في هداية المسترشدين: ٤٠.

عن موارد الإجمال؛ فإن اللفظ في القسم الأول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف. ولذا توقّف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقّب بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ والجملي المتعدّدة المتعقّبة للاستثناء والأمر والنهي الواردين في مظانّ الحظر والإيجاب^١ إلى غير ذلك ممّا احتفّ اللفظ بحالٍ أو مقالٍ يصلح لكونه صارفاً، ولم يتوقّف أحدٌ في عامٍّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام؛ ولذا لو قال المولى: «أكرم العلماء»، ثم ورد قول آخر من المولى: «إنّه لا تكرم زيدا، و اشتراك زيد بين عالم و جاهل»، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

[٥ - تفصيل السيّد المجاهد والمناقشة فيه]

و بإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف^٢، 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، ومثّل له بما إذا ورد في السنّة المتواترة عامٌّ، وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظنّ بالواقع.

قال: «فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدًا». ثمّ قال: «ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبدًا؛ فإنّ أكثر المحقّقين توقّفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح»، انتهى^٣.

و وجهٌ ضعفه يظهر ممّا ذكر؛ فإنّ التوقّف في ظاهر خطابٍ لأجل إجمال خطابٍ آخر - لكونه معارضاً - ممّا لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدّم من حمل

(١) راجع المعالم: ٥٣، ٩٠، ١٣٧، ١٢١، والقوانين ١: ٨٨، ٨٩، ١٣٦، ٢٨٣ و ٣٠٠.

(٢) ذهب اليه السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول.

(٣) انتهى محض ما أفاده السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٥ - ٣٦.

(٤) قبل أسطر.

المجمل في أحد الخطابين على الميّن في الخطاب الآخر.

و أمّا قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح: فعلم فساد ما ذكرنا في التفصيل المتقدّم من أنّ الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلّم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعدّ من الظواهر، بل من المجملات، و كذلك المتعقّب بلفظ يصلح للصارفية، كالعامّ المتعقّب بالضمير، وشبهه مما تقدّم.

[الأمر الثاني]

[حجية قول اللغوي]

و أما القسم الثاني: و هو الظنّ الذي يُعمل لتشخيص الظواهر، كتشخيص أنّ اللفظ المفرد الفلانيّ - كلفظ «الصعيد» أو صيغة «إفعل» - أو أنّ المركّب الفلانيّ - كالجملة الشرطيّة - ظاهرٌ بحكم الوضع في المعنى الفلانيّ، و أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهرٌ - بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر - في مجرّد رفع الحظر دون الإلزام. و الظنّ الحاصل هنا يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغويّ أو الانفهام العرفيّ، و الأوفق بالقواعد عدم حجية الظنّ هنا؛ لأنّ الثابت المتيقّن هي حجية الظواهر. و أما حجية الظنّ في أنّ هذا ظاهر فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئيّ من جزئيات هذه المسألة، و هي حجية قول اللغويّين في الأوضاع، فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصّة التي ثبتت حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة، و إن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردّها؛ فإنّ الظاهر أنّ حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصّة - كأصالة الحقيقة المتقدّم ذكرها و غيرها - انسداد باب العلم في غالب مواردّها من العرفيّات و الشرعيّات. و المراد بالظنّ المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعيّة، و بالظنّ الخاصّ ما ثبت اعتباره لا لأجل الاضطراب إلى اعتبار مطلق الظنّ بعد تعذّر العلم.

[الاستدلال على حجية قول اللغوي بإجماع العلماء و العقلاء، و المناقشة فيه]

و كيف كان فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويّين باتّفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحدٌ على أحد، و قد حُكي عن السيّد في بعض كلماته دعوى الإجماع على

ذلك، بل ظاهر كلامه المحكيّ اتفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواري - فيما حكى عنه في هذا المقام - ما هذا لفظه: «صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم في ما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان»^{٦١}، انتهى.

وفيه: أنّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لا مطلقاً، ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدّد؟. والظاهر اتّفاقهم على اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها. هذا، مع أنّه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغويّ - كما اعترف به المستدلّ في بعض كلماته - فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

[اختار المصنّف: حجّة قول اللغوي]

فالإنصاف: أنّ الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة إمّا في مقامات يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغويّ واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهيّة من إرسال جماعة لها إرسال المسلّمات. وإمّا في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعيّ بتحصيل العلم بالمعنى اللغويّ، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية لا تتعلّق بتكليف شرعيّ. وإمّا في مقام انسداد فيه طريق العلم ولا بدّ من العمل، فيعمل بالظنّ بالحكم الشرعيّ المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: أنّ طرح قول اللغويّ الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام. لاندفاع ذلك: بأنّ أكثر موادّ اللغات إلّا ما شدّد ونذّر - كلفظ «الصعيد» ونحوه -

(١) عل حكاها السيّد المجاهد عن السيّد الاستاذ، انظر مفاتيح الاصول: ٦١.

(٢) حكاها المحقّق الكلّباسي عن الفاضل السبزواري. راجع اشارات الاصول: ٧٧.

معلوم من العرف و اللغة، كما لا يخفى. و المتبّع في الهيئات هي القواعد العربيّة المستفادة من الاستقراء القطعيّ و اتفاق أهل العربية، أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة، فإنّه قد يثبت به الوضع الأصليّ الموجود في الحقائق، كما في صيغة «إفعل» أو الجملة الشرطيّة أو الوصفية. و من هنا يتمسكون^١ - في إثبات مفهوم الوصف - بفهم أبي عبيدة في حديث: «لّي الواجد»^٢، و نحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان. و قد يثبت به الوضع بالمعنى الأعمّ الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية، كما يدعى أنّ الأمر عقيب الحظر بنفسه - مجرداً عن القرينة - يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب و الإلزام. و احتمال كونه لأجل قرينة خاصّة، يُدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة، و هي الوقوع في مقام رفع الحظر؛ فيثبت بذلك ظهور ثانويّ لصيغة «إفعل» بواسطة القرينة الكلية.

و بالجملة: فالحاجة إلى قول اللغويّ الذي لا يحصل العلم بقوله - لقلة موارد - لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة.

نعم، سيجيء^٣: أنّ كلّ من عمل بالظنّ في مطلق الأحكام الشرعيّة الفرعيّة يلزمه العمل بالظنّ بالحكم الناشئ من الظنّ بقول اللغويّ، لكنّه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام؛ فإنّه يوجب الرجوع إلى الظنّ بالحكم الحاصل من الظنّ باللغة و إن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات. و سيّضح هذا زيادةً على هذا إن شاء الله تعالى. هذا.

ولكنّ الإنصاف: أنّ مورد الحاجة إلى قول اللغويّين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، و إن كان المعنى

(١) راجع القوانين: ١٧٨، و الفصول: ١٥٢.

(٢) و نصّ الحديث هكذا: قال رسول الله ﷺ: «لّي الواجد بالدين يحلّ عرضه و عقوبته، ما لم يكن دينه فيما يكره الله عزّ و جلّ»، و مسائل الشيعة ١٣: ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين و القرض، الحديث ٤.

(٣) في الصفحة ٣٦١.

حجّة قول اللغوي / ١٢٥

في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغويّ، كما في مثل ألفاظ «الوطن»، و «المفازة»، و «التمر»، و «الفاكهة»، و «الكنز»، و «المعدن»، و «الفوص»، و غير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذوراً، ولعلّ هذا المقدار مع الاتّفاقات المستفيضة كافٍ في المطلب، فتأمل.

[الامر الثالث] [الإجماع المنقول]

و من جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص؛^١ نظراً إلى أنه من أفرادهِ، فيشمّله أدلّته.

[نفي الملازمة بين حجّية الخبر الواحد و حجّية الإجماع المنقول]

و المقصود من ذكره هنا - مقدّماً على بيان الحال في الأخبار - هو التعرّض للملازمة بين حجّية الخبر و حجّيته، فنقول: إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أنّ الدليل عليه هو الدليل على حجّية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند؛ لأنّ مدّعي الإجماع يحكي مدلوله و يرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، و يدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام، و يلحقه ما يلحقه من الأحكام.

و الّذي يُقوى في النظر: هو عدم الملازمة بين حجّية الخبر و حجّية الإجماع المنقول. و توضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

الامر الأوّل: أنّ الأدلّة الخاصّة الّتي أقاموها على حجّية خبر العادل لا تدلّ إلّا على حجّية الإخبار عن حسن؛ لأنّ العمدة من تلك الأدلّة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمة عليهم السلام، و معلوم عدم شموله إلّا للرواية المصطلحة. و كذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

اللهمّ إلّا أن يدعى: أنّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم

(١) منهم صاحب المعالم في المعالم: ١٨٠، و صاحب الفصول في الفصول: ٢٥٨، و المحقّق القمي في القوانين ٣٨٤: ١.

الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام؛ ولذا يجوز النقل بالمعنى. فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام ولو بلفظ آخر، والمفروض أن حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السلام - بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع أو بعبارة أخرى - وجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دلّ على حجّة الشهرة، بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها، كما عمل بفتاوى علي بن بابويه لتنزيل فتواه منزلة روايته، بل على حجّة مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، وسيجيء توضيح الحال^١ إن شاء الله تعالى.

وأما الآيات: فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ، وهي إنما تدلّ على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها - بقرينة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، و بقرينة 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 وعدم خطائه في حدسه؛ لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلحان مناطين لتصويب المخبر و تخطئته بالنسبة إلى حدسه. وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلّمنا من ذلك أنّ المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق؛ لأنّ هذا هو الذي يصلح لأناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار. ومنه تبيّن عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

فإن قلت: إنّ مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر؛ لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمّد الكذب، فيجب التبيين في خبر العادل أيضاً؛

لاحتمال خطائه وسهوه، وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق، غاية الأمر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة.
قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، ينفي احتمال خطائه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس؛ وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد.

نعم، لو كان المخبر يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يُعْبَأ بخبره؛ لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه. ولذا يعتبرون في الراوي والشاهد الضبط، وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع، إلا أن المنصف يشهد: أن اعتبار هذا في جميع موارد ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دلّ على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب، لا تصويبه وعدم تحطته أو غفلته.

ويؤيد ما ذكرنا: أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجّة فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآتي النفر والسؤال^١.

والظاهر أن ما ذكرنا - من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد - هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم^٢، بل أطبقوا عليه كما في الرياض^٣ من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس. وإن علّله في الرياض^٤ بما لا يخلو عن نظر - من أن الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها -.

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أن الإخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية، وأن الآية ليست

(١) منهم المحقق في المارح: ١٩٨، وصاحب الفصول في الفصول الغروية: ٤١١، والمحقق القمي في القوانين ١: ٣٢٥، والسيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٩٤.

(٢) كالمحقق في الشرائع ٤: ١٣٢، والشهيد في الدروس ٢: ١٣٤، والفاضل المقداد في التقيح الرائع ٤: ٣١٠.

(٣) رياض المسائل ١٣: ٣٤٨.

(٤) نفس المصدر.

عامةً لكلّ خبر ودعوى خرج ما خرج.

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يُعلم بعدم تعمّده للكذب فيه، تُقبل شهادته فيه؛ لأنّ احتمال تعمّده للكذب متنفّ بالفرض، واحتمال غفلته وخطائه منفيٌّ بالأصل المجمع عليه، مع أنّ شهادته مردودةٌ إجماعاً.

قلت: ليس المراد ممّا ذكرنا عدم قابليّة العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً وعدمّاً تعبدّاً، كما في الشهادة والفتوى ونحوهما، بل المراد أنّ الآية المذكورة لا تدلّ إلّا على مانعيّة الفسق من حيث قيام احتمال تعمّد 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 ومانعيّة الفسق في صورة العلم بعدم تعمّد الكذب، بل لا بدّ له من دليل آخر، فتأمّل.

الأمر الثاني: أنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة، بل العامة - الذين هم الأصل له و هو الأصل لهم - هو: اتفاق جميع العلماء في عصر؛ كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين^١.

قال في التهذيب: «الإجماع هو اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ»^٢.
وقال صاحب غاية البادئ^٣ - شارح المبادئ الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة - : «الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليه السلام هو اتفاق أمة محمد ﷺ على وجه يشتمل على قول المعصوم»^٤، انتهى.
وقال في المعالم: «الإجماع في الاصطلاح: اتفاق خاصّ، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة»^٥، انتهى.

(١) راجع المستصفى (للغزالي) ١: ١٧٣، والإحكام (للأمدي) ١: ٢٥٤، وشرح مختصر الاصول ١: ١٢٢.

(٢) تهذيب الوصول (للعلامة الحلّي) ٦٥.

(٣) هو الشيخ محمد بن علي بن محمد الجرجاني الغروي تلميذ العلامة الحلّي. انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ١٠.

(٤) غاية البادئ في شرح المبادئ (مخطوط) الورقة: ٧٣، وفيه: «اتفاق جمّع من أمة محمد ﷺ».

(٥) المعالم: ١٧٢.

و كذا غيرها من العبارات المصرّحة بذلك^١ في تعريف الإجماع وغيره من المقامات، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره^٢.

[وجه حجّية الإجماع عند الإمامية]

ثمّ إنّه لما كان وجه حجّية الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمام عليه السلام كانت الحجّية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كلّ جماعة هو أحدهم؛ ولذا قال السيّد المرتضى: «إذا كان علّة كون الإجماع حجّة كون الإمام فيهم، فكلّ جماعة - كشرت أو قلّت - كان قول الإمام في أقوالها، فإجماعها حجّة، وأنّ خلاف الواحد والاثنين إذا كان الإمام أحدهما - قطعاً أو تجويزاً - يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقيين وإن كثروا، وأنّ الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجّية»، انتهى^٣.

وقال المحقّق في المعتبر - بعد إناطة حجّية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام -: «إنّه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجّة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجّة»، انتهى^٤.

وقال العلّامة - بعد قوله: إنّ الإجماع عندنا حجّة لاشتماله على قول المعصوم -: «و كلّ جماعة - قلّت أو كثرت - كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجّة لأجله، لا لأجل الإجماع»، انتهى^٥.

هذا، ولكن لا يلزم من كونه حجّة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنّه ليس كلّ خير جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح.

وأما ما اشتهر بينهم من أنّه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنّه لا يقدح في حجّية اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقّق

(١) راجع المعارج: ١٢٥، والواقفة: ١٥١.

(٢) راجع إيضاح الفوائد ٣: ٣١٨؛ مهذب البارع ٣: ٤٧١؛ جامع المقاصد ١: ١٦٨؛ جواهر الكلام ٢: ١٠.

(٣) انتهى كلامه محضاً، فراجع الذريعة ٢: ٦٣٠، ٦٣٢ و ٦٣٥.

(٤) انتهى كلامه محضاً، فراجع المعتبر ١: ٣١.

(٥) نهاية الوصول ١: ٤٩٠.

الإمام عليه السلام في اثنين.

نعم، ظاهر كلمات جماعة يوههم تسميته إجماعاً، حيث تراهم يدعون الإجماع في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب^١. لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية، لا في التسمية.

[المساحة في إطلاق الإجماع]

نعم، يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها؛ لوجود مناهج الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً. وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عمّا وافق اصطلاح العامة إلى ما يعمّ اتفاق طائفة من الإمامية، كما يُعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال. بل إطلاق لفظ «الإجماع» - بقول مطلق - على إجماع الإمامية فقط - مع أنهم بعض الأمة لا كلهم - ليس إلّا لأجل المساحة، من جهة أنّ وجود المخالف كعدمه من حيث مناهج الحجية.

و على أيّ تقدير فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث تكون دلالاته عليه بالتضمن، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدلّ عليه كلام المفيد^٢ والمرتضى^٣ وابن زهرة^٤ والمحقق^٥ والعلامة^٦ والشهيد^٧ ومن تأخر عنهم^٨.

(١) منهم الشهيد الثاني في المسالك ١: ٣٨٩، وروض الجنان ٤١، وصاحب الرياض في الرياض ٥: ٣٤٤ و ٥٦: ٩، والمحقق الترابي في عوائد الأيام: ٢٣٨.

(٢) أوائل المقالات (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٤: ١٢١.

(٣) الذريعة ٢: ٦٠٥.

(٤) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٧.

(٥) المعتمد ١: ٣١، ومعارج الأصول: ١٣٢.

(٦) تهذيب الوصول: ٦٥ و ٧٠.

(٧) الذكري ١: ٤٩، والقواعد والفوائد ١: ٢١٧، و تمهيد القواعد: ٢٥١.

(٨) منهم: صاحب المعالم في المعالم: ١٧٣، والفاضل التوني في الوافية: ١٥١.

و أما اتفاق مَنْ عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف - كما عن الشيخ ^١ - أو التقرير - كما عن بعض المتأخرين ^٢ - أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام : فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً، إلّا أن ينضمّ قول الإمام عليه السلام - المكشوف عنه باتفاق هؤلاء - إلى أقوالهم فيستمرّ المجموع: «إجماعاً بناءً على ما تقدّم ^٣ من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر. فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام، و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام، نظير كلام الإمام عليه السلام و معناه.

فالتنكته في التعبير عن الدليل بالإجماع - مع توقّفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه، و تسمية المجموع دليلاً - : هو التحفّظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفنّ، من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة. و حاصل المسامحتين: إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطأهم و عدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

و الاطلاع على تعريفات الفريقين و استدلالات الخاصّة و أكثر العامة على حجّة الإجماع، يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحة؛ لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه، كما قد عرفت من السيّد و الفاضلين ^٤ من أنّ كلّ جماعة - قلت أو كثرت - علّم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم، فإجماعها حجّة.

و يكفيك في هذا ما سيجيء ^٥ من المحقّق الثاني في تعليق الشرائع من دعوى

(١) العدة ٢: ٦٣١ و ٦٣٧.

(٢) هو المحقّق التسري في كشف القناع: ١٦٤.

(٣) راجع الصفحة السابقة.

(٤) راجع الصفحة: ١٣٠.

(٥) انظر الصفحة: ١٣٨.

الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قاذحٌ في انعقاد الإجماع. مضافاً إلى ما عرفت^١ من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

ثم إن المساعدة من الجهة الأولى أو الثانية في إطلاق لفظ «الإجماع» على هذا من دون قرينة لا ضير فيها؛ لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل.

نعم، لو كان نقل الإجماع المصطلح حجة عند الكل كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً. أما لو لم يكن نقل الإجماع حجة أو كان نقل مطلق الدليل القطعي حجة، لم يلزم تدليس أصلاً.

[كلام صاحب المعالم والمناقشة فيه]

ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم، حيث إنه - بعد ما ذكر أن حجة الإجماع إنما هي لاشتماله على قول المعصوم، واستنهض بكلام المحقق الذي تقدّم^٢، واستجوده - قال: «و العجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم في دعوى الإجماع 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، و لا دليل لهم على الحجية يُعتدّ به»^٣، انتهى.

وقد عرفت^٤: أن مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجة الإجماع الاصطلاحيّ موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب. وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ «الإجماع» لما عرفت^٥ من التحفّظ على عناوين الأدلة المعروفة بين الفريقين.

(١) راجع الصفحة : ١٢٩ .

(٢) أي :كلام المحقّق في المعبر المتقدّم في الصفحة : ١٣٠ .

(٣) معالم الدين : ١٧٤ .

(٤) راجع الصفحة السابقة.

(٥) راجع الصفحة السابقة.

[أنحاء حكاية الإجماع، وتعيين ما هو الحجة منها]

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول:

إنّ الحامي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحقّ، أو غير ذلك ممّا يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين. وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام، كقوله: «أجمع علماؤنا» أو «أصحابنا» أو «فقهائنا» أو «فهاء أهل البيت عليه السلام»؛ فإنّ ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام، وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي، لكنّه مرجوح.

فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجّية نقله؛ لأنّه لم ينقل حجّة، وإن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، إلّا أنّه إنّما نقل سبب العلم، ولم ينقل المعلوم - وهو قول الإمام عليه السلام - حتّى يدخل في نقل الحجّة وحكاية السّنة بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول ممّا يستلزم عادةً موافقة قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظنيّ معتبر حتّى بالنسبة إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل، والانتقال منه إلى لازمه، لكن سيجيء بيان الإشكال في تحقّق ذلك^١.

وفي حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام عليه السلام الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: «خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعاً، وإنّما اختلفوا في خرم الطير» أو يقال: «إنّ محلّ الخلاف هو كذا، وأمّا كذا فحكمه كذا إجماعاً»؛ فإنّ معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً.

وأضعف ممّا ذكر نقل عدم الخلاف، وإنّ ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب، و شبه ذلك.

وإن أطلق الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدّم - ولو لمسامحة، لتزليل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه في الحجّية - فظاهر

الحكاية كونها حكايةً للسنة - أعني حكم الإمام عليه السلام - لما عرفت من أن الإجماع الاصطلاحي متضمنٌ لقول الإمام عليه السلام، فيدخل في الخبر والحديث، إلا أن مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:

[طرق انكشاف قول الامام عليه السلام عن حكاية الاجماع]

[١ - طريق الحسن]

أحدهما: الحسن، كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام. وهذا في غاية القلة، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيدتين وغيرهما؛ ولذا صرح الشيخ في العدة - في مقام الرد على السيد حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف - : بأنه لو لا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين^١.

[٢ - طريق قاعدة اللطف]

الثاني: قاعدة اللطف، على ما ذكره الشيخ في العدة^٢، وحكي القول به عن غيره من المتقدمين^٣.

ولا يخفى: أن الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله^٤، فإذا علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتداد على حكايته، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة؛ لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة، وستعرف منها ومن

(١) العدة في اصول الفقه ٢: ٦٣١.

(٢) العدة في اصول الفقه ٢: ٦٣١ و ٦٣٧.

(٣) حكاية السيد المجاهد في مفاتيح الاصول عن جماعة، منهم الحلبي في ظاهر الكافي. انظر مفاتيح الاصول: ٤٩٦، والكافي: ٥٠٧ - ٥١٠.

(٤) راجع القوانين ١: ٣٥٣، والفصول: ٢٤٥ - ٢٤٦.

غيرها من كتبه^١.

فدعوى مشاركته للسيد في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبّع أقوال الأئمة و اختصاصه بطريق آخر مبني على قاعدة وجوب اللطف، غير ثابتة، وإن ادّعاها بعض^٢؛ فإنه قال في العدة - في حكم ما إذا اختلفت الإمامية على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه، و الباقر كلهم على خلافه - : «إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور و لا الدلالة على ذلك؛ لأن الموجود من الدليل كافٍ في إزاحة التكليف، و متى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو إظهار من يبيّن الحق في تلك المسألة، - إلى أن قال - : و ذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً: أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام و الأقوال الأخر كلها باطلة، و لا يجب عليه الظهور؛ لأننا إذا كنّا نحن السبب في استناده فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، و لو أزلنا سبب الاستنار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذي كان عنده».

قال: «و هذا عندي غير صحيح؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، و متى جوّزنا انفراده بالقول و أنه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع»^٣، انتهى كلامه.

و ذكر في موضع آخر من العدة: «أن هذه الطريقة - يعني طريقة السيد المتقدمة - غير مرضية عندي؛ لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً؛ لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده»^٤، انتهى.

(١) كما سيأتي في السطور الآتية .

(٢) هو المحقق القمي في القوانين ١ : ٣٥٠ .

(٣) العدة في أصول الفقه ٢ : ٦٣١ .

(٤) العدة في أصول الفقه ٢ : ٦٤٣ .

وأصرح من ذلك - في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف - ما حكى عن بعض^١ أنه حكاة عن كتاب التمهيد للشيخ: «أن سيدنا المرتضى كان يذكر كثيراً أنه لا يتمتع أن يكون هنا أمور كثيرة غير واصله إلينا، علمها مودع عند الإمام عليه السلام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق ... وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا: هذا الجواب صحيح لو لا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرق، فمتى جؤزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور؛ لأنهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلاً^٢، انتهى. فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر - في استلزامها رفع التمسك بالإجماع، ولا قادح فيها سوى ذلك؛ ولذا صرح في كتاب الغيبة بأنها قوية تقتضيها الأصول^٣، فلو كان لمعرفة الإجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح في طريقة السيد؛ لاعتراف الشيخ بصحتها لو لا كونها مانعة عن الاستدلال بالإجماع.

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

قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع: «إن من عادة المجتهد أنه إذا تغير اجتهاده [إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً]^٤، لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما آذاه 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،

(١) حكاة المحقق التستري عن الشيخ الحمصي في التعليق العراقي، راجع كشف القناع: ١١٨.

(٢) لم يوجد لدينا كتاب «تمهيد الأصول».

(٣) كتاب الغيبة (لشيخ الطائفة): ٩٧.

(٤) ما بين المعقوفين ليس في المصدر.

و أنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول، بل معارض لدليله مساو له^١، انتهى.
وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف؛ لانقراض عصر - المخالف^٢. و
ظاهرة الانطباق على هذه الطريقة، كما لا يخفى.

وقال في الذكرى: «ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجّن بأنه لا قول
للميت؛ ولهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً»^٣.

واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على أنه لا قول للميت بالإجماع على أن
خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع، اعتداداً بقوله و
اعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد و صار قوله
غير منظور إليه، ولا يعتد به^٤، انتهى.

وحكي عن بعض آله حكى عن المحقق الداماد أنه قال في بعض كلام له في
تفسير «النعمة الباطنة»^٥: «إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً
لحجية إجماع أهل الحلّ والعقد من العلماء على حكم من الأحكام - إجماعاً بسيطاً في
أحكامهم الإجماعية، وحجية إجماعهم المركّب في أحكامهم الخلافية - فإنه عجل
الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في
المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي
إمام عصره و صاحب أمره و يطابق قوله قوله، وإن لم يكن ممن نعلمه بعينه و نعرفه
بخصوصه»^٦، انتهى.

و كأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى^٧ إلى توجيه الإجماعات

(١) إيضاح الفوائد ١: ٥٠٢.

(٢) إيضاح الفوائد ٣: ٣١٨.

(٣) انتهى كلامه محصلاً في الذكرى ١: ٤٤.

(٤) حاشية الشرائع (مخطوط): ٩٩.

(٥) في قوله تعالى: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً»، لقمان: ٢٠.

(٦) انتهى ما حكاه المحقق التستري عن البعض. راجع كشف القناع: ١٤٥.

(٧) الذكرى ١: ٥١.

التي ادّعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجه التي حكاه عنها في المعالم^(١)، ولو جامع الإجماع وجود الخلاف - ولو من معلوم النسب - لم يكن داعٍ إلى التوجيهات المذكورة، مع بعدها أو أكثرها.

[٣- طريق الحدس]

الثالث - من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمذعي الإجماع - : الحدس.

وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل الحدس الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قيل الخطأ في الحس، فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له. ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادةً للمطابقة لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدّمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع؛ علمنا ذلك منهم بتصرّحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخرى، وسيجيء جملة منها^(٢).

[عدم انكشاف قول الامام إلا من طريق الحدس]

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمّن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدّمة - وهي: السماع عن الإمام عليه السلام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة «اللطيف»، وحصول العلم من «الحدس» -، وظهر لك

(١) المعالم: ١٧٤.

(٢) في الصفحة: ١٤٤ - ١٤٦.

أنَّ الأوَّل هنا غير متحقِّق عادةً لأحد من علمائنا المدَّعين للإجماع، وأنَّ الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يُسمع دعوى من استند إليه، فلم يبق ممَّا يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولة على السنة ناقلها إلَّا «الحدس».

و عرفت أنَّ الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادةً لمطابقة قول الإمام عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواسِّ الظاهرة، و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة و الشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلى مبادئ محسوسة موجبة لعلم المدَّعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية، و قد يستند إلى اجتهادات و أنظار.

و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس، بل و لا المستند إلى الوجه الثاني، و لم يكن هناك ما يُعلم به كونُ الإخبار مستنداً إلى القسم الأوَّل من الحدس، و جب التوقُّف في العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المرَّد بين الوجوه المذكورة.

[كلام السيّد الكاظمي في شرح الوافية، و المناقشة فيه]

فإن قلت: ظاهر لفظ «الإجماع» اتِّفاق الكلِّ، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتِّفاق الكلِّ، و من المعلوم أنَّ حصول العلم بالحكم من اتِّفاق الكلِّ كالضروري؛ فحدس المخبر مستندٌ إلى مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادةً؛ فإمَّا أن يجعل الحجة نفسُ ما استفاده من الاتِّفاق، نظير الإخبار بالعدالة، و إمَّا أن يجعل الحجة إخباره بنفس الاتِّفاق المستلزم عادةً لقول الإمام عليه السلام و يكون نفس المخبر به حيثُ محسوساً، نظير إخبار الشخص بامور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادةً.

و قد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة في شرحه على الوافية؛ فإنَّه لما اعترض على نفسه - بأنَّ المعتمد من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواسِّ، و المخبر

بالإجماع إنما رجع 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 يُخبر عن العلماء، وإن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره. ثم أورد: بأن المدار في حجية الإجماع على مقالة المعصوم عليه السلام، فالإخبار إنما هو بها، ولا يرجع إلى سمع.

فأجاب عن ذلك: أولاً: بأن مدار الحجية وإن كان ذلك، لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد، لا يحتاج فيه إلى النقل، وإنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق، فبعد اعتبار خبر الناقل - لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق إلى الحسن - كان الاتفاق معلوماً، ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم؛ للملازمة المعلومة.

و ثانياً: أن الرجوع في حكاية الإجماع إلى نقل مقالة المعصوم عليه السلام لرجوع الناقل في ذلك إلى الحسن باعتبار أن الاتفاق من آثارها، ولا كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار بالإيمان 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 الحسن في نفس الأحكام إلا أنه رجع في لوازمها وآثارها إليه، وهي أدلتها السمعية، فيكون رواية، فلم لا يقبل إذا جاء به الثقة.

وأجاب: بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحسن في الآثار إذا كانت الآثار مستلزماً له عادةً، وبالجمله إذا أفادت اليقين، كما في آثار الملكات وآثار 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، وعليه فلا أثر لهذا السؤال، انتهى^١.

(١) انتهى كلامه محصلاً، فراجع الوافي في شرح الوافية (مخطوط)، الورقة: ١٥٠.

قلت: إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم، ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد - مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم - لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام 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^١.

مع أن علماء العصر إذا كثروا - كما في الأعصار السابقة - يتعدّر أو يتعصّر الاطلاع عليهم حسّاً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، ألا إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم في المسألة فيدعى الإجماع، إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادةً لموافقة المعصوم عليه السلام.

فالمحسوس المستلزم عادةً لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل، والممكن المتحقق له غير مستلزم عادةً.

[محامل دعوى إجماع الكل]

و كيف كان، فإذا ادّعى الناقل الإجماع - خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم - إلا من شدّد، كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين - انحصر محمله في وجوه:

أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى، دون كلّ قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقاً.

الثاني: أن يريد إجماع الكل، ويستفيد 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 عادة. نعم، هي أمانة ظنية على ذلك؛ لأنّ الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدّمهم. وقد يحصل العلم بضميمة أمارات أخرى. لكنّ الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحسّ أو إلى حدس لازم عادة للحسّ.

والحقّ بذلك ما إذا علم اتفاق الكلّ من اتفاق جماعة لحسن ظنّه بهم، كما ذكره في أوائل المعبر، حيث قال: «و من المقلّدة من لو طالبتّه بدليل المسألة ادّعى الإجماع؛ لوجوده في كتب الثلاثة، وهو جهلٌ إن لم يكن تجاهلاً». فإنّ في توصيف المدّعي بكونه مقلّداً - مع أنّنا نعلم أنّه لا يدّعي الإجماع إلّا عن علم - إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظنّ بهم وأنّ جزمه في غير محلّه، فافهم.

الثالث: أن يستفيد اتفاق الكلّ على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصّص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة اصوليّة - نقليّة أو عقليّة - يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة، وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدّعي من القول بها - مع فرض عدم المعارض - القول بالحكم المعين في المسألة.

و من المعلوم أنّ نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلّا من مقدّمتين أثبتتهما المدّعي باجتهاده:

إحداهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لو لا المانع.

والثانية: انتفاء المانع والمعارض.

و من المعلوم أنّ الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

[الوجه الأخير هو المحمل الصحيح]

ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصر، ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنوية 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 أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك:

١ - فمن ذلك: ما وجه المحقق به 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: «و أما المفيد، فإنه ادعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروي عن الأئمة عليهم السلام»، انتهى. فظهر من ذلك: أن نسبة السيد الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل.

٢ - ومن ذلك: ما عن الشيخ في الخلاف، حيث إنه ذكر - فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل، بعد القتل - أنه يسقط القود وتكون الدية من بيت المال. قال: «دليلنا إجماع الفرقة؛ فلأنهم رَوَوْا: أن ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين»^١، انتهى. فعمل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب.

وقال بعد ذلك - فيما إذا تعددت الشهود في من أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الآخر ولم يف الثلث بالجميع - : إنه يخرج السابق بالقرعة. قال: «دليلنا إجماع

(١) المسائل المصرفة (ضمن الرسائل التسع): ٢١٥ و ٢١٦، مع اختلاف يسير.

(٢) الخلاف ٦: ٢٨٩ - ٢٩٠.

الفرقة وأخبارهم؛ فإتّهم أجمعوا على أن كلّ أمر مجهول فيه القرعة^١، انتهى.

٣ - ومن الثاني^٢ : ما عن المفيد في فصوله، حيث إنّه سئل عن الدليل على أنّ المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة؟ فقال: «الدلالة على ذلك من كتاب الله عزّ وجلّ وسنة نبيّه ﷺ وإجماع المسلمين». ثمّ استدلّ من الكتاب بظاهر قوله تعالى: ﴿أَطْلَقَ مَرَّتَانِ﴾^٣، ثمّ بيّن وجه الدلالة. [ثمّ قال:] «و من السنة قوله ﷺ: «كلّ ما لم يكن على أمرنا هذا فهو ردّة»^٤، وقال: «ما وافق الكتاب فخذوه، وما لم يوافق فاطرحوه»^٥، وقد بينّا أنّ المرّة لا تكون مرّتين أبداً وأنّ الواحدة لا تكون ثلاثاً، فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث. وأمّا إجماع الامة: فهم مطبقون على أنّ ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدّم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة، فحصل الإجماع على إبطاله^٦، انتهى.

وحكي عن الحلّي في السرائر الاستدلال بمثل هذا^٧.

٤ - ومن ذلك: الإجماع الذي ادّعاه الحلّي على المضايقة في قضاء الفوائت - في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال - حيث قال: «أطبقت عليه الإماميّة خلفاً عن سلف وعصر أبعد عصر وأجمعت على العمل به، ولا يُعتدّ بخلاف نقيض يسير من الخراسانيين؛ فإنّ ابني بابويه والأشعرين كسعد بن عبد الله - صاحب كتاب الرحمة - وسعد ابن سعد ومحمّد بن عليّ بن محبوب - صاحب كتاب نواذر الحكمة^٨ - و

(١) الخلاف ٦: ٢٩٠.

(٢) أي: الثاني من المحمل الثالث. وهو: استفاضة اتفاق الكلّ من اتّفاقهم على مسألة أصوليّة نقلية أو عقلية.

(٣) البقرة: ٢٢٩.

(٤) لم نقف عليه بلفظه. نعم، ورد ما يقرب منه في مسند أحمد ٦: ٢٤٠ وصحيح البخاري ٣: ١٦٧ وصحيح مسلم ٥: ١٣٢ والسنن الكبرى (للبیهقي) ١٠: ١١٩.

(٥) وسائل الشيعة ١٤: ٣٥٦، الباب ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤، مع تفاوتٍ يسير.

(٦) الفصول المختارة (ضمن مستغاث الشيخ المفيد) ٢: ١٧٥ - ١٧٧.

(٧) السرائر ٢: ٦٨٢ - ٦٨٤.

(٨) كذا في جميع النسخ، ولكنّ الظاهر أنّ الصحيح «نواذر المصنّف» كما في غاية المراد ١٠٢: ١، والسرائر ٣: ٦٠١، أو «نواذر المصنّفين» كما في وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧. وأمّا كتاب «نواذر الحكمة» فهو تصنيف محمّد بن أحمد بن يحيى.

القيمين أجمع - كعلي بن إبراهيم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الوليد - عاملون بأخبار المضايقة؛ لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته، و حُفِّظَتْهُمْ الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، و خَرِيت هذه الصناعة و رئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودِع أخبار المضايقة في كتبه، مفت بها، و المخالف إذا علم باسمه و نسبه لم يضِرَّ خلافه^١، انتهى.

و لا يخفى: أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس و الاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. و هذا و إن كان غالباً إلا أنه لا يوجب القطع؛ لمشاهدة التخلف كثيراً.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند اولئك على الوجوب؛ إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكيد الاستحباب.

الثالث: كون رواية تلك الروايات موثوقاً بهم عند اولئك؛ لأن وثوق الحلي بالرواية لا يدل على وثوق اولئك. مع أن الحلي لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد و إن كانوا ثقات، و المفتي إذا استند فتواه إلى خبر واحد لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد. و بالجملة: فكيف يمكن أن يقال: إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام عليه السلام، فيدخل في الخبر الواحد؟ مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح فساد بعضها؛ فإن كثيراً ممن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الموسعة أيضاً، و أن المفتي إذا علم استناده إلى مدرِك لا يصلح للركون إليه - من جهة الدلالة أو المعارضة - لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمام عليه السلام.

و أوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادّعه الحلي من الإجماع على وجوب

(١) رجل حَفَظَ - كهمة - أي: كثير الحفظ، تاج العروس ٥: ٢٥١.

(٢) هذا ما حكاه الشهيد في غاية المراد ١: ١٠٢ عن الحلي في كتاب خلاصة الاستدلال.

(٣) كالشيخ الصدوق في الفقيه ١: ٣٥٨، و ٤٣٤، و الشيخ الطوسي في التهذيب ٢: ١٧١ و ٢٧٣.

فطرة الزوجة ولو كانت ناشئة على الزوج^١، ورؤيه المحقق بأن أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك^٢، فإن الظاهر أن الحلّي إنما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج^٣ متخيلاً أن الحكم معلق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة، أو وجوب الانفاق. فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام، ويقال: إنها سنة محكمة؟

وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلّي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية، حيث قال: «إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراد الذي وقع فيه الكلام، لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد؛ لأن المذهب لا يصر إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد؛ لأن الإجماع مأخوذ من قولهم: «أجمع على كذا» إذا عزم عليه، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه. كما أننا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به^٤، انتهى كلامه. وهو في غاية المثانة. لكنك عرفت^٥ ما وقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ «الإجماع».

وقد حكى في المعالم عن الشهيد: أنه أول كثيراً من الإجماعات - لأجل مشاهدة المخالف في موارد - بإرادة الشهرة، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا يتنافى الإجماع، أو بإرادة الإجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث^٦، انتهى.

وعن المحدث المجلسي في كتاب الصلاة من البحار - بعد ذكر معنى الإجماع و

(١) السرائر ١: ٤٦٦.

(٢) المعبر ٢: ٦٠١ - ٦٠٢.

(٣) راجع وسائل الشيعة ٦: ٢٢٨، الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٣ و ٤.

(٤) هذا محصل كلام المحقق في المسائل المزينة (ضمن الرسائل التسع): ١٤٤ - ١٤٥.

(٥) راجع الصفحة ١٣١ - ١٣٢.

(٦) راجع المعالم: ١٧٤، والذكرى ١: ٥١.

وجه 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 ما جروا عليه في الاصول »، انتهى.

و التحقيق: أنّه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ «الإجماع» بما ذكره الشهيد، و لا إلى ما ذكره المحدث المذكور من تغاير مصطلحهم في الفروع و الاصول، بل الحقّ: أنّ دعواهم للإجماع في الفروع مبنيّ على استكشاف الآراء و رأي الإمام عليه السلام، إمّا من حسن الظنّ بجماعة من السلف، أو من أمور تستلزم - باجتهادهم - إفتاء العلماء بذلك و صدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً.

و ليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ «الإجماع» حتّى يحتاج إلى القرينة، و لا تدليس؛ لأنّ دعوى الإجماع ليست لأجل اعتماد الغير عليه و جعله دليلاً يستريح إليه في المسألة.

نعم، قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء، الظاهرة في وجدانها في كلماتهم، لكنّه يندفع بأدنى تنبّع في الفقه، ليظهر أنّ مبنى ذلك على استنباط المذهب، لا على وجدانه مأثوراً.

و الحاصل: أنّ المتنبّع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة، باستناد دعوى الناقلين للإجماع - خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار كما هو الغالب في إجماعات المتأخّرين - إلى الحدس الحاصل من حسن الظنّ بجماعة تمّن تقدّم على الناقل، أو من الانتقال من المزوم إلى لازمه، مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل و اعتقاده.

و على هذا ينزّل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتّحاد العصر أو تقارب العصرين، و عدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير و الخروج عنه للدليل؛ و كذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف؛ فإنّ ما ذكرنا في مبنى الإجماع من أصحّ المحامل لهذه

الامور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.
 وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة - بعد بيان تعسر العلم بالاجماع - : أنَّ مرادهم بالاجماع المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهد من الناقل مؤدَّ - بحسب القرائن والأمارات التي اعتبرها - إلى أنَّ المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة، أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعاني المحتملة. ثم قال - بعد كلام له - : «وَالَّذِي ظَهَرَ لِي مِنْ تَبَعِ كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَنْظُرُونَ إِلَى كُتُبِ الْفَتَاوَى الْمَوْجُودَةِ عِنْدَهُمْ فِي حَالِ التَّأْلِيفِ، فَإِذَا رَأَوْا اتِّفَاقَهُمْ عَلَى حُكْمٍ قَالُوا: إِنَّهُ إِبْرَاهِيمِيٌّ. ثُمَّ إِذَا أَطْلَعُوا عَلَى تَصْنِيفٍ آخَرَ خَالَفَ مُؤَلِّفُهُ الْحُكْمَ الْمَذْكُورَ رَجَعُوا عَنْ الدَّعْوَى الْمَذْكُورَةِ. وَيرشد إلى هذا كثيرٌ من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها» انتهى.

[عدم وجدان المحمل الصحيح للدعوى إجماع الكل]

وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا: أنَّ الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادَّعى اتفاقهم حتى الإمام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجتيه وفي إلحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لا يشترط في حجتيه معرفة الإمام عليه السلام تفصيلاً حين السماع منه.

لكن هذا الفرض مما يُعلم بعدم وقوعه، وأن المدَّعي للإجماع لا يدَّعيه على هذا الوجه. وبعد هذا، فإن احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين - والمفروض أنَّ الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام - فالظاهر حجتيه خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناط في حجتيه تعلُّق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور المحسوسة المستلزقة ضرورةً لأمر حدسي وهو قول

الإمام عليه السلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمتكشف و هو قول الإمام عليه السلام؛ لما عرفت^١ من أن الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسي في وجوب القبول. وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية^٢. 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 حس، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام. نعم، يكشف عن موافقته بناءً على طريقة الشيخ المتقدمة^٣ التي لم تثبت عندنا وعند الأكثر. ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المشتكين في الأقطار - الذي يكشف عادة عن موافقة الإمام عليه السلام - إلّا إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله؛ لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام حدسي غير مستند إلى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية، والإخبار بالاتفاق أيضاً حدسي.

[فائدة نقل الإجماع]

نعم، يبقى هنا شيء، وهو: أن هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجة فيها؛ لأن ظاهر الحكاية محمول على الوجدان إلّا إذا قام هناك صارف، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحس في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم. وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التسبّع، فأمر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل.

(١) راجع الصفحة: ١٤٠.

(٢) راجع الصفحة: ١٤٠ - ١٤١.

(٣) راجع الصفحة: ١٤٠.

(٤) في الصفحة: ١٣٥ - ١٣٦.

وما تقدم من المحقق السبزواري^١ - من ابتناء دعوى الإجماع 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 الحثي إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص.

وحينئذ فنقل الإجماع غالباً - إلا ما شذ - حجة بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

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

وهذا المضمون المخبر به عن حس وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات أخر يحصلها المتبوع، أو بانضمام أقوال المتأخرين دعوى الإجماع. مثلاً: إذا ادعى الشيخ الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعتمدة للفتوى - وإن كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها - فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة، فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم. وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزماً عادة لموافقة الإمام عليه السلام، إلا أننا إذا ضمنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى، وضممنا إلى ذلك أمارات أخر، فربما حصل من المجموع القطع بالحكم؛ لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام.

وبعض هذا المجموع - وهو اتفاق أهل الفتاوى الماثورة عنهم - وإن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس، فيكون حجة كالمحسوس لنا.

و كما أنَّ مجموع ما يستلزم عادةً لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام - إذا أخبر به العادل عن حسن - قبل منه و عمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حسن. و توضيحه بالمثال الخارجيّ أن نقول: إنَّ خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزم عادةً ثبوت المخبر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنّه قد أخبر ألف عادل بموت زيد و حضور دفنه، فيكون خبره بإخبار الجماعة بموت زيد حجةً، فيثبت به لازمه العاديّ و هو موت زيد، و كذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء، و حصلنا إخبار الباقي بالسمع منهم.

نعم، لو كانت الفتاوى المنقولة إجمالاً بلفظ «الإجماع» - على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان - ممّا لا يكون بنفسها أو بضميمة أمارات أخر مستلزماً عادةً للقطع بقول الإمام عليه السلام - و إن كانت قد تفيد - لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدًا؛ لأنَّ معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيبٌ لوازمه الثابتة له و لو بضميمة أمور أخر. فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد، و فرضنا أنَّ إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب، لم يكن خبره حجةً بالنسبة إلى موت زيد؛ إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

و بالجملة: فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدلُّ عليه المخبر به - مطابقةً، أو تضمّنًا، أو التزاماً عقلياً أو عادياً أو شرعياً - دون ما يقارنه أحياناً.

ثمَّ إنَّ ما ذكرنا لا يختصّ بنقل الإجماع، بل يجري في لفظ «الاتفاق» و شبهه، و يجري في نقل الشهرة، و نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً.

ثمَّ إنّه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور الحكم الواقعيّ عن الإمام 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 للإجماع إجمالاً - مستلزماً لوجود دليل معتبر، فيستقلّ الإجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في

المحسوسات. إلا إذا منعنا - كما تقدّم سابقاً - عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادةً لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً، وإن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أنّ ذلك شيء قد يتفق، ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى: أنّ إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عادية بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار؟
وبالجملة: يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادةً لتحقيق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحياناً قد لا يوجبه، وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم؛ وإلا لم يتخلف.

[كلام المحقق التستري في فائدة نقل الإجماع]

ثمّ إنه قد نبّه على ما ذكرنا - من فائدة نقل الإجماع - بعض المحققين في كلام طويل له، وما ذكرنا وإن كان محصّل كلامه على ما نظرنا فيه، لكنّ الأولى نقل عبارته بعينها، فلعلّ الناظر يحصل منها غير ما حصلنا، فإنّا قد مررنا على العبارة مروراً، ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه.

قال في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في المواسعة والمضايقة، ما هذا لفظه: «و ليعلم أنّ المحقّق في ذلك، هو: أنّ الإجماع الذي يُقْبَل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتنئاً على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه في المجمعين، فهو إمّا يكون حجّة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتدّ به و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله، لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادّعائه.

فهنا مقامان:

الأول: حجته بالاعتبار الأول، وهي مبتنية من جهتي الثبوت والإثبات على مقدمات: الأولى: دلالة اللفظ على السبب، وهذه لا بد من اعتبارها، وهي متحققة ظاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارفٌ.

وقد يشتهب الحال إذا كان النقل بلفظ «الإجماع» في مقام الاستدلال. لكن من المعلوم أن مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية، ولا على الوجه الأخير الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنه - على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعاً - كافٍ في الحجية، فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقررة، وأظهرها غالباً عند الإطلاق حصول الاطلاع - بطريق القطع أو الظن المعتد به - على اتفاق الكل في نفس الحكم؛ ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين، وجعلوه مقابلاً للشهرة، وربما بالغوا في أمرها بأنها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك، وربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية.

وإذا لوحظت القرائن الخارجية - من جهة العبارة والمسألة والنقطة - واختلف الحال في ذلك، فيؤخذ بها هو المتيقن أو الظاهر.

وكيف كان، فحيث دلّ اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبراً، وإلا فلا.

الثانية: حجة نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه. وذلك لأنه ليس إلا كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلّديهم وغيرهم، ورواية ما عدا قول المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنته الأخبار - كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته، والأقوال والأفعال التي يُعرف منها تقريره ونحوها مما تعلق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد وغيرها - وكنقل الشهرة واتفاق سائر أولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى أو جماعة منهم، وغير ذلك.

وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الأحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل، وما 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؛ لا شراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

وليس شيء من ذلك من الأصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد، مع أن هذا الوهم فاسد من أصله، كما قرر في محله.

ولا من الأمور المتجددة التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والصحابة.

ولا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به؛ لما ذكر.

ويدل عليه مع ذلك ما دلّ على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق، وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً؛ إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين وآراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا يحصى عنها، كمعرفة المجمع عليه، والمشهور، والشاذ من الأخبار والأقوال، والموافق للعامة أو أكثرهم، والمخالف لهم، والثقة، والأوثق، والأورع، والأفقه، ومعرفة اللغات وشواهد المتشورة والمنظومة، والقواعد العربية التي عليها يبنى استنباط المطالب الشرعية، وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والایقاعات المشتبهة، وغير ذلك مما لا يخفى على التأمل.

ولا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك - غالباً - سوى النقل الغير الموجب للعلم، والرجوع إلى الكتب المصححة ظاهراً، وسائر الأمارات الظنية، فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر.

فيكون خبر الواحد الثقة حجة 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 الأحاد في نفس الأحكام؛ ولذا بني على المسامحة فيه من وجوه

شئى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف الحجّة المعتبرة من ذلك السبب. ووجهه: أنّ السبب المنقول بعد حجّيته كالمحصّل في ما يستكشف منه والاعتقاد عليه وقوله، وإن كان من الأدلّة الظنيّة باعتبار ظنيّة أصله. ولذا كانت النتيجة في الشكل الأوّل تابعة - في الضرورية والنظرية والعلمية والظنيّة وغيرها - لأخسّ مقدّمته مع بداة إنتاجه. فينبغي حينئذ أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه، وتورّعه في النقل، وبضاعته في العلم، ومبلغ نظره وقوفه على الكتب والأقوال، واستقصائه لما تشبّت منها، وصوله إلى وقائعها؛ فإنّ أحوال العلماء مختلف فيها اختلافاً فاحشاً. وكذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فربّ كتاب لغير متبّع موضوع على مزيد التّبّع والتدقيق، وربّ كتاب لمتبّع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق. ومثله الحال في آحاد المسائل؛ فإنّها تختلف أيضاً في ذلك. وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالاته على السبب وخفائها، وحال ما يدلّ عليه من جهة متعلّقه وزمان نقله؛ لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

ويراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج؛ فإنّ بينهما تفاوتاً من بعض الجهات، وربما كان الأوّل الأوّل بالاعتقاد بناءً على اعتبار السبب، كما لا يخفى.

وإذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر، أخذ بما هو المتيقّن أو الظاهر.

ثمّ ليلحظ 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 أنّه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك؟

ويلحظ أيضاً سائر ما له تعلّق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد عليه من تلك الأسباب - كما هو مقتضى الاجتهاد - سواء كان من الامور المعلومّة أو المظنونة، و

من الأقوال المتقدمة على النقل أو المتأخرة أو المقارنة.

وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع؛ لاستظهاره عدم مزية عليه في التتبع والنظر، وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرد بشيء كان نادراً لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره، و سواء أدى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة وغيرها مما تعلق بالمسألة، فليس الإجماع إلّا كأحدها.

فالمقتضي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب، أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما استظهر من حاله ونقله وزمانه، ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه مع الموافقة؛ لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر.

فإذا لوحظ جميع ما ذكر، وعرف الموافق والمخالف - إن وجد - فليفرض المظنون منه كالمعلوم؛ لثبوت حجّيته بالدليل العلمي ولو بوسائط.

ثم لينظر: فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجةً ظنيّةً، حيث كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب أو كان المنكشف غير الدليل القاطع، وإلّا فلا.

وإذا تعدّد ناقل الإجماع أو النقل، فإن توافق الجميع لوحظ كلّ ما علم على ما فصل وأخذ بالحاصل، وإن تخالف لوحظ جميع ما ذكر وأخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل، وزمانه، وجود المعاضد وعدمه، وقلته وكثرته، ثم ليعمل بما هو المحصل، ويحكم على تقدير حجّيته بآته دليل واحد وإن توافق النقل وتعدّد الناقل.

وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الإجماع المتضمّن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذا في نقل سائر الأشياء التي يبتني عليها معرفة الأحكام. والحكم فيها إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك 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 الاستدلال غالباً، وردّه بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما، فإنّه المتّجه على ما قلنا، و لا سيّما فيما شاع فيه النزاع و الجدل، أو عرفت فيه الأقوال، أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع؛ لقلة المتعرّض لها إلّا على بعض الوجوه التي لا يعتدّ بها، أو كان الناقل ممّن لا يعتدّ بنقله، لمعاصرته، أو قصور باعه، أو غيرهما ممّا يأتي بيانه، فالاحتياج إليه مختصّ بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء و نادر من النقلة الأفاضل^١، انتهى كلامه، رفع مقامه.

لكنّك غيبر: بأنّ هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة؛ لأنّ القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل - المستند إلى حسّه - ليس ممّا يستلزم عادةً موافقة الإمام عليه السلام، و إن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه، لكن ليس علّة تامّة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معيّن في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم و قد لا يوجب. و ليس أيضاً ممّا يستلزم عادةً وجود الدليل المعتبر حتّى بالنسبة إلينا؛ لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً، ليس أمراً مخالفاً للعادة. أ لا ترى: أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البثر، بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بها يعارضها، و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به لقصور سنده، أو لكونه من الأحاد عنده، أو لقصور دلالته، أو لمعارضته لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فلماذا ترجّح في نظر المجتهد المتأخّر أخبار الطهارة فلا يضرّه اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الامور المختلفة المذكورة.

و بالجملة: الإنصاف - بعد التأمل و ترك المساحة بإبراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محضلي عصرنا - أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمرٍ كما لا

يستلزم عادةً موافقة الإمام عليه السلام كذلك لا يستلزم وجود دليلٍ معتبرٍ عند الكل من جهةٍ أو من جهات شتى.

[الإجماع مستلزم لقول الإمام أو الدليل المعتبر إذا انضم إلى أماراتٍ أخرى]

فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أماراتٍ أخرى من أقوال باقي العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه - الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدًا - القطع في مرحلة الظاهر باللازم، و هو قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل، لكنه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر، و إلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجة خبر الواحد، كما عرفت سابقاً.

و من ذلك ظهر: أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجية الإجماع المنقول، و لا قولاً بحجتيه في الجملة من حيث إنه إجماع منقول، و إنما يرجع محصله إلى أن الحاكمي للإجماع يصدق فيما يُخبره عن حسٍّ، فإن فرض كون ما يُخبره عن حسّه ملازماً - بنفسه أو بضميمة أماراتٍ أخرى - لصدور الحكم الواقعي أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل كانت حكايته حجة؛ لعموم أدلة حجية الخبر في المحسوسات، و إلا فلا. و هذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة، و قد اعترف بجريانه في نقل الشهرة و فتاوى آحاد العلماء.

[نقل التواتر لا يثبت حجية الخبر]

و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، و أن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجتيه و لو قلنا بحجية خبر الواحد؛ لأن التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار

جماعة تفيد العلم للسامع، و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، و قبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً؛ لأن المفروض أن تحقق مضمون التواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به - بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازماً للحصول لإخبار الجماعة، كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته - كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم، و هو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم و هو تحقق موت زيد. إلا أن لازم من يعتمد على الإجماع المنقول - و إن كان إخبار الناقل مستنداً إلى حمدي غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به - هو القول بحجية التواتر المنقول.

لكن ليعلم أن معنى قبول نقل التواتر - مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً - يتصور على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره - أعني موت زيد - نظير حجية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع، و هذا هو الذي ذكرنا أنه يشترط في قبول خبر الواحد كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

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

ثم أحكام التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة و لو عند غير هذا الشخص، و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

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

[الكلام في تواتر القراءات]

ومن هنا يعلم أنّ الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقرؤه قرأنا واقعياً قرأه النبي ﷺ فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد بتواتر القراءات الثلاث^١ - أعني قراءة أبي جعفر وأخويه: يعقوب وخلف - 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 القارئ أو مجتهد، فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

وإلى أحد الأولين نظرَ حُكْمُ المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات؛ مستنداً إلى أنّ الشهيد^٢ والعلامة^٣ قد ادّعىا تواترها وأنّ هذا لا يقصر عن نقل الإجماع.

وإلى الثالث نظر صاحب المدارك^٤ وشيخه المقدس الأردبيلي^٥، حيث اعترضاً على المحقق والشهيد بأنّ هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة. ولا يخلو نظرهما عن نظري، فتدبر.

والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

(١) الذكرى ٣: ٣٠٥.

(٢) الذكرى ٣: ٣٠٥.

(٣) لم ينسب المحقق والشهيد الثانيان في الكتب المذكورة إلا إلى الشهيد، بل لم أجد في كتب العلامة دعوى التواتر.

(٤) مدارك الأحكام ٣: ٣٣٨.

(٥) مجمع الفائدة ٢: ٢١٧ - ٢١٨.

[الامر الرابع]

[الشهرة الفتوائية]

[هل الشهرة الفتوائية حجة، أم لا؟]

و من جملة الظنون التي تؤمّ حجّيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يُعرف الخلاف والوفاق من غيرهم.

ثم إنّ المقصود هنا ليس التعرّض لحكم الشهرة من حيث الحجّية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصّة، وإلّا فالقول بحجّيتها من حيث إفادة المظنّة بناءً على دليل الانسداد غير بعيد.

[أدلة حجّية الشهرة والمناقشة فيها]

ثم إنّ منشأ توهم كونها من الظنون الخاصّة أمران:
أحدهما: ما يظهر من بعض^١ من أنّ أدلة حجّية خبر الواحد تدلّ على حجّيتها بمفهوم الموافقة؛ لأنّه ربما يحصل منها الظنّ الأقوى من الحاصل من خبر العادل. وهذا خيالٌ ضعيفٌ تخيّل بعض في بعض رسائله، و وقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك^٢، حيث وجّه حجّية الشيع الطنّي بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

وجه الضعف: أنّ الأولوية الظنيّة أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجّيتها؟ مع أنّ الأولوية ممنوعة رأساً، للظنّ بل العلم بأنّ المناط والعلة في حجّية الأصل ليس مجرد إفادة الظنّ.

و أضعف من ذلك: تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوماً الموافقة؛

(١) راجع مفاتيح الاصول: ٤٨٠ و ٤٩٩ - ٥٠١.

(٢) مسالك الافهام ١٣: ٣٥١.

مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّهَآ أَفَى﴾^١.

الثاني: دلالة مرفوعة زرارة، ومقبولة ابن حنظلة على ذلك.

ففي الاولى: قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال: «خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر». قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ قال: خذ بما يقوله أعدلهما...^٢، بناءً على أن المراد بالموصول مطلق المشهور - رواية كان أو فتوى - أو أن إناطة الحكم بالاشتهار تدل على اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية.

وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة، قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك - الذي حكما به - المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنها الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله؛ قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم». قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلى آخر الرواية^٣. بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور - بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» فيكون في التعليل بقوله: «فإن المجمع عليه...» دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية.

ومما يؤيد إرادة الشهرة من الإجماع أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريباً في بطلان خلافه، مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

و لكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن:

أما الاولى: فيرد عليها - مضافاً إلى ضعفها، حتى آتة ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني^١ - : أن المراد بالموصل هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور؛ ألا ترى أنك لو سُئِلتَ عن أن أيّ المسجدين أحبُّ إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً؟ و كذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين، فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بأدنى التفات. مع أن الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فقوله: «يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على أن المراد الشهرة في الرواية الحاصلة بأن يكون الرواية مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

و من هنا يُعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة، وآتة لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور و بالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر؛ فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالاصوليين، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف، ومنه: شَهْر فلان سَيْفَه، و سَيْفٌ شاهرٌ.

فالمراد آتة يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك و لا ينكرها أحد منهم، و يُترك ما لا يعرفه إلا الشاذ و لا يعرفه الباقي، فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، و المشهور لا يشاركون الشاذ في معرفة الرواية الشاذة؛ و لهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد، و الشاذ من قبيل المشكل الذي يُرد علمه إلى أهله؛ و إلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التلث.

و مما يضحك التكلّي في هذا المقام، توجيه قوله: «هما معاً مشهوران» بإمكان انعقاد الشهرة في عصرٍ على فتوى و في عصرٍ آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء و المتأخرين، فتدبر.

[الامر الخامس] [حجّة خبر الواحد]

و من جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد - في الجملة - عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً.

[مقدمات إثبات الحكم الشرعي بالأخبار]

اعلم: أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلاث:

الاولى: كون الكلام صادراً عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر من تقية أو غيرها.

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

قد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة، وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي، وإلى أن الجهة الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة، وإن لم نستبعد الحجّة أخيراً.

وأما المقدمة الثانية: فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي، وهي حجة؛ لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف؛ ولذا لا يسمع دعواه ممن يدّعيه إذا لم يكن كلامه مخفوقاً بأماراته.

(١) الضمير يرجع الى الأخبار المروية .

(٢) راجع الصفحة : ٩٧ .

(٣) راجع الصفحة : ١٢٣ .

و أما المقدمة الاولى: فهي التي عُقِد لها مسألة حجّية أخبار الأحاد، فمرجع هذه المسألة إلى أنّ السّنة - أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّا بها يفيد القطع من التواتر والقرينة؟
و من هنا يتّضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة، ولا حاجة إلى تجشّم دعوى أنّ البحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل^١.

[موضع الخلاف في الأخبار المدوّنة]

ثمّ اعلم: أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة ممّا أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروريّ المذهب.
و إنّما الخلاف في مقامين:

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة؟
فقد ذهب شِرْذَمَةٌ من متأخري الأخباريّين^٢ - فيما نسب إليهم - إلى كونها قطعيّة الصدور. وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلّا التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم؛ وإلّا فمدّعي القطع لا يُلزم بذكر ضعف مبنى قطعه. وقد كتبنا في سالف الزمان في ردّ هذا القول رسالة تعرّضنا فيها لجميع ما ذكروه و بيان ضعفها بحسب ما أدّى إليه فهمي القاصر.

الثاني: أنّها مع عدم قطعيّة صدورها معتبرة بالخصوص أم لا؟
فالمحكّي عن السيّد^٣ والقاضي^٤ وابن زهرة^٥ والطبرسي^٦ وابن إدريس^٧ المنع.

(١) هذه الدعوى من صاحب الفصول، فراجع الفصول الغروية: ١٢.

(٢) منهم: صاحب الوسائل في وسائل الشيعة ١٨: ٥٢ و ٧٥، والشيخ حسين الكركي في هداية الأبرار: ١٧.

(٣) الذريعة ٢: ٥٢٨، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

(٤) حكاها عنه صاحب المعالم في المعالم: ١٨٩.

(٥) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٥.

(٦) جمع البيان ٥: ١٣٣.

(٧) السرائر ٥٠ - ٥١.

وربما ينسب إلى المفيد ؛ حيث حكى عنه في المعارج^١ أنّه قال: «إنّ خبر الواحد القاطع للعدر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل»^٢.

وربما ينسب إلى الشيخ - كما سيجيء - عند نقل كلامه^٣ - وكذا إلى المحقّق، بل إلى ابن بابويه^٤، بل في الوافية: «أنّه لم يجد القول بالحجّة صريحاً ممّن تقدّم على العلامة»^٥، وهو عجيب.

[الخلاف في ما هو المعتبر من الأخبار المدونة]

وأما القائلون بالاعتبار، فهم مختلفون من جهة أنّ المعتبر منها كلّ ما في الكتب الأربعة - كما يحكى عن بعض الأخباريين^٦ أيضاً، وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين^٧ بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور - أو أنّ المعتبر بعضها وأنّ المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقّق^٨، أو عدالة الراوي^٩، أو وثاقته^{١٠}، أو مجرد الظنّ بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي^{١١}، أو غير ذلك من التفصيلات.

(١) معارج الاصول: ١٨٧.

(٢) التذكرة بأصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٩: ٤٤.

(٣) انظر الصفحة ٢١٩، وما بعدها.

(٤) نسب إليهم الفاضل التوني في الوافية في اصول الفقه: ١٥٨.

(٥) الوافية في اصول الفقه: ١٥٨.

(٦) منهم: المحدث العاملي في وسائل الشيعة ١٨: ٥٢ و ٧٥، والمحدث البحراني في الحدائق ١: ٢٥، و الشيخ حسين الكركي في هداية الأبرار: ١٧، والمحدث الاسترآبادي في الفوائد المدنية: ٥٢- ٥٣.

(٧) وهو المحقّق النراقي في المناهج: ١٦١ - ١٦٧.

(٨) المعتبر ١: ٢٩، ومعارج الاصول: ١٤٩. واختاره الفاضل التوني في الوافية: ١٦٦.

(٩) هذا ما اختاره العلامة الحلّي، راجع مبادي الوصول ٢٠٦.

(١٠) هذا منسوب الى شيخ الطائفة - راجع قوانين الاصول ١: ٤٥٩.

(١١) هذا يظهر من المحقّق القمي في قوانين الاصول: ١ - ٤٥٦. وصرّح به أيضاً صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٢٩٤.

والمقصود هنا: بيان إثبات حجّيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلّي.
ولنذكر - أولاً - ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعبه بذكر أدلة الجواز، فنقول:

[أدلة المانعين من حجّة خبر الواحد]

أما حجّة المانعين، فالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب: فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم^١، والتعليل المذكور في آية النبأ^٢ على ما ذكره أمين الإسلام من أنّ فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد^٣.

وأما السنّة: فهي أخبار كثيرة تدلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلّا إذا احتفّ بقرينة معتبرة من كتاب أو سنّة معلومة، مثل:

ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عيسى، قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسيّ كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه - وقرأته - : «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا»^٤. ومثله عن مستطرفات السرائر^٥.

والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلّا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنّة المعلومة، فتدلّ على المنع من العمل بالخبر المجرد عن القرينة، مثل: ما ورد في غير واحد من الأخبار: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما جاءكم عني لا يوافق

(١) الإسراء: ٣٦، يونس: ٣٦، الأنعام: ١١٦.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) مجمع البيان ٥: ١٣٣.

(٤) بصائر الدرجات: ٥٢٤، وبحار الأنوار ٢: ٢٤١.

(٥) السرائر ٣: ٥٨٤.

القرآن فلم أقله^١.

وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام: «لا يصدق^٢ علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ﷺ»^٣.

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنّا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتى نبيّن لكم^٤»^٥.

ورواية ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به ومن لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^٦.

وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية - من برّ أو فاجر - يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية - من برّ أو فاجر - يخالف كتاب الله فلا تأخذ به»^٧.

وقوله عليه السلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل»^٨.

وقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عنّا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا»^٩.

وقول الصادق عليه السلام: «كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكلّ حديث لا

(١) هكذا في جميع النسخ. ولكن الصحيح على ما في المصادر الحديثية: «...عني يخالف كتاب الله...».

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٣) هكذا في النسخ. ولكن في المصدر: «لا تصدّق».

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧، وفيه بدل «لا يصدق»: «لا تصدّق».

(٥) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «حتى يستبين لكم».

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٨) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٤.

(٩) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٤. وفيه: «ما أتاكم» بدل «ما جاءكم».

(١٠) وسائل الشيعة ١٨: ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

يوافق كتاب الله فهو زخرف»^١.

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة؛ فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يُحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا ﷺ»^٢.

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً.

وجه الاستدلال بها: أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار - الناهية عن الأخذ بمخالف الكتاب والسنة - ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يبين الكتاب والسنة كلياته؛ إذ لا يصدقهم أحد في ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة إلا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلا فليتوقف فيه؛ لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات - كما فعله الشيخ في العدة^٣ -؛ لأن مرجعها إلى الكتاب والسنة، كما يظهر بالتأمل. ويشير إلى ما ذكرنا - من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

(٢) بحار الأنوار ٢: ٢٥٠.

(٣) العدة في أصول الفقه ١٤٣: ١٤٥.

غير معلوم الصدور - تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية.

وأما الإجماع: فقد ادّعاء السيّد المرتضى في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة^١.

وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه^٢، إلّا أنّه أوّل معقّد الإجماع بإرادة الأخبار التي يروها المخالفون.

وهو ظاهر المحكيّ عن الطبرسيّ في مجمع البيان، قال: «لا يجوز العمل بالظنّ عند الإمامية إلّا في شهادة العدلين وقيّم المتلفات واروش الجنایات»^٣، انتهى^٤.

[الجواب عن أدلة المانعين]

و الجواب:

أما عن الآيات: فبأنّها - بعد تسليم دلالتها - عموماتٌ مخصّصةٌ بما سيجيء من الأدلة.

وأما عن الأخبار: فعن الرواية الاولى، فبأنّها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

وأما أخبار العرض على الكتاب: فهي وإن كانت متواترة بالمعنى إلّا أنّها بين طائفتين: إحداهما: ما دلّ على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب. والثانية: ما دلّ على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الاولى: فلا تدلّ على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة.

(١) وسائل الشریف المرتضى ١: ٢٤، و ٣: ٣٠٩.

(٢) في الصفحة: ٢١٣ - ٢١٥.

(٣) مجمع البيان ٤: ٥٧.

(٤) انتهى مضمون كلامه.

فإن قلت: ما من واقعة إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية، مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^١، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ...﴾^٢، و﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾^٣، و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^٤، ونحو ذلك، فالأخبار المخصصة لها - كلها - ولكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة.

قلت: أولاً: إنه لا يعد مخالفة ظاهر العموم - خصوصاً مثل هذه العمومات - مخالفة؛ وإلا لعدت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمة عليهم السلام - المخالفة لعمومات الكتاب والسنة النبوية - مخالفة للكتاب والسنة، غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أن الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنها تأبى عن التخصيص. وكيف يرتكب التخصيص في قوله ﷺ: «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^٥، وقوله: «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»^٦، وقوله ﷺ: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن؛ فإننا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة»^٧، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي» - أو لم أقله -^٨، مع أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي ﷺ؟
و مما يدل على أن المخالفة لتلك العمومات لا تعد مخالفة ما دل من الأخبار على

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) الأنفال: ٦٩.

(٤) البقرة: ١٨٥.

(٥) الكافي ١: ٦٩.

(٦) هذا مضمون الحديث. أما نصّه فهكذا: «ما أتاكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل». راجع مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٤.

(٧) البحار ٢: ٢٥٠.

(٨) وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب و السنّة النبويّة؛ إذ بناءً على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيها.

فمن تلك الأخبار: ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلًا عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه، و ما لم يكن في كتاب الله تعالى و كانت فيه سنّة منّي فلا عذر لكم في ترك سنيّ، و ما لم يكن فيه سنّة منّي فما قال أصحابي فقولوا به، فإنّما مثل أصحابي فيكم كمثّل النجوم، بأنّها أخذ اهتدي، و بأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، و اختلاف أصحابي رحمة لكم» قيل: يا رسول الله، و من أصحابك؟ قال: «أهل بيتي ...»^١؛ فإنّه صريح في أنّه قد يرد من الأئمّة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب و السنّة.

و منها: ما ورد في تعارض الروايتين من ردّ ما لا يوجد في الكتاب و السنّة إلى الأئمّة عليهم السلام، مثل: ما رواه في العيون عن ابن الوليد، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن الميثميّ، و فيها: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله... و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه^٢ على سنن رسول الله ﷺ، و ما لم تجدوه^٣ في شيء من هذه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك ...»^٤. و الحاصل: أنّ القرائن الدالّة على أنّ المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه أو إطلاقه كثيرة، تظهر لمن له أدنى تتبع.

و من هنا يظهر ضعف التأمّل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار، بل منعه لأجلها كما عن الشيخ في العدة^٥. أو لما ذكره المحقّق من أنّ الدليل على

(١) كما في معاني الأخبار ١: ١٥٦.

(٢) بصائر الدرجات ١: ١١، الحديث ٢، و الاحتجاج ٢: ١٠٥.

(٣) و في جميع النسخ: «فاعرضوهما». و الصحيح ما أثبتناه، و هو الموافق لما في المصدر.

(٤) و في جميع النسخ: «و ما لم تجدوا». و في المصدر ما أثبتناه.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢١، و وسائل الشيعة ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ٢١.

(٦) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٥.

وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به^١.

و ثانياً: إنّا نتكلّم في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة، ككثير من أحكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها إلا آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب؛ إذ لو سلّمنا أنّ تخصيص العموم يعدّ مخالفة، أمّا تقييد المطلق فلا يُعدّ في العرف مخالفة، بل هو مفسّر، خصوصاً على المختار: من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد^٢. فإن قلت: فعلى أيّ شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الأمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كليتة حمل على فردٍ نادرٍ بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار. قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدلّ على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم عليهم السلام، وأنّ المخالف لها باطل، وآنه ليس بحديثهم. ومنها: ما يدلّ على عدم جواز تصديق الخبر المحكيّ عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنة.

أمّا الطائفة الاولى: 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؛ لأنّها أخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

و أمّا الثانية: فيمكن حملها على ما ذكر في الاولى. ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين؛ كما يشهد به مورد بعضها. ويمكن حملها على خبر غير الثقة؛ لما سيجيء^٣ من الأدلة على اعتبار خبر الثقة.

(١) معارج الاصول: ٩٦.

(٢) راجع مطارح الأنظار: ٢١٦.

(٣) في الصفحة: ١٧٦ وما بعدها.

هذا كلّ في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب و السنة. و أما الطائفة الأمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب و السنة: فالجواب عنها - بعد ما عرفت^١ من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم ^{بعض}، كما دلّ عليه روايتا الاحتجاج و العيون المتقدمتان^٢ المعتضدتان بغيرهما من الأخبار^٣ - أنها محمولة على ما تقدّم في الطائفة الأمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب و السنة. و أنّ ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفاً محمولاً على الأخبار الواردة في اصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب و السنة على الباطن الذي يعلمونه منها؛ و لهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها.

و ما دلّ على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله [محمولاً] على خبر غير الثقة أو صورة التعارض؛ كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية.

ثم إنّ الأخبار المذكورة - على فرض تسليم دلالتها - و إن كانت كثيرة، إلّا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية؛ فإنّها موجبة للقطع بحجّة خبر الثقة، فلا بدّ من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

و أما الجواب عن الإجماع - الذي ادّعاه السيّد و الطبرسي - : فبأنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، و الاعتماد على نقله تعويلٌ على خبر الواحد. مع معارضته بما سيجيء^٤ من دعوى الشيخ - المعتضدة بدعوى جماعة أخرى - الإجماع على حجّة خبر الواحد في الجملة، و تحقّق الشهرة على خلافها بين القدماء و المتأخّرين.

(١) راجع الصفحة: ١٧٣.

(٢) في الصفحة: ١٧٣.

(٣) راجع وسائل الشيعة ١٨: ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٤) ما بين المعقوفين مثلاً.

(٥) في الصفحة: ٢١٣ - ٢١٥.

و أما نسبة بعض العامة - كالحاجبي و العسدي^١ - عدم الحجية إلى الرفضية: فمستندة إلى ما رأوا من السيد من دعوى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

[أدلة القائلين بحجية خبر الواحد]

و أما المجوزون: فقد استدلوا على حجته بالأدلة الأربعة:

[الأول: الاستدلال بالكتاب]

أما الكتاب: فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها:

[الآية الأولى: آية «النبأ»]

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَن جَاءَهُمُ الْفَاسِقُ يُنَادِي فَتَنِينَا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهَلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^٢.
و المحكي في وجه الاستدلال بها وجهان:

أحدهما: أنه سبحانه علّق وجوب الثبّت على مجيء الفاسق، فيستفي عند انتفائه - عملاً بمفهوم الشرط - وإذا لم يجب الثبّت عند مجيء غير الفاسق، فإمّا أن يجب القبول و هو المطلوب، أو الردّ و هو باطل؛ لأنه يقتضي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، و فساده يبيّن.

الثاني: أنه تعالى أمر بالثبّت عند إخبار الفاسق، و قد اجتمع فيه و صفان، ذاتي و هو كونه خبر واحد، و عرضي و هو كونه خبر فاسق، و مقتضى الثبّت هو الثاني؛ للمناسبة و الاقتران؛ فإنّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلية؛ و إلاّ لوجب الاستناد إليه؛ إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي؛

(١) راجع شرح مختصر الاصول (للعسدي) ١: ١٦٠ - ١٦١.

(٢) الحجرات: ٦.

لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي، وإذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الرد، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، وهو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمة الأخيرة - وهي أنه إذا لم يجب التثبت وجب القبول؛ لأن الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق - مبني على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي، فيكون هنا أمور ثلاثة: الفحص عن الصدق والكذب، والرد من دون تبين، والقبول كذلك.

لكذك خبير: بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي، وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية، وهي كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق.

والدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي - مضافاً إلى أنه المتبادر عرفاً في أمثال المقام، وإلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق، وإنما أوجه من أوجه عند إرادة العمل به، لا مطلقاً - هو أن التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا ...﴾ لا يصلح أن يكون تعليلاً للوجوب النفسي؛ لأن حاصله يرجع إلى أنه لثلاً تصيبوا قوماً بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف. ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبين، فهذا هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أن في الأولوية المذكورة في كلام الجماعة - بناء على كون وجوب التبين نفسياً - ما لا يخفى؛ لأن الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد - قبل التبين أو بعده - فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعاً في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق؛ لأن العمل - حينئذ - بمقتضى التبين، لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل، لا

يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق، فتأمل.

[المناقشة في الاستدلال بالآية بما لا يمكن دفعه]

و كيف كان، فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلا أن كثيراً منها قابلةٌ للدفع، فلنذكر أولاً ما لا يمكن الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أما ما لا يمكن الذب عنه: فإيرادان:

أحدهما: أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف - أعني الفسق - ففيه: أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه؛ فإنه أشبه بمفهوم القلب.

ولعل هذا مراد من أجاب عن الآية - كالسيدين^١ و أمين الإسلام^٢ والمحقق^٣ والعلامة^٤ وغيرهم^٥ - بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب، ولا نقول به.

و إن كان باعتبار مفهوم الشرط - كما يظهر من العالم^٦ والمحكي عن جماعة^٧ - ففيه: أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما في قول القائل: «إن رزقت ولداً فاختنه»، و «إن ركب زيد فخذ ركابه»، و «إن قدم من السفر فاستقبله»، و «إن تزوجت فلا تُضَيِّع حق زوجتك»، و «إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾^٨، ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّاتٍ

(١) الذريعة ٢: ٥٣٥، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٥.

(٢) مجمع البيان ٥: ١٣٣.

(٣) معارج الاصول: ١٤٥.

(٤) نهاية الوصول ٣: ٤٤٢.

(٥) كالشيخ الطوسي في العدة ١: ١١١.

(٦) معالم الاصول: ١٩١.

(٧) حكاها السيد المجاهد عن جماعة، راجع مفاتيح الاصول: ٣٥٤.

(٨) الأعراف: ٢٠٤.

فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا ۚ ١، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة: إنّ عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل نبأ، فلا يجب تبيّنه، فيثبت المطلوب. وأخرى: إنّ جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبيّن في خبر الفاسق لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المتفنية بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر.

وجه الفساد: أنّ الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهوم - بحسب الدلالة العرفية أو العقلية - انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه، ففرض مجيء العادل نبأ عند عدم الشرط - وهو مجيء الفاسق بالنبأ - لا يوجب انتفاء التبيّن عن خبر العادل الذي جاء به؛ لأنّه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتّى يتنفي في المفهوم، فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثاني: ما أورده في محكيّ العدة^٢ والذريعة^٣ والغنية^٤ ومجمع البيان^٥ والمعارج^٦ وغيرها من آنا لو 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 وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل. لا يقال: إنّ النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه، فيتعارضان في مادة الاجتماع -

(١) النساء: ٨٦.

(٢) حكى عنهم السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٣٥٥.

(٣) العدة في اصول الفقه ١: ١١٣.

(٤) الذريعة ٢: ٥٣٦.

(٥) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٥.

(٦) مجمع البيان ٥: ١٣٣.

(٧) معارج الاصول: ١٤٦.

(٨) راجع شرح زبدة الاصول للمولى صالح المازندراني (مخطوط): ١٦٦.

وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم - لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مائة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم لكان لغواً؛ لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً، فيكون المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل.

لأننا نقول: ما ذكره أخيراً - من أن المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل - مسلّم، إلا أننا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو 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 يمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل»^١. وليس في ذلك منافاة لما هو الحقّ وعليه الأكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة؛ لاختصاص ذلك - أولاً - بالمخصّص المنفصل؛ ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعاه في العلة والمعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص. فالعلة تارة تخصّص مورد المعلول وإن كان عامّاً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: «لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض»، فيخصّصه بالأفراد الحامضة، فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه؛ وقد توجب عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظية خاصّاً، كما في قول القائل: «لا تشرب الأدوية التي تصفها لك النسوان»، أو «إذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه؛ لأنك لا تأمن ضرره»، فيدلّ على أن الحكم عامٌّ في كلّ دواء لا يؤمن ضرره من أيّ واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكته خاصّة أو عامة لاحظها المتكلّم. وما نحن فيه من هذا القليل. فلعلّ النكته فيه التنبيه على فسق الوليد، كما نبّه عليه في المعارج^٢.

وهذا الإيراد مبنيّ على أن المراد بالتيّن هو التّبين العلمي، كما هو مقتضى اشتقاقه.

(١) العدة في اصول الفقه ١: ١١٣.

(٢) معارج الاصول: ١٤٦.

و يمكن أن يقال: إن المراد منه ما يعتم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة.

و هذا وإن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم - من حيث رجوع الفرق بين الفاسق و العادل في وجوب التّبين إلى أنّ العادل الواقعي يحصل منه غالباً الاطمئنان المذكور، بخلاف الفاسق؛ فهذا وجب فيه تحصيل هذا الاطمئنان من الخارج - لكنك خير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجّة خبر العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه؛ إذ المنطوق على هذا التقرير يدلّ على حجّة كلّ ما يفيد الاطمئنان كما لا يخفى، فيثبت اعتبار مرتبة خاصّة من مطلق الظنّ.

ثم إن المحكي عن بعض^١ منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع؛ بأن المراد بالجهالة السفاهة و فعل ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم؛ بدليل قوله تعالى: ﴿فَتَضَيُّحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَتِيدِينَ﴾^٢؛ و لو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة و الفتوى.

و فيه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ «الجهالة» - : أنّ الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً؛ إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها؛ فالآية تدلّ على المنع عن العمل بغير العلم لعلّة هي كونه في معرض المخالفة للواقع.

و أما جواز الاعتماد على الفتوى و الشهادة: فلا يجوز القياس به؛ لما تقدّم في توجيه كلام ابن قبة من أنّ الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً قد يحسن؛ لأجل الاضطرار إليه و عدم وجود الأقرب إلى الواقع منه كما في الفتوى، و قد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع، فراجع^٣. فالأولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبّث بما ذكرنا من أنّ المراد بالتّبين تحصيل الاطمئنان، و بالجهالة الشكّ أو

(١) حكاه ابن التلمساني عن القاضي ابن البراج، راجع مفاتيح الاصول: ٣٥٦.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) راجع الصفحة: ٧٨.

الظنّ الابتدائيّ الزائل بعد الدقّة والتأمّل، فتأمل.

و فيها إرشادٌ إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منهما الاطمئنان؛ لأنّ الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرّزاً عن الكذب.

و منه يظهر الجواب عما رُبما يقال: من أنّ العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه - عادلاً كان المخبر أو فاسقاً - فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق.

[المناقشات القابلة للدفع]

و أمّا ما أُورد على الآية بما هو قابلٌ للذبّ عنه، فكثير:

[المناقشة الاولى: تعارض مفهوم الآية مع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم]

منها: معارضة مفهوم الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجّة.

وفيه: أنّ المراد بالنبا في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها؛ بناءً على ما تقرّر من أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم.

و أمّا منع ذلك فيما تقدّم - من التعارض بين عموم التعليل و ظهور المفهوم - : فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطيّة المعلّلة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء، فراجع^١.

و ربما يتوهم: أنّ للآيات الناهية جهةً خصوصي، إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم، وإمّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة وأمثالها بما خرج عن تلك الآيات قطعاً.

و يندفع الأول - بعد منع الاختصاص - : بأنّه يكفي المستدلّ كونُ الخبر حجّةً

بالخصوص عند الانسداد.

و الثاني: بأن خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهةً عموم في المفهوم؛ لأن المفهوم - أيضاً - دليل خاص، مثل الخاص الذي خصص أدلة حرمة العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الأخير. فإذا ورد: «أكرم العلماء»، ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فساقهم، ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أولاً، ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عمومياً من وجه. وهذا أمر واضح نبهنا عليه في باب التعارض^١.

[المناقشة الثانية: شمول الآية لخبر السيّد المرتضى]

ومنها: أن مفهوم الآية لو دلّ على حجّة خبر العادل لدلّ على حجّة الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى وأتباعه من عدم حجّة خبر العادل؛ لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجّة الخبر.

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين؛ إذ - بعد الغض عما ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول، وبعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارضٌ بإخبار الشيخ - نقول: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أما أولاً: فلأن دخوله يستلزم خروجه، لأنه خبر عادل، فيستحيل دخوله. ودعوى: أنه لا يعم نفسه، مدفوعة: بأنه وإن لم يعم نفسه - لقصور دلالة اللفظ عليه - إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد؛ للعلم بعدم خصوصية مخرجه له عن الحكم؛ ولذا لو سألنا السيّد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه؟ فيقول: لا.

(١) سيأتي التنبيه عليه في مبحث انقلاب النسبة في مبحث التعادل والتراجع.

(٢) راجع الصفحة: ١٢٧.

و أمّا ثانياً: فلو سلّمنا جواز دخوله، لكن نقول: إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين لحجّة الخبر و من المثبتين، فتأمل.

و أمّا ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس، و لا ريب أنّ العكس متعين، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد؛ بل لأنّ المقصود من الكلام حينئذٍ ينحصر في بيان عدم حجّة خبر العادل، و لا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بها يدلّ على عموم حجّة خبر العادل قبيح في الغاية و فضيح إلى النهاية؛ كما يعلم من قول القائل: «صدّق زيداً في جميع ما يخبرك»، فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدّق ...» خصوص هذا الخبر.

و قد أجاب بعض من لا تحصيل له بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار و ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

[المناقشة الثالثة: عدم شمول الآية للأخبار مع الواسطة]

و منها: أنّ الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة؛ لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة، فلا يعمّ الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام؛ لاشتغالها على وسائط.

و ضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح؛ لأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما يُخبر خبراً بلا واسطة؛ فإنّ الشيخ إذا قال: «حدّثني المفيد، قال: حدّثني الصدوق، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني الصفار، قال: كتب إليّ العسكري عليه السلام بكذا»، فإنّ هناك أخباراً متعدّدة بتعدّد الوسائط، فخير الشيخ قوله: «حدّثني المفيد ...»، و هذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه و ثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله: «حدّثني الصدوق» فهذا الإخبار - أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: «حدّثني الصدوق» - أيضاً خبرٌ عادل، و هو المفيد، فنحكم بصدقه و أنّ الصدوق حدّثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: «حدّثني أبي»، و الصدوق عادل، فيصدّق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدّث بقوله: «حدّثني الصفار» فنصدّقه؛ لأنّه عادل، فيثبت خبر الصفار: أنّه كتب إليه العسكري عليه السلام، و

إذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأنّ العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتبه إليه، فيكون المكتوب حجّة، فيثبت بخبر كلّ لاحق إخبار سابقه؛ ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات؛ لأنّ كلّ واسطة مخبر بخبر مستقل. هذا.

ويشكل أيضاً: بأنّ الآية إنّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ مخبر، ومعنى وجوب تصديقه ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على صدقه عليه، فإذا قال المخبر: «إنّ زيداً عدل» فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته. وإذا قال المخبر: «أخبرني عمرو أنّ زيد عادل» فمعنى تصديق المخبر - على ما عرفت - وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على إخبار عمرو وبعده زيد. ومن الآثار الشرعيّة المترتبة على إخبار عمرو وبعده زيد - إذا كان عادلاً - وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد، إلّا أنّ هذا الحكم الشرعيّ لإخبار عمرو إنّما حدث بهذه الآية، وليس من الآثار الشرعيّة الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتّى يحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به.

والحاصل: أنّ الآية تدلّ على ترتيب الآثار الشرعيّة الثابتة للمخبر به الواقعي على إخبار العادل. ومن المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية. فاللزام على هذا دلالة الآية على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر إلّا الأثر الشرعي الثابت بهذه الآية للمخبر به إذا كان خيراً.

وبعبارة أخرى: الآية لا تدلّ على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبريّة له إلّا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر؛ لأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر.

ومن هنا يتّجه أن يقال: إنّ أدلّة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة؛ لأنّ الأصل لا يدخل في موضوع الشاهد إلّا بعد قبول شهادة الفرع. ولكن يضعف هذا الإشكال:

أولاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار. ومخالفة قبول الشهادة على الشهادة ليست من هذه الجهة.

وثانياً: بالحل، وهو أن الممتنع هو توقف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: «كلّ خبري صادق أو كاذب». وأما توقف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر - كما فيها نحن فيه - فلا مانع منه.

وأما ثالثاً: فلأن عدم قابلية اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر، لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملاحظ في الحكم العام وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر؛ فإخبار عمرو بعادة زيد في ما لوقال المخبر: «أخبرني عمرو بأنّ زيداً عادل» وإن لم يكن داخلاً في موضوع ذلك الحكم العام - وإلا لزم تأخير الموضوع وجوداً عن الحكم - إلا أنه معلوم أن هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له^١.

بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك عن مصاديقها، فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال: «لا تعمل بأخبار زيد»، فإنه لا يجوز له العمل به ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز؛ لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول، لا للفتاوت بينه وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولى. وقد تقدّم في الإراد الثاني من هذه الإيرادات ما يوضح لك، فراجع^٢.

[المناقشة الرابعة: عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأحكام الشرعية]

ومنها: أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن؛ لوجوب التفحص عن

(١) ولا يخفى: أنه اضطربت النسخ في تقرير الاشكال وجوابه. وما أثبتناه هو الأولى.

(٢) راجع الصفحة ١٨٣.

المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيّة، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجيّة؛ فإنّها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض، ويعمل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه، فلا يقال: إنّ قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجيّة مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركّب والأولوية.

وفيه: أنّ وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبيّن في الخبر، فإنّ الأوّل يؤكّد حجّة خبر العادل ولا ينافيها؛ لأنّ مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عمّا أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا، والتبيّن المنافي للحجّة هو التوقّف عن العملو التماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان أصلاً من الاصول. فإذا يش عن المعارض عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منها. وإذا يش عن التبيّن توقّف عن العمل ورجع إلى ما يقتضيه الاصول العملية. فخبر الفاسق وإن اشترك مع خبر العادل في عدم جواز العمل بمجرد المجيء، إلّا أنّه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الأوّل، ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الأوّل ويؤخذ بالأرجح في الثاني. فتتبع الأدلة في الأوّل لتحقيق مقتضى الشرعيّ للحكم الذي تضمّنه خبر الفاسق، وفي الثاني لطلب المانع عمّا اقتضاه الدليل الموجود.

[المناقشة الخامسة: عدم العمل بمفهوم الآية في مورده]

ومنها: أنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجيّة التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنّه لا يكفي فيه خبر العادل الواحد، بل لا أقلّ من اعتبار العدلين، فلا بدّ من طرح المفهوم؛ لعدم جواز إخراج المورد. وفيه: أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم - بالنسبة إلى الموضوعات - بما إذا تعدّد المخبر العادل، فكلّ واحد من خبري العدلين في البيّنة لا يجب التبيّن فيه. وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوع؛ لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها.

و جعلُ أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجوب التَّيِّن إذا كان المخبر به فاسقاً و بعدهم إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم منه إلّا تقييدُ لحكمه في طرف المفهوم و إخراج بعض أفرادهِ، و هذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

[المناقشة السادسة: مفهوم الآية لا يستلزم العمل]

ومنها: ما عن غاية البادئ^١ من أنّ المفهوم يدلّ على عدم وجوب التَّيِّن، و هو لا يستلزم العمل؛ لجواز وجوب التوقف^٢.
و كأنّ هذا الإيراد مبنيٌّ على ما تقدّم^٣ فسادهُ من إرادة وجوب التَّيِّن نفسياً، و قد عرفت ضعفهُ، و أنّ المراد وجوب التَّيِّن لأجل العمل عند إرادته، و ليس التوقف حينئذٍ واسطةً.

[المناقشة السابعة: كون المسألة اصوليّةً و جوابها]

ومنها: أنّ المسألة اصوليّة، فلا يكتفى فيها بالظنّ.
و فيه: أنّ الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في اصول الفقه، و الاصول التي لا يتمسك فيها بالظنّ مطلقاً هو اصول الدين لا اصول الفقه، و الظنّ الذي لا يتمسك به في الاصول مطلقاً هو مطلق الظنّ، لا الظنّ الخاصّ.

[المناقشة الثامنة: انحصار مفهوم الآية في المعصوم و من دونه]

ومنها: أنّ المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله و لو بالصغائر، فكلّ من كان كذلك أو احتمل في حقّه ذلك وجب التَّيِّن في خبره، و غيره ممّن يفيد قوله العلم، لانحصاره في المعصوم أو من هو دونه، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارةً إلى أنّ مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به، لاحتمال فسقه؛ لأنّ المراد بالفاسق

(١) في جميع النسخ: «غاية المبادي». و الصحيح ما أثبتناه. و كتاب «غاية البادئ في شرح المبادي» من تأليفات الشيخ محمد بن عليّ بن محمد الجرجانيّ الغروي.

(٢) حكاه عنه السيّد في مفاتيح الاصول: ٣٥٦.

(٣) راجع الصفحة: ١٧٧.

الواقعي لا المعلوم.

فهذا وجه آخر لإفادة الآية حرمة اتباع غير العلم، لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الآية، كما تقدّم^١ في الإيراد الثاني من الإيرادين الأولين.

وفيه: أنّ إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفاً، فالمراد به: إمّا الكافر، كما هو الشائع إطلاقه في الكتاب، حيث إنه يطلق غالباً في مقابل المؤمن، وإمّا الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحرّمها في زمان نزول هذه الآية. فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق.

مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^٢. مع أنّه يمكن فرض الخلوّ عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق، وبه يندفع الإيراد المذكور، حتّى على مذهب من يجعل كلّ ذنب كبيرة^٣.

وأما احتمال فسقه بهذا الخبر - لكذبه فيه - فهو غير قادح؛ لأنّ ظاهر قوله: ﴿إِنْ جَاءَكَ كُفْرًا يَنْفِرُ بَيْنَ﴾^٤ تحقّق الفسق قبل النّبأ لا به، فالمفهوم يدلّ على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النّبأ و احتمال فسقه به.

هذه جملة ممّا أوردوه على ظاهر الآية، وقد عرفت^٥ أنّ الوارد منها إيرادان، و العمدة الإيراد الأوّل الذي أوردته جماعة من القدماء والمتأخّرين^٦.

[الاستدلال بمنطوق الآية على حجّة خبر غير العادل إذا حصل الظنّ بصدقه]

ثمّ إنّ كما استدلّ بمفهوم الآية على حجّة خبر العادل، كذلك قد يستدلّ

(١) راجع الصفحة: ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) النساء: ٣١.

(٣) كالحليّ في السرائر ٢: ١١٨. وإن شئت تفصيل ذلك فراجع مفاتيح الاصول: ٥٥٤.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) راجع الصفحة: ١٧٨ - ١٨٨.

(٦) تقدّم ذكرهم في الصفحة: ١٧٩.

بمنطوقها على حجّة 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 تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته. ومن هنا تمسك بعضُ بمنطوق الآية على حجّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة، وفي حكم الشهرة أمانة أخرى غير معتبرة. ولو عمّم التبين للتبين الاجمالي - وهو تحصيل الظنّ بصدق خبره - دَخَلَ خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب؛ فيدخل الموثّق وشبهه بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر، فيثبت من آية النبأ - منطوقاً ومفهوماً - حجّة الأقسام الأربعة للخبر: الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف المحفوف بقرينة ظنيّة.

[المناقشة في الاستدلال المذكور]

ولكن فيه من الإشكال ما لا يخفى؛ لأنّ التبين ظاهرٌ في العلمي؛ كيف ولو كان المراد مجرد الظنّ لكان الأمر به في خبر الفاسق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلّا بعد رجحان صدقه على كذبه؟ إلّا أن يدفع اللغويّة بها ذكرنا سابقاً من أنّ المقصود التنبيه والإرشاد على أنّ الفاسق لا ينبغي أن يُعتمد عليه، وآنه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيف كان، فهادّة «التبين» ولفظ «الجهالة» وظاهر التعليل - كلّها - آيةٌ عن إرادة مجرد الظنّ.

نعم، يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث لا يعدّ في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم؛ فحيثُ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به. لكن، لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجّة الظنّ الاطمئنانيّ المذكور وإن لم يكن معه خبر فاسق؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من الآية أنّ خبر الفاسق وجوده كعدمه، وآنه لا بدّ من تبين الأمر من الخارج، والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجيّ.

نعم، ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبين.
فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلّما حصل الأمن منه جاز العمل.
فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمئنان بصدقه وبين
الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

والحاصل: أنّ الآية تدلّ على أنّ العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود
خبر الفاسق وعدمه، سواء قلنا بأنّ المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظنّ،
حتّى أنّ من قال 'بأنّ خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظنّ بمضمونه - لحسن أو توثيق
أو غيرهما من صفات الراوي - فلازمه القول بدلالة الآية على حجّة مطلق الظنّ
بالحكم الشرعيّ وإن لم يكن معه خبر أصلاً، فافهم واغتنم واستقم. هذا.
ولكن لا يخفى: أنّ حمل التبين على تحصيل مطلق الظنّ أو الاطمئنان يوجب
خروج مورد المنطوق، وهو الإخبار بالارتداد.

[الآية الثانية: آية «النفر»]

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١.

دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم
لتواتر أو قرينة، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.
أمّا وجوب الحذر، فمن وجهين:

أحدهما: أنّ لفظة «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجي في ظاهرة في كون
مدخولها محبوباً للمتكلم، وإذا تحقّق حسن الحذر ثبت وجوبه؛ إمّا لما ذكره في المعالم -
من أنّه لا معنى لنذب الحذر؛ إذ مع قيام مقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن^٢ -؛ وإمّا

(١) كالمحقّق القمي في القوانين ١: ٢٢٣.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) المعالم: ٤٧.

لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لجوبه بالإجماع المرتب؛ لأن كل من أجازاه فقد أوجبه.

الثاني: أن ظاهر الآية وجوب الإنذار؛ لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة «لو لا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعه غاية للواجب؛ فإن الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما في قولك: «تُب لعلك تُفليح»، و «أسلم لعلك تدخل الجنة»، وقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا نَعْلَهُ، بِتَذْكُرًا وَيُحْشِنَ﴾^١.

الثاني: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول؛ وإلا لغى الإنذار. ونظير ذلك ما عمتك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة، من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لِمَنْ أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾^٢، فاستدل بتحريم الكتان و وجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة إلى ما في الأرحام^٣. فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾، ومن المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للنفقة والإنذار. نعم، ربما يترتبان عليه، بناءً على ما قيل^٤ من أن المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه وسائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة؛ فالتفقه والإنذار من قبيل الفائدة، لا الغاية حتى تجب بوجوب ذهابها.

(١) طه: ٤٤.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) مسالك الانهزام ٩: ١٩٤.

(٤) والقائل هو الحسن وأبو مسلم، كما في تفسير التبيان ٥: ٣٢١، وجمع البيان ٣: ٨٣-٨٤.

قلت: أولاً: إنه ليس في صدر الآية دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد، وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك.

وثانياً: لو سلّم أن المراد النفر إلى الجهاد، لكن لا يتعيّن أن يكون النفر من كلّ قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد؛ بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعيّن أن ينفر من كلّ قوم طائفة، فيمكن أن يكون التفقه غايةً لإيجاب النفر على طائفة من كلّ قوم، لا لإيجاب أصل النفر.

وثالثاً: إنه قد فسر الآية بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد؛ كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا كَافَّةً﴾^١، وأمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي ﷺ ولا يخلّوه وحده، فيتعلّموا مسائل حلالهم وحرامهم حتّى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

والحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار بما لا ينكر، فلا يحصى عن حل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها. وما يدلّ على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة:

منها: ما عن الفضل بن شاذان في علله، عن الرضا عليه السلام في حديث، قال: «إنما أمروا بالحج؛ لعلّ الوفاة إلى الله، وطلب الزيادة، والخروج عن كلّ ما اقترف العبد..... ولأجل^٢ ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كلّ صقع وناحية؛ كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْ لَا تَفَرَّقَ مِنْ كُلِّ بَرَقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^٣.

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم^٤ من رواية عليّ بن أبي حمزة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تفقهوا في الدين؛ فإنّه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي؛ إن الله عزّ

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) لم تردّه ولأجل، في بعض النسخ. وفي المصدر: «مع ما فيه...».

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٦٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٥.

(٤) معالم الاصول: ٢٥.

و جَلَّ يَقُولُ: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ^١.

و منها: ما رواه في الكافي - في باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام - من صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حَدَّثَ على الإمام حدثٌ كيف يصنع الناس؟ قال: «أين قول الله عزَّ و جَلَّ: فَلَوْ لَا نَفَرٌ...؟» قال: «هم في عذرٍ ما داموا في الطلب، و هؤلاء الَّذِينَ يَتَنَظَّرُونَهُمْ في عذرٍ حتَّى يرجع إليهم أصحابهم»^٢.

و منها: صحيحة عبد الأعلى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة: إنَّ رسول الله ﷺ قال: من مات و ليس له إمام مات ميتةً جاهليةً؟ قال: «حقُّ و الله»، قلت: فإنَّ إماماً هلك، و رجلٌ بخراسان لا يعلم مَنْ وصيُّه، لم يسعه ذلك؟ قال: «لا يسعه؛ إنَّ الإمام إذا مات رفعت^٣ حجةٌ وصيُّه على مَنْ هو معه في البلد، و حقَّ النفر على مَنْ ليس بحضرته إذا بلغهم؛ إنَّ الله عزَّ و جَلَّ يقول: فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...»^٤.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، و فيها: قلت: أفيَسَعُ الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الَّذي بعده؟ فقال: «أما أهل هذه البلدة فلا - يعني أهل المدينة - و أما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم؛ إنَّ الله عزَّ و جَلَّ يقول: فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ طَائِفَةٌ»^٥.

و منها: صحيحة البزنطي المروية في قرب الإسناد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام^٦.

و منها: رواية عبد المؤمن الأنصاري الواردة في جواب من سأل عن قوله ﷺ: «اختلاف امتي رحمة»، قال: «إذا كان اختلافهم رحمةً فاتَّعاقبهم عذابٌ؟» ليس هذا يراد، إمَّا يراد الاختلاف في طلب العلم، على ما قال الله عزَّ و جَلَّ: فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ

(١) الكافي ١: ٣١، باب فرض العلم، الحديث ٦.

(٢) الكافي ١: ٣٧٨، الحديث ١.

(٣) هكذا في بعض النسخ، و في كثير من النسخ: «دفعت»، و في المصدر: «وقعت».

(٤) الكافي ١: ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام، الحديث ٢.

(٥) الكافي ١: ٣٨٠، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام، ضمن الحديث ٣.

(٦) قرب الإسناد: ٣٤٨ - ٣٥٠.

فِرْقَةٌ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ...^١، الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه.

وجميع هذا هو السرّ في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفاثياً. هذا غاية ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة.

[المناقشة في الاستدلال بهذه الآية]

لكنّ الإنصاف: عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الأول: أنّه لا يستفاد من الكلام إلّا مطلوبة الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقة لبيان مطلوبة الإنذار بما يتفقهون، و مطلوبة العمل من المنذرين بما انذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل؛ ولهذا صحّ ذلك فيما يطلب فيه العلم.

فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بها لم يعلم؛ ولذا استشهد الإمام - فيما سمعت من الأخبار المتقدمة - على وجوب النفر في معرفة الإمام عليه السلام و إنذار النافرين للمتخلفين، مع أنّ الإمامة لا تثبت إلّا بالعلم.

الثاني: أنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفة الامور الواقعيّة من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقه فيها، فالحذر لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أنّ الإنذار هل وقع بالامور الدينيّة الواقعيّة أو بغيرها خطأ أو تعمّداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر حينئذٍ، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعيّة، فهو نظير قول القائل: «أخير فلاناً بأوامري لعلّه يمثلها».

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بتقل الروايات، فإنّ المقصود من هذا الكلام ليس إلّا وجوب العمل بالامور الواقعيّة، لا وجوب تصديقه فيها يحكي ولو لم يعلم

(١) هذا مضمون الحديث كما اعترف به المصنّف. وإن شئت نصّه فراجع وسائل الشيعة ١٨: ١٠١، الباب

١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

مطابقته للواقع، و لا يعدّ هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظنيّ الصادر من المخاطب في الأمر الكذائيّ.

ونظيره جميع ما ورد، من بيان الحقّ للناس و وجوب تبليغه إليهم؛ فإنّ المقصود منه اهتمام الناس إلى الحقّ الواقعيّ، لا إنشاء حكم ظاهريّ لهم بقبول كلّ ما يخبرون به و إن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثمّ الفرق بين هذا الإيراد و سابقه أنّ هذا الإيراد مبنيّ على أنّ الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعيّة المستلزم لعدم وجوبه إلّا بعد إحراز كون الإنذار متعلّقاً بالحكم الواقعيّ. و أمّا الإيراد الأوّل فهو مبنيّ على سكوت الآية عن التعرّض لكون الحذر واجباً على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث: لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذر و لو لم يُقدّر العلم، لكن لا تدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث أنّه خبر؛ لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، و الحذر هو التخويف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أنّ التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ في مقام الإيعاد على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمة، كما يوعد على شرب الخمر و فعل الزنا و ترك الصلاة، أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهال، فالتخويف لا يجب إلّا على المتعظ أو المسترشد، و من المعلوم أنّ تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محلّ الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: أنّ المنذر إمّا أن يُنذر و يُخوّف على وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، و إمّا أن يُنذر و يُخوّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة. فالأوّل، كأن يقول: «يا أيّها الناس اتقوا الله في شرب العصير؛ فإنّ شربه يوجب المؤاخذه». و الثاني، كأن يقول في مقام التخويف: «قال الإمام عليه السلام: من شرب العصير فكأنما شرب الخمر». أمّا الإنذار على الوجه الأوّل: فلا يجب الحذر عقيبّه إلّا على المقلّدين لهذا المفتي.

و أمّا الثاني: فله جهتان: إحداها: جهة تخويف و إيعاد. و الثانية: جهة حكاية قول من الإمام عليه السلام. و من المعلوم أنّ الجهة الاولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى

الحكاية، فهي ليست حجّة إلا على من هو مقلّد له؛ إذ هو الذي يجب عليه التحوّف عند تخويفه. و أمّا الجهة الثانية: فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام.

و أمّا أنّ مدلوله متضمّن لما يوجب التحريم الموجب للتحوّف أو الكراهة، فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

فالآية الدالة على وجوب التحوّف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذر في مضمون الحكاية، وهو المقلّد له؛ للإجماع على أنّه لا يجب على المجتهد التحوّف عند إنذار غيره.

إنّما الكلام في أنّه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا؟ والآية لا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التحوّف عند التخويف.

فالحقّ: أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفايةً و وجوب التقليد على العوامّ أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

[كلام الشيخ البهائي في ضعف الاستدلال بالآية]

و ذكر شيخنا البهائي في أوّل أربعينه: أنّ الاستدلال بالنبويّ المشهور: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً» على حجّة الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية^١.

و كأنّ فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها؛ لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدّاً، كما سيجيء^٢ إن شاء الله عند ذكر الأخبار.

هذا، و لكن ظاهر الرواية المتقدمة^٣ عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد. لكنّها من

(١) راجع وسائل الشيعة ١٨: ٦٦ - ٦٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤، ٥٨، ٥٩، ٦٠ و ٦٢.

(٢) الأربعون حديثاً: ٧١.

(٣) راجع الصفحة: ٢١١.

(٤) المتقدمة آنفاً.

الآحاد؛ فلا ينفع في صرف الآية عن ظاهرها في مسألة حجّة الآحاد. مع إمكان منع دلالتها على المدعى؛ لأنّ الغالب تعدّد من يخرج إلى الحجّ من كلّ صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام، وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم، فإطلاق الرواية منزّل على الغالب.

[الآية الثالثة: آية «الكتان»]

و من جملة الآيات التي استدلّ بها جماعة^١ - تبعاً للشيخ في العدة^٢ - على حجّة الخبر، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَدِّ مَا بُيِّنَتْهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^٣.
و التقريب فيه نظير ما بيّناه في آية النفر من أنّ حرمة الكتان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

[المناقشة في الاستدلال بآية الكتان]

ويرد عليها: ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر، من سكوتها و عدم التعرّض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتانه و يجب إظهاره؛ فإنّ من أمر غيره بإظهار الحقّ للناس ليس مقصوده إلّا عمل الناس بالحقّ، و لا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّة قول المظهر تبعداً و وجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحقّ.
و يشهد لما ذكرنا أنّ مورد الآية كتان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بيّن الله لهم ذلك في التوراة^٤، و معلوم أنّ آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظنّ.
نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على

(١) منهم: المحقّق القمي في القوانين ١: ٤٣٨، و صاحب الفصول في الفصول: ٢٧٦.

(٢) راجع العدة في اصول الفقه ١: ١١٣.

(٣) البقرة: ١٥٩.

(٤) راجع مجمع البيان ١: ٢٤١.

أن المقصود العمل بقوله وإن لم يُقد العلم؛ لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.
ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم^١ من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء
على وجوب تصديقهنّ، وبآية وجوب إقامة الشهادة^٢ على وجوب قبولها بعد الإقامة.
مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين.

[الآية الرابعة: آية «السؤال من أهل الذكر»]

ومن جملة الآيات التي استدلّ بها بعض المعاصرين^٣، قوله تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ
الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^٤. بناءً على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول
الجواب، ولا لغي وجوب السؤال؛ وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما
يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأنّ خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه
قطعاً، فإذا سُئل الراوي الذي هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السلام في
خصوص الواقعة فأجاب بأنّي سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآية، فيجب
قبول قوله ابتداءً: «إني سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا»؛ لأنّ حجّة قوله هو الذي
أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

[المنافسة في الاستدلال بآية السؤال]

ويرد عليه: أولاً: أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية، فظاهرها بمقتضى السياق
إرادة علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس ومجاهد^٥ والحسن وقادة^٦؛ فإنّ المذكور
في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن

(١) راجع الصفحة : ١٩٢.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) هو صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٢٧٦.

(٤) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٥) مجمع البيان ٣: ٣٦٢.

(٦) مجمع البيان ٤: ٤٠.

كُنْتُمْ لَا تَقْلَمُونَ ﴿٣١﴾ بِالْأَيْتِيبِ وَالزُّبُرِ ۚ وَ فِي سُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا لَا نُؤْتِيهِمُ قِسْمًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ الْأَهْلُ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَقْلَمُونَ﴾^١.

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها، ففيه: أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام، وقد عقد في اصول الكافي باباً لذلك^٢، وأرسله في المجمع عن علي عليه السلام^٣.

وردة بعض مشايخنا^٤ هذه الأخبار بضعف السند؛ بناءً على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه نظر؛ لأن روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء^٥، فلاحظ، ورواية أبي بكر الحضرمي^٦ حسنة أو موثقة.

نعم ثلاث روايات أخر منها^٧ لا تخلو من ضعف، ولا تقدر قطعاً.

وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سئل إن كنت جاهلاً. ويؤيده أن الآية واردة في اصول الدين وعلامات النبي ﷺ 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 الإمام عليه السلام؛ وإلا لدلّ على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر،

(١) النحل: ٤٣ و ٤٤.

(٢) الأنبياء: ٧.

(٣) الكافي ١: ٢١٠.

(٤) مجمع البيان ٤: ٤٠.

(٥) هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٩٧.

(٦) الكافي ١: ٢١٠-٢١١.

(٧) نفس المصدر، الحديث ٦.

(٨) نفس المصدر، الأحاديث ١، ٢ و ٨.

مع أنّه يصحّ سلب هذا العنوان عن مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه أو بصره، و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم - بناءً على إرادة التعبد بجوابهم - هو سؤالهم عما هم عاملون به و يعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد؛ و لهذا تمسك به جماعة^١ على وجوب التقليد على العامي.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أنّا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركّب.

حاصل وجه الاندفاع: أنّ سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعوها من الإمام عليه السلام و التعبد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم؛ ألا ترى أنّه لو قال: «سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء، لا يمتثل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجيّة من قيام زيد و تكلم عمرو، و غير ذلك؟

[الآية الخامسة: آية «الأذن»]

ومن جملة الآيات، قوله تعالى في سورة براءة: ﴿وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُوْثِقُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^١. مدح الله عزّ وجلّ رسوله صلى الله عليه وآله بتصديقه للمؤمنين، بل قرّنه بالتصديق بالله جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

و يزيد تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بن - ابن هاشم، أنّه كان لاسماعيل بن أبي عبد الله دنانير، و أراد رجل من قریش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «يا بني، أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني، إنّ الله عزّ و جلّ يقول: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، يقول: يصدّق الله و يصدّق للمؤمنين؛ فإذا شهد عندك المسلمون فصّدقهم»^٢.

(١) منهم: الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٣١٩، و المحقّق القمي في القوانين ١٥٥: ٢، و صاحب الفصول في الفصول: ٤١١.

(٢) التوبة: ٦١.

(٣) وسائل الشيعة ١٣: ٢٣٠، الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعة، الحديث ١.

[المناقشة في الاستدلال بآية الأذن]

ويرد عليه: أولاً: أن المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه ﷺ بذلك؛ لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم.

و ثانياً: أن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر 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 مؤذياً للنبي ﷺ 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 وطرح قوله رأساً، مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر، لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية اسماعيل المتقدمة.

و يؤيد هذا المعنى: ما عن تفسير العياشي، عن الصادق عليه السلام: من أنه يصدق المؤمنين؛ لأنه ﷺ كان رءوفاً رحيماً بالمؤمنين؛ فإن 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 بد من تكذيب أحدهما، وهو منافٍ لكونه أذن خير ورءوفاً رحيماً بالجميع، فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

و يؤيده أيضاً: ما عن القمي في سبب نزول الآية: «أنه تم منافق على النبي ﷺ، فأخبره الله بذلك، فأحضره النبي ﷺ وسأله، فحلف: أنه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه النبي ﷺ، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ﷺ ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أني أنم عليه وأنقل أخباره فقبل، وأخبرته أني لم أفعل

فقبل، فردّه الله تعالى بقوله لنبية ﷺ: ﴿قُلْ أُنْذِرْ لَكُمْ﴾^١. و من المعلوم أنّ تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً.

و هذا التفسير صريح في أنّ المراد من «المؤمنين» المقرون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

و يشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضوعين - مضافاً إلى تكرار لفظه - تعديته في الأوّل بالباء و في الثاني باللام، فافهم.

و أمّا توجيه الرواية، فيحتاج إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إنّ المسلم إذا أخبر بشيء، فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن؛ فإنّ الإخبار من حيث أنّه فعلٌ من أفعال المكلفين، صحيحه ما كان مباحاً، و فاسده ما كان نقيضه، كالكذب و الغيبة و نحوهما، فحمل الإخبار على الصادق حملٌ على أحسنه.

و الثاني: هو حمل إخباره - من حيث أنّه لفظ دالٌّ على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها - على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

و المعنى الثاني هو الَّذي يراد من العمل بخبر العادل. و أمّا المعنى الأوّل: فهو الَّذي يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن، و هو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه و لا يتهمه، خصوصاً مثل قوله ﷺ: «يا أبا محمّد، كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامةً أنّه قال قولاً و قال: لم أقله، فصدّقه و كذبهم ...»^٢، فإنّ تكذيب القسامة - مع كونهم أيضاً مؤمنين - لا يراد منه إلّا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه؛ فإنّه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

نعم، خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن و إن أنكر المشهود عليه. و أنت إذا تأملت هذه الرواية و لاحظتها مع الرواية المتقدمة^٣ في

(١) تفسير القمي ١: ٣٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٦٠٩، الباب ١٥٧ من أحكام العشرة، الحديث ٤. و فيه: «يا محمّد».

(٣) راجع الصفحة ٢٠٢.

حكاية إسماعيل، لم يكن لك بدٌّ من حمل التصديق على ما ذكرنا.
وإن أبيت إلّا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع،
فقول: إنّ الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنة، و
المقصود هو الأوّل. غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية^(١) إن شاء الله تعالى.

[مدلول الآيات المستدلّ بها على حجّية خبر الواحد]

ثمّ إنّ هذه الآيات - على تقدير تسليم دلالة كلّ واحدة منها على حجّية الخبر - إنّما
تدلّ - بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق آية النبأ - على
حجّية خبر العادل الواقعيّ أو من أخبر عدلّ واقعيّ بعدلته، بل يمكن انصراف
المفهوم - بحكم الغلبة وشهادة التعليل بمخافة الوقوع في الندم - إلى صورة إفادة
خبر العادل الظنّ الاطمئنانيّ بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة؛ فيصير
حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعيّ بشرط إفادته الظنّ الاطمئنانيّ
وهو المعبر عنه بالوثوق. نعم، لو لم نقل بدلالة آية النبأ من جهة عدم المفهوم لها
اقتصر على منصرف سائر الآيات وهو الخبر المفيد للوثوق وإن لم يكن المخبر عادلاً.

[الثاني: الاستدلال بالسنة]

وأمّا السنة: فطوائف من الأخبار:

[الطائفة الاولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين]

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق أو المشهور،
والتخير عند التساوي:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها و
أصدقهما في الحديث»^(٢). ووردها وإن كان في الحاكمين، إلّا أنّ ملاحظة جميع

(١) الآتية في نفس الصفحة و ما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ و ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الرواية تشهد بأنّ المراد بيان المرجح للروایتين اللّتين استند إليهما الحاكمان.

ومثل رواية عوالي اللآلئ المروية عن العلامة، المرفوعة إلى زرارة: قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما أخذ؟ قال: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر». قلت: إنهما معاً مشهوران؟ قال: «خذ بأعدلها عندك وأوثقهما في نفسك»^١.

ومثل رواية ابن الجهم عن الرضا عليه السلام: قلت: يحننا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «إذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت»^٢.

ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسع عليك حتّى ترى القائم»^٣. وغيرها من الأخبار.

والظاهر: أنّ دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة، إلّا أنّه لا إطلاق لها؛ لأنّ السؤال عن الخبرين اللّذين فرض السائل كلّاً منهما حجّة يتعيّن العمل بها لو لا المعارض؛ كما يشهد به السؤال بلفظة «أيّ» الدالّة على السؤال عن المعيّن مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سُئل عن تعارض الشهود أو أئمة الصلاة فأجاب ببيان المرجح، فإنّه لا يدلّ إلّا على أنّ المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.

نعم، رواية ابن المغيرة تدلّ على اعتبار خبر كلّ ثقة. وبعد ملاحظة ذكر الأوثقيّة والأعدليّة في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل.

لكنّ الإنصاف: أنّ ظاهر مساق الرواية أنّ الغرض من العدالة حصول الوثاقة، فيكون العبرة بها.

[الطائفة الثانية: مادّل على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد الأصحاب]

ومنها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية:

(١) عوالي اللآلئ ٤: ١٣٣، ومستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الحديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.
(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

مثل: إرجاعه عليه السلام إلى زرارة بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة^١.

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «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 الثقي؟» - يعني محمد بن مسلم - فإنه سمع من أبي أحاديث، وكان عنده وجيهاً^٣.

وقوله عليه السلام - فيما عن الكشي - لسلمة بن أبي حبيبة: «انت أبان ابن تغلب؛ فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني فاروه عني»^٤.

وقوله عليه السلام لشعيب العرقوقي - بعد السؤال عمن يرجع إليه -: «عليك بالأسدي»، يعني: أبا بصير^٥.

وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب - بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم الدين -: «عليك بذكرى بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^٦.

وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهدي^٨: ربما احتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: «نعم»^٩. وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروضاً عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس، ليرتب عليه أخذ المعالم منه.

و يؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمريّ وابنه اللّذين هما من

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٤) رجال الكشي ٢: ٦٢٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٦) هكذا في جميع النسخ. والصحيح كما في المصدر: «من ذكرى...»

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧، اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٨٤.

(٨) في جميع النسخ: «عبد العزيز ابن المهدي». والصحيح ما أثبتناه كما في الوسائل.

(٩) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

النّوّاب و السفراء، ففي الكافي - في باب النهي عن التسمية - عن الحميري عن أحمد بن إسحاق، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام و قلت له: من أعمل، أو عمّن آخذ، و قول من أقبل؟ فقال عليه السلام له: «العمريّ ثقتي؛ فما أدّى إليك عني فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عني فعنّي يقول، فاسمع له و أطع؛ فإنّه الثقة المأمون»^١.

و أخبرنا أحمد بن إسحاق: أنّه سأل أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: «العمريّ و ابنه ثقتان، فما أدّى إليك عني فعنّي يؤدّيان، و ما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما و أطعهما؛ فإنّهما الثقتان المأمونان...»^٢.

و هذه الطائفة - أيضاً - مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

[الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء]

و منها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء، و روايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية:

مثل: قول الحجّة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب - على ما في كتاب الغيبة للشيخ، و كمال الدين للصدوق، و الاحتجاج للطبرسي -: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، و أنا حجّة الله عليهم»^٣. فإنّه لو سلّم أنّ ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة - أعني الاستفتاء منهم - إلّا أنّ التعليل بأنّهم حجّته عليه السلام يدلّ على وجوب قبول خبرهم.

و مثل الرواية المحكيّة عن العدة^٤، من قوله عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيها روي عنّا فانظروا إلى ما روه عن عليّ عليه السلام»^٥. دلّ على الأخذ بروايات الشيعة و روايات العامة مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصّة.

(١) الكافي ١: ٣٣٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) كمال الدين: ٤٨٤، و الغيبة: ٢٩١، و الاحتجاج ٢: ٢٨٣.

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ٦٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

و مثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام - في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَتْلُمُونَ أَلْكِتَبَ ...﴾^١ - من أنه قال رجلٌ للصادق عليه السلام: فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعون من علمائهم، لا سبيل لهم إلى غيره، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلّا كعوامنا يقلّدون علماءهم؟ فإن لم يجوز لاولئك القبول من علمائهم لم يجوز لهؤلاء القبول من علمائهم. فقال عليه السلام: «بين عوامنا و علمائنا وبين عوام اليهود و علمائهم فرقٌ من جهة و تسويةٌ من جهة: أما من حيث استواؤهم؛ فإن الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم. و أما من حيث افرقوا، فلا». قال: يبيّن لي يا بن رسول الله؟ قال: «إنّ عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح و بأكل الحرام و الرشاء و بتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، و أنّهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه، و أعطوا ما لا يستحقّه من تعصبوا له من أموال غيرهم و ظلموهم من أجلهم، و علموهم يقارفون المحرمات، و اضطروا بمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل ما يفعلونه فهو فاسق، لا يجوز أن يصدّق على الله تعالى و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله تعالى؛ فلذلك ذمهم لما قلّدوا من عرفوا و من علموا أنّه لا يجوز قبول خبره و لا تصديقه و لا العمل بما يؤدّيه إليهم عمّن لم يشاهدوه، و وجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ؛ إذ كانت دلائله أوضح من أن تحفى، و أشهر من أن لا تظهر لهم. و كذلك عوام امتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر، و العصبية الشديدة، و التكالب على حطام الدنيا و حرامها، و إهلاك من يتعصبون عليه و إن كان لإصلاح أمره مستحقاً، و الترفرف بالبرّ و الإحسان على من تعصبوا له و إن كان للإذلال و الإهانة مستحقاً، فمن 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 مولاه، 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 عنّا شيئاً، ولا كرامة. وإنّا كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك؛ لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجوها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا؛ ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم، ومنهم قوم نصّاب لا يقدرون على القدح فينا، فيتعلّمون بعض علومنا الصحيحة، فيتوجّهون به عند شيعتنا، ويتقصّون بنا عند أعدائنا، ثم يضعون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التي نحن براء منها، فيقبله المسلمون من شيعتنا على أنّه من علومنا، فضلّوا وأضلّوا، أولئك أضّرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد - لعنه الله - على الحسين بن عليّ عليه السلام، انتهى.

دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرّز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكنّ الاستفادة من مجموعه أنّ المناط في التصديق هو التحرّز عن الكذب، فافهم.

ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن يعتمد عليه في الدين، قال: «اعتمدوا في دينكم على كلّ مسنّ في حينا، كثير القدم في أمرنا»^١.

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا؛ فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم؛ إنهم اتّمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه ...»^٢.

وظاهرهما وإن كان الفتوى، إلّا أنّ الإنصاف شمولهما للرواية بعد التأمل، كما تقدّم في سابقيهما.

ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفي - خادم الشيخ أبي

(١) الاحتجاج ٢: ٥٠٨ - ٥١٢، الحديث ٣٣٧، والتفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ٢٩٩ - ٣٠١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١١٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

القاسم الحسين بن روح - حيث سألَه أصحابه عن كتب السلمغاني، فقال الشيخ: «أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رووا، وذرُوا ما رأوا^١. فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال، و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم. ولهذا أن الشيخ الجليل المذكور - الذي لا يظنّ به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام - قال: «أقول في كتب السلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال» مع أن هذا الكلام بظاهره قياسٌ باطلٌ.

و مثل ما ورد مستفيضاً في المحاسن و غيره: «حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق خيرٌ لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة^٢. و في بعضها: «ياخذ صادق عن صادق^٣».

و مثل ما في الوسائل عن الكشي، من أنه ورد توقيع على القاسم بن العلاء، و فيه: «إنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا؛ قد علموا أننا نفاوضهم سراً و نحمله إليهم^٤».

و مثل مرفوعة الكنائي، عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾^٥، قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، و ليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيسمعون حديثنا و يفتشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون أموالهم و يتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا و يسمعوأ حديثنا فينقلوا إليهم، فيعيه اولئك و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً و يرزقهم من حيث لا

(١) الغيبة للشيخ الطوسي: ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٢) المحاسن ١: ٣٥٦، الحديث ١٥٧ و ١٥٨ و وسائل الشيعة ١٨: ٦٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٦٧ - ٧٠.

(٣) المستدرک ١٧: ٢٩٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٥) الطلاق ٢ - ٣.

يحتسبون^١. دلّ على جواز العمل بالخبر وإن نقله من يضيّعه ولا يعمل به.

[الطائفة الرابعة: ما يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد]

و منها: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد، وإن كان في دلالة كلّ واحد على ذلك نظراً:

مثل النبويّ المستفيض بل المتواتر: «إنّه من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^٢. قال شيخنا البهائيّ في أوّل أربعينه: «إنّ دلالة هذا الخبر على حجّة خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر»^٣.

و مثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحثّ عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة، مثل ما ورد في شأن الكذب التي دفنوها لشدة التقيّة، فقال عليه السلام: «حدثوا بها فإنّها حق»^٤.

و مثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابه، مثل قوله عليه السلام للراوي: «اكتب وُبْتُّ علمك في بني عمك؛ فإنّه يأتي زمانٌ هرج، لا يأنسون إلّا بكتبهم»^٥. و ما ورد في ترخيص النقل بالمعنى^٦.

و ما ورد مستفيضاً بل متواتراً، من قولهم عليه السلام: «اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روايتهم عنّا»^٧.

و ما ورد من قولهم عليه السلام: «لكلّ رجل منّا من يكذب عليه»^٨.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٦٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٦٦-٦٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٥٤، ٥٨، ٥٩، ٦٠ و ٦٢.

(٣) الأربعون حديثاً: ٧١.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٥٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨. وفيه: بدل «بني عمك»: «إخوانك».

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣، والصفحة ١٠٩، نفس الباب، الحديث ٤١.

(٨) لم نقف عليه في المجاميع الحديثية. نعم، رواه في المعبر مرسلًا عن الصادق عليه السلام، المعبر ١: ٢٩.

وقوله ﷺ: «ستكثر بعدي القالة، وإن من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار»^١.

وقول أبي عبد الله ﷺ: «إنا أهل بيت صديقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا»^٢.
وقوله ﷺ: «إن الناس اولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره»^٣.
وقوله ﷺ: «لكلّ منا من يكذب عليه»^٤.

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة، والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة ﷺ بالعمل بالخبر وإن لم يقد القطع.

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة^٥، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال؛ كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و «المأمون» و «الصادق» و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضاً منصرفة إطلاقاً غيرها. أما العدالة: فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الأمرة بالأخذ بما روي عن عليّ ﷺ، و الواردة في كتب بني فضال، و مرفوعة الكنافي و تاليها^٦.

نعم، في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة^٧، لكنه محمول

(١) لم أجده في المجاميع الحديثية، وأما ورد قريب منه في وسائل الشيعة ١٨: ١٥٣، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) بحار الأنوار ٢: ٢١٧.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٤٦.

(٤) لم نجده في المجاميع الحديثية.

(٥) وسائل الشيعة ٢٠: ٩٣ (الفائدة الثامنة).

(٦) تقدّمت بأجمعها في الصفحات المتقدمة.

(٧) مثل ما تقدّم في الصفحة ٢٠٦.

على غير الثقة أو على أخذ الفتوى؛ جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها؛ وفي رواية بنى فضال شهادة على هذا الجمع.

مع أنّ التعليل للنهي في ذيل الرواية - بأنهم ممن خانوا الله ورسوله - يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة؛ فإنّ الغير الإمامي الثقة - مثل ابن فضال وابن بكير - ليسوا خائنين في نقل الرواية، وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

[الثالث: الاستدلال بالإجماع]

و أمّا الإجماع: فتقريره من وجوه:

[الوجه الأول: الإجماع في مقابل السيّد وأتباعه]

أحدهما: الإجماع على حجّة خبر الواحد في مقابل السيّد وأتباعه.

و طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم، أو عن وجود نصّ معتبر في المسألة.

و لا يعتنى بخلاف السيّد وأتباعه؛ إمّا لكونهم معلومي النسب - كما ذكره الشيخ في العدة^١ - وإمّا للاطلاع على أنّ ذلك لشبهة حصلت لهم - كما ذكره العلامة في النهاية^٢، ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً - وإمّا لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس.

الثاني: تتبّع الإجماعات المنقولة في ذلك:

[١ - دعوى الشيخ الإجماع على حجّة خبر الواحد]

فمنها: ما حكى عن الشيخ في العدة في هذا المقام، حيث قال: «و أمّا ما اخترته

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) نهاية الوصول ٣: ٤٠٣.

من المذهب: فهو أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة و كان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن أحد الأئمة عليهم السلام و كان ممن لا يُطعن في روايته و يكون سديداً في نقله و لم يكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر - لأنه إذا كان هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجباً للعلم كما تقدّمت القرائن - جاز العمل به.

و الذي يدلّ على ذلك: إجماع الفرقة المحقّقة؛ فإنّ وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دونوها في اصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعون، حتّى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقة لا يُنكر حديثه، سكتوا و سلّموا الأمر و قبلوا قوله.

هذه عاداتهم و سجيّتهم من عهد النبي ﷺ و من بعده من الأئمة صلوات الله عليهم إلى زمان جعفر 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 معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذي يكشف عن ذلك: أنّه لما كان العمل بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً. و إذا شدّ منهم واحد و عمل به في بعض المسائل أو استعمله على وجه المحااجة لخصمه و إن لم يكن اعتقاده، ردّوا قوله و أنكروا عليه و تبرّءوا 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.

فإن قيل: كيف تدّعون إجماع الفرقة المحقّقة على العمل بخبر الواحد، و المعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أنّ المعلوم أنّها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر.

قيل له: المعلوم من حالها الذي لا يُنكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه. وأما ما كان رواه منهم وطريقه أصحابهم فقد بينّا أنّ المعلوم خلاف ذلك، وبينّا الفرق بين ذلك وبين القياس، وآه لو كان معلوماً حظّر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أنّ خبر الواحد لا يعمل به، ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى أنّ منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً، ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك لأنّ السمع لم يرد به، وما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك، ولا صنف فيه كتاباً، ولا أمل فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟ قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الأحاد إنّها تكلموا من خالفهم في الاعتقاد، ودفعوهم عن وجوب العمل بها يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها، وذلك صحيح على ما قدمناه، ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم وأنكر بعضهم على بعض العمل بها يروونه، إلّا مسائل دلّ الدليل الموجب للعلم على صحتها. فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم؛ لمكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

على أنّ الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقة، وقد علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين، وكلّ قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميّز من أقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتدّ بذلك القول؛ لأنّ قول الطائفة إنّها كان حجة من حيث كان فيهم معصوم، فإذا كان القول من غير معصوم علم أنّ قول المعصوم داخل في باقي الأقوال، ووجب المصير إليه على ما بيّته في الإجماع^١، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ العقل إذا جوّز التعبد بخبر الواحد، والشرع ورد به، فما الذي يجعلكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة؟

ثم أجاب عن ذلك: بأن خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قرّره الشريعة، و الشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصّة، 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: بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحقّ 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 فإذا اختار كلاً منهما إنسان لزم كون الحقّ في جهتين، و أيد ذلك: بأنّه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها، فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم»^١.
ثم قال بعد ذلك:

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار، و نحن نعلم أن روايتها كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر و التفويض و غير ذلك من الغلو و التناسخ و غير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء؟

قلنا لهم: ليس كلّ الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه، و لو صحّ أنّه نقل لم يدلّ على أنّه كان معتقداً لما تضمّنه الخبر؛ و لا يمتنع أن يكون إنّا رواه ليعلم أنّه لم يشذّ عنه شيء من الروايات، لا لأنّه معتقد ذلك. و نحن لم نعتمد على مجرد نقلهم، بل اعتمدنا على العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فيما بينهم، و أمّا مجرد الرواية فلا حجّة فيه على حال.

فإن قيل: كيف تعملون على هذه الروايات، و أكثر روايتها المجبرة و المشبهة و المقلّدة و الغلاة و الواقفية و الفطحية و غير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح، و من شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل

(١) راجع وسائل الشيعة ٣: ١٠١، الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٣، و الكافي ١: ٦٥، و البحار ٢: ٢٣٦ و ٢٥٢.

به؟ وإن عوّلتهم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بسا طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، وذلك يدلّ على جواز العمل بأخبار الكفّار والفسّاق.

قيل لهم: لسنّا نقول إنّ جميع أخبار الأحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، ونشير هاهنا إلى جملة من القول فيه. فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحقّ فلا طعن على ذلك به. وأما ما يرويه قوم من المقلّدة، فالصحيح أنّهم اعتقدوا: أنّ المقلّد للحقّ وإن كان مخطئاً في الأصل، معفو عنه، ولا أحكم فيه بحكم الفسّاق، ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أنّ من أشاروا إليه لا نسلم أنّهم كلّهم مقلّدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامّة. وليس - من حيث يتعذّر عليهم إيراد الحجج - ينبغي أن يكونوا غير عالمين؛ لأنّ إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها، كما قلنا في أصحاب الجملة.

وليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة؛ لأنّهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحّة النبوة قالوا: «روينا كذا»، ويروون في ذلك كلّ الأخبار، وليس هذا طريقة أصحاب الجملة.

وذلك أنّه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله، غير أنّهم لمّا تعذّر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلاً عليهم. وليس يلزمهم أن يعلموا أنّ ذلك لا يصحّ أن يكون دليلاً إلّا بعد أن يتقدّم منهم المعرفة بالله، وإنّما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، وهم عالمون على الجملة كما قرّرنا، فما يتفرّع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضييل.

وأما الفرق الذين أشار إليهم من الواقعية والفتحية وغير ذلك: فعن ذلك جوابان. ثمّ ذكر الجوابين: وحاصل أحدهما: كفاية الوثاقة في العمل بالخبر؛ ولهذا قيل خبر ابن بكير وبنو فضال وبنو سماعة. وحاصل الثاني: أنّنا لا نعمل برواياتهم إلّا إذا انضمت إليها رواية غيرهم.

و مثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة و من هو متهم في نقله. و ذكر الجوابين أيضاً في روايات المجترة و المشبهة، بعد منع كونهم مجترة و مشبهة؛ لأن روايتهم لأخبار الجبر و التشبيه لا تدلّ على ذهابهم إليه.

ثم قال: «فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردّها، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحتها، و لأجلها عملوا بها، و لو تجرّدت لما عملوا بها، و إذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقترن بالخبر و تدلّ على صحتها أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب و السنة و الإجماع و التواتر، و نحن نعلم أنّه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الأحاد ذلك؛ لأنّها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم و تصانيفهم و فتاواهم؛ لأنّه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن؛ لعدم ذكر ذلك في صريحه و فحواه و دليله و معناه. و لا بالسنة المتواترة؛ لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام، بل وجودها في مسائل معدودة. و لا بإجماع؛ لوجود الاختلاف في ذلك. فعلم أنّ دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة. و من ادّعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا و بينه، بل كان معوّلاً على ما يعلم ضرورة خلافه، و مدافعاً لما يعلم من نفسه ضدّه و نقيضه.

و من قال عند ذلك: «إني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بها كان يقتضيه العقل»، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار و أكثر الأحكام و لا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، و هذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، و من صار إليه لا يحسن مكالمته؛ لأنّه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه».

ثم أخذ في الاستدلال - ثانياً - على جواز العمل بهذه الأخبار بأنّا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه، و كلّ منهم يستدلّ ببعض هذه الأخبار، و لم يعهد من أحد منهم تفسير صاحب و قطع المؤدّة عنه، فدلّ ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدلّ - ثالثاً - على ذلك: بأنّ الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار و بيان أحوالهم من حيث العدالة و الفسق، و الموافقة في المذهب و

المخالفة، و بيان من يعتمد على حديثه و من لا يعتمد، و استثنوا الرجال من جملة ما روه في التصانيف، و هذه عاداتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلو لا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كلّهُ^١. انتهى المقصود من كلامه، زاد الله في علوّ مقامه.

و قد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بها لا مزيد عليه، حتّى أنّه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد، و أنّه لو اقتصر على الأدلة العلمية و عمل بأصل البراءة في غيرها، لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه، فشكّر الله سعيه.

[المناقشة فيما أفاد صاحب المعالم و من تبعه]

ثم إنّ من العجب أنّ غير واحد من المتأخرين تبعوا المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجّة الأخبار المجردة عن القرينة.

قال في المعالم على ما حكى عنه: «و الإنصاف: أنّه لم يتضح من حال الشيخ و أمثاله مخالفتهم للسيد؛ إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام و استفادة الأحكام منه، و كانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما أشار إليه السيد، و لم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه. و تفتّن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه - حيث قال في المعارج: «ذهب شيخنا أبو جعفر إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواية أصحابنا، لكن لفظه و إن كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين أنّه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام و دونها الأصحاب، لا أنّ كلّ خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به، هذا هو الذي تبين لي من كلامه». و يدّعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار، حتّى لو رواها غير الإمامي و كان الخبر سليماً عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب، عمل به^٢». انتهى.

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٢٩ - ١٤٢.

(٢) معارج الأصول: ١٤٧.

قال بعد نقل هذا عن المحقق: «و ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبته العلامة إليه^١، انتهى كلام صاحب المعالم. وأنت خبير: بأن ما ذكره في وجه الجمع - من تيسر القرائن و عدم اعتمادهم على الخبر المجرد - قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة^٢ ببداهة بطلانه؛ حيث قال: «إنّ دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة، وأنّ المدّعي لها معوّل على ما يعلم ضرورة خلافه و يعلم من نفسه ضده و نقيضه». و الظاهر - بل المعلوم - أنّه لم يكن عنده كتاب العدة.

و قال المحدث الأسترابادي - في محكيّ الفوائد المدنيّة - : «إنّ الشيخ لا يميز العمل إلّا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم، و ذلك هو مراد المرتضى، فصارت المناقشة لفظيّة، لا كما توهمه العلامة و من تبعه»^٣، انتهى كلامه.

و قال بعض من تأخّر عنه من الأخباريين^٤ في رسالته - بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم - : «و لقد أحسن النظر و فهم طريقة الشيخ و السيّد من كلام المحقق كما هو حقّه.

و الذي يظهر منه: أنّه لم ير عدة الاصول للشيخ، وإنّما فهم ذلك ممّا نقله المحقق، و لو رأها لصدع بالحقّ أكثر من هذا. و كم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخّرين، كوالده و غيره. و فيما ذكره كفاية لمن طلب الحقّ و عرفه؛ و قد تقدّم كلام الشيخ، و هو صريح فيما فهمه المحقق، و موافق لما يقوله السيّد، فليراجع.

و الذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من أنّه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي، و لم يتأمّل بقية الكلام كما تأمّله المحقق، ليعلم أنّه إنّما يجوز العمل بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها، و ذلك

(١) معالم الدين: ١٩٧ - ١٩٨.

(٢) في الصفحة: ٢١٨.

(٣) الفوائد المدنيّة: ٦٧.

(٤) هو الشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي العاملي في كتاب هداية الأبرار، كما سيأتي. و راجع شرح

الوافية (مخطوط): ١٨٦.

مما يوجب العلم بصحتها، لا أنّ كلّ خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به؛ وإلا فكيف يظنّ بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة صلوات الله عليهم - مع قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم عليه السلام بطريق اليقين - أن يعولوا فيها على أخبار الأحاد المجردة، مع أنّ مذهب العلامة^١ وغيره^٢ أنّه لا بدّ في أصول الدين من الدليل القطعي، وأنّ المقلّد في ذلك خارج عن رتبة الإسلام؟ وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات، لألفه أذهانهم بأصول العامة.

ومن تتبّع كتب القدماء وعرف أحوالهم، قطع بأنّ الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم إلّا على الأخبار المتواترة أو الأحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، وأمّا خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والإفتاء، والله الهادي^٣، انتهى كلامه.

أقول: أمّا دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وأنّه ليس مخالفاً للسيد، فهو كمصادمة الضمّة؛ فإنّ في العبارة المتقدمة من العدة^٤ وغيرها ممّا لم نذكرها مواضع تدلّ على مخالفة السيد. نعم، يوافقه في العمل بهذه الأخبار المدوّنة، إلّا أنّ السيد يدعي تواترها له أو احتفافها بالقربينة المفيدة للعلم؛ كما صرح به في محكيّ كلامه في جواب المسائل التبتّيات من أنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها، إمّا بالتواتر أو بأمانة وعلامة تدلّ على صحتها وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وإن وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الأحاد^٥، انتهى.

(١) انظر الباب الحادي عشر: ٣-٤، ونهاية الوصول ٣: ٥٤١.

(٢) كالشيخ الطوسي في العدة ٢: ٧٣١، والمحقّق في المارّج: ١٩٩، والشهيد الأوّل في الألفيّة: ٣٨، والشهيد الثاني في المقاصد العلية: ٢١.

(٣) هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار: ٦٨-٦٩.

(٤) راجع الصفحة: ٢١٨.

(٥) حكاه عنه صاحب المعالم في معالم الدين: ١٩٧. وراجع المسائل التبتّيات (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ١: ٢٦.

والشيخ يأبى عن احتفافها بها، كما عرفت كلامه السابق في جواب ما أورده على نفسه بقوله: «فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجرد، بل إننا عملوا بها لقرائن اقترنت بها دللتهم على صحتها،....»^١.

ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص - لدعوى الأول تواتره، والثاني كون خبر الواحد حجة - لا يلزم منه توافقهما في مسألة خبر الواحد؛ فإن الخلاف فيها يثمر في خير يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعاً لشرائط الخبر المعتبر، وفي خير يراه الشيخ جامعاً ولم يحصل تواتره للسيد؛ إذ ليس جميع ما دُون في الكتب متواتراً عند السيد ولا جامعاً لشرائط الحجية عند الشيخ.

ثم إن إجماع الأصحاب الذي ادّعاه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينةً لصحتها بحيث تفيد العلم، حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينةً عامةً لجميع هذه الأخبار؛ كيف وقد عرفت^٢ إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين؟ ولو فرض كون الإجماع على العمل قرينةً، لكنه غير حاصل في كل خبر بحيث يُعلم أن هذا الخبر بالخصوص وكذا ذاك وذاك مما اجتمع على العمل به، كما لا يخفى.

بل المراد بالإجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي أو من القرائن؛ ولذا استثنى القميون كثيراً من رجال نواذر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها، واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويه عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة.

والحاصل: أن معنى الإجماع على العمل بها عدم ردّها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الإجماع على العمل بكل خير خير منها.

ثم إن ما ذكره^٣ - من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الاصول والفروع بطريق اليقين - دعوى ممنوعة واضحة المنع.

(١) راجع الصفحة: ٢١٨.

(٢) راجع الصفحة: ٢١٨.

(٣) أي: الشيخ حسين الكركي العاملي في كلامه المتقدم في الصفحة: ٢٢٠ - ٢٢١.

و أقلّ ما يشهد عليها ما علم بالعين و الأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الاصول و الفروع؛ و لذا شكى غير واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام إليهم اختلاف أصحابهم، فأجابوهم تارةً بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقناً لدمائهم، كما في رواية حريز^١ و زرارة^٢ و أبي أيوب الخزاز^٣، و أخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين، كما في رواية الفيض بن المختار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلني الله فداك، ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: و أي الاختلاف يا فيض؟ فقلت له: إنّي أجلس في حلقتهم بالكوفة و أكاد أشك في اختلافهم في حديثهم، حتّى أرجع إلى المفضل بن عمر، فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي، فقال عليه السلام: «أجل، كما ذكرت يا فيض، إنّ الناس قد اولعوا بالكذب علينا، كأنّ الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره، إنّي أحدث أحدهم بحديث، فلا يخرج من عندي حتّى يتأوله على غير تأويله؛ و ذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا و بحبنا ما عند الله تعالى، و كلّ يحب أن يدعى رأساً»^٤. و قريب منها: رواية داود بن سرحان^٥.

و استثناء القميين كثيرٌ من رجال نوادر الحكمة معروف^٦.

و قصّة ابن أبي العوجاء - أنّه قال عند قتله: قد دسست في كتبكم أربعة آلاف حديث - مذكورة في الرجال^٧.

و كذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنّه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهم السلام، ثمّ عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة^٨. إلى غير ذلك ممّا يشهد بخلاف ما ذكره.

(١) علل الشرائع ٢: ٣٩٥.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٤٧، الحديث ٢١٦.

(٥) نفس المصدر ١: ٣٩٩، الحديث ٢٨٧.

(٦) كما تقدّم في الصفحة المتقدمة.

(٧) انظر أمالي السيّد المرتضى ١: ٩٥.

(٨) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٩ - ٤٩٠.

و أما ما ذكره^١ من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة و الأحاد العلمية، ففيه: أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة^٢ من أن الأخباريين لم يعملوا في أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الأحاد.

و لعلمهم المعنيون بما ذكره الشيخ - في كلامه السابق^٣ في المقلدة - أنهم إذا سألوا عن التوحيد و صفات الأنمة و النبوة، قالوا: «روينا كذا»، و أنهم يروون في ذلك الأخبار.

و كيف كان، فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد، لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعاً صدور أخبار الكتب الأربعة؛ لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه، فكيف يرضى للشيخ و من تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا بالأخبار المجردة عن القرينة؟

و أما صاحب المعالم: فعذرته أنه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضوع، كما حكى عن بعض حواشيه^٤ و اعترف به هذا الرجل^٥.

و أما المحقق: فليس في كلامه المتقدم^٦ منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً، وإنما منع من دلالة على الإيجاب الكلي، و هو: أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به، و خص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب، و جعله موافقاً لما اختاره في المعتبر - من التفصيل في أخبار الأحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها - و هو: أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، و ما عرض الأصحاب عنه أو شدّ يجب أطراحه^٧، انتهى.

و الإنصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل

(١) أي: الشيخ الكركي العاملي في كلامه المتقدم في الصفحة: ٢٢١.

(٢) نهاية الوصول ٣: ٤٠٣.

(٣) راجع الصفحة: ٢١٧.

(٤) ذكره المولى صالح المازندراني في حاشيته على المعالم، انظر هامش المعالم (الطبعة الحجرية): ١٩٧.

(٥) أي: الشيخ حسين الكركي العاملي.

(٦) في الصفحة: ٢١٩.

(٧) المعتبر ١: ٢٩.

الإمامي أظهر ممّا فهمه المحقّق من التقييد؛ لأنّ الظاهر أنّ الشيخ إنّما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدوّنة في كتب الأصحاب على حجّة مطلق خبر العدل الإمامي، بناءً منه على أنّ الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول، وكذا ما ادّعاء من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصّة من غير الإماميّة؛ وإلا فلم يأخذه في عنوان مختاره، ولم يشترط كون الخبر ممّا رواه الأصحاب وعملوا به. فراجع كلام الشيخ وتأمله، والله العالم وهو الهادي إلى الصواب.

[توهم التدافع بين دعوى السيّد ودعوى الشيخ]

ثمّ إنّّه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيّد ودعوى الشيخ - مع كونها معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب - في العمل بخبر الواحد؛ فكّم من مسألة فرعيّة وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها؟ مع أنّ المسألة الفرعيّة أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما؛ لأنّ المسائل الفرعيّة معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص - نعم، قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظة قواعد الأصحاب -، والمسائل الاصوليّة لم تكن معنونة في كتبهم، إنّما المعلوم من حالهم أنّهم عملوا بأخبارٍ وطرحوا أخباراً.

فلعلّ وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم، بخلاف ما طرحوا، على ما يدّعيه السيّد على ما صرح به في كلامه المتقدّم^١ من أنّ الأخبار المودعة في الكتب بطريق الأحاد متواترة أو محفوفة. ونصّ في مقام آخر^٢ على أنّ معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومّة.

ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا - مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف - فقد شرط العمل في أحدهما دون الآخر، على ما يدّعيه الشيخ على ما صرح به في كلامه المتقدّم^٣ من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقتراثها بالقرائن.

(١) في الصفحة: ٢٢١.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٢.

(٣) في الصفحة: ٢١٨.

نعم، لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريحُ السيّد بأنهم شدّدوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

ولعلّ الوجه فيه ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدّم بقوله: «إنهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها».

واستبعد هذا صاحب المعالم - في حاشية منه على هامش المعالم، بعد ما حكاه عن الشيخ - بأن الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الأحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفينهم؛ لأن اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم كافٍ في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه^١، انتهى.

[طرق الجمع بين دعوى السيّد والشيخ]

وفيه: أنّه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب والتجنّس به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي، فاحتالوا في ذلك بأنّ لا نعمل إلّا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن، ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظنيّ وإن كان راويه غير مطعون. وفي عبارة الشيخ - المتقدمة^٢ - إشارة إلى ذلك؛ حيث خصّ إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.

والحاصل: أنّ الإجماع الذي ادّعاه السيّد قويّ، وما ادّعاه الشيخ إجماع عمليّ. و الجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما احتفّ بالقرينة 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. إلّا أنّ الإنصاف: أنّ القرائن تشهد بفساد الحمل الأوّل كما سيأتي^٣، فلا بدّ من حمل قول من حكى عنهم السيّد المنع إمّا على ما

(١) في الصفحة: ٢١٥.

(٢) حكى المولى صالح المازندراني هذه الحاشية في حاشيته على المعالم، انظر هامش المعالم (الطبعة الحجرية): ١٩٩.

(٣) في الصفحة: ٢١٥.

(٤) انظر الصفحة اللاحقة.

ذكرنا من إرادة دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردّها بفسق الراوي، وإما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم بالإجماع. ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو: أن مراد السيّد من العلم الذي ادّعاءه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان؛ فإنّ المحكيّ عنه في تعريف العلم: أنّه ما اقتضى سكون النفس^١. وهو الذي ادّعى بعض الأخباريين^٢ أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي: موافقة الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو دليل العقل؛ و مراد السيّد من القرائن التي ادّعى في عبارته المتقدمة^٣ احتفاف أكثر الأخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية، بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما.

و حينئذٍ فيحمل إنكار الإماميّة للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدًا، أو لمجرّد حصول رجحانٍ بصدقه على ما يقوله المخالفون.

و الإنصاف: أنّه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرّد وثاقة الراوي، و كونه سديدًا في نقله لم يطعن في روايته. ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيّد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، و تصريح الشيخ في كلامه المتقدّم^٤ بإنكار ذلك.

[٢] - دعوى ابن طاووس الإجماع على حجّة الخبر الواحد

و تمّن نقل الإجماع على حجّة أخبار الأحاد السيّد الجليل رضي الدين بن طاووس، حيث قال - في جملة كلام له يطعن فيه على السيّد - : «و لا يكاد تعجبي ينقضي - كيف

(١) الذريعة ١: ٢٠.

(٢) وهو المحدث البحراني في الدرر النجفية: ٦٣.

(٣) في الصفحة: ٢٢١.

(٤) في الصفحة: ٢١٨.

اشتبه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الأحاد في الامور الشرعية؟ ومن أطلع على التواريخ والأخبار وشاهدَ عملَ ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرضى و علماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الأحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد ابن الحسن الطوسي - في كتاب العدة - وغيره من المشغولين بتصفّح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنّفين^١، انتهى.

وفيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضاً ادّعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الأحاد.

[٣- دعوى العلامة الإجماع على حجّة الخبر الواحد]

ومن نقل الإجماع أيضاً العلامة في النهاية، حيث قال: «إن الأخباريين منهم لو يقولوا في اصول الدين وفروعه إلّا على أخبار الأحاد، والاصوليين منهم - كأبي جعفر الطوسي وغيره - وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه؛ لشبهة حصلت لهم^٢، انتهى.

[٤- دعوى المحدث المجلسي الإجماع كذلك]

ومن ادّعاه أيضاً المحدث المجلسي في بعض رسائله، حيث ادّعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد^٣.

[مراد العلامة من الأخباريين]

ثم إن مراد العلامة من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق^٤ و شيوخه^٥؛

(١) فرج المهموم: ٤٢.

(٢) نهاية الوصول: ٣: ٤٠٣.

(٣) راجع البحار: ٢: ٢٤٥، ذيل الحديث ٥٥.

(٤) راجع الفقيه ١: ٣٥٩-٣٦٠، ذيل الحديث ١٠٣١.

(٥) وهو محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، انظر نفس المصدر.

حيث أثبتا السهو للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام؛ لبعض أخبار الأحاد، وزعموا أنّ نفيه عنهم عليهم السلام أول درجة في الغلو. [و يمكن أن] يكون ما تقدّم في كلام الشيخ^١ من المقلّدة الذين إذا سئلوا عن التوحيد وصفات النبي ﷺ والإمام عليه السلام قالوا: رويّا كذا، ورووا في ذلك الأخبار. وقد نسب الشيخ - في هذا المقام من العدة - العمل بأخبار الأحاد في اصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثمّ إنّهُ يمكن أن يكون الشبهة التي ادّعى العلامة حصولها للسيد وأتباعه، هي زعم الأخبار التي عمل بها الأصحاب ودونها في كتبهم مخوفة عندهم بالقرائن، أو أنّ من قال من شيوخهم بعدم حجّة أخبار الأحاد أراد بها مطلق الأخبار، حتّى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوي، أو أنّ مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له، فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

[وجود القرائن على صدق مذهبي الشيخ والعلامة]

ثمّ إنّ دعوى الإجماع على العمل بأخبار الأحاد وإن لم نطلع عليها صريحة في كلام غير الشيخ وابن طاوس والعلامة والمجلسي، إلّا أنّ هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدلّ على صحتها وصدقها، فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ويدخل في المحفوف بالقرينة؛ وبهذا الاعتبار يتمسك به على حجّة الأخبار.

بل السيد قد اعترف في بعض كلامه المحكي - كما يظهر منه - بعمل الطائفة بأخبار الأحاد، إلّا أنّه يدّعي أنّه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلا بدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة.

قال في الموصليّات - على ما حكى عنه في محكي السرائر - : «إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عوّلوا في كتبهم في الأحكام الشرعيّة على الأخبار التي رووها عن

(١) ما بين المعقوفين مثلاً.

(٢) راجع الصفحة: ٢١٧.

نقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام، حتى رويوا عن أنعتهم ﷺ - في ما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح - أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما قدمناه؟ قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو 'مشتبه' و'ملتبس' مجمل، وقد علم كل موافق ومخالف أنّ الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الأحاد^١، انتهى المحكي عنه.

و هذا الكلام - كما ترى - اعتراف بما يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الأحاد، إلّا أنّه ادعى معلومية خلافه من مذهب الإمامية، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع، ونحن نأخذ بما ذكره أولاً؛ لاعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً؛ لعدم ثبوته إلّا من قبله، وكفى بذلك موهناً. بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة؛ فإنّه معتضدٌ بقرائن كثيرة تدلّ على صدق مضمونه وأنّ الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة.

[القرينة الاولى : ما ادّعاء الكُتبي]

فمن تلك القرائن: ما ادّعاء الكُتبي، من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة^٢؛ فإنّ من المعلوم أنّ معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً 'بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره؛ إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة، مع أنّ الصحة عندهم - على ما صرح به غير واحد^٣ - عبارة عن الوثوق والركون، لا القطع واليقين.

(١) كذا في المصدر.

(٢) المسائل الموصّيات الثالثة (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢١٠-٢١١، وحكى عنه في السرائر ١: ٥٠.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٠٧، الترجمة ٦٧٣٩.

(٤) كالشيخ البهائي في مشرق الشمسين (ضمن رسائل الشيخ البهائي) ٢: ٢٦٩، والمحدث البحراني في

الحقائق ١: ١٤، والمحقق القمي في القوانين ١: ٤٨٤، وصاحب الفصول في الفصول: ٣٠٩.

[القرينة الثانية : دعوى النجاشي]

و منها: دعوى النجاشي أنّ مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب^١. وهذه العبارة تدلّ على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم بأنّه لا يروي أو لا يرسل إلّا عن ثقة؛ فلو لا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلّا عن الثقة. والاتفاق المذكور قد ادّعاه الشهيد في الذكرى^٢ أيضاً. وعن كاشف الرموز - تلميذ المحقق - : أنّ الأصحاب عملوا بمراسيل البرزطي^٣.

[القرينة الثالثة: ما ذكره ابن إدريس]

و منها: ما ذكره ابن إدريس - في رسالة «خلاصة الاستدلال» التي صنّفها في مسألة فورية القضاء - في مقام دعوى الإجماع على المضايقة، و أنّها ممّا أطبقت عليه الإمامية إلّا نفر يسير من الخراسانيين. قال في مقام تقريب الإجماع: إنّ ابني بابويه والأشعرين - كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن عليّ بن محبوب - والقميين أجمع - كعليّ بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد - عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة؛ لأنّهم ذكروا أنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته^٤، انتهى. فقد استدلّ على مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلى العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدّمتين ذهبا إلى المضايقة. وليت شعري إذا علم ابن إدريس أنّ مذهب هؤلاء - الذين هم أصحاب الأئمة عليهم السلام، و يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاقهم - وجوب العمل برواية الثقة و أنّه لا يحلّ ترك العمل بها، فكيف تبع السيّد في مسألة خبر الواحد؟

(١) انظر رجال النجاشي: ٣٢٦، رقم الترجمة ٨٨٧.

(٢) الذكرى ١: ٤٩.

(٣) كشف الرموز ١: ٤٥٢.

(٤) هذا ما حكاه الشهيد عن الحلّي في المسألة المسماة بـ «خلاصة الاستدلال». فراجع غاية المراد ١: ١٠٢.

إلا أن يدعى أن المراد بالثقة من يفيد قوله القطع. وفيه ما لا يخفى.
أو يكون مراده و مراد السيد من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا ما يفيد اليقين، على ما ذكرناه سابقاً في الجمع بين كلامي السيد و الشيخ^١.

[القرينة الرابعة: ما ذكره المحقق]

ومنها: ما ذكره المحقق في المعتبر في مسألة خبر الواحد، حيث قال: «أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر، و ما فطنوا لما تحته من التناقض؛ فإن من جملة الأخبار قول النبي ﷺ: «ستكثر بعدي القالة علي»، و قول الصادق عليه السلام: «إن لكل رجل منّا رجلاً يكذب عليه»^٢. و اقتصر بعضهم من هذا الإفراط، فقال: كل سليم السند يعمل به. و ما علم أن الكاذب قد يصدق، و لم يتنبه على أن ذلك طعن في علماء الشيعة و قدح في المذهب؛ إذ ما من مصنف إلا و هو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل. و أفرط آخرون في طريق ردّ الخبر حتى أحالوا استعماله عقلاً. و اقتصر آخرون، فلم يروا العقل مانعاً، لكنّ الشرع لم يأذن في العمل به.
و كلّ هذه الأقوال منحرفة عن السنن. و التوسط أقرب، فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، و ما أعرض عنه الأصحاب أو شدّ يجب أطراحه»^٣، انتهى.

و هو - كما ترى - ينادي بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل، و ليس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه؛ لأنّ كلامه في الخبر الغير العلمي، و هو الذي أحال قوم استعماله عقلاً و منعه آخرون شرعاً.

[القرينة الخامسة: ما ذكره الشهيد و المفيد الثاني]

و منها: ما ذكره الشهيد في الذكري^٤ و المفيد الثاني - ولد شيخنا الطوسي - : من

(١) راجع الصفحة: ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) تقدّم الحديثان في الصفحة: ٢١١ - ٢١٢.

(٣) المعتبر ١: ٢٩.

(٤) الذكري ١: ٥١.

أنّ الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن عليّ ابن بابويه عند إعواز النصوص؛ تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته. ولو لا عمل الأصحاب برواياته الغير العلميّة لم يكن وجهٌ في العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

[القرينة السادسة: ما ذكره المحدث المجلسي]

و منها: ما ذكره المجلسي في البحار - في تأويل بعض الأخبار التي تقدّم ذكرها في دليل السيّد و أتباعه ممّا دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور - من أنّ عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر الغير العلميّ متواتر بالمعنى^١.
و لا يخفى: أنّ شهادة مثل هذا المحدث الخبر الغوّاص 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 و العلامة الإجماع على العمل بأخبار الأحاد. و سيأتي أنّ المحدث الحرّ العامليّ في الفصول المهمّة ادّعى أيضاً تواتر الأخبار بذلك^٢.

[القرينة السابعة: ما ذكره الشيخ البهائي]

و منها: ما ذكره شيخنا البهائيّ في مشرق الشمسين من أنّ الصحيح عند القدماء ما كان محفوفاً بها يوجب ركون النفس إليه. و ذكر فيما يوجب الوثوق اموراً لا تفيد إلّا الظن^٣.
و معلوم أنّ الصحيح عندهم هو المعمول به. و ليس مثل الصحيح عند المتأخّرين في أنّه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر. فالمراد أنّ المقبول عندهم ما تركن إليه النفس و تثق به.
هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة - في دعوى الاتفاق على العمل

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٤٥.

(٢) لم نعر عليه في ما سيأتي، نعم تقدّم ذلك عن وسائل الشيعة، راجع الصفحة: ٢١٢.

(٣) مشرق الشمسين (ضمن رسائل الشيخ البهائي): ٢٦٩.

بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة - المؤيدة لما ادّعاه الشيخ والعلامة.

[معظم الأصحاب على حجية الخبر الواحد]

و إذا ضمنت إلى ذلك كلّ ذهاب معظم الأصحاب بل كلّهم - عدا السيّد و أتباعه - من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتّى أنّ الصدوق تابع في التصحيح و الردّ لشيخه ابن الوليد، و أنّ ما صحّحه فهو صحيح و أنّ ما رده فهو مردودٌ - كما صرح به في صلاة الغدير^١، و في الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة^٢ - ثمّ 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 يفرد به»، و «فلان مسكون في روايته»، و «فلان صحيح الحديث»، و الطعن في بعض بأنّه يعتمد الضعفاء و المراسيل، و غير ذلك، و ضمنت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة من أنّ العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة، تعلم علماً يقينياً صدق ما ادّعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

و الإنصاف: أنّه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة و الشهرة العظيمة و الأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهيّة، اللهم إلّا في ضروريّات المذهب.

لكنّ الإنصاف: أنّ المتيقّن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان، لا مطلق الظنّ. و لعلّه مراد السيّد من العلم كما أشرنا إليه آنفاً. بل ظاهر كلام بعضي احتمال أن يكون مراد السيّد من خبر الواحد غير مراد الشيخ.

[كلام الفاضل القزويني في تفسير الخبر الواحد]

قال الفاضل القزويني في لسان الخواصّ - على ما حكى عنه - : «إنّ هذه الكلمة -

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٠، ذيل الحديث ١٨١٧.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠ - ٢٣.

(٣) راجع الصفحة: ٢٢٧.

أعني خبر الواحد - على ما يستفاد من تتبّع كلماتهم تستعمل في ثلاثة معان: أحدها: الشاذّ النادر الذي لم يعمل به أحد، أو نَدَر من يعمل به، و يقابله ما عمل به كثيرون؛ الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمولة عند جميع خواصّ الطائفة، فيشمل الأوّل ومقابله. الثالث: ما يقابل المتواتر القطعيّ الصدور، وهذا يشمل الأوّلين وما يقابلهما.

ثم ذكر ما حاصله: أن ما نُقِلَ لإجماع الشيعة على إنكاره هو الأوّل، وما انفرد السيّد برده هو الثاني. و أما الثالث، فلم يتحقّق من أحد نفيه على الإطلاق، انتهى. وهو كلام حسن. وأحسن منه ما قدّمناه^١ من أن مراد السيّد من العلم ما يشمل الظنّ الاطمئنانيّ، كما يشهد به التفسير المحكيّ عنه للعلم بأنّه ما اقتضى سكون النفس^٢، والله العالم.

[الوجه الثاني: الإجماع حتّى من السيّد وأتباعه على العمل بخبر الواحد]

الثاني - من وجوه تقرير الإجماع :- أن يُدعى الإجماع حتّى من السيّد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلميّ في زماننا هذا وشبهه ممّا انسَدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر؛ فإنّ الظاهر أن السيّد إنّما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجزّد، كما يظهر من كلامه المتضمّن للاعتراض على نفسه بقوله: «فإن قلت: إذا سدّتم طريق العمل بأخبار الأحاد فعلى أيّ شيءٍ تعولون في الفقه كلّ؟»، فأجاب بما حاصله: أن معظم الفقه يُعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلميّة، وما يبقى من المسائل الخلافية يُرجع فيها إلى التخيير^٣.

وقد اعترف السيّد في بعض كلامه - على ما في المعالم^٤ - بل وكذا الحليّ في بعض

(١) لسان الخواصّ (مخطوط): ٤٢.

(٢) راجع الصفحة: ٢٢٧ و ٢٣٤.

(٣) الذريعة ١: ٢٠.

(٤) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٢-٣١٣.

(٥) المعالم: ١٩٦-١٩٧، وانظر رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١٠.

كلامه^١ على ما هو بيالي بأن العمل بالظن متعينٌ فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

[الوجه الثالث: استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد]

الثالث - من وجوه تقرير الاجماع -: استقرار سيرة المسلمين طرّاً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد. أنرى أنّ المقلّدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي؟ وهذا مما لا شك فيه.

و دعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد، بعيدة عن الإنصاف. نعم، المتيقّن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف. وقد حكى اعتراض السيّد على نفسه بأنّه لا خلاف بين الامة في أنّ من وكلّ وكيلًا أو استتاب صديقاً في ابتياع أمة أو عقد على امرأة في بلده أو في بلاد نائية، فحمل إليه الجارية و زفّ إليه المرأة، وأخبره أنّه أزاح العلة في ثمن الجارية و مهر المرأة، و أنّه اشترى هذه و عقّد على تلك: أنّ له وطأها و الانتفاع بها في كلّ ما يسوغ للمالك و الزوج. و هذه سبيله مع زوجته و أمته إذا أخبرته بطهرها و حيضها، و يرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتزوّج، و على الرجل بموت امرأته فيتزوّج اختها. و كذا لا خلاف بين الامة في أنّ للعالم أن يفتي و للعامي أن يأخذ منه، مع عدم علم أنّ ما أفتى به من شريعة الإسلام و أنّه مذهبه.

فأجاب بها حاصله: أنّه إن كان الغرض من هذا الردّ على من أحال التعبد بخبر الواحد، فمتوجّه و لا محيص. و إن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الأحاد في التحليل و التحريم، فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الأحاد

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 ومبتاع الأمة والزوجة في الحيض والطهر. وكيف يقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام^١.

أقول: المعارض حيث ادعى الإجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق إلزامه والرد عليه بأن هذه الموارد للإجماع. ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء، كان أبعد عن الرد، فتأمل.

[الوجه الرابع: استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد]

الرابع: استقرار طريقة العقلاء طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد.

فقول: إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهر، وإلا وجب عليه ردعهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية، كما ردّع في مواضع خاصة، وحيث لم يردع عليم منه رضاه بذلك؛ لأنّ اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعدّ طاعة في العرف وترك ما يعدّ معصية كذلك.

فلن قل: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة^٢ والأخبار المتظافرة بل المتواترة^٣ على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين، وأن الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما:

الأول: أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٣٧ - ٤١.

(٢) الأنعام: ١١٦، الإسراء: ٣٦، يونس: ٣٦.

(٣) راجع الصفحة ١٦٨ - ١٦٩.

و الثاني: أن فيه طرحاً لأدلة الاصول العملية و اللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

و شيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل؛ لكون حرمة العمل بالظن من أجلها مركزاً في ذهن العقلاء؛ لأن حرمة التشريع ثابت عندهم، و الاصول العملية و اللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، و مع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

و السر في ذلك: عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر؛ لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الإطاعة و المعصية؛ فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه و ترك ما أخبر بحرمة لا يعدّ مشرعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً؛ و لذا يقولون عليه في أوامره العرفية من الموالي إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية.

و أما الاصول المقابلة للخبر: فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة؛ لأن الاصول التي مدرکها حكم العقل - لا الأخبار؛ لقصورها عن إفادة اعتبارها - كالبراءة و الاحتياط و التخير لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفية؛ لأن نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة إلى الأحكام الشرعية و العرفية سواء.

و أما الاستصحاب: فإن أخذ من العقل فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام. و إن أخذ من الأخبار فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

و أما الاصول اللفظية - كالإطلاق و العموم - : فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها، فتأمل.

[الوجه الخامس: إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد]

الخامس : ما ذكره العلامة في النهاية من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد

من غير تكبير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد^١. وهذا الوجه لا يخلو من تأمل؛ لأنّه إن أُريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر إلّا عن رأي الحجة عليه السلام، فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد، فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له. وإن أُريد به الممّج الرعاع الذين يصفون إلى كلّ ناعق، فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضا الإمام عليه السلام؛ لعدم ارتداعهم برده في ذلك اليوم.

ولعلّ هذا مراد السيّد، حيث أجاب عن هذا الوجه: بأنّه إنّما عمل بخبر الواحد المتأمّرون الذين يتحمّس التصريح بخلافهم، وإمساك التكبير عليهم لا يدلّ على الرضا بعملهم^٢.

إلّا أن يقال: إنّ لو كان عملهم منكراً لم يترك الإمام بل ولا أتباعه من الصحابة التكبير على العاملين، إظهاراً للحقّ وإن لم يظنّوا الارتداع؛ إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة التي أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحقّ ودفعاً لتوقّف دلالة السكوت على الرضا.

[الوجه السادس: دعوى إجماع الإماميّة على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدونة]

السادس: دعوى الإجماع من الإماميّة - حتّى السيّد وأتباعه - على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم. ولعلّ هذا هو الذي فهمه بعض^٣ من عبارة الشيخ المتقدّمة عن العدة^٤، فحكّم بعدم مخالفة الشيخ للسيّد.

وفيه: أولاً: أنّه إن أُريد ثبوت الاتفاق على العمل بكلّ واحدٍ واحدٍ من أخبار هذه الكتب، فهو ممّا علم خلافه بالعيان، وإن أُريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في

(١) نهاية الوصول ٣: ٣٩٦-٤٠٠.

(٢) انظر الذريعة ٢: ٥٣٧.

(٣) هو الشيخ حسين الكركي العامل المتقدّم كلامه في الصفحة: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٤) راجع الصفحة: ٢١٣ - ٢١٥.

الجملة - على اختلاف العاملين في شروط العمل، حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند آخر - فهذا لا ينفعنا إلا في حجة ما علم 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 المروية في الكتب المعتمدة بضعف السند، أو بمخالفة الإجماع، أو نحوهما.

و ثانياً: أن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به؛ لأن الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعين معلوماً؛ ألا ترى أنه لو اتفق جماعة - يعلم برضا الإمام عليه السلام بعملهم - على النظر إلى امرأة، لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم وأماً لآخر وبتاً لثالث وأم زوجة لرابع وبنت زوجة لخامس، وهكذا، فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمة بينها وبينه أن ينظر إليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام؟ بل لو رأى شخص الإمام عليه السلام ينظر إلى امرأة، فهل يجوز لعامل التأسّي به؟ وليس هذا كله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه. فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على إيقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية، و مرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه: إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينة، وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجة هذا الظن، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجة الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظن، أو احتملنا خطأه، فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

[الرابع: الاستدلال بالدليل العقلي] على حجة الخبر الواحد

وهو من وجوه، بعضها يختص بإثبات حجة خبر الواحد، وبعضها يثبت حجة

الظنّ مطلقاً أو في الجملة فيدخل فيه الخبر.
أما الأول: فتقريره من وجوه:

[الوجه الأول : العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام]

أولها: ما اعتمدته سابقاً، وهو: أنّه لا شكّ للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جلّها - إلّا ما شذّ و ندر - صادرة عن الأئمة عليهم السلام؛ و هذا يظهر بعد التأمل في كيفة ورودها إلينا، و كيفة اهتمام أرباب الكتب - من المشايخ الثلاثة و من تقدّمهم - في تنقيح ما أودعوه في كتبهم، و عدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب و إيداعها في تصانيفهم؛ حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذّابين.

فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنّه جاء إلى الحسن بن عليّ الوشاء و طلب منه أن يخرج إليه كتاباً لعلاء بن رزين و كتاباً لأبان بن عثمان الأحمري، فلمّا أخرجهما، قال: أحبّ أن أسمعها، فقال: رحمك الله ما أعجلك؟! اذهب، فاكتبها و اسمع من بعد، فقال: لا آمن الحديثان، فقال: لو علمت أنّ الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإنّي قد أدركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ، كلّ يقول: حدّثني جعفر بن محمد عليه السلام.

و عن حمويه عن أيّوب بن نوح: أنّه دفع إليه دفترأ فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا؛ فإنّي كتبت عن محمد بن سنان، و لكن لا أروي لكم عنه شيئاً؛ فإنّه قال قبل موته: كلّ ما حدّثكم فليس بسماع و لا برواية، و إنّما وجدته^١.

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات و إنّما وجد في الكتب. و كفاك شاهداً أنّ عليّ بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع

(١) في جميع النسخ: «مائة شيخ». ولكن الصحيح كما في المصدر ما أثبتناه.

(٢) اختيار معرفة الرجال ١: ٧٩٥، الحديث ٩٧٦.

مقابلتها عليه، وإثنا يرويه عن أخويه أحمد ومحمد عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن، ليس له كثير معرفة بالروايات، فقرأها على أخويه ثانياً^١.

والمحصل: أنَّ الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب، مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم. حتى أنه ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث وردّه، كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد^٢. وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق؛ ولذا حكى عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمّن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه، كما اتفق بالنسبة إلى البرقي^٣. بل يتحرزون عن الرواية عمّن 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^٤. وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحقّ فعدل عنه وإن كانت كنهه وروايته حال الاستقامة، حتى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه، كما سألوا العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال، وقالوا: إن بيوتنا منها ملاء، فأذن عليه لهم. وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي عازر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة، حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها^٥.

والمحصل: أنَّ الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصي، ويظهر للمتبع.

(١) رجال النجاشي: ٢٥٨.

(٢) راجع من لا يضره الفقيه ٢: ٩٠، ذيل الحديث ١٨١٧، وراجع الصفحة: ٢٣٤.

(٣) راجع رجال النجاشي: ٧٦، الرقم ١٨٢، ورجال العلامة الخلي: ١٤، الرقم ٧.

(٤) راجع الفهرست (للشيخ الطوسي): ٢٦٨، الرقم ٥٩٢.

(٥) البحار ٢: ٢٥٢، و ٥١: ٣٥٨، والغية (للشيخ الطوسي): ٣٨٩. وراجع وسائل الشيعة ١٨: ١٠٣،

الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

و الداعي إلى شدّة الاهتمام - مضافاً إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيّد المرسلين ﷺ، ولذا قال الإمام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة: «لو لا هؤلاء لاندurst آثار النبوة»، وأنّ الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلّفة في التواريخ التي يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني، بل ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلّفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين، على ما أخبرهم الإمام عليه السلام «أنّه يأتي على الناس زمانٌ هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم»، وعلى ما ذكره الكليني في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك^١ - ما تنبّهوا له ونبههم عليه الأئمة عليهم السلام من أنّ الكذّابة كانوا يدسّون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ كما يظهر من الروايات الكثيرة:

منها: أنّه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيّدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كُتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام، وقال صلوات الله عليه: «إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام»^٢.

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعد لعنه الله، يتعمّد الكذب على أبي، يأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه - المستترون بأصحاب أبي - يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة لعنه الله، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عليه السلام ...»^٣.

ورواية الفيض بن المختار المتقدّمة^٤ في ذيل كلام الشيخ. إلى غير ذلك من الروايات.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

(٣) الكافي ١: ٨-٩.

(٤) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٠.

(٥) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩١.

(٦) في الصفحة: ٣٢٣.

و ظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذّابين و وضع الأحاديث، فهو إنّما كان قبل زمان مقابلة الحديث و تدوين علمي الحديث و الرجال بين أصحاب الأئمة عليهم السلام.

مع أنّ العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنّما ينافي دعوى القطع بصدور الكلّ التي تنسب إلى بعض الأخباريين، أو دعوى الظنّ بصدور جميعها، و لا ينافي ما نحن بصدوره من دعوى العلم الإجماليّ بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديية. و المقصود ممّا ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التبعّ من منع هذا العلم الإجماليّ.

ثمّ إنّ هذا العلم الإجماليّ إنّما هو متعلّق بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرينة، و إلّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجماليّ بوجود الأخبار الصادرة، فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور؛ لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعيّن المصير إلى الظنّ في تعيينه، توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة.

بل ربما يدعى وجوب العمل بكلّ واحد منها مع عدم المعارض، و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين.

[المناقشة في الوجه الأول]

و الجواب عنه:

أولاً: أنّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنّما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنّما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي. و حينئذٍ نقول: إنّ العلم الإجماليّ ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة عليهم السلام؛ لوجود تكاليف كثيرة. و حينئذٍ: فاللازم أولاً الاحتياط، و مع تعذّره أو تعسّره أو قيام

الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظنّ بصدور الحكم الشرعيّ التكليفيّ عن الحجّة عليه السلام، سواء كان المفيد للظنّ خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجّة خصوص الخبر، وإنّما يفيد حجّة كلّ ما ظنّ منه بصدور الحكم عن الحجّة وإن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وأما صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون.

قلت: العلم الإجماليّ وإن كان حاصلًا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلّا أنّ العلم الإجماليّ حاصلٌ أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الآخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظنّ بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجماليّ الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الإجماليّ في المجموع مستنداً إلى بعضها وهي الأخبار؛ ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الآخر، كان العلم الإجماليّ بحاله.

فهنا علم إجماليّ حاصل في الأخبار، و علم إجماليّ حاصل بملاحظة مجموع الأخبار و سائر الأمارات المجردة عن الخبر؛ فالواجب مراعاة العلم الإجماليّ الثاني وعدم الاكتصار على مراعاة الأوّل.

نظير ذلك: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شيء محرّم في قطيع غنم بحيث يكون نسبته إلى كلّ بعضٍ منها كنسبته إلى البعض الآخر، و علمنا أيضاً بوجود شيء محرّم في خصوص طائفة خاصّة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلّا هذه عُلم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً؛ والكاشف عن ثبوت العلم الإجماليّ في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصّة التي علم بوجود الحرام فيها قطعةً توجب انتفاء العلم الإجماليّ فيها و ضممنا إليها مكانها باقي الغنم، حصل العلم الإجماليّ بوجود الحرام فيها أيضاً، و حيثنّ فلا بدّ من أن نجري حكم العلم

الإجماليّ في غم الغنم إمّا بالاحتياط، أو بالعمل بالمظنّة لو بطل وجوب الاحتياط. و ما نحن فيه من هذا القبيل.

ودعوى: أنّ سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها في العلم الإجماليّ، وأنّ هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار، خلاف الانصاف.

و ثانياً: أنّ اللازم من ذلك العلم الإجماليّ هو العمل بالظنّ في مضمون تلك الأخبار؛ لما عرفت^١: من أنّ العمل بالخبر الصادر إنّها هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، و حيثنّذ فكلّما ظنّ بمضمون خبر منها - ولو من جهة الشهرة - يؤخذ به، و كلّ خبر لم يحصل الظنّ بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مضمون الصدور، فالعبرة بظنّ مطابقة الخبر للواقع، لا بظنّ الصدور.

و ثالثاً: أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف؛ لأنّه الذي يجب العمل به، و أمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها. نعم، يجب الإذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعينها.

و كذلك لا يثبت به حجّة الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنّة القطعية.

و الحاصل: أنّ معنى حجّة الخبر كونه دليلاً متّبعا في مخالفة الاصول العمليّة و الاصول اللفظيّة مطلقاً، و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلّها، فانتظر.

[الوجه الثاني: ما ذكره الفاضل التوحي]

الثاني: ما ذكره في الوافية - مستدلاً على حجّة الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعّة، كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، بوجوه - قال: «الأول: أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيّما بالاصول الضرورية، كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحجّ و المتاجر و الأنكحة و نحوها، مع أنّ جُلّ أجزائها و شرائطها و

موانعها إنّما يثبت بالخبر الغير القطعي، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنّما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان^(١)، انتهى.

[المناقشة فيما أفاده الفاضل التوحي]

ويرد عليه:

أولاً: أنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، و مجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصّة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، كما عرفت في الجواب الأول عن الوجه الأول؛ وإلاّ أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصّة و دعوى العلم الإجمالي في الباقي، كأخبار العدول مثلاً؛ فاللازم حينئذ: إمّا الاحتياطو العمل بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطية، و إمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية أو الشرطية.

إلاّ أن يقال: إنّ المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط. وثانياً: أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمها، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية و الجزئية.

[الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين]

[الثالث]: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين^(٢) - في حاشيته على المعالم - لإثبات حجّة الظنّ الحاصل من الخبر لا مطلقاً. و قد تحصّنه لطوله، و ملخصه: أنّ وجوب العمل بالكتاب و السنّة ثابت بالإجماع، بل الضرورة و الأخبار المتواترة، و بقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة، و حينئذ: فإنّ أمكن

(١) انتهى كلامه ملخصاً. راجع الوافية: ١٥٩.

(٢) و هو الشيخ محمد تقي الأصفهاني، صاحب هداية المسترشدين.

الرجوع إليهما على وجه يحصل بهما العلم بحكم أو الظن الخاص به فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما. هذا حاصله، وقد أطال في النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبة على هذا المطلب.

[المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية]

ويرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكره للحجة الظن في الجملة أو مطلقاً؛ وذلك لأن المراد بالسنة هو قول الحجة أو فعله أو تقريره. فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة، تعين الرجوع - باعتراف المستدل - إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما، فإذا ظننا أن مؤدى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره، وجب الأخذ به، ولا اختصاص للحجة بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التي تسمى خبراً وحديثاً في الاصطلاح.

نعم، يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أماره لا يظن كونه مدلولاً لأحد الثلاثة، كما إذا ظن بالأولية العقلية أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة، أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام؛ إذ رب 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 أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكل ما ظن من أماره بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

والحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة، ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.

فإن قلت: المراد بالسنة الأخبار والأحاديث، والمراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار

المحكّية عنهم، فإن تمكّن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو، وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظنّ منه بالحكم.

قلت: مع أنّ السّنّة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجّة أو فعله أو تقريره، لا حكاية أحدها، يرد عليه أنّ الأمر بالعمل بالأخبار المحكّية المفيدة للقطع بصدورها ثابتٌ بما دلّ على الرجوع إلى قول الحجّة، وهو الإجماع والضرورة الثابتة من الدين أو المذهب. وأمّا الرجوع إلى الأخبار المحكّية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجّة، فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادّعاها المستدلّ؛ فإنّ غاية الأمر دعوى إجماع الإمامية عليه في الجملة، كما ادّعاها الشيخ والعلامة^١ في مقابل السيّد وأتباعه.

وأمّا دعوى الضرورة من الدين والأخبار المتواترة كما ادّعاها المستدلّ، فليست في محلّها. ولعلّ هذه الدعوى قرينة على أنّ مراده من السّنّة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم، لو ادّعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلميّة؛ لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلّيّة، يرد عليه: أنّه 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 الظنّ، ومفاده ليس إلّا حجّة كلّ أمانة كاشفة عن التكليف الواقعيّ. وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجماليّ بصدور أكثر هذه الأخبار - حتّى لا يثبت به غير الخبر الظنّي من الظنون - ليصير دليلاً عقلياً على حجّة خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأوّل الذي قدّمناه وقدّمنا الجواب عنه، فراجع^٢.

(١) العنّة في أصول الفقه ١: ١٢٨ - ١٢٩، نهاية الوصول ٣: ٤٠٣.

(٢) راجع الصفحة: ٢٤٤ - ٢٤٥.

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجّية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر.

[حاصل الكلام في أدلة حجّية الخبر الواحد]

والإنصاف: أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلّا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، و هو الذي فُتّر به الصحيح في مصطلح القدماء. و المعيار فيه: أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، بحيث لا يعتني به العقلاء و لا يكون عندهم موجِباً للتحير و التردد الذي لا ينافي حصول مستمى الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروّي في شكوك الصلاة، فافهم. و ليكن على ذكر منك؛ لينفعك فيما بعد.

[أدلة حجّة مطلق الظن]

[الدليل العقلي على حجّة مطلق الظن من وجوه]

فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجّة الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل، وإن اقتضاها أمر آخر، وهو كون الخبر مطلقاً أو خصوصي قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه لا يثبت إلا الظن في الجملة ولا يثبت كليتة. وهي أربعة:

[الدليل الأول: وجوب دفع الضرر المظنون]

الأول: أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى: فلأن الظن بالوجوب ظنٌ باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظنٌ باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأن الظن بالوجوب ظنٌ بوجود المفسدة في الترك، كما أن الظن بالحرمة ظنٌ بالمفسدة في الفعل، بناءً على قول «العدلية» بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وقد جعل في النهاية^١ كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.

[ما ذكر في الجواب عن هذا الدليل]

أجيب عنه بوجوه:

(١) استدل به العلامة في النهاية كما سيأتي، والمحقق القمي في القوانين ١: ٤٤٧، وصاحب الفصول في الفصول: ٢٧٨، وانظر مفاتيح الأصول: ٤٨٤ و ٤٨٥.
(٢) نهاية الوصول ٣: ١٨٤.

أحدهما: ما عن الحاجبي^١ و تبعه غيره^٢ من منع الكبرى، وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقيح العقليتين احتياطٌ مستحسنٌ، لا واجب.

و هو فاسد؛ لأن الحكم المذكور حكمٌ إلزاميٌ أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم و ذمٌّ مَنْ خالفه؛ و لذا استدلّ به المتكلمون في وجوب شكر المنعم^٣ الذي هو مبني وجوب معرفة الله تعالى، و لولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، و لم يكن لله على غير الناظر حجة؛ و لذا خصّوا النزاع في الحظر و الإباحة في غير المستقلات العقلية بما كان مشتملاً على منفعة و خالياً عن أماراة المفسدة؛ فإن هذا التقييد يكشف عن أنّ ما فيه أماراة المضرة لا نزاع في قبحه، بل الأقوى - كما صرح به الشيخ في العدة في مسألة الإباحة و الحظر^٤، و السيد في الغنية^٥ - وجوب دفع الضرر المحتمل، و يبالي أنه تمسك في العدة بعد العقل بقوله تعالى: ﴿ تُلَاقُوا ... ﴾^٦.

ثم إن ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين و التقيح العقليتين، غير ظاهر؛ لأن تحريم تعريض النفس للمهالك و المضار الدنيوية و الأخروية ممّا دلّ عليه الكتاب و السنة، مثل التعليل في آية النبأ^٧، و قوله تعالى: ﴿ تُلَاقُوا بِأَيِّدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾^٨، و قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾^٩ بناءً على أن المراد العذاب و الفتنة الدنيويتان، و قوله تعالى: ﴿ وَأَتَّقُوا فِتْنَةً

(١) راجع شرح مختصر الاصول (للمعصدي): ١٦٣.

(٢) كالمعصدي (شارح المختصر).

(٣) راجع شوارق الالهام (للمحقق اللاهيجي) ٢: ٤٣١، و كتاب المنقذ من التقليد (للسيخ سديد الدين الحمصي الرازي) ١: ٢٥٥-٢٥٦.

(٤) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٤٢ و ٧٤٧.

(٥) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٦-٤٧٧.

(٦) البقرة: ١٩٥. لا يخفى: أنّ الشيخ لم يتمسك بهذه الآية في كتاب العدة. نعم، استدلل بها في كتاب المبسوط ٦: ٢٨٥.

(٧) الحجرات: ٦.

(٨) البقرة: ١٩٥.

(٩) النور: ٦٣.

لَا تُؤْسِبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً^١، وقوله تعالى: ﴿وَيَعِذُّكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾^٣، إلى غير ذلك.

نعم، التمسك في سند الكبرى بالأدلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الأدلة العقلية. لكن الظاهر أن مراد الحاجبي منع أصل الكبرى، لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه، ولا يبعد عن الحاجبي أن يشبه عليه حكم العقل الإلزامي بغيره، بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقبح، والمكابرة في الأول ليس بأعظم منها في الثاني.

ثانيها: ما يظهر من العدة^٤ والغنية^٥ وغيرهما^٦ من أن الحكم المذكور مختص بالامور الدنيوية، فلا يجري في الأخروية مثل العقاب.

وهذا كسابقه في الضعف؛ فإن المعيار هو الضرر. مع أن المضار الأخروية أعظم. اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيجيء^٧ من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلاً على التكليف به، بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل أو الترك، علم حرمة أو لم يعلم. أو يريد أن المضار الغير الدنيوية - وإن لم تكن خصوص العقاب - مما دلّ العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم، وهو الباعث له على التكليف والبعث^٨.

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى، لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالآمارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها، كخبر

(١) الأنفال: ٢٥.

(٢) آل عمران: ٢٨.

(٣) النحل: ٤٥.

(٤) العدة في اصول الفقه: ١٠٧.

(٥) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٦.

(٦) راجع الذريعة ٢: ٥٤٩.

(٧) في الصفحة: ٢٥٥.

(٨) في بعض النسخ: «البعث».

الفاسق والقياس على مذهب الإمامية^١.

و أُجيب عنه^٢: تارة: بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم. و أخرى: بأن الشارع إذا ألغى ظناً تبين أن في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

و يُضَعَّفُ الأول: بأن دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسدت فيها باب العلم وإن لم ينسَد في غيرها، الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعة، لا أقل من كونه مخالفاً لإجماعاتهم المستفيضة بل المتواترة، كما يعلم مما ذكروه في القياس.

و الثاني: بأن إتيان الفعل حذراً من ترتب الضرر على تركه أو تركه حذراً من التضرر بفعله، لا يتصور فيه ضرر أصلاً؛ لأنه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وإن كانت الأمانة مما ورد النهي عن اعتباره.

نعم، متابعة الأمانة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤداها حكم الشارع و الالتزام به و التدبّر به ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون؛ فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسدة فيه و استحقاق العقاب عليه؛ لأنه تشريع. لكن هذا لا يختص بما علم إلغائه، بل هو جارٍ في كل ما لم يعلم اعتباره. توضيحه: أنا قدّمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنة^٣ أن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعي - سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا - فالعمل به - بمعنى التدبّر بمؤداه و جعله حكماً شرعياً - تشريع محرّم دلّ على حرمة الأدلة الأربعة. و أمّا العمل به بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه أو ترك ما ظنّ حرمة من دون أن يتشرّع بذلك، فلا قبح فيه إذا لم يدلّ دليل من الاصول و القواعد المعتمدة يقيناً على خلاف مؤدّى هذا الظنّ، بأن يدلّ على تحريم ما ظنّ وجوبه أو وجوب ما ظنّ تحريمه.

(١) هكذا أجاب عنه السيد المرتضى في الذريعة ٢: ٥٥٠، والسيد ابن زهرة في الغنية (ضمن الجوامع الفقهية) ٤٧٦، والمحقق في الماراج: ٤٣. وراجع مفاتيح الاصول: ٤٨٦ - ٤٨٧.

(٢) أي: الدليل الأول. كذا أجاب عنه المحقق القمي في القوانين ١: ٤٤٨.

(٣) راجع الصفحة ٨٧ - ٩١.

فإن أراد أن الأمارات التي يقطع بعدم حجّيتها - كالقياس و شبهه - يكون في العمل بها - بمعنى التدين بمؤداها و جعله حكماً شرعياً - ضرراً أعظم من الضرر المظنون، فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون؛ لأنّ كلّ ظنٍّ لم يقم على اعتباره قاطعٌ يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم، أعني الشريع.

و إن أراد ثبوت الضرر في العمل بها - بمعنى إتيان ما ظنّ وجوبه حذراً من الوقوع في مضرة ترك الواجب، و ترك ما ظنّ حرمة لذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر - فلا ريب في استقلال العقل و بداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً و إن كان ذلك في الظنّ القياسي.

و حيثنّ فالأولى لهذا المجيب أن يبذل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى أنّ في نهي الشارع عن الاعتناء بها و ترخيصه في مخالفتها - مع علمه بأنّ تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب و فعل الحرام - مصلحةٌ يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع، فتأمل.

و سيجيء تمام الكلام عند التكلّم في الظنون المنهي عنها بالخصوص، و بيان كيفية عدم شمول أدلّة حجّة الظنّ لها إن شاء الله تعالى^١.

[الأولى الجواب عن الوجه الأوّل بمنع الصغرى]

فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل بأنّه إن أُريد من الضرر المظنون العقاب، فالصغرى ممنوعة؛ فإنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك - كاستحقاق الثواب عليهما - ليس ملازماً للوجوب و التحريم الواقعيّين؛ كيف؟ و قد يتحقّق التحريم و نقطع بعدم العقاب في الفعل، كما في الحرام و الواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مرتكباً، بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقّق الإطاعة و المعصية اللتين لا تتحقّقان إلّا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ المعتبر بهما، و أمّا الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشكّ، بل هو هو بعد ملاحظة أنّ من الظنون ما أمر الشارع

بإلغائه و يحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهم! ألا أن يقال: إن الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط و المركب بالوجوب و الحرمة، إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم. أما مع الظن بالوجوب أو التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه، و لا إجماع أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع.

و يردّه: أنه لا يكفي المستدلّ منع استقلال العقل و عدم ثبوت الإجماع، بل لا بدّ له من إثبات أنّ مجرد الوجوب و التحريم الواقعيّين مستلزمان للعقاب حتّى يكون الظنّ بهما ظناً به، فإذا لم يثبت ذلك بشرع و لا عقل لم يكن العقاب مظنوناً، فالصغرى غير ثابتة.

و منه يعلم فساد ما ربما يتوهم: أنّ قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق.

وجه الفساد: أنّ هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى، و هي الظنّ بالعقاب. نعم، لو ادّعي أنّ دفع الضرر المشكوك لازم توجّه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظنّ، بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظنّ، فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه. لكنّه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الإجماع على عدم المؤاخذه على الوجوب و التحريم المشكوكين.

و إن أريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة، ففيه أيضاً منع الصغرى؛ فإنّا و إن لم نقل بتغيّر المصالح و المفايد بمجرد الجهل، إلّا أنّنا لا نظنّ بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظنّ حرمة؛ لعدم كون فعل الحرام علّة تامّة لترتب المفسدة حتّى مع القطع بثبوت الحرمة؛ لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف أو يعلمه بإعلام الشارع، نظير الكفارة و التوبة و غيرها من الحسنات التي يذهبن السيئات.

و يرد عليه: أنّ الظنّ بثبوت مقتضي المفسدة مع الشكّ في وجود المانع كافٍ في وجوب الدفع، كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشكّ في وجود المانع؛ فإنّ احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء،

سواءً جامع الظن بوجود مقتضي الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة - كسلوك الطرق المخوفة و شرب الأدوية المخوفة و نحو ذلك من موارد الظن - بمقتضى الضرر دون العلة التامة له، بل المدار في جميع غايات حركات الإنسان - من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها - على مقتضيات دون العلة التامة؛ لأن الموانع و المزاومات مما لا تحصى و لا يحاط بها.

[ضعف ما يقال في الجواب عن الدليل بمنع الكبرى]

و أضعف من هذا الجواب ما يقال: إن في نهي الشارع عن العمل بالظن كناية إلاً ما خرج، ترخيصاً في ترك مراعاة الضرر المظنون، و لذا لا يجب مراعاته إجماعاً في القياس. و وجه الضعف ما ثبت سابقاً من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بها عدا العلم إنما تدل على حرمة من حيث إنه لا يغني عن الواقع، و لا تدل على حرمة العمل به في مقام إحراز الواقع و الاحتياط لأجله و الحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال: إن الضرر و إن كان مظنوناً، إلاً أن حكم الشارع - قطعاً أو ظناً - بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون؛ و إلاً كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء للمفسدة.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أنه متى ظن بوجوب شيء و أن الشارع الحكيم طلب فعله من طلباً حتمياً منجزاً لا يرضى بتركه إلاً أنه اختفى علينا ذلك الطلب، أو حرم علينا فعلاً كذلك، فالعقل مستقل بوجوب فعل الأول و ترك الثاني؛ لأنه يظن في ترك الأول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي و المحبوب المنجز النفس الأمري، و يظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي و المبغوض النفس الأمري، إلاً أنه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون؛ و لذا وقع الإجماع على

عدم وجوب مراعاة الظنّ بالوجوب والحرمة إذا حصل الظنّ من القياس، وعلى جواز مخالفة الظنّ في الشبهات الموضوعية حتّى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنة. ثمّ إنّهُ لا فرق بين أن يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة الظنّ بالضرر - كما عرفت^١ من الظنّ القياسي بالوجوب والتحريم ومن 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، فإنّه يجوز ترك مراعاته؛ لأنّ المظنون تدارك ضرر مخالفته لأجل ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة، فافهم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعيّ بحيث يدلّ على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظنّ الغير المعبر، فلا إشكال في عدم وجوب مراعاة ظنّ الضرر، وفي أنّه لا يجب الترك أو الفعل بمجرد ظنّ الوجوب أو الحرمة؛ لما عرفت^٢ من أنّ ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظنّ الضرر لا يكون إلّا 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 الشرعية وخصوصاً مع الظنّ بالخلاف، وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتّى مع الظنّ بالتكليف؛ لأنّ العمدة في دليل البراءة الإجماع والعقل المختصّان 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 القدر يكفي في عدم الظنّ بالتضرر.

(١) راجع الصفحة السابقة.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

و توهم: أن تلك الأخبار الظنيّة لا تعارض العقل المستقلّ بدفع الضرر المظنون، مدفوع: بأنّ الفرض أنّ الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظانّ الضرر إلّا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفاً للعقل، فلا وجه لاطراح الأخبار الظنيّة الدالّة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل.

ثمّ إنّ مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظنّ إذا طابق الاحتياط لا من حيث هو، و حينئذٍ: فإذا كان الظنّ مخالفاً للاحتياط الواجب - كما في صورة الشكّ في المكلف به - فلا وجه للعمل بالظنّ حينئذٍ.

ودعوى الإجماع المركّب و عدم القول بالفصل، و اوضحه الفساد؛ ضرورة أنّ العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظنّ من حيث هو بل من حيث كونه احتياطاً، و هذه الحيثيّة نافية للعمل بالظنّ في الصورة الثانية، فحاصل ذلك: العمل بالاحتياط كليّة و عدم العمل بالظنّ رأساً.

و يمكن أن يرّد أيضاً: بأنّها قاعدة عمليّة لا تنهض دليلاً حتّى يتنفع به في مقابل العمومات الدالّة على الحكم الغير الضري.

و قد يشكل: بأنّ المعارضة حينئذٍ تقع بين هذه القاعدة و بين الاصول اللفظيّة، فإن نهضت للحكومة على هذه القاعدة جرى ذلك أيضاً في البراءة و الاستصحاب النافين للتكليف المرخصين للفعل و الترك المؤتمنين من الضرر، فافهم.

[الدليل الثاني: قبح ترجيح المرجوح]

الثاني: أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجع، و هو قبيح.

[ما أجيب عن هذا الدليل، و المناقشة فيه]

وربما يجاب عنه: بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجع، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسن عقلاً.

وفيه: أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح و المرجوح، مثلاً: إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحاً، فحينئذٍ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرْحاً للراجح في العمل؛ لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

و إن أُريد الإتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب، ففيه: أنّ الإتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط؛ فإنّ الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب، لا بقصده.

و قد يجاب أيضاً: بأنّ ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أنّ الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح و ترجيح الراجح كان الأوّل قبيحاً، و أمّا إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا يرجح المرجوح و لا الراجح^١.

وفيه: أنّ التوقّف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح، كترجيح المرجوح.

[الأولى في الجواب عن هذا الدليل]

فالأولى الجواب أولاً: بالنقض بكثير من الظنون المحرّمة العمل بالإجماع أو الضرورة. و ثانياً: بالحلّ. و توضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلّقاً بالواقع و لم يمكن الاحتياط؛ فإنّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلّق بالذهاب إلى بغداد و تردّد الأمر بين طريقتين، أحدهما مظنون الإيصال و الآخر موهوم، فترجيح الموهوم قبيح؛ لأنّه نقض للغرض. و أمّا إذا لم يتعلّق التكليف بالواقع أو تعلّق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجب الأخذ بالراجح، بل اللازم في الأوّل هو الأخذ بمقتضى البراءة، و في الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط، فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظنّ و عدم وجوب الاحتياط فيها، و معلوم أنّ العقل قاضٍ حينئذٍ بقبح ترجيح المرجوح، فلا بدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي^٢ المركّب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع إلى البراءة و عدم

(١) راجع عوايد الايام (للمحقق النراقي): ١٤٥.

(٢) في الصفحة: ٢٦٢.

لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجع و الأخذ بالمرجوح إلّا بعد إبطالها.

[الدليل الثالث: ما حكى عن صاحب الرياض]

الثالث: ما حكاه الاستاذ عن استاذ السيد الطباطبائي^١ من أنّه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والخرج عدم وجوب ذلك كلّهُ؛ لأنّه عسرٌ أكيدٌ وخرجٌ شديدٌ؛ فمقتضى الجمع بين قاعدتي «الاحتياط» و«انتفاء الخرج»، العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطلٌ إجماعاً.

[المناقشة في هذا الدليل]

وفيه: أنّه راجعٌ إلى دليل الانسداد الآتي^٢؛ إذ ما من مقدّمة من مقدّمات ذلك الدليل إلّا ويحتاج إليها في إتمام هذا الدليل، فراجع وتأمّل حتّى يظهر لك حقيقة الحال.

مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات - أيضاً - كالمظنونات لا يلزم منه حرجٌ قطعاً؛ لقلة موارد الشكّ المتساوي الطرفين كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط.

ودعوى: أنّ كلّ من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات، في غاية الضعف والسقوط.

(١) حكاه شريف العلماء عن استاذ صاحب الرياض في مجلس المذاكرة، عل ما في بحر الفوائد ١: ١٨٩.

(٢) في الصفحة: ٢٦٢.

[الدليل الرابع: دليل الانسداد]

الدليل الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وهو مركّب من مقدّمات:

الاولى: انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية.

الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة، وترك التعرّض لامثالها بنحو من أنهاء امثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي، بأن تقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع، ونجعل أنفسنا في تلك الموارد بمن لا حكم عليه فيها كالأطفال والبهائم، أو بمن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنه إذا وجب التعرّض لامثالها فليس امثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي بالامثال، أو الأخذ في كلّ مسألة بالأصل المتبع شرعاً في نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمةً إلى غيرها من المجهولات، أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع في الامثال إلى الطرق الشرعية المذكورة - لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الآخر - والفروض عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمة الثانية، تعيّن بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامثال الظني والموافقة الظنية للواقع، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهمية بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامثال الاحتمالي والموافقة الشكّية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها، أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامثال من دون إفادته للظن أصلاً.

[التحقيق حول مقدّمات دليل الانسداد]

[المقدمة الاولى: انسداد باب العلم والظن الخاص]

أما المقدمة الاولى: فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى

الإثبات؛ ضرورة قلّة ما يوجب العلم التفصيليّ بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمانة غير علمية. وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب الظنّ الخاصّ، فهي مبنية على أن لا يثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجّة خبر الواحد حجّة مقدار منه يفي - بضميمة الأدلّة العلمية وباقي الظنون الخاصّة - بإثبات معظم الأحكام الشرعيّة، بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته - من الظنون الخاصّة - إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

فتسليم هذه المقدّمة ومنعها لا يظهر إلّا بعد التأمل التامّ وبذل الجهد في النظر فيما تقدّم من أدلّة حجّة الخبر، وآنه هل يثبت بها حجّة مقدار وافٍ من الخبر أم لا؟ وهذه هي عمدة مقدّمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرّح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدّمة يكفي في حجّة الظنّ المطلق؛ للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ؛ ولذا لم يذكر صاحب المعالم^١ و صاحب الوافية^٢ في إثبات حجّة الظنّ الخبري غير انسداد باب العلم.

و أمّا الاحتمالات الآتية في ضمن المقدّمات الآتية - من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ إلى شيء آخر غير الظنّ - فإنّها هي أمور احتملها بعض المدقّقين من متأخري المتأخّرين، أولهم - فيما أعلم - المحقّق جمال الدين الخوانساري، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة و احتمال الرجوع إلى الاحتياط^٣، و زاد عليها بعض من تأخّر^٤ احتمالات أخرى.

[المقدّمة الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة]

و أمّا المقدّمة الثانية - وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها، وترك

(١) كالسيدّ المجاهد في مفاتيح الاصول: ٤٥٩.

(٢) اراجع المعالم: ١٩٢.

(٣) اراجع الوافية: ١٥٩.

(٤) سيأتي نقل كلامه في الصفحة: ٢٧١ - ٢٧٢.

(٥) لعل مراده الفاضل التراقي في عوائد الأيام: ٣٧٩.

التعرض لامثالها بنحو من الأنحاء - : فيدلّ عليه وجوه:

[الدليل الأول]: الاجماع القطعيّ على أنّ المرجع - على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجيّة أخبار الأحاد بالخصوص - ليس هي البراءة وإجراء أصالة عدم في كلّ حكم، بل لا بدّ من التعرّض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما. وهذا الحكم وإن لم يصرّح به أحد من قدمائنا بل المتأخّرين في هذا المقام، إلّا أنّه معلومٌ للمتتبع في طريقة الأصحاب بل علماء الإسلام طرّاً؛ فربّ مسألة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها. أترى: أنّ علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقم عندهم دليل خاصّ على اعتبارها، كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردّها إلى أصالة عدم؟ حاشا ثمّ حاشا. مع أنّهم كثيراً ما يذكرون أنّ الظنّ يقوم مقام العلم في الشرعيّات عند تعذّر العلم، وقد حُكي عن السيّد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظنّ عند تعذّر العلم، بل قد ادّعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الإجماع على ذلك^١.

[الدليل الثاني]: أنّ الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بـ«الخروج عن الدين»^٢، بمعنى أنّ المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة، يكاد يعدّ خارجاً عن الدين؛ لقلة المعلومات التي أخذ بها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها؛ وهذا أمر يقطع ببطلانه كلّ أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم أصلاً لو فرض - و العياذ بالله - انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ في جميع الأحكام، وانطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرّض لامثال تلك

(١) انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٩، وحكاه عنه في المعالم: ١٩٧.

(٢) المختلف ٣: ٢٦.

(٣) راجع هداية المسترشدين: ٤٠٢، ومفاتيح الاصول: ٤٦٨ - ٤٦٩، وضوابط الاصول: ٢٥٢.

المجهولات و لو على غير وجه العلم والظن الخاص، لا أن يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدّى للإيراد على كل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد^١.

نعم، هذا إنمّا 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. أمّا إذا صار معظم الفقه أو كلّ مجهولاً فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج. والحاصل: أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذورٌ مفروغٌ 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 - حيث قال: «فلو جاز ردّ هذه الأخبار الواردة في هذا الباب لجاز ردّ جميع الأخبار، وفيه إبطال للدين والشرعة^٢»، انتهى.

ومنه: السيّد حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد، وقال: «فإن قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الأحاد، فعلى أيّ شيء تعولون في الفقه كلّ؟ فأجاب بما حاصله: دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام^٣».

ولا يخفى: أنّه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكراً لم يكن وجهٌ للإيراد المذكور؛ إذ الفقه حينئذٍ ليس إلّا عبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجع وكان فيها معول. ولم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الأحاد. بل المناسب حينئذٍ الجواب: بأنّ عدم المعول في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

والحاصل: أنّ ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنّه لو

(١) هو الفاضل التراقي في عوائد الأيام: ٣٦٠، ومناهج الأحكام: ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠، ذيل الحديث ١٠٣١.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٢.

فرض الحاجة إلى أخبار الآحاد - لعدم المعول في أكثر الفقه - لزوم العمل عليها وإن لم يقدّر عليه دليل بالخصوص؛ فإن نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل، بناءً على عدم جواز طرح الأحكام؛ ومن هنا ذكر السيد صدر الدين في شرح الوافية: أن السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين^١.

ومنهم: الشيخ في العدة، حيث إنّه - بعد دعوى الإجماع على حجّية أخبار الآحاد - قال ما حاصله: أنّه لو ادّعى أحد أن عمل الإمامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن انضمت إليها، كان معولاً على ما يُعلم من الضرورة خلافه... ثم قال - : «و من قال [عند ذلك]: [إني متى عدمت شيئاً من القرائن حكمتُ بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به. وهذا حدُّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكانته؛ لأنّه يكون معولاً على ما يُعلم ضرورة من الشرع خلافه»^٢، انتهى.

ولعمري، أنّه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توقّف جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم والظن الخاص في أكثر الأحكام.

ومنهم: العلامة في نهج المسترشدين - في مسألة إثبات عصمة الإمام - حيث ذكر: أنّه عليه السلام لا بدّ أن يكون حافظاً للأحكام؛ واستدلّ بأنّ الكتاب والسنة لا يدلّان على التفاصيل - إلى أن قال - : «والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام»^٣.

ومنهم: بعض أصحابنا^٤ - في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بـ «عصرة المنجود» - حيث استدلّ على عصمة الإمام عليه السلام بأنّه حافظٌ للشرعة؛ لعدم إحاطة الكتاب والسنة به - إلى أن قال - : «والقياس باطل، والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام»^٥، انتهى.

(١) شرح الروافية (مخطوط): ١٨٨.

(٢) ما بين المعقوفين في المصدر.

(٣) العدة في اصول الفقه ١: ١٣٦.

(٤) نهج المسترشدين: ٦٣.

(٥) هو الشيخ زين الدين البياضي النباطي العاملي، المتوفى سنة ٨٧٧.

(٦) عصرة المنجود (مخطوط)، الصفحة: ٣.

و منهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه قال: إن الرجوع إلى البراءة الأصلية يرفع أكثر الأحكام^١.

و الظاهر: أن مراد العلامة و صاحب الرسالة من جميع الأحكام ما عدا المستنبط من الأدلة العلمية؛ لأن كثيراً من الأحكام ضرورية لا ترفع بالأصل، و لا يشك فيها حتى يحتاج إلى الإمام عليه السلام.

و منهم: المحقق الخوانساري في ما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية^٢ من أنه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل؛ مستدلاً - بعد مفهوم آية النبأ - : بأن اعتبار التعدد يوجب خلواً أكثر الأحكام عن الدليل^٣.

و منهم: صاحب الوافية، حيث تقدّم عنه الاستدلال على حجّة أخبار الأحاد بأننا نقطع مع طرح أخبار الأحاد في مثل الصلاة و الصوم و الزكاة و الحجّ و المتاجر و الأنكحة و غيرها، بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور.

و هذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبّر به جماعة من مشايخنا. و منهم: بعض شراح الوسائل^٤، حيث استدلّ على حجّة أخبار الأحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف، و بطلانه ظاهر.

و منهم: المحدث البحراني صاحب الحقائق، حيث ذكر - في مسألة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير - خلاف الحلّي في ذلك^٥، و قوله بكونها جنسين، و أن الأخبار الواردة في اتّحادهما آحاد لا توجب علماً و لا عملاً، قال في رده: «إن الواجب عليه مع ردة هذه الأخبار و نحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر»^٦؛ انتهى.

(١) شرح الباب الحادي عشر: ٤٣.

(٢) شرح الوافية (مخطوط): ٢٠٩.

(٣) حاشية شرح مختصر الاصول للمحقق جمال الدين الخوانساري (مخطوط) الورقة: ١٣٠ و ما بعدها.

(٤) راجع الصفحة: ٢٤٦.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) راجع السرائر ٢: ٢٥٤.

(٧) الحقائق الناضرة ١٩: ٢٣١.

و منهم: العضدي - تبعاً للحاجبي - حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجة خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرك^١.
ثم، إنه وإن ذكر في الجواب عنه^٢: أنا نمنع الخلو عن المدرك؛ لأن الأصل من المدارك، لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم إتيان النبي ﷺ بأحكام جميع الوقائع، ولو كان المجيب من الإمامية القائلين بإكمال الشريعة و بيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

وبالجملة: فالظاهر أن خلو أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم و عدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي، كأنه أمر مفروغ البطلان.
و الغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة^٣، و لم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كل أحد، من أدلة البراءة و عدم ثبوت التكليف إلا بعد البيان، و لم يتفطن لأن مجراها في غير ما نحن فيه؛ فهل يرى من نفسه إجراءها لو فرضنا - و العياذ بالله - ارتفاع العلم بجميع الأحكام؟

بل نقول: لو فرضنا أن مقلداً دخل عليه وقت الصلاة و لم يعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحة - مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً - و لم يتمكن من أزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه، و المفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعي؟ فإذا لم نجد 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، و ترك ما عداه و لو كان مظنوناً بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص؟

بل الإنصاف: أنه لو فرض - و العياذ بالله - فقد الظن المطلق في معظم الأحكام، كان

(١) و في المصدر: «عن الحكم»، راجع شرح مختصر الاصول: ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) حكاه الحاجبي في ذيل الاستدلال المذكور.

(٣) هو الفاضل التراقي في عوائد الأيام: ٣٥٩ - ٣٧٦، و مناهج الأحكام: ٢٥٦ - ٢٥٧.

الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالي بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية. [الدليل] الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي - وهو الخروج عن الدين - فنقول: إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات؛ فإن أدلتها مختصة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً أن في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أن الوجه السابق كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، وهو محذور مستقل وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية. وهذا الوجه مبني على أن مطلق المخالفة القطعية غير جائز، وأصل البراءة في مقابلها غير جارٍ ما لم يصل المعلوم الإجمالي إلى حد الشبهة الغير المحصورة، وقد ثبت في مسألة البراءة أن مجراها الشك في أصل التكليف، لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في ما نحن فيه.

فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة، فما تصنع؟ قلت: أولاً: إنه مستحيل؛ لأن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة للتحريم؛ لأن الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية، فالظن بأنه «لا شخص من العلماء بفاسق» يناقض العلم إجمالاً بأن «بعض العلماء فاسق».

وثانياً: إنه على تقدير الإمكان غير واقع؛ لأن الأمارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقائع لا تخلو عن الأخبار المتضمن كثير منها لإثبات التكليف وجوباً وتحريماً، فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع أمر يعلم عادة بعدم وقوعه.

وثالثاً: لو سلمنا وقوعه، لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع؛ لأجل العلم الإجمالي المفروض؛ فلا بد حينئذ من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط، وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة. ولو فرض

التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظنٌ في شيء من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط، وإن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط في حق نفسه وإن لم يميز لغيره تقليده. ولكن الظاهر أن ذلك مجرّد فرض غير واقع؛ لأنّ الأمارات كثير منها مثبتة للتكليف، فراجع كتب الأخبار.

[كلام المحقّق القمي والمناقشة فيه]

ثمّ إنّه قد يراد الرجوع إلى أصالة البراءة^١ - تبعاً لصاحب المعالم^٢ و شيخنا البهائي في الزبدة^٣ - : بأنّ اعتبارها من باب الظنّ، والظنّ متفّ في مقابل الخبر ونحوه من أمارات الظنّ.

وفيه: منع كون البراءة من باب الظنّ. كيف؟ ولو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعيّ بقبح التكليف من دون بيان. وذكر المحقّق القميّ في منع حكم العقل المذكور: «أنّ حكم العقل إمّا أن يريد به الحكم القطعيّ أو الظنّيّ».

فإن 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 المسلّم إنّما هو قبل ورود الشرع، وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأنّ فيه أحكاماً إجمالية على سبيل اليقين يشبّطنا عن الحكم بالعدم قطعاً، كما لا يخفى. سلّمنا ذلك، ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

وإن أراد الحكم الظنّيّ - سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظنّ أو من جهة استصحاب الحالة السابقة - فهو أيضاً ظنٌّ مستفادٌ من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم يثبت حجّيتها بالخصوص. مع أنّه ممنوع بعد ورود الشرع ثمّ بعد ورود الخبر

(١) كما ردّه المحقّق القميّ في القوانين ١: ٤٤٢.

(٢) راجع معالم الدين: ١٩٢ - ١٩٣.

(٣) زبدة الاصول: ٥٨.

الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظنّ أقوى منه^١، انتهى كلامه رفع مقامه.
 وفيه: أنّ حكم العقل بقبح المواخذة من دون البيان حكم قطعي 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 قطعي على اعتباره كان داخلاً في البيان، ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلا فوجوده كعدمه غير مؤثّر في الحكم العقلي.
 والحاصل: أنّه لا ريب لأحد - فضلاً عن أنّه لا خلاف - في أنّه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام أو الخاصّ فالأصل البراءة، وحينئذٍ فاللازم إقامة الدليل على كون الظنّ المقابل بياناً.

ومما ذكرنا ظهر: صحّة دعوى الإجماع 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 الإجماع 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 يضحك الشكلى؛ فإنّ عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقّق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة.

[كلام المحقّق الخوانساري والمناقشة فيه]

واعلم: أنّ الاعتراض على مقدّمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظنّ؛ لجواز الرجوع إلى البراءة، وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجابا عنه بما تقدّم^٢ مع ردّه: من أنّ أصالة البراءة لا يقاوم الظنّ الحاصل من

(١) القوانين ١: ٤٤٢.

(٢) راجع الصفحة المتقدّمة.

خبر الواحد، إلا أن أول من شيد الاعتراض به وحرره - لا من باب الظن - هو المحقق المدقق جمال الدين في حاشيته^١، حيث قال: «يرد على الدليل المذكور: أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه؛ لجواز أن لا يجوز العمل بالظن، فكلّ حكم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحكم به، وما لم يحصل العلم به بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظن، ولا للإجماع على وجوب التمسك بها؛ بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به، أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم، ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه و عدم جواز العقاب على تركه، لا لأن الأصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الأحاد بخلافها؛ بل لما ذكرنا: من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا، ولا يكفي الظن به. ويؤكد: ما ورد من النهي عن اتباع الظن.

و على هذا، ففي ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين و كان لنا مندوحة عنه - كفصل الجمعة - فالخطب سهل؛ إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور. و أما فيما لم يكن مندوحة عنه - كالجهر بالتسمية والإخفات بها في الصلاة الإخفائية التي قال بوجوب كلّ منهما قومٌ ولا يمكن لنا ترك التسمية -: فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما، فنحكم بالتخير فيها؛ لثبوت وجوب أصل التسمية و عدم ثبوت وجوب الجهر أو الإخفات، فلا حرج لنا في شيء منهما، و على هذا فلا يتم الدليل المذكور؛ لأننا لا نعمل بالظن أصلاً^٢، انتهى كلامه رفع مقامه. و قد عرفت^٣ أن المحقق القمي أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد، فالحق ردّه بالوجوه الثلاثة المتقدمة^٤.

(١) أي: في حاشيته على شرح مختصر الاصول.

(٢) حاشية جمال الدين الخوانساري على شرح المختصر (مخطوط) الورقة: ١١٩.

(٣) راجع الصفحة: ٢٧٠ - ٢٧١.

(٤) في الصفحة: ٢٦٩.

ثم إن ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءة، لا يجري في جميع الفقه؛ إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شك في صحة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان، فإنه لا يجري هنا للبراءة؛ لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن، ولا معنى للتخيير أيضاً؛ لأنّ كلاً منهما يختار مصلحته، وتخير الحاكم هنا لا دليل عليه.

مع أنّ الكلام في حكم الواقعة، لا في علاج الخصوصية. اللهمّ إلّا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر، بناءً على أنّ أصالة العدم من الأدلة الشرعية، فلو أبدل في الإرادة أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل. ويمكن أن يكون هذا الأصل - يعني أصل الفساد وعدم التملك و أمثاله - داخلاً في المستثنى في قوله: «لا يثبت تكليف علينا إلّا بالعلم أو بظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم»، بناءً على أنّ أصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الإجماع والسيرة، إلّا أن يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظنّ على خلافه.

واعتباره من باب الاستصحاب - مع إبتائه على حجّة الاستصحاب في الحكم الشرعي - رجوعاً إلى الظنّ العقليّ أو الظنّ الحاصل من أخبار الأحاد الدالة على الاستصحاب. اللهمّ إلّا أن يدعى تواترها ولو إجمالاً، بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً، فيخرج عن حيز الأحاد، ولا يخلو عن تأمل. وكيف كان، ففي الأجوبة المتقدمة^١ ولا أقلّ من الوجه الأخير^٢ غنى وكفاية إن شاء الله تعالى.

[المقدمة الثالثة: بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل]

المقدمة الثالثة: في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من

(١) في الصفحة: ٢٦٩.

(٢) وهو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المتقدمة في الصفحة: ٢٦٩ - ٢٧٠.

الاحتياط، أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة و تقليده فيها، فنقول: إنَّ كلاً من هذه الامور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة لامتنال الحكم المجهول، إلّا أنَّ منها ما لا يجب في المقام و منها ما لا يجري.

[الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط بالإجماع ولزوم الحرج]

أمّا الاحتياط: فهو وإن كان مقتضى- الأصل و القاعدة العقلية و النقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرمات، إلّا أنّه في المقام - أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير واجب؛ لوجهين:

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام، لا بمعنى أنَّ أحدًا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كلِّ الفقه أو جلّه حتّى يرد عليه: أنَّ عدم التزامهم به إنّما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للأحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركاً في المسألة، بل بالمعنى الذي تقدّم نظيره في الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة.

و حاصله: دعوى الإجماع القطعي على أنَّ المرجع في الشريعة - على تقدير انسداد باب العلم في معظم الأحكام و عدم ثبوت حجّة أخبار الأحاد رأساً أو باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم - ليس هو الاحتياط في الدين و الالتزام بفعل كلِّ ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً، و ترك كلِّ ما يحتمل الحرمة كذلك.

و صدق هذه الدعوى ممّا يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلّة المعلومات، مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمة^١ في بطلان الرجوع إلى البراءة و عدم التكليف في المجهولات؛ فإنّها واضحة الدلالة على أنَّ بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغٌ عنه، فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد و الحرج الاكيد في التزامه؛ لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه خصوصاً في أبواب الطهارة و الصلاة، فمراعاته ممّا يوجب الحرج، و المثال لا

يحتاج إليه؛ فلو بنى العالم الخير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره يوماً و ليلةً، لوجد صدق ما ادّعيناه. هذا كلّهُ بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

و أمّا تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلّده، وتعلّم المقلّد موارد الاحتياط الشخصيةّ و علاج تعارض الاحتياطات و ترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القويّ على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف، فهو أمرٌ مستغرقٌ لأوقات المجتهد و المقلّد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد و تعلّمها في حرجٍ يخلّ بنظام معاشهم و معادهم.

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ترك التطهير به، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات أخرى، بعضها أقوى منه و بعضها أضعف و بعضها مساوٍ؛ فإنّه قد يوجد ماءٌ آخر للطهارة، و قد لا يوجد معه إلّا التراب، و قد لا يوجد من مطلق الطهور غيره، فإنّ الاحتياط في الأوّل هو الطهارة من ماءٍ آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته. و في الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية و الترابية إن لم يزاحمه ضيق الوقت. و في الثالث الطهارة من ذلك المستعمل و الصلاة إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب. فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقي إلى مقلّده أنّ الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه و بين غيره.

و بالجملة: فتعليم موارد الاحتياط الشخصيةّ و تعلّمها - فضلاً عن العمل بها - أمرٌ يكاد يلحق بالمتعذّر، و يظهر ذلك بالتأمّل في الوقائع الاتفاقيّة.

فإن قلت: لا يجب على المقلّد متابعة هذا الشخص الذي أدّى نظره إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل و وجوب الاحتياط، بل يقلّد غيره.

قلت - مع أنّ لنا أن نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص - : إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم، و عدم

الدليل على ظنّ خاصّ يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام، وأنّ من يدّعي وجود الدليل على ذلك فإنّما نشأ اعتقاده ممّا لا ينبغي الركون إليه ويكون الركون إليه جزءاً في غير محلّه، فالكلام في أنّ حكم الله تعالى - على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاصّ - 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 أو بنصب الطرق الظنيّة الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج وضيّق.

ثمّ إنّ هذا كلّ 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 منها إلى صرفه عليه في الحال، وكما في المرافعات - فلا مناص عن العمل بالظنّ.

[الإيراد على لزوم الحرج بوجوه، والجواب عنها]

وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشارة إلى بعضها: منها: النقض بما لو أدّى اجتهاد المجتهد وعمله بالظنّ إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفاتّة لمن عليه فوائت كثيرة، أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمّداً وإن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا؛ وكذا لو فرضنا إذا ظنّ المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها.

وبالجملة: فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها، ففيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

والجواب: أنّ ما ذكر في غاية الفساد؛ لأنّ مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلّة نفى الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج، فينبغي أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج، ولا يخفى أنّ منعه في غاية

السقوط؛ لدلالة الأخبار المتواترة معنى عليه^١، مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب^٢.

والحاصل: أن قاعدة نفى الحرج مما 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 ظنية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة المحكمة وإن لم تكن قطعية.

وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف: فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة أدلة نفى الحرج عليها، لا لأن النسبة بينهما عموماً من وجه فيرجع إلى أصالة البراءة - كما قيل^٣ - أو إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفى الحرج كما زعم^٤، بل لأن أدلة نفى العسر بمدلولها اللفظي حاکمة على العمومات المثبتة للتكليف، فهي بالذات مقدّمة عليها. وهذا هو السرّ في عدم ملاحظة الفقهاء المرجّح الخارجي، بل يقدمونها من غير مرجّح خارجي.

نعم، جعل بعض متأخري المتأخرين^٥ عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك القاعدة؛ زعماً منه أن عملهم لمرجّح توقيفيّ اطلعوا عليه واختفى علينا. ولم يشعر أن وجه التقديم كونها حاکمة على العمومات.

ومما يوضح ما ذكرنا، ويدعو إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله، و يوجب الإعراض عما زعمه غير واحد^٦ - من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات، فيجب الرجوع إلى الاصول أو المرجحات - : ما رواه عبد الأعلى مولى آل سام في من عثر، فانقطع ظفّره، فجعل عليه مرارة، فكيف يصنع بالوضوء؟

(١) راجع في وسائل الشيعة ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥، و ١: ١١٣ و ١١٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥ و ١١.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) راجع القوانين ٢: ٥٠.

(٤) زعمه السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٣٧.

(٥) راجع مفاتيح الاصول: ٥٣٧.

(٦) كالسيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٣٧، و الفاضل النراقي في عوائد الأيمان: ١٩٤.

فقال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ امسح عليه»^١، فإنَّ في إحالة الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج، وبيان أنَّه ينبغي أن يعلم منه أنَّ الحكم في هذه الواقعة المسح فوقَّ المرارة، مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرية، دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير ملاحظة تعارضٍ و ترجيحٍ في البين، فافهم.

وإن كان مرجع ما ذكره إلى أنَّ التزام العسر إذا دلَّ عليه الدليل لا بأس به، كما فيها ذكر من المثال والفرض، ففيه ما عرفت^٢ من أنَّه لا يخصُّص تلك العمومات إلَّا ما يكون أخصَّ منها معاضداً بما يوجب قوَّته على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة، والمفروض أنَّه ليس في المقام إلَّا قاعدة الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة: مثل الشبهة الغير المحصورة، وما لو علم أنَّ عليه فرائض ولا يحصى عددها، وغير ذلك. بل أدلَّة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل، فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية.

وأما ما ذكره: من فرض إزاء ظنِّ المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من فعلها الحرج، فيرد عليه:

أولاً: منع إمكانه؛ لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج أنَّ الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف، ومع هذا العلم الإجمالي يمتنع الظنُّ التفصيلي بوجوب أمور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر، على ما مرَّ نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى البراءة.

وثانياً: سلَّمنا إمكان ذلك - إمَّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها أو بعضها ظنوناً نوعية لا تنافي العلم الإجمالي بمخالفة البعض للواقع، أو بناءً على أنَّ

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الرضوء، الحديث ٥.

(٢) راجع الصفحة: ٢٧٦.

المستفاد من أدلة نفي العسر ليس هو القطع و لا الظنّ الشخصي بانتفاء العسر، بل غايته الظنّ النوعيّ الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظنّ الشخصيّ التفصيليّ في المسائل الفرعية على الخلاف. وإما بناءً على ما رُبطَ يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الإجماليّ بخلافها، كما في الظنّ الحاصل من الغلبة مع العلم الإجماليّ بوجود الفرد النادر على الخلاف - لكن نمنع وقوع ذلك؛ لأنّ الظنون الحاصلة للمجتهد - بناءً على مذهب الإمامية من عدم اعتبار الظنّ القياسيّ وأشباهه - ظنونٌ حاصلةٌ من أمارات مضبوطة محصورة، كأقسام الخبر و الشهرة و الاستقراء و الإجماع المنقول و الأولوية الاعتبارية و نظائرها، و من المعلوم للمتنبّع فيها أنّ مؤدّياتها لا تقضي إلى الحرج؛ لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها و سبرها سبراً إجمالياً.

و ثالثاً: سلّمنا إمكانه و وقوعه، لكنّ العمل بتلك الظنون لا يؤدّي إلى اختلال النظام حتّى لا يمكن إخراجها عن عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر و نخصّصها بها؛ لما عرفت^١ من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال.

و ليس في هذا كثرٌ على ما قرّ منه؛ حيث إنّنا عملنا بالظنّ فراراً عن لزوم العسر، فإذا أدّى إليه فلا وجه للعمل به؛ لأنّ العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظنّ كان بالغاً حدّاً اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة و المشكوكة. و أمّا الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط : فلا بدّ من العمل عليها، سواء عملنا بالظنّ أو عملنا بالاحتياط. و حيثنّذ فليس 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 و المشكوكة المطابقة للاحتياط.

و منها: أنّه يقع التعارض بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظنّ و العمومات النافية للحرج، و الأوّل أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الإجماليّ بالتكاليف

الكثيرة سليمةً عن المزاحم.

وفيه: ما لا يخفى؛ لما عرفت في تأسيس الأصل^١ 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، فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلّا قاعدة الاحتياط الأمرة بإحراز 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^٢ عدم معارضة عمومات نفي العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

ومنها^٣: أن الأدلة النافية للعسر إنما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع؛ ولذا لو نذر المكلف أموراً عسرة - كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة، وكصوم الدهر، أو إحياء الليالي، أو المشي إلى الحجّ والزيارات - لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها؛ لأنّ الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف. وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحّة الإجارة وجوب الوفاء بها.

وحينئذ، فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط - بإتيان كلّ ما يحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة - إنما هو من جهة اختفاء الأحكام الشرعية المسبّب عن المكلفين المقصّرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبينة للأحكام والمميّزة للحلال عن الحرام، وهذا السبب وإن لم يكن عن فعل كلّ مكلف - لعدم مدخلية أكثر المكلفين في ذلك - إلّا أن التكليف بالعسر ليس قبيحاً عقلياً حتّى يقبح أن يُكلف به من لم يكن سبباً له ولا يختصّ عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره،

(١) راجع الصفحة: ٨٧ - ٨٩.

(٢) راجع الصفحة: ٢٧٧.

(٣) أي: ومن تلك الوجوه التي اقيمت ردّاً على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج.

بل هو أمر منفي بالأدلة السمعية، و ظاهرها أنّ المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافي عروض التعسر لامتناعها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حيثنّ أكثر بمراتب.

ألا ترى أنّ الاجتهاد الواجب على المكلفين - ولو كفاية - من الامور الشاقة جداً خصوصاً في هذه الأزمنة، فهل السبب فيه إلّا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة؟ وهل يفرّق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني؟ والجواب عن هذا الوجه: أنّ أدلة نفي العسر - سيما البالغ منه حدّ اختلال النظام والإضرار بامور المعاش والمعاد - لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع، وهو الذي أريد بقولهم عليه السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»، وبين ما يكون مسنداً إلى غيره.

وجوب صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقة لا يُتحمّل عادة ممنوع. وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جلّ ذكره، وإحياء الليالي، وغيرهما. مع إمكان أن يقال: بأنّ ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف، فيفرّق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة وبين إجارة النفس للمشاق؛ فإنّ الحكم في الأول تأسيس من الشارع وفي الثاني إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه، فتأمل.

وأما الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم - فمع أنّه شيء يقضي بوجوبه الأدلة القطعية، فلا ينظر إلى تعسره وتيسره -: فهو ليس أمراً حرجياً، خصوصاً بالنسبة إلى أهله؛ فإنّ مزاوله العلوم لأهلها ليس بأشقّ من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحمّلها الناس لمعاشهم. وكيف كان، فلا يقاس عليه.

(١) وسائل الشريعة ٧: ١٦٢، الباب ٢٤ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦.

(٢) كذا في جميع النسخ، والأولى: «أمثاله».

و أما عمل العباد بالاحتياط و مراقبة ما هو أحوط الأمرين أو الامور في الوقائع الشخصية إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة، فإن هذا دونه خطر القتاد؛ إذ أوقات المجتهد لا يفي بتميز موارد الاحتياط، ثم إرشاد المقلّدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي تتفق للمقلّدين، كما مثلنا لك سابقاً بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

[الرّد على الاحتياط بوجوه أخرى و المناقشة فيها]

و قد يرّد الاحتياط بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الإجماع و الحرج:
منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط، و أنّ الاحتياط أمر مستحبّ إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

وفيه: أنه إن أُريد أنه لا دليل على وجوبه في كلّ واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكليف بينها و بين الوقائع الأخر، فهو مسلّم، بمعنى: أنّ كلّ واقعة ليست ممّا يقتضي الجهل فيها - بنفسها - للاحتياط، بل الشكّ فيها إن رجع إلى التكليف - كما في شرب التن و وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - لم يجب فيها الاحتياط، و إن رجع إلى تعيين المكلف به - كالشكّ في القصر و الإتمام و الظهر و الجمعة، و كالشكّ في مدخلية شيء في العبادات بناءً على وجوب الاحتياط فيما شكّ في مدخليته - وجب فيها الاحتياط. لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرّمات فيها، و إن كان الشكّ في نفس الواقعة شكّاً في التكليف؛ و لذا ذكرنا سابقاً أنّ الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولى عند انسداد باب العلم.

نعم، من لا يوجب الاحتياط حتّى مع العلم الإجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط.

و منها: أنّ العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط؛ لأنّ مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه، بمعنى تمييز الواجب عن المستحبّ اجتهداً أو تقليداً.

قال في الإرشاد في أوائل الصلاة: «يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها وإيقاع كلّ منهما على وجهه»^١.

وحينئذٍ ففي الاحتياط إخلالٌ بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها وبإطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه: أولاً: أنّ معرفة الوجه ممّا يمكن - للمتأمل في الأدلة - في إطلاقات العبادة وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام مع الناس - الجزم بعدم اعتبارها حتّى مع التمكن من المعرفة العلمية؛ ولذا ذكر المحقق - كما في المدارك في باب الوضوء - : «أنّ ما حققه المتكلّمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلامٌ شعريٌّ»^٢. وتمام الكلام في غير هذا المقام.

وثانياً: لو سلّمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط، فلإنّما هو مع التمكن من المعرفة العلمية. أمّا مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعاً؛ لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقّف نية الوجه عليها، فلا يخفى أنّه لا يجدي المعرفة الظنيّة في نية الوجه؛ فإنّ مجرد الظنّ بوجوب شيء لا يتأتّى معه القصد لوجوبه؛ إذ لا بدّ من الجزم بالغاية. ولو اكتفي بمجرد الظنّ بالوجوب - ولو لم يكن نية حقيقة - فهو ممّا لا يفي بوجوبه ما ذكره في اشتراط نية الوجه. نعم، لو كان الظنّ المذكور ممّا ثبت وجوب العمل به تحقّق معه نية الوجه الظاهريّ على سبيل الجزم. لكنّ الكلام بعد في وجوب العمل بالظنّ.

فالتحقيق: أنّ الظنّ بالوجه إذا لم يثبت حجّيته فهو كالشكّ فيه لا وجه لمراعاة نية الوجه معه أصلاً.

وإن كان اعتبارها لأجل توقّف الامتثال التفصيليّ المطلوب عقلاً وشرعاً عليه - ولذا أجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الإجماليّ مع التمكن من التفصيليّ، بأنّ يتمكّن من الصلاة إلى القبلة في مكانٍ ويصليّ في مكانٍ آخر غير معلوم القبلة إلى

(١) إرشاد الأذهان ١: ٢٥١.

(٢) الرسائل التاسع: ٣١٧، والمدارك ١: ١٨٨ - ١٨٩.

أربع جهات، أو يصلي في ثوبين مشتهين أو أكثر مرتين أو أكثر مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة، إلى غير ذلك - ففيه: أن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي. وأما مع عدم التمكن منه - كما في ما نحن فيه - فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الإجمالي العلمي؛ إذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان إلى جهة مظنونة على الصلاة المكررة في مكان مشتهب الجهة، بل بناء العقلاء في إطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

وبالجملة: فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقدّر له وجه، فإن كان ولا بدّ من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه و كونه 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 مما انعقد الإجماع ظاهراً على عدم جوازه، كما أشرنا إليه في أول الرسالة في مسألة اعتبار العلم الإجمالي وآنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا، فراجع^١.

ومما ذكرنا ظهر: أن القائل بانسداد باب العلم و انحصار المناص في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا أخذ بالاحتياط؛ لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلّا وجوب الاحتياط، لا جوازه أو رجحانه، فالأخذ بالظن وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج، لا من باب العزيمة.

و ثالثاً: سلّمنا تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنياً على الإجمالي ولو كان علمياً، لكنّ الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظني، والعمل على الاحتياط. مثلاً: إذا حصل الظن بوجود القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية، ويأتي

بالإتمام بقصد القرية احتياطاً أو بقصد الندب. وكذلك إذا حصل الظنّ بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثم يأتي بالسورة قرينة إلى الله تعالى للاحتياط.

ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا، فنقول: إنّ الظنّ إذا لم يثبت حجّيته فقد كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقاً، فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة و هو الوجوب، وتأتى نيّة الوجه الظاهري كما تأتى في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال.

فتمحصل ممّا ذكرنا: أنّ العمدة في ردّ الاحتياط هي ما تقدّم من الإجماع ولزوم العسر دون غيرهما.

[مقتضى نفي الاحتياط عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة فقط]

إلا أنّ هنا شيئاً ينبغي أن ينبّه عليه، وهو: أنّ نفي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت إلاّ أنّه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات - مظنونها ومشكوكها وموهومها - و يندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً، بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة؛ لأنّها الأولى بالإهمال إذا ساغ - لدفع الحرج - ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر، ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار؛ لما تقرّر في مسألة الاحتياط من أنّه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر، تعيّن مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

توضيح ما ذكرنا: أنّا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب، وكان

الإتيان بالكلّ عسراً أو قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع، تعيّن ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب، بمعنى أنّه إذا تعلّق ظنٌّ بعدم الوجوب لم يجب الإتيان.

وليس هذا معنى حجّة الظنّ؛ لأنّ الفرق بين المعنى المذكور - وهو أنّ مطنون عدم الوجوب لا يجب الإتيان به - وبين حجّة الظنّ بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعيّة نفيّاً وإثباتاً - وبعبارة أخرى: الفرق بين تبعض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظنّ فيها حجّة - هو: أنّ الظنّ إذا كان حجّة في الشرع كان الحكم في الواقعة الحالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من دون التفات إلى العلم الإجماليّ بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات؛ إذ حال الظنّ حينئذٍ كحال العلم التفصيليّ والظنّ الخاصّ بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً - أو ما هو بمنزلة المعلوم - وبين مشكوكة الوجوب رأساً. وأما إذا لم يكن الظنّ حجّة - بل كان غاية الأمر بعد قيام الإجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي علم إجمالاً بوجود التكاليف بينها، عدم وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظنّ عدم وجوبه؛ لأنّ ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الإجماع وموجب للعسر - كان اللازم في الواقعة الحالية عن الظنّ الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجماليّ المذكور من الاحتياط؛ لأنّ سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات؛ لاندفاع الحرج بذلك.

وحاصل ذلك: أنّ مقتضى القاعدة العقليّة والنقليّة لزوم الامثال العلميّ التفصيليّ للأحكام والتكاليف المعلومة إجمالاً، ومع تعذّره يتعيّن الامثال العلميّ الإجماليّ وهو الاحتياط المطلق، ومع تعذّره لو دار الأمر بين الامثال الظنيّ في الكلّ وبين الامثال العلميّ الإجماليّ في البعض والظنيّ في الباقي، كان الثاني هو المتعيّن عقلاً ونقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعذّر الاحتياط الكلّيّ ودار الأمر بين إلغائه بالمرّة والاكتفاء بالإطاعة الظنيّة وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإلغائه في الموهومات، كان

الثاني هو المتعين.

ودعوى لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات، خلاف الإنصاف؛ لقلة المشكوكات؛ لأنّ الغالب حصول الظنّ إمّا بالوجوب وإمّا بالعدم.

[دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، والإشكال فيها]

اللهمّ إلّا أن يدعى: قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً، وحاصله: دعوى أنّ الشارع لا يريد الامتثال العلميّ الإجماليّ في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنّه لا يجب شرعاً الإطاعة العلمية الإجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقاً - لا في الكلّ ولا في البعض - . وحينئذ يتعيّن الانتقال إلى الإطاعة الظنيّة.

لكنّ الإنصاف: أنّ دعواه مشكلة جدّاً وإن كان تحقّقه مظنوناً بالظنّ القويّ، لكنّه لا ينفع ما لم يتنه إلى حدّ العلم.

فإن 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 مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع. قلت: مسألة اعتبار الظنّ بالطريق موقوفٌ على هذه المسألة. بيان ذلك: أنّه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط في الشريعة رأساً - من جهة اشتباه التكاليف الواقعية فيها، وعدم لزوم الامتثال العلميّ الإجماليّ حتّى في المشكوكات، وكفاية الامتثال الظنّيّ في جميع تلك الواقعيّات 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 و الظنّ بسقوط الواقع في الواقع أو في حكم الشارع وبحسب جعله .
 أما لو لم يثبت ذلك، بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز
 الاحتمالات الموهومة - للزوم العسر - كان اللازم جواز الفعل على خلاف الاحتياط
 في الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم تحريمها . وأما الوقائع المشكوك وجوبها أو
 تحريمها فهي باقية على طبق مقتضى الأصل من الاحتياط اللازم المراعاة، بل الوقائع
 المظنون وجوبها أو تحريمها نحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك؛ من جهة كونها من
 محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية .

و حينئذٍ: فإذا قام ما يظنّ كونه طريقاً على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك
 وجوبها، فلا يقاس بالظنّ القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة في ترك
 الاحتياط، بل اللازم هو العمل بالاحتياط؛ لأنّه من الموارد المشكوكة، و الظنّ
 بطريقيّة ما قام عليه لم يخرجّه عن كونه مشكوكاً .

و أنت خير: بأنّ جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد إثبات اعتبار الظنّ بالطريق
 فيها إنّما هي من المشكوكات؛ إذ لو كان نفس المورد مظنوناً مع ظنّ الطريق القائم
 عليه لم يحتج إلى إعمال الظنّ بالطريق، و لو كان مظنوناً بخلاف الطريق التبعديّ
 المظنون كونه طريقاً، لتعارض الظنّ الحاصل من الطريق و الظنّ الحاصل في المورد
 على خلاف الطريق، و سيجيء الكلام في حكمه^١ على تقدير اعتبار الظنّ بالطريق .

فإن قلت: إذا لم يقدّر في موارد الشكّ ما ظنّ طريقته لم يجب الاحتياط في ذلك
 المورد من جهة كونه أحد محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية - و إن حكم
 بوجود الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسألة، كما لو كان الشكّ فيه في
 المكلف به - و هذا إجماع من العلماء؛ حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشكّ من
 جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية، و إن احتاط الأخباريون في
 الشبهة التحريميّة من جهة مجرّد احتمال التحريم، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط

إجماعاً مع عدم قيام ما يظنّ طريقته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولوية القطعية.

قلت: العلماء إنّه لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك؛ لعدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظنّ الخاصّ وبين مشكوك التكليف رأساً، ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين، بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية.

والحاصل: أنّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظنّ الخاصّ مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد، وقد نبهنا على ذلك غير مرّة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء، فراجع.

والحاصل: أنّ اعتبار الظنّ بالطريق وكونه كالظنّ بالواقع مبنيّ على القطع ببطلان الاحتياط رأساً، بمعنى أنّ الشارع لم يردّ منّا في مقام امثال الأحكام المشتبهة الامثال العلميّ الإجماليّ، حتّى يستتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامثال الظنيّ؛ لآته المتعيّن بعد الامثال العلميّ بقسميه من التفصيليّ والإجماليّ، فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق - بعد كفاية الامثال الظنيّ - بين الظنّ بأداء الواقع والظنّ بمتابعة طريق جعله الشارع مجزياً عن الواقع، وسيجيء تفصيل ذلك^١ إن شاء الله تعالى.

[إشكال آخر في المقام]

و يحصل ممّا ذكر إشكال آخر - أيضاً - من جهة أنّ نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظنّ حجّة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصّة و مخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها.

ودعوى أنّ باب العلم والظنّ الخاصّ إذا فرض انسداد سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت بحجّته بالخصوص عن الاعتبار؛ للعلم الإجماليّ بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلّم، فلا يبقى ظاهرٌ منها على حاله حتّى يكون الظنّ

الموجود على خلافه من باب المخصّص والمقيّد، مجازفة؛ إذ لا علم ولا ظنّ بطروء مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص، مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^١ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^٢ وشبههما. وأمّا كثير من العمومات التي لا نعلم بإجمال كلّ منها، فلا نعلم ولا نظنّ بثبوت المجمل بينها لأجل طرؤ التخصيص في بعضها. وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدّمات إن شاء الله. هذا كلّ حال الاحتياط في جميع الوقائع.

[بطلان الرجوع في كلّ واقعة إلى ما يقتضيه الأصل]

و أمّا الرجوع في كلّ واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من غير التفات إلى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعة: فإن كان فيها حكمٌ سابقٌ يحتمل بقاؤه أُنصح، كالماء المتغيّر بعد زوال التغير، وإلاّ فإن كان الشكّ في أصل التكليف - كشرب التن - أُجري البراءة، وإن كان الشكّ في تعيين المكلف به - مثل القصر والإتمام - فإن أمكن الاحتياط وجب، وإلاّ تخيّر، كما إذا كان الشكّ في تعيين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

ويروى هذا الوجه: أنّ العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن إجراء البراءة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط، بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بالاستصحابات من حيث إنّها استصحابات، وإن كان لا يمنع عن العمل بها من حيث الاحتياط، لكنّ الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر.

وبالجملة: فالعمل بالاصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم

(١) المَزَل: ٢٠.

(٢) آل عمران: ٩٧.

للحرج؛ وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمل.

[بطلان الرجوع إلى فتوى العالم وتقليده]

و أما رجوع هذا الجاهل الذي انسَدَّ عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها وتقليده فيها، فهو باطلٌ؛ لوجهين:
أحدهما: الإجماع القطعي.

و الثاني: أنَّ الجاهل الَّذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص. و أما الجاهل الَّذي بذل الجهد وشاهدَ مستندَ العالم و غلَّطه في استناده إليه و اعتقاده عنه، فلا دليل على حجّة فتواه بالنسبة إليه، وليست فتواه من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل؛ فإنَّ من يخطئ القائل بحجّة خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعتها؟ و أيّ مزية له عليه حتّى يجب رجوعه إليه و لا يجب العكس؟ و هذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء من أنَّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف. و الحاصل: أنَّ اعتقاد مجتهدٍ ليس حجّةً على مجتهدٍ آخر خالٍ عن ذلك الاعتقاد. و أدلّة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الَّذي يختفي منشأ علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم. و لا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد و بين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة و الآخر اعتقد فساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد. و هذا شيءٌ مطرّدٌ في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما.

[المقدمة الرابعة: تعيين العمل بمطلق الظن]

المقدمة الرابعة: في أنّه إذا وجب التعرّض لامتنال الأحكام المشتبهة و لم يجز إهمالها بالمرّة - كما هو مقتضى المقدمة الثانية - و ثبت عدم وجوب كون الامتنال على وجه الاحتياط و عدم جواز الرجوع فيه إلى الاصول الشرعية - كما هو مقتضى المقدمة

الثالثة - تعيّن بحكم العقل التعرّض لامتنالها على وجه الظنّ بالواقع فيها؛ إذ ليس بعد الامتنال العلميّ والظنّي بالظنّ الخاصّ المعترّ في الشريعة امتثال مقدّم على الامتنال الظنّي.

توضيح ذلك: أنّه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرّض لامتنال الحكم الشرعيّ، فله مراتب أربع:

الاولى: الامتنال العلميّ التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنّه هو المكلف به. وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعيّ وإن لم يفد العلم ولا الظنّ، كالاصول الجارية في مواردّها، وفنوّ المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامتنال العلميّ الإجماليّ، وهو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامتنال الظنّي، وهو أن يأتي بما يظنّ أنّه المكلف به.

الرابعة: الامتنال الاحتماليّ، كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم، أو التعبد ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقتها إلى لاحقتها إلاّ مع تعذرهما، على إشكال في الأولين تقدّم في أول الكتاب^١. وحيث إنّها إذا تعذّرت المرتبة الاولى ولم يجب الثانية تعيّن الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فاندفع بذلك: ما زعمه بعض من تصدّى لرّد دليل الانسداد^٢: بأنّه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة وجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظنّ؛ لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لا نعلمه، مثل القرعة والتقليد أو غيرهما ممّا لا نعلمه، فعلى المستند سدّ باب هذه الاحتمالات، والمانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع - بعد الإغماض عن الإجماع 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

(١) راجع الصفحة: ٥٥ - ٥٦.

(٢) هو الفاضل التراقي في عوائد الأيام: ٣٧٧ - ٣٧٩.

يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً؛ إذ مجرد الاحتمال لا يُجدي في طرح الطرف المظنون؛ فإنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم والشكّ قبيحٌ.

والحاصل: أنّه كما لا يحتاج الامتثال العلميّ إلى جعلٍ جاعلٍ، فكذلك الامتثال الظنّي بعد تعدّد 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 امثاله.

توضيح الاندفاع: أنّ المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردّد الأمر بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف، فيقال: إنّ الأخذ بأحدهما لا يُجدي في امتثال الواقع؛ لأنّ المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك الاحتمالات كلّاً، بل العقل يستقلّ باستحقاق العقاب عند الترك رأساً، نظير جميع الوقائع المشبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً، مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسراً قد نصّ الشارع على نفيه، مع وجود الظنّ بأحدهما، فإنّه يدور الأمر بين العمل بالظنّ والتخيير والعمل بالموهوم، فإنّ إيجاب العمل بكلّ من الثلاثة وإن لم يحرز به الواقع، إلّا 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 قبيحٌ 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 كلام سيأتي

إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنه بعد ما ثبت - بحكم المقدمة الثانية - وجوب التعرّض لامثال المجهولات بنحو من الأنحاء و حرمة إهمالها و فرضها كالمعدوم، و ثبت - بحكم المقدمة الثالثة - عدم وجوب امثال المجهولات بالاحتياط، و عدم جواز الرجوع في امثالها إلى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل، و لا إلى فتوى من يدّعي انفتاح باب العلم بها، تعيّن وجوب تحصيل الظنّ بالواقع فيها و موافقته، و لا يجوز قبل تحصيل الظنّ الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، و لا بعد تحصيل الظنّ الأخذ بالطرف الموهوم؛ لقبح الاكتفاء في مقام الامثال بالشكّ و الوهم مع التمكن من الظنّ، كما يقبح الاكتفاء بالظنّ مع التمكن من العلم، و لا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظنّ؛ لعدم خروجه عن الامثال الشكّي أو الوهمي.

هذا خلاصة الكلام في مقدّمات دليل الانسداد المتّبعة لوجوب العمل بالظنّ في الجملة.

[تنبيهات]

[في المقصد الثاني]

ينبغي التنبيه على أمور :

[الأمر الأول]: في عدم الفرق في الامثال الظني بين الظن بالحكم الواقعي أو الظاهري

أنك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامثال الظني للأحكام المجهولة.

فاعلم: أنه لا فرق في الامثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي - كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي - وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمانة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن، كالقرعة مثلاً، فإذا ظن حجية القرعة حصل الامثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي، إلا أنه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة، وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرراً للذمة.

فكما أنه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرراً للذمة في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقيق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع.

[المخالف للتعميم فريقان]

وقد خالف في هذا التعميم فريقان:

أحدهما: من يرى^١ أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن وحجتيته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرراً للذمة في نظر الشارع، ولا يثبت اعتباره في نفس

(١) منهم: الشيخ محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين وأخوه صاحب الفصول.

الحكم الفرعي؛ زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لإثبات حجّة الظنّ في نفس الأحكام الفرعية، إمّا مطلقاً أو بعد العلم الإجمالي بنصب الشارع طرقاتاً للأحكام الفرعية.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى^١ أنّ المقدمات المذكورة لا تثبت إلّا اعتبار الظنّ في نفس الأحكام الفرعية. وأمّا الظنّ بكون شيء طريقاً مبرّراً للذمة فهو ظنّ في المسألة الاصولية، لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد؛ لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية.

[أدلة القائلين باعتبار الظنّ في خصوص المسائل الاصولية، والجواب عنها]

أما الطائفة الاولى: فقد ذكروا لذلك وجهين:

[الدليل الأول: ما ذكره صاحب الفصول]

أحدهما - وهو الذي اقتصر عليه بعضهم - : ما لفظه: «إنّا كما نقطع بأنّا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معيّن يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذّره، كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاتاً مخصوصة، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنّا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي طرق مخصوصة، و حيث إنّه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذّره، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو

(١) منهم: شريف العلماء كما في ضوابط الاصول: ٢٦٦، والسيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٤٥٨ -

الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ الفعليّ الذي لا دليل على عدم حجّيته؛ لأنّه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع ممّا عداه^(١).

وفيه: أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصّةً للأحكام الواقعيّة؛ كيف؟ وإلاّ لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار؛ لتوفّر الدواعي بين المسلمين على ضبطها؛ لاحتياج كلّ مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى مسألة صلواته الخمس. واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء - إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي ﷺ - مدفوع؛ بالفرق بينهما، كما لا يخفى.

وكيف كان، فيكفي في ردّ الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاصّ للأحكام وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاصّ من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاصّ، أو الرجوع إلى الظنّ الاطمئنائيّ الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه العلم عرفاً ولو تسامحاً في إلقاء احتمال الخلاف، وهو الذي يحتمل حمل كلام السيّد عليه، حيث ادّعى انفتاح باب العلم^(٢).

هذا حال المجتهد. وأمّا المقلّد: فلا كلام في نصب الطريق الخاصّ له وهي فتوى مجتهدة، مع احتمال عدم النصب في حقّه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم، لا تأسيساً.

وبالجملة: فمن المحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق امثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امثال أحكامهم العرفيّة من الرجوع إلى العلم أو الظنّ الاطمئنائيّ، فإذا فقدنا تعيين الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظنّ الغير الاطمئنائيّ،

(١) الفصول الغرويّة: ٢٧٧.

(٢) تقدّم كلامه في الصفحة: ٢٢١.

كما أنه لو فقد - والعياذ بالله - تعيّن الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال؛ فراراً عن المخالفة القطعية والإعراض عن التكليف الإلهية الواقعية.

فظهر ممّا ذكرنا اندفاع ما يقال: من أنّ منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعية؛ إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضيح الاندفاع: أنّ التكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظنّ مع عدم الطريق الخاصّ، أو مع ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه، وإلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاصّ وحكم العقل بمطلق الظنّ ورضا الشارع به؛ ولذا اعترف بهذا المستدلّ بأنّ الشارع لم ينصب طريقاً خاصّاً يرجع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية مع بقاء التكليف بها.

و ربما يستشهد للعلم الاجماليّ بنصب الطريق بأنّ المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتّفاقهم على طريق خاصّ وإن اختلفوا في تعيينه.

وهو ممنوع: أولاً: بأنّ جماعة من أصحابنا - كالسيدّ - وبعض من تقدّم عليه وتأخّر عنه - منعوا نصب الطريق الخاصّ رأساً، بل أحاله بعضهم^٢.

و ثانياً: لو أغمضنا عن مخالفة السيّد وأتباعه، لكن مجرد قول كلّ من العلماء بحجّة طريق خاصّ أدّى إليه نظره لا يوجب العلم الإجماليّ بأنّ بعض هذه الطرق منصوبة؛ لجواز خطأ كلّ واحد فيها أدّى إليه نظره.

و اختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقّق القدر المشترك، إلا إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعمين على وجه ينبئ عن اتّفاقهم على قدر مشترك، نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة؛ فإنّها لا توجب تواتر القدر المشترك، إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعمين، وقد حقّق ذلك في باب التواتر الإجماليّ والإجماع المركّب.

(١) راجع الصفحة: ٢٢١.

(٢) وهو ابن قبة، راجع الصفحة: ٧٦.

و ربما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

و ينتقض: أولاً: بأنه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً؛ للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

و يحل ثانياً: بأن مرجع هذا إلى الإشكال الآتي^١ في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأحد الوجوه الآتية^٢.

فإن قلت: ثبوت الطريق إجمالاً مما لا مجال لإنكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق؛ فإن غاية الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقاً عقلياً رضي به الشارع، فنصب الشارع للطريق - بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير - معلوم.

قلت: هذه مغالطة؛ فإن مطلق الظن ليس طريقاً في عرض الطرق المجعولة حتى يتردد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريق آخر مجعول، بل الطريق العقلي بالنسبة إلى الطريق الجعلي كالأصل بالنسبة إلى الدليل، إن وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقاً؛ لأن الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة. و إن لم يوجد كان طريقاً؛ لأن احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع، فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي - كما في ما نحن فيه - كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقاً، وعلى كل حالٍ فتردد الأمر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له.

و ثانياً: سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم. بيان ذلك: أن ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور - الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن - و لا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان،

(١) في الصفحة ٣٤٥ - ٣٤٦.

(٢) في الصفحة ٣٤٧ - ٣٥٦.

(٣) هذا هو المناقشة الثانية في كلام صاحب الفصول.

أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو بالبيّنة الشرعية أو الشيع مع إفادته الظنّ الفعلّي بالحكم، ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان؛ إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكيّ التعديل بوسائط عديدة من مثل الكفّيّ والنجاشي وغيرهما، ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا تعدّ بيّنة شرعية، و لهذا لا يعمل مثله في الحقوق.

ودعوى حجّة مثل ذلك بالإجماع، ممنوعة، بل المسلّم أنّ الخبر المعدّل بمثل هذا حجّة بالاتفاق. لكن قد عرفت سابقاً - عند تقرير الإجماع على حجّة خبر الواحد - أنّ مثل هذا الاتفاق العملي لا يُجدي في الكشف عن قول الحجّة. مع أنّ مثل هذا الخبر في غاية القلّة، خصوصاً إذا انضمّ إليه إفادة الظنّ الفعلّي.

و ثالثاً: سلّمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنيّة - من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والاستقراء والألوية الظنيّة - إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقّن من هذه، فإنّ وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلّا فالمتيقّن من الباقي، مثلاً: الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقّن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات؛ إذ لم يقل أحدٌ بحجّة الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول. فلا معنى لتعيين الطريق بالظنّ بعد وجود القدر المتيقّن وجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل.

نعم، لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين واحتمل نصب كلّ منهما، صحّ تعيينه بالظنّ بعد الإغماض عمّا سيجيء من الجواب.

ورابعاً: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقّن، لكنّ اللازم من ذلك وجوب الاحتياط؛ لأنّه مقدّم على العمل بالظنّ؛ لما عرفت^٢ من تقديم الامثال العلمي على الظني. اللهمّ إلّا أن يدلّ دليل على عدم وجوبه، وهو في المقام مفقود.

(١) راجع الصفحة: ٢٢٢.

(٢) وهذا هو المناقشة الثالثة في كلام صاحب الفصول.

(٣) راجع الصفحة: ٢٩٢.

تنبيهات في مقصد الثاني / ٣٠١

ودعوى أن الأمر دائر بين الواجب والحرام؛ لأن العمل بما ليس طريقاً حراماً، مدفوعة: بأن العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم، والعمل بكل ما يحتمل الطريقة رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع.

نعم، قد عرفت: أن حرمة مع عدم قصد التشريع إنما هي من جهة أن فيه طرحاً للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية، وهذا أيضاً غير لازم في المقام؛ لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه فلا مخالفة، وإن كان مخالفاً للأصول فإن كان مخالفاً للاستصحاب فلا إشكال؛ لعدم حجة الاستصحابات بعد العلم الإجمالي بأن بعض الأمارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع. وإن كان مخالفاً للاحتياط فحينئذ يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية.

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية - أعني نصب الطريق - إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية، فالعمل مطلقاً على الاحتياط. اللهم إلا أن يقال: إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة، كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الإجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة؛ إذ يصير حينئذ كالشبهة المحصورة، فتأمل.

وخامساً: سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجمعول وعدم التيقن وعدم وجوب الاحتياط، لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية؛ وذلك لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالاً إن كان منصوباً حتى حال انفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع مبرراً للذمة بشرط العلم به، كالواقع المعلوم. مثلاً: إذا فرضنا حجة الخبر مع الانفتاح تختار المكلف بين امثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين امثال مؤدى الطريق المجمعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع، فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرر مع العلم به، فإذا انسدت باب العلم التفصيلي بأحدهما تعين الآخر، وإذا انسدت باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن، فلا فرق بين

الظنّ بالواقع والظنّ بمؤدّي الطريق في كون كلّ واحد امثالاً ظنيّاً.

وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إنّ تقديمه حيثنّذ على العمل بالظنّ إنّما هو مع العلم به وتميّزه عن غيره؛ إذ حيثنّذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظنّ مع وجود هذا الطريق المعلوم؛ إذ فيه عدولٌ عن الامتثال القطعي إلى الظنيّ. أمّا مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميّزه عن غيره إلّا بإعمال مطلق الظنّ، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ.

و كأنّ المستدلّ^١ توهم: أنّ مجرد نصب الطريق - ولو مع عروض الاشتباه فيه - موجبٌ لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدّي الطريق، كما يبنى عنه قوله: «و حاصل القطعين إلى أمر واحد، و هو التكليف الفعليّ بالعمل بمؤدّيات الطرق»^٢. و سيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: نحن نرى أنّه إذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به ثمّ انسَدَ باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظنّ في الطريق دون نفس الواقع؛ ألا 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 الواقع امور غير مضبوطة كثير المخالفة للواقع، مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس، بخلاف ظنونها المعمولة في تعيين الطريق؛ فإنّها حاصلة من أمارات منضبطة غالباً المطابقة لم يدلّ دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

(١) و هو صاحب الفصول.

(٢) في الفصول الغروية: ٢٧٧.

فالمثال المطابق لما نحن فيه: أن يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الإجمالي بكثرة مخالفة إحداهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص، كما أننا لو فرضنا أن 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 أم بنفس الواقع - فإنما هو مع مساواتها من جميع الجهات؛ فإننا لو فرضنا أن المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر 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 المخاصمة يأخذ به؛ فإنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسألة الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها، بخلاف الظن بحقبة أحد المتخاصمين؛ فإنه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين؛ لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الإحاطة بها حتى يأخذ بالأحرى، وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية، فتأمل.

هذا، مع إمكان أن يقال: إن مسألة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسألتنا؛ من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه، و جعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية، مثل الإقرار والبينة واليمين والكنول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية؛ فإن الظاهر أن مبناها على الكشف الغالب عن الواقع. ووجه تخصيصها من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة للواقع وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة، كما ينبى عنه ما ورد في نتيجة العمل بالعقول في دين الله، وآته

ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال^١، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه^٢، وأن الدين يمحى بالقياس^٣، ونحو ذلك.

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثم انسحب باب العلم بذلك الطريق المنصوب، والتجأ إلى إعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق وبين إعمالها في نفس الحكم الواقعي.

بل الظاهر أن إعمالها في نفس الواقع أولى؛ لإحراز 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 المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقاً، بل الحق ذلك فيها أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه^٤ في إبطال وجوب الاحتياط.

فإن قلت: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي؛ لأنّ الفرض إفادة الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير ما ظن طريقته؛ فإنه ظن بالواقع وليس ظناً بتحقيق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن.

قلت: أولاً: إنّ هذا خروج عن الفرض؛ لأنّ مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن بالواقع أصلاً. نعم، قد اتفق

(١) لم يرد الحديث بهذا المضمون في المجامع الحديثية، نعم ورد في وسائل الشيعة: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن» أوه من تفسير القرآن، راجع وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٩٤، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٤) راجع الصفحة: ٢٨٤.

في الخارج أن الأمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدة للظن، لا أن مناط الاستدلال أتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

وثانياً: إن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر، بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجّة الظن بالواقع لا بالطريق. وسيجيء الكلام في أن نتيجة دليل الانسداد - على تقدير إفادته اعتبار الظن بنفس الحكم - كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض، أو مهمة بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثم التعميم مع فقد المرجح.

والاستدلال المذكور مبني على إنكار ذلك كله، وأن دليل الانسداد جارٍ في مسألة تعيين الطريق وهي المسألة الأصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية؛ بناءً منه على أن 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 مما ذكرنا: أن نصب هذه الطرق ليس إلا لأجل كشفها الغالب عن الواقع ومطابقتها له، فإذا دار الأمر بين إعمال ظن في تعيينها أو في تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول.

ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع، لا قيداً له.

والحاصل: أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع: «لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق»، فينحصر التكليف الفعلي حيثشذ في مؤديات الطرق، ولازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع، سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسدد، وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله، إلا

أن الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع، فمؤدى هذه الطرق واقعٌ فعليٌّ، فإذا انسَدَ طريق العلم إليه ودار الأمر بين الظنّ بالواقع الحقيقي وبين الظنّ بما جعله الشارع واقعاً فلا ترجيح؛ إذ الترجيح مبنيٌّ على إغماض الشارع عن الواقع.

وبذلك ظهر ما في قول بعضهم^١ من أن التسوية بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق إنّما يحسن لو كان أداء التكليف المتعلّق بكلّ من الفعل والطريق المقرّر مستقلاً؛ لقيام الظنّ في كلّ من التكليفين حيثنّ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر. وأمّا لو كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له، فمجرد حصول الظنّ بأحدهما دون حصول الظنّ بالآخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة. وحصول 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، انتهى^٢.

[الدليل الثاني: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين]

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين^٣ مع الوجه الأوّل وبعض الوجوه الأخر، قال: «لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيّة ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعيّة في الجملة، وأنّ الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلفنا به وسقوط التكليف عنا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. وحيثنّ، فنقول: إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به. وإن انسَدَ علينا سبيل العلم به كان الواجب

(١) هو الشيخ محمّد تقي الأصفهاني صاحب هداية المسترشدين.

(٢) انتهى كلامه مع تفاوت يسير في بعض العبارات. راجع هداية المسترشدين: ٣٩٤.

(٣) هو صاحب هداية المسترشدين أيضاً.

علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به، فتعيّن الأخذ به عند التّنزّل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع بقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ. و بينهما بونٌ بعيد؛ إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بها يظنّ كونه حجّة؛ لقيام دليل ظنّي على حجّيته، سواء حصل منه الظنّ بالواقع أو لا، وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم الشارع؛ إذ لا يستلزم مجرد الظنّ بالواقع الظنّ باكتفاء المكلف بذلك الظنّ في العمل، سيّما بعد النهي عن اتّباع الظنّ، فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه رضى المكلف بالعمل به، وليس ذلك إلّا الدليل الظنّي الدالّ على حجّيته، فكلّ طريق قام ظنٌّ على حجّيته عند الشارع يكون حجّةً، دون ما لم يقم عليه ذلك،^١ انتهى بالفاظه.

وأشار بقوله: «حسب ما مرّ تفصيل القول فيه» إلى ما ذكره سابقاً في مقدّمات هذا المطلب، حيث قال - في المقدّمة الرابعة من تلك المقدّمات - : «إنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادقة الأحكام الواقعيّة الأوّليّة إلّا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره؟ أو أنّ الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراده الشارع منّا في الظاهر و حكمه معه قطعاً بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقرّرة لمعرفة ما جعلها وسيلةً للوصول إليها، سواء علم بمطابقته للواقع أو ظنّ ذلك أو لم يحصل به شيءٌ منهما؟ وجهان.

الذي يقتضيه التحقيق: هو الثاني، فإنّه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلّت الأدلّة المتقدّمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بها في الواقع، ولم يقض شيءٌ من الأدلّة الشرعيّة بوجوب تحصيل شيءٍ آخر وراء ذلك، بل الأدلّة الشرعيّة قائمة على خلاف ذلك؛ إذ لم يبين الشريعة من أوّل الأمر على وجوب تحصيل كلّ من الأحكام الواقعيّة على

سبيل القطع واليقين، ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع؛ وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك؛ إذ لم يوجب النبي ﷺ على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحاديدهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيام 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.

ثم شرع في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً، إلى أن قال: «فتحصل مما قررناه: كون العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع وإن لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع. وبعبارة أخرى: لا بد من المعرفة بالتكليف، وأداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين، من غير فرق بين الوجهين، ولا ترتيب بينهما. نعم، لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه؛ إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقررة^٢، 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 عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإما بفعل ما حكم حكماً جعليّاً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا - على مذهب المخطئة - من

(١) نفس المصدر: ٣٨٤.

(٢) نفس المصدر: ٣٨٤-٣٨٥.

حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث إنه 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 مراد واقعي حقيقي، و مضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة - وقد اعترف المحقق المذكور؛ حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول - فأداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالاً وإطاعة للأمر المتعلق به ما لم يحصل العلم به.

نعم، لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأداءين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة والامتثال، كان مجرد إتيان كل منهما مسقطاً للأمر من دون امتثال. وأما 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 ويتنفي موضوع الأمر الآخر؛ إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع - و بين ترك تحصيل الواقع و امتثال الأمر الظاهري.

هذا مع التمكن من امتثالهما. وأما لو تعذر عليه امتثال أحدهما تعين عليه امتثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع و تمكن من سلوك الطريق المقرر؛ لكونه معلوماً له، أو انعكس الأمر بأن تمكن من العلم و انسد عليه باب سلوك الطريق المقرر؛ لعدم العلم به.

و لو عجز عنهما معاً قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل. فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يُعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى في مقام الامتثال؛ لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع.

هذا في الطريق المجمعول في عرض العلم، بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم. و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم، فهو أيضاً كذلك؛ ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعة الواقعية عند تعذره هي الإطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجمعول، لا على مجرد سلوكه.

والحاصل: أن سلوك الطريق المجمعول - مطلقاً أو عند تعذر العلم - في مقابل العمل بالواقع، فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالاً، و إنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعاً لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجمعول، فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله، بل ولو اعتقد عدم حصوله.

و أما العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة فلا يتحقق في شيء منها إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه. فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجمعول يوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة، إلا إذا ثبت حجية ذلك الظن، و إلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجتيه، تحكم صرف.

و منشأ ما ذكره تحيُّل أن نفس سلوك الطريق الشرعي المجمعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجمعول و هو العلم بالواقع الذي هو سبب تائم لبراءة الذمة، فيكون هو أيضاً كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظناً بالبراءة، بخلاف الظن بالواقع؛ لأن نفس أداء الواقع ليس سبباً تائماً للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي.

و أنت خبير: بأن الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقة فعلاً إلا بعد العلم به تفصيلاً؛ و إلا فسلوكه - أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه - مع قطع النظر عن حكم الشارع، لغو صرف؛ و لذلك أطلنا الكلام في أن سلوك الطريق المجمعول في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع؛ و يلزم من ذلك كون كل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر؛ فدعوى: أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن بإتيان الواقع، فاسدة.

هذا كله، مع ما علمت سابقاً في ردّ الوجه الأوّل: من إمكان منع جعل الشارع طريقاً إلى الأحكام، وإنّما اقتصر على الطرق المنجّلة عند العقلاء وهو العلم، ثمّ على الظنّ الاطمئنائيّ.

[القول باعتبار الظنّ في المسائل الفرعية دون الاصوليّة]

ثمّ إنك حيث عرفت أنّ مال هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الاصوليّة - وهي حجّة الأمارات المحتملة للحجّة - لا بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم: أنّ في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين^١، وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الاصوليّة، أعني حجّة الأمارات المحتملة، وهذا هو القول الذي ذكرنا في أوّل التنبيه: أنّه ذهب إليه فريق. وسيأتي الكلام فيه عند التكلّم في حجّة الظنّ المتعلّق بالمسائل الاصوليّة إن شاء الله تعالى^٢.

[ما ذُكر في ردّ كلام صاحب الهداية، والمناقشة فيه]

ثمّ اعلم: أنّ بعض من لا خبرة له - لمّا لم يفهم من دليل الانسداد إلّا ما تلقّن من لسان بعض مشايخه^٣ و ظاهر عبارة كتاب القوانين^٤ - ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين^٥ - من حجّة الظنّ في الطريق لا في نفس الأحكام - بمخالفته لإجماع العلماء؛ حيث زعم أنّهم بين من يعمّم دليل الانسداد لجميع المسائل العلميّة - اصوليّة أو فقهية - كصاحب القوانين، وبين من يخصّصه بالمسائل الفرعية، فالقول بعكس هذا خرقٌ للإجماع المركّب.

(١) كشریف العلماء والسید المجاهد. راجع ضوابط الاصول: ٢٦٦، و مفاتيح الاصول: ٤٥٨ - ٤٥٩.

(٢) سيأتي في الصفحة ٢٦٣ وما بعدها.

(٣) وهو شریف العلماء.

(٤) القوانين ١: ٤٤٠.

(٥) وهو صاحب هداية المسترشدين. راجع الصفحة: ٣٠٧.

و يدفعه: أن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الإجماع المركب. مع أن دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جداً، بل المسألة عقلية، فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطرق، فلا معنى لردّه بالإجماع المركب. فلا سبيل إلى ردّه إلا بمنع جريان حكم العقل، و جريان مقدّمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منّا، أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعية، كما فعله غير واحد من مشايخنا^١.

الامر الثاني: [في نتيجة دليل الانسداد]

و هو أهمّ الامور في هذا الباب أن نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهمة من حيث أسباب الظن، فلا يعمّ الحكم لجميع الأمارات الموجبة للظن إلا بعد ثبوت معمم - من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك - أو قضية كلية لا تحتاج في التعميم إلى شيء؟

و على التقدير الأول، فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت؟ و على التقدير الثاني - أعني كون القضية كلية - فكيف توجيه خروج القياس، مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص؟
فهنا مقامات:

[المقام الأول: في كون نتيجة دليل الانسداد مهمة أو معيّنة]

و التحقيق: أنه لا اشكال في أن المقدمات السابقة - التي حاصلها بقاء التكليف، و عدم التمكن من العلم، و عدم وجوب الاحتياط، و عدم جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام - إذا جرت في مسألة تعيين وجوب العمل بأيّ ظنّ حصل في تلك المسألة من أيّ سبب، و هذا الظنّ كالعلم في عدم الفرق في اعتباره

(١) منهم: الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: ٢٧٦، و الرسائل الاصولية: ٤٣٠ - ٤٣١، و المحقق القمي في القوانين ١: ٤٤٠.

بين الأسباب والموارد والأشخاص، وهذا ثابت بالإجماع وبالعقل. وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين؛ حيث إنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين، وأبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج^١.

و يظهر أيضاً من صاحبي المعالم^٢ والزبدة^٣ بناءً على اقتضاء ما ذكرناه لإثبات حجّة خبر الواحد للعمل بمطلق الظن، فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على منع جريان أصالة البراءة وأصالة الاحتياط والاستصحاب المطابق لإحدهما في كل مورد من موارد الخصاص، إنّما الممنوع جريانها في جميع المسائل؛ للزوم المخالفة القطعية الكثيرة، ولزوم الحرج عن الاحتياط، وهذا المقدار لا يثبت إلّا وجوب العمل بالظن في الجملة، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن.

[اختلاف النتيجة باختلاف تقرير دليل الانسداد]

و حينئذ فنقول:

[١ - تقريره على وجه الكشف]

إنّه إمّا أن يقرّر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن يقال: إنّ بقاء التكاليف - مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرّض لها وإهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا، وعدم بيان طريق مجعول فيها - يكشف عن أنّ الظنّ جائز العمل، وأنّ العمل به ماضي عند الشارع، وأنّه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظنّ بعدم وجوبه ولا بفعل محرم إذا ظنّ بعدم تحريمه. فحجّة الظنّ على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران

(١) راجع القوانين ١: ٤٤٠.

(٢) معالم الدين: ١٩٢.

(٣) زبدة الأصول: ٥٨.

الأمر بين أمور كلها باطلة سواء، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، أو أراد امتثالها من طريق خاص تعبدى، أو أراد امتثالها الظنى، وما عدا الأخير باطل، فتعين هو.

[٢- تقريره على وجه الحكومة]

وإما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظنى، بمعنى حسن المعاقبة على تركه و قبح المطالبة بأزيد منه، كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم، فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع؛ إذ كما أن نفس وجوب الإطاعة و حرمة المعصية بعد تحقق الأمر و النهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف، فكذاك كيفية الإطاعة و أنه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام، و يعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً. و توهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع، مدفوع بما قررنا في محله من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية المورد لهما، أما لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم، كما في الإطاعة و المعصية، فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب و التحريم الشرعيين - بأن يريد فعل الأولى و ترك الثانية بإرادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به و ترك النهي عنه الحاصلة بالأمر و النهي -، حتى أنه لو صرح بوجوب الإطاعة و تحريم المعصية كان الأمر و النهي للإرشاد لا للتكليف؛ إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر و النهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به و النهي عنه، أعني نفس الإطاعة و المعصية، و هذا دليل الإرشاد، كما في أوامر الطبيب؛ و لذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به و النهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب و العقاب.

ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل؛ إذ على الأول يدعى الإجماع القطعي على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه، وعلى الثاني يقال: إن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره ولا بين محرماتها 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 الإطاعة الظنية بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف. وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوةً 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 ما دونه فيؤخذ بها.

وأما التقرير الأول: فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة.

[الحق في تقرير دليل الانسداد هو الحكومة]

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، وأن التقرير على وجه الكشف فاسد.

أما أولاً: فلأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن - مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة - حجةً لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتناع بعد تعذر العلم أصلاً، بل عرفت - في الوجه الأول من الإيراد 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

المواخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني.

إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة و إجمالها، فتأمل.

و أما ثانياً: فلائه إذا بُني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظنّ على وجه الإهمال و الإجمال، صحّ المنع الذي أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، و قد أشرنا إليه سابقاً، و حاصله: أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظنّ أو الظنّ في الجملة - المتردّد بين الكلّ و البعض المتردّد بين الأبعاد - كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجّةً من دون اعتبار إفادته الظنّ؛ لأنه أمر ممكن غير مستحيل، و المفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظنّ في الجملة دون شيء آخر، و لم يكن لهذا المنع دفع أصلاً؟ إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظنّ في الجملة، فتأمل.

و أما ثالثاً: فلائه لو صحّ كون النتيجة مهملّة مجملّة لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، و إن عيّنت: فإما أن تعيّن في ضمن كلّ الأسباب، و إما أن تعيّن في ضمن بعضها المعيّن، و سيجيء^٢ عدم تمامية شيء من هذين إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى دعوى الإجماع على حجّة مطلق الظنّ بعد الانسداد، فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه، عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية و نتيجتها عقليةً، و هذا جارٍ في جميع الأدلّة السمعية، كما لا يخفى.

المقام الثاني: [في طرق التعميم على الكشف]

في أنه على أحد التقريرين السابقين^٣ هل يحكم بتعميم الظنّ من حيث الأسباب و المرتبة، أم لا؟

(١) راجع الصفحة: ٢٩٢.

(٢) في الصفحة التالية و ما بعدها.

(٣) في الصفحة ٣١٣ و ٣١٤.

تنبيهات في مقصد الثاني / ٣١٧

فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجّة الظنّ في الجملة، فقد عرفت أنّ الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة. و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

[الطريق الأول: عدم المرجح]

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم؛ لبطان الترجيح بلا مرجح والإجماع على بطان التخيير.

و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله. و يُعلم أولاً: أنّه لا بدّ أن يكون المعين والمرجح معيّناً لبعض كافٍ، بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الاصول محذورٌ؛ وإلا فوجوده لا يُجدي. إذا تمّ هذا، فنقول:

ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة:

الأول - من هذه الامور -: كون بعض الظنون متيقّناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى كونه واجب العمل قطعاً على كلّ تقدير، فيؤخذ به ويطرح الباقي؛ للشكّ في حجّيته.

و بعبارة أخرى: يقتصر في القضية المهمة المخالفة للأصل على المتيقّن، وإهمال النتيجة حينئذٍ من حيث الكمّ فقط؛ لتردّده بين الأقلّ المعين والأكثر.

و لا يتوهم: أنّ هذا المقدار المتيقّن حينئذٍ من الظنون الخاصّة؛ للقطع التفصيلي بحجّيته؛ لاندفاعه بأنّ المراد بالظنّ الخاصّ ما علم حجّيته بغير دليل الانسداد، فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعيّن العمل عليه؛ للزوم الاختصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كلّ واحد من محتملات التكاليف الواقعيّة من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقّن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البعد؛ فإنّه كلّما ضعّف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجّية؛ فإنّه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره؛ إمّا لكونه أقرب إلى الحجّية من غيره، و معلوم أنّ القضية

المهمة المجملة تحمل - بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل - على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع. وإما لأنه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع؛ لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع؛ لأن المفروض كونه من الامارات المفيدة للظن بالواقع، و رجحان 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 و لبدله موهوم في موهوم، بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات للواقع؛ لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلاً عن الواقع. ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمي عليه، فدار الأمر بين دواءين: أحدهما يظن أنه ذلك الدواء، و على تقدير كونه غيره يظن كونه بدلاً عنه في جميع الخواص، و الآخر يظن أنه ذلك الدواء، لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفة بدلاً عنه، و معلوم بالضرورة أن العمل بالأول أولى.

ثم إن البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل، كما إذا ظن حجية الخبر المزعى رواته بعدل واحد أو حجية الإجماع المنقول. و قد يعلم إجمالاً وجوده بين أمارات، فالعمل بهذه الامارات أرجح من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار. و هذا كما لو ظن عدم حجية بعض الامارات، كالأولوية و الشهرة و الاستقراء و فتوى الجماعة الموجبة للظن، فلما إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه الامور و غيرها، و فرضنا الظن بعدم حجية هذه، لزم من ذلك الظن بأن الحجة في غيرها و إن كان مردداً بين أبعاد ذلك الغير، فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها؛ لعين ما تقدم، و إن لم يكن بين أبعاد 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، و الذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً. توضيح ذلك هو: أن المرجح الأول - و هو يتقن البعض بالنسبة إلى الباقي - و إن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح - لكونه معلوم الحجية تفصيلاً، و غيره مشكوك الحجية، فيبقى تحت الأصل - لكنه لا ينفع؛ لقلته و عدم كفايته؛ لأن

القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكّي جميع رواته بعدلين، ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظنّ أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأخر، ولم يوهن بمعارضة شيء منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جلاً، ومفيداً للظنّ الاطمئنان بالصدور؛ إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه القيود الخمسة في خبر احتمال كون غيره حجةً دونه، فلا يكون متيقن الحجة على كل تقدير.

وأما عدم كفاية هذا الخبر لندرته: فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الأمارات الأخر، 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 بالإضافة إلى ما بقي، فتأمل.

وأما المرجح الثاني - وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي - ففيه: أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر؛ لأن القوة والضعف إضافيان، وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظنّ من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى. نعم، يوجد مرتبة خاصة، وهو الظنّ الاطمئنان الملحق بالعلم حكماً بل موضوعاً، لكنه نادر التحقق.

مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة 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 الإطلاق أقوى من غيرها بالبدئية.

وما تقدّم في تقريب مرجحية القوة^١، إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم من منشآت العقل وأحكامه. وأما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظنّ حجةً في الجملة وتردّد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعض: فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول حجةً؛ لأننا قد وجدنا

تعبد الشارع بالظنّ الأضعف و طرح الأقوى في موارد كثيرة.

و أما المرجح الثالث - وهو الظنّ باعتبار بعضي، فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين^١ - :ففيه - مع أنّ الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته - :أنّ الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في أنّ مداره على الأقرب إلى الواقع. و حيثئذ إذا فرضنا كون الظنّ الذي لم يظنّ حجّيته أقوى ظناً بمراتب من الظنّ الذي ظنّ حجّيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة، و عدم وجود ضابطة كلّية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظنّ المظنون الاعتبار.

نعم، لو فرض تساوي أبعاد الظنون دائماً من حيث القوة والضعف، كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً، ولكنّ الفرض مستبعد بل مستحيل.

مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّية، بل بما ظنّ حجّيته بظنّ قد ظنّ حجّيته؛ لآنه أبعد عن مخالفة الواقع و بدله بناءً على التقرير المتقدم^٢.

و أما الوجه الأوّل - المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره - :ففيه:

أولاً: أنّه لا أمانة تفيد الظنّ بحجّية أمانة على الإطلاق؛ فإنّ أكثر ما أقيم على حجّيته الأدلّة - من الأمارات الظنيّة المبحوث عنها - الخبر الصحيح، و معلوم عند المنصف أنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق.

و ثانياً: أنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في مسألة تعيين هذا الظنّ المجمل.

[كلام صاحب الهداية في لزوم الأخذ بمظنون الحجّية، و المناقشة فيه]

ثمّ إنّ قد توهم غير واحد^٣: أنّه ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ و حجّيته في مسألة

(١) في الصفحة: ٣١٧ - ٣١٨.

(٢) في الصفحة: ٣١٨.

(٣) منهم: صاحب هداية المسترشدين في هداية المسترشدين: ٣٩٤ - ٣٩٥، و كذا صاحب الفصول في الفصول: ٢٨٠.

تعيين القضية المهمة، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم^١ في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار - بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّة الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات الظنيّة القائمة عليها، ليكون الاتكال في حجّيتها على مجرد الظن - : «إنّ الدليل العقلي^٢ المثبت لحجّيتها هو الدليل العقليّ المذكور، والحاصل من تلك الأمارات الظنيّة هو ترجيح بعض الظنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهمة إلى الكلّيّة، بل يقتصر في مفاد القضية المهمة على تلك الجملة، فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك و عدم صرفه إلى سائر الظنون؛ نظراً إلى حصول القوة بالنسبة إليها؛ لانضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع.

فإذا قطع العقل بحجّة الظنّ بالقضية المهمة، ثم وجد الحجّة متساوية بالنظر إلى الجميع، حكم بحجّة الكلّ. و أمّا إذا وجدها مختلفة و كان جملة منها أقرب إلى الحجّة من الباقي - نظراً إلى الظنّ بحجّيتها دون الباقي - : فلا محالة يقدّم المظنون على المشكوك، و المشكوك على الموهوم في مقام الحيرة و الجهالة، فليس الظنّ مثبتاً لحجّة ذلك الظنّ، و إنّما هو قاضٍ بتقديم جانب الحجّة في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور».

ثم اعترض على نفسه بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين تمّ ما ذكر، و إلّا كان اتكالاً على الظنّ. و الحاصل: أنّه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون. ثم أجاب: بأنّ الاتكال ليس على الظنّ الحاصل بحجّيتها، و لا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح.

و توضيحه: أنّ قضية دليل الانسداد حجّة الظنّ على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجّة الجميع و البعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون و غيره، و

(١) هو الشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب هداية المسترشدين.

(٢) هكذا في جميع النسخ. و ليس في المصدر قوله: «الدليل العقلي».

قضية العقل في الدوران بين الكلّ والبعض هو الاختصار على البعض؛ أخذاً بالمتيقّن؛ ولذا قال علماء الميزان: إنّ المهملة في قوّة الجزئية.

ولو لم يتعيّن البعض في المقام ودارت الحجّة بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوتٍ في نظر العقل، لزم الحكم بحجّة الكلّ؛ لبطان الترجيح من غير مرجّح.

و أمّا لو كانت حجّة البعض - ممّا فيه الكفاية - مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي، كان ذلك أقرب إلى الحجّة من غيره ممّا لم يقم على حجّته دليل، فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره؛ فإنّ الرجحان حينئذٍ قطعيّ وجدائيّ، و الترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجّح ظنيّ وإن كان ظناً بحجّة تلك الظنون؛ فإنّ كون المرجّح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنيّاً، وهو ظاهر، انتهى كلامه رفع مقامه^١.

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ مقدّمات دليل الانسداد إمّا أن تجعل كاشفةً عن كون الظنّ في الجملة حجّةً علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: «كان بعض الظنون أقرب إلى الحجّة من الباقي»، وإمّا أن تجعل منشأً لحكم العقل بتعيّن إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظنّ، كما يشعر به قوله: «نظراً إلى حصول القوّة لتلك الجملة؛ لانضمام الظنّ بحجّتها إلى الظنّ بالواقع».

فعل الأوّل، إذا كان الظنّ المذكور مردّداً بين الكلّ والبعض اقتصر على البعض، كما ذكره؛ لأنّه المتيقّن. و أمّا إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعيّن لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلّا بما يقطع بحجّته، كما أنّه إذا احتمل في الواقعة الوجوب و الحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظنّ به إلّا بعد إثبات حجّة ذلك الظنّ.

بل التحقيق: أنّ المرجّح لأحد الدليلين عند التعارض - كالمعيّن لأحد الاحتمالين - يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً؛ وإلّا فأصالة عدم اعتبار الظنّ لا فرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجّحاً.

(١) انتهى كلامه محصلاً، فراجع هداية المسترشدين: ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) راجع الصفحة: ٣١٣ - ٣١٤.

هذا، مع أن الظن المفروض إنما قام على حجّة بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيين الثابت حجّته بدليل الانسداد، فتأمل.

وأما على الثاني، فالعقل إنّما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع، فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظنّ بالواقع أقوى ممّا يحصل من الظنّ المظنون الاعتبار، كان الأول أولى بالحجّة في نظر العقل؛ ولذا قال صاحب المعالم: «إنّ العقل قاضي بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوّة والضعف، فالعدول عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح»^١، انتهى.

نعم، لو كان قيام الظنّ على حجّة بعضها ممّا يوجب قوّتها في نظر العقل - لأنّها جامعة لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظنّ، بخلافه - رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً، وذكرنا ما فيه.

وحاصل الكلام يرجع إلى أن الظنّ بالاعتبار إنّما يكون صارفاً للقضية إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجّيته في تعيين الاحتمالات، أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاها أنّم؛ لجمعها بين الظنّ بالواقع والظنّ بالبدل. و الأول موقوف على حجّة مطلق الظنّ.

و الثاني لا أطراد له؛ لأنّه قد يعارضها قوّة المشكوك الاعتبار.

[كلام الفاضل التراقي الزاماً على العاملين بحجّة مطلق الظنّ، و المناقشة فيه]

وربما التزم بالأوّل بعض من أنكر حجّة مطلق الظنّ^٢، وأورده إلزاماً على العاملين بمطلق الظنّ، فقال: «كما يقولون: يجب علينا في كلّ واقعة البناء على حكم؛ ولعدم كونه معلوماً يجب في تعيينه العمل بالظنّ، فكذا نقول: بعد ما وجب علينا العمل بالظنّ و لم نعلم تعيينه، يجب علينا في تعيين هذا الظنّ العمل بالظنّ». ثمّ اعترض على نفسه بما حاصله: أن وجوب العمل بمظنون الحجّة لا ينفي

(١) المعالم: ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) هو الفاضل التراقي.

غيره. فقال: «قلنا: نعم، ولكن لا يكون حيثنذ دليل على حجّية ظنّ آخر؛ إذ بعد ثبوت حجّية الظنّ المظنون الحجّية يفتح باب الأحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت أصالة عدم الحجّية»^١.

وفيه: أنّه إذا التزم باقتضاء مقدّمات الانسداد مع فرض عدم المرجّح العمل بمطلق الظنّ في الفروع، دَخَلَ الظنّ المشكوك الاعتبار وموهومه، فلا مورد للترجيح والتعيين حتّى يعيّن بمطلق الظنّ؛ لأنّ الحاجة إلى التعيين بمطلق الظنّ فرع عدم العمل بمطلق الظنّ.

وبعبارة أخرى: إمّا أن يكون مطلق الظنّ حجّةً وإمّا لا، فعلى الأوّل لا مورد للتعيين والترجيح، وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق الظنّ، فالترجيح بمطلق الظنّ ساقط على كلّ تقدير.

وليس للمعترض القلب: بأنّه إن ثبت حجّية مطلق الظنّ تعيّن ترجيح مظنون الاعتبار به؛ إذ على تقدير ثبوت حجّية مطلق الظنّ لا يتعقّل ترجيح حتّى يتعيّن الترجيح بمطلق الظنّ.

ثمّ إنّ لهذا المعترض^٢ كلاماً - في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظنّ، لا من حيث حجّية مطلق الظنّ حتّى يقال: إنّ 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 قدّمنا - من أنّ ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال - بقوله: «إنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما»^٣.

ولبيان هذا المطلب نقدّم مقدّمة، ثمّ نجيب عن كلامه، وهي: أنّه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرّجّ؛ فإنّه ممّا يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتيّ كالترّجّح بلا مرّجّ، والمراد بالترجيح بلا مرّجّ هو سكون

(١) عوائد الأيام: ٣٩٧-٣٩٨.

(٢) أي: الفاضل التراقي.

(٣) عوائد الأيام: ٣٩٦، رسائل ومساائل ٣: ٣٠٧.

النفس إلى أحد الطرفين و الميل إليه من غير مرجح و إن لم يحكم بتعيينه وجوباً، و أما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثلة:

منها: أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسلة إليه بين أمور، و كان بعضها مظلوناً بظن لم يعلم حجتيه من طرف السلطان، صَحَّ له ترجيح المظنون، و لا يجوز له الحكم بلزوم ذلك.

و منها: أنه لو أقدم إلى أحد طعامان أحدهما ألدُّ من الآخر فاختره عليه، لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح، و إن لم يلزم أكل الألدِّ، و لكن لو حكم بلزوم الأكل لا بدَّ من تحقق دليل عليه، و لا يكفي مجرد الألدِّيَّة. نعم لو كان أحدهما مضرّاً صَحَّ الحكم باللزوم.

ثم قال: «و بالجملة: فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل، و الأول يكون في مقام الميل و العمل، و الثاني يكون في مقام التصديق و الحكم»^١.

ثم قال: «أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجتيه و أنه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم، بل مراده: أنه بعد ما وجب على المكلف - لانسداد باب العلم و بقاء التكليف - العمل بالظن، و لا يعلم أي ظن، لو عمل بالظن المظنون حجتيه أي نقص يلزم عليه؟

فإن قلت: ترجيح بلا مرجح، فقد غلطت غلطاً ظاهراً، و إن كان غيره، فينبه حتى ننظر»^٢، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلّا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردّد بين ظنون، فلا غرض إلّا في تعيينه بحيث يحكم بأنّ هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً، حتّى يبيّن المجتهد عليه في مقام العمل و يلتزم

(١) نفس المصدر.

(٢) حواله الألبام: ٣٩٧ مع اختلاف يسير.

بمؤداه على أنه حكم شرعي عزمي من الشارع.

و أما 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 بحجية بعض الظنون هل يوجب الأخذ بذلك الظن شرعاً، بحيث يكون الأخذ بغيره لداعٍ من الدواعي معاقباً عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق؟ وبعبارة أخرى: هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار، أم لا يجوز؟ إن قلت: لا يجوز شرعاً. قلنا: فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على أن تلك المهمة غير هذه الجزئية؟ وإن قلت: يجوز، لكن بدلاً عن مظنون الاعتبار لا جمعاً بينهما، فهذا هو التخيير الذي التزم المعتم بطلانه. وإن قلت: يجوز جمعاً بينهما، فهذا هو مطلب المعتم.

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، فإذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات؟ فلم قلت: إن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة؟

وبعبارة أخرى: لو اقتضى انسداد باب العلم في الأحكام تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظن، فلم منعتم إفادة ذلك الدليل إلا لإثبات حجية الظن في الجملة؟ وإن اقتضى تعيين الأحكام بالظن في الجملة، لم يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة - الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد - العمل في تعيينه بمطلق الظن.

وحاصل 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 حجية مطلق الظن.

فثبت من جميع ذلك: أن الكلام ليس في المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح

للكم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك.
و مما ذكرنا يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم ذكره^١ في توضيح مطلبه من أن
كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، فإننا نقول: إن كون المرجح قطعياً لا
يقتضي ذلك، بل إن قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً،
و إلا فليس ظنياً أيضاً.

ثم إن ما ذكره الأخير في مقدمته - من أن الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال -
يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتكوين وبينه في مقام الإلزام و
التكليف؛ فإن الأول محال لا قبيح، والثاني قبيح لا محال؛ فالإضراب في كلامه عن
القبح إلى الاستحالة لا مورد له، فافهم.

فثبت مما ذكرنا: أن تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم.

[عدم صحة تعيين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه]

و في حكمه ما لو عيّن بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه، كالأولوية
و الاستقراء بل الشهرة؛ حيث إن المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول
الأولين تحت القياس المنهية عنه، بل النهي عن العمل بالأولى منها واردة في قضية
«أبان» المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة^٢؛ فإنه يظن بذلك أن الظن المعتبر بحكم
الانسداد في ما عدا هذه الثلاثة.

و قد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية المهمة بالظن. و
نزيد هنا: أن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة؛ لأن مستند
الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها، فيبقى
تحت الأصل - لا لكونها منهياً عنها بالخصوص كالقياس - و مثل هذه الشهرة
المستندة إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع.

(١) أي: صاحب هداية المسترشدين، و قد تقدّم كلامه في الصفحة: ٣٠٦ - ٣٠٨.

(٢) تقدّم الحديث في الصفحة: ٥١.

و أما دعوى كون الأولين قياساً، فنكذّبه بعمل غير واحد من أصحابنا^١ عليها، بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد^٢.
و منه يظهر الوهم في دلالة قضية «أبان» على حرمة العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظنّ من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص.

و لو فرض ذلك دَخَلَ الأولوية في ما قام الدليل على عدم اعتباره؛ لأنّ الظنّ الحاصل من رواية «أبان» متيقّن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية؛ فحجّيتها مع عدم حجّية الخبر الدالّ على المنع عنها غير محتملة، فتأمل.

[صحة تعيين القضية المهملة بمطلق الظنّ في مواضع]

ثم بعد ما عرفت - من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظنّ - فاعلم: أنّه قد يصحّ تعيينها بالظنّ في مواضع:

أحدها: أن يكون الظنّ القائم على حجّية بعض الظنون من المتيقّن اعتباره بعد الانسداد، إمّا مطلقاً كما إذا قام فردّ من الخبر الصحيح المتيقّن اعتباره من بين سائر الأخبار و سائر الأمارات على حجّية بعض ما دونه، فإنّه يصير حيثنّ متيقّن الاعتبار؛ لأجل قيام الظنّ المتيقّن الاعتبار على اعتباره.

و إمّا بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجّية ذلك الظنّ القائم - كما لو قام الإجماع المنقول على حجّية الاستقراء مثلاً - فإنّه يصير بعد إثبات حجّية الإجماع المنقول ببعض الوجوه ظناً معتبراً.

و يلحق به ما هو متيقّن بالنسبة إليه، كالشهرة إذا كانت متيقّنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

لكن، هذا مبنيّ على عدم الفرق في حجّية الظنّ بين كونه في المسائل الفروعية و

(١) زبدة الاصول: ٧٤، و الحقائق الناضرة: ١: ٦٠، و راجع مفاتيح الاصول: ٤٨٠، ٥٢٦، ٥٢٧، و ٦٦٧ - ٦٧١.

(٢) كالشهيد الثاني في المسالك: ١: ٣١٠، و ٢: ١٠٤، ١٦٩، و ١٨٢، و كوله صاحب المعالم في فقه المعالم: ٤٠٣.

كونه في المسائل الاصولية؛ وإلا فلو قلنا: إن الظن - في الجملة - الذي قضى به مقدمات الانسداد، إنها هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنها 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 - إنها 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^١. إلا أن يدعى أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الاصولية أيضاً.

الثاني: أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحداً لا تعدد فيه، كما إذا كان مطلقاً الاعتبار منحصرأ فيما قامت أمانة واحدة على حجتيه، فإنه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون؛ لأنه إذا انسدت باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يميز الرجوع فيها إلى الاصول حتى الاحتياط كما سيجيء^٢، تعين الرجوع إلى الظن الموجود في المسألة فيؤخذ به؛ لما عرفت من أن كل مسألة انسدت فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول، تعين - بحكم العقل - العمل بأي ظن وجد في تلك المسألة.

الثالث: أن يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه، لكن يكون هذه الظنون القائمة - كلها - في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مطلقاً، فحيثئذ: 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 بالكل بعد

(١) راجع الصفحة: ٢٩٥.

(٢) انظر الصفحة التالية.

(٣) في الصفحة: ٣٣٨.

(٤) راجع الصفحة: ٢٩٤.

بطلان التخيير بالإجماع و تعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

[وجوب الاقتصار على القدر المتيقن بناءً على الكشف]

ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، فالذي ينبغي أن يقال: إن اللازم على هذا - أولاً - هو الاقتصار على المتيقن من الظنون. و هل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره؟ وجهان: أقواهما العدم كما تقدم؛ إذ بناءً على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الاصول، والظن بحجية الأمانة الفلانية ظن بالمسألة الاصولية.

نعم، مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي أو بحجية طريق.

ثم إن كان القدر المتيقن كافياً في الفقه - بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات - فهو، وإلا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها، فإن كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة، وهكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفاية ما هو المتيقن مطلقاً أو بالنسبة، فإن لم يكن على شيء منها أمانة فاللازم الأخذ بالكل؛ لبطلان التخيير بالإجماع وبطلان طرح الكل بالفرض وفقد المرجح، فتعين الجمع.

و إن قام على بعضها أمانة: فإن كانت أمانة واحدة - كما إذا قامت الشهرة على حجية جملة من الأمارات - كان اللازم الأخذ بها؛ لتعين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون.

و إن كانت أمارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه و عدم كفاية بعضها، عمل بها. و لا فرق حيثئذ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم، وبين تفاوتها في ذلك.

و أما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الأمارات كافٍ في الفقه: فإن لم

تفاوت الأمارات القائمة في الظنّ بالاعتبار، وجب الأخذ بالكلّ - كالأماراة الواحدة - ؛ لفقد المرجّح. وإن تفاوتت، فما قام متيقّن الاعتبار ومظنون الاعتبار على اعتباره بصير معيّنًا، كما إذا قام الإجماع المنقول - بناءً على كونه مظنون الاعتبار - على حجّية أمارة غير مظنون الاعتبار، وقامت تلك الأمارة، فلأنّها تتعيّن بذلك. هذا كلّ على تقدير كون دليل الانسداد كاشفًا.

وأما على ما هو المختار من كونه حاكمًا، فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعتمات التي ذكرها لتعميم النتيجة إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك: فاللزام على المجتهد أن يتأمّل في الأمارات، حتّى يعرف المتيقّن منها حقيقةً أو بالإضافة إلى غيرها، ويحصّل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجّية تلك الأمارات، ويميّز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظنّ بحجّية بعضها من أمارة أخرى، ويعرف كفاية ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالاً، حتّى يعرف أنّ القدر المتيقّن من الأخبار لا يكفي مثلاً في الفقه، بحيث يرجع في موارد خلّت عن هذا الخبر إلى الأصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد، وآه إذا انضمّ إليه قسم آخر من الخبر - لكونه متيقّنًا إضافيًا، أو لكونه مظنون الاعتبار بظنّ متّبع - هل يكفي أم لا؟ فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتّى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين أو الظنّ المتّبع. وفقنا الله للاجتهاد الذي هو أشدّ من طول الجهاد، بحق عمّد وآله الأبحاد.

[الطريق الثاني: عدم كفاية الظنون المعبرة]

الثاني - من طرق التعميم :- ما سلكه غير واحد من المعاصرين^١ من عدم الكفاية؛ حيث اعترفوا - بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه - بأنّ

(١) انظر الصفحة: ٣٣٧.

(٢) راجع الفصول: ٢٧٨، وهداية المسترشدين: ٤٠٢.

مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكنّ الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، إمّا بأنفسها، بناءً على انحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين؛ وإمّا لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها وجود ما يظنّ منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار، فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر؛ للعلم الإجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلا بدّ من التسري - بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع إلى الاصول - إلى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلّت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو - من مشكوك الاعتبار - مخصّص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيّد لإطلاقاته وقرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها ممّا ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار، بالإجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار؛ فإنّ أحداً لم يفرّق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح، وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولوية القطعية؛ لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثمّ نقول: إنّ في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم إجمالاً بعدم إرادة المعاني الظاهرة، والكاشف عن ذلك - ظناً - هي الأمارات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الأمارات، ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالإجماع المركّب؛ حيث إنّ أحداً لم يفرّق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية، كما عرفت.

[الناقشة في هذا الطريق]

أقول: الإنصاف: أنّ التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنون

الاعتبار؛ لأن هذا المعتم قد جمع ضعف القولين؛ حيث اعترف بأن مقتضى القاعدة - لو لا عدم الكفاية - الاقتصار على مظنون الاعتبار، وقد عرفت أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

وأما ما ذكره - من التعميم لعدم الكفاية - ففيه: أولاً: أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين، وليس كذلك، بل الأمارات الظنية - من الشهرة، وما دل على اعتبار قول الثقة، مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة - توجب الظن القوي 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 الأصول.

وثانياً: أن العلم الإجمالي الذي ادّعه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار، ومن المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي إلى ما ليس فيه هذه العلة - أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار -؛ فإن العلم الإجمالي بوجود شهرات متعددة مقيّدة لإطلاقات الأخبار أو مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي إلى شهرات الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص، فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والأولوية.

و دعوى الإجماع لا يخفى ما فيها؛ لأن الحكم بالحجّة في القسم الأول لعلّة غير مطرّدة في القسم الثاني حكم عقلي نعلم بعدم تعرّض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً، إلا من باب تقرير حكم العقل، والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة، وهي وجود العلم الإجمالي.

ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولوية؛ فإن المناط في العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالي، فكيف يتعدّى إلى ما لا يوجد فيه المناط، فضلاً عن كونه أولى؟ وكان متوهم الإجماع رأى أن أحداً من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو

أفراد الشهرة، و لم يعلم أنّ الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقاً أو نفيه كذلك؛ لأنهم أهل الظنون الخاصّة، بل لو ادّعى الإجماع على أنّ كلّ من عمل بجملة من الأخبار الحسان أو شهرات لأجل العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الإجمالي، كان في محله.

[الطريق الثالث: قاعدة الاشتغال]

الثالث : من طرق التعميم :- ما ذكره بعض مشايخنا^١ من قاعدة الاشتغال، بناءً على أنّ الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظنّ في الجملة، فإذا لم يكن قدرٌ متيقّنٌ كافٍ في الفقه وجب العمل بكلّ ظنّ.

و منع جريان قاعدة الاشتغال هنا - لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل - قد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلّة اعتبار الظنّ بالطريق.

[المناقشة في هذا الطريق]

و لكن فيه: أنّ قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظنّ معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة، و كان ظنّ مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنّه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع و قراءة السورة؛ لاحتمال وجوبها، و لا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية؛ لأنّ الحكم الأصولي المعلوم بالإجمال - وهو وجوب العمل بالظنّ القائم على عدم الوجوب - معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، و يكفي فيه أن يقع الفعل على وجه الوجوب، و لا تنافي بين الاحتياط و فعل السورة لاحتمال الوجوب، و كونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

و توضيح ذلك: أنّ معنى وجوب العمل بالظنّ وجوب تطبيق عمله عليه، فإذا

فرضنا أنه يدلّ على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعيّن عليه ذلك الفعل، فإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظنّ و كان 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 أو تركه - من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع.

و حيثنّ إذا تردّد الظنّ - الواجب العمل - المذكور بين ظنون تعلّقت بعدم وجوب امور، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظنّ المجمل المعلوم إجمالاً وجوب أن لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذه الظنون و كانت هذه الامور مباحة بحكم الأصل؛ و لذا يستحبّ الاحتياط وإتيان الفعل لاحتمال آتاه واجب.

ثمّ إذا فرض العلم الإجماليّ من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط و الجمع بين تلك الامور، فيجب على المكلف الالتزام بفعل كلّ واحد منها؛ لاحتمال أن يكون هو الواجب.

و ما اقتضاه الظنّ القائم على عدم وجوبه - من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب - باقي بحاله؛ لأنّ الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كلّ منها بعنوان الوجوب الواقعيّ، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب، و الظنّ 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 مؤذاه لاستحباب الإتيان بهذا الشيء، لاحتمال الوجوب.

هذا، و أمّا ما قرع سمعك: من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الاصوليّة على الاحتياط في المسألة الفرعيّة أو تعارضهما، فليس في مثل المقام.

بل مثال الأوّل منها ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الاصوليّة مزيلاً للشكّ الموجب للاحتياط في المسألة الفرعيّة، كما إذا تردّد الواجب بين القصر و

الإتمام ودلّ على أحدهما أمانة من الأمارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها؛ فإنّه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجة معينة لإحدى الصلاتين.

إلا أن يقال: إنّ الاحتياط في المسألة الأصولية إنّما يقتضي- إتيانها لا نفي غيرها، فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب، فيصير نظير ما نحن فيه.

و أما الثاني - وهو مورد المعارضة - : فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء، ودلّت على وجوب كلّ منها أمارات نعلم إجمالاً بحجّة إحداها؛ فإنّ مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع، ومقتضى ذلك ترك الجميع، فافهم.

و أما دعوى: أنّه إذا ثبت وجوب العمل بكلّ ظنّ في مقابل غير الاحتياط من الأصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط؛ للإجماع المركّب، فقد عرفت شناعته^١.

فإن قلت: إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكلّ ظنّ يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط، لزم العسر والحرّج؛ إذ يجمع حينئذ بين كلّ مظهرين الوجوب وكلّ مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم، فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعيّن دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظنّ، فإذا فرض هذا الظنّ مجعلاً لزم العمل بكلّ ظنّ ممّا يقتضي الظنّ بالتكليف احتياطاً، و أما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها؛ فراراً عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها، فما المعتم؟ فيرجع الأمر إلى أنّ قاعدة الاشتغال لا تنفع ولا تثمر في الظنون المخالفة للاحتياط؛ لأنك عرفت^٢ أنّه لا يثبت وجوب التسري إليها فضلاً عن التعميم فيها؛ لأنّ التسري إليها كان للزوم العسر، فافهم.

(١) راجع الصفحة: ٣٣٣.

(٢) راجع الصفحة: ٣٣٣.

[لزوم الاقتصار على الظنّ الاطميناني بناءً على الحرمة]

هذا كله على تقدير مقدّمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظنّ في الجملة، وقد عرفت^١ أنّ التحقيق خلاف هذا التقرير، وعرفت^٢ أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقّن - حقيقة أو بالإضافة - ثمّ ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدّم في آخر المعمّم الأول من المعتمات الثلاثة^٣.

وأما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الإطاعة الظنيّة والفرار عن المخالفة الظنيّة، وآنه 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 الظني بين الأسباب المحصّلة له، كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزمي 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 الإجمالي بالاحتياط في إثبات كلّ ما يحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة، لكن المقدّمة الثالثة النافية للاحتياط إنّها أبطل^٤ وجوبه على وجه الموجبة الكلية، بأن محتاط في كلّ واقعة قابلة للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك، ومن المعلوم أنّ إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية، وحيث فلا يثبت من ذلك إلّا وجوب العمل بالظنّ على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة.

(١) راجع الصفحة: ٣١٥ - ٣١٦.

(٢) راجع الصفحة: ٣٣٠.

(٣) راجع الصفحة: ٣٣١.

(٤) مكذا في النسخ. ولكن الصحيح: «أبطلت».

ثم إنَّ العقل حاكمٌ بأنَّ الظنَّ القويَّ الاطمئنائيَّ أقرب إلى العلم عند تعدُّره، وأنَّه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظنَّ الأقرب إلى العلم.

وحيثُذ فكلُّ واقعة تقتضي الاحتياط الخاصَّ بنفس المسألة أو الاحتياط العامَّ من جهة كونها إحدى المسائل التي نقطع بتحقيق التكليف فيها، إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمانةً ظنيَّةً توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط وأخذنا بها. وكلُّ واقعة ليست فيها أمانة كذلك، نعمل فيها بالاحتياط، سواء لم توجد أمانة أصلاً كالوقائع المشكوكة، أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان. وكلُّ واقعة لم يمكن فيها الاحتياط، تعيَّن التخيير في الأوَّل، والعمل بالظنَّ في الثاني وإن كان في غاية الضعف؛ لأنَّ الموافقة الظنيَّة أولى من غيرها، والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب؛ لانتقاضهما بالعلم الإجمالي، فلم يبق من الاصول إلَّا التخيير، ومحلُّه عدم رجحان أحد الاحتمالين، وإلَّا فيؤخذ بالراجع.

ونتيجة هذا: هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظنَّ الغير الاطمئنائيَّ إن أمكن، والعمل بالظنَّ في الوقائع المظنونة بالظنَّ الاطمئنائيَّ، فإذا عمل المكلف قطعاً بأنَّه لم يترك القطع بالموافقة - الغير الواجب على المكلف من جهة العسر - إلَّا إلى الموافقة الاطمئنائيَّة، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظنَّ الاطمئنائيَّ بها.

وأما مورد التخيير: فالعمل فيه على الظنَّ الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً، فهو خارجٌ عن الكلام؛ لأنَّ العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتَّى يكون التنزُّل منه إلى شيء آخر، بل التخيير أو العمل بالظنَّ الموجود تنزُّل من العلم التفصيليَّ إليهما بلا واسطة.

وإن شئت قلت: إنَّ العمل في الفقه في موارد الانسداد على الظنَّ الاطمئنائيَّ ومطلق الظنَّ والتخيير، كلُّ في مورد خاص، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل.

وقد سبق لذلك مثال في الخارج، وهو ما إذا علمنا بوجود شيء محرَّم في قطع، وكان أقسام القطع - بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرَّمات - خمسة، قسمٌ منها يظنَّ كونها محرَّمةً بالظنَّ القويَّ الاطمئنائيَّ لا أنَّ المحرَّم منحصر فيه، وقسمٌ منها يظنَّ ذلك

فيها بظن قريب من الشك والتحير، وثالث يشك في كونها محرمة، وقسم منها في مقابل الظن الأول، وقسم منها في مقابل الظن الثاني، ثم فرضنا في المشكوكات وهذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب.

وحينئذ فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب، فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة، كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمئنانى أولى من الكل، فيبنى على العمل به، ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب، ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه.

[الفرق بين العمل بالظن بعنوان التبعض في الاحتياط أو بعنوان الحجية]

لكنك خير: بأن هذا ليس من حجة مطلق الظن ولا الظن الاطمئنانى في شيء؛ لأن معنى حجتيه 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:

أما في موارد وجوده: ففيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط لا عليه؛ إذ لم يدل 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 يدل مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء، والأخذ بالظن في عدم وجوبه، لا في إثبات استحبابه.

وأما في موارد عدمه - وهو الشك - : فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلوم إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه يتبعض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للحرج، ثم يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية.

فإن قلت: إنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة إلى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظنّ الغير القويّ، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظنّ ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل، و هذا مساوٍ في المعنى لحجّة الظنّ المطلق، وإن كان حقيقةً تبعيضاً في الاحتياط الكلّي، لكنّه لا يقدر بعد عدم الفرق في العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظنّ الغير القويّ في نفسي التكليف، فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات؛ وذلك لأنّ حصول الظنّ الاطمئنائيّ غير عزيز في الأخبار وغيرها. أمّا في غيرها: فلاّنه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولوية.

و أمّا الأخبار: فلاّن الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، و هو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه - ولو في خصوص الرواية - وإن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق؛ إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها. و أمّا احتمال الإرسال: فمخالف لظاهر كلام الراوي، و هو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظنّ فضلاً عن الاطمئنائيّ منه، فلو فرض عدم حصول الظنّ بالصدور لأجل عدم الظنّ بالإسناد، لم يقدر في اعتبار ذلك الخبر؛ لأنّ الجهة التي يعتبر فيها الظنّ الاطمئنائيّ هو جهة صدق الراوي في إخباره عمن يروي عنه، و أمّا أنّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظنّ، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً؛ لأنّ النتيجة تابعة لأحسن المقدّمين.

و بالجملة: فدعوى كثرة الظنون الاطمئنائية في الأخبار وغيرها من الأمارات، بحيث لا يحتاج إلى ما دونها، و لا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان، قريبة جداً. إلّا أنّه يحتاج إلى مزيد تتبّع في الروايات وأحوال الرواة فتاوى العلماء.

و كيف كان، فلا أرى الظنّ الاطمئنائيّ الحاصل من الأخبار وغيرها من

الأمارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذا أكثر.

[عدم الفرق في الظن الاطمئنان بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق]

ثم إن الظن الاطمئنان من أمانة أو أمارات إذا تعلقت بحجية أمانة ظنية كانت في حكم الاطمئنان وإن لم تفده، بناءً على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق، إلا أن يدعي مدع قلته بالنسبة إلى نفسه؛ لعدم الاطمئنان له غالباً من الأمارات القوية و عدم ثبوت حجية أمانة بها أيضاً، و حيثشذ فيتعين في حقه التعدي منه إلى مطلق الظن.

[الإشكال في العمل بما يقتضيه الأصل في المشكوكات]

و أما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت، بل اللازم بقاؤه على الاحتياط؛ نظراً إلى كون المشكوكات من الاحتمالات التي يعلم إجمالاً بتحقق التكليف فيها وجوباً و تحريماً.

و لا عسر في الاحتياط فيها؛ نظراً إلى قلة المشكوكات؛ لأن أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين، كما لا يخفى.

مع أن الفرق بين الاحتياط في جميعها و العمل بالاصول الجارية في خصوص مواردنا إنما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط، و لا ريب أن العسر لا يحدث بالاحتياط فيها، خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك، و هو غير موجب للعسر.

و حيثشذ فلا يثبت المدعى من حجية الظن و كونه دليلاً بحيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات.

و الحاصل: أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الإجمالي في الوقائع.

نعم، لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعية نفيًا و إثباتاً كالعلم، انقلب التكليف إلى الظن، و حَكَمْنَا بأن الشارع لا يريد

إلا الامتثال الظنّي، وحيث لا ظنّ - كما في المشكوكات - فالمرجع إلى الاصول الموجودة في خصوصيات المقام، فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظنّ الخاصّ، فيصير لزوم العسر حكماً في عدم ملاحظة الشارع العلم الإجمالي في الامتثال بعد تعذّر التفصيلي، لا علة حتّى يدور الحكم مدارها.

ولكنّ الإنصاف: أنّ المقدّمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة، كما يظهر لمن راجعها و تأملها.

نعم، لو ثبت أنّ الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة، لكن عرفت 'فساد دعواه في الغاية، كدعوى أنّ العلم الإجمالي مقتضي للاحتياط الكلّي إنّما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات، فلا مقتضي فيها للعدول عمّا تقتضيه الاصول الخاصّة في مواردّها؛ فإنّ هذه الدعوى يكذبها ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الأمارات، بل قبل الاطلاع عليها، وقد مرّ تضعيفه سابقاً، فتأمل فيه؛ فإنّ ادعاء ذلك ليس كلّ البعيد.

[الإشكال في الاصول اللفظيّة]

ثمّ إنّ نظير هذا الإشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنّ إلى الاصول العمليّة، واردّ فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنّ إلى الاصول اللفظيّة الجارية في ظواهر الكتاب و السنّة المتواترة و الأخبار المتيقّنة كونها ظنوناً خاصّة.

توضيحه: أنّ من مقدّمات دليل الانسداد إثبات عدم جواز العمل بتلك الظواهر؛ للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد؛ فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات أو في المشكوكات أيضاً، و جواز العمل بالظنّ المخالف للاحتياط و بالأصل المخالف للاحتياط، فما ألذي

أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح الاستدلال بها 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 لإثبات صحة عقد انعقدت أمانة - كالشهرة أو الإجماع المنقول - على فساده، قيل: لا يجوز التمسك بعمومه؛ للعلم الإجمالي بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن - من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد، وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للحرص - فإذا شك في صحة عقد لم يحم على حكمه أمانة ظنية، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الآية، ولا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيها ظن فيه بعدم التكليف.

ودفع هذا - كالأشكال السابق - منحصراً في أن تكون نتيجة دليل الانسداد حجة الظن كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر - لقيامه في كثير من موارد - من جهة ارتفاع العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم إجمالاً في الباقي. أو يدعى أن العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنما هو بملاحظة موارد الأمارات، فلا يقدر في المشكوكات، سواء ثبت حجة الظن أم لا. وأنت خبير: بأن دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد.

ودعوى اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات، مضطربة بأن هذا العلم حاصل بملاحظة الأمارات ومواردها، وقد تقدم سابقاً أن المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم الإجمالي - لنراعي فيها حكمه - وعدم دخولها، هو تبديل طائفة من المحتملات - المعلوم لها دخل في العلم الإجمالي - بهذه الطائفة المشكوك دخولها، فإن حصل العلم الإجمالي كانت من أطراف العلم، وإلا فلا.

[دفع الإشكاليين بوجه آخر، وما فيه]

و قد يُدفع الإشكالات: بدعوى قيام الإجماع بل الضرورة على أن المرجع في المشكوكات إلى العمل بالاصول اللفظية إن كانت، وإلا فإلى الاصول العملية.

وفيه: أن هذا الإجماع مع ملاحظة الاصول في أنفسها. وأما مع طرق العلم الإجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد - غاية الكثرة - فالإجماع على سقوط العمل بالاصول مطلقاً، لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا لكل أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها، إلا أن من تعينت له الأدلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداهها، و صار المعلوم بالإجماع عنده معلوماً بالتفصيل، كما إذا قامت أمانة معتبرة - كالبينة واليد - على حرمة بعض القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهاها، فإنه يُعمل بمقتضى الأمانة، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الحل؛ لأن المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل، و الحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في أول الأمر.

وأما من لم يقم عنده دليل على أمانة، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط، و العمل بالأمارات لا من حيث إنها أدلة، بل من حيث إنها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا رافع لذلك العلم الإجمالي لهذا الشخص بالنسبة إلى المشكوكات.

[حاصل الكلام في المقام الثاني]

فعلم مما ذكرنا أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة في الإنتاج، إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم أو كالظن الخاص.

وأما على تقرير الكشف: فالمستتج منها وإن كان عين المقصود، إلا أن الإشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة. فإن كنت تقدر على إثبات حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور، كان أحسن، وإلا فلا تتعد على تقرير

الكشف عما ذكرناه^١ من المسلك في آخره، و على تقدير الحكومة ما بينا هنا أيضاً من الاقتصاد في مقابل الاحتياط على الظنّ الاطمئنانيّ بالحكم أو بطريقة اشارة دلت على الحكم وإن لم تفد اطمئناناً بل ولا ظناً، بناءً على ما عرفت من مسلكنا المتقدم^٢ من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق.

و أما في ما لا يمكن الاحتياط، فالمتبع فيه - بناءً على ما تقدم^٣ في المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار؛ للعلم الإجمالي بمخالفة الواقع فيها - هو مطلق الظنّ إن وجد، وإلا فالتخير.

وحاصل الأمر: عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا مع الاطمئنان بخلافه.

و عليك بمراجعة ما قدّمنا من الأمارات على حجّة الأخبار، عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظنّ وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلّك تظفر فيها بخبر مصحّح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان يدلّ على حجّة المصحّح بواحد عدل - نظراً إلى حجّة قول الثقة المعدّل في تعديله، فيصير بمنزلة المعدّل بعدلين - حتّى يكون المصحّح بعدل واحد متّبعا؛ بناءً على دليل الانسداد بكلا تقريريه؛ لأنّ المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجّة قول الثقة المستلزم لحجّة المصحّح بعدل واحد؛ بناءً على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات، فيقضي به تقرير الحكومة، و كون مثله متيقّن الاعتبار من بين الأمارات فيقضي به تقرير الكشف.

[المقام الثالث: في خروج الظنّ القياسي على الكشف]

المقام الثالث: في أنّه إذا بُني على تعميم الظنّ، فإن كان التعميم على تقرير الكشف

(١) راجع الصفحة: ٣٣٠.

(٢) راجع الصفحة: ٢٩٥.

(٣) في الصفحة: ٢٩٠.

- بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفةً عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظنّ في الجملة ثمّ تعميمه بأحد المعتمات المتقدمة - فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم؛ لعدم جريان المعتم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعتمات المتقدمة. و أما على تقرير الحكومة - بأن يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظنّ وقبح اكتفاء المكلف بما دونه - : فيشكل توجيهه خروج القياس، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية و يقبح من الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به؟ فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل - من الظنّ أو خصوص الاطمئنان - لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً؛ إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد، واختفى علينا. ولا رافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلّا بقبحه. وهذا من أفراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، ومنشؤه لزوم التناقض.

ولا يندفع إلّا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصّص. وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنّها هو لكون العموم صورياً، فلا يلزم إلّا التناقض الصوري.

[الإشكال في مقامين]

ثمّ إنّ الإشكال هنا في مقامين:

أحدهما: في خروج مثل القياس وأمثاله ممّا نقطع بعدم اعتباره.

الثاني: في حكم الظنّ الذي قام على عدم اعتباره ظنّاً آخر؛ حيث إنّ الظنّ المانع و الممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

أما المقام الأول: فقد قيل في توجيهه أمور:

الوجه الأول: ما مال إليه أو قال به بعض^١ من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا. و توجيهه بتوضيح متأ: أنَّ الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة معني في الحرمة^٢، فلا ريب أنَّ بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين^٣، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقامسوا واستحسنوا و ضلّوا و أضلّوا، وإلهم أشار النبي ﷺ في بيان من يأتي من بعده من الأقسام، فقال: «برهة يعملون بالقياس»^٤، و الأمير صلوات الله عليه بما معناه: «إن قوماً تغلّلت عنهم الأحاديث أن يحفظوها و أعوزتهم النصوص أن يعوها، فتمسكوا بآرائهم...»^٥. و بعض منها: إنّما يدلّ على الحرمة من حيث إنّه ظنّ لا يغني عن الحق شيئاً. و بعض منها: يدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين و تحيّر السنّة؛ لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع^٦.

و بعض منها: يدلّ على الحرمة و وجوب التوقّف إذا لم يوجد ما عداه^٧. و لازمه الاختصاص بصورة التمكن من إزالة التوقّف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى ﷺ، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات، أو نحو ذلك.

و لا يخفى: أنّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي ﷺ أو أحد أئمّته صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل

(١) هو المحقق القمي في القوانين ١: ٤٤٩، و ٢: ١١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٢٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢، ٣، ٤، ١٠، ١١، ١٥، ١٨، ٢٠ وغيرها.

(٣) نفس المصدر، الحديث ٢، ٣، ٤، ٢٤.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٣٠٨.

(٥) بحار الأنوار ٢: ٨٤ مع تفاوت في بعض العبارات.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٧) نفس المصدر، الحديث ٤٩.

العلم به ولا الطريق الشرعي، ودوران الأمر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم ^{عليه} والعمل بما يظن أن خلافه صدر منهم، كمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارد أو الأمارات المعارضة له. وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف و جانب الاعتساف.

وإن كان الدليل هو الإجماع، بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادّعي، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الإجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة.

ألا ترى أنه لو فرض - والعياذ بالله - انسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنع له من البعد عن بلاد الإسلام، فهل تقول: إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس أنه الحكم الشرعي المتداول بين المشتَرعة، وأنه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعي الضرورة على ما ادّعيته من الحرمة؟ حاشاك!

ودعوى الفرق بين زماننا هذا و زمان انطماس جميع الأمارات السمعية، ممنوعة؛ لأن المفروض أن الأمارات السمعية الموجودة بأيدينا لم تثبت كونها مقدمة في نظر الشارع على القياس؛ لأن تقدمها إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها، واحتلالها بل ظنها لا يجدي، بل نفرض الكلام فيها إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الأمارات بالخصوص. وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة، فليس الكلام إلا في ذلك. وكيف كان، فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة، وأما كليات فلا. وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد^٢.

لكن الإنصاف: أن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخّر للعلم بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات

(١) راجع القوانين ١: ٤٤٩، ومفاتيح الأصول: ٦٦٣ - ٦٦٤.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤.

السمعية، فهو حينئذٍ مما قام الدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح - كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنّ المحكوم بحجّيته - ضروريُّ البطлан في المذهب.

[الوجه الثاني: منع إفادة القياس للظنّ، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ الشارع جمّع في الحكم بين ما يُترامى متخالفةً، و فرق بين ما يُتخيّل متألّفةً^١. وكفاك في هذا: عموم ما ورد من: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»^٢، و «أنّ السنّة إذا قيسَتْ مُحَقّق الدين»^٣، و «أنّه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»^٤، وغيرها ممّا دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس^٥، و خصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة الآية^٦.

وفيه: أنّ منع حصول الظنّ من القياس في بعض الأحيان مكابرةٌ مع الوجدان. و أمّا كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات و تأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر في منع الظنّ؛ لأنّ هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقلُّ قليل.

نعم، الإنصاف أنّ ما ذكر من الأخبار في منع العمل بالقياس موهنٌ قويٌّ يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه في بادئ النظر، أمّا منعه عن ذلك دائماً فلا؛ كيف؟ و قد يحصل من القياس القطع، و هو المستمى عندهم بتنقيح المناط القطعيّ. و أيضاً: فالأولوية الاعتبارية من أقسام القياس، و من المعلوم إفادتها للظنّ، و لا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها هو استنباط المناط ظناً، و أمّا أكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظنّ.

(١) هذا ما ذكره المحقّق القميّ في القوانين ١: ٤٤٨، و ٢: ١١٢.

(٢) كمال الدين: ٣٢٤، و بحار الأنوار ٢: ٣٠٣. و في المصدر: «بالعقول الناقصة».

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٤) لم نثر علي الخبر بهذا المضمون. نعم، في وسائل الشيعة ما يقرب منه، راجع وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

(٦) تقدّمت الرواية في الصفحة ٥١، و لم نثر عليها فيما يأتي.

[الوجه] الثالث^١: أن باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح؛ للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الاصول اللفظية أو العملية، فلا يقضي دليل الانسداد باعتبار ظن القياس في موارده.

وفيه: أن هذا العلم إنما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنما الكلام في توجيه نهى الشارع عن العمل به مع أن موارده وموارد سائر الأمارات متساوية، فإن أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أمانة أخرى، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف. وقد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن؛ إذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم إلا قبحه. والحاصل: أن الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض، وإن كان بملاحظة منع الشارع، فالإشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن، فالكلام هنا في توجيه المنع، لا في تحققه.

[الوجه] الرابع^٢: أن مقدمات دليل الانسداد - أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف - إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن، يعني: في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى. وبالجملة: هي تدل على حجّة الأدلة الظنية دون مطلق الظن النفس الأمري. والأول أمر قابل للاستثناء؛ إذ يصح أن يقال: إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظناً إلا الدليل الفلاني، وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجّة معتبرة، فلماذا تعارضت تلك الأدلة لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف، فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع، ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظن ويترك غيره^٣، انتهى.

(١) هذا الجواب للمحقق القمي في القوانين ١: ٤٤٨ - ٤٤٩، و ٢: ١١٢.

(٢) هذا الجواب أيضاً للمحقق القمي في قوانين الاصول.

(٣) القوانين ١: ٤٤٨، و ٢: ١١٢.

أقول: كأن غرضه - بعد فرض جعل الاصول من باب الظنّ وعدم وجوب العمل بالاحتياط - : أن انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية، وهذه القضية يمكن أن تكون مهمةً ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لا أن العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس؛ لأنّ هذا عين ما قرّ منه من الإشكال. فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بدّ من إعمال الباقي في مواردّها، فإذا وجد في موردٍ أصلٌ وأمانة - و المفروض 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 قرّنا 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 إلّا ظنّ واحد.

و هذا معنى قوله في مقام آخر: «إنّ القياس مستثنى من الأدلة الظنية، لا أنّ الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ»^١. والمراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول، لا داخلياً بالفعل؛ وإلّا لم يصحّ بالنسبة إلى المهمة.

هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

وفيه: أنّ نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغيّر بتقريرها على وجهٍ دون وجهٍ؛ فإنّ مرجع ما ذكر - من الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنية في الجملة - إلى العمل بالظنّ في الجملة؛ إذ ليس لذات الأمانة مدخلة في الحجّة في لحاظ العقل، و المناط هو وصف الظنّ، سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الإهمال. وقد تقدّم: أنّ النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهمة، بل هي معيّنة للظنّ الاطمئنانيّ مع الكفاية، و مع عدمها فمطلق الظنّ، و على كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس. و أما على تقرير الكشف: فهي مهمة لا يشكل معها خروج القياس؛ إذ الإشكال

(١) راجع لقوانين ١: ٤٤٨.

(٢) راجع الصفحة: ٣١٢.

مبني على عدم الإهمال و عموم النتيجة، كما عرفت^١.

[الوجه] الخامس^٢: أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت حجّة الظنّ الذي لم يقم على عدم حجّيته دليل، فخرج القياس على وجه التخصص دون التخصيص.

توضيح ذلك: أنّ العقل إنّما يحكم باعتبار الظنّ و عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال؛ لأنّ البراءة الظنيّة تقوم مقام العلميّة. أمّا إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى براءة ظنيّة حتّى يحكم العقل بوجوبها.

و استوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ و طرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة، كما تقدّم في تقرير أصالة حرمة العمل بالظنّ، فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظنّ و وجوب العمل به، فإنّ هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ؛ لأنّ حرمة العمل بالظنّ مع التمكن إنّما هو لقبح الاكتفاء بها دون الامتثال العلميّ مع التمكن من العلميّ، فإذا فرض الدليل على اعتبار ظنّ و وجوب العمل به صار الامتثال - في العمل بمؤداه - علمياً، فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بها دون الامتثال العلميّ، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

وفيه: أنّك قد عرفت - عند التكلّم في مذهب ابن قبة^٣ -: أنّ التعبد بالظنّ مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقيّة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظنّ انكشافاً ظنيّاً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدم مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة على تقدير مخالفة الظنّ للواقع.

(١) راجع الصفحة: ٣١٥ - ٣١٦.

(٢) هذا الجواب ذكره الشيخ محمد تقي الاصفهاني في هداية المسترشدين: ٣٩٥، و أخوه صاحب الفصول في الفصول: ٢٨٥.

(٣) راجع الصفحة: ٧٨.

و قد عرفت^١ أنّ الأمر بالعمل بالظنّ مع التمكن من العلم على الوجه الأوّل قبيحٌ جداً؛ لأنّه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظنّيّ يحتمل الإفضاء إلى خلاف الواقع. نعم، إنّها يصحّ التعلّد على الوجه الثاني.

فنقول: إنّ الأمر في ما نحن فيه كذلك؛ فإنّه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظنّي، فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقيّة - بأن نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث إنّّه ظنّ يحتمل فيه الخطأ - فهو قبيح؛ لأنّه معرّض لغوات 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 حال العلم مع الانفتاح، لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثيّة في الأوّل كما لا يجوز الأمر به في الثاني، فالنهي عنه وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظنّ البراءة إلى القطع بعدمها، إلّا أنّ الكلام في جواز هذا النهي؛ لما عرفت من أنّه قبيح.

و إن 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، إلّا أنّه يرجع إلى ما سنذكره^٢.

[الوجه] السادس: و حاصله: أنّ النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح.

فإن قلت: إذا بُني على ذلك، فكُلّ ظنّ من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك.

قلت: نعم، و لكن احتمال المفسدة لا يقدر في حكم العقل بوجوب سلوك طريق

(١) راجع الصفحة: ٧٨ - ٧٩.

(٢) يذكر في الوجه الآتي.

يظنّ معه بالبراءة عند الانسداد، كما أنّ احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظنّ لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح، وقد تقدّم في آخر مقدّمات الانسداد أنّ العقل مستقلّ بوجوب العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم، ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبّد 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، إلّا أنّ ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس أنّه لا مفسدة فيه إلّا الوقوع في خلاف الواقع، وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية، إلّا 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^١.

إلّا 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 الأئمّة عليهم السلام. والأدلة القطعيّة منها - كالإجماع المنعقد على حرمة العمل به حتّى مع الانسداد - لا وجه له غير المفسدة الذاتية، كما أنّه إذا قام دليل على حجّيّة ظنّ مع التمكنّ من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع؛ لأنّ حمله على العمل من حيث الطريقيّة يخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

[الوجه] السابع: هو أنّ خصوصيّة القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع؛ كما يشهد به قوله عليه السلام: «إنّ السنّة إذا قيست بحقّ الدين»^٢، وقوله: «كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه»^٣، وقوله: «ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من

(١) راجع الصفحة: ٤٣٤ - ٤٣٥.

(٢) راجع الصفحة: ٣٥٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٢٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٩٤، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٤.

دين الله^١، و غير ذلك.

و هذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيّات المجهولة بها، فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم - حكماً إجمالياً - بعدم جواز الركون إليه.

نعم، إذا حصل الظنّ منه في خصوص مورد، لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع، لكن يصحّ للشارع المنع عنه تعبدًا بحيث يُظهر: أنّي ما أريد الواقعيّات التي تضمّنها؛ فإنّ الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه و الأخذ بغيره.

و حينئذٍ فالمُحسّن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيّة كونه في علم الشارع مؤدّيّاً في الغالب إلى مخالفة الواقع.

و الحاصل: أنّ قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقيّة إمّا أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينا في الغرض، و إمّا أن يكون لأجل قبح ذلك في نظر الظانّ؛ حيث إنّ مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقضٌ لغرضه في نظر الظانّ.

أما الوجه الأوّل: فهو مفقود في المقام؛ لأنّ المفروض غلبة مخالفته للواقع.

و أما الوجه الثاني: فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظانّ النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم إرادة الواقع منه في هذه المسألة و لو لأجل أفراد الحكم.

ألا ترى أنّه يصحّ أن يقول الشارع للوسواسيّ القاطع بنجاسة ثوبه: «ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب» و إن كان ثوبه في الواقع نجساً؛ حسماً لمادّة وسواسه؟ و نظيره: أنّ الوالد إذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه، و علم منه أنّه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صحّ له منعه عن العمل بظنّه، و يكون منعه في

(١) لم نثر عليه، و أنّها ورد ما يقرب منه، في وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩ - ١٥٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩ و ٧٣.

الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع، ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظنّ بوجود النفع في المعاملة الشخصية إقداماً منه ورضى بالخسارة وترك العمل بما يظنّه نفعاً؛ لثلا يقع في الخسارة في مقامات أخرى؛ فإنّ حصول الظنّ الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا ينافي علمه بأنّ العمل بالظنّ القياسيّ منه ومن غيره في هذا المورد في غيره يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع؛ ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنى مع حصول الظنّ الشخصي في الموارد منه، إلّا أنّه كلّ مورد حصل الظنّ نقول بحسب ظنّنا أنّه ليس من موارد التخلّف، فنحمل عمومّ نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع وإغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس؛ لثلا يقع في مفسدة تخلّفه عن الواقع في أكثر الموارد.

هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الإشكال، و عليك بالتأمّل في هذا المجال، والله العالم بحقيقة الحال.

المقام الثاني: فيما إذا قام ظنّ من أفراد مطلق الظنّ على حرمة العمل ببعضها بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجّية الشهرة؛ لأنّ مرجعها إلى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجّية الشهرة وبقيائها تحت الأصل.

وفي وجوب العمل بالظنّ الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط وجوه، بل أقوال:

ذهب بعض مشايخنا^١ إلى الأوّل؛ بناءً منه على ما عرفت سابقاً^٢ من بناء غير واحد منهم على أنّ دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظنّ في المسائل الاصوليّة التي منها مسألة حجّية الممنوع.

ولازم بعض المعاصرين^٣ الثاني؛ بناءً على ما عرفت منه من أنّ اللازم بعد

(١) من المقامين اللّذين وقع الإشكال فيها .

(٢) هو شريف العلماء على ما في تقارير درسه في ضوابط الاصول: ٢٦٧.

(٣) راجع الصفحة: ٢٩٦.

(٤) هو صاحب الفصول، وقد تقدّم كلامه في الصفحة: ٢٩٦ - ٢٩٧.

الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يعم على اعتباره ظن. وقد عرفت ضعف كلا البناءين^١، وأن نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع، وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع.

[القول بوجوب طرح الظن الممنوع، والمناقشة فيه]

نعم، بعض من وافقنا^٢ - واقعاً أو تنزلاً - في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع و الظن بالطريق، اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع؛ نظراً إلى أن مفاد دليل الانسداد - كما عرفت في الوجه الخامس^٣ من وجوه دفع إشكال خروج القياس - هو اعتبار كل ظن لم يعم على عدم اعتباره دليل معتبر، و الظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر، وهو الظن المانع؛ فإنه معتبر، حيث لم يعم دليل على المنع منه؛ لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع، غاية الأمر: أن الأخذ به منافٍ للأخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه، بخلاف الظن المانع؛ فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصيص لا التخصيص؛ فلا يقال: إن دخول أحد المتنافين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية.

و نظير ما نحن فيه: ما تقرّر في الاستصحاب من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب، وإن كان كل من طهارة الماء و نجاسة الثوب - مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب - متيقنة في السابق مشكوك في اللاحق، و حكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق

(١) راجع الصفحة: ٢٩٧ و ٣٠٨ و ٣١٢ - ٣١٣.

(٢) هو الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين: ٣٩٥.

(٣) راجع الصفحة: ٣٥٢.

مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما؛ إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً، بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء؛ فإنه لا يصلح للدلالة على طروء النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة.

وفيه: أولاً: أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع والمنوع من جنس أمانة واحدة، كان يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجية الشهرة؛ فإن العمل ببعض أفراد الأمانة - وهي الشهرة في المسألة الأصولية - دون البعض الآخر - وهي الشهرة في المسألة الفرعية - كما ترى.

وثانياً: أن الظن المانع إنما يكون - على فرض اعتباره - دليلاً على عدم اعتبار المنوع؛ لأن الامتثال بالمنوع حينئذٍ مقطوع العدم - كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس - وهذا المعنى موجود في الظن المنوع. مثلاً: إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد، لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظن بالمنع.

ودهوى أن بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الأولوية؛ وإلا لارتفع الظن بعدم حجيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد، معارضةً: بأننا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق المنوع، فلو كان الظن المانع داخلياً لحصل القطع بذلك.

وحل ذلك: أن الظن بعدم اعتبار المنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد، ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلي أو الأمانة القطعية يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع

أفراد موضوعه، فإذا تنافى دخول فردين فإمّا أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وإمّا أن يجب طرحها - لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منها - وإمّا أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للتردد بينهما و حكومة أحدهما على الآخر.

فما مثلاً به المقام - من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب - ممّا لا وجه له؛ لأنّ مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصّص على التخصيص، ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق بخلاف الآخر، فالعمل بالأوّل تخصّص وبالثاني تخصّص، و مرجعه - كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين - إلى وجوب العمل بالعام تبعداً إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال: إنّ القطع بحجّة المانع عين القطع بعدم حجّة المنوع؛ لأنّ معنى حجّة كلّ شيء وجوب الأخذ بمؤداه، لكنّ القطع بحجّة المنوع - التي هي نقيض مؤدّى المانع - مستلزم للقطع بعدم حجّة المانع، فدخول المانع لا يستلزم خروج المنوع، وإمّا هو عين خروجه؛ فلا ترجّح ولا تخصّص، بخلاف دخول المنوع؛ فإنّه يستلزم خروج المانع، فيصير ترجيحاً من غير مرجّح، فافهم.

[اختار المصنّف في المقام الثاني]

والأولى أن يقال: إنّ الظنّ بعدم حجّة الأمانة المنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في الوجه السادس^١ - أن يكون من باب الطريقيّة، بل لا بدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ المنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع، و حيثنّ إذا ظنّ بعدم اعتبار ظنّ فقد ظنّ بإدراك الواقع، لكن مع الظنّ بترتب مفسدة غالبية، فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة، فلا بدّ من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظنّ بالشبهة نهي الشارع عن العمل بالأولوية، فيلاحظ مرتبة هذا الظنّ، فكلّ أولوية في المسألة كان أقوى مرتبة من ذلك الظنّ الحاصل من الشهرة أخذ به، و

كل أولوية كان أضعف منه وجب طرحه، وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حُكِمَ بالتساقي؛ لعدم استقلال العقل بشيءٍ منهما حينئذٍ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سلباً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة، وإلا تعيّن العمل به؛ لعدم التعارض.

الأمر الثالث: [موارد ثبوت نتيجة مقدمات دليل الانسداد]

[ثبوت النتيجة في الظن الحاصل من أمانة متعلقة بألفاظ الدليل]

أنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الأمانة بالحكم الفرعيّ الكليّ - كالشهرة أو نقل الإجماع 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: إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض^١.

ثمّ الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين - ذكرناهما في بحث حجّة الظواهر^٢ -: أحدهما: ما يتعلّق بتشخيص الظواهر، مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية، وبأن الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع، وأن الأمر عقيب الخطر ظاهر في الإباحة الخاصة أو في مجرد رفع الخطر، وهكذا.

والثاني: ما يتعلّق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها، كأن يحصل ظنّ بإرادة المعنى المجازي أو أحد معاني المشترك؛ لأجل تفسير الراوي مثلاً أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرواية.

(١) النساء: ٤٣.

(٢) القاموس المحيط ١: ٣٠٧، والمصباح المنير: ٣٣٩.

(٣) راجع الصفحة ٩٦.

و حاصل القسمين: الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات.

[حجية الظنون المتعلقة بالألفاظ]

و الظاهر 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 بُني الأمر على إجراء الأصل لزم كذا و كذا. بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلّا في مورد واحد وجب العمل بالظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ من تلك الأمانة المتعلقة بمعاني الألفاظ عند انسداد باب العلم في الأحكام.

[عدم ترتّب سائر الآثار عليها]

و هل يعمل بذلك الظنّ في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعيّ الكلّي، كالوصايا و الأقارير و النذور؟ فيه إشكال، و الأقوى العدم؛ لأنّ مرجع العمل بالظنّ فيها إلى العمل بالظنّ في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع حتّى يدخل في ما انسَدّ فيه باب العلم، و سيبيء عدم اعتبار الظنّ فيها^١. نعم، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الاعتبار في الأحكام و الموضوعات، و قد مرّ تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة^٢.

[ثبوت النتيجة في الظنّ الحاصل من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي]

و كذا لا فرق بين الظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من نفس الأمانة أو عن أمانة متعلّقة بالألفاظ، و بين الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من الأمانة المتعلقة

(١) انظر الصفحة: ٣٦٩.

(٢) راجع الصفحة: ١٢٢ - ١٢٣.

بالموضوع الخارجيّ، ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة، وكون عليّ بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه؛ فإنّ جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجيّ، إلّا أنّه لمّا كان منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ الكلّي الذي انسَدّ فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة، وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلّقة بعدالة ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

[حجية الظنون الرجالية]

و من هنا تبيّن أنّ الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظنّ في الأحكام، ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو في الرواية، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر المستلزم للظنّ بالحكم الفرعيّ الكلّي.

[ملخص الأمر الثالث]

و ملخص هذا الأمر الثالث : أنّ كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعيّ الكلّي فهو حجة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعيّاً أو كان ظاهريّاً - كالظنّ بحجّة الاستصحاب تعبدّاً وبحجّة الأمانة الغير المفيدة للظنّ الفعليّ بالحكم - و سواء تعلّق الظنّ أولاً بالمطالب العلميّة أو غيرها أو بالامور الخارجيّة من غير استثناء في سبب هذا الظنّ.

و وجهه واضح؛ فإنّ مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظنّي و ترجيح الراجح على المرجوح في العمل. حتّى أنّه لو قلنا بخصوصيّة في بعض الأمارات - بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد - لم يكن فرق بين ما تعلّق تلك الأمانة بنفس الحكم أو بما يتولّد منه الظنّ بالحكم، و لا إشكال في ذلك أصلاً، إلّا أن يغفل غافلاً عن

مقتضى دليل الانسداد فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.
وربما تخيل بعض^١ أنّ العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختصّ بمن يعمل
بمطلق الظنّ في الأحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عاملٌ
بالظنّ المطلق في الرجال.

و فيه نظرٌ يظهر للمتّبع لعمل العلماء في الرجال؛ فإنّه يحصل القطع بعدم بنائهم
فيها على العمل بكلّ أمانة.

نعم، لو كان الخبر المظنون الصدور - مطلقاً أو بالظنّ الاطمئنان - من الظنون
الخاصة لقيام الأخبار أو الإجماع عليه، لزم القائل به العمل بمطلق الظنّ أو
الاطمئنان منه في الرجال، كالعامل بالظنّ المطلق في الأحكام.

[حجية الظنّ في المسائل الاصولية]

ثمّ إنّ قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الظنّ في المسائل الاصولية العملية حجةٌ بالنسبة إلى
ما يتولّد منه من الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ أو الظاهريّ.

وربما منع منه غير واحد من مشايخنا^٢. 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 الاصولية كما يجري في خصوص الفروع، وإمّا أن يقرّر
دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية، فيثبت حجية الظنّ في الجميع و
يندرج فيها المسائل الاصولية، وإمّا أن يجري في خصوص المسائل الفرعية، فيثبت به
اعتبار الظنّ في خصوص الفروع، لكنّ الظنّ بالمسألة الاصولية يستلزم الظنّ بالمسألة
الفرعية التي تبني عليها.

و هذه الوجوه بين ما لا يصحّ وما لا يجدي.

(١) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٤٩٢.

(٢) مثل شريف العلماء و السيّد المجاهد كما تقدّم، راجع الصفحة: ٢٩٦.

أما الأول: فهو غير صحيح؛ لأن المسائل الاصولية التي ينسَد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يلزم من إجراء الاصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الاصول في المسائل الفرعية التي انسَد فيها باب العلم؛ لأن ما كان من المسائل الاصولية يُبحث فيها عن كون شيء حجةً - كمسألة حجّة الشهرة ونقل الإجماع و أخبار الأحاد - أو عن كونه مرجحاً، فقد انفتح فيها باب العلم و علم الحجة منها من غير الحجة و المرجح منها من غيره، بإثبات حجّة الظنّ في المسائل الفرعية؛ إذ بإثبات ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على أن ما كان من الأمارات داخلياً في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة.

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

وما كان منها يُبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية - وهي ألفاظ الكتاب و السنة من حيث استنباط الأحكام عنهما، كمسائل الأمر و النهي، وأخواتها من المطلق و المقيد، و العام و الخاص، و المجمل و المبيّن، إلى غير ذلك - فقد علم حجّة الظنّ فيها من حيث استلزام الظنّ بها الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي؛ لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجّة الظنّ الحاصل بها من الأمانة ابتداءً، و الظنّ المتولد من أمانة موجودة في مسألة لفظية.

و يلحق بهما بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدّمة و حرمة الضدّ و امتناع اجتماع الأمر و النهي و الأمر مع العلم بانتفاء شرطه و نحو ذلك ممّا يستلزم الظنّ به الظنّ بالحكم الفرعي، فإنه يُكتفى في حجّة الظنّ فيها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع، و لا يحتاج إلى إجرائه في الاصول.

وبالجملة: فبعض المسائل الاصولية صارت معلومةً بدليل الانسداد، و بعضها صارت حجّةً الظنّ فيها معلومةً بدليل الانسداد في الفروع، فالباقى منها - الذي يحتاج إثبات حجّة الظنّ فيها إلى إجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول - ليس

في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظن الموجود فيها محذور وإن كانت في أنفسها كثيرة، مثل المسائل الباحثة عن حجّية بعض الأمارات، كخبر الواحد ونقل الإجماع لا بشرط الظن الشخصي، و كالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الأحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصّة، و الباحثة عن بعض المرجّحات التعبدية، و نحو ذلك؛ فإنّ هذه المسائل لا تصير معلومة بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع. لكنّ هذه المسائل بل و أضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رُجع مع حصول الظن بأحد طرفي المسألة إلى الاصول و طُرِحَ ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع.

و أمّا الثاني - وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية، فرعية كانت أو أصليّة - : فهو غير مُجْدٍ؛ لأنّ النتيجة - وهو العمل بالظن - لا يثبت عمومها من حيث موارد الظن إلاّ بالإجماع المركّب أو الترجيح بلا مرجّح، بأن يقال: إنّ العمل بالظن في الطهارات دون الديات - مثلاً - ترجيح بلا مرجّح و مخالف للإجماع، و هذان الوجهان مفقودان في التعميم و التسوية بين المسائل الفرعية و المسائل الاصولية.

أمّا فقد الإجماع : فواضح؛ لأنّ المشهور - كما قيل - على عدم اعتبار الظن في الاصول.

و أمّا وجود المرجّح : فلأنّ الاهتمام بالمطالب الاصولية أكثر؛ لابتناء الفروع عليها، و كلّما كانت المسألة مهمّة كان الاهتمام فيها أكثر، و التحقّظ عن الخطأ فيها أكّد؛ و لذا يعتبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم: إنّ إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو أنّه إثبات أصلي بخبر، و نحو ذلك.

و أمّا الثالث - وهو اختصاص مقدّمات الانسداد و نتيجتها بالمسائل الفرعية، إلاّ أنّ الظن بالمسألة الفرعية قد يتولّد من الظن بالمسألة الاصولية، فالمسألة الاصولية

بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها؛ من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي :-
 فيه: أنّ الظنّ بالمسألة الاصولية إن كان منشأ للظنّ بالحكم الفرعي الواقعي -
 كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة، والمسائل العقلية، مثل: وجوب المقدّمة و
 امتناع اجتماع الأمر والنهي - فقد اعترفنا بحجّة الظنّ فيها. وأمّا ما لا يتعلّق بذلك
 وتكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة - و
 هي التي منعنا عن حجّة الظنّ فيها - : فليس يتولّد من الظنّ فيها الظنّ بالحكم
 الفرعي الواقعي، وإنّما ينشأ منه الظنّ بالحكم الفرعي الظاهري، وهو ممّا لم يقتض
 انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظنّ فيه؛ فإنّ انسداد باب العلم في
 حكم العصير العنبيّ إنّما يقتضي العمل بالظنّ في ذلك الحكم المنسّد، لا في حكم
 العصير من حيث أخبر عادلاً بحرمة. بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات
 لا من حيث هي - بل من حيث قيام الأمانة الغير المفيدة للظنّ الفعليّ عليها - إن
 ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الاصول
 عمل فيها بالظنّ، وإلّا فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل
 فيها بالاصول لا يقتضي العمل بالظنّ في هذه الأحكام؛ لأنّها لا تغني عن الواقع
 المنسّد فيه العلم.

هذا غاية توضيح ما قرره استاذنا الشريف اللطيف^١ في منع نهوض دليل الانسداد
 لإثبات حجّة الظنّ في المسائل الاصولية.

الثاني من دليلي المنع: هو أنّ الشهرة المحقّقة والإجماع المنقول على عدم حجّة
 الظنّ في مسائل اصول الفقه، وهي مسألة اصولية، فلو كان الظنّ فيها حجّة وجب
 الأخذ بالشهرة ونقل الإجماع في هذه المسألة.

والجواب:

أمّا عن الوجه الأوّل: فبأنّ دليل الانسداد واردٌ على أصالة حرمة العمل بالظنّ، و

المختار في الاستدلال به في المقام 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 الأصول 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 ظنٌ بحكم واقعي أصلاً، وإنما حصل الظن بحجية أمور لا تنفيذ الظن، فإن العمل بها يظن معه سقوط الأحكام الواقعية عنا؛ لما تقدم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً وبين الإتيان ببطله كذلك، فالظن بالإتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع، وهذا واضح.

وأما الجواب عن الثاني: أولاً: فبمنع الشهرة والإجماع؛ نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات، فدعوى الإجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة.

و ثانياً: لو سلمنا الشهرة، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كأخبار الأحاد والإجماع المنقول، و حيث إن المتبع فيها الأدلة الخاصة، وكانت أدلتها - كالإجماع والسيرة على حجية أخبار الأحاد - مختصة بالمسائل الفرعية، بقيت المسائل الاصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظن، و لم يُعلم بل و لم يُظن من مذهبهم الفرق بين الفروع و الأصول، بناءً على مقدمات الانسداد و اقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكليف الواقعية.

و ثالثاً: سلمنا قيام الشهرة و الإجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد،

لكنّ المسألة - أعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظنّ مطلقاً في الفروع دون الاصول - عقلية، والشهرة ونقل الإجماع إنّما يفيدان الظنّ في المسائل التوقيفية دون العقلية.

ورابعاً: أنّ حصول الظنّ بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظنّ.
وخامساً: سلّمنا حصول الظنّ، لكنّ غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدّم من قيام الظنّ على عدم حجية ظنّ، وقد عرفت أنّ المرجع فيه إلى متابعة الظنّ الأقوى، فراجع^١.

الأمر الرابع: [عدم كفاية الظنّ بالامثال في مقام التطبيق]

أنّ الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظنّ في الخروج عن عهدة الأحكام المنسدة فيها باب العلم، بمعنى أنّ المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يُعاقب بل يُثاب عليه، فالظنّ بالامثال إنّما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل.
وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظنّ، مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظنّ، فلو ظننّا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا، لكن لا يلزم من ذلك حجية الظنّ في مقام العمل على طبق ذلك الظنّ، فإذا ظننّا بعد مضيّ مقدارٍ من الوقت بأنّا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمل نسيانها، فلا يكفي الظنّ بالامثال من هذه الجهة، بمعنى أنّه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيانها قام الظنّ بالإتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها. وكذلك لو ظننّا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظنّ بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظنّ للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال.

وبالجملة: إذا ظنّ المكلف بالامثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع، فهذا الظنّ إن

كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعيّ كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع، وإن كان مستنداً إلى الظنّ بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم الشرعيّ فليس معذوراً، بل يُعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعوّل لغير العالم.

[عدم حجّية الظنّ في الامور الخارجيّة]

و ممّا ذكرنا تبين أنّ الظنّ بالأمور الخارجيّة عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلّية التي تعلّق بها الأحكام الشرعيّة لا دليل على اعتباره، وأنّ دليل الانسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسّد فيه باب العلم لفقد الأدلّة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها، ولا يعذر الجاهل بالامثال من غير هذه الجهة؛ فإنّ المعذور فيه هو الظنّ بأنّ قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب، أمّا الظنّ بوقوع الصلاة إليه فلا يعذر فيه. فظهر: اندفاع توهم أنّه إذا بُني على الامثال الظنيّة للأحكام الواقعيّة فلا يُجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم؛ لأنّ الامثال يرجع بالأخيرة إلى الامثال الظنيّة؛ حيث إنّ الظانّ بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتأله للتكاليف الواقعيّة ظنّي، علّم بما بين المشرق والمغرب أو ظنّ.

وحاصله: أنّ حجّية الظنّ في تعيين الحكم - بمعنى معذوريّة الشخص مع المخالفة - لا تستلزم حجّيته في الانطباق - بمعنى معذوريّته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن - وإلاّ لكان الإذن في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة أو أجزاءها يوجب جوازّه في سائرهما، وهو يديهيّ البطلان.

فعلم أنّ قياس الظنّ بالأمور الخارجيّة على المسائل الاصوليّة واللغويّة، واستلزامه الظنّ بالامثال قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظنّ بتعيين الحكم.

ثمّ من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجيّة؛ لأنّها غير منوطة بأدلّة وأمارات مضبوطة حتّى يدعى طرق الانسداد فيها في هذا الزمان فيجري دليل

الانسداد في أنفسها؛ لأن مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط.

[حجية الظن في بعض الأمور الخارجية كالضرر والنسب ونحوهما]

نعم، قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والإفطار وغيرهما، فيقال: إن باب العلم بالضرر منسّد غالباً؛ إذ لا يعلم غالباً إلا بعد تحقّقه، وإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور، وهو الوقوع في الضرر غالباً، فتعيّن إناطة الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر، وأمّا إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حيثنّ الشكّ أيضاً.

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً، فافهم.

الأمر الخامس: في اعتبار الظن في أصول الدين

[الأقوال في المسألة]

و الأقوال المستفادة من تتبّع كلمات العلماء في هذه المسألة - من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة عن خصوص النظر، وكفاية الظن مطلقاً أو في الجملة - ستّة:

الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال. وهو المعروف عن الأكثر^١. و ادعى عليه العلامة - في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح - إجماع العلماء كافة^٢. وربما يُحكى دعوى الإجماع عن العضدي^٣، لكنّ الموجود منه - في مسألة عدم جواز

(١) كالشيخ الطوسي في العدة ٢: ٧٣٠ - ٧٣١، والمحقّق في الماراج: ١٩٩، والعلامة في نهاية الوصول ٥:

٢٦٧، والشهيد الأول في الألفية: ٣٨. والشهيد الثاني في المقاصد العلية: ٢١.

(٢) الباب الحادي عشر: ٣ - ٤.

(٣) حكاة عنه الفاضل التراقي في المناهج: ٢٩٣، والمحقّق القمي في القوانين ٢: ١٧٤.

التقليد في العقليات من اصول الدين - دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله^١.
 الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد. وهو المصرح به في كلام بعض^٢ والمحكي
 عن آخرين^٣.

الثالث: كفاية الظن مطلقاً. وهو المحكي عن جماعة، منهم المحقق الطوسي في
 بعض الرسائل المنسوبة إليه^٤، وحكي نسبته إليه في فصوله^٥ ولم أجده فيه، وعن
 المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا البهائي والعلامة
 المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم^٦.

الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد. حكي عن
 شيخنا البهائي في بعض تعليقاته على شرح المختصر: أنه نسبه إلى بعض^٧.
 الخامس: كفاية الظن المستفاد من أخبار الأحاد. وهو الظاهر مما حكاه العلامة
 في النهاية عن الأخباريين من أنهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه إلا على أخبار
 الأحاد^٨، وحكاها الشيخ في عدته في مسألة حجية أخبار الأحاد عن بعض عقلة
 أصحاب الحديث^٩.

والظاهر: أن مراده حملة الأحاديث، الجامدون على ظواهرها، المعرضون عما
 عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

(١) شرح مختصر الاصول: ٤٨٠.

(٢) كالسيد الصدر في شرح الوافية (مخطوط): ٤٨٠.

(٣) حكاه الشهيد الثاني عن جماعة من المحققين منا ومن الجمهور، راجع المقاصد العلية: ٢٦. وراجع
 القوانين ٢: ١٧٣، ومناهج الأحكام: ٢٩٤.

(٤) لم نثر عليه.

(٥) وهو «الفصول التصيرية»، فارسي في اصول الدين وليس بموجود.

(٦) حكاه عن أكثرهم المحقق القمي في القوانين ٢: ١٨٠، والفاضل النراقي في المناهج: ٢٩٣. وراجع
 مجمع الفائدة والبرهان (للمحقق الأردبيلي) ٢: ١٨٣، وزبدة الاصول (للشيخ البهائي): ١٢٤.

(٧) حاشية الشيخ البهائي على شرح مختصر ابن الحاجب (مخطوط)، لا يوجد لدينا.

(٨) نهاية الوصول ٣: ٤٠٣.

(٩) العدة في اصول الفقه ١: ١٣١.

السامس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد، مع كون النظر واجباً مستقلاً، لكنّه معفو عنه. كما يظهر من عُدّة الشيخ في مسألة حجّة أخبار الأحاد وفي أواخر العُدّة^١.

[تنقيح محلّ الكلام]

ثم إن محلّ الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقّح، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلّم فيها، وتعقيب كلّ واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول - مستعيناً بالله - :

إنّ مسائل اصول الدين - وهي التي لا يُطلب فيها أولاً وبالذات إلا الاعتقاد باطنياً والتدين ظاهراً وإن ترتّب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليّة - على قسمين: أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم بالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق، فيجب. الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتّفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

[١ - الظنّ بما يجب الاعتقاد به بعد حصول العلم به]

أمّا الثاني : فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ لو فرض حصوله، و وجوب التوقّف فيه؛ للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والأمره بالتوقّف^٢، وآنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها. وأهوى بيده إلى فيه»^٣. ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأمانة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره. قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليّة - بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ

(١) العُدّة في اصول الفقه ١: ١٣٢، و ٢: ٧٣١.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٨: ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، في وجوب التوقّف والاحتياط.

(٣) الكافي ١: ٥٧٦، وسائل الشيعة ١٨: ٢٣، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣، وفيه «و أوما

والمعاد غير لازم - : « وأما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الأحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأن خبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية^١، انتهى.

و ظاهر الشيخ في العدة أن عدم جواز التعويل في اصول الدين على أخبار الأحاد اتفاقاً إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث^٢.

و ظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً^٣. وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الأحاد في اصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب و عدمه.

و إن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد - كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقر به^٤، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا...﴾^٥ - فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءً على أن هذا نوع عمل بالخبر؛ فإن ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه - لثبوت التكليف و انسداد باب العلم - لم يكن وجه للعمل به في

(١) المقاصد العلية: ٢٥.

(٢) العدة في اصول الفقه ١: ١٣١.

(٣) السرائر ١: ٥٠. وراجع رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١١.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ١٢٩، الباب ٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧.

(٥) البقرة: ١٣٦.

مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إن عمدة أدلة حجّة أخبار الأحاد - وهي الإجماع العملي - لا تساعد على ذلك.

[العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في هذا القسم من اصول الدين]

و بما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين؛ فإنه قد لا يأبى دليل حجّة الظواهر عن وجوب التدين بما تدلّ عليه من المسائل الاصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك. ولعلّ الوجه في ذلك: أنّ وجوب التدين المذكور إنّما هو من آثار العلم بالمسألة الاصولية لا من آثار نفسها، واعتبار الظنّ مطلقاً أو الظنّ الخاصّ - سواء كان من الظواهر أو غيرها - معناه: ترتيب الآثار المتفرّعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به.

و أمّا ما يُتراءى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد، فلا اعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن، وإفادة كلّ منها الظنّ، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظنّ بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم.

[تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب]

ثم، إنّ الفرق بين القسمين المذكورين و تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الإشكال.

وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر - فيما يجب معرفته على كلّ مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد - اموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أنّ الجاهل بها عن نظير واستدلال خارج عن رتبة الإيذان^١ مستحقّ للعذاب الدائم^٢. وهو في غاية الإشكال.

(١) وفي بعض النسخ: «ريقة الإسلام». وكلا التعبيرين صحيح.

(٢) الباب الحادي عشر: ٣ - ٥.

نعم، يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة - مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾^١ أي: ليعرفون، وقوله ﷺ: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»^٢ بناءً على أن الأفضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب، وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين^٣ الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الإمام ﷺ بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق ﷺ، وعمومات طلب العلم^٤ - هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي ﷺ ومعرفة الإمام ﷺ ومعرفة ما جاء به النبي ﷺ على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين، وإلا توقّف ولم يتدين بالظنّ لو حصل له.

ومن هنا قد يقال: إن الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين؛ لأنّ العمل يصحّ عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفاثاً، بخلاف المعرفة. هذا. ولكنّ الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلاّ للأوحديّ من الناس؛ لأنّ المعرفة المذكورة لا يحصل إلاّ بعد تحصيل قوّة استنباط المطالب من الأخبار وقوّة نظريّة أخرى، لثلاً يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً، فيحرم عليه التقليد.

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) والحديث مروى في مصادر الحديث عن أبي عبد الله ﷺ، وفيه بديل هذه الصلوات الخمس: «هذه الصلاة».

(٣) راجع وسائل الشيعية ٣: ٢٥، الباب ١٠ من أبواب أعداد الغرائض، الحديث ١.

(٤) كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَسْئُرُوا حِكْمَةً فَعُولًا نَعْمَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، التوبة: ١٢٢. وراجع الكافي ٣٢: ١.

(٥) راجع الكافي ١: ٣٠.

و دهوى جوازه له للضرورة، ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد.
هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء و المرافعة لأجل قلة المجتهدين. و أما في مثل زماننا فالأمر واضح.

فلا تغترّ حيثنّ بمن قصر استعداداه أو همته عن تحصيل مقدّمات استنباط المطالب الاعتقادية الاصولية و العملية عن الأدلة العقلية و النقلية، فيتركها بغضاً لها؛ لأنّ الناس أعداء ما جهلوا، و يشتغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره و أوصاف حججه صلوات الله عليهم، ينظر في الأخبار لا يعرف من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفة الخاص من العام، و ينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البدييات منها، و يشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية و الاستهزاء بهم بقصور الفهم و سوء النية، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزون.
هذا كلّ حال و جوب المعرفة مستقلاً.

[عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الإسلام و الإيمان]

و أما اعتبار ذلك في الإسلام أو الإيمان: فلا دليل عليه، بل يدلّ على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الإسلام و الإيمان.

ففي رواية محمد بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام، المروية في الكافي: «إنّ الله عزّ و جلّ بعث محمداً عليه السلام و هو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمداً رسول الله عليه السلام إلاّ أدخله الله الجنة بإقراره، و هو إيمان التصديق^١؛ فإنّ الظاهر أنّ حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حدّ الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

نعم، ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورة الثبوت من النبي عليه السلام، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكنّ هذا لا يوجب التغيير؛ فإنّ المقصود أنّه لم يعتبر في

الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي ﷺ وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلّغ، وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك؛ وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام.

وفي رواية سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنْ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً أَنْ يَعْرِفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَيَعْرِفَهُ نَبِيَّهُ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَيَعْرِفَهُ إِمَامَهُ وَحُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ». فقلت: يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: «نعم»، وهي صريحة في المدعى.

وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: جعلت فداك، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد، ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره، ما هو؟ فقال: «أعد عليّ» فأعاد عليه، فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان». ثم سكّت قليلاً، ثم قال: «وولاية»، مرتين - ثم قال -: «هذا الذي فرض الله عزّ وجلّ على العباد، لا يسأل الربّ العباد يوم القيامة، فيقول: ألا زدّني على ما افترضت عليك، ولكن من زاد زاده الله، إنّ رسول الله ﷺ سنّ سنة حسنة ينبغي للناس الأخذ بها»^١.

ونحوها رواية عيسى بن السريّ، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدّثني عمّا بنيت عليه دعائم الإسلام، التي إذا أخذتُ بها زكّى عملي ولم يضرّني جهل ما جهلت بعده؟ فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، والاقرار بما جاء من عند الله، وحقّ في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله بها ولاية آل محمد ﷺ؛ فإنّ رسول الله ﷺ قال: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة، وقال الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^٢، فكان عليّ، ثم صار من بعده الحسن،

(١) كتاب سليم بن قيس: ٥٩، وبحار الأنوار: ٦٩: ١٦.

(٢) الكافي ٢: ٢٢٢.

(٣) النساء: ٥٩.

ثم من بعده الحسين، ثم من بعده علي ابن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر؛ إن الأرض لا تصلح إلا بإمام ...^١.

وفي صحيحة أبي اليسع، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها، التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يُقبل منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقُبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله، والإيمان بأن محمداً رسول الله ﷺ، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد ﷺ».^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 أحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: «بلى»، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وأتولاكم، وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم، فقال: «ما جهلت شيئاً»، هو والله الذي نحن عليه، قلت: فهل سلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: «لا، إلا المستضعفين»، قلت: من هم؟ قال: «نساؤكم وأولادكم»، قال: «أرأيت أم أيمن، فإني أشهد أنها من أهل الجنة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه»^٣، فإن في قوله عليه السلام «ما جهلت شيئاً» دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين.

والمستفاد من هذه الأخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة أزيد مما ذكر فيها في الدين — وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفية^٤ و

(١) الكافي ٢: ٢١١.

(٢) كذا في المصدر، وفي بعض النسخ: «عن دعائم».

(٣) الكافي ٢: ١٩.

(٤) كذا في المصدر، وفي النسخ زيادة: «فقال».

(٥) الكافي ٢: ٤٠٥.

(٦) الألفية والتفليّة: ٣٨.

شرحها، والمحقق الثاني في الجعفرية، وشارحها، وغيرهم - هو: أنه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته، والتصديق بصفاته النبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.

والمراد 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.

و يكفي في معرفة النبي ﷺ معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به، والتصديق بنبوته و صدقه. فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد 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 ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكره فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك. والأول غير بعيد من الصواب»^٥، انتهى.

أقول: والظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة، حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه^٦.

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

(١) المقاصد العلية: ٢٠ - ٢١.

(٢) الرسالة الجعفرية (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٨٠.

(٣) الفوائد العلية في شرح الجعفرية للفاضل الجواد (مخطوط): ١٣ - ١٥.

(٤) كآي المجد الحلبي في إشارة السبق: ١٤.

(٥) المقاصد العلية: ٢٤ - ٢٥.

(٦) راجع الباب الحادي عشر: ٣ و ٥.

ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم، و تفريط في حُبهم، و نقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

و قد أوما النبي ﷺ إلى ذلك حيث قال - مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية -: «إِنَّ ذَلِكَ عِلْمٌ لَا يُضَرُّ جَهْلُهُ...» - ثم قال -: «إِنَّهَا الْعُلُومُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ وَ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، وَ مَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ»^١.

و قد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي، حيث قسّم الناس إلى أهل الصحة و السلامة و أهل المرض و الزمانة، و ذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة^٢.

و يكفي في معرفة الأئمة صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف و التصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق و يجب الانقياد إليهم و الأخذ منهم. و في وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان.

و قد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام عليه السلام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة^٣.

و يكفي في التصديق بما جاء به النبي ﷺ التصديق بما علم مجيئه به متواتراً، من أحوال المبدأ و المعاد، كالتكليف بالعبادات و السؤال في القبر و عذابه و المعاد الجسماني و الحساب و الصراط و الميزان و الجنة و النار إجمالاً، مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من هذه الأمور في الإيمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار؛ للأخبار المتقدمة^٤، و السيرة المستمرة؛ فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا.

(١) كذا في المصدر، و في النسخ: «فضول».

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٤٥، الباب ١٠٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) راجع الكافي ١: ٥.

(٤) راجع وسائل الشيعة ١٠: ٤٣٥، الباب ٨٢ من أبواب المزار، الحديث ١٠.

(٥) في الصفحة ٣٧٧ - ٣٧٨.

و يمكن أن يقال: إنَّ المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور و غيرها من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار من أنَّ الشاكَّ إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر؛ ففي رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أنَّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا، لم يكفروا»^١، ونحوها غيرها^٢.

و يؤيدها: ما عن كتاب الغيبة للشيخ بإسناده عن الصادق عليه السلام: «إنَّ جماعة يقال لهم الحقيقة، وهم الذين يقسمون بحقِّ عليّ ولا يعرفون حقّه و فضله، وهم يدخلون الجنة»^٣.

و بالجملة: فالقول بأنّه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكلمات المنزهة عن النقائص و بنوّة محمد ﷺ و بإمامة الأئمة عليهم السلام و البراءة من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة، غير بعيد بالنظر إلى الأخبار و السيرة المستمرة.

و أمّا التدين بسائر الضروريات: ففي اشتراطه، أو كفاية عدم إنكارها، أو عدم اشتراطه أيضاً فلا يضرّ إنكارها إلّا مع العلم بكونها من الدين، وجوه: أقواها الأخير، ثمّ الأوسط.

و ما استقرّناؤه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلام محكيّ عن المحقّق الورع الأردبيليّ في شرح الإرشاد^٤.

ثمّ إنّ الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني - وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلّا بعد حصول العلم به - عن القسم الأوّل، وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً فيجب تحصيل مقدّماته، أعني الأسباب المحصّلة للاعتقاد. و قد عرفت^٥ أنّ الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٦، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٩.

(٣) الغيبة (للشيخ الطوسي): ١٤٩، مع اختلاف.

(٤) راجع مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٢٢٠.

(٥) راجع الصفحة ٣٧٢.

[٢] - الظنّ بما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

و أمّا القسم الثاني 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 على تحصيل العلم]

و الكلام في جواز عمله بالظنّ يقع في موضعين:

الأول: في حكمه التكليفيّ.

و الثاني: في حكمه الوضعيّ من حيث الإيذان و عدمه.

فنقول:

أمّا حكمه التكليفيّ: فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصراره على العمل بالظنّ، فمن ظنّ بنبوة نبيّنا محمد ﷺ أو بإمامة أحد من الأئمة صلوات الله عليهم فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه - مع التفتّن بهذه المسألة - زيادة النظر، و يجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحقّ؛ لأنّه حينئذٍ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحقّ؛ فإنّ بقاءه على الظنّ بالحقّ أولى من رجوعه إلى الشكّ أو الظنّ بالباطل، فضلاً عن العلم به.

و الدليل على ما ذكرنا جميع الآيات و الأخبار الدالّة على وجوب الإيذان و العلم و التفقّه و المعرفة و التصديق و الإقرار و الشهادة و التدبّر و عدم الرخصة في الجهل و الشكّ و متابعة الظنّ، و هي أكثر من أن تحصّى.

و أمّا الموضع الثاني: فالأقوى فيه - بل المتعيّن - الحكم بعدم الإيذان؛ للأخبار المفسّرة للإيمان بالإقرار و الشهادة و التدبّر و المعرفة و غير ذلك من العبارات الظاهرة في العلم^١. و هل هو كافّر مع ظنّه بالحقّ؟ فيه وجهان:

[١] - من إطلاق ما دلّ على أنّ الشاكّ و غير المؤمن كافراً^٢، و ظاهر ما دلّ من

(١) راجع الكافي ٢: ١٨، الحديث ١، ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٣ و ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦١، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٢٢، ٥٢، ٥٣ و ٥٦.

الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر^١.

[٢] - ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجهود^٢، فلا يشمل ما نحن فيه، ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوساطة بين الكفر والإيمان، وقد اطلق عليه في الأخبار الضلال^٣.

لكن أكثر الأخبار الدالة على الوساطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص، فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر، لا على ثبوت الوساطة بين الإسلام والكفر، نعم بعضها قد يظهر منه ذلك.

وحديث الشاك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الإيمان.

وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوة والمعاد: فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين وعدم الإنكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلم. وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما - حتى يكون الشهادتان أمانة على الاعتقاد الباطني - فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجري عليه أحكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرها.

وهل يحكم بكفره ونجاسته حيث؟ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجهود.

هذا كله في الظان بالحق. أما الظان بالباطل: فالظاهر كفره.

[كفاية حصول الجزم من التقليد في الاعتمادات]

بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من تقليد، فهل يكفي ذلك

(١) كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾، النغبان: ٢. وراجع الكافي ٢: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٨، الباب ١٠ من أبواب حد المرتدة، الحديث ١٥٠ و ٢١: ١، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٦، الباب ١٠ من أبواب حد المرتدة، الحديث ٤٣، ٤٨ و ٤٩.

(٤) الكافي ٢: ٤٠٣.

أو لا بدّ من النظر والاستدلال؟

ظاهر الأكثر الثاني، بل ادعى عليه العلامة - في الباب الحادي عشر - الإجماع؛ حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد»^١، فإنّ صريحه أنّ المعرفة بالتقليد غير كافية.

وأصرح منها عبارة المحقّق في المعارج؛ حيث استدلّ على بطلان التقليد بأنّه جزمٌ في غير محله^٢.

ومثلها عبارة الشهيد الأول^٣ والمحقّق الثاني^٤.

لكن مقتضى استدلال العضدي^٥ على منع التقليد بالإجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد، هو: أنّ الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة.

وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة - كما سيجيء كلامه^٦ - وكلام الشهيد في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات، ولا في الاصول الضرورية من السمعيّات، ولا في غيرها ممّا لا يتعلّق به عملٌ ويكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الأنبياء السابقة^٧.

ويقتضيه أيضاً ظاهر ما عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من أنّ النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظنّ وعدمها^٨.

و يؤيّده: اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع، حيث يذكرون في أركان الفتوى أنّ المستفتى فيه هي الفروع دون الاصول.

(١) الباب الحادي عشر: ٣ - ٤.

(٢) معارج الاصول: ١٩٩.

(٣) القواعد والفوائد ١: ٣١٩.

(٤) الرسالة الجعفرية (ضمن رسائل المحقّق الكركي) ١: ٨٠.

(٥) راجع شرح مختصر الاصول: ٤٨٠.

(٦) في الصفحة: ٣٩٠.

(٧) القواعد والفوائد ١: ٣١٩.

(٨) زبدة الاصول: ١٢٠.

لكنّ الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين؛ إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظنّ، فيعمل المقلّد مع كونه شاكّاً، وهذا غير معقول في اصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتّى يجري فيه الخلاف.

و كذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع، مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحقّ وسقوط النظر به عنه، إلّا أن يكتفى فيها بمجرّد التدينّ ظاهراً وإن لم يعتقد، لكنّه بعيد.

ثمّ إنّ ظاهر كلام الحاجبيّ والعصديّ اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية، وهو في محله، بناءً على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد؛ لأنّ الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنّما هو في العقلات المبتنية على الاستدلالات العقلية. وأما النقلات فالاعتماد فيها على قول المقلّد - بالفتح - كالاعتناد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن، وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

و كيف كان، فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد؛ لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاصّ لا دليل عليه.

مع أنّ الإنصاف: أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم؛ لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتّى أنّهم ذكروا شُبّهاً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاذه، خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البدييات، وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلّا القليل.

المقام الثاني: في غير المتمكّن من العلم

و الكلام فيه: تارة في تحقّق موضوعه في الخارج، وأخرى في أنّه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظنّ أم لا؟ وثالثة في حكمه الوضعيّ قبل الظنّ وبعده. أمّا الأوّل: فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز؛ نظراً إلى العمومات الدالة على حصر

الناس في المؤمن والكافر^١، مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار^٢، بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فيكشف ذلك عن تقصير كلّ غير مؤمن، وأنّ من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحقّ ولو في زمان ما، وإن كان عاجزاً قبل ذلك أو بعده، والعقل لا يقبّح عقاب مثل هذا الشخص؛ ولهذا ادّعى غير واحد - في مسألة التخطئة والتصويب - الإجماع على أنّ المخطئ في العقائد غير معذور^٣.

لكنّ الذي يقتضيه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين؛ وقد تقدّم عن الكليني ما يشير إلى ذلك^٤، وسيجيء^٥ عن الشيخ في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم.

هذا، مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوساطة بين المؤمن والكافر^٦، وقضية مناظرة زراة وغيره مع الإمام عليه السلام في ذلك مذكورة في الكافي^٧.

ومورد الإجماع - على أنّ المخطئ آثم - هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا يتنافى كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذوراً غير آثم.

وأما الثاني: فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظنّ؛ لأنّ المفروض عجزه عن الإيمان والتصديق بالمأمور به، ولا دليل آخر على عدم جواز التوقّف، وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظنّ مع تعذّر العلم؛ لأنّ المقصود فيها العمل، ولا معنى للتوقّف فيه، فلا بدّ عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظنّ. والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل

(١) التغبين: ٢.

(٢) البيّة: ٦.

(٣) كالشيخ الطوسي في المنة: ٢: ٧٢٣، وصاحب المعالم في المعالم: ٢٤١.

(٤) راجع الصفحة: ٣٨٠.

(٥) في الصفحة: ٣٩٠.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٦، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٤٣، ٤٨ و ٤٩.

(٧) الكافي ٢: ٤٠٣.

الظنّ الذي لا يغني عن الحقّ شيئاً، فيندرج في عموم قولهم **بشيء** : «إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها»^١.

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

وأما الثالث: فإن لم يقرّ في الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر كفره. وإن أقرّ به مع العلم بأنّه شاكٌّ باطناً فالظاهر عدم إسلامه، بناءً على أنّ الإقرار الظاهريّ مشروطٌ باحتمال اعتقاده لما يقرّ به.

وفي جريان حكم الكفر عليه حيثنّ إشكال: من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاكّ^٢، و من تقيده في غير واحد من الأخبار بالوجود، مثل: رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا بصير أبا عبد الله **عليه السلام**، قال: ما تقول في من شكّ في الله؟ قال: «كافر، يا أبا محمد». قال: فشكّ في رسول الله **صلى الله عليه وآله**؟ قال: «كافر». ثمّ التفت إلى زرارة، فقال: «إنّها يكفر إذا جحد»^٣، وفي رواية أخرى: «لو أنّ الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يمحذوا لم يكفروا»^٤.

ثمّ إنّ جحد الشاكّ، يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به؛ لأجل عدم الثبوت، و يحتمل أن يراد به الإنكار الصوريّ على سبيل الجزم. وعلى التقديرين فظاهرها أنّ المقرّ ظاهراً الشاكّ باطناً الغير المظهر لشكّه، غير كافر.

ويؤيد هذا: رواية زرارة - الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا مُرَجُومَ الْإِصْرِ﴾^٥ - عن أبي جعفر **عليه السلام**، قال: «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثمّ إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فتجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٢٣، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٨، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٥٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٩، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٥٦.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٢١، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٨.

(٥) التوبة: ١٠٦.

لهم النار، فهم على تلك الحالة إمّا يعذبهم وإمّا يتوب عليهم^١، وقريبٌ منها غيرها^٢.

[كلام السيّد الصدر في أقسام المقلّد في اصول الدين، وبعض المناقشات فيه]

و لنختتم الكلام بذكر كلام السيّد الصدر الشارح للوافية، في أقسام المقلّد في اصول الدين بناء على القول بجواز التقليد، وأقسامه بناءً على عدم جوازه، قال: «إنّ أقسام المقلّد - على القول بجواز التقليد - ستّة؛ لآته: إمّا أن يكون مقلّداً في مسألة حقّة أو في باطلّة. وعلى التقديرين: إمّا أن يكون جازماً بها أو ظانّاً. وعلى تقديري التقليد في الباطل: إمّا أن يكون إصراره على التقليد مبتتياً على عنادٍ وتعصّب، بأن حصل له طريق علم إلى الحقّ فيما سلّكه، وإمّا لا، فهذه أقسام ستّة.

فالأول: وهو من قلّد في مسألة حقّة جازماً بها - مثلاً: قلّد في وجود الصانع و صفاته وعدله - فهذا مؤمن؛ واستدلّ عليه بما تقدّم حاصله من أنّ التصديق معتبر من أيّ طريق حصل.

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

أقول: هذا مبنيٌّ على أنّ الإسلام مجرّد الإقرار الصوريّ وإن لم يحتمل مطابقتها للاعتقاد. وفيه: ما عرفت من الإشكال وإن دلّ عليه غير واحد من الأخبار.

«الثالث: من قلّد في باطل - مثل إنكار الصانع أو شيء مما يعتبر في الإيمان - و جزم به من غير ظهور حقّ ولا عناد.

الرابع: من قلّد في باطل وظنّ به كذلك».

والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة. وأمّا في الدنيا: فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجب، وبالإسلام إن لم يكونا كذلك. فالأول

(١) الكافي ٢: ٤٠٧.

(٢) الكافي ٢: ٤٠٧.

كمن أنكر النبي ﷺ مثلاً، و الثاني كمن أنكر إماماً.

«الخامس: من قلّد في باطل جازماً مع العناد.

السادس: من قلّد في باطل ظاناً كذلك».

و هذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحقّ و الإصرار.

ثمّ ذكر أقسام المقلّد على القول بعدم جواز التقليد، قال: «إنّه إمّا أن يكون مقلّداً في حقّ أو في باطل، و على التقديرين: مع الجزم أو الظنّ، و على تقديرَي التقليد في الباطل: بلا عناد أو به، و على التقادير كلّها: دلّ عقله على الوجوب أو بيّن له غيره، و على تقدير الدلالة: أصرّ على التقليد أو رجع و لم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا. فهذه أقسام أربعة عشر.

الأوّل: التقليد في الحقّ جازماً مع العلم بوجوب النظر و الإصرار، فهذا مؤمنٌ فاسقٌ؛ لإصراره على ترك الواجب.

الثاني: هذه الصورة مع ترك الإصرار و الرجوع، فهذا مؤمنٌ غير فاسق.

الثالث: المقلّد في الحقّ الظانّ مع الإصرار، و الظاهر أنّه مؤمنٌ مرجى في الآخرة، و فاسقٌ؛ للإصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الإصرار، فهذا مسلمٌ ظاهراً غير فاسق.

الخامس و السادس: المقلّد في الحقّ جازماً أو ظانّاً مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق».

أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد، إلّا أن يريد بهذا القول قول الشيخ - من وجوب النظر مستقلاً - لكنّ ظاهره إرادة قول المشهور، فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور، كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلّامة في أوّل الباب الحادي عشر؛ لأنّ الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد.

ثمّ قال: «السابع: المقلّد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجوب النظر و الإصرار عليه، فهذا أشدّ الكافرين.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد و لا 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.

[كلام الشيخ الطوسي في العدة في وجوب النظر مع العفو، والمناقشة فيه]

بقي الكلام في ما نسب إلى الشيخ في العدة من القول بوجوب 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؛ مستنداً 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 المقلّدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلّدين في الاصول وعدم الإنكار عليهم.
فأجاب: بأن على بطلان التقليد في الاصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك، وهذا كافٍ في التكبر.

ثم قال: «على أن المقلّد للحق في اصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وأنه معفو عنه؛ وإنا قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدّمناها؛ لأنّي لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع».

ثم اعترض على ذلك: بأن ذلك لا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى الإغراء بها لا يأمن أن يكون جهلاً.

وأجاب: بمنع ذلك؛ لأنّ هذا المقلّد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد؛ لأنه إنّما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول، وقد فرضنا أنه مقلّد في ذلك كلّ، فكيف يكون إسقاط العقاب مغرياً؟ وإنّا يعلم ذلك غيره من

العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول و سبروا أحوالهم، و أن العلماء لم يقطعوا موالاتهم و لا أنكروا عليهم، و لا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، و ذلك يخرجهم من باب الإغراء، و هذا 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 أو تفصيل، و من ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف، و هو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال^١، انتهى.

و ذكر عند الاحتجاج على حجّة أخبار الأحاد ما هو قريب من ذلك، قال: «و أما ما يرويه قوم من المقلّدة، فالصحيح الذي أعتقده أن المقلّد للحقّ و إن كان غلطاً معفو عنه، و لا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه»^٢، انتهى. أقول: ظاهر كلامه في الاستدلال على منع التقليد بتوقّف معرفة الصلاة و أعدادها على معرفة اصول الدين أن الكلام في المقلّد الغير الجازم، و حينئذٍ فلا دليل على العفو. و ما ذكره من عدم قطع العلماء و الأئمة موالاتهم مع المقلّدين - بعد تسليمه و الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم؛ لعدم العلم بأحوالهم - لا يدلّ على العفو، و إنّما يدلّ على كفاية التقليد.

و إمساك النكير عليهم في ترك النظر و الاستدلال إذا لم يدلّ على عدم وجوبه عليهم - لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلّة الواضحة على بطلان التقليد في الاصول - لم يدلّ على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الأدلّة، فلا دليل على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه.

و التحقيق: أن إمساك النكير - لو ثبت و لم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة و علمهم بالاصول - دليل على عدم الوجوب؛ لأنّ وجود الأدلّة لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و إن كفى فيه من حيث الإرشاد و

(١) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٣١ - ٧٣٢.

(٢) العدة في اصول الفقه ١: ١٣٢.

الدلالة على الحكم الشرعي، لكنّ الكلام في ثبوت التقرير و عدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين.

[رأي المصنّف في المقام]

فالإنصاف: أنّ المقلّد الغير الجازم المتفطنّ لوجوب النظر عليه فاسقٌ مؤاخَذٌ على تركه للمعرفة الجزميّة بعقائده، بل قد عرفت احتمال كفره؛ لعموم أدلّة كفر الشاكّ. و أمّا الغير المتفطنّ لوجوب النظر لغفلته أو العاجز عن تحصيل الجزم: فهو معذورٌ في الآخرة. و في جريان حكم الكفر احتمال تقدّم.

و أمّا الجازم: فلا يجب عليه النظر والاستدلال و إن علم من عمومات الآيات و الأخبار وجوب النظر والاستدلال؛ لأنّ وجوب ذلك توصليٌّ لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهمّ إلّا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجباً تعبديّاً مستقلاً أو شرطاً شرعيّاً للإيمان، لكنّ الظاهر خلاف ذلك؛ فإنّ الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية.

[في آثار القول بعدم حجّية ظنّ]

إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ أو على عدم حجّية الظنّ المطلق، فهل يترتب عليه آثار أخر غير الحجّية بالاستقلال، مثل كونه جابراً لضعف سند أو قصور دلالة، أو كونه موهناً لحجّة أخرى، أو كونه مرجّحاً لأحد المتعارضين على الآخر؟ و مجمل القول في ذلك: أنّه كما يكون الأصل في الظنّ عدم الحجّية، كذلك الأصل فيه عدم ترتّب الآثار المذكورة من الجبر، والوهن، والترجيح. و أمّا تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة:

[المقام الأول: الجبر بالظنّ الغير المعبر]

فنقول: عدم اعتباره إمّا أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس و نحوه، و إمّا من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ.

أما الأول: فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر؛ لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين.

وأما الثاني: فالأصل فيه وإن كان ذلك، إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظنّ بالصدور - كالخبر إذا قلنا بكونه حجة بالخصوص بوصف كونه مضمون الصدور، فأفاد تلك الأمانة الغير المعبرة الظنّ بصدور ذلك الخبر - انجبر قصور سنده به.

إلا أن يدعى: أن الظاهر اشتراط حجة ذلك الخبر بإفادته للظنّ بالصدور، لا مجرد كونه مضمون الصدور ولو حصل الظنّ بصدوره من غير سنده.

وبالجملة: فالتبع هو ما يفهم من دليل حجة المجبور. ومن هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظنّ المطلق؛ لأنّ المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في مدلولاتها، لا مجرد الظنّ بمطابقة مدلولاتها للواقع ولو من الخارج. فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلا - بأن كان مجملاً أو كان دلالاته في الأصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي - فلا يُجدي الظنّ بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض؛ إذ التعويل حيثنّذ على ذلك الظنّ من غير مدخلية للكلام.

بل ربما لا تكون تلك الأمانة موجبة للظنّ بمراد الشارع من هذا الكلام، غاية إفادة الظنّ بالحكم الفرعي، ولا ملازمة بينه وبين الظنّ بإرادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ. نعم، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي، فالظنّ به يستلزم الظنّ بالمراد، لكن هذا من باب الاتفاق.

ومما ذكرنا يظهر: أن ما اشتهر - من أن ضعف الدلالة منجبرٌ بعمل الأصحاب - غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يعلم لها بيّنة.

والفرق أن فهم الأصحاب وتمسّكهم به كاشفٌ ظنّي عن قرينة على المراد، بخلاف عمل الأصحاب؛ فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت أنه

لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ، كما عرفت.

[مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر]

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر:

فإنه إن كان من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظنّ بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظنّ بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر - : أن جلتهم لا يقولون بحجّة الخبر المظنون الصدور مطلقاً؛ فإنّ المحكي عن المشهور اعتبار الإيذان في الراوي^١، مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثّق للظنّ.

فإن قيل: إنّ ذلك لخروج خبر غير الإمامي بالدليل الخاصّ، مثل منطوق آية النبأ^٢، و مثل قوله ﷺ: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا»^٣.

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية و الرواية مختصاً بما لا يفيد الظنّ فلا يشمل الموثّق، و إن كان عاماً لما ظنّ بصدوره كان خبراً غير الإمامي المنجبر بالشهرة و الموثّق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج. و مثل الموثّق خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب و الخبر المعتضد بالألوية و الاستقراء و سائر الأمارات الظنيّة، مع أن المشهور لا يقولون بذلك.

و إن كان تهيم دليل خاصّ عليه، ففيه: المنع من وجود هذا الدليل. و بالجملة: فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة و المنجبر بغيرها من الأمارات و بين الخبر الموثّق المفيد لمثل الظنّ الحاصل من الضعيف المنجبر، في غاية الإشكال، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية. و إليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأنّ جبر الضعف بالشهرة ضعيفٌ مجبورٌ بالشهرة^٤.

(١) حكاة في المعالم: ٢٠٠، و غاية المأمول (مخطوط) الورقة: ١١٠. و راجع مفاتيح الاصول: ٣٦٢.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٤) مسالك الافهام (لشهيدي الثاني) ٦: ١٥٦.

و ربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة؛ حيث ادعى الإجماع على حجّيته^١، ولم يثبت.

و أشكل من ذلك: دعوى دلالة منطوق آية النبا عليه؛ بناءً على أنّ التّبين يعمّ الظنّ الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر. و هو بعيد؛ إذ لو أريد مطلق الظنّ فلا يخفى بعده؛ لأنّ المنهيّ عنه ليس إلّا خبر الفاسق المفيد للظنّ؛ إذ لا يعمل أحدٌ بالخبر المشكوك صدقه. و إن أريد البالغ حدّ الاطمئنان فله وجه، غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجارية إذا بلغت - و لو بضميمة المجبور - حدّ الاطمئنان و لا يختصّ بالشهرة. فالآية تدلّ على حجّية الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان، و لا بُعد فيه. و قد مرّ في أدلة حجّية الأخبار ما يؤيده أو يدلّ عليه من حكايات الإجماع و الأخبار.

و أبعد من الكلّ دعوى استفادة حجّيته ممّا دلّ من الأخبار - كمقبولة ابن حنظلة^٢ و المرفوعة إلى زرارة^٣ - على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين؛ فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّيته في مقام عدم المعارض بالإجماع و الأولوية.

و توضيح فساد ذلك: أنّ الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية؛ كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك: «إنّهما معاً مشهوران»، مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة.

المقام الثاني: في كون الظنّ الغير المعتمد موهناً

و الكلام هنا أيضاً يقع تارةً فيما علم بعدم اعتباره، و أخرى فيما لم يثبت اعتباره.

١ - الكلام في الظنّ الذي علم عدم اعتباره]

و تفصيل الكلام في الأوّل أنّ المقابل له إن كان من الأمور المعتمدة لأجل إفادته

(١) هذا ما ادّعه الوحيد البهبهاني في الفوائد الحاشية: ٤٨٧، و كذا كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ - ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٣) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣.

الظن النوعي - أي : لكون نوعه لو خَلِي وطبعه مفيداً للظن، وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاص - فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناءً على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه. ومن 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 كانت حجته - سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد - مقيدةً بصورة عدم الظن على خلافه، كان للتوقف مجال.

ولعلّه الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه أنّه ذكر له مشافهة: أنّه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه.

لكنّ هذا القول - أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها - بعيدٌ في الغاية.

وبالجملة: فيكفي في المطلب ما دلّ على عدم جواز الاعتناء بالقياس، مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ مقتضى النهي عن القياس - معللاً بما حاصله غلبة مخالفته للواقع - يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشفٌ بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكان مضمونه مشكوكاً لا مظنوناً، بل مقتضى ظاهر التعليل أنّه كالموهوم؛ فكما أنّه لا ينجبر به ضعيفٌ لا يُضعف به قويٌّ.

و يؤيد ما ذكرنا: الرواية المتقدمة عن أبان^٢ الدالة على ردع الإمام 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

(١) راجع وسائل الشريعة ١٨ : ٢٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٥١.

الشارع، كما لو دلّ الشرع على حجّية الخبر مالم يكن الظنّ على خلافه؛ فإنّ نفي الأثر شرعاً من الظنّ القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الأمانة على حاله.

وأما ما كان اعتباره من باب بناء العرف و كان مرجع حجّيته 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 القدر في حجّية الظواهر ليس مثل تأثيره في القدر في حجّية الخبر المظنون بالخلاف في كونه مجعولاً شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس؛ لأنّ المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حسّاً هي الآثار المجعولة دون غيرها.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعنون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطابات، فيكون النهي عن القياس ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

ومما ذكرنا يُعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ، كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها؛ فإنّ في وهنهما بالقياس الوجهين:

[١] - من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجّيتها على وجه الشرطية، فمرجهه إلى فقدان شرط وجدائيّ - أعني وصف الظنّ - بسبب القياس. ونفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي لا يُجدي؛ لأنّ الأثر المذكور - أعني رفع الظنّ - ليس من الأمور المجعولة.

[٢] - ومن أنّ أصل اشتراط الظنّ من الشارع، فإذا علمنا من الشارح أنّ الخبر المزاحم بالظنّ القياسي لا ينقص أصلاً - من حيث الإيصال إلى الواقع و عدمه - من الخبر السليم عن مزاحمته، وأنّ وجود القياس و عدمه في نظره سيّان، فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حدّ سواء.

و من هنا يمكن جريان التفصيل السابق، بأنّه إن كان الدليل المذكور المقيّد اعتباره 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 الشرعية، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجتيته، أعني الظن؛ فإن غاية الأمر صيرورة مورد اجتماع تلك الأمانة والقياس مشكوكاً، فلا يحكم العقل فيه بشيء.

إلا أن يدعي المدعي: أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأمانة المزاحمة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم، وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذ بالظن وعن مقابلتها بالوهم.

والحاصل: أن العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصة أو إجماع منقول مقداراً من القوة والقرب إلى الواقع، والتجثوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم، و علموا من حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبرة بما يفيد من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله، لم يفرقوا بين كون الشهرة والإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لأنه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشائني والنوعي والطبعي.

ومما ذكرنا صحت للقائلين بمطلق الظن لأجل الانسداد إلا ما خرج أن يقولوا بحجية الظن الشائني، بمعنى: أن الظن الشخصي إذا ارتفع عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجيتها، بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم 'تمن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة؛ لأنه إذا فرض في مسألة وجود أمانة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة، فافهم.

هذا كله، مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الاصولية، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الاصول، والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع؛ لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الاصول والفروع، بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين

لتقرير الأصول و تحرير الفروع، كالإسكافي الذي نسب إليه أن بناء تدوين أصول الفقه من الإمامية منه ومن العماني - يعني ابن أبي عقيل -^١. وفي كلام آخر: أن تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضاً، جزأهما الله و جميع من سبقهما و لحقهما خير الجزاء. ثم إنك تقدر - بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه - على التكلم فيما سطرنا هاهنا نقضاً و إبراماً. هذا عام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة بالظن النهي عنه بالخصوص، كالقياس و شبهه.

[٢] - الكلام في الظن الذي لم يثبت اعتباره

و أما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظن بالخلاف، فضلاً عما كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن، و السر فيه انتفاء الشرط. و توهم جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أن النهي يدل على عدم كونه مؤثراً أصلاً، فوجوده كعدمه من جميع الجهات، مدفوع. كما أنه لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي.

المقام الثالث: في الترجيح بالظن الغير المعبر

و قد عرفت^٢ أنه على قسمين:

أحدهما: ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس و شبهه.
والآخر: ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل و بقاءه تحت أصالة الحرمة.

[١] - الكلام في 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

(١) راجع الوافية: ٢٥٢، و رجال السيّد بحر العلوم ٢: ٢٢٠.

(٢) راجع الصفحة ٣٩٢.

إذا تعارضاً و كان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه؛ ويمكن أن يُحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد للعمل 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 دافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس. وفيه نظر^١، انتهى.

و مال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين^٢ بعض الميل.

[الحقّ عدم الترجيح]

والحقّ خلافه؛ لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عملٌ به حقيقة؛ فإنه لو لا القياس كان العمل به جائزاً، والمقصود تحريم العمل به لأجل القياس، وأي عمل أعظم من هذا؟

والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتضى لتعين العمل به والمرجح رافعٌ للمزاحم عنه، فلكل منهما مدخلٌ في العلة التامة لتعين العمل به، فإذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا يعاب به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر.

مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضي تعين العمل، لا من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء.

هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن. وأما على مذهبهم: فيكون القياس تمام المقتضي، بناءً على كون الحجة عندهم الظن الفعلي؛ لأن الخبر المنضم إليه

(١) معارج الاصول: ١٨٦ - ١٨٧ مع اختلاف يسير.

(٢) هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧١٦.

ليس له مدخل في حصول الظنّ الفعلّي بمضمونه.

نعم، قد يكون الظنّ مستنداً إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي، فتأمل.

و يؤيد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه: استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بها حصل لهم من الظنّ القياسي أحياناً، فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجّح آخر أو الترجيح بمرجّح موجود، إلى أن يبحثوا عن القياس؛ كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجّة.

٢- الكلام في الظنّ غير المعتر لأجل عدم الدليل

وأما القسم الآخر - وهو الظنّ الغير المعتر لأجل بقاءه تحت أصالة حرمة العمل -: فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

الأول: الترجيح به في الدلالة، بأن يقع التعارض بين ظهري الدليلين كما في العامين من وجه وأشباهه. وهذا لا اختصاص له بالدليل الظنيّ السند، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة.

الثاني: الترجيح به في وجه الصدور، بأن نفرض الخبرين صادرين وظاهري الدلالة، وانحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقيّة أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع. وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور مع بقاء الظنّ بالصدور في كلّ منهما.

الثالث: الترجيح به من حيث الصدور، بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

[المقام الأول: الترجيح به في الدلالة]

أما المقام الأول: فتفصيل القول فيه: أنّه إن قلنا بأنّ مطلق الظنّ على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار - لاشتراط حجّيتها بعدم الظنّ على الخلاف - فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظنّ المرجّح، لكن يخرج حينئذٍ عن كونه مرجّحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجّة، لا لدفع مزاحمته

للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل 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 اعتبار بها، بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا: إذا قلنا باشتراط حجة الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها. لكن هذا القول سخيّف جدّاً، والأول أيضاً بعيد، كما حُقّق في مسألة حجة الظواهر^١.

و إن قلنا بأن حجة الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلي وآته لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها، أو 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، وآته إذا صدر عنه قوله - مثلاً - : «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، و ورد أيضاً: «كل شيء يطير لا بأس بخثره وبوله»، وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر، كان ذلك مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض، أعني خرو الطير الغير المأكول وبوله.

أما على القول الأول: فلأن حجة الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام. و أما على الثاني: فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر، والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر، التساقط و الرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجته مشروطة بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار، فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما - كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة - كنّا قد عملنا بذلك الظن مستقلاً، لا من باب كونه مرجحاً؛ لفرض تساقط الظاهرين و صيرورتها كالعدم، فالمتجه حينئذ الرجوع في المسألة -

بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيّة أو لبيان الواقع - إلى قاعدة الطهارة.

[المقام الثاني : الترجيح به في وجه الصدور]

و أما المقام الثاني: تفصيل القول فيه: أنّ أصالة عدم التقيّة إن كان المستند فيها أصل العدم في كلّ حادث - بناءً على أنّ دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحقّ حادثه تُدفع بالأصل - فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل في كلّ خبر بمثله في الآخر، هو التساقط. وكذلك لو استندنا فيها إلى أنّ ظاهر حال المتكلّم بالكلام - خصوصاً الإمام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب لأجلها - هو بيان الحقّ، و قلنا بأنّ اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظنّ الفعلي 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 تقيّة، وأنّ الرجوع إلى أصالة عدمها في كلّ مورد يوجب الإفتاء بكثير ممّا صدر تقيّة، فيتعيّن العمل بالظنّ، أو لأنّنا نفهم ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنةً للتقيّة، فيتعيّن العمل بما هو أبعد عنها بحسب كلّ أمانة - كان ذلك الظنّ دليلاً مستقلاً في ذلك المقام و خرج عن كونه مرجحاً.

و لو استندنا فيها إلى الظهور المذكور و اشترطنا في اعتباره عدم الظنّ على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظنّ حجّة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم، كما عرفت نظيره في المقام الأوّل^١.

و إن استندنا فيها إلى الظهور النوعي - نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح و ظهور تكلم المتكلّم في كونه قاصداً لا هازلاً - و لم نشترط في اعتباره الظنّ الفعلي و لا عدم الظنّ بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ

المفروض، والكلام فيه يعلم مما سيجيء في المقام الثالث.

[المقام الثالث: ترجيح السند بمطلق الظن]

[أما المقام الثالث] ١ - وهو ترجيح السند بمطلق الظن - : فالكلام فيه أيضاً مفروض فيما إذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه؛ إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية، بل يصير حجة مستقلة على الأول، سواء كان حجة المتعارضين من باب الظن المطلق أو من باب الاطمئنان أو من باب الظن الخاص؛ فإن القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين. ويسقط المرجوح عن الحجية على الآخرين.

فيتعين الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الأكثر.

والكلام يقع تارة في الترجيح بالظن في مقام لولاه لحكم بالتخير، وأخرى في الترجيح به في مقابل المرجحات المنصوصة في الأخبار العلاجية.

[مقتضى الأصل عدم الترجيح]

أما الكلام في الأول: فملخصه: أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم الترجيح كما أن الأصل عدم الحجية؛ لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدبّر والالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع وأن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه - لا مضمون الآخر - من غير دليل قطعي يدل على ذلك، فهو تشريع محرم بالأدلة الأربعة. والعمل به لا على هذا الوجه محرم 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 كلها متساوية النسبة إلى الحجية وإلى المرجحية، وقد عرفت^١ في الترجيح بالقياس أنّ المرجح يحدث حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه، وهو وجوب العمل بموافقه عيناً مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر. هذا.

[ما استدلل به معظم الأصوليين على الترجيح بمطلق الظن]

ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين^٢ هو الترجيح بمطلق الظن. وليعلم، أولاً: أنّ محلّ الكلام - كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة، أعني: الخبر، والوهن، والترجيح - هو الظن الذي لم يعلم اعتباره. فالترجيح به من حيث السند أو الدلالة ترجيحٌ بأمر خارجي، وهذا لا دخل له بمسألة أخرى اتّفاقية، 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 الإضمار، وغير ذلك.

وبعبارة أخرى: الترجيح بالمرجّحات الداخلية من جهة السند اتّفاقي، واستفاض نقل الإجماع من الخاصّة والعامة على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر^٣. والكلام هنا في المرجّحات الخارجية المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجهة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم، لو كشف تلك الأمانة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالاته دخلت في المسألة الاتّفاقية ووجب الأخذ بها؛ لأنّ العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً، سواء علم وجه الرجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلّا إجمالاً.

(١) راجع الصفحة ٤٠٠.

(٢) راجع نهاية الوصول ٣: ٢٩١ - ٢٩٢، وغاية البادئ (مخطوط): ٢٧٦، وغاية المأمول (مخطوط) الورقة:

٢١٨، والفصول: ٤٤٣، ومفاتيح الأصول: ٦٨٦.

(٣) راجع مفاتيح الأصول: ٦٨٦ - ٦٨٨، ومناهج الأحكام: ٣١٣.

و من هنا ظهر: أن الترجيح بالشهرة و الإجماع المنقول إذا كشفنا عن مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالة، مما لا ينبغي الخلاف فيه. نعم، لو لم يكشفنا عن ذلك إلّا ظناً ففي حجّيته أو إلحاقه بالمرجح الخارجي وجهان: أقواهما الأول، كما سيجيء. وكيف كان: فالذي يمكن أن يستدلّ به للترجيح بمطلق الظنّ الخارجي وجوه:

[الوجه الأول]: قاعدة الاشتغال؛ لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظنّ. وتوهم: أنه قد يكون الطرف المخالف للظنّ 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: بأنّ المفروض في ما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظنّ؛ لأنّ الأخذ به إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط، وبراءة الدّمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له؛ ولهذا يحكم بالتخيير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب و الآخر مغالفاً؛ إذ كما أنّ الدليل المعين للعمل به يكون حاكماً على الاصول، كذلك الدليل المخير في العمل به و بمعارضه. وإن كان من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط و طرح ما خالفه، ففيه: ما تقرّر في محله^١ من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير.

بل هنا كلام آخر، وهو: أنّ حجّية الخبر المرجوح في المقام و جواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف؛ إذ لا يكفي في ذلك ما دلّ على حجّية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكلّ منهما، فيجب الأخذ بالمتيقّن جواز العمل به و طرح المشكوك، و ليس المقام مقام التكاليف المردّد بين التعيين و التخيير حتّى يُبنى على مسألة البراءة و الاشتغال.

و تمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجيح إن شاء الله تعالى.

(١) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) في مبحث التعادل و التراجيح .

[الوجه] الثاني: ظهور الإجماع على ذلك، كما استظهره بعض مشايخنا؛ فتراهم يستدلّون في موارد الترجيح ببعض المرجّحات الخارجيّة بإفادته للظنّ بمطابقة أحد الدليلين للواقع، فكأنّ الكبرى - وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظنّ على طبق أحد الدليلين - مسلّمة عندهم.

وربما يستفاد ذلك من الإجماعات المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين^٢.

إلا أنّه يشكل بما ذكرنا من أنّ الظاهر أنّ المراد بأقوى الدليلين فيها ما كان كذلك في نفسه و لو لكشف أمر خارجيّ عن ذلك، كعمل الأكثر الكاشف عن مرجّح داخلي لا نعلمه تفصيلاً، فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة، كالاستقراء والأولويّة الظنيّة - مثلاً - على تقدير عدم اعتبارهما؛ فإنّ الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الإجماعات وإن كان بعض أدلّتهم الآخر قد يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح، إلا أنّه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع؛ وإلا اقتضى ذلك حجّة نفس المرجّح مستقلاً.

نعم، الإنصاف: أنّ بعض كلماتهم يستفاد منه أنّ العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجّح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

وقد استظهر بعض مشايخنا^٣ الاتفاق على الترجيح بكلّ ظنّ ما عدا القياس.

فمنها: ما تقدّم عن المعارج^٤ من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

ومنها: ما ذكره في مسائل تعارض الناقل مع المقرّر، فإنّ مرجع ما ذكروا فيها

(١) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧١٧.

(٢) راجع نهاية الوصول ٥: ٢٩١ - ٢٩٢، ومبادئ الوصول: ٢٣٢، ومفاتيح الاصول: ٦٨٦.

(٣) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧١٧.

(٤) راجع الصفحة: ٣٩٩ - ٤٠٠.

لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي.
 إلا أن يقال: إن هذا حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررًا أو ناقلًا.
 ومنها: ما ذكروه في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر
 يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة.
 إلا أن يقال أيضاً: إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين.
 وبالجملة: 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
 لاحتفافه بأمانة أجنبية توجب قوة مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحية مطلق الظن 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.
[الوجه الثالث:] ما يظهر من بعض الأخبار، من أن المناط في الترجيح كون أحد
 الخبرين أقرب مطابقة للواقع، سواء كان لمرجح داخلي - كالأعدلية مثلاً - أو لمرجح
 خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر:

١ - الترجيح بالأصديقية

فمنها: ما دلّ على الترجيح بالأصديقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة، فإننا
 نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون خبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع
 من خبر غير الموصوف بها، لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق، وليس هذه الصفة
 مثل الأعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص؛
 ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البيّنة دون الحاصل من مطلق وثاقته؛ لأن صفة
 الصدق ليست إلا المطابقة للواقع، فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع،

(١) في الصفحة: ٤١٢ - ٤١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

فالترجيح بها يدل على أن العبرة بالأقربية من أي سبب حصلت.

[٢- الترجيح بالأوثقية]

ومنها: ما دل على ترجيح أوثق المخبرين^١، فإن معنى الأوثقية شدة الاعتناء عليه، وليس إلا لكون خبره أوثق، فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي، أتبع.

[٣- الترجيح بالشهرة]

و مما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل^٢ على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه؛ فيدل على أن طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه، لا لآته لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم؛ وإلا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل، ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه إذا كان راويه أعدل - كما يقتضيه صدر الخبر - ولا لقول السائل بعد ذلك: «هما معاً مشهوران».

فحاصل المرجح: هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرشد، وغيره من الأمر المشكل، لا يبين الغي كما توهم. وليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات؛ لأن الإجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة، بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون متفياً في الخبر المشهور، و هو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأساً.

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً؛ لأن الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرفة في غير المشهور، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور

(١) وهو مرفوعة زراة. راجع المستدرک ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) وهو مقولة ابن حنظلة. راجع وسائل الشیعة ١٨: ٧٥-٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

و حيثنّ فيدلّ على رجحان كلّ خبر يكون نسبته إلى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختصّ بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان راويه أعدل و أصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذ به، و من المعلوم أنّ الخبر المعتضد بأمانة توجب الظنّ بمطابقته، و مخالفة معارضه للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبة.

و لعلّه لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق: بأنّ ذاك لا يحتمل إلّا الفتوى و هذا يحتمل التقيّة؛ لأنّ الريب الموجود في الثاني متف في الأوّل. و كذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمالٍ في أحدهما مفقود - علماً أو ظناً - في الآخر، فتدبّر. فكلّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريبٌ لا يوجد في الآخر، أو يوجد و لا يعدّ لغاية ضعفه ريباً، فذاك الآخر مقدّم عليه.

[٣- الترجيح بمخالفة العامة]

و أظهر من ذلك كلّهُ في إفادة الترجيح بمطلق الظنّ ما دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة، بناءً على أنّ الوجه في الترجيح بها أحد وجهين: أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقيّة، كما علّل به الشيخ^١ و المحقّق^٢، فيستفاد منه اعتبار كلّ قرينة خارجية توجب أبعدية أحدهما عن خلاف الحقّ و لو كانت مثل الشهرة و الاستقراء، بل يستفاد منه عدم اشتراط الظنّ في الترجيح، بل يكفي تطرّف احتمالٍ غير بعيدٍ في أحد الخبرين بعيدٍ في الآخر، كما هو مفاد الخبر المتقدم^٣ الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالإضافة إلى معارضه. لكنّ هذا الوجه لم يُنصّ عليه في الأخبار، وإنّما هو شيءٌ مستنبطٌ منها، ذكره

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) راجع العدة في أصول الفقه ١: ١٤٧.

(٣) راجع معارج الأصول: ١٥٦.

(٤) أي: مقبولة ابن حنظلة التي تقدّمت الإشارة إليها في الصفحة السابقة.

تنبيهات في مقصد الثاني / ٤١١

الشيخ و من تأخر عنه^١. نعم، في رواية عبيد بن زرارة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية، و ما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه»^٢.

الثاني: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع.
و الفرق بين الوجهين: أنّ الأوّل كاشفٌ عن وجه صدور الخبر، و الثاني كاشفٌ عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

و هذا الوجه لما نحن فيه منصوّصٌ في الأخبار، مثل: تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليه السلام: «فإنّ الرشد في خلافهم»^٣، و «ما خالف العامة ففيه الرشاد»؛ فإنّ هذه القضية قضية غالبة لا دائمية، فيدلّ على أنّه يكفي في الترجيح الظنّ بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين.

و يدلّ على هذا التعليل أيضاً ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحقّ في بلد، من قوله: «انت فقيه البلد فاستفته في أمرك، فإذا أفناك بشيءٍ فخذ بخلافه؛ فإنّ الحقّ فيه»^٤.

و أصرح من الكلّ في التعليل بالوجه المذكور مرفوعة أبي إسحاق الأرجانيّ إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال عليه السلام: «أ تدري لم أمرتُم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟» فقلت: لا أدري، فقال: «إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الامة إلى غيره؛ إرادة لإبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفناهم بشيءٍ جعلوا له ضدّاً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس»^٥.

و يصدّق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام على هذا النحو تبعاً لسلفهم، حتّى أنّ أبا حنيفة حكى عنه أنّه قال: «خالفتُ جعفرًا في كلّ ما يقول أو يفعل، لكنّي لا أدري هل يغمض عينيه في السجود أو يفتحهما»^٦.

(١) كصاحب المعالم في المعالم: ٢٥٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٤٩٢، الباب ٣ من أبواب الخلع و المبراة، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٨٠. الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ١٩.

(٤) الكافي ١: ١٦٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

(٧) حكاها المحدث الجزائري في زهر الربيع: ٥٢٢.

والمحصل: أن تعليل الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع - حتى أنه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد - ظاهراً في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد، فإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي أدعياه في روايات الترجيح بالأصدية والأوثقية، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة.

ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعا 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.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره من متابعتهم في ذلك طريقة العامة، ظن في غير المحل.

[القول بوجوب الترجيح ودليله]

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، فإن 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 بوجوب الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيّنًا، والمرجحات المنصوصة في الأخبار غير وافية، مع أن تلك الأخبار معارض بعضها بعضاً، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب.

وحاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح، وانتفاء المرجح اليقيني، و

تنبيهات في مقصد الثاني / ٤١٣

انتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل في الظنّ بالمرجح؛ فكلّ ما ظنّ أنّه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به؛ وإلاّ لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظنّ من المتعارضين أنّ الشارع رجّح غيره عليه، والأوّل مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم بوجود الترجيح، والثاني ترجيحٌ للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء - لأجل تعذّر العلم - على أحدهما، وقبحه بديهيّ.

وحيثنّ إذاً ظنّنا من الأمارات السابقة أنّ مجرد أقرية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعيّن الأخذ به. هذا.

[القول بعدم وجوب الترجيح ودليله]

ولكن لما منع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجّحات المعلومة، كالترجيح الراجعة إلى الدلالة التي دلّ العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النصّ والأظهر على الظاهر.

بيان ذلك: أنّ ما كان من المتعارضين من قبيل النصّ والظاهر - كالعالم والخاصّ 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 إلّا بقوة الدلالة، لا بمطابقة أحدهما لظنّ خارجيّ غير معتبر؛ ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظنّ، بل يرجع فيه إلى الأصول والقواعد؛ فهذا كاشفٌ عن أنّ الحكم فيها ذلك من أوّل الأمر؛ للتساقط؛ لإجمال الدلالة.

وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا بشاهدين، فهذا هو المتيقّن من مورد وجوب الترجيح بالمرجّحات الخارجيّة. ومن المعلوم أنّ موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما: ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنّة مطابق لأحدهما، وهذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمارّة خارجيّة؛ وذلك لأنّ العمل بالعموم والأصل يقينيّ لا يرفع اليد عنه

إلا بوارد يقيني، 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 بالتخير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يلزم محذور - نعم، الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن - خصوصاً مع أن مبنى المسألة على حجية 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 الإجماع الكاشف عن تحقق الشهرة؛ فإن إثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الإشكال وإن لم نقل بحجية الشهرة؛ ولذا قال صاحب المدارك: إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل، وموافقة الأصحاب من غير دليل أشكل^١.

[مقتضى الاحتياط في المقام]

وبالجملة: فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخير. 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 الإشكال. وفي باب التراجيح تتمّة المقال، والله العالم بحقيقة الحال.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

المقصد الثالث في الشكّ

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على عمّد وآله الطاهرين،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الشك.

[تمهيد: حول الأدلة والاصول]

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.

و قد عرفت أن القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل.

والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه؛ لأنه كاشف عنه ظناً، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً، 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 يُعقل أن يُعتبر. فلو ورد في مورد حكم شرعي - كأن يقول: «الواقعة المشكوكة حكمها كذا» - كان حكماً ظاهرياً؛ لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض. ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً؛ لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، و ثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأن موضوع هذا الحكم الظاهري - وهي الواقعة المشكوك في حكمها - لا يتحقق إلا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشك فيه. مثلاً: شرب التن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد 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.

المقصد الثالث في الشك / ٤١٧

و يسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري: «أصلاً». و أما ما دل على الحكم الأول - علماً أو ظناً معتبراً - فيختص باسم «الدليل»، و قد يقيد بـ «الاجتهادي»، كما أن الأول قد يسمى بـ «الدليل» مقيداً بـ «الفقاهي». و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة المذكورة في تعريف الفقه و الاجتهاد.

ثم إن الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى.

و مما ذكرنا - من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي - يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول؛ لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل - و هو الشك - بوجود الدليل.

ألا ترى أنه لا معارضة و لا تنافي بين كون حكم شرب التنن المشكوك حكمه هي الإباحة و بين كون حكم شرب التنن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة؟ فإذا علمنا بالثاني - لكونه علمياً، و المفروض سلامته عن معارضة الأول - خرج شرب التنن عن موضوع دليل الأول و هو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص و طرح لظاهره.

و من هنا كان إطلاق التقديم و الترجيح في المقام تسامحاً؛ لأن الترجيح فرع المعارضة. و كذلك إطلاق الخاص على الدليل و العام على الأصل، فيقال: يخصص الأصل بالدليل، أو يخرج عن الأصل بالدليل.

و يمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلمية، بأن يقال: إن مؤدى أصل البراءة - مثلاً - أنه إذا لم يعلم حرمة شرب التنن فهو غير محرم، و هذا عام، و مفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأمانة الغير العلمية المقابلة للأصل أنه إذا قام تلك الأمانة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام، و هذا أخص من دليل أصل البراءة مثلاً، فيخرج به عنه.

وكون دليل تلك الأمانة أعم من وجوه - باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة - لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمانة بين مواردنا. توضيح ذلك: أن كون الدليل رافعاً لموضوع الأصل - وهو الشك - إنما يصح في الدليل العلمي؛ حيث إن وجوده يُخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه. وأما الدليل الغير العلمي: فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل، وهو عدم العلم. وأما الدليل الدال على اعتباره: فهو وإن كان علمياً، إلا أنه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل؛ إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلة العلم والجهل، فكما أن مفاد قوله **بشيء**: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة - مثلاً - على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث إنه مطلقاً أو 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. فإذا كان مفاد الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة، كانا متعارضين لا محالة، فإذا بُني على العمل بتلك الأمانة كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص له لا محالة. هذا.

ولكن التحقيق: أن دليل تلك الأمانة وإن لم يكن كالـدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل، إلا أنه نزل شرعاً منزلة الرفع، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له، كما سيتضح^١ إن شاء الله تعالى.

على أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية. وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح؛ لجواز

(١) وسائل الشريعة ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٢) في الجزء الثاني (مبحث التعادل والتراجع): ٤٧٣ - ٤٧٤.

المقصد الثالث في الشك / ٤١٩

الاقتناع بها في مقام البيان و انتهاؤها رافعاً لاحتمال العقاب كما هو ظاهر. و أما التخيير فهو أصل عقلي لا غير.

[انحصار الاصول العملية في أربعة]

و اعلم أنّ المقصود بالكلام في هذه الرسالة الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي و إن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً، و هي منحصرة في أربعة: «أصل البراءة»، و «أصل الاحتياط»، و «التخيير»، و «الاستصحاب» بناءً على كونه حكماً ظاهرياً ثبت التعبد به من الأخبار؛ إذ بناءً على كونه مفيداً للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي.

و أما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع - كأصالة الصحة، و أصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل - فلا يقع الكلام فيها إلاّ للمناسبة يقتضيها المقام. ثم إنّ انحصار موارد الاشتباه في الاصول الأربعة عقلي؛ لأنّ حكم الشك إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، و إمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقيناً سابقاً عليه أم كان و لم يُلاحظ، و الأوّل هو مورد الاستصحاب؛ و الثاني إمّا يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، و الثاني مورد التخيير؛ و الأوّل إمّا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و إمّا أن لا يدلّ، و الأوّل مورد الاحتياط، و الثاني مورد البراءة.

و قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ موارد الاصول قد تتداخل؛ لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتينة، و مدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها و إن كانت موجودة.

ثمّ إنّ تمام الكلام في الاصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين: أحدهما: حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة، الراجع إلى الاصول الثلاثة.

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة، و هو الاستصحاب.

المقام الأول في البراءة والاشتغال والتخير

أما المقام الأول : فيقع الكلام فيه في موضعين: لأنّ الشكّ إمّا في نفس التكليف و هو النوع الخاصّ من الإلزام وإن علم جنسه، كالتكليف المرّدّد بين الوجوب و التحريم، و إمّا في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيء و شكّ بين تعلّقه بالظهر و الجمعة، أو علم وجوب فائتة و تردّدت بين الظهر و المغرب.

[الموضع الأوّل]

[أصالة البراءة]

[الموضع الأول] أصالة البراءة

و الموضع الأول يقع الكلام فيه في مطالب؛ لأن التكليف المشكوك فيه إما تحريمٌ مشتبهٌ بغير الوجوب، وإما وجوبٌ مشتبهٌ بغير التحريم، وإما تحريمٌ مشتبهٌ بالوجوب، و صور الاشتباه كثيرة.

و هذا مبنيٌّ على اختصاص التكليف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف في البراءة و الاحتياط به. و لو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام؛ فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

[أقسام الشك]

ثم إن متعلق التكليف المشكوك إما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التن المشكوك في حرمة و الدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه، وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرأ.

و منشأ الشك في القسم الثاني: اشتباه الأمور الخارجية.

و منشؤه في الأول: إما أن يكون عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التن، و إما أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾ بين

أصالة البراءة / ٤٢٣

التشديد و التخفيف - مثلاً - وإما أن يكون تعارض النصين، و منه الآية المذكورة بناءً على تواتر القراءات.

و توضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأول: دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثاني: دورانه بين الوجوب و غير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب و التحريم.

[المطلب الأول]

[الشبهة التحريمية]

فالمطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة و غير الوجوب.
و قد عرفت أنّ متعلّق الشكّ تارة: الواقعة الكلّية، كشرّب التتن، و منشأ الشكّ فيه عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه، و أخرى: الواقعة الجزئية.
فهنا أربع مسائل:

[المسألة الاولى]

[الشبهة الحكمية التحريمية من جهة فقدان النصّ]

المسألة الاولى: ما لا نصّ فيه.
و قد اختلف فيه^١ على ما يرجع إلى قولين:
أحدهما: إباحة الفعل شرعاً و عدم وجوب الاحتياط بالترك.
و الثاني: وجوب الترك، و يعبر عنه بالاحتياط.
و الأول منسوب إلى المجتهدين، و الثاني إلى معظم الأخباريين^٢.
و ربما نسب إليهم أقوال أربعة: التحريم ظاهراً، و التحريم واقعاً، و التوقّف، و الاحتياط^٣. و لا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان. و يحتمل الفرق بينها أو بين بعضها من وجوه أخر تأتي بعد ذكر أدلّة الأخباريين^٤.

(١) أي: فيما لا نصّ فيه.

(٢) و المناسب إليهم هو المحقّق القمي في القوانين ٣: ٤٧.

(٣) المناسب هو الوحيد البهبهاني، كما سيأتي في الصفحة: ٤٨٨، و راجع الفصول: ٣٥٢.

(٤) انظر الصفحة: ٤٨٨ - ٤٩٠.

[أدلة القائلين بالبرائة وعدم وجوب الاحتياط]

احتجّ للقول الأول بالأدلة الأربعة:

[١ - الاستدلال بالكتاب]

فمن الكتاب آيات:

[الآية الاولى: آية «عدم التكليف إلا بما آتاه الله»]

منها: قوله تعالى: ﴿لَا يَكُلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^١.

قيل: دلالتها واضحة^٢.

و فيه: أنها غير ظاهرة؛ فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء، فإما أن يراد بالموصول المال -

بقريته قوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيْسَ فِيقَ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾^٣ - فالمعنى:

أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطي من المال. وإما أن يراد نفس فعل

الشيء أو تركه - بقريته إيقاع التكليف عليه - فإعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فتدل

على نفي التكليف بغير المقدور - كما ذكره الطبرسي^٤ - . وهذا المعنى أظهر وأشمل؛

لأن الإنفاق 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 أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف، كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام

به، لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وإرادة الأعم منه ومن المورد تستلزم

استعمال الموصول في معنيين؛ إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل

(١) الطلاق: ٧.

(٢) والقائل هو الفاضل النراقي في المناهج: ٢١٠.

(٣) الطلاق: ٧.

(٤) مجمع البيان ٥: ٣٠٩.

المحكوم عليه، فافهم.

نعم، في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: «لا، على الله البيان»؛ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَّهُا﴾^٢، لكنه لا ينفع في المطلب؛ لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء، وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى^٣.
و مما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^٤.

[الآية الثانية: آية التعذيب]

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^٥. بناء 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 النقلي - 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^٦ - وعلى أي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان.

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الطلاق: ٧.

(٣) الكافي ١: ١٦٣.

(٤) سيحيى في الصفحة: ٤٥٢.

(٥) البقرة: ٢٨٦.

(٦) الإسراء: ١٥.

(٧) قاله المحقق الطوسي في مبحث اللطف من تجريد الاعتقاد، وأوضحه العلامة الحلي في شرحه (كشف المراد): ٣٢٧.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٢٧

وفيه: أنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيويّ الواقع في الأمم السابقة.

[دفع لإيراد المحقّق القمي على الوحيد البهبهاني]

ثمّ إنّه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين ردّ من استدلّ بها لعدم الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع: بأنّ نفي فعلية التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق؛ فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني، وإن لم يدلّ فلا وجه للأول^١.

ويمكن دفعه: بأنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام؛ لأنّ الخصم يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب و الهلاك فعلاً من حيث لا يعلم - كما هو مقتضى رواية التلث^٢ و نحوها التي هي عمدة أدلّتهم - و يعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية، بخلاف مقام التكلّم في الملازمة؛ فإنّ المقصود فيه إثبات الحكم الشرعيّ في مورد حكم العقل، و عدم ترتّب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار حيث قيل: إنّه محرّم معفو عنه^٣، و كما في العزم على المعصية على احتمال.

نعم، لو فرض هناك - أيضاً - إجماع على أنّه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق -

(١) هذا ما أورده المحقّق القمي على الوحيد البهبهاني في القوانين ١٦: ٢ - ١٧، و راجع كلام الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية: ٣٥٣، و الفوائد الحائرية: ٣٧٣.

(٢) و هي قول أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الأمور ثلاثة: أمرٌ بينَ رُسله فيُتَّبَع، وأمرٌ بينَ غيِّه فيُجْتَنَب، وأمرٌ مشكَّلٌ يُرَدُّ علمه إلى الله و إلى رسوله...». راجع وسائل الشيعة ١٨: ١١٤ و ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩ و ٢٣.

(٣) هذا قولٌ نسبته الشهيد الثاني في المسالك ٩: ٤٩٩ إلى بعض المفسّرين. و لعن مراده الطبرسي في مجمع البيان ٥: ٢٤٧، حيث يظهر ذلك من كلامه.

كما يظهر من بعض ما قرعوا على تلك المسألة - لجاز التمسك بها هناك.
والإنصاف: أنَّ الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين.

[الآية الثالثة: آية التضليل بعد اليئنة]

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾^١، أي: ما يجتنبونه من الأفعال والترك.
وظاهرها أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد ما يبين لهم. وعن الكافي^٢ وتفسير العياشي^٣ وكتاب التوحيد^٤: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه». وفيه: ما تقدّم في الآية السابقة. مع أنَّ دلالتها أضعف من حيث إنَّ توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهم إلا بالفحوى.

[الآية الرابعة: آية الهلكة بعد اليئنة]

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^٥.
وفي دلالتها تأمل ظاهر.

[إيراد هام على الاستدلال بجميع الآيات المتقدمة]

ويرد على الكل: أنَّ غاية مدلولها عدم المواخذه على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، ومعلوم أنَّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا

(١) التوبة: ١١٥.

(٢) الكافي ١: ١٦٣.

(٣) تفسير العياشي ٢: ١١٥، الحديث ١٥٠.

(٤) كتاب التوحيد (للمصدق): ٤١٤.

(٥) الأنفال: ٤٢.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٢٩

عن دليل علمي، وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

[الآية الخامسة: آية «قل لا أجد...»]

ومنها: قوله تعالى - مخاطباً لنبيه ﷺ ملقناً إياه طريق الرد على اليهود، حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه - : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ﴾^١، فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّمه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه. وعدم وجدانه ﷺ 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.

لكن الإنصاف: أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأما الدلالة فلا؛ ولذا قال في الوافية: «وفي الآية إشعاراً بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع»^٢.

مع أنّه لو سلّم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيها صُدِرَ عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا، وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب^٣.

[الآية السادسة: آية تفصيل ما حرّم الله]

ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ

(١) الانعام: ١٤٥.

(٢) الوافية في اصول الفقه: ١٨٦.

(٣) يأتي في الصفحة: ٤٥١.

مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ۖ، يعني: مع خلوّ ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

ولعل هذه الآية أظهر من سابقتها؛ لأن السابقة دلّت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحرّمه فيها أوحى الله سبحانه إلى النبي ﷺ، وهذه تدلّ على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحكم بحرّمته، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً.

إلا أن دلالتها موهنة من جهة أخرى، وهي: أن ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعية وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أن اللازم من ذلك، العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً، فالتوبيخ في محله.

[عدم نهوض الآيات المذكورة لإثبات الإباحة وعدم وجوب الاحتياط]

والإنصاف ما ذكرنا من أن الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط؛ لأن غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيها لم يُعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل، وهذا مما لا نزاع فيه لأحد. وإنما أوجب الاحتياط من أوجه يزعم قيام الدليل العقليّ أو النقليّ على وجوبه، فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط في ما لا نصّ فيه. وأمّا الآيات المذكورة: فهي - كبعض الأخبار الآتية - لا تنهض لذلك؛ ضرورة أنه إذا فرض أنه ورد بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط في كلّ ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

[٢ - الاستدلال بالسنة]

و أمّا السنة: فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة:

[١ - حديث الرفع]

منها: المروي عن النبي ﷺ بسند صحيح في الخصال^١، كما عن التوحيد^٢: «رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه ...»^٣.

[الاستدلال به من جهة دلالة الاقتضاء، وما فيه]

فإن حرمة شرب التن - مثلاً - مما لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم. ومعنى رفعها - كرفع الخطأ والنسيان - رفع آثارها أو خصوصي المؤاخذة، فهو نظير قوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^٤.

ويمكن أن يورد عليه: بأن الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» - بقرينة أخواتها - هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل، وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم.

مع أن تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم؛ لأنَّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة. نعم، هي من آثارها، فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إن أثر حرمة شرب التن - مثلاً - المؤاخذة على

(١) الخصال: ٤١٧.

(٢) كتاب التوحيد (للصدوق): ٣٥٣.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، باب جملة مما عفي عنه، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

فعله، فهي مرفوعة.

لكن الظاهر - بناءً على تقدير المؤاخذه - نسبة المؤاخذه إلى نفس المذكورات.
والحاصل: أنَّ المقدَّر في الرواية - باعتبار دلالة الاقتضاء - يحتمل أن يكون جميع الآثار في كلِّ واحدٍ من التسعة، وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي؛ وأن يكون في كلِّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه؛ وأن يقدَّر المؤاخذه في الكلِّ، وهذا أقرب عرفاً من الأول وأظهر من الثاني أيضاً؛ لأنَّ الظاهر أنَّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسقٍ واحد، فإذا أُريد من «الخطأ» و«النسيان» و«ما أكرهوا عليه» و«ما اضطروا» المؤاخذه على أنفسها، كان الظاهر في «ما لا يعلمون» ذلك أيضاً.

[ما يقال حول تقدير جميع الآثار]

نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الأمة بخصوص المؤاخذه؛ فعن المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى و البزنطي جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره^١ على اليمين، فحلف بالطلاق والعناق و صدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: «لا؛ قال رسول الله ﷺ: وضع عن امتي ما أكرهوا عليه، و ما لم يطبقوا، و ما أخطئوا^٢؛ فإنَّ الحلف بالطلاق والعناق الصدقة و إن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلَّا أنَّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهدٌ على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذه.

لكنَّ النبويَّ المحكيَّ في كلام الإمام عليه السلام مختصٌّ بثلاثة من التسعة، فلعلَّ نفي جميع الآثار مختصٌّ بها، فتأمل.

و مما يؤيد إرادة العموم ظهور كون رفع كلِّ واحد من التسعة من خواصِّ أمة

(١) في أكثر النسخ: «يستحلف». ولكن الصحيح ما أثبتناه كما في بعض النسخ و ما في المصدر.

(٢) في جميع النسخ «أخطأوا... الخبر»، ولكن ليست للحديث تنقّة.

(٣) المحاسن ٢: ٧٠، و وسائل الشيعة ١٦: ١٣٦، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديث ١٢.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٣٣

النبي ﷺ؛ إذ لو اختصَّ الرفع بالمواخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور؛ من حيث إنَّ العقل مستقلٌّ بقبح المواخذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبي ﷺ على ما يظهر من الرواية.

و القول بأنَّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كلِّ واحد من الخواصَّ، شططٌ من الكلام.

لكنَّ الَّذي يهون الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً؛ فإنَّ موارد الإشكال فيها - وهي الخطأ و النسيان و ما لا يطاق - هي بعينها ما استوهبها النبي ﷺ من ربه جلَّ ذكره ليلةَ المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه ﷺ في القرآن بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^١.

و الَّذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المواخذة على هذه الأمور بقولٍ مطلقٍ؛ فإنَّ الخطأ و النسيان الصادرين من ترك التحقُّظ لا يقبح المواخذة عليها، وكذا المواخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاقَّ الناشئ عن اختيار المكلف.

و المراد بـ «ما لا يطاق» في الرواية هو ما لا يتحمَّل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء. و أمَّا في الآية: فلا يبعد أن يراد به العذاب و العقوبة، فمعنى ﴿لَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾: لا تورد علينا ما لا نطيعه من العقوبة.

و بالجملة: فتأيد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المواخذة ضعيفٌ جداً.

و أضعف منه و هن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار، و قلة الإضمار أولى. و هو

كما ترى، وإن ذكره بعض الفحول^١. ولعلّه أراد بذلك أنّ المتيقّن رفع المؤاخذه، و رفع ما عدها يحتاج إلى دليل قطعي.

وفيه: أنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذه. إلّا أن يراد إثبات ظهورها من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذه يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلّة المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها؛ فعموم تلك الأدلّة ميّزٌ لتلك الرواية؛ فإنّ المخصّص إذا كان مجملاً - من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج و بين ما يوجب قلّته - كان عموم العامّ بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه ميّناً لإجماله، فتأمل.

وأضعف من الوهن المذكور وهنّ العموم بلزوم تخصيص كثير من الآثار بل أكثرها؛ حيث إنّها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتها.

وهو ناشئ عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه.

فاعلم: أنّه إذا بنينا على رفع عموم الآثار، فليس المراد 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، وجوب سجدة السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: «من تعمد الإفطار فعليه كذا»؛ لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ. بل المراد أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل - لا بشرط الخطأ والعمد - قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

[المرفع هو الآثار الشرعية دون العقلية والعادية]

ثمّ المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع؛ لأنّها

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٣٥

هي القابلة للارتفاع برفعه. وأما ما لم يكن بجعله - من الآثار العقلية والعادية - فلا تدلّ الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها.

[المراد من الرفع]

ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام مقتضي له، فيعمّ الدفع ولو بأن يوجّه التكليف على وجه يختصّ بالعامد، وسيجيء بيانه.

فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعلمون» عن مورد الرواية؛ لأنّ استحقاق العقاب أثر عقليّ له، مع أنّه متفرّع على المخالفة بقيد العمد؛ إذ مناطه - أعني المعصية - لا يتحقّق إلّا بذلك. وأما نفس المؤاخظة: فليست من الآثار المجعولة الشرعية. والحاصل: أنّه ليس في «ما لا يعلمون» أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل، حتّى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت: قد عرفت: أنّ المراد بـ «رفع التكليف» عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء كان هنا دليلٌ يُثبت له لا الرفع أم لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة. وحينئذٍ: فإذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشكّ فيه، فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط، ووجّه 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 المؤاخظة على الترك، كما في الغافل الغير المتمكّن من الاحتياط، لم يكن في حقّه رفع أصلاً؛ إذ ليس من شأنه أن يوجّه التكليف إليه.

و حينئذٍ فنقول: معنى رفع أثر التحريم في «ما لا يعلمون» عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتّى يلزمه ترتّب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي. وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ؛ فإنّ مرجعه إلى عدم إيجاب

التحفظ عليه؛ وإلا فليس في التكليف ما يعم صورة النسيان؛ لقبح تكليف الغافل. والمحاصل: أن المرتفع في «ما لا يعلمون» وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه؛ فالمرتفع أولاً وبالذات أمرٌ معمولٌ يترتب عليه ارتفاع أمرٍ غير معمول. ونظير ذلك ما رُبِّما يقال في ردّ من تمسك على عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع: من أن وجوب الإعادة وإن كان حكماً شرعياً، إلا أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأول، وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان، وقد تقدّم أن الرواية لا تدلّ على رفع الآثار الغير المعمولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها، كوجوب الإعادة فيما نحن فيه. ويردّه: ما تقدّم في نظيره - من أن الرفع راجعٌ إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي - فيقال بحكم حديث الرفع: إن شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقةً للمأمور به، فلا يجب الإعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمل.

[حديث الرفع امتناناً]

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؛ فتتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان. وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم «ما اضطروا إليه»؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير؛ فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوغة لدفع الضرر.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٣٧

وأما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حقّ الناس - أعني العتق والصدقة -
رفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء، لا إضراراً بهم.
وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكره في ما إذا تعلّق بإضرار مسلم من باب عدم
وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان، وليس من باب
الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد؛ فإنّ
الضرر أولاً وبالذات متوجّه على الغير بمقتضى إرادة المكره - بالكسر - لا على
المكره - بالفتح - فافهم.

[المراد من رفع الحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة]

بقي في المقام شيء وإن لم يكن مربوطاً به، وهو: أنّ النبوي المذكور مشتمل على ذكر
«الطيرة» و«الحسد» و«التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته».
و ظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة^١.
ويمكن حمله على ما لم يُظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره؛ بجعل عدم النطق
باللسان قيداً له أيضاً.

ويؤيده تأخير الحسد عن الكلّ في مرفوعة النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في آخر
أبواب الكفر والإيمان من أصول الكافي، قال: «قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمتي تسعة
أشياء: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكروها
عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد...^٢».

(١) بحار الأنوار ٧٣: ٢٣٧.

(٢) كذا في جميع النسخ، ولكن ليست للحديث تسمية.

(٣) الكافي ٢: ٤٦٣، ووسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

و لعلّ الاختصار في النبويّ الأوّل على قوله: «ما لم ينطق»؛ لكونه أدنى مراتب الإظهار.

و روي: «ثلاثة لا يسلم منها أحد: الطيرة، والحسد، والظنّ». قيل: فما نصنع؟ قال: «إذا تطيرت فامض، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق»^١.
و البغي عبارة عن استعمال الحسد؛ وسيأتي في رواية الخصال: «إنّ المؤمن لا يستعمل حسده»^٢؛ ولأجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر - في باب الشهادات - إظهار الحسد، لا نفسه^٣، و في الشرائع: «إنّ الحسد معصية و كذا بغض بالمؤمن»^٤، و التظاهر بذلك قادح في العدالة^٥.

و الإنصاف: أنّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

و أمّا «الطيرة» - بفتح الباء، و قد يسكن - : و هي^٦ في الأصل التشوّم بالطير^٧؛ لأنّ أكثر تشوّم العرب كان به، خصوصاً الغراب . و المراد إمّا رفع المؤاخذه عليها؛ و يؤيده ما روي من: «أنّ الطيرة شرك و إنّما يذهب التوكّل»^٨، و إمّا رفع أثرها؛ لأنّ التطير كان يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

و أمّا «الوسوسة في التفكّر في الخلق» - كما في النبويّ الثاني - أو «التفكّر في

(١) بحار الأنوار ٥٨: ٣٢٠.

(٢) لم يذكر هذه الجملة في رواية الخصال كما سيأتي في الصفحة ٤٤٠. نعم، في الكافي و الوسائل عن حمزة بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثلاثة لم ينج منها نبيّ فمن دونه: التفكّر في الوسوسة في الخلق، و الطيرة، و الحسد، إلّا أنّ المؤمن لا يستعمل حسده»، الكافي ٨: ١٠٨، و وسائل الشيعة ١١: ٢٩٣، الباب ٥٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٨.

(٣) الدروس ٢: ١٢٦.

(٤) و في المصدر: «بغضة المؤمن».

(٥) الشرائع ٢: ١٢٨.

(٦) هكذا في جميع النسخ . و لكن الصحيح «فهي».

(٧) راجع مجمع البحرين ٣: ٣٨٥ (مادة طير).

(٨) بحار الأنوار ٥٨: ٣٢٢ مع تفاوت.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٣٩

الوسوسة فيه - كما في الأول - : فهما واحد، والأول أنسب، ولعل الثاني اشتباه من الراوي. والمراد به - كما قيل^١ - : وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكيره في أمر الخلقة. وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه. ففي صحيحة جميل بن دراج، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه يقع في قلبي أمر عظيم، فقال عليه السلام: «قل: لا إله إلا الله». قال جميل: فكلمنا وقع في قلبي شيء، قلت: لا إله إلا الله، فذهب عني^٢. وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت، قال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله»^٣.

وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا رسول الله، إني هلك، فقال صلى الله عليه وآله وسلم له: أذاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله تعالى، فقال لك: الله من خلقه؟^٤ فقال: إي والذي بعثك بالحق قال كذا. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ذاك والله محض الإيثار»^٥. قال ابن أبي عمير: فحدثت ذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال: حدثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنسا عني بقوله: "هذا محض الإيثار" خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك»^٦. وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «و الذي بعثني بالحق إن هذا لصريح الإيثار، فإذا وجدتموه يقولوا: آمنا بالله ورسوله، ولا حول ولا قوة إلا بالله»^٧. وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقوَ عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستر لكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده»^٨.

(١) قاله المجلسي في مرآة العقول ١١: ٣٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ١١٩١، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشيعة ٤: ١١٩٢، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث ٤.

(٤) في جميع النسخ: «فقال: من خلقه؟». ولكن الصحيح كما في المصدر ما أثبتناه في المتن.

(٥) الكافي ٢: ٤٢٥.

(٦) نفس المصدر.

(٧) وسائل الشيعة ٤: ١١٩٢، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث ٣.

(٨) وسائل الشيعة ٤: ١١٩٢، الباب ١٦ من أبواب الذكر، الحديث ٢.

و يحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس و سوء الظن بهم، و هذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشقة».

ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

[كلام الصدوق في تفسير الطيرة والحسد والوسوسة]

و في الخصال بسند فيه رُفِعَ عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ثلاث لم يعرَ منها نبيٌّ فمن دونه: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق»^١.

و ذكر الصدوق في تفسيرها: «أن المراد بالطيرة التطهير بالنبي صلى الله عليه وآله أو المؤمن، لا تطيره؛ كما حكى الله عزَّ و جلَّ عن الكفار: ﴿قَالُوا أَطِغْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ﴾»^٢.

و المراد بالحسد أن يُحْسَد، لا أن يحسد؛ كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ﴾^٣.

و المراد بالتفكر ابتلاء الأنبياء عليهم السلام بأهل الوسوسة، لا غير ذلك؛ كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٥﴾ فَقِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٦﴾﴾^٤، فافهم.

و قد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة.

[٢- حديث «الحجب»]

و منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم»^٥؛ فإن المحجوب حرمة شرب التن، فهي موضوعةٌ عن العباد.

(١) الخصال: ٨٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) النمل: ٤٧.

(٤) النساء: ٥٤.

(٥) المدثر: ١٨ - ١٩.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من صفات القاضي، الحديث ٢٨.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٤١

وفيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيته للعباد، لا ما بيته واختفى عليهم بمعصية من عصي الله في كتمان الحق أو ستره؛ فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها؛ رحمة من الله لكم»^١.

[٣- حديث «السعة»]

ومنها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^٢؛ فإن كلمة «ما» إمّا موصولة أضيف إليه السعة، وإمّا مصدرية ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب. وفيه: ما تقدّم في الآيات^٣ من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتبّع.

[٤- رواية «عبد الأهل»]

ومنها: رواية عبد الأهل عن الصادق عليه السلام: «قال: سألته عمّن لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: لا»^٤، بناءً على أن المراد بالشيء الأول فردّ معين مفروض في الخارج حتّى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟ وأمّا بناءً على إرادة العموم: فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

[٥- رواية «أيما امرئ...»]

ومنها: قوله: «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^٥. وفيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: «فلانٌ عملٌ بكذا بجهالة» هو

(١) نهج البلاغة: ٤٨٧، الحكمة ١٠٥.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، وراجع المستدرک ١٨: ٢٠.

(٣) راجع الصفحة ٤٢٨ - ٤٢٩.

(٤) الكافي ١: ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٥: ٣٤٤، الباب ٣٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١، مع تفاوتٍ يسير.

اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً. و يؤيده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر، و سياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل.

٦- رواية «إن الله تعالى يحتج...» [

و منها: قوله عليه السلام: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم»^١. وفيه: أن مدلوله - كما عرفت^٢ في الآيات وغير واحد من الأخبار - مما لا ينكره الأخباريون.

٧- مرسله الفقيه [

و منها: قوله عليه السلام في مرسله الفقيه: «كل شيء مطلق»^٣ يرد فيه نهي^٤. استدلل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية^٥، و استند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية^٦. و دلالة على المطلب أوضح من الكل، و ظاهره عدم وجوب الاحتياط؛ لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإن تم ما سيأتي من أدلة الاحتياط^٧ دلالة^٨ و سنداً و جب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية و أمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.

(١) الكافي ١: ١٦٢.

(٢) راجع الصفحة ٤٣٠ و ٤٤١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧. و انظر وسائل الشيعة ٤: ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧.

(٥) لم نعر عليه في أمالي الصدوق.

(٦) في الصفحة ٤٥٧، فما بعدها.

[٨- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج]

و قد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، في من تزوج امرأة في عدتها، قال: «أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك». قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالته أن ذلك محرم عليه، أم بجهالته أنها في عدة؟ قال: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك؛ وذلك لأنه لا يقدر معها على الاحتياط». قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: «نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها»^٢.

وفيه: أن 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 عما نحن فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب المركز في الأذهان عدم الجواز. ومنه يعلم: أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها، وهو ليس معذوراً فيها اتفاقاً؛ لأصالة بقاء العدة وأحكامها، بل في رواية أخرى أنه: «إذا علمت أن عليها العدة لزمها الحجة»، فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبداً، لا من حيث المؤاخذه.

ويشهد له أيضاً: قوله عليه السلام - بعد قوله: «نعم، أنه إذا انقضت عدتها فهو معذور» -: «جازه أن يتزوجها».

وكذا مع الجهل بأصل العدة؛ لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثير العقد، خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل.

(١) في جميع النسخ: «ينقضي». والصحيح ما أثبتناه كما في المصدر.

(٢) هكذا في جميع النسخ. ولكن في المصدر: «يعذر».

(٣) وسائل الشريعة ١٤: ٣٤٥، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشريعة ١٨: ٣٩٦، الباب ٢٧ من أبواب حد الزنا، الحديث ٣.

هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شاكاً. وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة؛ لعدم قدرته على الاحتياط.

و عليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله ﷺ: «لأنه لا يقدر ... الخ»، وإن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط؛ فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يرد على الرواية على كل تقدير، ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفي دفعه.

[٩- حديث الحل]

و قد يستدل على المطلب^١ - أخذاً من الشهيد في الذكرى^٢ - بقوله ﷺ: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^٣.

و تقريب الاستدلال - كما في شرح الوافية - : أن معنى الحديث: أن كل فعل من جملة الأفعال التي تنصف بالحل و الحرمة، و كذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف و يتصف بالحل و الحرمة، إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة، فهو حلال؛ فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية، و الأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف، و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه. و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته - بحيث لو فرض العلم باندراجة تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه - أم لا.

و بعبارة أخرى: أن كل شيء فيه الحلال و الحرام عندك - بمعنى أنك تقسمه إلى هذين و تحكم عليه بأحدهما لا على التعيين و لا تدري المعين منهما - فهو لك حلال.

(١) كما استدلل به الفاضل التوحي في الوافية: ١٨١، و الفاضل التراقي في المناهج: ٢١١.

(٢) الذكرى ١: ٥٢.

(٣) وسائل الشريعة ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٤٥

فيقال حينئذ: إن الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكي والميتة، وعلى شرب التبن، وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشكنا فيه؛ لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول: هو إما حلال وإما حرام، وأنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم، انتهى.

أقول: الظاهر أن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه، كاللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما؛ إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما، لكن لفظة «منه» ليس في بعض النسخ.

وأيضاً: الظاهر أن المراد بقوله عنه: «فيه حلال وحرام» كونه منقسماً إليهما، وجود القسمين فيه بالفعل، لا مردداً بينهما؛ إذ لا تقسيم مع التردد أصلاً، لا ذهنياً ولا خارجياً. وكون الشيء مقسماً لحكمين - كما ذكره المستدل - لم يعلم له معنى محصل، خصوصاً مع قوله: «إنه يجوز ذلك»؛ لأن التقسيم إلى الحكمين - الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم - أمر لازم قهري، لا جائز لنا.

وعلى ما ذكرنا، فالمعنى - والله العالم - : أن كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام، كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكي والميتة، فهذا الكلي لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً 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 الكلي في الخارج فتدعه. وعلى أي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع.

وأما ما ذكره المستدل - من أن المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته

لها -: فهو مخالفٌ لظاهر القضية، ولضمير «منه» ولو على الاستخدام.

ثم الظاهر أن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه - كما في قوله ﷺ في رواية أخرى: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»^١ - بيان منشأ الاشتباه الذي يُعلم من قوله ﷺ: «حتى تعرف»، كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضاً يحصل بذلك.

و منه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين^٢ للمستدل - بعد الاعتراف بما ذكرنا، من ظهور القضية في الانقسام الفعلي؛ فلا يشمل مثل شرب التن -: من أنا نفرض شيئاً له قسمان حلالٌ وحرامٌ، واشتبه قسم ثالثٌ منه كاللحم، فإنه شيءٌ فيه حلال - وهو لحم الغنم - وحرام، وهو لحم الخنزير، فهذا الكلي المنقسم حلالاً، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى تعرف حرمة^٣.

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 التن - حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه بما يوجد في نوعه قسمان معلومان، بالإجماع المركب - مستهجنٌ جداً لا ينبغي صدوره من متكلم فضلاً عن الإمام ﷺ.

هذا، مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجة إلى الإجماع المركب، فإن الشرب فيه قسمان: شرب الماء وشرب البنج، فشرب التن كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الأفعال المجعولة الحكم.

وأما الفرق بين الشرب واللحم بأن الشرب جنسٌ بعيدٌ لشرب التن، بخلاف

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع تفاوت.

(٢) هو الفاضل التراقي في المناهج.

(٣) مناهج الأحكام: ٢١٢.

اللحم: فمما لا ينبغي أن يصفى إليه.

هذا كله، مضافاً إلى أن الظاهر من قوله: «حتى تعرف الحرام منه» معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أن معرفة لحم الخنزير وحرمة لا يكون غايةً لحلية لحم الحمار.

وقد أورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله ﷺ: «فيه حلالٌ وحرامٌ» في معنيين: أحدهما: أنه قابلٌ للاتصاف بهما - وبعبارة أخرى: يمكن تعلّق الحكم الشرعيّ به -، ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيءٍ منهما. والثاني: أنه ينقسم إليهما و يوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا، وهو غير جائز.

وبلزوم استعمال قوله ﷺ: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» في المعنيين أيضاً؛ لأنّ المراد حتى تعرف من الأدلة الشرعية [الحرمة] ^١ إذا أُريد معرفة الحكم المشتبه، وحتى تعرف من الخارج - من بيّنة أو غيرها - [الحرمة] إذا أُريد معرفة الموضوع المشتبه، فليتأمل ^٢، انتهى.

وليته أمرٌ بالتأمل في الإيراد الأول أيضاً، ويمكن إرجاعه إليهما معاً، وهو الأولى.

هذه جملة ما استدلّ به من الأخبار.

و الإنصاف: ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط في ما لا نصّ فيه في الشبهة، بحيث لو فرض تمامية الأخبار الآتية للاحتياط، وقعت المعارضة بينها، لكن بعضها غير دالٍّ إلّا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عامٌ به، فلا يعارض ما سيجيء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجّة سنداً ودلالة.

(١) هكذا أورد عليه المحقّق القمي في القوانين ٢: ١٩.

(٢) لفظ «الحرمة» ليس في النسخ. وزدناه في المقام موافقاً للمصدر.

(٣) القوانين ٢: ٢٥٩.

(٤) ستأتي في الصفحة: ٤٥٨ فما بعدها.

[٣- الاستدلال بالإجماع]

و أمّا الإجماع: فتقريره من وجهين:

الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم - من المجتهدين و الأخباريين - على أن الحكم في ما لم يرد فيه دليل عقليّ أو نقليّ على تحريمه من حيث هو و لا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم، هي البراءة و عدم العقاب على الفعل.

و هذا الوجه لا ينفع إلّا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقليّ و النقليّ للحظر و الاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي^١.

الثاني: دعوى الإجماع على أن الحكم في ما لم يرد دليل على تحريمه - من حيث هو - هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب.

[طرق تحصيل الإجماع]

و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

[الطريق] الأول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه، فإنك 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، حتّى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط هنا بعدم وجوبه فيها.

و لا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم: ثقة الإسلام الكلينيّ؛ حيث صرح - في دياحة الكافي - بأن الحكم في ما

(١) في الصفحة: ٤٥٢.

(٢) ما بين المعرفتين زيادةً منّا.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٤٩

اختلف فيه الأخبار التخيير^١، ولم يلزم الاحتياط مع ما ورد من الأخبار بوجوب الاحتياط في ما 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.

ومنهم: الصدوق؛ فإنه قال: اعتقادنا أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي^٢.

ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه؛ لأنه لا يعتبر بمثل هذه العبارة مع

مخالفتهم، بل ربما يقول: «الذي أعتقد وأفتي به».

و استظهر من عبارته هذه: أنه من دين الامامية^٣.

و أما السيدان^٤: فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة^٥،

و صرحا أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد: أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم

الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل^٦.

و أما الشيخ: فإنه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد إلى أن الأصل في الأشياء من

طريق العقل الوقف^٧، إلا أنه صرح في العدة: بأن حكم الأشياء من طريق العقل و

إن كان هو الوقف، لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة

بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب^٨، انتهى.

(١) الكافي ١: ٩.

(٢) الاعتقادات (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٥: ١١٤.

(٣) استظهره المحقق القمي في القوانين ٢: ١٦.

(٤) أي: السيد المرتضى والسيد ابن زهرة.

(٥) الذريعة ٢: ٨٠٩-٨١٢، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

(٦) انظر الذريعة ٢: ٥٤٩، والغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٦.

(٧) العدة في أصول الفقه ٢: ٧٤٢. وراجع التذكرة باصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد): ٤٣.

(٨) العدة في أصول الفقه ٢: ٧٥٠.

وأما من تأخر عن الشيخ - كالحلي^١ والمحقق^٢ والعلامة^٣ والشهيد^٤ وغيرهم^٥ - : فحكمهم بالبراءة يُعلم من مراجعة كتبهم. وبالجملة: فلا نعرف قائلاً معروفاً بالاكتياط، وإن كان ظاهر المعارج نسبتَه إلى جماعة^٦.

ثم إنّه ربما نسب إلى المحقق رجوعه عمّا في المعارج إلى ما في المعتبر^٧ من التفصيل بين ما يعمّ به البلوى وغيره وآنه لا يقول بالبراءة في الثاني. وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله^٨.

ومما ذكرنا يظهر: أنّ تخصيص بعض^٩ القول بالبراءة بمتأخري الإمامية مخالفٌ للواقع، وكأنّه ناشٍ عمّا رأى من السيّد والشيخ من التمسك بالاكتياط في كثير من الموارد؛ ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاكتياط على الإطلاق إلى جماعة^{١٠}.

[الطريق الثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة، فإنّها قد تفيد القطع بالاتفاق.

وتمنّ استظهر منه دعوى ذلك الصدوق في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته. وتمرّ ادّعى اتفاق المحصلين عليه الحليّ في أول السرائر؛ حيث قال - بعد ذكر الكتاب والسنة والإجماع - : «إنّه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند

(١) السرائر ١: ٤٦.

(٢) معارج الاصول: ٢١٢. وراجع المعتبر ١: ٣٢.

(٣) نهاية الوصول ١: ١٣٩ - ١٤٤.

(٤) الذكرى ١: ٥٢، والقواعد والفوائد ١: ١٣٢، ومهيد القواعد: ٢٧١.

(٥) كالوحيد البهبائي في الرسائل الاصولية: ٣٥٣.

(٦) معارج الاصول: ٢٠٣ و ٢١٦.

(٧) كما نسب إليه المحقق القمي في القوانين ٢: ١٥. وانظر المعتبر ١: ٣٢.

(٨) في الصفحة: ٤٨٠ - ٤٨٤.

(٩) هو الشيخ حسين الكركي في كتاب هداية الأبرار: ٢٦٦.

(١٠) معارج الاصول: ٢١٦.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٥١

المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل^١، انتهى. و مراده بدليل العقل - كما يظهر من تتبع كتابه - هو أصل البراءة.

و تم ادعى إطباق العلماء المحقق في المعارج في باب الاستصحاب^٢. و عنه في المسائل المصرية أيضاً - في توجيه نسبة السيّد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه - : أنّ من أصلنا العمل بالأصل حتّى يثبت الناقل، و لم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات^٣. فلو لا كون الأصل إجماعياً لم يحسن من المحقق جعله وجهاً لنسبة مقتضاه إلى مذهبنا.

و أمّا الشهرة: فإنّها تتحقّق بعد التتبع في كلمات الأصحاب خصوصاً في الكتب الفقهية؛ و يكفي في تحقّقها ذهاب من ذكرنا من القدماء و المتأخّرين^٤.

[الطريق] الثالث: الإجماع العمليّ الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام، فإنّ سيرة المسلمين من أوّل الشريعة بل في كلّ شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و أنّ طريقة الشارع كانت تبليغ المحرّمات دون المباحات؛ و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان و كفاية عدم النهي فيها.

قال المحقق - على ما حكي عنه^٥ - : «إنّ أهل الشرائع كافّة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات^٦، سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، و لا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول أن يعلم التنصيص على إباحته، و يعذرونه

(١) السرائر ١: ٤٦.

(٢) المعارج: ٢٠٨.

(٣) المسائل المصرية (ضمن الرسائل التسع): ٢١٦.

(٤) راجع الصفحة ٤٤٨ - ٤٥٠.

(٥) حكي عنه في مفاتيح الاصول: ٥١٠.

(٦) هكذا في جميع النسخ. ولكن في المصدر المشتبهات.

في كثير من المحرّمات إذا تناوّلها من غير علم، و لو كانت محظورةً لأسرعوا إلى تخطّئته حتّى يعلم الإذن^١، انتهى.

أقول: إن كان الغرض ممّا ذكر - من عدم التخطّئة - بيان قبّح مؤاخذه الجاهل بالتحريم، فهو حسنٌ مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنّه راجعٌ إلى الدليل العقليّ الآتي^٢، و لا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافّة العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبّح ذلك.

و إن كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبّح مؤاخذه الجاهل، حتّى لو فرض عدم قبّحه - لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلاً، أو فرض المولى في التكليف العرفيّة ممّن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلاً - لم يزل بناؤهم على ذلك، فهو مبنيٌّ على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، و سيجيء الكلام فيه^٣ إن شاء الله.

[٤ - الاستدلال بالدليل العقلي «قاعدة قبّح العقاب بلا بيان»]

الرابع - من الأدلّة - : حكم العقل بقبّح العقاب على شيءٍ من دون بيان التكليف. و يشهد له حكم العقلاء كافّة بقبّح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.

و دهوى: أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقليّ فلا يقبّح بعده المؤاخذه، مدفوعة: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، و إنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة و إن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف في الواقع، لا

(١) معارج الاصول: ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٢) يأتي بعد سطور.

(٣) راجع الصفحة: ٤٨٠ و ٤٩٨ - ٥٠١.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٥٣

على التكليف المحتمل على فرض وجوده؛ فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردةٌ عليها؛ لأنها فرع احتمال الضرر - أعني العقاب - ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتدّذد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها.

هذا كله إن أُريد بـ «الضرر» العقاب. وإن أُريد به مضرةٌ أخرى غير العقاب - التي لا يتوقف ترتبها على العلم - فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعيةٌ لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الوجود؛ 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 الموضوعية^١ إن شاء الله.

ثم إنّه ذكر السيّد أبو المكارم في الغنية: أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق^٢. وتبعه بعض من تأخّر عنه^٣، فاستدلّ به في مسألة البراءة. والظاهر أنّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة، كما صرح به جماعة من الخاصّة والعامة^٤ في دليل اشتراط التكليف بالعلم؛ وإلاّ فنفس الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد

(١) انظر الصفحة: ٤٩٨ - ٥٠١.

(٢) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٦٤.

(٣) كالمحقّق في المعارج: ٢١٢ - ٢١٣، والعلامة في نهاية الوصول (مخطوط): ٤٢٤، والفاضل التوحي في الوافية: ١٨٠، والمحقّق الفتي في القوانين ١٦: ٢.

(٤) كالسيّد العميدي في منية اللبيب (مخطوط): الورقة ٧٢، والحاجي والعصدي في شرح مختصر الأصول: ١٠٤ - ١٠٥. وانظر مفاتيح الأصول: ٣١٨.

الإطاعة، أو كون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل بداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر، وهذا ممكن من الشاك وإن لم يكن من الغافل، مدفوع: بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلبية أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل، وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

والمحاصل: أن التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً. وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

واعلم: أن هذا الدليل العقلي - كبعض ما تقدم من الأدلة النقلية - معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط؛ فلا يثبت به إلا الأصل في مسألة البراءة، ولا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

[الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة]

و قد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة.

[١ - استصحاب البراءة اليقينية]

منها: استصحاب البراءة المتينة حال الصغر أو الجنون^١.

وفيه: أن الاستدلال مبنئ على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالة على الحكم الواقعي، دون الأصول المثبتة للأحكام الظاهرية. وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.

و أما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فلا ينفع في المقام؛ لأن الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، و

(١) استدل بهذا الوجه صاحب الفصول في الفصول: ٣٥٢.

المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه، و المطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك - إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقيح العقاب من غير بيانٍ إليه حتى يأمن العقل من العقاب، و معه لا حاجة إلى الاستصحاب و ملاحظة الحالة السابقة - و من المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكورة؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر.

و أمّا الإذن و الترخيص في الفعل: فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعاً، إلا أنّ الإذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة، بل هو من المقارنات؛ حيث إنّ عدم المنع عن الفعل - بعد العلم إجمالاً بعدم خلوّ فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة - لا ينفكّ عن كونه مرخصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

و من هنا تبين: أنّ استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا^١ - من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ و عدم إثباته إلا 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 ينفكّ عن المستصحب لو كان معلوم البقاء و لو لم يكن من اللوازم الشرعية، فلا بأس بتمسكه به.

مع أنه يمكن النظر فيه؛ بناءً على ما سيجيء^١ من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب، وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل.

وبالجملة: فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

[٢- كون الاحتياط عسراً]

ومنها: أن الاحتياط عسرٌ منفيٌّ وجوبه^٢.

وفيه: أن تعسره ليس إلّا من حيث كثرة موارد، وهي ممنوعة؛ لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النصّ على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهي ليست بحيث يُفضي الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة، وهي عند الأكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيها عداها على الاحتياط إلى الحرج.

ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بدّ له من العمل بالظنّ الغير المنصوص على حجّيته؛ حذراً عن لزوم محذور الحرج، ويتّضح ذلك بما ذكره في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة المنصوصة، فراجع.

[٢- كون الاحتياط متعلّزاً أحياناً]

ومنها: أن الاحتياط قد يتعلّز، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة.

وفيه: ما لا يخفى، ولم أر ذكره إلّا في كلام شاذ لا يعاب به^٣.

(١) في مبحث الاستصحاب.

(٢) استدلّ بهذا الوجه السيّد المجاهد في المفاتيح: ٥٠٦.

(٣) استدلّ بهذا الوجه السيّد المجاهد أيضاً في المفاتيح: ٥٠٩.

[أدلة القائلين بوجوب الاحتياط]

احتج للقول الثاني - وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة - بالأدلة الثلاثة:

[١ - الاستدلال بالكتاب]

فمن الكتاب طائفتان:

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم^١؛ فإن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء؛ حيث إنه لم يؤذن فيه.
ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط؛ لأنهم لا يحكمون بالحرمة، وإنما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب؛ فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

والأخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط والانتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت^٢ - للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلاة المحتملة للفساد - وهي قوله تعالى: ﴿أَتَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^٣ ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^٤.

أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: ﴿فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^٥، وقوله تعالى: ﴿تَلَوْنَهَا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^٦، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَسَزَعْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

(١) مثل قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. الإسراء: ٣٦.

(٢) الذكرى: ٢، ٤٢٢.

(٣) هكذا في جميع النسخ. ولكن الأولى بل الصحيح أن يقول: «و هو»، بناء على رجوع الضمير إلى قوله: «ما ذكره». وأنا بناء على رجوعه إلى قوله: «الأخرى» فالصحيح ما في المتن.

(٤) آل عمران: ١٠٢.

(٥) الحج: ٧٨.

(٦) التغابن: ١٦.

(٧) البقرة: ١٩٥.

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴿١﴾.

والجواب:

أما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم - مضافاً إلى النقض بشبهة الوجوب و الشبهة في الموضوع - : فبأن فعل 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^١.

و أما عن آية التهلكة: فبأنّ الهلاك بمعنى العقاب معلوم بعدم، و بمعنى غيره يكون الشبهة موضوعيّة لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

[٢ - الاستدلال بالسنة]

و من السنة طوائف:

[الطائفة الاولى: الأخبار الدالة على حرمة القول والعمل بغير العلم]

إحداها: ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم^٢.

و قد ظهر جوابها ممّا ذكر في الآيات^٣.

[الطائفة الثانية: الاخبار الدالة على وجوب التوقف]

و الثانية: ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة و عدم العلم، و هي لا تخصى

كثرة.

(١) النساء: ٥٩.

(٢) الذكرى: ٢: ٤٤٤.

(٣) انظر وسائل الشيعة ١٨: ٩ و ٢٠، الباب ٤ و ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٤) راجع السطور المتقدمة.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٥٩

و ظاهرُ التوقُّفِ المطلِّقِ السكونُ و عدمُ المضي، فيكون كنايةً عن عدم الحركة بارتكاب الفعل، و هو محصلُ قوله ﷺ في بعض تلك الأخبار: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^١.

فلا يرد على الاستدلال^٢: أن التوقُّفَ في الحكم الواقعيّ مسلّمٌ عند كلا الفريقين، و الإفتاء بالحكم الظاهريّ منعاً أو ترخيصاً مشتركٌ كذلك، و التوقُّفُ في العمل لا معنى له.

فذكر بعض تلك الأخبار تيمناً:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله ﷺ - و فيها بعد ذكر المرجّحات - : «إذا كان كذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»^٣.

و نحوها صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله ﷺ، و زاد فيها: «إنّ على كلّ حقّ حقيقةً، و على كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه»^٤.

و في روايات الزهريّ^٥، و السكونيّ^٦، و عبد الأعلى^٧: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، و تركك حديثاً لم تُروه خيرٌ من روايتك حديثاً لم تُحصِه».

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

(٢) هذا الايراد أورده الفاضل التراقي في جواب الاستدلال. راجع مناهج الأحكام: ٢١٤، و مفتاح الأحكام: ٦٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٦٧ - ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١١٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٦، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٠.

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٦، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٥٠.

ورواية أبي شيبة عن أحدهما عليه السلام.

وموثقة سعد بن زياد^١ عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي ﷺ، أنه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة» - إلى أن قال -: «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^٢.

وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب، مدفوع بملاحظة أن الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً، مع أن جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيداً لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة، قرينة على المطلوب.

فمساؤه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خيراً من أن أمتنع منه سنة»، و قوله ﷺ في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت: «لأن أصلي بعد الوقت أحب إلي من أن أصلي قبل الوقت»^٣، و قوله ﷺ في مقام التقيّة: «لأن أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضيه أحب إلي من أن يضرب عنقي»^٤.

ونظيره في أخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته»^٥، فإن الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال»^٦.

(١) وهي قوله: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». وسائل الشيعة ١٨: ١١٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

(٢) هكذا في جميع النسخ. ولكن للصحيح «مسعدة بن زياد».

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١١٦، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥، وفيه مسعدة بن زياد.

(٤) هذا ملخص الخبر. وأما نصّه فإليك لفظه: «لأن أصلي بعد ما مضى من الوقت أحب إلي من أن أصلي وأنا في شكّ وبعد الوقت»، وسائل الشيعة ٣: ١٢٤، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة ٧: ٩٥، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤، مع تفاوت.

(٦) إن في بعض النسخ: «ضلالة»، وفي بعض آخر: «ضلاله». والصحيح ما أثبتناه، وهو الموافق للمصدر.

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ١١٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٦١

ومنها: موثقة حمزة بن الطيار: أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كُفَّ واسْكُت». ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنه لا يسمعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى عليه السلام حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق؛ قال الله تعالى: ﴿فَسَتَلَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^١».

ومنها: رواية جميل، عن الصادق، عن آبائه عليه السلام: «أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الامور ثلاثة: أمرٌ بين^٢ لك رشدُه فاتبعه، وأمرٌ بين^٣ لك غيُه فاجتنبه، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلى الله عز وجل^٤».

ومنها: رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرع الله لنا^٥».

ومنها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «حقّ الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون^٦».

وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من

(١) النحل: ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

(٣) هكذا في النسخ. ولكن في المصدر: «تبيين».

(٤) هكذا في النسخ. ولكن في المصدر: «تبيين».

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣، الباب ١٢ من صفات القاضي، الحديث ٤٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

عندنا^١، إلى غير ذلك مما ظاهره وجوب التوقف^٢.

[الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف]

والجواب: أنَّ بعض هذه الأخبار مختصُّ بما إذا كان المضيّ في الشبهة اقتحاماً في الهلكة، ولا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل؛ لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة منه عليه السلام، كما هو ظاهر المقبولة، و موثقة حمزة بن الطيار، و رواية جابر، و رواية المسمعيّ.

و بعضها واردٌ في مقام النهي عن ذلك؛ لاتكاله في الامور العمليّة على الاستنباطات العقليّة الظنيّة، أو لكون المسألة من الاعتقاديّات كصفات الله تعالى و رسوله و الأئمة صلوات الله عليهم، كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يحددوا لم يكفروا»^٣، و التوقف في هذه المقامات واجب. و بعضها ظاهرٌ في الاستحباب، مثل: قوله عليه السلام: «أورعُ الناس مَنْ وقف عند الشبهة»^٤؛ و قوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»^٥؛ و قول أمير المؤمنين عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لِمَا استبان له أترك». و المعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^٦، و في رواية النعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: لكلّ ملك حمى، و حمى الله حلاله و حرامه، و المشتبهات بين ذلك.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٨: ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١١٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١١٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٦٣

كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه، فدعوا المشتبهات^١؛ وقوله عليه السلام: «من أتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»^٢.

و ملخص الجواب عن تلك الأخبار: أنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار؛ إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف، ولا يترتب على مخالفته عقابٌ غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها.

فالمللوب في تلك الأخبار ترك التعرّض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة، فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي - كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها، أو كان المكلف قادراً على الفحص وإزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبة، أو كانت الشبهة من العقائد أو الغوامض التي لم يرد الشارع التدبّر به بغير علم وبصيرة، بل نهى عن ذلك بقوله عليه السلام: «إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، فلا تتكلفوها؛ رحمة من الله لكم»^٣، فربما يوقع تكلف التدبّر فيه بالاعتبارات العقلية أو الشواذ النقليّة إلى العقاب بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدّمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة - ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار.

وإن كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب - سواء كانت دينية، كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة^٤، أم دنيوية، كالاتّياز عن أموال الظلمة - فمجرد

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦١.

(٤) المتقدمة في الصفحة ٤٥٩ - ٤٦١.

احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعاً، والمفروض أنَّ الأمر بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته؛ لأنَّ المفروض كونه للإرشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضارَّ المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجباً شرعياً بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل؛ لأنَّ الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذه الاخرية باتفاق الأخباريين؛ لاعترافهم بقبح المؤاخذه على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة، وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقف والاحتياط، فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية - كأموال الظلمة - والشبهة الوجوبية في أنَّه لا يمتثل فيها إلّا غير العقاب من المضارَّ، والمفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة.

وبالجملة: فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة، فلا بدَّ من إحراز احتمال الهلكة، عقاباً كانت أو 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.

فإن قلت: إنَّ المستفاد منها احتمال التهلكة في كلّ محتمل التكليف، والمتبادر من التهلكة في الأحكام الشرعية الدينية هي الاخرية، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط؛ إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٦٥

قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح كما اعترف به، وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالهلكة الاخرية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصریح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

هذا كلّه، مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا، وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية. وما ذكرنا أولى. وحيث إنّ فخرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعمّ من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة عليهم السلام كذلك.

فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقّف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علّة لوجوب التوقّف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح، و صحيحة جميل - المتقدمة^١ - التي جعلت القضية فيها تمهيداً لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة^٢ التي جعلت القضية فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالاته؛ فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه، وموثقة سعد بن زياد المتقدمة^٣ التي فيها قول النبي ﷺ: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة»؛ فإنّ مولانا الصادق عليه السلام فتره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام: «إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها أو أنّها لك محرّم وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ...»^٤، ومن المعلوم

(١) راجع الصفحة: ٤٥٩.

(٢) تقدّمت في الصفحة: ٤٥٩.

(٣) تقدّمت في الصفحة: ٤٦٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٤: ١٩٣، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

أن الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الأخباريين؛ لكونها شبهة موضوعية، ولأصالة عدم تحقق مانع النكاح.

[الجواب عن أخبار التوقف بوجوه غير تامة]

وقد يجاب عن أخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر:
 منها: أن ظاهر أخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم، ونحن نقول بمقتضاها، ولكننا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الإباحة؛ لأدلة البراءة^١.
 وفيه: أن المراد بالتوقف - كما يشهد سياق تلك الأخبار و موارد 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 بالحكم.

ومنها: أنها ضعيفة السند^٢.

ومنها: أنها في مقام المنع من العمل بالقياس، وأنه يجب التوقف عن القول إذا لم يكن هنا نص عن أهل بيت الوحي عليهم السلام^٣.

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار.

ومنها: أنها معارضة بأخبار البراءة، وهي أقوى سنداً ودلالة واعتزاداً بالكتاب والسنة والعقل، وغاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان، والمختار فيه التخير، فيرجع إلى أصل البراءة^٤.

وفيه: أن مقتضى أكثر أدلة البراءة المتقدمة - وهي جميع آيات الكتاب، والعقل،

(١) هذا الجواب ذكره المحقق القمي في القوانين ٢: ٢١. وتبعه صاحب القصول في الفصول الغريبة: ٣٥٦.

(٢) لا نثر على من ادعى ضعف جميعها سنداً. ولعله لم يرده المصنف في المقام، حيث أن بطلانه واضح.

(٣) هذا الجواب ذكره المحقق القمي في القوانين ٢: ٢١.

(٤) هذا الجواب أيضاً ذكره المحقق القمي في القوانين ٢: ٢٢.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٦٧

وأكثر السنته، وبعض تقارير الإجماع - عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم أن هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل أخبار التوقف ولا غيرها من الأدلة النقلية على خلافه، وإنما يُثبت أخبار التوقف - بعد الاعتراف بتأميمتها 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 بينهما. وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» لا يكافئ أخبار التوقف؛ لكونها أكثر وأصح سنداً.

وأما قوة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم.

و ظهر أن الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف.

وأما ما ذكره - من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ - فيمكن للخصم منع التكافؤ؛ لأن أخبار الاحتياط مخالفة للعامة؛ لاتفاقهم - كما قيل^١ - على البراءة، ومنع التخيير على تقدير التكافؤ؛ لأن الحكم في تعارض النصين الاحتياط، مع أن التخيير لا يضره؛ لأنه يختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

ومنها: أن أخبار البراءة أخص؛ لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة، وأخبار التوقف تشمل كل شبهة، فتخصص بأخبار البراءة^٢.

وفيه: ما تقدم، من أن أكثر أدلة البراءة بالإضافة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل والدليل، وما يبقى وإن كان ظاهراً للاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^٣، لكن يوجد في أدلة

(١) تقدم الحديث في الصفحة: ٤٤٢.

(٢) والقاتل هو المحدث الاستربادي في الفوائد المدنية: ١٣٧.

(٣) هذا الجواب للفاضل الراقي في المناهج: ٢١٤.

(٤) في الصفحة: ٤٣٠ و ٤٤٧.

(٥) تقدم الحديث في الصفحة: ٤٤٢.

التوقّف ما لا يكون أعمّ منه؛ فإنّ ما ورد فيه نهي معارض بما دلّ على الاباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله أخبار التوقّف، فإذا وجب التوقّف هنا وجب فيها لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، فتأمل.

مع أنّ جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً، فتأمل.

و التحقيق في الجواب ما ذكرنا.

[الطائفة الثالثة: الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط]

الثالثة: ما دلّ على وجوب الاحتياط، وهي كثيرة:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: «بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد» قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، قال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا»^١.

ومنها: موثقة عبد الله بن وضّاح - على الأقوى - قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعاً و تستر عتّا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حيثنّذ و أظفر إن كنت صائماً أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام إليّ: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك»^٢. فإنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «و تأخذ» بيان

(١) وسائل الشيعه ١٨: ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعه ٣: ١٢٩، الباب ١٦ من أبواب المواقف، الحديث ١٤.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٦٩

لمناط الحكم، كما في قولك للمخاطب: «أرى لك أن توفي دينك وتخلص نفسك»،
فيدلّ 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^١». وليس في السند إلّا عليّ بن محمد الكاتب الذي يروي
عنه المفيد.

ومنها: ما عن خطّ الشهيد - في حديث طويل - عن عنوان البصريّ، عن أبي عبد
الله عليه السلام يقول فيه: «سَل العلماء ما جهلت، وإِيّاكَ أن تسألهم تَعْتَأ وتجربةً، وإِيّاكَ أن
تعمل برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في جميع أموركَ ما تمجد إليه سبيلاً، واهرب من
الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبَتكَ عتَبَةً للناس^٢».

ومنها: ما أرسله الشهيد^٣ وحكي عن الفريقين^٤، من قوله عليه السلام: «دع ما يريبك
إلى ما لا يريبك؛ فإنّك لن تمجد فقد شيء تركته الله عزّ وجلّ^٥».

ومنها: ما أرسله الشهيد أيضاً^٦ من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم وتأخذ
بالحائطة لدينك^٧».

ومنها: ما أرسل أيضاً عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط^٨».

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤.

(٣) الذكري ٢: ٤٤٤.

(٤) راجع السنن الكبرى (للسائي) ٨: ٢٣٠، وصحيح البخاري ٣: ٤٤، و سنن الترمذي ٤: ٧٧، وكنز
العالم ٣: ٤٢٩، والمستدرک علی الصحيحين ١: ٥١.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٤ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧ و ٥٦.

(٦) الذكري ٢: ٤٤٤.

(٧) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٨.

(٨) أرسله المحدث البحراني في الحقائق الناضرة ١: ٧٦، والدرر النجفية ٢: ١٢٦، وليس منه في الجامع
الحديثية عين ولا أثر.

والجواب:

أما عن الصحيحة: فبعدم الدلالة؛ لأنّ المشار إليه في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» إمّا نفس واقعة الصيد، وإمّا أن يكون السؤال عن حكمها.

و على الأول: فإن جعلنا المورد من قبيل الشكّ في التكليف، بمعنى أنّ وجوب نصف الجزء على كلّ واحد متيقّن ويشكّ في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المرّدّد بين الأقلّ والأكثر وقضاء الفوائت المرّددة، و الاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق؛ لأنّه شكّ في الوجوب.

و على تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية و أمثاله ممّا ثبت التكليف فيه في الجملة - لأجل هذه الصحيحة وغيرها - لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له؛ لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

و إن 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 - فالاحتياط هنا و إن كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً، إلّا أنّ ما نحن فيه من الشبهة الحكميّة التحريميّة ليس مثلاً لمورد الرواية؛ لأنّ الشكّ فيه في أصل التكليف.

هذا، مع أنّ ظاهر الرواية التمكنّ من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلّم فيما بعد، و لا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتّى يتعلّم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

و منه يظهر: أنّه إن كان المشار إليه بـ «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقّي التردد - فإن اريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن

(١) منهم: المحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٢٧٣، و الشيخ محمد تقى الاصفهاني في هداية المسترشدين: ٤٤٩، و السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٢٨.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٧١

فيه، وإن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط، فكذا.

وأما عن الموقفة: فبأن ظاهرها الاستحباب، والظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية - لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمانة عليها -؛ لأن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام؛ لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله، ولا ريب أن الانتظار مع الشك في الاستتار واجب؛ لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل، والاشتغال بالصوم، وقاعدة الاشتغال بالصلاة.

فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، و يتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً، لا مطلق الشاك؛ لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً.

هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية. و يحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق المغرب. وتعليقه حينئذٍ بالاحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمام عليه السلام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّة؛ لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لا أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار. كما أن قوله عليه السلام: «أرى لك» يستشعر منه رائحة الاستحباب، فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقيّة، وحينئذٍ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه.

وأما عن رواية الأمالي: فبعدم دلالتها على الوجوب؛ للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة، وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية. والحمل على الاستحباب أيضاً مستلزم لاجتماع موارد وجوب الاحتياط. فتحمل على الإرشاد

أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب، وحيثيذ: فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض آخر؛ لأن تأكد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في الفعل؛ لأن الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة، فيختلف رضا المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة، كما أن الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات.

هذا، والذي يقتضيه دقيق النظر أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي؛ لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط، لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب.

و المراد من قوله: «بها شئت» ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض إلى مشيئة الشخص؛ لأن هذا كله مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد: أن أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين؛ لأنه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك، وليس بمنزلة سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال وما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^١.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمة، مع ضعف السند في الجميع. نعم، يظهر من المحقق في المعارج: اعتبار إسناد النبوي: «دع ما يريبك»؛ حيث اقتصر في رده على أنه خبر واحد لا يعول عليه في الأصول، وأن إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريية^٢.

وما ذكره محل تأمل؛ لمنع كون المسألة اصولية، ثم منع كون النبوي من أخبار الأحاد المجردة؛ لأن مضمونه - وهو ترك الشبهة - يمكن دعوى تواتره، ثم منع

(١) التغابن: ١٦.

(٢) معارج الاصول: ٢١٦.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٧٣

عدم اعتبار أخبار الأحاد في المسألة الأصولية.

وما ذكره - من أن إلزام المكلف بالأثقل ... - فيه: أن إلزام من هذا الأمر، فلا ريب فيه.

[الطائفة الرابعة: أخبار التلث]

الرابعة: أخبار التلث المروية عن النبي والوصي وبعض الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين:

ففي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين - بعد الأمر بالأخذ بالمشهور منهما وترك الشاذ النادر؛ معللاً بقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» - قوله: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيئه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله؛ قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»^١.

وجه الدلالة: أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه، والمراد أن الشاذ فيه ريب، لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه؛ وإلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصديقية والأورعية، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين، ولا لتلث الأمور ثم الاستشهاد بتلث النبي ﷺ.

والحاصل: أن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه، وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام رده إلى الله ورسوله.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥-٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

فيعلم من ذلك كله: أنَّ الاستشهاد بقول رسول الله ﷺ في التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات.

مضافاً إلى دلالة قوله: «نجا من المحرمات»، بناءً على أنَّ تخليص النفس من المحرمات واجب، وقوله ﷺ: «وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم». ودون هذا النبوي في الظهور النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام - في كلام طويل - وقد تقدّم^٢ في أخبار التوقف، وكذا مرسل الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام^٣.

[الجواب عن أخبار التثليث]

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً، من أنَّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشاديّ للتحرز عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقاباً وحينئذٍ فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرة أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة، كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً؛ لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين أيضاً، كما تقدّم^٤.

وإذا تبين لك أنَّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام، فيكفي حينئذٍ في مناسبة ذكر كلام النبي ﷺ المسوق للإرشاد أنه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحاً - تفصيلاً عن الوقوع في مفسدة الحرام - فكذلك طرح

(١) هو رواية جميل عن الصادق عن آبائه عليه السلام. راجع وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٢) تقدم في الصفحة: ٤٦١.

(٣) تقدّم في الصفحة: ٤٦٢، وستأتي في الصفحة: ٤٧٦.

(٤) راجع الصفحة: ٤٦٣.

(٥) راجع الصفحة: ٤٤١.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٧٥

الخبر الشاذ واجب؛ لوجوب التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحق؛ إذ لو قصر- في ذلك و أخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمال أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له، فيكون الحكم به حكماً من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع، فتأمل.

[المقدمات لعدم ورود أخبار التلث في مقام الإلزام بترك الشبهات]

و يؤيد ما ذكرنا - من أن النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات - أمور:
أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها.

و تخصيصه بالشبهة الحكمية - مع أنه إخراج لأكثر الأفراد - منافي للسياق؛ فإن سياق الرواية آب عن التخصيص؛ لأنه ظاهرٌ في الحصر، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين، ولو بُني على كونها منه - لأجل أدلة جواز ارتكابها - قلنا بمثله في الشبهة الحكمية.

الثاني: أنه عليه السلام رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والمهلك من حيث لا يعلم. والمراد منها جنس الشبهة، لأنه في مقام بيان ما تردّد بين الحلال والحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع؛ مع أنه ينافي استشهاد الإمام عليه السلام. ومن المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا المهلك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشاركة؛ كما يدلّ عليه بعض ما مضى^١ وما يأتي من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي: أن الإشراف على الوقوع في الحرام والمهلك من حيث لا يعلم محرم، من دون سبق علم به أصلاً.

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب

بقرائن مذكورة فيها:

منها: قول النبي ﷺ في رواية النعمان، وقد تقدّم في أخبار التوقف^١.

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في رسالة الصدوق، أنه خطب وقال: «حلال بيتن وحرام بيتن وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^٢.

و منها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام: قال: «قال جدي رسول الله ﷺ - في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام - : من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى، ألا وإن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه، فأتقوا حمى الله ومحارمه»^٣.

و منها: ما ورد من: «أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً»^٤.
و منها: رواية فضيل بن عياض: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من الورع من الناس؟ قال: «الذي يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه»^٥.

[٣- الاستدلال بالدليل العقلي]

و أما العقل، فتقريره بوجهين:

(١) تقدّم في الصفحة: ٤٦٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٥.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ١٢٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

(٤) مستدرک الوسائل ١٢: ٥٢.

(٥) وسائل الشريعة ١٨: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

[الوجه الأول : العلم الاجمالي بمحرّمات كثيرة]

أحدهما: أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرّمات كثيرة يجب - بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾^١ ونحوه - الخروج عن عهده تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعية، فلا بد من اجتناب كلّ ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حليته؛ إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمة واقعاً.

فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة، ولا نعلم إجمالاً بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتّى يجب الاحتياط. وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي قبل الرجوع إلى الأدلة، وأما بعده فليس هنا علم إجمالي.

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكّل مراجع في الفقه يعلم أن ذلك غير ميسر؛ لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنيّة. وإن أريد منها ما يعلم الدليل الظنيّ المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً؛ إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنيّ إلّا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن 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 بموافقتها، بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومه إجمالاً.

و ليس الظنّ التفصيليّ بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيليّ بها؛ لأنّ العلم التفصيليّ بنفسه مناف لذللك العلم الإجماليّ، والظنّ غير منافٍ 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 تضمنه الأدلة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

وبالجملة: فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها، ثم قامت البيّنة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة؛ فلأن 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 وعدمًا بهذا الطريق، رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيّنة، لا الحرام الواقعي.

[الجواب عن الوجه الأول من الدليل العقلي]

والجواب: أولاً: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى 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 أو ما يشبهه؛ لأن ما ذكرناه هو المتحصّل 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.

وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعية، إلا أن من المقرّر في الشبهة المحصورة - كما سيجيء^٢ إن شاء الله تعالى - أنه إذا ثبت في الشبهات المحصورة

(١) في جميع النسخ: «قام». ولكن الصحيح ما أثبتناه.

(٢) انظر الصفحة: ٣٠ من الجزء الثاني.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٧٩

وجوب الاجتناب عن جملة منها للدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الإجمالي، اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر؛ لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً، فأصالة الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي - كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً فوقع قدرة في أحدهما المجهول، فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً - أم كان لاحقاً، كما في مثال الغنم المذكور؛ فإن العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل باليئنة، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه من هذا القبيل.

[الوجه الثاني: أصالة الحظر في الأفعال]

الوجه الثاني: أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، كما نسب إلى طائفة من الإمامية^١، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة، ولم يرد الإباحة في ما لا نص فيه. وما ورد - على تقدير تسليم دلالاته - معارض بما ورد من الأمر بالتوقف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل.

ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف، كما عليه الشيخان^٢. واحتج عليه في العدة بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة^٣.

وقد جزم بهذه القضية السيد أبو المكارم في الغنية^٤، وإن قال بالإباحة^٥ - كالسيد المرتضى^٦ - تعويلاً على قاعدة «اللطيف»، وأنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه.

(١) نسب إليهم المحقق الحلبي في الماراج: ٢٠٣.

(٢) راجع التذكرة باصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٩: ٤٣، والعدة في اصول الفقه ٢: ٧٤٢.

(٣) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٤٢.

(٤) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٦ - ٤٧٧.

(٥) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

(٦) الذريعة ٢: ٨٠٩ - ٨١٢.

لكن ردّها في العدة: بأنّه قد يكون المفسدة في الإعلام و يكون المصلحة في كون الفعل على الوقف^١.

[الجواب عن الوجه الثاني من الدليل العقلي]

الجواب - بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر - : أنّه إن اريد ما يتعلّق بأمر الآخرة من العقاب، فيجب على الحكيم تعالى بيانه، فهو مع عدم البيان مأمون. وإن اريد غيره ممّا لا يدخل في عنوان المواخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضاً، فوجوب دفعها غير لازم عقلاً؛ إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية، وقد جوّز الشارع بل أمر به في بعض الموارد. و على تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتب عليه العقاب؛ لكونه من باب الشبهة الموضوعية - لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، و صدقه في هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاص - و الشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين أيضاً. و سيجيء تتمّة الكلام في الشبهة الموضوعية^٢ إن شاء الله.

[تنبيهات]

و ينبغي التنبيه على امور:

[التنبيه الأول: تفصيل المحقّق الحلي في اعتبار البرائة]

أنّ المحكمي عن المحقّق^٣ التفصيل في اعتبار أصل البرائة بين ما يعمّ به البلوى و غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني.

(١) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٤٢-٧٤٣.

(٢) انظر الصفحة: ٤٩٩ - ٥٠١.

(٣) حكاه عنه المحقّق القمي في القوانين ٢: ١٥.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٨١

و لا بدّ من حكاية كلامه في «المعتبر» و «المعارض» حتّى يتّضح حال النسبة.

قال في المعتبر: «الثالث - يعني من أدلة العقل - : الاستصحاب، و أقسامه ثلاثة: الأول: استصحاب حال العقل، و هو التمسك بالبراء الأصلية، كما يقال: الوتر ليس واجباً؛ لأن الأصل براءة العهدة. و منه: أن يختلف العلماء في حكم الدية المرددة بين الأقلّ و الأكثر، كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف و الربع».

إلى أن قال: «الثاني: أن يقال: عدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه. و هذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فيجب التوقف، و لا يكون ذلك الاستدلال حجة. و منه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب و الحظر. الثالث: استصحاب حال الشرع»، فاختار أنّه ليس بحجة^١، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و ذكر في المعارج - على ما حكى عنه^٢ - : «أن الأصل خلوّ الذمة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدّع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراء الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه. و هذا الدليل لا يتمّ إلا ببيان مقدّمتين:

إحداهما: أنّه لا دلالة عليه شرعاً، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية و يبيّن عدم دلالتها عليه.

و الثانية: أن يبيّن أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنّه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به، و هو تكليف بما لا يطاق، و لو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها، لكننا بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق، و عند ذلك: يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم^٣، انتهى.

(١) المعتبر ١: ٣٢، مع تفاوت في العبارة.

(٢) حكاة عنه السيّد المجهاد في مفاتيح الاصول: ٥١٨.

(٣) معارج الاصول: ٢١٢ - ٢١٣.

و حكي عن المحدث الأسترابادي^(١) في فوائده: «أن تحقيق هذا الكلام هو: أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه؛ لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا - أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام، كما في المعتبر^(٢) - كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدّة تزيد على ثلاثمائة 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 بها في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام لم يضيّعوا 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: «و لا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة، إلّا عند العامة القائلين بأنّه عليه السلام أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به، و توفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره، و ما خصّ عليه السلام أحدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره، و لم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به»^(٣)، انتهى.

[المناقشة فيما أفاده المحقق الحلّي]

أقول: المراد بالدليل المصحح للتكليف - حتّى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به - هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه و الاستفادة منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف أصلاً، أو كان و لم يتمكّن المكلف من الوصول إليه، أو تمكّن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسر و لم يتمّ دلالاته في نظر المستدلّ؛

(١) حكى عنه المحقّق البحراني في الحقائق الناضرة: ١٥٥: ١٥٥.

(٢) المعتبر ١: ٢٦.

(٣) الفوائد المدنية: ١٤٠ - ١٤١.

(٤) نفس المصدر.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٨٣

فإن الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق في كلامه السابق، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكماً آخر - يسمى حكماً واقعياً وحكماً شائئياً - على ما هو مقتضى - مذهب المخطئة، أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر؛ للاتفاق على أن مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

وحيث إن فكل ما تتبع 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 الموالي بالنسبة إلى عبيدهم.

هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأما بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي ﷺ - لو سمّيناه حكماً بالنسبة إلى الكل - فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق^١ 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 بمجرده، بل مع ظن عدم المانع عن نشره في أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو 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.

فما تخيّلته المحدث تحقيقاً لكلام المحقق - مع أنه غير تام في نفسه - أجنبي عنه بالمرّة. نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظن بها فيما بعد الشرع - كما سيجيء

(١) ذكره في كلامه المتقدم عن المعارج في الصفحة ٤٨١.

عن بعضهم^١، لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق.

و من هنا يُعلم أنّ تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب باعتبار كَيْفِيَّة الاستدلال؛ حيث إنّ مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة، فجعله من أقسام الاستصحاب مبنيّاً على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشكّ ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة، و مناط الاستدلال في القسم الأوّل ملاحظة الحالة السابقة حتّى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم.

و يشهد لما ذكرنا، من المغايرة الاعتباريّة أنّ الشيخ لم يقل بوجوب مضيّ التيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، و قال به لأجل أنّ عدم الدليل دليل العدم^٢.

نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من الأوّل؛ لجريانه في الأحكام العقليّة و غيرها، كما ذكره جماعة من الأصوليين^٣.

و الحاصل: أنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ بناء المحقق على التمسك بالبراءة الأصليّة مع الشكّ في الحرمة، كما يظهر من تتبّع فتاويه في المعتمد^٤.

[التنبيه الثاني: البراءة من الاصول دون الأمارات]

مقتضى الأدلّة المتقدّمة كون الحكم الظاهريّ في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة

(١) راجع الصفحة اللاحقة.

(٢) العنّة في اصول الفقه ٢: ٧٥٦.

(٣) راجع الفصول الغروية: ٣٥١، والقوانين ٢: ١٣.

(٤) راجع المعتمد ١: ٢٥٢، ٣٣٥، ٣٥٨، ٣٥٩ و ٤٦٢.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٨٥

من غير ملاحظة الظنّ بعدم تحريمه 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 عند دفع الاعتراض عن بعض مقدّمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد^١. ومنهم: شيخنا البهائي^٢.

ولعلّ هذا هو المشهور بين الاصوليين؛ حيث لا يتمسكون فيه إلا باستصحاب البراءة السابقة^٣، بل ظاهر المحقق في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتّى يثبت الناقل^٤، 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، والإجماع ليس على اعتبار هذا الظنّ، وإنّما هو على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدّمة^٥ و حكم العقل.

[التنبيه الثالث: أوامر الاحتياط للإرشاد]

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً، كما يستفاد من الأخبار المذكورة^٦ و غيرها^٧.

و هل الأوامر الشرعية للاستحباب، فيثاب عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن

(١) معالم الدين : ١٩٤.

(٢) زبدة الأصول : ٥٨.

(٣) راجع المعتبر ١: ٣٢، والقواعد والفوائد ١: ١٣٢، و تمهيد القواعد: ٢٧١.

(٤) معارج الأصول : ٢٠٨.

(٥) أي: أخبار البراءة المتقدّمة في الصفحة ٤٣١ - ٤٤٤.

(٦) أي: أخبار التوقّف والاحتياط والتلّيث.

(٧) و هو العقل.

الحرام الواقعي، أو غيري، بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكة المحتملة و الاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطبيب، و نظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لثلاً يقع التنازع؟ وجهان: 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 الاطمئنان و دفع احتمال العقاب، و كما أنّه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر. بل، و كما أنّ أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رُسُولَهُ﴾ لمحض الإرشاد؛ لثلاً يقع العبد في عقاب المعصية و يفوته ثواب الطاعة، و لا يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بها يأمن معه من الضرر، و لا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، و لا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحقّقه.

[الاستدلال على كونها للإرشاد]

و يشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفضي عن الهلكة الواقعية لثلاً يقع فيها من حيث لا يعلم.

و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً، و من المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات في هذه الأخبار ليس إلّا للإرشاد، لا يترتب على موافقتها و مخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به - و هو الاجتناب عن الحرام - أو

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٨٧

فوتها، فكذلك الأمر باجتنباب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعَلَهُ المكلف حذراً من الوقوع في الحرام.

[احتمال ترتب الثواب على اجتناب الشبهة]

ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه؛ من حيث إنه انقياد وإطاعة حكمية، فيكون حينئذٍ حال الاحتياط والأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقية والأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر.

[ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب]

هذا، ولكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة^١ - مثل قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات»^٢، وقوله: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»^٣، وقوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»^٤ - هو كون الأمر به للاستحباب، وحكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة، ولازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط، مضافاً إلى الخاصية المترتبة^٥ على نفسه.

[الاحتياط بالترك حسن مطلقاً]

ثم لا فرق فيما ذكرناه - من حسن الاحتياط بالترك - بين أفراد المسألة حتى مورد

(١) في الصفحة: ٤٦٢.

(٢) لم نعثر على رواية وردت بهذا المضمون. نعم، ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: «من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم». راجع الكافي ١: ٦٨.

(٣) هذا مضمون الحديث. ومرتجيع نصه في الصفحة: ٤٦٢.

(٤) هذا أيضاً مضمون الخبر. ومرتجيع نصه في الصفحة: ٤٦٢.

(٥) في بعض النسخ بدل «الخاصية المترتبة»: «الثواب المترتب».

دوران الأمر بين الاستحباب والتحريم، بناءً على أنّ دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة، و ظهور الأخبار المتقدمة في ذلك أيضاً.

ولا يَتَوَهَّمُ: 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. لأنّ حرمة التشريع تابعة لتحقيقه، ومع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع؛ ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتبهين وغيرهما، وسيجيء زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

[التنبيه الرابع: حول المذاهب المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نصّ فيه]

نسب الوحيد البهبهاني إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نصّ فيه: التوقف، والاحتياط، والحرمة الظاهرية، والحرمة الواقعية^١.

فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، و كون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدّمة لتجنب المحرّمات، كحديث التلث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنها مشتبهات؛ فإنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة.

والأظهر أنّ التوقف أعمّ بحسب المورد من الاحتياط؛ لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس ممّا يجب فيها الصلح أو القرعة، فمن عبّر به أراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النصّ العام والخاص.

والاحتياط أعمّ من موارد احتمال التحريم، فمن عبّر به أراد الأعمّ من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب، مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المردّد بين نصف

الصيد وكله.

وأما الحرمة الظاهرية والواقعية: فيحتمل الفرق بينهما بأن المعبر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي، فالحرمة ظاهرية. و المعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، وهو موضوع من الموضوعات الواقعية، فالحرمة واقعية. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلف - من حيث إنه جاهل بالحكم - من الفعل، فلا يعقل إباحته له واقعاً؛ لأن معنى الإباحة الإذن والترخيص، فتأمل.

و يحتمل الفرق بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلا أن أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً، والقائل بالحرمة الواقعية إنما يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء، من باب قبح التصرف في ما يختص بالغير بغير إذنه.

و يحتمل الفرق بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقاً وإن كان مباحاً في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعية يقول: بأنه لا حرمة ظاهراً أصلاً، فإن كان في الواقع حراماً استحق المؤاخذه عليه وإلا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعاً، بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد - المتقدم - في موضع آخر، حيث قال - بعد ردّ خبر الثلث المتقدم: بأنه لا يدل على الحظر أو وجوب التوقف، بل مقتضاه أن من ارتكب الشبهة واتفق كونها حراماً في الواقع يهلك لا مطلقاً - : «و يخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى»، انتهى.

و لعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقاً من أن الأمر العقلي والنقلي

(١) راجع الفوائد الحاشية: ٢٤٢. ولكن ليست في فوائده من هذه العبارة «و يخطر بخاطري...» عين ولا اثر.

(٢) راجع الصفحة: ٤٦٣.

بالاحتياط للإرشاد، من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر.

نعم، الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم - كما في بعض أوامر الطبيب - لا للأولوية كما اختاره القائلون بالبراءة. وأما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلص عن 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. وأما تركه: فليس فيه إلا التجري بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولى، ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه، بل عرفت في مسألة حجّة العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو أعظم من ذلك، كأن يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركّب. ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري بالإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً. وسيأتي تنمّة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

[التنبيه] الخامس: [عدم جريان البراءة مع وجود أصل موضوعي في موردّها]

أن أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها، 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؛ لأنّ من شرائطها قابلية المحلّ، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة.

و يظهر من المحقق والشهيد الثانيين^٢ فيما إذا شك في حيوان متولّد من طاهر و نجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل أن الأصل فيه الطهارة والحرمة.

(١) راجع الصفحة.

(٢) راجع جامع المقاصد ١: ١٦٦، والروضة البهيّة ١: ٢٨٥ - ٢٨٦، وتمهيد القواعد: ٢٧٠.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٩١

فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية، فإننا يحسن مع شك في قبول التذكية و عدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان إلا ما خرج، كما ادّعاء بعض^١.

وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية، ففيه: أنّ الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة، فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر. و لو شك في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق. و كيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحلّ والإباحة.

نعم، ذكر شارح الروضة^٢ - هنا - وجهاً آخر، ونقله بعض محشّيه^٣ عن الشهيد في تمهيد القواعد^٤. قال شارح الروضة: «إنّ كلاً من النجاسات والمحلّلات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر»^٥، انتهى.

و يمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، والعقل والنقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرمة؛ ولذا يتمسكون كثيراً بأصالة الحلّ في باب الأطعمة والأشربة.

ولو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق بالطيّبات في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَجَلٌ لَّكُمْ أَطْيَبُ﴾^٦ المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكلّ ماشك في كونه طيباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إنّ التحريم محمول في القرآن على «الخبائث» و «الفواحش»، فإذا شك فيه

(١) هذا ما ادّعاء السيّد المرتضى في الناصريات: ٩٩، وانظر مفاتيح الشرائع ١: ٦٩ - ٧٠، ومفاتيح الأصول: ٥٣٤.

(٢) وهو الشيخ بهاء الدين محمد بن تاج الدين الحسن بن محمد الاصفهاني الشهير بالفاضل الهندي صاحب كشف اللثام و المناهج السوية في شرح الروض البهية وغيرها.

(٣) هو الشيخ علي من محشّي الروضة. راجع الروضة البهية (الطبع الحجري بخط عبد الرحيم)، طبعة المكتبة العلمية الإسلامية، الصفحة: ٢١.

(٤) تمهيد القواعد: ٢٧٠، ولكن ليست فيه «كون المحلّلات محصورة».

(٥) المناهج السوية (مخطوط)، الورقة: ٨٤.

(٦) المائدة: ٤.

فالأصل عدم التحريم، ومع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ﴾^١، وقوله ﷺ: «ليس الحرام إلّا ما حرّم الله»^٢. مع أنّه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيباً. بل الطيب ما لا يستقذر، فهو أمر عديمي يمكن إحرازه بالأصل عند الشك، فتدبر.

[التنبيه] السادس [اعتراض بعض الأخباريين على الأصوليين، ومناقشته]

حكى عن بعض الأخباريين^٣ كلام لا يخلو إيراده عن فائدة، وهو: أنّه هل يجوز أحد أن يقف عبدٌ من عباد الله تعالى، فيقال له: بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم وأقتفي أثره وما يثبت من المعلوم، فإن اشتبه عليّ شيءٌ عملتُ بالاحتياط، أفيزلّ قدم هذا العبد عن الصراط، ويقابل بالإهانة والإحباط، فيؤمر به إلى النار ويحرم مرافقة الأبرار؟ هيئات هيئات! أن يكون أهل التسامح والتساهل في الدين في الجنة خالدين، وأهل الاحتياط في النار معدّين، انتهى كلامه. أقول: لا يخفى على العوامّ - فضلاً عن غيرهم - أن أحداً لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وأنّه سبيل النجاة.

وأما الإفتاء بوجوب الاحتياط: فلا إشكال في أنّه غير مطابق للاحتياط؛ لاحتمال حرمة، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب والحرمة، وإلّا فالاحتياط في ترك الفتوى. وحينئذٍ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه، وإن لم يلتفت إليه و

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣، الباب ١ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ٤.

(٣) حكاه عنهم الوحيد البهبهاني.

(٤) حكاه الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية: ٣٧٧.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٩٣

احتمل العقاب كان مجبولاً على الالتزام بتركه، كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبباً.

و على كل تقدير، فلا ينفع قول الأخباريين له: إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا قول الأصولي له: إن العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.

وبالجملة: فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط. والافتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين، ولا متيقن من الأمرين في البين. و مفاصد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاصد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد، والله العالم وهو الحاكم.

[المسألة الثانية]

[الشبهة الحكمية التحريمية من جهة إجمال النص]

المسألة الثانية: ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة إجمال النص؛ إمّا بأن يكون اللفظ الدالّ على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة و الكراهة؛ وإمّا بأن يكون الدالّ على متعلّق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناءً محتمل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر الغير المسكر و لم يكن هناك إطلاق يؤخذ به.

و الحكم في ذلك كلّهُ كما في المسألة الاولى، و الأدلّة المذكورة من الطرفين جارية هنا. و ربما يتوهم: أن الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم - كالغناء و شرب الخمر الغير

المسكر - كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم. و هو فاسد.

[المسألة الثالثة]

[الشبهة الحكمية التحريمية من جهة تعارض النصين]

المسألة الثالثة : أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما.

و الأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط؛ لعدم الدليل عليه عدا ما تقدّم من الوجوه التي عرفت حالها، و بعض ما ورد في خصوص تعارض النصين، مثل ما في عوالي اللآلي من مرفوعة العلامة إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام : قال: قلت:

جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال: « يا زرارة، خذ بها اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذ النادر ».

فقلت: يا سيدي، إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: « خذ بها يقوله أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك ».

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي.

فقال: « انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بها خالفهم؛ فإن الحق فيها

خالفهم ».

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟

قال: « فخذ بها فيه الحائطة لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط ».

فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟

قال: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر ...»^١.

وهذه الرواية وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير، إلّا أنّها ضعيفة السند، وقد طعن صاحب الحقائق فيها وفي كتاب العوالي وصاحبه^٢، فقال: «إنّ الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور: من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور»^٣، انتهى.

ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه، أو كون الحكم الوقف أو التسايط والرجوع إلى الأصل أو التخيير بين الخبرين في أول الأمر أو دائماً، وجوه ليس هنا محلّ ذكرها؛ فإنّ المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، والله العالم.

[تعارض «المقرّر والناقل»، و«المبيح والحاضر»]

بقي هنا شيء، وهو: أنّ الاصوليتين عنوانوا في باب التراجع الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف^٤، ونسب تقديم المخالف - وهو المسمّى بالناقل - إلى أكثر الاصوليتين^٥ بل إلى جمهورهم^٦، منهم العلامة^٧.

وعنوانوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدالّ على الإباحة على الخبر الدالّ على الحظر و

(١) في جميع النسخ زيادة «الحديث»، وهي علامة لوجود تمة للحديث. لكن ليست للحديث تمة. راجع عوالي اللآلي ٤: ١٣٣، والمستدرک ١٧: ٣٠٣.

(٢) وهو ابن أبي جمهور الأحاسني.

(٣) الحقائق الناضرة ١: ٩٩.

(٤) راجع معارج الاصول: ١٥٦، ومعالم الدين: ٢٥٣، والفصول الغروية: ٤٤٥، ومفاتيح الاصول: ٧٠٥.

(٥) راجع نهاية الوصول إلى علم الاصول ٥: ٣١٨.

(٦) راجع غاية البادئ (مخطوط): ٢٨٩.

(٧) راجع مبادئ الوصول: ٢٣٧، وتهذيب الوصول: ٩٩.

الخلاف فيه^١، ونسب تقديم الحاضر على المبيع إلى المشهور^٢، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك^٣.

و الخلاف في المسألة الاولى ينافي الوفاق في الثانية، كما أنّ قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة . مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلى التخيير^٤.

ويمكن أن يقال: إنّ مرادهم من الأصل في مسألة الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب، لا أصالة الإباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيع والحاضر. وإنّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الواردة، لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين. لكن هذا الوجه قد ياباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ وتأمل.

[المسألة الرابعة]

[الشبهة الموضوعية التحريمية]

المسألة الرابعة: دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية، كما إذا شك في حرمة شرب مائع وإباحته للتردد في أنّه خلّ أو خمر، و في حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب.

(١) راجع المعارج: ١٥٧، ومفاتيح الاصول: ٧٠٨.

(٢) كما في غاية المأمول (مخطوط) الورقة: ٢٢٠.

(٣) راجع مفاتيح الاصول: ٧٠٨.

(٤) راجع مفاتيح الاصول: ٧٠٥ و ٧٠٨.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٩٧

و الظاهر عدم الخلاف في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة؛ للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السلام: «كُلْ شَيْءَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ»، و «كُلْ شَيْءَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ»^١.

و استدَلَّ العلامة في التذكرة^٢ على ذلك برواية مسعدة بن صدقة: «كُلْ شَيْءَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ، وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ وَ لَعَلَّهُ سَرَقَةٌ، أَوْ الْعَبْدُ يَكُونُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حَرَقْدُ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ قَهَرَ فَبِيعَ أَوْ خَدَعَ فَبِيعَ، أَوْ امْرَأَةٌ تَحْتُكَ وَ هِيَ اخْتِكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرَ هَذَا أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^٣.
و تبعه عليه جماعة من المتأخرين^٤.

و لا إشكال في ظهور صدرها في المدعى، إلا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً إلى أصالة الحلية؛ فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حُكِمَ بحل التصرف فيهما لأجل اليد، و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف؛ لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير و أصالة الحرية في الانسان المشكوك في رقيته. و كذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب و الرضاع فالحلية مستندة إليه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها؛ فيحرم وطؤها.

و بالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولي محكومة بالحرمة، و الحكم بحلّيتها إنما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي، فالحل غير مستند إلى

(١) لا يخفى: أن ظاهر كلام الشيخ في المقام وجود رواية أخرى مستقلة بهذا المضمون في المجامع الحديثية غير ما سيأتي من رواية مسعدة. ولكن التحقيق عدم وجوده في المجامع الحديثية.

(٢) وسائل الشيعية ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ١.

(٣) تذكرة الفقهاء (ط ج) ١٢: ١٩١.

(٤) وسائل الشيعية ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٤.

(٥) منهم: الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصولية: ٣٩٩، و الفاضل التراقي في المناهج: ٢١١ و ٢١٦.

أصالة الإباحة في شيء منها.

هذا، ولكن في الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية، مع أن صدرها وذيلها ظاهران في المدعى.

[توهم ودفع]

و توهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا؛ نظراً إلى أن الشارع بيّن حكم الخمر - مثلاً - فيجب حينئذ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمرًا - من باب المقدمة العلمية -؛ فالعقل لا يقبّح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام.

مدفوع: بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً والمعلومة إجمالاً المترددة بين محصورين، والأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير، وأما ما احتل كونه خمرًا من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه - كشرب التن - في قبح العقاب عليه.

وما ذكر من التوهم جارٍ فيه أيضاً؛ لأن العمومات الدالة على حرمة الخبائث^١ و الفواحش^٢ ﴿وَمَا تَنْهَكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُمْ﴾^٣ تدلّ على حرمة أمور واقعية يحتمل كون شرب التن منها.

ومنشأ التوهم المذكور: ملاحظة تعلّق الحكم بكلّي مردّد بين مقدار معلوم وبين

(١) آل عمران: ١٥٧.

(٢) آل عمران: ٣٣.

(٣) الحشر: ٧.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٤٩٩

أكثر منه، فيتخيّل أنّ الترديد في المكلف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط.
ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجوبية، حيث تمخّل بعض^١: أنّ دوران ما فات
من الصلوات بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلمية.
وقد عرفت، وسيأتي اندفاعه^٢.
فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه - لاحتفال كونه محرّماً - فيجب
دفعه.

قلنا: إن أريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الامور الاخرية، فهو مأمون
بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.
وإن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان - كما في المضارّ الدينيّة - فوجوب
دفعه عقلاً لو سلّم - كما تقدّم من الشيخ وجماعة^٣ - لم يسلم وجوبه شرعاً؛ لأنّ
الشارع صرح بحلّية كلّها لم يعلم حرمة، فلا عقاب عليه؛ كيف وقد يحكم الشرع
بجواز ارتكاب الضرر القطعيّ الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر
المحتمل في المقام؟

فإن قيل: نختار - أولاً - احتمال الضرر المتعلّق بامور الآخرة، والعقل لا يدفع
ترتبه من دون بيان؛ لاحتفال المصلحة في عدم البيان وكول الأمر إلى ما يقتضيه
العقل، كما صرح به في العدة^٤ في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة من أنّه لو
كان هناك في الفعل مضرة آجلة لبيّنها.

و ثانياً: نختار المضرة الدينيّة، وتحريمه ثابت شرعاً لقوله تعالى: ﴿ تَلْعَلُوا

(١) كالعلامة في تذكرة الفقهاء ٣٦١ ٢، ونهاية الأحكام ١: ٣٣٦.

(٢) انظر الصفحة: ٥٢٩.

(٣) راجع الصفحة: ٤٨٠.

(٤) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٤٢ - ٧٤٣.

يَأْيُذِكُ إِلَى التَّهْلُكَةِ^١، كما استدلّ به الشيخ أيضاً في العدة^٢ على دفع أصالة الإباحة، و هذا الدليل و مثله رافع للحلية الثابتة بقولهم عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»^٣.

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الاخروي، إلّا أنّ قولهم عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الاخروي.

و أمّا الضرر الغير الاخروي: فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع. و آية «التهلكة» مختصة بمظنة الهلاك، و قد صرح الفقهاء^٤ في باب المسافر بأنّ سلوك الطريق الذي يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. و كذا في باب التيمّم^٥ و الإفطار^٦ لم يرخّصوا إلّا مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشكّ.

نعم، ذكر قليل من متأخري المتأخرين^٧ انسحاب حكم الإفطار و التيمّم مع الشكّ أيضاً، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلّق الحكم في الأدلة بخوف الضرر الصادق مع الشكّ، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً. لكنّ الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقّن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) لا يخفى: أنّه لم يستدلّ به الشيخ في العدة. نعم، استدلّ به في المبسوط على وجوب دفع المضارّ. راجع المبسوط ٦: ٢٨٥.

(٣) وسائل الشريعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) راجع الدروس ١: ٢١٠، و الروض: ٣٨٨، و الذخيرة: ٤٠٩، و كشف الغطاء: ٢٧٢.

(٥) متهمي المطلب ٣: ٣٤، و مدارك الأحكام ٢: ١٩٤، و مستند الشيعة ٣: ٣٨٠.

(٦) شرائع الاسلام ١: ٢١٠، و مدارك الأحكام ٦: ٢٨٥.

(٧) كالحدث البحراني في الحقائق ١٣: ١٧١، و السيّد الطباطبائي في الرياض ١: ٣٢٩، و الفاضل التراقي

في المستند ١٠: ٣٧٥، و صاحب الجواهر في الجواهر ٥: ١١٠، و ١٦: ٣٤٦.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٥٠١

الوجوه. لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنّما هو بملاحظة نفس الضرر الديني من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخرى كذلك، إلّا أنّه قد يتحد مع الضرر الديني عنوانٌ يترتب عليه نفعٌ آخرى، فلا يستقلّ العقل بوجوب دفعه؛ ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص، وتعريضها في الجهاد والإكراه على القتل أو على الارتداد.

وحيث إنّ الضرر الديني المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو غيرها من المصالح، أولى بالجواز. فإن قلت: إذا فرضنا قيام أمانة غير معتبرة على الحرمة، فيظنّ الضرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشكّ والظنّ الغير المعتمد.

قلنا: الظنّ بالحرمة لا يستلزم الظنّ بالضرر. أمّا الأخرى: فلأنّ المفروض عدم البيان، فيقبح. و أمّا الديني: فلأنّ الحرمة لا تلازم الضرر الديني، بل القطع بها أيضاً لا يلازمه؛ لاحتقال انحصار المفسدة فيما يتعلّق بالأمور الاخرية. ولو فرض حصول الظنّ بالضرر الديني فلا محيص عن التزام حرمة، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الديني من الحركات والسكنات.

[تنبيهات]

و ينبغي التنبيه على امور:

[التنبيه الأول: اشتراط عدم اصل موضوعي يقتضى الحرمة]

أنّ محلّ الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة؛ فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محلّ

الكلام؛ لأن أصالة عدم علاقة الزوجية - المقتضية للحرمة - بل استصحاب الحرمة حاکمة على أصالة الإباحة.

و نحوها: المال المردّد بين مال نفسه و ملك الغير مع سبق ملك الغير له. و أمّا مع عدم سبق ملك أحد عليه، فلا ينبغي الإشكال في عدم ترتّب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه و نحوه ممّا يعتبر فيه تحقّق المالّة.

و أمّا إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلة على ماله و ملكه، فيمكن القول بها؛ للأصل. و يمكن عدمه؛ لأنّ الحلّة في الأملاك لا بدّ لها من سبب محلّل بالاستقراء، و لقوله ﷺ: «لا يحلّ مال إنّا من حيث أحله الله»^١.

و مبنى الوجهين أنّ إباحة التصرف هي المحتاجة إلى السبب، فيحرم مع عدمه و لو بالأصل. و أنّ حرمة التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير - و لو بالأصل - يتنفي الحرمة.

و من قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المردّد بين المذكّي و الميتة؛ فإنّ أصالة عدم التذكية - المقتضية للحرمة و النجاسة - حاکمة على أصالتي الإباحة و الطهارة.

و ربما يتخیّل خلاف ذلك: تارة لعدم حجّة استصحاب عدم التذكية^٢، و أخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة^٣.

و الأوّل مبنيّ على عدم حجّة الاستصحاب و لو في الامور العدميّة. و الثاني مدفوع: أولاً: بأنّه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية و لو بالأصل، و لا يتوقف على ثبوت الموت حتّى يتنفي بانتفائه و لو بحكم الأصل. و الدليل عليه: استثناء ما ذكّيتُم من قوله ﴿وَمَا أَكَلِ السَّبُعُ﴾^٤، فلم يبح الشارع إلّا ما ذكّي، و

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٧٥، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.

(٢) كما في المدارك ٢: ٣٨٧.

(٣) كما في شرح الوافية (مخطوط): ٣٦٥.

(٤) المائدة: ٣.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٥٠٣

إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها - ولو بحكم الأصل - انتفت الإباحة.

وثانياً: أن الميتة عبارة عن غير المذكي؛ إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً. وتمام الكلام في الفقه.

[التنبيه الثاني: كلام المحدث العاملي في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه]

الثاني: أن الشيخ الحرّ أورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاشر الأخباريين، واصله: أنه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط في الأول دون الثاني؟

وأجاب بما لفظه: 'أنّ حدّ الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعيّ أعني الإباحة والتحريم، كمن شكّ في أكل الميتة أنه حلال أو حرام، وحدّ الشبهة في طريق الحكم الشرعيّ ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوماً، كما في اشتباه اللحم الذي يشتري من السوق لا يعلم أنه مذكيّ أو ميتة، مع العلم بأنّ المذكيّ حلال والميتة حرام.

ويستفاد هذا التقسيم من أحاديث الأئمة عليهم السلام ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث، ويأتي بعضها.

وقسم متردّد بين القسمين، وهي الأفراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الأنواع، وليس اشتباهها بسبب شيء من الأمور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتي - أعني اشتباه صنفها في نفسها - كبعض أفراد الغناء الذي قد ثبت تحريم

(١) مكذا في جميع النسخ. ولكن الصحيح أن يقول: «ما حاصله». لأن ما نقله عن الشيخ الحرّ هو حاصل كلامه، لا لفظه.

نوعه و اشتبه أنواعه في أفراد يسيرة، و بعض أفراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه بعض أفراده حتى اختلف العقلاء فيها، و منها شرب التن.

و هذا النوع يظهر من الأخبار دخوله في الشبهات التي ورد الأمر باجتنابها. و هذه التفاصيل تستفاد من مجموع الأحاديث، و نذكر مما يدل على ذلك وجوهاً: منها: قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»، فهذا و أشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم.... و إذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالاً و حراماً^١.

أقول: كأن مطلبه أن هذه الرواية و أمثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط في مطلق الشبهة؛ و إلا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية. مع أن سياق أخبار التوقف و الاحتياط يأبى عن التخصيص؛ من حيث اشتغالها على العلة العقلية لحسن التوقف و الاحتياط - أعني الحذر من الوقوع في الحرام و الهلكة - فحملها على الاستحباب أولى.

ثم قال: و منها: قوله عليه السلام: «حلال بين و حرام بين و شبهات»^٢، و هذا إنما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم؛ و إلا لم يكن الحلال البين و لا الحرام البين و لا يعلم أحدهما من الآخر إلا بعلام الغيوب، و هذا ظاهر واضح^٣.

أقول: فيه - مضافاً إلى ما ذكرنا، من إبقاء سياق الخبر عن التخصيص - : أن رواية التثليث التي هي العمدة من أدلتهم ظاهرة في حصر ما يبتلي به المكلف من الأفعال في ثلاثة، فإن كانت عامة للشبهة الموضوعية أيضاً صح الحصر، و إن اختصت بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارج جرمي المردد بين الحلال و الحرام قسمياً رابعاً؛ لأنه ليس حلالاً بيناً و لا حراماً بيناً و لا مشتبهاً بالحكم.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ١.

(٢) الفوائد الطوسية: ٥١٨ - ٥١٩. و ما أخرناه من النسخ و أثبتناه أقرب إلى المصدر.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٤) الفوائد الطوسية: ٥١٩.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٥٠٥

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 أريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. وإن أريد ندرتهما، ففيه: أن الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شموله له. مع أن دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرمات الخارجية المعلومة أكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها.

ثم قال: ومنها: ما ورد من الأمر البالغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلة وعدم النص، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي^١.

أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط، إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

ثم قال: «و منها: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار، لا يكاد يوجد وجه أقرب منه»^٢.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب مما ذكره.

ثم قال ما حاصله: و منها: أن الشبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام، بخلاف الشبهة في طريق الحكم؛ لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراد غير معلوم أو معلوم العدم؛ لأنه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله، وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه،^٣ انتهى.

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر .

(٣) الفوائد الطوسية : ٥١٩ - ٥٢٠ .

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له؛ فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزالة الشبهة فيه، لا من الإمام عليه السلام ولا من غيره من الطرق المتمكن منها، والرجوع إلى الإمام عليه السلام إنما يجب في ما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم.

وأما مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشيء أو عدم توقفه على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس؛ فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ثم قال: «ومنها: 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، ولزوم تكليف ما لا يطاق. والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم و عسر شديد؛ لاستلزامه الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات»^١، انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحل والحرم، كـ «يد المسلم»، و «السوق»، و «أصالة الطهارة»، و «قول المدعي بلا معارض»، و الاصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والأخباريين، على ما صرح به المحدث الأستريادي كما سيحيى نقل كلامه في الاستصحاب^٢.

وبالجملة: فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات؛ لقلتها.

ثم قال: «ومنها: أن اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً، ولا يتم إلّا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعيّ و من الأفراد الغير الظاهرة الفردية، و ما لا يتم الواجب إلّا به و كان مقدوراً فهو واجب.

إلى غير ذلك من الوجوه. وإن أمكن المناقشة في بعضها، فمجموعها دليل كاف

(١) الفوائد الطوسية : ٥٢٠.

(٢) راجع الجزء الثاني: ٢٦٧-٢٦٨.

شاف في هذا المقام، والله أعلم بحقائق الأحكام، انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب عن 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 فإذا 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 بذی المقدمة غير محرز إلا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي، فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الإجمالي لا يجب، لا نفساً ولا مقدمة، والله العالم.

[التنبيه الثالث: رجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرام]

الثالث: أنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً، حتى فيما كان هناك أمانة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره، بل يلزم أزيد مما ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم؛ لمنافاته للغرض.

والتبعيض بحسب الموارد، واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال - أيضاً - مشكّل؛ لأن تحديده في غاية العسر، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط

في المظنونات و أمّا المشكوكات - فضلاً عن انضمام الموهومات إليها - : فلاحتياط فيها حرجٌ مخلٌّ بالنظام. و يدلّ على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً و استلزام كليته الاختلال.

و يحتمل التبعض بحسب المحتملات، فالحرّام المحتمل إذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى، محتاط فيه، و إلا فلا.

و يدلّ على هذا جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، و أنّه شديد، و أنّه يكون منه الولد^١، منها: ما تقدّم من قوله عليه السلام: «لا تجامعوا على النكاح بالشبهة»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك أنّ امرأة أرضعتك» - إلى أن قال - : «إنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^٢.

و قد تعارض هذه بما دلّ على عدم وجوب السؤال و التوبخ عليه^٣، و عدم قبول قول من يدّعي حرمة المعقودة مطلقاً^٤ أو بشرط عدم كونه ثقة^٥، و غير ذلك^٦.

و فيه: أنّ مساقها التسهيل و عدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب.

و يحتمل التبعض بين مورد الأمانة على الإباحة و موارد لا يوجد فيها إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأوّل؛ لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة؛ فإنّ الأمارات في الموضوعات بمنزلة الأدلّة في الأحكام مزيلة للشبهة، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهة ما يتحرّر في حكمه و لا بيان من الشارع لا عموماً و لا خصوصاً

(١) وسائل الشريعة ١٤: ١٩٣، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الحديث ١ و ٣.

(٢) وسائل الشريعة ١٤: ١٩٣، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الحديث ٢، و قد تقدّم في الصفحة ٤٥٦.

(٣) وسائل الشريعة ١٤: ٢٢٧، الباب ٢٥ من أبواب عقد النكاح.

(٤) وسائل الشريعة ١٤: ٢٢٦، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، الحديث ١ و ٣.

(٥) وسائل الشريعة ١٤: ٢٢٦، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٢.

(٦) راجع وسائل الشريعة ١٤: ٤٥٧، الباب ١٠ من أبواب المتعة.

المطلب الأول: الشبهة التحريمية / ٥٠٩

بالنسبة إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال، وهذا بخلاف أصالة الإباحة؛ فإنها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها.

هذا، ولكن أدلة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ «الشبهة»، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً.

فالأولى: الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرام. وما ذكر من أنّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنشأ يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه.

[التنبيه الرابع: عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام]

إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع؛ لعموم أدلته من العقل والنقل، وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة»؛ فإنّ ظاهره حصول الاستبانة وقيام البيّنة لا التحصيل، وقوله: «هو لك حلال حتى يجيثك شاهدان»^١.

لكن هذا وأشباهه - مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق: «كل ولا تسأل»^٢، وقوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة؛ إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم»^٣، وقوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج: «لم سألت؟»^٤ - واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلّة، فلا تشمل ما نحن فيه. إلّا أنّ المسألة غير خلافة، مع كفاية الإطلاقات.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٣) الاستبصار ٤: ٧٥.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ١٠٧١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٤: ٤٥٧، الباب ١٠ من أبواب المتعة، الحديث ٣ و ٤، مع تفاوت.

[المطلب الثاني] [الشبهة الوجوبية]

المطلب الثاني : في دوران حكم الفعل بين الوجوب و غير الحرمة من الأحكام .
و فيه - أيضاً - مسائل:

[المسألة الاولى] [الشبهة الحكمية الوجوبية من جهة فقدان النص]

الاولى : فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النصّ المعتبر، كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤية الهلال، و كالاستهلال في رمضان، و غير ذلك.

[المعروف من الأخباريين عدم وجوب الاحتياط]

و المعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة و عدم وجوب الاحتياط. قال المحدث الحرّ العاملي - في باب القضاء من الوسائل - : «إنّه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب، إلّا إذا علمنا اشتغال الذمّة بعبادة معيّنة و حصل الشكّ بين فردين، كالقصر و التمام، و الظهر و الجمعة، و جزاء واحد للصيد أو اثنين، و نحو ذلك، فإنّه يجب الجمع بين العبادتين؛ لتحريم تركهما

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية / ٥١١

معاً؛ للنص، و تحريم الجزم بوجود أحدهما بعينه؛ عملاً بأحاديث الاحتياط^١، انتهى موضع الحاجة.

و قال المحدث البحراني - في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: أحدهما: أنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب - : «و هذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به؛ إذ لم يقل أحد إن الأصل الوجوب»^٢.

و قال في محكي كتابه^٣ - المسمى بالدرر النجفية - : «إن كان الحكم المشكوك دليلاً هو الوجوب، فلا خلاف و لا إشكال في انتفائه حتى يظهر دليلاً؛ لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج و التكليف بما لا يطاق»^٤، انتهى.

لكنه في مسألة وجوب الاحتياط، قال - بعد القطع برجحان الاحتياط - : «إن منه ما يكون واجباً، و منه ما يكون مستحباً:

فالأول: كما إذا تردّد المكلف في الحكم، إمّا لتعارض الأدلة، أو لتشابهها و عدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكلفة بناءً على نفي البراءة الأصلية، أو لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم، أو نحو ذلك.

و الثاني: كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالاً مستنداً إلى بعض الأسباب المجوزة، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحة شيء و حليته لكن يحتمل قريباً بسبب بعض تلك الأسباب أنه مما حرّمه الشارع و إن لم يعلم به المكلف. و منه جوائز الجائر، و نكاح امرأة بلغك أنها ارتضعت معك الرضاع المحرم إلّا أنه لم يثبت ذلك شرعاً، و منه أيضاً الدليل المرجوح في نظر الفقيه.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩ - ١٢٠، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٢٨.

(٢) انتهى محصل كلام المحقق البحراني في الحقائق الناضرة ١: ٤٣.

(٣) الحاكي هو الشيخ محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين: ٤٤٤.

(٤) راجع الدرر النجفية ١: ١٦٦.

أما إذا لم يحصل ما يوجب الشكّ والريبة، فإنه يعمل على ما ظهر له من الأدلة و إن احتمل النقيض باعتبار الواقع، ولا يستحبّ له الاحتياط هنا، 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 و تردّد بين الوجوب والاستحباب، و تعارض الدليلين، و عدم النصّ - قال: «و من هذا القسم: ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام التي لا يعمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الأصلية، فإنّ الحكم فيه ما ذكر، كما سلف^٢، انتهى.

و ممّن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدثّ الأستراباديّ، حيث حكى عنه في الفوائد المدنية^٣، أنه قال: «إنّ التمسكّ بالبراءة الأصلية من حيث هي إنّما يجوز قبل إكمال الدين. و أما بعد تواتر الأخبار بأنّ كلّ واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعيّ من قبل الله تعالى، فلا يجوز قطعاً؛ و كيف يجوز و قد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقّف في ما لم يعلم حكمها، معلّين بأنّه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعيّ وارد من الله تعالى، و بأنّ من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فاولئك هم الكافرون؟.

ثمّ أقول: هذا المقام ممّا زلّت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحريّ بنا أن نحقق المقام و نوضحه بتوفيق الملك العلّام و دلالة أهل الذكر عليهم السلام، فنقول: التمسكّ بالبراءة الأصلية إنّما يتمّ عند الأشاعة المنكرين للحسن و القبح الذاتيتين، و كذلك عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيتين، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام، و هو الحقّ عندي.

ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لا بعده، إلّا على مذهب من جوّز

(١) الحدائق الناضرة ١: ٦٨ - ٦٩، و الدرر النجفية ٢: ١١٧.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٧٠، و الدرر النجفية ٢: ١١٩.

(٣) حكى عنه صاحب هداية المسترشدين مع تفاوت في بعض العبارات. راجع هداية المسترشدين:

من العامة خلّو الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال: بقي هنا أصل آخر، وهو أن يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقاً للبراءة الأصلية.

لأننا نقول: هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب؛ لأنّ خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة^١.

إلى أن قال: «هذا الكلام مما لا يرتاب في قبحه، نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفلى والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقال.

ثم أقول: الحديث المتواتر بين الفريقين المشتغل على حصر الأمور في ثلاثة^٢، وحديث: دع ما يريك إلى ما لا يريك^٣ ونظائرهما، أخرج كلّ واقعة لم يكن حكمها بيناً عن البراءة الأصلية، وأوجب التوقّف فيها^٤.

ثم قال - بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب، وقد يكون في محتمل الحرمة - : «إنّ عادة العامة والمتأخّرين من الخاصّة جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية، ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين - لعلمنا بأنّ الله تعالى أكمل لنا ديننا، ولعلمنا بأنّ كلّ واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعيّ من الله تعالى خالٍ عن المعارض، ولعلمنا بأنّ كلّ ما جاء به نبينا ﷺ مخزون عند العترة الطاهرة ﷺ، ولم يرخّصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقّف في كلّ ما لم يعلم حكمه، وأوجبوا الاحتياط في بعض صورته - فعليّنا: أن نبيّن ما يجب أن يفعل في المقامين، و سنحقّقه فيما يأتي إن شاء الله تعالى»^٥.

(١) الفوائد المدنية: ١٣٨.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣، وكنز العمال ١٥:

٨٥٥، الحديث ٤٣٤٠٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٤، ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧١ و ٥٦.

(٤) الفوائد المدنية: ١٣٧.

(٥) الفوائد المدنية: ١٣٨ - ١٣٩.

و ذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوي احتمالي الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب. و لو كان ظاهراً في التدب بني على جواز الترك. و كذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء. و تمسك في ذلك بحديث: «ما حجب الله علمه» و حديث: «رفع التسعة» - قال - : «و خرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه؛ لحديث التثليث»^١.

أقول: قد عرفت فيما تقدّم في نقل كلام المحقق^٢ أنّ التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بها لا طريق إلى العلم به، و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا لكون الحسن و القبح أو الوجوب و التحريم عقليّين أو شرعيّين، في ذلك.

و العمدة في ما ذكره هذا المحدث من أوّله إلى آخره تحيُّله أنّ مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصلية لنفي الحكم الواقعي، و لم أجد أحداً يستدلّ بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقاً أنّ ظاهر جماعة من الإمامية جعل أصل البراءة من الأدلة الظنية، كما تقدّم في المطلب الأوّل استظهار ذلك من صاحبي المعالم و الزبدة^٣.

لكنّ ما ذكره من إكمال الدين لا ينبغي حصول الظنّ؛ لجواز دعوى أنّ المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبي ﷺ للبراءة. و ما ذكره من تبعيّة خطاب الله تعالى للحكم و المصالح لا ينافي ذلك.

لكنّ الإنصاف: أنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ، خصوصاً في المقام - كما سيجيء في محله^٤ - و لا أمانة غيره يفيد الظنّ.

فالاعتراض على مثل هؤلاء إنّما هو منع حصول الظنّ، و منع اعتباره على تقدير الحصول، و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا للحسن و القبح العقليّين في هذا المنع.

(١) انظر الفرائد المدنية: ١٦٢ - ١٦٣.

(٢) راجع الصفحة: ٤٨١.

(٣) راجع الصفحة: ٤٨٥.

(٤) راجع الجزء الثاني (مبحث الاستصحاب): ٢٤٧ - ٢٤٨.

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية / ٥١٥

و كيف كان: فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة، حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، و صار آخرون إلى لزومه، و فصل آخرون^١، انتهى. و حكى عن المعالم نسبته إلى جماعة^٢.

[المسألة خلافية و الأقوى البراءة]

فالظاهر أن المسألة خلافية، لكن لم يعرف القائل به بعينه، و إن كان يظهر من الشيخ^٣ و السيدين^٤ التمسك به أحياناً، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل. و الأقوى فيه: جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة، مضافاً إلى الإجماع المركب.

[تنبيهات]

و ينبغي التنبيه على أمور:

[التنبيه الأول: محل الكلام في الشبهة الوجوبية]

الأول: أن محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل. و أما إذا احتمل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر، فهو داخل في الشك في المكلف به، و إن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضاً، كما سيجيء إن شاء الله تعالى^٥، لكنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية.

(١) معارج الأصول: ٢١٦.

(٢) لم نعثر على الحاكمي ولا المحكي عنه.

(٣) المبسوط ١: ١٥ و ٥٩.

(٤) الانتصار (السيد المرتضى) ٩: ١٠٣، ١٤٣، ١٤٦ و ١٤٨، والغنية (السيد ابن زهرة): ٥٨، ٥٥.

٥٩ و ٦٣.

(٥) راجع الجزء الثاني: ٨٢.

[التنبيه الثاني: رجحان الاحتياط وترتب الثواب عليه]

الثاني: أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى في ما احتمل كراهته. و الظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة؛ لأنه انقياد وإطاعة حكمية، والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناءً على أنه في حكم المعصية وإن لم يفعل محرماً واقعياً.

[احتمال جريان الاحتياط في العبادات الدائرة بين الوجوب وغير الاستحباب]

وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان:

أقواماً لعدم^١؛ لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلّق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمّى ذلك ثواباً.

ودعوى: أنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتيان ثبت «بحكم الملازمة» الأمر به شرعاً، مدفوعة؛ لما تقدّم في المطلب الأول^٢ من أنّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد - كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف - إرشاديٌّ محض، لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادةً، كما أنّ إطاعة الأوامر المتحققة لم تنصر عبادةً بسبب الأمر الوارد

(١) لا ينفى: أنّ في أكثر النسخ هكذا. وفي بعض آخر منها: «وجهان: عدم...»، وهذا أوفق بمذهب المصنّف من جريان الاحتياط في العبادات. وأما بناءً على ما في أكثر النسخ: فعلل مراده من أقواتية عدم هو أقواتيته في بادية النظر.

(٢) راجع الصفحة ٤٦٣ و ٤٨٦.

بها في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^١.

و يحتمل الجريان؛ بناءً على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة و منع توقفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبعوضاً؛ ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء - فتوى و عملاً - على إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص الغير المعبرة و الفتاوى النادرة.

و استدل في الذكرى^٢ - في خاتمة قضاء الفوائت - على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم، بقوله تعالى: ﴿فَأَنقُضْ اللَّهُ مَا أَسْطَقْتُمْ﴾^٣، ﴿أَنقُضْ اللَّهُ حَقَّ تَقَاتِلِهِ﴾^٤، و قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَاءً ثَوَاتًا وَطَلُوبُهُمْ رِجْلَةً أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾^٥.

و التحقيق: أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبة ولو إجمالاً، فهو، وإلا فما أورده في الذكرى - كأوامر الاحتياط - لا يجدي في صحتها؛ لأن موضوع التقوى و الاحتياط - 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 تكون تلك الأوامر منشأ للقربة المنوية فيها.

اللهم إلا أن يقال - بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^٦؛ حيث إن قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطراً أو شرطاً، و المفروض ثبوت مشروعيتهما بهذا الأمر الوارد فيها - إن المراد من الاحتياط و الالتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر

(١) الأنفال: ٢٠.

(٢) الذكرى ٢: ٤٤٤.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) آل عمران: ١٠٢.

(٥) المؤمنون: ٦٠.

(٦) البقرة: ٤٣.

فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل، وحيثُ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر.

و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة و لم يأت به بداعي احتمال المطلبية؛ و لو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي و هو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلبية، لم يجوز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلّا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه.

فعلّم: أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي.

[قاعدة التسامح في أدلة السنن]

ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفة إثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعيّ دون الإرشاد العقليّ؛ لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب، كصحيحة هشام بن سالم - المحكية عن المحاسن^١ - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله ﷺ لم يقله»^٢. و عن البحار^٣ - بعد ذكرها - : «أنّ هذا الخبر من المشهورات، رواه العامة و الخاصة بأسانيد»^٤.

و الظاهر: أنّ المراد من «شيء من الثواب» - بقرينة ضمير «فعمله»، و إضافة الأجر إليه - هو الفعل المشتمل على الثواب.

(١) حكاه عنه في هداية المسترشدين: ٤٢٣.

(٢) المحاسن ١: ٩٣، الحديث ٢، و وسائل الشيعة ١: ٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

(٣) كما في هداية المسترشدين: ٤٢٣.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية / ٥١٩

و في عدّة الداعي عن الكليني: أنّه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام أنّه: «من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما بلغه»^١.
و أرسل نحوه السيّد في الإقبال عن الصادق عليه السلام، إلّا أنّ فيه: «كان له ذلك»^٢.
و الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، إلّا أنّ ما ذكرناها أوضح دلالة على ما نحن فيه، وإن كان يورد عليه أيضاً: تارة: بأنّ ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعي. وأخرى: بما تقدّم في أوامر الاحتياط من أنّ قصد القرية مأخوذة في الفعل المأمور به هذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله، فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب و كون البالغ هو الثواب الخاصّ، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل. وثالثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضاً أو مع الثواب.

لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر.

ويردّ ما قبله ما تقدّم في أوامر الاحتياط^٣.

و أمّا الإيراد الأوّل: فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه؛ لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ و كونه الداعي على العمل - و يؤيّد: تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار^٤ بطلب قول النبي صلى الله عليه وآله و التماس الثواب الموعود و من المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب.

(١) في جميع النسخ: «فعله». والصحيح ما أثبتناه، وهو الموافق للمصدر.

(٢) عدّة الداعي: ١٢، و الكافي ٢: ٨٧، و وسائل الشيعة ١: ٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٨.

(٣) إقبال الأعمال ٣: ١٧١، و وسائل الشيعة ١: ٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٩.

(٤) راجع وسائل الشيعة ١: ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

(٥) راجع الصفحة: ٤٨٧.

(٦) وسائل الشيعة ١: ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤ و ٧.

وحيثُ فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق.

وأما طلب الشارع لهذا الفعل: فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، وهو عين الأمر بالاكتياط. وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب؛ لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه، فيشبه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾. إلا أن هذا وعدٌ على الإطاعة الحقيقية، وما نحن فيه وعدٌ على الإطاعة الحكمية، وهو الفعل الذي يعدُّ معه العبد في حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعدُّ معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

وأما ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «مَنْ سَرَحَ لِحَيْتِهِ فَلَهُ كَذَا»، فمدفوع: بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقةً أو حكماً، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إنشائياً. ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

وأما الثواب الموعود في هذه الأخبار: فهو باعتبار الإطاعة الحكمية، فهو لازم

(١) النساء: ١٣.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١: ٤٢٩، الباب ٧٦ من أبواب آداب الحتام، الحديث ١.

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية / ٥٢١

لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلا يدل على طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي 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 أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً و إن كان نوعاً من الجزاء و العوض - إلا أن مدلول هذه الأخبار إخباراً عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، و هو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾^١ ملزوم لأمر إرشادي - يستقل به العقل - بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

و الحاصل: أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً؛ فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه، و لا يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل. و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قوياً

أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً، فافهم.

[التنبيه الثالث: اختصاص أدلة البراءة بالشك في الوجوب التعيني]

الثالث: أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني، سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار. أمّا لو شك في الوجوب التخيري والإباحة: فلا تجري فيه أدلة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به^١ ويعاقب عليه.

وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل؛ لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص: فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب؛ إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلي والفرد، فتعين هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك.

و أمّا إذا كان الشك في وجوبه بالخصوص، جرى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم لازمه الوضعي، وهو سقوط الواجب المعلوم به إذا شك في إسقاطه له. أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم، وشك في كونه واجباً مسقطاً للواجب الآخر أو مباحاً مسقطاً لوجوبه - نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم -: فلا مجرى للأصل إلّا بالنسبة إلى طلبه، وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعيني بالعرض إذا فرض تعدّد ذلك الواجب الآخر.

وربما يتخيل من هذا القليل ما لو شك في وجوب الانتهاج على من عجز عن القراءة وتعلّمها، بناءً على رجوع المسألة إلى الشك في كون الانتهاج مستحباً مسقطاً أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخيري بالأصل. لكنّ الظاهر أن المسألة ليست من هذا القليل؛ لأن صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتصف بالوجوب لا محالة. واتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب،

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «يلتزم به».

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية / ٥٢٣

فيختصّ بها إذا تمكّن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن و خرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفرداً.

لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه؛ فإنه يتمكّن من الصلاة منفرداً بلا قراءة؛ لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالانتهاء، فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول والده -: «و الأقرب وجوب الانتهاء على الاتميّ العاجز» -: «وجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة. و يحتمل عدمه؛ لعموم نصين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلّم. والثاني: نديّة الجماعة. و الأول أقوى؛ لأنه يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعيّن عند الضرورة؛ لأنّ كلّ بدل اختياريّ يجب عيناً عند تعذر مبدله، و قد بين ذلك في الاصول. و يحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقطه لوجوب القراءة على المأموم، و التعذر أيضاً مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر؛ إذ التقدير أنّ كلّاً منهما سبب تامّ. و المنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط»^١؟ انتهى. و المسألة محتاجة إلى التأمل.

ثم إنّ الكلام في الشكّ في الوجوب الكفائي - كوجوب ردّ السلام على المصلّي إذا سلّم على جماعة و هو منهم - يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

[المسألة الثانية]

[الشبهة الحكمية الوجوبية من جهة إجمال النصّ]

المسألة الثانية: فيما اشتبّه حكمه الشرعيّ من جهة إجمال اللفظ، كما إذا قلنا باشتراك

(١) هكذا في جميع النسخ. و في المصدر «الاتميّ بالعارف».

(٢) إيضاح الفوائد ١: ١٥٤.

لفظ «الأمر» بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

[المعروف عدم وجوب الاحتياط]

و المعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدّم عن المحدث العاملي في الوسائل^١ أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضاً معقد إجماع المعارج^٢.

[تصريح المحدث البحراني بوجوب التوقف والاحتياط، والمناقشة فيه]

لكن تقدّم من المعارج أيضاً - عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط - وجود القائل بوجوبه هنا^٣.

وقد صرح صاحب الحدائق - تبعاً للمحدث الأسترابادي^٤ - بوجوب التوقف والاحتياط هنا. قال في الحدائق - بعد ذكر وجوب التوقف - : «إنّ من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب. وفيه: أولاً: منع جواز الاعتناء على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية. وثانياً: أنّ مرجع ذلك إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، ومن المعلوم أنّ أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية. ولا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية؛ فإنّه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب^٥، انتهى.

(١) راجع الصفحة: ٥١٠ - ٥١١.

(٢) معارج الاصول: ٢٠٨.

(٣) راجع الصفحة: ٥١٥.

(٤) الفوائد المدنية: ١٦٣.

(٥) انتهى كلامه محضاً. راجع الحدائق الناضرة: ١: ٦٩ و ٧٠.

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنَّ 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 الظنّ فحديث تبعية الأحكام للمصالح وعدم تبعيتها - كما عليه الأشاعرة - أجنبي عن ذلك؛ إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة أو لا عنها على الخلاف.

وبالجملة: فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نصّ فيه وبين ما أجمل فيه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظنّ، حتّى لو جعل مناط الظنّ عموم البلوى؛ فإنّ عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور؛ وإلا لنقل مع توفّر الدواعي، بخلاف الاستحباب؛ لعدم توفّر الدواعي على نقله.

ثم إنّ ما ذكرنا من حسن الاحتياط جارٍ هنا، والكلام في استحبابه شرعاً كما تقدّم^١. نعم، الأخبار المتقدمة في من بلغه الثواب^٢ لا يجري هنا؛ لأنّ الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردها؛ لأنّ المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم بلوغ الثواب. وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة.

ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها، والله العالم.

(١) تقدم في الصفحة: ٤٨٥ - ٤٨٦.

(٢) في الصفحة: ٥١٨ - ٥١٩.

[المسألة الثالثة]

[الشبهة الحكمية الوجوبية من جهة تعارض النصين]

المسألة الثالثة: فيما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة تعارض النصين.
و هنا مقامات، لكنّ المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقّف و الاحتياط.

[المعروف عدم وجوب الاحتياط]

و المعروف عدم وجوبه هنا، و ما تقدّم في المسألة الثانية - من نقل الوفاق و الخلاف - آتٍ هنا.

[وجوب الاحتياط عند الاسترأبادي و البحراني]

و قد صرح المحدثان المتقدّمان^١ بوجوب التوقّف و الاحتياط هنا^٢. و لا مدرك له سوى أخبار التوقّف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب في ما نحن فيه^٣. مع أنّها أعمّ ممّا دلّ على التوسعة و التخيير.
و ما دلّ على التوقّف في خصوص المتعارضين و عدم العمل بواحد منهما^٤ يختصّ - أيضاً - بصورة التمكن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام.

(١) وهما المحدث الأسترأبادي والمحدث البحراني .

(٢) راجع الفوائد المدنية: ١٦٣، و الحقائق الناضرة ١: ٧٠.

(٣) راجع الصفحة: ٤٦٢ - ٤٦٣.

(٤) كمقبولة عمر بن حنظلة المروّية في وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، المحدث ١.

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية / ٥٢٧

وأما رواية عوالي اللآلي المتقدمة^١ الأمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها، إلا أنك قد عرفت ما فيها، مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام.
ومنه يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيفة ابن الحجاج المتقدمة^٢ الواردة في جزاء الصيد، بناءً على استظهار شمولها - باعتبار المناط - لما نحن فيه.

[ما يدلّ على التخيير في المسألة]

ومّا يدلّ على الأمر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه - من اشتباه الوجوب بغير الحرمة - التوقيع المرويّ في الاحتجاج عن الحميريّ، حيث كتب إلى صاحب عجل الله فرجه: يسألني بعض الفقهاء عن المصليّ إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، و يجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد. الجواب: «في ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإنّه إذا انتقل عن حالة إلى أخرى فعليه التكبير. وأمّا الحديث الآخر: فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأوّل يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً...»^٣، فإنّ الحديث الثاني وإن كان أخصّ من الأوّل، وكان اللازم تخصيص الأوّل به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلّا أنّ جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السلام بالمعنى، وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عليه بالتخيير.

ثمّ إنّ وظيفة الإمام عليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعيّ، إلّا أنّ هذا

(١) راجع الصفحة: ٤٩٤.

(٢) راجع الصفحة: ٤٩٥.

(٣) تقدّمت في الصفحة: ٤٦٨.

(٤) الاحتجاج ٢: ٣٠٤، وسائل الشيعة ٤: ٩٦٧، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨.

الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب في ما ليس بواجب؛ من جهة كفاية قصد القرينة في العمل.

و كيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه، ثبت في ما نحن فيه - من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل - بالإجماع والأولوية القطعية.

[كلام الاصوليين في باب التراجع]

ثم إن جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجع الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرر^١، وحكي عن الأكثر ترجيح الناقل^٢. وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة، وذهب جماعة إلى ترجيح الأول^٣. وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر^٤، وحكي عن الأكثر - بل الكل - تقديم الحاضر^٥، ولعلّ هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

[المسألة الرابعة]

[الشبهة الموضوعية الوجوبية]

المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه في موضوع الحكم.

(١) راجع معارج الاصول: ١٥٦، ونهاية الوصول إلى علم الاصول: ٣١٨: ٥، ومعالم الدين: ٢٥٣.

(٢) حكاه في نهاية الوصول إلى علم الاصول: ٣١٨: ٥. وراجع مفاتيح الاصول: ٧٠٥.

(٣) راجع مفاتيح الاصول: ٧١٠.

(٤) راجع المعارج: ١٥٧، ونهاية الوصول إلى علم الاصول: ٣١٩: ٥.

(٥) راجع مفاتيح الاصول: ٧٠٨.

[جرمان أدلة البراءة]

والحكم فيه البراءة؛ ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية^١ من أدلة البراءة عند الشك في التكليف.

وتقدم فيها^٢ - أيضاً - اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلّق بمفهوم وجب - مقدّمة لامتنال التكليف في جميع أفرادها - موافقته في كلّ ما يحتمل أن يكون فرداً له.

[جرمان البراءة فيما لو تردّدت الفاتحة بين الأقل والأكثر]

ومن ذلك يعلم أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال في ما إذا تردّدت الفاتحة بين الأقل والأكثر - كصلاتين وصلاة واحدة - بناءً على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً يقتضي لزوم الاتيان بالأكثر من باب المقدّمة.

توضيح ذلك - مضافاً إلى ما تقدم في الشبهة التحريمية - : أن قوله: «اقض ما فات» يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته، وهو الأقل، ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شك في فوته وليس فعله مقدّمة لواجب حتّى يجب من باب المقدّمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعاً لا يقتضي إلّا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم - حتّى يقال: إن اللفظ ناظرٌ إلى الواقع من غير تقييد بالعلم - بل من جهة أن الأمر بقضاء الفاتت الواقعي لا يعدّ دليلاً إلّا على ما علم صدق الفاتت عليه، وهذا لا يحتاج إلى مقدّمة، ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمة العلمية.

والحاصل: أن المقدّمة العلمية المتّصّفة بالوجوب لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي.

(١) راجع الصفحة: ٤٩٧ - ٤٩٨.

(٢) راجع الصفحة: ٤٩٨.

نعم، لو أُجري في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، وسيجيء الكلام عليه^١.

هذا، ولكن المشهور بين الأصحاب^٢، بل المقطوع به من المفيد^٣ إلى الشهيد الثاني^٤ أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها.

و ظاهر ذلك - خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة، وأن 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؛ لاستغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعاً إلا بذلك. ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد، صلى تلك الصلاة مكرراً حتى يظن الوفاء»^٥. ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم؛ لعدم البراءة إلا باليقين، والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم؛ لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة. ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية^٦، انتهى.

وحكي هذا الكلام - بعينه - عن النهاية^٧، و صرح الشهيدان^٨ بوجوب تحصيل

(١) سيجيء في الصفحة: ٥٣٢ - ٥٣٣.

(٢) كما في مفتاح الكرامة ٣: ٤٠٦.

(٣) المقنعة: ١٤٨ و ١٤٩.

(٤) الروضة البهية ١: ٧٥٠.

(٥) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١.

(٦) نفس المصدر.

(٧) نهاية الأحكام ١: ٣٢٥.

(٨) راجع الذكرى ٢: ٤٣٧ - ٤٣٨، والمقاصد العلية: ٢١٧.

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية / ٥٣١

العلم مع الإمكان، وصرّح في الرياض^١ بأن مقتضى الأصل القضاء حتّى يحصل العلم بالوفاء؛ تحصيلاً للبراءة اليقينية. وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ في التهذيب، حيث قال: «أما ما يدلّ على أنّه يجب أن يكتر منها، فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلّص من ذلك إلّا بأن يستكثر منها، وجب^٢، انتهى.

وقد عرفت^٣ أنّ المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شكّ في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أنّ الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإنّ الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر. وكذا لو تردّد في ما فات عن أبويه أو في ما تحمّله بالإجارة بين الأقلّ والأكثر.

[عدم جريان البراءة في هذه المسألة عند بحر العلوم]

وربما يظهر عن بعض المحقّقين^٤ الفرق بين هذه الأمثلة وبين ما نحن فيه؛ حيث حكى عنه^٥ - في ردّ صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة^٦ - أنّه قال: «إنّ المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفاً بقضاء هذه الفائتة قطعاً، وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا. ومجرّد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضاً؟ وأي شخص يحصل منه التأمل في أنّه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً ومجرّد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ وإن أنكر حجّة الاستصحاب فهو يسلم

(١) رياض المسائل ٤: ٢٨٩.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٨.

(٣) راجع الصفحة: ٥٢٩.

(٤) هو السيّد بحر العلوم في المصابيح.

(٥) الحاكي عنه هو السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٣: ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٦) راجع ذخيرة المعاد: ٣٨٤.

أن الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية^١ إلى أن قال: «نعم، في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعدّدة يعلم قطعاً تعدّها لكن لا يعلم مقدارها، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال: لا نسلم تحقّق الشغل بأزيد من المقدار الذي يتقنه»^٢ إلى أن قال: «والحاصل: أن المكلف إذا حصل القطع باشتغال ذمته بمتعدّد والتبس عليه ذلك كتماً، وأمكنه الخروج عن عهده، فالأمر كما أفتى به الأصحاب. وإن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث وأما أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره في الذخيرة. ومن هنا: لو لم يعلم أصلاً بمتعدّد في فائتة و علم أن صلاة صبح يومه فاتت، وأما غيرها فلا يعلم ولا يظنّ فوته أصلاً، فليس عليه إلا الفريضة الواحدة دون المحتمل؛ لكونه شكّاً بعد خروج الوقت، والمنصوص أنّه ليس عليه قضاؤها، بل لعلّه المفتى به»^٣، انتهى كلامه رفع مقامه.

ويظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقاً، ولا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء البراءة في أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى.

[ضعف ما ذكر في توجيه فتوى المشهور]

و ربما يوجّه الحكم فيما نحن فيه بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة، فيترتب عليه وجوب القضاء إلّا في صلاة علم الإتيان بها في وقتها.

ودعوى: ترتّب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل، ممنوعة؛ لما يظهر من الأخبار^٤ و كلمات الأصحاب^٥:

(١) مصابيح الظلام ٩: ٤٤٧ - ٤٤٨.

(٢) مصابيح الظلام ٩: ٤٤٩.

(٣) مصابيح الظلام ٩: ٤٥٠.

(٤) راجع الصفحة: ٥٢٩.

(٥) انظر وسائل الشيعة ٥: ٣٤٧، الباب الأول من أبواب قضاء الصلوات.

(٦) راجع إرشاد الأذهان ١: ٢٧٠، وفتح الكرامة ٣: ٣٧٧.

من أن المراد بالفوت مجرد الترك كما يتناه في الفقه^١.

وأما ما دلّ على أن الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتدّ به، فلا يشمل ما نحن فيه.

وإن شئت تطبق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه: أن القضاء وإن كان بأمر جديد، إلا أن ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبة 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 وخارجه مطلوباً وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أن أداء الدين وردّ السلام واجب في أوّل أوقات الإمكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني، وهكذا.

وحينئذٍ فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمة عن ذلك الكلّي، فإذا شكّ في براءة ذمته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الإتيان، كما لو شكّ في البراءة قبل خروج الوقت، وكما لو شكّ في أداء الدين الفوري، فلا يقال: إن الطلب في الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام.

والحاصل: أن التكليف المتعدّد بالمطلق والمقيّد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة. هذا.

ولكن الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام. أمّا أولاً: فلأن من المحتمل، بل الظاهر - على القول بكون القضاء بأمر جديد - كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء وجوب تداركه بعد فوته - كما يكشف عن ذلك تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل^٢ وأمر

(١) راجع رسائل فقهية للمصنّف (ضمن تراث الشيخ الأعظم) ٢٣: ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) أَفَمِ الْمَلَكُوتُ يُدَلُّوهُ الْكَلِمَاتُ إِنَّكَ عَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْإِسْرَاءِ: ٧٨.

القضاء به بوصف الفوت^١. ويؤيده: بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلاً وهو قضاؤه، عدا الولاية^٢ - لا من باب الأمر بالكليّ والأمر بفرد خاصّ منه، كقوله: «صم»، و«صم يوم الخميس»، أو الأمر بالكليّ والأمر بتعجيله، كردّ السلام وقضاء الدين، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه.

وأما ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت^٣ لا يعتدّ به للمقام، خالٍ عن السند. خصوصاً مع اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه»^٤، ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

وأما ثالثاً: فلاّنه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شكّ في مقدار ما فات منهما، ولا أظنّهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنّه إذا وجب على الميت - لجهله بما فاته - مقدار معيّن يعلم أو يظنّ معه البراءة وجب على الوليّ قضاء ذلك المقدار؛ لوجوبه ظاهراً على الميت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه. وكيف كان، فالتوجيه المذكور ضعيف.

وأضعف منه التمسك في ما نحن فيه بالنصّ الوارد في: «أنّ من عليه من النافلة ما لا يحصى من كثرته، قضى حتّى لا يدري كم صلى من كثرته»^٥، بناءً على أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحصى، لا أنّه مختصّ بالنافلة. مع أنّ الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل.

(١) انظر وسائل الشيعة ٥: ٣٥٠، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

(٢) لم نعرّض عليه في المجاميع الحديثية. نعم، روى الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام - ذيل حديث - أنه قال: «إنّ الله افترض على أمّيه محمد بن عبد الله عليه السلام خمس قرآن: الصلوة والزكاة والصيام والحجّ ولايتنا، فترخص لهم في أشياء من الفرائض الأربع، ولم يرخص لأحد من المسلمين في ترك ولايتنا، لا والله ما فيها رخصة» الكافي ٨: ٢٧١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٥٥، الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٢.

[المطلب الثالث]

[دوران الأمر بين المحذورين]

المطلب الثالث : فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة.
وفيه مسائل:

[المسألة الاولى]

[الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النص]

المسألة الاولى: 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.

[بيان محل النزاع في المقام]

ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة - بمعنى نفى 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 الإجمالي^١.
وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة و عدمه، فلأن في

المسألة وجوهاً ثلاثة:

[١] - الحكم بالإباحة ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم و غير الوجوب، و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج في الفعل و لا في الترك بحكم العقل؛ و إلا لزم الترجيح بلا مرجح.

[٢] - و التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً و لا واقعاً.

[٣] - و وجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه.

و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة؛ إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة؛ لأنه مخالفة قطعية عملية.

[القول بالحكم بالإباحة ظاهراً و دليله]

و كيف كان، فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهراً؛ لعموم أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»^١، و قولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^٢، فإن كلاً من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه. و غير ذلك من أدلته، حتى قوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى أو أمر» - على رواية الشيخ -^٣؛ إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق هنا أنه لم يرد أمر و لا نهى.

هذا كله، مضافاً إلى حكم العقل بقبح المواخذة على كل من الفعل و الترك؛ فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامّة عقلاً لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

(٣) لا يخفى: أن هذا مضمون الحديث على رواية الشيخ في الأمالي. وأما نصه فهكذا: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: الْأَشْيَاءُ مُطْلَقَةٌ مَا لَمْ يَرُدَّ عَلَيْكَ أَمْرٌ وَ نَهْيٌ...». أمالي الطوسي: ٦٦٩، الحديث ١٤٠٥.

المطلب الثالث: دوران الأمر بين المحلوسين / ٥٣٧

لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف المراد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد، حتى يقال: إن التكليف في المقام معلوم إجمالاً.

[دهوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، والجواب عنها]

و أما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى؛ لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها: أن المراد بوجوب الالتزام إن أريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه؛ فإن في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة؛ إذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال.

و إن أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب التدين بشبوته في الواقع، ولا ينافي ذلك التدين حيثئذ بإباحته ظاهراً؛ إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل، لا من حيث التدين به.

[دهوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي، والجواب عنها]

و منه يظهر اندفاع ما يقال: من أن الالتزام وإن لم يكن واجباً بأحدهما، إلا أن طرحهما والحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي، وهو محرم. وعليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين يعلم دخول الإمام عليه السلام في أحدهما.

توضيح الاندفاع: أن المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق، والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع، وهو أيضاً متحقق في الواقع، فلم يبق إلا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا مما لا دليل على وجوبه أصلاً.

والمحصل: أن الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلاً إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

[الفرق بين ما نحن فيه وبين صورة تعارض الخبرين]

ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدالة أحدهما على الأمر والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين^١.

ولا يمكن أن يقال: إن الاستفادة منه - بتنقيح المناط - وجوب الأخذ بأحد الحكمين وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنه يمكن أن يقال: إن الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً فلا بد من الأخذ بأحدهما، وهذا تكليف شرعي في المسألة اصولية غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولو لا النص الحاكم هناك بالتخير أمكن القول 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.

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

المطلب الثالث: دوران الأمرين المحلولين / ٥٣٩

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك»^١. وقوله عليه السلام: «من باب التسليم» إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتمدة 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 موالي في التشكيك في ما يرويه عتاً ثقاتنا»^٢ - و كان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتمدة المتعارضين ممتنعاً، وجب التسليم لأحدهما مخيراً في تعيينه. ثم إن هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع، إلا أن مجرد احتماله يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخير في مقام التعارض، فافهم.

و بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة.

[عدم شمول ما ذكر في مسألة اختلاف الأئمة لما نحن فيه]

و ما ذكرناه في مسألة اختلاف الأئمة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً.

على أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخير - كما سيأتي^٣ - هو إرادة التخير الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة؛ ولذا اعترض عليه المحقق بأنّه لا

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٣) سيأتي في الصفحة اللاحقة.

(٤) معارج الأصول: ١٣٣.

ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل؛ لأن التخيير أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام.

وإن انتصر للشيخ بعض^١ بأن التخيير بين الحكيمين ظاهراً وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام.

لكن 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 أو يدل على أن المعصوم عليه السلام داخل فيه، سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم. وهذا القول ليس بقوي»^٢.

ثم علّله بطراح قول الإمام عليه السلام، قال: «ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل. ومنهم من يقول: نحن نختارون في العمل بأي القولين، وذلك يجري مجرى خبرين إذا تعارضا»^٣، انتهى.

ثم فرغ على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك؛ معللاً بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنهم يختارون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك^٤، انتهى. وما ذكره من التفرع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي، وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب، عند

(١) هو سلطان العلماء في حاشيته على المعالم وصاحب القوانين والفصول. راجع حاشية سلطان العلماء:

٣١٩، والقوانين ١: ٣٨٣، والفصول: ٢٥٧.

(٢) العدة في أصول الفقه ٢: ٦٣٦.

(٣) العدة في أصول الفقه ٢: ٦٣٦ - ٦٣٧.

(٤) العدة في أصول الفقه ٢: ٦٣٧.

التكلم في فروع اعتبار القطع، فراجع^١.

و كيف كان، فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم به طرح قول الإمام عليه السلام الطرح من حيث العمل، فتأمل.

[شمول أدلة الإباحة لما نحن فيه]

ولكن الإنصاف: أن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب، و أدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلا عدم المواخذة على الترك و الفعل، و عدم تعيين الحرمة أو الوجوب، و هذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه.

[اللازم في المسألة هو التوقف]

نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود. فاللازم هو التوقف، و عدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع. و لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب.

[تعيين التخيير الاستمراري على تقدير وجوب الأخذ]

ثم على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة، أو يتخير بينه و بين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

يستدل على الأول - بعد قاعدة الاحتياط؛ حيث يدور الأمر بين التخيير و التعيين -:

[١] - بظاهر ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة^٢؛ فإن الظاهر من التوقف

(١) في الصفحة: ٦٦ - ٦٧.

(٢) تقدّم ما يدلّ عليه في الصفحة: ٤٥٩ - ٤٦١.

ترك الدخول في الشبهة.

[٢] - وبأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ لما عن النهاية^١ من أن الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، و في الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، و اهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم. ويشهد له^٢ ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام : من أن «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات^٣»، و قوله عليه السلام : «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات^٤». ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده؛ لأن مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب^٥، انتهى.

[٣] - وبالاتقراء؛ بناء على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، ومثّل له بأيام الاستظهار، و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

و يضعف الأخير: بمنع الغلبة.

و ما ذكر من الأمثلة - مع عدم ثبوت الغلبة بها - خارج عن محل الكلام؛ فإن ترك العبادة في أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور^٦؛ ولو قيل بالوجوب فلعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض و حرمة العبادة. و أمّا ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية، فهو للإطلاقات^٧ و قاعدة «كل ما أمكن»؛ وإلا فاصالة الطهارة و عدم الحيض هي المرجع. و أمّا ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة،

(١) حكاه عنه في شرح الوافية (مخطوط): ٢٩٩. و راجع نهاية الوصول ٥: ٣٢٩.

(٢) لا يخفى: أن العلامة لم يستشهد بالمرسلتين في النهاية.

(٣) غرر الحكم: ٨١، الفصل الأول، الحكمة ١٥٥٩.

(٤) غرر الحكم: ١٩٦، الفصل الرابع، الحكمة ٢٢٥.

(٥) نهاية الوصول ٥: ٣٢٩.

(٦) راجع مدارك الأحكام ١: ٣٣٣، و مفتاح الكرامة ١: ٣٨١.

(٧) وسائل الشيعة ٢: ٥٣٧، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

المطلب الثالث: دوران الأمر بين المحلولين / ٥٤٣

فليس من دوران الأمر بين الواجب والحرام؛ لأن الظاهر - كما ثبت في محله^١ - أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لا ذاتية، وإنما مُنِع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص^٢؛ مع أنها لو كانت ذاتية، فوجه ترك الواجب - وهو الوضوء - ثبوت البدل له وهو التيمم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين، وبالجملة: فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرماً.

مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام؛ لأن العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال أجنب عَمَّا نحن فيه قطعاً.

ويضيق ما قبله: بأنه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب، لا لنفي التخيير. وأما أولوية دفع المفسدة: فهي مسلمة، لكن المصلحة الفاتية بترك الواجب أيضاً مفسدة؛ وإلا لم يصلح للإلزام؛ إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحالهِ فيما قبل الفوت لا يصلح وجهاً للإلزام 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^٣.

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 الأخبار الدالة على التوقف: فظاهرة في ما لا يحتمل الضرر في تركه، كما لا يخفى. وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان أخبار الاحتياط أيضاً في المقام^٤، وهو بعيد. وأما قاعدة «الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين»: فغير جارٍ في أمثال المقام ممّا

(١) راجع مدارك الأحكام ١: ١٠٦، وجواهر الكلام ١: ٢٨٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١١٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ١٥ - ١٩، الباب ٦ و ٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها.

(٤) شرح الوافية (مخطوط): ٢٩٩.

يكون الحاكم فيه العقل؛ فإنَّ العقل إمَّا أن يستقلَّ بالتخير وإمَّا أن يستقلَّ بالتعين، فليس في المقام شك على كلِّ تقدير، وإنَّما الشكُّ في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل. إلَّا أن يقال: إنَّ احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة - ولو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه - كافٍ في الاحتياط والأخذ بالحرمة. ثمَّ لو قلنا بالتخير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عمَّا اختار، أو مستمرٌّ فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

يُستدلُّ للأول: بقاعدة الاحتياط، واستصحاب الحكم المختار، واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أول الأمر. ويضعف الأخير: بأنَّ المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد في رأيه، أو عدل المقلِّد عن مجتهد له عذر - من موت، أو جنون، أو فسق - أو اختياراً على القول بجوازه.

ويضعف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخير الحاكم عليه. ويضعف قاعدة الاحتياط: بما تقدَّم، من أنَّ حكم العقل بالتخير عقليٌّ لا احتمال فيه حتَّى يجري فيه الاحتياط.

ومن ذلك يظهر: عدم جريان استصحاب التخير؛ إذ لا إهمال في حكم العقل حتَّى يشكَّ في بقائه في الزمان الثاني.

فالأقوى: هو التخير الاستمراري، لا للاستصحاب، بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

[المسألة الثانية]

[الدوران بين المحذورين من جهة إجمال الدليل]

المسألة الثانية: إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل - إمَّا

حكماً، كالأمر المردّد بين الإيجاب و التهديد، أو موضوعاً، لو أمر بالتحرّز عن أمر مردّد بين فعل الشيء و تركه - فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

[المسألة الثالثة]

[الدوران بين المحذورين من جهة تعارض النصّين]

المسألة الثالثة: لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهة تعارض الأدلّة فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق أدلّته^١، و خصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر و الآخر نهي^٢.

خلافاً للعلامة في النهاية^٣ و شارح المختصر^٤ و الآمدّي^٥، فرجّحوا ما دلّ على النهي؛ لما ذكرنا سابقاً^٦، و لما هو أضعف منه.

و في كون التخيير هنا بدوياً أو استمراريّاً مطلقاً أو مع البناء من أوّل الأمر على الاستمرار، وجوه تقدّمت^٧، إلّا أنّه قد يتمسّك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار. و يشكل: بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحرّز في أوّل الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ و ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

(٣) نهاية الوصول ٥: ٣٢٨.

(٤) شرح مختصر الاصول: ٤٨٩.

(٥) الإحكام (للآمدّي) ٤: ٢٥٩.

(٦) راجع الصفحة: ٥٤١ - ٥٤٢.

(٧) تقدّمت في الصفحة المتقدمة.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير؛ حيث إنّه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار.

إلا أن يدعى: أنّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتخيّر، وبعد الأخذ بأحدهما لا تخيّر، فتأمل. وسيتّضح هذا في بحث الاستصحاب^١، وعليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار؛ لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

[المسألة الرابعة]

[الدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع]

المسألة الرابعة: لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع. وقد مثل بعضهم^٢ له باشتباه الخليفة الواجب وطؤها - بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره - بالأجنبيّة، وبالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمر. ويرد على الأول: أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطء؛ لأصالة عدم الزوجيّة بينهما، وأصالة عدم وجوب الوطء. وعلى الثاني: أنّ الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة؛ جمعاً بين أصالتي الإباحة وعدم الخلف على شربه. والأولى: فرض المثال إذا وجب إكرام العدول وحرّم إكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة.

والحكم فيه كما في المسألة الاولى من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى؛ إذ ليس فيه أطراح لقول الإمام عليه السلام؛ إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعيّ

(١) سيتّضح في الجزء الثاني: ٤٥٣.

(٢) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٦٣.

المطلب الثالث: دوران الأمرين المحلورين / ٥٤٧

الكلي الذي بيّنه الإمام 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، أعني دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، ودوران الأمر بينهما.

[تَمَمّة]

[دوران الأمرين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام]

و أمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

و ملخصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك وبين الإباحة نظير المقامين الأولين، و دوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث. و لا إشكال في أصل هذا الحكم، إلّا أنّ إجراء أدلّة البراءة في صورة الشكّ في الطلب الغير الإلزامي - فعلاً أو تركاً - قد يستشكل فيه؛ لأنّ ظاهر تلك الأدلّة نفى المؤاخذه و العقاب، و المفروض انتفاؤهما في غير الواجب و الحرام، فتدبرّ.



٥	[مقدمة]
٥	الفصل الأول (التفقه في الدين ووجه الحاجة إلى علم اصول الفقه)
٧	الفصل الثاني (علم الاصول و تطوره التاريخي)
٧	(الدور الأول): دور التأسيس
٨	(الدور الثاني): دور التدوين
٩	(الدور الثالث): دور الاستناد
١١	الفصل الثالث (حياة الشيخ الأعظم الأنصاري)
١١	١ - مولد الشيخ الأعظم ونسبه
١٢	٢ - نشأته العلمية
١٦	٣ - زعامة الشيخ
١٩	٤ - أساتذة الشيخ
٢٠	٥ - تلامذة الشيخ
٢١	٦ - تأليفات الشيخ
٢٤	الفصل الرابع (حول كتاب فرائد الاصول)
٢٧	[حالات المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي]
٢٨	مقاصد الكتاب
٢٩	المقصد الأول: في القطع
٣٠	[وجوب متابعة القطع]

- ٣٠.....[انقسام القطع إلى الطريقي و الموضوعي و أحكامهما]
- ٣١.....[خواص القطع الطريقي و الموضوعي]
- ٣٣.....[انقسام الظن إلى الطريقي و الموضوعي]
- ٣٤.....[تنبيهات المقصد الأول]
- ٣٤.....[التنبيه الأول: في التجري]
- ٣٤.....[حكم التجري]
- ٤٢.....[أقسام التجري]
- ٤٣.....[التنبيه الثاني: في القطع الحاصل من المقدمات القطعية]
- ٤٣.....[عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين]
- ٤٧.....[نظرية المختار: حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية]
- ٤٩.....[كلام السيد الصدر في المسألة بالمناقشة فيه]
- ٥١.....[عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلق بمناطات الأحكام]
- ٥٢.....[لزوم ترك الخوض في المطالب العقلية المتعلقة بأصول الدين]
- ٥٢.....[التنبيه الثالث: في قطع القطاع]
- ٥٢.....[المشهور عدم اعتبار قطع القطاع]
- ٥٣.....[مختار المصنف في المقام]
- ٥٤.....[مناقشة كلام صاحب الفصول في توجيه نظر المشهور]
- ٥٤.....[التنبيه الرابع: في اعتبار العلم الإجمالي]
- ٥٩.....[المقام الأول: حرمة المخالفة القطعية و علمها]

٥٩.....	[صور العلم الإجمالي]
٦٣.....	[أقسام مخالفة العلم الإجمالي]
٦٣.....	[جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي]
٦٨.....	[حكم المخالفة العملية للعلم الإجمالي]
٧٠.....	[حكم الاشتباه من حيث شخص المكلف]
٧٥.....	المقصد الثاني: في الظنّ
٧٦.....	أما [المقام الأول]: [ففي إمكان التعبد بالظنّ و عدمه]
٧٦.....	[المشهور إمكان التعبد بالظنّ]
٧٧.....	[الناقشة في أدلة ابن قبة على المنع]
٨٠.....	[التعبد بالأمارات غير العلمية]
٨٠.....	[وجوه الطريقة]
٨١.....	[وجوه السببية]
٨٥.....	[إشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري]
٨٦.....	[القول بوجوب التعبد بالأمارة والناقشة فيه]
٨٧.....	[المقام الثاني]: [في وقوع التعبد بالظنّ]
٨٧.....	[تأسيس أصل حرمة العمل بالظنّ]
٩٥.....	[الظنون المعتبرة]
٩٨.....	[الأمر الأول]: [حجية ظواهر الكتاب]
٩٨.....	[١ - عدم حجية ظواهر الكتاب عند جماعة من الأخباريين]

- ١٠٩.....[التنبية على أمور:]
- ١٠٩.....[الأول: ثمرة الخلاف في حجة ظواهر الكتاب]
- ١١٠.....[الثاني: حكم اختلاف القراءة في الكتاب]
- ١١١.....[الثالث: وقوع التحريف في القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر]
- ١١١.....[الرابع: توهم ودفع]
- ١١٢.....[٢ - تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه و غيره]
- ١١٤.....[المنافسة في تفصيل المحقق القمي]
- ١١٧.....[كلام صاحب المعالم في المقام]
- ١١٨.....[عدم الفرق في حجة الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد و غيره]
- ١١٩.....[٣ - نظرية المحقق الكليني و المناقشة فيها]
- ١١٩.....[٤ - تفصيل صاحب هداية المسترشدين و المناقشة فيه]
- ١٢٠.....[٥ - تفصيل السيد المجاهد و المناقشة فيه]
- ١٢٢.....[الأمر الثاني]: [حجة قول اللغوي]
- ١٢٢.....[الاستدلال على حجة قول اللغوي بإجماع العلماء والعقلاء، و المناقشة فيه]
- ١٢٣.....[مختار المصنف: حجة قول اللغوي]
- ١٢٦.....[الأمر الثالث]: [الإجماع المنقول]
- ١٢٦.....[نفى الملازمة بين حجة الخبر الواحد و حجة الإجماع المنقول]
- ١٣٠.....[وجه حجة الإجماع عند الإمامية]
- ١٣١.....[المساحة في إطلاق الإجماع]

١٣٣.....	[كلام صاحب المعالم و المناقشة فيه]
١٣٤.....	[أنحاء حكاية الإجماع، و تعيين ما هو الحجّة منها]
١٣٥.....	[طرق انكشاف قول الامام عليه السلام عن حكاية الاجماع]
١٣٥.....	١- طريق الحسن
١٣٥.....	٢- طريق قاعدة اللطف
١٣٩.....	٣- طريق الحدس
١٣٩.....	[عدم انكشاف قول الامام إلا من طريق الحدس]
١٤٠.....	[كلام السيّد الكاظمي في شرح الوافية، و المناقشة فيه]
١٤٢.....	[محامل دعوى إجماع الكل]
١٤٤.....	[الوجه الأخير هو المحمل الصحيح]
١٤٩.....	[عدم وجدان المحمل الصحيح لدعوى اجماع الكل]
١٥٠.....	[فائدة نقل الإجماع]
١٥٣.....	[كلام المحقق التستري في فائدة نقل الإجماع]
١٥٩.....	[الإجماع مستلزم لقول الإمام أو الدليل المعتبر إذا انضم إلى أمارات آخر]
١٥٩.....	[نقل التواتر لا يثبت حجّة الخبر]
١٦١.....	[الكلام في تواتر القراءات]
١٦٢.....	[الأمر الرابع]: [الشهرة الفتوائية]
١٦٢.....	[هل الشهرة الفتوائية حجّة، أم لا؟]
١٦٢.....	[أدلة حجّة الشهرة و المناقشة فيها]

- ١٦٥.....[الأمر الخامس]: [حجّة خبر الواحد]
- ١٦٨.....[أدلة المانعين من حجّة خبر الواحد]
- ١٧١.....[الجواب عن أدلة المانعين]
- ١٧٦.....[أدلة القائلين بحجّة خبر الواحد]
- ١٧٦.....[الأول: الاستدلال بالكتاب]
- ١٧٦.....[الآية الأولى: آية «النبأ»]
- ١٧٨.....[المناقشة في الاستدلال بالآية بما لا يمكن دفعه]
- ١٨٢.....[المناقشات القابلة للدفع]
- ١٩١.....[الآية الثانية: آية «الفر»]
- ١٩٥.....[المناقشة في الاستدلال بهذه الآية]
- ١٩٧.....[كلام الشيخ البهائي في ضعف الاستدلال بالآية]
- ١٩٨.....[الآية الثالثة: آية «الكتان»]
- ١٩٨.....[المناقشة في الاستدلال بآية الكتان]
- ١٩٩.....[الآية الرابعة: آية «السؤال من أهل الذكر»]
- ١٩٩.....[المناقشة في الاستدلال بآية السؤال]
- ٢٠١.....[الآية الخامسة: آية «الأذن»]
- ٢٠٢.....[المناقشة في الاستدلال بآية الأذن]
- ٢٠٤.....[مدلول الآيات المستدل بها على حجّة خبر الواحد]
- ٢٠٤.....[الثاني: الاستدلال بالسنة]

[الطائفة الاولى: ما ورد فى الخبرين المتعارضين].....	٢٠٤
[الطائفة الثانية: مادّل على إرجاع آحاد الرواة الى آحاد الأصحاب].....	٢٠٥
[الطائفة الثالثة: مادّل على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء].....	٢٠٧
[الطائفة الرابعة: ما يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد].....	٢١١
[الثالث: الاستدلال بالإجماع].....	٢١٣
[الوجه الأول: الإجماع فى مقابل السيّد و أتباعه].....	٢١٣
[١ - دعوى الشيخ الإجماع على حجّية خبر الواحد].....	٢١٣
[المناقشة فيما افاد صاحب المعالم و من تبعه].....	٢١٩
[توهم التدافع بين دعوى السيّد و دعوى الشيخ].....	٢٢٥
[طرق الجمع بين دعوى السيّد و الشيخ].....	٢٢٦
[٢ - دعوى ابن طاووس الإجماع على حجّية الخبر الواحد].....	٢٢٧
[٣ - دعوى العلامة الإجماع على حجّية الخبر الواحد].....	٢٢٨
[٤ - دعوى المحدث المجلسي الإجماع كذلك].....	٢٢٨
[مراد العلامة من الأخباريين].....	٢٢٨
[وجود القرائن على صلق مدعى الشيخ والعلامة].....	٢٢٩
[معظم الأصحاب على حجّية الخبر الواحد].....	٢٣٤
[كلام الفاضل القزويني فى تفسير الخبر الواحد].....	٢٣٤
[الوجه الثاني: الإجماع حتّى من السيّد و أتباعه على العمل بخبر الواحد].....	٢٣٥
[الوجه الثالث: استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد].....	٢٣٦

- ٢٣٧.....[الوجه الرابع: استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد]
- ٢٣٨.....[الوجه الخامس: إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد]
- ٢٣٩.....[الوجه السادس: دعوى إجماع الإمامية على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدونة]
- ٢٤٠.....[الرابع: الاستدلال بالدليل العقلي] على حجية الخبر الواحد
- ٢٤١.....[الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام]
- ٢٤٤.....[المناقشة في الوجه الأول]
- ٢٤٦.....[الوجه الثاني: ما ذكره الفاضل التوني]
- ٢٤٧.....[المناقشة فيما أفاده الفاضل التوني]
- ٢٤٧.....[الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين]
- ٢٤٨.....[المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية]
- ٢٥٠.....[حاصل الكلام في أدلة حجية الخبر الواحد]
- ٢٥١.....[أدلة حجية مطلق الظن]
- ٢٥١.....[الدليل العقلي على حجية مطلق الظن من وجوه]
- ٢٦٢.....[التحقيق حول مقدمات دليل الانسداد]
- ٢٦٢.....[المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص]
- ٢٦٣.....[المقدمة الثانية: عدم جواز إعمال الوقائع المشبهة]
- ٢٧٣.....[المقدمة الثالثة: بطلان وجوب تحصيل الامثال بالطرق المقررة للجاهل]
- ٢٧٤.....[الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط بالإجماع ولزوم الحرج]
- ٢٧٦.....[الإيراد على لزوم الحرج بوجوه، والجواب عنها]

[الردّ على الاحتياط بوجوه أخر و المناقشة فيها]	٢٨٢
[مقتضى نفي الاحتياط عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة فقط]	٢٨٥
[دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، والإشكال فيها]	٢٨٧
[إشكال آخر في المقام]	٢٨٩
[بطلان الرجوع في كلّ واقعة إلى ما يقتضيه الأصل]	٢٩٠
[بطلان الرجوع إلى فتوى العالم وتقليده]	٢٩١
[المقدمة الرابعة: تعيّن العمل بمطلق الظن]	٢٩١
[تنبيهات في المقصد الثاني]	٢٩٥
[الأمر الأول]: في عدم الفرق في الامثال الظني بين الظنّ بالحكم الواقعي أو الظاهري	٢٩٥
[أدلة القائلين باعتبار الظنّ في خصوص المسائل الاصولية، والجواب عنها]	٢٩٦
[الدليل الأول: ما ذكره صاحب الفصول]	٢٩٦
[الدليل الثاني: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين]	٣٠٦
[القول باعتبار الظنّ في المسائل الفرعية دون الاصولية]	٣١١
[ما ذكر في ردّ كلام صاحب الهداية، والمناقشة فيه]	٣١١
[الأمر الثاني: في نتيجة دليل الانسداد]	٣١٢
[المقام الأول: في كون نتيجة دليل الانسداد مهمة أو معيئة]	٣١٢
[اختلاف النتيجة باختلاف تقرير دليل الانسداد]	٣١٣
[١ - تقريره على وجه الكشف]	٣١٣
[٢ - تقريره على وجه الحكومة]	٣١٤

- ٣١٥..... [الحق في تقرير دليل الانسداد هو الحكومة]
- ٣١٦..... [المقام الثاني: (في طرق التعميم على الكشف)]
- ٣١٧..... [الطريق الأول: عدم المرجح]
- ٣٢٠..... [كلام صاحب الهداية في لزوم الأخذ بمظنون الحجية، و المناقشة فيه]
- [كلام الفاضل النراقي الزاماً على العاملين بحجية مطلق الظن،
و المناقشة فيه] ٣٢٣
- [عدم صحة تعيين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه] ٣٢٧
- [صحة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن في مواضع] ٣٢٨
- [وجوب الاختصار على القدر المتيقن بناءً على الكشف] ٣٣٠
- [الطريق الثاني: عدم كفاية الظنون المعتبرة] ٣٣١
- [المناقشة في هذا الطريق] ٣٣٢
- [الطريق الثالث: قاعدة الاشتغال] ٣٣٤
- [المناقشة في هذا الطريق] ٣٣٤
- [لزوم الاختصار على الظن الاطميناني بناءً على الحرمة] ٣٣٧
- [الفرق بين العمل بالظن بعنوان التبويض في الاحتياط أو بعنوان الحجية] ٣٣٩
- [عدم الفرق في الظن الاطميناني بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق] ٣٤١
- [المقام الثالث: في خروج الظن القياسي على الكشف] ٣٤٥
- [الإشكال في مقامين] ٣٤٦
- [القول بوجوب طرح الظن الممنوع، و المناقشة فيه] ٣٥٧

.....	[مختار المصنّف في المقام الثاني]	٣٥٩
.....	الأمر الثالث: [ثبوت نتيجة مقدّمات دليل الانسداد]	٣٦٠
.....	[في الظنّ الحاصل من أمانة متعلّقة بألفاظ الدليل]	٣٦٠
.....	[حجية الظنون المتعلّقة بالألفاظ]	٣٦١
.....	[عدم ترتّب سائر الآثار عليها]	٣٦١
.....	[ثبوت النتيجة في الظنّ الحاصل من الأمانة المتعلّقة بالموضوع الخارجي]	٣٦١
.....	[حجية الظنون الرجالية]	٣٦٢
.....	[ملخص الأمر الثالث]	٣٦٢
.....	[حجية الظنّ في المسائل الاصوليّة]	٣٦٣
.....	الأمر الرابع: [عدم كفاية الظنّ بالامتنال في مقام التطبيق]	٣٦٨
.....	[عدم حجية الظنّ في الامور الخارجية]	٣٦٩
.....	[حجية الظنّ في بعض الأمور الخارجية كالضرر والنسب ونحوهما]	٣٧٠
.....	الأمر الخامس: في اعتبار الظنّ في اصول الدين	٣٧٠
.....	[الأقوال في المسألة]	٣٧٠
.....	[تنقيح محلّ الكلام]	٣٧٢
.....	[١ - الظنّ بما يجب الاعتقاد به بعد حصول العلم به]	٣٧٢
.....	[العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في هذا القسم من اصول الدين]	٣٧٤
.....	[تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب]	٣٧٤
.....	[عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الإسلام والإيمان]	٣٧٦

- ٣٨٢..... [٢ - الظنّ بما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد].
- ٣٨٢..... [المقام] الأول: في القادر على تحصيل العلم.....
- ٣٨٣..... [كفاية حصول الجزم من التقليد في الاعتقاديّات].
- ٣٨٥..... [المقام الثاني: في غير المتمكّن من العلم.....]
- ٣٨٨..... [كلام السيّد الصدر في أقسام المقلّد في اصول الدين، وبعض المناقشات فيه].
- ٣٩٠..... [كلام الشيخ الطوسي في العلة في وجوب النظر مع العفو، والمناقشة فيه].
- ٣٩٢..... [رأي المصنّف في المقام].
- ٣٩٢..... [الأمر السادس: [في آثار القول بعدم حجّة ظنّ].....]
- ٣٩٢..... [المقام] الأول: الجبر بالظنّ الغير المعتمد.....
- ٣٩٤..... [مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر].
- ٣٩٥..... [المقام الثاني: في كون الظنّ الغير المعتمد موهناً.....]
- ٣٩٥..... [١ - الكلام في الظنّ الذي علم عدم اعتباره].
- ٣٩٩..... [٢ - الكلام في الظنّ الذي لم يثبت اعتباره].
- ٣٩٩..... [المقام الثالث: في الترجيح بالظنّ الغير المعتمد.....]
- ٣٩٩..... [١ - الكلام في الظنّ الذي ورد النهي عنه بالخصوص].
- ٤٠٠..... [الحقّ عدم الترجيح].
- ٤٠١..... [٢ - الكلام في الظنّ الغير المعتمد لأجل عدم الدليل].
- ٤٠١..... [المقام الأول: الترجيح به في الدلالة].
- ٤٠٣..... [المقام الثاني: الترجيح به في وجه الصدور].

٤٠٤.....	[المقام الثالث : ترجيح السند بمطلق الظن]
٤٠٤.....	[مقتضى الأصل عدم الترجيح]
٤٠٥.....	[ما استدلّ به معظم الاصوليين على الترجيح بمطلق الظن]
٤٠٨.....	[١- الترجيح بالأصديقية]
٤٠٩.....	[٢- الترجيح بالأوثقية]
٤٠٩.....	[٣- الترجيح بالشهرة]
٤١٠.....	[٣- الترجيح بمخالفة العامة]
٤١٢.....	[القول بوجوب الترجيح و دليله]
٤١٣.....	[القول بعدم وجوب الترجيح و دليله]
٤١٤.....	[مقتضى الاحتياط في المقام]
٤١٥.....	المقصد الثالث : [في الشك]
٤١٦.....	[تمهيد: حول الأدلة و الاصول]
٤١٩.....	[انحصار الاصول العملية في أربعة]
٤٢٠.....	المقام الأول: في البراءة و الاشتغال و التّخير
٤٢٢.....	[الموضع الأول]: أصالة البراءة
٤٢٢.....	[أقسام الشك]
٤٢٤.....	[المطلب الأول]: [الشبهة التحريمية]
٤٢٤.....	[المسألة الاولى]: [الشبهة الحكمية التحريمية من جهة فقدان النص]
٤٢٥.....	[أدلة القائلين بالبراءة وعدم وجوب الاحتياط]

- ٤٢٥..... [١ - الاستدلال بالكتاب]
- ٤٢٥..... [الآية الاولى: آية «عدم التكليف إلا بما آتاه الله»]
- ٤٢٦..... [الآية الثانية: آية التعذيب]
- ٤٢٧..... [دفع إيراد المحقق القمي على الوحيد البهبهاني]
- ٤٢٨..... [الآية الثالثة: آية التضليل بعد البيّنة]
- ٤٢٨..... [الآية الرابعة: آية الهلكة بعد البيّنة]
- ٤٢٨..... [إيراد عام على الاستدلال بجميع الآيات المتقدمة]
- ٤٢٩..... [الآية الخامسة: آية «قل لا أجد...»]
- ٤٢٩..... [الآية السادسة: آية تفصيل ما حرّم الله]
- ٤٣٠..... [علم نهوض الآيات المذكورة لإثبات الاباحة وعدم وجوب الاحتياط]
- ٤٣٠..... [٢ - الاستدلال بالسنة]
- ٤٣١..... [١ - حديث الرفع]
- ٤٤٠..... [٢ - حديث «الحجب»]
- ٤٤١..... [٣ - حديث «السعة»]
- ٤٤١..... [٤ - رواية «عبد الأعلى»]
- ٤٤١..... [٥ - رواية «أيما امرئ...»]
- ٤٤٢..... [٦ - رواية «إن الله تعالى محتج...»]
- ٤٤٢..... [٧ - مرسله الفقيه]
- ٤٤٣..... [٨ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج]

٤٤٤.....	[٩- حديث الحل]
٤٤٨.....	[٣- الاستدلال بالإجماع]
٤٥٢.....	[٤- الاستدلال بالدليل العقلي «قاعدة قبح العقاب بلايان»]
٤٥٤.....	[الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة]
٤٥٤.....	[١- استصحاب البراءة اليقينية]
٤٥٦.....	[٢- كون الاحتياط عسراً]
٤٥٦.....	[٢- كون الاحتياط متعزراً أحياناً]
٤٥٧.....	[أدلة القائلين بوجوب الاحتياط]
٤٥٧.....	[١- الاستدلال بالكتاب]
٤٥٨.....	[٢- الاستدلال بالسنة]
٤٥٨.....	[الطائفة الاولى: الاخبار الدالة على حرمة القول والعمل بغير العلم]
٤٥٨.....	[الطائفة الثانية: الاخبار الدالة على وجوب التوقف]
٤٦٢.....	[الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف]
٤٦٦.....	[الجواب عن أخبار التوقف بوجوه غير نامة]
٤٦٨.....	[الطائفة الثالثة: الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط]
٤٧٠.....	[الجواب عن الطائفة الثالثة]
٤٧٣.....	[الطائفة الرابعة: أخبار التثليث]
٤٧٤.....	[الجواب عن أخبار التثليث]
٤٧٥.....	[المؤيدات لعدم ورود اخبار التثليث في مقام الالزام بترك الشبهات]

- ٤٧٦.....[٤- الاستدلال بالدليل العقلي]
- ٤٧٧.....[الوجه الأول : العلم الاجمالي بمحرّمات كثيرة]
- ٤٧٨.....[الجواب عن الوجه الأول من الدليل العقلي]
- ٤٧٩.....[الوجه الثاني: أصالة الحظر في الأفعال]
- ٤٨٠.....[الجواب عن الوجه الثاني من الدليل العقلي]
- ٤٨٠.....[تنبيهات]
- ٤٨٠.....[التنبيه الأول: تفصيل المحقّق الخفي في اعتبار البرائة]
- ٤٨٤.....[التنبيه الثاني: البرائة من الاصول دون الأمارات]
- ٤٨٥.....[التنبيه الثالث: أوامر الاحتياط للإرشاد]
- ٤٨٨.....[التنبيه الرابع: حول المذاهب المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نصّ فيه]
- ٤٩٠.....[التنبيه الخامس: عدم جريان البرائة مع وجود أصل موضوعي في موردّها]
- ٤٩٢.....[التنبيه السادس]اعتراض بعض الأخباريين على الاصوليين، ومناقشته]
- ٤٩٣.....[المسألة الثانية]: [الشبهة الحكمية التحريميّة من جهة إجمال النصّ]
- ٤٩٤.....[المسألة الثالثة]: [الشبهة الحكمية التحريميّة من جهة تعارض النصّين]
- ٤٩٥.....[تعارض المقرّر و الناقل، و «المبيح و الحاضر»]
- ٤٩٦.....[المسألة الرابعة]: [الشبهة الموضوعية التحريمية]
- ٥٠١.....[تنبيهات]
- ٥٠١.....[التنبيه الأول: اشتراط عدم اصل موضوعي يقتضى الحرمة]
-[التنبيه الثاني: كلام المحدث العاملي في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في

طريقه [	٥٠٣
[التنبيه الثالث: رجحاننا للاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرام]	٥٠٧
[التنبيه الرابع: عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام]	٥٠٩
[المطلب الثاني]: [الشبهة الوجوبية]	٥١٠
[المسألة الاولى]: [الشبهة الحكمية الوجوبية من جهة فقدان النص]	٥١٠
[تنبيهات]	٥١٥
[التنبيه الأول: محلّ الكلام في الشبهة الوجوبية]	٥١٥
[التنبيه الثاني: رجحان الاحتياط وترتب الثواب عليه]	٥١٦
[قاعدة التسامح في أدلة السنن]	٥١٨
[التنبيه الثالث: اختصاص أدلة البراءة بالشكّ في الوجوب التعيني]	٥٢٢
[المسألة الثانية]: [الشبهة الحكمية الوجوبية من جهة اجمال النص]	٥٢٣
[المعروف عدم وجوب الاحتياط]	٥٢٤
[تصريح المحدث البحراني بوجوب التوقّف و الاحتياط، والمناقشة فيه]	٥٢٤
[المسألة الثالثة]: [الشبهة الحكمية الوجوبية من جهة تعارض النصّين]	٥٢٦
[المعروف عدم وجوب الاحتياط]	٥٢٦
[وجوب الاحتياط عند الاسترّآبادي و البحراني]	٥٢٦
[ما يدلّ على التخيير في المسألة]	٥٢٧
[كلام الاصوليين في باب التراجيح]	٥٢٨
[المسألة الرابعة]: [الشبهة الموضوعية الوجوبية]	٥٢٨

- ٥٢٩.....[جريان أدلة البراءة]
- ٥٢٩.....[جريان البراءة فيما لو ترددت الفاتحة بين الأقل والأكثر]
- ٥٣١.....[عدم جريان البراءة في هذه المسألة عند بحر العلوم]
- ٥٣٢.....[ضعف ما ذكر في توجيه فتوى المشهور]
- ٥٣٥.....[المطلب الثالث]: [دوران الأمر بين المحذورين]
- ٥٣٥.....[المسألة الأولى]: [دوران بين المحذورين من جهة فقدان النص]
- ٥٤٤.....[المسألة الثانية]: [الدوران بين المحذورين من جهة اجمال الدليل]
- ٥٤٥.....[المسألة الثالثة]: [الدوران بين المحذورين من جهة تعارض النصين]
- ٥٤٦.....[المسألة الرابعة]: [الدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع]
- ٥٤٧.....[تنمّة]: [دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام]