انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم

المباحث في علم الأصول

الجزء الثاني

آية الله محمد حسن القديري

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کتاب برگزیده سال حوزه
۱۳۸۱

اصول فقه

تخصصی

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۲۹۸۴۱
تاریخ ثبت:
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱۲۰۴
۲۲۱۹

قدیری، محمد حسن، ۱۳۱۷ -
المباحث فی علم الاصول / محمد حسن القدیری . - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم) / ۱۴۲۳ ق. = ۱۳۸۱ -
ج. - (بوستان کتاب قم؛ ۱۲۰۴)
ISBN 964 - 371 - 520 - 5 (Vol . 2) : ۱۸۵۰۰ ریال (ج. ۲)
ISBN 964 - 371 - 521 - 3 (2 Vol Set)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
فهرست نویسی براساس جلد دوم: ۱۴۲۵ ق. = ۱۳۸۳.
پشت جلد به انگلیسی: Ayat Allah Mohammad Hasan Al-Qadiri. Al-Mabahes fi 'Ilm Al-'Osul (The discussions of the Islamic legal Principles)
عربی.
کتابنامه.
۱. اصول فقه شیعه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. بوستان کتاب قم. ب. عنوان.
BP ۱۵۹/۸/ق۴م ۲۹۷/۳۱۲
۱۳۸۳
م ۴۷۲ ق
۱۳۸۳

المباحث في علم الأُصول/ج٢

آية اللّه محمّد حسن القديري

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بوستان کتاب قم
١٣٨٣

بوستان کتاب قم

المباحث في علم الأُصول / ج ۲

● المؤلف: آية اللّه محمّد حسن القديري

● الناشر: مؤسسهٔ بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

● المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ● الطبعة: الأُولى / ١٤٢٥ ق، ١٣٨٣ ش

● الكمية: ١٥٠٠ ● السعر: [redacted] تومان

تمامی حقوق محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

بوستان کتاب قم

قیمت ۲۲۵۰ تومان

✓ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صفائیه) مؤسسه بوستان کتاب قم، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۱۵۵، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴

✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهار راه شهدا (محل عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری بیش از ۱۷۰ ناشر)، تلفن: ۷۷۴۳۴۲۶

✓ فروشگاه شمارهٔ ۲: تهران، خ انقلاب، خ فلسطین جنوبی، کوچه دوم (پشت)، پلاک ۲۲/۲، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵

✓ فروشگاه شمارهٔ ۳: مشهد، خ آیة الله شیرازی، کوچه چهارباغ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی شعبهٔ خراسان، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹

✓ فروشگاه شمارهٔ ۴: اصفهان، خ حافظ، چهار راه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبهٔ اصفهان)، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰

پست الکترونیک: E-mail:bustan@bustaneketab.com

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی با آن در وب سایت:
http://www.bustaneketab.com

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر:

تقويم النصّ: ولي قرباني ○ تنضيد الحروف: منا جميل‌پور ○ تصويب أخطاء التنضيد: محمود هدايي و احمد محمّدي فرد ○ الإخراج الفنّي: احمد أخلي ○ المقابلة: ابراهيم غلامين، طه نجفي، سيّد امير حسين حسيني، مهدي قرباني، جليل حبيبي، محمّد جواد مصطفوي و سيّد علي قائمي ○ مراجعة النصّ المقابلة: ولي قرباني ○ الإشراف والنظارة: عبدالهادي اشرفي ○ مراجعة الإخراج الفنّي: سيّد رضا موسوي‌منش ○ مسؤول الإنتاج: حسين محمّدي ○ متابع شؤون الطباعة: سيّد رضا محمّدي

مقدّمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد: فهذه المباحث في علم الأُصول، ألّفتُها مشتملةً على ما استفدته من أساتذتي العظام، وما خطر ببالي حولَ الموضوع، فما كان فيها شيء من الحسن فمنهم، وإن كان فيه نقص فمنّي، أرجو من الله القبول، والتوفيق للعلم، والعمل به، ثبّتنا الله بالقول الثّابت في الدنيا والآخرة، فإنّه وليّ قدير، وهو الهادي، ومنه التوفيق.

شوّال المكرم ١٤٢٣ هـ.ق

محمّدحسن القديري

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[فصل]

[في الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً]

فصل في بيان الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً، وقبل الخوض فيما هو المهمّ لا بأس بتقديم أمور:

الأمر الأوّل: «ذكر الشيخ الأعظم: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيّته قابلةً لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً»

وقال المحقّق صاحب الكفاية: «لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام وإن كان خارجاً عن مسائل الفنّ، وكان أشبه بمسائل الكلام لشدّة مناسبته مع المقام».

نقل السيّد الإمام عن بعض أساتذته العظام (قدّس الله أسرارهم): أنّ مبحث القطع ـ بناء على ما ذكرنا في موضوع علم الأُصول من أنّه هو الحجّة في الفقه ـ من مسائل علم الأُصول ضرورةَ كونه حجّةً فيه، كسائر الأمارات المعتبرة وإن كانت حجّيّته ذاتيةً ضروريّةً، وليس من مسائل علم الكلام؛ لأنّ علم الكلام هو ما يبحث عمّا يجب على الله، أو يقبح عليه، وفي مسائل القطع لا يُبحَث عن أمثاله.

ثم قال: «إنّ الملاك في كون المسألة أصوليّة هو كونها موجبةً لإثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجّةً عليه، ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونه موجباً لإثبات الحكم، كسائر الأمارات العقلائيّة، والشرعيّة، وإن شئت فاستوضح المقام بالظنّ؛ فإنّه لا يقع وسطاً بعنوانه، بل هو واسطة لإثبات الحكم، وحجّةً عليه؛ إذ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعيّة لا المقيّدة بالظنّ، فما هو الحرام الخمر دون مظنونها، والقطع والظن تشتركان في كون كلّ منهما أمارةً على الحكم، وموجباً لتنجّزه، وصحّة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع».

أقول: الأشبه أنّ المسألة كلاميّة، كما أفاده المحقّق صاحب الكفايةﷺ وإن قال بأنّه أشبه بالكلام إلّا أنّ الأشبه هو نفس الكلام لاحظنا حجّيّتها، فإنّ معنى الحجّيّة هو حسن العقوبة وقبحها، وهذا إنّما يناسب علم الكلام، بل الحجّيّات كلّها، ولو كانت اعتباريّة مع ملاحظة أنفسها من هذا القبيل، وبالنظر إلى أدلّة اعتبارها بالقواعد أشبه، فتأمّل.

والحاصل أنّ مسألة الحجّيّة بالنظر إلى نفسها كلاميّة، وبالنظر إلى دليل اعتبارها بالقواعد أشبه، والفرق بين القطع وغيرها من الأمارات أنّ حجّيّة الأوّل ذاتيّة والثّانية اعتباريّة. هذا.

الأمر الثّاني: قال الشيخ الأعظمﷺ: «اعلم، أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي، فيحصل له إمّا الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ».

وقد يشكل عليه بأنّ المراد من المكلّف لو كان فعليّاً، يلزم تقسيمه إلى نفسه وغيره، ولو كان شأنيّاً، فليس مكلّفاً، بل له شأنيّة التكليف.

وأجيب عنه بـ: «أنّ المراد منه بالفعلي بالنسبة إلى بعض الأحكام، لا الفعلي بالنسبة إلى ذلك الحكم الّذي يحصل له الأقسام».

أقول هذا: لو قلنا بقيديّة العلم في التكليف، ولو قلنا بأنّه شرط للتنجّز ـ كما هو

الصحيح ـ فلا يلزم أيّ إشكال، وهذا ظاهر، وبما ذكرنا يظهر الجواب عن إشكال آخر في العبارة، وهو أنّ الالتفات أمر مستدرك، وكيف يقال: إنّ المكلّف إذا التفت مع انّ غير الملتفت لا يكون مكلّفاً؛ فإنّ المكلّف الملتفت إلى بعض الأحكام، يمكنه الالتفات إلى حكم آخر، مع أنّ الالتفات مأخوذ في تنجّز الأحكام لا قيد في فعليّتها، مضافاً إلى أنّ المأخوذ في التكليف إجمالي، والتقسيم فيما إذا التفت تفصيلاً، وكيف كان، فالأمر سهل.

الأمر الثّالث: ذكر المحقّق الخراساني في الكفاية لجعل الحكم مراتب من الاقتضائي والإنشائي والفعلي والمنجّز. وجعل السيّد الإمام له مرتبتين: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعليّة.

وأشكل عليه بما أشكله بعض الأعاظم، ونحن نقول بأنّ للحكم مرتبتين: جعلٍ ومجعولٍ، والأمر في هذا أيضاً سهل، غير أنّ السيّد الإمام قال في أثناء كلامه: «إن الأحكام الفعليّة عبارة عن الأحكام الباقية تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصيصات والتقييدات، حسب الإرادة الجدّيّة أو ما آن وقت إجرائها، فالّذي قام الإجماع على أنّه بين العالم والجاهل سواء إنّما هو الأحكام الإنشائيّة على موضوعاتها، سواء قامت عليه الأمارة أولا، وقف به المكلّف أولا» لكن وجوب الحجّ على المستطيع أمر جعلي، ينطبق على هذا المستطيع.

ومن هنا يعلم أنّ مرتبة الحكم مرتبة واحدة، وهو الجعلُ الإنشائي، ومرتبة المجعول، وما سمّوه بالفعليّة مرتبة التطبيق وهذا لا يسمّى حكماً. والأمر سهل.

الأمر الرّابع: ينقسم الحكم إلى الواقعي والظاهريّ. قال بعض الأعاظم: «إنّ الحكم الواقعي ما يكون متعلّقاً بالموضوعات بعناوينها الأوّليّة، والحكم الظاهري ما تعلّق بالعناوين الثّانويّة ـ إلى أن قال ـ الأحكام الظاهريّة ما يكون جعلها لحفظ الأحكام الواقعيّة». انتهى كلامه، رفع مقامه.

ونحن جمعنا بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة فيما مرّ من المباحث بأنّه لايلزم كون الأحكام الظاهريّة لحفظ الأحكام الواقعيّة، بل يدور مدار عناوين موضوعاتها ومتعلقاتها، كالأحكام الواقعيّة بملاكاتها الّتي تختلف باختلاف الموارد، وقد فرغنا عن إشكال ابن قبّة وغيره، فلانعيد وتفصيل صاحب الكفاية هنا في الأحكام الفعليّة بين التامّ وغيره، وحمل الواقعيّات على التامّ، وحمل الظاهريّة على غيرها غير صحيح، لعدم المراتب في الحكم، ولاسيّما هذا التقسيم في المرتبة الواحدة.

الأمر الخامس: قال الشيخ الأعظم‌ﷺ: «إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي إما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ». ولما ورد عليه إشكال التداخل عدل عنه المحقق الخراساني[1] إلى التقليد. نقل السيّد الإمام[2] عن بعض أساتيده أنّه يرد عليه أنّ القطع لمّا كان منجّزاً قاطعاً للعذر ينحصر منجزيّته بتعلّقه بالأحكام الواقعيّة، إذ لامعنى لتنجيزه الأحكام الظاهريه. وقالﷺ: «بل يرد عليه أنّ المراد إن كان القطع التفصيلي، فالبحث عن الإجمالي منه في المقام يصير استطراديـاً، ولا يرضى به القائل، وإن كان أعمّ، يلزم دخول مسائل الظنّ والشكّ في المقام حتى الظنّ على الحكومة». هذا ملخّص كلامه، فراجعه بتمامه.

أقول: يمكن أن يراد منه الأعمّ، ويبحث مبحث الظنّ على الحكومة أو الشكّ في محلّها، وليس في ذلك أيّ إيراد وكلا التقسيمين لا بأس بهما، والأمر سهل.

الأمر السّادس: قال الشيخ الأعظم‌ﷺ: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع. وليس طريقيّته قابلة للجعل إثباتاً ونفياً»[3].

---

١. كفاية الأُصول، ص ٢٩٧

٢. لمحات الأُصول، ص ٤١٥

٣. فرائد الأُصول، (الطبع الشربياني)، ص ٢.

نقل السيد الإمام عن بعض أساتيده: «الظاهر من كلام صاحب الكفاية، الوجوب الشرعي؛ فإنّه لا يقال: «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ مقطوع الخمريّة حرام»، بل يقال: «إنّ هذا خمر، وكلّ خمر حرام»، بخلاف سائر الأمارات؛ فإنّ الظاهر منه أنّه هو الوجوب الشرعي الثّابت للواقع»[1].

وعليه إطلاق الحجّة على الأمارات بمعنى أنّها منجّزات للواقع، لا باعتبار وجوب العمل بها ظاهرياً في مقابل الواقع، فالأمارات منجّزات للأحكام الواقعيّة، وموضوعات للأحكام الظاهريّة، وإطلاق الحجّة عليها بمعنى أنّها منجّزات للواقع، لا أنّها موضوعات للأحكام الظاهريّة، وبهذا المعنى تعلّق على القطع أيضاً، لكونه أيضاً منجّزاً للواقع.

وقال في حاشية ذلك: «إنّ الكشف من آثار وجود القطع لا من لوازم الماهيّة، وآثار الوجود مطلقاً مجعولة ـ إلى أن قال ـ نعم الحجّيّة وقاطعيّة العذر ليستا من الآثار التكوينيّة المتعلّقة للجعل، ولا من لوازم الماهيّة، بل من الأحكام العقليّة الثّابتة بوجوده». انتهى ملخّصاً.

أقول: إنّ الحجّيّة ذاتيّة واعتباريّة، والمدّعى أنّ الأوّل غير قابلة للجعل، والثّاني غير قابلة في القطع للزوم اللغويّة. فقوله: «الكشف من آثار الوجود لا من لوازم الماهيّة»، إنّما يصحّ في الأوّل لا الثّاني، مع عدم إمكان قياس أحدهما بالآخر.

الأمر السّابع: ينقسم القطع إلى طريقي وموضوعي، والمراد بالأوّل ما يكون الحكم لمتعلقه (الواقع) من غير مدخليّة لعنوان كونه مقطوعاً به، وبالثّاني ما يكون لهذا العنوان دخل في الحكم إمّا بأن يكون الحكم له وحده من غير مدخليّة للواقع،

---

١. لمحات الأصول، ص ٤٢٣.

فيكون تمام الموضوع أو يكون له و للواقع معاً، فيكون جزءً للموضوع، ثم إنّ اعتبار القطع في الموضوع قد يكون من جهة أنّه صفة خاصّة، وقد يكون من حيث كونه طريقاً معتبراً إلى الواقع، وينقسم إلى الإجمالي والتفصيلي، أيضاً لاريب في حجّيّته بنفسه، وعدم إمكان الردع عنه، فمن رأي حيواناً قطع بأنّه أسد، وقطع معه بأنه يفترس الإنسان، فلا شكّ في حصول الخوف له، كلّ ذلك بمجّرد حصول القطع من غير حاجة إلى من يجعل قطعه حجّة عليه، بل الظنّ الّذي هو دونه في الطريقيّة لابدّ أن يترتّب عليه آثاره الذاتيّة، فإذا كان العاقل يتجنّب الضرر المظنون، فبمجرّد حصول الظنّ يمتنع عن ذلك من غير احتياج إلى جعل جاعل.

ثم إنّه لا يعقل أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم، للزوم الدور، و لا في مثله أو ضدّه، للزوم اجتماع المثلين.

إذا عرفت ذلك فاعلم، أنّ أقصى ما تدلّ عليه أدلّة اعتبار الطرق والأمارات تنزيلها منزلة القطع باعتبار الكشف عن الواقع، فتقوم مقام الطريقي المحصّل، ولا تقوم مقام الموضوعي المحض.

وأما الطريقي الموضوعي: فقد أفاد الشيخ الأعظم﵀[1] من القيام فتحناه مقامه، ومنعه صاحب الكفاية[2]، وأنّه يلزم منه اجتماع اللحاظين الآلي و الاستقلالي، ويمكن حلّه بالالتزام، بثبوت جميع لوازم الطرق، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثّامن: إذا قطع بحرمة شيء غير محرّم فارتكبه ـ ويسمّي بالتجري ـ فهل يحكم عليه بقبح الفعل واستحقاقه العقاب أم لا. فلا شكّ إنّه يكشف عن سوء سريرته، كما أنّه لا شكّ في عدم تغيّر الواقع عمّا هو عليه من عدم المفسدة. قيل: أمّا

---

١. فرائد الأصول، ص ٤.

٢. كفاية، ص ٢٦٤

استحقاق العقاب: فلا مانع عنه؛ لأنّ الإقدام بالمعصية وهو التجرّي، الجامع من المعصية الواقعيّة، والتجرّي الاصطلاحي هو موضوع استحقاق العقاب، ولولاه لما حكم العقلاء به.

والمحقّق صاحب الكفاية ذهب إلى ذلك، وقال: «إنّ الخروج عن زيّ الرقيّة وطوق العبوديّة موضوع لذلك»، ولكنّ الشيخ الأعظم لم يرتض به، وقال: «إنّ المعصية الواقعيّة موضوع استحقاق العقاب، والتجرّي ليس بموضوع له، وعدم العقاب لأمر لايرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم وإناطة استحقاق العقاب لأمر لايرجع إلى الاختيار»، ليس أزيد من ذلك.[1] هذا والحقّ معه، وعليه بعض أساتيدنا العظام، فما يقال من أنّه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعلام وهو الشيخ عبدالكريم الحائري‌ﷺ من: «أن الّذي أوقع المدّعي لقبح الفعل في الشبهة هو كون الفعل المذكور في بعض الأحيان متّحداً مع بعض العناوين القبيحة، كهتك احترام المولى، والاستخفاف بأمره، وأنت خبير بأنه ليس دائماً، ولا إشكال في أنّ نفس الفعل المتجرّى به ليس بقبيح». ضعيف ووجهه ظاهر.

ويظهر من العلّامة صاحب الفصول‌ﷺ التفصيل في التجرّي بين القطع بحرمة شيء غير واجب واقعاً وبين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القربة، فرجّح العقاب في الأوّل ونفي البعد عن عدمه في الثّاني مطلقاً أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهتين، وأورد عليه الشيخ‌الأعظم‌ﷺ بما حاصله: «بأنّ قبح التجرّي على القول به ذاتي يمتنع عروض الصفة المحسّنة له». فراجع. وقال أيضاً: «إنّ التجرّي إذا صادف الواقع تداخل عقابها». وأُورد عليه بأنّه لا وجه للتداخل مع كون التجرّي عنواناً مستقلّاً في الاستحقاق. فلاحظ.

---

١. فوائد الأصول، ص ٧ و٨.

الأمر التّاسع: في القطع الإجمالي، والكلام عليه يقع في مواضع:

أوّلها: في تنجّز التكليف به. ثانيها: في كفايته في مقام الامتثال. ثالثها: في لزوم الالتزام به.

أمّا الأوّل: لعدم فرق العقل بين أقسام العلم في الآثار. وأمّا الثّاني: فينبغي القطع بها، مع استلزام التكرار فضلاً عمّا لم يستلزم ذلك، لأنّ الأمر لا يقتضي إلّا إتيان متعلّقه، والمفروض أنّه أتى به. وأمّا الثّالث: فلا دليل عليه، وعليك بالكتب المفصّلة والحمدلله ربّ العالمين.

في حجّيّة الظنون: لا شكّ أنّ الظنّ ليس كالقطع في كونه حجّةً ذاتيّةً، فإذن لا شكّ في أنّ الأصل عدم حجّيّته، وقال الشيخ الأعظم في مقام تأسيس الأصل: «التعبّد بالظنّ الّذي لم يدلّ دليل على التعبّد به، حرام بالأدلّة الأربعة». ثمّ ذكر الأدلّة وأطال الكلام فيه، مع أنّه من الواضحات الّتي لا يحتاج إلى الدليل عليه، ولا إلى إطالة الكلام فيه، والمهمّ بيان إمكان التعبّد به أولا، وليعلم أنّ الإمكان يطلق على معان: أوّلها: الإمكان الذاتي، وهو ما لا ينافي بذاته الوجود والعدم. وثانيها: الإمكان الوقوعي، وهو ما لا يلزم من فرض وجوده محذور عقلي. وثالثها: الاحتمالي، وهو المقابل للقطع بعدم الوجود، والمشهور إمكان التعبّد بالظنّ، وعن ابن قبّة استحالته، واستدلّ المشهور بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال، وقال الشيخ الأعظم: «وفي هذا التقرير نظر، والأولى أن يقرّر هكذا: إنّا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان». والحقّ معه بالمعني الّذي يريده من الإمكان وهو الاحتمالي منه، وقد نقل عن الشيخ الرئيس ما ينقل منه، فلاحظ.

وقد استدلّ المانع بوجوه:

الأوّل: أنّه لو جاز التعبّد بالخبر الواحد في الإخبار عن النبي، لجاز التعبّد به في

الإخبار عن الله، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله.

الثّاني: أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحريم الحلال وتحليل الحرام، ومنع الملازمة في كلا الوجهين ظاهر، والمهم جدّاً تصوّر جعل الطرق والأمارات والجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، قال أكثر القدماءِ: إنّ انسداد باب العلم كما يكون عقليّاً كذلك قد يكون شرعيّاً بمعنى أنّه قد يرى الشارع أنّ في إلزام المكلّفين أو التزامهم إضراراً بهم، ومفسدة لهم من الحرج الموجب لاختلال أمور معاشهم ومعادهم، فيجب بموجب الحكم دفع ذلك والاكتفاء بغيره.

وقال بعضهم في مقام الجمع: بأنّ الترتب يقتضي ذلك، ونحن بعد ما مرّ الكلام في ذلك إمكاناً ووقوعاً في الشرعيّات وغيرها في نسخة منها، وبعد ما مرّ من الجمع في مسألة الإجزاءِ لانحتاج إلى الترتّب، ولانعيد. فراجع. فالأصل عدم الحجّيّة إلّا ما خرج، وما خرج عن هذا الأصل أو قيل بخروجه أمور:

أوّلها: ظواهر الألفاظ، لابدّ في معرفة مراد المتكلّم كونه بصدد الإفهام، فمع الشكّ الأصل أنّه بصدده إلّا أن يقطع خلافه ولافرق في ذلك بين من قصد إفهامه، وبين غيره بشهادة اتّفاق العقلاء على الأخذ بالأقارير مطلقاً وبظواهر ألفاظ الوصايا والأوقاف ونحوها، فخلاف المحقّق القمّي في ذلك ضعيف جدّاً، كما أوضحه شيخنا الأعظمﷺ، بل أعطاه من الكلام فوق ما نحقّقه، فراجع.

نعم، لو علم بناء الكلام على اصطلاح خاص، لا يكون الظهور حجّة، وعلى هذا الأساس بنى القول بمنع حجّيّة ظواهر القرآن الكريم جمع: منهم المحدّثين وما ذاك إلّا لعدّة من الرّوايات أكثر أسانيدها ضعيف أو مرسل، ومتونها مجملة أو مؤوّلة، وأوّل ما يتوقّف معرفتها عليه وأهمّه معرفة موادّ اللغات من الأسماء والأفعال والحروف والهيئات. وقد ذكروا لذلك طرقاً:

منها: قول اللغوي؛ فإنّهم أهل الخبرة به، فقولهم حجّة، ألا ترى صحّة المراجعة

إلى أصحاب الصناعات وغيرهم، فليكن اللّغوي أيضاً منهم، والظاهر اتّفاقهم على اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة، ولا أقلّ من اعتبار حصول الوثوق وإلّا فنقل الرجوع ممّا لم يدلّ عليه دليل. فتدبّر جيّداً.

ثانيها: الإجماع المنقول، وتحقيق المقام يستدعي رسم وجوه:

الأوّل: الظاهر أنّ عدّ الإجماع في عداد الأدلّة إنّما ينشأ من العامّة، والظاهر أنّ مستندهم ما نقلوا عن النبيﷺ: «لا تجتمع أمّتي على الضلالة». وبالجملة، الإجماع عندهم دليل برأسه في مقابل الكتاب والسنّة والعقل، وأمّا عندنا عبارة عن جماعة يستكشف منه قول المعصوم أو رضاهعليه السلام، فتحصّل من ذلك أنّ الإجماع اصطلاحاً ومناطاً عند العامّة غيره عندنا.

الثّاني: أدلّة اعتبار خبر لا تشمل الإجماع المنقول؛ لأنّها لا تدلّ على اعتبار خبر غير المحسوس، ومن ذلك يعرف أنّ نقل قول شخص الإمامعليه السلام في زمان الغيبة الكبرى، أمّا بنحو الدخول في المجمعين مع عدم معرفة شخصه أو معها لا يعبأ به، ولا دليل على حجّيّته.

الثّالث: ظهر ممّا مرّ أنّ الإجماع المنقول لو كان حجّةً فإنّما هي بالنظر إلى الكاشف لا المنكشف؛ فإنّه أمر غير محسوس، ولا تنهض أدلّة الحجّيّة عليه.

الرّابع: بما ذكرنا تعرف موهونيّة نقل الإجماع على طريقة الدخول، وأمّا على طريقة اللطف: فهو أيضاً كذلك. وأمّا الحدس: فهو قريب جدّاً، فلا يصغى إلى ما قيل من عدم إمكان الملازمة إذا اتّفق الآراء بلا تواطؤ منهم؛ فإنّه من الغرائب ضرورة أولوية الملازمة في صورة تواطئهم على شيء. فتدبّر.

ثالثها: الشهرة الفتوائيّة. أقول تبعاً للسيد الإمامقدس سره: قد تكون الشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين، وأخرى بين القدماء. أمّا الأوّل: فلا دليل على حجّيّتها، بل الأصل عدمها. وأمّا الثّاني: ففيه ملاك الإجماع حقيقة، ونقول به لو كان في مسألة صغرى

ذلك، ولكن الشأن في ذلك، وأنّه لا يثبت في مورد الشهرة القدمائيّة إلّا من جهة نقلها، فمع حصول الاطمئنان بها وإلّا فلا نقول به. والله العالم.

رابعها: خبر الواحد، وهو من أهمّ المسائل الأُصوليّة، وعليه المرحوم المحقّق صاحب الكفاية، وقد مرّ منّا أنّ مباحث الحجّيّة بالنظر إلى نفس الحجّيّة كلامية، وبالنظر إلى دليل حجّيّتها أشبه بالقواعد الفقهيّة. فراجع.

ولا يخفى أنّ تشخيص مسائل كلّ علم بفائدتها لا بموضوعاتها، فيسقط بعض المباحث هنا، كما لا يخفى.

وقد استدل على عدم حجّيّة الخبر الواحد بالآيات المشتملة على النهي عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. أو ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي عَنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾. وبآية التقوى. وكل هذه الاستدلات مخدوشة؛ لأنّ القول بالحجّيّة ليس بغير علم، أو مخالفاً للتقوى، مع أنّها واردة في الأُصول الاعتقاديّة، ونقول به، وقد استدلّ على عدم حجّيّة الخبر الواحد بالسنة أيضاً:

منها: ما تدلّ على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا أن يكون له شاهد أو شاهدان في كتاب الله.

ومنها: ما يدلّ على طرح غير الموافق لكتاب الله.

ومنها: ما يدلّ على طرح الخبر المخالف، وكلّها واردة في مورد التعارض ومخصوص به، ولا إطلاق لها، بل لابدّ من حملها على صورة التباين، أو الأعمّ منها ـ والله العالم ـ والمهمّ بيان أدلّة الحجّيّة، فنقول: قد استُدِلّ على حجّيّة الخبر الواحد بعدّة أمور:

منها: آية النبأ. بتقريب أنّ مفهومها تدلّ على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، وفيه أنّ الجملة لا مفهوم لها؛ لأنّها سيقت لبيان الموضوع، كقوله: «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، كما تنبّه به الشيخ الأعظم، وقال: «إنّ في الآية نيّفاً

وعشرين إشكالاً».

و منها: ما لا يمكن الذبّ عنه، ولكن حيث إنّا قد ذكرنا في مبحث المفاهيم أنّ المفهوم جزء للمنطوق يستفاد من الخصوصيّة المستفادة منه، وأنّ كل جملة في مقام إلقاءِ الضابط لها هذا المفهوم، ولو كان مفهوم اللقب فلا موضوع لهذه الإشكالات، سواء كانت الجملة شرطيّة أو وصفيّة؛ فإنّها في مقام بيان وجوب التبيّن عند مجيء خبر الفاسق، ويستفاد منها أنّ الفسق له خصوصيّة لوجوب التبيّن، وهذا ظاهر فلا إشكال في دلالة الآية الكريمة، وما ذكر من الإشكالات مبنيّ على ما ذكروه في بحث المفاهيم.

و منها: آية النفر. ولا يخفى ما في الاستدلال بها.

و منها: الأخبار. ولا يزيد عن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة.

و منها: السيرة العقلائيّة. هو الاستدلال المهمّ في المقام، ولا يمكن القول بأنّها مردوعة بإطلاقات عدم اعتبار الظنّ؛ فإنّه دوريّ. فهذا أقوى دليل على اعتبار خبر الثقة، فلاحظ ما فصّل في ذلك، وأشرنا إليه بنحو الإيجاز والاختصار.

[تنبيهات]

التنبيه الأوّل:

إنّي لما رأيت أنّ بعض المباحث غير لازمة، كدليل الانسداد، حذفتها، وأضفت إلى الكتاب بعض المباحث اللّازمة بنظري القاصر، فأقول: قال المحقق الهمداني﵀ في مصباح الفقيه:[1] وفي المدارك بعد أن نسب سقوط نافلة الظهرين إلى مذهب الأصحاب، واستدلّ له بجملة من الأخبار المتقدّمة قال: «وأمّا الوتيرة: فذهب الأكثر إلى سقوطها أيضاً، ونقل فيه ابن إدريس الإجماع».

---

١. كتاب الصلاة، ص ١٢.

وقال الشيخ في النهاية: «يجوز فعلها». وربّما كان مستنده ما رواه ابن بابويه عن الفضل بن شاذان، عن الرضاﷺ قال: «إنّما صارت العشاء مقصورة ليس يترك ركعتاها؛ لأنّها زيادة في الخمسين تطوّعاً يتمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع».

وقوّاه في الذكرى، قال: «لأنّه خاص معلّل، وما تقدّم خال منهما إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه وهو جيّد لو صحّ السند، لكن في الطريق عبدالواحد بن عبدوس، وعليّ بن محمّد القتيبي، ولم يثبت توثيقهما، فالتمسّك بعموم الأخبار الدالّة على السقوط أولى»، انتهى.

واعترضه بعض بأنّهما من مشايخ الإجازة، وعدم توثيق المشايخ غير قادح في السند، لأنّ اعتماد المشايخ المتقدّمين على النقل عنهم، وأخذ الأخبار منهم، والتتلمذ عليهم يزيد على قولهم في كتب الرجال فلان ثقة.

وكيف كان، فالرّواية بحسب الظاهر من الرّوايات المعتبرة الّتي لايجوز ردّها من غير معارض مكافئ؛ إذ ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرّواية على اتّصافها بالصّحّة المصطلحة وإلّا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق، لولا البناء على المسامحة في طريقها، والعمل بظنون غير ثابت الحجّيّة، بل المدار وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرّواية وإن كان بواسطة القرائن الخارجيّة الّتي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأُصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها، وعدم إعراضهم عنها، ولا شبهة في أنّ قول بعض المزكّين بأنّ فلاناً ثقة، أو غير ذلك من الألفاظ الّتي اكتفوا بها في تعديل الرواة، لا يؤثّر في الوثوق، أزيد ممّا يحصل من إخبارهم بكونه من مشايخ الإجازة، ولأجل ما تقدّمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حال الرجال والاكتفاء في توصيف الرّواية بالصّحّة، كونها موصوفةً بها في ألسنة مشايخنا المتقدّمين الّذين

تفحّصوا عن حالهم.

والحاصل: أنّ الرّواية ـ بحسب الظاهر ـ لا تقصر من حيث الاعتبار عن بعض الرّوايات المتّصفة بالصّحّة، لكن إعراض أكثر الأصحاب عنها مع وضوح دلالتها وحكومتها على سائر الأخبار، أوهنها إلّا أنّ عمل الشيخ بها وتقوية الشهيد إيّاها، واعتماد جملة من المتأخّرين عليها، يعصمها عن السقوط عن درجة الاعتبار. انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

أقول: ـ مستعيناً بالله ـ لقد أجاد فيما أفادﷺ وهو باب علم غير مفتوح، إلّا للخواصّ الأوحدي من الفقهاء، منهم: صاحب الجواهرﷺ؛ فإنّه يظهر سيرته من ملاحظة بيانه الرّوايات ونقلها وتوصيفها بالصّحّة، وغيرها من دون الغور في أحوال الرجال.

و الوجه في تماميّة هذه السيرة ما أشار إليه المحقّق الهمداني من أنّ مبنى حجّيّة الرّواية إمّا الوثوق بالراوي أو الوثوق بالرّواية. و بملاحظة معاملة الأصحاب مع الرّواية يحصل الوثوق بها غالباً. و مع عدم الوثوق بها أحياناً فتوصيف فقهائنا الرّواية بالصّحّة وغيرها، لا يقصر عن توصيف الرجالي للراوي بأنّه ثقة، وهذا كاف لإثبات وثاقة رواة الرّواية.

نعم، لا ندّعي بأنّه لا اشتباه في هذه التوصيفات، لكنّه على خلاف الأصل العقلائي، كما في سائر الموارد، فلا نحتاج إلى الخوض في أحوال الرجال في كلّ مسألة، بل لا نحتاج إلى ملاحظة التوثيقات في موارد وردت روايات عرفها الفقهاء بالصّحّة، وعبّروا عنها بالصحيحة أو الموثّقة؛ لعدم قصور مثل هذه التعبيرات عن شهادات الرجاليين لو لم نقل بزيادتها عنها؛ فإنّ معاملة الأصحاب مع الرّواية معاملة الصحيح تورث الاطمئنان بالرّواية وبصحّتها، بخلاف توثيق الرجالي؛ فإنّ التوثيق اجتهاد منه، والرجوع إليه من الرجوع إلى المجتهد الذي لا يجوز في مقام الاجتهاد والاستنباط

والحمدلله على ما أنعم، والشكر له على ما ألهم. وهذه غنيمة اغتنمتها ممّا أفاده المحقّق الهمداني﵀ وهي فائدة شريفة لعلّه ليس مثلها فائدة، غفر الله له ولنا.

التنبيه الثّاني: قالوا في سهل بن زياد: الأمر في سهل سهل

عدّه الشيخ في رجاله تارة من أصحاب الجواد﵇ قائلاً: «سهل بن زياد يكنّى أباسعيد من أهل الرّي»، وأخرى من أصحاب الهادي﵇، ثم قائلاً: «سهل بن زياد الآدمي يكنّى أباسعيد ثقة رازي» وثالثة من أصحاب العسكري﵇ قائلاً: «سهل بن زياد يكنّى أباسعيد الآدمي الرازي».

و قال في الفهرست: «سهل بن زياد الآدمي الرازي يكنّى أباسعيد ضعيف، له كتاب أخبرنا ابن أبي الجية إلخ».

و في موضع من الاستبصار: «أنّ أباسعيد الآدمي ضعيف جدّاً عند ثقاة الأخبار، وقد استثناه أبوجعفر بن بابويه من كتاب نوادر الحكمة».

و قال النجاشي﵀: «سهل بن زياد أبوعليّ الآدمي الرازي كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب، وأخرجه من قم إلى الرّي وكان يسكنها الخ».

و قال ابن الغضائري: «سهل بن زياد أبوسعيد الآدمي الرازي كان ضعيفاً جدّاً، فاسد الرّواية والدّين، وكان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه من قم، وأظهر البراءة منه ونهي الناس عن السماع منه، والرّواية عنه، ويروي المراسيل، ويعتمد المجاهيل».

و في التحرير الطاوسي: «سهل بن زياد الآدمي أبوسعيد قال نصر بن الصّباح: سهل بن زياد الرازي أبوسعيد الآدمي يروي عن أبي جعفر وأبي الحسن وأبي محمّد﵈ ـ وقال فيه ـ عن الفضل بن شاذان يقول في أبي الخير، وهو صالح من

سلمة أبي‌قماد الرّازي أبوالخير كماكنّى». وقال: «كان أبومحمد الفضل يرتضيه ويمدحه، ولا يرتضي أباسعيد الآدمي، ويقول: هو أحمق» وعدّه في القسم الثّاني من الخلاصة فقال: «سهل إلخ».

وعدّه ابن‌داود أيضاً في القسم الثّاني

قد اختلفوا في الرجل على قولين:

أحدهما: أنّه ضعيف وهو خيرة النجاشي وابن الغضائري والشيخ في الفهرست والعلّامة في الخلاصة وجملة من كتبه الفقهيّة، كالمنتهى والمختلف وغيرهما. وابن داود في رجاله والمحقّق في الشرايع ومواضع من نكت النهاية والمعتبر، والآبي في محكي كشف الرّموز، والسيوري في التنقيح والشهيد الثّاني والشيخ البهائي وصاحب المدارك والمولى الصّالح المازندراني والمحقق الأردبيلي والسبزواري وغيرهم، بل هو المشهور بين الفقهاء وأصحاب الحديث وعلماءِ الرجال.

ثانيهما: أنّه ثقة وهو من الشيخ ﷺ في باب أصحاب الهادي عليه السلام. ثم من رجاله المتأخّر عن الفهرست تصنيفاً، وكأنّه في بدو أمره كان يذهب مذهب المشهور ثم بانت له وثاقته، وتبعه في ذلك جمع ففي موضع من التحرير ما لفظه: «وقد عرفت حال سهل بن زياد، وأنّ الأقوي توثيقه» وفي موضع آخر منه: «والحديث صحيح وإن ضعّف بعضهم سهل بن زياد».

أمّا تصنيف ابن الغضائري فلا يعتمد عليه لتضعيفه كثيراً من المعتمدين على وجه لم يبق وثوق بتضعيفاته. وتضعيف الفهرست يردّ بحكومة توثيقه في رجاله المتأخّر عن الفهرست تصنيفاً تضعيف النجاشي يردّ بأنّه لم يضعّف الرجل بنفسه بل ضعّف حديثه.

و أمّا قول الفضل بن شاذان: «أنّه أحمق»، فلا دلالة فيه على القدح في دينه و تقواه، و أمّا رمي أحمد بن محمد بن عيسى إيّاه بالغلوّ فلا يخفى ما فيه.

و في الفوائد من أنّ القدماء كانوا يرمون الرجل بالغلوّ بقوله أو روايته لبعض ما هو الآن من ضروريات الإماميّة بالنسبة إلى أئمّتهم ويشهد بما ذكرناه هنا رواية الرجل أخباراً كثيرة غاية الكثرة في مذمّة الغلاة و الغلوّ، و حقيقة كون الأئمّة عليهم السلام عباد الله تعالى مكرمين. و إخراج أحمد بن محمد بن عيسى إيّاه من قم لا يعتنى به بعد إخراجه لجمع بأسباب لا تجوز الهتك فضلاً عن النفي الّذي هو من أعظم مراتب الهتك، و لقد أجاد المولى الوحيد رحمه الله حيث قال: «إنّ أحمد بن محمد بن عيسى أخرج جماعة من قم لروايتهم عن الضعفاء، و إيرادهم المراسيل في كتبهم، و كان اجتهاداً منه، و الظاهر خطأه، و لكن كان رئيس قم، و الناس مع المشهورين إلّا من عصمه الله تعالى». القرائن و الأمارات الّتي اعتمدوا عليها و جعلوها مرجّحة لتوثيق الشيخ رحمه الله و قد أشار إليها المولى الوحيد رحمه الله و غيره.

فمنها: كونه شيخ الرجال.

و منها: كونه كثير الرّواية جدّاً، و رواياته سديدة مفتىً، بها و منها أنّ الكليني رحمه الله مع نهاية احتياطه في أخذ الرّواية و احترازه عن المتّهمين ـ كما هو ظاهر و مشهور و مصرّح به في ترجمته ـ قد أكثر الرّواية عنه، و لاسيّما في كافي الّذي قال في صدوره ما قال.

و منها: أنّ الشيخ رحمه الله كثيراً يتأمّل في أحاديث جماعة بسببهم لكنّه لم يتّفق ذلك بالنسبة إليه بسببه.

و منها: أنّ الشيخ المفيد رحمه الله في رسالته في الردّ على الصدوق ذكر حديثاً دالاً على مطلوب الصدوق و سنده محمد بن يحيى، عن سهل بن زياد الآدمي، عن بعض أصحابه، عن الصادق عليه السلام، و طعن عليه بوجوه كثيرة و بذل جهده... و لم يقدح في

سنده إلّا من جهة الإرسال.

و منها: أنّ الكتاب المنسوب إليه و مسألة الّتي سأل بها الهادي عليه السلام و العسكري عليه السلام قد ذكرها المشايخ، سيّما الصدوقان، و ليس فيها شيء يدلّ على الضعف في النقل أو الغلوّ في الاعتقاد.

و منها: ما سمعته من النجاشي من كونه ممّن كاتب أبامحمد العسكري عليه السلام، سيّما على يد محمد بن عبدالحميد الّذي وثّقه النجاشي و العلّامة.

و منها: كونه صاحب كتاب التوصية و غيره.

و منها: روايته عن ثلاثة من أئمّتنا: الجواد، و الهادي، و العسكري عليهم السلام؛ فإنّ كشفه عن حسن حال الرجل غير خفي.

و منها: إطباق جماعة كثيرة من فحول أصحابنا على الرّواية عنه الكاشفة عن كونه معتمداً عندهم، سيّما مثل الشيخين، و الصدوق، و ابن قولويه، و غيرهم، و ظاهر الكليني رحمه الله كونه من مشايخه؛ لوقوع روايته عنه في الكافي بغير واسطة في موارد عديدة.

و قد نقل في جامع الرواة رواية الفضل بن محمد الهاشمي الصالحي، و عليّ بن محمد، و محمد بن أحمد بن عيسى، و أحمد بن أبي عبدالله، و محمد بن أبي عبدالله، و محمد بن الحسن، و محمد بن قولويه، و محمد بن علي، و محمد بن الحسين، و أبي الحسين الأسدي، و محمد بن نصير، و عليّ بن إبراهيم، و غيرهم عنه؛ فإنّ رواية هؤلاء الأجلّاء عنه و إكثارهم تدلّنا على ذلك.

التنبيه الثّالث: في تحقيق حال محمدبن‌سنان

فاعلم، أنّ ما ورد في تضعيف محمد بن سنان، مرجعه إلى وجوه ثلاثة:

أحدها: الرّمي بالغلوّ، و هو المراد بالطيران في قول صفوان: «لقد همّ أن يطير

فقصصناه حتّى ثبت معنا».

وفي كلمات المفيدﷺ وغيره إشارة إليه تلويحاً أو تصريحاً، ولكن التتبّع في الأخبار الّتي رواها ابن سنان في المعارف ومناقب وفضائل أهل البيتﷺ، والتأمّل فيها، يشهد بعدم غلوّ فيها، كإسناد أُلوهيّة ونحوها إلى واحد من المعصومينﷺ وبأنّه فضائليٌّ، وله مرتبة جليلة في المعارف، ومعرفة مقامات الائمّةﷺ فهو في الحقيقة مدح له لا قدح. مضافاً إلى أنّ الخلل في المذهب لا يضرّ بالوثاقة والصداقة في القول إن ثبتت، سيّما بناءً على ما هو الحقّ عندنا من عدم تعبّد في باب الطرق، وكون المدار على الوثوق بالصدور، ومن هنا يُعلم ما في قول النّجاشي بعد نقل عبارة صفوان. وهذا يدلّ على اضطراب كان وزال؛ لأنّ الغلوّ ليس من الاضطراب في الحديث في شيء.

ثانيها: ما نقله ابن قتيبة عن أبي محمّد الفضل بن شاذان أنّه قال: «لا أُحِلّ لكم أن تروووا أحاديث محمد بن سنان» وهذا بحسب الثبوت ذو وجهين؛ إذ كما يمكن أن يكون لأجل كذبه في القول، كذلك يمكن أن يكون لأجل غلوّه المرميّ به وحيث لاسبيل لنا إثباتاً إلى إحراز أنّ مستند قوله: «لا أُحِلّ لكم إلخ». أيّ الأمرين: من اعتقاده بكذبه [في النّقل] أو غلوّه، فهذا القول لا يصلح للأماريّة على كذبه بعد وضوح أعميّة الغلوّ والخلل في المذهب عن الكذب في القول، بل قد نقل عنه الإذن في الرّواية عنه بعد موته، وهذا يدلّ على الاعتماد على الرّجل، وأنّ عدم الاستحلال للرّواية عنه [يمكن أن يكون] منشأه أمر آخر من التقيّة وما شاكلها.

ثالثها: ما قاله أبوالعباس بن عقدة: «وهو رجل ضعيف جدّاً لا يعوّل عليه، ولا يلتفت إلى ما تفرّدبه» وهذا أيضاً أعمّ من كذبه؛ لأنّ الضعف بحسب العرف واللّغة العامّ، وبحسب اصطلاح أهل الرّجال أعم من الضعف في القول ـ أي الكذب ـ وفي العقيدة ـ أي الخلل في المذهب ـ كما يشهد به تتبّع موارد إطلاقه، وحيث

لم يضرّ الضعف في هذا الكلام بخصوص أحدهما، فلا ظهور له في الكذب، فمن الممكن ثبوتاً كون عدم اعتماد أبي العباس عليه لأجل اعتقاده بغلوّه، كما يؤيّده تقييد عدم الالتفات إلى رواياته بقوله: ما تفرّد به». بل يشهد بذلك تصريح المفيدﷺ في بعض كلماته باستناد عدم الاعتماد على رواياته إلى ما قيل في حقّه من التهمة والرّمي بالغلوّ.

و من هنا يصحّ دعوى رجوع الوجوه الثلاثة لتضعيفه إلى وجه واحد، وهو الرّمي بالغلوّ، و رجوع كلّما قيل أو يمكن أن يقال في قدحه إلى ذلك الّذي عرفت أنه لو لم يكن مادحاً فليس بقادح، فما قيل في قدحه يرجع في الحقيقة إلى مبنى أصولي مخصوص بالقدماءِ و هو اعتبار صحّة المذهب في حجّيّة قول الرّاوي، وقد حقّقنا في الأُصول فساده، وأنّ المدار في حجّيّة الأخبار مطلقاً ليس إلّا على الوثاقة بالصّدور من ناحيّة صدق الرّاوي، وحيث لا تعبّد في ذلك الباب أصلاً، فيثبت بكلّ أمارة عرفيّة، كالظّن النوعي وغيره، وإذا لم يثبت في حقّه ما يكون أمارة على كذبه قد صرّح بوثاقته من أساطين القدماءِ نفران: أحدهما: المفيدﷺ، حيث قال بأنّه من خاصّة الكاظمﷺ وثقاته، وأهل العلم والورع والفقه. من شيعته. و ثانيهما: حسن بن شعبة، حيث وثّقه، ومن المعلوم أنّ الشهادة بالوثاقة والورع شهادة حسّيّة وإخبار عن أمر محسوس، فهو نقل غير مبنيّ على حدس، ولا مبنى أصولي، بخلاف عدم الاعتماد على الرّواية عملاً خارجياً حيث إنّه مبنيّ على الحدس والمبنى الأُصولي كما أشرنا إليه آنفاً فهو عقل غير حجّة في حقّ الغير. وأمّا النقل: فهو حجّة في حقّ الغير إذا كان الناقل ثقة، كالمفيد وابن شعبهﷺ، ولذا نقول: لا تعارض بين كلامي المفيدﷺ في حقّ ابن سنان، أحدهما: التصريح بعدم الاعتماد عليه لأجل التهمة والرّمي بالغلوّ. ثانيهما: التصريح بوثاقته، لأنّ الأوّل حدسي ليس بحجّة لنا، والثّاني حسيّ حجّة لنا.

وإن شئت قلت: إنّ الأوّل هو العمل و الثّاني هو القول، فيقدّم على الأوّل بمعنى أنّه نأخذ بقوله وتوثيقه، ونطرح مبناه الأُصولي ونطبّق قوله كقول ابن شعبة على مبنانا الأُصولي الّذي هو كفاية الوثاقة في حجّيّة قولى الرّاوي ونستنتج صحّة روايات محمد بن سنان، بل يمكن استظهار وثاقته من كلام النّجاشيﷺ أيضاً حيث إنّه ـ كما عرفت ـ لم يصرّح بتضعيفه و إنّما نقله عن غيره ثم صرّح بأنّه يدلّ على اضطراب كان و زال؛ إذ الظاهر منه وثاقته لدى النجاشيﷺ وعدم ثبوت ضعفه لديه. وكيف كان ففي شهادة المفيد وابن شعبةﷺ لوثاقته غنى وكفاية لدفع احتمال الكذب الموجود في حقّه بسبب ما تقدّم، وإذا انضمّ ذلك إلى رواية أصحاب الإجماع الّذين ستعرف حالهم في الفائدة التالية وأجلّاءِ الرّواة والثقات عنه يحصل الوثوق بالصّدور الّذي عليه المدار قطعاً، ولا يبقى مجال شبهة ودغدغة في وثاقته، كما نبّه عليه جماعة من محققي أرباب الرّجال من المتأخّرين. والحمدلله ربّ العالمين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التنبيه الرّابع: في تحقيق حال أصحاب الإجماع

قال الكشّيﷺ في رجاله: «أجمعت العصابة على تصديق هؤلاءِ الأوّلين من الأصحاب: أبي جعفر وأبي عبداللهﷺ، وانقادوا لهم بالفقه. فقالوا أفقه الأوّلين ستّة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وابوبصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطّائفي. قالوا: وأفقه السّتّة، زرارة. وقال بعضهم مكان أبي بصيرالأسدي، أبوبصير المرادي و هو ليث البختري».

و قال أيضاً: «لتسمية الفقهاءِ من أصحاب أبي عبداللهﷺ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ من هؤلاءِ و تصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون أولئك السّتّة الّذين عَددناهم، و سمّيناهم ستّة نفر: جميل بن درّاج، و عبدالله بن مسكان،

و عبدالله بن بكير، و عيسى بن حمّاد، و عثمان بن حمّاد، و أبان بن عثمان. قالوا: و زعم أبي اسحاق الفقيه يعني ثعلبة بن ميمون أنّ أفقه هؤلاءِ جميل بن درّاج، و هم أحدث أصحاب أبي عبدالله عليه السلام». ثم قال بعد ذلك: «لتسمية الفقهاءِ من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرّضا عليهما السلام أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاءِ و تصديقهم و أقرّوا لهم بالفقه و العلم، و هم ستّة نفرٍ آخر، دون الستّة نفر الّذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام منهم: يونس بن عبدالرّحمان، و صفوان بن يحيى بيّاع السابري، و محمّد بن أبي عمير، و عبدالله بن المغيرة، و الحسن بن محبوب، و أحمد بن محمّد بن أبي نصر».

و قال بعضهم مكان «الحسن بن محبوب»، «عليّ بن فضال، و فضالة بن أيّوب» و قال بعضهم مكان «فضالة بن أيّوب»، «عثمان بن عيسى» و أفقه هؤلاءِ: «يونس بن عبدالرحمان، و صفوان بن يحيى». انتهى.

و البحث في ذلك عن جهات:

الجهة الأولى: أنّه هل هذا الادّعاء مقصور بواحدٍ أم صدر عن متعدّد، أم تلقّاه جلّ العلماءِ بالقبول. فربّما يقال بإنحصار دعوى الإجماع بالكشي رحمه الله؛ فإنّه أوّل من ادّعاه، و من بعده، كالشيخ و النجاشي و غيرهما نقلوا عنه لكن التتبّع التامّ يشهد بخلافه، فقد ادّعاه بما يقرب منه لفظاً و يتّحد معه مفاداً بالنّسبة إلى كثير من الجماعة المذكورين في كلام الكشي رحمه الله.

شيخ الطّائفه رحمه الله في شتات كلماته في الفهرست و العدّة و غيرهما، قال في محكيّ العدّة: «أجمعت الطّائفة على أنّ محمد بن أبي عمير، و يونس بن عبدالرّحمان، و صفوان بن يحيى، و أضرابهم لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقة». بلا نقل عن الكشي فظاهره ادّعاء ذلك مستقلّاً فيتوافق مع الكشي في المدّعى و ادّعاه بعين ألفاظ النجاشي و ابن طاووس رحمه الله و قد تلقّى هذا الاتّفاق جماعة كثيرة، أمثال الشهيد،

و المحقّق، و ابن داود، والعلّامة﵀، وكثير من الفقهاءِ، والظاهر من هؤلاءِ، الاعتماد على هذا الإجماع، و تلقّيه بالقبول لا مجرّد نقل عبارة الكشي أو الاعتماد على ما نقله بدون التصفّح و التدقيق في حال هؤلاءِ أرباب الإجماع، و مجرّد التوافق في التعبير، لا يمنع عن الاستقلال بالدّعوى بعد إمكان كون اختيار ذاك التعبير لأجل حسن التعبير الصّادر عن الكشي، وكونه أبلغ في إفادة المقصود في عين وجازته، وكونه أوّل تعبير صدر في هذا الباب.

و الحاصل: أنّ دعوى هذا الإجماع عمّن تأخّر عن الكشي من الفقهاءِ والرّجاليّين متلقّين له بالقبول لاناقلين له عنه ممّا لا ينبغي الارتياب فيه للمتتبّع المتأمّل في الكلمات، فإنكار ذلك و حصره في واحد هو الكشي ناش عن قلّة التتبّع و ارتكاب خلاف الظّاهر في كلمات القوم بلا موجب، بل كيف يمكن دعوى مصير الفقيه إلى تقليد الكشي﵀ في هذا الأمر المهمّ، والإفتاء على وفق متن مرسل أو مجهول الرّاوي أو مهمل.

نعم، ظاهر جماعة من الرّجاليين الاكتفاء بمجرّد النقل لكن ذلك لايوجب التصرّف في ظاهر كلمات غيرهم، و لاسيما الفقهاء في الاستقلال بالحمل على النّقل، و معنى تلقّيهم ذلك بالقبول هو إحراز كلّ واحد حال أصحاب الإجماع بنفسه من طرقه الّتي بيده وراء إحراز الكشي، فكما أنّ الكشي المتاخّر نحواً من مائة سنة عن زمن الرّواة الّذين ادّعى اتفّاق الأصحاب على تصحيح ما صحّ عنهم، كزرارة، و محمد بن مسلم، و ابن ابي عمير، و يونس، و غيرهم لم يعاصر أولئك الرّواة حتى يرى بالحسّ التزامهم عملاً على أن لا يروون، أو لا يرسلون إلّا عن ثقة، وإنّما أحرز حالهم بسبب تواريخهم الواصلة إليه من الكتب الموضوعة لذلك، أو استفاده من كتب آخرى، أو من نقل مشايخه المتّصلين بزمن أولئك الرّواة الشاهدين أحوالهم بالحسّ، و التزامهم العمل على ما ذكر، و بهذا الطريق ادّعى أجماع الأصحاب على

تصحيح ما صحّ عن هؤلاءِ الجماعة. فكذلك الشيخ والنجاشي وغيرهما من المدّعين لهذا الإجماع.

فكل أحرز بطرقه الّتي بيده من مشايخه اتّفاق الأصحاب على ذلك، وطبعاً يطبّق حصّة من إحراز كلّ مع الآخر، فاستقلال كلّ بالدّعوى وتلقّي الإجماع بالقبول أي التصديق بمضمونه مما يساعده الوجدان وإن أمكن معذلك النكران لمن أسحبه التدقيق إلى التخديش فيما لا يتطرّق إليه النّقاش من الوقائع الرّاهنة.

الجهة الثّانية: في المراد من الصّحّة عند القدماءِ وعند المتأخّرين. فالصحيح عند القدماءِ، هو كلّ ما يمكن الاعتماد عليه من أيّ سبب كان ولو بمعونة القرائن، كما هو معناه اللّغوي؛ إذ الصحيح لغةً وعرفاً هو التامّ، والخبر الّذي يمكن الاعتماد عليه تامّ من حيث الحجّيّة بخلافه عند المتأخّرين من زمن العلّامةﷺ الّذي قسّم الحديث إلى صحيح، وموثّق، وحسن، وضعيف، فالصحيح عند هؤلاءِ ما يكون جميع رواته عدلاً إماميّاً، ولأجل أنّ التزكية شهادة بنظر بعضهم ذهب جماعة إلى عدم الاكتفاءِ في إحراز الوثاقة بذاك المعني بتزكية عدل واحد، فناقش المدقّقون من المتأخّرين، كصاحبي المدارك والمعالمﷺ واختارا لزوم تزكية عدلين في ثبوت وثاقة الراوي، كما أشرنا إليه، وربّما يعبّر عن الصحيح لدى هؤلاءِ بالصحيح الأعلائي، وكيف كان فربّما يقال بأنّ المراد من الصّحّة في العبارة المزبورة هي الصّحّة لدى المتاخّرين، وعليه فوجود أصحاب الإجماع في رواية يكشف عن كونها في أعلى مراتب الصّحّة، بل ذهب إلى ذلك بعض الفضلاءِ من الرجاليين قائلاً باتّحاد معنى الصّحّة لدى القدماءِ والمتأخّرين، لكن التتبّع في كلماتهم يشهد بخلاف ذلك، كيف وقد عرفت أنّ تنويع الأخبار إلى صحيح، وموثّق من المتأخّرين وإلّا فالموثّق عندهم صحيح عند القدماءِ، كما هو واضح ضرورة عمل القدماءِ بكلّ ما يمكن الاعتماد عليه و ربّما يقال بأنّ المراد من الصّحّة هي الصّحّة لدى القدماءِ

حتى الثّابت بمعونة القرائن الشخصيّة، وعليه فوجود أصحاب الإجماع في رواية لا يكشف عن وثاقة المرويّ عنه المجهول حاله لدينا؛ لإمكان اعتماده على ذلك الخبر بمعونة القرائن الشخصيّة المخصوصة بموردها، دون النوعيّة الكاشفة عن صدق الرجل في الحكاية، وربما يقال: إنّ المتيقّن من العبارة كون نفس الرجل الّذي هو من أصحاب الإجماع ثقة، لكن الإنصاف عدم استقامة ذاك الإفراط في تفسير الصّحّة، ولا هذا التفريط.

أمّا الأوّل: فلأنّ الصّحّة بمعناها المصطلح لدى المتأخّرين، اصطلاح جديد لهم لم يكن في القدماءِ، فكيف يفسّر به الصّحّة في كلامهم، وإن شئت قلت: جعل الاصطلاح في معنى الصّحّة إنّما حدث بين المتأخّرين وليس للقدماءِ في ذلك اصطلاح، بل الصّحّة لديهم على معناها اللّغوي العرفي، كما عرفت وأمّا الثّاني: فلأنّ مقتضى الظّهور الأولى للصّحّة وإن كان عمومها للاعتماد الحاصل عن القرائن الشخصيّة لكن هناك قرائن تدلّ على أنّ هذا الإطلاق غير مراد لهم في المقام.

منها: أنّ القرائن الشخصيّة توجد عند كلّ أحد فلا تنحصر بهؤلاءِ أصحاب الإجماع.

ومنها: أنّ وجود قرائن شخصيّة عندهم بالنّسبة إلى كلّ خبر، خبر بعيد.

ومنها: أنّ مقتضى المقام وهو مقام نقل الحكاية، المبتنيّة على القرائن النوعيّة المورثة للوثوق بصدق الحكاية، هو الاعتماد على القرائن النوعيّة، فالإسناد إلى ناقل الحكاية بما هو ناقل، مع وجود قرائن شخصيّة لا النوعيّة، شبه التدليس في النقل.

والحاصل أنّ اعتبار الصدق في الرّواة وعدم إمكان تحقّق أمارات شخصيّة عادة في جميع ما يروي جميع هؤلاءِ الموجب تلك الأمارات لتصديق جميع العصابة من حيث الوثوق بالصدور، ملازم قهراً مع كون تصحيحهم من حيث الحكاية لا من

حيث الرّواية المستندة الى القرائن.

نعم، كون المروي عنه ثقة أي عدلاً إماميّاً لا يثبت بذاك، لكنّه ليس بمضرّ، بل الالتزام به التزام بما لا يلزم، إذ قول الموثّق حجّة كالثقة، فهذه القرائن تكشف من قصر المراد من الصّحّة في المقام بالاعتماد على القرائن النوعيّة المورثة للوثوق النوعي بصدق الرّاوي، و عليه فوجود أصحاب الإجماع في رواية يكشف عن وثاقة المرويّ عنه و لو كان مجهول الحال عندنا.

الجهة الثّالثة: في بيان المراد من الصّحّة و التّصحيح في هذه العبارة، ففي ذلك يحتمل وجوه:

الأوّل: أنّ المراد ممّا صحّ عنهم ما استصحّه هؤلاءِ أصحاب الإجماع، و المراد من التصحيح بما هو على وزن «تفعيل»، بمعنى إيجاد المبدأ تصدّى الأصحاب، و لا ينافيه استعمال عن المجاوزة الظاهرة في تجاوز الصحيح عنهم الملازم لإحرازنا الصحيح لا الوصول منهم إلينا بالطريق المعتبر، و ذلك لأنّ مقتضى التجاوز الوصول، فكلمة «عن مشربة» بمعني «من» و لذا ترى كثرة استعمال «عن» في مورد «من» و الشاهد على أنّ المراد من العبارة ما ذكرنا ـ مضافاً إلى القرائن المقاميّة الّتي مرّت إليها الإشارة ـ وجود كلمة «من» في بعض تلك العبائر؛ إذ قد عرفت عدم استقامة شيء من الاحتمالات، والحاصل أنّه لا يمكن الأخذ بظهور تصحيح ما صحّ في اتّحاد موردهما من جميع الجهات، فلابدّ وأن يكون ما صحّ عن هؤلاءِ ما صحّ انتسابه إليهم و أنّه بعد ما اتّصل السند من طرقنا إلى أصحاب الإجماع بإحراز صحّة الوسائط بيننا و بينهم، فقد أجمع الأصحاب على تصحيح ذلك أي قالوا و حكموا بالصّحّة فمصبّ الجملتين ذات الصّادر غاية الأمر من جهة الوصول إلينا تكون مورد صحّ و من جهة الاتّصال بالمعصوم عليه السلام تكون مورد تصحيح فيتّحد المصبّان بهذا اللحاظ، كما هو ظاهر العبارة فحكمهم بالصّحّة تصحيح منهم، فهذا المعنى هو

مقتضى قرينة المقام بعد وضوح استلزام اللغو والقدح من إرادة تصحيح السّند بعد صحّته أو تصديق نفس الأشخاص وأنّ احتمال كون المراد من التصحيح تصديقهم خلاف الإقرار لهم بالفقه والعلم، وكون ذلك عطف بيان، خلاف السياق على أنّ علماء الرجال و الفقه اختاروا هذا المعنى، فتوهّم أنّ كلمة «عن» المجاوزة شاهدة على أنّ المراد تصديقهم فيما تجاوز عنهم صحيحاً، مدفوع بذكر الكشّي هذه العبارة في ثلاث مواضع بأنحاء ثلاثة، كما نقلناها وفيها كلمة «من» أيضاً على أنّ كلمة «عن» في مثل جملة «صحّ عن هؤلاءِ»، تستعمل عرفاً بمعني: «من، وإلى» كثيراً، فقوّة ظهورها في المجاوزة ليست بحيث توجب التصرّف في ظهور السّياق، والاختصاص بهؤلاءِ وغير ذلك من المحاذير المتقدّمة.

الجهة الرّابعة: في بيان المراد من كلمة «ما». ربّما يقال بأنّ المراد من كلمة «ما» هو ما صدر عن هؤلاءِ أصحاب الإجماع أي أوّل كلام قالوه، وهو الأخبار الصادرة عنهم بقضاء لصدق التجاوز على نحو الحقيقة، وليس المراد أخبار من قبلهم إلى الإمام عليه السلام فمفاد ما هو المروي بلا واسطة ولازمه توثيق هؤلاءِ بالمعنى الأعمّ أي الصّحّة القدمائية يعني أنّهم صادقون في أخبارهم عن فلان. لكن يدفعه شهادة القرائن على أنّه لصّحّة ماروووه وتفحّصهم عن صحّته، وهذا الاحتمال مضافاً إلى كونه لغواً قدح في أصحاب الإجماع لا مدح؛ إذ لولا عدم الاعتماد على ما استصحّوه لما احتاج إلى التصحيح ثانياً من المجمعين.

الثّاني: أنّ المراد ممّا صحّ عنهم تجاوز التصحيح عنهم، ومن التّصحيح تصحيح صدور الصحيح عن هؤلاءِ، فمصبّ الصّحّة ما روي ومصبّ التصحيح رواية أصحاب الإجماع للمروي مؤيّداً هذا الاحتمال بوجود التصديق في بعض العبارات الثلاث المتقدّمة، وأنّ مقتضى كلمة «عن» المجاوزة تجاوز الخبر صحيحاً عن هؤلاءِ لا وصوله صحيحاً إلينا فقط، ومفاد الإجماع على هذا الاحتمال أن نصدّق هؤلاءِ،

فالأوّل تصحيح المرويّ، والثّاني تصحيح الرّاوي ولازم هذا الاحتمال إن ما لم يبيّن صحّته عندنا لوجود الضعيف أو المهمل أو المجهول في الطبقه قبلهم لم يكن حجّة استنادية لنا. لكنّه خلاف الظاهر لاستلزام اختلاف مصبّي الصّحّة والتصحيح، مع أنّ ظاهر العبارة اتّحاد مورد ما صحّ عنهم، وتصحيح ذلك مضافاً إلى كفاية قول أنّ هؤلاءِ ثقات على هذا الاحتمال وعدم الحاجة إلى تشكيل الإجماع وترتيب هذه العبارة وتخصيص جماعة من بين الرّواة بذلك والحالة الظاهر اختلاف مفادي التصحيح والتصديق كما يشهد به اقتران التصديق بالإقرار لهم بالعلم و الفقه. بل لازم هذا المعني انحصار الثقات المتفق عليهم بين الأصحاب بثمانية عشر رجلاً و ذلك باطل لوجود كثير من أصحاب الحديث، والرّواة لم يختلفوا في وثاقتهم ومذهبهم وجلالة شأنهم، كالحلبي وحريز بن عبدالله وعليّ بن مهزيار وحسين بن سعيد وأبان بن تغلب وأبي حمزة الثمالي وزكريا بن آدم وعليّ بن يقطين وغيرهم من الحواريين وثقات المعصومين عليهم السلام، بل الأمر بالعكس حيث اختلفوا في بعض أصحاب الإجماع، ولو من جهة مذهبهم. فهذا عبدالله بن بكير قد رماه المحقق رحمه الله في المعتبر بالخلل في المذهب، ولأجل ذلك ضعّف روايته وغير ذلك.

الثّالث: أنّ المراد ممّا صحّ عنهم ما تجاوز عنهم صحيحاً، ومن التصحيح قبول صحّة ذلك، وهذا خلاف ظاهر التصحيح؛ إذ ليس ظاهره المطاوعة، بل الإيجاد مضافاً إلى لغوية تصحيح ما أُحرز صحته.

الرّابع: أنّ المراد مما صحّ عنهم ما وصل إلينا صحيحاً منهم، فالاتّصاف بالصّحّة لازم إحراز الوصول، المراد ما وصل من طرف هؤلاءِ، إمّا بمعنى المتن بما هو مروي واصل بواسطة إخبار هؤلاءِ بقرينة أي ما يترتّب عليه الأثر هو المتن، أو ما رووا لكنّه بمجموع الحاوي والمحويّ ضرورة استلزام المعنى الأوّل الكذب من جهتين:

إحداهما: عدم انحصار الاتفاق على الوثاقة بهؤلاءِ لوجود جماعة لم يختلف

فيهم اثنان ذكرنا أسماءهم سابقاً.

ثانيتهما: عدم الإجماع على وثاقة جميع هؤلاءِ حيث رمى المحقّق وسائر الفقهاءِ بعضهم كابن بكير بالوقف في المذهب وضعّفوا لذلك روايتهم، فهما قرينتان تدلّان على أنّ المراد ما ذكرنا، وعليه فالتجاوز حقيقي؛ إذ بواسطة أخبار هؤلاءِ قد وصل إلينا أخبار من قبلهم وإن كان بواسطة أو وسائط بمعنى أنّ كل واسطة من وسائط السّند يخبر عمّن قبله إلى أن يصل إلى الإمام عليه السلام، وهو يخبر عن الحكم المجعول، فالقرائن الحاليّة والمقاميّة موجودة على إرادة الصادر بما هو خبرحا ولإخبار ومتن هذا كله لو أردنا التحفظ على معنى التّجاوز وإلّا فقد عرفت وجود من في عبارة الكشي، فالعبارة وإن كان فيها نوع ركاكة لكن لا إجمال فيها ولذا لم يأخذها المدبّر بعنوان الإجمال وإن اختلف فيها من حيث الاستظهار حسب اختلاف المشارب فالمراد ما فهمه جماعة من المحقّقين، بل المشهور على أنّه إذا اتّصل السند منّا إلى أصحاب الإجماع يصحّ منهم إلى المعصوم عليه السلام بواسطة تصحيح هؤلاء ولا يؤاخذ بكلمة «من» و«عن»، إذ لم تصدر العبارة عن المعصوم عليه السلام وإنّما صدرت عن الكشي رحمه الله وحيث إنّها أوّل ما صدر لم يغيّرها العلماء وأخذوا بنفس العبارة في تأدية مرادهم. فظهر أنّ الوصول إلى أصحاب الإجماع وصول إلى المعصوم عليه السلام.

الجهة الخامسة: في وجه حجّيّة هذا الإجماع. لا يخفى أنّه ليس من باب التعبّد أي الكشف التعبّدي عن رأي المعصوم عليه السلام كي يكون كخبر منقول عنهم عليهم السلام إمّا على نحو اللّطف كما هو مسلك الشيخ رحمه الله في باب الإجماع أو الدّخول كما هو مسلك السيد رحمه الله أو الحدس القطعي عن رأي المعصوم عليه السلام كما هو مسلك المتأخّرين، وإن قيل بذلك بل اختاره بعض المتأخّرين من الرّجاليين وذلك لأنّ التعبدّ في كبرى الطريق ممنوع كما حقّقناه في الأُصول فضلاً عن التّعبّد في صغراه إلّا أنّ الإنصاف أنّ

استحالة التعبّد في الطرق كبرويّاً توجب إشكالاً في الكشف عن حال هؤلاءِ عند المعصومين عليهم السلام، بسبب الإجماع المذكور بأن يكشف منه رأى المعصوم عليه السلام من حيث تصديق مفاد مقصد الإجماع بما هو خبير، لا بما هو شارع، فهو نظير قول العسكري عليه السلام في مورد كتب بني فضال: «خذوا ما رووا»، فكان المعصوم عليه السلام قال: «خذوا ما روى هؤلاءِ الّذين أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصح عنهم»، فالكشف بهذا المعني صحيح بالنّسبة إلى هذا الإجماع لو تمّ في نفسه. فالعمدة في الإشكال المنع على تمامية الإجماع في المقام موضوعاً لأنّه منقول بل لا سبيل إلى تحصيله لخلوّ كلمات كثير من القدماءِ عن دعواه، فلم نحرز اتّفاق الكلّ عليه، ولم يصل عدد المجمعين مرتبة يمكن الحدس القطعي منه عن رأي المعصوم عليه السلام، و حكماً لإمكان كون تسالم المجمعين على ذاك المفاد مستنداً إلى خبرويّتهم لتشخيص ذلك عن حال أصحاب الإجماع، لا إلى الوصول إليهم عن المعصوم عليه السلام، فالإجماع لو سلّم تحقّقه مدركيّ لا تعبّدي، وليس وجهه الظنّ الرّجالي، لم يمنع عن حجّيّته ولا الانسداد حتى يمنع عنه في الموضوعات بعد عدم الانسداد في الأحكام، بل الحقّ في منشأ حجّيّة هذا الإجماع كونه تسالم جماعة من أهل الخبرة على ذلك، و تسالمهم شهادة على وثاقة هؤلاء و هي إن كانت حدسيّة إلّا أنّها ناشئة عن الحلّ، ولذا يكون بناء العقلاء على حجّيّة أهل الخبرة.

بيان ذلك: أنّ المتسالمين على تصحيح ما صحّ عن هؤلاءِ الجماعة وإن لم يكونوا معاصرين لهم إلّا أنّ لهم جهة خبرويّة بأحوالهم الواصلة إليهم يداً بيد و خلفاً عن سلف و من السّماع عن مشايخهم المتّصلين بزمن أولئك الرّواة على نحو الاستفاضة أو بنحو الوجادة في كتبهم المصنّفة في هذا الفنّ، فكلّ منهم بهذه الأسباب استكشف حال أصحاب الإجماع واستبين وثاقتهم من تتبّع الأمارات المتشتّتة المتفرّقة في بطون الدّفاتر و الدائرة في ألسن الأكابر، فاختبارهم مستند إلى

تراكم الأمارات المفيدة للعلم، فهو حدس إلّا أنّه مبني على الحس و يلاحظ بطؤ زمان حصوله و سرعته يراعى كثرة وجوده و قلّته، و يعتبر المؤن المصروفة في تحصيله و غير ذلك من الأمارات الحسيّة الّتي يطّلع عليهما هو من بين الناس الغفلة عنها، فبعد تراكم تلك الأمارات يجتهد في تقديم الشيء فيقوّمه بأعمال الحدس و الرأي، فيكون قوله شهادة حدسيّة مبتنيّة على الحسّ من أهل الخبرة، نعم، مورد الاختبار بالنسبة إلى موارده إمّا واقعي، كالشهادة على الشجاعة و الاجتهاد و الوثاقة، كما في المقام، أوجعليّ، كباب القيم، و من المعلوم أنّ شهادة أهل الخبرة حجّة عقلائيّة لدى أهل المحاورة تورث الاطمئنان النّوعي، فالإجماع المزبور حجّة من هذه الجهة.

و قد استشكل في الإجماع المزبور بوجهين:

الأوّل: أنّه لو سلّمنا حجّيّة تسالم الأصحاب من باب الخبرويّة على تصحيح ما رواه أصحاب الإجماع، لكن احتمال الجرح في المجهولين الّذين روي عنهم أصحاب الإجماع موجود، فإنّهم بين مهمل لم يذكر في الرجال أصلاً، و مجهول ذكر بعنوان أنّه مجهول و مرسل لم يسمّه الرّاوي، و لو سمّاه لعلّنا عرفنا حاله جرحاً، ففي بعض هذه الأقسام يحتمل وجود الجرح واقعاً، و لا دافع لهذا الاحتمال، و بعد ضمّه إلى كبرى تقدّم الجرح على التعديل، يمنع عن حصول الوثوق برواية أصحاب الإجماع.

و يدفعه، أوّلاً: أنّ العصابة المتسالمين على تصحيح ما صحّ عن أصحاب الإجماع مشتركون بين المعدّل و الجارح، فإذا اعترف الجارحون أيضاً بصحّة ما روا هؤلاءِ، فمن أين احتمال الجرح بعد ذلك، لأنّ مقتضى الاتّفاق نفي الجرح من أهله في حقّ من روى عنه هؤلاءِ مطلقاً، فيخرجون عن زمرة المجروحين، فالالتفات إلى ذلك مانع عن تطرّق هذا الاحتمال.

و ثانياً: أنّ احتمال الجرح بمجرّده ليس بجارح ببناءِ العقلاء حيث إنّ العقلاء إذا أحرزوا اقتضاء الوثاقة في أحد بسبب أمارة، كرواية أصحاب الإجماع في المقام، يأخذون بمقتضي ذلك، و هو الوثاقة و يرتّبون أثرها مالم يحرز واما يخلّ بها؛ لأنّ الإخلال أثر وجودي للمخلّ، فمع عدم إحراز المؤثّر يعقل ترتّب الأثر. و ثالثاً: أنّ الجرح على أنحاء:

منها: الرّمي بأنّه مهمل أو مجهول، و هذا النحو من الجرح لاينافي التعديل الثّابت برواية أصحاب الإجماع في مفاده عدم إحراز الجارح ذلك الشخص، وأنّه صادق أم كاذب، و مفاد التعديل إحراز أصحاب الإجماع حاله، وأنّه صادق، فهما من قبيل المقتضي و اللّامقتضي، و عدم التّنافي بينهما بديهي.

و منها: الرمي بالخلل في المذهب، وأنّه غال، أوفطحي، أو واقفي أو غير ذلك من أنحاءِ الخلل في المذهب، و هذا النحو من الجرح أيضاً لدينا في التعديل ضرورة أنّ المراد في حجّيّة الخبر على صدق الرّاوي في القول، و هو مفاد التعديل لا على كونه عدلاً إماميّاً، فلا ينافيه الخلل في المذهب لو ثبت على أنّ كثيراً من المرميين بالخلل المذهبي برآءُ عن ذلك بشهادة التتبّع التامّ في أحوالهم، فهذا سماعة بن مهران قد رموه بالوقف مع أنّ تاريخه يشهد بوفاته قبل موسى بن جعفر عليه السلام، و هذان يونس بن عبدالرحمان و محمد بن سنان قد رموهما بالغلوّ، مع أنّه قد عرفت في أحوال محمد بن سنان أنّ الغلوّ المنسوب إليه كمال لا نقص.

و منها: الرمي بالكذب في القول و هذا لو ثبت ينافي التعديل، لكن ثبوته يحتاج إلى قيام امارة عرفية عليه، سيّما بعد كونه خلاف شأن المسلم بما هو مسلم، و مالم تقم يؤخذ بالتعديل، سيما بعد كونه مقتضى شأن المسلم و طبعه، و لذا نقول بتقدّم التعديل على غالب الجروح الّتي رأيناها في كتب الرجاليين نقلاً عن قدمائنا الصالحين ـ رضوان‌الله عليهم اجمعين ـ مضافاً إلى ضعف النسبة غالباً، و إلى أنّ

كبرى تقدّم الجرح على التعديل ليست برهانيّة، والحاصل أنّ الجرح المحتمل في حقّ المزبورين، يدور بين أنحاء عديدة لاينافي التعديل عدا واحد منها، وهو نادر الوجود وأندر التقدّم، فمثله كيف يصلح للمعارضة مع التعديل الثّابت برواية أصحاب الإجماع عن أولئك الأشخاص، فتلخّص أنّ احتمال الجرم في حقّ من روى عنه هؤلاء أصحاب الإجماع ليس بجارح من وجوه. وما أحسن أن يقال في هذا الباب: وفي الجروح قصاص.

الوجه الثّاني: دعوى العلم الإجمالي برواية أصحاب الإجماع عن الضعيف، وناهيك عن ذلك رواية ابن أبي عمر وابن محبوب، وصفوان، وغيرهم من أصحاب الإجماع عن عليّ بن أبي حمزة البطائني الّذي قالوا في حقّه: إنّه عمدة الوقف، رئيس الواقفة، أكذب البريّة، وورد في حقّه مخاطبة الإمام عليه السلام له بقوله: «يا علي، أنت وأصحابك أشباه الحمير» ومع هذا العلم كيف يمكن الإتكال على هذا الإجماع وأخذه سنداً لحجّيّة أخبار أرباب الإجماع.

ويدفعه. أنّ العلم الإجمالي المزبور ليس بناقض.

بيان ذلك: أنّ نقل مثل ابن أبي عمير عن مثل البطائني إنّما ينقض ما ثبت عندنا من التزامه العملي على أن لا يروي إلّا عن الثقة لو أحرزنا بالعلم الوجداني أنّ البطائني قدكان كاذباً من أوّل عمره إلى آخره، أو لا أقلّ في جميع أزمنة نقله للرّواية، وفي جميع أقواله الصادرة عنه طول زمن نقله الحديث؛ إذ حينئذٍ يحصل لنا القطع برواية ابن ابي عمير من الكاذب.

وأمّا لو لم نحرز ذلك، بل أحرزنا أنّ له حالتين: حالة استقامة وحالة ضعف، إن كانت الحالة الأخيرة حالة الكذب لا الخلل المبدئي، أولم نحرز ذلك أيضاً، بل احتملنا في حقّه الصدق في الحكاية برهة من الزمن كاف لنقل أرباب الإجماع عنه اتّكالاً على صدقه الّذي أحرزوه، واعتماداً على قوله الّذي اعتمدوا عليه؛ لوثاقته

المحرزة لديهم، فخبر البطائني المروي عن قبل هؤلاءِ إمّا معلوم الصدق لكشف التزامهم العملي عن كون النقل صادر حال الاستقامة، أو يكون ككلّ خبر يحتمل الصدق والكذب، وتكون رواية ابن أبي عمير مثلاً عنه، نظراً إلى التزامه العملي المحرز لدينا أمارة كاشفة عن صدقه، دافعة لاحتمال الكذب عن خبره، فإذا لم تكن رواية أصحاب الإجماع عن مثل البطائني الّذي لا جريح أقوى منه سبباً لنقص التزامهم العملي على الرّواية عن الثقة، فروايتهم عن غيره غير ناقضة بطريق أولى، فالعلم الإجمالي المذكور غير ناقض، والناقض غير موجود بالنّسبة إلى أحد من أصحاب الإجماع، نعم، من كانت له حالتان: حالة استقامة، وحالة إعوجاج، كالبطائني، فرواية أصحاب الإجماع لا تكشف عن صدقه مطلقاً حتى تكون شهادة منهم على وثاقته، ويصل إلى درجة الثقات وإن أمكن الاستئناس من ذلك لوثاقته.

أقول: هذه الصناعة في مثل المقام لا تكفي بحصول الاطمئنان. بعد احتمال أنّ المراد من ما تصحّ الرّوايات الّتي إسندوا هؤلاء إلى الإمام عليه السلام من دون ذكر الوسائط أو نقلوها عن زاوٍ بالإرسال اليه. وإن شئت فعبّر عن الجميع بمراسيلهم وهذا احتمال قوي ونتيجته ما يقال في حق ابن أبي عمير أنّ مراسيله كمسانيده أو كمسانيد غيره.

والقدر المتيقّن من كلام الشيخ أيضاً ذلك، وبالجملة أنّه لولم نجزم فلاأقلّ من احتمال أنّ وجه الإجماع وعمل الطّائفة ما يعتقدون من جلالة شأن أمثال ابن أبي عمير من إسناد الرّواية إلى المعصوم عليه السلام بقولهم: قال الإمام عليه السلام، مع عدم ذكر الوسائط إذا لم تكونوا معتبرين.

وهذا الوجه إنّما يناسب مراسيلهم لا المسانيد؛ فإنّه لا مانع من جلالة شأن الشخص ونقله عن أحد وإن كان المنقول عنه كذّاباً؛ فإنّه يروي الرّواية عنه لا مطلقاً، وإلّا فجلّ مشايخنا العظام لولم يكن كلّهم يروون الرّوايات الضعاف عن

رواتها، وأودعوها في كتبهم، وهذا لاينافي جلالة شأنهم وعلوّ قدرهم، وشرف منزلتهم ـ جزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاءِ ـ فلو كان ظاهر ما نقله الكشي مطلقاً لكنّه بقرينة ذلك ينصرف إلى ما ذكرنا، ولاأقلّ من عدم إحراز غير المراسيل عن نقل الإجماع المذكور، فالصحيح أنّ مراسيل هؤلاءِ حجّة، وحجّيّة غيرها لم تحرز، والله العالم.

التنبيه الخامس: في تحقيق حال يونس‌بن‌عبدالرّحمان مولى آل يقطين

وإجمال الكلام فيه أنّه صرّح جماعة من الأساطين بوثاقته، كالشيخ﵀ في موضعين من كلامه ردّاً على تضعيف القمّيّين له، النجاشي﵀ بقوله: «كان وجهاً في أصحابنا، متقدّماً، عظيم المنزلة» وبمثله عبّر العلّامة﵀ في الخلاصة، وصاحب الوجيزة بقوله: «إنّه ثقة وعليه أجمعت العصابة» وقد وردت في حقّه طائفتان من الأخبار مادحةً وذامّةً.

والأخبار الذّامّة مضافاً إلى ضعف سند جلّها يمكن تنويعها إلى أربعة أنواع:

الأوّل: ما يكون مشحوناً بقرائن دالّة على خلل في جهة صدورها، نظير إسناد، وتعبيرات إلى المعصوم﵇ غير اللائقة بشأنه، مثل كتاب ولدالزّنا للزانية، ومثل وماعسى أن يكون قيمة عبد في السواد، ونظير تناقض بعضها مع بعض من جهة، مثل إباءِ يونس عن سؤاله بنفسه عن الإمام﵇ عن مسألة أنّ آدم﵇ هل فيه من جوهرية الله شيء، وتوسيط غيره في السؤال عنها في خبر، وسؤاله بنفسه عن تلك المسأله في خبر آخر، ونظير إسناد الراوي إضلال خلق كثير من الشيعة إلى يونس من جهة إفتائه عن الأئمّة﵈ جواز الصّلاة فيما بين طلوعي الفجر والشّمس، وفيما بين العصر والغروب الّذي اختلاف الفريقين فيه واضح، حيث يقول الخاصّة بجواز ذلك، والعامّة بعدمه، بل قد ذكرنا في باب مواقيت الصلاة استفادة الرّجحان من

الأخبار، حيث صرّح في بعضها بإبطال مزعمة العامّة في تعليل المنع بطلوع الشمس وغروبها على قرني الشيطان، وأنّه لو صحّ هذا التعليل العليل لاقتضى رجمان العبادة رغماً للشيطان.

الثّاني: ما يظهر منه الحسادة على يونس، نظير: «فقلت له إنّه قد أضلّ خلقاً كثيراً»، إلى آخر الخبر الّذي هو باعتبار آخر عدّ من النّوع الأوّل.

الثّالث: ما اشتمل على مطالب غير موهمة خلاف الحقّ في باب العقائد، نظير السؤال من: «أنّ الجنّة خلقت أم لم تخلق، فإنّي أزعم أنّها لم تخلق». فإنّه استفسار عن المخلوقيّة وعدمها، مع زعم العدم الأعمّ من الاعتقاد به، كما يشهد به توسيط الغير في السؤال، فلا يضرّ بالعقائد. فالكذب فيه كذب مزعمي لا عقيدتي فضلاً عن الكذب في الأخبار، ونظير قوله في مورد ارتحال أبي الحسن الرّضا عليه السلام إلى خراسان: «إن دخل في هذا الأمر طائعاً أو كارهاً فهو طاغوت أو انتقضت النبوّة من لدن آدم». فإنّه تعليق على المحال الوقوعي، وإخبار بلسان التعليق عن عدم دخول الإمام عليه السلام في خلافة المأمون، وعدم تصدّيه لذلك، فلاينافي ولايته لآل الله واعتقاده بالإمامة للرّضا عليه السلام، بل يدّل على جلالة شأنه من جهة إخباره عن المغيبات.

الرّابع: ما اشتمل على إظهار البراءة أو اللّعن أو النّهي عن الصلاة خلفه بالنّسبة إلى يونس وأصحابه المحتمل بل المظنون كون ذلك لحفظ يونس وأصحابه عن مقالة النّاس، وأحقادهم أو قصور أفهامهم عن درك مطالبه الرّاقية، كما يشهد به جلّ الأخبار المادحة، ولذا نقول بأنّ الأخبار الذّامّة متمّمة للمادحة في الكشف عن جلالة شأن الرّجل، وأنّ ذلك أوجب ورود هذه الأخبار في حقّه، ونظير ذلك غير عزيز في العرفيّات؛ إذ كثيراً ما يذمّ الإنسان أقرب الناس وأحبّهم إليه حفظاً له عن أحقاد النّاس وألسنتهم في حقّه، مضافاً إلى أنّ الذّامّة على فرض تسليم دلالتها على فساد العقيدة، لا تدلّ على كذبه في القول الّذي هو المانع عن حجّيّة خبره، فهي مع

فرض صحّة سندها و سلامة دلالتها أيضاً، قاصرة عن إثبات القدح، فضلاً عن أنّ كلا الأمرين ممنوعان، و أنّ التأمّل الصادق في الأخبار المادحة، يكشف عن كون الرجل جامعاً للكمالات و العلوم، و له مكانة عظيمة عند الأئمّة عليهم السلام، و أنّه لمّا توفّي يونس رحمه الله، و ارتفع حجاب المعاصريّة بينه و بين أعدائه القاصرين و المقصّرين، تصّدى الأئمّة عليهم السلام للدّفاع عن عقائده و روحيّاته و دينه و تقواه، و أنت بعد الخبر بما ذكرنا مع إجماله، تقدر على استكشاف كبرى كليّة هي حسن حال الرّواة الّذين وردت فيهم طائفتان من الأخبار مادحةً و ذامّةً، فتدبّر جيّداً.

و إذ قد ثبت قصور الأخبار الذّامّة عن إثبات خلل مذهبي ليونس، فضلاً عن كذب قولي، و بعد وضوح كون تلك الأخبار منشأ تضعيف القمّيّين له، و طعن من طعن عليه، فهي كمنشأهما قاصران عن إثبات خلل ما في حقّه.

نقول: إنّ التّأمّل في الأخبار المادحة، يعطي كون يونس بن عبدالرّحمان من نوادر الدّهر، و نوابغ خواصّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام، و أوتاد الشيعة، فغيره يحتاج إلى توثيقه بلا احتياجه إلى توثيق غيره، و تلك الأخبار متواترة من جهة أصل المدح، لكن من جهة سنخ المدح، يمكن تنويعها إلى خمسة أنواع غالبها مستفيض صحيح السند:

الأوّل: ما يدلّ على قوّة إيمانه و هي كثيرة.

منها: الخبران الدالّان على امتناعه عن قبول الوقف بعد ما بذل له على ذلك عشرة آلاف ديناراً؛ إذ ذلك كما اعترف به الأصحاب منزلة عظيمة لكشفه عن قوّة إيمانه و ثبات قدمه في أمر الإمامة بحيث لا تغرّه الدّنيا بمالها و منالها.

و منها: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام: «فإنّ يونس أوّل من يحبّ عليّاً عليه السلام إذا دعي»؛ إذا المراد بالأوّليّة هنا من حيث المرتبة بعد وضوح عدم إرادة الأوّل بحسب الزّمان، فالمعنى أنّ يونس في أعلى درجات الإيمان.

و منها: الخبران الدالّان على أنّ يونس بن عبدالرحمان في زمانه كسلمان الفارسي في زمانه، حيث دلّت الأخبار على أنّ الإيمان عشر درجات، و سلمان في الدرجة العاشرة، و على أنّ: «السلمان منّا أهل البيت عليهم السلام» و على الأمر بنسبته إلى النبيّ صلى الله عليه و آله فيقال: سلمان المحمّدي صلى الله عليه و آله، فتنظيره منزلة سلمان، يجعله في الورع و التقوى تالي تلو المعصومين عليهم السلام.

و منها: الخبر الدّال على أنّ يونس بن عبدالرّحمان قال له أحد أنّ كثيراً من هذه العصابة يقعون فيك و يذكرونك بغير الجميل، فقال: «أشهدكم أنّ كلّ من له في أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ نصيب، فهو في حلّ مما قال».

فانّ إبراء ذمّة شيعة علي عليه السلام و محبّيه عمّا قال في مورده دليل على توغّله و فنائه في حبّ علي عليه السلام و ولايته، و كونه صاحب الملكات الكريمة من العفو و الإغماض عن النّاس كموالية عليهم السلام.

الثّاني: ما يدلّ على كثرة عبادته و هي أيضاً كثيرة.

منها: الخبر الدالّ على أنّه حجّ أربعاً و خمسين حجّة، و اعتمر أربعاً و خمسين عمرة.

و **منها**: الخبر الدالّ على أنّه حجّ إحدى و خمسين حجّة آخرها عن الرّضا عليه السلام، و ظاهره نيابته في الحجّ عن المعصومين جميعاً قبل الرّضا عليه السلام أيضاً، فمثله كيف يعقل أن يكون رجلاً عاديّاً في التقوى و الإيمان بالأئمّة عليهم السلام، فيمكن عدّه من النّوع الأوّل أيضاً بهذا اللحاظ.

و **منها**: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام: «نعم العبد كان لله جلّ و علا».

و **منها**: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام: «كان عبداً صالحاً»، فإنّ شهادة الإمام عليه السلام بكونه عبداً صالحاً، و: نعم العبد كان لله جلّ و علا»، تدلّ على قوّة إيمانه، و كثرة عبادته معاً، و بهذا اللحاظ يعدّ الخبران من كلا النوعين.

الثّالث: ما يدلّ على ارتقائه في المعارف الإلهيّة مدارج عالية، ووفور عقله، وكثرة علومه الرّبانيّة بحيث قصرت عقول معاصريه عن درك مقامه، بل تصوّر ذاك المقام الشامخ له، وهي كثيرة.

منها: خبر جعفر بن عيسى، قال: كنا عند أبي الحسن الرّضا عليه السلام، وعنده يونس بن عبدالرّحمان إذا استأذن عليه قوم من أهل البصرة فأومأ أبوالحسن عليه السلام إلى يونس: «ادخل البيت»، فإذا بيت سبّل عليه ستر: «وإيّاك أن تحرّك حتى يؤذن لك»، فدخل البصريون وأكثروا من الوقيعة والقول في يونس، وأبوالحسن عليه السلام مطرق حتى لمّا أكثروا وقاموا فودّعوا وخرجوا وأذن ليونس بالخروج، فخرج باكياً فقال: جعلني الله فداك إنّي أُحامي عن هذه المقالة، وهذه حالي عند أصحابي. فقال له أبوالحسن عليه السلام: «يا يونس، وما عليك ممّا يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً، يا يونس، حدّث النّاس بما يعرفون، واتركهم ممّا لا يعرفون، كأنّك تريد أن تكذب على الله في عرشه، يا يونس، وما عليك إن لو كان في يدك اليمنى درّة ثم قال النّاس بعرة، أو بعرة ثمّ قال النّاس درّة، هل ينفعك ذلك شيئاً»؟ فقال: لا. فقال عليه السلام: «هكذا أنت يا يونس، إذ كنت على الصواب، وكان إمامك عنك راضياً لم يغرّك ما قال النّاس». فإنّ المشار إليه بقول يونس: «هذه المقالة»، هي خلافة الأئمّة عليهم السلام، والظاهر من قول الإمام عليه السلام: «كأنّك تريد أن تكذب على الله في عرشه»، كونه بياناً لسنخ ترك النّاس ممّا لا يعرفون، يعني كلّم النّاس على قدر عقولهم. واحذر عن تكلّمهم بما لا يفهمون لإفضاءِ ذلك إلى نسبتك إلى الكذب على الله.

وهذا الحديث كما يدلّ على علوّ مقام يونس علماً، وقصور عقول معاصريه عن درك ذلك بحيث كان يحامي عن مقام الأئمّة عليهم السلام وخلافتهم، وكانوا ينسبون إليه خلاف ذلك، كما يكشف عنه تنظير الإمام عليه السلام ما عند يونس بدرّة، يقول الناس: «إنّها بعرة»، يدلّ على علوّ مقامه تقوىً؛ إذ لا مقام فوق رضاءِ الإمام عليه السلام الّذي هو رضا الله

تعالى عن الشخص، وقد صرّح به الإمام عليه السلام مرّتين في حقّ يونس، وبذلك بـرّد غليله.

و منها: خبره قال، قال العبد الصالح عليه السلام: «يا يونس، ارفق بهم، فإنّ كلامك يدقّ عليهم». قال. قلت: إنّهم يقولون لي زنديق. قال عليه السلام لي: «وما يضرّك أن يكون في يدك لؤلؤة فيقول النّاس هي حصاة، وما كان ينفعك أن يكون في يدك حصاة فيقول النّاس هي لؤلؤة». فإنّ قوله عليه السلام: «ارفق بهم فإنّ كلامك يدقّ عليهم»، يدلّ بالصراحة على قصور عقول النّاس عن درك علوم يونس.

ومنها: صحيح البصري، قال: دخلت مع يونس بن عبدالرّحمان على الرّضا عليه السلام فشكا إليه ما يلقى من أصحابه من الوقيعة فقال الرّضا عليه السلام: «دارهم؛ فـإنّ عـقولهم لا تبلغ». وهذا أصرح فيما قلناه.

وهذه الأخبار الثلاثة تدلّ على أنّ منشأ طعن النّاس عليه والوقيعة فيه قصور أفهامهم عن درك مطالبه الراقية، فيزعمونه غالياً، ونحو ذلك، فيرمونه بـالضعف أو الفسق.

ومنها: ما دلّ على أنّ يونس بن عبدالرحـمان كـان أفـقه النـاس بـعد سـلمان الفارسي.

و منها: ما دلّ على أنّه ألّفَ ألفَ جلد ردّاً على المخالفين، ويقال: انـتهى عـلم الأئمّة عليهم السلام إلى أربعة نفر: أوّلهم: سلمان الفارسي، والثّاني: جابر (هو جابر بن يـزيد الجعفي)، والثّالث: السيّد (هو شاعر أهل البيت)، والرّابع: يونس بن عبدالرّحـمان؛ فإنّه يدلّ على ثبات قدمه في أمـر الولايـة ورسـوخه فـي عـلم الكـلام بـحيث ألّف ألف كتاب في إثبات الولاية ودفع شبه المخالفين، وكونه مخزن عـلوم آل الله كسلمان.

ومنها: الأخبار الثلاثة. الدالّة على إرجاع الإمام عليه السلام عبدالعزيز بن المهتدي الّذي

هو من فقهاءِ الرّواة، ووكيل الرّضاعليه السلام و خاصّته وخير قمّيّ لدى الفضل بن شاذان، وكذا الحسن بن عليّ بن يقطين إلى يونس بن عبدالرحمان لأخذ معالم دينهما عنه، وهذا يكشف عن كونه من خزنة علوم الدّين وحملة أحكام سيّدالمرسلين صلى الله عليه وآله وسلم بحيث ارتضاه الإمامعليه السلام مرجعاً لمثل ابن المهتدي من فقهاءِ الرّواة، وابن يقطين فضلاً عن سائر الشيعة.

وقد ذكر النجاشيرحمه الله وغيره تصانيفه الكثيرة البالغة عدد كتب الأهوازي في العلوم الشرعيّة الّتي تكشف عن مقام جامعيّته.

الرّابع: ما دل على مدح كتابه (كتاب يوم و ليلة) كالخبر الدالّ على أنّ الإمامعليه السلام قرأ كتاب يوم و ليلة، فجعل يتصفّحه ورقة ورقة حتى أتى عليه من أوّله إلى آخره، وجعل يقول: «رحم الله يونس، رحم الله يونس» والخبر الدالّ على أنّ الإمامعليه السلام بعد تصفّح ذلك الكتاب كلّه قال: «هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كلّه». والخبر الدّال على عرض كتاب يوم وليلة ليونس على أبي محمد صاحب العسكريعليه السلام فقال: «تصنيف من هذا؟» فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: «أعطاه الله بكلّ حرف نوراً يوم القيمة».

الخامس: ما دلّ على ترحّم الإمامعليه السلام عليه، وضمان الجنّة له. وهي كثيرة.

منها: الخبر الدالّ على ضمان الرّضاعليه السلام له الجنّة ثلاث مرّات.

و **منها**: الخبر المشتمل على قولهعليه السلام: «رحمه الله: فإنّه كان على ما نحبّ». وهذه شهادة من الإمامعليه السلام على منزلة عظيمة ليونس؛ إذ كون الشخص على ما يحبّ آل اللهعليهم السلام عبارة عما دون مرتبتهم، وفوق مرتبة غيرهم من الخلق.

و **منها**: الخبر المشتمل على قولهعليه السلام: «رحمه‌الله».

و **منها**: الخبر المشتمل على قولهعليه السلام في جواب عبدالعزيز بن المهتدي السائل عن يونس بن عبدالرحمان: «أحبّه وأترحّم عليه وإن كان يخالفك أهل بلدك». وهذا

كسابقه في المفاد؛ إذ كون الشخص محبوباً لدى الإمام عليه السلام الّذي حبّه و بغضه في الله، لا يحصل إلّا للأوحدي من الأوتاد و ضمّ هذين النوعين إلى الاخبار الذّامّة، يدّلنا على أنّ الإمام عليه السلام في تلك الأخبار بمكان في التقية. إمّا عن المخالف المبغض أو عن الموالي القاصر، كما كشف عن ذلك جملة من الأخبار المتقدّمة، فذمّه بما فيها زمن حياته حفظاً له عن ألسن النّاس أو أفهامهم القاعدة، ثمّ ترحّم عليه بعد وفاته حفظاً لمقام ولائه و تشيّعه و تقواه و خدماته للفقه و الدّين، و دفعاً لتوهّم خلل في مذهبه أو عمله، وإخباراً عن كونه مرضيّاً لدى الأئمّة عليهم السلام، الكاشف عن كونه مرضيّاً لدى الله و رسوله صلى الله عليه و آله، فالجمع بين مضامين الأخبار المادحة، يدلّ على أنّ يونس بن عبدالرحمان قد كان أقوى الناس بعد سلمان الفارسي إيماناً، وأكثرهم علماً، كثير التصانيف، كثير العباده، فانياً في حبّ آل الله، محسوداً لدى المخالف و المؤالف، ممدوح الكتاب، مضموناً له الجنّة، مترحّماً عليه من قبل الأئمّة عليهم السلام بعد وفاته، فهو فيما بين الرّواة فضلاً عن سائر الشيعة كالكبريت الأحمر، و هذا ما صدرنا به الكلام من أنّ التأمّل في الأخبار المادحة ليعطي كونه من نوادر الدهر، و نوابغ خواصّ الأئمّة عليهم السلام، و أوتاد الشيعة، و احتياج غيره إلى توثيقه بلا احتياجه إلى توثيق غيره، كما يشهد به كونه من أصحاب الإجماع. و الحمد لله ربّ العالمين.

محمّد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبي نصر لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقة.

قال شيخ الطائفة في العدّة:

ميّزت الطّائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الّذين عرفوا بأنّهم لا يروون و لا يرسلون

إلّا عمّن يعرف به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و هذا كماترى شهادة منهﷺ بعمل الطّائفة على ما يرويه أحد هؤلاءِ، و معرفتهم بأنّهم لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقة، و هذه الشهادة مستندة إلى الحسّ، كما هو ظاهر، فيثبت بها المشهور به، و بما أنّ الطّائفة هم أهل الخبرة للرّوايات، و لذا ثبت بهذه السيرة العمليّة المذكورة منهم حجّيّة ما يرويه أحد هؤلاءِ و لو مرسلاً، و وثاقة من روي عنه أحدهم و لو لم يوثق في الرّجال، و لاسيّما بملاحظة تراكم آراءِ الطائفة مع جلالة قدرهم علماً، و عملاً و عدم إمكان تصوّر الاقتراح في حقّهم.

إن قلت: إنّا نرى بالوجدان رواية هؤلاءِ عن الضّعاف، كرواية ابن‌أبي‌عمير عن أبي حمزة البطائني و قيل في حقّه: إنّه أكذبُ البريّة و هذا يوهن ما ذكر.

قلت: إنّ أقوى ما تمسّك به لوهن ما حكاه الشيخ عن عمل الطائفة و نظرهم، هو رواية ابن أبي‌عمير عن أبي‌حمزة البطائني إلّا أنّ حاله معروف في الرّجال، و أنّه ذو حالتين، و عدل عن الاستقامة أواخر عمره، و يروي عنه عدّة من أصحاب الإجماع، و منهم: ابن‌أبي‌عمير حال استقامته، و إليك نصّ ما ذكره النجاشيﷺ في شرح حال الرّجل: «روى عن أبي‌الحسن موسىﷺ و روى عن أبي‌عبدالله ثم وقف» و يظهر من هذه العبارة أنّ الوقف كان بعد ما روى عن أبي‌الحسن موسى فمع رواية ابن‌أبي‌عمير عنه عن الصادق أو الكاظمﷺ، لابدّ لنا من الأخذ بالرّواية. و لا يروي ابن‌أبي‌عمير عنه إلّا في رواياته عنهماﷺ، بل لم توجد و لا رواية واحدة من البطائني عن الرّضاﷺ فإذاً جميع روايات الرّجل حجّة لثبوت وثاقته حال روايته؛ لعدم رواية ابن‌أبي‌عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد البزنطي إلّا عن ثقة. و الحمد لله ربّ العالمين.

أقول: الضعاف الّذين رووا عنهم لا تنحصر بالبطائني؛ فإنّهم رووا عن

الحسين بن أحمد المنقري، و عليّ بن حديد، و يونس بن ظبيان، فلاحظ أحوالهم، و تأمّل فيها. هذا.

ولكن من المحتمل قويّاً أن يكون المراد من «يروون» في كلام الشيخ الرّواية عن الإمامعليه السلام بلا ذكر الوسائط فحينئذ يصير المعنى أنّ ابن أبي عمير مثلاً إذا أسند الرّواية إلى الإمامعليه السلام بلا ذكر الواسطة، أو أرسل الرّواية عمل الطائفة بمثل هذه الرّواية، لجلالة شأن ابن أبي عمير و أضرابه عن مثل هذا الإسناد؛ أذ لم تكن الواسطة معتبرة، و لا يخفى أنّه على هذا إنّما تكون المرسلة معتبرة إذا كان ابن أبي عمير و مثله هم المرسلون، فإرسال الرّواية إنّما يجبر؛ إذ كانوا يرسلون عن شيخهم لا إذا أسندوا إلى راوٍ معلوم وكان الإرسال بعده.

و مع هذا الاحتمال، لا يمكن الجزم بشهادة الشيخ عن عمل الطّائفة بالمسندات، و ما رووا عن الراوي المعلوم، وكون الإرسال بعده.

و يمكن دعوى أنّ إجماع الكشّي أيضاً راجع إلى هذا المعنى؛ فإنّ الإجماع على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاءِ، منصرف عن الرّواية المسندة مع العلم بضعف الراوي أو قوّته أو كونه مجهولاً؛ فإنّه مع العلم بذلك، لا مورد لادّعاءِ الإجماع المذكور، فمن المحتمل قويّاً أنّ الإجماع واقع على تصحيح ما يسند هؤلاءِ إلى المعصومعليه السلام من دون ذكر الواسطة أو كونهم هم المرسلين للرّواية.

و مع هذا الاحتمال لا يحرز إطلاق نقل الكشي، وكيف كان، القدر المتيقّن من الإجماع و عمل الطائفة هذا المقدار، و هذا هو ما في كلماتهم من أنّ مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده أو كمسانيد غيره؛ فإنّ الصورة الأولى ممّا ذكرناه و هو الإسناد إلى المعصومعليه السلام من غير ذكر الواسطة صنف من الإرسال ويشمله هذه العبارة. و نُلحق أضراب ابن أبي عمير إليه، كما في نقل الكشي و الشيخ و عدم احتمال الخصوصيّة في كفر ابن أبي عمير؛ لجلالة شأن جميعهم. حشرهم مع أئمّتهمعليهم السلام.

التنبيه السّادس: مشيخة التهذيب

١. فما ذكرناه في هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكليني﵀، فقد أخبرنا به الشيخ أبوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)﵀، عن أبي القاسم جعفر بن محمد قولويه﵀، عن محمد بن يعقوب﵀.

و أخبرنا به أيضاً الحسين بن عبيدالله (الغضائري) عن أبي غالب أحمد بن محمّد الزّراري، و أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، و أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، و أبي عبدالله أحمد بن أبي رافع الصيمري، و أبي المفضّل الشيباني و غيرهم، كلّهم عن محمّد بن يعقوب الكليني.

و أخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون، المعروف بابن الحاشر عن أحمد بن أبي رافع و أبي الحسين عبدالكريم بن عبدالله بن نصر البزّاز؟ و بغداد عن أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني جميع مصنّفاته و أحاديثه سماعاً و إجازة ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسلة سنة سبع و عشرين و ثلاثمائة.

٢. و ما ذكرته عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم.

و أخبرني أيضاً برواياته، الشيخ أبوعبدالله محمد بن النعمان و الحسين بن عبيدالله، و أحمد بن عبدون، كلّهم عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي الطبري، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم.

٣. و ماذكرته عن محمد بن يحيى العطّار، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى العطّار.

و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله و أبوالحسين بن أبي جيّد القمّي جميعاً عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه محمّد بن يحيى العطّار.

٤. و ما ذكرته عن أحمد بن إدريس، فقد رويته بهذا الإسناد عن محمد بن يعقوب، عن أحمد بن إدريس.

وأخبرني به أيضاً الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، والحسين بن عبيدالله جميعاً عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان البزوفري، عن أحمد بن إدريس.

٥. و ما ذكرته عن الحسين بن محمّد، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن الحسين بن محمّد.

٦. و ما ذكرته عن محمّد بن إسماعيل، فقد رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل.

٧. و ما ذكرته عن حميد بن زياد، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب، عن حميد بن زياد. وأخبرني به أيضاً أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباري، عن حميد بن زياد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٨. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى، ما رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى.

٩. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن خالد، ما رويته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد.

١٠. و من جملة ما ذكرته عن الفضل بن شاذان، ما رويته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه و محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان.

١١. و من جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب، ما رويته بهذه الأسانيد عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب.

١٢. و ما ذكرته عن سهل بن زياد، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب،

عن عدّة من أصحابنا، منهم: عليّ بن محمد و غيره، عن سهل بن زياد.

١٣. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن عليّ بن الحسن بن فضال، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، المعروف بابن الحاشر سماعاً منه وإجازة عن عليّ بن محمد بن الزبير، عن عليّ بن الحسن بن فضال.

١٤. و ماذكرته عن الحسن بن محبوب، ما أخذته من كتبه و مصنّفاته، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، عن عليّ بن محمد بن الزبير القرشي، عن أحمد بن الحسين بن عبدالملك الأسدي، عن الحسن بن محبوب، وأخبرني به أيضاً الشيخ أبوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون، عن أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد.

وأخبرني به أيضاً أبوالحسين بن أبي جيّد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن احمد بن محمّد و معاوية بن حكيم، و الهيثم بن أبي مسروق، عن الحسن بن محبوب.

١٥. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان، و الحسين بن عبيدالله، و أحمد بن عبدون كلّهم، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد.

وأخبرني به أيضاً أبوالحسين بن أبي جيّد القمّي، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد.

و رواه أيضاً محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد.

١٦. و ما ذكرته عن الحسين بن سعيد (حسن بن سعيد خ ل)، عن زرعة، عن سماعة و فضالة بن أيّوب و النضر بن سويد و صفوان بن يحيى، فقد رويته بهذه الأسانيد عن الحسين بن سعيد، عنهم.

١٧. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، والحسين بن عبيدالله، وأحمد بن عبدون كلّهم، عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيى. وأخبرنا به أبوالحسين بن أبي جيّد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن يحيى وأحمد بن إدريس جميعاً، عن محمد بن أحمد بن يحيى. وأخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى. وأخبرني به الشيخ أبوعبدالله، والحسين بن عبيدالله، وأحمد بن عبدون كلّهم، عن أبي محمد الحسن بن الحمزة العلوي وأبي جعفر محمد بن الحسين البزوفري جميعاً، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيى.

١٨. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن عليّ بن محبوب، فقد أخبرني به الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطّار، عن أبيه محمد بن يحيى، عن محمد بن عليّ بن محبوب.

١٩. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى، ما رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمد.

٢٠. و من جملة ما رويته عن الحسين بن سعيد والحسن بن محبوب، ما رويته بهذا الإسناد عن محمد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عنهما جميعاً عن محمّد بن الحسن الصفّار، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله.

٢١. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن الحسن الصفّار، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان، والحسين بن عبيدالله، وأحمد بن عبدون كلّهم، عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، وأخبرني به أيضاً أبوالحسين ابن أبي جيّد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفّار.

٢٢. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد، ما رويته بهذا الإسناد عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد.

٢٣. و من جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب و الحسين بن سعيد، ما رويته بهذا الإسناد عن أحمد بن محمد، عنهما جميعاً.

٢٤. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن سعد بن عبدالله، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله. و أخبرني به أيضاً الشيخ ﷺ، عن أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله.

٢٥. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد، ما رويته بهذا الإسناد عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد.

٢٦. و من جملة ما ذكرته عن الحسين بن سعيد و الحسن بن محبوب، ما رويته بهذا الإسناد عن أحمد بن محمد، عنهما جميعاً.

٢٧. و ما ذكرته عن أحمد بن عيسى الّذي أخذته من نوادره فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله و الحسين بن عبيدالله بن محمد، و أحمد بن عبدون كلّهم، عن الحسن بن حمزة العلوي و محمد بن الحسين البزوفري جميعاً، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله و أبوالحسين ابن أبي جيّد جميعاً، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى.

٢٨. و من جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب، ما رويته بهذا الإسناد عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب.

٢٩. و ما ذكرته عن محمد بن الحسن بن الوليد، و عليّ بن الحسين بن بابويه، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه

عليّ بن الحسين و محمد بن الحسن بن الوليد.

٣٠. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسن بن محمد بن سماعة، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباري، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة و أخبرني به أيضاً الشيخ أبو عبدالله و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلّهم، عن الحسين بن سفيان البزوفري، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة.

٣١. و ما ذكرته عن عليّ بن الحسن الطاطري، فقد أخبرنا به أحمد بن عبدون، عن عليّ بن محمد بن الزبير، عن أبي الملك أحمد بن عمرو بن أشيم، عن عليّ بن الحسن الطاطري.

٣٢. و ما ذكرته عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد، فقد أخبرني به أحمد بن محمّد بن موسى، عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد.

٣٣. و ماذكرته عن أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين، فقد أخبرني به الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان عنه.

٣٤. و ما ذكرته عن أحمد بن داود القمّي، فقد أخبرني به الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمّد بن النعمان، و الحسين بن عبيدالله، عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود، عن أبيه.

٣٥. و ما ذكرته عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، فقد أخبرني به الشيخ أبو عبدالله و الحسين بن عبيدالله جميعاً، عن جعفر بن محمد بن قولويه.

٣٦. و ما ذكرته عن ابن أبي عمير، فقد رويته بهذا الإسناد عن أبي القاسم بن قولويه، عن أبي القاسم جعفر بن محمد العلوي الموسوي، عن عبيدالله بن أحمد بن سهيل، عن ابن أبي عمير.

٣٧. و ما ذكرته عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري، فقد أخبرني به الشيخ

أبوعبدالله و الحسين بن عبيدالله، عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، عن محمد بن هوذة، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري.

٣٨. و ما ذكرته عن عليّ بن حاتم القزويني، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله و أحمد بن عبدون، عن أبي عبدالله الحسين بن عليّ بن شيبان القزويني، عن عليّ بن حاتم.

٣٩. و ما ذكرته عن موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفّار، و سعد بن عبدالله، عن الفضل بن غانم و أحمد بن محمد عن موسى بن القاسم.

٤٠. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن يونس بن عبدالرّحمان، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النّعمان، عن أبي جعفر بن عليّ بن الحسين، عن أبيه و محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله و الحميري و عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن إسماعيل بن مرار و صالح بن السندي، عن يونس، و أخبرني الشيخ أيضاً، و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلّهم، عن الحسن بن حمزة العلوي، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله، عن أبي المفضّل محمد بن عبدالله بن محمّد بن عبيدالله بن المطّلب الشيباني، عن أبي العباس محمّد بن جعفر بن محمد الرزّاز، عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن يونس بن عبدالرّحمان.

٤١. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن عليّ بن مهزيار، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن محمد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه و محمد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله و الحميري و محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس كلّهم، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن عليّ بن مهزيار.

٤٢. و ما ذكرته عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، فقد أخبرني به الشيخ أبو عبدالله عن أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عنه، و أخبرني به أيضاً الشيخ عن أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، عن أبيه و محمد بن الحسن بن الوليد، عن سعد بن عبدالله و الحسين، عن أحمد بن أبي عبدالله، و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمد الزراري، عن عليّ بن الحسين السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبدالله.

٤٣. و ما ذكرته عن عليّ بن جعفر، فقد أخبرني به الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه محمد بن يحيى، عن العمركي النيسابوري البوفكي، عن عليّ بن جعفر.

٤٤. و ماذكرته عن الفضل بن شاذان، فقد أخبرني به الشيخ أبو عبدالله و الحسين بن عبدالله و أحمد بن عبدون كلّهم، عن أبي محمد بن الحسن بن حمزة العلوي الحسيني الطبري، عن عليّ بن محمد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، و روى أبو محمد بن الحسن بن حمزة، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان، و أخبرنا به الشريف أبو محمد الحسن بن أحمد بن القاسم العلوي المحمّدي، عن أبي عبدالله محمد بن أحمد الصفواني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.

٤٥. و ما ذكرته عن أبي عبدالله الحسين بن سفيان البزوفري، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون و الحسين بن عبيدالله عنه.

٤٦. و ما ذكرناه عن أبي طالب الأنباري، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون عنه.

قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات و الأُصول، و تفصيل ذلك يحتاج إلى شرح طويل، هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ ﷺ، فمن أراده أخذه من هناك إن شاءالله. و قد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة.

و الحمدلله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله الطّاهرين و سلّم.

التنبيه الثّامن:

الظاهر صحّة طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان؛ فإنّ فيه عبدالواحد بن عبدوس و عليّ بن محمد بن قتيبة، و كلاهما ثقتان، و إن لم يوثقا صريحاً.

أمّا عبد الواحد بن عبدوس:

١. هو من مشائخ الصدوق الذي يروي عنه بلا واسطة مع تكرّر ذلك، كما عن الشهيد أو مترضّياً عليه، كما عن العلّامة، و هذا يدلّنا على أنّه من الإماميّة، و حسن الحال.

٢. ذكر الصدوق﵀ في كتاب عيون الأخبار رواية من ثلاث طرق: أحدها: عبدالواحد، و قال عقيب ذلك: «و حديث عبدالواحد بن عبدوس عندي أصحّ»، و هذه شهادة منه بصحّة الرّواية الناشئة من صحّة الرّاوي.

٣. نقل عن آخر الجلد الأوّل من العيون للصدوق بأنّ كلّما لم يصحّحه شيخه محمّد بن الحسن بن الوليد، فهو لا يذكره في مصنّفاته، فمع ذكر هذه الرّواية فيها، يعلم تصحيح محمّد بن الحسن بن الوليد لها.

و بعد هذه القرائن يحصل الاطمئنان بوثاقته، و لا أقلّ من حسن حاله.

و أمّا عليّ بن محمّد بن قتيبة:

١. ذكر الشيخ﵀ في حقّه: «أنّه تلميذ الفضل بن شاذان النيسابوري، فاضل». و هذا مدح له.

٢. ذكر النجاشي في حقّه: «عليه اعتمد أبوعمرو الكشّي في الرّجال». و هذا

أيضاً يعدّ من المدح.

٣. اعتمد عليه أبوعمرو الكشي وقال: «إنّه صاحب الفضل بن شاذان، ورواية كتبه له» وبعد ذلك يحصل الاطمئنان بوثاقته ولا أقلّ من حسن حاله.

ويؤيّد ما ذكرنا تصحيح العلّامة والشهيد والجزائري وصاحب المدارك للأولى، ولاسيّما بملاحظة مسلك الثلاثة الأخيرة المعروف في الرّوايات من أنّهم صحيح أعلائيّ.

وتصحيح العلّامة والسيّد الدّاماد والجزائري للثانية، فالظاهر صحّة هذا الطّريق، وبعد ملاحظة هذه الأمور، يحصل الوثوق بحسن حال الرّجل، بل بوثاقته، وهذا هو مناط الحجّيّة كما مرّ.

فلا يضرّ كونه عاميّاً، بل ولو كان بتريّاً، إذ المدار في الحجّيّة ما ذكرنا، وهو حاصل، مضافاً إلى إنّا قد ذكرنا أنّ رواية صفوان بن يحيى عن رجل تدلّ على وثاقته.

والسيّد الأستاذ ـ مدّظله ـ أيضاً ملتزم بوثاقة الرّجلين، لالما ذكرنا بل لوجودهما في إسناد كامل الزّيارات، وقد شهد ابن قولويه في أوّل هذا الكتاب بأنّ جميع الرّوايات الواردة فيه، قد وردت من الثقات.

٢. الحكم بن مسكين المكفوف: لم يرد في حقّه توثيق من القدماءِ، ولكن لم يرد في حقّه طعن أيضاً، والحقّ وثاقة الرّجل، وذلك يظهر بملاحظة هذه الأمور.

ألف) أنّه إماميّ لذكر النجاشي والشيخ ﷺ أنّه من أصحاب الصادق ﷺ.

ب) أنّه كثير الرّواية ومقبولها، وكونه صاحب كتب متعدّدة.

ج) يروي عنه عدّة من الأجلّة، وفيهم أصحاب الإجماع، كابن أبي عمير وعليّ بن أسباط ومحمد بن حسين ابن أبي الخطاب النهدي، ومعاوية بن حكيم، والحسن بن عليّ بن فضال، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر، والحسن بن محبوب.

د) حكم المحقّق بصحّة رواياته.

و بعد ملاحظة هذه الأمور يحصل الوثوق بحسن حال الرّجل، بل بوثاقته، و هذا هو مناط الحجّيّة كما مرّ، مضافاً إلى أنّا قد ذكرنا أنّ رواية ابن أبي عمير و أحمد بن محمد بن أبي نصر عن رجل، تدلّ على وثاقته.

٣. طلحة بن زيد: لم يرد في حقّه توثيق من القدماءِ، ولكن لم يرد في حقّه طعن أيضاً و الحق وثاقة الرّجل، و ذلك يظهر بملاحظة هذه الأمور.

ألف) ذكر الشيخ في الفهرست: «إنّ كتابه معتمد».

ب) يروي عنه عدّة من الأجلّة، و فيهم أصحاب الإجماع، كمنصور بن يونس، و إبراهيم بن هاشم، و محمد بن أحمد بن يحيى، و صفوان بن يحيى، و موسى بن بكر، و عبدالله بن المغيرة، و منصور بن حازم، و عثمان بن عيسى.

ج) يظهر من المحكي عن الآقا باقر (البهبهاني) أنّه كالسكوني، عملت الطّائفة بأخباره.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التنبيه التّاسع: الشهرة الفتوائيّة

وإن لم تكن في نفسها حجّة إلّا أنّ الشهرة الاستناديّة تجعل الخبر المستند إليها حجّةً. لا أقول بأنّها موجبة لحجّيّة الخبر، بل أقول بأنّ الخبر حينئذ حجّةٌ، فإنّ ملاك الحجّيّة و هو الوثوق بالخبر موجود، وإن شئت قلت: العقلاء يحتجّون بمثل هذا الخبر، بل استناد الفقهاءِ إليه احتجاجهم به بما هم عقلاء، فالخبر حينئذ واجد لملاك الحجّيّة، فلابدّ من الأخذ به. والله العالم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[فصل]

[في أصالة البراءة]

و قد استُدِلّ لها بالأدلّة الأربعة:

الدليل الأوّل: الآيات، منها: قوله تعالى: ﴿و ما كنّا مُعذّبين حتى نبعث رسولاً﴾ و قد أورد على التمسّك بها تارةً بأنّ ظاهرها نفي وقوع التعذيب لا نفي الاستحقاق فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

و **الجواب**: أنّ الآية إنّما وقعت في ذيل الآيات الواردة في القيامة، و لا اختصاص لها، بل لا ارتباط لها بالعذاب الدنيوي، و نفي الفعليّة إنّما هي من جهة نفي الاستحقاق، فله أشكال في هذا الاستدلال:

منها: قوله تعالى: ﴿لا يكلّف الله إلّا ما آتاها﴾، و التكليف بمعناه الأخروي، فمعنى الآية: إنّ الله تعالى لا يوقع في المشقة إلّا من قبل التكاليف الّتي بلّغها إلى المكلّف، فتدلّ على البراءة بلا إشكال عليه.

الدليل الثّاني: الأخبار، و منها: حديث الرفع حيث عدّ فيه: «ما لا يعلمون»، فيقع الكلام في حديث الرفع.

روي المرحوم الشيخ الصدوق﵀ في الخصال بسند عن حريز، عن أبي عبدالله﵇

قال: قال رسول‌الله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطاء، والنّسيان، وما أُكرِهوا عليه، ومالا يعلمون ومالا يطيقون، وما اضطُرّوا عليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم يَنطق بشفة».

هذه الرّواية وصفوها بالصّحيحة، وفي سندها أحمد بن محمّد بن يحيى، ولم يوثق في الرّجال. فلو بنينا على انجبارها باستناد المشهور إليها، كما هو الصّحيح خلافاً لمبنى سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ وإلّا فلا يمكن الاعتماد إليها في مقام الإفتاءِ بحكم شرعيّ.

وهنا رواية أخرى دالّة على رفع الستّة ذكرها سيّدنا الأستاد في المجلّد الثّالث من التّنقيح، في مسألة الاضطرار إلى شرب النجس، ووصفها بالصّحّة، وعدل عن ذلك في الدورة الأخيرة في بحث الأُصول، وقال: «في سندها قطع لعدم تماميّة السّند بحسب طبقة الرّوات». وكيف كان فيكفينا في صحّة الرّواية اشتهارها بين الأصحاب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أصل

هل الرفع ظاهري أو واقعيّ، أو هنا تفصيل بين «ما لا يعلمون» وغيره؟

أمّا [رأي] سيّدنا الأستاد ـ دام‌ظلّه ـ [على] أنّ الرّفع في «ما لا يعلمون» ظاهريّ وفي غيره واقعيّ.

ولا يمكن أن يقال في وجه ما أفاده: أنّه في «ما لا يعلمون» الرفع الواقعي مستلزم للتّصويب، ولذا نحكم بالرفع الظاهري فيه. أمّا في غيره: فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرفع واقعاً، مع أنّ رفع الاضطرار، وما لا يطاق، والسّهو بل الإكراه في بعض موارده عقليّ، والدليل إرشاد إلى ذلك. وهكذا يستفاد من كلام أستادنا المحقّق أنّ مقتضى حكومة دليل الرفع على الأدلّة الواقعيّة، اختصاص الحكم

المجعول فيها بغير موارد هذه العناوين.

أقول أيضاً: إنّ حديث الرفع لا يرفع الأحكام الواقعيّة، بل المستفاد منه العذر عند مخالفتها في الموارد المذكورة فيه، ولنا قرائن على ذلك.

١. كون الحديث امتنانيّاً، والامتنان لا يقتضي رفع الحكم الواقعيّ، فلو أُكره على الإفطار في شهر رمضان، وتحمّل الضّرر المتوعّد به ولم يفطر، لامنّةَ في الحكم ببطلان هذا الصّوم وسقوط أمره بالإكراه، بل المنّة لا يقتضي أزيد من جعل المكلّف في عذر عند مخالفة الواقع.

٢. ظاهر الدليل أنّ الرفع من جهة عروض عنوان ثانوي على الواقع الأوّلي، وبما أنّ كلّ عنوان مأخوذ في دليل الحكم، ظاهر في موضوعيته للحكم، فتكون النتيجة ثبوت حكمين في المورد: حكم أوّلي، وحكم ثانوي، مثلاً لو أكره على شرب الخمر، فمن حيث إنّه شرب الخمر حرام، ومن حيث إنّه مكره عليه مرفوع، والجمع بين الأمرين يقتضي ثبوت الحكم الواقعي، وكون الرفع عذراً على المكلّف لا تقييداً في الواقع.

٣. يؤيّد ذلك حكمهم بالتفصيل في مورد الإكراه على الإفطار في شهر رمضان بأنّه لو أُكره عليه بحيث لم يصدق عليه عنوان الإفطار العمدي، لا يبطل الصّوم، وإلّا يبطل؛ فإنّ عموم الرفع لو كان تقييداً في الأدلّة ليقتضى الصّحّة حتى في مورد الثّاني، وهكذا حكمهم بثبوت بعض الكفّارات حتى في مورد الإكراه، بل النسيان، فليراجع.

و أمّا، ما أفاده سيّدنا الأستاد ـ مدّظله ـ من أنّه: «لا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرّفع الواقعيّ، ففيه أوّلاً: لابدّ له من الالتزام بالرفع الواقعيّ في الشبهات الموضوعيّة أيضاً، والقول باختصاص الحرمة بالمعلوم الخمريّة مثلاً بعين الدليل، والتصويب المستحيل أو الباطل هو التصويب في الأحكام لا في الموضوعات.

وثانياً: قد عرفت أن الرفع الواقعيّ خلاف الظاهر بالوحدة المتقدّمة.

وإن قلت: ما ذكرنا في وجه ما أفاده من أنّ العقل حاكم بما ذكر، والحديث إرشاد إلى ذلك.

قلت: أوّلاً: لو كان الأمر كما ذكر، لما صحّ الامتنان، ولما كان ذلك مختصّاً بهذه الأمّة.

وثانياً: العقل غير حاكم بالرّفع في غير مورد العجز عن غير اختيار، وفي مورده أيضاً لا يحكم بالرّفع واقعاً، بل يحكم بالمعذوريّة في مخالفة الواقع وأمّا في غير ذلك: فلا مانع عقلاً من وجوب تحمّل الضرر في مورد الإكراه أو الاضطرار وإيجاب التحفّظ في مورد النّسيان لئلّا يحصل، ووجوب الإتيان بما لا يطاق؛ فإنّ عدم الطاقة غير العجز.

والأوّل: بمعني المشقّة الشديدة الّتي يمكن طروّ مرض أو ضرر، بل مدت على المتحمّل لهذه المشقّة.

والثّاني: لا يمكن الإيجاد في مورده. نعم، الامتنان يقتضي جعل اللّطيف المنّان عباده في عذر عند طروّ هذه العناوين.

ويؤيّد ذلك بل يؤكّده أنّ العجز في مورده عذر عقليّ؛ لمخالفة التكليف الثّابت، لاقيد في الأدلّة الواقعيّة. ولا يكون أمر العناوين المذكورة أشدّ من العذر العقليّ، فالصحيح أنّ الرّفع في جميع العناوين المذكورة في الرّواية عذريّ بمعني أنّ الحديث يرفع العناوين ادّعاءً، والمصحّحُ لذلك عدم الإلزام في الإتيان بالواقع كيف كان، فكأنّه لم يكن واقع، والمكلّف معذور من قبل الشارع في مخالفته.

وإن شئت قلت: المصحّح للرّفع الادّعائي في «ما لا يعلمون» عدم إيجاد الاحتياط، وفي مورد النسيان عدم إيجاب التحفّظ، وفي غيره عدم إيجاب الاهتمام بالامتثال كيف كان، وجامع ما ذكر أنّ حديث الرفع ناظر إلى جعل المكلّف في العذر في مخالفة الواقع. ففي الكلام ادّعاءان: أحدهما: في إطلاق الرّفع مع أنّه

لم يرفع واقعاً. و ثانيهما: تعلّق الرّفع بالعناوين، مع أنّها غير قابلة للرّفع، و يكفي ما ذكرنا في تصحيح كلا الادّعائين.

و من هنا ظهر أنّ المناسب للاستعمال كلمة «الرّفع» لا «الدفع»، فلا تصل النّوبة إلى توجيه هذا الإطلاق بما ذكروا، و لاسيّما المرحوم النائيني﵀، مع أنّ فيه ما فيه فلاحظ.

و لا حاجة إلى ما أفاده أستادنا المحقّق ـ مدّظله ـ من أنّ الرفع بلحاظ شمول خطاب العناوين للموارد، و غير ذلك ممّا أفادوا فيه.

إن قلت: جعل المكلّف في العذر إنّما يتمّ في الأحكام التكليفيّة، و أمّا الأحكام الوضعيّة: فلامعنى لذلك فيه، و إطلاق الدليل يشمل كلا الحكمين، فلابدّ من الالتزام بالرفع واقعاً و لو في الجملة.

قلت: الأحكام الوضعيّة على أنحاء:

منها: ما هو مترتّب على المعاملات بعد تحقّقها، كالملكيّة و الزّوجيّة و نحو ذلك، لا الصّحّة و الفساد؛ لعدم قابليّتهما للجعل؛ فإنّهما أمران انتزاعيان عقلاً، كما حقّق في محلّه.

و منها: ما هو مترتّب على الذوات لا الأفعال بحيث يكون الأفعال واسطة ثبوت الحكم الوضعي لموضوعه، نظير نجاسة الملاقي للنجس، أو لاتكون الأفعال دخيلة في ذلك، كنجاسة الأعيان النّجسة، و من هذا النّحو من الأحكام الوضعيّة جنابة الشخص عند عروض أحد أسبابها أو ضمان الشخص عند عروض سببه.

و منها: ما هو مترتّب على الأفعال حتى في باب التكاليف، و هو الشرطيّة و الجزئيّة و المانعيّة.

و أمّا النحو الأوّل: فخارج عن حديث الرّفع بالكليّة. أمّا في «ما لا يعلمون»: فواضح؛ لعدم التقييد في مورده قطعاً. و أمّا في الاضطرار إلى المعاملة: فلا يصحّ

التمسّك برفع ما اضطرّوا إليه للحكم بفسادها؛ لما في الرفع من خلاف المنّة. وأمّا في الإكراه إليها: فلاعتبار الرّضا و الطيب المعاملي فيها، فدليل تنفيذها مقيّد بنفسه بالرّضا و الطيب المنافي للإكراه، فلا تصل النّوبة إلى حكومة دليل الرفع على أدلّة التنفيذ.

و أمّا ما أفاده سيّدنا الأستاد في مكاسبه من: «أنّ دليل الرفع واعتبار الرّضا واردان في مرتبة واحدة على الأدلّة المطلقة أو العامّة الدالّة على تنفيذ المعاملات».

ففيه أوّلاً: دليل الرفع متكفّل لبيان حكم ثانوي في طول الحكم الأوّلي، كما هو ظاهر من لسان الرفع المتعلّق بالعناوين، ودليل اعتبار الرضا يقيّد أدلّة التّنفيذ إلى الحكم الأوّلي، فكيف يمكن القول بأنّهما في مرتبة واحدة.

وثانياً: عمدة الدليل على تنفيذ المعاملات بناءُ العقلاء وسيرتُهم فيها، والمعتبر منها عندهم ما كان عن رضا مالكه، والأدلّة العامّة كلّها منصرفة إلى المعتبر عند العقلاءِ؛ فإذا ليس لنا عامّ أو مطلق يُقيَّد بدليل الرّضا، بل لا دليل على اعتبار الرضا في المعاملات غير ما ذكرنا.

أمّا دليل عدم حلّيّة مال الغير إلّا بطيبة نفس منه: فغير ناظر إلى المعاملات، ودليل «التجارة عن تراض»، لا مفهوم له، فإنّ القيد غالبيّ، وتمام الكلام في محلّه.

فما أفاده بعض المحقّقين في حاشيته على المكاسب من: «أنّ حديث رفع الإكراه مختصّ بباب المعاملات، ورفع الاضطرار مختصّ بباب العبادات غير تامّ.

وأمّا سائر العناوين: فما يمكن فرضها في المعاملات ليس إلّا الخطأ والنّسيان، ومعهما لا يقتضي لترتّب الأثر على المعاملة للإخلال بموضوعها بهما، فإنّ حديث الرّفع دالّ على رفع الشيء لا إثباته. ورفع الشرطيّة والجزئيّة بالنّسبة إلى ترتّب الأثر، لا يمكن بالنّسبة إلى ما هو شرط أو جزء في الموضوع بنظر العقلاء، لفقد الموضوع.

و أمّا بالنّسبة إلى ما هو دخيل فيه شرعاً ففي فرض نقص الشرط أو الجزء فالمأتيّ به لاأثر له شرعاً حتى يرفع و ما هو موضوع للأثر لم يؤت به، و هكذا في فرض زيادة المانع و نفس رفع اعتبار الشرطيّة أو الجزئيّة أو المانعيّة لا يوجب اعتبار غيره تمام الموضوع للأثر، ولذا لم يفت فقيه بوقوع الطلاق بقوله: «أنت طلاق»، بدل: «أنت طالق»، خطأ أو نسياناً، فتأمّل مع أنّه يمكن تصوير الرّفع بمعني العذر في ذلك، كما لا يخفى.

و **أمّا النحو الثّاني**: فأيضاً خارج عن حديث الرفع. أمّا بالنّسبة إلى «ما لا يعلمون» فواضح. و أمّا بالنّسبة إلى ما اضطرّوا إليه، و ما أكرهوا عليه، و الخطأ، و ما لا يطيقون: فلأنّ متعلّقها الأفعال لا الذّوات، فما يمكن أن يرفع بها لاحكم له و ماله حكم لم يتعلّق به شيء من هذه العناوين. و أمّا النّسيان: فهو و إن يمكن تعلّقه بالذّوات أو حكمها إلّا أنّ حكمه حكم ما «لا يعلمون» في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة؛ فإنّ ظاهرهما ثبوت الحكم الواقعيّ في موردهما و تعلّق الجهل و النّسيان به، فلا معني للقول بتقييد الواقع بغيرهما.

و **أمّا النّحو الثّالث**: فيمكن تصوير الرّفع بمعني العذر فيه، مع كون ذلك ظاهر الدّليل. و الحديث لا يساعد برفع الشرطيّة أو الجزيّة أو المانعيّة في موردها واقعاً على ما مرّ، فلا ملزم للالتزام بالرّفع واقعاً في شيء من موارد إمكان شمول الحديث لها.

أصل

لو اضطرّ المكلّف إلى ترك جزءٍ أو شرط من المركّب أو إيجاد مانع في فرد أو أكره على ذلك أو نسي أحدها، فترك الأوّلان أو أوجد الأخير. و هكذا في مورد الخطأ و الجهل، فهل يحكم بالإجزاءِ عند كشف الخلاف أو لا.

ظهر ممّا تقدّم من أنّ الرّفع في هذه الموارد عذريّ لا واقعيّ، أنّ مقتضي القاعدة عدم الإجزاءِ في شيء من هذه الموارد؛ فإنّ قضيّة تقييد المطلقات بأدلّة الإجـزاءِ والشرائط والموانع الجزئيّة المطلقة أو الشرطيّة المطلقة أو المانعيّة المطلقة والعذر لاينافي ترك الواقع، فالمأمور به لم يُؤتَ به، والمأتيّ به فاقد للـقيد المـعتبر فـيه، فلادليل على سقوط الأمر بذلك، ومن هنا يعلم أنّه لايمكن إثبات الإجزاءِ إلّا بدليل آخر غير حديث الرّفع، نظير «لاتعاد» في الصلاة.

وقد أفاد سيّدنا الأستاد ـ مدّظلّه ـ أنّه لابدّ من التفصيل بين مورد الجهل وغيره دليلاً، والقول بعدم الإجزاء في كليهما.

أمّا وجه عدم الإجزاء في مورد الجهل من جهة أنّ الرّفع في مورده ظـاهريّ، ولادليل على الإجزاءِ في موارد الأوامر الظّاهريّة مع كشف الخلاف.

وأمّا وجه عدم الإجزاءِ في غير ذلك؛ فإنّ رفع الشرطيّة أو الجزئيّة أو المـانعيّة وإن كان واقعيّاً إلّا أنّ حديث الرّفع لا يمكنه إثبات الأمر بالفاقد بنفس رفع القيد.

وبعبارة أخرى أنّ الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة وإن كانت مجعولة إلّا أن جعلها بتبع منشأ انتزاعها وهي الأمر بالمركّب لعدم تعدّد الأمر في المـركّبات كـما هـو المفروض فمع رفع الشرطيّة أو الجزئيّة أو المانعيّة، يسقط الأمر لامحالة، فلابدّ من إثبات الأمر بالباقي من إقامة دليل.

وقد أفاد أستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ في مورد الجهل أنّ لسـان الرّفـع يـقتضي الإجزاء بنظر قاعدة الطهارة، فلو صلّى مع لباس شكّ في طهارته ونجاسته بالبناءِ على الطهارة لقاعدتها، يجزي ذلك إن انكشف الخلاف بعد ذلك؛ فإنّ لسان دليلها يقتضي حكومتها على أدلّة اشتراط الصّلاة بطهارة اللّباس، فتكون النتيجة اشتراطها بالأعمّ من الطّهارة الواقعيّة والبنائيّة، وفي المقام لسان رفع الجزئيّة يقتضي الاكتفاء بفاقد الجزءِ في المورد. وفي باقي العناوين أنّ حكومة دليل الرّفع على أدلّة الأجزاءِ

والشرائط والموانع، تقتضي اختصاص الجزئيّة وغيرها بغير مورد طروّ هذه العناوين، ففي موردها، لادليل على تقييد المطلقات الأوّليّة. فالقاعدة تقتضي الإجزاء بلا حاجة إلى حديث «لا تعاد». وقد فصّل في مبحث إجزاءِ الأمر الظاهري عن الواقع بين مورد الأمارات والأُصول بالإجزاءِ في الثّاني دون الأوّل.

من جهة استفادة ذلك من لسان الدليل في الثّاني بخلاف الأوّل؛ فإنّها طريق إلى الواقع، يمكن فيه فرض كشف الخلاف. وهذا كماترى مبني على القول بتقييد الواقع بسبب تحكيم دليل الرّفع على دليل الواقع.

وأمّا لوقلنا بأنّه لايستفاد من ذلك إلّا العذر في مخالفة الواقع: فقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة، عدم الإجزاءِ مطلقاً، وأمّا لو فرضنا تقييد الواقع في غير مورد الجهل من سائر العناوين، فالحق كما أفاده أستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ ووجهه ما بيّنه.

وأمّا ما أفاده سيّدنا الأستاد، من عدم الدّليل على إثبات الأمر بالفاقد بعد رفع القيد بالحديث: فإنّما يتمّ لو تعلّق الأمر بالمركّب بأمر واحد، وأمّا مع تعلّق الأمر بنفس الطّبيعيّة وبيان قيوده وشرائطه بدليل آخر: فلا، فإنّ مقتضى دليل القيود وإن كان القيديّة المطلقة إلّا أنّه يقيّد بدليل الرّفع، فلادليل على القيديّة في مورد العناوين، والإطلاقات محكّمة.

و أمّا في مورد الجهل: فالحقّ مع سيّدنا الأستاد ـ مدّظلّه ـ، فإنّ المفروض عدم الإتيان بالواقع، و المأتيّ به موافق للأمرِ الظّاهري فقط، ولا معنى للقول بأنّ لسان الدّليل يقتضي التّعميم في الواقع مع الالتزام بعدم التّصويب، ففي موارد العلم باشتراك الجاهل والعالم في الحكم الواقعي، لابدّ من الحكم بعدم الإجزاءِ، نعم، في موارد إمكان الاختلاف نظير المثال في قاعدة الطّهارة مبنيّ على الإجزاء، ولا محذور في ذلك إلّا أنّه لا يتمّ في المقام، وفي موارد الأُصول؛ لأنّ المفروض عدم استفادة أزيد

من العذر من حديث الرّفع، وعدم استفادة أزيد من الحكم الظّاهري في موارد جريان الأُصول.

أصل

ذكر أستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ و قال: «حيث إنّ الظاهر من الحديث الشريف أنّ المرفوع لابدّ وأن يكون ما هو متعلّق العنوان، فيظهر الفرق بين النّسيان والخطأ، ومالايطاق، وبين الإكراه والاضطرار، في مورد ترك الجزءِ أو الشّرط من جهة طروّ أحدها، والحكم بصحّة العمل في الأولى وعدمها في الثّانية. وأمّا في مورد إيجاد المانع: فلا فرق بينهما، ويحكم بالصّحّة في جميعها».

وجه ما أفاد أنّ نسيان الجزءِ مثلاً أو إيجاد المانع يرفع أثر المنسي، وهو وجود الجزءِ والمانع وهو الجزئيّة والمانعيّة، فيصحّ العمل بترك الجزءِ أو إيجاد المانع نسياناً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأنّه لو أكره على ترك الجزءِ: فالمكره عليه التّرك، ولاأثر للترك بما هو غير بطلان، ووجوب الإعادة وهما عقليّان لا شرعيّان، فلا يمكن الحكم بصحّة العمل حينئذٍ، بخلاف ما لو أكره على إيجاد المانع، فإنّ المكرَه عليه وهو إيجاد المانع، يرفع أثره وهي المانعيّة، فيصحّ العمل حينئذٍ.

وقد أفاد ـ مدّظلّه ـ أنّه: «لا فرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات لو كانت المنسيّ الجزء أو الشّرط الشرعيّان، لا المعتبران بنظر العقلاءِ في قوام ماهيّة المعاملة أو دخيلان في ترتيب الأثر بنظرهم، وهكذا في المانع، سواء وجد نسياناً أو عن إكراه». وهذا على مبناه ـ دام‌ظلّه ـ من أنّ الرّفع في المذكورات واقعيّ، متين بجميع ما أفاد، لكن ما بنينا عليه من أنّ الامتنان لا يقتضي أزيد من جعل المكلّف في عذر حتى في المعاملات، والرّفع عذري لا واقعي، يظهر عدم الفرق في الحكم بالبطلان،

وعدم الإجزاء في جميع ذلك وإن كان المكلّف معذوراً في مخالفة الواقع في موارد العناوين. نعم، لو دلّ دليل على الإجزاءِ في مورد، نتمسّك به ونحكم بالصّحّة والإجزاء، بلا فرق بين ما ذكر أيضاً.

و أيضاً، يظهر عن بعض الأعاظمﷺ اختصاص الرّفع بالأمور الوجوديّة حيث قال: «إنّ شأن الرّفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لانّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً».

وأورد عليه أستادنا المحقّق ـ دام‌ظلّه ـ بأنّه: «لا مانع من تعلّق الرّفع بالأمور العدميّة؛ إذ الرّفع رفع ادّعائي لاحقيقي، والمصحّح له ليس إلّا آثار ذلك العدم وأحكامها، كما أنّ المصحّح لرفع الأمور الوجوديّة، هو آثارها وأحكامها». وأنت خبير بأنّ كلّاً من الاستدلال والإيراد مبنيّ على كون الرّفع واقعيّاً، ومع كون الرّفع عذرياً، فلا مجال لذلك البحث؛ فإنّ حاصل الحديث على هذا المبنى أنّه عند طروّ أحد هذه العناوين، فالمكلّف معذور في مخالفة الواقع، ولافرق في ذلك بين الوجوديّ والعدميّ. هذا وإن كان الحقّ على ذلك المبنى مع أستادنا، ولكلامه بقيّة يرجع إلى التقريرات.

أصل

ذكروا أنّ المرفوع في الموارد المذكورة، هو آثار العناوين المأخوذة طريقاً إلى معنوناتها، وأمّا الآثار المترتّبة على نفس العناوين، فغير مرفوع قطعاً، بل لا يعقل رفع تلك الآثار بما يوجبها، وفصّل أستادنا المحقّق ـ مدّ ظلّه ـ بين الرّفع في الموارد الثلاثة الأخيرة وما عداها، والتزم برفع آثار المعنونات في ما عداها؛ فإنّ العناوين المذكورة فيها كلّها طريقيّة لتبادرها بخلاف الثلاثة فإنّها عناوين نفسيّة لا مناص فيها إلّا رفع ما هو آثار لأنفسها؛ لعدم قابليّتها على الطريقيّة وإن لزم منه التفكيك، إلّا أنّ

هذا المقدار ممّا لابدّ منه، بل يمكن أن يقال: إنّ الرّفع قد تعلّق في الجميع، بعناوين نفسيّة حسب الإرادة الجديّة إلّا أنّ ذلك إمّا بذكر نفس تلك العناوين النفسيّة في الثلاثة أو بذكر ما هو طريق إليها في غيرها من دون تفكيك.

أقول: على ما ذكرنا لا موضوع لهذا الكلام أصلاً. فإنّ المرفوع في الجميع على سياق واحد، و ماله إلى جعل العذر في مخالفة الواقع؛ فإنّ هنا ادّعاءان: أحدهما: في نفس إطلاق الرّفع، و ثانيهما: في إسناد الرّفع إلى الذّوات، و مصحّح كليهما عدم إيجاب التحفّظ أو عدم إيجاب الاحتياط، كما مرّ.

و يؤكّد ذلك بعض الرّوايات الواردة في الصّفات الذميمة مالم يظهرها الشخص في الخارج الدّالّة على العفو عنها، و هذا لا يصحّ إلّا كان الواقع في مورد العفو موجوداً.

و ممّا يؤيّد كون الرّفع عذريّاً وحدة السياق بين الثلاثة و غيرها، و لا تتمّ الوحدة إلّا بذلك؛ فإنّ الرّفع الواقعي لا يمكن إلّا بإسناده إلى الثلاثة نفسيّاً و إلى غيرها طريقياً، و ما أفاده من وحدة السّياق بحسب الإرادة الجديّة أجنبي عن ذلك؛ فإن السّياق إنّما يلحظ في الإرادة الاستعماليّة لا الجديّة، و الإرادة الاستعماليّة في الثلاثة نفسيّة و في غيرها طريقية.

و ممّا يؤيّد ذلك أيضاً وحدة السّياق بين «ما لا يعلمون» و النّسيان و غيرهما بناءً على تعميمهما للأحكام، فإنّ الرّفع فيهما عذريّ قطعاً، و إلّا يلزم الدّور، و إن أبيت، فلا أقلّ من لزوم التصويب.

أصل

ذكر بعضهم أن الرفع في «ما لا يعلمون»، مختصّ بالشبهات الموضوعيّة، و ذكروا في وجه ذلك:

١. وحدة السّياق، وعدم إمكان تعلّق الاضطرار أو الإكراه إلّا بالموضوع الخارجي، أي الفصل.

و فيه: أنّ الالتزام بعموم الرفع في «مالا يعلمون» لا ينافي وحدة السّياق، فإنّ الاستحالة المذكورة من جهة استحالة الانطباق، لا من جهة استعمال الموصول في الفعل، بل الموصول في معناه في جميع ما ذكر، وسعته وضيقه بسعة صلته وضيقه.

٢. إسناد الرفع إلى الحكم حقيقي، وإلى الفعل مجازي، ولا يمكن الإسناد بكلاالنحوين بإسناد واحد.

أجاب عن ذلك سيّدنا الأستاد: «بأنّ المحذور إنّما هو في الرفع التكويني لا التشريعي؛ فإنّه حقيقي في الفصل أيضاً، وذكر في بيان المراد من الرفع التشريعي أنّه تشريع رفعاً في مقابل التشريع وضعاً، فكما أنّ الحكم قابل للتشريع وضعاً، قابل للتشريع رفعاً»، غايته أنّ الرّفع في المقام ظاهري ونتيجته الترخيص الظاهريّ، ولا منافاة بين اجتماع الحكمين: واقعيّ، وظاهريّ، كما حقّق في محلّه.

وفيه: أولاً: بعد تسليم الرّفع التشريعيّ أنّه في الحكم من الوصف بحال نفس الموصوف، وفي متعلّق الحكم من الوصف بحال متعلّقه، ودعوى استحالة جمعهما في إسناد واحد من جهة عدم الجامع بين الأمرين، وصرف ردّ المجاز إلى الحقيقة لا يدفع المحذور.

و أجاب عنه ثانياً: بأنّ الإسناد حينئذ ليس بحقيقي ولا تحقيقي، بل مجازي، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، نظير الماءِ والميزاب وقد جريا، فإنّ إسناد الشيء إلى أمرين جمعاً بهذا النحو إسناد إلى غير ما هو له.

وفيه: أنّ هذا أيضاً يرفع الاستحالة المذكورة، فإنّ الكلام ليس في كيفيّة الإسناد، بل في إمكانه.

أجاب بعض الأعاظم‌ﷺ عن ذلك بأنّ المرفوع في جميع التسعة. إنّما هو الحكم

الشرعيّ، والإضافة إلى الأفعال الخارجيّة لأجل تعلّق العناوين بها وإلّا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعيّ، وهو الجامع بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، ومجرّد اختلاف منشأ الشبهة، لا يقتضي الاختلاف فيما أسند الرّفع إليه.

وقد أشكل عليه أستادنا المحقّق ـ مدّظّله ـ بأنّ مناط الإشكال إنّما هو في الإسناد بحسب الإرادة الاستعماليّة؛ فإنّ الإسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له دون الإسناد إلى الموضوع، فلابدّ أن يراد في جميعها الموضوع حتى يصحّ الإسناد المجازي في الجميع، فكون المرفوع بحسب الجدّ الحكم الشرعيّ، لا يدفع الإشكال.

وقد أجاب هو عن الإشكال بما أجاب به شيخه الأستاد والعلّامة، بتقريب أنّ المتكلّم ادّعى قابليّة رفع ما لا يقبل الرّفع تكويناً، ثمّ أسند الرفع إلى جميعها حقيقة.

وبعبارة أخرى جعل كلّ العناوين بحسب الادّعاءِ في رتبة واحدة، وصف واحد في قبولها الرفع، وأسند الرّفع إليها حقيقة، فلا يلزم منه محذور.

اقول: أمّا ما أفاده بعض الأعاظم: «فإنّ الحكم في مورد الشبهة الموضوعيّة، هو الحكم الواقع في النتيجة، وهذا لم يتعلّق به قلم الجعل والوضع حتى يرفع، بل الجعل والوضع متعلّقان بالحكم الواقع في الكبرى، فالشبهة الموضوعيّة، لا ترجع إلى الشّبهة في الحكم، بل إنّما هي الشبهة في الموضوع، والشّبهة في انطباق الحكم عليه، وكلاهما أمر واحد؛ فإنّ الجهل بالخمريّة بمجرّده لا يكون مشمولاً لحديث الرفع إلّا أن يكون للخمر حكم، كالحرمة، فالشّبهة في الحقيقة في أنّ هذا مصداق لموضوع الحرمة أم لا».

وإن شئت فعبّر بأنّ الحرمة المجعولة على الخمر منطبقة على هذا أم لا، فالشّبهة الموضوعيّة هي الشّبهة في الموضوع والانطباق في نفس الحكم.

وأمّا ما أشكل عليه أستادنا المحقّق: فليت شعري كيف يجتمع ما ذكره هنا من أنّ

الإسناد بحسب الإرادة الاستعماليّة، وما ذكره ونقلنا عنه في تصحيح وحدة السّياق في الرّواية من أنّ الرفع قد تعلّق بعناوين نفسيّة في الجميع بحسب الإرادة الجديّة، فالسّياق واحد، ولا تفكيك، فإنّ مرحلة الإسناد هو مرحلة السّياق، فأمّا هما يلحظان بحسب الإرادة الاستعماليّة أو بحسب الإرادة الجديّة.

والصّحيح أنّهما بحسب الإرادة الاستعماليّة، لا بأن يستعمل اللّفظ في الإسناد، بل الإسناد يتحصّل من مقال المتكلّم باستعمال جميع مفردات كلامه في معانيها، ولذا قد يكون استعمال المفردات كلّها حقيقياً والإسناد مجازيّاً ويجيء زيادة توضيح لذلك إن شاءالله.

ولا يخفى إنّ الإيراد الصّحيح على ماذكره بعض الأعاظم، ما ذكرنا، لا ما أفاده أستادنا المحقّق، فإنّ الحكم في موارد الشبهات الموضوعيّة غير مشكوك فيه؛ فإن الكبرى مسلّمة على الفرض، والشّك في الصغرى وإن أوجب الشّك في النتيجة إلّا أنّه راجع إلى الشكّ في الانطباق لا الجعل، فالحكم غير مرتفع حتى بحسب الإرادة الجديّة. وأمّا وجه شمول الدليل لموارد الشبهات الموضوعيّة: فيجيء الكلام فيه، وأنّه هو وجه الشمول لموارد الشبهات الحكميّة بعينه.

وأمّا ما أجاب به أستادنا المحقّق عن الإشكال فهو مناف لما أفاده هو بنفسه في مبحث حديث الرّفع من أنّ الرفع ادّعائي في «مالا يعلمون»، نظير نفي الحرج والضرر في أدلّتهما، فكيف يجتمع كون الرفع حقيقياً لادّعاءِ كون متعلقه قابلاً للرفع، وكون الرفع ادّعائياً.

على أنّ دعوى قابليّة ما لا يقبل الرفع للرّفع وضمّه إلى ما يقبل الرفع وإسناد الرفع إلى المجموع حقيقة، إنّما يتمّ لو ذكر الجميع في الكلام بعنوان مستقل. وأمّا لو ذكر بعنوان عامّ، ك:«ما لا يعلمون» الشامل للحكميّة والموضوعيّة معاً على الفرض فلا؛ فإنّ كلّ لفظ لا يحكي إلّا عن معناه، ولا يمكن في هذا اللّحاظ إلّا لحاظ

نفس المعنى، ومن المعلوم أنّ المعنى في «ما لا يعلمون»، أمر واحد، فكيف يمكن ادّعاء قبوله للرّفع لينطبق على الموضوعيّة، وعدم الادّعاءِ لكونه شاملاً للحكميّة.

إن قلت: إنّ الموصول مشير إلى الذّوات، ولو كانت الحيثيّة تعليليّة، يدور الرفع مدارها وليست نكتة للرّفع للجمل، والذّوات أمور متعدّدة بعضها قابلة للرّفع حقيقة وبعضها ادّعاءً ويجمعها المتكلّم بعنوان عامّ ويسند الرّفع إليه حقيقة.

وبالجملة الأمر الواحد غير قابل للادّعاءِ وعدمه، لكن المعنى في «ما لا يعلمون»، لا يكون واحداً إلّا إذا كانت الحيثيّة تقييديّة بحيث تكون المفهوم ملحوظاً اسميّاً، وأمّا لو لوحظ حرفياً، كما هو الحقّ في الموصولات، فالمعنى متعدّد.

قلت: كون الموصول من قبيل أدات الإشارة مسلّم، لكن ليس معنى هذا أنّ المتكلّم بالموصول يلحظ الذّوات أوّلاً تفصيلاً ثمّ يجمعها بعنوان واحد، بل معناه تعلّق الرّفع بالذّوات الملحوظة إجمالاً حال الكلام، فالملحوظ في هذا الحال ليس إلّا أمراً واحداً غايته إجمال للتفصيل المتعلّق به الرّفع حقيقة، وفي هذا اللّحاظ لا يجتمع الادّعاء وعدمه.

وهكذا الكلام في صدور الحديث، وهو «رفع عن أمّتي تسعة»، فكيف يجتمع الادّعاء وعدمه فيالتّسعة في هذا اللّحاظ الإجمالي.

والصحيح فيالجواب أن يقال: أمّا بناءً على مسلكنا من كون الرفع عذريّاً لا واقعياً: فليس في البين إسناد واقع في محلّه؛ فإنّ الحكم أيضاً غير مرفوع، كالموضوع غايته ادّعى أنّه مرفوع. ومصحّح الادّعاءِ في مورد النسيان والخطأ والثلاثة الأخيرة، عدم إيجاب التحفّظ، وفي «ما لا يعلمون»، عدم إيجاب الاحتياط، وفي الإكراه والاضطرار وما لا يطيقون، عدم إيجاب تحمّل الضرر، والجامع عدم إيجاب الاهتمام في مقام الامتثال للإتيان بالواقع، فإسناد الرّفع إلى

الحكم و الموضوع كليهما عى نسق واحد، ادّعائي، و المصحَّح ما ذكر.

وأمّا بناءً على مسلكهم من كون الرفع في غير «ما لا يعلمون»، واقعيّاً: فليس في «ما لا يعلمون»، إسناد واقع في محلّه، وقلنا بشموله للأحكام: فإنّهم لا يلتزمون بالرّفع الواقعي في مورده، فالرّفع ادّعائي، والمصحّح ما مرّ.

نعم، بالنّسبة إلى نسيان الحكم الكلام في محلّه، لرفع الحكم المنسيّ واقعاً، و هذا خارج عمّا نحن بصدده و هو شمول «ما لا يعلمون» للشبهات الحكميّة، و هل الإسناد في النّسيان في محلّه أو لا؟ فالتحقيق أن يقال: إنّه مركّب من الإسناد في محلّه، و من الإسناد في غير محلّه، و هكذا في صدر الحديث إسناد الرفع إلى التسعة مركّب من الإسناد في محلّه، و هو إسناد الرّفع إلى الحكم المنسيّ، و من الإسناد في غير محلّه و هو ما عداه. و بيان ذلك بأنّ المجاز في الإسناد يغاير المجاز في الكلمة، و هذا ظاهر، و في المقام المجاز المدّعى إنّما هو في الإسناد كما لا يخفي، و حينئذٍ نقول: لو قلنا بأنّ الماء جرى فقد استعملنا الكلمتين و الهيئة في معناها و إسنادنا في محلّه، و هذا هو الإسناد الحقيقي و لو قلنا بأنّ الميزاب جرى، فقد استعملنا الكلمتين و الهيئة في معناها كالسّابق و الإسناد في غير محلّه و هذا الإسناد المجازي.

و لو قلنا بأنّ الميزاب و الماء قد جريا فالكلمات كلّها قد استعملت في معناها. و بما إن أسندنا الجري إلى أمرين: الماءِ و الميزاب و الإسناد إلى أحدهما في محلّه و في الآخر في غير محلّه، فلابدّ لنا من الالتزام بأنّ الإسناد حقيقي و مجازيّ.

لا يقال: الإسناد واحد، فكيف يتّصف بوصفين؛ فإنّه يقال: الإسناد ليس معنى الهيئة حتى يقال: إنّ الهيئة أمر واحدة، بل الإسناد ما يوجده المتكلّم من استعمال الكلمات في معانيها، و هذا قد تعلّق بأمرين: أحدهما: حقيقي، و الآخر مجازيّ، و هكذا في ما نحن فيه.

فلو قال بأنّه رفع الحكم، الإسناد كالاستعمال في جميع الكلمات حقيقيّ. ولو قال بأن رفع الفعل الإسناد مجازي بخلاف الاستعمال. وأمّا لو قال رفع الحكم والفعل فالإسناد حقيقيّ ومجازيّ، والاستعمال حقيقيّ، ولا محذور في ذلك.

والإيراد المذكور بأنّه لا يمكن كلا النّحوين بإسناد واحد، خلط بين مقام الاستعمال والإسناد؛ فإنّ الإسناد لبّاً راجع إلى إسنادين، وهكذا الكلام بالنّسبة إلى صدر الحديث وإسناد الرّفع إلى التّسعة.

نعم، هنا إشكال آخر وهو أنّه في غير «ما لا يعلمون»، الرّفع واقعيّ، وفيه عذريّ، وفي مورد النّسيان، الرّفع حقيقي في الأحكام لا يحتاج في ذلك إلى الادّعاءِ، وفي الموضوعات المنسيّة، وفي غير النّسيان ممّا عدا «ما لا يعلمون»، الرّفع ادّعائيّ يحتاج إلى مصحِّح، والمصحّح رفع الآثار الواقعيّة على الفرض، ومصحّح الدّعاءِ في «ما لا يعلمون»، رفع إيجاب الاحتياط، كما مرّ، فكيف يجتمع الادّعاء وعدمه في إسناد الرّفع إلى النّسيان؟ وكيف يجتمع نحوان من الادّعاءِ وعدم الادّعاءِ في إسناد الرّفع إلى التّسعة؟ وذكرنا في الجمع بين الكيفيّتين من الإسناد إنّما هو في ما إذا ذكر المسند إليه في الكلام تفصيلاً ولو بنحو العطف في الموضوع وأمّا إذا ذكر بعنوان عامّ إجمالي، كالنّسيان أو التّسعة، فلا يلحظ المتكلّم حال الإسناد إلّا هذا المعنى الإجمالي الملحوظ بنعت الوحدة لا الكثرة، وفي هذا اللّحاظ إمّا أن يدّعي أولا، ومع الادّعاءِ فإمّا أن يدّعي بالكيفيّة الواقعة في «ما لا يعلمون»، أو بالكيفيّة الواقعة في غيره، والجمع بين هذه الأمور في لحاظ واحد لا يمكن، وهذا ممّا يدلّ على أنّ الرّفع عذريّ في جميع الموارد؛ فإنّ الادّعاء ومصحّح الادّعاءِ في الجميع واحد كما مرّ، إلّا أن يقال: إنّ الملحوظ حال الكلام إنّما هو نفس معاني المفردات وما هو بصدد بيانه وأمّا وجه تصحيح الاستعمال: فلا يلزم لحاظ حال الاستعمال والادّعاء في مرتبة سابقة على الاستعمال والإسناد، فيمكن ادّعاء المتكلّم كلّاً من الكثرات

بنحو مناسب له، و يلحظ هذه الكثرات بعنوان إجمالي عامّ ملحوظ بنعت الوحدة، خفي مقام لحاظ المصحّح الكثرات ملحوظة بنعت الكثرة، وفي مقام لحاظها بنعت الوحدة، لا نحتاج إلى لحاظ المصحّح، فحينئذٍ الإسناد يتّصف بالحقيقيّ والمجازيّ معاً باعتبار الكثرات الملحوظة قبلها، وبالمجازي باعتبار الوحدة الملحوظة حاله، وعلى ذلك الإشكال بعدم تصوير الجامع بين هذه الأمور أيضاً مندفع؛ فإنّه بعد لحاظ رفع «ما لا يعلمون»، بمصحّح رفع إيجاب الاحتياط و رفع الحكم المنسيّ واقعاً، و رفع موضوع المنسيّ و سائر العناوين بمصحّح رفع الآثار، يمكن أن يقال: رفع النّسيان و هكذا رفع التّسعة، كما هو ظاهر، ولكنّك خبير بأنّ هذا النّحو من الكلام يناسب المعمّيات، لا المحاورات العرفيّة، فلو لاحظنا الحديث بالنّظر العرفي، لا يمكننا حملها على ما ذكر، و هذا شاهد على أنّ الرّفع عذريّ في الجميع.

٣. أنّ مفهوم الرّفع يقتضي أن يكون متعلّقه ثقيلاً، والثقيل هو الفعل و لا ثقل في الحكم نفسه، أجاب سيّدنا الأستاد عن ذلك بأنّه: «كما يصحّ إسناد الرّفع إلى الفعل؛ لكونه ثقيلاً، كذلك يصحّ الإسناد إلى الحكم، لكونه سبباً موجباً له».

أقول: لو قلنا بأنّ متعلّق الرّفع هو الفعل، لكنّه من الواضح عدم تعلّقه بالفعل الواقع في الخارج، كما هو كذلك في جميع الأحكام و المتعلّقات و الموضوعات، بل متعلّق الحكم و موضوعه ليس إلّا نفس الطّبيعة.

نعم اختار سيّدنا الأستاد ـ مدّظلّه ـ تبعاً لشيخه الأستاذ﵀: «أنّ موضوعات الأحكام هي الموجودات، وفي مقام الإنشاءِ لاحظها الجاعل مفروض الوجود، و جعل الحكم للموجود، و فسّر القضيّة الحقيقيّة بذلك و إن مال كلّ قضيّة حقيقيّة إلى شرطيّة» و بنيا على ذلك استحالة اجتماع الأمر و النّهي في موارد التركيب الاتحاديّ، ولكن جميع ما ذكراه خلاف التحقيق؛ فإنّ المتكلّم بقضيّة «الخمر حرام» لا يلحظ في مقام التكلّم إلّا نفس معاني مفردات هذه القضيّة، و فرض الوجود أجنبي

عن مفاد هذا الكلام بالكليّة، بل لا يعقل لحاظ غير معنى الكلام حين الكلام، لعدم تحقّق مبادئ اللّحاظ إلّا بالنّسبة إلى معنى الكلام، بل الحكم في مقام الإنشاءِ مترتّب على نفس العنوان، و مرحلة الفعليّة هي مرحلة انطباق الحكم لوجود موضوعه.

وأمّا ما فسّرا القضيّة الحقيقيّة به وإن يمكن استفادته من كلام بعض الفلاسفة، إلّا أنّه ليس بصحيح. والموضوع في القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة العنوان، غاية الأمر أنّ أفراد الموضوع في الخارجيّة منحصرة بالموجود، بخلاف القضيّة الحقيقيّة، فإنّ أفراد موضوعها غير منحصرة بذلك، بل يعمّ الموجود وما يوجد فيما بعد، ولذا لايمكن أن يقال في متعلّقات الأحكام ـ على اصطلاحهما ـ مثل: الصّلاة واجبة، ما ذكراه مع أنّ هذه القضيّة حقيقيّة بلاإشكال، فلو كان الموضوع فيها الوجود يلزم الأمر بالحاصل، وهو مستحيل، وممّا ذكرنا ظهر أنّ اجتماع الأمر والنّهي جائز؛ فإنّ متعلّق الحكم العنوان والخارج مجمع العنوانين، ولا يسري الحكم من متعلّقه إلى غيره، وتمام الكلام في محلّه.

فلو أكره أحد على شرب الخمر مثلاً، فلا يقال: إنّ شرب الخمر الواقع في الخارج مرفوع بحيث لا ينطبق الحديث على المورد قبل تحقّق الشرب، ولذا يحكم بجواز الشرب حتى قبل تحقّقه، فنفس طبيعة شرب الخمر مرفوع بما أنّها مكره عليها.

وعليه أي ثقل في نفس الطّبيعة على المكلّف مع قطع النّظر عن حكمها أي لم يكن ملزماً في الإتيان بها، فإنّ الموجب للثّقل هو الإلزام المتعلّق بها، فلا يصحّ أن يقال: إنّ المرفوع هو نفس الطّبيعة، بل المرفوع ما يوجب الثّقل والموجب هو الإلزام، ولذا قلنابأنّ إسناد الرّفع إلى الفعل يحتاج إلى العناية والادّعاءِ. على أنّ الرّفع في عالم التشريع هو رفع لأمر تشريعيّ، يوجب الثقل، وهذا لا يناسب الموضوع، فلو كنّا نحن ونفس إسناد الرّفع، لقلنا باختصاص الحديث بالشبهات

الحكميّة إلّا انّ القرينة الدّاخليّة في غير «ما لا يعلمون»، والدّاخليّة والخارجيّة في «ما لا يعلمون»، دلّتنا على اختصاص الرّفع بالموضوعيّة في الأوّل وبشموله في الثّاني على ما مرّ.

٤. أنّ الرّفع والوضع متقابلان يتواردان على مورد واحد، ومتعلّق الوضع إنّما هو الفعل أو التّرك على ذمّة المكلّف، فلا مناص من كون متعلّق الرّفع كذلك، فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

وأجاب سيّدنا الأستاد ـ مدّظلّه ـ عن ذلك: «بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كان ظرف الرّفع أو الوضع ذمّة المكلّف. وأمّا إذا كان ظرفه الشّرع ـ كما هو ظاهر الحديث ـ كان متعلّقهما هو الحكم لا محالة، فيكون المرفوع هو الحكم».

أقول: أوّلاً: هذا مناف لمبناه ـ دام ظلّه ـ من أنّ الإلزامات الشرعيّة ليس إلّا اعتبار شيء على ذمّة المكلّف والرّفع في عالم التشريع أيضاً هو رفع هذا الاعتبار، فظرف الرّفع أيضاً الذمّة. وعليه لابدّ من أن يجيب الأستاد عن الإشكال بأنّ الموضوع في الشبهات الحكميّة أيضاً هو الفعل أو الترك على ذمّة المكلّف، فهذا لا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

وثانياً: أنّ أصل وضع الفعل أو الترك على ذمّة المكلّف، لا نعقل له معنى إلّا بأن يعتبرا في الذمّة نظير الدّين، كالآية الكريمة ﴿ولله على النّاس حجّ البيت﴾[1]. وهذا لا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة، كما ترى في الآية الكريمة. وأمّا جعل الحكم: فليس مرتبطاً بذمّة المكلّف. أمّا في مرحلة جعل القانون: فظاهر. وأمّا في موارد الشبهات الموضوعيّة: فلم يوضع فيها حكم بالخصوص حتى يقال بأنّ في هذه الموارد وضع الفعل أو الترك على الذمّة، بل الشّبهة في طول الوضع

---

١. آل عمران: ٩٧.

وفي المرتبة المتأخّرة عنه، فالجهل بالخمريّة لا يوجب قلب ما هو المجعول واقعاً من حرمة شرب الخمر، الغير المتعلّق بالذمّة، كما هو مفروض الإشكال، إلى وضع آخر، وهو وضع الترك إلى الذمّة حتى يرفع.

والحاصل أنّ في موارد الشبهات الموضوعيّة، لم يوضع شيء غير ما هو الموضوع قانوناً، فلو لم يكن حديث الرّفع شاملاً للجهل بنفس القانون، لم يكن شاملاً للشبهة الموضوعيّة أيضاً، ويمكن تقريب الإشكال بوجه يسلم من بعض هذه الإيرادات، وهو أنّ في مورد الشّبهة الحكميّة تعلّق قلم الموضع بالحكم نفسه، وفي مورد الشّبهة الموضوعيّة وإن لم يوضع حكم بالخصوص إلّا أنّه لو وضع شيء لوضع الفعل أو الترك على الذمّة وبما أنّ الوضع ظاهر في ذلك، والرّفع فيما يقابله، فيختصّ الرّفع بالشبهات الموضوعيّة. وهذا مخدوش طرداً وعكساً؛ فإن في مورد الحكمية قد يتعلّق الوضع بالحكم، كعمدة الأحكام، وقد يتعلّق بالفعل، كالحجّ هذا تنجيزاً، وأمّا تعليقاً فأيضاً كذلك لامكان أن يقال فيها: لو وضع لوضع الحكم أو الموضوع.

وأمّا في مورد الموضوعيّة: فلم يجعل حكم بالخصوص كما مرّ. وأمّا قضيّة التعليق فكلا الأمرين ممكن، لأنّه يمكن أن يقال فيها أنّه لو وضع لوضع الفعل على الذّمّة أو لوضع الحكم على الفعل، فلا محصّل لأصل الإشكال، ولا لما سلّمه سيّدنا الأُستاد، مدّظلّه.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ هذا الإشكال لو لم يكن دليلاً على اختصاص الحديث بالشبهات الحكميّة، لا يكون دليلاً على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة؛ فإنّ الشّبهة في الموضوع هي الشّبهة في صغرى فعليّة الحكم، كالشّبهة في أنّ هذا خمر، والشّبهة في الحكم، هي الشّبهة في الكبرى، كالشبهة في حرمة الخمر، والنتيجة في كلا الموردين الشّبهة في حرمة هذا، والوضع إنّما هو في الكبرى.

و بنحو من المسامحة في النتيجة.

وأمّا في الصّغرى: فلا وضع كما هو واضح، فلو لاحظنا الوضع في الكبرى، يكون الحديث مختصّاً بالشبهات الحكميّة، ولو لاحظنا الوضع في النتيجة ولو بنحو من العناية، يعمّ الحديث لكلا الموردين، فتأمّل حتى لا يتوهّم أنّ المرفوع في الشبهات الموضوعيّة على هذا الحكم لا الموضوع؛ فإنّ عموم الحديث لكلا الموردين بلحاظ الحكم غير عمومه لرفع الحكم، بل الظاهر من الحديث رفع المشتبه، والمصحّح لإسناد الرّفع إلى الموضوع المشتبه، رفع الحكم على ما مرّ هذا.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا في الجواب عن الإشكالين (٣و٤) إنّما هو على مبنى القوم من كون الحديث ناظراً إلى رفع الحكم إمّا على مسلكنا من أنّ الرّفع عذريّ والإسناد في كلتا الشبهتين الموضوعيّة، والحكميّة يحتاج إلى مصحّح الادّعاء، والمصحّح رفع إيجاب الاحتياط.

فالجواب عنهما أظهر من أن يخفى؛ لأنّ المرفوع حقيقة ليس هو الفعل حتى يقال: بأنّ رفع الفعل يناسب الشّبهة الموضوعيّة، بل المرفوع حقيقية إيجاب الاحتياط والموصول، كما هو صالح للانطباق على الفعل، صالح للانطباق على الحكم، وإسناد الرّفع إلى كلا الأمرين يحتاج إلى المصحّح بلا فرق بينهما، والثقل إنّما هو في إيجاب الاحتياط لا الفعل نفسه، والموضوع ليس هو الفعل أو الترك على الذمّة، بل إنّما هو إيجاب الاحتياط، فكذلك المرفوع على تفصيل ظهر ممّا تقدّم.

و ممّا استُدلّ به على البراءة: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمَه عن العبادِ، فهو موضوع عنهم». بتقريب أن الظاهر من حجب العلم العباد، أنّ كلّ من كان محجوباً عن الحكم، فهو موضوع عنه و لو كان معلوماً لغيره، فوزانه وزان حديث الرفع، والانصاف أنّ حديث الحجب لا يكون دون حديث الرفع في الدلالة على البراءة؛ فإنّ الظاهر من الحديث، أنّ الوضع عن العباد هو وضع ما هو المجهول، لا عدم

التبليغ رأساً، وهذا هو المناسب المفروض في ذهن أهل المحاورة.

و منها: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» ودلالته واضحة.

و منها: قوله: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ الورود غير الوصول.

ادلّة الأخباريين على وجوب الاحتياط

احتجّ الأخباريون على وجوب الاحتياط بآيات:

منها: ما دلّ بظاهره على لزوم التورّع والإتّقاءِ والجواب عنه ظاهر، وبروايات، وانّها طائفتان، إحداهما: الأخبار الخاصّة، كصحيحة عبدالرحمان وموثّقة عبدالله. وثانيهما: الأخبار العامة، ويرد عليهما أنّ مثل حديث الرفع حاكم عليهما؛ لدلالته على رفع الحكم في مورد الشبهة، فلا موضوع لهما، وبما ذكر يمكن الجواب عن حديث التثليث أيضاً؛ فإنّ الحديث يرفع موضوع الريب، فإنّه حاكم عليها.

وبالعقل للعلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة، فلابدّ من الاحتياط، وقد أجاب المحقّقون عنه بما لا مزيد عليه ولا نعيد. والله العالم.

ويقع في التنبيهات:

الأوّل: أنّه إنّما تجري إذا لم يكن هناك أصل موضوعي وإلّا فهو حاكم عليها، ولقد أطالوا الكلام في أصالة عدم التزكية هنا، وأصل عدم الأزلي. وقد مرّ في أوائل الكتاب ما يناسب ذلك، وسيأتي ما أفاده السيد الإمام فيه، فلا نعيد.

الثّاني: «أخبار من بلغ»، لا تدلّ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فضلاً إذا احتمل ذلك مع عدم صدق البلوغ عليه، بل غايتها الدّلالة على الثواب الانقيادي، فوزانه وزان من سرّح لحيته فله كذا، ولا يمكن القول باستحباب الاحتياط بذلك، فإنّه ليس في مقام بيان الاستحباب لا بعنوان العمل ولا بعنوان الاحتياط، وهذا

الإشكال ـ كماترى ـ غير الإشكال الآتي، و هو عدم إمكان الاحتياط في الشبهات و لو بأوامر الاحتياط، فلا يمكن حلّه بأخبار من بلغ أيضاً؛ لعدم ظهور فيها في الأمر بالاحتياط، مضافاً إلى أصل الإشكال، فليتدبّر؛ فإنّه حقيق به.

الثّالث: قال صاحب الكفاية: «إنّه ربّما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من جهة أنّ العبادة لابدّ فيها من نيّة القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً». و أجاب عنه بما لا مزيد عليه.

و ما يمكن أن يقال: في تقرير الإشكال أمران:

أحدهما: ما أفاده الشيخ﵀ من: «أنّ العبادة لا بدّله من نيّة القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع، و في الشبهات البدوية لا علم بالأمر، فلا يمكن الاحتياط».

و **ثانيهما**: أنّ حقيقة الإطاعة عبارة عن الانبعاث ببعث المولى و التحريك بتحركّه، و في صورة احتمال يكون المحرّك هو احتمال الأمر، و لا يعقل أن يكون بوجوده الواقعي محرّكاً فالانبعاث ببعثه ممنوع، و حينئذ لا يمكن تصحيح العبادة بأوامر الاحتياط أيضاً؛ فإنّ الاحتياط غير ممكن بالفرض، و هذا دوريّ، و قد أجاب بعض عن الإشكال، و كفاية الاحتمال في تحقّق الاحتياط في تعرّضه، تطويل بلا طائل، مع أنّه لا يخلو عن النظر، فلاحظ كلامه. أعلى الله مقامه.

الرّابع: لا بأس بوقوع البحث في اللباس المشكوك كونه من أجزاءِ مالا يؤكل لحمه.

و الأقوال في المسألة عديدة:

عدم الجواز على الإطلاق ـ نسب إلى المشهور بل في المدارك قطعهم به ـ.

الجواز على الإطلاق، كما عليه المحقّق القمّي﵀ و مال إليه صاحب المدارك﵀ أيضاً.

التفصيل بين الشرطيّة والمانعيّة، كما ذكره صاحب الجواهر﵀، أي لو قلنا بشرطيّة كون اللباس ممّا يأكل لحمه في الصلاة، فلابدّ من إحراز الشرط ومع الشكّ يحكم ببطلان الصلاة.

ولو قلنا بمانعيّة كون اللّباس من غير مأكول اللّحم، فلابدّ من إحرازه للحكم بالبطلان، ومع الشكّ يحكم بالصّحّة.

بل ذكر المرحوم النائيني﵀ في رسالته المفردة في المشكوك: «إنّ مبنى النزاع هو القول بالمانعيّة، وإلّا فعلى القول بالشرطيّة لا مجال للقول بالجواز. وسيجيء أنّ بعض الوجوه المذكوره في الكلمات دليلاً على عدم الجواز يلائم القول بالشرطيّة أيضاً، فالنّزاع جار على كلاالوجهين.

والتفصيل بين اللبس من أوّل الصلاة وفي الأثناءِ، ففي الأوّل لا يجوز دون الثّاني، وهناك تفاصيل، مبنى جميعها التفصيل المتقدّم، أي الشرطيّة والمانعيّة، وهو التفصيل بين اللباس وغيره، والتفصيل بين الساتر وغيره، والتفصيل بين ما علم بكون المشكوك من أجزاءِ الحيوان ومالم يعلم، كما يظهر من عروة الوثقى، فإنّه اختار في الأوّل الجواز ونفي الإشكال في الجواز في الثّاني.

ثمّ إنّ الجواز في المقام ليس تكليفيّاً متعلّقاً بذات العمل؛ فإنّه لا يحتمل كون لبس ما لا يؤكل لحمه محرّماً من المحرّمات الإلهيّة، بل إمّا أنّه وضعيّ بمعنى المضيّ والنّفوذ الملازم للصّحّة، أو تشريعي من جهة الاستناد إلى الشارع الملازم لها أيضاً.

ثم إنّه هل الجواز في المقام ظاهري، بمعنى أنّ الحكم به يتوقّف على إجراءِ القواعد والأُصول، ومع انكشاف الخلاف بعد ذلك لابدّ من إعادة الصلاة بناءً على القول بعدم الإجزاءِ في الأحكام الظاهريّة، أو واقعي، بمعنى أنّ الحكم به غير متوقف إلّا على نفس الدليل الدّال على الواقع ولاموضوع للإعادة فيه حتى مع انكشاف الخلاف، أو ظاهري بحسب الابتداءِ، وواقعي بحسب جواز الاكتفاءِ، بمعنى أنّه

لا يحكم به إلّا بملاحظة أصل جار في المقام و لا يحتاج إلى الإعادة ولو انكشف الخلاف بعد العمل في الجملة.

ذكر المحقّق القمّي﵀ في بعض أجوبة مسائله: «أنّ مقتضى التبادر والانصراف أخذ العلم في موضوع أدلّة المانعيّة أو الشرطيّة ـ أي مانعيّة لبس غير المأكول أو شرطيّة لبس المأكول مترتّبة على صورة العلم بكون اللّباس من المأكول أو غيره، وإلّا فمع الجهل يحكم بصحّة الصلاة واقعاً؛ فإنّها واجدة لجميع شرائطها، فاقدة لجميع موانعها».

ومنع ما ذكره ظاهر، فإنّ التبادر والانصراف ممنوع، والألفاظ وضعت للمعاني الواقعيّة من دون دخل العلم وغيره من الحالات النفسانيّة فيها، ولذا ذكر المرحوم النائيني﵀: «إنّ الجواز ظاهري، ونحتاج في ذلك إلى إجراءِ أمارة أو أصل ديني على لزوم الإعادة بعد انكشاف الخلاف» وحكمه هذا مبني على عدم شمول حديث «لا تعاد» لمورد الجهل، بل كون مورده السهو فقط؛ فإنّ الحكم بالإعادة وعدمها موقوف على عدم اقتضاءِ الخطاب الأوّلي للفعل، كما في النسيان وإلّا ففي مورد الجهل نفس الخطاب الواقعي شامل له، ويقتضي العمل على وفقه تامّاً، فلا معنى لأن يقال للجاهل: «أعِد» أو «لا تَعِد»، ولكن لا يخفى أنّ خطاب الجاهل بعد العمل بذلك الخطاب، لا محذور فيه أبداً، وفي الرّوايات عبّر بذلك كثيراً حتى في مورد العمل كمن تكلّم في صلاته متعمّداً أعاد صلاته، هذا في الجاهل القاصر. وأمّا في المقصّر: فإن كان ملتفتاً حال العمل، فلا يشمله حديث «لا تعاد»؛ لأنّ الظاهر منه أنّه بعد العمل على ما يراه وظيفته، وانكشاف الخلاف لا تعاد الصلاة، فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة بحديث «لا تعاد»، وبعين هذا البيان يظهر عدم شمول الحديث لمورد العمل أيضاً، مع أنّه لو فرض شمول إطلاق الحديث له، يخرج عنه في مورد العمل بالدليل.

وأمّا الجاهل المقصّر الغير الملتفت: فيمكن أن يلتزم بخروجه أيضاً عن الدليل لا من جهة عدم شموله له بظاهره، بل لأمر آخر، وهو أنّه لو لم يكن خارجاً عنه، يختصّ ما دلّ على لزوم إعادة الصّلاة عند الإخلال بها شرطاً أو جزءً بمورد العمل فقط، وهذا تقييد بفرد نادر، فتأمّل.

فالمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الجواز في المقام ظاهريّ، أي يحتاج إلى إجراءِ الأُصول ومع انكشاف الخلاف بعد العمد، لا تحتاج إلى الإعادة واقعاً فيما إذا وقعت المخالفة عن عذر، وإلّا تحب الإعادة بل لا تجري الأُصول حينئذٍ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا فرق في الاحتياج إلى إحراز الامتثال ولو بجريان الأصل بين الشرطيّة والمانعية وإن قلنا بأنّ الأوّل مجرى الاشتغال، والثّاني مجرى البراءة، وهذا ظاهر.

وأمّا ما يقال من أنّ نفس الشكّ في المانعيّة كاف في البناءِ على عدمها بلا حاجة إلى إحرازها أو إجراءِ أصل فيها وذلك من باب قاعدة: «المقتضي والمانع»: فمدفوع صغرىً وكبرىً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أمّا الكبرى: فلا تتمّ هذه القاعدة؛ لعدم الدليل عليها لا لفظيّاً، ولا لبّياً ببناءِ العقلاءِ.

وأمّا الصغرى: فلو تمّت القاعدة فإنّما تتمّ في موارد المقتضي والمانع الحقيقيين، وأمّا في مثل المقام الّذي قوامه ليس إلّا بالاعتبار: فليس فيه إلّا الموضوع وقيوده والحكم وأجنبي عن المقتضي والمانع، بل الشيء لو اعتبر وجوده في الموضوع، فهو شرط، ولو اعتبر عدمه فيه، فهو مانع، وهذا مجرّد تعبير، وليس من ذلك الباب.

ثمّ إنّ الشرط أو المانع في المقام لابدّ وأن يكون أمراً اختياريّاً، فإنّه مأخوذ في المأمور به ولو تقيداً لا قيداً، ولا يمكن تعلّق الأمر إلّا بما يكون اختياريّاً بجميع قيوده حتى تقيّده بشيء مّا، فحرمة أكل الحيوان أو عدم حلّيته، وحلّيتُه أو عدمُ حرمته أجنبيّة عن ذلك، بل المعقول كونه شرطاً وقوع الصّلاة في محلّل الأكل أو غير محرّم الأكل، والمعقول كونه مانعاً وقوعها في محرّم الأكل أو غير محلّل الأكل،

فلا فرق بين استفادة حرمة الأكل عن الدّليل أو عدم حلّيته، ولا فرق بين استفادة حلّية الأكل عنه أو عدم حرمته وإن التزم بعض الأساطين بالفرق بأنّ الأوّلين ظاهران في الشرطيّة، والآخرين في المانعيّة، وقد ظهر ضعفه.

ثمّ إنّه لا يعقل كون أحد الضدّين شرطاً لشيء والآخر مانعاً عنه أمّا تكويناً: فإنّ المانع أمر يزاحم مقتضي الشيء عن التأثير بعد تماميّة أجزاءِ علّته، سوى عدم هذا المانع، ولا يعقل اتصاف شيء بالمانعيّة ما لم تتمّ الأجزاء، فعلى ذلك مع وجود الضدّ الّذي فرض أنّه شرط ينتفي الضدّ الآخر لامحالة، فأين المانع ومع عدمه ووجود الضدّ الآخر، فلا يتّصف هذا الموجود بالمانع؛ لعدم وجود شرط تأثير المقتضي، فكون أحد الضّدين شرطاً تكويناً والآخر مانعاً كذلك، غير معقول.

وأمّا اعتباراً فبما أنّه ليس تأثيراً ولا تأثّراً في الاعتباريّات، بل ما اعتبر وجوده في المأمور به شرطاً له، وما اعتبر عدمه فيه مانعاً عنه، لابدّ من ملاحظة إمكان الاعتبار وعدمه، والحق أنّه لا يمكن اعتبار الشرطيّة لأحد الضدّين والمانعيّة للآخر مطلقاً.

أمّا في الضدّين لا ثالث لهما، فأحد الاعتبارين يغني عن الآخر، فأحدهما لغو، وأمّا فيما له ثالث، فاعتبار الشرطيّة يغني عن اعتبار المانعيّة وإن لم يكن اعتبار المانعيّة مغنياً عن اعتبار الشرطيّة، ووجه الإغناءِ أنّه مع وجود ما اعتبر شرطاً، ينتفي الآخر لامحالة، ومع عدمه يبطل العمل؛ لعدم شرطه فجعل المانعيّة يصبح لغواً محضاً. ووجه عدم الإغناءِ في العكس؛ فإنّ نتيجة جعل المانعيّة لأحد الأضداد، ترك هذا الضدّ حال العمل، ولا يلازم وجود ضدّ معين له في هذا الحال؛ فإنّ المفروض الأضداد متعدّدة، بخلاف مالولم يكن في البين ثالث؛ فإنّ ترك الضدّ المانع يلازم وجود الضدّ الآخر.

ثمّ إنّه هل يستفاد من الأدلّة الشرطيةُ أو المانعيةُ؟ فيه كلام بين الأعلام،

والمستفاد من كثير من الرّوايات وفيها الصحاح المانعيّة صريحاً إلّا أنّه قد يتوهّم من جملة الرّوايات الشرطيّة.

منها: ذيل موثّقة ابن بكير الّتي هي العمدة في أدلّة الباب: «لا تقبل تلك الصّلاة حتى يصلّيها في غيره ممّا أحلّ الله أكله» ووجه استفادة الشرطيّة غير ظاهرة، وذكر المرحوم النائينيﷺ: «إنّ المستفاد من صدر الرّواية المانعيّة: فالصلاة في وبره و... فاسدة». وهذا يكون قرينة على أنّ المراد من الذيل أيضاً ذلك حيث إنّه معتمد على الصّدر، والتعبير بما يشعر بالشرطيّة من سوءِ تعبير الرّاوي فانّه نقل الرّواية بالمعنى.

وقد يقال: بتعارض الصدر والذيل وتساقطها والرجوع إلى الأُصول العمليّة.

وقد يقال: بأنّ الصدر دالّ على المانعيّة في غير الساتر بقرينة بعض المذكورات، كالبول والروث، والذيل دالّ على الشرطيّة في الساتر، فإنّ عمومه لغير السّاتر غير معقول، فإنّه ليس شرطاً بنفسه، فلا يعقل كونه من المأكول شرطاً حتى على فرض الوجود، أي اللّبس؛ لأنّه إمّا من اشتراط الشيء لنفسه أو لضدّه، فمع لبس المأكول يكون اشتراطه بكونه من المأكول من قبيل الأوّل، ومع لبس غيره يكون من قبيل الثّاني. هذا. وإن أمكن أن يجاب عن ذلك بمثل ما يجاب عن الإشكال المعروف في القضايا الحمليّة بأنّ المشروط له نفس اللّبس لابشرط، وبهذا يمكن اشتراطه بكونه من المأكول.

ودقيق النظر يقتضي عدم استفادة الشرطيّة من الرّواية؛ فإنّ ظاهر الصدر المانعيّة، والذيل الّذي ادّعي أنّه ظاهر في المانعيّة مشتمل على كلمة الإشارة (تلك)، والمشار إليه ليس نفس الصّلاة الشخصيّة لفسادها على أيّ حال، وغير قابلة للتعدّد حتى يحكم بفسادها بوجه، وصحّتها بوجه آخر، فهي إمّا طبيعيّ الصّلاة بجنسها أو نوعها، كصلاة الفجر أو غيره وأمّا الصلاة الواقعة في أجزاءِ الحيوان الّتي هي مورد الرّواية: فعلى الأوّل يمكن دعوى استفادة الشرطيّة من الذيل إلّا أنّه خلاف الظاهر؛

فإنّ السؤال عن الصّلاة في الفنك وغيره من الحيوان، فلابدّ من كون الإشارة إلى ذلك، ونتيجة الصدر أنّ الصّلاة في الحيوان قسمان: قسم في المأكول، وقسم غير المأكول، والقسم الثّاني منها فاسد، فلابدّ في الحكم بالصّحّة من وقوع الصلاة على نحو القسم الأوّل، وهذا أمر واقعي غير محتاج إلى الجعل، وجملة الذيل إنّما هي مشيرة إلى نفس هذا الأمر الواقعي، وليس في مقام بيان اشتراط الصلاة بوقوعها في محلّل الأكل، فأصل ظهور الذيل ممنوع، فضلاً عن وقوع المعارضة والعلاج، وهنا بعض روايات أخرى يمكن الاستدلال بها على الشرطيّة، ولا تخلو إمّا من الضعف في السند أو الدلالة، وتعرف حالها ممّا ذكرنا، فلانطيل.

ثمّ إنّه لو شككنا في أنّ المعتبر هل هو الشرطيّة أو المانعيّة؟ ويمكننا استفادة ذلك من الرّوايات؟ فقد يقال: إنّ الشكّ في الشرطيّة، يوجب الشكّ في التكليف الزائد، والأصل البراءة عن ذلك. ولكن ضعفه ظاهر؛ فإنّ كلّاً من الشرطيّة والمانعيّة يوجب التضييق بالنّسبة إلى المكلّف، ويلزم التكليف الزائد، والأصل البراءة، فالحقّ أنّ العلم الإجمالي بثبوت أحد الحكمين: الشرطيّة أو المانعيّة، يقتضي العلم بالبراءة والخروج عن عهدة ذلك، فالأصل الاشتغال والأصلان المذكوران إمّا غير جار أو معارض على الخلاف في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

ثمّ إن عنوان حرمة الأكل المأخوذ في الرّوايات هل هو منصرف إلى العناوين الذاتيّة الثّابتة للحيوانات، كالاسد والأرنب، وغير ذلك أو أنّه أُخِذ موضوعاً للحكم بما هو عنوان حرمة الأكل؟ مال المرحوم النائينيﷺ إلى الأوّل، ولكن لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ ظاهر كل عنوان مأخوذ في لسان دليل دخله في الموضوعيّة وثبوت الحكم له.

وأيضاً هل يكون المأخوذ في لسان دليل الحرمة الطبيعيّة والشأنيّة الّتي هي ثابتة للحيوان بطبعه وفي ذاته أو الحرمة الفعليّة الّتي قد تختلف باختلاف

الأشخاص والحالات والأزمنة؟ فإنّ لحم الغنم حلال بطبعه ولكن أكله حرام في نهار شهر رمضان مثلاً، أو لحم الأرنب حرام بطبعه ولكنّه حلال في حال الضرورة مثلاً.

ظاهر الدّليل الأوّل، فإنّ إسناد حرمة الأكل إلى الحيوان ظاهر في أنّه لابدّ وأن يكون الحيوان بطبعه محرّم الأكل، وعروض العوارض الخارجيّة، لا يوجب تبديلاً في ذلك وإن كان الحكم الفعلي دائراً مدار تلك الطواري والعوارض. وعلى ذلك هل يختص بما هو ثابت لطبع الحيوان لذاته أو يعمّ ذلك وما هو ثابت له بواسطة أمر خارجي، كعنوان الموطوءة مثلاً؟ الإطلاق يقتضي التعميم، ولا يختصّ ذلك بما لو لم يكن هذا العنوان الطارئ قابلاً للزوال، كالموطوءة، والجدي المسترضع من الخنزيرة، بل يعمّ ذلك وما كان قابلاً له، كعنوان الجلل الّذي هو قابل للزّوال بالاستبراءِ؛ فإنّ الإطلاق يقتضي ذلك؛ فإنّه قبل الاستبراءِ حيوان محرّم الأكل.

ولم يرض المرحوم النائيني ﷺ بذلك، مع أنّه في باب النجاسات ذهب إلى أنّ بول محرّم الأكل وخرءه نجس، ولو كانت الحرمة ناشئة من الجلل اخذاً بإطلاق: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه». والحال أنّ المسألتين من واد واحد، والحاصل أنّ عنوان محرّم الأكل من جهة أخذه في الرّواية يعلم أخذه موضوعاً لا طريقاً، ومن جهة إضافته إلى الحيوان يظهر ثبوت الحكم بما لو كان الحيوان محرّماً ولو لعارض قابل للزّوال، أو غير قابل له، لكن لابدّ وأن يكون هذا المعارض على نحو يمكن إسناد الحرمة إلى الحيوان، كالموطوءة والجلل. وأمّا لو لم يكن كذلك، كالإفطار في نهار شهر رمضان أو الضرورة مثلاً: فلا.

وبعبارة أخرى أنّ القابل لتعلّق الحرمة أو الحلّية به الّذي هو فعل المكلّف أكل الحيوان في المقام لكن تعلّق الحرمة أو الحلية به إمّا من جهة خصوصيّة في الحيوان بطبعه، أو لعارض عليه، أو خصوصيّة في الأكل بطبعه، أو لعارض عليه المأخوذ في

لسان الدليل من جهة ظهور الإضافة هو الأوّل لا الثّاني، فلا يجوز الصلاة في شيء من الأسد مطلقاً وإن كان محلّل الأكل في موضع الضرورة؛ لأنّ الضرورة توجب خصوصيّة في الأكل لا في الحيوان، وأيضاً لا يجوز الصلاة في الغنم الموطوءِ أو المسترضع من لبن الخنزيرة، أو الجلّال؛ لأنّ الحكم بالحرمة فيها من جهة خصوصيّة في الحيوان، لا في الأكل.

ثمّ إنّه هل اعتبار المانعيّة أو الشرطيّة راجع إلى الصلاة، أي يعتبر في الصّلاة أن تقع في محلّل الأكل، أو لا تقع في محرّم الأكل، أو راجع إلى اللّباس، أي يعتبر في اللّباس أن يكون من المأكول، أو لا يكون من غيره، أو راجع إلى المصلّي، أي يعتبر في المصلّي أن يكون لابساً للمأكول أو لا يكون لابساً لغيره، كلّ ذلك محتمل، والثمرة تظهر بينها في التفصيل بين إمكان التمسّك بالأصل لو كان اللّبس في الأثناءِ، بخلاف ما لو كان من الأوّل في الأخيرين دون الأوّل على بعض المباني، وسيجيء الكلام في جريان الأُصول العمليّة في المشكوك، ويتّضح الحقّ، في المقام فانتظر، والكلام هنا في صغرى المسألة وأنّ الاعتبار راجع إلى أيّ من المذكورات.

والتحقيق أنّ الاعتبارين الأخيرين غير معقول؛ فإنّ الشرط والمانع ما يكون دخيلاً في متعلّق الأمر تقيّداً لا قيداً، فلابدّ وأن يكون تحت اختيار المكلّف، وراجعاً إلى فعله، فعلى ذلك لابدّ من أن يقال: إنّ الاعتبار راجع إلى نفس الصّلاة.

نعم، يمكن تصوير الاختلاف في مركز الاعتبار أي يقال: إنّه هل المعتبر في الصّلاة كونها واقعة في كذا، أو عدم كونها واقعة في كذا أو المعتبر فيها كون المصلّي لابساً لكذا، أو عدم كونه لابساً لكذا، أو المعتبر فيها كون اللّباس من كذا أو عدم كونه من كذا؟ وحينئذٍ نقول: إنّ الأخير أيضاً غير معقول؛ فإنّ كون اللباس من المأكول أو عدم كونه من غير مأكول، خارج عن تحت اختيار المكلّف، ونتيجة اعتباره في الصّلاة تقيّدها بأمر غير اختياري.

نعم، الأوّلان منقولان في نفسهما، لكنّ المستفاد من موثّقة سماعة: «ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»، أنّ مركز الاعتبار المصلّي وإن كان ظاهر موثّقة ابن بكير أنّه هو الصّلاة إلّا أنه بالدّقّة يكشف عن أنّ المراد منها أيضاً الأوّل، نظير ما في موثّقة سماعة.

الأصل في اللباس المشكوك

الكلام فيما يقتضيه الأصل في اللّباس المشكوك، ويقع أوّلاً فيما تقتضيه الأدلّة الاجتهاديّة، ثمّ ما تقتضيه الأُصول العمليه.

أمّا الأدلّة الاجتهاديّة:

فقد استدلّ على جواز الصّلاة في اللّباس المشكوك بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق القمّي قدس سره وهو: «أنّ المستفاد من أدلّة الاعتبار أنّه منحصر بمورد الإحراز فقط» ويدفعه إطلاقات دليل الاعتبار، كموثّقة ابن بكير، وسماعة المتقدّمة، والألفاظ موضوعة لنفس المعاني الواقعيّة والإحراز، وعدمه خارج عن دائرة المعنى.

الثّاني: وهو عمدة ما يمكن الاستدلال به لذلك، الأخذ بإطلاقات أو عمومات جواز الصّلاة في أيّ لباس، والتقييد بعدم كون اللّباس من غير المأكول وإن كان ثابتاً إلّا أنّ حجّيّة دليل المقيّد مشروطة بإحرازه صغرى وكبرى، ومع عدم الإحراز كما في المقام للشكّ في صغرى ذلك الدّليل فيه يتمسّك بإطلاق دليل الأوّل أو عمومه للشكّ في تخصيصها أو تقييدها بغير المقام.

والجواب: عن ذلك ظهر في الأُصول في بحث العموم والخصوص في التمسّك في الشبهات المصداقيّة للمخصّص من أنّ الشكّ في صغرى المخصّص وإن كان

موجباً لسقوط دليل المخصّص عن الحجّيّة إلّا أنّه لا حجّيّة للعموم أيضاً في ذلك؛ فإنّه مخصّص بعنوان المأخوذ في المخصّص واقعاً، فدائرة العامّ وإن كانت شاملة للمصداق المشكوك فيه بحسب الإرادة الاستعماليّة إلّا أنّه فرض تخصيص العامّ بعنوان المخصّص والشكّ في انطباق المخصّص على المشكوك فيه وعدمه، لا يمكن إحراز أنّ دائرة العامّ بحسب الإرادة الجدّية شاملة له، فيسقط العامّ عن الحجّيّة فيه.

وبعبارة أخرى: المعتبر عند العقلاءِ في أصالة العموم هو ما إذا كان الشكّ في التخصيص والإخراج، وإمّا إذا علم بالتخصيص والإخراج، ولم يعلم انطباق المخصّص والخارج، فلم يعهد من العقلاءِ التمسّك بها، وتمام الكلام في محلّه.

الثّالث: ما يظهر من بعض الكلمات المحقّق القمّي﵀ أيضاً وهو: «أنّ فعليّة الحكم موقوفة إلى الوصول، فما لم يصل الحكم لم يكن فعلياً». نعم، في الوضعيّات الفعليّة لا تدور مدار ذلك إلّا أنّه في الأحكام التكليفيّة حيث إنّ البعث أو الزجر يكون بداعي الانبعاث أو الانزجار، ولا يتحقق إلّا بالوصول، فلابدّ في فعليّتها ذلك، وفي المقام أنّ دليل عدم جواز الصّلاة في غير المأكول كموثّقة سماعة: «لا تلبسوا منها إلخ»، إنّما هو بلسان النّهي والزجر، فلابدّ في فعليّة مدلوله الوصول والمفروض أنّ الموضوع مشكوك فيه، فدليل المانعيّة ساقط عن إثباتها فيه، فنتمسّك بالإطلاقات لإثبات الصّحّة».

والجواب: أوّلاً: أنّ دليل مانعيّة لبس غير المأكول، لا ينحصر بما هو بلسان الزّجر، كموثّقة سماعة، بل ظاهر موثّقة ابن بكير المانعيّة، وهي من الوضعيّات.

وثانياً: لو سلّم ما ذكر في ما لو كان التكليف بداعي الانبعاث والانزجار، لانسلّمه في ما لوكان بداعي الإرشاد إلى الشرطيّة والمانعيّة وغيرهما من الأحكام الوضعيّة، والمفروض أنّ النواهي الموجوده في المقام وأمثاله ليست بنواهي نفسيّة،

بل كلّها إرشاديّة إلى ذلك.

و ثالثاً: أنّ المبنى فاسدة؛ فإنّ اشتراط فعليّة الحكم بالوصول بعد تسليم أنّ الوصول غير مأخوذ في موضوعه، خلف؛ فإنّ فعليّة الحكم دائرة مدار وجود موضوعة، ولذا يقال: إنّ الاحتياط حسن حتّى في مورد عدم وجوبه، فلو لم يكن الحكم فعليّاً في فرض عدم الوصول، لم يكن موضوع للاحتياط فضلاً عن حسنه.

نعم، الوصول معتبر في تنجّز التكليف أي المكلّف معذور في مخالفة التكليف الغير الواصل، وأين هذا من دخله في موضوع الحكم وفعليته؟

و رابعاً: أن ما ذكره تقريب آخر عن الشبهة المصداقيّة، فإنّ التكليف بحسب الكبرى واصل، وإنّما الشكّ في الصغرى وانطباق ذلك التكليف على مورد الشكّ، و حينئذٍ وإن لا يمكن التمسّك بدليل التكليف لإثبات فعليّته في مورد الشكّ إلّا أنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاقات أيضاً لإثبات الصّحّة، لعدم جواز التمسّك بالعموم، والإطلاق في الشبهات المصداقيّة.

و خامساً: لو سلّمنا جميع ما ذكره في ذلك، لا نسلّم سقوط دليل المانعيّة عن شموله للموضوع المشكوك وإن كان بلسان النّهي والزّجر؛ فإنّ الساقط ليس إلّا النّهي والزّجر عن الفعليّة لا أنّ الكراهة والمبغوضيّة الواقعيّة الّتي يكشف عنها إطلاق دليل المانعيّة ولو قبل الوصول ساقطة، وتكفي نفس الكراهة الواقعيّة لحكم العقل بلزوم الامتثال.

نعم، في موارد الشبهات المصداقيّة يختلف الحال، والكلام فعلاً مع قطع النظر عن ذلك. بيان ذلك: الّذي بنينا عليه في الأُصول أنّ ظاهر أدلّة التكاليف المشتملة على الأمر و النهي، هو البعث والزّجر، والبعث إذا كان بداعي الالتزام، فهو وجوب وإلّا فندب، وكذا الزّجر إذا كان بداعي الإلزام، فهو حرمة و إلّا فكراهة. هذا في مقام الثبوت، و إنّا في مقام الإثبات، فالبعث و الزجر حجّة على المكلّف إلّا إذا ثبت

الترخيص من الشارع.

وأمّا ما بنى عليه سيّدنا الأستاد ـ مدّظلّه ـ من: «أنّ الأمر والنّهي دالّان على اعتبار شيء على ذمّة المكلّف»، لا يتمّ نعم، في مثل ﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾[1] يمكن دعوى ذلك. وأمّا في موارد الأوامر والنواهي: فلا. نعم، في المرتبة السّابقة على البعث والزّجر لابدّ من متعلّق المطلوبيّة أو المبغوضيّة الواقعيّة بالفعل، وإذا عَلِم المكلّف تلك المطلوبيّة أو المبغوضيّة، يجب عليه الجري على طبقه بحكم العقل وإن لم يكن في مورده بعث أو زجر لجهة من الجهات.

وبنينا أيضاً في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، أنّ الجمع بين البعث والزجر الواقعيين والترخيص في الظاهر مستحيل؛ فإنّ البعث والزجر إنّما هو بداعي الانبعاث والانزجار، والمفروض ثبوت الرخصة في ترك الامتثال، ولا يمكن انقداح إرادة البعث أو الزجر والترخيص في ترك الامتثال.

وما أفاده السيّدالأستاد في هذا المقام من: «أنّ الحكمين ليس بمتضادين بالذات؛ فإنّهما اعتباريان، والتنافي بحسب المبدأ وهو اجتماع المصلحة والمفسدة غير موجود في الجمع بين الظاهري والواقعي، والمفروض أنّ التنافي بحسب المنتهى ومرحلة الامتثال أيضاً، مفقود؛ لأنّ الواقع في ظرف امتثال الحكم الظاهري غير ثابت، وفي ظرف ثبوته لاموضوع للحكم الظاهري»، لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ البعث والزجر وهكذا الترخيص في مرحلة الإنشاءِ، مسبوقة بمبادئ خاصّة: منها: داعي الإلزام في الأوّلين وعدمه في الأخير، واجتماع الداعي وعدمه، مستحيل؛ فإنّه من اجتماع النقيضين في التكوين، ولذا بنينا، على أنّه لو كنّا نحن ونفس إطلاقات الأدلّة، لقلنا بلزوم الاحتياط عقلاً؛ لعدم ثبوت حكم العقل بقبح العقاب

---

١. آل عمران: ٩٧.

بلا بيان بالمعنى الّذي أريد من البيان في مورد الشكّ في التكليف، ولا سيّما في الشبهات الموضوعيّة.

نعم، لابدّ من تقييدها بغير مورد العجز عقلاً؛ فإنّ تكليف العاجز قبيح عقلاً، بل غير معقول إذا كان المولى عالماً بعجز العبد عن الامتثال، كما هو كله في المولي الحقيقي؛ لعدم انقداح داعي البعث والزّجر في محلّه حينئذٍ، وقانونيّة الجعل الّتي بنى عليه أستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ تصحّح المطلب بعد فرض شمول القانون للمورد، ولا يقاس قيود الموضوع في الواجبات العينيّة بقيود المتعلّق؛ فإنّ المطلوب في الثّاني نفس الطبيعة، ومع العجز عن البعض والقدرة على الآخر، يصدق القدرة على الطبيعة بخلاف الأوّل فإنّ المطلوب منه ليس نفس الطبيعة، بل هي بقيد التكثّر في العمومات والسريان في الإطلاقات، ولذا يجب على جميع الأفراد بحيث يكون كلّ منهم مكلّفاً بتكليفِ نفسه لا بتكليفِ الآخرين، والتكثير والسّريان بحيث يشمل العاجز مضافاً إلى كونها لغواً لعدم ترتّب أثر عليه في الخارج، غير معقول؛ لعدم انقداح الداعي في محلّه، فتكليف العاجز بمعني البعث والزجر، قبيح عقلاً، بل مستحيل بخلاف الجاهل.

نعم، بحسب الأدلّة الشرعيّة، علمنا أنّ الجاهل معذور في مقام الامتثال.

وقد ذكرنا أنّ الجمع بين البعث والزجر والمعذوريّة في مقام الامتثال، غير ممكن، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور الأدلّة الواقعيّة في البعث والزجر بالنّسبة إلى الجاهل أيضاً كالعاجز، إلّا أنّه حيث إنّ الإجماع والضرورة وبعض المنصوص الدّالّة على اشتراك العالم والجاهل في التكليف، تمنعنا عن الالتزام بعدم ثبوت التكليف الواقعي على الجاهل، نلتزم بأنّ الساقط هو البعث أو الزّجر والمطلوبيّة أو المبغوضيّة الواقعيّة بعد باقية، وبما أنّ مثل هذا الإجماع والضرورة وغيرهما مفقود في العاجز، والمفروض أنّ إطلاق الدّليل سقط عن الشمول، فلا دليل على بقاءِ ذلك

بالنّسبة إليه، ونتيجة ما ذكرنا إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقع، بل لا واقع له غير الحكم في مورد الاضطرار حتى يبحث عن الإجزاءِ.

نعم يمكن البحث على مبنى تقدّر المراتب المطلوبيّة وتمام الكلام في محلّه، بخلاف الأمر الظاهري؛ فإنّه لا يجزي عن الواقع، والعقل يحكم بلزوم الجري على تلك المطلوبيّة أو المبغوضيّة الثّابتة بالإجماع والضرورة، ونتيجته لزوم الامتثال ولو قضاءً، فإنّ القضاءِ وإن كان بأمر جديد إلّا أنّ ظاهر دليله أنّ مطلوبيّة القضاء مرتبة من مراتب مطلوبيّة نفس الطبيعة، أي الثّابت في مورد القضاءِ، نفس ما ثبت في مورد الأداء غاية الأمر سقوط بعض مراتبه، وممّا ذكرنا ظهر الحال في الأحكام الوضعيّة؛ فإنّها عامّة للجاهل والعاجز لوجود المقتضي وعدم المانع.

نعم، حيث إنّه قد يجعل ذلك استقلالاً وقد يجعل تبعاً، فلابدّ من ملاحظة لسان الدّليل، فمع كونه بلسان البعث والزّجر، فالنتيجة وإن كان جعل الشرطيّة أو الجزئيّة مثلاً إلّا أنّهما منتزعان من مدلول ذلك الدليل، وهو البعث نحو شيء في شيء آخر أو لشيء آخر، فيجري فيه ما ذكرنا في التكاليف النفسيّة. وحاصل ما ذكرنا أنّ ما بنى عليه المحقق القمّيﷺ من: «عدم فعليّة الشرطيّة أو المانعيّة»، يتمّ بالنسبة إلى نفس البعث أو الزّجر، الراجع إلى اللّبس مع بقاءِ أصل المطلوبيّة أو المبغوضيّة، ولو قلنا بالمعذورية في الترك. وأمّا الأُصول الموضوعيّة: فقد يستدلّ على ذلك بقاعدة الحليّة بتقريب أنّ الشكّ في اللّباس مسبّب عن الشكّ في أنّ الحيوان المأخوذ منه ذلك هل هو حلال أكل لحمه أو حرام أكل لحمه: «وكل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه». فبجريان هذا الأصل ينقّح موضوع جواز الصّلاة وهو لبس محلّل الأكل أو عدم لبس محرّمه.

وقد أشكل المرحوم النائينيﷺ على ذلك بوجوه:

الأوّل: «إنّ قاعدة الحلّية إنّما تجري في شيء له واقع شكّ في حلّيته وحرمته،

وفي المقام لا شكّ كذلك؛ فإنّ الحيوان المأخوذ منه اللّباس مردّد بين فردين: محلّل الأكل جزماً، ومحرّم الأكل قطعاً. وعنوان أحدهما لا واقع له حتى يحكم بحلّيته، فلا يجري الأصل». ولكن لا يمكن المساعدة على ذلك، فإنّه لا مانع من جريان الأصل في هذا النّحو من الترديد، فإنّ المفروض وقوع الشكّ في الحيوان المأخوذ منه اللّباس، ولو كان طرفا الشكّ محكومان بحكم جزماً، فنشير إلى ذلك الحيوان، ونقول: إنّ هذا المردّد بين كونه غنماً أو إرنباً شكّ في حلّيته وحرمته، فهو حلال، كما إذا وجدت قطعة لحم شكّ فيها كذلك. وهنا ـ وإن أخذ اللّباس من أحد الحيوانين الغير الموجودين بالفعل ـ لكن يمكن الإشارة المذكورة، كما لا يخفى.

الثّاني: «أنّ عنوان الحلّ والحرمة في روايات اللّباس قد أخذ مشيراً إلى العناوين الواقعيّة كالأسد والإرنب والغنم والبقر، وهكذا فعلى ذلك ما هو موضوع للروايات غير جار فيه الأصل؛ لعدم الشكّ في شيء منها وما هو مجرى الأصل وهو ما أخذ منه اللّباس على إهماله ليس بموضوع للرّوايات». وقد تقدّم ما يمكن الجواب به عن ذلك.

وهو أنّ ظاهر العنوانين المأخوذين في الرّوايات، دخلهما في الموضوع على نحو الموضوعيّة لا الطريقيّة، فلا يجوز الصّلاة في محرّم الأكل، ويجوز في محلّل الأكل، والمفروض الشكّ في حلّية المأخوذ منه اللّباس، وحرمته والأصل الحلّية.

الثّالث: «أنّ المأخوذ في الرّوايات الحرمة والحلّية الطبعيتان لا الفعليتان، وقاعدة الحلّية إنّما تثبت الحلّية الفعليّة في مورد الشكّ لا الطبعيّة إلّا على القول بالأصل المثبت»، وهذا جواب متين؛ فإنّه لا ملازمة بين الحرمة الفعليّة وعدم جواز الصلاة فإنّ الصّلاة في شعر الغنم صحيح وإن لم يذكّ، والثّابت هو الملازمة بين حرمة أكل الحيوان بطبعه، وعدم جواز الصلاة ولذا الصّلاة في أجزاءِ الإرنب لا يصحّ وإن كان مذكّي.

ومن هنا يعلم أنّه لو بني على جواز التمسّك بالاستصحاب في الأعدام الأزليّة، وجريان استصحاب عدم التذكية مع ذلك، لا يمكن التمسّك باستصحاب عدم التذكية لإثبات عدم جواز الصلاة فإنّ ما يثبت استصحاب عدم التذكية هي الحرمة الفعليّة لا الطبعية للحيوان، و ما هو موضوع لعدم جواز الصلاة هي الطبعية، نعم، لو كان الأصل مثبتاً للحلّية الطبعيّة في مورد مثل مورد الشكّ في حصول الجلل في الحيوان المحلّل أكله، لقلنا بجريانه وجواز الصّلاة فيه إلّا أنّ المقام ليس كذلك كما هو ظاهر.

وقد يستدلّ على ذلك أيضاً بقاعدة الطّهارة، لكن طهارة الحيوان لا يلازم حلّية أكله، بل ومع الملازمة لا يثبت الأصل إلّا على القول بالأصل المثبت، وقد يستدلّ عليه أيضاً باستصحاب عدم الحرمة الثّابتة لكلّ شخص قبل بلوغه.

ويرد على هذا الاستدلال أيضاً ما ورد على الاستدلال بقاعدة الحلّية؛ فإنّ عدم الحرمة المستصحبة حينئذٍ حكم فعلي لهم لا طبعي للحيوان، واستصحاب عدم الحرمة الفعليّة بالنّسبة إلى الشخص، لا يثبت أنّ الحيوان بطبعه حلال بحيث يجوز أكله بالنّسبة إلى البالغين. وبعبارة أخرى لازمه الحرمة الطبعية للحيوان حرمة أكله على البالغين، واستصحاب عدم الحرمة الثّابتة بغير البالغ لا يثبت عدم الحرمة على البالغ ولا عدم حرمة أكل الحيوان بطبعه. فهذا الاستصحاب لا يفيد، ولذا نحكم بعدم جواز الصلاة في غير المأكول حتّى بالنّسبة إلى غير البالغين.

وهنا استدلال آخر، وهو استصحاب عدم جعل الحرمة للحيوان المأخوذ منه اللّباس بلا فرق بين كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة؛ فإنّه في الثّاني أيضاً يمكن إجراء ذلك الاستصحاب، فيقال: إنّ هذا الحيوان مردّد أمره بين كونه داخلاً في المحلّل أكله، أو داخلاً في المحرّم أكله، فيشكّ في حرمته وحلّيته، فيستصحب عدم حرمته.

وقد يستشكل على هذا الاستصحاب من وجوه ذكرها المرحوم النائينيّ﵀:

الأوّل: «إنّ موضوع الأثر في المقام هو عدم الحرمة النعتي، وهو غير متيقّن سابقاً؛ فإنّه لا يعلم عدم حرمة الحيوان في الشريعة المقدّسة سابقاً حتّى يستصحب، وما هو المتيقّن سابقاً العدم المحمولي وليس بموضوع للأثر والتمسّك باستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي، مثبت، فلا يجري هذا الاستصحاب».

والجواب عن ذلك: أنّ الأحكام الثّابتة في الشريعة المقدّسة، لم تجعل من أوّل انعقادها بل إنّما جعلت تدريجاً، فنعلم أنّ في أوّل انعقاد الشرع لم يجعل الحرمة للحيوان فيستصحب عدم الجعل في نفس الشرع، فالمستصحب العدم النّعتي، والمفروض أنّه الموضوع للأثر.

الثّاني: «أنّ الأصل المذكور معارض لأصالة الإباحة فإنّ كلّاً من الحرمة والإباحة حكمان مجعولان حادثان مسبوقاً بالعدم».

والجواب عن ذلك: أولاً: ظهر ممّا تقدّم؛ فإنّا نعلم بإباحة أكل الحيوان في أوّل الشرع، فالمستصحب هو الإباحة لا عدمها.

وثانياً: أنّ موضوع الأثر في المقام حرمة الأكل وعدمها ـ كما مرّ ـ في بيان ما يستفاد من موثّقة ابن بكير لا إباحته وعدمها، فالاستصحاب غير جار في الإباحة في نفسه.

الثّالث: «أنّ موضوع الأثر هو الحرمة الفعليّة لا الإنشائيّة. والفرق بينهما أنّه في الثّاني مقام جعل الحكم، والأوّل مرحلة المجعول ووجود الموضوع، فاستصحاب عدم جعل الحرمة ليس له أثر، والحرمة الفعليّة غير متيقّن سابقاً، فإنّه ليس زمان علم فيه عدم حرمة الحيوان بعد وجوده، واستصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم الفعليّة إلّا على القول بالأصل المثبت». وقال السيّد الأستاذ في الجواب عن ذلك: «إنّ مقام الجعل والمجعول لا يغيّر الحكم، ولا ينوّعه إلى نوعين، بل الحكم في

مرحلة الفعليّة هو الحكم في مرحلة الجعل، غاية الأمر أنّه في مرحلة الجعل جعل الموضوع، ولو لم يكن موجوداً بالفعل، والموضوع في مرحلة الفعليّة موجود بالفعل، فالموضوع الموجود محكوم بالحكم من الأوّل حتى قبل وجوده؛ لعدم دخل وجوده في موضوعيّته، فعلى ذلك يمكن الإشارة إلى الموضوع الموجود. ويقال: إنّ هذا لم يجعل له الحرمة أي لم يكن محرّماً في الشرع والآن كما كان».

أقول: إنّ جعل الأحكام وإن كان نحو قضايا الحقيقيّة، وبنحو القانون، وفعليّة وجود الموضوع غير دخيل فيه إلّا أنّ جريان الاستصحاب لا يثبت ترتّب المستصحب على الموضوع الموجود بالفعل إلّا على الإثبات، فعدم جعل حرمة الأكل للحيوان المشكوك حكمه أمرٌ، وترتّبه على الموجود أمر آخر، وإن أراد ما هو ظاهر أخير كلامه من أنّ موضوع المستصحب نفس الموجود، وبالإشارة يقال: إنّ هذا لم يجعل له الحرمة والآن كما كان، ففيه أنّ عدم جعل الحرمة لهذا أي الموجود معلوم لا يحتاج إلى الاستصحاب، فإنّ الحكم لم يجعل على الفرد الموجود جزماً، ولا شكّ في ذلك حتى يستصحب، لكن عدم جعل الحرمة للموجود لا ينفع عدم فرديّة الموجود للموضوع، وعدم انطباق المجعول على الموجود، والصحيح أنّ هذا الاستصحاب أيضاً لا يفيد، وإن بنى عليه السيّد الأستاذ ـ مدّظلّه ـ وقال بأنّه: «يجوز الصلاة في المشكوك من جهة تنقيح موضوعه باستصحاب عدم الحرمة».

ثمّ إنّه على تقدير جريان الاستصحاب، لا فرق فيه بين القول بالشرطيّة والمانعيّة، فإنّه كما يمكن استصحاب عدم الحرمة بناءً على المانعيّة، يمكن استصحاب الإباحة بناءً على الشرطيّة أيضاً. هذا مضافاً إلى إمكان استصحاب عدم مانعيّة هذا اللباس للصّلاة بناءً على القول بأنّه كما أنّ جعل الأحكام الاستقلاليّة تدريجي، جعل الأحكام الضمنيّة أيضاً كذلك؛ فانّه يقال: «إنّ هذا اللّبس لم يكن مانعاً للصّلاة في زمان هذا الشرع والآن كما كان، ولا يجري هذا الاستصحاب بناءً

على الشرطيّة كما هو ظاهر».

هذا ما تمّ به السيّد الأستاد ـ مدّظلّه ـ كلامه في هذا الاستصحاب، وبنى عليه ولكنّك خبير بأنّه إذا وصلت النّوبة إلى استصحاب عدم المانعيّة، تكفي لإثبات جواز الصّلاة في المشكوك نفس أدلّة البراءة حتى في الشبهة الموضوعيّة بلا حاجة إلى الاستصحاب حتى يرد عليه بأنّ عدم مانعيّة الموجود غير متيقّنة سابقاً، وعدم المانعيّة بنحو القانون لا يثبت فرديّة الموجود لموضوعها وترتّبها عليه، والصحيح جواز الصّلاة في المشكوك؛ فإنّ مانعيّة المشكوك أو شرطيّة غيره مشكوك والأصل البراءة ولا نحتاج إلى إثبات أيّ أمر آخر حتى يقال بأنّها مثبتة، فإنّ ما تمّت الحجّة عليه وهو أصل الصّلاة قد أتى بها، وما احتمل دخله فيها لم تقم حجّة عليه ومرفوع، وهذا معنى صحّة الصّلاة المأتيّ بها ونتعرّض لذلك إن شاءالله فيما سيأتي.

ثمّ إنّ السيّد الأستاد ـ مدّظلّه ـ أفاد فرعاً في المقام لا يجري عليه استصحاب الحرمة الّذي جرى بنظره على الفرع السّابق، وتمسّك فيه باستصحاب العدم الأزلي، وصرف عنان كلامه فيه، ونحن أيضاً نتّبع ما أفاده لنرى أنّه هل يمكن المساعدة لما بنى عليه أولا؟

قال: ولا يخفى أنّ الاستصحاب المذكور إنّما يتمّ فيما إذا علم بكون اللّباس من أجزاءِ الحيوان، فلو تردّد أمره بين كونه من محرّم الأكل أو من القطن مثلاً، لا يجري استصحاب عدم الحرمة، فلابدّ لإثبات الجواز من التمسّك بأصل موضوعي آخر، وهو أصالة عدم جزئيّة هذا اللّباس للحيوان المحرّم أكل لحمه، وهل هذا الاستصحاب حجّة أم لا مبنيّ على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة وعدمه.

ـ ثمّ قال ـ: ولا بأس بصرف عنان الكلام في ذلك فنقول. يقع الكلام في عدّة أمور:

الأوّل: أنّ موضوع الحكم (الأعمّ من المتعلّق) قد يكون بسيطاً، وقد يكون مركّباً من أمرين أو عدّة أمور: أمّا الأوّل: فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه إذا تمّ فيه أركانه. وأمّا الثّاني: فجريان الاستصحاب في نفس المركّب عند تماميّة الأركان فيه أيضاً كذلك. وأمّا لو فرضنا حصول العلم ببعض أجزائه (الاعمّ من الشرائط) والشكّ في الباقي: فهل يمكن إجراء الأصل في المشكوك فيه وإحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل أم لا؟ المشهور والمعروف إمكان ذلك. وقد يقال: إنّ الأصل الجاري في الجزءِ المشكوك فيه معارض بأصالة عدم حصول المركّب عند فقدان ذلك الجزءِ، لكنّه فاسد جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم لو كان العنوان المأخوذ من الأجزاءِ بحيث تكون الأجزاء محصّلاً له، فمع أنّه خارج عن الفرض، فإنّ الكلام فيما إذا كان الموضوع مركّباً لا بسيطاً لا يجري الأصل في الجزءِ المشكوك فيه؛ لعدم ترتّب أثر عليه، فضلاً عن وقوع المعارضة بين الأصلين، ولو كان الموضوع ذوات الأجزاءِ بأسرها، فأصالة عدم المركّب لا معنى لها، فإنّ المركّب محرز على الفرض بضمّ الوجدان إلى الأصل، فالأصلان لا يجريان في مورد واحد حتى تقع المعارضة بينهما. وقد ذكر المرحوم النائينيﷺ في مقام الجواب عن الشبهة بأنّ الأصل الجاري في الجزءِ حاكم على الأصل الجاري في المركّب: «حكومة الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في مسبّبه». ولا يتمّ ما ذكره بوجه، فإنّ السببيّة وإن كانت صحيحاً إلّا أنّها غير شرعيّة، ومعه لا حكومة إلّا بناءً على جريان الأُصول المثبتة ولا نقول به.

أقول: لو كانت بين الجزءِ والمركّب سببيّة شرعيّة، كالطّهارة والصلاة فما ذكره النائينيﷺ هو الصحيح، وإلّا فلا يمكن تصديق السيّد الأستاذ بما ذكره من أنّ أصالة عدم المركّب لا معنى لها مع جريان الأصل في الجزءِ، فإنّ هذا الأصل الجاري في

الجزءِ ليس بمفروض حتى يقال بعدم وجود المعنى للأصل في المركّب مع هذا الأصل، بل الأصلان في مرتبة واحدة، ولا يلزم أن يكون جريانهما في مورد واحد حتى تقع المعارضة بينهما، بل نفس العلم بعدم جريان أحد الأصلين كاف في وقوع المعارضة بينهما، فتدبّر جيّداً. نعم، أصالة عدم المركّب غير جارية في نفسه؛ لعدم ترتّب أثر شرعي عليها، فيبقى الأصل الجاري في الجزءِ بلا معارض.

ثمّ قال:

هذا إذا كان الموضوع مركّباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض قائم بغير ذلك الجوهر، مثال الأوّل وجود الإخوة في حجب الأمّ، ومثال الثّاني كالطهارة والصّلاة، ومثال الثّالث كوجود الوارث وفوت المورّث. وأمّا لو كان الموضوع مركّباً من جوهر وعرضه القائم به، فهل يجري الأصل في ذلك أم لا؟ فليعلم أنّ تركّب الموضوع من العرض ومحلّه لا يمكن إلّا إذا أخذ العرض ناعتاً في محلّه أي كون المأخوذ في الموضوع الاتّصاف بكذا لا بما ذكره المرحوم النائينيﷺ، من أنّ انقسام المعروض كزيد مثلاً باتّصافه بالعرض كالقيام وعدمه، يقدّم على انقسام العرض بكونه قائماً بالمعروض وعدمه، فلابدّ من أخذ الاتّصاف في المعروض، وإلّا فيقع التهافت بين إطلاق المحلّ وثبوت العرض له. أو تقديم انقسام العرض على انقسام معروضه؛ لأنّ المعروض لا يخلو أمره عن التقييد بالاتّصاف وهو المطلوب أو الإطلاق فيقع التهافت، فإنّ المفروض أخذ العرض القائم بمحلّه في الموضوع أو عدمهما، فيقدّم انقسام العرض على انقسام المعروض؛ فإنّ ما ذكره كلام لا يرجع الى معنى صحيح، لأنّ العرض ليس له وجودان: وجود في نفسه، ووجود في غيره، بل له وجود واحد، والاختلاف إنّما هو باللّحاظ، فلو لوحظ قائماً بالغير يقال له: الاتّصاف، ولو لوحظ مستقلّاً يقال له: العرض، فاتّصاف المعروض بالعرض عين قيام العرض به، فأين التقدّم

و التأخّر، بل وجه ذلك ما ذكرنا من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده في غيره، فلا يعقل أخذ العرض و محلّه في الموضوع إلّا مع كون المحلّ متّصفاً بذلك، فإنّه لو كان العرض مع ذلك مطلقاً لزم الخلف؛ فإنّ المعروض ليس محلّاً لعرضه على إطلاق العرض أي و لو كان ثابتاً في غير ذلك المحلّ و هذا ظاهر. و إذا كان الأمر كذلك لا يمكن إجراء الأصل في الموضوع إلّا إذا كان الاتّصاف أو عدمها مسبوقاً بحالة سابقة، كاستصحاب كريّة الماءِ أو عدمها. و أمّا مع عدم السّبق بذلك: لا يمكن إثبات الاتّصاف باستصحاب مجمولي؛ فإنّه من الأصل المثبت، فلو شككنا في عمى زيد و عدمه أي اتّصافه بعدم البصر و عدمه مع عدم وجود حالة سابقة معلومة له كذلك، لا يمكن إثبات اتّصافه بالعمى باستصحاب عدم البصر له، فإنّه من المثبت.

الثّاني: أنّ الموضوع أو المتعلّق في مقام الثبوت بالنّسبة إلى المولى الملتفت إلى موضوع حكمه و متعلّقه، لا يخلو أمره بالنظر إلى كلّ خصوصيّة من الإطلاق أو التقييد بذلك، و لا يعقل الإجمال في هذا المقام؛ لأنّ هذه الخصوصيّة إمّا هي معتبرة في الموضوع أو المتعلّق أو لا، فالأوّل التقييد و الثّاني الإطلاق. و أمّا في مقام الإثبات: فيمكن الإجمال من جهة عدم كون المتكلّم في مقام بيان اعتبار تلك الخصوصيّة في متعلّق حكمه أو موضوعه و عدم اعتبارها و هذا ظاهر.

الثّالث: كما أنّ تخصيص العامّ بالمتّصل يوجب تعنونه بعنوان الخاصّ من جهة عدم انعقاد الظهور للكلام إلّا في ذلك كذلك تخصيصه بالمنفصل أيضاً يوجب تعنونه بغير العنوان المأخوذ في المخصّص لا من جهة عدم الظهور، و لا كشف الحاصل عن المستعمل فيه في لفظ العامّ، بل لأنّ حجّيّة العامّ في مدلوله موقوف بعدم وجود حجّة أقوى على خلافه، و مع وجود ذلك فحجّيّة العامّ منحصرة إلى ماوراءِ ذلك الخاصّ، فبما أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول، نستنكف من

التخصيص أنّ الجدّ في العامّ متحقق في غير مورد التخصيص و الإرادة الجديّة في مقام تعلّق الحكم (لا في مقام الاستعمال) متعلّق بغير ذلك المورد.

الرّابع: ذكرنا أنّ موضوع الحكم أو متعلّقه لو كان مركّباً من العرض و محلّه، لابدّ من أن يؤخذ العرض ناعتاً؛ فإنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. هذا إذا كان التركيب من الذّات و وجود العرض. و أمّا إذا كان منه و من عدم عرضه القائم به: فلا، لأنّ القضيّة السّالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع، بل لا يعقل الرّبط بين العدم و الشيء فإنّ العدم بطلان محض، فلو أخذ ناعتاً كما في القضايا المعدولة، لا يؤخذ بنفسه ناعتاً، بل يؤخذ عنوان وجودي مقارن له كذلك كالعمى مثلاً لامقارن لعدم البصر، و من المعلوم أنّ هذا الظاهر من أخذ عنوان العدم في الموضوع، فطبع أخذ العدم في الموضوع يقتضي أخذه محمولاً على نحو سلب الرّبط و سالبة محصّلة، لا أخذه ناعتاً على نحو ربط السّلب و موجبة معدولة.

و بهذا يظهر عدم تماميّة جملة ممّا ذكره المرحوم النائينيﷺ في هذا المقام، فراجع كلامه، و قد ظهر بما ذكرنا أنّه فيما إذا كان الموضوع مركّباً من الذّات و عدم اتّصافه بالعرض يجري استصحاب عدم الاتّصاف، و يلتئم الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل؛ فإنّه كما أنّ الذات مسبوق بالعدم، كذلك اتصّافه بالعرض أيضاً مسبوق بالعدم، فأركان الاستصحاب تامّة، بخلاف ما لو أخذ العدم فيه على النحو النّاعتية، فلا يجري الاستصحاب فيه إلّا إذا كان لنفس الاتّصاف بالعدم حالة سابقة و إلّا فلا يجري الاستصحاب فيه، و لا يمكن إثباته بجريان الاستصحاب في العدم المحمولي كما لا يخفى. هذا.

و قد فصّل بعض الأعاظم بين ما لو كان موضوع الحكم المركّب من العرض و محلّه على نحو المركّبات الناقصة التقييدية، كزيدٌ العالم، فيجري الاستصحاب عند الشكّ فيه لو كان مسبوقاً بالوجود، أو في عدمه لو كان مسبوقاًبالعدم، بخلاف

ما لو كان من قبيل الجمل الخبرية التامّة الّتي يؤخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، كزيدٌ الّذي هو عالم فلايجري الاستصحاب في عدمه، وإن كان يجري في وجوده لو كانت له حالة سابقة؛ فإنّ عدم التبديل للشيء في مرتبة نفسه، فكما أخذ الموضوع مفروض الوجود بالنّسبة إلى وجود العرض، لابدّ من أخذه كذلك بالنّسبة إلى عدم ذلك أيضاً، فلايمكن جريان استصحاب العدم حينئذٍ، لعدم العلم بسبق عدم العرض مع كون الموضوع مفروض الموجود، ولكن لا يتمّ شيء ممّا أفادهﷺ. امّا في المركّبات التقييديه: فهي وإن كان الأمر فيها كما ذكره من إمكان جريان الاستصحاب إلّا أنّها خارجة عن محلّ الكلام؛ فإنّ محلّ الكلام ما إذا أخذ العدم في الموضوع نعتاً أو محمولاً لا إذا أخذ عنوان وجودي كذلك؛ فإنّه لا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب فيه إذا كان مسبوقاً بحالة سابقة.

وأمّا في الجمل الخبريّة: فما ذكره من أنّ عدم البديل للشيء في مرتبة نفس الشيء لا يتمّ لأنّ نقيض وجود الخاصّ عدم الخاصّ لا العدم الخاصّ، أي نقيض عدالة زيدٌ ولو أخذ ناعتياً عدم اتّصاف زيد بها لا اتّصاف زيد بالعدم، والمفروض أنّ عدم النّعت أمر أزليّ له حالة سابقة يجري فيه الاستصحاب، والحاصل أنّه لو أخذ الموضوع مركّباً من الذات وعدم اتّصافه بالوصف، يمكن إجراء الاستصحاب في العدم، ويلتئم الموضوع حينئذٍ بضمّ الوجدان إلى الأصل، بخلاف ما لو أخذ مركّباً من الذّات واتّصافه بالعدم أو اتّصافه بعرضه كما هو قضية الأخذ مركّباً من العرض ومحلّه، فلا يمكن إجراء الاستصحاب إلّا إذا كان لنفس الاتّصاف أو لعدمه حالة سابقة، لا يمكن إثبات الاتّصاف بالعدم باستصحاب عدم الاتّصاف، لكونه مثبتاً، فيمكن إجراء استصحاب عدم قرشية المرأة إذا أخذ الموضوع مركّباً من المرأة وعدم انتسابها إلى القريش، بخلاف ما إذا أخذ مركّباً منها ومن اتّصافها بعدم القرشية أو كونها غير قرشية، فلايجري الاستصحاب حينئذٍ لا نعتاً ولا محمولاً. ففي

محلّ كلامنا و هو اللّباس المشكوك فيه يمكن إجراء استصحاب عدم كونه من غير المأكول لالتيام الموضوع بضمّ الوجدان، و هو اللّباس و الأصل، و هو عدم كونه كذلك؛ بناءً على مانعيّة لبس غير المأكول للصّلاة. و أمّا بناءً على الشرطيّة و القول باشتراط وقوع الصّلاة في اللّباس الغير المأخوذ من غير المأكول: فلافإنّ استصحاب عدم كون اللّباس من غير المأكول لا يثبت به وقوع الصّلاة في غير المأخوذ من غير المأكول، و حيث إنّا استفدنا من الرّوايات المانعيّة، فيجري الاستصحاب بلا إشكال.

هذا ما استفدنا من كلام السيّد الأستاد، و لنا كلام في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حتى بنحو استصحاب عدم الاتّصاف، و عليه استصحاب عدم انتساب المرأة إلى القريش أو استصحاب عدم اتّصاف اللّباس بكونه من غير المأكول أيضاً لا يجريان، فقد يقال: انّ البحث في العلم الإجمالي، فيقع الكلام فيه في مقامين:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين، و لا إشكال في تنجيز العلم حينئذ، فإنّ دليل الأصل لا يشمله، بل هو شامل لموارد الشكّ فقط، و هو التردید في الوجود لا العلم الإجمالي و هو الترديد فيما هو الموجود، فليتدبّر، و مهمّ البحث هنا، البحث عن حقيقة العلم الإجمالي و الفرق بين المعلوم بالإجمال و الواجب التخييري و عنوان أحدهما و واقع هذا العنوان هو الفرد المردّد بين الأطراف، و لكن لا يعقل التّرديد في الواقع، فكلّما هو في الواقع معيّن و مشخّص، فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فما معنى الفرد الموجود بنعت التّرديد. و قد يقال بأنّه هذا العنوان إلّا أنّ العنوان كلّي قابل للانطباق على كلّ من الأطراف، و لكن هذا خلاف الوجدان، فمن علم بنجاسة أحد الثوبين لا يعلم بنجاسة كلّي قابل الانطباق على كلّ من الأطراف، بل المعلوم نجاسة الفرد الخارجي، مع أنّ لازم ذلك نجاسة جميع

الأطراف، فإنّ هذا العنوان قابل للانطباق على الجميع حسب الفرض والمفروض أيضاً نجاسة الكلّي القابل للانطباق.

والصّحيح أنّ المعلوم بالعرض ليس إلّا أمراً واقعيّاً معيّناً لا ترديد فيه، ولا إبهام، والمعلوم بالذّات هو العنوان غير القابل للانطباق إلّا على ذلك الأمر المعيّن في الواقع، فمن علم بوجود زيد بن عمرو في جماعة ولا يعرفها بشخصه، يعلم بوجود زيد معيّناً خارجاً لا إبهام فيه، لا أنّه بزيد المردّد في الوجود، فإنّه غير واقع، فكيف بالعلم به ولا أنّه بوجود كلّي في الجماعة، بل يعلم بوجود شخص معيّن هو زيد في الجماعة، فالمعلوم بالعرض هو زيد المشخّص في الخارج، والمعلوم بالذّات هو هذا العنوان غير القابل للانطباق إلّا عليه، فكلّ من الأطراف يحتمل أنّه زيد إلّا أنّ الاحتمال أمر وانطباق المعلوم عليه والصّدق أمر آخر، وقد ظهر من ذلك أنّه الإجمال في العلم الإجمالي، لا في العلم، لعدم ملائمة العلم مع الإجماع ولا في المعلوم، فإنّه أمر واقعيّ لا إبهام فيه ولا إجمال، والتّعبير إنّما هو بملاحظة الأطراف وأنّ المحتمل صدق المعلوم على كلّ منها، ففي القضيّة المنفصلة إمّا هذا نجس وإمّا ذاك نجس، لا يحكم بنجاسة الفرد المردّد، ولم يتعلّق العلم به أيضاً؛ للزوم الجهل في العلم، ولا الكلّي القابل للانطباق على الطرفين؛ للزوم الجمع بين الأطراف في الحكم، بل يحكم فيها بأنّ النجس المشخّص المعيّن إمّا هذا أو ذاك، فالإجمال إنّما هو في الانطباق في المنطبق عليه، ولا في العلم، ولو عبّر عن ذلك بأنّ أحدهما نجس أو أنّ المعلوم أحدهما يريدان به هذا المعنى، فلا تغفل.

هذا حال العلم الإجمالي. وقد أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق:

أنّ الحال في الواجب التخصيص أيضاً بعينه هو الحال في العلم الإجمالي، فإنّه لا معنى لإيجاب الفرد المردّد الخارجي، فإنّ التّرديد والخارج مما لا يجتمعان كما مرّ، والكلّي القابل للانطباق على الأطراف غير مبعوث إليه؛ فإنّ المتعلّق هو

الخصوصيّات لا الكلّي. مع الغضّ عن الإشكال العقلي و هو أنّ الكلّي المعقولي غير محقّق، و عنوان أحد الأطراف انتزاعي من الأطراف لا واقعيّة له، فتأمّل.

والصّحيح أنّ كلا الطرفين و جميع الأطراف متعلّق للبعث و «أو» للتفصيل فلا إجمال و لا كليّة في البين، فمعنى «اعتق» أو «صم» أنّه يجب عليك العتق أو يجب عليك الصوم، فالإيجاب متعلّق بالعتق، و الإيجاب متعلق بالصوم و التخيير مستفاد من «أو» و نتيجة الإيجابين المعطوفين بـ«أو» جواز الاكتفاءِ بكلّ من الطّرفين، و هذا غير ما ذكره صاحب الكفايةﷺ من: «أن البعث التخييري بسنخ من البعث، فإنّ البعث سنخ واحد و حقيقة واحدة». انتهى نظره الشريف على ما استفدناه بتوضيح و تلخيص منّا. ولكن نحن بعد في مقام تنقّل أنّه كيف يمكن توجّه البعثين و الإيجابين بشيئين و جواز الاكتفاءِ بأحدهما مع أنّ البعث في التعيين و التخيير سنخ واحد.

و بعبارة اخرى، لو قلنا بأنّ البعثين المتعلّقين بشيئين المعطوفين بـ«أو»، الدالّة على التفصيل غير مقتضيين للامتثالين، و يجوز الاكتفاء بامتثال أحدهما، فهذا المعنى مغائر لما يقتضيه البعث التعييني و هذا مراد صاحب الكفايةﷺ، و لو قلنا بأنّهما بعينهما مسانخ للبعث التعييني، فلابدّ من الالتزام بلزوم الامتثالين، و الذي يخطر ببالي القاصر أنّ متعلّق البعث في كلا الطرفين الخصوصية لا الجامع، كما هو ظاهر الدّليل، ولا الفرد المردّد، كما هو واضح، فهنا غرض و ملاك قائم بإحدى الخصوصيتين، و غرض و ملاك قائم بالأخرى، و لا يمكن أن يكون الغرض القائم بإحداهما بعينه هو القائم بالأُخرى؛ للزوم خلف الغرض، فإنّ الغرض تعلّق الإيجاب بالخصوصيتين لا الجامع حتى يكون التخيير عقليّاً، و لا يجب على المكلّف الجمع بين تحصيل الغرضين، بل يجوز له الاكتفاء بتحصيل أحدهما، و لا معنى معقول لهذا إلّا أن يقال: يجب تحصيل هذا الغرض إذا لم يحصل الغرض

الآخر وبالعكس، وهذا من الواجب المشروط نظير الواجب الكفائي يجب على كلّ مكلّف دفن الميّت عند عدم قيام مكلّف آخر به، ففي ظرف خلوّ صفحة الوجود عن أحد الواجبين، لابدّ من تحصيل الواجب الآخر، ولذا لو تركهما معاً، يعاقب بعقابين؛ لتركه الخصوصيتين الواجبتين الفعليّتين بفعليّة شرطيهما، وهذا نظير تصوير الترتّب من الجانبين عند عدم أهميّة أحد الواجبين المتزاحمين وإن أنكر الترتّب سيّدنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ. وقال: «إنّه بديهيّ الاستحالة» وأورد عليه بأنّ الشرط إمّا هو العزم على العصيان أو نفس العصيان، فعلى الأوّل، لزم المحذور، وعلى الثّاني يخرج عن الفرض، لعدم تحقّق العصيان إلّا بمضيّ زمان الواجب، وقد أوردنا عليه بأنّ الشرط لا هذا ولا ذاك بل الشرط هو القدرة، وفي ظرف العصيان القدرة على كلّ من الواجبين حاصلة وإن لم تكن حاصلة على الجمع بينهما، وتمام الكلام في محلّه ولذا ذكرنا في قباله ـ دامّ ظلّه ـ من أنّ الترتّب بديهيّ الاستحالة، أنّ تصوّر الترتّب مساوق لتصديقه، وهكذا فيما نحن فيه الواجب هو أحد الظّرفين في ظرف ترك الآخر لا عند العزم على الترك، ولا بعد تحقّق الترك، بل في زمان تحقّق التّرك، ولا محذور فيه بوجه، وهذا المعنى في الواجب التخييري موافق لنظر العرف أيضاً، فلو قيل لشخص بأنّه لابدّ لك من أحد الفعليين ولكنّك مخيّر فيهما، يفهم عرفاً بأنّه لا يجوز تركهما معاً، ويجب الإتيان بواحد عند ترك الآخر، وهذا معنى الواجب المشروط، فالواجب التخييرى قسم من الواجب المشروط، هذا. ولكن الصّحيح الموافق للتحقيق ما أفاده السيّد الأستاذ المحقّق﵀ من: «أنّ الواجب التخييرى ليس إلّا نظير الواجب التعييني في جميع مبادئ الإيجاب ونفس الإيجاب، غاية الأمر هنا إيجابان معطوفان بـ«أو» وهناك لا يوجد ذلك».

بيان ذلك: أنّ الإيجاب ليس إلّا البعث والإنشاء ومبادئ الإيجاب الّذي لابدّ منها، حاله ليس إلّا ملاحظة الملاك أو المصلحة في الجعل وإرادة الجعل. وأمّا

الأغراض أو الحبّ والبغض وأمثال ذلك: فلا يكون من مبادئ الجعل دائماً، نعم قد يتّفق تعلّق الغرض بشيء أو انقداح الحبّ والبغض في مورد يمكن انقداحها إلّا أنّ ذلك ليس دائمياً، بل في مورد تحققه أيضاً يكون من مبادئ الجعل.

والحاصل أنّ الإيجاب نفس الإنشاءِ، وليس بسابق عنه، ولا بلاحق منه، وما هو مبدأ له في جميع الموارد ليس إلّا الملاك والإرادة، (لا إرادة المتعلّق بل إرادة الإنشاءِ المسمّى بإرادة التشريع الّذي يعبّرون عنه بالإرادة التشريعيّة)، فإذاً يصبح ما أفاده من عدم الفرق بين الإيجابين التعييني والتخييري صحيحاً لا مفرّ منه فإنّه كما أنّ الملاك قائم بالمتعلّق في الواجب التعييني أو يكون المصلحة في جعله، وبملاحظة المولى الملاك أو المصلحة يريد الإيجاب، فيوجب المتعلّق كذلك في الواجب التخييري الملاك قائم بكلّ من الخصال، ولكن لا يلزم الجمع بين الجميع، أو تكون المصلحة في الجعل، فيوجب أي ينشئ ويبعث نحو هذا بخصوصه، فإنّه واجد للملاك، أو تكون المصلحة في ذلك، ويوجب اي ينشئ و يبعث نحو ذاك بخصوصه فإنّه أيضاً كذلك وهكذا، فهنا يتعدّد الإيجاب، وبما أنّه لا يلزم الجمع بين الخصال؛ فإنّ الجمع بلا ملاك أو لا مصلحة في إيجاب الجمع يعطف المولى الإيجابات المتعدّدة بـ«أو» لتفهيم أنّه لا يلزم الجمع، ومن هنا لا يُلزم العقل إلّا بامتثال بعض الإيجابات دون جميعها، بخلاف الواجب التعييني، ولعلّ هذا ظاهر لاخفاءَ فيه.

وما يتوهّم من الإشكال فيه بأنّ الغرض الدّاعيّ إلى الجعل مع وحدته لا يستدعي إلّا إيجاباً واحداً، ومع تعدّده لا معنى لسقوطه بامتثال أحد الإيجابين، خروج عن باب جعل القوانين والأحكام بالكليّة، فإنّ الغرض ليس من مبادئ الجعل دائماً، نعم قد يتّفق إلّا أنّ عدم إمكان الجعل التخييري في مورده لا يستلزم عدم الإمكان مطلقاً.

وأيضاً ما يتوهّم من أنّ الإيجاب لو لم يكن داعياً إلى الامتثال ليس بإيجاب، فكيف بكونه نحو الإيجاب التعييني، ناشئ من عدم التوجّه إلى معنى الإيجاب، فإنّ الإيجاب ليس إلّا البعث والإنشاء، وبالضرورة موجود في الواجب التخييري، ولزوم الامتثال وعدم لزومه درك العقل، فيرى لزوم الامتثال في الواجب التعييني وعدم لزوم امتثال الجمع في مورد التخييري، فتدبّر تعرف. والحمدلله.

كما إذا أشار إلى الصبرة وقال: بعتك هذه الصّبرة من الحنطة فتبيّن أنّها شعير، وقد يرى وقوعه عليه كبيع العبد على أنّه كاتب، فبان الخلاف، فالمدار في هذه الموارد على العرف والعقلاء. وأمّا في باب الأوامر: فلا يمكننا القول بذلك فيها في باب العبادات، لعدم دخل العرف فيها. نعم، في باب التوصليّات يمكن القول به في بعض الموارد، والمتّبع هو نظر العرف فيها أيضاً. وأمّا الميسور في العبادات: فهو على خلاف القاعدة، والعلم الإجمالي منجزّ عقلاً، ولو لم يكن جميع الأطراف محلّاً للابتلاءِ لعدم الانحلال. نعم. نحكم بانحلال العلم الإجمالي عقلائياً.

وأمّا استثناء صاع من الصّبر: فهل يحمل على الإشاعة أو الكلّي؟ ففيه كلام لا يرتبط بما نحن فيه، وله مقام آخر نتعرّض له لشدّة المناسبة معه، فنقول: إنّ العقد الإنشائي وقع عليهما ولا انحلال في الإنشاءِ أصلاً، وتأثير الإنشاءِ موقوف فيما لا يَملك على إجازة مالكه وأمّا تأثيره فيما يملك غير متوقّف على شيء.

وبعبارة أخرى أنّ الإنشاء وقع على المجموع من دون انحلال أصلاً، ولكن حيث إنّ العقود أمور عقلائيّة فالعقلاء لا يرون في مقام تأثير هذا العقد فيما يملك حالةً منتظرةً، بخلاف ما لا يملك، وهذا ليس من الانحلال في شيء.

لا يقال: إنّ لازم ذلك تخلّف المعقود عن العقود، فإنّ التخلّف الممنوع هو ما لو كان الواقع عليه العقد مغائراً لما ترتّب عليه الأثر تغائراً حقيقياً خارجياً، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ اتّحاد الجزءِ والكلّ ذاتاً مسلّم وإنّما الاختلاف في اللّحاظ،

فالعقد الواقع على المركّب وإن لم يلاحظ فيه الجزء أصلاً إلّا أنّ عينيّة الأجزاءِ والمركّب خارجاً غير قابل للإنكار، فالعقد الواقع على المركّب الخارجيّ يمكن أن يكون مؤثّراً في بعض أجزائه غير مؤثّر في البعض الآخر منه بنظر العقلاءِ، وإن شئت أن تعبّر ذلك فعبرّ عنه بالانبساط لاالانحلال، فالإنشاء واقع على المركّب بنحو الانبساط، وحينئذٍ يمكن أن يؤثّر في بعض دون آخر، ولذا لابدّ لنا من ملاحظة العرف والعقلاءِ في ذلك، وهم قد يرون التبعّض في التأثير في مقام، كبيع منٍّ من حنطة مع مَنٍّ من حنطة الغير، وقد لا يرون، كبيع صُبرةٍ عظيمة من الحنطة، مع أنّه لا يملك فيها إلّا شيء يسير منها بحيث لا يصدق عرفاً تعلّق البيع بهذا المقدار، نظير تخلّف الوصف في المبيع الشخصيّة، فقد يكون التخلّف بحيث لا يرى العرف وقوع العقد على الفاقد؛ فإنّ المركّب وإن كان هو الأجزاء بالأسر إلّا أنّه في اللّحاظ الإجمالي، وأنّها في اللّحاظ التفصيلي، ولا يعقل الجمع بين اللّحاظين التفصيلي والإجمالي في لحاظ واحد، فكيف يمكن أن يكون المبدأ للأمر بالمركّب بعينه هو المبدأ للأمر بالأجزاءِ، وهل هذا إلّا ما يلزم منه تأثير كلّ شيء في كلّ شيء.

وبعبارة أوضح حيث إنّ المركّب والأجزاء مختلفان في اللّحاظ التفصيلي والإجمالي، لا يعقل أن يكون اللّاحظ للمركّب لاحظاً للأجزاء بعين اللّحاظ، والمفروض أنّ الأمر بالمركّب أمر واحد مسبوق بلحاظ واحد، والخصم أيضاً معترف بذلك؛ فإنه يدّعي الانحلال لا أنّ هنا أوامر متعدّدة وإنشاءات متكثّرة؛ فإنّها خلاف الضرورة والوجدان.

وثانياً: القائل بالانحلال إمّا أن يقول بأنّ هنا أوامر وعقود متعلّقة بالأجزاءِ من دون أن يكون أمر بالمركّب أصلاً أو يقول بالجمع بين تعلّق الأمر والعقد بالأجزاءِ والمركّب معاً. فعلى الثّاني يلزم إيجاب الجزءِ مرتين ومرّات، ونقل الجزءِ كذلك مرّة بتعلّق الإنشاءِ بالمركّب، ومرّة بتعلّقه بالجزءِ الأشمل، ومرّة بتعلّقه بنفس الجزءِ،

وهذا خلاف الضّرورة، مع أنّ اللازم صحّة الإتيان لجزء وإن لم يأت بالجزء الآخر عمداً لموافقة الأمر، وهذا أيضاً خلاف الضرورة، مع أنّه بناءً على استحالة الجزءِ الّذي لا يتجزّى يلزم وجود انشاءات غير متناهية حسب تصوّر الأجزاءِ وهو محال. وقد ظهر بذلك الأشكال على الأوّل أيضاً. فتدبّر.

ومن هنا ذكر بعضهم أنّ الانحلال عرفي لاعقليّ، ولكن هذا أيضاً لا يتمّ؛ فإنّه أي عرف يرى أنّ العقد الواحد أو الأمر الواحد عقود وأوامر لها وفاءات وامتثالات، وهذا ظاهر.

فالصحيح عدم الانحلال، ولكن وجه الصّحّة في بيع ما يملك وما لا يملك ونظيره.

المقام الثّاني: في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر:

المقام الثّاني: وهو دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر: فهو إمّا استقلالي، و إمّا ارتباطي، لاإشكال في انحلال الأمر في الأوّل. وأمّا في الثّاني: فهل الأمر المتعلّق بالمركّب والعقد الواقع على المركّب ينحلّان إلى الأوامر والعقود حسب أجزاءِ المتعلّق أو لا؟

وقد التزم بعضهم بالانحلال وبنى عليه «قاعدة الميسور»، ولزوم كون جميع أطراف العلم الإجمالي مورد الابتلاءِ في تنجيزه وغير ذلك في الأُصول، وصحّة بيع ما يَملك وما لا يَملك وبيع ما يُملك وما لا يُملك فيما يَملك وما يُملك وغيرها في الفقه.

وقيل في تقريبه: إنّ الأمر أو العاقد حين إرادته إنشاءَ الأمر والعقد بالمركّب يرى دخل جميع الأجزاءِ في متعلّق غرضه، ويتوجّه الأمر أو العقد نحو الأجزاءِ بالأسر بنحو الجمع في الدلالة، فمن يريد بيع شيئين يتوجّه إنشاءه نحوهما كذلك أي يجمع

بين بيع هذا وبيع هذا بلفظ واحد يدلّ على ذلك، ويقول بعدها: ولازم ذلك انحلال البيع إلى بيعين ونظير ذلك في باب الأمر، فالأمر المريد للمركّب أي الأجزاء بالأسر يريد الأجزاء ويتعلّق أمره بها بالنحو المذكور أي يجمع بين الأمر بهذا الجزءِ والأمر بالجزءِ الآخر، وهكذا بلفظ واحد يدلّ على ذلك، ويأمر بالمجموع، ولازمه انحلال الأمر إلى الأوامر، ولكنّه غير خفيّ استحالة ذلك.

أوّلاً: أنّ الإنشاء، كسائر الأفعال الإختياريّة مسبوق بالمبادئ والمبدأ لشيء لا يعقل أن يكون هو المبدأ لشيء آخر، والأمر حين لحاظه المركّب لا يعقل أن يكون ملاحظاً للأجزاءِ أيضاً أنّ الأمر في مسألة الاستثناءِ بعكس الأمر في مسألة الكلّي في المعيّن، ويجوز تصرّف مالك الشخص فيه ما دام حقّ الآخر موجوداً والتلف يحسب عليه بلا فرق بين المسألتين، ودعوى الإجماع والشهرة على جواز التصرّف وحساب التّلف عليهما ـ مع أنّه لا أساس له لا يضرّنا؛ فإنّ المسألة اجتهاديّة لا أنّها تعبديّة ـ قائم على الحمل على الإشاعة في الاستثناءِ دون الكلّي.

منها: انّ وجوب الإقباض على البايع في الكلّي يقتضي أن يحسب التالف عليه، وأمّا في الاستثناءِ: فلا يجب الإقباض على المشتري فيحسب التالف عليهما.

ومنها: غير ذلك ممّا هو ظاهر الضّعف. والمسألة ليست بمسألة تعبّديّة يتمسّك فيها بالإجماع، بل هي من المسائل الاجتهاديّة، ولا اعتبار للإجماع في مثلها، وتفريع حساب التّلف على وجوب الإقباض، ليس في محلّه؛ لعدم الفرق في ذلك بين ما قبل القبض وما بعده، كما مرّ؛ فإنّ تلف الشخص غير مستلزم لتلف الكلّي فمع تلف البعض يحسب على مالك الشّخص دون مالك الكلّي، سواء وجب القبض أم لم يجب، كان قبل القبض أم بعده، والميرزا النائينيﷺ ـ مع بنائه على الكلّي في مسألة الاستثناءِ لا الإشاعة والتزامه بجواز تصرّف المشتري في تمام المبيع ـ ذكر: «أنّ التالف يحسب عليهما وإن لم يحسب إلّا على البايع في مسألة الكلّي في

المعيّن» وذكر في وجه الفرق إنّ المشتري في بيع الكلّي لا يملك إلّا الكلّي المجرّد عن جميع الخصوصيّات.

وأمّا البائع في مسألة الاستثناءِ: فهو يملك الكلّي مع الخصوصيّة، وحيث إنّه مالك للكلّي دون الشخص يجوز للمشتري التصرّف في تمام الشخص، وحيث إنّه مالك للكلّي مع الخصوصيّة يحسب التالف عليهما.

ولا يخفى ما فيه من المناقضة، فإنّ الجمع بين ملك الكلّي مع الخصوصيّة بحيث يكون مالكاً للكلّي دون الخصوصيّة لا يمكن، مع أنّه لماذا يؤثّر اعتبار الكلّيّة في جواز تصرّف المشتري والخصوصيّة في كون التّلف عليهما، ولِمَ لا يكون الأمر بالعكس، اعتبار الكليّة يقتضي كون التّلف على المشتري، واعتبار الخصوصيّة يقتضي عدم جواز تصرّفه في تمام المبيع.

وثانياً: الإبقاء لا يلزم حتى على القول برجوع الاستثناءِ إلى البيع؛ فإنّ التحديد أو الإخراج لا يلزمان إثبات حكم مخالف للحكم الأوّل، بل ينفيان الحكم عن مورد الاستثناءِ، والنتيجة عدم تعلّق البيع بصاع من هذه الصبرة، وكما أنّه لا يعتبر في البيع ملكيّة الكلّي، لا يعتبر في استثناءِ الكلّي عن البيع أي بيان عدم تعلّق البيع به ملكيته، بل هذا أولى.

فتلخّص أنّ المذكور في الكلام بعد الاستثناءِ أنّ الصّبرة إلّا صاعاً منه متعلّق للبيع، أو أنّ البيع متعلّق بالصبرة غير متعلّق بصاع منه وشيء منهما لا يقتضي ملكية البائع كما أنّ بيعه أيضاً لا يقتضيه، بل اعتبار المكليّةِ إنّما هو بعد البيع، كما مرّ.

فتحصّل أنّ نتيجة الاستثناءِ عكس بيع الكلّي في المعيّن، ففي البيع تحصل ملكيّة الكلّي للمشتري، والشخص باق على ملك البائع، وفي الاستثناءِ تحصل ملكيّة الشخص للمشتري يعتبر العقلاء ملكيّة البائع للكلّي فيه. وعليه يكون في مورد الاستثناءِ اليقين بيد المشتري والتّلف منه على عكس البيع، وقد ذكر وجوه أخر

للحمل على الإشاعة في الاستثناءِ دون الكلّي كلّها، ضعيفة:

منها: أنّ الإجماع الكلّي المعتبر قد اعتبر فيه، فيصحّ القول باشتمال المستثنى منه للمستثنى.

ومنها: أنّ استثناء الكلّي لا يصحّ؛ فإنّ لازم الاستثناءِ إبقاء الكلّي في ملك البائع، وعدم انتقاله. أمّا المشتري والمفروض أنّ البائع قبل البيع، لم يملك إلّا الشخص والكليّ غير مملوك له، والحكم بصحّة بيع الكلّي في المعيّن في المسألة السّابقة، لا ينافي ذلك، لعدم اشتراط البيع بكون البائع مالكاً للمبيع. نعم، بعد البيع يعتبر بنظر العقلاءِ ملكيّة المشتري للكلّي، وهذا بخلاف الاستثناءِ؛ فإنّه إبقاء في الملك، وإبقاء ما لا يكون مملوكاً له في ملكه من التناقض، فاستثناء الكلّي في البيع غير صحيح، فالمستثنى هو الشخص، والنتيجة الإشاعة، ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ الاستثناء وضع لتحديد المستثنى منه أو لإخراج شيء عنه، فإنّ اللازم من التحديد، والإخراج هو الإبقاءِ، وإبقاء ما لا يكون مملوكاً له في ملكه، غير معقول.

وفيه أوّلاً: أنّ الإبقاء في الملك إنّما يلزم إذا كان المستثنى منه البيع لا الصّبرة، وإلّا لكان الإخراج أو التحديد قبل البيع، والبيع يتعلّق بالحاصل من الاستثناءِ، وبعد تعلّقه بذلك يعتبر العقلاء ملكيّة البائع للكلّي المستثنى في المبيع، وحيث إنّه لا معنى للإبقاءِ في الملك في المقام، فإنّ الملك لو كان فهو باق بطبعه ما لم يكن ناقلاً له، ولا حاجة إلى الإبقاءِ أبداً، فيكون قرينة لرجوع الاستثناءِ إلى الصبرة لا البيع، لو قال: «بعتُك هذه الصّبرة المعلومة وزنُها إلّا صاعاً منه»، فهل يحمل على الإشاعة أو الكلّي في المعيّن؟

ظاهر العبارة أنّ المبيع الشخص، وهي الصبرة الخارجية، والمستثنى الكلّي فيه وهو صاعاً منه إلّا أنّ جمعاً من الأصحاب، عدلوا عن ذلك، وحملوها على الإشاعة وأحسن ما قيل في وجه ذلك ويمكن أن يقال: أنّ ظهور الاستثناءِ في الاتّصال

يقتضي كون المستثنى أيضاً شخصيّاً كالمستثنى منه، ولازمه الإشاعة لعدم التعيين حسب الفرض وفيه، أوّلاً: لانسلّم أنّ الاستثناء ظاهر في الاتّصال، فإنّ الاتّصال والانفصال غير مستعمل فيها اللفظ، بل يعلم من دخول المستثنى في المستثنى منه وعدمه، وأدات الاستثناءِ مستعمل في معناها في كلاالمقامين، وشيء من كلمات: ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلّا قيلاً سلاماً سلاماً﴾[1]، لم يستعمل في غير معناه، والاستثناء فيه منقطع، ولا مخالفة للظهور أبداً، ودعوى أنّ الظاهر من الأدات استعمالها في معناها إذا كان المستثنى داخلاً في المستثنى منه، عهدتها على مدّعيها.

وثانياً: الاستثناء في المقام متّصل؛ فإنّ الصبرة وإن كانت شخصيّة إلّا أنّها مشتملة على الكلّي فيها، فإنّ الكلّي قد اعتبر فيها على الفرض، ولا ينافي هذا عدم التزامنا بالاشتراك؛ فإنّ الشخص مملوك للمشتري، والكلّي فيه مملوك للبائع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تنبيهات

التنبيه الأوّل: في اضطرار المكلّف لبعض الأطراف

لو اضطرّ المكلّف إلى بعض الأطراف، فتارة يكون اضطراره إلى المعيّن، وتارة يكون إلى غيره، فإن كان اضطراره إلى بعض الأطراف معيّناً، فلاإشكال في عدم وجوب الاجتناب إلى غير مورد الاضطرار، فأمّا الاضطرار إلى غير المعيّن فالأقوى فيه وجوب الاجتناب، لعدم لحوق الاضطرار لمتعلّق التكليف.

التنبيه الثّاني: في شرائط العلم الإجمالي

قال السيد الإمام﵀: «قد استقرّت آراء المحقّقين من المتأخّرين على أنّ من

---

١. الواقعة: ٢٥ و ٢٦.

شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون تمام الأطراف ممّا يمكن عادتاً ابتلاء المكلّف بها، وعندي فيه إشكال، وهو أنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلّية المتوجّه إلى عامّةِ المكلّفين، وبين الخطاب الشخصّية إلى آحادهم».

أقول: الظاهر انّه لم يقع الخلط في المقام، بل الخلط وقع بين مقام الإنشاءِ ومقام فعليّة التكليف. والحقُّ أنَّ خروج محلّ التكليف عن محلّ الابتلاءِ، موجب لعدم فعليّته، والصحيح ما ذكره المحقّقون من المتأخّرين من كون خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاءِ، موجب لعدم تنجّز التكليف.

التنبيه الثّالث: في الفرق بين الشبهة المحصورة و غيرها

قد وقع الاختلاف في الفرق بين الشبهة المحصورة وغيرها، وعرفوها بما لا يرجع إلى محصّل، والصحيح أنّها أمرٌ عرفي، فما لا يكون كذلك فهي شبهةٌ غير محصورة، وما يكون كذلك فهي محصورة؛ والأمر سهل.

وتعريفها بكونها خارجة عن محلّ الابتلاءِ، ونظير ذلك، تعريفٌ بغير المعنى، ودليل جريان البراءة في الشبهة غير المحصورة ما هو الدليل في الشبهات. أترى أنّ أحداً يُقدّم بإقامة المراسم لوالده عند الشكّ في فوت واحد منهم أو يحتاط في أمثال هذه الاحتمالات، فقد ظهر أنّ وزان دليله بالنسبة إلى دليل الاحتياط في موارد العلم الإجمالي، وزان التخصيص لا التخصّص وإن قاله بعض من أنّ تقديمه عليه من باب ضعف الاحتمالات، فليتدبّر جيّداً.

التنبيه الرّابع: في الدوران بين التعيين و التخيير

الدوران بين التعيين والتخيير يرجع إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر إلّا في بعض الموارد، كالحجّيّة والأصل عدمها.

التنبيه الخامس: في عدم الفرق في جريان البراءة في الشبهات

لا فرق في جريان البراءة في الشبهات بين الموضوعية والحكمية، وما قيل من أنّه في الشبهات الموضوعية، التكليف معلوم، والمكلَّف به مجهول، والأصل في العلم بالاشتغال بالتكليف والشكّ في المكلَّف به، والاحتياط غير مسموع؛ فإنّ الاشتغال غير معلوم إلّا في موارده لا مطلقاً، وفي سائر الموارد، الأصل البراءة.

التنبيه السّادس: في «قاعدة الميسور»

«قاعدة الميسور» قاعدة شرعيّة ودليلها الرّوايات، يختصر بمواردها ولا يُتعدّى إلى غيرها، وليست كسائر القواعد العقلائيّة العامّة، وتُعلم بالمراجعة إلى الأبواب المختلفة في الفقه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التنبيه السّابع:

إذا كان الشكّ في المحصِّل دون المحصَّل، فالأصل فيه الاحتياط، لا البراءة، ووجهه معلوم.

التنبيه الثّامن:

إذا كان الشكّ في الأمور الهامّة لا يرجع فيها إلى البراءة، وأصالة البراءة مختصّة بغيرها، والأمر ظاهر.

في الاستصحاب وفي حجّيّته كلام بين الأصحاب، وقد عرّف بـ: «أنّه إبقاء ماكان» ولا مشاحة فيه، والإشكال فيه طرداً وعكساً ممّا لاينبغي، ومسائل الحجّيّة على ما مرّ في نفسها مسألة كلاميّة، ومع النظر إلى دليلها أشبه بالقواعد، وهذا أيضاً

ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، إنّما الكلام في جريانه في الأحكام.

ذهب السيّد الأستاد الخوئي تبعاً للماتن إلى عدم الجريان، وقال تبعاً للفاضل النراقي للمعارضة بين استصحاب الحكم واستصحاب عدم الجعل، وقلنا بأنّ الجعل المصدري ليس بحكم ولا موضوع، وجعل الاسم المصدري منقوض قطعاً، فلا يجري الاستصحاب فيه حتى يكون معارضاً، بل الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام، تبدّل الموضوع، وعدم اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة، والتفصيل بين القيد والحالة لا نعقله؛ فإنّه مع الدخالة قيد، ومع عدم الدخالة ليس بحالة أيضاً، فلا يجري الاستصحاب في الأحكام مطلقاً عقليّة أو شرعيّة، مع كون عدم الجريان في الأوّل أوضح وضعيةً كان أو تكليفيةً، مع كون عدم الجريان في بعض أقسام الأوّل أوضح لوقوع المعارضة بين الاستصحاب فيها، واستصحاب التكليف الجاري في موردها، فلا نحتاج إلى الكلام الزائد فيها، مع أنّه تطويل بلا طائل.

وقال الشيخ الأعظم﵀: «أنّه مع الشكّ في المقتضي لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز صدق النقض»، و ردّه المحقّق صاحب الكفاية﵀ للصدق، والحقّ معه لا لما قال، بل للصدق العرفي وكفايته.

والدليل على حجّيّته صحاح زرارة وفيها كلمة: «لا تنقض»، أو: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» والمهمّ التوجه إلى التنبيهات ثمّ إنّ هاهنا تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في فعلية الشكّ و اليقين في الاستصحاب

أفاد المحقّق صاحب الكفاية﵀ ـ والحقّ معه ـ: «إنّه يعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشكّ فعلاً ولو فرض أنّه يشكّ لو التفت ضرورةَ أنّ الاستصحاب وظيفة الشاكّ ولا شكّ مع الغفلة أصلاً، فيحكم

بصحّة صلاة من أحدث ثم غفل وصلّى، ثم شكّ في أنّه تطهّر قبل الصّلاة أم لا لقاعدة «الفراغ» المقدّمة على أصالة فسادها، وعدم جريان استصحاب الحدث فيها.

التنبيه الثّاني:

الأظهر كفاية الشكّ في البقاءِ على تقدير الثبوت وإن لم يحرز؛ للصدق العرفي للنقض، نعم لابدّ له من أثر شرعي، وإلّا فلا يجري الاستصحاب في غيره أيضاً.

التنبيه الثّالث: في أقسام المستصحب

المستصحب إمّا يكون شخصيّاً، وإمّا يكون كلّيّاً، والشكّ في بقاءِ الكلّي إمّا يكون من جهة الشكّ في بقاءِ الفرد المتحقّق في ضمنه، وإمّا يكون من جهة الشكّ في تحقّقه في ضمن الفرد المعلوم زواله، وتحقّقه في ضمن الفرد المشكوك حدوثه من أوّل الأمر، وإمّا يكون عن جهة الشكّ في حدوث فرد آخر مقام الفرد الأوّل مقارناً لوجوده أو متقارناً لزواله، والكلام في الأوّل، وهو الاستصحاب في الأمور الشخصية وقد انتهى، والكلام الآن في استصحاب الكلّي بأقسامه الثلاثة، فلا إشكال في جريانه في القسم الأوّل لو كان له أثر شرعي، إنّما الإشكال في القسمين الأخيرين.

فيمكن أن يستشكل فيهما أنّ الاستصحاب هو: «إبقاء ما كان»، فلابدّ من وجود المستصحب سابقاً حتى يحكم ببقائه لاحقاً. والكلّي بنعت الكليّة لا وجود له في الخارج، بل الموجود هو الفرد ووجود الكلّي عين وجود فرده، والكلّي الموجود في ضمن فرد مغاير للكلّي الموجود في ضمن فرد آخر، فإنّ نسبة الكلّي إلى الأفراد كنسبة الآباءِ إلى الأبناءِ، لا كنسبة أب واحد إلى أبناءٍ متعدّدة.

وبعبارة أخرى: إن أريد من استصحاب الكلّي استصحابه بشرط الخصوصيّة: فمع أنّه يرجع إلى استصحاب الفرد المردّد ولا وجود له، يغاير كل من متعلّق اليقين والشكّ مع الآخر، فإنّ متعلّق اليقين هو المعلوم بالإجمال، ومتعلّق الشكّ هو الكلّي المتشخّص بفرد الطويل، وإن أريد منه استصحابه بشرط التعرّي عن الخصوصيّة، فعدم الوجود له ظاهر.

والظاهر أنّه لا يريد أحد من القائلين باستصحاب الكلّي هذين الوجهين. وإن أريد منه استصحابه لا بشرط كما هو الصّحيح، فالإشكال المتقدّم وارد عليه، وهو أنّ وجود الكلّي عين وجود فرده، ومع تردّد الفرد يتردّد الكلّي أيضاً، فأنّ الكلّي يتعدّد حسب تعدّد الفرد ويغاير كل كلّي مع الآخر، كتغاير كل فرد مع الآخر، فالكلّي بنعت الكلية غير موجود في الخارج، والموجود في الخارج لا يجري فيه الاستصحاب؛ لتغاير متعلّق اليقين والشّك. هذا.

والظاهر أنّه لا يمكن الجواب العقلي عن هذا الإشكال. نعم، الجواب العقلائي ممكن، فإنّ الكلّي وإن لم يكن له وجود في الخارج عقلاً إلّا أنّه موجود بنظر العقلاءِ ومسألة الاستصحاب مسألة عقلائية لا عقلية، المتّبع في وجود المستصحب واتحاد المتيقّن والمشكوك بنظرهم لا النظر الذوقي الفلسفي، فلا مانع من هذه الجهة في جريان استصحاب الكلّي.

وما يقال من: أنّ الكلّي موجود، فإنّه لا يمكن اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد إلّا بتأثيرهما بجامعهما وهذا كاجتماع البندقتين في التأثير في القتل الواحد، وكاجتماع الشمعين في التأثير في إضاءة واحدة، وكاجتماع أفراد ماهية واحدة في انتزاع ماهية واحدة منها، خلط بين العلل الإلهية والطبيعية؛ فإنّ الممثّل من قبيل الأوّل، ولا يعقل اجتماع علّتين مستقلّتين كذلك على معلول واحد؛ فإنّ المعلول بتمام هويّة حقيقته ينشأ من العلّة بتمام هويّة حقيقتها، والأمثلة من قبيل

الثّاني؛ فإنّ الأوّلين التأثير بمجموع العلّتين في أمرين مجتمعين لا بجامعهما في أمر واحد، والثّالث ليس من العلّية والمعلولية في شيء فإنّ الذهن قد يلحظ الأفراد باستقلالها وبحيال ذاتها، وقد يلحظها معرّاة عن الخصوصيّات، ويرى اشتراك الملحوظ في نوع واحد أو جنس واحد، وغير ذلك وأين هذا ممّا نحن بصدده.

الإيرادات الواردة على الاستصحاب

وقد يستشكل بأنّه لابدّ في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي. والجامع بين الحكمين لا حكم شرعي ولا موضوع ذو حكم شرعي؛ فإنّ المجعول هو الملكية المستقرّة والملكية المتزلزلة (على المعنى الّذي نسلكه فعلاً) والجامع بينهما غير مجعول، وهذا الإشكال كماترى يجري في جميع موارد استصحاب الكلّي في الأحكام.

ويمكن الجواب عن ذلك بعين ما مرّ: وهو أنّ العقل وإن ينفكّ الحكم بنعت الكلية عن الحكم بنعت التشخّص إلّا أنّ العقلاء بعد العلم بأحد الحكمين إجمالاً، يرون وجود الحكم الشّرعي في البين ومع الشّك في البقاءِ واتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة بنظرهم يجري الاستصحاب لا محالة.

وقد يستشكل أيضاً بعدم الاتّحاد بين المتيقّنة والمشكوكة في هذا القسم من الاستصحاب، فإنّ المتيقّن هو القابل للانطباق على كلّ من الفردين، والمشكوك غير قابل للانطباق إلّا على فرد واحد وهو الطّويل.

والجواب: أنّ انحصار الفرد و تعدّده لا يغيّر الكلّي؛ فإنّ الكلّي هو القابل للانطباق على كثيرين، سواء كان له فرد واحد أو أكثر، وبهذا المعنى تتّحد القضيتان.

وقد يستشكل أيضاً بأنّ الاستصحاب الكلّي في القسم الثّاني وإن كان جارياً في نفسه إلّا أنّه مبتلىً بأصل الحاكم، وهو أصالة عدم حدوث فرد الطويل، فإنّ الشكّ

في بقاءِ الكلّي وعدمه مسبّب من الشّك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، ومع جريان الأصل في السبب لا تصل النوبة إلى الأصل المسبّبي، وقبل الجواب عن هذا لا بأس بالتوجّه إلى:

١. ذكروا أن الاستصحاب يثبت الآثار مع الواسطة للمستصحب إذا كانوا شرعياً مع أنّ هنا إشكالاً عقلياً، وهو أنّ التعبّد بالاستصحاب لترتيب أثر نفس المستصحب، يكون موضوعاً لترتيب أثر الأثر وهكذا، وهذا مستحيل للزوم اتّحاد الحكم والموضوع، وإشكالاً عقلائياً، وهو أنّ ظاهر الدّليل هو التّعبّد بلحاظ أثر نفس المستصحب أثراً.

٢. ما هو الميزان للتفريق بين الأُصول المثبتة وغيرها؟

٣. ما هو ملاك تقديم الأصل الجاري في السبب على الأُصول الجارية في المسبّب؟

والجواب عن جميع ذلك أنّ:

المتعبّد في الاستصحاب ليس ترتيب الأثر، بل إنّما هو نفس المستصحب، فاستصحاب عدالة زيد مثلاً لا يكون متكفّلاً للتعبّد بشيء إلّا نفس عدالة زيد. نعم، لابدّ وأن يكون في البين أثر شرعيّ صوناً للزوم اللغوية في التعبّد، وهذا أمر آخر، وإنّما المثبت للآثار هو أدلّة تلك الآثار، كجواز الطلاق عند العادل، فاستصحاب العدالة منقّح لموضوع تلك الكبرى الشرعيّة، ولزوم تربّص المطلّقه يثبت بدليله الشرعيّ: ﴿والمطلّقات يتربّصن بانفسهنّ ثَلٰثَةَ قروء﴾[١] وهكذا وبهذا يندفع الإشكال المتقدّم في الآثار مع الواسطة لا بما قد يجاب به عن الأخبار مع الواسطة، فإنّ صدق العادل مثلاً قضيّة حقيقيّة تنطبق على جميع الوسائط، بخلاف المقام، فإنّ

---

١. البقرة: ٢٢٨.

الآثار غير موضوع لدليل الاستصحاب، كما هو المفروض، بل المطلوب ترتيب جميع الآثار باستصحاب واحد، وهو «استصحاب رأس السلسلة».

وظهر من ذلك أيضاً ميزان الفرق بين الأُصول المثبتة وغيرها، فإنّ الاستصحاب لو نقّح موضوع دليل شرعي، فهو ليس بمثبت، وهو حجّة لما تقدّم. وأمّا مع كون الأثر عقليّاً: فلا ينطبق عليه دليل شرعي. والأثر العقليّ غير مترتّب إلّا على واقع موضوعه لا موضوعه التعبّدي، فإنّ الحاكم هو العقل، ولا يرى ترتيب أثره على ما تعبّد الشارع به.

وظهر من ذلك أيضاً وجه تقديم الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في المسبّب، فإنّ الأصل الجاري في السبب ينقّح موضوع دليل ترتّب المسبّب على ذلك السبب، فلا مجال لجريان الأصل لحكومة دليل الاجتهادي على الأصل.

وبما ذكر، ظهر أنّ ما ذكره الأُصوليون في وجه طهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة من تعارض الأُصول الجارية في الأطراف ووصول النوبة إلى الأصل الجاري في الملاقي بلا معارض، لا يتمّ؛ فإنّ أصالة الطّهارة في الملاقى لا يكون متقدّماً على أصالة الطّهارة في الملاقي؛ لعدم وجود دليل على طهارة في الشيء الطّاهر حتى ينقّح موضوع ذلك الدليل، فالأُصول في عرض واحد، بل وجه الحكم؛ والطّهارة في الملاقي أمر آخر، لابدّ من الفرض له في محلّه.

ولما ذكرنا من عدم تقدّم كلّ أصل سببي على الأصل الجاري في مسبّبه، نرى في نفس دليل الاستصحاب إجراء الأصل في الطّهارة مع كون الشكّ في النّوم، ووجه أنّ أصالة عدم النّوم لا ينقّح موضوع دليل شرعيّ؛ لعدم ورود دليل بأنّ من كان على وضوء ولم ينم فوضوؤه باق، بل هذا حكم عقليّ مترتّب على حكم الشارع بناقضيّة النّوم. فاستصحاب عدم النّوم لا يثبت الطّهارة إلّا على الإثبات، فظهر أنّ في المقام: «أصالة عدم حدوث فرد الطويل»، لا يكون حاكماً على

استصحاب الكلّي بوجه، لعدم تنقيح ذلك الأصل موضوع دليل شرعيّ، واتّحاد الكلّي مع فرده خارجاً لا يوجب اتّحادهما في لسان الدّليل أيضاً، بل المتّبع موضوع الأثر عند الشارع، والاتحاد لا يوجب الحكم بعد الكلّي من جهة أصالة عدم الفرد، فإنّه من أوضح الأُصول المتّبعة.

هنا نكتة لا بأس بالتنبيه عليها، وهو أنّ ظاهر صحيحة زرارة أنّ متعلّق اليقين هو الطهارة، ومتعلّق الشكّ هو النّوم، فمعنى عدم نقض اليقين بالشك. أي الاستصحاب هو التعبّد باليقين عند الشكّ في ناقضه، ومن هذا يظهر أنّ حجّيّة الاستصحاب منحصر بالشكّ في الرّافع، وأمّا الشكّ في المقتضي: فلا، فإنّه ليس متعلّق الشكّ في الاستصحاب بقاء المستصحب، بل متعلّقه وجود الناقض والرافع. والحمدلله ربّ العالمين.

التنبيه الرّابع: في «الاستصحاب التعليقي»

أنّه هل يجري الاستصحاب في الأمور التعليقية أولا، ونسميّه بـ: «الاستصحاب التعليقي»، فنقول: قد يكون التعليق شرعياً وقد يكون عقلياً، وفي الأوّل إمّا أن يكون المجعول الحكم المعلّق على شيء أو يكون المجعول ومسببية المعلّق عليه للحكم أو يكون المجعول الملازمة بين تحقّق المعلّق عليه، وتحقّق الحكم،فعلى الأوّل لامانع من جريان الاستصحاب في الحكم المعلّق مع تمامية أركانه وتوهّم الإثبات مندفع بأن وزان هذا الاستصحاب وزان «الاستصحاب التنجيزى» في الأحكام، فكما أنّ استصحاب الحكم التنجيزي، لا يكون مثبتاً بعد تحقّق موضوعه، وينطبق الحكم المستصحب على ذلك الموضوع قهراً، كذلك الاستصحاب التعليقي غير مثبت بعد تحقّق المعلّق عليه، بل الانطباق هنا أيضاً قهريّ. وأمّا على الثّاني والثّالث: فالاستصحاب السببيّة وإن كان صحيحاً في نفسه

كجعلهما إلّا أنّ ترتّب المسبّب وهو الحكم على المسبّب بعد تحقّقه، أمر عقلي لا يثبته الاستصحاب.

وإن شئت طبّق المذكورات على المثال المعروف في الباب، العصير العنبي إذا غلا، وليس يحرم؛ فإنّه بعد صيرورته زبيباً يجري الاستصحاب بناءً على الأوّل، كما هو الظّاهر، و لا يجري بناءً على الأخيرين. ولا يقال: إنّ الموضوع في النّص هو العنب والمفروض أنّه انقلب زبيباً، فلا يجري الاستصحاب حتى بناءً على الأوّل، ولو قيل بأنّهما واحد، فيشمله النّص بلا حاجة إلى الاستصحاب؛ فإنّه يقال: إنّ موضوع النّص وإن كان منقلباً إلّا أنّ موضوع الاستصحاب لم ينقلب، فأنّ في ظرف اليقين بعد ضم كبرى تعليقيّة وهو النّص إلى صغرى وجدانية، وهي: هذا عنب يحصل أنّ هذا إذا غلا يحرم، فموضوع الاستصحاب: «هذا لا عنب» وهو بأقسامه في ظرف الشكّ، ولا يوهّم أخذ عنوان العنب في هذا؛ فإنّ موضوع الصغرى: «هذا»، لا: «هذا العنب» وإلّا لزم أخذ المحمول في الموضوع، وهو مستحيل.

هذا إذا كان التعليق شرعيّاً. وأمّا اذا كان عقليّاً، كما إذا ورد أنّ العصير المغليّ يحرم، الراجع عند العقل إلى تعليق، وهو أنّ العصير إذا غلا يحرم، فوجه عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ لإثبات الحكم، ظاهر؛ لاستلزامه الإثبات، فإنّ موضوع الحكم، وهو العصير المغلّي لازم عقلي للحرمة التقديرية. ولا فرق فيما ذكرنا بين الاستصحاب في الأحكام كما مرّ، أو الاستصحاب في الموضوعات كالماءِ إذا بلغ الأشبار المعلومة فهو كرّ، أو الماء البالغ حجمه كذا، فهو كرّ، المثال الأوّل للتعليق الشرعي، والثّاني للتعليق العقلي.

إذا عرفت ذلك، فاستصحاب جواز الرّجوع على تقدير الخروج وإن كان حاكماً على استصحاب الملكيّة لو تمّ لتنقيحه موضوع ذلك، وهو تأثير الفسخ إلّا أنّه في نفسه غير جار، فإنّ التعليق غير ثابت، مضافاً إلى أنّه عقلي لا شرعيّ، مع أنّ خروج

العقود اللازمة عن ذلك ـ كما ذكر ـ موجب لعدم العلم بدخول المقام في أيّ من العنوانين من الأوّل، ومعه كيف يجري الاستصحاب وغير ذلك ممّا هو واضح الورود عليه.

الثّاني: أن يراد من ذلك الاستصحاب القسم الثّالث من الكلّي بتقريب أنّه قبل البيع كان للمالك علاقة، وهي علاقة الملك، وبعده شكّ في حدوث علاقة أخرى، وهي علاقة استرجاع العين، فنستصحب طبيعي العلاقة، ولا بأس ـ قبل الجواب عن ذلك ـ بالإشارة إلى جريان الاستصحاب في القسم الثّالث وعدمه:

ذكر بعض المحقّقين: «أنّ الاستصحاب غير جار فيه؛ فإنّ الحصّة الموجودة من الكلّي في كل فرد مغاير للحصّة الموجودة في الآخر ولذا يقال: إنّ نسبة الكليّ إلى الأفراد نسبة الآباءِ إلى الأبناء لاكنسبة أب واحد إلى أبناءٍ متعدّده»، ويظهر من كلامه في عدّة من مواضع أنّه ملتزم بأنّ جميع هذه الحصص تحت طبيعة جامعة نسبتها إليها نسبة الجدّ إلى الآباء، ولا يخفى ما في ذلك فإنّ الفرد تمام حقيقة الطّبيعة بالضرروة لاحصّة منها، ويغاير كلّ طبيعة مع الآخر بالدّقّة العقلية، وقد مرّ أنّه بالمسامحة العرفية العقلائية، وحيث إنّ مبنى الاستصحاب على الثّاني، يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً كالقسم الثّاني، وحيث إنّ صاحب الكفاية رأى التغاير بين الطبيعتين أنكر الاستصحاب في المقام، وما ذكرناه دليل على ردّه.

ويظهر من الشيخ الأعظم التفاوت بين الاستصحاب في القسم الثّاني والثّالث، وصرّح بذلك بعض الأعاظم أيضاً، فإنّه في القسم الثّاني متعلّق الشكّ بقاء نفس ماكان موجوداً بخلاف المقام، فإنّ الموجود قد ارتفع يقيناً والمشكوك فيه طبيعة أخرى مغايرة للأولى، وهذا أيضاً لايتّم، فإنّ الاستصحاب متقدّم باليقين والشكّ، والاتّحاد بين قضيتهما. فإن لوحظ التغاير بين الطبيعتين لا يجري الاستصحاب في القسم الثّاني أيضاً، فإنّ متعلّق الشكّ هو الطبيعة الموجودة في الفرد الطويل، وهذا

غير متعلّق لليقين وإن لم يلاحظ ذلك، بل بني على المسامحة العرفية، فيجري الاستصحاب في القسم الثّالث أيضاً بعين المناط. نعم، يمكن أن لا يرى العرف الاتّحاد في بعض الموارد إلّا أنّه لا يمنع من جريان الاستصحاب في غير هذه الموارد، وهذا أيضاً لا يتمّ، فإنّ المشكوك بقاؤه غير متيقّن حدوثه، بل محتمل الحدوث، فلا يكون مجرى الاستصحاب وبعبارة أخرى: إذا عرفت ذلك، ففي المقام وإن كان من الاستصحاب في القسم الثّالث والظاهر أنّ العرف لا يرى التغاير بين المتيقّن والمشكوك، ولو كان الاستصحاب جارياً، لكان حاكماً على استصحاب الملكية لتنقيح الموضوع فيها، وهو جواز الفسخ إلّا أنّه حيث لا أثر على كلّي العلاقة، بل الأثر مترتّب على الفرد، وهو علاقة الاسترجاع، لا يجري الاستصحاب في المقام.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الشبهة العبائية وجوابها

وبهذا أجبنا عن الشبهة العبائية المعروفة، وهي أنّه لو علمنا إجمالاً بملاقات النجاسة لأحد طرفي العباءِ وغسلنا طرفاً منها، فلابدّ من الحكم بطهارة ملاقي الطرف الآخر؛ فإنّ ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي طاهر، والحكم بنجاسة ملاقي الطّرفين، وذلك لاستصحاب النجاسة في الطّرفين، وهذا ضروري الفساد، للزوم دخل الطرف الطّاهر في الحكم بنجاسة الملاقي.

والجواب عن ذلك أنّ استصحاب وجود النجاسة في الطرفين استصحاب كلّي، فلو كان لها بنعت الكلّية أثر كعدم جواز الصّلاة في العباءِ، ليترتّب عليها. وامّا الحكم بنجاسة ملاقات الطّرفين: فلا، فإنه موقوف على إثبات الملاقات مع تلك الطّبيعة ولم يحرز، وإثباته بنفس الاستصحاب لا يمكن إلّا على القول بالأصل المثبت.

أقول: لو كان اللازم إثبات الملاقات مع النّجس، لما جرى الاستصحاب حتى في

موارد استصحاب الفرد، فإنّ استصحاب النجاسة لا يثبت الملاقات مع النجس، وما هو محرز بالوجدان، الملاقات مع الماءِ مثلاً، وأمّا مع النّجس، فلا

والجواب عن جميع الموارد واحد، فإنّ موضوع النجاسة الملاقية مركّب من أمرين.

التنبيه الخامس: في الأعدام الأزلية

لا بأس بجرّ الكلام إلى استصحاب الأعدام الأزلية، وملاحظة الحال فيها، وقبل الورود فيها لابدّ من ملاحظة وضع قضايا السالبة، لتوقّفه عليه ونبيّن.

ولا بأس بجرّ الكلام إلى استصحاب العدم الأزلي، وهل يجري الاستصحاب فيها أم لا؟ وقبل الورود في ذلك لابدّ من ملاحظة وضع القضايا السّالبة؛ لتوقفه عليه، ونبيّن القضايا الحمليّة الموجبة أوّلاً استطراداً لما فيها من الفائدة.

فاعلم، أنّ المعروف بين المحقّقين خلفاً عن سلف أنّ القضيّة مركّبة من الموضوع والمحمول والنّسبة، لكن لمّا تصفّحنا عن ذلك، وفتّشنا القضايا على اختلافها حملاً ومحمولاً، إيجاباً وسلباً ما وجدنا لا في الخارج ولا في القضيّة المعقولة، ولا في الملفوظة ما يكون نسبة بين المحمول والموضوع إلّا في القضايا الموجبة الّتي لوحظ فيها النّسبة بين الأمرين، وسمّيناها بالقضايا الحمليّة المؤوّلة، نحو زيدٌ في الدّار، وعمرو على السّطح، وغير ذلك بلا فرق بين الخارج والمعقولة والملفوظة، ولذلك يعبّر عن تلك النّسبة في هذه القضايا بحرف من الحروف.

والدّليل على ما ادّعينا من أنّ القضايا الحمليّة الحقيقيّة ليس فيها نسبة، أنّ طرفيهما متّحدان في الخارج بالضرورة، بل الحمل حقيقة عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد، والنّسبة لا يعقل قيامها إلّا بالمنتسبين، فمع فرض الاتّحاد خارجاً، والحكم بالهوهويّة كيف يعقل وجود النّسبة خارجاً، بل ليس في الخارج إلّا شيء

واحد منتزع منه عنوانان: أحدهما: موضوع والآخر محمول، والحمل في طرف المباينة من النسبة كما ذكرنا من أنّ النسبة قائمة بالمنتسبين، والحمل عبارة عن الهوهويّة. فالقول بوجود النّسبة في القضايا الحمليّة خارجاً، خلف ومناقضة، لذلك ترى أنّه في أمثال هذا التركيب من القضايا: «زيدٌ زيدٌ»، «الوجود موجود»، «الله جلّ جلاله، موجود أو عالم»، «زيد موجود»، عدم تعقّل نسبة في الخارج، بل الالتزام بالنّسبة في هذه الأمثلة موجب للالتزام بمغائرة الشيء ونفسه للالتزام بأصالة المادّة أو الالتزام بزيادة الصفات عن البارئ والشرك، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، ففي الهليّات المركبّة مثل: «زيدٌ قائم» أيضاً الحكم كذلك يقتضي البيان هذا بحسب الخارج، وأمّا المعقولة والملفوظة: فهما حاكيتان عن الخارج، فوجود النّسبة فيهما دون الخارج، مستلزم لعدم تطابق الحاكي والمحكّي وهذا كبطلانه ظاهر.

وبعبارة أخرى أنّ الحاجة إلى تفهيم الواقعيّات وتفهّمها اقتضت وضع الألفاظ لمداليلها، فلابدّ من ملاحظة الواقع وما هو المتكلّم في صدد بيانه، ففي مثل: «القيام لزيد»، الواقع هو الرابط بين العرض والجوهر القائم به، فهنا عارض ومعروض، وعروض كلّ منها مدلول لدال» لفظيّ، وحيث إنّ هذا المقدار غير كاف للدّلالة على تصديق المتكلّم بالرّبط، ولذلك ترى عدم دلالة موضوع هذه الجملة على: «القيام لزيد ثابت»، على ذلك وضعت الهيئة للدّلالة عليه ونسمّيه بـ: «الدّلالة التّصديقيّة»، فهنا نسبة وطرفاها وليس في البين حمل إلّا بالتأويل والاستمداد من كون الرّابط، والتصديق بثبوتهما لهما، ولكلّ منها دالّ، وفي مثل: «زيد موجود» أو «الله موجود أو عالم»، الواقع ليس إلّا الاتّحاد بين العنوانين المنتزعين أو المدركين، فلو أريد من ذلك: «زيد له الوجود» أو «الله جلّ جلاله، له الوجود» أو «له العلم»، فهي خلاف الواقع، وخلاف ما كان المتكلّم بصدد بيانه، مع أنّه يلزم من الأوّل زيادة

الوجود على المهيّة، وأصالتها كالوجود، ومن الثّاني أن يكون البارئ جلّ اسمه، معروضاً لعوارض قد برهن فساد كلّ منها في محلّه، وهكذا الحال في الحمل الأوّلي الذّاتي، كحمل الحدّ على المحدود، وما كان كذلك من الشائع كحمل الذّاتيّات على الشيء.

وأمّا في موارد الهليّات المركّبة، كـ: «زيد قائم»، فالأمر أيضاً كذلك وإن لم يلزم منه تلك الاستحالات، فإنّ الواقع هو الاتّحاد لاالرّبط بين الموضوع و المحمول، و المتكلم في مقام بيان هذا الاتّحاد و الهوهوية، فلو أخذت النسبة بينهما في الملفوظة، فتكون خلاف الواقع، ففي هذا القسم من الحمل الّذي هو الحمل الحقيقي موضوع و محمول لكلّ منهما دالّ، والهيئة دالّة على الهوهوية التصديقيّة، وفي مثل: «زيد القائم»، الهيئة دالّة على الهوهويّة التصورية، فلابدّ من هذا التفصيل في القضايا الحمليّة، وأنّ الهيئة غير دالّة على التصديق لمفاد الجملة، وهي مشتركة بين جميع ما أفيد من القضايا، و يعبّر عنها صاحب كفاية.

وأمّا الاتّحاد والهوهويّة يفهم من مقام الحمل الّذي موجود في: «زيد القائم» أيضاً، فهنا دوالّ أربعة: «زيد، والقائم، والحمل، والهيئة»، بخلاف القسم الأوّل، فإنّ الحمل غير موجود هناك، فتحصّل أنّ في القسم الأوّل: المنسوب إليه، والمنسوب، والنسبة، والتصديق بالنسّبة. وفي القسم الثّاني: الموضوع، والمحمول، والحمل، والتصديق بالحمل. ولذا الأنسب تسمية القسم الأوّل بالقضايا النسبيّة، والقسم الثّاني بالقضايا الحمليّة.

وأمّا الجهات في القضايا الموجّهة، كـ: «زيد كاتب»، بالإشاره راجع إلى الحمل والاتّحاد كالشكّ والظّن والقطع المتعلّق بذلك أيضاً، ولو قيل بأنّ الحمل أيضاً قسم من النّسبة وهي النّسبة الاتّحايه، فإنّها تدلّ على اتّحاد العنوانين المتغايرين بحسب المفهوم في الوجود لم يكن به بأس، ولعلّ القوم أيضاً أرادوا بالنّسبة ذلك فيصبح

النزاع لفظيّاً. وعلى أيّ تقدير لابدّ من التفصيل، فإنّ القسم الأوّل لا حمل فيه إلّا مؤوّلاً، والأمر ظاهر وقد ظهر أنّ معنى قضيّة شريك البارئ ممتنع مثلاً اتّحاد مفهوم شريك البارئ والامتناع واقعاً، وبهذا أيضاً يمكن تصوير النّسبة الاتّحاديّة كما عليها المشهور.

وهنا نكتة لا بأس بالتنبّه به وهي أنّ المحكيّ بالقضية ليس هو الخارج أو الواقع؛ فإنّه قد لا يكون للقضيّة واقع أصلاً، بل في نفس القضيّة يحكم بعدم الواقع كما كالقضايا السّالبة، بل المحكيّ هو المفاهيم، فمحكيّ زيد مفهومه، كما أن محكيّ شريك البارئ أيضاً مفهومه لا أريد من المفهوم الوجود الذهني، بل أريد منه ما هو منسلخ عنه وقابل للانطباق عليه، ولذا يقال: إنّ الألفاظ موضوعة للمفاهيم، والوجود الخارجيّ أو الذهني غير دخيلين في الموضوع له فـ: «زيد قائم»، قضيّة مركبة ممّا دلّ على مفهوم زيد، وهو الموضوع، وما دلّ على مفهوم القائم، وهو المحمول، ومما دلّ على الاتّحادهما وهو الحمل.

وأمّا خصوصيّة الخارجيّة: فيفهم من المقام بمعنى أنّه مع إمكان تطبيق أجزاءِ القضية على الخارج، ووجود المصداق لها خارجاً فالعقلاء يفهمون من القضية الاتّحاد الخارجي، وإلّا فلا يفهمون منها إلّا مجرّد المفهوم، هذا حال القضايا الموجبة.

وأمّا السّوالب: فلا نسبة شيء منها. أمّا في الهليّات البسيطة، كـ: «زيد ليس بموجود»، والقضايا السّالبة المحصّلة السّالبة الموضوع، كـ: «العنقاء ليس بأبيض»، فلا واقع لشيء من طرفيها أصلاً فضلاً عن النّسبة بينهما، بل مفادها سلب تحقق الشيء في الأوّل، وسلب الوصف من باب سلب الموصوف في الثّاني. ففرض وجود النسبة واقعاً خلاف الواقع، بل خلف.

وأمّا ففي الهليّات المركّبة كـ: «زيد ليس بقائم» والقضايا الحملية المؤوّلة،

ك: «زيد على السطح»، فسالبتها يمكن بوجهين: أحدهما: أن تكون من باب سلب الموضوع وقد ذكر حاله، وثانيهما: أن تكون سالبة محقّقة الموضوع، ففي ذلك لا واقع لأجزاء القضية إلّا لموضوعها. وأمّا المحمول أو النّسبة: فلا وفرض وجودهما مضافاً إلى أنّه خلاف الواقع خلف.

ولا يتوهّم أنّ السلب أيضاً نسبة، فإنّ السّلب نفي الهوهوية في الأوّل، ونفي النّسبة في الثّاني، فكيف أيضاً أنّها نسبة مضافاً الى أن النّسبة قائمة بالمنتسبين، والمفروض انتفاء أحدهما، بل لو فرض وجودهما تنقلب السالبة موجبة.

والحاصل أنّ الموجبة على قسمين: الأوّل: ما كان مفادها الحمل والهوهويّة. والثّاني: ماكان مفادها النسبة بين العرض ونحوه ومحلّه، والسالبة أيضاً على قسمين: الأوّل: ما كان مفادها سلب الهوهوية. والثّاني: ما كان مفاداً سلب النّسبة وشيء من هذه القضايا غير مشتمل على النّسبة إلّا القسم الثّاني من الموجبات وأمّا القضايا الموجبة المعدولة أيضاً حكمها حكم الموجبات، فإنّ المعتبر من القضايا المعدولة ما كان المنفيّ فيها من باب العدم والملكة، فلا يقال للجدار: إنّه لا بصير، ولو أريد بيان هذا المفاد يلقى بالسّالبة التحصيلية، أي الجدار ليس له بصر، فعلى ذلك أنّ له حظّاً من الوجود، فيمكن جعلها محمولاً للقضية الحمليّة أو موضوعاً لها أو طرفاً للنّسبة في الحمليّة المؤوّلة. هذا حال القضية الواقعيّة. وأمّا المعقولة والملفوظة: فقد عرفت لزوم تطبيقها والواقع، فلا يمكن اشتمالها على النّسبة وأمّا الطّرفان فيهما مع أنّه لا واقع لشيء منهما في الهليّات البسيطة والسّوالب السّالبة الموضوع، ولا واقع لأحدهما في السّوالب المحقّقة الموضوع، فمدركان في المعقولة وملفوظان في اللفظية، لا للحكاية عن وجودهما خارجاً، بل لتعلّق السّلب بهما للحكاية عن عدم التّحقق خارجاً موضوعاً ومحمولاً في الأوّل، ومحمولاً فقط في الثّاني، فليتدبّر.

فقد علم أنّ وضع الحكاية في الموجبات يختلف وصفها في السوالب إلّا أن يقال: إنّ النسبة وإن لم تكن خارجاً إلّا أنّ المفهومين متغايران، فإنّه في الأوّل حكاية عن أمر واقع في نفس الأمر، بخلاف الثّاني؛ فإنّ الحكاية فيه عن عدم التّحقق في الواقع ونفس الأمر. وبهذا ظهر أنّ مناط الصّدق في القضايا الموجبة والسالبة هو موافقة القضية وصفحة الوجود، لكن يختلف الموجبة عن السالبة بأنّ المحكي في الأوّل أمر له واقع في صفحة الكون وباعتبار توافقه مع ذلك الواقع وعدمه يتّصف بالصّدق والكذب، بخلاف الثّاني، فأنّ المفروض أنّه لا واقع في صفحة الكون، وباعتبار توافقه مع ذلك وعدمه أي خلوّ صفحة الوجود عنه وعدمه يتّصف بهما.

هذا حال القضايا، فلنرجع إلى ما كنّا بصدد بيانه وهو جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة، كاستصحاب عدم قرشية المرأة للحكم، لعدم تحيضها بعد خمسين. فنقول: إنّ موضوع الحكم الّذي هو المستصحب، يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: المرأة المتّصفة يعني القرشية بحيث تكون القضيّة المتشكّلة عن ذلك قضيّة إيجابية معدولة المحمول، وهي المرأة غير القرشية.

النحو الثّاني: المرأة الّتي ليست بقرشية بحيث تكون القضية المتشكّلة عن ذلك قضية إيجابية سالبة المحمول، وهي المرأة الّتي ليست بقرشية.

النحو الثّالث: من لم تكن قرشية بحيث تكون القضية المتشكّلة عن ذلك قضيّة سالبة محصّلة، وهي المرأة ليست بقرشية.

قد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً وجود الحكاية هنا أيضاً؛ فإنّ المحكي هو المفهوم مع قطع النظر عن الوجود، والسّلب أيضاً تعلّق بذلك، وسلب التحقّق خارجاً أو سلب الهوهويّة في الخارج، أو سلب النّسبة في الخارج يعلم من المقام بالمعنى المتقدّم. نعم، لا ينتفي الإشكال في عدم اشتمال السّالبة للنسبة، فإنّ نفي النّسبة أو الهوهويّة

في طرف المباينة عن النسبة، فلا يعقل كونها نسبة.

وهذا الأخير يتصوّر على أنحاء أيضاً:

١. سالبة تحصيليّة مع فرض وجود الموضوع.

٢. سالبة تحصيليّة بسلب الموضوع.

٣. سالبة تحصيليّة أعمّ منهما.

ومن الظاهر أنّ الأخيرين لا يكونان موضوعاً للحكم، فإنّ الحكم مترتّب على المرأة مع رؤيتها الدم. فانحصر المحتملات على أنحاء ثلاثة:

أمّا الأوّلان: فعدم جريان الاستصحاب فيهما، ظاهر؛ لفقد الحالة السابقة فيهما، فأيّ زمان كانت المرأة غير قرشية أو الّتي ليست بقرشية حتى يحكم ببقاءِ ذلك، وأيّ زمان كانت غير القرشية موجودةٌ يقيناً حتى يستصحب. وأمّا الأخير وهو السّالبة مع فرض وجود الموضوع: فأيضاً لا يجري فيه الاستصحاب، وذلك لأنّ القضية المتيقّنة ليست سالبة مع فرض وجود الموضوع، فإنّه أيّ زمان كانت المرأة موجودة ولم تكن قرشية، بل هي سالبة لسلب الموضوع، والقضية المشكوكة سالبة مع فرض وجود الموضوع، فالقضيتان متغايرتان، فلا يجري فيهما الاستصحاب. ولو قيل بجريان استصحاب الأعمّ، لا يمكن إثبات الأخص به إلّا على القول بالأصل المثبت، فالاستصحاب في هذا القسم إمّا غير جار أو مثبت.[1]

---

١. أقول: هذا لو كانت القضية المتيقّنة قضيّة سلبية بسلب الموضوع، وهي المرأة لم تكن بقرشيّة والمفروض أنّها لم تكن، فلم تكن قرشية، لكن إذا شكّلنا قضيّة سالبة موضوعها المرأة الموجودة بالفعل فتتّحد القضيتان. والحاصل أنّه لا فاصل بين الوجود والعدم، فلو لم يمكننا أن نقول: هذه المرأة الموجودة كانت متّصفة بالقرشية، فلا محالة تصحّ لنا أن نقول: هذه المرأة الموجودة بالفعل، لم تكن بالقرشية سابقاً فالآن أيضاً ليست بقرشية، ولا يتوهّم أنّ عدم كون هذه المرأة قرشية سابقاً من باب عدم الموضوع، فإنّ هذا هو منشأ السّلب وإلّا فأركان الاستصحاب تامّة على ما ذكرنا يفهم على ما أفاده (مدّظلّه) عدم الموضوع دخيلة في القضية المتيقّنة، وبه تنهدم الأركان.

هذا في استصحاب عدم القرشية. وأمّا استصحاب عدم تأثير الفسخ: فمضافاً إلى عدم جريانه ـ لما ذكرنا ـ في استصحاب عدم القرشية أنّه لا يثبت بقاء العقد حتى يترتّب عليه آثاره من لزوم الوفاءِ به، وحلّيّته، وهكذا، فلا تندفع الشبهة المصداقيّة بهذا الاستصحاب.

نعم، لو فرضنا جريان هذا الاستصحاب، لا تصل النوبة إلى جريان استصحاب العقد، لحكومته عليه بالبيان المتقدّم في وجه الحكومة.

فلهذه وجوه:

منها: الأصل على ما في الجواهر وغيره، والجواب عنه ظاهر؛ لعدم وصول النّوبة إلى الأصل مع وجود الدّليل الاجتهادي.

ومنها: عدّة روايات مذيّلة بجملة: «إنّها يحلّ الكلام» وفي رواية واحدة منها، وهي رواية خالد بن الحجّاج: «إنّما يحلّل الكلام ويحّرم الكلام»، بتقريب أن الرّواية قد انحصرت التحليل والتحريم بالكلام، فمع عدم الكلام في المعاطاة، لا يترتّب أيّ أثر على ذلك؛ فإنّ ترتّب الآثار منحصر بالكلام.

بحث في المعاطاة

لابدّ لنا من البحث عن ذلك في جهات ثلاث:

أوّلاً: لو سلّمنا تماميّة هذا الذيل سنداً ودلالة، فهل يمكن التمسّك بمثله للحكم بعدم تنفيذ المعاطاة أو لا؟ قد ذكرنا سابقاً أنّ مثل هذه المسئلة المتداولة بين العقلاءِ بحيث إنّ قوام سوقهم بالمعاملات المعاطاتية، ولا يجرون الصيغة إلّا في بعض المعاملات للتشديد والأحكام، كالثبت في الدّفاتر الرّسميّة مثلاً في أيّامنا؛ إذ لو لم تكن ممضاة عند الشارع لا يمكن الردع عنه برواية ولا روايتين، ولاسيّما بمثل

هذه الرّواية مع جهالة راويها، والاشتباه في المراد منها، بل لابدّ في الردع عنه من الإعلان في الأسواق والبلاد، ولو كان لما خفي علينا؛ إذهل يحتمل أنّه بعد صدور هذه الرّواية قد تغيّر سوق المدينة أو غيرها، والتزموا في معاملاتهم بإجراءِ الصيغة، و المقطوع خلاف ذلك، فعليه يعلم أنّه ليس المراد من الرّواية نفي ترتّب الأثر على المعاطاة، بل المراد منها شيء آخر، ونبيّنه إن شاءالله.

و ثانياً: أنّه لو كنّا نحن و نفس هذا الذّيل أو قلنا بأنّ التمسّك به في المورد، دالّ على أنّها كبرى ملقاة من الشارع، ولاحظنا مفادها على إطلاقها، فهي منطبقة على كلام الشارع أيضاً، و بإطلاقها تدلّ على أنّ كلام الشارع أيضاً محرّم و محلّل، كما أنّ كلام غيره أيضاً محلّل و محرّم، فالرّواية على إثبات صحّة المعاطاة أدّل من إثبات فسادها.

التنبيه السّادس: في جريان الاستصحاب بين الأمور القارّة و التدريجية

لا فرق في جريان الاستصحاب بين الأمور القارّة والتدريجية؛ للصدق العرفي للنقض، ولا يصغى إلى ما قيل من تبدّل الموضوع في الثّاني؛ فإنّ المتيقّن زائل، ومشكوك البقاءِ مشكوك الحدوث من الأوّل؛ فإنّ هذا أمر دقيق عقلي لا يعبأ به في فهم مداليل الألفاظ، كما لا يخفى، كما أنّه لا يساعد لما قاله السيد الأستاد في المقام، وهو: «دخالة الزمان في موضوع المقيّد به»، فإنّ المفروض أنّ القيد أُخِذ ظرفاً لا شرطاً، فتدبّر جيّداً.

التنبيه السّابع: في تخصيص العامّ بمخصّص في بعض الأزمنة

إنّه إذا خصّص العام بمخصّص في بعض الأزمنة وليس للمخصّص إطلاق أو عموم بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يتمسّك فيما بعد ذلك بعموم العامّ أو

استصحاب حكم المخصّص، أو لا هذا و لا ذاك، أو لابدّ من التفصيل؟ فنقول:

١. لو كان العموم الزمانيّ منصوصاً في العامّ، كما إذا قيل: «أكرم العلماء في كلّ زمان أو مستمرّاً»، فيحتمل رجوع القيد إلى الهيئة، أو إلى المادّة، أو إلى الموضوع على نحو من التأويل، أو إلى النسبة الحكميّة.

والظاهر الأخير، فمعناه: «أكرم العلماء، وليكن إكرامك إيّاهم في كلّ زمان»، فجعل موضوع الدليل الثّاني حكم الأوّل، فمع ورود التخصيص في الأوّل يخرج الفرد عن عموم الثّاني أيضاً، لكن لا من باب التخصيص، بل من باب التخصّص، والسلب بانتفاءِ الموضوع، بخلاف ما لو ورد التخصيص أو التقييد في الثّاني؛ فإنّ عموم الأوّل باقٍ على حاله، ومع الشكّ في هذا القسم في تخصيص الزائد أو تقييده، يتمسّك بعموم الثّاني أو إطلاقه، ولا مجال للتمسّك بعموم الأوّل حينئذٍ، فإنّ لسانه مهملة الحكم، وهي موجودة غير مخصّصة بشيء، والشكّ في بقاءِ ذلك عموماً أو إطلاقاً، والمتكفّل لبيانه الدليل الثّاني ولوكان متّصلاً بالأوّل، ومتفرّعاً عليه، فهنا عمومان أو عموم وإطلاق فوقانيّ متكفّل لبيان مهملة الحكم، وتحتانيّ متكفّل لبيان بقائها بحسب عمود الزمان، وهكذا الحال فيما إذا استفيد الحكم بالنسبة إلى الزمان من مقدّمات الإطلاق، كمسألتنا هذه، فانّ: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1]، لا تدلّ على عموم الحكم بالنسبة إلى الأزمنة إلّا بمقدّمات الإطلاق.

٢. يحتمل في القيد أن يكون على نحو العموم الشموليّ (العامّ الأُصولي)، وأن يكون على النحو العموم المجموعيّ، وأن يكون على النحو العموم المستفاد من مقدّمات الحكمة في موارد المطلقات. و فيما إذا استفيد الحكم بالنسبة إلى الأزمنة من مقدّمات الحكمة الظاهر هو الأخير.

---

١. المائدة: ١.

والفرق بينه وبين العموم الأُصولي هو الفرق بين الإطلاق والعموم: فإنّ الفرق بينهما لا ينحصر بكون الدلالة في الأوّل بمقدّمات الحكمة، وفي الثّاني بالوضع، بل في موارد العموم الحكم متعلّق بالطبيعة المتكثّرة بحيث يتكثّر الحكم بتكثّر الطبيعة حسب تكثّر أفرادها، فله إطاعات ومعاصي متكثّرة حسب تكثّره بما ذكر، بخلاف موارد الإطلاق؛ لأنّ الحكم متعلّق بنفس الطبيعة على إهمالها وكونها لا بشرط. ولذا مع عدم وجود قرينة في البين، تحصل الإطاعة بوجود فردٍ ما في الأوامر، وبعدم فردٍ ما في النواهي إلّا أنّ القرينة العرفيّة في موارد النواهي قائمة على أنّ النهي عن الطبيعة، دالّة على مبغوضيّتها المطلقة، فلابدّ من تركها بجميع أفرادها، وفي بعض موارد غير النواهي مثل: ﴿وأحلّ الله البيع﴾[١]، بالنسبة إلى الأفراد و﴿أوفوا بالعقود﴾، بالنسبة إلى الأزمان بمقدّمات الإطلاق يعلم أنّ الحكم فيها سارٍ في جميع موارد انطباق الطبيعة عليها، لكنّ في الموردين ليس الحكم على النحو العموم الأُصوليّ بحيث يتكثّر الحكم بتكثّر الطبيعة حسب تكثّر الفرد، ولا على النحو العموم المجموعيّ بحيث لو عصى بفرد واحد، يسقط التكليف رأساً، بل الحكم فيها حكم واحد متعلّق بنفس الطبيعة.

فلو ترك الكذب المحرّم بجميع أفراده، لم تحصل إلّا إطاعة واحدة، وإن وجد على فرض المحال جميع أفراده بإيجاد واحد، فهو عصيان واحد.

نعم، لو وجد في ضمن فرد أوّلاً وبعده وجد في ضمن فرد آخر، وهكذا، فقد وُجِدت المبغوضات المتعدّدة، لكن هذا من باب حصول الطبيعة المبغوضة مراراً، والمفروض أنّها محرّمة على إطلاقها، وهكذا في مورد حلّ البيع والوفاءِ بالعقد بحسب الزمان. وعلى نحو التمثيل، الحكم في مورد هذه المطلقات حكم واحد،

---

١. البقرة: ٢٧٥.

جعل على نحو لازم الماهيّة، تدور مدارها بخلاف موارد العموم؛ فإنّ الحكم فيها يتكثّر حسب تكثّر الطبيعة بتكثّر الأفراد.

إذا ظهرت هاتان المقدّمتان فقد ظهر أنّه في مورد الشكّ في مفروض المسألة، لابدّ من التمسّك بإطلاق الدليل بالنسبة إلى العموم الزمانيّ، لا العموم، ولا استصحاب الحكم المخصّص؛ فإنّ: ﴿أوفوا بالعقود﴾، بمثابة: «أوفوا بكلّ عقد» وليكن الوفاء مستمرّاً على النحو العموم الإطلاقيّ المذكور، والشكّ في المقام راجع إلى تقييد الدليل التحتانيّ لا الفوقانيّ. «فليس الحكم بالجواز في مورد الشكّ مستلزماً لكثرة التخصيص»، كما ذكره الشيخ﵀، بل هو من باب كثرة التقييد، والأصل الإطلاق.

إن قلت: إن لازم ما ذكر التفصيل بين ورود التخصيص من أوّل الأمر وروده في الأثناء، فإنّه في الثّاني وإن كان تامّاً إلّا أنّه في الأوّل يحصل العلم الإجماليّ بأحد التخصيصين: تخصيص العامّ الأوّل، إذا كان الحكم مستمرّاً في ظرف الشكّ أيضاً بلا ارتكاب خلاف الظاهر في الثّاني، أو تخصيص العامّ الثّاني، إذا اختلف ما قبل الشكّ وما بعده في الحكم؛ فإنّه موجب لبقاءِ الأوّل على ظهوره، فإنّه شامل لمهملة الحكم بخلاف الثّاني، فإنّه مخصّص بغير الحكم الثّابت قبل زمان الشكّ، فيسقط الدليلان معاً، ويرجع إلى الاستصحاب، بخلاف ما لو ورد التخصيص في الأثناء، فإنّ المرجع عموم الثّاني، كما لا يخفى.

قلت: إنّ الأصل الثّاني غير جارٍ في نفسه؛ لأنّا نعلم بالحكم في أوّل الأمر، كما هو المفروض. فمعنى هذا الأصل أنّ هذا الفرد المعلوم حكمه غير مرتبط بالدليل الثّاني، بل هو خارج عن عموم الأوّل، فليس الشكّ في الإرادة الجدّيّة في الدليل الثّاني، بل الشكّ في الإرادة الاستعماليّة فيه، وأصالة العموم أو الإطلاق معتبران عند العقلاءِ في الأوّل لا الثّاني، وهذا بخلاف الأصل الأوّل، فإنّ الشكّ واقع

في أنّ مهملة الحكم في هذا الفرد، داخل فيه أو خارج عنه، فيتمسّك بعمومه لرفع الشكّ. وأيضاً الدليل الثّاني متفرّع على الأوّل أي ما دلّ عليه الأوّل بنحو الإهمال، يدلّ عليه الثّاني بنحو الاستمرار، فلو أجرينا الأصل الثّاني وحكمنا بخروج المورد عن الدليل الأوّل، لم يبق مجال للأصل الثّاني، فيلزم من وجوده و عدمه. وهذا هو الجواب الصحيح.

وأمّا ما أجاب به شيخنا العلّامةﷺ، وهو مبناه في تقديم الشكّ السببيّ على المسببيّ من: «أنّ العامّ الأوّل في رتبة الموضوع بالنسبة إلى الثّاني، فإذا أجرينا الأصل الأوّل لم يبق مجال للثاني، فقد مرّ أنّ التقدّم الرتبيّ أو الزمانيّ لا يوجب تقدّم أحد الأصلين على الآخر مالم يكن الترتّب شرعيّاً». وأيضاً ما أجاب به بعض من: «أنّ الشكّ واقع في التخصيص الزائد، فإنّه من الشكّ في الأقلّ والأكثر، ففي الزائد نرجع إلى العامّ الأوّل، فالمفروض أنّ هنا دليلان علم إجمالاً بتخصيص أحدهما دون الآخر، فلا يعلم تخصيص الأوّل حتّى يرجع إليه عند الشكّ في زيادة التخصيص».

ثمّ إنّ المرحوم النائينيﷺ ذكر تفصيلاً في المقام نذكره مجملاً وهو أنّه مع عروض الحكم على العموم الزمانيّ يتمسّك بالعموم في مورد الشكّ، بخلاف مالو كان عارضاً على الحكم.

وبعبارة أخرى لو كان المتقيّد بالعموم الزمانيّ المتعلّق يتمسّك بالعموم، بخلاف مالو كان الحكم مقيّداً به، والفرق بينهما أنّ في الأوّل يمكن بيان العموم بنفس دليل الحكم بخلاف الثّاني؛ للزوم المحال وهو تقديم ما حقّه التأخير، وهو العموم الّذي حقّه التأخير عن الحكم المدلول لذلك الدليل، ففي الأوّل: يمكن التمسّك بالعموم بخلاف الثّاني. لكنّه من المعلوم أنّا لا نريد استعارة العموم من نفس الدالّ على الحكم، فإنّه يستحيل استفادة ما يزيد عن مدلول الشيء عنه، بل استفادة ذلك إنّما

هو بدالّ آخر، و هو تقيّد الحكم أو المتعلّق بفي كلّ زمان أو مستمرّاً أو من مقدّمات الإطلاق، فقوله: «أكرم كلّ عالم مستمرّاً»، يفهم منه استمرار الحكم لا بنفس الدالّ عليه و هو «أكرم»، بل بدالّ آخر و هو: «مستمرّاً»، مع تعلّقه بـ: «أكرم»، فاستفادة الحكم و عمومه بتعدّد الدالّ و المدلول. و مع الشكّ في مفروض المسألة يتمسّك بالدالّ الثّاني بلا فرق بين رجوعه إلى الحكم أو المتعلّق.

و بعبارة أخرى أنّ الدالّ على الحكم دالّ عليه مهملاً، و الدالّ على العموم الزمانيّ أو الاستمرار لفظاً أو بمقدّمات الإطلاق هو الأخير الّذي موضوعه مدلول الدالّ الأوّل، و هو مهملة الحكم، فمع الشكّ في مهملة الحكم يتمسّك بالعموم الفوقانيّ (الأوّل) لرفعه، و مع الشكّ في استمراره بعد فرض وجود مهملته يتمسّك بالعموم التحتانيّ (الثّاني) لرفعه، بلا فرق بين الرجوع إلى الحكم أو المتعلّق. و هذا ظاهر.

نعم ذكر شيخنا العلّامة﵀ فيما إذا استفيد الاستمرار من مقدّمات الحكمة كالمقام أنّه: «لا يمكن التمسّك بالإطلاق في مورد الشكّ»، فإنّه فرّق بين هذا الإطلاق و سائر الإطلاقات، فإنّه في سائر الموارد كـ: ﴿أحلّ الله البيع﴾، الأفراد في عرض واحد بخلاف المقام؛ فإنّ الأفراد حسب عمود الزمان طوليّ. و معنى الإطلاق فيه أنّ الحكم مترتّب على العقد مستمرّاً، فلو ورد التقييد بالنسبة إلى بعض الأزمنة ينقطع الاستمرار، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل، لكن ليس في الدليل كلمة الاستمرار و ما أشبههما حتّى ندور مدارها؛ بل على ما ذكرنا الحكم ثابت على موضوعه، و هو العقد بالنسبة إلى عمود الزّمان على الإطلاق، و ليس خصوصيّة الزّمان دخيلاً في موضوعه، بل الحكم متعلّق بطبيعة العقد و مورد الإطلاق، هو الزمان، لا أنّه قيد للموضوع، فيكون وزان هذا الإطلاق أيضاً وزان سائر المطلقات، و مع تقييد الدليل بخروج عقد في بعض الأزمنة عنه لا يوجب عدم جواز الأخذ بإطلاقه.

الخاتمة في تقدّم الأمارات على الأُصول

خاتمه: لا إشكال في تقدّم الأمارات على الأُصول وإن كانت في مورد الشكّ، ومجرى الأصل أيضاً الشكّ، فإنّ الأمارة محرزة للواقع، ويرفع بها الشكّ تعبّداً، كما أنّه لا إشكال في تقدّم الأصل السببي على المسبّبي بالمعنى المتقدّم، لحكومة الأمارة على الأصل، وتنقيح موضوع الدليل الاجتهادي بسبب الأصل السببي، فوجه التقدم فيه، تقديم دليل الاجتهادي على الأصل، ولا إشكال في تقدّم الاستصحاب على القرعة؛ فإنّه يرفع به الشبهة فلااشتباه فيه حتى يرفع بالقرعة. ووجه تقديم اليد على الاستصحاب ما في نصّه، وأنّه لولاه لما قام للمسلمين سوق، ووجه تقديم قواعد الصّحّة عليه ك: «لاتعاد» وأصالة الصّحّة وقاعدة «الفراغ والتجاوز» و«أصالة الصّحّة»، أنّها واردة في مورده. ولا نحتاج إلى الدليل أزيد من ذلك إلّا أنّهم بحثوا مفصّلاً، القرعة وسائر القواعد هنا، ونحن نقتفي أثرهم إجمالاً، ونشير إلى بعضها مختصراً ومن الله التوفيق والاستعانة.

تقدّم أصالة الصّحّة على الاستصحاب

وممّا يقدّم على الاستصحاب أصالة الصّحّة، ودليل حجّيّتها أنّها عقلائيّة، لم يردع عنها الشارع مع كونها بمرآة ومنظره ووجه تقدّمها عليه أنّها واردة في مورده. ولا يخفى أنها في الشبهات الموضوعية لا الحكمية في نفسها أو الغير، فتدبّر جيّداً.

تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب

وممّا يقدّم على الاستصحاب قاعدة «الفراغ والتجاوز» والحق أنّهما قاعدة

واحدة وإن قال السيد الأستاذ بأن: «قاعدة الفراغ إنّما تكون في مورد الشكّ في الصّحّة، وقاعدة التجاوز إنّما هي جارية في مورد الشكّ في الوجود».

فانّ الشكّ في الصّحّة لا يكون إلّا إذا شكّ في وجود شيء دخيل فيها. والمعيار هو التجاوز عن محل ما شكّ فيه، فإنّه ﷺ قال: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» والدخول في الغير الوارد في بعض الرّوايات محقّق للتجاوز في بعض الموارد، والالتفات حال العمل الوارد في بعض الرّوايات حكمة الحكم لا علّة له، بلا فرق بين الشكّ في وجود المانع أو مانعيّة الموجود أو غيرهما؛ فإنّ الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه، ووجه تقدّمها على الاستصحاب ما تقدّم من ورودها مورده، ولا حاجة إلى البحث أزيد من ذلك والله العالم.

وقد يتوهّم أنّ رواية اللّاذكرية حاكمة على الرّواية الدّالّة على قاعدة «التجاوز»، فلابدّ من التفصيل بين صورة الالتفات وغيرها، ولكن مضافاً إلى أنّ اللّاذكرية حكمة الحكم لا علّة له وإلّا، فيلزم إسناد الكذب إلى المعصوم ﷺ ـ والعياذ بالله ـ في الرّوايات ما يدلّ على خلاف ذلك وهي رواية الخاتم مع أنّه لا التفات في ذلك، فإطلاق الرّوايات الدّالّة على القاعدة محكمة. والله الهادي.

تقدّم القرعة على الاستصحاب في الشبهات الموضوعية

وممّا تقدم الاستصحاب عليه القرعة، فإنّها وردت في مورد الشّبهة وترفع بالاستصحاب، ولا بأس بالإشارة إلى مدارك مشروعية القرعة.

١. ﴿**وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيّهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون**﴾[١]. وهي واردة في قصّة ولادة مريم وما رأته أُمّه امرأة عمران حيث

---

١. آل عمران: ٤٠.

إنها بعد ما وضعتها أنثى لفّتها في خرقة وأتت بها إلى الكنيسة ليتكفّلها عباد بني إسرائيل وقد مات أبوها من قبل، فقالت: «دونكم النذيرة». فتنافس فيه الأحبار؛ لأنّها كانت بنت إمامهم عمران، فوقع التشاح بينهم فيمن يكفل مريم حتى قد بلغ حدّ الخصومة كما قال تعالى: ﴿اذ يختصمون﴾، فما وجدوا طريقاً لرفع التنازع إلّا القرعة فتقارعوا بينهم فوقت القرعة على زكريا ـ وقد كانوا تسعة وعشرين رجلاً ـ فكفّلها زكريا وكان خير كفيل لها. وقد كان بينهما قرابة لأنّ خالة أمّ مريم كانت عنده.

ففي الآية دلالة على أنّ القرعة كانت مشروعة لرفع النزاع والخصومة في الأمم السابقة، ويمكن اثباتها في هذه الآية أيضاً بضميمة استصحاب الشرائع السابقة، مضافاً إلى أنّ نقله في القرآن من دون إنكار، دليل على ثبوتها في هذه الشريعة أيضاً. ولا يخفى أنّ مورد القرعة في الآية ليس له واقع محفوظ يراد استكشافه بها.

٢. ﴿وإنّ يونس لمن المرسلين؛ إذ أبق إلى الفلك المشحون فساهم فكان من المدحضين﴾[١]. وتفصيل الحال في مورد الآية على ما يستفاد من بعض الأخبار والتواريخ وكلمات المفسّرين أنّ يونس عليه السلام لمّا غضب على قومه، دعا عليهم بالعذاب فاستجيب له، فوعده الله أن يعذّبهم، وعيّن له وقتاً، ففرّ يونس منهم مخافة أن يأخذه العذاب بغتة، وظنّ أنّ الله لا يقدر عليه ـ أي لا يضيق عليه حاله ـ ولكن الله أراد التضييق عليه لتركه ما كان أولى في حقّه وهو عدم الدّعاء.

ثم إنّه لمّا أتى ساحل البحر فإذاً بسفينة شحنت، وأرادوا أن يدفعوها، فسألهم يونس أن يحملوه فحملوه، فلّما توسّط البحر بعث الله حوتاً عظيماً فحبس عليهم السفينة من قدامها، فقال الملّاحون: إنّ هاهنا عبداً آبقاً وإنّ من عادة السفينة إذا كان

---

١. الصافّات: ١٣٩ ـ ١٤١.

فيها آبق لا تجري، وقيل: إنّهم أشرفوا على الغرق فرأوا أنّهم إن طرحوا واحداً منهم في البحر لم يغرق الباقون. وعلى كلّ حال اقترعوا فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرّات، فعلموا أنّه المطلوب فألقوه في البحر.

ثمّ لا يخفى أنّ الفاعل في قوله تعالى: «ساهم»، هو يونس، فهو دليل على تسليمه للقرعة واشتراكه في فعلها وعدم الإنكار عليهم، فلولم يكن في شرعه جائزاً لما أقدم هو عليها.

ويمكن استفادة مشروعيتها في شرعنا أيضاً بالبيان المتقدّم. نعم، المسألة من جهة مورد الآية المباركة وهو استكشاف آبق أو عاص أو مطلوب بين أهل السفينة، ولاسيّما للإقدام على هلاكه محل إشكال تحتاج إلى تأمّل.

٣. الرّوايات العامّة وهي كثيرة: نذكر بعضها:

منها: ما رواه الصدوق في الفقيه، والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم. قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء؟ فقال لي: «كلّ مجهول ففيه القرعة». قلت: إنّ القرعة تخطئ وتصيب؟ قال: «كلما حكم الله به فليس بمخطئ.»[1]

ومنها: ما رواه البرقي[2] عن منصور بن حازم، قال: سأل بعض أصحابنا أباعبدالله عليه السلام عن مسألة فقال: «هذه تخرج في القرعة»، ثم قال: «فأيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ. أليس الله يقول: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾».[3]

ومنها: ما في رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ». وما في رواية ابن هلال عن

---

١. وسائل الشيعة، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ١١.
٢. وسائل الشيعة، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوي، ح ١٧.
٣. وسائل الشيعة، كتاب الميراث الباب ٤، من أبواب ميراث الخنثى، ح ١و٣و٤ مايدلّ عليه.

الرضاعليه السلام[١]، و ما في رواية طيار عن زرارة، نظير ذلك تقريباً.[٢]

٤. الرّوايات الخاصّة، و هي أيضاً كثيرة مثبوتة في أبواب مختلفة:

منها: باب تعارض الشهود[٣] و أنّه إذا تساويا في العدد و العدالة يرجع إلى القرعة.

و منها: ما ورد في باب عتق المملوك، أو نذر عتقه، و أنه إذا اشتبه أُخرج بالقرعة.

و منها: ما ورد في باب الوصية بعتق بعض المماليك، و أنّه يستخرج بالقرعة.

و منها: ما ورد في باب اشتباه الحرّ بالمملوك و أنّه يستخرج بالقرعة.

و منها: ما ورد في ميراث الخنثى المشكل الّذي لا طريق إلى إثبات رجوليتها و أُنوثيّتها و أنّ المرجع فيه هو القرعة.

و منها: ما ورد في اشتباه حال الولد، و أنّه من أي واحد ممّن واقعوا أمّه بالشبهة. إلى غير ذلك من الرّوايات الدّالّة على هذا الحكم. كما ورد في اشتباه الشاة الموطوءة و أنّها إذا اشتبهت استخرجت بالقرعة. و ما ورد في طريق إجراءِ القرعة و كيفيّتها و شرائطها ممّا يدلّ على مشروعيّة القرعة في الجملة و غير ذلك.

٥. بناء العقلاء. و قد جرت عادتهم على الرجوع إلى القرعة عند التشاح و التنازع، أو ما يكون مظنّة له في الحقوق الدائرة بين افراد مختلفة، أو من الأمور الّتي لابدّ لهم من فعلها، و لها طرق متعدّدة يرغب كلّ شخص في نوع منها و لا يرجّح هناك، و يكون إبقاء الأمر بحاله مثاراً للتنازع و البغضاء، ففي أمثال ذلك يتوسّلون إلى القرعة، و يرونها طريقاً لحلّ هذه المشكلات، فلاحظ موارد قسمة

---

١. وسائل الشيعة، كتاب الميراث الباب ٤ من ابواب ميراث الغرقى، ح ٤.

٢. وسائل الشيعة، كتاب القضاءِ الباب ١٣ من باب كيفية الحكم و أحكام الاجتهادي، ح ٥.

٣. وسائل الشيعة، كتاب القضاءِ، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، ح ٥، ١١، ٦١.

الأموال المشتركة بين شخصين أو أشخاص إذا لم يتراضوا بنحو خاصّ من القسمة، و تقسيم البيوت أو الدور أو قطعات من الأرض المتشابهة بين أشخاص، و تقسيم مياه الأنهار المشتركة بين الفلّاحين إذا لم يكن هناك مقياس يرجّح به بعضهم على بعض، و هكذا في موارد كانت وظيفة خاصّة يكفي في القيام بها عدد محصور، وكان هناك جمع كثير، أو كان هناك أمر يحسب قيام كل واحد منه ولكن تدريجاً وكان تقديم بعض و تأخير آخر بلا دليل ظلماً مثلاً، و هكذا.

٥. الإجماع إن لم يرد عليه أنّه ليس دليلاً في المسألة للعلم بمستند المجمعين كلّهم أو جلّهم و لا أقّل من احتمال ذلك.

تنبيه

قد اشتهر أنّ الدّليل على القرعة بهذه العبارة: «القرعة لكلّ أمر مشكل» ولكن ليس في عناوين الأدّلة من عنوان «المشكل» عين ولا أثر، وإنّما المذكور فيها عنوان «كلّ مجهول».

مفاد أدلّة القرعة وحدودها

الظاهر أنّ المستفاد من جميع أدلّة القرعة ما ورد في رواية محمد بن حكيم السّابقة، و هو أنّ: «كلّ مجهول ففيه القرعة». والظاهر أنّ المراد من: «المجهول» هو المجهول المطلق أعني ما لا طريق إلى معرفة حاله، لا من الأدلّة القطعيّة و لا الظنية، و لا من الأُصول العملية، ولذا لا تجري في الشبهات الحكميّة؛ لوجود ما ذكر فيها، والشبهات الموضوعيّة وإن كانت كذلك نوعاً إلّا أنّ في موارد الاحتياط قد يكون العسر والحرج والضرر الكثير أو محذور آخر موجباً لالقاءِ وجوبه فصار مجهولاً مطلقاً، فأمر بالرجوع فيها إلى القرعة. فلاحظ مورد الشاة والغنم الموطوءة المشتبهة

في قطيع غنم، تجد صحّة ما قلناه ما لا تختصّ بذلك نظير مورد الغنم المزبور. وأيضاً لا تختصّ بما كان فيه واقع مجهول، بل يجري لتعيين ذلك أيضاً بيان الدّليل السابق.

تنبيهات في الإيرادات الواردة على القرعة و أجوبتها و ما يلحق بها

١. أشكل عليها بأنّها مبتلى بكثرة التخصيص المستهجن، ولعلّ منشأ الإشكال توهّم أنّ المراد من المجهول ما يظهر من عنوانه بادئ الأمر، ولكن على ما مرّ من معناه يكون موارد وجود الأمارات والأُصول العملية خارجة عن تحت عمومات القرعة بالتخصّص لا بالتخصيص فلااشكال.

٢. ظاهر بعض الرّوايات مثل: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ»، أنّ القرعة كاشفة عن الواقع المجهول إلّا أنّ في بعض أخبارها أنّ حجّيّتها ليست بملاك كشفها عن الواقع المجهول، بل بملاك أنّها أقرب إلى العدالة، وأبعد من الفعل بالميول والأهواءِ، مثل ما ورد في رواية ابن مسكان: «وأيّ قضيّة أعدل من قضيّة يجال عليها بالسهام، يقول الله: ﴿**فساهم فكانوا من المدحضين**﴾». ويؤيّد هذا استشهاده بقضية يونس. هذا.

مع أنّ «كلّ مجهول ففيه القرعة»، مطلق بالنّسبة إلى مجهول غير مشخّص، ومجهول غير معيّن، يرجع فيه إلى القرعة للتشخيص في الأوّل والتعيين في الثّاني.

٣. الظاهر عدم اختصاص القرعة بالإمام عليه السلام أو الحاكم وإن كان ظاهر بعض الرّوايات، الاختصاص بالإمام، وذلك لأنّ غالب موارد جريانها هو مورد التنازع المحتاجة إلى القضاءِ الشرعي، ومن المعلوم أنّ أمرها حينئذ إلى الإمام عليه السلام أو مَن هو منصوب من قبله عموماً أو خصوصاً، فالقرعة في هذه المقامات تكون كإقامة البيّنة، والأحلاف لا يعتبر إلّا عند من بيده القضاء. والرّوايات الدّالّة على الاختصاص

بالإمام ناظرة إلى هذه الموارد.

وأمّا في غير هذه المقامات: فظاهر الأدلّة عدم الاختصاص، ولذا يستفاد من دليل القرعة في الشاة الموطوءة المشتبهة في قطيعة الغنم، أنّ أمرها بيد مالك البهيمة أو من يقوم مقامه، والحاصل أنّ اختلاف الحكم المستفاد من الرّوايات إنّما هو من جهة الاختلاف في الموارد، ففي مورد الحكومة، الأمر بيد الحاكم، وفي غير موردها، الأمر بيد من كان المورد بيده.

٤. ليست في القرعة كيفية خاصّة، ويكفي في إجرائها كلّما يؤدّي المقصود منها، ولا فرق بين السهام والرقاع والحصى وغيرها، كلّ ذلك لإطلاق الأدلّة، وعدم دليل على التقييد ببعضها وذكر البعض في الرّوايات أنّما هو من باب المثال.

٥. أنّ المستفاد من أدلّة القرعة مشروعيّتها، وإن شئت فعبّر حجّيّتها مطلقاً إن كان هناك أمر لازم التشخيص أو التعيين أو كان أمر غير لازم، بل كان راجحاً أو مباحاً مع عدم إمكان التشخيص أو التعيين، فالبحث عن أنّه هل القرعة واجبة في مواردها أو جائزة؟ أو هل يجب العمل بها أو اجراؤها أو لا؟ متفرّع على ذلك ويفصّل بحسب الموارد.

٦. الظاهر أنّ الاستخارة نوع من القرعة متّحدة معها بحسب الموارد والشرائط، ويدلّ عليه بعض الرّوايات أيضاً. مثل ما روى ابن طاوس في كتاب أمان الأخطار، وفي الاستخارات نقلاً عن كتاب عمرو بن أبي المقدام، عن أحدهما عليهما السلام: «في المساهمة يكتب»، إلى آخر الحديث.

تقدّم قاعدة لاتعاد على الاستصحاب

وممّا يقدّم على الاستصحاب في الجملة ما ورد في حديث «لاتعاد»، بالنسبة إلى غير الأركان؛ فإنّه روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «لاتعاد الصّلاة إلّا من

خمسة: الطّهور، والوقت، والقبلة، والرّكوع، والسّجود»، ثم قال: «القراءة سنّة، والتشهّد سنّة، ولا تنقض السّنّة الفريضة».

مقتضى إطلاق الصّحيحة عدم الفرق بين جميع الصّور من العمد والسّهو والجهل.

وما يقال من: أنّه لابدّ من تقييدها بغير العمد وإلّا تنافي الصحيحة أدلّة الأجزاءِ والشرائط والقواطع والموانع، فإنّه لولم يكن العمد باطلاً حتى في مورد الخلل العمدي فما معنى الجزئية وغيرها.

مدفوع: أوّلاً: النقض بغير العمد أيضاً إلّا أن يلتزم بالتقييد واختصاص الجزئية والشرطيّة مثلاً بمورد العمد فقط، والمفروض عدم الاختصاص؛ للإجماع وظواهر الأدلّة. وثانياً: لامنافاة أبداً؛ لإمكان مطلوبيّة الأجزاءِ والشرائط وغيرهما بنحو تعدد المراتب المطلوبية، فتصح العمل عند وجود الخلل وإن لم يشتمل على المرتبة الكاملة من المطلوبية الّتي كان اللازم تحصيلها أيضاً. وتفصيل الكلام في محلّه.

وقد يقال بانصراف الصحيحة عن صورة العمد، والجواب: أنّ الانصراف بدويّ، ولا منشأ لدعوى الانصراف. فعلى ذلك لو كنّا نحن وهذه الصحيحة لكانت معارضة لأدلّة الأجزاءِ والشرائط والقواطع والموانع، فلو كان في أدلّتها قيد العمد يحكم ببطلان الخلل العمدي وإلّا فيحكم بالبطلان مطلقاً، فإنّ تلك الأدلّة بالنّسبة إلى حديث «لاتعاد»، خاصّ بالنّسبة إلى العامّ إلّا أن يجمع بينهما بتعدّد المراتب المطلوبية، ولكن هذا الجمع إنّما يتصوّر في موارد أدلّة الأجزاءِ والشرائط وغيرها الّتي تكفّلت لبيان الجزئية والشرطيّة وغيرها محضاً. وأمّا في مثل أدلّة القواطع الّتي ذكر فيها لزوم الإعادة بفعل القاطع، فلا يمكن هذا الجمع. فتدبّر.

ولكن وردت في باب القراءة صحيحة زرارة عن أحدهماعليه السلام. قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنّة. فمن ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه». فيعلم من هذه الصّحيحة أنّ ترك الفريضة

مبطل عمداً وسهواً، وأمّا ترك السنّة مبطل عمداً لا سهواً. فيقيّد بذلك ذيل صحيحة «لاتعاد»، من أنّه لا تنقض السنّة الفريضة، فالنتيجة أنّها لا تنقض السنّة الفريضة إذا حصلت بلا عمد، فقيّدت صحيحة «لاتعاد»، بغير العمد. وحينئذ لو ترك الجزء أو الشرط أو وجد المانع من دون عمد لاتعاد؛ قضيةً لحكومة الصحيحة على أدلّتها.

والجواب عن إشكال المنافاة فرغنا عنه بإمكان تعدّد المراتب المطلوبية.

وأمّا إذا كان الإخلال عمدياً: فيحكم بالبطلان لوجهين:

١. صحيحة زرارة المتقدّمة الدّالّة على أنّ ترك السنّة متعمّداً مبطلة.

٢. إطلاق دليل الجزئية والشرطيّة وغيرهما، فإنّ ظاهره الدّخل مطلقاً بحيث لم يمتثل التكليف من دون الإتيان به، والمفروض أنّه لا حاكم عليه، بخلاف صورة غير العمد، فتدبّر جيّداً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أقسام خلل الصلاة

فيقع الكلام في أقسام خلل الصلاة، وهي إمّا بنقيصة أو زيادة، وكلّ منهما إمّا عمدي أو جهليّ أو سهويّ، أمّا النقيصة العمديّة: فقد أفاد المحقّق الهمداني: «أنّ من القضايا الّتي قياساتها معها بطلان الصلاة بذلك؛ لعدم تمامية المأمور به على الفرض وعدم الإجزاءِ حينئذ مقتضى القاعدة».

والتحقيق أنّ دليل الجزءِ أو الشرط أو المانع الّتي وقع الإخلال بـه؛ لو كـان له إطلاق يشمل صورة تركه أيضاً، يتمّ ما ذكره وإلّا فلا.

وأيضاً بحسب الثبوت، كما يمكن جعل الجزءِ بنحو يكون مع سـائر الأجـزاءِ دخيلاً في أصل المطلوبية، يمكن جعله بنحو يكون دخيلاً في تمام المطلوب، بحيث يكون المأمور به مطلوباً بنحو تعدّد مراتب المطلوبية، مع أنّه لو قـلنا بـذلك عـلى

القواعد إلّا أنّه للشارع الاجتزاء بالفاقد، غاية الأمر في مقام الإثبات يحتاج إلى دليل.

فلقائل أن يدّعي أنّ دليل «لاتعاد»، يشمل صورة العمد أيضاً ولكن لا خلاف في البطلان بالخلل العمدي مع أن «لاتعاد»، مقيّد بغير العمد بقرينة سائر الرّوايات، وإن كان دعوى الانصراف إلى غير العمد بلا وجه، وقد انقدح بذلك عدم تمامية الاستدلال على المطلب بأنّ الجزئية والشرطيّة والإجزاء على تقدير الإخلال لا يجتمعان، وحيث إنّ حديث «لاتعاد»، دلّ على الإجزاءِ، فلابدّ من القول بعدم الجزئية والشرطيّة في مورد الحديث، ولا يمكن الأخذ بإطلاقه لمنافاته لادلّة الإجزاءِ والشرائط، ولزوم اللغوية في جعل الجزئية والشرطيّة، فلابدّ من الالتزام بالتقييد فيه، والقدر المتيقّن من التقييد إخراج العمد عن مورده، فلابدّ من الحكم بالبطلان فيه، هذا.

ووجه عدم تماميّة الاستدلال أوّلاً: عدم المنافات بين الجزئية والشرطيّة والإجزاءِ على تقدير الإخلال؛ لإمكان الجعل بنحو تعداد المراتب.

وثانياً: نفي «لاتعاد»، ظاهر في عدم لزوم الإعادة في مورد الجزئية والشرطيّة، وإلّا يلزم منه السّلب بانتفاءِ الموضوع، وهذا خلاف الظاهر.

وثالثاً: يستفاد من ملاحظة أدلّة الدّالّة على كيفيّة الصلاة في مورد السّهو أو الاضطرار بترك الأجزاءِ والشرائط وفواتها في بعض الموارد، كباب القضاءِ إن جعل الأجزاء والشرائط كلّها إلّا الأركان بنحو تعدّد المراتب، فالحقّ ما مرّ من أنّ مقتضى الصّناعة أوّلاً: الأخذ بإطلاق أدلّة الأجزاءِ والشرائط لو كان بها إطلاق، والحكم بالبطلان على تقدير الخلل إلّا أنّ «لاتعاد»، يثبت الصّحّة، وبما أنّه مقيّد بغير العمد، ففي مورد العمد يحكم بالبطلان دون غيره، ولا بأس بذكر وجه التقييد بغير العمد.

ففي صحيح زرارة (حديث لاتعاد) علّل عدم لزوم الإعادة في غير الخمسة بأنّه:

«لا تنقض السّنة الفريضة».

وفي صحيح محمّد بن مسلم «القراءة سنّة فمن ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة»، فيستفاد من التفريع أنّ كلّ سنّة حكمه هكذا، فيقيّد صحيح زرارة بغير العمد بهذه القرينة.

ثمّ إنّ الماتن بيّن محلّ النّقص و اختار أنّ المحلّ باق حتى يدخل في الرّكن، فإنّه مع التدارك و تحصيل الترتيب فيما إذا ترك جزءً و اشتغل بغيره لا إشكال إلّا من جهة الزيادة، و هذا ليس من إيجاد الزّائد، بل هو من قبيل إيجاد وصف الزيادة في المتقدّم، ولكن يرد عليه بأنّ الجزء المأتيّ به قبل التدارك ليس بجزء و قد أتى به بهذا القصد، فهو من إيجاد الزائد بالفعل و توهّم أنّ اتصافه بالزائد موقوف على كون العمل ناقصاً بالجزءِ السّابق و لازمه كون البطلان مستنداً إلى النقص. فبالنقص يبطل العمل في المرتبة المتقدّمة فليس من إيجاد الزائد فلزم من اتصافها بالزّيادة عدم الاتّصاف. مندفع بأنّ الأمر دائر بين النقص الفعلي (لو لم يتدارك) و الزيادة الفعلية (لو تتدارك) فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة.

أمّا النقيصة عن جهل

فقد تقدّم أنّ الأصل الأوّلي وإن كان مقتضياً للإعادة على تقدير الإخلال بالنقيصة إلّا أنّ الأصل الثّانوي بملاحظة حديث «لاتعاد»، المخصّص بغير العمد، عدم لزوم الإعادة في غير موارد المستثنى بلا فرق بين كون الخلل للجهل حكماً أو موضوعاً، أو السّهو، أو النّسيان، لكن قد يقال بأنّ الحديث لا يشمل صورة الجهل بالحكم، وقيل: في وجهه أمور:

الأمر الأوّل: لو كان الحديث شاملاً لصورة الجهل، يلزم اختصاص الجزئيّة أو الشرطيّة بصورة العلم و يلزم الدّور.

والجواب: أنّ هذا مبنيّ على القول بعدم الجزئيّة في مورد شمول الحديث، وقد مرّ أنّ ظاهر نفس الحديث، ثبوت الجزئية والشرطيّة.

الأمر الثّاني: إطلاق العمد في صحيحة محمد بن مسلم، الدّالّة على لزوم الإعادة بترك القراءة عمداً الشامل لصورة الجهل.

والجواب: أن الرّواية واردة في مورد العلم وقد أُخِذ العلم مفروضاً فيها، فلا إطلاق لها من هذه الحيثيّة.

الأمر الثّالث: ما أفاده المحقّق الهمداني﵀ من: «أنّ الحديث لم يرد في مقام بيان الإطلاق، فإنّ صورة العمد خارجة عنه قطعاً، فيدور الأمر بين اختصاصه بالسّهو وما يضاهيه أو هو والجهل ولا قرينة، والقدر المتيقّن، الأوّل مع أنّه لو فرض وروده في مقام البيان، لكن يدور الأمر بين تقييده وتقييد أدلّة الجزئيّة والشرطيّة، واختصاصها بصورة العلم، والثّاني ممتنع، فلابدّ من تقييد الحديث وإلحاق الجاهل بالعامد».

والجواب: أمّا عن الأوّل: فبما مرّ من أنّ ظاهر الحديث الإطلاق حتى بالنّسبة إلى العمد فضلاً عن الجهل، والتقييد بغير العمد من جهة الدّليل الخارجيّ، وهو صحيح محمد بن مسلم، وأمّا عن الثّاني: فبما مرّ أيضاً من أنّ عدم الإعادة لا يستلزم نفي الجزئية أو الشرطيّة حتى يقال بالامتناع في تقييد أدلّة الجزئية أو الشرطيّة، بل لابدّ من تقديم «لاتعاد»، لحكومته على أدلّتها.

الأمر الرّابع: ما أفاده الميرزا النائيني ولا بأس بالإشارة إلى جميع أطراف كلامه ملخّصاً ومحصّلاً. ذكر: «أنّ الجاهل ملحق بالعامد لا من جهة إطلاق أدلّة الجزئية بالنّسبة إلى العالم والجاهل؛ لأنّ الإطلاق من هذه الجهة كالتقييد بالعالم في الاستحالة، لكن لمّا كان الإهمال في الواقع غير معقول، فالواقع إمّا مقيّد ذاتاً أو مطلق كذلك، وكلّ من التقييد والإطلاق لابدّ من إثباته بدليل آخر، ونسمّي ذلك

بنتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق. وبما أنّ إطلاقات كثيرة دلّت على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام فمن هذه الجهة نستكشف بنتيجة الإطلاق أنّ الجاهل ملحق بالعامد. نعم، لو كان حديث «لاتعاد»، شاملاً للجاهل، لقلنا بعدم الإعادة في حقّه؛ لحكومة «لاتعاد»، على أدلّة الاشتراك، ولكن الحديث لا يشمل الجاهل، فإنّ الحكم بنفي الإعادة في مقابل الحكم بالإعادة، ظاهرة في أنّ مورد الحكم قابل للحكم بالإعادة ونفيها، وليس الأمر كذلك بالنّسبة إلى الجاهل، فإنّ الجاهل مكلّف بالواقع حين تركه الجزء أو الشرط، ونفس هذا الأمر يدعو إلى الإتيان بمتعلّقه مع تمام الأجزاءِ والشرائط لا الأمر بالإعادة بخلاف السّاهي والناسي، فإنّ الأمر بالإتيان بالمركّب كذلك ساقط في حالة السّهو والنّسيان، للزوم تكليف العاجز، فالإتيان بتمام الأجزاء ثانياً موضوع للأمر بالإعادة كما أنّ الاكتفاء بالناقص وعدم لزوم الإتيان كذلك موضوع للحكم بنفي الإعادة، فالقابل للأمر بالإعادة أو الحكم بنفيها، إنّما هو مورد السّهو والنّسيان لا الجهل، فإنّ نفس الأمر الأوّل متوجّه إلى الجاهل ويستدعي الإتيان بمتعلّقه تامّاً، هذا ما استفدنا من وجه قوله بعدم شمول الحديث للجاهل وإن ذكر بعض تلامذته تقريبات أُخرى يستبعد عمّا هو بصدده.

وفيه: أوّلاً: ما ذكره من أنّ: «إطلاق دليل الحكم بالنّسبة إلى العالم والجاهل، مستحيل»، نشأ من مبناه في الإطلاق وأنّ الإطلاق هو الإطلاق الخاطئ المسمّى باللّابشرط القسمي وقد حقّق في محلّه أنّ الإطلاق هو جعل نفس الطّبيعة موضوعاً للحكم بنحو اللابشرط القسمي، ولا يلحظ فيه إلّا نفس طبيعة المتعلّق لا أصنافه وأفراده، فلو قلنا باستحالة التقييد، لا نقول باستحالة الإطلاق. من جهة استحالة اللّحاظ، وأمّا توهّم عدم تماميّة مقدّمات الحكمة من جهة عدم كون المولى في مقام البيان من جهة هذا القيد، فمدفوع بأنّ اللازم كون المولى في مقام بيان ما تعلّق به الحكم، وهو نفس الطّبيعة بلا لحاظ شيء آخر، وهذا بمكان من الإمكان.

و **ثانياً**: الحكم في مقام الثبوت إمّا مطلق أو مقيّد أو مهمل، والدّليل الدّال عليه إمّا مطلق أو مقيّد أو مهمل أو مجمل، وليس في البين أمر آخر نسمّيه بالإطلاق الذاتي أو التقييد الذاتي، فمع القول باستحالة الإطلاق والتقييد ثبوتاً، لابدّ من الالتزام بالإهمال، وهكذا في مقام الإثبات لو استحال الإطلاق والتقييد، يلزم الإهمال أو الإجمال.

و **ثالثاً**: لااستحالة في التقييد ثبوتاً وإثباتاً، فضلاً عن الإطلاق. أمّا الثبوت: فلأنّه متقوّم باللّحاظ، ولحاظ المتأخّر ممكن. وأمّا الإثبات: فلأنّه كاشف عن الثبوت وعالم اللّحاظ، ولا مانع من بيان ما لوحظ ثبوتاً في مقام الإثبات.

و **رابعاً**: ليس في البين إطلاق واحد دالّ على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام بالإطلاق، فضلاً عن إطلاقات كثيرة، وما دلّ على ثبوت بعض الآثار على المصيب والمخطئ ناظر إلى بيان حكم آخر، والدّليل على الاشتراك ليس إلّا الإجماع المفقود في المقام.

و **خامساً**: ما ذكره في الحديث منقوض بأنّه لو نسي الرّكن و تذكّر بعد الصلاة في الوقت أفهل يلتزم بأنّ الملزم للإتيان ثانياً هو الأمر بالإعادة ولولاه لما وجب؟ ومن هذا يعلم أنّ الأمر بالإعادة في جميع المقامات إرشاد إلى بقاءِ الأمر الأوّل، وعدم تحقّق امتثاله.

و **سادساً**: تكليف العاجز بنحو الجعل القانوني أمر ممكن، كما قرّر في محلّه، والقدرة فيه للتنجّز لا شرط للتعلّق، ولو سلّم فإنّما هو فيه للتكليف لا للوضع، ومنه الجزئية، ولازمه سقوط الأمر بالمركّب في مورد السّهو والنّسيان، وبعد رفعهما لابدّ من امتثال الأمر الأوّل. ولو قيل بأنّ نفي الإعادة يثبت أنّ الشارع اكتفى بالناقص، يقال عليه: فلماذا لا نقول به في مورد الجهل أيضاً؟

و **سابعاً**: لو سلّمنا جميع ما ذكره إلّا أنّ اللازم اختصاص وجوب الإعادة بمورد

السّهو والنّسيان؛ فإنّه قابل للخطاب بـ«أعد». وأمّا الجاهل: فلا يقال عليه: «أعد» بل يقال: «صلّ». وأما نفي الإعادة بمعنى أنّ الشارع اكتفى بالناقص: فمشترك بين السّاهي والناسي والجاهل، وهذا ظاهر.

وثامناً: كلّ ذلك مبني على القول بسقوط الجزئية والشرطيّة في مورد: «لاتعاد» وأمّا على القول بالثبوت، كما هو ظاهر «لاتعاد» أيضاً، لا موضوع لما ذكره أصلاً؛ لثبوت الجزئية والشرطيّة بالنّسبة إلى الناسي والجاهل، ومع الالتزام بتعوّد المراتب واكتفاء الشارع بالناقص عندم لزوم الإعادة متشرك فيهما، ومع الالتزام بوحدة المرتبة وعدم اكتفاءِ الشارع بالناقص لزوم الإعادة مشترك فيهما. هذا.

وقد ظهر ممّا مرّ أنّ الحقّ شمول الحديث للجاهل أيضاً، ولا تجب عليه الإعادة؛ لإطلاق الحديث. ولولاه لكان اللازم الإعادة، لا لأدلّة الاشتراك ونتيجة الإطلاق، بل لنفس إطلاق دليل الجزئية والشرطيّة. كما مرّ.

ثمّ إنّه لوقلنا بلزوم الإعادة بالنّسبة إلى الجاهل، فقداستثنى منه المحقق﵀ موارد:

١. «الجهر في موضع الإخفات وبالعكس». ووجهه صحيحة زرارة عن أبي جعفر﵇ في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفي فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته».

٢. «الصلاة في الثوب أو المكان المغصوب». والظّاهر عدم صحّة الاستثناءِ؛ فإنّه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنّهي والحكم بالبطلان من جهة الإجماع، فالقدر المتيقّن من الإجماع صورة العمد، بل المتيقّن عدم الإجماع في غيرها، فالصّحّة في مورد الجهل على القاعدة، ولولم نقل بدلالة «لاتعاد»، على الصّحّة فيه. ولو قلنا بعدم الجواز فإمّا أن يكون وجهه عدم إمكان قصد القربة، فاختصاصه بمورد العمد ظاهر، فالصّلاة كذلك جهلاً صحيح وأن لاتكون مشمولة للحديث. وإمّا أن يكون

وجهه عدم صلاحية المحرّم، لكونه مصداقاً للواجب، فلابدّ من الحكم بالبطلان حتّى في مورد الجهل ولو قلنا بشمول «لاتعاد»، للجاهل؛ فإنّ موضوع «لاتعاد»، هو الصلاة الّتي يمكن أن تكون مأموراً به في مورد الخلل، والصّلوة في المغصوب ليس كذلك؛ لامتناع كون المحرّم مصداقاً للواجب، وبعبارة أخرى الوجه العقلي غير قابل للتخصيص، والمفروض عموم الوجه لمورد الجهل أيضاً، فتجب الإعادة؛ لثبوت المقتضي وفقد المانع، فإنّ شمول «لاتعاد»، للمورد مستلزم للتخصيص في الدّليل العقلي؛ فليتدبّر. والكلام في الوضوءِ بالماءِ المغصوب هو الكلام بعينه، فلانطيل بذكره وإن جعله المحقّق فرعاً مستقلّاً في المقام.

٣. «الجهل بنجاسة الثوب أو البدن أو موضع السّجود». وجه الاستثناءِ أنّ ما دلّ على الطّهارة، في مورد الشكّ ينقّح موضوع دليل الاشتراط بالطّهارة، فيكون حاكماً عليه، وكشف الخلاف إنّما هو بحسب نفس الطّهارة الواقعيّة لا ما هو الشرط في الصّلاة. وبعبارة أخرى ما هو دائر في الألسنة من أنّ الشرط الطّهارة الأعمّ من الواقعيّة والظّاهريّة، وهذا لم ينكشف الخلاف فيه كما لا يخفى.

فرعان:

الفرع الأوّل: لو أحرز تذكية الحيوان وصلّى في جلده فانكشف الخلاف، تصحّ الصّلاة، ولاتجب الإعادة؛ فإن الشّرط طهارة الثوب الأعمّ من الواقع والظّاهر، كما مرّ، وهذا حاصل مع كفاية حديث «لاتعاد»، لإثبات الصّحّة لو لم نقل بذلك. وللفرق في ذلك بين كون الإحراز واقعيّاً أو بأمارة أو أصل؛ لاشتراك الجميع في العلّة. وأمّا الصلاة فيه مع الشكّ في التذكية: فلاتصحّ لا لاستصحاب عدم التذكية؛ فإنّه لا يتمّ، بل لدلالة الرّوايات عليها، وبعضها مذكور في المتن، فراجع مصباح الفقيه.

الفرع الثّاني: الصلاة في اللّباس المشكوك في كونه ممّا يؤكل أو ما لا يؤكل

صحيحة، لا الاستصحاب عدم كونها فيما لا يؤكل؛ لأنّه من الاستصحاب في العدم الأزلي، ولا نقول به، بل لأصالة البراءة من مانعيّة اللّباس المذكور عن الصلاة. وهذا مبنيّ على القول بالمانعيّة لا الشرطيّة، والمستفاد من الأدلّة: مثل موثّقة ابن بكير المانعيّة، مع أنّ المانع المستفاد من الأدلّة مصاحبة مالا يؤكل في الصلاة وإن لم يكن في اللّباس، وهذه قابلة لاستصحاب العدم فيها بلا محذور، وقد أجرى السيّد الأستاد البراءة حتى على القول بالشرطيّة، وهذا كماترى لا يثبت وقوع الصلاة مع الشرط كما لا يخفى.

النقيصة

و أمّا السهويّة: فقد تقدّم أنّ مقتضى القاعدة وإن كان هو البطلان بالإخلال ولو سهواً إلّا أنّ حديث «لاتعاد»، يثبت الصّحّة في موارد المستثنى منه، ولا فرق بين الجهل والسّهو والنّسيان. ويستفاد من الصّحيحة البطلان مع الإخلال بالمذكورات في المستثنى مع أنّ القاعدة أيضاً تقتضي ذلك. والمذكورات بعضها شرط وهو: الطّهور، والوقت، والقبلة. والباقي جزء وهو: الرّكوع، والسّجود. ويلحق بذلك تكبيرة الافتتاح؛ فإنّ الإخلال بها ولو جهلاً أو سهواً، يوجب البطلان؛ لصحيحة زرارة، بل الإخلال بالقيام حالها أيضاً يوجب ذلك؛ لموثّقة عمّار، وأمّا النيّة: فخارجة عن العمل وإن كان دخيلاً في قوام العمل، فالإخلال بها يوجب عدم تحقّق العمل. والقيام المتّصل بالرّكوع مقوّم للرّكوع، فحاله حال الرّكوع، فلم يبق من أركان الصلاة إلّا الرّكوع والسّجود، ولابدّ من البحث عنهما في جهات:

الجهة الأولى: هل يوجب الدخول في السجدة الأولى بطلان الصلاة أو لا؟

الجهة الثّانية: حدّ إمكان التدارك فيهما، وهل يوجب الدخول في السجدة الاولى بطلان الصلاة لو علم بنسيانه الركوع أو لا؟

أمّا الجهة الأولى: فيدلّ على البطلان الإجماع والأخبار الدّالة على إعادة الصلاة بنسيانهما والمستثنى في «لاتعاد». مضافاً إلى أنّ القاعدة تقتضي البطلان، ومع صرف النّظر عن الأدلّة الدّالّة على البطلان، فلا أقلّ من عدم الدّليل على الخروج عن القاعدة، وهذا ظاهر.

نعم استدلال المحقّق الهمداني بما دلّ على كون الرّكوع والسّجود فريضة، لا يتمّ فإنّ الفريضة ما ذكر في القرآن في قبال السنّة الّتي سنّها رسول الله ﷺ لاالوجوب في قبال الاستحباب، ولا ما هو داخل في قوام الماهيّة في قبال سائر الأجزاء.

وأمّا الجهة الثّانية: فحدّ إمكان تدارك السّجود الدخول في الرّكوع، فالدّليل على فوت محلّ التدارك بالدّخول فيه، عدم إمكان تصحيح الصلاة لا بالتدارك، للزوم زيادة الرّكن، ولا بعدمه؛ للزوم النقيصة، وتوهّم إمكان التدارك وسقوط الترتيب فاسد؛ فإنّ الترتيب ليس بشيء معتبر في الصلاة ما وراء نفس الأجزاءِ المترتّبة، وعلى ذلك الجزء الغير المترتّب ليس بجزء حقيقة لأنّه جزء غير مترتّب. فالرّكوع الّذي أتي به بلا سجود قبله ليس بجزء للصلاة، بل زيادة محضة، وعليه يمكننا القول ببطلان الصلاة من جهة زيادة الرّكن حتى مع التدارك، فتدبّر.

وأمّا ما ورد من إسقاط الزائد والإتيان بالفائت، كصحيحة محمد بن مسلم مع أنّه مخالف للمشهور ففي نفسه ليس بحجّة معارض لعدّة من الرّوايات الدّالّة على البطلان مع أنّ الصحيحة واردة في مورد نسيان الرّكوع، فيمكن منع شمولها للمسألة.

وأمّا الدّليل على بقاءِ محلّ التدارك مالم يدخل في الرّكوع، شمول دليل «لاتعاد»، للزيادة السّهوية، فلا مانع من التدارك من جهة الزيادة الحاصلة والاشتغال بالصلاة يقتضي الإتيان والامتثال على وجهه يقتضي الإجزاء.

وبعبارة أخرى مع التدارك لاخلل إلّا من جهة الزيادة وهي غير مانعة. هذا مع استفادة الحكم من الرّوايات أيضاً مع أنّه لا خلاف فيه، وحدّ إمكان تدارك الركوع

بالدخول في السجدة الأخيرة.

أمّا فوات محلّ التدارك بعدها لما ذكرنا في الركوع من الدّوران بين نقص الركن وزيادته، والمانع لا يصلح للمانعيّة؛ لسقوطه عن الحجّيّة بمخالفة المشهور ومعارضته بعدّة من الرّوايات، فلو لم نقل بترجيحها فلا أقلّ من التساقط والرّجوع إلى القاعدة.

وأمّا ما ذكره المحقّق الهمداني من «إمكان حملها على الاستحباب»، ففيه أنّها إرشاد إلى البطلان، ولا معنى للحمل على الاستحباب في ذلك، فعلم من ذلك عدم تمامية التفصيلات المذكورة في المسألة مع عدم دلالة شيء من الأدلّة على التفصيل، والجمع بين الطّائفتين بما ذكر من التفصيل، جمع تبرّعي بلا شاهد.

وأمّا الدّليل على بقاءِ محلّ التدارك قبل الدّخول في السّجدة الأولى، ما مرّ في نسيان السجود قبل الدّخول في الرّكوع بلا تفاوت.

بقي الكلام في نسيان الرّكوع والدّخول في السجدة الأولى والتذكّر حينئذ، فهل هنا مجال للتدارك أولا؟ فيه خلاف.

ذكر المحقّق الهمداني‌ﷺ: «أنّ مقتضى إطلاق الأمر بالاستقبال وإعادة الصلاة في موثّقة إسحاق، ورواية أبي‌بصير الثّانية من غير استفصال، هو لزوم الاستئناف بالدخول في السجدة». وفيه أنّ الموضوع في الرّوايتين نسيان الرّكوع، ومن المعلوم أنّ النسيان بوجوده آناً لا يوجب البطلان، بل النّسيان مع عدم الإتيان بالمنسيّ إلى أن يفوت محلّه موجب له؛ فإذاً ما دلّ على اغتفار زيادة السجدة الواحدة سهواً، حاكم على ذلك؛ فإنّه يدلّ على بقاءِ المحلّ، فلا موضوع للرّوايتين.

وذكر المرحوم النائيني‌ﷺ: «أنّ من المعلوم على المراجع إلى أدلّة اغتفار زيادة السّجدة الواحدة سهواً، أنّها تدلّ على اغتفارها فيما إذا كان السّهو متعلّقاً إلى السجدة لا فيما إذا أتى بها عمداً للسّهو عن أمر آخر، كالركوع في المقام، فأدلّة الاغتفار، لا يشمل الفرض، والقاعدة تقتضي البطلان».

وفيه أنّ هذا اشتباه في متعلق السّهو؛ فإنّ السّهو غير متعلّق بالسجدة في شيء من الموارد حتى موارد الاغتفار بنظره، بل السجدة يؤتى بها عمداً واختياراً، وإنّما السّهو متعلّق بالزّيادة، فالزيادة سهويّة لا أنّ السجدة سهويّة، وتعلّق السّهو بالزيادة مشترك بين ما كان من جهة السّهو في أمر آخر وبين مالم يكن كذلك، فمن أتى بالسّجدة الثّالثة سهواً، زاد سجدة واحدة في صلاته سهواً، بعين الزيادة السّجدة الواحدة سهواً، الحاصلة من جهة ترك الركوع سهواً، فلافرق بينهما من هذه الجهة، فيشمل دليل الاغتفار لكلا الموردين، وفي أثناءِ كلامه عبارة وهي: «فعلى هذا فتكون السّجدة الواحدة ركناً بالقياس إلى عدم جواز زيادتها. لتدارك منسيّ غيرها» وهذه العبارة توهّم أنّه﵀ يرى أنّ الإتيان بالسجدة بعد تدارك الركوع المنسيّ، زيادة والحال أنّ الزيادة هي السجود المأتيّ به بلا ركوع قبله، فلاحظ كلامه وتأمّل فيه.

والصّحيح شمول أدلّة اغتفار زيادة السجدة الواحدة للموارد، ونتيجة ذلك بقاء محلّ التدارك، فلاتبطل الصلاة بترك الركوع سهواً مالم يدخل في السّجدة الثّانية، ويؤيدّ ذلك خبر أبي‌بصير عن الصادق﵇. قال: «إذا أيقن الرّجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين أو ترك الركوع، استأنف الصلاة»، فإنّه ظاهر في دخل سجود سجدتين في الحكم، سواء كان من جهة مفهوم الوصف أو الشرط؛ فإنّ التقييد أو التّعليق بشيء لو كان بصدد بيان الضّابط يستفاد منهما المفهوم بلا فرق بينهما، فالرّواية، دالّة على أنّ بالدّخول في السّجدة الأولى لايجب الاستئناف، فعلم ممّا ذكرنا في تقريب المفهوم عدم تمامية إيراد صاحب الجواهر﵀ من أنّ الوصف لامفهوم له، والشرط في الرّواية «اليقين بترك الركعة وسجود سجدتين» وانتفاؤه انتفاء اليقين بذلك في مورد سجود سجدتين، لاانتفاء السجدتين ووجه عدم تماميّة ماذكره:

أوّلاً: ما ذكرنا من أنّه يستفاد من الرّواية دخل سجود سجدتين في الحكم، لكونها

في مقام إلقاءِ القاعدة والضّابط، فلو كان من قبيل الوصف أيضاً، يدلّ على المفهوم.

و ثانياً: اليقين في الرّواية طريقي لا موضوعيّ، والرّواية غير ناظرة إلى بيان مورد الشكّ، بل ناظرة إلى بيان مورد ترك الركعة و سجود سجدتين، فإيرادهﷺ على مفهوم الشرط ليس في محلّه، كما أن توهّم أنّ المفهوم من قبيل السّلب بانتفاءِ الموضوع، فإنّ نفي الشرط هو عدم ترك الركعة و سجود سجدتين، فاسد؛ لما ذكرنا من دلالة الرّواية على دخالة سجود سجدتين في الحكم، وأنّ ترك الركعة إنّما يضرّ في مورد سجود سجدتين، و مفهوم الرّواية إنّه لو ترك الركعة ولم يسجد سجدتين، لم يستأنف الصلاة، فتدبّر جيّداً.

وأمّا الزّيادة العمديّة

فيكفي في وجه البطلان بها خبر أبي بصير: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» والقدر المتيقّن منها العمد، وأمّا ما قيل من أنّ وجه البطلان بالزّيادة وقوع النقيصة في المأتي به: فإنّ المأمور به مقيّد بعدم الزّيادة، ولم يحصل القيد، فحصلت النقيصة، مدفوع بأنّ اعتبار المانع لا يرجع إلى اعتبار الشرطيّة ووجود الزّيادة مانع، لا أنّه عدمها شرط، وهذا ظاهر.

وأمّا الزّيادة عن جهل أو سهو في غير الأركان: فمقتضى القاعدة وإن كان هو البطلان إلّا أنّ صدر «لاتعاد»، مثبت للصّحّة على ما مرّ و يستفاد من الرّوايات الخاصّة أيضاً. والمهمّ هو البحث عن زيادة الأركان.

أمّا زيادة النيّة: فلا معنى لها بناء على الحقّ من أنّها ليست إلّا الدّاعي إلى العمل لا الإخطار بالقلب، ولو قلنا بأنّها الإخطار، فالزيادة فيها لا يضرّ؛ لعدم صدق الزيادة في الصلاة؛ فإنّ النّية خارجة عن الصّلاة، وليست مسانخة لأجزاءِ الصلاة فلا يصدق على تكرارها الزّيادة في الصّلاة.

وأمّا زيادة التكبيرة: فتعدّ من الزيادة في الصّلاة: فتكون مبطلة لها في صورة العمد. وأمّا غير العمد: فالظّاهر عدم البطلان بزيادتها كذلك، لشمول «لاتعاد» لها، والدّليل الخارجيّ قد دلّ على البطلان بنقيصتها، وقد مرّ، فتبقى الزيادة مشمولة للحديث.

ثمّ إنّه لو قلنا بكونه مبطلة للصّلاة كصورة العمد، فهل يمكن احتسابها من تكبيرة الصّلاة والإتيان بالصّلاة بعدها أم لابدّ من تكبير جديد؟ فقد يقال بأنّها زيادة والزّيادة منهيّة، فهي فاسدة للنّهي عنها.

وفيه أولاً: إنّ النّهي إرشاديّ ولا يدلّ على الفساد. وثانياً: النّهي متعلّق بالزيادة لا بالتكبيرة، فالمقام من اجتماع الأمر والنّهي، لا النّهي في العبادة.

وقد يقال بأنّ التكبيرة الزائدة غير مأمور بها وان لم يكن منهيّاً عنها، وهذا يكفي في الفساد، وفيه أنّ التّكبيرة والزيادة موجودتان بوجود واحد، وبتحقّق الزيادة تبطل الصلاة وينتفي المانع من كون التكبيرة مأموراً بها.

وبعبارة أخرى مع فرض صحّة الصّلاة لاتكون التكبيرة مأموراً بها. وهذا ظاهر إلّا إنّه لا يلزم من ذلك كون الأمر بالتكبيرة مترتّباً على بطلان الصّلاة بحيث يكون في طوله، وفي المرتبة المتأخّرة عنه، بل يمكن فرض كون التكبيرة المقارنة للبطلان مأموراً بها، فتشملها إطلاقات أدلّة التكبيرة، هذا والاحتياط في محلّه من جهة نقل الإجماع على البطلان.

وأمّا زيادة القيام حال التكبيرة أو زيادة القيام المتّصل بالرّكوع: فلا يتحقّق إلّا بزيادة التكبيرة والرّكوع، كما هو ظاهر وقد مرّ حال زيادة التكبيرة ويأتي حال زيادة الرّكوع. وقد بقي من زياد الأركان زيادة الرّكوع والسّجود، وذكروا قبل ذلك زيادة الرّكعة من جهة ورود النّصوص فيها. واستدلّوا على البطلان فيها بأمور:

الأمر الأوّل: خبر أبي‌بصير: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة». ولكنّه محكوم بحديث «لاتعاد»، فإنّ الخلل بالزّيادة مندرج في عقد المستثنى منه، والخلل الآتي

من الرّكوع والسّجود الواقع في المستثنى، إنّما هو بتركهما. وأمّا زيادتهما، فليس خللاً في الصّلاة من جهة الرّكوع والسّجود، بل إنّما هو من جهة الزيادة.

وبعبارة أُخرى حديث «لاتعاد»، دالّ على صحّة الصّلاة من جهة وقوع خلل فيها لو كان الخلل من غير المذكورات في المستثنى. وأمّا فيها: فتبطل الصّلاة، ومنع الخلل في الصّلاة ترك الإتيان بما اعتبر فيها جزء أو شرطاً. أو الإتيان بما اعتبر فيها قاطعاً ومانعاً، والرّكوع والسّجود معتبران في الصلاة جزء، فمعنى الخلل من جهتهما ترك الإتيان بهما.

وأمّا زيادة الرّكوع والسّجود قاطعة أو مانعة للصّلاة، والخلل الآتي منها إنّما هو بإتيانها، وهذا غير مشمول لعقد الاستثناءِ، بل داخل في المستثنى منه، فمقتضى ظهور «لاتعاد»، صحّة الصلاة في جميع موارد الزيادات السّهوية، فبحكومتها على الخبر يستكشف اختصاص الخبر بصورة العمد كالخلل في سائر الأجزاءِ والشرائط.

الأمر الثّاني: ما رواه الشيخ عن زرارة وبكير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً». بل في رواية الكليني: «إضافة ركعة». ولا يرد على هذا الاستدلال ما ورد على سابقه من حكومة «لاتعاد» عليه، فإنّ مورد الرّواية الزيادة الغير العمديّة، كما لا يخفى.

الأمر الثّالث: التعليل في رواية الأعمش: «ومن لم يقض في السّفر لم تجز صلاته؛ لأنّه قد زاد في فرض الله عزّوجلّ» والقدر المتيقّن من التعليل زيادة الركعة، ولكن هذا أيضاً قابل لكونه محكوماً بـ«لاتعاد»، ويؤيّد ذلك أنّ الإتمام في السّفر جهلاً بالحكم صحيح.

الأمر الرّابع: خبر عبدالله [بن] محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الطّواف المفروض إذا زدتَ عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدتَ عليها، فعليك الإعادة». وهذا أيضاً قابل لكونه محكوماً بـ: «لاتعاد» ولاسيّما بملاحظة أنّ الزّيادة السّهوية

في الطواف لا تضرّ به.

الأمر الخامس: ما ورد في صحيحة منصور و خبر عبيد من أنّه: «لا يعيد صلاته من سجدة و يعيدها من ركعة» بناء على كون الركعة ظاهرة فيها تماماً، لا مجرّد الرّكوع المقابل للسّجدة، أو القول بأنّ زيادة الركعة تماماً مشتملة على زيادة الركوع أيضاً، و مورد الرّوايتين السّهو، فلا يمكن تحكيم «لاتعاد» عليهما، إلّا أنّ الظاهر من الركعة الركوع بقرينة المقابلة.

و أمّا القول باشتمال زيادة الركعة على زيادة الركوع: فلا يتمّ لأنّا لو بنينا على عدم البطلان بزيادة الركعة مطلقاً أو في الجملة، نقول بعدم البطلان في زيادة الركوع آخر الصلاة على النحو زيادة الركعة، و الحكم بالبطلان بزيادة الرّكوع مختصّ بمورد الزيادة في الصلاة لا على الصلاة، كما هو ظاهر الأخبار، فيختصّ الحكم بالزّيادة في الأثناء.

الأمر السّادس: مضمرة الشحّام قال عليه السلام: سألته عن الرجل يصلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات، قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستاً، فليعد» و هذه الرّواية لا بأس بدلالتها فانحصر الدّليل برواية زرارة و ابن بكير و مضمرة الشحّام، و قد حكي عن المحقّق رحمه الله الحكم بالصّحّة بزيادة الركعة إن جلس في الرّابعة قدر التّشهّد، و استدلّ بأمور:

الأوّل: بأنّ نسيان التشّهد غير مبطل.

الثّاني: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل صلّى خمساً، فقال: «إن كان قد جلس في الرّابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته».

الثّالث: صحيحة جميل و صحيحة محمد بن مسلم، الدّالتان على مفاد صحيحة زرارة المتقدّمة.

[فصل]

[في التعادل و الترجيح]

تأسيس الأصل في المسألة

هل القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير؟ و قد يقال في وجه التساقط:

أولاً: بناءً على الحقّ المحقّق في حجّيّة الأمارات من أنّها طريق مجعول إلى الواقع و لا موضوعيّة لها و لا سببيّة، لابدّ من الالتزام بالتساقط في مورد المعارضة؛ فإنّ جعل طريقين متعارضين غير معقول، و جعلها لواحد منهما دون الآخر بلا دليل.

ثانياً: لا تشمل إطلاقات أدلّة الحجّيّة لشيء من المتعارضين؛ فإنّ شمولها للمتعارضين لا يمكن لفرض التعارض و شمولها للواحد المعيّن منهما بلا معيّن. و شمولها للواحد المردّد لا دليل عليه مع أنّ الواحد المردّد لا معنى له، و شمولها للجامع بينهما خلاف ظاهر الدّليل، و قول بلا دليل، فلا تشمل الادلّة للمورد.

ويرد على الأوّل:

١. ليس معنى حجّيّة الأمارة جعل الطريقيّة لها، فإنّ الطريقيّة ليست من الأمور المجعولة، بل هى تكوينيّة محضة، و جعلها نظير جعل البرودة و الحرارة. فما قيل

من: «أنّ الأمارة علم تعبّديّ»، مجرّد عبارة، فإنّ التّعبّد بالعلم من قبيل التعبّد بالبرودة والحرارة، تعبّد في الأمور التكوينيّة. لا أقول بعدم إمكان التعبّد بذلك، فانّ معناه ليس إلّا التنزيل، وهذا لمكانٍ من الإمكان، لكنّ الإشكال في أنّه هل هذا الاعتبار عقلائيّ أو لا؟ ولو فرض أنّها عقلائيّ، فلا دليل على أنّ المجعول في الأمارات العلم والطريقيّة ونحو ذلك، فأيّ دليل دلّ على أنّ الخبر ـ مثلاً ـ علم أو طريق؟ أو أيّ دليل دلّ على أنّ المجعول تنزيل النّفس منزلة العالم أو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع أو غير ذلك ممّا أفادوا من التعبيرات؟ كلّ هذه تصوّرات وتخيّلات، وليس في دليل واحد عين منها ولا أثر.

بل معنى الحجّيّة في الأمارة أنّها معتبرة عند مُعتبِرها أي بان يجعل الدّليل الدّال على وجوب الدّعاءِ موجباً للتنجيز عند الإصابة وإن كان الدّليل الدّالّ على نفي الوجوب حجّة، فإنّ معنى حجّيّته أنّه موجب للعذر لو كان خطأ وإن كان الأوّل مصيباً والتنجيز والعذر في مورد واحد لا يجتمعان.

وأمّا الثّاني: فلا مانع من جعل الحجّة بهذا المعنى للخبر الدّال على وجوب الجمعة والخبر الدّال على وجوب الظهر معاً وإن علم عدم وجوب الجمعة والظهر معاً، فإنّ معنى حجّيّتها أنّ الواقع منجّز لو كان واحد من الدّليلين مصادفاً له، والمكلّف معذور في ترك الواقع لو كان الواقع على خلاف كلا الدّليلين، وهذا أمر معقول لا محذور فيه بوجه ولا يتوهّم أنّ العلم الإجمالي كافٍ في ذلك؛ فإنّ العلم على نفي التكليف لا الإثبات. فتدبّر.

نعم، لو دلّت الأمارتان على النفي وتعلّق العلم الإجمالي بالإثبات، فلا تجري الأمارتان؛ لأنّ العذر والعلم بالتكليف لا يجتمعان، فتأمّل.

٢. لو سلّمنا أنّ الطّريقيّة أمر جعليّ إلّا أنّ ما ذكر من عدم إمكان جعلها في مورد التعارض، خلط بين الأحكام القانونيّة والشخصيّة، فإنّ الشارع لم يجعل الخبرين

المتعارضين طريقاً إلى الواقع حتى يقال: إنّه غير معقول بل جعل الخبر طريقاً و مورد التعارض مورد التطبيق لا الجعل، و تطبيق الدّليل على المورد مع الإشكال الكلّي يتقيّد بمقدار المحذور يستند إليها و يحتجّ بها، فالخبر إذا كان حجّة يحتجّ به، فيكون منجزّاً للواقع عند الإصابة، و موجباً للعذر عند المخالفة، و هذا المعنى من الحجّيّة عقلائيّ و شرعيّ، فيمكن أن يكون شيء حجّة عقلائيّة أي يكون موجباً للاحتجاج به عندهم مع ردع الشارع عنه نظير القياس، و يمكن العكس كالخبر على القول بالتعبّد فيه، و على هذا فلا مانع من جعل الحجّيّة بهذا النّحو للخبرين المتعارضين بأن يكون كلّ منهما موجباً للاحتجاج به عند الإصابة و الخطأ إلّا في مورد عدم إمكان الامتثال و هو دوران الأمر بين النّفي و الإثبات بين المحذورين.

بيان ذلك: ذكروا أنّ التعارض أصليّ و عرضيّ، فالأوّل هو الدوران بين النفي و الإثبات، نظير ما إذا دلّ دليل على وجوب الدّعاءِ عند رؤية الهلال، و دليل آخر على عدمه، و الثّاني غير ذلك مع العلم بالمخالفة في واحد منهما، نظير ما إذا دلّ دليل على وجوب الظّهر، و دليل آخر على وجوب الجمعة و جعل الحجّيّة بهذا المعنى غير ممكن في الأوّل، و الإشكال لا أن يرفع اليد عن أصله.

و يظهر من جواب الوجه الثّاني كلّ ذلك مع القول بقيام دليل شرعي مطلق على حجّيّة الأمارة و إلّا فلو قلنا بعدم الدّليل الشرعي أو قلنا بأنّه إرشاد إلى بناءِ العقلاءِ و الاطلاق له، فالعقلاء لا يرون شيئاً من المتعارضين حجّة، و لا يعتبرون شيئاً منهما. و المتحصّل من جميع ذلك أنّ الأمارات العقلائية تسقط في مورد التعارض؛ لعدم بناءِ العقلاءِ فيه، و عدم قيام دليل شرعيّ مطلق فيه على الفرض، و الأمارات الشرعيّة على فرض وجوده لا مانع من شمولها لمورد المعارضة على المبنى الصحيح في معنى حجّيّة الأمارة، إلّا إذا كان الدّوران بين النفي و الإثبات، و منها الدّوران بين المحذورين.

ويرد على الثّاني:

أنّ الإطلاقات ـ لو سلّم وجودها ـ غير واردة في مورد التّعارض، بل هي ناظرة إلى نفس طبيعة الأمارة، وبما أنّ تطبيقها على مورد التّعارض، مستلزم للمحذور العقلي، وهو لزوم التنجيز والتعذر في مورد الإصابة، وهذا غير ممكن، فلابدّ من تقييد الإطلاقات بغير مورد لزوم المحذور، فالنتيجة الأمارة حجّة، وينقيّد بصورة عدم لزوم المحذور، ويمكن انطباق هذا على مورد التعارض أي كلّ من المتعارضين حجّة في صورة عدم الأخذ بالآخر، أي لو أخذ به وكان الآخر مصادفاً يكون معذوراً و لولم يؤخذ به ولا بالآخر وكان مصادفاً أو الآخر مصادفاً لم يعذر، ومع إمكان التطبيق بهذا النّحو الّذي نتيجته التخيير أو الترجيح مع وجوده لابدّ من التمسّك بالدّليل، ولا وجه للالتزام بالتساقط، وهذا البيان لاتختصّ بالمبنى الصحيح في حجّيّة الأمارات، بل يجري على جميع المباني بناء على أنّ الأمارة شرعيّة دلّ عليها الإطلاق. نعم، بناء على أنّ الأمارة عقلائيّة لا يعتبر العقلاء شيئاً من الأمارتين حجّة في مورد التعارض. فتحصّل أن مقتضى القواعد التساقط، إذا كانت الأمارة معتبرة بنظر العقلاءِ ولم يكن فيها تأسيس من الشارع، والتخيير بناء على الجعل الشرعي الدّال عليه الإطلاقات، وبما أنّ الخبر حجّة عقلائيّة ولم يدلّ على حجّيّتها الشرعيّة دليل، بل جميع الأدلّة إرشاد إلى ما عليه العقلاء، فالأصل الأوّلي في الخبرين المتعارضين، التساقط.

وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما أفاده السيّد الأستاد(مدّظلّه) في وجه التسّاقط من عدم شمول الأدلّة لمورد التعارض، فإنّ شمولها للجميع غير معقول. ولواحد دون آخر ترجيح بلا مرجّح، والتخيير لا دليل عليه. وجه الضّعف ما مرّ من أنّه لو كانت الحجّيّة ببناءِ العقلاءِ نظير حجّيّة الخبر، لا يشمل الدّليل لمورد التعارض، لا لما أفاد،

بل لعدم بناءِ العقلاءِ و لو كانت بالإطلاقات. الإطلاق حجّة في مورد عدم القيد و يرفع اليد عن الإطلاق بمقدار القيد و القيد العقلي في المورد لا يمنع إلّا عن شمول الدّليل لجميع الطرفين. و أمّا الشمول و الانطباق بمقدار لا يستلزم المحذور: فلا مانع منه، فيجب الأخذ بالإطلاق بهذا المقدار و النتيجة التخيير على ما مرّ.

ثمّ إنّ معنى التخيير في المقام ليس هو التخيير بحسب الحكم الواقعي؛ لعدم العلم بالإصابة أوّلاً، و لا معنى للتخيير بين الحكم الواقعي و غيره ثانياً. و ليس معناه حجّيّة أحدهما مردّداً؛ فإنّ أحدهما المردّد لا واقع له، و لا الحجّيّة التخييريّة، فإنّها مساوق للترديد في الحجّيّة، بل معناه أنّه مع الأخذ بواحد منهما يكون معذوراً عند الخطأ، و مع عدم الأخذ بشيء منهما، يكون التكليف منجّزاً عليه بسبب الأمارة المصيبة، هذا على ما اخترناه من معني الحجّيّة و أنّ الحجّة ما به الاحتجاج، و أمّا بناء على مبنى جعل الطّريقيّة أنّ كلاً منهما طريق للواقع، و المكلّف مخيّر في تطبيق العمل على كلّ منهما. و هذا المعنى نظير ما يقال في الواجب التخييري: «إنّ كلّاً من الطرفين أو الأطراف واجب، و المكلّف مخيّر في مقام الامتثال»، فليتدبّر.

علاج الخبرين المتعارضين

علاج الخبرين المتعارضين بحسب الأخبار و الكلام في هذا المقام تارة في صورة عدم المرجّح و أخرى في صورة وجوده.

أمّا الصّورة الأولى: فالأقوال فيها ثلاثة: التخيير، التّساقط، التوقّف في الحكم و الاحتياط في مقام العمل، و لا يخفى أنّ شيئاً من أدلّة الباب لا يدلّ على التّساقط، و ما يمكن أن يقال في وجه هذا القول أنّ أخبار التخيير و التوقّف متعارضة، و لا يمكن علاجها بأدلّة العلاج، فإنّ الكلام في نفس أدلّة العلاج، فيرجع إلى القاعدة الأوّليّة، و هي تساقط نفسُ هذه الأدلّة، و تساقط الخبرين المتعارضين المفروضين

أو تضعيف كلا الطرفين من أخبار التخيير، والتوقّف بحسب السّنة، ويرجع إلى هذه القاعدة. فلابدّ من ملاحظة أخبار التخيير والتوقّف، فلو أمكن الأخذ بها والجمع أو الترجيح وإلّا فيرجع إلى القاعدة الأوّليّة الّتي أسّسنا.

أخبار التخيير

أمّا أخبار التخيير فمنها: رواية مكاتبة حميري: «بأيّهما أخذتَ من باب التّسليم كان صواباً» وهذه الرّواية لا تدلّ على المطلوب؛ إذ لعلّها ناظرة إلى بيان أنّ التكبير كماكان مستحبّاً وورد فيه حديثان: أحدهما: يأمر بإتيانه. وثانيهما: يرخّصه في تركه، فالإتيان به صواب؛ لأنّه مستحبّ وكذا تركه؛ إذ الأخذ بالدّليل المرخّص في المستحبّ صواب، فالأخذ بكل واحد منهما صواب لا من حيث التخيير، بل من حيث كون الواقع كذلك، فتكون الرّواية أجنبيّة عن أخبار التعارض.

ومنها: رواية عليّ بن مهزيار: «موسّع عليك بأيّة عملت» وهذه أيضاً كسابقتها تدلّ على أنّ التوسعة في العمل من حيث كون الواقع كذلك لا من حيث التخيير فأجنبية عن أخبار التّعارض.

ومنها: مرفوعة زرارة: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر» وقد طعن صاحب الحدائق الّذي ليس دأبه المناقشة في الإسناد في التأليف والمؤلّف؛ إذ قال: «فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللآلي مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها». فالأولى عدم التكلّم في هذه المرفوعة.

ومنها: مرسلة الكليني: «بأيّهما أخذتَ من باب التّسليم وسعك» ومن المطمئنّ به أنّ هذه لا تكون رواية مستقلّة، بل مأخوذة من روايات الباب، فلا تنفع لإثبات التخيير.

و منها: رواية ابن المغيرة و هي ليست من روايات الباب، بل تدلّ على حجّيّة خبر الثّقة.

و منها: رواية الفقه الرّضوي «و بأيّ هذه الأحاديث أُخذ من باب التسليم جاز» و الفقه الرّضوي فيه ما فيه، و لا تنطبق هذه الكبرى على مورد الرّواية فضلاً عن غيره.

و منها: رواية الميثمي و لا تدلّ إلّا على التخيير في موارد النهي إعافة أو الأمر فضلاً. فلا تثبت الكليّة.

و منها: رواية حسن بن الجهم عن الرّضاعليه السلام، قال: قلت يجيئنا الرّجلان كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم أيّهما حقّ. قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». و المهمّ في المقام هذه الرّواية و هي دالّة على التخيير إلّا أنّ في سندها ضعف لا يبعده جَبْره بعمل الأصحاب إلّا أنّ الاطمئنان بكون مستند الأصحاب هذه الرّواية غير حاصل. و الله العالم.

هذه هي ما ذكرت من أدلّة التخيير و شيء منها غير قابل للاستناد إليه إلّا رواية ابن الجهم على تأمّل.

أخبار التوقّف

و أمّا أخبار التوقّف فمنها: خبر سماعة. سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى تلقاه».

و يحتمل في هذه الرّواية وجوه:

الوجه الأوّل: أن يروي كلا الرجلين رواية واحدة و كان الاختلاف في لزوم الأخذ بها، و لزوم ردّها من جهة احتمال التقيّة مثلاً.

الوجه الثّاني: أن يروي كلاهما هذه الرّواية وكان الاختلاف في مضمونها، كأن يرويها أحدهما بالأمر والآخر بالنّهي. وهذا يعدّ من اشتباه الرّاوي، فلا يعلم ما هي الرّواية الصّادرة.

الوجه الثّالث: أن يروي كلّ منهما رواية في إحداهما الأمر وفي الأخرى النّهي. والرّواية لو لم تكن ظاهرة في أحد الاحتمالين الأوّلين غير ظاهرة في خصوص الأخير، فلا يمكن التمسّك بها لإثبات التوقّف في مورد التعارض.

منها: خبر سماعة أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام. قلت: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالعمل به والآخر ينهانا عن العمل به قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأل عنه»، قلت: لابدّ أن يعمل بأحدهما. قال: «اعمل بما فيه خلاف العامّة» وهذا الخبر أيضاً لا يدلّ على المطلوب، فإنّ ذيله يدلّ على أنّ الصّدر إنّما يكون فيما إذا لم يكن لابدّ منه في العمل بأن أمكن تأخير العمل حتى يسأل عن الإمام عليه السلام وهذا غير ما نحن بصدده، مع أنّ هذا الخبر وسابقه واردان في مورد دوران الأمر بين المحذورين، وفيه لو كان الأمر بالإرجاءِ حتى يسأل عن الإمام عليه السلام في سعة الوقت، فهذا خارج عن محلّ النزاع، ولو كان في مورد عدم إمكان رفع الجهل في الوقت، فيمكن أن يكون الأمر بالإرجاءِ من جهة أنّه لا أثر للأمر بالتخيير في الأخذ بالخبرين؛ فإنّ المكلّف بنفسه إمّا فاعل أو تارك. فتدبّر جيّداً.

و منها: مرسلة عوالي اللآلي: «إذن فارجئه حتى تلقى إمامك فتسأله». و لا يزيد مرسلته عن مرقوعته

و منها: رواية ميثمي: «ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوه إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف» وغاية ما تدلّ هذه الرّواية عليه أن لا يقال في الروايتين المختلفتين بالرأي، ويلزم

التوقّف عن ذلك. وأمّا العمل بها لواحد من الخبرين تخييراً: فلا تدلّ الرّواية على تقية.

و منها: ذيل المقبولة: «فارجئه حتى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف في الشبهات خير من الاقتهام في الهلكات» ولكن بما أنّ المقبولة واردة في القضاءِ وفصل الخصومة، ومن الظّاهر أنّه لا ترتفع الخصومة بالتخيير، فلا يمكن الاستدلال بها في غير ذلك من تعارض الرّوايتين.

و منها: بعض روايات ضعيفة قاصرة الدّلالة، نظير رواية السّرائر: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه إلينا» وقريب منها ما في المستدرك عن البصائر، ولا تدلّ الرّواية على وجوب التوقّف ولزوم الردّ إليهم عليهم السلام أعمّ من التوقّف في العمل مع أنّ طرفي المعارضة ما علم بأنّه قولهم عليهم السلام، وما لم يعلم ومن البديهي أنّ اللازم في الأخذ بالمعلوم دون غيره. وهذا غير ما نحن فيه. كما لا يخفى.

فشيء ممّا نمسك به من روايات التوقّف لا تدلّ على المطلوب، فلا معارض لرّواية ابن الجهم مع البناءِ على خبر سندها بالعمل، ولكن لم يحرز الاستناد إليها.

نعم، المتسالم بين الفقهاءِ التخيير في مورد التعادل، ورواية ابن الجهم بضميمة التسالم، ولاسيّما مع احتمال استناد الأصحاب إلى الرّواية مورث للاطمئنان بأنّ الحكم في تعارض الروايتين مع عدم المرجّح التخيير، فيرفع اليد عن الأصل الأوّلي وهو التساقط ويلزم بالتخيير.

ولا يخفى أنّ هنا فرقاً بين ما لو أحرز استناد الأصحاب إلى الخبر وبين ما لو لم يحرز ذلك، وكان الحكم بالتخيير من جهة الاطمئنان الحاصل من التسالم بضميمة الخبر، ولاسيّما مع احتمال الاستناد، والفرق أنّ مدرك التخيير على الأوّل الخبر، فيمكن التمسّك بإطلاقه في موارد الشّك. وأمّا على الثّاني: المدرك هو الاطمئنان الحاصل، ولا إطلاق له كي يتمسّك به في موارد الشّك. هذا تمام الكلام

في الصّورة الأولى، وأمّا الصّورة الثّانية: وهي صورة وجود المرجّح. فالأصل الأوّلي فيها التخيير بناء على تماميّة رواية ابن الجهم سنداً بحيث يطمئنّ باستناد الأصحاب إليها. وأمّا بناء على ما أتممنا به الصّورة الأولى وهي صورة التعادل من أنّ ضمّ التسالم بين الأصحاب إلى الرّواية موجب للاطمئنان بأنّ الحكم في صورة التعادل التخيير، فالاصل في المقام المرجّح لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّيّة، والأصل هو التعيين. لا يقال: إنّ الأصل الأوّلي، التساقط؛ لأنّه يقال: نعم ولكن خرجنا عنه بما تسالم عليه الأصحاب بضميمة الخبر في صورة التعادل، ولا يحتمل أن يكون صورة الترجيح أسوء حالاً من صورة التعادل، فالأمر دائر بين التخيير والترجيح، فيؤخذ بالرّاجح عملاً بقاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّيّة.

وأمّا بحسب الأخبار الواردة: فلا تدلّ الرّوايات على الترجيح في مورد، فإنّها بين ضعيفة السّند غير المنجبر كالمرفوعة أو أجنبية عن حكم الرّواية كالمقبولة أو دالّة على التخيير بين الحجّة واللّاحجّة.

بيان ذلك: أنّ الترجيح بالصّفات لم يذكر في غير المرفوعة والمقبولة والأولى علم حالها. والثّانية واردة في ترجيح الحكم لا الرّواية. وأيضاً الترجيح بالشّهرة غير مذكور في غيرهما، وقد عرفت أنّ الأولى غير قابلة للاستناد، والثّانية واردة في ترجيح الحكم مع أنّها في مقام تمييز الحجّة عن غيرها، فإنّ تطبيق التعلل الوارد فيها على ما اشتهر يدلّ على أنّه بيّن الرّشد فمخالفه بيّن الغيّ، فلابدّ من طرحه، وهذا من معارضة الحجّة واللّاحجّة والترجيح بموافقة الاحتياط لم يذكر في غير المرفوعة، فلا يتمّ. وبقي الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة وهما أيضاً من قبيل التمييز لا الترجيح، فإنّ المراد بلفظ الكتاب ليس ظاهر كلام القرآن، بل المراد منه الحلال والحرام والواجب الّذي في القرآن كما هو ظاهر لفظ الكتاب، ويدلّ عليه خبر

الميثمي أيضاً. فالمراد من مخالفة الكتاب، مخالفة حكم الله الثّابت في الكتاب و من المعلوم أنّ هذا المعنى من المخالفة يعدّ من الزخرف، و لا يقوله الإمام عليه السلام، فجميع الرّوايات العرض على الكتاب و ترجيح الرّواية بموافقة الكتاب ناظرة إلى مطلب واحد، و هو أنّ مخالفة القرآن أي حكم الله الثّابت فيه ـ والعياذ بالله ـ لا يصدر من الإمام عليه السلام، و ما ذكر من لفظ «الموافقة» في الرّوايات يراد منها ما لا يخالف أي يمكن الجمع بينهما لا أن يكون في الكتاب ما يكون بمضمونه و إلّا للزم طرح أكثر الرّوايات مع أنّ نفس هذه الرّوايات الدّالة على أنّ موافقة الرّواية للكتاب بشرط لجواز أخذ الرّواية لاموافق لها في الكتاب، فلا يجوز الأخذ بها، و ليعلم أنّ هذا لا أثر له في الرّوايتين المتعارضتين؛ فإنّ موافقة أحدهما للكتاب لا يتصوّر إلّا مع مخالفة الآخر له، و على هذا لا محصّل للقضيتين بين المخالفة بالتباين و غيره، و هذا أجبني عن مطلب الرّوايات، فالمتحصّل أنّ ما ثبت أنّه حكم الله في الكتاب أو السنّة يطرح ما يخالفه من الرّواية في مورد المعارضة و غيرها؛ فإنّها ليست بحجّة.

لا يقال: ظاهر الكتاب دليل على الكتاب؛ لأنّه يقال: الرّواية المخالفة للظّاهر أيضاً بمدلولها الالتزامي تدلّ على أنّ الكتاب الواقعي أي حكم الكتاب ليس موافقاً لظاهره، فلا يمكن الأخذ بظاهر الكتاب لإثبات الكتاب و طرح الخبر.

نعم، لو ثبت حكم الكتاب يطرح الخبر المخالف له بخلاف ما لو لم يثبت و نريد أن نثبته بظاهر الكتاب، هذا حكم الترجيح بموافقة الكتاب، و أنّه ليس من الترجيح، بل تمييز.

و أمّا الترجيح بمخالفة العامّة: فهذا أيضاً ليس ترجيحاً لأحد المتعارضين، بل تمييز بين الحجّة و غيرها؛ فإنّ أصالة الجهة في الرّوايات عقلائيّة، فلو فرضنا ورود روايتين متعارضتين إحداهما موافقة للعامّة و الأخرى مخالفة لها، لا يرى العقلاء

الرّواية الموافقة للعامّة مع وجود المعارض لها، واردة لبيان الواقع، فلا يجري أصالة الجهة، وإن شئت قلت: أصالة الجدّ في الرّواية الموافقة، فلا يمكن الأخذ بها بخلاف الرّواية المخالفة، فإنّ شرائط الحجّيّة فيها موجودة بتمامها، والمعارض غير ممكن الأخذ؛ لعدم جريان أصالة الجهة فيه، فيؤخذ بالمخالف ويطرح الموافق، فالمخالف حجّة والموافق ليس بحجّة، فما دلّ من الرّوايات على لزوم الأخذ بالمخالف، وأنّ الرّشد في ذلك من باب أنّه حجّة والموافق غير حجّة، فهذا أيضاً ليس مرجّحاً بل يكون مميّزاً بين الحجّة واللّاحجّة. هذا.

ولم نذكر الرّوايات بتفصيلها لعدم الحاجة إلى الذّكر بعد هذا التقريب، فتحصّل من جميع ما مرّ أنّه لادليل على ثبوت الترجيح من الرّوايات، فلو تمّ خبر ابن الجهم، يؤخذ بإطلاقه، ويحكم بالتخيير حتى في مورد وجود المرجّح.

وأمّا مع التّأمّل في سند الخبر: فلا يمكننا التمسّك بالإطلاق، وفي كلّ مورد احتملنا لزوم الترجيح من المرجّحات المنصوصة ومن غيرها، فلابدّ من الاخذ بذي المزيّة عملاً بقاعدة الدّوران بين التّعيين والتخيير في الحجّيّة، وهذا مضافاً إلى أنّه موافق للصّناعة موافق للاحتياط أيضاً، وهو طريق النجاة. فافهم.

وينبغي التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: ورد في بعض الرّوايات الترجيح بالأحدثية، فما كان من الروايتين أحدث فليؤخذ، كرواية الكناني. قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: «يا اباعمرو، أرأيت لو حدّثتُك بحديث أو أفيتك بفتياً ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ماكنتُ أخبرتُك أو أفتيتُك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ». قلت: بأحدثهما و أدع الآخر. فقال: «قد أصبتَ يا اباعمرو، أبى‌الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما و اللهِ لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي و لكم، أبى‌الله عزّوجلّ لنا في دينه إلّا التقية».

ولكن لاتدلّ الرّواية على أن وجّه اصابة أبي‌عمرو في الأخذ بالأحدث أنّ الأحدث موافق للواقع، بل ذيل الرّواية تدلّ على أنّ هذا الاختلاف من جهة التقيّة، و لعلّ التقيّة في الأحدث، ففي زماننا و بالنّسبة إلينا، مع عدم التقيّة و تكليفنا بتحصيل الحجّة على الواقع لاموضوع لمثل هذه الرّواية.

الأمر الثّاني: لا بأس بتطبيق ما ذكرنا سابقاً على رواية أيّوب: «مالم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

أوّلاً: من الحكم نستكشف الموضوع، فقوله: «زخرف»، تدلّ على أنّ مالم يوافق بمعنى مخالفة الكتاب الّتي بيّنّاها.

ثانياً: نقول: إمّا أن يسلّم بأنّ المراد من «مالم يوافق»، المخالف، فتدلّ الرّواية على المخالفة بالمعنى المتقدّم. وإمّا أن يؤخذ بظاهره و يقال: إنّه لابدّ من أن يكون الحديث موافقاً للقرآن، وله شاهد من الكتاب العزيز، فنقول: نفس هذه الرّواية غير موافقة للقرآن بهذا المعنى، فلا يمكن الأخذ بها لدلالة نفسها على أنّ: «مالم يوافق»، فهو «زخرف» و بعين هذا البيان يقال في رواية ابن‌أبي‌ميمونة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به، قال: «إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و إلّا فالّذي جاءكم أولى به». مع أنّ في الرّواية شهادة على أنّ المقام من قبيل معارضة الحجّة باللاحجّة لقوله: «يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به» و شهادة أخرى على أنّ الموافقة و المخالفة للكتاب في الروايتين المتعارضتين، والرّواية الواحدة غير معارضة، بمعنى واحد لتطبيق الإمام عليه السلام الكبرى الكلية الّتي ليس فيها قيد التعارض على مورد التعارض، و هذه الكبرى بعينها قد انطبقت في الرّواية على غير مورد التعارض أيضاً، فما ذكر في بيان المخالفة للكتاب من المعنيين مخالف لتطبيق هذا الكبرى في الرّوايات على الموردين.

الأمر الثّالث: ممّا يدلّ على أنّ المراد من الكتاب أحكامه لا ظاهره ضميمة «السنّة» إليه في رواية أيّوب، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسّنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

والحكم بكفر المخالف للكتاب والسنّة في رواية ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من خالف كتاب الله وسنّة محمّد صلى الله عليه وآله فقد كفر».

لا يقال: إنّ هذه الرّوايات واردة في غير مورد المتعارض. فإنّه يقال: التعبير في الموردين: «مخالفة الكتاب» و«موافقة الكتاب» ويعلم من هذه الرّواية أنّ مخالفة الكتاب والسنّة هي الّتي توجب الكفر، فتنطبق عليها كبرى تلك المسألة أيضاً مع ما ذكرنا سابقاً من ظهور لفظ «مخالفة الكتاب» و«موافقة الكتاب»، وبرواية الميثمي على ذلك.

الأمر الرّابع: الظنّ أنّ ما أسند إلى الكليني، وعبّر عنه بمرسلة الكليني، ليست رواية أخرى غير روايات الباب، فلاحظ.

الأمر الخامس: ممّا يشهد على أنّ الرّوايات في مقام بيان تمييز الحجّة عن غيرها تعرّض بعضها لموافقة الكتاب ومخالفة الكتاب، وعدم تعرّضها لموافقة العامّة ومخالفتها، وتعرّض بعض بالعكس.

وفي المقبولة جمعت بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة بعبارة واحدة، وفي بعض النّصوص تقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامّة، وهذا لا يستقيم مع كونهما مرجّحاً. فلاحظ رواية ابن عبدالله قال: قلت للرّضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامّة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه».

فيسأل أنّ موافقة الكتاب لو كانت مرجّحة لِمَ أهملت في هذه الرّواية مع أنّ الترجيح بها مقدّم على الترجيح بمخالفة العامّة؟ وممّا يؤكّد ذلك التعبير الواردة في

رواية ابن الجهم: «فإذا لم تعلم» و إليك الرّواية من ابن الجهم عن الرّضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ و أحاديثه، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يشبههما فليس منّا». قلت: يجيئنا الرّجلان و كلامهما ثقة بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم، فموسّع عليك بأيّهما أخذتَ».

فمن هذا التعبير يعلم أنّه قبل وصول النّوبة إلى التخيير، تعلم الرّواية و لو بالمقايسة على الكتاب و السّنّة، و لو علمت الرّواية الّتي لابدّ من الأخذ بها، يعلم لزوم طرح الآخر، و ليس هذا إلّا التميز بين الحجّة و غيرها.

الأمر السّادس: بناءً على ما اخترناه من أنّ الرّوايات في مقام التخيير لا الترجيح، يعلم أنّ العلل الواردة فيها من: «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه» أو: «فإنّ الرّشد في خلافهم» و غير ذلك، كلّها منطبقة على التخيير لا الترجيح، فلا يمكن الأخذ بعمومها، و القول بلزوم التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، فإنّها ليست بمرجّحات و إنّها مميّزات، و لا يسري حكم المميّز على المرجّح، و لا تنطبق كبرى المتطبّق على الأوّل، على الثّاني.

الأمر السّابع: أحسن رواية سنداً و دلالة على كون موافقة الكتاب ثمّ مخالفة العامّة مرجّحاً في باب التعارض أو مميّزاً على ما اخترناه، رواية عبدالرّحمان بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

الأمر الثّامن: لو فرضنا المعارضة بين أخبار التوقّف و التخيير، تكون نتيجتهما التخيير أيضاً، فإنّ ظاهر أخبار التوقّف، هو التوقّف في الأخذ و الاحتياط في مقام

العمل، وهذا القول شاذ؛ فإنّ الفقهاء إمّا ملتزمون بالتخيير أو التساقط والرّجوع إلى سائر القواعد، وإمّا الاحتياط: فيعدّ من الشاذ، وبمقتضى لزوم ترك الشاذّ ـ والأخذ بغير الشّاذّ الدّال عليه أخبار الترجيح، بل نفس الشذوذ، مانع عن العمل بالشاذّ على ما مرّ ـ يحكم بالتخيير مضافاً إلى أنّ أخبار التخيير نصّ فيه، وأخبار التوقّف ظاهر في وجوب التوقّف قضيّة؛ لظهور الأمر، فيؤخذ بالنّص، ويحمل الظنّ على الرّجحان، وهذا جمع عقلائي مقبول، ومع هذا الجمع لا تصل النّوبة إلى سابقه، كما لا يخفى.

الأمر التّاسع: النّسبة بين الرّوايتين لو كانت عموماً وخصوصاً مطلقاً، فهما لا يعدّان من المتعارضين؛ لوجود الجمع العقلائي بينهما، ولزوم حمل الأعمّ على الأخصّ، ولو كانت النّسبة بينهما التباين فيشملهما ما مرّ من الترجيح والتخيير قطعاً، وأمّا لو كانت النّسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فهل تكونان مشمولة لذلك أو لا؟ فيه كلام بين الأعلام، والحقّ عدم الشمول؛ فإنّ غاية دليلنا في التخيير والترجيح، التسالم ودوران الأمر بين التعيين والتخيير، ولا تسالم في المقام، والأمر غير دائر بينهما، بل يحتمل التّساقط، وهو الأصل الأوّلي في الأمارتين المتعارضتين على ما مرّ، فبمقتضى هذا الأصل يحكم بالتّساقط؛ لعدم تماميّة الدّليل الثّانوي في هذا المورد، مع أنّ معنى التخيير والترجيح الأخذ بإحدى الرّوايتين تخييراً أو ترجيحاً، وطرح الآخر. وهذا لا ينطبق على العامين من وجه.

الأمر العاشر: هل التخيير ابتدائي أو استمراريّ؟ أمّا على ما اخترناه من أنّ دليل التخيير لا إطلاق له: فالقدر المتيقّن هو الابتدائي ولابدّ من الأخذ به. وأمّا على تمامية سند رواية ابن الجهم: فيمكن القول بشمول الدّليل للوقائع المتأخّرة أيضاً إلّا أنّ العلم إجمالاً بالمخالفة القطعية لو كان له أثر في كلا الطرفين بالفعل، لابدّ من مراعاته على ما بيّن في دوران الأمر بين المحذورين، وتفصيل الكلام في محلّه.

تعارض العموم و الإطلاق

أفاد الشيخ الأعظم﵀ في مبحث «التعادل و الترجيح» في تعارض الإطلاق و العموم ما نصّه:

لا إشكال في ترجيح التقييد على ما حقّقه سلطان العلماء من كونه حقيقة؛ لأنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان. و العام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق، و البيان للتخصيص مانع عن اقتضاءِ العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل و المفروض وجود المقتضى له، ثبت بيان التقييد، و ارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليل تعليقي و العام دليل تنجيزي. انتهى.

و اختار ما أفاد الشيخ﵀ سيّدنا الأستاد. و ذكر: «أنّ نسبة العامّ و المطلق نسبة الأمارة و الأصل». و السيّد الأستاد الإمام﵀ اختار تقديم العام أيضاً. و قال في وجهه:

إنّ دلالة المطلق على الإطلاق من جهة دلالة الفعل، و أخذ لفظ «مطلق» في الموضوع و عدم قرينة على التقييد، و لذا لا يعارض دليل القيد دليل المطلق، بل يرفع موضوع أصالة الإطلاق فيه بخلاف دلالة العام؛ فإنّه بالوضع و غير موقوف على شيء آخر، و لذا يعارض الخاصّ العامّ، و يقدّم عليه تقدّمَ الأظهر على الظاهر. و عليه يكون وجه تقديم العام على المطلق واضحاً، فإنّ العام يرفع موضوع أصالة الإطلاق، فلا إطلاق حتى يخصّص العام به، و عمدة الأُصوليين على ما رأيت كلامهم على ذلك.

و قد خطر ببالي القاصر إشكال و هو أنّ دلالة المطلق و إن كانت موقوفة على جريان مقدّمات الحكمة، و منها عدم البيان إلّا أنّ كون العام صالحاً للبيان، غير مسلّم، فإنّ كونه بياناً موقوف على حجّيّته، و ذلك موقوف على عدم كون المطلق

معارضاً للعام، فلو رفعت المعارضة بكون العام بياناً يلزم الدّور.

وبعبارة أخرى كما أنّ عدم البيان مأخوذ في ناحية اقتضاءِ المطلق للإطلاق، كذلك عدم وجود المعارض دخيل في حجّيّة العام بالنّسبة إلى مدلوله؛ فإنّ وجود البيان في الأوّل يرفع المقتضي للحجّيّة، ووجود المعارض في الثّاني يكون مانعاً عن الحجّيّة، وكما أنّ تخصيص العام بواسطة المطلق مستلزم للدّور، غاية الأمر بحسب الاقتضاء كذلك تقييد المطلق بواسطة العموم أيضاً، مستلزم للدّور في ناحية المانع؛ فإنّ حجّيّة العموم أي كونه بياناً للمطلق موقوف على عدم كون المطلق مانعاً عن حجّيّته في العموم، فلو رفعت المانعيّة بالعموم يلزم الدّور، فالصحيح التساقط في هذا التعارض، وقد ظهر أنّ ما أفاده الشيخ من: «أنّ دلالة العامّ تجيزي»، غير صحيح؛ فإنّها بمعنى حجّيّته معلّقة على عدم المانع. هذا.

وأشكل المرحوم الآخوند الخراساني في الكفاية على القوم بأنّ: «عدم البيان الّذي هو جزء المقتضي هو عدم البيان في مقام البيان لا إلى الأبد» واستشكل الجماعة عليه بأن: «ما هو دخيل في مقدّمات الحكمة عدم البيان مطلقاً لا في مقام التخاطب».

ولقد أجاد المرحوم المحقّق الأصفهاني﵀ بكلام في المقام فوق الإجادة أنّ العام وإن كان ظهوره وضعياً إلّا أنّ حجّيّته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدّي. فإذا كان عادة المتكلّم بيان المراد الجدي ولو بكلامين منفصلين، فلاكاشفية نوعيّة للعام عن إرادة الشمول جداً إلّا إذا لم يتعقّبه ما يخصّصه، فكما أنّ أصل ظهور المطلق في الإطلاق مراعى بعدم بيان القيد، كذلك كاشفية العام نوعاً عن إرادة العموم مراعى بعدم ورود ما يوجب قصره على بعض أفراده. فالمطلق صالح للمنع عن تمامية الكشف النوعي عن المراد الجدّي، والعام صالح للمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقي، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر بنحو الكليّة، بل لابدّ من

ملاحظة الخصوصيات الموجبة لا قوائية أحدهما في الظهور أو الآخر في الكاشفية النوعيّة. فتدبّر جيّداً.

وما أفاده هو الصحيح المختار، وقد بيّنّا ما يخطر بالبال ـ ونسأل الله العلي المتعال أن يوفّقنا لصالح الأعمال، ويجعل أمورنا خيراً بحسب المآل بحقّ محمد وآله خيرآل ـ وهنا إشكال على الشيخ﵀، وهو أنّه لو توقّف الإطلاق على عدم البيان، الأعمّ من البيان، المتّصل والمنفصل، يلزم الإجمال في جميع المطلقات مع احتمال تقييدها وعدم جواز التمسّك بالإطلاق؛ لاحتمال وجود تقيّد منفصل لم يصل إلينا؛ إذ الشكّ في ذلك يساوق الشكّ في ثبوت الإطلاق وعدمه، والتمسّك بالإطلاق فرع إحراز أصل الظهور الإطلاقي في الدليل، وأصالة عدم القرينة إنّما تجري فيما إذا كان ظهور في مقام الإثبات ومرجعها لبّاً إلى أصالة الظهور، وفي مقام لا ظهور على الفرض.

والسيّد الأستاذ تبعاً لأستاذه المرحوم النائيني﵀ أجاب عن الإشكال: «بأنّ الإطلاق في كل زمان فرع عدم البيان إلى ذلك الزّمان، فظهور المطلق في الإطلاق يبقى مستمرّاً ما دام لا قرينة على خلافه فإذا جاءت القرينة ارتفع هذا الظهور من حينه».

وفيه أوّلاً: لا معنى لارتفاع الظهور إلّا بارتفاع حجّيّته، وهذا في العام موجود أيضاً فإنّه لو كان المتكلّم بصدد بيان مراده من كلامه يحصل لكلامه الظهور لا يرتفع بالوصول إلى بيان متأخّر، ولو لم يكن كذلك، بل كان بصدد بيان مراده من جميع كلماته الّتي تصدر منه، فلا ظهور من الأوّل لكلامه. وهذا هو أشكال الإجمال في المطلقات. مع أنّ احتمال وجوب بيان غير واصل في الزمان الثّاني أيضاً موجب للإجمال.

وبالجملة هذا الإشكال، وهو لزوم الإجمال في المطلقات، لو كان عدم البيان

مطلقاً أعمّ من المتّصل والمنفصل جزء من مقدّمات الحكمة أقوى دليل على بطلان ذلك، وأنّ الحقّ مع المحقّق الخراساني﵀ من أنّ: «عدم البيان المأخوذ في المقدّمات عدم بيان مراده بشخص كلامه لا الأعمّ من عدم البيان حال إلقاءِ الكلام، وعدم البيان إلى حال انفاذ المرام، والفرق بين العام والمطلق أنّ دلالة الأوّل من الظهور الإيجابي بالوضع، ودلالة الأخير من الظهور السلبي من جهة عدم بيان القيد، ولكن ما لم تحصل أظهرية في مقام لا يقدّم أحدهما على الآخر، أساس الظهورات الإطلاقية في المطلقات، الظهور السلبي في أنّ ما سكت عنه ولم يذكره في مرحلة الإثبات غير ثابت في مرحلة الثبوت والجدّ. فليس هناك شيء قد قصده ولم يقله.

وأساس الظهورات التقييدية في المقيّدات، الظهور الإيجابي في أنّ ما ذكره مرحلة الإثبات ثابت في مرحلة الثبوت أيضاً فليس هناك شيء قد قاله ولم يقصده، وهكذا الحال في العمومات فإنّ دلالتها من الظهور الإيجابي.

ذكر السيّد الشهيد الصّدر [رضوان الله عليه] أنّ الظهور الإيجابي أقوى عند العرف من الظهور السلبي وأظهر.

أقول: نعم، هذا صحيح في الجملة أي بالنّسبة إلى المقيّد والمطلق. لا دائماً حتى في مورد تعارض العموم والإطلاق، فهذا العرف هل يرى أظهريّة «لا تكرم ناسقاً» عن «أكرم عالماً»، باعتبار أنّ دلالة الأوّل في المجمع أيجابي والثّاني سلبي، بل تقديم المقيّد على المطلق، ليس من باب الإيجاب والسلب أيضاً، بل الوجه تعارف محيط التقنين ببيان القوانين بالمطلّقات والمقيّدات. وهكذا بالعمومات والخصوصات وإلّا فليس كلّ كلام محلّاً لصناعة الإطلاق والتقييد، والعام والخاصّ.

والحاصل أنّ تقديم المقيّد على المطلق كتقديم الخاصّ على العامّ إنّما هو في محيط التقنين والجعل بلحاظ تعارف هذا المحيط به بيان القوانين أوّلاً: بصورة

الإطلاق و العموم، و بيان المقيّدات و المخصّصات بعد ذلك و لو بمدة تفصل بينها. و مثل هذا المعنى لا يوجد في غير محيط التقنين و الجعل، و لذا يرى التناقض إذا كتب في رسالة: «أنّه لا يجوز بيع الأعيان النجسة»، ثمّ بعد أوراق كتب فيها: «يجوز بيع الدّم» و ليس هذا مقام التخصيص و التقييد.

و هكذا ليس من هذا الباب التعارض بين العموم و الإطلاق و لو في محيط التقنين لعدم تعارف بيان المخصّصات و المقيّدات بهذا النّحو. فالصحيح عدم تقديم العموم على الإطلاق، بل الحكم التساقط في المجمع، و الرّجوع، إلى دليل آخر. و الحمد لله ربّ العالمين.

الاجتهاد و التقليد

اعلم، أنّ كلّ مكلّف إذا التفت إلى حكم شرعيّ، فإمّا أن يحصل له القطع به أولا.

أمّا إذا حصل له القطع به: فيقطع باستحقاق العقاب بمخالفة قطعه، و لذا يجب عليه الجري على وفقه عقلاً من دون حاجة إلى أي جعل شرعاً، و هذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام، و هو الاجتهاد.

و أمّا إذا لم يحصل له القطع بالحكم كما هو الحال غالباً: فلا يحتمل أن لا تكون التكاليف الواقعيّة موجّهة إليه، فلابدّ له من تحصيل البراءة اليقينية عنها.

و بعبارة أخرى العقل يحكم بلزوم عمل يحصل بسببه القطع بالفراغ عن عهدة ذلك التكاليف الواقعيّة و إلّا لم يؤمن من العقاب. و إن أبيت إلّا عن احتمال ذلك التكاليف غير مقرون بالعلم الإجمالي، فالحكم، أيضاً كلّه من جهة أنّ ذلك الشبهة، شبهة قبل الفحص، و لا تجري فيها أدلّة البراءة لا عقلاً و لا شرعاً كما قرّر في محلّه، فلابدّ له من عمل يقطع به الأمن من العقاب، و هذا لا يحصل إلّا بالاستناد إلى حجّة ثبتت حجّيّتها بدليل قطعي، و ذلك إمّا الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط التامّ في كل

محتمل التكليف. لكن يشكل الأخير أوّلاً: في موارد لا يتمكّن من الاحتياط، مثل موارد دوران الأمر بين المحذورين، فلابدّ له من الاجتهاد فيها أو التقليد. و ثانياً: في موارد عدم تمكّن الشخص من الاحتياط. و ثالثاً: من جهة عدم حصول الأمن بالاحتياط فقط، فقد يكون التكليف المحتمل أمراً عبادياً، فالعمل به في ذلك رجاء مناف للجزم في النيّة المحتمل وجوبه، وقد يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار المحتمل إفساده للعبادة.

وبعبارة أخرى نفس جواز الاحتياط في العبادات عموماً، وفي موارد يلزم منه التكرار في العمل خصوصاً، حكم مشكوك فيه، والاحتياط فيه غير ممكن، فلابدّ من الاجتهاد فيه أو التقليد.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ جواز التقليد أيضاً لابدّ وأن يثبت بدليل قطعي غير التقليد؛ للزوم الدّور أو التسلسل، فلابدّ من الاجتهاد فيه، فتحصّل أنّ المكلّف لابدّ وأن يستند في عمله إلى حجّة ثبتت حجّيّتها بدليل قطعيّ، وهي إمّا في نفس المورد، وإمّا الاحتياط الّذي ثبتت حجّيّته بالاجتهاد أو التقليد الّذي تثبت حجّيّته بالاجتهاد، فالأساس هو الاجتهاد في مقام العمل.

ثمّ إنّ هذا الوجوب هل هو عقلي أو غيريّ أو نفسي أو طريقي؟ والحقّ في المقام أنّه عقلي، وهو من أفراد وجوب الإطاعة؛ لأنّ العقل يحكم بعدم حصول الإطاعة يقيناً إلّا بذلك، فيجب. فظهر من ذلك أنّ عدم جواز الاجتزاء بعبادات العامي أو معاملاته الّذي تارك الاحتياط أو التقليد، والقول ببطلانهما كما يظهر من المسألة السّابعة من فروع العروة عقليّ في مقام الظاهر، لا واقعيّ، فلا يجوز الاكتفاء بذلك ما لم يعلم مطابقته للواقع، فإذا كان العمل مطابقاً للواقع ولم يعلم هو بذلك أبداً فأيضاً صحيح في الواقع، غاية الأمر لا يجوز له الاكتفاء بذلك عقلاً في مقام الظاهر، فتحصّل أنّ هذا الوجوب من باب الدّفع الضرر المحتمل وهو عقلي.

وقد يقال: إنّ التعلّم مقدّمة لحصول ذلك التكاليف، فيجب غيرياً لكنّه فاسد من وجهين:

اوّلاً: ثبت في بحث مقدّمة الواجب أنّ القول بالوجوب الغيريّ للمقدّمة لا يرجع إلى محصّل، ووجوب المقدّمة أيضاً وجوب عقلي من أجزاءِ وجوب الطاعة.

ثانياً: لو تنزّلنا عن ذلك وقلنا: إنّ مقدّمة الواجب واجبة بوجوب مولويّ ناشٍ عن وجوب ذيها، وهذا معنى الوجوب الغيري إلّا أنّه إنّما يتمّ في مقدّمات الواجب، لا في مقدّمات حصول العلم بحصوله.

وبعبارة أخرى: وجود ذات الواجب محكوم بالوجوب، فمقدّماته تجب بوجوبه، لكن العلم بوجود الواجب وجوبه، غير مسلّم وما نحن فيه ليس من المقدّمات الوجوديّة في شيء.

أمّا في مورد الاحتياط الغير المستلزم للتكرار: فلا تتصوّر مقدّمة حتى يلتزم بوجوبها؛ فإنّ الاحتياط في موارد شبهات الوجوبيّة بالفعل وفي موارد شبهات التحريميّة بالترك، وحينئذ ذلك الفعل أو الترك إمّا نفس الفعل المكلّف به أو لا يكون متعلّقاً للتكليف أصلاً، فأين مقدّمة حتى تجب.

وأمّا في موارد يستلزم الاحتياط فيها للتكرار: فتكرار العمل ليس مقدّمة وجودية، بل مقدّمة عمليّة، كما هو واضح، وهكذا الكلام في الاجتهاد والتقليد أيضاً، فإن التعلّم ليس مقدّمة وجوديّة دائماً، بل في بعض الوارد تحصيل العلم مقدّمة للعلم بحصول الواجب، مثل ردّ السلام، فتحصيل العلم بوجوبه ليس مقدّمة لذاته، بل يمكن ردّ السّلام و لو جاهلاً بحكمه.

نعم، قد يكون التعلّم مقدمة وجودية، مثل الصلاة للفارسي فلايوجد الصلاة إلّا بالتعلّم أو الحجّ والواجبات المركّبة الّتي بينها ترتيب، فلا يوجد إلّا بالتعلّم، ولكن يمكن أن يقال بأنّه لو سلّم تصوّر ذلك الكبرى، وهو إمكان فرض لم يوجد الواجب

إلّا في فرض التعلّم، لكنّ المثالين والواجبات المركّبة خارجة عن ذلك، فإنّ التعلّم هو تحصيل الحجّة، ويمكن أن توجد المذكورات من دون ذلك، بل بتحصيل غير حجّة مع مطابقتها للواقع. فافهم.

وأمّا احتمال الوجوب النفسي: فلا وجه له إلّا الآيات والرّوايات الّتي يدّعى دلالتها على ذلك، مثل آية النفر، والأخبار الدّالّة على وجوب التعلّم، لكن هذا واضح البطلان. فقد ذكر في محلّه دلالة المذكورات على الوجوب الطريقيّ، وتدلّ عليه هذه الرّواية: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيمة: عبدي كنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت؟! وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال: افلا تعلّمتَ حتى تَعمل؟!».

ثمّ على تقدير التسليم بأنّ التعلّم واجب نفسيّ لكن الاحتياط غير التعلّم، فكيف يصير واجباً من باب وجوب التعلّم؛ فإنّ الاحتياط هو إحراز إتيان العمل بجميع محتملاته لا تعلّم الحكم، كما هو أوضح من أن يخفى.

وأيضاً التقليد على الصحيح من أنّه: «استناد إلى قول الغير»، ليس بتعلّم، والتعلّم مقدّمته.

وأمّا احتمال الوجوب الطريقيّ لهذه الثلاثة: فأيضاً ساقط من جهة أنّ الاحتياط لا يكون معذّراً لعدم تصوّر مخالفة الواقع في مورده، ولا يكون منجّزاً أيضاً؛ لما ذكرنا من أنّ التكليف الواقعي بنفسه منجّزاً إمّا للعلم أو الاحتمال قبل الفحص، فلا يحتاج إلى منجّز آخر، فكيف يكون الاحتياط منجّزاً له، فلا يكون الاحتياط واجباً كله.

وأمّا الاجتهاد والتقليد: فأيضاً لا يكونان منجّزين للتكليف بعين ما ذكرنا في سابقهما، ومع التسليم والقول باحتياج الأحكام إلى منجّز آخر غير ما ذكر، فلا يكون الاجتهاد والتقليد مع ذلك منجّزاً للتكليف؛ فإنّ المنجّز في الاجتهاد هو

الدّليل الدّالّ على الحكم عند المجتهد، لا اجتهاده، وفي التقليد هو فتوى الغير لا استناده.

نعم، لا بأس بالقول بكونهما معذّرين، فإذا اجتهد وأخطأ أو قلّد العامي ولم يصل إلى الواقع، فيصحّ الاعتذار عند المولى: بأنّي استفرغتُ الوسعَ في تحصيل الواقع وأخطأت، أو إنّي عملتُ استناداً إلى قول المجتهد ولم أصل إلى الواقع. هذا.

ولكن لا يمكن المساعدة لذلك؛ فأنّ لازمه أن لا يكون وجوب العمل على وفق جميع الطّرق والأمارات طريقياً؛ لعدم كونها منجزّةً، لأنّ الحكم منجّز في المرتبة السّابقة من جهة العلم الإجمالي أو الاحتمال، نعم يكون معذّراً عند مخالفة المؤدّى للواقع، وهذا كماترى، فمعنى الوجوب الطريقي هو الإلزام بالعمل على شيء بلحاظ وصوله إلى الواقع، سواء كانت نتيجته التعذّر أو لم تكن، وسواء كانت نتيجتها التنجّز أولم تكن، وهذا فيما نحن فيه موجود؛ فإنّ ذلك الوجوب العقلي الّذي مرّ بيانه، ولوكان من باب وجوب دفع الضّرر المحتمل إلّا أنّه بلحاظ الوصول إلى الواقع، وهذا معنى الوجوب الطريقي، ولا يضرّ اجتماع وجوب عقلي وطريقي.

الكلام في الاجتهاد

ويقع الكلام أوّلاً: في تعريفه. أمّا لغةً: فإنّه مأخوذ من «الجَهد»، وهو المشقة، أو «الجُهد» وهو الطاقة أو المشقّة. فاجتهد فلان، أي بذل طاقته أو تحمّل المشقة، أو الظنّ أنّه لا يفرّق في معناه بين الأخذ من أيّ المادّتين.

وأمّا بحسب الاصطلاح: فقد عرّف بـ: «أنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي» والعامّة أضلّ لهذا التعريف، كما يظهر من الحاجبيّ وغيره، وتبعهم جمع من الخاصّة أيضاً، لكنّ هذا التعريف على مسلك العامّة وإن كان لا خير فيه؛ لأنّهم يرون الظنّ حجّة مطلقاً. إلّا أنّه على مذهب الخاصّة يستقيم؛ فإنّ الظنّ

ليس بحجّة عندهم والاستناد إليه بدعة محرّم على مسلكهم، بل هذا لا يصحّ على مذهب العامّة أيضاً؛ فإنّ جلّ الحجج الشرعيّة غير مفيدة للظنّ: كأصالة البراءة و غيرها و المدار كما ذكرنا تحصيل الحجّة، سواء كان مفيداً للظنّ أو لم يكن، و لا عبرة بما ليس بحجّة، سواء كان مفيداً له أو لم يكن.

و قد عرّف الاجتهاد: «بأنّه ملكة يقتدر بها الاستنباط الأحكام الشرعيّة» و هذا التعريف و إن كان سالماً عمّا أوردنا على سابقه، لكنّه لا يستقيم على ما مرّ من كونه طرفاً للواجب التخييريّ و أنّ الأمن من الضرر لا يحصل إلّا بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فإنّ الملكة بنفسها لا دخل لها في ذلك و إن لم يستنبط شيئاً فعلاً.

نعم، سيجيء في بحث التقليد من أنّ المقلّد لابدّ و أن يكون مجتهداً. و أيضاً لا يجوز للمجتهد تقليد غيره، فهل معنى المجتهد في ذلك المقام ما ذكرناه من أنّه لا يكون صاحب الملكة صرفاً، بل لابدّ فيه من الاستنباط فعلاً أو غير ذلك، فهذا خارج عمّا نحن فيه و سيجيء الكلام فيه مفصّلاً.

قال سيّدنا الأستاد (مدّظلّه): «الصحيح في مقام تعريفه بأنّه تحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ و أيضاً أنّ الصّحيح تعريفه بأنّه تحصيل الحكم الشرعي عن حجّة تفصيلية»؛ فإنّ المجتهد يبذل طاقته لتحصيل الحكم الإلهي لا الحجّة عليه و إن لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، و قيّدنا الحجّة بالتفصيلية؛ لأنّ المقلّد أيضاً يحصّل الحكم عن الحجّة، و هي فتوى مرجعه إلّا أنّها حجّة إجمالية، فالأولى تعريف الاجتهاد: «بأنّه تحصيل الوظيفة الشرعيّة عن الأدلّة التفصيلية». هذا.

و قد وقع التصالح بين الأخباريين والأُصوليين، و ارتفع استيحاشهم. فإنّهم إنّما ينكرون الاجتهاد على المجتهدين؛ لزعمهم أنّهم يريدون من الاجتهاد المعنى الأوّل، و هو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، و على هذا الاستيحاش في محلّه، لكن على ما ذكرنا يرتفع الاستيحاش؛ فإنّ الأخباري أيضاً لا ينكر لزوم

تحصيل الأمن من الضرر في مقام امتثال الأحكام الشرعيّة و هو لا يحصل إلّا بالعمل على وفق الحجّة.

الجهة الثّانية: حيث إنّ الاجتهاد من المقدّمات العقليّة قليل جدّاً، مثل وجوب المقدّمة، و حكم الضدّ، و جواز اجتماع الأمر و النّهي، فلابدّ من الرّجوع إلى الآيات و الرّوايات كثيراً. و حيث إنّ ذلك من اللغة العربيّة، فلابدّ من تحصيل علم اللّغات، فنحتاج إلى علم اللّغة، و أيضاً لابدّ من العلم بقواعد اللّغة العربية، و هو الصرف، و النحو، و المعاني، و البيان، بمقدار يفهم منه ظواهر ألفاظ الكتاب و السنّة، و الزائد على ذلك من تلك العلوم غير محتاج إليه.

و أمّا علم المنطق: فلا دخل له في الاستنباط أبداً، و ذلك من جهة أنّ مقدار ما لابدّ منه من ذلك ضرورية، و الزائد على ذلك لا يحتاج إليه. بقي هنا علمان: علم الأُصول، و علم الرجال. أمّا الأوّل: فوجه الاحتياج إليه واضح بيّن في أوّل الأُصول.

و أمّا علم الرجال: فإن قلنا بحجّيّة جميع الرّوايات المذكورة في الكتب الأربعة أو قلنا بعدم حجّيّة ما لم يكن معتمداً بفتوى المشهور: فأيضاً لا يحتاج إليه، و ذلك ظاهر. و أمّا بناء على الصحيح من أنّه لابدّ في حجّيّة الرّوايات من أحد أمرين: إمّا الوثوق بالصدور، أو الوثوق بالرّاوي، فيحتاج إلى علم الرجال و إن كان استناد المشهور أيضاً كاف في دخول الخبر في ملاك الحجّيّة أي الأمرين المذكورين؛ خلافاً للسيّد الأستاد (مدّظلّه). لكن هذا لا يوجب عدم الحاجة إلى علم الرجال في موارد عدم إحراز استناد المشهور، و هذا ظاهر.

الجهة الثّالثة: ينقسم المجتهد باعتبار إلى من استنبط الحكم و علم به فعلاً، و إلى من لم يستنبط كذلك، بل له ملكة يقتدر بها من الاستنباط. و بعبارة أخرى: إلى المستنبط بالفعل، و المستنبط بالملكة.

وأيضاً ينقسم باعتبار إلى من له ملكة يقتدر بها من استنباط جميع الأحكام، وإلى من ليس له إلّا بالنّسبة إلى بعض ذلك. وبعبارة أخرى: إلى المطلق والمتجزّئ. فالصّور أربعة، وفي كلّ واحد منها يقع الكلام إمّا في حكم نفسه، وذلك جواز تقليده للغير، وإمّا في حكم غيره، وذلك إمّا في جواز تقليد الغير له، وإمّا في جواز تصدّيه للحسبيّات ونفوذ أحكامه وغير ذلك من المناصب المربوطة بالمجتهد، والقدر المتيقّن من ذلك هو المجتهد المطلق المستنبط بالفعل، وأمّا في المجتهد المطلق الغير المستنبِط بالفعل: فبالنّسبة إلى جواز تقليده للغير: فقد ادّعى الشيخ الأعظمﷺ ـ في رسالته المخصوصة بالاجتهاد والتقليد ـ الإجماع على عدم الجواز والحق كما ذكرهﷺ وإن خالفه صاحب المناهلﷺ. وذلك من جهة أنّ الأحكام الواقعيّة منجّزة في حقه إمّا من جهة العلم الإجمالي، وإمّا من جهة قيام الحجّة عليها وتمكّنه من الوصول إليها، ولابدّ له من إحراز الامتثال لذلك التكليف المنجّز، ولا يحصل ذلك إلّا باجتهاد نفسه للشكّ في الخروج عن عهدة ذلك استناداً إلى فتوى الغير، ولا يمكن إحراز ذلك بواسطة إطلاق أدلّة جواز تقليد الجاهل للعالم؛ لأنّ الضرر المتيقّن من السّيرة العقلائية غير ذلك. والأدلّة اللفظية أيضاً غير شاملة له؛ لأنّ المتبادر من: ﴿فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾، مثلاً من لم يتمكّن من تحصيل العلم إلّا بالسؤال وهكذا سائر الأدلّة.

ولا يخفى أنّ هذا البحث غير مجد بالنسبة إلى ذلك المجتهد من جهة أنّ نفس هذه المسألة أعني جواز تقليده للغير ممّا يمكنه الاستنباط فعلاً بحسب الفرض ولا يمكنه الاستناد إلى الغير فيها؛ للزوم الدّور، فلابدّ له من الاجتهاد فيه فعلاً، والعمل حسب ما أدّى إليه رأيه، على أنّ كلّ مجتهد يعلم إجمالاً بمخالفة رأي مجتهد آخر لما يؤدّى إليه اجتهاده لو استنبط، فكيف يعمل بقوله مع ذلك العلم الإجمالي.

وامّا الحكمان: الثّاني والثّالث، أعني جواز رجوع الغير إليه ونفوذ قضائه وأحكامه فالمناسب أن يبحث عنه في بحث التقليد إلّا أنّه لا خير في التكلّم فيه هنا أيضاً.

فنقول: إنّ المتبادر من أدلّة التقليد كون المرجع فقيهاً أو عالماً أو عارفاً بالحكم، فهذا المجتهد المستنبِط بالملكة إن لم يستنبط ولو حكماً، فلا يعقل تقليده وإن استنبط، لكن لا بمقدار يصدق عليه العناوين المذكورة، فلا يجوز تقليده؛ لأنّ إحراز امتثال التكاليف الواقعيّة متوقّف على تقليد من كان معنوناً بتلك العناوين، والمبادر من العناوين من كان متلبّساً بالمادّة بالفعل.

وأمّا بالنّسبة إلى الحكم الثّالث: فحيث إنّ نفوذ قضاءِ أحد على أحد أو جواز تصرّف أحد في مال الغير وغير ذلك من المناصب الثّانية للفقيه، خلاف الأصل، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة المخرجة عن ذلك، والأدلّة مشتملة على تلك العناوين، ولا تصدق إلّا على المجتهد المستنبِط بالفعل.

الكلام في المجتهد المتجزّئ بقسميه

بقي الكلام في المتجزّئ بقسميه. فتارةً بقي الكلام في إمكان التجزّي، وأخرى في الأحكام الثلاثة المذكورة.

أمّا الأوّل: فلا شبهة في إمكانه، بل وقوعه؛ لأنّ أدلّة المسائل مختلفة سهولة وغموضة، عقلية وشرعيّة. فقد يكون الشخص مجتهداً في المعاملات بخلاف العبادات من جهة قلّة الرّوايات في ذلك وتسلّطه على القواعد الكلّية المذكورة في أبواب المعاملات، وقد يكون بالعكس من جهة تسلّطه على الجمع بين الرّوايات والاستظهار فيها.

والقول بأنّ: «الاجتهاد ملكة ولا تتصوّر القسمة في ذلك، لأنّها من الكيف

النفساني، والقسمة من مختصّات الكم. فالملكة إن حصلت تحصل في الجميع وإلّا فليس الشخص بمجتهد أصلاً»، مغالطة؛ لأنّا لا نقول بتقسيم نفس الملكة، بل حصول الملكة مختلف باعتبار اختلاف متعلّقه، فقد تحصل الملكة بحيث يسهل له أشكل مسائل الرّياضيّة، ولكن لا يقدر على إنشاءِ شعرواحد، فقد تحصل الملكة بالنّسبة إلى باب من أبواب الفقه من جهة خصوصية في ذلك، ولم تحصل بالنّسبة إلى غيره؛ لعدم تلك الخصوصية فيه. وكيف كان، فلا إشكال في أصل تصوّره.

وأمّا الأحكام الثلاثة فيعلم ممّا ذكرنا سابقاً؛ فإنّ المتجزّئ المستنبِط بالفعل، لا يجوز له تقليد الغير في المسألة المستنبط فيها، فإنّه من باب رجوع العالم إلى الجاهل في نظره، وكذلك المتجزّئ المستنبط بالملكة؛ لعدم إحراز الامتثال إلّا بتحصيل الحجّة على الحكم بنفسه وأمّا رجوع الغير إلى المتجزّئ ونفوذ قضائه وتصرّفاته في أموال القصر والغيب: فعين ما مرّ في المجتهد بالملكة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في التخطئة والتصويب

لا إشكال في ثبوت التخطئة في الأمور الواقعيّة حتى بالنّسبة إلى غير مقولة الجواهر والأعراض من تلك الأمور، مثل اجتماع النقيضين مثلاً، فكلّ من قال بجوازه، فقد أخطأ، وهكذا مثل اجتماع الأمر والنّهي، فأحد القولين: القول بجوازه، والقول بعدمه خطأ. وإلّا لزم اجتماع النقيضين. وهذا واضح.

إنّما الكلام في أنّ الأمور الاعتباريّة الّتي قوامها باعتبار المعتبر هل هي كذلك أيضاً أم لا؟ ففي الأحكام الشرعيّة هل هي تابعة لقيام الأمارة عليها، ومنها نظر المجتهد، وهذا هو التصويب أم لله تعالى أحكام يشترك فيها الجاهل والعالم وإنّما الأمارة طريق إليها، فقد تصيب وقد تخطئ؟ وهذه هي التخطئة.

الّذي نسب إلى العامّة هو التصويب، وهذا بمعنى غير معقول، وهو المنتسب إلى

الاشاعرة، و بمعنى غير واقع، و هو المنتسب إلى المعتزلة.

أمّا الأوّل: و هو عدم وجود حكم في الواقع أصلاً، و لا حكم إلّا بعد قيام الأمارة: فبطلانه أوضح من أن يخفى، والظنّ أنّ الأشاعرة أيضاً غير قائلين به؛ فإذا لم يكن حكم في الواقع فما هو المخبر به والمحكّي عنه و ذو الطريق؟ و هل هذا إلّا فرض غير معقول.

وأمّا الثّاني: و هو أنّ الأحكام الثّابتة في الواقع انشائيّات محضة و لا تصير فعلية منبعثاً نحوها أو منزجراً عنها إلّا بعد قيام الأمارة عليها؛ فإنّه وإن لم يرد عليه الإشكال العقلي السابق إلّا أنّه غير واقع من جهة الأدلّة الدّالّة على ثبوت الأحكام المشتركة بين الجاهل و العالم، مضافاً إلى الاتّفاق القطعي على خلاف ذلك، مع أنّ إطلاقات أدّلة الأحكام تدلّ على هذا الاشتراك؛ فإنّ الدّليل الدّالّ على أنّ الخمر حرام مطلق بالإضافة إلى صورتي: العلم و الجهل. فتلخّص أنّ الثّابت في الواقع أحكام فعليّات تشترك بين العالم و الجاهل، و الأمارات طرق محضة، فإن وافقها فصواب و إلّا فخطأ.

نعم، يبقى الإشكال المشهور المنسوب إلى ابن قبة، وهو في كيفيّة الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، و قد دفع الإشكال في أوّل مبحث الظنّ و أُثبت أنّه لا مانع من أن يكون في الواقع حكم عقليّ و الأمارة قائمة على خلافه، و المكلّف معذور فيه، و التفصيل يرجع إلى محلّه.

هذا تصوير التخطئة بالنّسبة إلى الأحكام الواقعية و أمّا بالنّسبة إلى الأحكام الظاهريّة فبالنّسبة إلى مرحلة الجعل منها فكذلك، فلابدّ من القول بالتخطئة في مثل أصل حجّيّة الاستصحاب، و أمّا بالنّسبة إلى مرحلة المجعول، فلا محيص إلّا عن القول بالتصويب، فإنّ الاستصحاب حجّة بالنّسبة إلى من كان على يقين فشكّ دون غيره.

الكلام في الإجزاءِ وعدمه

إذا تبدّل فتوى المجتهد بحيث تعلّق نظره بحكم مناف لما تعلّق به أوّلاً و كان إتيان عمل موافق للأوّل مخالفاً للثاني و باطلاً بحسب الفتوى الثّانية و هكذا إذا عدل عن فتوى مجتهد إلى مجتهد آخر بحيث يكون لها نظران في مورد واحد كسابقه، سواء كان المجتهد المعدول عنه حيّاً أو ميّتاً، فهل يحكم بالإجزاءِ مطلقاً أو يحكم بعدمه مطلقاً أو يفصّل، فقد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام.

و قبل تنقيح المرام و بيان ماله من النقض و الإبرام لابدّ من تنبيه في المقام، و هو أنّ النّزاع إنّما يقع على القول بالتخطئة حتى يتصوّر مخالفة المأتيّ به بمقتضى الفتوى الأوّل الواقع كي يعقل القول بعدم الإجزاءِ و إلّا فعلى القول بالتصويب، و أن ما أدّى إليه نظر المجتهد، هو حكم الله الواقعي، فلا يتصوّر مخالفة حتى يبحث عن إجزاءِ المأتيّ به عن المأمور به و عدمه، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم، أنّ التفصيل الّذي ذهب إليه صاحب العروةﷺ لا وجه له، حيث أفاد في المسألة الثّالثة و الخمسين ما هذا لفظه:

> إذا قلّد مجتهداً يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع و اكتفى بها، أو قلّد من يكتفي بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب المتعدّد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصّحّة ثمّ مات و قلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصّحّة. نعم، فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثّاني. و أمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته، فالصّلوات و الأعمال السّابقة محكومة بالصّحّة و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء. و أمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا في الحلّية

و الحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذّبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع و إباحة الأكل. و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا، انتهى.

و المتحصّل من ذلك التفصيل بين الأعمال السّابقة و اللّاحقة بالإجزاءِ في الأولى، و أمّا في الثّانية فإن كان العمل عبادياً أو عقداً أو إيقاعاً: فكلّه يحكم بالصّحّة، و يترتّب عليه الآثار و إلّا فلابدّ من الالتزام بفسادها. و هذا التفصيل لا يمكن المساعدة عليه من جهة عدم الدّليل عليه.

و أمّا القول بالإجزاءِ مطلقاً: فقد يقال بأنّه مبني على ظاهر الإجماع لكنّه مع أنّه غير ثابت ـ بل صرّح بعض بالخلاف ـ لا يكون كاشفاً في مثل هذه المسألة الجديدة المستحدثة، و بذلك يظهر ما في دعوى قيام السّيرة على ترتيب آثار الصّحّة مطلقاً؛ لأنّها مع فرض تسليم ذلك مبنيّة على فتاوى المجتهدين عصراً بعد عصر، و لا يعلم قيامها في زمان المعصوم عليه السلام. بل لا يعلم قيام واحد على ذلك، فكيف يمكن استكشاف رأي المعصوم عليه السلام مع هذه الاحتمالات.

و أمّا ما يدّعى من كونه مقتضى نفي العسر و الحرج: فأيضاً غير سديد؛ لكونه أخصّ من المدّعى؛ لعدم لزوم ذلك في جميع الموارد، بل لابدّ في موارد لزوم العسر من رفع اليد بمقدار يرفع العسر؛ فإنّ المحذورات تتقدّر بقدرها.

و المهمّ في المقام ما قيل بأنّ الفتوى اللّاحق لا يكشف عن عدم حجّيّة السّابق، عدم كونه معذّراً و منجّزاً، بل كما أنّ الثّانية حجّة في ظرفها، الأولى أيضاً حجّة في ظرفها و احتمال عدم المطابقة للواقع مشترك بينهما، و المفروض أنّ العمل أتي به موافقاً للحجّة الموجودة في ظرفها، فلا وجه للتمسّك بالفتوى الثّانية على ذلك حتى يحكم بعدم الإجزاءِ.

وبعبارة اخرى: الحجج الشرعيّة بالنّسبة إلى مرحلة المجعول كلّها حجّة واقعاً، ولا يتصوّر فيها تصويب أصلاً ـ كما ذكرناه سابقاً ـ؛ لقيام موضوعها بنفس المكلّف، وذلك من الأمور التكوينيّة الّتي أمرُها دائر بين الوجود والعدم، فإذا كان موجوداً، فالحجّة موجودة واقعاً وإلّا فلا. مثلاً دليل حجّيّة الاستصحاب هو: «لا تنقض اليقين بالشكّ». فقوام حجّيّة الاستصحاب واقعاً باليقين السابق والشكّ اللّاحق، وهذا إمّا موجود في نفس التكليف أو غير موجود، ولذلك بنينا على أنّه لا يتصوّر شبهة في الموضوع في الأحكام الظاهرية أبداً، فإذا كان الحكم كذلك، فالفتوى الأولى كانت حجّة في محلّ الكلام إلى زمان الثّانية واقعاً، والعمل واقع موافقاً للحجّة، وحجّيّة الثّانية في ظرفها لا تنافي حجّيّة الأولى، فيكون العمل مجزيًا عن الواقع، وليعلم أنّ هذا لو تمّ إنّما يتمّ في الأعمال السّابقة فقط دون اللّاحقة، كما لا يخفى؛ لعدم حجّيّة الأولى بعد الثّانية قطعاً، والعمل وإن كان موافقاً للحجّة حدوثاً إلّا أنّ بقاءه أيضاً يحتاج إلى حجّة. وهذا كما ترى لا يتمّ أيضاً، فإنّ حجّيّة كلّ منهما في ظرفه وإن كان ثابتاً إلّا أنّ فتوى الثّانية لا تكشف عن الحكم من زمان وقوعها فقط، بل تكشف عن وجوده من أوّل الأمر.

فإن كانت الصلاة بلا سورة صحيحة بمقتضى الفتوى الأولى، فاسدة لمقتضى الثّانية، فالفتوى اللّاحقة تكشف عن جزئية السّورة للصلاة من الأوّل. فالحجّة قائمة على عدم إتيان المكلّف بالصلاة الواقعية، فلابدّ من القول بعدم الإجزاءِ. هذا.

ولكن لابدّ من ملاحظة دليل الحجّة الثّانية، فإن كان له إطلاق يمكن الأخذ به، فالحكم كما ذكر وإلّا فالقدر المتيقّن من حجّيّة ذلك بعد زمان قيامه، فالعمل موافق للحجّة في ظرفه. والحجّة الثّانية غير قابلة للقيام على مخالفته للواقع، ولعلّ مسألة تبديل الفتوى أو المجتهد من هذا القبيل. فافهم، والنتيجة في الإجزاءِ بالنّسبة إلى السّابق دون اللّاحق وكيف كان، فلو قلنا بعدم الإجزاء لكن لابدّ من الخروج عنه

بالنسبة إلى الصّلاة من جهة حديث «لاتعاد الصلاة إلّا من خمس»، هذا تمام الكلام في الاجتهاد.

الكلام في التقليد

و أمّا التقليد: فقد يقال في تعريفه: «بأنّه الالتزام بقول الغير» وقد يقال بأنّه: «العمل على قول الغير» وقد يقال: «بأنّه أخذ رسالة الغير» ولا يمكن المساعدة على شيء من هذه التعاريف، فإنّه ليس للتقليد معنى مغائراً لمعناه العرفي، وهو جعل الشيء ذا قلادة، والعامي يجعل العمل على عنق المفتي و يقلّده، فالتقليد هو الاستناد بقول الغير في مقام العمل، فهو مقارن للتقليد. هذا معنى التقليد. أمّا الثمرات الّتي يرتّبونها على هذه التعاريف: فغير مرتّبة عليها، لعدم وجود لفظ التقليد في موضوع تلك الآثار المترتّبة في المقام، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاءالله.

و أمّا الأدلّة الدالّة على حجّيّة قول الغير في حقّ العامي، ووجوب التقليد، فوجوه ذكرها السيّد الأستاد (مدّظلّه):

الأوّل: السيرة العقلائية قامت على رجوع الجاهل إلى العالم والشارع لم يردع عنه، فيكشف بذلك حجّيّة قول العالم في الشرعيّات أيضاً.

الثّاني: دليل الانسداد وهو أنّه بعد العلم بثبوت التكاليف الواقعيّة، وعدم التمكّن من الامتثال علماً تفصيليّاً، وعدم الجواز أو عدم وجوب الامتثال علماً إجمالياً، وهو الاحتياط، فلابدّ من الاستناد إلى الحجّة الموجودة في البين والمفروض أنّ المكلّف العامي لا يمكن في حقّه ذلك. بل لا يوجد له ظنّ بالواقع؛ لعدم تمكّنه من السير في الأدلّة، فلا يتمكّن من الامتثال إلّا بالاستناد إلى قول العالم، وهذا معنى التقليد.

الثّالث: آية النفر: ﴿**فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدّين**

و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾. دلّت هذه الآية على وجوب الحذر عند الإنذار الّذي غاية للتفقه الّذي هو غاية للنفر الواجب. و الفتوى بالدلالة الالتزاميّة إنذار، فيجب الأخذ به على العامي، بل لفظة «التفقه» أيضاً شاهدة على ذلك. و وجوب الحذر عند إنذار المنذر غير مقيّد بصورة حصول العلم، فلا يُصغى إلى ما قيل من عدم دلالة الآية على حجّيّة الفتوى؛ لاحتمال وجوب الحذر عند حصول العلم.

إن قلت: إنّ التفقّه و الاجتهاد في زمان صدور الآية لم يكن كالتفقّه و الاجتهاد في زماننا، فلا تدلّ الآية الكريمة على حجّيّة الفتوى في هذه الازمنة.

قلت: التفقّه في زمانين بمعنى واحد، غاية الأمر اختلافهما سهولة و غموضة لقربهم بالمعصومين عليهم السلام، و عدم توسعة المباحث مثل زماننا. مثلاً في ذلك الزّمان أيضاً كانوا يفتون بما يفهمون من ظواهر الكتاب و السنّة، فكانت الظواهر حجّة في ذلك الزمان أيضاً. غاية الأمر ما كانوا محتاجين إلى الرجال لقربهم بالمعصوم عليه السلام، و هكذا. فدلالة الآية تامّة لحجّيّة الفتوى و وجوب استناد العامي إلى قول المجتهد في مقام العمل.

الرّابع: آية السؤال: ﴿فاسئلوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾. دلّت هذه الآية على وجوب السؤال عند عدم العلم، و هو الأخذ بالفتوى، فالعامي حيث لم يعلم بتكليفه يجب عليه الأخذ بقول أهل الذكر و هم العلماء. و تقييد الآية بعدم لزوم ترتيب الآثار حتى يحصل له العلم، مناف للظنّ فلا دليل عليه، و المراد من «أهل الذكر» ما يشمل العلماء و إن فسّرت بالائمّة أو علماء اليهود؛ لأنّه من باب الجري بالمصداق.

الخامس: الرّوايات الكثيرة الدّالّة على اثبات حجّة قول الفقيه في الجملة، فلاحظ. هذا. ولكن شيء من هذه الوجوه لا يتمّ.

أمّا السيرة العقلائيّة: فلا يعلم قيامها، فمثل الرّجوع إلى المفتي الّذي تكون مبادئ فتواه حدسية اجتهادية كثيرة الخطأ، ومع قيامها لم تعهد في زمان الشارع والأئمّة المعصومين حتى نكشف رأيهم عليهم السلام من عدم ردعهم عنها، وتنظير المسألة بمثل رجوع المريض إلى الطبيب، قياس مع الفارق، فتدبّر جيّداً.

و أمّا دليل الانسداد: فلا يثبت إلّا لزوم التعيض في الاحتياط.

وأمّا حجّيّة قول العالم: فأجنبيّة عن مدلوله، كما لا يخفى.

وأمّا آية النفر: فلا تدلّ إلّا على لزوم الإنذار بعد التفقّه والرجوع حتى يحصل الخوف عند تخويفهم والحذر عند إنذارهم، وهذا الاستلزم حجّيّة قول المنذرين فضلاً عن حجّيّة فتواهم، وبالجملة التخويف لفرض حصول الخوف لا يستلزم الحجّيّة؛ فإنّ الخوف قد يحصل من تخويف من لا يكون قوله حجّة، كالصّبيّ والمجنون، بل الفاسق و غيرهم، و الحاصل أنّ الآية ليست في مقام جعل الحجّيّة لشيء فضلاً عن الفتوى و الاجتهاد، و مع أنّ ذلك لا يستلزم الإنذار، كما لا يخفى.

و أمّا آية السؤال: فموردها معرفة النبي صلى الله عليه وآله والسؤال فيها لا يغني من الحق شيئاً حتى يحصل به العلم. فلا تبقى إلّا الرّوايات، ولا ننكر دلالة بعضها على حجّيّة الفتوى، ويكفي في ذلك ما قاله الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس؛ فإنّي أحبّ أن أرى في شيعتي مثلك» ولكن لا إطلاق لهذه الرّوايات حتّى نتمسّك بها في مورد الشكّ، مع أنّه لا حاجة إليها مع وجود دليل آخر في باب التقليد أقوى من الجميع، وهو قيام السيرة المتشرّعة في شرع الإسلام، بل في جميع الأديان على التقليد، ورجوع الناس إلى علمائهم في مسائلهم والسؤال عنهم، وقبول الجواب عنهم بلا تأمّل، وليس هذا من جهة حصول الاطمئنان كما توهّم، بل يرون موضوعية لقول عالم الشرع، ويجعلون عملهم على وفق قول العالم على عاتقه، ويظهر هذا من ملاحظة حال النّاس في مراجعتهم على العلماء،

ولا يختصّ هذا بمذهب دون مذهب حتى يقال: لعلّ ذلك من جهة فتوى المجتهدين؛ فإنّ غير المسلمين أيضاً متعبّدون بذلك، بل ظهوره في بعضهم أشدّ من المسلمين.

والحاصل أنّ الرجوع إلى العالم الدّيني وأخذ المسائل منه، أمر مسلّم بين جميع الملل والأديان، وهذا هو التقليد، ونكشف قطعياً عن وجوده في شريعتنا، وهذا أقوى دليل على التقليد، بل يمكن استفادة ذلك من بعض روايات الباب، مثل رواية عليّ بن مسيّب قال: قلت للرّضا عليه السلام: إنّ شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت فممّن آخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: «من زكريا بن آدم القمّي المأمون على الدّين والدّنيا».

فإنّ سؤاله: «عمّن آخذ معالم ديني»، يدلّ على أنّ هذا أمر ارتكازي له، وبما أنّه متديّن بالدّين يرى أنّه لابدّ من أخذ معالم دينه من أحد، ويسأل عمّن يعتنيه الإمام عليه السلام. جوابه عليه السلام أيضاً يؤيّد ذلك؛ فإنّ توصيف من عيّنه بالمأمون على الدّين والدّنيا، بيان لما هو المرتكز عند السائل، وهو لزوم أخذ معالم الدّين من شخص مأمون على الدّين والدّنيا، وهو ما ذكرنا من التقليد. وهكذا رواية عبدالعزيز قال: قلت للرضا عليه السلام: إنّ شقّتي بعيدة، فلست أصل إليك في كلّ وقت، فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال عليه السلام «نعم».

و التقريب عين ما قلناه في الرّواية السّابقة، ومن الغرائب أن يلتزم بأنّ السؤال في هذه الرّواية عن وثاقة يونس، وهكذا جواب الإمام فيها، وفي الرّواية السابقة مجرّد توثيق لا أزيد. بل المسألة في الرّوايتين تنشأ من الأمر المسلّم عند المتديّنين، وهو لزوم أخذ المتديّن معالم دينه، من عالم دينه، ولذا يسأل الرّاوي عن تعيينه في الأولى، وعن أهليّة يونس لذلك في الثّانية، فالتقليد أمر شرعي ليس من قبيل الأمور العقلائية في غير مورده، كالطّب ورجوع الجاهل إلى العالم، هو جعل العمل على

عاتق مرجع التقليد، والاستناد إليه في مقام العمل، ودليله السيرة المتشرّعة والمتديّنين ولو في غير الإسلام والرّوايات وإن كانت مبتنية ومؤكّدة إلى تلك السيرة، يمكن استفادة ذلك من التوقيع الشريف: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم».

فإنّ حجّيّة الشخص غير حجّيّة قوله. ومعنى ذلك أنّ من يكون مرجعاً للنّاس في الحوادث والأمور الّتي ترجع إليه في الشريعة هو راوي الحديث، والمعيّن له الإمام عليه السلام، كما أنّ شأن الإمام عليه السلام أيضاً كذلك إلّا أنّه بتعيين الله عزّوجلّ.

الكلام في تقليد الأعلم

الأعلم في مقام الثبوت ليس من كان أعرف بمباني الاستنباط ومبادئه من غيره، ولا من كان أعرف من غيره بالفروع العلميّة. بل الأعلم من كان في مقام تطبيق القواعد على الفروع أقوى استنباطاً، وأمتن استنتاجاً، فمن كان في مقام الاستنباط أقوى وفي مقام الاستنتاج أمتن، فهو أعلم، كما يظهر ذلك بملاحظة أرباب الصنائع والحِرَف، ولا يحتاج إلى مزيد بيان إنّما الكلام في وجوب تقليد الأعلم وعدمه. ويقع الكلام في ذلك في مقامين: الأوّل: في وظيفة العامي حسب ارتكازه. والثّاني: فيما يستفاد من الأدلّة للفقيه.

أمّا الأوّل: فحيث أنّ العامي عالم بتكاليف واقعيّة منجّزة عليه، لابدّ له من العلم بالخروج عن عهدة ذلك، ولا يقطع بالفراغ إلّا بالرّجوع إلى الأعلم من جهة دوران الأمر بين حجّيّة فتواه تعييناً وبين حجّيّته تخييراً بينه وبين غير الأعلم، فحجّيّة فتوى الأعلم مقطوع بها، وحجّيّة فتوى غيره مشكوك فيها، تدفع بالأصل، فيعلم وجوب الرّجوع إلى الأعلم ابتداء.

نعم، إذا أفتى الأعلم بحجّيّة فتوى غير الأعلم، فقد ذكر سيّدنا الأستاد(مدّظلّه)

أنّه: «يجوز الرّجوع إلى غير الأعلم ولا يصغى إلى ما في العروة من عدم جواز الرّجوع حتى عند ذلك»، لأنّ الرّجوع حينئذ بواسطة الاستناد إلى فتوى الأعلم، فيقطع بالفراغ عن العهدة على أن المستشكل حينئذ إن كان هو الأعلم فخارج عن الفرض، وإن كان غير الأعلم فلاأثر لاستشكاله هذا. ولكنّ الكلام هنا في موضعين:

الأوّل: أنّه هل يجوز للمجتهد أن يجوّز تقليد غيره في المسألة المخالفة فيها الفتوى أم لا؟ والظاهر أنّه لا، فإنّه يرى بطلان رأى الآخر، فكيف يجوّز الرّجوع إلى ذلك الرأي الباطل عنده. وبهذا ظهر عدم جواز الافتاءِ بجواز تقليد الغير حيّاً كان أو ميّتاً حدوثاً أو بقاءً.

الثّاني: هل يصحّ للعامي تقليد غير الأعلم إذا جوّزه الأعلم أم لا؟ والظاهر أنّه لا. وذلك لأنّ فتوى الأعلم لا يسقط عن الحجّيّة بتجويزه الرجوع إلى غيره، بل تصير فتوى الغير أيضاً حجّة بفتواه، فتكون للعامي في المقام حجّتان متعارضتان فتسقطان معاً، فلابدّ له من الاحتياط، ومع فرض عدم جوازه أو عدم وجوبه، لابدّ له من الرجوع إلى الأعلم أيضاً. فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّه إذا فرضنا أنّ للمقلّد مرتبةً من العلم بحيث علم عدم جواز تقليد غير الأعلم، فلا يجوز له تقليده وإن جوّزه الأعلم، كما إذا تعلّق نظره بالجواز، فيجوز له وإن أفتى الأعلم بعدم الجواز، لأنّه في نظره يرى خطأ الأعلم في هذه المسألة.

والحاصل أنّ المدار هو الاستناد إلى الحجّة في مقام العمل، فكلّما علم به وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الحجّيّة للأصل، وحينئذ لاأثر لفتوى غير الأعلم حجّيّة فتوى غير الأعلم في حقّ العاميّ وعدمه، كما لا يخفى.

وأمّا الثّاني: فصور المسألة ثلاث:

الأولى: ما إذا علم ولو إجمالاً بموافقة فتوى غير الأعلم لفتوى الأعلم.

الثّانية: ما إذا علم بالاختلاف.

الثّالثة: ما إذا لم يعلم لا بالموافقة و لا بالمخالفة.

أمّا الأولى: فلا شكّ في جواز تقليد غير الأعلم؛ فإنّ دليل حجّيّة الطرق يدلّ على نحو صرف الوجود، فالمقلّد يعلم بمطابقة عمله للحجّة فيه.

و أمّا الثّانية: فالمشهور وجوب تقليد الأعلم فيها، كما يظهر من شيخنا الأنصاري، بل ادّعى، جامع المقاصد الإجماع عليه. و مع ذلك ذهب إلى عدمه جماعة. فالمهمّ النّظر في استدلال الطرفين حتى يظهر الأمر.

فنقول: أمّا الأدلّة الّتي أقاموها على عدم وجوب تقليد الأعلم، فالمهمّ منها الإطلاقات الواردة في أصل حجّيّة التقليد مثل آيتي: السؤال و النفر، و الرّوايات الواردة في المقام. لكن لا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الحجّيّة لإثبات الحجّيّة في موارد التعارض بناءً على أنّ المجعول في الطرق و الأمارات الطريقية، فإنّ شمول الإطلاق لمورد التعارض مستلزم لجعل الطريقية بالنّسبة إليهما و جعلها للمتعارضين و لو تخييراً لا معنى له. و هذا عمدة الإشكال في ذلك، لا ما ذكره سيّدنا الأستاد من: «أنّ جعل الحجّيّة لكلا الفتوائين جعل المتناقض و هو محال بالنّسبة الى الحكيم تعالى، و جعل الحجّيّة لواحد معيّن منها إن كان ممكناً ثبوتاً إلّا أنّه في مقام الإثبات ترجيح بلا مرجّح، و حجّيّة التخييريّة قول بلا دليل، فلم يبق ألّا القول بالتبّاقط». و ذلك لأنّ الحجّيّة بمعنى غير الطريقية كالمنجزّيّة و المعذّريّة قابلة للجعل في مورد التعارض بجعل أحدهما منجّزاً و معذّراً، و في مقام الإثبات أيضاً لابدّ من تقييد الإطلاق بالمقدار المتيقّن، و نتيجة شمول الإطلاق للمورد، و التقييد بالقدر المتيقّن رفع اليد عن حجّيّة كل بالاستناد بالآخر، و هذا معنى التخيير، و نظير هذا الكلام ذكر في باب التراتّب، فلاحظ.

نعم، بناء على أنّ المجعول الطريقية لا معنى لشمول الإطلاق لمورد التعارض؛

فإنّ حقيقة الطريقية و مورد المعارضة متغايران ومتنافيان حتى بنحو التخيير. هذا وحيث إنّه لا دليل على أزيد من التعذير والتنجيز في الحجج، لابدّ من الالتزام بالتخيير بناء على أن يكون دليل التقليد الإطلاقات، فالنتيجة جواز تقليد غير الأعلم، وحيث لم نقل بذلك، لابدّ من ملاحظة سائر الوجوه الدّالّة على التقليد وسيأتي إن شاءالله.

و قد يتمسّك لإثبات جواز تقليد غير الأعلم بوجوه آخر:

منها: تعيين الإمام عليه السلام أشخاصاً متعدّدة للفتوى والظاهر اختلافهم في العلم والفتوى، بل يعلم بواسطة القرائن اختلافهم في الفتوى، ونتيجة ذلك حجّيّة فتوى غير الأعلم مع اختلاف فتواه لنظر الأعلم، ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ لعدم العلم باختلافهم في الفتوى، ووجود القرينة على ذلك ممنوع. على أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان أصل حجّيّة الفتوى لا أحكامها وموارد التعارض.

و منها: أنّ وجوب الرّجوع إلى الأعلم موجب للحرج لصعوبة تشخيصه مفهوماً ومصداقاً، وعدم إمكان رجوع الناس إلى شخص واحد.

وفيه أوّلاً: أنّ مفهوم الأعلم ـ كما ذكرناه ـ من كان في مقام الاستنباط أقوى، وفي مقام الاستنتاج أمتن وهذا لاصعوبة في تشيخصه أصلاً، ومصداقه يعلم بالاختبار شخصاً أو بقيام الأمارة عليه، مثل البيّنة والشياع المفيد للاطمئنان، هذا أيضاً لاحرج فيه أبداً. ورجوع النّاس إلى شخص واحد، سيّما في هذا العصر لا استبعاد فيه.

و ثانياً: أنّ محلّ الكلام صورة العلم باختلاف الأعلم وغير الأعلم، ولا حرج في الرّجوع إلى الأعلم حينئذ.

و منها: أنّ الإمام عليه السلام عيّن المفتي في عصره عليه السلام، وهذا لا يستقيم إلّا إذا فرض حجّيّة فتوى غير الأعلم مع وجود الأعلم وإلّا فلامعنى لحجّيّة فتوى أحد مع

وجود الإمام عليه السلام.

وفيه أنّ محلّ الكلام صورة العلم بالاختلاف في الفتوى، كما عرفت. وفي صورة العلم باختلاف فتوى شخص لقول الإمام عليه السلام لا حجّيّة لذلك الفتوى قطعاً، فلا محيص إلّا عن الالتزام بحجّيّة فتوى من عيّنه الإمام عليه السلام لذلك في موارد عدم العلم بالاختلاف، وحينئذ يسقط الدّليل عن الاستدلال لما نحن فيه.

دلائل وجوب تقليد الأعلم

و استُدِلّ على وجوب تقليد الأعلم بوجوه:

الأوّل: أنّ السّيرة العقلائيّة قامت على الرّجوع إلى الأعلم في مقام المخالفة في الرأي والشارع لم يردع عنها، فيستكشف وجوب الرّجوع إلى الأعلم في الشرعيّات أيضاً في مقام المخالفة في الفتوى.

قال سيّدنا الأستاذ (مدّظلّه): «إنّ هذا هو الوجه المهمّ الصحيح في الاستدلال على وجوب تقليد الأعلم». لكنّه مبنيّ على كون دليل التقليد السيرة العقلائية وقد مرّ عدم إمكان المساعدة عليه، وإنّ أقوى دليل على التقليد السيرة المتشرّعية، وأنّ التقليد أمر شرعيّ. لا يتمّ هذا الاستدلال، فإنّ قيام السيرة على الرّجوع إلى الأعلم في الأمور العقلائية والعاديّة، سيرة عقلائية، لا يستلزم قيام السّيرة على الرّجوع إلى الأعلم في التقليد، لا سيرة عقلائية ولا متشرعة؛ فإنّهما ليسا بملاك واحد ومناط فارد.

الثّاني: الإجماع المدّعى عن جامع المقاصد. وفيه مضافاً إلى عدم حجّيّة الإجماع المحكيّ، و ذهاب جماعة على خلافه، عدم استكشاف مثل هذا الإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هذه الوجوه الّتي استُدِلّ بها على وجوب تقليد الأعلم.

الثّالث: دلالة مقبولة عمر بن حنظلة بأنّه في مقام المخالفة في القول لابدّ من الرجوع إلى الأفقه، أنّ الترجيح بالأفقهيّة المذكورة في الرّواية في الحكمين والقاضيين لا في المعنى، ولذا لا يعتبر الأصدقيّة في المفتي، مع أنّها مذكورة في الرّواية، مع أنّ الأفقهيّة المذكورة فيها إضافية بالنّسبة إلى القاضي الأخير لا أفقه النّاس، وهذا غير المدّعى، هذا.

واستشكل سيّدنا الأستاد في سند المقبوله، وقال: «إنّها ضعيفة بعمر بن حنظلة؛ فإنّه لم يُوَثّق وقبول الأصحاب الرّواية غير معلوم لنا، على أنّه لا يجبر به السند، ولا يمكن تصحيح الرّواية برواية يزيد بن خليفة حيث قال سلام الله عليه فيها: «بأنّ عمر بن حنظلة لا يكذب علينا»، فإنّ يزيد بن خليفة أيضاً ضعيف لا يمكن الأخذ بروايته». ولكن هذا على مبناه من عدم الاعتبار بقبول الأصحاب الرّواية وعدم جابريّة الشهرة لسند الرّواية وإلّا فالرّواية منجبرة فإنّها متلقّاة بالقبول عندهم، بحيث عبّر عنها بالمقبولة، وقوله: «قبول الأصحاب الرّواية غير معلوم لنا». إنكار لأمر مسلّم. فمن جهة السّند لا إشكال في الرّواية.

الرّابع: أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، ولذا يجب التمسّك به والاستناد إليه في مقام العمل.

و أجاب السيّد الأستاد عن ذلك:

> بأنّ الأقربيّة الطبقية وإن كانت موجودة في فتوى الأعلم، إلّا أنّه لا دليل على وجوب الترجيح بها. والأقربيّة الفعلية في فتوى الأعلم ممنوعة، لإمكان موافقة فتوى غير الأعلم لفتوى المشهور مثلاً وغير ذلك من المرجّحات.

أقول: لو تمسّكنا بالسّيرة العقلائية على لزوم تقليد الأعلم، يمكن القول بأنّ السيرة قائمة على الرّجوع إلى من كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. ولذا إن كان غير الأعلم أوثق من الأعلم في مطابقة قوله للواقع، يأخذون بقوله. فالواجب الرّجوع

إلى من كان أوثق من غيره في الفتوى وإلّا فتقليد الأعلم بما هو أعلم غير واجب تعبّداً؛ لعدم التعبّد في طريقة العقلاءِ فعلى هذا، السيرة العقلائية أيضاً لا تدلّ على أزيد ممّا يستفاد من هذا الدليل بضميمة جواب السيّدالاستاد، مدّظلّه. فلم يثبت من هذه الأدلّة تعيّن الرّجوع إلى الأعلم حتى في موارد الاختلاف، إلّا إذا كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. هذا بناء على التمسّك بالسيرة العقلائية في المقام و إلّا فلا يمكن إثبات التعيّن من هذه الأدلّة حتى من تلك الحيثية أيضاً.

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ شيئاً من أدلّة الطّرفين لا يتمّ. فلم يثبت لزوم الرّجوع إلى الأعلم و لا جواز الرّجوع إلى غيره من هذه الأدلّة.

نعم، بناءً على ما بنينا عليه من دليل التقليد، و هو أنّ التقليد أمر شرعي قامت عليه السيرة المتشرّعة، يمكن القول بالتخيير، و جواز الرّجوع إلى الأعلم، فإنّ المتشرّع بما هو متشرّع و متديّن بالدين يرجع إلى العالم بالدّين، و يأخذ معالم دينه منه بشرط كونه ثقة أيضاً، كما يستفاد من الرّوايات السّابقة أيضاً، بل يمكن الاستدلال بتلك الرّوايات أيضاً على ذلك؛ فإنّ توصيف الرّضاعليه السلام زكريا بن آدم بالمأمون على الدّين و الدنيا و الإرجاع إليه، يدلّنا على كفاية كون العالم بالدّين المأخوذ منه معالم الدين، مأموناً على الدّين و الدّنيا، و هكذا الإرجاع في التوقيع الشريف إلى رواة حديثهم، يدلّ على كفاية ذلك، فعلى هذا يتمّ الدّليل على جواز تقليد غير الأعلم. والله العالم و هو الموفّق و المعين.

ثمّ إنّه لو فرضنا عدم صلاحية كلّ من الدليلين: المثبت و النافي لإثبات مدلولها، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي. و المقام من صغريات باب الاشتغال، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّيّة بمعنى المعذّرية، فلابدّ من الرجوع إلى الأعلم. فإنّ العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الواقعيّة موجود، فيجب الخروج عن العهدة إمّا علماً و إمّا بالاستناد إلى أمارة علم بمعذريّتها عن الواقع و المفروض أنّ

فتوى الأعلم معذّر يقيناً، و لا يعلم بمعذّرية فتوى غيره، فيتعيّن الاستناد إليه، و هذا هو الحال في كلّ ما دار الأمر بين الحجّيّة التعيينية و التخييريّة، كذلك بمعني المعذريّة.

وأمّا دوران الأمر بينهما بمعنى المنجّزية، مثل موارد الدّوران بين التعيين و التخيير في الأحكام، فلا يقتضي إلّا أصالة البراءة عن التعيين، فكما إذا دار الأمر في مورد بين وجوب صلاة الظهر تماماً، تعييناً، أو تخييراً بينه و بين القصر يرجع إلى أصالة البراءة عن الكلفة الزائدة، و هو تعيّن التمام. هكذا إذا فرضنا قيام أمارة على وجوب التمام و قيام أمارة أخرى على وجوب القصر و المفروض أنّه لا يكون منجّز آخر للتكليف مثل العلم الإجمالي و غيره غيرَ هاتين الأمارتين، و دار الأمر بين أن تكون الأولى حجّة تعييناً لوجود رجحان فيه، أو تخييراً بينها و بين الثّانية، فدار الأمر بين الحجّيّة التعيينية و التخييرية، لكن لا ندري هل يتعيّن الأخذ بمدلول الأوّل فقط أو نحن في سعة عن ذلك و يمكننا الأخذ بأيّهما نريد؟

بعبارة أخرى: العقاب و عدمه لا يترتّبان على مخالفة الواقع، بما هو واقع، بل يترتّبان على مخالفة الواقع المنجّز.

فعند الشكّ في منجزيّة أمارة و عدمها تجري أصالة البراءة عن التكليف؛ لعدم وصوله إلى المكلّف بما يرفع شكّه في التكليف. و حيث إنّ دوران الأمر بين التعيين و التخيير في المنجّزية يرجع إلى الشكّ في منجّزية ما احتمل تعيّنه في المنجّزية تعييناً. لابدّ من الرّجوع إلى أصالة البراءة للشكّ في الكلفة الزائدة. هذا.

ولكن مقامنا من قبيل الدّوران بين التعيين و التخيير في المعذريّة بعد ما صار التكليف منجّزاً على المكلّف بسبب علمه الإجمالي. فلابدّ من تحصيل العذر القطعي، و لا يمكن إلّا بالرّجوع إلى مقطوع المعذريّة، و هو فتوى الأعلم.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لابدّ من الرّجوع إلى الأعلم إذا كان مدرك الحكم في هذه

المسألة الأصل العملي، وإلّا فمقتضى قيام السيرة المتشرّعة المؤيّدة بالأدلّة القطعيّة، جواز الرّجوع إلى غير الأعلم، و حيث إنّه مع هذا الدليل لا تصل النّوبة إلى الأصل، ملتزم بعدم وجوب تقليد الأعلم و جواز تقليد غيره.

نعم. الأحوط تقليد الأعلم من جهة فتاوي عدّة من الأعاظم المؤيّدة بالأصل، ولاإشكال فيما ذكرنا من السيرة المتشرّعة. والله العالم.

و أمّا الصّورة الثّالثة من صور المسألة وهي ما لم يعلم مخالفة فتوى غير الأعلم مع الأعلم: فلو قلنا بعدم وجوب تقليد الأعلم في الصّورة الثّانية، وهي صورة العلم بالمخالفة، فعدم الوجوب في هذه الصّورة أولى وأظهر، ولو قلنا بالوجوب في الصّورة السّابقة، فهل يجب في هذه الصّورة أيضاً أو لا؟ فقد يقال بالوجوب لوجوه:

الأوّل: مقبولة عمر بن حنظلة. وقد عرفت الجواب عن هذا الوجه.

الثّاني: أنّ قول الأعلم أقرب إلى الواقع، فلابدّ من الأخذ به في مقام تحصيل العلم بالفراغ. وقد عرفت الجواب عن هذا أيضاً. ويمكن الجواب عن هذين الوجهين بأنّهما في مورد التعارض، والفرض عدم العلم بالتعارض في المورد.

الثّالث: الأصل يقتضي وجوب تقليد الأعلم تعييناً؛ لأنّ الأمر دائر بين التعيين والتخيير في الحجّيّة وفي مقام الامتثال. ولا يخفى أنّ هذا الوجه إنّما يتمّ لو لم يدلّ على خلافه دليل، فلابدّ من ملاحظة ما استدلّ به على الحجّيّة التخييريّة.

والوجوه الدّالّة على تخيير المقلّد بين الرّجوع إلى الأعلم وغيره في هذا المورد كمايلي:

الوجه الأوّل: الإطلاقات الواردة في إثبات حجّيّة الفتوى، تثبت ذلك بتقريب أنّ الإطلاقات ولو لم تكن شاملة لموارد التعارض إلّا أنّه غير معلوم في المقام حسب الفرض، فلا مانع من شمول الإطلاق له.

إن قلت: التمسّك بالإطلاق في هذا المورد من قبيل التمسّك به في الشبهة

المصداقيّة، لاحتمال وجود المعارضة.

قلت: هذه الشبهة ترتفع بواسطة الاستصحاب المنقّحة لمجرى الإطلاق، وذلك لأنّ المعارضة أمر حادث مسبوق بالعدم أزلياً ونعتياً، فتدفع باستصحاب العدم الأزليّ والنعتي، فإنّ المعارضة قبل وجود المجتهدين لم تكن والآن كما كان. أو أنّ المعارضة قبل اجتهاد المجتهدين لم تكن والآن كما كان. فإذا لم تكن المعارضة بينهما بحكم الأصل، فلا مانع من شمول الإطلاق له.

إن قلت: الاستصحاب لا يجري قبل الفحص.

قلت: الفحص في الشبهات الموضوعيّة غير لازم والمورد منها.

وقد يقال بأنّ المقيّد لبّي ولا مانع من التمسّك بالإطلاق المقيّد بالتقييد اللبّي في الشبهات المصداقيّة، ولكنه كماترى؛ فإنّ ملاك عدم جواز التمسّك مشترك بين أن يكون المقيّد لبّياً أو لفظيّاً. هذا ما يمكن أن يقال في توجيه الوجه الأوّل. وبيّنه السيّد الأستاد (مدّظلّه). ولكن يظهر ممّا مرّ أنّه:

أوّلاً: للإطلاق في باب التقليد يمكن التمسّك به في موارد الشكّ.

وثانياً: الاستصحاب في الموارد وأمثاله غير جار لا أزليّاً ولا نعتياً على ما ذكرنا برهانه في الأُصول وبنينا عليه. فهذا الوجه لا يتمّ.

الوجه الثّاني: أنّ سيرة العقلاءِ قائمة على الرجوع إلى غير الأعلم في موارد احتمال المخالفة وإلّا لكانوا غير الأعلمين معطّلين في المجتمع والمشاهد خلافه، والشارع لم يردع عن ذلك، فيستكشف عنه في الشرعيّات أيضاً.

وفيه أنّ دليل التقليد ليس سيرة العقلاءِ كما مرّ، مع أنّه إحراز اتّصاله إلى زمان المعصوم عليه السلام، بحيث يكشف عدم ردعهم عنها لإمضائهم ممنوع. فهذا أيضاً لا يتمّ.

الوجه الثّالث: إرجاع الإمام عليه السلام النّاس إلى أشخاص خاصّة، مثل

يونس بن عبدالرحمان، و زكريا بن آدم، مع احتمالهم بمخالفة فتواهم للإمام عليه السلام.

و لا يخفى ضعف هذا الوجه أيضاً، فإنّه من أين أحرز احتمال المراجعين إلى يونس أو زكريا مخالفة فتواهما للإمام عليه السلام. و احتمالنا لا يستلزم احتمالهم، فهذا أيضاً لا يتمّ، فلم يبق ما يتمسّك به في مقابل الأصل العملي، القائم بوجوب تقليد الأعلم، فلابدّ من التمسّك بالأصل، و القول بوجوب تقليد الأعلم في هذه الصّورة أيضاً.

نعم، لو بنينا على ما قلناه في الصّورة السّابقة من السيرة المتشرّعة، فالحقّ عدم وجوب تقليد الأعلم في الصّورتين، لكنّ الكلام على فرض تسليم وجوب تقليد الأعلم في الصّورة السابقة و صرف النظر عن السيرة المتشرّعة، و حينئذ تصل النّوبة إلى الأصل العملي، و مقتضاه وجوب تقليد الأعلم بلا فرق بين الصّورتين.

و لو قلنا بالاحتياط نقول به في الصورتين أيضاً، هذا إذا علم الأعلم بشخصه، فإن كان مردّداً بين شخصين أو لم يكن أعلم في البين، بل كانا متساويين، فالمعروف بين الأصحاب الحكم بالتخيير، ولكن قال سيّدنا الأستاد (مدّظلّه): «إنّ أدلّة الحجّيّة لا تشمل موارد التعارض، فلا تثبت حجّيّة أيّ منها، فلابدّ للعامي الاحتياط حتى يقطع بالفراغ».

لكن قد مرّ أنّ الدّليل على التقليد هو السّيرة المتشرّعة على أخذ معالم الدّين من أهله، و لا يفرّقون بين وجود الأعلم و عدمه، و لا بين العلم بمخالفتهم في الفتوى و عدمه. فما عليه المشهور هو المنصور. فمقتضى هذا الدّليل التخيير في جميع الصّور.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا اعتبار للأورعيّة في وجوب الأخذ بالفتوى؛ إذا كان الدّليل غير الأصل العملي، و تمسّكنا بالسيرة المتشرّعة، بخلاف ما إذا كان الدّليل الأصل؛ فإنّه لابدّ من الأخذ بقول الأورع لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّيّة بمعنى المعذريّة. و لكنّه أجاب شيخنا الأنصاري رحمه الله عن الدّوران بأنّه: «إذا

لم يكن لشيء دخل في ملاك الحجّيّة، فلاأثر لدوران الأمر بين الحجّيّة التعيينية والتخييرية»، والأورعية من هذا القبيل، ولكن هذا الجواب غير واف بحلّ الإشكال من جهة دوران الأمر في ذلك مدار القطع والشكّ؛ فإنّ أحدهما مقطوع الحجّيّة والآخر مشكوك الحجّيّة، ودعوى عدم دخل الأورعية في ملاك الحجّيّة بلا دليل، فإنّ الحجّيّة بمعنى كون الشيء بحيث يكون قابلاً للاحتجاج به، ولاترى أيّ مانع من اعتبار الشارع هذا المعنى في قول الأورع دون غيره.

هذا على ما اخترناه في المتساويين من القول بالتخيير، وأمّا على ما ذكره السيّد الأستاد(مدّظلّه) من: «أنه لابدّ من الاحتياط، لعدم شمول دليل الحجّيّة لمورد المعارضة، فلابدّ من الاحتياط في مورد كون أحد المجتهدين أورع أيضاً بعين البيان».

ثمّ إنّه لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم، لابدّ من القول بوجوب التبعيض في التقليد إذا كان أحد المجتهدين أعلم من الآخر في بعض الأحكام والآخر كان أعلم من الأوّل في الباقي، ووجهه ظاهر، كما أنّه لو قلنا بالتخيير في مورد التساوي، لابدّ من القول بجواز التبعيض في التقليد عنهما إلّا إذا لزم منه المخالفة العملية على رأيهما معاً، مثل أن يقلّد المجتهد في جواز ترك السّورة، مع أنّ الآخر يرى وجوبها، ويقلّد الآخر في جواز الاكتفاءِ بالمرّة في التسبيحات، مع أنّ الأوّل يرى وجوب الثلاث، فهذه الصلاة الفاقدة للسّورة والواجدة للتسبيحة الواحدة، باطل على رأي كلّ من المجتهدين، فلا يجوز الاكتفاء بها.

ثمّ إنّ وجوب تقليد الأعلم على القول به ثابت فيما إذا كان له فتوى. أمّا إذا لم يكن له فتوى أصلاً، فلاإشكال في جواز تقليد غير الأعلم وقيام السيرة المتشرّعة عليه. لكنّ الإشكال فيما إذا أفتى الأعلم بلزوم الاحتياط في مسألة، فهل يجوز تقليد غيره فيها بناء على القول بوجوب تقليد الأعلم أو لا؟ الظنّ عدم الجواز؛

فإنّ الفتوى بلزوم الاحتياط ليس إلّا من جهة عدم وجود دليل صالح على خلاف الاحتياط بنظره، ولذا يرى فساد مستند فتوى غيره؛ لأنّه فحص عن جميع الأدلّة، ولم ير دليل على ذلك، ففي هذا المورد لا يجوز الرّجوع إلى غير الأعلم؛ لبطلان فتواه بنظر الأعلم، مثلاً إذا فحص فحصاً تامّاً عن الأدلّة المربوطة بتكليف المسافر أربعة فراسخ الغير الراجع ليومه، فرأى عدم صلاحية الأدلّة لوجوب القصر ولا التمام، فافتى بالاحتياط بالجمع بين الصّلاتين، فكيف يجوز للعامي أن يقلّد غير الأعلم الّذي يفتي بوجوب القصر حينئذ على مبنى وجوب تقليد الأعلم. نعم. على ما اخترناه من عدم الوجوب يجوز في المقام أيضاً كغيره.

الكلام في تقليد الميّت

ويقع الكلام في ذلك في مقامين: الأوّل: التقليد الابتدائي. الثّاني: التقليد الاستمراري المعبّر عنه بالبقاءِ على تقليد الميّت.

أمّا المقام الأوّل: وهو التقليد الابتدائي عن الميّت، فالعامّة ذهبوا بأجمعهم إلى جوازه، ولذا يقلّدون عدّة مخصوصة منهم.

وأمّا الخاصّة: فالأخباريّون منهم أيضاً على ذلك. والمحقق القمّي﵀ من الأُصوليين أيضاً من المجوّزين، ولكن ذهاب الأخباريين والمحقّق المذكور، لا يضرّ بدعوى الإجماع، أمّا المحقّق القمّي﵀، فالاحتمال أن تكون مبنى فتواه على الجواز نظره بتماميّة مقدّمات الانسداد، ولذا يفتي بجواز تقليد الميّت عند حصول الظّن. والمبنى والبناء المذكور لا يصحّان. أمّا المبنى: فلمّا بيّن في محلّه من عدم تماميّة مقدّمات الانسداد؛ فإنّه ثبّت حجّيّة الظواهر بالنّسبة إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد، وأيضاً ثبّت حجّيّة خبر الثّقة، فباب العلميّ مفتوح حينئذ، فلا تصل النّوبة

إلى الامتثال الظنّي. وأمّا البناء: فحصول الظنّ بفتوى الميّت ممنوع، ولاسيّما إذا كان فتواه مخالفاً لفتوى جماعة من العلماء. وأمّا الأخباريّون: فلأنّ مدركهم في ذلك ما استفادوا من التوقيع الشريف: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»، من أنّ رجوع الجاهل إلى العالم من باب الأخذ بالرّواية. ولا تشترط الحياة في الراوي قطعاً، وهذا أيضاً لا يتمّ مبنىً وبناءً.

أمّا المبنى: فلأنّ رجوع الجاهل إلى العالم ليس من باب الأخذ بالرّواية، بل من باب الأخذ بقول أهل الخبرة، مع أنّ التوقيع ليس في مقام بيان ذلك، وأجنبي عن رجوع الجاهل إلى العالم، والتقليد أيضاً ليس من هذا الباب ـ كما مرّ ـ، بل التقليد أمر شرعي ومدركه السّيرة المتشرّعة، ولم يثبت رجوعهم إلى الأموات في ذلك إن لم نقل بثبوت خلافه، وظاهر التوقيع أيضاً هو الرّجوع إلى الأحياءِ بتناسب الحكم والموضوع وإن لم نستفد منه اعتبار الحياة في التقليد.

وأمّا البناء: فلأنّ الأموات مختلفون في الفتوى، فلا يجوز للعامي الأخذ بقولهم إلّا بإعمال المرجّحات وإلّا فالعمل على طبق ما يعالج به الرّوايات المتعارضة والقواعد الأخرى من التساقط أو التخيير؛ فإنّ الرّجوع إلى رواة الحديث لو كان من باب أخذ الرّواية لابدّ وأن يكون مطابقاً لقواعد أخذ الرّواية. ولا أظنّ بالأخباري القول بذلك بالنّسبة إلى العامي، وهذا الإشكال وإن لا ينحصر بتقليد الميّت، بل يعمّ تقليد الأحياء أيضاً على مبناهم، إلّا أنّ تعميم الإشكال لا يرفع الإشكال والمقصود أنّه لو كان التقليد من باب الأخذ بالرّواية، للزم على العامي إعمال قواعد الأخذ بالرّواية، ولا يسعه ذلك وإلّا يخرج عن كونه عامياً.

أدلّة المجوّزين على بقاء الميّت

وأمّا سائر أدلّة المجوّزين: فقد يقال إنّ مقتضى الإطلاقات عدم الفرق بين الحيّ

والميّت في جواز التقليد، ولكن على ما مرّ من أنّ المطلقات لا تدلّ على التقليد، ومع الدّلالة لا تدلّ عليه مطلقاً و ليست في مقام بيان ما يعتبر في جواز التمسّك بالإطلاق كونها بصدد بيانه.

ذكر سيّدنا الأستاد (مدّظلّه):

أنّ ظاهر المطلقات اعتبار الحياة في المفتي؛ فإنّ الآية الشريفة يوجب الحذر عند إنذار الفقيه القوم، فتقوّم الحجّيّة بمقتضى الآية بصدق هذا العنوان، ولا يصدق هذا العنوان إلّا إذا كان الفقيه حيّاً. لا أقول باعتبار المقارنة بين الإنذار والحذر، بل أقول بأنّه لابدّ في الحجّيّة من صدق عنوان إنذار الفقيه القوم؛ فإن مات الفقيه قبل وجود القوم، لا يصدق هذا العنوان.

وامّا الرّوايات: ففي مثل الإرجاع إلى الأشخاص الخاصّة ليس إطلاقاً يؤخذ به. وفي بعضها الآخر أخذ عنوان العالم، والعارف بالأحكام، والفقيه، وغير ذلك موضوعاً لجواز التقليد وهذه العناوين ظاهرة في فعلية التلبّس، فلا يصدق إلّا على الحيّ، فلا يصدق الرّجوع إلى العالم إلّا أن يكون المفتي عالماً حال الرّجوع والميّت ليس بعالم حال الرّجوع.

ولا يمكن المساعدة على شيء ممّا ذكره في هذا المقام:

أوّلاً: إنّا نفرض صدور الفتوى قبل تولّد الشخص وبعد بلوغه إلى حدّ التكليف أنّ المفتي حيّ بعد لم يمت، فيجوز لهذا الشخص العمل بذلك الفتوى، مع أنّ إشكال صدق العنوان موجود فيه أيضاً، فأيّ زمان أنذر الفقيه هذا الشخص.

والجواب عن هذا، هو الجواب عن أصل الإشكال.

ثانياً: لازم ما ذكره أنّه إذا أنذر الفقيه شخصاً وقبل الحذر مات الفقيه يجوز التقليد؛ لصدق العنوان حينئذ، والمدّعى عدم الجواز بحيث يشمل هذا المورد أيضاً.

ثالثاً: الآية في مقام بيان التحريض والترغيب إلى التفقّه والإنذار، والحذر بواسطة الإنذار لا في مقام بيان أنّه يشترط في المنذر: الحياة، فلا يمكن التمسّك بها هذا، مع أنّه ذكرنا سابقاً عدم دلالة الرّواية على التقليد فكيف بإطلاقها.

رابعاً: غاية ما يستفاد من الرّوايات أنه لابدّ من الرّجوع إلى العالم حال الرأي، بل عن بعض التعليمات الواردة في بعضها من أنّه: «يروي عنّي» وغير ذلك يظهر أنّه لا موضوعية في المقام أبداً، والمدار صدق الرّواية عن الإمام عليه السلام ولو بنحو الفتوى، مع أنّه قد مرّ عدم كون الرّوايات في مقام جعل الحجّيّة تأسيساً، بل أنّها ناظرة إلى بيان أمر في طولها، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها، كما حقّق في محلّه من عدم وجود شرائط التمسّك بالإطلاق في هذا النّحو من الدّلالة. وقد سمّيناها تبعاً لبعض اساتيدنا بالدّلالة الاستلزاميّة.

وقد يقال: بأنّ السّيرة العقلائيّة القائمة بالرجوع إلى الأعلم، لا تفرّق بين الحيّ والميّت؛ فإنّ المريض إذا علم بطبابة ابن سينا لمرضه، مثلاً لا يرجع إلى الحيّ المخالف لذلك الميّت الأدون منه في الفضيلة.

ذكر سيّدنا الأستاد (مدّظلّه): «أنّ هذه السيرة وإن كانت قائمة لا يمكن إنكارها إلّا أنّه مضافاً إلى ردع الشارع عنها أنّ فتاوى الأموات متعارضة، ولا تشمل السيرة للفتاوى المعارضة».

أقول: أوّلاً: لا دليل في المقام يوجب ردع السيرة غير الإجماع المدّعى ولا أقلّ من احتمال كون مدركه ما ذكرنا من الوجوه، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

ثانياً: المعارضة بين الفتاوى لا تنحصر في فتاوى الأموات، بل المعارضة موجودة بين فتاوى الأحياءِ والأموات جميعاً، فأيّ تدبير جرى في علاج المعارضة في الأحياء يجري في الأموات أيضاً.

ثالثاً: لا ينقضي تعجّبي عمّا ذكره من أنّ السيرة غير شاملة لمورد التعارض، مع أنّ السيرة العقلائية القائمة على الرّجوع إلى الأعلم على مبناه (مدّظلّه)، إنّما هي في مورد المعارضة و اختلاف الفتوى، كما قاله هو أيضاً.

فتحصّل أنّه لو كان دليل التقليد، السيرة العقلائية، فلابدّ من القول بجواز التقليد الميّت و لو ابتداءً إلّا أن يثبت ردع الشارع عنها. والّذي يسهّل الخطب ما ذكرناه من أنّ التقليد أمر شرعيّ و لا يكون مدركه السيرة العقلائية، و رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ فنّ، بل الدّليل عليه السيرة المتشرّعة في كلّ شرع و بناء المتديّنين في كلّ دين على أخذ معالم دينهم من عالمهم المأمون على الدّين و الدّنيا و هذا لو لم نقل بانحصاره إلى الرّجوع إلى الأحياء. لا يدلّ على جواز الرّجوع إلى الأموات، فلا نحتاج إلى دليل الرّدع.

و قد يقال: بأنّ الاستصحاب يدلّ على جواز تقليد الميّت بدعوى أنّ فتوى الميّت كانت حجّة في زمان حياة المجتهد، فيستصحب بالنّسبة إلى ما بعد الموت أيضاً.

ذكر سيّدنا الأستاد (مدّظلّه):

أنّ هذا الاستصحاب و إن كانت أركانه تامّة، و لم يكن فيه إشكال في نفسه إلّا أنّ المعارضة المذكورة بين فتاوى الأموات مانعة عن جريانها؛ مضافاً إلى أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكمية غير جار، على أنّ الحجّيّة الفعلية لفتوى الميّت بالنّسبة إلى العامي الموجود متيقّن العدم حدوثاً، و الحجّيّة التعليقيّة أي الإنشائية الّتي مفاد القضيّة الحقيقيّة، مشكوك الحدوث بالنّسبة إلى هذا الشخص؛ فإنّ القدر المتيقّن من ذلك حجّيّته بالنّسبة إلى الموجودين، و أمّا جعل الحجّيّة بالنّسبة إلى المعدومين: فمشكوك الحدوث، فأركان الاستصحاب غير تامّة. و هذا نظير ما يقال في موارد استصحاب عدم النّسخ و إن ادّعى المحقّق الاسترآبادي﵀ الإجماع على الجريان فيها، فانّ الحجّيّة الفعلية مقطوع

العدم حدوثاً، والحجّيّة الإنشائية مشكوك الحدوث بالنّسبة إلى هذا الشخص.

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ المعارضة بين فتاوى الأموات مانعة عن جريان الاستصحاب: ففيه ما مرّ من أنّه ليس إشكالاً في جريان الاستصحاب، غايته ترتّب حكم الأحياءِ على الأموات بواسطة الاستصحاب، مضافاً إلى إمكان استصحاب حجّيّة فتوى الأعلم منهم إن علم به، وإلّا فعلى القول بالتخيير، يستصحب التخيير أو يستصحب الحجّيّة في الجميع، والنتيجة التخيير بعد ذلك، وإلّا فلاأقلّ من سقوط حجّيّة مجتهد الحي أيضاً لو لم يكن أعلم من الأموات، و المقصود أنّ المعارضة بين الفتاوى لا تكون مانعة عن الاستصحاب.

وأمّا ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية: فنوافقه (دام ظلّه) في المدّعى، لا في الدّليل؛ فإنّ عدم الجريان فيها ليس لأجل التعارض بين الاستصحاب فيها واستصحاب عدم الجعل، كما قال، بل الوجه فيه تبدّل الموضوع، و تغاير القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، والتفصيل في محلّه.

و أمّا ما ذكره من الإشكال: فمدفوع، بأنّ الحجّيّة المجعولة للأمارة، و منها فتوى المجتهد، لا تكون إلّا أمراً واحداً و حكماً فارداً، نظير سائر الأحكام المجعولة قانوناً، و لا يكون فيها قسمان فعلية و شأنية، و لم تجعل إلّا لنفس الفتوى، و ليست فيها أيّ نسبة حتى يقال بالنّسبة إلى هذا كذا و بالنّسبة إلى ذاك كذا، بل إنّها مجعولة بنحو القانون لنفس الفتوى، و لو كان قيداً كالحياة دخيلاً فيها يدخل في موضوعها، فتجعل الحجّيّة لفتوى المجتهد الحيّ، وإلّا فالموضع لا يقيّد بها. و على هذا نشير إلى فتوى المجتهد في زمان حياته، و نقول: كانت حجّة في ذلك الزّمان قطعاً، سواء كان المجعول حجّيّة فتوى المجتهد الحيّ أو كان المجعول حجّيّة فتوى المجتهد مطلقاً؛ لانطباق كليهما عليها والمفروض وقوع الشكّ بعد الموت، فتتمّ الأركان، و تستصحب حجّيّتها. هذا تمام الكلام في أدلّة المجوّزين.

أدلّة المانعين على عدم جواز البقاء على الميّت

أمّا أدلّة المانعين: فوجوه:

الأوّل: دعوى الإجماع من علماءِ الشيعة، و مخالفة الأخباريين، و المحقّق القمّي لا يضرّ لما مرّ من احتمال المدرك، ولكن هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه يحتمل استناد المجمعين إلى الوجوه الآتية، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام على أنّ مخالفتهم و إن يحتمل فيها الاستناد إلى ما ذكر سابقاً إلّا أنّ احتمال عدم ذلك كاف في عدم كون الإجماع كاشفاً.

الثّاني: الإطلاقات الدّالّة على جواز التقليد ظاهرة في اعتبار الحياة.

وفيه أنّ الإطلاقات و إن كان موضوعها الحيّ، إلّا أنّها ليست في مقام الحصر، واعتبار الحياة في المفتي، فبالنّسبة إلى الميّت من قبيل عدم الدليل على الجواز، لا الدّليل على عدم جواز تقليده.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الثّالث: أنّه إن أريد من جواز تقليد الميّت جواز تقليد أيّ واحد منهم، فهذا و إن كان لا إشكال فيه ثبوتاً إلّا أنّه لا دليل عليه؛ لعدم شمول الإطلاقات لجميع الأموات، لمعارضة فتاويهم، بل الحجّيّة لجميعها أمر غير معقول، والحجّيّة التخييريّة ليست مفاد الأدلّة. وإن أريد من ذلك جواز تقليد الأعلم بين الأحياءِ والأموات، فينحصر في الواحد، ولابدّ من مراجعة جميع الناس لهذا الشخص، و هذا خلاف ضرورة الشّيعة.

و لكن بطلان هذا الوجه غنيّ عن البيان وإن رضي به السيّد الأستاد (مدّظلّه) وقال: «المهمّ هذا الوجه، فإنّه لا ينحصر في الواحد، بل يجوز أن يكون في عصر شخص أعلماً وفي العصر المتأخّر شخص آخر أعلمَ منه، وهكذا مع أنّه لا يرد الإشكال على القول بعدم وجوب تقليد الأعلم». وكيف كان فهذا الوجه أيضاً لا يتمّ.

والمهمّ ما مرّ من أنّ التقليد أمر شرعي لا دليل عليه إلّا السيرة المتشرّعة، وبعض الإطلاقات الّتي لا تكون متكفّلة لتأسيس الحجّيّة على الفتوى، بل كلّها إرشاديّات، وفي طول الجعل، وهذا الدّليل لو لم نقل باختصاصه بالاحياءِ، فلا أقلّ من عدم وجود إطلاق له يشمل الأموات أيضاً.

المقام الثّاني: التقليد الاستمراري والبقاء على تقليد الميّت: فقد يستدلّ على جوازه بالسيرة العقلائية بدعوى أنّ السيرة قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم حيّاً كان أو ميّتاً، ولم يردع عنها الشارع المقدّس إلّا بالنّسبة إلى التقليد الابتدائي. وجوابه يظهر ممّا سبق في المقام الأوّل بالإطلاقات، وتقريبها، واعتراض السيّد الأستاد (مدّظلّه) عليها، والجواب عنه، ووجه عدم جواز التمسّك بها، يعلم ممّا سبق أيضاً وبالاستصحاب؛ فإنّ الفتوى كانت حجّة في حقّ هذا العامي حال الحياة، فيستصحب بعد وفاته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولا يرد على هذا التقريب ما أشكل السيّد الأستاد (مدّظلّه) على جريان الاستصحاب في التقليد الابتدائي؛ فإنّ الحجّيّة كانت فعليّة في حقّ العامي، ويستصحب الحجّيّة الفعلية بعد الموت وإن أجبنا عنه هناك أيضاً، إلّا أنّ جريان هذا الاستصحاب موقوف على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الّذي لا نقول به، بل لو أريد به الاستصحاب في الحكم الجزئي، فأيضاً لا نقول به؛ فإن قضيّة هذه الفتوى كانت حجّة وإن كانت مسلّمة وصادقة إلّا أنّ حجّيّتها لا تكون بهذيّته قطعاً، بل حيث إنّه لا نرى بموضوع الحجّيّة في مقام الجعل سعة وضيقاً، فنردّد في موضوع هذه القضيّة، وأنّ المشار إليها في موضوعها هل هو فتوى المجتهد الحيّ أو فتوى المجتهد مطلقاً؟ فإنّ الحكم المترتّب على الموضوع ـ ولو سمّي بالحكم الجزئي ـ مترتّب على حيثية عنوان موضوعه لا أمر آخر، فتصبح القضيّة المتيقّنة

قضيّة منفصلة، و المفروض أنّ القضيّة المشكوكة قضيّة حمليّة و إلّا فلا شكّ في المنفصلة حتى في الزّمان اللّاحق، فتغايرت القضيتان، فلا تجري الاستصحاب. هذا. ومن هنا ظهر عدم إمكان المساعدة لما أفاده سيّدنا الأستاد المحقّق (مدّظلّه) في هذا الباب من التمسّك بالاستصحاب، فراجع كلامه الشريف.

فلم يبق إلّا الوجه الّذي اخترناه و بنينا عليه في أصل التقليد، و هو قيام السّيرة المتشرّعة على ذلك، فلو أحرزنا ذلك في موارد البقاءِ على تقليد الميّت، و إلّا فيقع الإشكال فيه. و الله العالم و الحمد لله ربّ العالمين.

فرغنا من إتمام هذا الجزءِ الثّاني من كتابنا المباحث في علم الأُصول بتأريخ ١٥ شعبان المعظّم يوم مولد مولانا الإمام المهدي عجل الله فرجه من سنة ١٤٢٤ في مدينة قم المقدّسة بجوار السيّدة فاطمة المعصومة. رزقنا الله شفاعتها في يوم لا ينفع مال ولا بنون. اللهم اشفني بشفائك و داوني بدوائك، يا من اسمه دواء، و ذكره شفاء، و طاعته غناء، ارحم من رأس ماله الرجاء و سلاحه البكاء، بحقّها و بحرمتها، يا أرحم الراحمين.

محمد حسن القديري

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الموضوعات

مقدّمة المؤلف ٥

[في الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً]

[تنبيهات] ١٨

التنبيه الأوّل: ١٨

التنبيه الثّاني: قالوا في سهل بن زياد: الأمر في سهل سهل ٢١

و عدّه ابن داود أيضاً في القسم الثّاني ٢٢

التنبيه الثّالث: في تحقيق حال محمد بن سنان ٢٤

التنبيه الرّابع: في تحقيق حال أصحاب الإجماع ٢٧

التنبيه الخامس: في تحقيق حال يونس بن عبدالرّحمان مولى آل يقطين ٤١

محمّد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبي نصر ٤٨

التنبيه السّادس: مشيخة التهذيب ٥١

التنبيه الثّامن: ٥٩

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أمّا عبد الواحد بن عبدوس: ٥٩
و أمّا عليّ بن محمّد بن قتيبة: ٥٩
التنبيه التّاسع: الشهرة الفتوائية ٦١

[في أصالة البراءة]

الدليل الأوّل: الآيات ٦٣
الدليل الثّاني: الأخبار ٦٣
أصل ٦٤
أصل ٦٩
أصل ٧٢
أصل ٧٣
أصل ٧٤
ادلّة الأخباريين على وجوب الاحتياط ٨٦
الأصل في اللباس المشكوك ٩٦
أمّا الأدلّة الاجتهاديّة: ٩٦
المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين ١١٢
المقام الثّاني: في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر: ١١٩
تنبيهات ١٢٣
التنبيه الأوّل: في اضطرار المكلّف لبعض الأطراف ١٢٣
التنبيه الثّاني: في شرائط العلم الإجمالي ١٢٣

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التنبيه الثّالث: في الفرق بين الشبهة المحصورة و غيرها ١٢٤
التنبيه الرّابع: في الدوران بين التعيين و التخيير ١٢٤
التنبيه الخامس: في عدم الفرق في جريان البراءة في الشبهات ١٢٥
التنبيه السّادس: في «قاعدة الميسور» ١٢٥
التنبيه السّابع: ١٢٥
التنبيه الثّامن: ١٢٥
التنبيه الأوّل: في فعلية الشكّ و اليقين في الاستصحاب ١٢٦
التنبيه الثّاني: ١٢٧
التنبيه الثّالث: في أقسام المستصحب ١٢٧
الإيرادات الواردة على الاستصحاب ١٢٩
التنبيه الرّابع: في «الاستصحاب التعليقي» ١٣٢
الشبهة العبائية و جوابها ١٣٥
التنبيه الخامس: في الأعدام الأزلية ١٣٦
فلهذه وجوه: ١٤٣
بحث في المعاطاة ١٤٣
التنبيه السّادس: في جريان الاستصحاب بين الأمور القارّة و التدريجية ١٤٤
التنبيه السّابع: في تخصيص العامّ بمخصّص في بعض الأزمنة ١٤٤
الخاتمة في تقدّم الأمارات على الأُصول ١٥٠
تقدّم أصالة الصّحّة على الاستصحاب ١٥٠
تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب ١٥٠

تقدّم القرعة على الاستصحاب في الشبهات الموضوعية ١٥١
تنبيه ١٥٥
مفاد أدلّة القرعة و حدودها ١٥٥
تنبيهات في الإيرادات الواردة على القرعة و أجوبتها و ما يلحق بها ١٥٦
تقدّم قاعدة لاتعاد على الاستصحاب ١٥٧
أقسام خلل الصلاة ١٥٩
أمّا النقيصة عن جهل ١٦١
فرعان: ١٦٦
النقيصة ١٦٧
و أمّا الزّيادة العمديّة ١٧١

[في التعادل و الترجيح]

تأسيس الأصل في المسألة ١٧٥
و يرد على الأوّل: ١٧٥
ويرد على الثّاني: ١٧٨
علاج الخبرين المتعارضين ١٧٩
أخبار التخيير ١٨٠
أخبار التوقّف ١٨١
و ينبغي التنبيه على امور: ١٨٦
تعارض العموم و الإطلاق ١٩١

الاجتهاد و التقليد ١٩٥
الكلام في الاجتهاد ١٩٩
الكلام في المجتهد المتجزّئ بقسميه ٢٠٣
الكلام في التخطئة و التصويب ٢٠٤
الكلام في الإجزاءِ و عدمه ٢٠٦
الكلام في التقليد ٢٠٩
الكلام في تقليد الأعلم ٢١٣
دلائل وجوب تقليد الأعلم ٢١٧
الكلام في تقليد الميّت ٢٢٥
أمّا المقام الأوّل: و هو التقليد الابتدائي عن الميّت ٢٢٥
أدلّة المجوّزين على بقاء الميّت ٢٢٦
أدلّة المانعين على عدم جواز البقاء على الميّت ٢٣١
المقام الثّاني: التقليد الاستمراري و البقاء على تقليد الميّت ٢٣٢

فهرس الموضوعات ٢٣٥