

الْوَصِيَّةُ

إِلَى ابْنِ سَيِّدِنَا

المجلد السادس

تأليف

أبي عبد الله العظمي

السيد محمد الحسيني الشيرازي

مؤسسة عاشوراء





مركز تحقیقات کمپیوٹر علوم اسلامی

الوصائل

إلى

الرسائل

حقوق الطبع محفوظة للناسر

الطبعة الثانية

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

١٣٧٩ ش. ق



مؤسسة عاشوراء - إيران / قم - الهاتف ٥١٧٩٣

بالتعاون مع

مؤسسة الوعي الاسلامي - بيروت - لبنان ص. ب ٥٠٨٣ / ١٣

الكتاب: الوصائل الى الرسائل (ج ٦) المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي الطبعة: الثانية
الناسر: مؤسسة عاشوراء الصفحات: ٤٠٠ صفحة المطبعة: امير / قم السنة: جمادى الثانية ١٤٢١ هـ

شابك: ٠٦ - ٠٦ - ٧٣٦٣ - ٩٦٤ (جلد ٦) I.S.B.N : 964 - 7263 - 06 - 6 (VOL.6)

شابك: ٠٤ X - ٧٣٦٣ - ٩٦٤ (دوره ١٥ جلدی) I.S.B.N : 964 - 7263 - 04 - X (15 VOL. SET)

البريد الالكتروني: alwaie@shiacenter.com

يمكنكم قراءة المشروع الحضاري للمرجع الديني الأعلى الإمام الشيرازي على الانترنت

<http://WWW.alshirazi.com>

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۲۹۳۸۴
تاریخ ثبت:	

الوصلات إلى الرسائل

الجزء السادس

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سماحة آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي

دام ظله



مؤسسة عاشوراء للطباعة والنشر - إيران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الوصائل
الى
الرسائل



مركز تحقيقات كميوتري علوم اسلامي

_____تتمّة المقصد الثاني
« تتمّة دليل الانسداد »_____



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وملخص هذا الأمر الثالث أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة ، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً ، كالظن بحجية الاستصحاب تعبداً أو بحجية الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم ، وسواء تعلّق الظن أولاً بالمطالب العملية أو غيرها أو بالأمور الخارجية من غير إستثناء في سبب هذا الظن .

(وملخص هذا الأمر الثالث) من تنبيهات الانسداد (: أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي ، فهو) أي : الظن الوالد ، (حجة من هذه الجهة) أي : من جهة ولده ، وهو الظن بالحكم الفرعي الكلي (سواء كان) ذلك (الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً) فإنه لا فرق بين الظن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وبين الظن بأن هذا الحكم حكم ظاهري في حال الجهل .
(كالظن بحجية الاستصحاب تعبداً) فإن الاستصحاب ليس كاشفاً عن الواقع ، بل هو حكم الانسان الجاهل بالحكم الواقعي .

(أو بحجية الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم) فإذا ظن بحجية تلك الأمانة كفى في الأخذ بمؤدّاهما وإن لم يظن فعلاً بالحكم فإن الحكم المتولد من الاستصحاب ، بناءً على إعتباره من باب التعبد حكم ظاهري ، وكذا الحال في الحكم المتولد من الأمانة التي ذكرها المصنّف بقوله : « أو بحجية الأمانة ... » .

(وسواء تعلّق الظن أولاً بالمطالب العملية) كالظن بالفروع (أو غيرها) كالظن بظواهر الألفاظ ومراداتها (أو بالأمور الخارجية) كالظن بعدالة الراوي (من غير إستثناء في سبب هذا الظن) فإنه بناءً على حجية الظن ، لا فرق في الحجية بين الأسباب ، والموارد ، والأشخاص ، والمراتب .

ووجهه واضح ، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح
 الراجح على المرجوح في العمل ، حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض
 الأمارات بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد ، لم يكن فرق بين
 ما تعلق تلك الأمانة بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم .
 ولا إشكال في ذلك أصلاً إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد ،
 فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر .
 وربما تخيل بعض أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص
 بمن

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

وعليه : فإنه (لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الأمانة) التي رأينا حجيتها كالخبر
 الواحد في المثال (بنفس الحكم ، أو بما يتولد منه الظن بالحكم) وما يتولد عبارة
 عن : ظهور لفظ ، أو مراد ، أو أمر رجالي ، أو جهة صدور من تقيّة ، أو غيرها .
 (ولا إشكال في ذلك أصلاً ، إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد ،
 فيدعي الاختصاص) لحجية الظن الانسدادي (بالبعض دون البعض) وإن كان
 الجميع متساوياً في الوصول إلى الحكم ، فإن هذا التخصيص غفلة (من حيث
 لا يشعر) صاحبها .

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

يعمل بمطلق الظن في الأحكام ، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عامل بالظن المطلق في الرجال .

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

نعم ، لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقاً أو بالظن الاطمئنان من الظنون الخاصة

يعمل بمطلق الظن في الأحكام) فإنه إذا لم يكن إنسداد في الأحكام ، فالإنسداد في الرجال متحقق فيعمل بالظن المطلق في الرجال (بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً) حيث أنه لا يرى الإنسداد فيها (عامل بالظن المطلق في الرجال) .

والحاصل : إن الإنسداد موجود في الرجال على أي حال ، سواء قلنا بالإنسداد في الأحكام أو لم نقل بالإنسداد فيها .

(وفيه : نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال ، فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها) أي : في الرجال (على العمل بكل أمانة) ووجه الظهور : إن اختلافهم في اعتبار التعدد في المزكي ، أو عدم الاعتبار ، شاهد على عدم اتفاقهم على العمل بالظن المطلق في الرجال ، فإنهم لو كانوا عملوا بالظن المطلق ، كان الظن معيارهم ، لا تعدد المزكي أو وحدته .

(نعم ، لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقاً) بأي ظن كان (أو بالظن الاطمئنان) فقط (من الظنون الخاصة) وقوله : « من الظنون » ، خبر لقوله « لو كان » .

لقيام الأخبار أو الإجماع عليه ، لزوم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمئنان منه في الرجال ، كالقائل بالظن المطلق في الأحكام .
ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أن الظن في المسائل الأصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري .

وربما منع منه غير واحد

وإنما يكون من الظنون الخاصة (لقيام الأخبار أو الإجماع عليه) فمظنون الصدور يكون من الظنون الخاصة ، فيه (لزوم القائل به ، العمل بمطلق الظن ، أو الاطمئنان منه في الرجال كالقائل بالظن المطلق في الأحكام) .
والحاصل : إنه لو قلنا أن الخبر المظنون الصدور حجة ، كفى الظن في باب الرجال ، لأنه إذا ظننا أن زارة - مثلاً - عادل ، فقد ظننا بصدور خبره عن الإمام عليه السلام ، فقول المصنف : « نعم » استثناء عن الاشكال الذي ذكره بقوله : « فيه نظر » ، وحاصل الاشكال : تمامية قول المتخيل الذي قال بكفاية الظن في باب الرجال ، ولو لم يكن إنسداد في باب الأحكام .

(ثم أنه قد ظهر مما ذكرنا :) من أن الظن مطلقاً حجة ، سواء بالنسبة إلى الأحكام والموضوعات ، أو الرجال وغير ذلك (أن الظن في المسائل الأصولية العملية) مثل الظن بالاستصحاب ، أو البرائة ، أو الاحتياط ، أو غير ذلك (حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي ، أو الظاهري) لما تقدم : من أن كل ظن يكون في طريق الحكم ، سواء كان الحكم واقعياً أو ظاهرياً ، يكون ذلك الظن الذي هو في الطريق حجة .

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

من مشايخنا رضوان الله عليهم . وما استندوا إليه أو يصح الاستناد للمنع
أمران : أحدهما : أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد ، لأن دليل
الانسداد ، إما أن يجري في خصوص المسائل الأصولية كما يجري في
خصوص الفروع ، وإما أن يقرر دليل الانسداد ، بالنسبة إلى جميع الأحكام
الشرعية ، فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الأصولية ،
وإما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية ، فيثبت به اعتبار الظن في
خصوص الفروع ، ولكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة
الفرعية التي يبتني عليها .

من مشايخنا رضوان الله عليهم ، وما استندوا اليه ، أو يصح الاستناد للمنع (عنه
(أمران) كما قال : (أحدهما : أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد)
للمسائل الأصولية (لأن دليل الانسداد ، إما أن يجري في خصوص المسائل
الأصولية ، كما يجري في خصوص الفروع) أي : كما أن في الفروع دليل الانسداد
جارٍ ، كذلك في المسائل الأصولية (وإما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع
الأحكام الشرعية) وما يرتبط بالأحكام الشرعية ، وما يكون في طريقها (فيثبت
حجية الظن في الجميع ، ويندرج فيها) أي : في جميع الأحكام الشرعية
(المسائل الأصولية) أيضاً (وإما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية فيثبت
به) أي : بدليل الانسداد (اعتبار الظن في خصوص الفروع) .

والحاصل : إن مقدمات الانسداد ، إما أن تجري في الفروع فقط ، أو في
الأصول فقط ، أو في كليهما .

هذا (ولكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتني
عليها) فإنه إذا جرى الانسداد في خصوص الفروع فقط ، فالمسائل الأصولية

وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يجدي .

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

أيضاً يجري فيها الانسداد لابتناء الفروع على هذه الأصول .

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

الأول : إن الانسداد جارٍ في الأصول فقط .

الثاني : إنه جارٍ في كل من الأصول والفروع معاً .

الثالث : إنه جارٍ في الفروع فقط .

فعلى الأولين : يجري الانسداد في الأصول رأساً ، وعلى الثالث : حيث أن

المسائل الأصولية في طريق الفروع والانسداد في الفروع حجة ، فالانسداد في الأصول أيضاً حجة .

(و) لكن كل (هذه الوجوه) الثلاثة (بين ما لا يصح ، وبين ما لا يجدي)

ولا ينفع في إفادة حجية الظن في المسائل الأصولية .

(أما الأول :) وهو ما ذكرناه بقولنا : إما أن يجري في خصوص المسائل

الأصولية (فهو غير صحيح ، لأن المسائل الأصولية التي ينسَد فيها باب العلم ،

ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها) أي : في هذه

المسائل الأصولية (محذور) من الخروج عن الدين ، ونحو ذلك (كأن يلزم من

إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي إنسَد فيها باب العلم) فلا تجري مقدمات

الانسداد في المسائل الأصولية .

لأنَّ ما كانَ من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجةً ، كمسألة حجية الشهرة ونقل الاجماع وأخبار الآحاد ، أو عن كونه مرجحاً ، فقد انفتح فيها بابُ العلم وعُلِمَ الحجةُ منها من غير الحجة والمرجحُ منها من غيره بإثبات حجية الظنِّ في المسائل الفرعية ، إذ بإثبات ذلك المطلوب حصل الدلالة العقلية على أنَّ ما كان من الأمارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد فهو حجةٌ .

وإنما لا يلزم محذور (لأنَّ ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجةً ، كمسألة حجية الشهرة ، ونقل الاجماع ، وأخبار الآحاد ، أو عن كونه أي : كون شيء (مرجحاً) كموافقة الكتاب ، ومخالفة العامة ، وما أشبه ذلك (فقد انفتح فيها) أي : في هذه المسائل الأصولية (باب العلم ، وعلم الحجة منها من غير الحجة و) علم (المرجح منها من غيره) أي : من غير المرجح .
وإنما انفتح فيها باب العلم (ب) سبب (إثبات حجية الظن في المسائل الفرعية) فإن الظن لما كان ثابت الحجية في المسائل الفرعية ، علمنا من ذلك : أنَّ كل شيء وصل إلى المسألة الفرعية فهو حجة ، سواء كان ذلك الشيء الشهرة ، أو الاجماع المنقول ، أو الخبر ، أو غيرها ؟ .

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

(إذ بإثبات ذلك المطلوب) أي : حجية الظن في المسائل الفرعية (حصل الدلالة العقلية على أنَّ ما كان من الأمارات داخلة في نتيجة دليل الانسداد ، فهو حجة) والدلالة العقلية عبارة عن : التلازم بين حجية الظن في الفروع ، وحجية

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

وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الاستنباطية ، وهي ألفاظ الكتاب والسنة ، من حيث إستنباط الأحكام عنها ، كمسائل الأمر والنهي وأخواتهما ، من المطلق والمقيّد والعام والخاص والمجمل والمبيّن ، إلى غير ذلك ، فقد علّم حجّة الظن فيها من حيث إستلزام الظن بها الحكم الفرعي الواقعي .

مايستلزم هذا الظن أيضاً .

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

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

لِما عرفت من أَنَّ مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجّة الظنّ الحاصل بها من الأمانة ابتداءً ، والظنّ المتولّد من أمانة موجودة في مسألة لفظيّة . ويلحق بهما بعضُ المسائل العقلية ، مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ

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

والحاصل : إنّنا نحتاج هنا إلى أمرين :

الأوّل : أنّ نتكلّم حول أنّ ظاهر الكتاب حجّة أم لا ، والخبر حجّة أم لا ؟ إلى غير ذلك .

وأشار إليه المصنّف بقوله : « لأنّ ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها ... » .
الثاني : ان نتكلّم حول أنّ الأمر ظاهر في الوجوب أم لا ، والمطلق يحمل على المقيد أم لا ؟ إلى غير ذلك ، وأشار إليه المصنّف بقوله : « وما كان منها يبحث فيها ... » .

مركز تحقيقات كميته بر علوم اسلامی

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

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

(وحرمة الضدّ) للواجب .

وإمتناع إجتماع الأمر والنهي ، والأمر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي ، فإنه يكتفي في حجية الظن فيها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج إلى إجرائه في الأصول .
وبالجملة : فبعض المسائل الأصولية صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت حجة الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع والباقي منها الذي

(وإمتناع إجتماع الأمر والنهي) أو عدم إمتناع إجتماعهما .

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

(ونحو ذلك مما يستلزم الظن به) أي : بهذه المسائل الأصولية العقلية (الظن بالحكم الفرعي) لما عرفت : من أن كل شيء وقع في طريق الظن بالحكم الفرعي يكون الظن فيها حجة من باب الانسداد (فإنه يكتفي في حجية الظن فيها) أي : في هذه المسائل العقلية (بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج إلى إجرائه في الأصول) أي : في المسائل الأصولية .

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

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

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

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

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

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

وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصة ، والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ، ونحو ذلك ، فإن هذه المسائل لاتصير معلومة بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع . لكن هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفي المسألة إلى الأصول وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع .

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

(وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصة) لا أنها حجة من باب الانسداد ، كاشتراط أن يكون المخبر عادلاً ، وضابطاً ، وما أشبه ذلك (والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية) مثل : مطابقة الكتاب ، ومخالفة العامة ، وإلى غير ذلك مما هي في قبال المرجحات العقلانية ، مثل الأفقية . ونحو ذلك مما يجربها العقلاء في أوامر مواليتهم .

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

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

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

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

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

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

فرعية كانت أو أصلية) والمسائل الأصولية إنما تسمى بالأحكام الشرعية ، لأولها إليها (فهو غير مُجدٍ ، لأن النتيجة : وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالاجماع المركب ، أو الترجيح بلا مرجح) حتى يشمل الأصول والفروع . لكن لا يخفى : إن هذا مبني على تقرير دليل الانسداد على طريق الكشف لتصير النتيجة مهمة ، لا على طريق الحكومة .

وعلى أي حال : فوجه التعميم (بأن يقال : إن العمل بالظن في الطهارات دون الديات - مثلاً - ترجيح بلا مرجح) لأن الطهارات والديات كلها أحكام شرعية ، فلماذا يعمل بالظن في الطهارات دون الديات ، مع أن الدليل فيهما واحد ؟ (ومخالف للإجماع) أيضاً لأن المجمعين لا يرون الفرق بين مختلف المسائل . (وهذان الوجهان) : الترجيح بلا مرجح ، والمخالفة للإجماع (مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية) فلا إجماع على استواء الطائفتين من المسائل كما أنه ليس حجّة الظن في الفروع دون الأصول ترجيحاً بلا مرجح .

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

في الأصول .

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

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

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

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

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

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

وأما الثالث ، وهو إختصاصُ مقدّمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية ، إلا أنّ الظنّ بالمسألة الفرعية قد يتولّد من الظنّ في المسألة الأصولية .

فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظنّ فيها من حيث كونه منشأ للظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعي .

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

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

(وأما الثالث : وهو إختصاص مقدّمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية ، إلا أنّ الظنّ بالمسألة الفرعية قد يتولّد من الظنّ في المسألة الأصولية) فإذا كان الظنّ في المسألة الفرعية حجة ، كان الظنّ في المسألة الأصولية حجة أيضاً ، لأنّ المسألة الأصولية والدّة للمسألة الفرعية .

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

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

كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية ، مثل وجوب المقدمة وإمتناع إجتماع الأمر والنهي ، فقد إعترفنا بحجية الظن فيها .
وأما ما لايتعلق بذلك ويكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة ، وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها ، فليس يتولد من الظن فيها

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

(والمسائل العقلية ، مثل وجوب المقدمة) للواجب (وإمتناع إجتماع الأمر والنهي ، فقد إعترفنا بحجية الظن فيها) حيث قلنا قبل نصف صفحة تقريباً : «وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الاستنباطية وهي : الفاظ الكتاب والسنة من حيث إستنباط الأحكام عنها الى قولنا : ويلحق بهما بعض المسائل العقلية ، مثل وجوب المقدمة ، وحرمة الضد ، وإمتناع إجتماع الأمر والنهي » ، الى آخره .
(وأما ما لايتعلق بذلك) أي : بما ذكرناه : من الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية (ويكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه ، أو عند المعارضة) كما إذا بحثنا عن أنه : هل الخبر الواحد حجة أو لا ، لا من حيث حصول الظن منه ؟ وكذا إذا تكلمنا حول المرجحات التعبدية عند معارضة الدليلين .

(وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها) حيث قلنا قبل صفحة تقريباً : « لأن ماكان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة ، كمسألة حجية الشهرة ، ونقل الاجماع ، وأخبار الأحاد » الى آخره (فليس يتولد من الظن فيها)

الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الواقعيِّ ، وإنَّما ينشأُ منه الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الظاهريِّ ، وهو ممَّا لم يقتضِ إسنَادُ باب العلم بالأحكام الواقعيَّة العملَ بالظنِّ فيه ، فإنَّ إسنَادُ باب العلم في حكم العصير العنبيِّ إنَّما يقتضي العملَ بالظنِّ في ذلك الحكم المنسَدَ لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة .

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

أي : في هذه المسائل (الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الواقعيِّ) .

فإنَّما إذا ظننَّا بالمسألة الأصولية فيها ، لا ينشأُ منه الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الواقعيِّ (وإنَّما ينشأُ منه الظنُّ بالحكم الفرعيِّ الظاهريِّ) لأنَّنا نظن : إنَّ هذا حكمنا الفعليِّ ،

أما أنَّه حكم واقعي فلا نظنُّ بذلك .
(وهو ممَّا لم يقتضِ إسنَادُ باب العلم بالأحكام الواقعيَّة ، العملَ بالظنِّ فيه)

أي : الفرعيِّ الظاهريِّ .

وإنَّما يكون الفرعيُّ الظاهريِّ ممَّا لم يقتضِ إسنَادُ باب العلم بالأحكام الواقعيَّة العملَ بالظنِّ فيه (فـ) ذلك (إنَّ إسنَادُ باب العلم في حكم العصير العنبيِّ إنَّما يقتضي العملَ بالظنِّ في ذلك الحكم المنسَدَ) وهو الحكم الواقعي للعصير (لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة) وهو الحكم الظاهريِّ .

فإنَّما لما جهلنا الأحكام الواقعيَّة التجنُّنا إلى دليل الانسداد ليكشف لنا عن تلك الأحكام الواقعيَّة ، فإذا دَلَّ دليل على الحكم الظاهريِّ ، لم يكن ذلك مطلوباً لنا .

(بل أمثال هذه الأحكام) الظاهريَّة (الثابتة للموضوعات لا من حيث هي)

لتكون أحكاماً واقعيَّة (بل من حيث قيام الأمانة الغير المفيدة للظنِّ الفعليِّ عليها)

إن ثبت إنسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عَمِلَ فيها بالظن ، وإلا فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الأحكام ، لأنها لاتغني عن الواقع المنسَد فيه العلم .

هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف رحمته اللطيف ، في منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية .

أي : غير المعتبر فيها ذلك الظن (إن ثبت إنسداد باب العلم فيها) أي : في هذه الأحكام الظاهرية (على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول) العملية (عَمِلَ فيها بالظن) أيضاً .
(وإلا فانسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها)
أي : في الأحكام الواقعية (بالأصول) العملية (لا يقتضي العمل بالظن ، في هذه الأحكام) الظاهرية (لأنها لاتغني عن الواقع المنسَد فيه العلم) .

إذن : فالمطلوب : الأحكام الواقعية ، والانسداد ينتهي إلى الأحكام الظاهرية ، فالظن بالمسألة الأصولية يولد الظن بالمسألة الظاهرية ، والحال إننا نريد المسألة الفرعية الواقعية ، فليس الظن بالمسألة الأصولية المؤددة للفرعية الظاهرية حجة من باب الانسداد ، الذي يطلب منه الوصول إلى الظن بالواقع ، لا الظن بالحكم الظاهري .

(هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف) شريف العلماء (رحمته اللطيف في منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية) وإنما الانسداد هو حجة في المسائل الفرعية فقط .

الثاني من دليل المنع : وهو أن الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه ، وهي مسألة أصولية ، فلو كان الظن فيها حجةً وجب الأخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسألة .
والجواب : أما عن الوجه الأول فبأن دليل الانسداد واردٌ على أصالة حرمة العمل بالظن .

(الثاني من دليل المنع) أي : منع كون الانسداد حجةً بالنسبة إلى المسائل الأصولية (وهو : أن الشهرة المحققة ، والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه) وقوله : « على » خبر قوله : « ان الشهرة » أي : ان الشهرة والاجماع قائمان على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه (وهي مسألة أصولية) أي : أن مسألة حجية الظن هي من مسائل أصول الفقه ، وعدم الحجية مسألة أصولية (فلو كان الظن فيها حجةً ، وجب الأخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسألة) .
والحاصل : أنه كما لا يمكن إبطال القياس بالقياس ، كذلك لا يمكن إبطال الظن في المسألة الأصولية بنفس الظن في المسألة الأصولية لأن مسألة حجية الظن هي من المسائل الأصولية ، وعدم الحجية هي بنفسها مسألة أصولية .
ثم أنه لما استدل شريف العلماء لعدم حجية الظن في المسائل الأصولية بدليلين :

الأول : أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد للمسائل الأصولية .
الثاني : الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في المسائل الأصولية ، شرع المصنف في الجواب عن الدليلين فقال :
(والجواب : أما عن الوجه الأول) وهو أصالة الحرمة (: فبأن دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن) فكما يرد على أصالة حرمة العمل بالظن أدلة

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

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

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

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

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

للشيرازي التنبيه الثالث ٢٧ / ج ٦
ممنوعٌ.

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

بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظنٌ بحكم واقعي أصلاً ،

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

هذا وسقوط الأحكام وفراغ الذمة ، قد يكون بالوصول إلى الواقع ، وقد يكون بالوصول إلى بدله ، فقله : « إن الانسداد لا يوصل إلى الواقع ، بأن يعلم المكلّف إنه واقع » ، كلام صحيح ، إلا أننا لا نريد الوصول إلى الواقع فقط ، بل يكفي أن نصل إلى الواقع أو بدل الواقع ، ودليل الانسداد يصل إلى أحدهما قطعاً .

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

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

وإنما حصل الظن بحجية أمور لاتفيد الظن ، فإن العمل بها يظن معه سقوط الأحكام الواقعية عنا ، لما تقدم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علماً أو ظناً وبين الاتيان ببذله كذلك ، فالظن بالاتيان بالبذل كالظن بإتيان الواقع ، وهذا واضح .

وأما الجواب عن الثاني : فبمنع الشهرة والاجماع ،

بالحكم (وإنما حصل الظن بحجية أمور لاتفيد الظن) كما اذا ظننا بحجية خبر الواحد - مثلاً - وقام الخبر الواحد على حرمة العصير ، لكننا لم نظن بالحرمة ، لوضوح : ان الظن بالمسألة الأصولية لا يستلزم الظن بالمسألة الفرعية .

بل القطع بالمسألة الأصولية لا يستلزم الظن بالمسألة الفرعية ، فاذا قطعنا - مثلاً - بأن الشاهدين حجة في نفسيهما ، وقام الشاهدان على ان زيدا سارق ، فإننا قد قطع بأنه سارق ، وقد قطع أنه ليس بسارق ، وقد نشك في سرقة وعدم سرقة وقد نظر بأحد الطرفين ونتوهم الطرف الآخر ، فالقطع بالمسألة الأصولية لا يستلزم حتى الوهم بالنسبة الى الفرعية (فإن العمل بها) أي : بتلك الأمور كالعمل بالخبر الواحد - مثلاً - (يظن معه سقوط الأحكام الواقعية عنا) .

وإنما يظن (لما تقدم : من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علماً أو ظناً ، وبين الاتيان ببذله كذلك) أي : علماً أو ظناً (فالظن بالاتيان بالبذل كالظن بإتيان الواقع ، وهذا واضح) لا غبار عليه ، فقول شريف العلماء : « بأن الظن في المسألة الأصولية ليس حجة ، لأنه لا يوصل الى الظن بالفرعية الواقعية » ، غير تام ، لأننا لا نريد الفرعية الواقعية ، بل يكفيها الفرعية الظاهرية التي هي بدل عن الواقع . (وأما الجواب عن الثاني) الذي قال : بأن الشهرة المحققة والاجماع المنقول ، يدلان على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه (فبمنع الشهرة والاجماع)

نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات ، فدعوى الاجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة .

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

وحيث إنّ المتّبع فيها الأدلة الخاصة ، وكانت أدلتها كالإجماع والسيرة على حجّية أخبار الآحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الأصوليّة تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ ، ولم يُعلم بل ولم يُظنّ من مذهبهم الفرق بين الفروع والأصول ، بناءً

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

(وثانياً : لو سلمنا الشهرة ، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة ، كأخبار الآحاد ، والاجماع المنقول) والسيرة ، والأولية ، ونحوها .

(وحيث أنّ المتّبع فيها) أي : في الظنون الخاصة (الأدلة الخاصة ، وكانت أدلتها - كالإجماع والسيرة - على حجّية أخبار الآحاد مختصة بالمسائل الفرعية) فإن غاية ما يثبت بالأدلة الخاصة إعتبار الظنون الخاصة في المسائل الفرعية ، فلو قامت الأدلة الخاصة على مسائل أصولية لم يكن دليل على إعتبار تلك الظنون . ولهذا (بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ) فالظنّ حجّة في المسألة الفرعية لا في المسألة الأصولية .

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

على مقدّمات الانسداد وإقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعيّة .

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

على مقدّمات الانسداد (وإثما يرون الفرق بينهما - بناءً على الظنّ الخاص - فيقولون بحجّية الظنّ في الفروع دون الأصول .

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

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

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

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

(وثالثاً : سلّمنا قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجّية على تقدير

الانسداد) أي : سلّمنا عدم صحة جوابنا الأوّل ، وعدم صحة جوابنا الثاني (لكنّ المسألة أعني : كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظنّ مطلقاً) مقابل الظنون الخاصة (في الفروع دون الأصول ، عقليّة) لأنّ العقل يقول : لا حجّية للظنّ في الأصول (والشهرة ونقل الاجماع إنّما يفيدان الظنّ في المسائل التوقيفية ، دون العقليّة) لأنّ العقل لا يحتاج في حكمه الى ملاحظة حكم الغير .

ورابعاً: إنَّ حصول الظنَّ بعدم الحجّية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجّية لا يجتمعان ، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظنَّ .
وخامساً: سلّمنا حصول الظنَّ ، لكنَّ غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدّم من قيام الظنَّ على عدم حجّية الظنَّ ، وقد عرفت أنَّ المرجع فيه إلى متابعة الظنَّ الأقوى ، فراجع .

والحاصل : إنَّ العقل يقول لاحجّية للظنَّ في الأصول ، وأنتم تقولون الظنَّ حجة في الأصول لقيام الشهرة على حجّيته ، فهو مثل أن يقول إنسان : يستحيل اجتماع النقيضين عقلاً ، وأنتم تقولون الشهرة قامت على جواز اجتماع النقيضين .
(ورابعاً : إنَّ حصول الظنَّ بعدم الحجّية) لأن الشهرة والاجماع لما قاما على عدم الحجّية كان معناه : أنا نظنَّ بسبب الشهرة والاجماع عدم حجّية الظنَّ في الأصول (مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجّية) لأن المفروض : إنَّ الظنَّ حاصل في المسائل الأصولية لكنّه ليس بحجة على كلامكم ، (لا يجتمعان) إذ كيف يجتمع الظنُّ بعدم الحجّية مع الظنَّ بالحجّية ؟ .

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

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

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

الأمر الرابع

أنَّ الثَّابِتَ بمَقَدِّماتٍ دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظنَّ في الخروج عن عهدة الأحكام المنسدة فيها بابُ العلم ، بمعنى أنَّ المظنونَ إذا خالف حكمَ الله الواقعي لم يعاقب عليه بل يثاب عليه ، فالظنَّ بالامتنال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتمثل .

وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين ، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظنَّ .

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

(الأمر الرابع :) من تنبيهات الانسداد (إنَّ الثَّابِتَ) بمقدمات دليل الانسداد (هو حجية الظنَّ في الأحكام وفي مقدماتها ، أما في التطبيقات فالظنَّ ليس بحجة ، فالثابت بدليل الانسداد (هو الاكتفاء بالظنَّ في الخروج عن عهدة الأحكام المسند فيها) أي : في تلك الأحكام (باب العلم) والعلمي (بمعنى : أنَّ المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب عليه) أي : العامل بالظنَّ لا يعاقب على تركه حكم الله الواقعي . وإنَّما لا يعاقب لأنه عمل بظنه (بل يثاب عليه) لأنه مأمور بالأمر العقلي المستتبع للأمر الشرعي ، أو بالأمر الشرعي على إتباع الظنَّ (فالظنَّ بالامتنال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتمثل) « الممتمثل » مفعول « يكفي » ، يعني يكفي المكلف الظنَّ .

(وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين) أي : على ذلك الحكم المعين بحسب الظنَّ (فلا دليل على الاكتفاء فيه) أي : في التطبيق (بالظنَّ)

مثلاً، إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن، فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً، لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن إحتمل نسيانها فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة، بمعنى أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها.

بل اللازم أن يكون التطبيق بالعلم والعلمي.

(مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر، جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن) وأنه هل الواجب في يوم الجمعة أن نأتي بصلاة الجمعة، أو بصلاة الظهر؟ (فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب) من قبل المولى (على تقدير وجوب الظهر واقعاً) لأن العقل والشرع قالا بإتباع الظن.

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

وعليه : (فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت) يسع لفعل الجمعة (بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمل نسيانها، فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة) أي : من جهة أننا أتينا بالجمعة (بمعنى : أنه إذا لم نأت بها) أي : بالجمعة (في الواقع ونسيناها، قام الظن بالاتيان مقام العلم) فالظن حجة في أصل وجوب الجمعة، أما الاتيان بها في يوم الجمعة، فاللازم أن يكون مقطوعاً (به، بل يجب بحكم الأصل) أي : أصالة عدم الاتيان (وجوب الاتيان بها) أي : بالجمعة.

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

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

(وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة) ولم نعلم بالدخول علماً
قطعيّاً (فلا يقتصر على هذا الظنّ) بل اللازم الاتيان بها بعد القطع بدخول الوقت
(بمعنى : عدم العقاب على تقدير مخالفة الظنّ للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال)
أي : إنّ هذا الظنّ لا يرفع العقاب على تقدير كونه مخالفاً للواقع .
والحاصل : أنّه لا يكفي الظنّ في أصل الاتيان ، أو في شرطه ، أو في جزئه ، كما
إذا ظنّ أنّه قد قرأ الحمد ، والحال أنّه بعد في محله فالمثال الأوّل : لأصل الاتيان ،
والمثال الثاني : للشرط ، ولم يذكر المصنّف مثال الجزء إكتفاءً منه بذكر الشرط ،
لأن الشرط والجزء لهما حال واحد .

(وبالجملة : إذا ظنّ المكلف بالامتنال و) ظنّ به (براءة ذمّته وسقوط الواقع)
عنه (فهذا الظنّ إن كان مستنداً إلى الظنّ في تعيين الحكم الشرعيّ) بأن تعلق
الظنّ بأصل الحكم الشرعيّ ، أو بمقدماته ، كمسائل الأصول (كان المكلف فيه
معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع) وذلك للمصلحة السلوكية التي
ذكرناها في أوّل الكتاب .

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

منطبقاً على الحكم الشرعي فليس معذوراً ، بل يُعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم .

ومما ذكرنا تبين : أن الظن بالأمور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الأحكام الشرعية لا دليل على اعتباره ، وأن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم ، لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع وإجمال ما وجد منها .

(منطبقاً على الحكم الشرعي ، فليس معذوراً ، بل يعاقب على ترك الواقع ، أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي) أي : القواعد الظاهرية (المعول لغير العالم) وذلك لأنه لا إنسداد في مقام التطبيق ، وإنما الانسداد في مقام الحكم ، فاللازم في مقام التطبيق سلوك الطرق العقلانية من العلم أو العلمي .

هذا وقول المصنف : « على ترك الواقع ، أو ترك الرجوع » ، إشارة إلى التسوية بين الواقع ، وبين القواعد الظاهرية ، التي على المكلف الرجوع إلى أيهما شاء ، لأننا ذكرنا في مسألة القطع : إن العلمي في عرض العلم وإن تمكن المكلف من العلم .

(ومما ذكرنا) : من أن الظن حجة في الأحكام لا في التطبيقات (تبين : أن الظن بالأمور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها) أي : بانطباق هذه الأمور الخارجية (على المفاهيم الكلية التي تعلق بها) أي : بتلك المفاهيم الكلية (الأحكام الشرعية ، لا دليل على اعتباره) أي : اعتبار هذا الظن .

(و) تبين أيضاً : (أن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم ، لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع ، وإجمال ما وجد منها) أي : من تلك الأدلة .

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

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

والواو في قوله : « وإجمال » ، لترديد لا للجمع ، أي : في مقام فقد الدليل أو إجمال الدليل ، مثل قولهم : « الكلمة : اسم وفعل وحرف » ، حيث أنَّ الكلمة الواحدة ليست كل ذلك ، بل المراد : أنَّ الكلمة : إمَّا إسم ، أو فعل ، أو حرف .
(ولا يعذر الجاهل بالامتنال من غير هذه الجهة) أي : من جهة الأحكام ، فالجاهل غير معذور من جهة التطبيقات .

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

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

على المفهوم : لأنّ الامتثال يرجع بالآخرة إلى الامتثال الظني ، حيث أنّ الظنّ يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب إمتثاله للتكاليف الواقعيّة ظنيّ ، علّم بما بين المشرق والمغرب أو ظنّ .

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

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

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

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

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

وهو بديهي البطلان .

فَعَلِمَ أَنَّ قِيَاسَ الظَّنِّ بِالْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ عَلَى الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ وَإِسْتِلْزَامَهُ الظَّنِّ بِالْإِمْتِثَالِ قِيَاسٌ مَعَ الْفَارَقِ ، لِأَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ يَرْجِعُ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ هُوَ الظَّنُّ بِتَعْيِينِ الْحُكْمِ .

والشرائط .

وَأَمَّا قُلْنَا : « وَالْأَلْكَانُ الْأَذْنَ ... » لِنَفْسِ الدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْقَوَانِينُ بِقَوْلِهِ : « لِأَنَّ الْإِمْتِثَالَ يَرْجِعُ بِالْآخِرَةِ إِلَى الْإِمْتِثَالِ الظَّنِّي ... » .

(وَهُوَ) إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ : « وَالْأَلْكَانُ الْأَذْنَ ... » (بَدِيهِي الْبَطْلَانِ) لَوْضُوحٍ : أَنَّهُ إِذَا لَمْ نَتِمَكَّنْ مِنَ الْعِلْمِ فِي وَجُوبِ السُّورَةِ وَتِمَكَّنَا مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُوبِ الْحَمْدِ ، لَا يَجُوزُ لَنَا تَرْكُ الْعِلْمِ بِالْحَمْدِ إِلَى الظَّنِّ بِهِ ، فَإِنْ يَتَنَزَّلُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَى الظَّنِّ بِقَدْرِ الْإِضْطِرَارِ ، وَلَا إِضْطِرَارَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَمْدِ ، وَأَمَّا الْإِضْطِرَارُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى السُّورَةِ فَقَطْ .

(فَعَلِمَ : أَنَّ قِيَاسَ الظَّنِّ بِالْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ) الَّذِي فَعَلَهُ صَاحِبُ الْقَوَانِينِ حَيْثُ قَالَ : بِأَنَّ الظَّنَّ فِي التَّطْبِيقَاتِ الْخَارِجِيَّةِ (عَلَى الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ) حَيْثُ أَنَّ الظَّنَّ حُجَّةٌ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ ، (وَإِسْتِلْزَامُهُ) أَيِ : هَذَا الْقِيَاسُ كِفَايَةٌ (الظَّنِّ بِالْإِمْتِثَالِ) فَلَا حَاجَةَ إِلَى أَنْ نَقْطَعَ فِي التَّطْبِيقِ حَتَّى يَكُونَ إِمْتِثَالُ (قِيَاسٍ مَعَ الْفَارَقِ) .

إِذَنْ : فَالْمَسَائِلُ الْأَصُولِيَّةُ وَاللُّغَوِيَّةُ الظَّنُّ فِيهَا حُجَّةٌ ، أَمَّا التَّطْبِيقَاتُ الْخَارِجِيَّةُ فَالظَّنُّ لَيْسَ حُجَّةً فِيهَا (لِأَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ) أَيِ : الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ (يَرْجِعُ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ هُوَ : الظَّنُّ بِتَعْيِينِ الْحُكْمِ) لَا التَّطْبِيقَ ، فَالتَّطْبِيقُ شَيْءٌ ، وَتَعْيِينُ الْحُكْمِ شَيْءٌ آخَرُ ، وَالظَّنُّ إِنَّمَا هُوَ حُجَّةٌ فِي تَعْيِينِ الْحُكْمِ ، لَا فِي تَطْبِيقِ الْحُكْمِ

ثم إن المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية ، لأنها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرق الانسداد فيها في هذا الزمان ، فيجري دليل الانسداد في أنفسها ، لأن مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط .

الكلي على المصداق الخارجي .

لا يقال : سلمنا أنه لا يجري دليل الانسداد المرتبطة بالأحكام في التطبيقات الخارجية ، لكننا نقرر انسداداً آخر في باب التطبيقات .

لأنه يقال : (ثم إن المعلوم : عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية) والتطبيقات لكليات الأحكام على هذه الأمور ، لنقرر دليل الانسداد في الوقت بالنسبة إلى الصلاة - مثلاً - وغير ذلك . وإنما لا يجري (لأنها) أي : الأمور الخارجية (غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرق الانسداد فيها) أي : في تلك الأمارات والأدلة ، فليس مثل ما قرر الانسداد في الأحكام الشرعية حيث أنها منوطة بأدلة ، وأمارات مضبوطة : كالخبر الواحد ، والاجماع المنقول ، والشهرة ، والأولية ، والسيرة ، وما أشبه ذلك .

وعليه : فإن (في هذا الزمان) المتأخر عن زمان المعصومين عليهم السلام ، يجري الانسداد في الأحكام الشرعية فقط ، دون التطبيقات الخارجية (ف) أنها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة ، حتى (يجري دليل الانسداد في أنفسها) .

إذن : فلا طريق للانسداد في نفس تلك الأمور الخارجية (لأن مرجعها ليس إلى الشرع ، ولا إلى مرجع آخر منضبط) حتى يدعى طرق الانسداد فيه ، لأن الشيء المنضبط يجري فيه الانسداد إذا جهل ذلك الشيء المنضبط ، أما الشيء

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

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

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

وإنما يقرر الانسداد في باب الضرر بالكيفية التالية :

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

وعليه : فكُلُّما ظنَّ المكلف الضرر تبدّل حكمه من الحكم الأولي إلى الحكم

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

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما

الثانوي ، وإذا لم يظن الضرر كان مكلفاً بالحكم الأولي .

ثم أن (هذا) الذي ذكرناه : من جريان دليل الانسداد في باب الضرر إنما هو (إذا أنيط الحكم بنفس الضرر) بأن قال الشارع : إن الذي يتضرر بالصوم لا يصوم ، وإن الذي يتضرر بالوضوء والغسل يتيمم ، وهكذا .

(وأما إذا أنيط) الحكم الضروري (بموضوع الخوف) بأن قال الشارع : إذا خفت الضرر فلا تصم ، أو لاتحج ، أو تتيمم ، أو ما أشبه (فلا حاجة إلى ذلك) الانسداد (بل يشمل حينئذ) موضوع الخوف (الشك أيضاً) .

وعليه : فإذا شك في أن الشيء الفلاني ضرر عليه أو لا وخاف الضرر ، تنزل إلى الحكم الثانوي ، بل إذا كان الموضوع هو خوف الضرر شمل الوهم أيضاً فإن الخوف يشمل الوهم ، فإذا كان اللصوص يقتلون راكبي سيارة من عشر سيارات ، فالراكب في أحدها متوهم أنه يقتل لا شك ، لأن الشك فيما كان طرفاه متساويين ، بينما هنا احتمال السلامة تسعة من عشرة ، وإحتمال القتل واحد من عشرة ومع ذلك يقول العقلاء هنا خوف الضرر .

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

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

إذ يضطرب فيها السوق والخبراء ويزيدون وينقصون باختلاف الرغبات .
والى غير ذلك (من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم ، الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً) .

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

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

وهكذا نقول في العدالة والنسب وغيرهما .

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

الأمر الخامس

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

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

(الأمر الخامس) من تنبيهات الانسداد : (في اعتبار الظن في أصول الدين ، و) أنه هل يكفي الظن أو يلزم فيه العلم ؟
(الأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة) ولو كانت حاصلة من التقليد (أو الحاصلة عن خصوص النظر) والاجتهاد (وكفاية الظن مطلقاً) من أي سبب كان (أو في الجملة) أي : من أسباب خاصة (ستة) .

هذا وقد عرفت : أن أصول الأقسام أربعة :

الأول : وجوب المعرفة العلمية مطلقاً ولو من التقليد .

الثاني : وجوب المعرفة الحاصلة من النظر فقط .

الثالث : كفاية الظن مطلقاً من أي : سبب حصل .

الرابع : كفاية الظن في الجملة لا كل ظن .

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

وربما يحكى دعوى الاجماع عن العضدي ، لكن الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقلیات من أصول الدين دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله .

الثاني : اعتبار العلم ولو من التقليد ، وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين .
الثالث : كفاية الظن مطلقاً ،

وكيف كان : - فقد ذكر المصنف هنا أقوالاً ستة :

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

(الثاني : اعتبار العلم ولو من التقليد) فلا حاجة الى الاستدلال والنظر (وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين) من علمائنا .

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

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

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

الخامس : كفاية الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد ، وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة رحمهم الله ، في النهاية عن الأخباريين ، من أنّهم لم يعولوا في أصول الدين

يشترط الظنّ من طرق خاصة (وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه ، وحكي نسبته إليه في فصوله) لأنّ المحقق الطوسي كتب كتاباً سمّاه الفصول (ولم أجده فيه) أي : في ذلك الكتاب .
(وعن المحقق الأردبيلي ، وتلميذه صاحب المدارك ، وظاهر شيخنا البهائي ، والعلامة المجلسي ، والمحدث الكاشاني رحمهم الله) هذا القول أيضاً ، حيث انهم اكتفوا بالظنّ مطلقاً في أصول الدين .

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

(الخامس : كفاية الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة رحمهم الله في النهاية عن الأخباريين : من أنّهم لم يعولوا في أصول الدين

وفروعه إلا على أخبار الآحاد ، وحكاة الشيخ في عدّته في مسألة حجّية أخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث ، والظاهر أن مراده حملة الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عمّا عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر .

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

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

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

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

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

أولاً : مسألة وجوب الجزم أو الظن ولو من التقليد .

ثانياً : مسألة وجوب النظر .

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

كما يظهر من عدة الشيخ رحمته ، في مسألة حجية أخبار الآحاد وفي أواخر
العدة .

ثم إن محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح ، فالأولى ذكر
الجهات التي يمكن أن يتكلم فيها ، وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه
النظر من حكمها ، فنقول مستعيناً بالله : إن مسائل أصول الدين ، وهي التي
لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلا الاعتقاد باطنياً والتدين ظاهراً وإن ترتب على
وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين :

(كما يظهر من عدة الشيخ رحمته في مسألة حجية أخبار الآحاد ، وفي أواخر
العدة) .

وإنما ذكر المصنف هذا التنبيه هنا ، لنرى : أنه مع الانفتاح هل يكفي الظن
بأصول الدين أو يلزم العلم بها ؟ وأنه مع الانسداد لباب العلم في أصول الدين هل
تجري مقدمات الانسداد في هذا الباب أيضاً كما تجري في باب المسائل الشرعية
أم لا ؟ .

(ثم إن محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام) في باب أصول الدين (غير
منقح ، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلم فيها وتعقيب كل واحدة منها)
أي : من هذه الجهات (بما يقتضيه النظر من حكمها ، فنقول مستعيناً بالله) متوكلاً
عليه :

(إن مسائل أصول الدين ، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلا الاعتقاد
باطناً والتدين ظاهراً) وذلك بأن يعتقد بقلبه ويقر بلسانه (وإن ترتب على وجوب
ذلك) الاعتقاد الباطني والتدين الظاهري (بعض الآثار العملية) كالمطالعة لمعرفة
الحق ، والاستماع لقائل الحق ، والتعلم ، وما أشبه ذلك (على قسمين) كالتالي :

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

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

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

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

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

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

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

وعليه : فإذا لم يظهره لم يكن مشمولاً لقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ، أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴾ (١) .

ولم يكن مشمولاً للحديث القائل : « مَنْ كَتَمَ عِلْماً أَلْجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ » (٢) .

وذلك لإنصراف أمثال هذه الآيات والروايات إلى ما علم به ، لا ما ظن .
(و) كذا كان الأقوى : القول بعدم (وجوب التوقف فيه) فلا يلتزم بنفسه بذلك ، هذا كله (للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم) كقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (٣) (والأمر بالتوقف وأنه : « إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به ، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها ») (٤) قال الامام هذه الكلمة (وأهوى بيده إلى فيه) أي : توقفوا واسكتوا ، ولعل : « ها » ، إسم فعل بمعنى : « تنبه » ، والهاء في كلمة هذا من هذا القبيل ، لأن ذا : للإشارة ، وها : للتنبيه .

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

(١) - سورة البقرة : الآية ١٥٩ .

(٢) - منية المريد : ص ٤٢ (بالمعنى) ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٧٨ ب ١٣ ح ٦٦ و ج ١٠٨ ص ١١٥ .

(٣) - سورة الاسراء : الآية ٣٦ . (٤) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٥٧ ح ١٣ .

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

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

المنقول ، ونحو ذلك .

ويؤيده ما استدل به المصنف حيث قال : (قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر : أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم) ما لفظه : (وأما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الآحاد ، فلا يجب التصديق به مطلقاً) حتى (وإن كان طريقه صحيحاً ، لأن خبر الواحد ظني ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية) كالمسائل الفقهية (فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية) ^(١) التي يطلب فيها الاعتقاد والعلم ؟ .

والفرق بين العلم والاعتقاد : أن العلم هو : أن يعرف الإنسان الشيء ، والاعتقاد هو : أن يعقد قلبه عليه ، فإن كثيراً ما يعلم الإنسان شيئاً لكنه لا يعقد ، قلبه عليه ، قال سبحانه : ﴿ وَجَدُّوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ﴾ ^(٢) .

(انتهى) كلام الشهيد الثاني عليه السلام .

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

الآحاد إتفاقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث .

وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً ، وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم إعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه .
 لكن يمكن أن يقال إنه إذا حصل الظن من الخبر : فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً ، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه .

الآحاد إتفاقي (بين العلماء) إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث (^(١)) الذين يعتمدون في أصول الدين على أخبار الآحاد ، كما يعتمدون عليها في الفقه .
 (وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى (رحمته الله) ، هو : (عدم الخلاف فيه أصلاً) ^(٢)) وأنه لا يعتمد في أصول الدين على أخبار الآحاد .
 (وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم إعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه) لأن أخبار الآحاد إذا لم يعتمد عليها في أصول الفقه ، كان عدم الاعتماد عليها في أصول الدين بطريق أولى .

(لكن يمكن أن يقال : أنه إذا حصل الظن من الخبر ، فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق ، بمقتضى الخبر : عدم تصديقه علماً أو ظناً ؟ فعدم حصول الأول (العلم (كحصول الثاني) الظن (قهري) لوضوح : أنه لم يحصل له العلم حتى يعلمه ، ووضوح : أنه ظن بذلك الشيء ، فهو ظان به قهراً ، والظن بالشيء قهراً (لا يتصف بالوجوب وعدمه) فإنه بعد حصول الشيء لا يقال : إنه واجب ، كما أنه بعد حصول الشيء لا يقال : إن عدمه واجب .

وإن أرادوا عدم التدّين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديّات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد - كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أنّ فرض اللسان القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به ، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى : ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا ﴾ الى آخر الآية - فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد ، بناءً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر ، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لآبائى الشّمول لمثل ذلك .

(وإن أرادوا) بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر (: عدم التدّين به ، الذي ذكرنا وجوبه) أي : وجوب التدّين . (في الاعتقاديّات ، و) ذكرنا : (عدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد) القلبى (كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أنّ فرض اللسان : القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به ، مستشهداً) الامام عليه السلام (على ذلك) أي : على أنّ فرض اللسان : القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب (بقوله تعالى : ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا ﴾ ^(١) الى آخر الآية) المباركة ؟ .

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

وإنما قلنا : لا مانع من وجوب التدّين به (بناءً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر ، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لآبائى الشّمول لمثل ذلك) فمعنى صدق العادل : العمل بقوله ، في مورد العمل ، والتدّين بقوله ، في مورد التدّين .

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

(نعم ، لو كان العمل بالخبر لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به ، بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وإنسداد باب العلم) أي : ان كان الخبر حجة من باب الدليل الخاص ، أوجب التدئين بما دل عليه الخبر من الاعتقادات : كأحوال البرزخ والمعاد ، وأحوال الأئمة والنبي والزهراء صلوات الله عليهم أجمعين .

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

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

وعلى هذا : فقلوه : « أو يقال » ، إضراب عما ذكره سابقاً بقوله : « فإن ما دل

ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين ، فإنه قد لا يابى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها .

لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك .

ولعل الوجه في ذلك أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية ، لا من آثار نفسها .

على وجوب تصديق العادل لا يابى الشمول لمثل ذلك .

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

(فإنه قد لا يابى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه) ظواهر الكتاب ، والأخبار المتواترة (من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها) ابتداءً مثل : قصص الأنبياء ، وأحوال البرزخ ، وأحوال السيدة مريم صلوات الله عليها ، وإلى غير ذلك .

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

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

وعليه : فإذا علم الانسان هذه الأمور ، وجب عليه التدين بها ، لا لأنه واقع ، فإنه

وإعتبار الظنّ مطلقاً أو الظنّ الخاصّ ، سواء كان من الظواهر أو غيرها ،
معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به .
وأما ما يترأى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد ، فلاعتضاد
مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها

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

وإن شئت قلت : إن وجوب التدين بهذه الموضوعات الثانوية أنما هو مع
وصف العلم بها ، لا لذاتها حتى يقوم الظنّ مقام العلم ، فالتدين في هذه المسائل
الثانوية واجب مشروط ، لا واجب مطلق ، فحيث لا علم بهذه الأمور ، لا يجب
التدين بها ، وإن كانت ظواهر الكتاب والأخبار المتواترة تدل عليها .

(و) من المعلوم : أن (إعتبار الظنّ مطلقاً) أي : الانسداد (أو الظنّ الخاص)
كالخبر الواحد ، بناءً على حجيته (سواء كان) الظنّ حاصلاً (من الظواهر ، أو
غيرها) كالظنّ الحاصل من الاجماع ، ونحوه (معناه : ترتيب الآثار المتفرعة على
نفس الأمر المظنون ، لا على العلم به) ، فليس وجوب التدين بهذا النوع من
الأصول الثانوية من آثار نفسه ، بل من آثار العلم به كما هو المفروض .

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

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

من القرائن وإفادة كل منها الظن ، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة ، وليس إستنادهم في تلك المسألة الى مجرد أصالة الحقيقة التي لاتفيد الظن بإرادة الظاهر ، فضلاً عن العلم .

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب

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

وعليه : فالإستدلال إنما هو لأجل القطع بالمسألة ، لا لأجل الظن .
(وليس إستنادهم) أي : العلماء (في تلك المسألة) الأصولية الثانوية (الى مجرد أصالة الحقيقة) بأن يقال : حيث إن الأصل الحقيقة ، لا المجاز - فما دل على عدم رؤية الله سبحانه إطلاقاً ، كقوله تعالى : ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ ^(١) أي :- الى الأبد - كان مفاده إستحالة الرؤية (التي لاتفيد) أصالة الحقيقة هذه (الظن بإرادة الظاهر ، فضلاً عن العلم) فإنه ليس وجه إستنادهم هو : أصالة الحقيقة ، بل وجه إستنادهم هو : تجمع الظنون الموجبة للقطع .

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

في غاية الاشكال .

وقد ذكر العلامة رحمته في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك ، مدّعياً أنّ الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن رتبة الاسلام مستحق للعذاب الدائم .

التدوين به يكون (في غاية الاشكال) .

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

هذا (وقد ذكر العلامة رحمته في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد ، والنبوة ، والامامة ، والمعاد : أموراً لا دليل على وجوبها كذلك) أي : على كونها واجباً مطلقاً غير مشروط بالعلم (مدّعياً : أنّ الجاهل بها عن نظر) بأن لم يعلمها عن إجتهد (واستدلال ، خارج عن رتبة الاسلام ، مُستحق للعذاب الدائم) (١) .

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

(١) - النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر : ص ٦ .

وهو في غاية الاشكال .

نعم ، يمكن أن يقال : إن مقتضى عموم وجوب المعرفة ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ، أي ليعرفون .
وقوله صلوات الله عليه وآله : « ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه

الذين هم ليسوا من أهل العلم ، لا يعرفون ذلك ولم يحكم أحد بتكفيرهم .
ولا يخفى : إن الرّيقة - بكسر الراء وسكون الباء - عبارة عن حبل مستطيل فيه عرى ، تربط فيها الدواب ، وقد إستعاره العلامة هنا للحكم الجامع للمؤمنين وهو : إستحقاق الثواب الدائم والتعظيم الكامل بالنسبة الى من كان في هذه الرّيقة من المؤمنين .

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

(نعم ، يمكن أن يقال : إن مقتضى عموم وجوب المعرفة ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ^(١)) فإن إطلاقه شامل لمعرفة صفاته سبحانه من الثبوتية والسلبية ونحوها ، كما في التفسير (أي : ليعرفون) فإنه لم أجد فيما عندي من الكتب ، تفسير ليعبدون ب : ليعرفون ، عن الروايات ، وإنما هذا قول بعض المفسرين فقط ، وهو خلاف الظاهر ، فإن العبادة ظاهرها : العمل ، لا الاعتقاد .

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

الصلوات الخمس» . بناءً على أن الأفضلية من الواجب ، خصوصاً مثل الصلاة ، تستلزم الوجوب .

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

الصلوات الخمس (١) فإن المعرفة في هذه الرواية مطلقة (بناءً على أن الأفضلية من الواجب - خصوصاً مثل الصلاة - تستلزم الوجوب) بالنسبة الى المعرفة فإنه لا معنى لأن نفضل شيئاً على شيء إلا أن يكونا شريكين في الجامع . (وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين ، الشامل للمعارف ، بقرينة إستشهاد الامام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليه السلام) كما تقدم في روايات حجية خبر الواحد (وعمومات طلب العلم) مثل قوله صلى الله عليه وآله : « طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ » (٢) . وفي جملة من الروايات : « طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ » (٣)

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٢٦٤ ح ١ ، مفتاح الفلاح : ص ٤٤ ، دعوات الراوندي : ص ٢٧ ، غوالي اللثالي : ج ١ ص ٣١٨ ح ٦٤ (بالمعنى) .

(٢) - مجموعة ورام : ج ٢ ص ١٧٦ ، غوالي اللثالي : ج ٤ ص ٧٠ ح ٣٦ ، كنز الفوائد : ج ٢ ص ١٠٧ ، مشكاة الانوار : ص ١٢٣ ، مصباح الشريعة : ص ٢٢ ، عدة الداعي : ص ٧٢ ، بحار الانوار : ج ١ ص ١٧٧ ب ١ ح ٤٥ .

(٣) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٣٠ ح ١ ، بصائر الدرجات : ص ٢ ، المحاسن : ص ٢٢٥ ، مشكاة الانوار : ص ١٣٣ ، الامالي للمفيد : ص ٢٨ ، مجموعة ورام : ج ٢ ص ١٤ ، دعائم الاسلام : ج ١ ص ٨٣ ، روضة الواعظين : ص ١٠ ، ارشاد القلوب : ص ١٦٥ ، اعلام الدين : ص ٨١ ، منية المرید : ص ٩٩ .

هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي ﷺ والامام عليّ عليه السلام ، ومعرفة ما جاء به النبي ﷺ على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم ، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس ، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين وإلا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له .

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

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

قوله : « هو » ، خبر قوله : « إن مقتضى عموم وجوب المعرفة » ، ان المعرفة واجبة (على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم ، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس) من العلم (فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل) التي ذكرها العلامة رحمه الله (اعتقد وتدين) بها المكلف (وإلا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له) الظن ، اذ لا دليل على وجوب التدين بالظن ، بل عموم : « إن الظن لا يغني من الحق شيئاً » ^(١) وما أشبهه ، دليل على أنّه يلزم عليه أن لا يتدين بالظن .

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

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

هذا ، ولكن الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحد من الناس ، لأن المعرفة المذكورة لا يحصل إلا بعد تحصيل قوة إستنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أخرى لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية ،

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

(هذا) ما ربّما يقال (ولكن الإنصاف عمّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك) فإن الإشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ، ومعرفة أوليائه عليهم السلام ، ومعرفة المعاد ، وما أشبه ، لا يتيسر (إلا للأوحد من الناس ، لأن المعرفة المذكورة لا يحصل إلا بعد تحصيل قوة إستنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أخرى) مثل نظرية بطلان سائر العقائد ، ونظرية تمييز الأخبار الموافقة للعقل عن الأخبار المخالفة له .

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

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

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

ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً ، فيحرم عليه التقليد .
ودعوى جوازه له للضرورة ليس بالأولى من دعوى جواز ترك
الإشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبنية على التقليد .

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

(ومثل هذا الشخص) الذي له قوة إستنباط المطالب من الأخبار (مجتهد في
الفروع قطعاً) بالإضافة إلى كونه مجتهداً في الأصول (فيحرم عليه التقليد) فان
من له قوة الاستنباط يكون عالماً ، والعالم لا يجوز له أن يرجع إلى عالم آخر .
(ودعوى جوازه) أي : جواز التقليد (له ، للضرورة) أي : يجوز لمثل هذا
الشخص العالم أن يقلد وإن كان عالماً لضرورة أن الإشتغال بالأهم وهو العلم
بالمعارف ، أهم من الإشتغال بالاجتهاد في المسائل الفرعية ، فيجتهد في المسائل
الأصولية ويقلد في المسائل الفرعية .

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

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

هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين ، وأما في مثل زماننا فالأمر واضح ، فلا تغتر حينئذ بمن قصر إстеعداده أو همته عن تحصيل مقدمات إستنباط المطالب الإعتقادية الأصولية والعملية عن الأدلة العقلية والنقلية ، فيتركها بغضاً لها - لأن الناس أعداء ما جهلوا - ويشغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره وأوصاف حججه ، صلوات الله وسلامه عليهم ، ينظر في الأخبار

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

أما إذا تعين عليه هذان الأمران ، فتقدم الاجتهاد في المسائل الفرعية أهم من الاجتهاد في خصوصية مسائل أصول الدين .

(وأما في مثل زماننا ، فالأمر واضح) لقلة شديدة في المجتهدين (فلا تغتر حينئذ) أي : حين عرفت لزوم الإجتهد في اصول الدين ، والاجتهاد في فروع الدين ، وأنه يكون تارة الأول أهم وأخرى الثاني أهم (بمن قصر إستهاده ، أو همته عن تحصيل مقدمات إستنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية) فلا يحصلها (عن الأدلة العقلية والنقلية فيتركها بغضاً لها) .

وإنما يتركها (لأن الناس أعداء ما جهلوا) كما ورد في الحديث ، وسببه : أن الناس يرون صحة ما عندهم من الباطل ، فيرون الواقعات التي تخالف آرائهم جهالات وضلالات ، فيكونون أعدائها بزعم أنها جهالة وضلالة ، وهذا غالباً يكون في الجهل المركب .

(ويشغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره ، وأوصاف حججه ، صلوات الله وسلامه عليهم) أجمعين ، وخصوصيات المعاد ، وهو (ينظر في الأخبار

لا يعرف من أفاظها الفاعل من المفعول ، فضلاً عن معرفة الخاص من العام ،
وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات فيها ، ويشغل في خلال
ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور الفهم
وسوء النية ، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزؤون .

لا يعرف من أفاظها الفاعل من المفعول فضلاً عن معرفة الخاص من العام)
والمطلق من المقيد ، والمُجمل من المبين ، وإلى غير ذلك ، ومن الواضح : أن
علوم العربية هي الأساس للعلوم الرفيعة الأصولية والفرعية .

(وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات فيها) فينتهي في مطالبه
العقلية إلى خلاف المطالب العقلية الواقعية .
(ويشغل في خلال ذلك ، بالتشنيع على حملة الشريعة العملية) من
المجتهدين (والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية) فسيأتيهم أنباء
ما كانوا به يستهزؤون ^(١) كما في الآية الكريمة ، حيث إنه لما يموت يعرف
مدى الجهالة التي كان فيها ، والضلالة التي كان عليها ، وكذا يظهر له ذلك في
القيامة أيضاً .

هذا ، وقد شاع في زمان شيخنا المصنف رحمته بين الناس صنفان .

الأول : المشتغلون بالأخبارية .

الثاني : المشتغلون بالفلسفة .

وكتاب الرسائل والمكاسب كلاهما في قبال هاتين الطائفتين ، فلولاهما لعلَّ

بقي رواج هذين الصنفين .

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً .

وأما إعتبار ذلك في الإسلام أو الايمان فلا دليل عليه .

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

لا يقال : إنه قد إنقطع دابر أولئك الجهلة ، فما هي الحاجة الى هذين الكتابين ؟ .
لأنه يقال : هذان الكتابان من أهم الكتب الحديثة في شرح القانون وتوضيحه
وكشفه والإستدلال له ، فهما أرفع كتاب في القانون كتب الى اليوم مما لو تعرّف
المقننون العالميون بهما ، لاستفادوا منهما أعظم إستفادة ، والعتب على قصور همة
المسلمين في إيصال هذين الكتابين الى الجامعات العالمية ، حتى يعرفوا كيف
إرتفع القانون الإسلامي بما لا يشبهه أي قانون في العالم ؟ والكلام في هذا الأمر
طويل خارج عن مقصد الشرح .

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

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

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

ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام ، المروية في الكافي : « إن الله ، عز وجل ، بعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو بمكة عشر سنين ، ولم يمُت بمكة في تلك العشر سنين أحدٌ يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، إلا أدخله الله الجنة بإقراره ، وهو إيمان التصديق ، فإن الظاهر أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد إنتشار الشريعة .

(ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام المروية في الكافي : إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة عشر سنين) أي : دامت رسالته في مكة المكرمة مدة عشر سنوات (ولم يمُت بمكة في تلك العشر سنين أحدٌ يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أدخله الله الجنة بإقراره ، وهو إيمان التصديق) (١) .

والظاهر : أن المراد هو الإكتفاء بما ذكره القرآن والنبي للمسلمين في مكة من شؤون الإمامة وشؤون المعاد ، لأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في أول يوم أظهر بعثته قرآن ذلك بإمامة علي عليه السلام ، ويشهد له يوم الإنذار ، كما أنه من أول الأمر ذكر شؤون المعاد ، ويشهد بذلك ما جاء في السور المكية من القرآن الحكيم .

(فإن الظاهر : أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار ، لم تتغير بعد إنتشار الشريعة) ولا يخفى : أن الخلود في النار إنما يكون للمعاند كما في الدعاء : « أقسمت ... أن تُخلدَ فيها المعاندين » (٢) وقد ذكرنا

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢٩ ح ١ (بالمعنى) .

(٢) - مفاتيح الجنان : ص ٦٦ ، الدعاء والزيارة : للشارح ص ١٢٧ .

نعم ، ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي ﷺ ،
فيعتبر في الاسلام عدم إنكارها .

لكن هذا لا يوجب التغيير ، فإن المقصود أنه لم يعتبر في الايمان أزيد من
التوحيد والتصديق بالنبي ﷺ ، وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ .
وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك ، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل
الجنة أو كان حقيقة الايمان بعد إنتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام .

تفصيل بعض ذلك في كتاب « الأصول » .

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

(لكن هذا) الذي ظهر في الشرعية من الأمور الضرورية الثبوت (لا يوجب
التغيير) في حقيقة الايمان (فإن المقصود أنه لم يعتبر في الايمان أزيد من
التوحيد والتصديق بالنبي ﷺ وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ) عن الله سبحانه
وتعالى ، فكلما صار ضرورياً دخل في تصديق الرسول .

(وليس المراد : معرفة تفاصيل ذلك) الذي ظهر في الشريعة مما صار
ضروري الثبوت من النبي ﷺ فيما بعد (وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل
الجنة ، أو كان حقيقة الايمان بعد إنتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام) وذلك
لأن الأمر لا يخرج عن ثلاثة أحوال :

الأول : ما ذكرناه : من بقاء حقيقة الايمان .

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

وفي رواية سُليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام : «إِنَّ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا أَنْ يَعْرِفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُ ، فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ ، فَيَعْرِفَهُ نَبِيِّهِ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ ، وَيَعْرِفَهُ إِمَامَهُ وَحُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ . فَقُلْتُ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ! وَإِنْ جَهِلَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ إِلَّا مَا وَصَفْتَ ؟ قَالَ : نَعَمْ . وَهِيَ صَرِيحَةٌ فِي الْمَدْعَى .

بأنَّه إِذْنٌ كَيْفَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ مَاتَ بِهَا وَالْحَالُ أَنَّ الرِّوَايَاتِ الْمُتَوَاتِرَةَ دَلَّتْ عَلَى دُخُولِهِمُ الْجَنَّةَ ؟ .

الثالث : أنَّ حَقِيقَةَ الشَّرِيعَةِ قَدْ تَغَيَّرَتْ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ ، فَفِي مَكَّةَ كَانَتْ حَقِيقَةً وَفِي الْمَدِينَةِ أَصْبَحَتْ حَقِيقَةً أُخْرَى ، وَهَذَا ضَرْوَرِي الْعَدَمِ ، لِأَنَّ حَقِيقَةَ الشَّرِيعَةِ وَاحِدَةٌ بِالْبَدَاهَةِ عِنْدَ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ .

(وفي رواية سُليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام : إِنَّ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا) فَيَكُونُ أَدْنَى الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا وَإِنْ كَانَ لَهُ دَرَجَاتٌ فَوْقَ ذَلِكَ (أَنْ يَعْرِفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُ) أَيُ : يَعْرِفَهُ اللَّهُ نَفْسَهُ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ أَصْلَ الْمَعْرِفَةِ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ فَيَعْرِفَهُ نَبِيِّهِ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ ، وَيَعْرِفَهُ إِمَامَهُ وَحُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ ، وَشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ ، فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ) فَانْ كَلَامُ الْإِمَامِ عليه السلام صَرِيحٌ فِي كِفَايَةِ هَذِهِ الْأُمُورِ فِي أَصُولِ الدِّينِ .

(فَقُلْتُ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِنْ جَهِلَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ إِلَّا مَا وَصَفْتَ ؟) وَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ : خُصُوصِيَّاتِ أَحْوَالِ الْبَرَزَخِ ، وَالْمَعَادِ ، وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ ، (قَالَ) عليه السلام : (نَعَمْ ^(١)) ، وَهِيَ صَرِيحَةٌ فِي الْمَدْعَى (الَّذِي إِدْعَيْنَاهُ :

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « جُعِلَتْ فِدَاكَ ، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم جهله ، ولا يقبل منهم غيره ما هو ؟ » فقال : أعد علي . فأعاد عليه . فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، وصوم شهر رمضان - ثم سكت قليلاً ، ثم قال - : والولاية والولاية ، مرتين - ثم قال - : هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد ، لا يسأل الرب عن العباد

من أن تفاصيل الخصوصيات لا شأن لها في أصل الإيمان .

(وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : جُعِلَتْ فِدَاكَ أخبرني عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم جهله ، ولا يقبل منهم غيره ، ما هو ؟ فقال) عليه السلام : (أعد علي) ولعل الإمام عليه السلام أراد أن يهيء السائل للجواب ، فإن الإنسان إذا أعاد الكلام تهني هو بنفسه لتلقي الجواب تهيناً أكثر (فأعاد عليه) السؤال :

(فقال) عليه السلام (شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ﷺ ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، وصوم شهر رمضان ، ثم سكت) الإمام عليه السلام (قليلاً ، ثم قال : والولاية) ولعل الإمام إنما سكت لتمييز الولاية عن غيرها بكثرة الأهمية .

وإنما كانت الولاية أكد وأكثر أهمية لأنها قيادة للأمة والأمة بلا قيادة تكون في ضلال من دينها ودنياها ، ولذلك أعاد عليه السلام قوله : (والولاية مرتين) أي : إن الإمام عليه السلام كرر الولاية مرة ومرة .

(ثم قال : هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد ، لا يسأل الرب عن العباد

يومَ القيامة ، فيقول : ألا زدّني على ما افترضتُ عليك ، ولكن من زاد زاده الله ، إنّ رسول الله ﷺ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً يَنْبَغِي لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا .

ونحوها رواية عيسى بن السيري ، « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : حدثني عما بُنِيَتْ عليه دعائمُ الاسلام التي إذا أَخَذْتُ بها زكّى عملي ولم يضرّني جهلٌ ما جهلتُ بعده ؟ » .

فقال : شهادةُ أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسولُ الله ﷺ ، والإقرارُ بما جاء من عند الله ، وحقُّ في الأموال الزكاة ، والولايةُ التي أمر الله بها ولايةُ

يومَ القيامة فيقول) لعبده (ألا زدّني على ما افترضت عليك ، و) ذلك لكفاية هذه الأمور التي ذكرها الامام عليه السلام ثم قال (لكن من زاد زاده الله) أي : إنّ الانسان إذا أتى بالزيادة على هذه الأمور التي ذكرت في الكتاب والسنة ، زاده الله فضلاً وثواباً ، ورحمة ورضواناً ، حيث (إنّ رسول الله ﷺ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً يَنْبَغِي لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا) (١) أي : إنّ الزيادة التي ينبغي للانسان أن يزداد منها هي ما ورد من سنة الرسول ﷺ .

(ونحوها) في الدلالة على ما ذكرناه من أصل الايمان (رواية عيسى بن السيري ، قلت لأبي عبد الله عليه السلام : حدثني عما بُنِيَتْ عليه دعائم الاسلام ، التي إذا أَخَذْتُ بها زكّى عملي) أي : ثَمًا وأثمر بالثواب والجنة (ولم يضرّني جهل ما جهلت بعده) بأن أكون معاقباً في الآخرة ؟ .

(فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنّ محمداً رسولُ الله ﷺ ، والإقرارُ بما جاء من عند الله ، وحقُّ في الأموال : الزكاة ، والولاية التي أمر الله بها : ولاية

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

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

آل محمد ﷺ ، فإن رسول الله ﷺ قال : مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً (فكما إِنَّ الجاهليين كانوا من أصحاب النار ، فكذلك من مات بدون معرفة إمام زمانه .

ثم استدل الامام بوجوب هذه الثلاثة بقوله عليه السلام : (وقال الله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (١) فكان) ولي الأمر بعد الرسول (عليّ ، ثم صار من بعده الحسن ، ثم من بعده الحسين ، ثم من بعده عليّ بن الحسين ، ثم من بعده محمد بن عليّ ، ثم هكذا يكون الأمر) إمام بعد إمام ، وذلك (إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَصْلِحُ إِلَّا بِإِمَامٍ (٢) ، الحديث) .

فإن في هذه الأحاديث ما يدل على أَنَّ الأصول هو عبارة عن الشهادات الثلاث ، أو عن الشهادتين الأوليين ، والشهادة الثالثة إنما هي من شؤون الشهادتين الأوليين ، كما إِنَّ المعاد والقيامة أيضاً من شؤون الشهادتين الأوليين .

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

(١) - سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٢) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢١ ح ٩ ، المحاسن : ص ١٥٤ ح ٧٩ .

دعائم الاسلام التي لايسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها ، التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ، ومن عرفها وعمل بها صح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله ؟ فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، والايمان بأن محمداً رسول الله ﷺ ، والإقرار بما جاء به من عند الله ، وحق في الأموال الزكاة ، والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد ﷺ .

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

أقول : « لم يضق » ، على وزن : لم يبع ، بصيغة المجهول ، لأنه أجوف يائي ، أي : لم يضيق عليه (مما هو فيه) ضيقاً شرعياً (لجهل شيء من الأمور) يكون (جهله) فيه غير ضار به ؟ (فقال) ﷺ : (شهادة أن لا إله إلا الله والايمان بأن محمداً رسول الله ﷺ ، والاقرار بما جاء به من عند الله ، وحق في الاموال : الزكاة ، والولاية التي أمر الله عز وجل بها : ولاية آل محمد ﷺ) (١) .

ولا يخفى : إن زيادة بعض الأشياء في بعض الروايات دون بعض ، مثل : الولاية ، والصلاة ، إنما هو من جهة إقتضاء حال السائل ذلك ، وقد ذكرنا بعض تفصيله في كتاب « الفقه » المرتبط بالأداب والسنن (٢) .

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢٠ ح ٦ و ص ٢١ ح ٩ .

(٢) - راجع موسوعة الفقه : ج ٩٤ - ٩٧ .

وفي رواية إسماعيل : « قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله ؟ فقال عليه السلام : الدين واسع ، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم ، بجهلهم ، فقلت : جعلت فداك ! أما أحدثك بديني الذي أنا عليه ؟ فقال ، بلى قلت : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، والإقرار بما جاء به من عند الله ، وأتولاكم وأبرء من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمّر عليكم وظلمكم حقكم ، فقال : ما جهلت شيئاً ، فقال : هو والله الذي نحن عليه ، فقلت : فهل أسلم أحد لا يعرف هذا الأمر ؟ قال : لا ، إلا المستضعفين .

(وفي رواية إسماعيل ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام : عن الدين الذي لا يسع العباد جهله ؟ فقال عليه السلام : الدين واسع ، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم) لأنهم شرطوا في الامام فوق شروط الله سبحانه وشروط النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولذا ضلّوا وأضلّوا وانحرفوا عن أمير المؤمنين عليه السلام إلى حكام جائرين ، كما يجد ذلك من راجع تواريخهم .

(فقلت : جعلت فداك ، أما أحدثك بديني الذي أنا عليه ؟ فقال) عليه السلام : (بلى ، قلت : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، والإقرار بما جاء به من عند الله) أي : أقر بذلك (وأتولاكم ، وأبرء من عدوكم ، ومن ركب رقابكم) أي : صار حاكماً عليكم ، وهذا من التشبيه المعنوي بالمادي (وتأمّر عليكم ، وظلمكم حقكم) فهل هذا كافٍ يا بن رسول الله ؟ .

(فقال) عليه السلام : (ما جهلت شيئاً) قوله : « ما جهلت » بصيغة الخطاب ، ثم أردف (فقال) ثانياً عليه السلام : (هو والله الذي نحن عليه ، فقلت : فهل أسلم أحد لا يعرف هذا الأمر) بأن يكفيه دون ذلك في المعرفة في الآخرة ؟ .

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

قلتُ : من هم ؟ قال : نساؤكم وأولادكم ، قال : رأيتَ أم أيمن ! فأنّي أشهدُ أنّها من أهل الجنة ، وما كانت تعرف ما أنتم عليه .

كادراك سائر الناس ، فإن المستضعف يطلق في الشريعة على قسمين من الناس :
الأول : المسضعف في عقيدته .

الثاني : المستضعف الذي إستضعفه الجبارون كما قال سبحانه : ﴿ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴾ (١) .
(قلت : من هم) المستضعفون ؟ .

(قال : نساؤكم وأولادكم) فإن الغالب من هؤلاء لا يدركون خصوصيات الايمان ، ولهذا فهم مستضعفون في عقيدتهم عن قصور ، لا عن تقصير .
ثم إستشهد ﷺ لكلامه بشيء هو واضح عند السائل وعند غيره (قال : رأيت) أي : أتعرف معرفة كأنك رأيته ، كما قال سبحانه في القرآن الحكيم عن لسان الشيطان : ﴿ أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ ﴾ (٢) ولهذا فُسر « رأيت » في كتب اللغة : بأخبرني ، أي : أخبرني عن (أم أيمن ؟ فأنّي أشهد أنّها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما أنتم عليه) (٣) من المعرفة .

لا يقال : ألم تكن أم أيمن في زمن الرسول وعلي وفي بيت الزهراء صلوات الله عليهم أجمعين ؟ فكيف كانت لا تعرف ما تعرفه ؟ .

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

(١) - سورة القصص : الآية ٥ . (٢) - سورة الاسراء : الآية ٦٢ .

(٣) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٠٥ ح ٦ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ٣٦٨ ب ١٣ ح ٦١ ، من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٢٥٧ ح ٧٩١ ، وسائل الشيعة : ج ٤ ص ٤٥٦ ب ٥٥٠ ح ٥٧٠١ .

فإن في قوله «ماجهلت شيئاً»، دلالة واضحة على عدم إعتبار الزائد في أصل الدين.

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

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

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

(والمستفاد من هذه الأخبار المصرحة بعدم إعتبار معرفة أزيد مما ذكر فيها في الدين) قوله: «في الدين» متعلق: «بعدم إعتبار»، فإن الذي كان مصدقاً بما ذكر في هذه الأخبار يكون مؤمناً حقاً.

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

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

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

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

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

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

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

وأنه لا يصدر منه القبيحُ فعلاً أو تركاً .

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

ويكتفى في معرفة النبي ﷺ ، معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به ،

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

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

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

(ويكتفى في معرفة النبي ﷺ معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به) لكن الظاهر : أنه لا يحتاج الى معرفة النسب ، فإن من عرف زيدا كان عارفاً به

والتصديق بنبوته وصدقه ، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته ، أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره .

قال في المقاصد العلية : « ويمكن إعتبار ذلك ، لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا به ، فتنتفي الفائدة التي بإعتبارها وجب إرسال الرسل ، وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن

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

(والتصديق بنبوته) ورسالته ، لوضوح : ان النبوة غير الرسالة ، فالرسالة أخص من النبوة (وصدقه) والظاهر : ان صدقه تكرر وتأکید ، لأن التصديق بالنبوة والرسالة ، معناه : التصديق بصدقه (فلا يعتبر في ذلك) أي : في التصديق بالنبوي ﷺ زيادة عليه من (الاعتقاد بعصمته ، أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره) .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

والفرق بين الملكة وعدمها : أنه من الممكن ان لا يأتي الانسان بمعصية إطلاقاً ، لكن لا عن ملكة العصمة والحفظ ، وان يصدق في جميع أموره ، لكن ليس له ملكة الصدق ، وهكذا في سائر الملكات والأفعال فقوله : « بالملكة » لبيان ما ذكرناه وان العصمة إنما هي ناشئة عن الملكة .

وحيث رأى المصنف إمكان أن يثقل على السامع ما ذكره : من عدم لزوم الاعتقاد بالعصمة ، إستشهد بقول الشهيد الثاني حيث (قال في المقاصد العلية : ويمكن إعتبار ذلك) أي لزوم الاعتقاد بالعصمة (لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا به) أي : بكونه معصوماً (فتنتفي الفائدة التي بإعتبارها) أي : بإعتبار تلك الفائدة (وجب إرسال الرسل) لولا العصمة .

(وهو) أي : لزوم الاعتقاد بالعصمة (ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة : بأن

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

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

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

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

ثم قال الشهيد بعدها : (والأول :) وهو : عدم إعتبار لزوم الاعتقاد بالعصمة (غير بعيد من الصواب ^(١)) ، إنتهى (كلام الشهيد في المقاصد العلية .

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

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

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

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

وقد أومى النبي ﷺ ، إلى ذلك حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعيّة : « إنّ ذلك علم لا يضرّ جهله ، - ثمّ قال : - إنّما العلوم ثلاثة : آية محكمة وفريضة عادلة وسنة

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

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

(وقد أومى النبي ﷺ الى ذلك) أي : الى وجوب نحو هذه المعرفة بالنسبة الى الأنبياء عليهم السلام (حيث قال مشيراً الى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية : إنّ ذلك) أي : تلك العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية (علم لا يضرّ جهله ، ثمّ قال) ﷺ : (« إنّما العلوم ثلاثة : آية محكمة وفريضة عادلة ، وسنة

قائمة ، وَمَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضُول .

قائمة ، وَمَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضُول ^(١) .

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

والذي يستظهر من الحديث : إن الآية المحكمة يراد بها : القرآن ، أما الآيات المتشابهات فلا يعلمها الانسان ، ولذا قيد ﷺ الآية بالمحكمة .

ويراد بـ « الفريضة العادلة » : الواجبات الأعم من ترك المحرمات ، وإنما وصف الفريضة بأنها عادلة ، من باب التوضيح والإلماع إلى أن الفرائض روعي في تشريعها العدالة بلا إفراط فيها على الناس ولا تفريط .

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

ثمّ من المعلوم : إن أصول الدين قسم منها ذكرت في الكتاب ، وقسم منها ذكرت في الروايات ، فاصول الدين مشمولة للآية المحكمة والفريضة العادلة . هذا ، وقد قيل في تفسير الرواية أقوال أخر لا يهمننا ذكرها .

ثمّ لا يخفى : أن العلم بالتواريخ وأشعار العرب ونحوها ، قد تكون واجبة لكونها مقدّمة لواجب ، وقد تكون غير ذلك ، فقول النبي ﷺ : أنها فضول

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٣٢ ح ١ (بالمعنى) .

وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي ، حيث قسّم الناس إلى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة ، وذكر وضع التكليف عن الفرق الأخيرة .

ويكتفي في معرفة الأئمة عليهم السلام ، بنسبهم المعروف

من باب الغالب لا الحصر .

(وقد أشار إلى ذلك) الذي ذكرناه : من كون معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع (رئيس المحدثين) الكليني رحمه الله (في ديباجة الكافي ، حيث قسّم الناس إلى أهل الصحة والسلامة ، وأهل المرض والزمانة ، وذكر وضع التكليف عن الفرق الأخيرة) أي : عن أهل المرض والزمانة الذين لا يقدرّون على استيعاب هذه الأمور .
ومن المعلوم : إنّ من جملة التكاليف : خصوصيات أصول الدين الزائدة على القدر الدخيل في كون الشخص مسلماً .

قال الأوثق : لا ريب في عدم كون المعارف الخمسة - ولو إجمالاً - موضوعة عن أحد ، وكونها شرطاً في تحقق الإيمان ، فلا بد أن يكون المراد : وضع تفاصيلها بالوجوب النفسي (١) .

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

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

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

وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام بمعرفة كونه إماماً
مفترض الطاعة .

ويكفي في التصديق بما جاء النبي ﷺ ،

يعرف آبائهم وأمهاتهم ، وكذلك يحتمل أن يريد المصنف فيما ذكره في معرفة
الرسول ﷺ .

(والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ، ويجب الإنقياد إليهم والأخذ منهم ،
وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم) أي : بأن يجب أيضاً أن يعرفهم
معصومين (الوجهان) المتقدمان في النبي ﷺ .

هذا (وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام ﷺ) بمعرفة كونه
إماماً مفترض الطاعة) ولم يذكر في تلك الأخبار أن يعرفهم بالعصمة .

منها : ما عن الكافي في باب فرض طاعة الأئمة عليهم السلام بسنده عن إسماعيل بن
جابر قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : أعرض عليك دين الله عز وجل ؟ قال : فقال :
هات ، فقلت : أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأَنَّ مُحَمَّدًا
عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، والإقرار بما جاء به من عند الله ، وأَنَّ علياً كان إماماً فرض الله
طاعته ، ثُمَّ كَانَ مِنْ بَعْدِهِ الْحَسَنُ إِمَاماً فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ ، ثُمَّ كَانَ مِنْ بَعْدِهِ الْحُسَيْنُ
إِمَاماً فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ ، ثُمَّ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ إِمَاماً فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ بَعْدَهُمْ ،
حَتَّى إِنَّتَهَى الْأَمْرُ إِلَيْهِ ، ثُمَّ قُلْتُ : أَنْتَ يَرْحَمُكَ اللَّهُ قَالَ : فَقَالَ عَلَيْهِ السلام : هَذَا دِينُ اللَّهِ
وَدِينُ مَلَائِكَتِهِ .

(ويكفي في التصديق بما جاء النبي ﷺ) به ، فإنه من الضروري وجوب

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

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

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

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

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

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

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

فإنّا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أوّل البعثة إلى يومنا هذا .
ويمكن أن يقال : إنّ المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من
الضروريات ، لا وجوب الاعتقاد بها ، على ما يظهر من بعض الأخبار ، من أنّ
الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر .

ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : « لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم
يجحدوا لم يكفروا » ، ونحوها غيرها .

ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ عليه السلام ، بإسناده

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

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

ولهذا جاء في بعض الأخبار (: من أنّ الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر ،
ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا ،
لم يكفروا ^(١) ، ونحوها غيرها) ومنه يتبين : إن الإنكار هو الذي يوجب الكفر ،
لا عدم العلم (ويؤيدها) أي : يؤيد رواية زرارة (ما عن كتاب الغيبة للشيخ عليه السلام)

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢٨٨ ح ١٩ ، المحاسن : ص ٢١٦ ح ١٠٣ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧

عن الصادق عليه السلام : « إنّ جماعةً يقال لهم الحقيقة ، وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله ، وهم يدخلون الجنة » .

وبالجملة : فالقول بأنه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزهة عن النقائص وبنبوة محمد ﷺ ، وإمامة الأئمة عليهم السلام ، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد ، بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة .

باسناده عن الصادق عليه السلام : أنّ جماعةً يقال لهم : الحقيقة ، وهم الذين يقسمون بحق علي عليه السلام (ولا يعرفون حقه وفضله ، وهم يدخلون الجنة) فان عدم معرفتهم بحق علي وفضله ، لا يوجب كفرهم حتى يدخلون النار ، وإنما إذا أنكروا حقه وفضله سبب لهم دخول النار .

(وبالجملة : فالقول بأنه يكفي في الإيمان) الخاص ، الذي هو أخص من الاسلام (: الاعتقاد بوجود الواجب) لذاته (الجامع للكمالات المنزهة عن النقائص ، وبنبوة محمد ﷺ ، وإمامة الأئمة عليهم السلام ، والبراءة من أعدائهم) والغاصيين لحقوقهم (والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة) وهي الحساب ، والصراط ، والميزان ، والجنة ، والنار ، وما أشبه (غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة) .

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

وَأَمَّا التَّدِينُ بِسَائِرِ الضَّرُورِيَّاتِ ، ففِي إِشْتِرَاطِهِ أَوْ كِفَايَةِ عَدَمِ إِنْكَارِهَا أَوْ عَدَمِ إِشْتِرَاطِهِ أَيْضاً ، فَلَا يَضُرُّ إِنْكَارُهَا إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِكُونِهَا مِنَ الدِّينِ وَجَوْهٌ ، أَقْوَاهَا الْأَخِيرُ ، ثُمَّ الْأَوْسَطُ .

وَمَا إِسْتَقْرَبْنَاهُ فِيمَا مَا يُعْتَبَرُ فِي الْإِيمَانِ وَجَدْتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي كَلَامِ مُحْكِي عَنِ الْمُحَقِّقِ الْوَرَعِ الْأَرْدَبِيلِيِّ فِي شَرْحِ الْإِرْشَادِ .

ثُمَّ الْكَلَامُ إِلَى هُنَا فِي تَمْيِيزِ الْقِسْمِ الثَّانِي ، وَهُوَ مَا لَا يَجِبُ الْإِعْتِقَادُ بِهِ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِ الْعِلْمِ بِهِ عَنِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ ، وَهُوَ مَا يَجِبُ الْإِعْتِقَادُ بِهِ مُطْلَقاً ،

أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى كِفَايَةِ مِثْلِ هَذَا الْإِعْتِقَادِ .

(وَأَمَّا التَّدِينُ بِسَائِرِ الضَّرُورِيَّاتِ ، ففِي إِشْتِرَاطِهِ) فِي الْإِيمَانِ (أَوْ كِفَايَةِ عَدَمِ إِنْكَارِهَا ، أَوْ عَدَمِ إِشْتِرَاطِهِ أَيْضاً) فَإِنَّهُ حَتَّى إِذَا أَنْكَرَهَا بِلا عِلْمٍ بِأَنَّهَا مِنَ الدِّينِ ، لَمْ يَكُنْ ضَاراً بِإِيمَانِهِ ، كَمَا قَالَ : (فَلَا يَضُرُّ إِنْكَارُهَا إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِكُونِهَا مِنَ الدِّينِ ، وَجَوْهٌ) ثَلَاثَةٌ : (أَقْوَاهَا : الْأَخِيرُ ، ثُمَّ الْأَوْسَطُ) وَإِنَّمَا كَانَ الْأَقْوَى الْأَخِيرُ ، لِلْأَصْلِ ، وَالسَّيْرَةِ ، وَبَعْضِ الرِّوَايَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ .

هَذَا (وَمَا إِسْتَقْرَبْنَاهُ فِيمَا يُعْتَبَرُ فِي الْإِيمَانِ ، وَجَدْتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ) أَيُّ : بَعْدَ أَنْ كَتَبْتُ هَذِهِ الْأُمُورَ هُنَا (فِي كَلَامِ مُحْكِي عَنِ الْمُحَقِّقِ الْوَرَعِ : الْأَرْدَبِيلِيِّ ، فِي شَرْحِ الْإِرْشَادِ) (١) مِمَّا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَاهُ ، فَإِنَّهُ عَلَيْهِ شِدَّةٌ تَقْوَاهُ وَوَرَعُهُ إِذَا رَأَى ذَلِكَ كَانَتْ رُؤْيَتُهُ تِلْكَ مُؤَيِّدَةً لِمَا إِسْتَفَدْنَاهُ مِنَ الْآيَاتِ ، وَالْأَخْبَارِ ، وَالْإِجْمَاعِ ، وَالسَّيْرَةِ . (ثُمَّ الْكَلَامُ إِلَى هُنَا فِي تَمْيِيزِ الْقِسْمِ الثَّانِي ، وَهُوَ : مَا لَا يَجِبُ الْإِعْتِقَادُ بِهِ إِلَّا بَعْدَ حَصُولِ الْعِلْمِ بِهِ ، عَنِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ ، وَهُوَ : مَا يَجِبُ الْإِعْتِقَادُ بِهِ مُطْلَقاً ،

(١) - مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان : ج ٣ ص ٢٢٠ .

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

وأما القسم الأول : الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد ، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم وأخرى بالنسبة إلى العاجز ، فهنا مقامان :

الأول ، في القادر

والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين ، الأول : في حكمه التكليفي ،

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

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

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

الأول : في القادر (والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين) كما يلي :

(الأول : في حكمه التكليفي) أي : جواز الاقتصار على الظن لمن تمكّن من

العلم .

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

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

فمن ظن بنبوة نبينا محمد ﷺ ، أو بإمامة أحد من الأئمة عليهم السلام ، فلا يجوز له الاقتصار ، فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر ، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق ، لأنه حينئذ يدخل في

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

(فنقول : أما حكمه التكليفي ، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره) أي : المكلف (على العمل بالظن) وهو قادر على تحصيل العلم والاعتقاد .
وعليه : (فمن ظن بنبوة نبينا محمد ﷺ ، أو بإمامة أحد من الأئمة عليهم السلام ، فلا يجوز له الاقتصار) على هذا الظن (فيجب عليه - مع التفطن لهذه المسألة - زيادة النظر) وقيدته بالتفطن ، لأن من لم يتفطن لا تكليف عليه ، وقوله : « زيادة النظر » فاعل قوله : « يجب » .

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

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

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

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

وأما الموضع الثاني : فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان ،

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

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

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

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

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الحكم التكليفي في تحصيل العلم .

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

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

وهل هو كافر مع ظنه بالحق ؟ فيه وجهان ، من إطلاق ما دل على أن الشاك وغير المؤمن كافر ، وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر

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

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

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

مثل ما عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : « مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَفِي رَسُولِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ » (١) .

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

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢٩٩ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٢٨ ص ٣٤٦ ب ١٠ ح ٢٤٩٢٥ ، المحاسن :

ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود فلا يشمل مانحن فيه ،

فرددت عليه ثلاث مرات ، فاستبنت في وجهه الغضب ^(١) .

وعن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « بُني الكفر على أربع دعائم : الفسق ، والغلو ، والشك ، والشبهة » ^(٢) .

وعن أبي إسحاق الخراساني قال : « كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبته : لا ترتابوا فتشكوا ، ولا تشكوا فتكفروا » ^(٣) ، والى غير ذلك .

(ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود فلا يشمل مانحن فيه) مثل ما عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « كل شيء يجره الإقرار والتسليم فهو إيمان ، وكل شيء يجره الإنكار والجحود فهو الكفر » ^(٤) . وعن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : « لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا ، لم يكفروا » ^(٥) .

وعن محمد بن مسلم قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه ، فدخل عليه أبو بصير فقال : يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله ؟ فقال : كافر يا أبا محمد ، قال : فشك في رسول الله ﷺ ؟ فقال : كافر ، قال : ثم التفت إلى زرارة فقال : إنما يكفر إذا جحد » ^(٦) .

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢٨٧ ح ١١ . (٢) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٣٩١ ح ١ .

(٣) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٤٥ ح ٦ و ج ٢ ص ٣٩٩ ح ٢ ، بحار الأنوار : ج ٢ ص ٣٩ ب ٩ ح ٦٩ .

(٤) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢٨٧ ح ١٥ .

(٥) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٢٨٨ ح ١٩ ، المحاسن : ص ٢١٦ ح ١٠٣ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧

ص ١٥٨ ب ١٢ ح ٣٣٤٧٤ . (٦) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٣٩٩ ح ٣ .

ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والإيمان ، وقد أطلق عليه في الأخبار الضلالُ ،

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

فعن زُرارة أبي جعفر عليه السلام : في قول الله عزّ وجل : ﴿ وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ ﴾ (١) قال : « قَوْمٌ مُّشْرِكُونَ فَقَتَلُوا مِثْلَ : حَمْزَةً ، وَجَعَفَرٌ ، وَأَشْبَاهَهُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، ثُمَّ إِنَّهُمْ دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ ، وَوَحَدُوا اللَّهَ ، وَتَرَكُوا الشَّرْكَ ، وَلَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ ، فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَيَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ ، وَلَمْ يَكُونُوا عَلَى جَحْدِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَيَجِبَ لَهُمُ النَّارُ ، فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ » (٢) .

وعن زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « ما تقول في أصحاب الأعراف ؟ فقلت : ما هم إلا مُؤْمِنُونَ أو كَافِرُونَ ، إِنْ دَخَلُوا الْجَنَّةَ فَهُمْ مُؤْمِنُونَ ، وَإِنْ دَخَلُوا النَّارَ فَهُمْ كَافِرُونَ ، فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَلَا كَافِرِينَ ، وَلَوْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ دَخَلُوا الْجَنَّةَ كَمَا دَخَلَهَا الْمُؤْمِنُونَ ، وَلَوْ كَانُوا كَافِرِينَ لَدَخَلُوا النَّارَ كَمَا دَخَلَهَا الْكَافِرُونَ ، وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ إِسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَسَيِّئَاتُهُمْ فَقَصُرَتْ بِهِمُ الْأَعْمَالُ ، وَإِنَّهُمْ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ، فقلت : أَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ هُمْ أَوْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ ؟ فقال : إِيْرَكُهُمْ حَيْثُ تَرَكَهُمُ اللَّهُ ، قلت : أَفَتَرَجَّهْتُمْ ؟ قال : أَرَجَّهْتُمْ كَمَا أَرَجَّهْتُمْ اللَّهُ ، إِنْ شَاءَ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ

برحمته ، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم » (١) .

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

لكن أكثر الأخبار الدالة على الوساطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص ،
فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر ، لا على ثبوت
الوساطة بين الاسلام والكفر ،

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

ثم قال : إن شئتم أخبرتكم ؟ فقلت : بلى ، فقال أما إنه شر عليكم أن تقولوا
بشيء ما لم تسمعه منّا ، قال : فظننت أنه يريد ما على قول محمد بن مسلم ^(١) .

وعن عمر بن أبان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين ؟ فقال عليه السلام :
« هم أهل الولاية فقلت : أي ولاية ؟ فقال : أما إنها ليست بالولاية في الدين ولكنها
الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة ، وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا بالكفار ،
ومنهم المرجون لأمر الله عز وجل » ^(٢) .

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

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

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٠١ ح ١ .

(٢) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٠٥ ح ٥ ، تفسير العياشي : ج ١ ص ٢٥٧ ح ١٩٤ .

نعم ، بعضها قد يظهر منه ذلك . وحينئذٍ فالشك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن ولا كافر ،

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

نعم ، لا يجوز إسترقاقه قطعاً ، لأنه أحكام الكفر ، كما أنه يحكم بسقوط القضاء - أي قضاء العبادات - عنه بعد الاسلام ، فإنه من أحكامه .

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

إنتهى ، وإن كان في بعض ما ذكره عليه السلام تأمل موضعه الفقه .

(نعم ، بعضها قد يظهر منه ذلك) وأنه واسطة بين الاسلام بالمعنى الأعم والكفر (وحينئذٍ) أي : حين كان واسطة بين الإيمان بالمعنى الأخص والكفر (فالشك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص) كالشك في أن الإمام المهدي عليه السلام وهو الإمام الثاني عشر - مثلاً - يكون (ليس بمؤمن ولا كافر ،

فلا يجري عليه أحكام الإيمان .

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

فلا يجري عليه أحكام الإيمان (بالمعنى الأخص .

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

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

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

فإنه ربما يقال : بأن الأقسام أربعة :

الأول : المسلم حقيقة .

وهل يُحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ فيه إشكالٌ من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالبحود ، هذا كلّهُ في الظانّ بالحقّ ، وأمّا الظانّ بالباطل ، فالظاهرُ كفرُهُ .

بقي الكلام في أنّه اذا لم يكتف بالظنّ وحصل الجزم من تقليد ، فهل يكفي

الثاني : المسلم صورة ، فتجري أحكام الاسلام ، وهذا يشمل المنافق أيضاً .
الثالث : من لا يجري عليه أحكام الاسلام وإن شهد الشهادتين ، وذلك كما إذا جاء كافر وأراد الزواج من بنت مسلمة ف قيل له : لا يسمع لك بالزواج منها إلا بعد الشهادتين ، فتشهد وهو يقول : أنّه لا يعتقد بشيء ممّا شهد به أصلاً ، أو علمنا منه لك .



الرابع : الكافر لفظاً وقلباً .

(و) كيف كان ، فعلى قول المصنّف : أنّه لا يجري على الشاك أحكام المسلمين ، لكن (هل يحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ ؟) أي : حين كان شاكاً واقعاً وعلمنا منه ذلك ؟ .

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

لكن لا يخفى : إنّ السيرة جرت على عدم التفكيك بين أحكام الاسلام والكفر ، بأن لا ينكح - مثلاً - لكن يقال : بأنّه ظاهر ، أو يدفن في مقابر المسلمين ، بل أمّا أحكام الاسلام جارية في حقه ، أو كلّ أحكام الكفر .

(هذا كلّهُ في الظانّ بالحقّ ، أمّا الظانّ بالباطل ، فالظاهر : كفره) لأنّ توهم الاسلام ليس باسلام ، والأدلة منصرفة عن مثله .

(بقي الكلام في أنّه اذا لم يكتف بالظنّ وحصل الجزم من تقليد ، فهل يكفي

ذلك أو لابد من النظر والاستدلال ؟ ظاهر الأكثر الثاني ، بل ادعى عليه العلامة عليه السلام ، في الباب الحادي عشر الاجماع ، حيث قال : « أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد » . فان صريحه أن المعرفة بالتقليد غير كافية .

ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني ، وأصرح منهما عبارة المحقق عليه السلام في المعارج ، حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم في غير محله .

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

(ظاهر الأكثر : الثاني ، بل ادعى عليه العلامة عليه السلام في الباب الحادي عشر : الاجماع) على ذلك (حيث قال : أجمع العلماء على وجوب معرفة الله ، وصفاته الثبوتية ، وما يصح عليه) من الأقوال والأفعال (وما يمتنع عنه) من الصفات السلبية ، والأقوال والأفعال (والنبوة ، والامامة ، والمعاد ، بالدليل لا بالتقليد) (١) فان التقليد لا يكفي في صدق الاسلام بالنسبة الى الاصول الاسلامية ، وفي الايمان بالنسبة الى الأصول اليمانية (فان صريحه : أن المعرفة بالتقليد غير كافية) في التسمية بالإسمين المذكورين ، وفي جريان أحكامهما على المسلم والمؤمن .

(ومثلها : عبارة الشهيد الأول ، والمحقق الثاني ، وأصرح منهما : عبارة المحقق عليه السلام في المعارج ، حيث استدل على بطلان التقليد : بأنه جزم في غير محله)

(١) - النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر : ص ٤ .

ولكن مقتضى استدلال العضدي ، على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد هو أن الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة .

وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة ، كما سيجيء كلامه ؛ وكلام الشهيد رحمته الله ، في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم ، كالتفاضل بين الانبياء السابقة .

فان المقلد جازم ، لكن جزمه ليس في محله ، إذ التقليد الفروع لا الأصول .
(ولكن مقتضى استدلال العضدي) وهو من علماء العامة (على منع التقليد ، بالاجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد ، هو : أن الكلام في التقليد غير المفيد للمعرفة) أما التقليد المفيد للمعرفة القلبية ، فإنه يكفي في الحكم بالاسلام ، اذ التقليد قد يفيد العلم وقد لا يفيد العلم .
(و) مقتضى كلام العضدي (هو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا) الطوسي (في العدة ما سيجيء كلامه) إنشاء الله تعالى .

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

ويعضده أيضاً ظاهر ما عن شيخنا البهائي عليه السلام في حاشية الزبدة من أن النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها .
ويؤيده إقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع ، حيث يذكرون في أركان الفتوى أن المستفتى فيه هي الفروع دون الأصول .
لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين ، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن ، فيعمل المقلد

إلى غير ذلك .

(ويعضده أيضاً : ظاهر ما عن شيخنا البهائي عليه السلام في حاشية الزبدة : من أن النزاع في جواز التقليد وعدمه ، يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها) ومعناه : أنه إذا حصل العلم للمقلد من تقليده في أصول الدين ، كفى في كونه مسلماً قطعاً ، فإن لانزاع فيه بين أحد (ويؤيده) أيضاً (إقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع ، حيث يذكرون في أركان الفتوى : أن المستفتى فيه) بصيغة المفعول (هي الفروع دون الأصول) بضميمة وضوح : أن التقليد في الفروع لا يوجب العلم ، فكذلك التقليد في الأصول .

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

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

مع كونه شاكاً.

وهذا غير معقول في اصول الدين التي يُطلَبُ فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف.

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

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

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

ويؤيده ما ورد مرسلًا: «انَّ لِلْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرٌ وَاحِدٌ» (١).

للشيرازي التنبيه الخامس ١١٣ / ج ٦

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

ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعضدي إختصاص الخلاف بالمسائل العقلية .

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

وما ورد من قوله عليه السلام : « بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك » (١) .

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

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

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

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٦٦ ح ٧ ، وسائل شيعية : ج ٢٧ ص ١٠٨ ب ٩ ح ٢٣٢٣٩ .

وأما النقليات ، فالاعتماد فيها على قول المقلد ، - بالفتح - كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد .

وكيف كان : فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد ، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد ، وتقييدها بطريق خاص لدليل عليه .

لا يحصل للانسان الجزم والقطع .

(وأما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد - بالفتح - كالاعتماد على قول المخبر ، الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن) وقد لا يفيد (وفي الحقيقة يخرج هذا) أي : ما يفيد الجزم (عن التقليد) لأنه إذا علم الانسان شيئاً لم يسم مقلداً .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

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

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

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

والجواب : أما عن الذي قلّد في الحق ، فعدم إستحقاقه العقاب بأن إستحقاقه الجنة ، فلانه سلك الطريق الموصول الى الجنة .

وأما عن الذي قلّد في الباطل فمن يقول : أنه يستحق العقاب إذا لم يكن مقصراً ؟ بل يمتحن هناك في القيامة كما دلّ عليه النص وقول العلماء ، فحالهما حال نفرين : قلّد أحدهما من دله على الطريق ، والثاني من دله على خلاف الطريق ، فإن الأول : يصل دون الثاني .

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

ثم أن المصنّف أيد ما ذكره بمن كفاية التقليد بقوله : (مع أن الانصاف : أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن بوجوب النظر في الاصول ، لا يفيد بنفسه الجزم) وإنما يحتاج الى لطف الله سبحانه وتعالى وسلوك طريقه ، والتضرع إليه ، حتى يمنحه تعالى النور ، كما في الحديث الشريف : « لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّعَلُّمِ وَإِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ » (١) .

أقول : ومن المعلوم : أن مشيئة الله سبحانه وتعالى ليست إعتباطاً ، بل بأسبابها الخاصة ، وقد ذكرنا معنى هذا الحديث في : « الفقه : كتاب الآداب والسنن » (٢) فلا يقال ، كيف حصل العلم الكثير من الكفار الذين يناوئون الاسلام كما نجد

(١) - منية المريد : ص ٦٩ ، مصباح الشريعة ص ١٦ ، بحار الانوار : ج ٧٠ ص ١٤٠ ب ٥٢ ح ٥ .

(٢) - راجع موسوعة الفقه : ج ٩٤ - ٩٧ للشارح .

لكثرة الشّبّه الحادّثة في النفس والمدوّنة في الكتب ، حتّى أنّهم ذكروا شُبّهاً يصعبُ الجوابُ عنها للمحقّقين الصّارفين لأعمارهم في فنّ الكلام ، فكيف حالُ المشتغل به مقدّراً من الزّمان لأجل تصحيح عقائده ، ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاذه ، خصوصاً ، والشّيطانُ يغتنمُ الفرصة لالقاء الشّبّهات والتّشكيك في البديهيّات ، وقد شاهدنا جماعةً صرفوا أعمارهم ولم يحصّلوا منها شيئاً إلّا القليل .

ذلك قديماً وحديثاً ؟ .

هذا وإنّما قال : « لا يفيد بنفسه الجزم » (لكثرة الشّبّه الحادّثة في النفس ، والمدوّنة في الكتب ، حتّى أنّهم ذكروا شُبّهاً يصعبُ الجوابُ عنها للمحقّقين الصّارفين لأعمارهم في فنّ الكلام) مثل شبهة الأكل والمأكل ، وشبهة التغيّر في علم الباري سبحانه قبل خلقه شيئاً وبعد خلقه شيئاً ، إلخ غير ذلك .

(فكيف حال المشتغل به) أي : بالبرهان العقلي (مقدّراً من الزّمان لأجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاذه) كسباً وعبادة (خصوصاً والشّيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشّبّهات والتّشكيك في البديهيّات) .

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

المقام الثاني : في غير المتمكن من العلم

والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج ، وأخرى في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا ، وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده .

أما الأول : فقد يقال فيه : بعدم وجود العاجز ، نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر .

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

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

(وثالثة : في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده) وأنه هل هو مسلم تجري عليه أحكام المسلمين أو كافر محكوم بأحكام الكافرين ؟ .

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

وإنما يقال لذلك لأمر أولاً : (نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر) فقد قال سبحانه في سورة التغابن : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ، وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ ^(١) فان الظن بالحق إذا لم يوجب الإيمان ، كان الظان كافراً ، لأنه مقتضى حصر المكلفين فيهما .

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

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

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

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

هذا (والعقل لا يقبَح عقاب مثل هذا الشخص) فإنّ من أمره المولى بشيء ،

وتمكن من الاتيان بذلك الشيء في وقت ولم يفعله ، صحّ للمولى عقابه .

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

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

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

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

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

يستحق العقاب (إدعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب) المذكورين في باب الاجتهاد في الفروع (:الاجماع على أن المخطيء في العقائد غير معذور) . هذا غاية ما يقال في بيان الأمر الأول ، وهو : عدم وجود العاجز عن تحصيل العقائد الحققة .

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

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

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

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

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

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

(ومورد الاجماع) الذي قد تقدّم : من أنّهم مجمعون على أنّ المخطيء في العقائد غير معذور ، و (على أنّ المخطيء آثم ، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه) لا واقعاً ، فإنّ من يبذل جهده واقعاً لا بدّ وأن يصيب الواقع لقوله سبحانه : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (١)

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

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

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

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

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

(وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم) .
إذن : فلا يقاس الأصول بالفروع ، فيقال : كما أنه يجب تحصيل الظن بالفروع إذا لم يتمكن من العلم والعلمي ، كذلك يجب تحصيل الظن بالأصول إذا لم يتمكن من العلم والعلمي .

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

(والمقصود فيما نحن فيه) من مسائل أصول الدين (: الاعتقاد) واليقين ، والتصديق ، وما أشبه ذلك (فإذا عجز عنه) أي : عن الاعتقاد (فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً) ، كما ورد في قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ (١) .

(فيندرج) هذا الانسان بالنسبة الى العقائد (في عموم قولهم عليه السلام : إذا جاءكم

مالا تَعْلَمُونَ فيها» .

نعم ، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني إلى الباطل ، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل ، لأنّ انكشاف الحق ، ولو ظناً ، أولى من البقاء على الشك فيه .

ما لا تَعْلَمُونَ فيها (١) وأشار بيده عليه السلام إلى فيه ، كما قد تقدّمت هذه الرواية .
(نعم ، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة) أي : مسألة أنّه هل يجب تحصيل الظن على من لم يتمكن من العلم ، أو لا يجب ؟ (إلى العالم ، ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ، ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني إلى الباطل) حتى يكون الظنان متساويين بالنسبة إليه (فلا يبعد وجوب إلزامه) من قبل العالم (بالتحصيل) للظن (لأنّ انكشاف الحق ولو ظناً أولى من البقاء على الشك فيه) .

قال في الأوثق : « لا يخفى : إنّ الحكم بالوجوب لا يناسب حكمه بعدم وجوب تحصيل الظن على من لم يتمكن من العلم ، ولو تمّ ما ذكره من الأولوية لثبت وجوب تحصيل الظن على نفسه أيضاً » (٢) ، انتهى .

ويمكن أن يؤيد إطلاق قول الأوثق بالوجوب على نفسه أيضاً ، أي : سواء بالنسبة إلى نفسه أو بالنسبة إلى أمر العالم له بما ورد من قوله : وَاللَّهُ أَعْلَمُ : « إذا أمرتكم بشيء ، فاتّوا منه ما استطعتم » (٣) وقوله أيضاً : « ما لا يدرك كله لا يترك »

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٥٧ ح ١٣ .

(٢) - أوثق الوسائل : ص ٢٤١ كفاية الجزم الحاصل من التقليد في الاعتقادات .

(٣) - غوالي اللئالي : ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٦ (بالمعنى) ، بحار الأنوار : ج ٢٢ ص ٣١ ب ٣٧ .

وأما الثالث : فإن لم يُقرَّ في الظاهر بما هو مناط الاسلام ، فالظاهر كفره ، وإن أقرَّ به مع العلم بأنه شاك باطناً فالظاهر عدم إسلامه ، بناءً على أن الاقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقرُّ به .

كله « (١) .

وقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ... ﴾ (٢) .

وأشبه ذلك ، ممَّا يدلُّ على أن الواجب هو : تحصيل الجزم فإذا لم يتمكن من تحصيله وتمكن من تحصيل الظن القوي كان لازماً ، وهكذا إذا لم يتمكن من تحصيل الظن القوي وتمكن من تحصيل الظن الضعيف ، وإن كان كل ذلك مورد تأمل .

اللهم ألا أن يقال : أنه واجب ، لأن الأمر تدريجي ، فربما يحصل بعد الظن الجزم ، كما أنه ورد في عكسه : « لَا تَرْتَابُوا فَتَشْكُوا ، وَلَا تَشْكُوا فَتَكْفُرُوا » (٣) .

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

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

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

(١) - غوالي اللثالي : ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٧ ، بحار الانوار : ج ٥٦ ص ٢٨٣ ب ٢٥ ، شرح نهج البلاغة لابن

أبي الحديد : ج ١٩ ص ٧٥ ب ٢٣٩ . (٢) - سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

(٣) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٤٥ ح ٦ و ج ٢ ص ٣٩٩ ح ٢ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٣٩ ب ٦٩ .

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

ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالبحود .

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

ظاهراً ، إذا أقر بالاصول الثلاثة ، والتزم بأحكام الاسلام ظاهراً ، كالمنافقين الذين كانوا في عهد رسول الله ﷺ .

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

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

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

(مثل : رواية محمد بن مسلم قال : سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام ، قال : ما تقول فيمن شك في الله ؟ قال : كافر يا أبا محمد ، قال : فشك في رسول الله ﷺ ؟ قال : كافر ، ثم التفت إلى زرارة ، فقال : إنما يكفر إذا جحد) (١) فهو تقييد للكفر بما إذا كان جاحداً ، وتصلح هذه الرواية للجمع بين الطائفتين .

وفي رواية أخرى: «لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا». ثم إن جحود الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به ، لأجل عدم الثبوت ، ويحتمل أن يراد به الإنكار الصوري على سبيل الجزم . وعلى التقديرين ، فظاهرها أن المقرّ ظاهراً ، الشاك باطناً الغير المظهر لشكّه ، غير كافر .

ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَآخَرُونَ

(وفي رواية أخرى : « لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ») (١) كما تقدمت هذه الرواية .

(ثم إن جحود الشاك يحتمل أن يراد به) أي : بالجحود (: إظهار عدم الثبوت ، وإنكار التدين به لأجل عدم الثبوت) فيقول : إن رسالة الرسول ﷺ : غير ثابتة لدي ، أو ما أشبه هذه العبارة (تحت كفيتر عدم رسولي)

(ويحتمل أن يراد به : الإنكار الصوري على سبيل الجزم) فيقول : إنني أعتقد أن محمداً ﷺ ليس رسولاً ، هكذا يقول بلسانه ، وهو في قلبه شاك في أنه رسول أو ليس برسول ، ولا يبعد أن تشمل الرواية كلتا صورتين .

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

(ويؤيد هذا ، رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَآخَرُونَ

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٣٨٨ ح ٩ ، المحاسن : ص ٢١٦ ح ١٠٢ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٥٨

مرجون لأمر الله ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قوم كانوا مشركين ، فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين ، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الحسنى ، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار ، فهم على تلك الحالة ، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم » ، وقريب منها غيرها .
ولنختتم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية ، في أقسام المقلد في أصول الدين ، بناءً على القول بجواز التقليد ، وأقسامه بناءً على عدم جوازه .

مرجون لأمر الله ... (١) ، عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام : قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة ، وجعفر ، وأشباههما من المؤمنين ، ثم إنهم دخلوا في الإسلام ووحدوا الله ، وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الحسنى ، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار ، فهم على تلك الحالة ، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم (٢) .

لكن لا يخفى : أن الله سبحانه يرجح أحد الأمرين حسب ميزان الحكمة بمؤهلاتهم الموجبة للجنة أو النار ، لا أنه سبحانه يرجح أحد الأمرين إعتباطاً .
(وقريب منها غيرها) من سائر الروايات .

(ولنختتم الكلام بذكر السيد الصدر الشارح للوافية في أقسام المقلد في أصول الدين ، بناءً على القول بجواز التقليد) في أصول الدين (وأقسامه بناءً على عدم جوازه) أي : التقليد في أصول الدين .

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

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

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

وذلك ان الاقسام في كل من السلب والايجاب وإن كانت متساوية ذاتاً إذ لا يعقل أقسام في الايجاب لايقابلها أقسام في السلب : إلا أن المعيار في المقام حسب الأدلة الشرعية مختلف ، ولذا صار عدد الاقسام في جانب تختلف عن عدد الاقسام في الجانب الآخر *مترجمة كفاية في أصول الدين* (قال : إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد) في أصول الدين (ستة : لأنه إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة) مثل : توحيد الله سبحانه وتعالى (أو في باطله) مثل : تعدد الآلهة .

(وعلى التقديرين : إما أن يكون جازماً بها ، أو ظاناً) فهذه أقسام أربعة .
(وعلى تقدير التقليد في الباطل ، إما أن يكون إصراره على التقليد ، مبنياً على عناده وتعصبه بأن حصل له طريق علم فما سلكه ، وإما لا) .

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

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

الصانع وصفاته وعدله ، فهذا مؤمنٌ .

وَإِسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِمَا تَقَدَّمَ حَاصِلُهُ ، أَنَّ التَّصَدِيقَ مَعْتَبَرٌ مِنْ أَيْ طَرِيقٍ حَصَلَ
إِلَى أَنْ قَالَ :

الثاني : من قلَّد في مسألة حقَّةً ظانًّا بها من دون جزم ، فالظاهرُ إجراءُ
حكم المسلم عليه في الظاهر ، إذ ليس حاله بأدوَنَ من حال المنافق ، سيِّما
إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك .

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

(وَإِسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِمَا تَقَدَّمَ حَاصِلُهُ : إِنَّ التَّصَدِيقَ مَعْتَبَرٌ مِنْ أَيْ طَرِيقٍ حَصَلَ) فأن
هذا مصدق بكلِّ أصول الدين وإن كان طريقه التقليد ، والمفروض : أنه جازم
بتلك الأصول .

(إلى أن قال : الثاني : من قلَّد في مسألة حقَّةً ظانًّا بها من دون جزم ،
فالظاهر : إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر) فيجوز بالنسبة إليه : الذبح ،
والنكاح ، والارث ، والدَّفْنُ في مقبرة المسلمين ، وغير ذلك (إذ ليس حاله بأدوَنَ
من حال المنافق) الذي نعلم بأن قلبه مخالف للحق ، ومع ذلك نجري عليه
أحكام الاسلام ، كما كان يفعل الرسول والائمة الطاهرون عليهم السلام بالنسبة إلى
المنافقين ، حتَّى الذين شهد الله سبحانه وتعالى بنفاقهم ، كما في عبد الله بن أبي ،
ونحوه .

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

أقول : هذا مبني على أن الاسلام مجرد الإقرار الصوري وإن لم يحتمل مطابقته للاعتقاد .

وفيه : ما عرفت من الاشكال وإن دلّ عليه غير واحد من الأخبار .
الثالث : من قلّد في باطل ، مثل إنكار الصانع أو شيئاً ممّا يعتبر في
الايمان ، فجزم به من غير ظهور حق ولا عناد .
الرابع : من قلّد في باطل وظنّ به كذلك .
والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة .

(أقول هذا) الكلام من السيد الصدر في القسم الثاني (مبني على أن الاسلام :
مجرد الاقرار الصوري وإن لم يحتمل مطابقته للاعتقاد) بل وإن علم بعدم
المطابقة للاعتقاد كما في المناق .
(وفيه : ما عرفت من الاشكال ، وإن دلّ عليه غير واحد من الأخبار) فقد
تقدّم : أن هذا هو مقتضى القاعدة لما وجدناه من سيرة الرسول والائمة
الطاهرين عليهم السلام .

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

(والظاهر في هذين : إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة) فإن

وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقد ما يوجبهُ ، وبالإسلام إن لم يكونا كذلك ، فالأول كمن أنكر النبي ﷺ مثلاً ، والثاني كمن أنكر إماماً .
الخامس : من قلّد في باطل جازماً مع العناد .
السادس : من قلّد في باطل ظاناً كذلك ، وهذان يُحكمُ بكفرهما مع ظهور الحق والإصرار .

كل قاصر يقام عليه الحجّة يوم القيامة ، فإن أطاع دخل الجنة ، وإن عصى دخل النار ، وذلك حسب ما دلّ عليه العقل والأخبار .
(وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبهُ) أي : ما يوجب الكفر (وبالإسلام إن لم يكونا كذلك) بأن إعتقدا ما يوجب الإسلام ، وقوله : « بالإسلام » ، عطف على قوله : « بالكفر » .
(فالأول : كمن أنكر النبي ﷺ - مثلاً -)
(والثاني : كمن أنكر إماماً) فإن منكر النبي كافر ، أما منكر الامام فهو مسلم ، كالمخالفين .

(الخامس : من قلّد في باطل جازماً مع العناد) والاصرار عليه .
السادس : من قلّد في باطل ظاناً كذلك) أي : مع العناد والاصرار عليه .
(وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق) لهما (والاصرار) على ما قلدا فيه من الباطل .

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

ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد ، قال :

إنه إما أن يكون مقلداً في حق أو في باطل ، وعلى التقديرين مع الجزم أو الظن .

وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد أو به ، وعلى التقادير كلها دل عقله على الوجوب أو بين له غيره ، وعلى الدلالة أصر على التقليد أو رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا .

فهذه أقسام أربعة عشر :

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

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

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

(وعلى تقديري التقليد في الباطل) أي : القسمان الاخيران (بلا عناد أو به)

أي : بالعناد فهذه أقسام ستة .

(وعلى التقادير كلها) أي : الستة المذكورة (دل عقله على الوجوب) أي :

وجوب النظر (أو بين له غيره) بأن لم يدلّه عقله على وجوب النظر ، لكن غيره

كالمجتهد - مثلاً - بين وجوب النظر عليه ، فيكون بيانه حجة على هذا المقلد .

(وعلى الدلالة) بسبب عقله أو بسبب غيره (أصر على التقليد ، أو رجع ولم

يحصل له كمال الاستدلال بعد) أي : رجع قبل أن يتقن الاصول بالاستدلال .

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

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

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

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

الثالث : المقلد في الحقِّ الظانَّ مع الاصرار ، والظاهر أنه مؤمن مُرجي في الآخرة ، وفاسق ، للاصرار .

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

جواز التقليد ، ثم ذكر الاقسام مفصلاً فقال :

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

أما كونه مؤمناً : فلأنه يعتقد بالحقِّ كما يصل إلى المقصد تقليداً فإنه قد وصل ، وإما انه فاسق : فلانه قد ترك الواجب حيث لم يبحث عن الطريق .

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

(الثالث : المقلد في الحقِّ الظانَّ مع الاصرار ، والظاهر : أنه مؤمن مرجي في الآخرة ، وفاسق للاصرار) على ترك ما يجب عليه من النظر ، قال سبحانه : ﴿وَأَخْرَوْنَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (١) .

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

الخامس والسادس : المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم
بوجوب الرجوع ، فهذان كالسابق بلا فسق .

أقول : الحكم بايمان هؤلاء لا يجمع فرض القول بعدم جواز التقليد ، إلا
أن يريد بهذا القول قول الشيخ عليه السلام ، من وجوب النظر مستقلاً ، لكن ظاهره
إرادة قول المشهور ، فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور ، كما
يقتضيه إطلاق مَعْقَد إجماع

(الخامس والسادس : المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجوب
الرجوع فهذان كالسابق) مؤمنان (بلا فسق) وإنما لم يكونا فاسقين ، لأنهما لم
يعلما بوجوب الرجوع حتى يرجعا .
(أقول الحكم) من السيد الصدر (بايمان هؤلاء ، لا يجمع فرض القول بعدم
جواز التقليد) حيث إن مقصد السيد الصدر في هذه الاقسام هو : عدم جواز
التقليد فكيف يكون هذا الانسان مؤمناً مع أنه يقلد ، والحال انه لا يجوز التقليد ؟ .
(إلا أن يريد بهذا القول ، قول الشيخ عليه السلام من وجوب النظر مستقلاً) أي : من
غير إرتباط بالايمان ، فالنظر واجب مستقل ، وهذا الانسان حيث اعتقد عن طريق
التقليد ، فهو مؤمن ، وحيث ترك النظر فهو فاسق .

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

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

وإنما نحكم بعدم ايمانهم (على المشهور ، كما يقتضيه إطلاق مَعْقَد إجماع

العلامة في أول الباب الحادي عشر ، لأن الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد ، ثم قال :

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

الثامن : هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار ، فهذا أيضاً كافر .
ثم ذكر الباقي وقال :

العلامة في أول الباب الحادي عشر) وقد تقدم نقله عنه رحمته ، وذلك (لأن الإيمان عندهم) أي : عند المشهور (المعرفة الحاصلة عن الدليل ، لا التقليد) فكلما كان تقليد ، لم يكن إيمان .

(ثم قال) السيد الصدر : (السابع : المقلد في الباطل جازماً معانداً ، مع العلم بوجوب النظر فهذا أشد الكافرين)
وهو إنما يكون كافراً ، لأنه مبطل في عقيدته ، وإنما يكون أشدهم كفراً ، لأنه معاند .

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

(ثم ذكر الباقي وقال) :

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

العاشر : هذه الصورة من غير عناد .

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

الثاني عشر : بلا إصرار .

إن حكمها يظهر ممّا سبق .

أقول : مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم ، لأنهم أولى به من السابقين .
بقي الكلام فيما نسب إلى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر
مستقلاً مع العفو ،

الثالث عشر : بلا علم .

الرابع عشر : بلا عناد .

ثم أضاف قائلاً : (ان حكمها) أي : حكم بقية الصور التي لم يذكر حكمها
(يظهر ممّا سبق) ^(١) إنتهى كلام السيد الصدر .

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

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

فلا بد من نقل عبارة العدة ، فنقول :

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

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

(فلا بد من نقل عبارة العدة) للشيخ الطوسي رحمته الله (فنقول : قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع :) فانه لا تزال سيرة المتدينين على التقليد في مسائل الصوم ، والصلاة ، والحج ، والنكاح ، وغيرها .
قال : (والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول) أي : في اصول الدين (مستدلاً بأنه لا خلاف في أنه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها) وكذلك معرفة سائر ما وجب على الانسان من الفروع ، من الطهارة الى الديات (وإذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفة الله) أي : العلم بالله سبحانه وتعالى (ومعرفة عدله ، ومعرفة النبوة) والامامة (وجب ان لا يصح التقليد في ذلك) أي : في كل واحد واحد من المعارف المذكورة .

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

ثمّ إعترض : بأنّ السيرة كما جرت على تقرير المقلّدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلّدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم .
فأجاب : بأنّ على بطلان التقليد في الأصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك ، وهذا كافٍ في النكير .

هذا ولم يذكر الشيخ رحمه الله المعاد ، لأنّ معرفته مندرجة في معرفة عدل الله تعالى ، وإلاّ فالفروع أيضاً متوقفة على معرفة المعاد ، فأنه اذا لم يكن معاد لم يكن ملزم للانسان في عمل الواجبات وترك المحرمات .
(ثمّ إعترض : بأنّ السيرة كما جرت على تقرير المقلّدين في الفروع) وانه يصح التقليد بالنسبة إليهم ، فلا يلزمون بالاجتهاد في فروع الدين (كذلك جرت على تقرير المقلّدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم) فان الغالب من المسلمين يقلّدون في اصول الدين ، والعلماء لا ينكرون عليهم كونهم مقلّدين .
(فأجاب : بأنّ على بطلان التقليد في الاصول أدلة عقلية وشرعية ، من كتاب ، وسنة ، وغير ذلك) .

فالدليل العقلي هو : إنّ غير العلم لا يكون مؤمناً .
ودليل الكتاب قوله تعالى : ﴿ فاعلم انه لا إله إلا الله ﴾ (١) وغيره من الآيات .

ودليل السنة : روايات متواترة كما في كتب الأحاديث .
ومراد الشيخ من قوله : وغير ذلك ، هو : الاجماع .
(وهذا كافٍ في النكير) على المقلّدين في اصول الدين .

ثم قال : إنَّ المقلِّد للحقِّ في اصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وأنه معفو عنه .

وإنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدّمنا ، لأنّي لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام ، قطع موالة من يسمع قولهم وإعتقد مثل إعتقادهم وإن لم يستند ذلك الى حجة من عقل أو شرع .

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

(ثمّ قال) شيخ الطائفة عليه السلام : (إنّ المقلِّد للحق في اصول الديانات - وإن كان مخطئاً في تقليده -) لكنّه (غير مؤاخذ به) أي : بالتقليد ، وقوله : « غير مؤاخذ » ، خبر : « إنّ » (وانه معفو عنه) في ترك هذا الواجب ، لأنّه وصل الى الحق .
(وإنما قلنا ذلك) أي : أنّه غير مؤاخذ (لمثل هذه الطّريقة التي قدّمنا) والمراد بهذه الطريقة : السيرة في عدم إنكار العلماء على المقلّدين في أصول الدين تقليدهم .

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

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

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

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

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

وذلك (لأنّه إنّما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول) يعني : عرف مسائل اصول الدين التي منها مسألة سقوط العقاب عن المقلّد في المعارف عن اجتهاد ونظر ، وقد فرضنا : أنّه مقلّد في ذلك كلّهُ فكيف يكون إسقاط العقاب مغرياً) له . هذا وقد حكى : أنّ عبارة شيخ الطائفة نقلها الشيخ المصنّف بالمعنى ، وهي في العُدّة هكذا : « وذلك لا يؤدّي الى شيء من ذلك ، لأنّ هذا المقلّد لا يمكنه أن يعلم أنّ ذلك سائغ له ، فهو خائف من الإقدام على ذلك ، ولا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه ، فيستديم الاعتقاد » الى آخر ما ذكره المصنّف .

(وإنّما يعلم ذلك) أي : كون الأصول عن تقليد حقّاً مطابقاً للواقع (غيره) أي : غير المقلّد (من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول ، وسبروا أحوالهم) وفقاً لما حصل لهم من العلم (وأنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم ،

ولا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم . وذلك يخرجهم من باب الاغراء .

وهذا القدر كافٍ في هذا الباب إنشاء الله تعالى .
وأقوى مما ذكرنا

ولا يسوغ ذلك) أي : عدم الإنكار من العلماء (لهم) أي : للمقلدين (إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم) أي : عن المقلدين في اصول الدين .
(وذلك يخرجهم من باب الاغراء) فلا يكون سكوتهم عليهم إغراءاً لهم بالجهل .

(وهذا القدر) أي : هذا المقدار من البيان الذي ذكرناه نحن شيخ الطائفة (كافٍ في هذا الباب إنشاء الله تعالى) أي : باب حكم التقليد في اصول الدين وان التقليد في الحق عصيان ، لكنه غير معاقب عليه .
والحاصل من كلام الشيخ : إن الصلاة ونحوها متوقفة على المعرفة والمعرفة لازمة ، ولا تكون المعرفة إلا بالنظر والاجتهاد ، لا بالتقليد ، إلا أنه لو قلد عفي عنه ، لأن الأئمة عليهم السلام ومن حذا حذوهم من العلماء ، لم يقاطعوا المقلدين في اصول الدين .

وإنما نقول بأن ترك النظر في اصول الدين عصيان ، لما دلّ من الأدلة اللفظية كتاباً وسنة على وجوب النظر ، وترك الواجب معصية .

ثم إن هذا الكلام من شيخ الطائفة حيث كان دالاً على أن كل المقلدين في اصول الدين يرتكبون العصيان بترك النظر ، أضرب عنه وفصل : بأنه اذا كان المقلد قادراً على المعرفة بالنظر ، وجب عليه النظر ، وإلا لم يجب ، وذلك حيث قال عليه السلام : (وأقوى مما ذكرنا) : من إطلاق العصيان على المقلدين ، هو التفصيل

أنه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به ، إمّا على جملة أو تفصيل .

ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف ، وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال » ، إنتهى .

وذكر ، عند الاحتجاج على حجّة أخبار الأحاد ، ما هو قريب من ذلك .
قال : « وأما ما يرويه قوم من المقلدة ، فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً معفو عنه

فيه وذلك : (إنّه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به)
أي : بالأصول (إمّا على جملة أو تفصيل) أي : علماً إجمالياً أو علماً تفصيلياً .
(و) أما (من ليس له قدرة على ذلك) العلم (أصلاً) لا إجمالاً ولا تفصيلاً
(فليس بمكلف) هذا بالنظر ، بل يكفيه التقليد ، لأنّه غير قادر على النظر ، وغير القادر ليس بمكلف (وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال) (١) ، فان البهائم ليست مكلفة أصلاً ، أمّا غير القادر من الناس فليس بمكلف بالنظر وإن كان مكلفاً بالتقليد (إنتهى) كلام شيخ الطائفة .

(وذكر) الشيخ أيضاً (عند الاحتجاج على حجّة أخبار الأحاد ما هو قريب من ذلك) الذي نقلناه عنه من العدة و (قال : وأما ما يرويه) من الروايات عن الأئمة المعصومين عليهم السلام (قوم من المقلدة) والمراد بهم : الذين يقلّدون في أصول الدين (فالصحيح الذي اعتقده : أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً) في أنّه يقلد ، إلا أنّه (معفو عنه) بمعنى : أنّه لا يعاقب على العصيان المذكور .

ولا أحكم فيه بحكم الفساق ، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه » ، انتهى .
 أقول : ظاهر كلامه عليه السلام ، في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة وأعدادها على معرفة أصول الدين ، أن الكلام في المقلد الغير الجازم ،

ثم قال : (ولا أحكم فيه بحكم الفساق) حتى نعه فاسقاً (فلا يلزم على هذا) أي : لأجل التقليد في اصول الدين (ترك ما نقلوه) ^(١) من الروايات ، لأنهم إذا كانوا فاسقاً لا يصح الاعتماد عليهم ، أما إذا كان فسقهم معفواً عنه ، صح أن يكونوا أئمة للصلوات ، وشهوداً ، ورواة للحديث ، وغير ذلك (إنتهى) كلام شيخ الطائفة .

(أقول : ظاهر كلامه عليه السلام في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة وإعدادها على معرفة أصول الدين) مما ذكرناه سابقاً : بأن الصلاة ونحوها متوقفة على المعرفة ، فالمعرفة لازمة ، لأن الصلاة لازمة ، وما يتوقف عليه اللازم لازم ، ولا تكون المعرفة إلا بالنظر ، فلا يجوز التقليد ، إلا أنه لو قلد عفي عنه ، لأن الأئمة عليهم السلام وسائر العلماء الذين هم على سيرتهم لم يقاطعوا المقلدين في اصول الدين ولم ينكروا عليهم فظاهر استدلال الشيخ على منع التقليد هو : (ان الكلام في المقلد غير الجازم) لأنه إذا كان جازماً فقد حصلت له المعرفة ، فقله : « على معرفة اصول الدين » ، معناه : أنه لم يحصل للمقلد الجزم ، بناءً على أن المعرفة عبارة عن الجزم في الاصول ، سواء حصل من النظر أو من التقليد ، لأنها مشتقة من مادة العرفان والعرفان عبارة عن العلم .

وحيثنذ فلا دليل على العفو .

وما ذكره من عدم قطع العلماء والأئمة موالاتهم مع المقلدين ، بعد تسليمه والغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم ، لا يدل على العفو وإنما يدل على كفاية التقليد .

(وحيثنذ) أي : حين كان المقلد غير جازم (فلا دليل على العفو) عنه ، فمن أين أنه معفو عنه ؟ .

(وما ذكره : من عدم قطع العلماء والأئمة عليهم السلام (موالاتهم مع المقلدين) مما استدل به على أنهم معفو عنهم وإلا لقطع العلماء والأئمة موالاتهم معهم (بعد تسليمه) اذ لا نسلم : عدم قطع الأئمة والعلماء للمقلدين كان عفواً عنهم ، لأن هناك احتمالاً آخر ، وهو : ان العلماء لم يعرفوا عدم جزم المقلدين حتى يقاطعوهم ، وأما الأئمة عليهم السلام فقد عرفوا ان مواليهم اعتقدوا بأصول الدين عن نظر ولذلك لم يقاطعوهم .

(و) كلما بعد (الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم) كما يحدث ذلك بالنسبة الى العلماء فان الأئمة عليهم السلام لا يتصور فيهم ذلك ، اذ لا يشترط في العلماء ان يعرفوا : ان الناس إنما يعرفون اصول الدين عن النظر أو عن التقليد .

وعليه : فان ما ذكره من الاستدلال (لا يدل على العفو ، وإنما يدل على كفاية التقليد) فان السكوت عن الشيء قد يكون من جهة أنه ليس بمنكر ، وقد يكون من جهة أنه منكر معفو عنه ، فكيف استدل شيخ الطائفة على سكوت الأئمة والعلماء على أنه منكر معفو عنه ؟ .

والحاصل : إنهم لم ينكروا على المقلدين : إما لأنه لا يجب عليهم النظر ، أو لأنه

وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم ، لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الأصول ، لم يدل على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الأدلة ، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه .

والتحقيق أن إمساك النكير

واجب ، ولكن تركهم لهذا الواجب معفو عنه ، ودلالة هذا الكلام على كفاية التقليد في اصول الدين إنما هو بناءً على عدم اعتبار الجزم في الاسلام وكفاية التدين والاظهار فيه ، ولذا قبل إسلام المنافقين الذين كانت بواطنهم خلاف الظاهر . هذا (وإمساك النكير عليهم في ترك النظر ، و) ترك (الاستدلال ، اذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم) أي : عدم وجوب النظر على المقلدين (لما اعترف به قبل ذلك : من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الاصول) أي : ان الأدلة الواردة عن الأئمة عليهم السلام في وجوب تحصيل المعرفة ، وقول العلماء بوجوب النظر في اصول الدين ، نكير على من لا ينظر ولا يشتغل بتحصيل المعرفة ، فقول الشيخ : « انهم لم ينكروا » محل تأمل ، لأنهم انكروا أشد الانكار بسبب هذه الأدلة الواضحة .

فإمساك النكير اذا لم يدل على عدم وجوب النظر (لم يدل على العفو عن هذا الواجب) قوله : « لم يدل » ، جواب قوله : « إذا لم يدل على عدم وجوب النظر ... » (المستفاد من الأدلة ، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه) من قبل الأئمة عليهم السلام ، ومن قبل العلماء .

(والتحقيق) في وجه إمساكهم النكير على المقلدين (إن إمساك النكير

لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة وعلمهم بالاصول دلّ على عدم الوجوب ، لأنّ وجود الأدلة لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعيّ ، لكنّ الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين .

فالانصاف : أنّ المقلّد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسقٌ مؤاخِذٌ على تركه للمعرفة الجزميّة بعقائده ،

لو ثبت ، ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة وعلمهم بالاصول (أي : حملهم على أنهم عالمون بالاصول ، لا (دلّ على عدم الوجوب) أي : عدم وجوب النظر (لأنّ وجود الأدلة لا يكفي في إمساك النكير) الواجب (من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى) وجود الأدلة (فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعي) فان وجود الأدلة كافٍ في الارشاد ، غير كافٍ في إمساك النكير .

(لكن الكلام في ثبوت التقرير) من الأئمة عليهم السلام ومن العلماء للتقليد في اصول الدين (وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين) فان العلماء احتملوا علم المقلّدين باصول الدين ، وأمّا الأئمة عليهم السلام فأنهم حملوا أمر الناس على الظاهر .

(فالانصاف : أنّ المقلّد غير الجازم ، المتفطن لوجوب النظر عليه ، فاسق) لأنّه ترك الواجب مع تفطنه بوجوبه ، فهو (مؤاخِذٌ على تركه للمعرفة الجزميّة بعقائده) واصول دينه ، بمعنى : عدم القطع والجزم منه بها .

بل قد عرفت احتمال كفره ، لعموم أدلة كفر الشاك .

وأما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة .

وفي جريان حكم الكفر احتمال تقدّم .

وأما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علّم من عمومات الآيات

(بل قد عرفت : احتمال كفره لعموم أدلة كفر الشاك) بناءً على أن المراد من الشاك : غير الجازم ، لا الشك المتساوي الطرفين .

(وأما غير المتفطن لوجوب النظر لغفلته ، أو العاجز عن تحصيل الجزم) بأن كان من البتة - مثلاً - (فهو معذور في الآخرة) ويمتنع فيها حسب ماورد في بعض الأخبار .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

(وفي جريان حكم الكفر) على مثل هذا الانسان غير المتفطن ، أو العاجز عن تحصيل الجزم (احتمال تقدّم) بيانه .

لكن لا يخفى : إن مقتضى الأدلة فيمن أظهر الاسلام وعمل بأحكامه في الظاهر ، أنه مسلم محكوم بكل أحكام الاسلام حتى اذا علمنا أنه منافق يخالف باطنه ظاهره ، فكيف بمن لانعلم منه وهو غير الجازم باطناً ؟

أما في الآخرة فحكمه الى رب العالمين الأعلم بالموضوعات وبالأحكام ، فلا يهمنا التعرض لحكمه في الآخرة .

نعم ، يهمنا حكمه في الدنيا من جهة تخويله من العقاب إذا لم يحصل المعرفة بالنظر ، وعدم تخويله ، وما أشبه ذلك ، ممّا هو شأن كتب اصول الدين .

(وأما الجازم ، فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علم من عمومات الآيات

والأخبار وجوب النظر والاستدلال ، لأن وجوب ذلك توصلي لأجل حصول المعرفة ، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر ، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجباً تعبدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً للايمان ، لكن الظاهر خلاف ذلك ، فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية .

والأخبار وجوب النظر والاستدلال (في اصول الدين) (لأن وجوب ذلك) أي : النظر والاستدلال (توصلي لأجل حصول المعرفة ، فإذا حصلت) المعرفة (سقط وجوب تحصيلها) أي : تحصيل المعرفة (بالنظر) والاستدلال .

(اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص) الجازم بسبب التقليد (منها) أي : من الأدلة (كون النظر والاستدلال واجباً تعبدياً مستقلاً) لا واجباً توصلياً (أو شرطاً شرعياً للايمان) بحيث انه اذا لم يراع هذا الشرط الشرعي لم يكن مؤمناً .

(لكن الظاهر خلاف ذلك فان) النظر والاستدلال ليس واجباً تعبدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً ، بل (الظاهر كون ذلك) أي : النظر (من المقدمات العقلية) للوصول الى العلم والمعرفة ، فاذا فرض حصول العلم والمعرفة للمقلد ، لم يجب عليه النظر والاستدلال .

بل ربما يظهر من مقبولة عمر بن حنظلة : ان المقلد للحق يكفيه تقليده ذلك ، بل يظهر من المقبولة أيضاً : ان المقلد للباطل اذا كان مرجعه مرجعاً زاهداً في الدنيا وزخارها ، غير متعصب في ظاهره يكفيه في عدم كونه معاقباً بسبب تقليده لمرجعه في اصول الدين ، فراجع المقبولة في الرسائل وغيرها .

الأمر السادس

إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ أو على عدم حجّية الظنّ المطلق ، فهل يترتب عليه آثار أخرى غير الحجّية بالاستقلال ، مثل كونه جابراً لضعف سند أو قصور دلالة ،

(الأمر السادس :) من تنبيهات الانسداد : (إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ) كالظنّ الحاصل من القياس ، أو الاستحسان ، أو ما أشبه (أو على عدم حجّية الظنّ المطلق) بأن لم نقل بالانسداد (فهل يترتب عليه) أي : على هذا الظنّ غير الحجّة (آثار أخرى غير الحجّية ، بالاستقلال ؟) أي : أنه لم يكن حجّة في نفسه ، لكن هل يكون مؤيداً لحجّة ، أو مسقطاً لحجّة ، أم لا ؟ كما قال :

(مثل كونه جابراً لضعف سند ، أو قصور دلالة) فإن الظنّ بالسند يوجب حجّيته والظنّ بالدلالة يوجب قوتها ، فأبو بصير - مثلاً - مشترك بين الثقة والضعيف ، والظنّ : بأنّ أبا بصير في سند الرواية الفلانية هو الثقة يوجب حجّيتها ، وكذا بالنسبة الى الدلالة ، فإن الظنّ : بأن المراد من قوله عليه السلام : « ثَمَنُ الْعَذْرَةِ سَحْتٌ » ^(١) عذرة الانسان لا عذرة سائر الحيوانات ، وإن المراد من قوله عليه السلام : « لَا بَأْسَ بَبَيْعِ الْعَذْرَةِ » ^(٢) عذرة غير الانسان ، يوجب قوة دلالتها .

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٧٢ ب ٢٢ ح ٢٠١ ، الاستبصار : ج ٣ ص ٥٦ ب ٣١ ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ١٧٥ ب ٤٠ ح ٢٢٢٨٤ .

(٢) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٢٦ ح ٣ ، تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٧٢ ب ٢٢ ح ٢٠٢ ، الاستبصار : ج ٣ ص ٥٦ ب ٣١ ح ١ و ٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ١٧٥ ب ٤٠ ح ٢٢٢٨٥ .

أو كونه موهناً لحجة أخرى ، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر .
ومجمل القول في ذلك ، أنه كما يكون الأصل في الظنّ عدم الحجية ، كذلك
الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح .
وأما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة :

الأول : الجبر بالظنّ الغير المعتبر

فنقول : عدم إعتباره أمّا أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص
كالقياس ونحوه ،

(أو كونه موهناً لحجة أخرى) بأن كانت رواية صحيحة السند ظاهرة الدلالة ،
لكن ظناً بأن هذه الرواية وردت تقيّة - مثلاً - أو ما أشبه ذلك ، ممّا يسقطها عن
الحجّية .

(أو كونه) أي : الظنّ (مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر) فيما إذا كان
هناك دليلان متساويان في الحجّية في أنفسهما ، فيرجح الظنّ الخاص ، أو العام ،
أحدهما على الآخر ، أو كان الظنّ موهناً لأحد المتعارضين ممّا سبب ترجّح طرفه
عليه .

(ومجمل القول في ذلك : أنه كما يكون الأصل في الظنّ عدم الحجّية) للأدلة
الأربعة التي اقمناها على عدم حجّية الظنّ (كذلك الأصل فيه) أي : في الظنّ
(عدم ترتب الآثار المذكورة) عليه (من الجبر ، والوهن ، والترجيح) وغير ذلك .
(وأما تفصيل الكلام في ذلك ، فيقع في مقامات ثلاثة) كما يلي :

(الأول : الجبر بالظنّ غير المعتبر) سواء كان ظناً خاصاً كالقياس ، أو ظناً مطلقاً
إذا لم يكن إنسداد (فنقول : عدم إعتباره) أي : الجبر بالظنّ (أمّا أن يكون من جهة
ورود النهي عنه بالخصوص ، كالقياس ، ونحوه) كالرأي ، وهو ما يسمى

وإما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن .

وأما الأول : فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر ، لعموم مادل على عدم جواز الاعتناء به وإستعماله في الدين .
وأما الثاني : فالأصل فيه وإن كان ذلك ، إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظن بمضمونه

بالاستحسان أيضاً بدون أن يكون هناك مقيس عليه حتى يصدق عليه القياس .
(وأما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن) بسبب الأدلة العامة : من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل ، حيث تقدم بيان ذلك ، والتي منها قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ (١) .

(وأما الأول :) وهو النهي عن الظن بالخصوص (فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر ، لعموم مادل على عدم جواز الاعتناء به ، و) عدم (استعماله في الدين) فإن كون القياس - مثلاً - جابراً ، نوع إستعمال في الدين ، والظاهر المنع عن إستعمال القياس مطلقاً ، سواء كان بالاستقلال أو بالتبع .

(وأما الثاني :) وهو ما كان الظن منهياً عنه من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن (فالأصل فيه وإن كان ذلك) أي كون مثل هذا الظن العام جابراً (إلا أن الظاهر : أنه إذا كان المجبور محتاجاً إليه) أي : إلى الظن (من جهة إفادته) أي : إفادة هذا الظن الجابر الذي هو غير معتبر في نفسه (للظن بمضمونه) أي : بمضمون الخبر المجبور يعني بما تضمنه الخبر بنسبته إلى المعصوم عليه من حيث الصدور ، فليس المراد من قوله ﷺ بمضمونه : الدلالة ، بل الصدور ،

كالخبر إذا قلنا بكونه حجة بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور ، فأفاد تلك الأمانة الغير المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر إنجبر قصور سنده به .

إلا أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور ، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده وبالجمله فالمتبع هو مايفهم من دليل حجية المجبور .

ويوضحه قوله بعد ذلك : (كالخبر إذا قلنا بكونه حجة بالخصوص ، لوصف كونه مظنون الصدور) فانه قد تقدم الاختلاف في أن الخبر هل هو حجة مطلقاً ، أو الخبر الذي كان مظنون الصدور ، أو الخبر الذي ليس على خلافه ظن ؟ (فأفاد تلك الأمانة غير المعتبرة) كالشهر - مثلاً - إذا قلنا أنها غير معتبرة (الظن بصدور ذلك الخبر ، انجبر قصور سنده به) فان سند ذلك الخبر ينجر بسبب هذا الظن غير المعبر .

(إلا أن يدعى : أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر) الضعيف ، (بإفادته للظن بالصدور) يعني : إفادة بنفسه من جهة سنده أنه مظنون الصدور (لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده) كما لو حصل بسبب الشهرة التي ليست بحجة فانها تورث الظن فقط .

قوله : « إلا » إستثناء من قوله السابق : « إلا أن الظاهر انه إذا كان المجبور محتاجاً اليه ... » .

(وبالجمله : فالمتبع هو مايفهم من دليل حجية المجبور) وانه هل يلزم أن يكون المجبور بنفسه مظنوناً ، أو لا يلزم أن يكون بنفسه مظنوناً ، بل يكفي الظن من الخارج ؟ فعلى الأول : لا يكون الظن العام موجباً لحجيته ، وعلى الثاني : يكون

ومن هنا لا ينبغي التأمل في عدم إنجبار قصور الدلالة بالظن المطلق ، لأنّ المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها ، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج .
فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو ، وإلا -
بأن كان مجملاً أو كان

الظن العام موجباً لحجته .

(ومن هنا) حيث أن الظن الخارجي لا يمكنه الجبر في الجملة (لا ينبغي التأمل في عدم إنجبار قصور الدلالة بالظن المطلق) إذا لم يكن إنسداد ، فإن الظن لا يجبر الدلالة (لأنّ المعبر في باب الدلالات هو : ظهور الألفاظ نوعاً) أي : ظهوراً نوعياً (في دلالتها) أي : في دلالة تلك الألفاظ (لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها) أي : مدلول الألفاظ (للواقع ولو من الخارج)

مثلاً : قوله سبحانه : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ ^(١) يلزم ظهور « خيراً » في الإيمان بمعنى : أن العبد المؤمن يكاتب مقابل أن يراد بالخير : المال ، بمعنى : أن العبد ذا المال يكاتب ، أما إذا لم يكن ظهور « خيراً » في الإيمان ، وظننا أن المراد بالخير : الإيمان ، لا يمكن أن نقول : إن العبد إذا كان مؤمناً يكاتب ، لأنّ هذا الظن لا يوجب الظهور ، فإن الظهور حجة ، لا الظن الحاصل من الخارج .

وعلى هذا (فالكلام أن كان ظاهراً في معنى بنفسه ، أو بالقرائن الداخلة) بل أو الخارجة ، مثل : قرينية المقيد للمطلق ، والخاص للعام ، والمبين للمجمل ، إلى غير ذلك (فهو) يؤخذ بذلك الظاهر (وإلا بأن كان مجملاً) في نفسه (أو كان

دلالتُه في الأصل ضعيفةً ، كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي - فلا يُجدي الظنُّ بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض ، إذ التعويلُ حينئذٍ على ذلك الظنِّ من غير مدخلية للكلام ، بل ربما لا تكون تلك الأمانة موجبة للظنِّ بمراد الشارع من هذا الكلام ، غايته إفادة الظنِّ بالحكم الفرعي ، ولا ملازمةً بينه وبين الظنِّ بإرادته من اللفظ ، فقد لا يريده بذلك اللفظ .

دلالتُه في الأصل ضعيفة ، كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي (على انتفاء الحكم عند إنتفاء الوصف ، فأنه دلالة ضعيفة كما ذكروا .

وعليه : (فلا يجدي الظنُّ بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض) أما الأمانة الخارجية المعتبرة : كالمقيد بالنسبة الى المطلق ، والخاص بالنسبة الى العام ، وما أشبه ذلك ، فلا إشكال في الأخذ بها على ما اشرنا اليه .
فالأمانة الخارجية لاتجدي (اذ التعويل حينئذٍ) أي : حين الظنِّ بالمراد من أمانة خارجية (على ذلك الظنِّ) الخارجي (من غير مدخلية للكلام) بينما : يكون الظهور حجة إذا كان مستنداً الى الكلام نفسه .

(بل ربما لاتكون تلك الأمانة) الخارجية (موجبة للظنِّ بمراد الشارع من هذا الكلام) بالذات ، وإنما (غايته) أي : غاية ماتفيده تلك الأمانة الخارجية (إفادة الظنِّ بالحكم الفرعي ، و) من المعلوم : أنه (لا ملازمة بينه) أي : بين الظنِّ بالحكم الفرعي (وبين الظنِّ بإرادته) أي : بإرادة ذلك الحكم الفرعي (من اللفظ) .

ثم بين المصنّف عدم الملازمة بقوله : (فقد لا يريده) أي : لا يريد الشارع ذلك الحكم الفرعي (بذلك اللفظ) الذي ذكره ، فكيف نتمكن أن نقول : بأن مراد الشارع من هذا اللفظ ، هذا الحكم الفرعي ؟ .

نعم ، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي ، فالظن به

مثلاً: قول الشارع : ﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾ (١) لو ظننا من الخارج إن مراده : عدالة الزوج في المحبة القلبية بين زوجاته المتعددات ، فإنه لا يمكن أن نقول : أن مراد الشارع ذلك ، وإن كانت العدالة القلبية بين الزوجات شبه المحال ، إذ لعل مراد الشارع من هذه الآية المباركة عدالة الحكام في قضايا النزاعات بين النساء ، حيث كثيراً ما يميل قلب الحاكم إلى طلاق الزوجة ، لأنه يريد لها ولولده - مثلاً - أو ما أشبه ذلك ، فقد ذكر بعضهم : أن هذا هو المراد من الآية المباركة بقرينة السياق ، حيث قال سبحانه : ﴿ وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا ، فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ، وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ، وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ، وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا * وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ، فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا * وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا ﴾ (٢).

فان قرينة الآية المتقدمة ﴿ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا ﴾ ظاهرة في هذا المعنى ، فلا يكون تنافٍ بين هذه الآية المباركة ، وآية : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً... ﴾ (٣) والكلام في هذا الموضوع موكول إلى محله ، وإنما ذكرناه من باب المثال .

ثم إن المصنف إستثنى من قوله : « ولا ملازمة بينه وبين الظن » بقوله : (نعم ، قد يعلم من الخارج : كون المراد هو الحكم الواقعي ، فالظن به) أي : بالحكم

(٢) - سورة النساء : الآيات ١٢٨ - ١٣٠ .

(١) - سورة النساء : الآية ١٢٩ .

(٣) - سورة النساء : الآية ٣ .

يستلزم الظن بالمراد ، لكن هذا من باب الاتفاق .

ومما ذكرنا يظهر أن ما إشتهر - من أن ضعف الدلالة منجبرٌ بعمل
الأصحاب - غير معلوم المستند ، بل ، وكذلك دعوى إنجبار قصور الدلالة
بفهم الأصحاب لم يُعلم لها بيّنة .

والفرق أن فهم الأصحاب وتمسكهم به كاشفٌ ظني عن قرينة على
المراد ، بخلاف عمل الأصحاب ، فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي
قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ ، كما عرفت .

الواقعي (يستلزم الظن بالمراد ، لكن هذا) أي : ما ذكرناه من قولنا : نعم قد يعلم
من الخارج : هو (من باب الاتفاق) ولا يكون معياراً كلياً على مانحن بصددده .
(ومما ذكرنا يظهر : أن ما إشتهر) بين الفقهاء والاصوليين (: من أن ضعف
الدلالة منجبر بعمل الأصحاب غير معلوم المستند) عند المصنف (بل ، وكذلك
دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب ، لم يعلم لها بيّنة) ودليل وان كنا
ذكرنا نحن في الاصول : أن الظاهر من الأدلة العامة والخاصة : الانجبار في كلام
المقامين .

(والفرق) بين عمل الأصحاب وفهم الأصحاب (: أن فهم الاصحاب
وتمسكهم به) أي بما فهموه وقالوه من دلالة الخبر (كاشفٌ ظني عن قرينة على
المراد) ومن المعلوم : عدم اعتبار هذا الظن ، كما أنه لا يستلزم اعتبار القرينة عند
الأصحاب ، اعتبارها عندنا أيضاً ، حتى إذا ذهبوا الى معنى نذهب اليه نحن أيضاً .
(بخلاف عمل الأصحاب ، فإن غايته) أي : غاية العمل ، هو (: الكشف عن
الحكم الواقعي) لأنهم لا يعملون بغير الحكم الواقعي (الذي قد عرفت : أنه
لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت) .

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة
لضعف سند الخبر .

فإنه إن كان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر ، ففيه - مع أنه قد لا يوجب
الظن بصدور ذلك الخبر ، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق
لمضمون الخبر - : أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور
مطلقاً ، فإن المحكي عن المشهور إعتباراً الايمان في الراوي ،

مثلاً : قد يكون الشيء واجباً واقعاً ، لكن لفظ «ينبغي» الموجود في الحديث
لا يدل عليه ، فلا يفهم عملهم على الوجوب من هذا اللفظ بل لعله من الخارج ،
فقد يقولون إننا نفهم من «ينبغي» الوجوب ، وقد يقولون : إنه واجب لكن لا يعلم
أن فهمهم الوجوب مستند إلى لفظ الحديث .

(بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى) لا الشهرة في
الرواية (جابرة لضعف سند الخبر) فيما إذا كان الخبر ضعيف السند وقامت
الشهرة في الفتوى على طبق ذلك الخبر ، سببت الشهرة إنجبار ضعف الخبر سنداً .
(فإنه إن كان من جهة إفادتها) أي إفادة الشهرة في الفتوى (الظن بصدق
الخبر ، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر ، نعم يوجب الظن
بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر -) لأنه لا تلازم بين الشهرة
الفتوائية وبين صدور الخبر الضعيف المطابق لتلك الشهرة الفتوائية .

ففيه (: أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً) فالظن
بصدور الخبر لأجل قيام الشهرة لا ينفع في إعتبار ذلك الخبر ، بل الخبر إنما يكون
حجة إذا كان صحيح السند أو موثق السند .

(فإن المحكي عن المشهور : اعتبار الايمان في الراوي) فإذا لم يكن الراوي

مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثق للظنّ .

فان قيل : إنّ ذلك لخروج خبر غير الاماميّ بالدليل الخاصّ ، مثل منطوق آية النبأ ، ومثل قوله عليه السلام : « لا تأخذنّ معاليه دينك من غير شيعتنا » .

قلنا : إنّ كان ماخرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظنّ فلا يشمل الموثق ، وإن كان عاماً لما ظنّ بصدوره كان خبر غير

مؤمناً ، لا يعتبر خبره وان ظننّا بصدقه (مع أنه لا يرتاب في افادة الموثق) من أخبار العامة (للظنّ) فلو كان الظنّ بالصدور حجة ، لم يحتج الى الايمان وكان كثير من أخبار العامة حجة .

(فان قيل : إنّ ذلك) أي : اشتراط الايمان في الراوي أنما هو (لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص) فالخبر المظنون بالصدور حجة وإن كان غير جامع للمشروط ، فالموثق أيضاً لولا الدليل الخاص لكان داخلاً في الاعتبار لا خارجاً عنه ، والدليل الخاص (مثل منطوق آية النبأ) فان غير المؤمن فاسق ، ولذا لا يعمل بخبره (ومثل قوله عليه السلام : « لا تأخذنّ معاليه دينك من غير شيعتنا » (١)) فاذا لم يكن شيعياً لا يؤخذ بخبره .

والحاصل من قوله : ان قيل : « ان الخبر المظنون بالصدور حجة إلا ما خرج » . (قلنا : ان كان ماخرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظنّ) فكل ما لا يفيد الظنّ لا يعلم به (فلا يشمل الموثق) لأنّ الموثق يفيد الظنّ (وان كان عاماً لما ظنّ بصدوره) فخبر غير الامامي لا يعمل به وإن ظنّ بصدوره (كان خبر غير

الإمامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج .

ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالأولوية والاستقراء

الإمامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج .
والحاصل من قوله « قلنا : انّ المستثنى ان كان خاصاً بغير مظنون الصدور من خبر غير الإمامي » ، بمعنى : ان خبر غير الإمامي إذا لم يكن بمظنون الصدور ليس بحجة ، فيكون لازم ذلك : أن خبر العامي المظنون الصدور حجة ، والحال انكم تقولون : بأن خبر العامي مطلقاً ، سواء كان مظنوناً أم ليس بمظنون ، خرج بآية النبأ والرواية .

وان كان المستثنى عاماً يشمل خبر كل غير إمامي ، سواء كان مظنون الصدور أم لا ، فان اللازم أن تقولوا : بأن خبر غير الإمامي مطلقاً ، والخبر الموثق ، أي : الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة كلاهما لا يعمل بهما ، لأن الضعيف المنجبر بالشهرة هو خبر فاسق ، فكما انّ منطوق الآية يشمل العامي لأنه فاسق ، كذلك يشمل الضعيف لأنه فاسق أيضاً ، وكما ان الشهرة ليست جابرة لخبر العامي كذلك ليست جابرة للضعيف الموثق .

والحاصل : انّ اللازم أن تقولوا : اما بحجة خبر العامي المظنون ، أو تقولوا بعدم حجة خبر الضعيف المنجبر بالشهرة ، والحال انكم تقولون بأن كل خبر عامي ليس بحجة ، وكل خبر ضعيف مجبور بالشهرة حجة .

(ومثل الموثق) في سؤال الفرق بينه وبين المنجبر بالشهرة (خبر الفاسق المتحرز عن الكذب ، والخبر المعتضد بالأولوية ، و) المعتضد بـ (الاستقراء ،

وسائر الأمارات الظنية ، مع أن المشهور لا يقولون بذلك ، وإن كان لقيام دليل خاص عليه ، ففيه المنع من وجود هذا الدليل .

وبالجملة : فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال ، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية .

وسائر الأمارات الظنية) قوله : « وسائر » عطف على قوله : « خبر الفاسق » .
وعليه : فإذا كان شهرة الموثق توجب حجيته مع كونه ضعيفاً في نفسه ، لزم أن تكون هذه الأخبار أيضاً حجة (مع أن المشهور لا يقولون بذلك) أي : لا يقولون باعتبار هذه الأخبار المذكورة وحجيتها .
(وإن كان) ما خرج بحكم الآية والرواية (لقيام دليل خاص عليه) كالأجماع الذي إدعاه كاشف الغطاء على جبر ضعف الخبر بالشهرة (ففيه : المنع من وجود هذا الدليل) فإنه لا إجماع في المسألة .

(وبالجملة : فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة ، و) الضعيف (المنجبر بغيرها) أي : غير الشهرة (من الأمارات ، وبين الخبر الموثق المفيد ، لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر) بالشهرة (في غاية الاشكال) لأن الملاك في الحجية واللاحجية فيهما واحد ، فأمّا أن نقول بحجيتهما معاً ، وأما أن نقول بعدم حجيتهما معاً .

(خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور) في فتواهم (إلى تلك الرواية) الضعيفة ، لأن الكلام في رواية ضعيفة مطابقة لفتوى المشهور بلا استناد من المشهور إلى تلك الرواية .

وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأن جبر الضعيف بالشهرة
ضعيفٌ مجبورٌ بالشهرة .

وربما يدعى كونُ الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث
ادّعي الاجماعُ على حجّيته ولم يثبت .

وأشكّل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه ، بناءً على أن التبيين
يعمّ الظني الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر .

(واليه) أي : إلى ما ذكرناه : من أن الخبر الضعيف لا ينجبر بالشهرة الفتوائية
(أشار شيخنا في موضع من المسالك : بأن جبر الضعيف بالشهرة ، ضعيف
مجبورٌ بالشهرة) أي إذا أردنا أن نقول : بأن الضعيف مجبور بالشهرة ، هذا القول
بنفسه ضعيف ويحتاج إلى جبره بالشهرة .

(وربما يدعى كونُ الخبر الضعيف المنجبر) بالشهرة الفتوائية (من الظنون
الخاصة ، حيث إدّعي الاجماع على حجّيته) فيكون الاجماع مستند حجّية الخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية (و) لكن (لم يثبت) هذا للاجماع ، حتى
يكون مستنداً لكون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة .

(وأشكّل من ذلك) أي : من دعوى الاجماع (: دعوى دلالة منطوق آية النبأ
عليه) أي : على حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية (بناءً على أن
التبيين) في الآية (يعمّ الظني الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر)
بتقريب : أن قوله سبحانه : ﴿ فَتَبَيَّنُوا ﴾ ^(١) للتبيين الظني ، وليس خاصاً بالتبيين
العلمي ، والضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية يصدق عليه التبيين ، لأنه حصل

وهو بعيدٌ، إذ لو أُريدَ مطلق الظنّ فلا يخفى بُعده، لأنّ المنهي عنه ليس إلاّ خبرَ الفاسق المفيد للظنّ، إذ لا يعمل أحدٌ بالخبر المشكوك صدقه .
وإن أُريدَ البالغ حدّ الاطمئنان فله وجهٌ، غير أنّهُ يقتضي دخولَ سائر الظنون الجابرة إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الاطمئنان ولا يختصّ بالشهرة، فالآية تدلّ على حجّةِ الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان، ولا بُعدَ فيه .

التبيين الظني فيه .

(وهو) أي : شمول التبيين للظني (بعيد ، إذ لو أُريدَ مطلق الظنّ ، فلا يخفى بُعده) فأنّه بعيد أن يريد الله سبحانه وتعالى من التبيين في الآية المباركة : التبيين الشامل للتبيين الظني أيضاً (لأن المنهي عنه ليس إلاّ خبر الفاسق المفيد للظنّ ، إذ لا يعمل أحدٌ بالخبر المشكوك صدقه) فإن خبر الوليد كان مظنوناً وقد نهى الله سبحانه عن إتباعه إلا بالتبيين ، فاللازم أن يريد سبحانه بالتبيين : العلمي الموجب للعلم ، لا الأعم من العلمي والظني حتى يشمل التبيين الضعيف المنجبر بالشهرة .
(وإن أُريد) من التبيين في الآية المباركة : الظنّ (البالغ حدّ الاطمئنان ، فله وجه) لأن الاطمئنان حجة عقلائية (غير أنه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة) للخبر الضعيف (إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الاطمئنان) .

ولازم ذلك : أن كل خبر ضعيف مجبور بسائر الظنون كأولوية ، وما أشبهها ، بلغ حدّ الاطمئنان يكون حجة (ولا يختصّ) الجبر على ذلك (بالشهرة) فقط .
إذن : (فالآية تدلّ على حجّةِ الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان) مطلقاً بأي : سبب كان (ولا بعد فيه) لأن الموجب للاطمئنان لا يندم فاعله ، فالآية المباركة

وقد مرّ في أدلة حجّة الأخبار ما يؤيّده أو يدلّ عليه من حكايات الاجماع والأخبار.

وأبعد من الكلّ دعوى استفادة حجّيته ممّا دلّ من الأخبار، كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة إلى زُرارة، على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين،

تقول: «إن جاتكم فاسقٌ بنياً» (١) تبيّنوا موصلاً للعلم، أو موصلاً للاطمئنان، بأي وجه حصل ذلك الاطمئنان.

(وقد مرّ في أدلة حجّة الأخبار ما يؤيّده أو يدلّ عليه: من حكايات الاجماع والأخبار) على ان كل خبر يطمئن اليه، سواء كان من عادل، أو فاسق، إمامي، أو غير إمامي يكون حجّة.

(وأبعد من الكلّ) أي: من كل الاستدلالات المتقدّمة على أن الشهرة جابرة (: دعوى استفادة حجّيته) أي: حجّة الخبر الضعيف المجبور بالشهرة (ممّا دلّ من الاخبار - كمقبولة ابن حنظلة (٢)، والمرفوعة إلى زُرارة (٣) - على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين) قوله: «على الأمر»، متعلق بقوله: «ممّا دلّ»، فان في الخبر: «خُذْ بِمَا اِشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ».

(١) - سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) - الكافي (اصول): ج ١ ص ٦٧ ح ١٠، تهذيب الاحكام: ج ٦ ص ٣٠٢ ب ٢٢ ح ٥٢، من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٨ ب ٢ ح ٣٢٣٣.

(٣) - غوالي اللثالي: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩، بحار الانوار: ج ٢ ص ٢٤٥ ب ٢٩ ح ٥٧، جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٢٥٥.

فإن ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّته في مقام عدم المعارض بالاجماع والأولوية .

وتوضيحُ فساد ذلك أنّ الظاهر من الروايتين شهرةُ الخبر من حيث الرواية ، كما يدلّ عليه قولُ السائل فيما بعد ذلك : « إنهما معاً مشهوران » ، مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة .

(فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض) كما في مقبولة ابن حنظلة ، ومرفوعة زُرارة ، حيث يدلان على أنّ الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للشهرة يؤخذ به ، فإن الأخذ بالخبر بسبب الشهرة عند التعارض (يوجب حجّته في مقام عدم المعارض بالاجماع والأولوية) أي : إذا كان الخبر الذي له معارض يؤخذ به بسبب الشهرة ، فالأخذ بالخبر بسبب الشهرة إذا لم يكن له معارض أولى .

(وتوضيحُ فساد ذلك) الذي ذكرناه بقولنا : وأبعد من الكل (: أنّ الظاهر من الروايتين) : المقبولة والمرفوعة (: شهرة الخبر من حيث الرواية ، كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك : « إنهما معاً مشهوران ») بينما الكلام في مقامنا هذا : الشهرة الفتوائية .

هذا (مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات ، يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة) فليس كل ما يوجب ترجيح دليل على دليل ، يوجب العمل بلا دليل ، فما ذكرناه من الأولوية في غير محله ، كما أنه لا اجماع في المسألة ، وبذلك تحقّقه : أنّ الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة للخبر الضعيف .

المقام الثاني : في كون الظن الغير المعتمد موهناً

والكلام هنا أيضاً يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره ، وأخرى فيما لم يثبت اعتباره .

وتفصيل الكلام في الأول أن المقابل له إن كان من الأمور المعتمدة ، لأجل إفادة الظن النوعي ، أي يكون نوعه لو خُلِّي وطبعه مفيداً للظن ، وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاص ، فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلته ما علم عدم اعتباره ، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح

(المقام الثاني : في كون الظن غير المعتمد موهناً) لخبر ، أو ما اشبه ، مما هو حجة في نفسه (والكلام هنا أيضاً يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره) كالقياس (وأخرى فيما لم يثبت اعتباره) كالشبهة ، فالقياس والشبهة ظنان غير معتبرين شرعاً .

(و) أمّا (تفصيل الكلام في الأول :) أي : فيما علم عدم اعتباره فهو : (أن المقابل له) أي : الشيء قبال هذا الظن ، الذي ليس بمعتبر (إن كان من الأمور المعتمدة) في نفسه ، كما إذا كان القياس في مقابل الخبر الصحيح ، حيث إن الخبر الصحيح معتبر .

وإنما كان معتبراً (لأجل إفادته الظن النوعي أي : يكون نوعه لو خُلِّي وطبعه مفيداً للظن) فإن الخبر الصحيح لو خُلِّي ونفسه أفاد الإنسان الظن (وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاص) كما إذا كان خبر زُرارة لم يفد الظن لهذا الإنسان الخاص - مثلاً - بسبب عوارض خارجية .

(فلا إشكال في عدم وهنه) أي : وهن ما أفاد الظن النوعي وكان معتبراً (بمقابلته ما علم اعتباره ، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح) فإن الخبر الصحيح

بناءً على كونه من الظنون على هذا الوجه .

ومن هذا القبيل : القياس في مقابلة الظواهر اللفظية فإنه لا عبرة به أصلاً ، بناءً على كون إعتبارها من باب الظن النوعي ، ولو كان من باب التعبد فالأمر أوضح .

نعم ، لو كان حجتيه ، سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد ، مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه ، كان للتوقف مجال .

سنداً ، إذا قابله القياس لا يوجب القياس ومنه (بناءً على كونه) أي : كون الخبر الصحيح (من الظنون على هذا الوجه) أي : على وجه إفادة الظن النوعي .
(ومن هذا القبيل : القياس في مقابلة الظواهر اللفظية) فان الظهور اللفظي حجة باعتبار إفادته الظن النوعي ، فإذا كان القياس على خلاف الظاهر لم يوجب القياس ومن الظاهر (فانه لا عبرة به) أي : بالقياس (أصلاً ، بناءً على كون إعتبارها) أي : إعتبار الظواهر (من باب الظن النوعي) فان الظاهر إنما يكون حجة لأن نوعه يوجب الظن .

(ولو كان) المقابل له من الأمور المعتمدة (من باب التعبد) قوله : « ولو كان » عطف على قوله : « لاجل إفادته الظن النوعي » (فالأمر أوضح) لعدم مدخلية الظن فيه أصلاً ، فوجود الظن فيه وعدمه ولو مع الظن بالخلاف سواء ، لأن المفروض : أنه حجة من باب التعبد لا من باب الظن النوعي .

(نعم ، لو كان حجتيه) أي : ما كان حجة من السند أو الظاهر (- سواء كان من باب الظن النوعي ، أو كان من باب التعبد - مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه) بأن كان السند حجة إذا لم يظن على خلافه ، وكان الظاهر حجة إذا لم يظن على خلافه (كان للتوقف مجال) فيما إذا خالفه القياس الموجب ذلك القياس للظن .

ولعلّه الوجه ، فيما حكاه بعض المعاصرين عن شيخه : أنّه ذكر له مشافهة : « أنّه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتّى القياس وأشباهه » .

لكنّ هذا القول ، أعني تقييد حجّة الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها ، بعيدٌ في النهاية .

وبالجملة : فيكفي في المطلب ما دلّ على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك .

وإنّما يتوقف في حجّة السند أو الدلالة حيثنّذ ، لأنّ المفروض : أنّ السند والظاهر حجّة إذا لم يظنّ على خلافه ، والقياس أورث الظنّ على خلافه .
(ولعله) أي : لعلّ التقييد بعدم الظنّ على الخلاف (الوجه في ما حكاه بعض المعاصرين عن شيخه : أنّه ذكر له مشافهة : « أنّه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف ، حتّى القياس ، وأشباهه ») أي : أشباه القياس ، كالأولوية ، ونحوها .

(لكنّ هذا القول أعني : تقييد حجّة الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها ، بعيدٌ في النهاية) إذ لا دليل عليه ، بل العقلاء يذمون من لم يعمل بالحجّة معتذراً بالظنّ على خلافها .

(وبالجملة : فيكفي في المطلب) أي : في عدم كون القياس الذي هو ظنّ غير معتبر موهناً ، سواء كان القياس مخالفاً للسند ، أم للدلالة أمور :
أولاً : (مادّل على عدم جواز الاعتناء بالقياس) فانه يشمل ما كان القياس دليلاً ، أو جابراً ، أو موهناً .

ثانياً : (مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك) أي : عدم الاعتناء

مع أنه يمكن أن يقال : إن مقتضى النهي عن القياس - معللاً بما حاصله غلبة مخالفته للواقع - يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر ، لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات ، فحكمه حكم عدمه ، فكأن مضمونه مشكوك لا مظنون ، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم .

فكما لا يجبر به ضعيف ، لا يضعف به قوي .

بالقياس مطلقاً .

ثالثاً : (مع أنه يمكن أن يقال : أن مقتضى النهي عن القياس معللاً بما حاصله : غلبة مخالفته للواقع) وإن ما يفسده أكثر مما يصلحه ، وأنه يوجب محق الدين ، وما أشبه ، وهو (يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر ، لا من حيث تأثيره في الكشف) فلا يكون القياس حجة بنفسه (ولا من حيث قدحه) فلا يكون القياس موهناً لغيره (فيما هو كاشف بالذات) أي : لا يكون القياس موهناً لماله كشف نوعي - كما عرفت - .

وعليه : (فحكمه) أي : حكم القياس (حكم عدمه) فكأنه لم يكن (فكأن مضمونه) أي : مضمون القياس (مشكوك لا مظنون) ومن المعلوم : أن الشك ليس بحجة ولا يكون موهناً (بل مقتضى ظاهر التعليل) في النهي عن القياس (: انه كالموهوم) الذي هو أسوأ من المظنون ، لأن ذلك هو معنى : كون ما يفسده أكثر مما يصلحه .

إذن : (فكما لا يجبر به) أي : بالقياس (ضعيف) السند أو الدلالة (لا يضعف به) أي بالقياس (قوي) السند أو الدلالة ، فالقوي على حاله ، سواء كان القياس مخالفاً له أم لا .

ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الامام له في رد الخبر الوارد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس ، فراجع وهذا حسن .

لكن الأحسن منه تخصيص ذلك بما كان إعتباره من قبل الشارع .
كما لو دلّ الشرع على حجّة الخبر ما لم يكن الظن على خلافه .
فان نفي الأثر شرعاً عن الظن القياسي يوجب بقاء إعتبار تلك

(ويؤيد ما ذكرنا) : من أن القياس وجوده كعدمه (: الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الإمام عليه السلام) (له) أي : لأبان (في رد الخبر الواحد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس) قوله : « بمجرد » ، متعلق بقوله : « رد » (فراجع) كي تعلم أن القياس كالمشكوك ، بل كالموهوم ، في أنه لا يصح أن يكون مستنداً ، ولا موهناً ، ولا جابراً .
(وهذا) أي : هذا الذي ذكرناه : من أن القياس لا يكون له شأن في أي من الأمور الشرعية (حسن) لما ذكرناه .

(لكن الأحسن منه تخصيص ذلك) أي : تخصيص أن القياس ليس موهناً (بما كان إعتباره من قبل الشارع) فالشيء الذي إعتبره الشارع لا يكون القياس - وان أورث الظن بخلافه - موهناً له .

(كما لو دلّ الشرع على حجّة الخبر ما لم يكن الظن على خلافه) بأن قال الشارع : الخبر حجّة ما لم يكن ظنّ على خلافه ، فان القياس إذا سبّب الظنّ على الخلاف لم يكن هذا القياس حجّة ، لأن الشرع لما أسقط القياس دلّ على أنه ليس بدليل ، ولا جابر ولا كاسر .

وعليه : (فان نفي الأثر شرعاً عن الظنّ القياسي ، يوجب بقاء إعتبار تلك

الأمانة على حاله .

وأما ما كان إعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجته شرعاً إلى تقرير ذلك البناء ، كظواهر الألفاظ ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع .
فتأثير الظن بالخلاف في القدر في حجة الظواهر

الأمانة (التي هي حجة (على حاله) أي : حال تلك الأمانة ، وإنما أتى بضمير المذكر ، لإفادة أن الأمانة دليل .

والحاصل : أن الشارع إذا قال : الأمانة حجة ما لم يظن على خلافها ، فكان الظن القياسي على خلافها ، لم يسقط القياس تلك الأمانة عن الحجية ، لأن الظن القياسي وجوده كعدمه عند الشارع ، فكان تلك الأمانة لا ظن على خلافها .

(وأما ما كان إعتباره من باب بناء العرف ، وكان مرجع حجته (الضمير في « حجته » راجع إلى « ما كان » (شرعاً إلى تقرير ذلك البناء) العرفي (كظواهر الألفاظ ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم) فإن العرف لا يعملون بظاهر كان القياس مخالفاً لذلك الظاهر (فلا يرتفع ذلك) أي : ظهور الظاهر عن الحجية بسبب القياس المخالف لذلك الظاهر .

وإنما لا يرتفع حجته (بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع) فإن الشارع إنما جعل الحجية لظاهر ، هو عند العرف حجة ، والعرف لا يرى الحجية لظاهر خالفه القياس .

وعليه : (فتأثير الظن) القياسي (بالخلاف ، في القدر في حجة الظواهر) حيث قلنا : إن القياس يسقط الظاهر عن الحجية عند العرف ، والشارع إنما جعل الظواهر حجة إذا كان العرف يرون حجيتها .

ليس مثل تأثيره في القدرح في حجّة الخبر غير المظنون الخلاف في كونه
مجعلاً شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس، لأن المنفي في
حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حساً هي الآثار المجعولة دون
غيرها.

نعم، يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع

فان تأثير ذلك فيه (ليس مثل تأثيره) أي : تأثير الظن بالخلاف (في القدرح في
حجّة الخبر ، غير المظنون الخلاف) ممّا لم يكن الظن القياسي على خلافه (في
كونه مجعولاً شرعياً ، يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس) فان الشارع إذا
جعل الشيء حجة وكان القياس على خلافه ، لم يضر القياس بحجّة ذلك
الشيء ، لأن الشارع لم يجعل القياس مؤثراً ، فسواء كان القياس على خلافه أم لا ،
يكون حجة ، وأنما لا يضر القياس بالحجّة المجعولة شرعاً (لأن المنفي في حكم
الشارع من آثار الشيء الموجود حساً) والمراد بالشيء : هو الظن القياسي (هي
الآثار المجعولة دون غيرها) والأثر المجعول للظن بالخلاف فيما نحن فيه ،
لا يكون إلا في حجّة الخبر ، دون حجّة الظواهر ، فيرتفع أثر الظن القياسي
بالخلاف في حجّة الخبر ، فإذا كان القياس على خلاف الخبر لا يعتنى بالقياس
ويؤخذ بالخبر ، لأن الشارع نفى إعتبار القياس .

لكن إذا كان القياس مخالفاً للظواهر أثر القياس في إسقاط حجيتها ، لأن الشارع
جعل الحجّة للظواهر التي يراها العرف حجة ، والظاهر الذي يخالف للقياس
لا يراه العرف حجة ، فلا يراه الشرع حجة .

(نعم) هذا إستثناء من قوله : لكن الأحسن منه ، وهو أنه (يمكن أن يقال : ان
العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع) وأنه منع عن العمل بالقياس

لا يعبأون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطاباتهِ ، فيكون النهي عن القياس ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس .
ومما ذكرنا يعلمُ حالُ القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ .

كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار المظنون صدور منها أو الموثوق به منها ،

منعاً أكيداً (لا يعبأون به) أي : بالقياس (في مقام إستنباط أحكام الشارع من خطاباتهِ) أي : من خطابات الشارع ، فلا يرون للقياس مدخلة في إستنباط الأحكام إطلاقاً ، لا استناداً ، ولا ترجيحاً ، ولا تأييداً .

وعليه : (فيكون النهي) من الشارع (عن القياس ، ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها) أي : مخالفة تلك الظواهر (للقياس) أي : ان العرف يبنون على تعطيل الظواهر لأجل أنّها تخالف القياس ، فلا يأخذون بالظواهر ، لكن بعد نهي الشارع عن القياس ، يأخذون بالظواهر ويتركون القياس .

(ومما ذكرنا) : من إنّ القياس هل يكسر الظاهر فيسقط الظاهر عن الحجّية ، أو أن الظاهر يؤخذ به وإن خالفه القياس وأما القياس هو الذي يسقط ، (يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ) وأنّه هل يعمل فيه بالقياس أو يعمل بالدليل ؟ .

(كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار : المظنون الصدور منها) أي : من تلك الأخبار ، بأن لم نقل الاخبار مطلقاً حجّة ، وإنما الاخبار المظنونة الصدور حجّة (أو الموثوق به منها) بأن يكون الحجّة من الأخبار هي الاخبار المظنونة الصدور بالظن الاطمئناني .

فانّ في وهنها بالقياس الوجهين : من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجّيتها على وجه الشرطيّة ، فمرجعه إلى فقدان شرط وجدانيّ ، أعني وصف الظنّ بسبب القياس .

ونفي الآثار الشرعيّة للظنّ القياسي لا يُجدي ، لأنّ الأثر المذكور ، أعني رفع الظنّ ، ليس من الأمور المجعولة ،

(فان في وهنها) أي : وهن تلك الأخبار (بالقياس) أي : بسبب القياس (الوجهين) المتقدمين : في أنه هل يؤخذ بالقياس أو يؤخذ بالأخبار ؟ .
ثم بيّن الوجه الأول بقوله : (من حيث) إنّ القياس يكسر الحجّة ، لأجل (رفعه) أي : رفع القياس (للقيد المأخوذ في حجّيتها) أي : في حجّية تلك الأخبار (على وجه الشرطيّة) لأنّ تلك الأخبار حجّيتها من جهة الظنّ مطلقاً أو من جهة الظنّ الاطمئنانيّ ، ومن المعلوم : إنّ القياس يرفع هذا الظنّ فتسقط الأخبار عن الحجّية .

(فمرجعه) أي : مرجع رفع القياس للقيد المأخوذ (إلى فقدان شرط وجدانيّ) عن تلك الأخبار - (أعني : وصف الظنّ - بسبب القياس) قوله : « بسبب » ، متعلق بقوله : « فقدان » .

هذا (ونفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي لا يُجدي ، لأنّ الأثر المذكور أعني : رفع الظنّ ليس من الأمور المجعولة) للشارع حتّى ينتفي بنفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي .

قوله : « ونفي الآثار ... » عبارة عن إشكال ، وهو : إنّ الشارع رفع أثر القياس ، فكيف يكسر القياس الخبر الذي هو حجّة ؟ فاجاب عنه بقوله : « لا يجدي ... » ممّا حاصله : ان القياس يرفع الظنّ ، والظنّ معتبر في حجّية الخبر .

ومن أن أصل اشتراط الظن من الشارع ، فاذا علمنا من الشارع إن الخبر
المُزاحَم بالظن القياسي لا يُنقَضُ أصلاً من حيث الايصال إلى الواقع
وعدمه من الخبر السليم عن مزاحمته ، وإن وجود القياس وعدمه في نظره
سيان .

فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء .

ومن هنا

(ومن أن أصل اشتراط الظن من الشارع) وهذا وجه عدم كسر القياس للحجة ،
(فاذا علمنا من الشارع إن الخبر المُزاحَم بالظن القياسي) حيث ان القياس ضد
الخبر (لا يُنقَضُ) هذا الخبر (أصلاً من حيث الايصال إلى الواقع وعدمه) أي :
عدم : الايصال (من الخبر السليم عن مزاحمته) أي : عن مزاحمة القياس (وإن
وجود القياس وعدمه في نظره) أي : في نظر الشارع (سيان) أي : متساويان .
وعليه : فاذا علمنا ذلك (فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين
عنده على حد سواء) والمراد بالخبرين : هما الخبران اللذان أحدهما خالف
القياس ، والآخر لم يخالف القياس ، فأنه إذا كان القياس وجوده كعدمه ، فالخبر
بذاته مظنون وإن لم يكن الظن فعلياً لمزاحمة القياس ، فالخبر المظنون بذاته
حجة ، سواء كان هناك ظن فعلي بمضمون الخبر ، أو لم يكن ظن فعلي ، لأن
القياس الذي هو مظنون عارض الخبر .

ولا يخفى : ان الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله : « ومن ان اصل اشتراط الظن
من الشارع ... » هو الذي قرّبه المصنّف سابقاً وقرّبه لاحقاً .

(ومن هنا) أي : ممّا ذكرناه : من ان الخبر المظنون الذي هو حجة ، ان كان
إعتبار ظنه من الشارع لم يعارضه القياس ، وان لم يكن إعتبار ظنه من الشارع

يمكن جريان التفصيل السابق : بأنه إن كان الدليل المذكور المقيّد اعتباره بالظن ممّا دلّ الشرع على إعتباره ، لم يزاحمه القياس الذي دلّ الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله ، وإن كان ممّا دلّ على إعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند إنسداد باب العلم والطرق الشرعية ، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجّيته أعني الظن .

فإن غاية الأمر صيرورة مورد إجتماع تلك الأمانة والقياس مشكوكاً ،

عارضه القياس وأسقطه (يمكن جريان التفصيل السابق) هنا وهو :

(بأنه إن كان الدليل المذكور) كالخبر (المقيّد إعتباره بالظن ، ممّا دلّ الشرع على إعتباره) أي : على اعتبار ذلك الظن (لم يزاحمه القياس الذي دلّ الشرع على كونه) أي : على كون القياس (كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله) فكل شيء له مدخلية في الوصول إلى دين الله سبحانه وتعالى لا يعارضه القياس ، كما لا يؤده .

(وإن كان ممّا دلّ على إعتباره العقل ، الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند إنسداد باب العلم والطرق الشرعية) بأن كان الظن حجّيته من باب الانسداد (فلا وجه لاعتباره) أي : إعتبار ذلك الظن الذي دلّ عليه العقل (مع مزاحمة القياس) لهذا الظن (الرافع لما هو مناط حجّيته) أي : حجّية ذلك الخبر الذي عارضه القياس (أعني : الظن) قوله : « أعني » ، بيان لقوله : « مناط حجّيته » .

وعليه : فإذا عارض القياس الظن الانسدادي قدم القياس عليه ، لأن الدليل مستند إلى العقل والقياس يرفع هذا الدليل العقلي .

(فإن غاية الأمر : صيرورة مورد إجتماع تلك الأمانة والقياس ، مشكوكاً)

فلا يحكم العقل فيه بشيء ، إلا أن يدعي المدعي أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأمانة المزاممة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزامم وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذ بالظن وعن مقابلها بالوهم .

والحاصل : أن العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصة أو إجماع منقول مقدراً

بأنه هل يعمل بتلك الأمانة الانسدادية ، أو يعمل بالقياس ؟ (فلا يحكم العقل فيه) أي : في هذا المورد المشكوك (بشيء) من الحجية أو اللاهجية ، وإذا لم يحكم العقل بشيء من الحجية أو اللاهجية ، سقطت تلك الأمانة المستندة إلى الانسداد .

والحاصل : إن القياس إذا خالف الأمانة الانسدادية فاما أن نقول بتقدم القياس على الأمانة ، أو نقول بتعارضهما وتساقطهما فان النتيجة : عدم وجود الحجية .

(إلا أن يدعي المدعي) عدم إسقاط القياس للأمانة الانسدادية أيضاً ، (أن العقل بعد تبين حال القياس) وأنه لا يصيب الواقع ، ولا مدخلية له في دين الله (لا يسقط عنده الأمانة المزاممة به) أي : بالقياس (عن القوة التي تكون لها) أي : لتلك الأمانة (على تقدير عدم المزامم) فالعقل يعمل بالأمانة ، سواء خالفها القياس أو لم يخالفها (وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذ) أي حين زاحمها القياس (: بالظن ، وعن مقابلها : بالوهم) فان الأمانة لا ظن بها حينئذ ، إلا أنه يعمل بها ولا يؤخذ بالقياس .

(والحاصل) أي : حاصل ما تقدم من قولنا : إلا أن يدعي (: أن العقلاء اذا وجدوا في شهرة خاصة ، أو إجماع منقول) أو ما أشبههما (مقدراً

من القوة والقرب إلى الواقع ، والتجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم ، وعلموا من حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبرة بما يفيد من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله ، لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا ، لأنه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسمّاة بالظن الشأني والنوعي والطبعي .

ومما ذكرنا صحّ للقائلين لأجل الانسداد ، بمطلق الظن إلا ما خرج ،

من القوة والقرب إلى الواقع ، والتجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم (لأن المفروض إنسداد باب العلم) وعلموا من حال القياس ببيان الشارع : أنه لا عبرة بما يفيد (القياس) من الظن ، ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله (تعالى . إذا علموا بذلك (لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين) الذين هما مستند الحكم (مزاحمين بالقياس أم لا) فإن العقلاء يعملون بالشهرة والاجماع ، سواء وافقهما القياس أو خالفهما ، أو لم يكن هناك قياس أصلاً وذلك (لأنه) أي : لأن القياس (لا ينقصهما) أي : لا ينقص الشهرة والاجماع (عما هما عليه من القوة والمزية المسمّاة) تلك القوة المزية (: بالظن الشأني والنوعي والطبعي) .

ثم أن كل هذه الالفاظ الثلاثة في مقابل الظن الفعلي ، لأنه بعد القياس لا ظن فعلي بتلك الأمانة ، فيسمى بالشأني : لأن من شأنه حصول الظن على طبقه ، ويسمى بالنوعي : لأن نوع هذه الأمانة يوجب حصول الظن ، ويسمى بالطبعي : لأن طبع هذه الأمانة حصول الظن بسببها .

(ومما ذكرنا) : من إن القياس لا يكسر الأمانة الانسدادية (صحّ للقائلين لأجل الانسداد بمطلق الظن ، إلا ما خرج) قوله : « بمطلق » ، متعلق بقوله : « للقائلين » ، أي : صحّ للقائلين بحجية مطلق الظن لأجل الانسداد إلا ما خرج ، وقوله :

أن يقولوا بحجّة الظنّ الشّأنّي ، بمعنى إنّ الظنّ الشّخصيّ إذا ارتفعت عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجّيتها ، بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم ممّن يُجري دليل الانسداد في كلّ مسألة مسألة ،

«الأما خرج» استثناء عن مطلق الظن ، أي : يقولون بحجّة مطلق الظنّ إلا الظنّ الذي خرج بدليل .

وعليه : فللقائلين بمطلق الظنّ للانسداد (أن يقولوا : بحجّة الظنّ الشّأنّي بمعنى : إنّ الظنّ الشّخصيّ إذا ارتفعت عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد) وكان الارتفاع (بسبب الأمارات الخارجة عنه) أي : الانسداد (لم يقدح ذلك) الارتفاع (في حجّيتها) أي : في حجّة تلك الأمارات ، وذلك لأنّ الظنّ الشّخصيّ ليس معياراً في باب الانسداد وإنما المعيار هو الظنّ الشّأنّي النوعي الطبعي كما عرفت .

(بل يجب القول بذلك) أي : بعدم القدح (على رأي بعضهم) أي : على رأي بعض القائلين بالانسداد (ممّن يجري دليل الانسداد في كلّ مسألة مسألة) فإن في باب الانسداد قولين :

الأول : أنّه إذا تمت مقدمات الانسداد نعمل بالظنّ المطلق في جميع المسائل ، سواء كان في بعض تلك المسائل دليل خاص ، أم لا .

الثاني : أنّه إذا تمت مقدمات الانسداد ، فاللازم أن نجري مقدمات الانسداد في كلّ مسألة مسألة ، فإذا كان في مسألة دليل خاص نعمل بذلك الدليل الخاص ، ولانعمل فيها بالظنّ الانسدادّي ، لأنّه إذا جاء الدليل الخاص فلا مجال للعمل بالظنّ الانسدادّي .

لأنّه إذا فرض في مسألة وجود أمانة مزاحمة بالقياس ، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة ، فافهم .

هذا كلّه مع إستمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهيّة وعدم الاعتناء في الكتب الاصوليّة .

فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن ، لوجب التعرّض لأحكامه في الاصول ، والبحث والتفتيش عن وجوده في كلّ مورد من موارد الفروع ،

وإنّما قلنا : بل يجب (لأنه إذا فرض في مسألة) خاصة (وجود أمانة مزاحمة بالقياس ، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة) بسبب القياس .

(فافهم) ولعله إشارة الى أنّه يختلف الأمر بين الحكومة : فالقياس مزاحم وموجب لإسقاط الأمانة ، وبين الكشف : فليس القياس بمزاحم لأن العقل لا يرى القياس مزاحماً ، بينما الشرع يراه مزاحماً .

(هذا كلّه) تقريب للأخذ بالأمانة في قبال القياس (مع إستمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهيّة) سواء كان العامل بالفقه إنسدادياً أو إنفتاحياً (وعدم الاعتناء في الكتب الاصوليّة) بالقياس .

(فلو كان له) أي : للقياس (أثر شرعي ولو في الوهن) للامانة المقابلة للقياس (لوجب التعرّض لأحكامه) أي : أحكام القياس (في الاصول) بأن يقولوا : أنّه حجة أو ليس بحجة ، وإنه جابر ، أو موهن ، أو ما أشبه ذلك .

(و) لوجب (البحث والتفتيش عن وجوده) أي : عن وجود القياس (في كل مورد من موارد الفروع) بأن يقول - مثلاً - إن خبر أبان في قطع أصابع المرأة موهوم ، لأنّه مخالف للقياس ، أو أن إعطاء الدرهم للوديعين بالتنصيف مخالف للقياس ، أو ما أشبه ذلك ، بينما لم نعهدهم يقولون بمثل ذلك في أي فرع

لأنَّ الفحصَ عن الموهن كالفحص عن المعارض واجبٌ ، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع ، بل تركوا روايات من إعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول ، وتحرير الفروع ، كالاسكافي ، الذي نسب إليه بناء تدوين « اصول الفقه » من الامامية منه ومن العماني يعني ابن ابي عقيل عليه السلام ، وفي كلام آخر : إنَّ تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهُما أيضاً ، جزاهما الله وجميع من سبقَهُما ولحقَهُما خير الجزاء .

من فروع الفقه .

وإنما يجب الفحص (لأنَّ الفحص عن الموهن ، كالفحص عن المعارض واجبٌ) لأنَّه مقدمة لحصول الأحكام ، ومقدمة حصول الأحكام واجبة كما ذكروا . (و) لكن نرى (قد تركه) أي ترك البحث والتفتيش عن القياس ، وعن ذكر أحكامه (أصحابنا في الأصول والفروع) ممَّا يدل على قيام سيرتهم على عدم ملاحظة القياس لا دليلاً ، ولا مؤيداً ، ولا موهناً .

(بل تركوا) أي : الاصحاب (روايات من إعتنى به) أي : بالقياس (منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع ، كالاسكافي) وهو : ابن الجنيّد (الذي نسب إليه : بناء تدوين « اصول الفقه » من الامامية منه) أي من الاسكافي ، فأنَّه أول من دوّن في اصول الفقه .

(ومن العماني يعني : ابن أبي عقيل) ، فانَّ العُماني شارك الاسكافي في التدوين ، ولهذا عبر عنهُما بالتقديمين حيث أنَّهُما (قدّس سرُّهُما) أول من دوّنَا في الاصول . (وفي كلام آخر) هذا عطف على قوله : « نسب إليه » : (انَّ تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهُما أيضاً ، جزاهما الله وجميع من سبقَهُما ولحقَهُما خير الجزاء) .

ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التقصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا ههنا نقضاً وإبراماً .

هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص ، كالقياس وشبهه .

وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن ،

هذا ، ولكن أجوبة المسائل وذكر الفتاوى في كتب الأخبار - بالمناسبة - كان قبلهما أيضاً ، وإنما هما أول من دُون في الفقه على أسلوب الرسائل العملية المتداولة اليوم .

(ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا - في التفصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد - من الوجوه) قوله : « من الوجوه » ، متعلق بقوله : « ما ذكرنا » أي : بملاحظة تلك الوجوه تقدر (على التكلم فيما سطرنا ههنا) في الموهنية (نقضاً وإبراماً) فإنه كما يستشكل على خروج القياس عن الحجية الانسدادية ، مع أنه موجب للظن ، كذلك يستشكل بأنه كيف لا يكون القياس موهناً ، مع إن الظن الانسدادي حجة مطلقاً ؟ والجواب عن هذا الاشكال في الوهن هو الجواب عن الاشكال في عدم الحجية .

(هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة) كالشبهة ونحوها وهنا (بالظن المنهي عنه بالخصوص ، كالقياس وشبهه) كالاستحسان ، والرأي ، وما أشبه ذلك . (وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن) كالظن الحاصل من الجفر ، والرمل ، والرؤيا ، وما أشبه ذلك

فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظن
بالخلاف ، فضلاً عما كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن .

والسرّ فيه انتفاء الشرط .

وتوهم « جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أنّ النهي يدلّ على عدم
كونه مؤثراً أصلاً فوجوده

(فلا إشكال في وهنه) فان مثل هذا الظنّ موهن (لما كان من الأمارات اعتبارها
مشروطاً بعدم الظنّ بالخلاف) لأن مثل هذه الظنّ يوجب فقد الشرط ، وإذا فقد
الشرط فقد المشروط الذي هو حجّة تلك الأمانة (فضلاً) في كون مثل هذا الظنّ
موهنأ (عما كان إعتباره مشروطاً بإفادة الظنّ) .

فاذا إعتبر في حجّة الشهرة - مثلاً - عدم الظنّ بالخلاف ، وظنّ الشخص
بالخلاف من جهة الجفر - مثلاً - ، فإنه لا يمكن العمل بالشهرة ، أما إذا قلنا : بأن
حجّة الشهرة مشروطة بأن يظنّ الانسان وفق الشهرة ، فاذا ظنّ الانسان من الجفر
على خلاف الشهرة ، كان سقوط الشهرة عن الحجّة بطريق أولى .

(والسرّ فيه) أي : في كون الظنّ بالخلاف موهناً (إنتفاء الشرط) لفرض : أن
الشهرة مشروطة بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف ، وقد فقد الشرط بسبب
الظنّ الذي كان على خلاف الشهرة .

(وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس) من عدم الوهن فيعمل بالامارة في قبال
الظنّ بالخلاف (هنا) أي : في الظنّ الذي لم يثبت الغائه إلا من جهة بقائه تحت
أصالة حرمة العمل بالظنّ .

وانما يتوهم جريانه هنا (من جهة ان النهي) عن العمل بالظنّ (يدلّ على عدم
كونه مؤثراً أصلاً) حتى في الوهن (فوجوده) أي : وجود الظنّ الذي لم يثبت

كعدمه من جميع الجهات » ، مدفوعٌ .

كما أنه لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان إعتبارها من باب الظن النوعي .

المقام الثالث : في الترجيح بالظن الخير المعتبر

وقد عرفت أنه على قسمين : أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص ، كالقياس وشبهه .

الغائه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن (كعدمه من جميع الجهات) فلا يكون مثل هذا الظن جابراً ، أو كاسراً ، أو مستنداً ، بل يكون كالظن القياسي فان هذا التوهم (مدفوع) بالفرق بين القياس المنهي عنه بالخصوص ، وغير القياس الذي لم ينه عنه بالخصوص وإنما لا يعمل به لأنه داخل في إطلاق حرمة العمل بالظن ، فلا يكون القياس موهناً بينما يكون هذا الظن موهناً ، لأن هذا الظن يوجب فقد الشرط على ما عرفت .

(كما أنه لا إشكال في عدم الوهنية) بالظن الذي لم يثبت إلغائه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن (إذا كان إعتبارها) أي : إعتبار الأمانة المقابلة لهذا الظن (من باب الظن النوعي) .

وإنما لم يكن إشكال في عدم الوهنية لبقاء شرط إعتبارها مع فقدان الظن الفعلي للظن بالخلاف ، إذ المفروض : ان الأمانة المذكورة لا تحتاج الى الظن الفعلي حتى إذا فقدنا الظن الفعلي سقطت عن الحجية .

(المقام الثالث : في الترجيح بالظن غير المعتبر) وأنه هل يكون الظن غير المعتبر مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر فيما إذا تعارض خبران أم لا ؟ (وقد عرفت : انه) أي : الظن غير المعتبر (على قسمين) كما يلي : (أحدهما : ماورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه) من الاستحسان والرأي .

والآخر ما لم يعتبر ، لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة .

أما الأول ، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به .

نعم ، يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا ، حيث قال في باب القياس : « ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنته أحدهما ، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين ، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما ، فتعين العمل بأحدهما ، وإذا كان التقدير تقدير التعارض ،

(والآخر : ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل ، وبقائه تحت أصالة الحرمة) الاستفادة من النهي عن العمل بالظن ، كالزوايا ، والجفر ، والرمل ، وغير ذلك . (أما الأول) : وهو ما ورد النهي عنه بالخصوص (فالظاهر من أصحابنا : عدم الترجيح به) أي بهذا الظن غير المعتمد .

(نعم ، يظهر من المعارج) للمحقق رحمته (وجود القول به) أي : بالترجيح بسبب القياس (بين أصحابنا) الإمامية ، (حيث قال في باب القياس : ذهب ذاهب) أي : بعض الفقهاء (إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنته أحدهما ، كان ذلك) أي : موافقه القياس (وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر) الموافق للقياس به .

(ويمكن أن يحتج لذلك) أي : لترجيح القياس لأحد الخبرين المتعارضين (: بأن الحق في أحد الخبرين) المتعارضين (فلا يمكن العمل بهما) لتعارضهما (ولا طرحهما) والعمل بشيء ثالث ، لأننا نعلم إن الحق في أحدهما (فتعين العمل بأحدهما) فقط (وإذا كان التقدير) أي الفرض (تقدير التعارض) ومقاومة

فلا بدّ للعمل بأحدهما من مرجّح ، والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به ، فتعيّن العمل بما طابقه .

لا يقال : أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة .

لأننا نقول : بمعنى أنّه ليس بدليل على الحكم ، لا بمعنى أن لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين ، وهذا لأنّ فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح ، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض ، فيكون العمل به ، لا بذلك القياس .

كل واحد منهما للآخر (فلا بدّ للعمل بأحدهما من مرجّح) سواء كان مرجّحاً منصوباً أو غير منصوب .

وعليه : فإن لم يكن هناك مرجّحات خارجية أو داخلية تصل النوبة إلى القياس (و) ذلك لأن (القياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به) والخبر الموافق للقياس نظنّ بكونه مطابقاً للواقع (فتعيّن العمل بما طابقه) القياس .

(لا يقال : أجمعنا) نحن الإمامية (على أن القياس مطروح في الشريعة) الإسلامية فكيف تجعلونه مرجّحاً لأحد الخبرين ؟ .

(لأننا نقول) طرح القياس (بمعنى : أنه ليس بدليل على الحكم) أي : إذا قام القياس على حكم ، لا نعمل به (لا بمعنى أن لا يكون) القياس (مرجّحاً لأحد الخبرين) فلا دليل على أنه لا يقع مرجّحاً ، وأنما الدليل على أنه لا يقع دليلاً .

(وهذا) الترجيح بالقياس إنّما هو (لأنّ فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح ، فيعود الراجع) بسبب القياس ، (كالخبر السليم عن المعارض ، فيكون العمل به) أي : بالخبر الراجع (لا بذلك القياس) المرجّح له ، فالخبر المرجوح يسقط بسبب القياس فيبقى الخبر الراجع بلا معارض فنعمل

وفيه نظرٌ» ، انتهى .

ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين رحمهم الله ، بعض الميل .
والحق خلافه ، لأن دفع الخبر المرجوح بالقياس عملٌ به حقيقة ، فإنه
لولا القياس كان العمل به جائزاً ، والمقصود تحريم العمل به ،

بهذا الخبر الراجع .

(وفيه :) أي : فيما ذهب إليه الذاهب من ترجيح أحد الخبرين المتعارضين
بسبب القياس (نظر) ^(١) لأن طرح القياس في الشريعة معناه : أنه لا إعتناء به
إطلاقاً ، لا سنداً ، ولا مرجحاً ، ولا موهناً .

هذا بالاضافة إلى أنه لو كان القياس مرجحاً ، لتعرض له الفقهاء في مقام
التراجع ، بينما نرى أنهم لا يتعرضون للقياس إطلاقاً .
(إنتهى) كلام المحقق في المعارج ، رحمهم الله

(ومال الى ذلك) أي : الترجيح بسبب القياس (بعض سادة مشايخنا
المعاصرين رحمهم الله بعض الميل) أيضاً .

(و) لكن (الحق خلافه) فلا يكون القياس مرجحاً (لأن دفع الخبر المرجوح
بالقياس) قوله : « بالقياس » ، متعلق بقوله : « دفع الخبر » ، هو (عمل به) أي :
بالقياس (حقيقة) .

وإنما كان عملاً به حقيقة لما بينه لقوله (فإنه لولا القياس ، كان العمل به) أي :
بالخبر المرجوح (جائزاً) لأنه يكون حينئذٍ تخيير بين الأخذ بأحد الخبرين
(والمقصود) من الترجيح بالقياس (تحريم العمل به) أي : بالخبر المرجوح

لأجل القياس ، وأي عمل أعظم من هذا .

والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعيين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه . فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به .

فاذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر ،

تحريماً (لأجل القياس ، وأي عمل أعظم من هذا) فان جواز العمل بالمرجوح سقط بسبب القياس وهذا عين العمل بالقياس .

(والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا : أن الدليل مقتض لتعيين العمل به)
 أي : بالراجع (والمرجح : رافع للمزاحم عنه) أي : عن الراجع (فلكل منهما)
 أي : من المرجح والدليل (مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به) أي : بالراجع ،
 فاذا قال خبر : « ثمن العذرة سُحت » ^(١) وقال خبر آخر : « لا بأس ببيع العذرة » ^(٢)
 فأنه لا فرق بين أن يكون القياس دليلاً على « لا بأس ببيع العذرة » ومرجحاً
 لـ « لا بأس ببيع العذرة » حيث يسقط بالقياس خبر : « ثمن العذرة سُحت » .

(فاذا كان استعمال القياس محظوراً) في الشريعة (وإنه لا يعبأ به) أي :
 بالقياس (في الشرعيات) إطلاقاً كما يقتضي دليل حرمة العمل بالقياس (كان
 وجوده) أي : وجود القياس (كعدمه غير مؤثر) لا في الاقتضاء ولا في رفع المانع .

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٧٢ ب ٢٢ ح ٢٠١ ، الاستبصار : ج ٣ ص ٥٦ ب ٢١ ح ٢ ، وسائل الشيعة :
 ج ١٧ ص ١٧٥ ب ٤٠ ح ٢٢٢٨٤ .

(٢) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٢٦ ح ٣ ، تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٧٢ ب ٢٢ ح ٢٠٢ ، الاستبصار : ج ٣
 ص ٥٦ ب ٢١ ح ١ و ج ٣ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ١٧٥ ب ٤٠ ح ٢٢٢٨٥ .

مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضي تعيين العمل ، لا من قبيل دفع المزاحم ، فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء .

هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن .

وأما على مذهبهم : فيكون القياس تمام المقتضي بناءً على كون الحجة عندهم الظن الفعلي ، لأن الجزء المنضم إليه

والحاصل من إشكال الترجيح بالقياس أمور :

أولاً : إن القياس إذا دفع المزاحم كان عملاً به .

ثانياً : إن القياس إذا كان مرجحاً ، كان جزء المقتضي لا مجرد دفع المزاحم .

والى هذا الثاني أشار بقوله : (مع إن مقتضى الاستناد في الترجيح به) أي : بالقياس (إلى إفادته للظن ، كونه من قبيل الجزء لمقتضي تعيين العمل ، لا من قبيل دفع المزاحم) وقوله : « إلى إفادته » ، متعلق بقوله : « الاستناد » (فيشترك) القياس (مع الدليل المنضم إليه) أي : الدليل الذي رجحناه بسبب القياس (في الاقتضاء) قوله : « في » ، متعلق بقوله : « يشترك » ، فيكونا جزئياً مقتض : جزء هو الخبر ، وجزء هو القياس الذي إنضم إلى الخبر .

ثم أن المصنف أشار إلى إشكال ثالث بقوله : (هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن ، وأما على مذهبهم : فيكون القياس تمام المقتضي) لاجزاء المقتضي (بناءً على كون الحجة عندهم) أي : عند هؤلاء القائلين بمطلق الظن هو : (الظن الفعلي) .

وإنما يكون القياس على قولهم : تمام المقتضي (لأن الجزء المنضم إليه)

ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه .

نعم ، قد يكون الظن مستنداً إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي ، فتأمل .

ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه

القياس وهو الخبر (ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه) أي : بمضمون الخبر وإنما المدخلية كلها للقياس .

والحاصل : أنه إذا تعارض خبران فكل واحد من الخبرين لا ظن بمضمونه ، فلا وجه للعمل به ، فإذا وافق القياس أحد الخبرين وعمل بذلك الموافق ، كان معناه : أنا عملنا بالقياس ، فكان القياس كل المقتضي ، إذ القياس هو الذي إقتضى الظن ، والمفروض : إن هؤلاء القائلين يعملون بمطلق الظن فيكون عملهم بالقياس فقط ، فلا يكون القياس جزء المقتضي ، وإنما يكون كل المقتضي .

(نعم) وهذا إستثناء من قوله هذا كله (قد يكون الظن مستنداً إليهما) أي : إلى القياس ، وإلى الخبر المنضم إليه القياس (فيصير) القياس (من قبيل جزء المقتضي) لا كل المقتضي .

(فتأمل) لعله إشارة إلى أن كلاً من الخبرين مقتضى للظن الفعلي ، لكن تساويهما وتعارضهما مانع عن حصول الظن الفعلي ، فالظن القياسي يرفع هذا المانع عن الخبر الموافق له ، فيحصل الظن الفعلي بسبب القياس ، فيكون كل واحد من الخبر والقياس جزءاً من المقتضي ، لا كل المقتضي الذي ذكرناه في قولنا : « هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن ... » .

(ويؤيد ما ذكرنا) : من عدم كون القياس مرجحاً (بل يدل عليه :

استمرار سيرة أصحابنا الامامية « رضوان الله عليهم » في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس .

كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية .

استمرار سيرة أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في الاستنباط ، على هجره (أي : هجر القياس) وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً) فانهم أحياناً يحصل لهم الظن من القياس ، ومع ذلك لا يعملون به ، مما يدل على أنهم لا يجعلون القياس مرجحاً ، كما لا يجعلونه دليلاً .

(فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر ، أو الترجيح بمرجح موجود) توقفاً (إلى أن يبحثوا عن القياس) .

و (كيف) يكون عندهم القياس مرجحاً ؟ (ولو كان كذلك) أي : كان القياس مرجحاً (لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس) بأن يعنونوا القياس في مباحثهم الاصولية ، كما عنونوا الخبر الواحد ، والظواهر ، والاجماع ، وما أشبه ذلك .

(والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية) بأن يبحثوا عن القياس بالمباحث التي يقتضي القياس البحث عنها على تقدير حجيته ، مثل مبحث أن يكون القياس سنداً ، ومبحث أن يكون القياس مرجحاً ، ومبحث أن يكون القياس موهناً ، ومبحث تعارض القياسين وأنه إذا تعارض ماذا يعمل معهما إلى غير ذلك ، فحيث رأيناهم قد هجروا عنوان القياس ومباحثه ، دل على أن القياس مطروح عن الاعتبار في الشريعة مطلقاً ، حتى عن كونه مرجحاً لاحد الخبرين .

وأما القسم الآخر ، وهو الظنّ الغير المعتمد ، لأجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل ، فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات .

الأول : الترجيح به في الدلالة بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين ، كما في العامّين من وجه وأشباهه . وهذا لا إختصاص له بالدليل الظنّي السند ، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة .

(وأما القسم الآخر) وهذا عطف على قوله قبل صفحة : «المقام الثالث : في الترجيح بالظنّ غير المعتمد وقد عرفت أنّه على قسمين» ، ثم ذكر القسم الاول بقوله : «أحدهما : ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه» ، وهنا ذكر القسم الثاني (و) قال : (هو الظنّ غير المعتمد لأجل بقائه تحت أصالة حرمة العمل) بالظنّ حسب ما يستفاد من الأدلة الأربعة (فالكلام في الترجيح به) أي : بهذا الظنّ غير المعتمد (يقع في مقامات) على النحو التالي :

(الأول : الترجيح به في الدلالة) وذلك (بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين ، كما في العامّين من وجه) حيث إنّ في مورد الاجتماع يكون لكل واحد من الدليلين ظهور فيه ، فيأتي ظنّ غير معتمد ، كالرؤيا ، والجفر ، ونحوهما ، لترجيح أحد العامّين في مورد الاجتماع .

(وأشباهه) كظهور الأمر في الوجوب ، وظهور ينبغي في الاستحباب وظهور النهي في الحرمة ، وظهور لا ينبغي في الكراهة ، إلى آخر هذه الظهورات .

(وهذا) القسم وهو : الترجيح بالظنّ غير المعتمد في الدلالة (لا إختصاص له بالدليل الظنّي السند) كخبري الواحد (بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة) فإذا فرض تعارض الظهور في آيتين ، أو تعارض الظهور في روايتين متواترتين ، يقع الكلام في أنّه هل يرجح أحد الدالتين على الآخر بسبب الظنّ غير المعتمد ، أم لا ؟ .

الثاني : الترجيحُ به في وجه الصدور ، بأن نفرض الخبرين صادرين وظاهري الدلالة ، وإنحصر التحيزُ في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع . وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور مع

(الثاني : الترجيح به) أي : بالظن غير المعبر (في وجه الصدور) بأنه هل صدر الخبر تقية ، أو لا ؟ وذلك (بأن نفرض الخبرين صادرين) قطعاً (وظاهري الدلالة) في مفادهما (وإنحصر التحيزُ في تعيين ما صدر لبيان الحكم ، وتمييزه عما صدر على وجه التقية) .

مثلاً : إذا قال خبر : بأن الكافر نجس ، وقال خبر آخر : بأنه طاهر ، والعامة لهم قولان في المسألة ، فلا نعلم إن الخبر الذي قال : بأن الكافر طاهر صدر تقية أو أن الخبر القائل : بأن الكافر نجس صدر تقية ، وكان هناك مرجح ظني غير معتبر يؤيد هذا ، أو يؤيد ذاك ؟ .

(أو غيرها) أي : غير التقية (من الحكم) جمع حكمة (المقتضية لبيان خلاف الواقع) مثل حكمة إيقاع الاختلاف بين الشيعة حتى لا يكون لهم طريق واحد ، يُعرفوا به ، وإن لم يكن شيء من تلك الأحكام موافقاً للعامة ، ولذا قال عليه السلام : « أنا خالفْتُ بَيْنَهُمْ » (١) .

(وهذا) أي : هذا الترجيح بالظن غير المعبر في وجه الصدور (يجري في مقطوعي الصدور) كالسُتَيْن المتواترتين (ومظنوني الصدور) كالخبرين (مع

بقاء الظن بالصدور في كل منهما .

الثالث : الترجيح به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور .

وأما المقام الأول

فتفصيل القول فيه : أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يُسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف ، فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح ،

بقاء الظن بالصدور في كل منهما) وذلك فيما إذا كان أحدهما مقطوع الصدور والآخر مظنون الصدور .

(الثالث : الترجيح به) أي : بالظن غير المعبر (من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور) والآخر موهوم الصدور ، كما إذا كان هناك خبران ثقتان متعارضان لا نعلم إن أيهما مرجح على الآخر من جهة الصدور ، فيأتي الظن غير المعبر ليرجح أحدهما على الآخر .

(أما المقام الأول : فتفصيل القول فيه : أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر ، يُسقطها) أي : يسقط تلك الظواهر (عن الاعتبار) .

وإنما الظن على خلاف الظاهر يسقط الظاهر عن الاعتبار (لاشتراط حجيتها) أي : حجية الظواهر (بعدم الظن على الخلاف) كما قال بذلك بعض .

وعليه : (فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح) وذلك لأن الظن لما اسقط الظاهر عن الاعتبار لم يكن ظاهر ، وإنما يكون المجال لخلاف ذلك الظاهر وهو الظن .

لكن يخرج حينئذٍ عن كونه مرجحاً ، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية ، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه ، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل المعارض .

إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار .
نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لإعتبار بها ،

(لكن يخرج) الظن (حينئذٍ عن كونه مرجحاً ، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له) أي : المقابل للظن (عن الحجية) لأن الظاهر حينئذٍ لا يكون حجة وإنما يكون الظن وحده هو الذي يجب العمل به ، وذلك (لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه) أي : إن الإسقاط ليس من جهة المزاحمة (فيصير ما وافقه) أي : ما وافق الظن (حجة سليمة عن الدليل المعارض) ، بل لبقاء الظن وحده .
وإنما قلنا : لا لدفع المزاحمة (إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن) بأن لم يكن خبر يوافق هذا الظن ، وإنما كان هناك ظن وكان ظهور على خلاف ذلك الظن (لأسقطه عن الاعتبار) أي : لأسقط الظن الشيء المقابل له عن الاعتبار .

وعليه : فالظن يكون حينئذٍ (نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا إعتبار بها) فإنه إذا كان هناك خبران أحدهما موافق للشهرة ، والآخر مخالف لها ، اسقط الشهرة الخبر المخالف عن الاعتبار إطلاقاً ، فيؤخذ بالخبر المشهور حينئذٍ .

والحاصل : أنه إذا كان هناك خبران ، أحدهما يوافق الظن أو يوافق الشهرة ، فالخبر المخالف لهما لا إعتبار به أصلاً ، أما في الخبر المخالف للظن : فلأن مثل

بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر .
وأولى من هذا : إذا قلنا باشتراط حجّة الظواهر بحصول الظن منها أو
من غيرها على طبقها .

هذا الخبر ليس حجّة لأننا إشتراطنا أن لا يكون الظاهر مخالف للظن ، والأسقط عن
الظهور والحجّة ، وأما في الخبر المخالف للشهرة : فلأن الشهرة تسقط الخبر
المخالف لها عن الحجّة ، حيث قال عليه السلام : « دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ » (١) .

(بل أمرنا بتركها) أي : بترك الأخبار الشاذة (ولو لم يكن في مقابلها) أي : في
مقابل تلك الشواذ (خبر معتبر) فكيف بما إذا كان في مقابل تلك الشواذ خبر
معتبر ؟ .

(وأولى من هذا) الذي ذكرناه : من إشتراط الحجّة بعدم الظن بالخلاف (إذا
قلنا باشتراط حجّة الظواهر بحصول الظن منها) أي : من تلك الظواهر (أو من
غيرها) أي : من غير تلك الظواهر (على طبقها) فاللزام في حجّة الظواهر : أن
يظن الانسان بمضمون الخبر ، سواء حصل الظن من نفس الخبر ، أو حصل الظن
من أمانة خارجية .

وإنما كان الترجيح بالظن غير المعتبر هنا أولى ممّا إشتطنا حجّيته بعدم الظن
بالخلاف ، لأنه لم يحصل الظن بمضمون الخبر .

والحاصل : أنه يلزم : إما عدم الظن بالخلاف ، وإما الظن بالوفاق ، فإذا كان الظن
بالخلاف مسقطاً ، كان عدم الظن بالوفاق مسقطاً بطريق أولى ، إذ في الاول :

(١) - غوالي اللثالي : ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٤٥ ب ٢٩ ح ٥٧ ، جامع أحاديث
الشيعة : ج ١ ص ٢٥٥ .

لكن هذا القول سخيّف جداً ، والأوّل أيضاً بعيدٌ ، كما حقّق في مسألة حجّة الظواهر .

وإن قلنا بأنّ حجّة الظواهر من حيث إفادتها للظنّ الفعليّ وأنّه لا عبرة بالظنّ الحاصل من غيرها على طبقها ، أو قلنا بأنّ حجّيتها من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها إفادتها للظنّ الفعليّ ،

المقتضي موجود وإنما منع عنه المانع ، وفي الثاني : المقتضي ليس بموجود ، فإذا كانت نار و كان الخشب رطباً لا يحترق ، فعدم الاحتراق إذا لم تكن نار أصلاً أولى .

(لكن هذا القول) الذي يقول بإشتراط حجّة الظواهر بحصول الظنّ منها ، أو من غيرها على طبقها (سخيّف جداً) لأن الظواهر حجّة ، سواء ظن الانسان على طبقها أو لم يظنّ ، والدليل على ذلك : أن المولى يعاقب العبد إذا خالف الظاهر ولم يقبل عذره : بأنه لم يظنّ على وفاق الظاهر .

(والأوّل أيضاً : بعيد) وهو : إشتراط الحجية بعدم الظنّ على الخلاف (كما حقّق في مسألة حجّة الظواهر) حيث قلنا هناك : ان الظاهر حجّة ، سواء ظنّ على وفاقه أم لا ، وسواء ظنّ على خلافه أم لا .

(وإن قلنا : بأنّ حجّة الظواهر من حيث إفادتها للظنّ الفعليّ ، وأنّه لا عبرة بالظنّ الحاصل من غيرها) أي : من غير تلك الظواهر (على طبقها) أي : على طبق تلك الظواهر (أو قلنا بأنّ حجّيتها) أي : حجّة الظواهر (من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها) أي : في هذه الأصالة (إفادتها للظنّ الفعليّ) فلا ، فإنّ الاحتمالات في حجة الظواهر أربعة :

الاول : أن لا يكون ظنّ على خلافه .

فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح ، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض ، وأنه إذا صدر عنه قوله ، مثلاً : «غسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه ، وورد أيضاً : كل شيء يطير لا بأس بخثره وبوله .

الثاني : أن يكون ظن بواقفه ، سواء كان الظن من نفسه أو من غيره .

الثالث : أن يكون الظن بواقفه من نفسه .

الرابع : أنه لا يحتاج إلى الظن الفعلي أصلاً .

أما القولان الأولان : فقد سبق الكلام فيهما بالترجيح ، وأما القولان الأخيران : (فالأقوى : عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح) فيما إذا تعارض خبران وكان الظن المطلق موافقاً لأحدهما (إذ) علة قوله : عدم اعتبار (المفروض على هذين القولين) الأخيرين : الثالث والرابع (سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض) وإنما يسقط الظاهران في مورد التعارض لما سيأتي إنشاء الله تعالى في قوله : « اما على الأول » ، « واما على الثاني » .

(و) وذلك (أنه إذا صدر عنه) ^(١) (قوله مثلاً : «غسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » ^(١) ، وورد أيضاً : « كل شيء يطير لا بأس بخثره وبوله ») ^(٢) فان بين الروایتين عموم من وجه ، فالهرة - مثلاً - لا يشملها كل شيء يطير ، لأن الهرة ليست بطائر ، والطيور المأكول اللحم كالحمام لا يشملها أبوال ما لا يؤكل لحمه ، لأن الحمام مما يؤكل لحمه ، فيتعارضان في مثل الغراب الأبقع ، الذي هو طائر محرّم

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٥٧ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٢٦٤ ب ١٢ ح ٥٧ .

(٢) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٢٦٦ ب ١٢ ح ٦٦ .

وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر؛ كان ذلك مُسْقِطاً لظاهر كليهما عن الحجّة في مادة التعارض، أعني خُرء الطير الغير المأكول وبوله.

أما على الأوّل: فلأنّ حجّة الظواهر مشروطة بالظنّ المفقود في المقام.

اللحم، فمن حيث إنّه لا يؤكل لحمه، يشمله خبر: «ما لا يؤكل لحمه»، ومن حيث إنّه يطير، يشمله خبر: «لابأس بخرئه».

(وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه) أي: من غير دليل خارجي يقوّي ظهوره (على الآخر) لأن كل واحد منهما ظاهر في هذا المورد الذي مثلنا له بالغراب الأبقع.

(كان ذلك) التعارض بدون قوة أحد الظاهرين (مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجّة في مادة التعارض أعني: خُرء الطير غير المأكول وبوله) وعند التساقط لنعلم: هل إنّ خُرء الغراب الأبقع طاهر أونجس؟ فاللازم الرجوع الى دليل ثالث مثل «كل شيء لك طاهر»^(١)، أو ما أشبه ذلك.

(أما على الأوّل) الذي ذكرنا فيه لزوم إفادة الظنّ الفعلي من نفس الظاهر: (فلأنّ حجّة الظواهر مشروطة بالظنّ، المفقود في المقام) فلا يكون هناك ظنّ بهذا الجانب ولا بذلك الجانب أي لا ظنّ في خُرء الغراب الأبقع بالطهارة ولا بالنجاسة، لأن الظاهرين متعارضان، فلا يحصل منهما ظنّ، أما إذا حصل الظنّ من الخارج، فلا إعتبار بمثل هذا الظنّ، لأننا قلنا بلزوم إفادة الظنّ الفعلي من نفس الظاهر، وإنّه لا إعتبار بالظنّ الحاصل من غير الظاهر على طبق الظاهر.

(١) - تهذيب الاحكام: ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩، مستدرک الوسائل: ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨.

وأما على الثاني : فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر ، والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجته مشروطة بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار .

(وأما على الثاني) : أي : الاتكال على أصالة عدم القرينة (فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما) أي : في كل من الظاهرين في مورد الاجتماع (معارضة بمثلها في الآخر) فإن الأصل عدم القرينة على طبق هذا الظاهر ، والأصل عدم القرينة على طبق الظاهر الآخر .

(و) لأن (الحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر : التساقط) فإذا حصل التساقط بين الأصلين المتعارضين لزم العلاج (والرجوع إلى عموم ، أو أصل ، يكون حجته) أي حجية ذلك العموم أو الأصل (مشروطة بعدم وجودهما) أي : عدم وجود الأصلين (على قابلية الاعتبار) أي : وجوداً معتبراً .

والحاصل : أنه إذا لم يكن أصل قابلاً للاعتبار لا في هذا الخبر ولا في الخبر الآخر المعارض له ، فاللزم : الرجوع إلى عموم أو أصل ، يعين التكليف ، بان نرجع في المقام - مثلاً - إلى عموم «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ» ^(١) أو إلى أصل أن الطعام قبل أن يلاقي هذا الخمر لم يكن نجساً ، فالإستصحاب يقتضي عدم نجاسته بالملاقات للخمر وإذا تساقط الظاهران وعملنا بالظن الموجود في المسألة لم يكن الظن مرجحاً لأحد الظاهرين وإنما يكون الظن حجة قائمة بنفسه واليه أشار

(١) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩ ، مستدرک الوسائل : ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨ .

فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما ، كالشبهة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة ، كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلاً ، لا من باب كونه مرجحاً ، لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم .
فالمتمجه حينئذ الرجوع في المسألة ، بعد الفراغ عن المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيّة أو لبيان الواقع ، إلى قاعدة الطهارة .

بقوله : (فلو عمل حينئذ) أي : حين التساقط (بالظن الموجود مع أحدهما ، كالشبهة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة) - مثلاً - لبول وخرء الغراب الأبقع في المثال : (كنا قد عملنا بذلك الظن) المستند إلى الشبهة عملاً (مستقلاً) من باب الاستناد إلى هذا الظن (لا من باب كونه مرجحاً) .

ثم علّل قوله : « لا » ، بقوله : (لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم) فلا يكون في المقام إلا الشبهة ، فتكون الشبهة مستنداً للنجاسة ، لا أن الشبهة تكون مرجحاً لهذا الطرف ، أو لذلك الطرف .

(فالمتمجه حينئذ) أي : حين تساقط الأصلين (: الرجوع في المسألة بعد الفراغ عن المرجحات من حيث السند ، أو من حيث الصدور تقيّة ، أو لبيان الواقع) قوله : « أو لبيان » ، عطف على قوله : « الصدور » ، فالرجوع يكون (إلى قاعدة الطهارة) فقوله : « إلى » متعلق بقوله : « الرجوع » .

والحاصل : أنه إذا كان لأحد الخبرين مرجح سندي ، أو مرجح من جهة الصدور ، أخذنا به ، وإذا لم يكن لأحدهما مرجح فاللزام الرجوع إلى دليل ثالث ، والدليل الثالث في المقام حسب ما مثلنا له من خرم الغراب الأبقع ، هو : قاعدة الطهارة ، أما الشبهة على النجاسة نأخذ بها ، لأن الشبهة ليست بحجة .

هذا تمام الكلام في الترجيح بالظن غير المعتبر في باب الدلالة .

وأما المقام الثاني

فتفصيل القول فيه أن أصالة عدم التقيّة - إن كان المستند فيها أصل العدم في كلّ حادث ، بناءً على أن دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحقّ حادثة - تدفع بالأصل ، فالمرجعُ بعد معارضة هذا الأصل في كلّ خبر بمثله في الآخر هو التساقط .

(وأما المقام الثاني) : وهو الترجيح بالظن غير المعتمد في جهة الصدور (فتفصيل القول فيه : أن أصالة عدم التقيّة) وم احتمالات هذه الأصالة أربعة ، يشير المصنّف إلى الاحتمال الأول منها بقوله : « إن كان المستند فيها أصل العدم » . ويشير إلى الاحتمال الثاني منها بقوله : « وكذلك لو استندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم » .

ويشير إلى الاحتمال الثالث منها - بقوله : « ولو استندنا فيها إلى الظهور ... » . ويشير إلى الاحتمال الرابع منها - بقوله : « وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي ... » .

أما الاحتمال الأوّل : فهو (- إن كان المستند فيها) أي : في أصالة عدم التقيّة (أصل العدم في كلّ حادث) والتقيّة أمر حادث ، فالأصل عدمها ، وذلك (بناءً على أن دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحق) فإنّ التقيّة مانعة عن إظهار الحقّ (حادثة -) أي : إن الدواعي حادثة ، وهي : (تدفع بالأصل) لأن الأصل في كلّ حادث العدم .

وعليه : (فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل) أي : أصل عدم التقيّة (في كلّ خبر) من المتعارضين (بمثله في الآخر هو : التساقط) لأننا نشكّ إن هذا الخبر الأوّل هل صدر تقيّة ؟ نقول : الأصل عدمه .

وكذلك لو إستندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام ، خصوصاً الإمام عليه السلام ، في مقام إظهار الأحكام التي نصب لأجلها هو بيان الحق ، وقلنا بأن إعتبار هذا الظهور مشروطاً بإفادته الظنّ الفعليّ المفروض سقوطه من الطرفين .

وحيثنئذ : فإن عملنا بمطلق الظنّ في تشخيص التقيّة وخلافها - بناءً على حجّة الظنّ في هذا المقام ، لأجل الحاجة إليه

ونشك إن هذا الخبر الثاني هل صدر تقية ؟ نقول : الأصل عدمه ، فيتساقط أصل عدم التقية في هذا الخبر وفي ذلك الخبر .

(وكذلك لو إستندنا فيها) أي : في أصالة عدم التقية (إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصاً الإمام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب) الإمام عليه السلام (لأجلها هو) أي : ظاهر حال المتكلم (بيان الحق) لا ذكر خلاف الحق تقية . هذا (وقلنا : بأن إعتبار هذا الظهور) أي : ظاهر حال المتكلم (مشروط بإفادته الظنّ الفعليّ) بأن يظنّ السامع ظناً فعلياً بكون المتكلم في مقام بيان الواقع (المفروض سقوطه) أي : سقوط هذا الظنّ الفعليّ (من الطرفين) : من هذا الخبر ، ومن ذلك الخبر ، لأنهما تعارضا ونعلم بأن أحدهما صادر تقية ، فلا ظهور لحال المتكلم في أنه في مقام بيان الواقع لا في هذا الخبر ولا في ذاك الخبر .

(وحيثنئذ) أي : حين يتساقط الظاهران (فإن عملنا بمطلق الظنّ في تشخيص التقية وخلافها) أي : خلاف التقية (بناءً على حجّة الظنّ في هذا المقام) أي : في مقام تشخيص التقية وخلافها (لأجل الحاجة إليه) أي : إلى مطلق الظنّ وقوله : « لأجل الحاجة » ، متعلق بقوله : « عملنا بمطلق الظنّ » .

من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيّة وأن الرجوع إلى أصالة عدمها في كل مورد يوجب الافتاء بكثير ممّا صدر تقيّة ، فيتعيّن العمل بالظن ، أو لأنّا نفهم ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنة للتقيّة ، فتعيّن العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أمارّة - كان ذلك الظن دليلاً مستقلاً في ذلك المقام وخرج

وإنما نكون بحاجة إلى مطلق الظن (من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيّة وأن الرجوع إلى أصالة عدمها) أي : إلى أصالة عدم التقيّة (في كل مورد يوجب الافتاء بكثير ممّا صدر تقيّة ، فيتعيّن العمل بالظن) لوجود الانسداد في صدور الحكم تقيّة ، فنعمل في تشخيص التقيّة بالظن المطلق ، لأنّا لا نتمكن من العلم والعلمي ، في تشخيص التقيّة عن غيرها ، في كل خبرين متعارضين مع علمنا بأن أحدهما صدر تقيّة ولم نشخص ذلك الصادر تقيّة بعلم أو علمي .

(أو لأنّا نفهم) وهذا عطف على قوله : « لأجل الحاجة » ، ومعناه : إنّنا نقول : بحجية مطلق الظن في تشخيص التقيّة ، وذلك إمّا من جهة الحاجة إلى مطلق الظن ، وإما من جهة أنّا نفهم (- ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم - كون ذلك) أي : الذي نفهمه منها أنّها هو (من أجل كون الموافقة مظنة للتقيّة ، فتعيّن العمل بما هو أبعد عنها) أي : أبعد عن التقيّة (بحسب كل أمارّة) قوله : « بحسب » ، متعلق بقوله : « أبعد » .

والحاصل : أنّه إذا كان أحد الخبرين أبعد بحسب دلالة أمارّة ما عليه فكل أمارّة دلت على أن أحد الخبرين أبعد عن التقيّة عملنا بها .

(كان) جواب قوله : « فإن عملنا بمطلق الظن » (ذلك الظن) أي : الظن في تشخيص التقيّة (دليلاً مستقلاً في ذلك المقام) أي : مقام التعارض (وخرج)

عن كونه مرجحاً.

ولو إستندنا فيها إلى الظهور المذكور وإشترطنا في إعتباره عدم الظن على خلافه ، كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الأول .

هذا الظن (عن كونه مرجحاً) لأن الظاهرين تساقطا ولم يبق لتشخيص ان هذا الخبر تقية ، أو ذاك إلا الظن المطلق .

والمراد بالظاهرين : ظاهر هذا الخبر في أنه لم يصدر تقية ، وظاهر ذاك الخبر في أنه لم يصدر تقية ، وإنما سقط الظاهران للتعارض بينهما ، حيث نعلم أن أحدهما صدر تقية ، فلا ظهور في هذا الجانب ، ولا ظهور في ذاك الجانب ، للعلم الاجمالي بأن أحدهما صدر تقية ، وحينئذ فالمرجح الظن المطلق في تشخيص التقية ، ولا يكون الظن مرجحاً بل يكون مستنداً .

(ولو إستندنا فيها) أي : في أصالة عدم التقية (إلى الظهور المذكور) أي : ظاهر حال المتكلم (وإشترطنا في إعتباره : عدم الظن على خلافه) في قبال ما تقدم : من أن المستند في أصالة عدم التقية : ظاهر حال المتكلم مشروطاً بإفادته الظن الفعلي (كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض) وذلك لأن المعارضة على هذا التقدير مشروطة بعدم الظن على الخلاف ، ومن المعلوم : ان الخبر المخالف يظن منه على الخلاف .

وعليه : فالخبر الموافق إنما هو سليم عن المعارض (لا عن المزاحم ، كما عرفت نظيره في المقام الأول) حيث ذكرنا قبل صفحة قولنا : لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه ، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل المعارض .

وإن إستندنا فيها إلى الظهور النوعي ، نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً ، لا هازلاً ، ولم نشترط في إعتباره الظنّ الفعلي ولا عدم الظنّ بالخلاف ، تعارض الظاهران ، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ المفروض ، والكلام فيه يعلم ممّا سيجيء في المقام الثالث .

وهو ، ترجيح السند بمطلق الظنّ

إذ الكلام فيه أيضاً مفروض

(وإن إستندنا فيها) أي : في أصالة عدم التقية (إلى الظهور النوعي) لا أصل لعدم كما قلنا في الأول ، ولا ظاهر حال المتكلم كما قلنا في الثاني والثالث (نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح ، وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً) فإن نوع فعل المسلم صحيح ، ونوع كلام المتكلم بقصد الجد لا بقصد الهزل ، وهنا نقول : نوع كلام المتكلم لأجل بيان الواقع لا لأجل التقية .

وهذا الظهور النوعي هو ممّا يعتمد عليه العقلاء إلا فيما علم خروجه عنه (ولم نشترط في إعتباره) أي : في إعتبار هذا الظهور النوعي (الظنّ الفعلي) على وفاقه (ولا عدم الظنّ بالخلاف) فسواء كان ظنّ فعلي على الوفاق ، أم كان ظنّ فعلي على الخلاف ، لم يكن الاعتبار بهذين الظنّين .

وعليه : فإن إستندنا في أصالة عدم التقية إلى الظهور النوعي : (تعارض الظاهران) هذا جواب قوله : وإن استندنا (فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ) غير المعتبر (المفروض) موافقته لأحد الخبرين (والكلام فيه) أي : في الترجيح بهذا الظنّ (يعلم ممّا سيجيء في المقام الثالث وهو : ترجيح السند بمطلق الظنّ ، إذ الكلام فيه) بشروط ثلاثة : - أي : في المقام الثالث (أيضاً مفروض) .

فيما إذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه ، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية بل يصير حجة مستقلة على الأول ، سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق

أولاً : (فيما إذا لم نقل بحجية الظن المطلق) .

ثانياً : (ولا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن) .

ثالثاً : (ولا بشرط عدم الظن على خلافه) .

والحاصل : أنه إذا كان خبران متعارضان ، فهل نتمكن من ترجيح أحدهما على

الآخر بسبب الظن كما إذا ظننا بصحة سند أحدهما دون سند الآخر ؟ .

الجواب : أنه يمكن الترجيح بالظن بشروط ثلاثة :

الأول : أن لا نقول : بأن مطلق الظن حجة ، إذ لو كان مطلق الظن حجة ، وظننا

بسند أحد الخبرين دون سند الآخر ، يكون الظن حجة مستقلة ، ولا يكون مرجحاً .

الثاني : أن لا نقول : بأن حجية الخبر مشروط بأفادته الظن ، إذ لو كان الخبر

الذي يفيد الظن حجة ، كان أحد الخبرين الذي هو مظنون حجة ، دون الخبر

الآخر ، فلا يكون الظن مرجحاً ، بل يكون حجة مستقلة أيضاً .

الثالث : أن لا نقول بأن حجية الخبر مشروط بعدم الظن على خلافه ، إذ لو كان

أحد الخبرين يظن على خلافه سقط عن الحجية ، وكان الخبر الآخر الذي لا يظن

على خلافه حجة ، وإنما يكون حجة مستقلاً (إذ يخرج الظن المفروض)

مطابقته لأحد الخبرين (على هذه التقادير) الثلاثة - التي ذكرناها - (عن

المرجحية ، بل يصير) الظن (حجة مستقلة على الأول) وهو ما ذكره بقوله : إذا

لم نقل بحجية الظن المطلق (سواء كان حجية المتعارضين في باب الظن المطلق ،

أم من باب الاطمئنان أم من باب الظن الخاص .

فإن القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض
الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين ويسقط المرجوح عن الحجية على
الأخيرين ، فيتعين أن الكلام في مرجحيته

أم من باب الاطمئنان ، أم من باب الظن الخاص (أي : إن حجية الخبرين مع قطع
النظر عن تعارضهما إنما هي مستندة إلى الظن الانسدادي ، أو الظن الاطمئنانى ،
أو إلى الظن الخاص ، فإذا تعارضا وكان الظن على طبق أحدهما كان ذلك الظن
حجة لذلك المطابق له ، لا مرجحاً .

لا يقال : كيف يكون الظن المطلق حجة لتعيين أحد الخبرين المتعارضين مع
قولكم : بأن مستند حجية المتعارضين من باب الظن الخاص ، حيث قلتم أم من
باب الظن الخاص ؟ .

مركز تحقيق كتب التراث

لأنه يقال : (فإن القول بالظن المطلق) في إستناد الحجية (لا ينافي القول
بالظن الخاص في بعض الأمارات ، كالخبر الصحيح بعدلين) فإن القائل
بالانسداد ، لا يقول بسقوط الظن الخاص ، بل يقول : كلما وجد الظن الخاص ،
كالخبر الصحيح بعدلين ، كان ذلك الخبر حجة ، وكل ما لم يكن ظن خاص ، كان
الظن الانسدادي حجة ، فإذا وجد خبران صحيحان ، كل خبر في سنده عدلان
وتعارضاً ، وصلت النوبة إلى الظن الانسدادي لتعيين أحد الخبرين للعمل .

هذا (ويسقط المرجوح عن الحجية على الأخيرين) قوله : « ويسقط » عطف
على قوله : « بل يصير حجة مستقلة على الأول » ، ومراده بالأخيرين : ما تقدم من
قوله : « ولا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن ، ولا بشرط عدم الظن على خلافه » .
وعليه : (فيتعين : إن الكلام في مرجحيته) وهذا مرتبط بقوله قبل سطرين :

فيما إذا قلنا بحجّة كلّ منهما من حيث الظنّ النوعيّ كما هو مذهب الأكثر،
فملخصه : أنّه لا ريب في أنّ مقتضى الأصل عدم الترجيح ، كما أنّ الأصل
عدم الحجّة ، لأنّ العمل بالخبر الموافق لذلك الظنّ

«إذ يخرج الظنّ المفروض على هذه التقارير عن المرجحية» ، وقوله : « بل
يصير... » كالجمله المعترضة ، فتكون العبارة هكذا : إذ يخرج الظنّ المفروض
على هذه التقادير عن المرجحية ، فيتعين : إنّ الكلام في مرجحية الظنّ ، وذلك
(فيما إذا قلنا بحجّة كلّ منهما) أي : من الخبرين المتعارضين (من حيث الظنّ
النوعي) وهذا متعلق بقوله : « بحجّة كلّ منهما » (كما هو) أي : هذا القول
(مذهب الأكثر) .

إذا عرفت ذلك ، قلنا : أنّ الظنّ غير المعتبر لا يكون مرجحاً ، ولا يكون حجّة ،
لأنّ الأصل عدم المرجحية ، وعدم الحجّة ، وإليه أشار بقوله : (فملخصه) أي :
ملخص الكلام (: أنّه لا ريب في أنّ مقتضى الأصل : عدم الترجيح) بالظنّ غير
المعتبر (كما إنّ الأصل عدم الحجّة) للظنّ غير المعتبر ، وذلك (لأنّ) هذا علة
لقوله : « مقتضى الأصل : عدم الترجيح » .

وأما لا نرجّح أحد الخبرين بسبب الظنّ غير المعتبر ، لأنه يجب إما ان نلتزم
بأن الشارع رجّح هذا الخبر المظنون بالظنّ غير المعتبر ، على الخبر الآخر ، وهذا
تشريع محرّم ، لأنّ الشارع لم يرجّحه ، وأما أن لا نلتزم بذلك ، بل نرجّح بالظنّ
غير المعتبر بلا التزام أنّه من الشارع ، وهذا موجب لطرح ذلك الأصل أو القاعدة
التي كان اللازم الرجوع إليها بعد تساقط الخبرين ، لولا هذا الظنّ غير المعتبر .

وعليه : فإنّ (العمل بالخبر الموافق لذلك الظنّ) غير المعتبر الذي كان مع أحد
الخبرين المتعارضين يستلزم - كما ذكرنا - أحد محذورين :

إن كان على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل به من جانب الشارع وأن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه ، لا مضمون الآخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك ، فهو تشريع محرم بالأدلة الأربعة ، والعمل به لا على هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفة القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن .

فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع

الأول : (إن كان) ذلك العمل (على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل به) أي : بهذا الخبر المظنون (من جانب الشارع ، وإن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه) أي : مضمون هذا الخبر (لا مضمون الآخر) المعارض له (من غير دليل قطعي يدل على ذلك) قوله : « من غير » ، متعلق بقوله : « على وجه التدين » ، وقوله ، « ذلك » إشارة إلى قوله : « إن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه » (فهو تشريع محرم بالأدلة الأربعة) فإن كلاً من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل ، دلّ على أنه لا يجوز الاسناد إلى الشارع بدونه وصول دليل منه .

الثاني : (و) إن كان (العمل به) أي : بالخبر الموافق للظن غير المعتبر (لا على هذا الوجه) أي : وجه التدين ، فهو (محرم إذا استلزم) العمل بهذا الخبر الموافق للظن غير المعتبر (مخالفة القاعدة ، أو الأصل ، الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن) وذلك لأن الشارع أمر باتباع الأصل ، أو القاعدة ، لا الخبر المخالف لهما حتى وإن كان هذا الخبر المخالف مضموناً .

وكيف كان : فلا يكون الظن مرجحاً لأحد الخبرين عن الآخر ، وذلك لما أشار إليه بقوله : (فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع)

أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة جارٍ بعينه في الترجيح بالظن والآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة إلى الحجية وإلى المرجحية .

وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يُحدث حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه ، وهو وجوب العمل بموافقة عيناً ، مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر .

مع النسبة إلى الشارع (أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة) بدون النسبة إلى الشارع (جارٍ بعينه في الترجيح بالظن)

والحاصل : أنه كما لا يكون الظن غير المعتمد مستنداً ، سواء نسبته إلى الشارع حيث يلزم التشريع ، أو لم ينسبه حيث أنه يخالف الأصل أو القاعدة ، كذلك لا يكون مثل هذا الظن مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر في صورة التعارض بين الخبرين (و) ذلك لأن (الآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم ، كلها متساوية النسبة إلى الحجية ، وإلى المرجحية) فكما لا يكون الظن حجة كذلك لا يكون مرجحاً .

هذا (وقد عرفت في الترجيح بالقياس : أن المرجح يُحدث حكماً شرعياً لم يكن) ذلك الحكم الشرعي (مع عدمه) أي : مع عدم القياس (وهو) أي : بذلك الحكم الحادث (وجوب العمل بموافقة عيناً) أي : متعيناً قوله : « وهو » يراد به الحكم الشرعي (مع كون الحكم لا معه) أي لا مع القياس كان (هو التخيير) بين الخبرين (أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر) .

أقول : ربما يكون الأصل مخالفاً لكلا الخبرين ، وموافقاً لشيء ثالث ، فقول المصنف : أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر ، من باب المثال ، لا من باب الخصوصية .

هذا، ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

وليعلم أولاً: أن محلّ الكلام، كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة أعني الجبر والوهن والترجيح،

(هذا) تمام الكلام في إن الظن غير المعبر لا يمكن أن يكون مرجحاً، كما لا يمكن أن يكون حجة (و) ان حال الظن غير المعبر حال القياس في عدم صحة كونه مستنداً ولا مرجحاً.

(لكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو: الترجيح بمطلق الظن) في مورد وجود خبرين متعارضين، فان الأصوليين يرجحون أحد الخبرين أو الخبر الآخر، بالمرجحات المنصوصة اذا كانت، فإذا لم تكن هناك مرجحات منصوصة رجّحوا أحد الخبرين على الآخر بالظن المطلق.

(و) حيث يتوهم ان بين القولين تناقضاً، أراد المصنّف رفع هذا التوهم، فان هناك قولاً يقول: بانه لا يرجح بالظن، وقولاً آخر: بانه يرجح بمطلق القوة.

ومن المعلوم: ان مطلق القوة يشمل الظن وغير الظن فيوهم التناقض، لكن لا تناقض بين القولين، لأن المراد بعدم الترجيح بالظن: عدم الترجيح بالظن الخارجي، والمراد بالترجيح بمطلق القوة: والقوة من نفس الخبر وداخله، ولرفع هذا التناقض قال المصنّف: «ليعلم أولاً: ان محلّ الكلام القوة من نفس الخبر وداخله».

ولرفع هذا التناقض قال المصنّف: (ليعلم أولاً: أن محلّ الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة، أعني الجبر، والوهن، والترجيح) بالظن غير المعبر،

وهو الظن الذي لم يعلم إعتباره .

فالترجيحُ به من حيث السند أو الدلالة ترجيحُ بأمر خارجي . وهذا لا دخل له بمسألة أخرى إتفاقية ، وهي وجوبُ العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما .

فإن الكلامَ فيها في ترجيح أحد الخبرين الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند ، كالأعدل والأفقه أو المسند أو الأشهر رواية أو غير ذلك ، أو من حيث الدلالة ، كالعام على المطلق ، والحقيقة على المجاز ، والمجاز على الاضمار ، وغير ذلك .

(وهو : الظن الذي لم يعلم إعتباره) من الشارع (فالترجيح به) أي : بهذا الظن غير المعتبر (من حيث السند ، أو الدلالة) أو جهة الصدور (ترجيح بأمر خارجي) عن نفس الخبر ، فإن هذا الظن خارج عن نفس الخبر .
(وهذا لا دخل له بمسألة أخرى إتفاقية) بين العلماء (وهي : وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما) سواء كان القوة من الظن المعتبر ، أو من الظن غير المعتبر .

(فإن الكلام فيها) أي : في المسألة الأخرى إنما هو (في ترجيح أحد الخبرين ، الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند) وتلك الاقوائية من حيث السند : (كالأعدل ، والأفقه) والأورع ، وما أشبه ذلك (أو المسند) في قبال المرسل (أو الأشهر رواية ، أو غير ذلك) كعمل المشهور .

(أو من حيث الدلالة) وهذا عطف على قوله : « من حيث السند » وتلك الاقوائية من حيث السند : (كالعام على المطلق ، والحقيقة على المجاز ، والمجاز على الاضمار ، وغير ذلك) كالاضمار على النقل ، فإن هذه أمور داخلية تُسبب

وبعبارة أخرى ، الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند إتفاقي ، وإستفاض نقل الإجماع من الخاصّة والعامة على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر .

والكلام هنا في المرجحات الخارجة المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .
نعم ، لو كشفت تلك الأمانة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالته دخلت

تقديم خبر على خبر ، كتقديم الخبر العام على الخبر المطلق ، أو تقديم الخبر الذي هو حقيقة على الخبر الذي هو مجاز ، الى آخره .
(وبعبارة أخرى :) الفرق بين المسألتين هو : انّ (الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند إتفاقي) بين العلماء (وإستفاض نقل الإجماع من الخاصّة والعامة على وجوب العمل بأقوى الدليلين) قوة داخلية (عن الآخر) اي : عن الدليل الآخر .

(والكلام هنا) اي : في الترجيح بالظنّ الذي نفينا : إنّما هو (في المرجحات الخارجة) عن ذات الخبر سنداً ، ودلالة ، وجهة صدور تلك المرجحات (المعاضدة لمضمون أحد الخبرين) وكذلك (الموجبة لصيرورة مضمونه) اي : مضمون أحد الخبرين (اقرب إلى الواقع) في نظر الظانّ (من مضمون) الخبر (الآخر) فالقوة الداخلية متفق بين العلماء الترجيح بها ، اما القوة الخارجية بسبب الظنّ غير المعبر ، فمختلف في انها هل تكون مرجحة أو ليست بمرجحة ؟ .

(نعم ، لو كشفت تلك الأمانة) الخارجية (عن مزية داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده ، او دلالته) أو جهة صدوره (دخلت) تلك الأمانة

في المسألة الاتفاقية ووجب الأخذ بها ، لأن العمل بالراجع من الدليلين واجب إجماعاً ، سواء علم وجه الرجحان تفصيلاً أو لم يعلم إلا إجمالاً .

ومن هنا ظهر أن الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول إذا كشف عن مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالة مما لا ينبغي الخلاف فيه .

نعم ، لو لم يكشف عن ذلك

الخارجية (في المسألة الاتفاقية) التي هي عبارة عن المزية الداخلية (ووجب الأخذ بها) أي بتلك الأمانة التي أوجبت المزية الداخلية .

وإنما وجب الأخذ بها (لأن العمل بالراجع من الدليلين واجب إجماعاً) بين العلماء (سواء علم وجه الرجحان تفصيلاً ، أم لم يعلم إلا إجمالاً) فإن المزية الخارجية ربما تكشف عن أقوائية السند ، وربما تكشف عن أقوائية في الخبر ، إجمالاً ، بأن تعلم : أن هذا الخبر أقوى من الخبر الآخر ، لكن لا نعلم هل الأقوائية من حيث السند ، أو من حيث جهة الصدور ، فإنه يلزم على كل حال ترجيح الأقوى على غير الأقوى .

(ومن هنا) أي : لاجل ما ذكرناه : من أن المزية الداخلية مرجحة ولو جاءت بسبب الخارج (ظهر : إن الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول ، إذا كشف عن مزية قطعية) داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالة (أو جهة صدوره ، فإنه) مما لا ينبغي الخلاف فيه (أي : في ذلك الترجيح .

قوله : « مما لا ينبغي » خبر قوله : « أن الترجيح » والكشف إنما يكون إذا علمنا بسبب الشهرة أو الاجماع المنقول ، أو نحوهما ، أن خبر زارة - مثلاً - فيه مزية ليست في خبر محمد بن مسلم المعارض له وإن لم نعلم تلك المزية تفصيلاً .

(نعم ، لو لم يكشف) أي : الشهرة والاجماع المنقول (عن ذلك) الذي قلناه

إلا ظناً ، ففي حجّيته أو إلحاقه بالمرجّح الخارجيّ وجهان ، أقواهما الأول ، كما سيّجيء .

وكيف كان : فالذي يمكن أن يستدلّ به للترجيح بمطلق الظنّ الخارجيّ وجوه :

الأول : قاعدة الاشتغال ، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظنّ .

وتوهم : « إنّه قد يكون الطرف المخالف للظنّ موافقاً للاحتياط ، اللازم في المسألة الفرعيّة

من المزية الداخلية (الأظناً) بأن ظنّاً إنّ في أحد الخبرين مزية داخلية ، لا أنا قطعنا بالمزية الداخلية (ففي حجّيته) أي في حجّية ذاك الخبر ذي المزية (أو إلحاقه بالمرجّح الخارجيّ) فلا يكون مرجّحاً لذّي المزية الظنيّة (وجهان : أقواهما : الأول) وإنّه حجة لأنّه أيضاً مزية وإن كانت مزية مظنونة (كما سيّجيء) انشاء الله تعالى . (وكيف كان) الأمر في المزية الداخلية والخارجية (فالذي يمكن أن يستدلّ به للترجيح بمطلق الظنّ الخارجيّ) الذي قال به معظم الأصوليين - على ما تقدّم - (وجوه) على النحو التالي :

(الأول : قاعدة الاشتغال ، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظنّ) وقد حُقق في محله : إنّ دوران الأمر بين التخيير والتعيين يوجب التعيين فحيث يدور الأمر بين التخيير بين الخبرين ، أو التعيين لذّي المزية يقدّم التعيين فنأخذ بذّي المزية .

(وتوهم : انه قد يكون الطرف المخالف للظنّ موافقاً للاحتياط ، اللازم) ذلك الاحتياط (في المسألة الفرعيّة) بأن يكون في أحد الخبرين مزية وفي الخبر الآخر

فيتعارض الاحتياط في المسألة الاصولية بل يرجح عليه في مثل المقام ،
كما نبهنا عليه عند الكلام في معممات نتيجة دليل الانسداد » ، مدفوع بأن
المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين
لولا الظن :

احتياط (فيتعارض الاحتياط في المسألة الأصولية) مع الاحتياط في المسألة
الفرعية ، فإن المسألة الاصولية هو دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، والمسألة
الفرعية هي الرواية الثانية التي توافق الاحتياط .

(بل يرجح) الاحتياط في المسألة الفرعية (عليه) أي : على الاحتياط في
المسألة الاصولية (في مثل المقام ، كما نبهنا عليه عند الكلام في معممات نتيجة
دليل الانسداد) .

مثلاً : اذا كان هناك خبران ، أحدهما يقول : بنجاسة الحديد ، والآخر يقول :
بطهارته ، والخبر الدال على الطهارة موافق للشهرة ، فهو ذو مزية والخبر الدال
على النجاسة موافق للاحتياط ، فالمسألة الاصولية تسند الطهارة والمسألة الفرعية
تسند النجاسة .

هذا التوهم (مدفوع : بأن المفروض فيما نحن فيه) من دوران الأمر بين
الخبرين المتعارضين هو : (عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين)
لأن المكلف مخير بين الخبرين حسب ما دل عليه قوله عليه السلام « بأيهما أخذت من
باب التسليم وسعك » (١) .

وإنما لا يجب الأخذ بما وافق الاحتياط (لولا الظن) الذي حصل للانسان

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٦٦ ح ٧ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٠٨ ب ٩ ح ٢٢٢٣٩ .

لأنّ الأخذ به ، إن كان من جهة إقتضاء المورد للاحتياط ، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له ، ولهذا يحكم بالتخيير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً ، إذ كما أنّ الدليل المعين للعمل به

بسبب موافقة الشهرة لأحد الخبرين (لأنّ الأخذ به) اي : بما وافق الاحتياط (إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط) لأنّ النجاسة مطابق للاحتياط في المثال المذكور (فقد وَرَدَ عليه) اي : على الاحتياط (حكم الشارع بالتخيير المرخص) - بالكسر - على صيغة الفاعل (للأخذ بخلاف الاحتياط) أيضاً .

فان التخيير معناه : أنت مخير بين أن تأخذ بالاحتياط أو بغير الاحتياط (و) معناه (براءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له) اي : للاحتياط .

(ولهذا) اي : لأنّ الشارع حكم بالتخيير هنا (يحكم بالتخيير ايضاً وإن كان احدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً) للاستصحاب .

والحاصل : إنّ حكم التخيير بين الخبرين ، لا يدع مجالاً للاحتياط في المسألة الفرعية ، كما لا يترك مجالاً للاستصحاب الاصولي المعين لأحد الطرفين فيما كان احد الخبرين موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً له ، فإنّ الشارع حكم بالتخيير بين الخبرين سواء كان احدهما موافقاً للاحتياط أم لا ، وسواء كان احدهما موافقاً للاستصحاب أم لا ، فلا مجال للاحتياط في المسألة الفرعية .

(اذ كما أنّ الدليل المعين) بصيغة اسم الفاعل (للعمل به) اي : بذلك الدليل

يكون حاكماً على الأصول ، كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه .
وإن كان من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق
الاحتياط ، وطرح ما خالفه ، ففيه ما تقرّر في محله من عدم نهوض تلك
الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير .
بل هنا كلام آخر ، وهو :

معناه : عدم التعارض ، لأنه (يكون حاكماً على الأصول) فإذا كان هناك دليل
وأصل ، يقدّم الدليل على الأصل (كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه) .
لا يدع مجالاً للأصول ، سواء كان أصل الاحتياط ، أو أصل الاستصحاب ؟ .
(وإن كان) الأخذ به - وهذا عطف على قوله : « لأن الأخذ به إن كان من جهة
اقتضاء المورد للاحتياط .. » - (من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ
بما وافق الاحتياط ، وطرح ما خالفه) في باب الخبرين المتعارضين ، فإن
في بعض أخبار العلاج ما يدل على الأخذ بما وافق الاحتياط دون ما خالفه (ففيه
ما تقرّر في محله) وقد ذكر المصنّف هنا اشكالين على ذلك :
أولاً : أنه ليس من مسألة التخيير والتعيين .

ثانياً : على فرض أنه منه ، فدلالة الاخبار العلاجية على التخيير ، لا تدع مجالاً
للمسألة الفرعية بالاحتياط .

هذا غير أن المصنّف ذكر الاشكال الثاني أولاً والاشكال الأول ثانياً .
وعليه : فلا يمكن الأخذ بالاحتياط في المسألة الفرعية لما قد تبين : (من عدم
نهوض تلك الأخبار) أي : أخبار الأخذ بالاحتياط من الخبرين المتعارضين
(لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير) بين المتعارضين .
(بل هنا كلام آخر ، وهو :) إن المرجوح ليس بحجة اطلاقاً ، فليس من مسألة

أَنَّ حَجِّيَّةَ الْخَبَرِ الْمَرْجُوحِ فِي الْمَقَامِ ، وَجَوَازُ الْأَخْذِ بِهِ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْقُفٍ ، إِذْ لَا يَكْفِي فِي ذَلِكَ مَا دَلَّ عَلَى حَجِّيَّةِ كِلَا الْمُتَعَارِضِينَ بَعْدَ فَرْضِ امْتِنَاعِ الْعَمَلِ بِكُلِّ مِنْهُمَا ، فَيَجِبُ الْأَخْذُ بِالْمُتَيَقِّنِ جَوَازُ الْعَمَلِ بِهِ وَطَرَحُ الْمَشْكُوكِ ، وَلَيْسَ الْمَقَامُ ، مَقَامُ التَّكْلِيفِ الْمُرَدِّ بَيْنَ التَّعْيِينِ وَالتَّخْيِيرِ ، حَتَّى يَبْنَى عَلَى مَسْأَلَةِ الْبَرَاءَةِ وَالِاشْتِغَالِ .

التَّعْيِينَ وَالتَّخْيِيرَ لِيَقْدَمَ التَّعْيِينُ عَلَى التَّخْيِيرِ كَمَا قَالَ : (إِنْ حَجِّيَّةُ الْخَبَرِ الْمَرْجُوحِ فِي الْمَقَامِ ، وَجَوَازُ الْأَخْذِ بِهِ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْقُفٍ) بِمَعْنَى : أَنَّهُ لَا نَتَمَكَّنُ إِنْ نَقُولُ بِحَجِّيَّةِ الْخَبَرِ الْمَرْجُوحِ (إِذْ لَا يَكْفِي فِي ذَلِكَ) أَيْ : فِي حَجِّيَّةِ الْخَبَرِ الْمَرْجُوحِ (مَا دَلَّ عَلَى حَجِّيَّةِ كِلَا الْمُتَعَارِضِينَ بَعْدَ فَرْضِ : امْتِنَاعِ الْعَمَلِ بِكُلِّ مِنْهُمَا ، فَيَجِبُ الْأَخْذُ بِالْمُتَيَقِّنِ جَوَازُ الْعَمَلِ بِهِ) قَوْلُهُ : « جَوَازُ » فَاعِلُ قَوْلِهِ : « بِالْمُتَيَقِّنِ » (وَطَرَحَ الْمَشْكُوكِ) مِنْهُمَا .

مركز تحقيقات كميتر علوم و حقوق

(و) الْحَاصِلُ : إِنْ الْخَبَرُ الْمَرْجُوحُ وَإِنْ وَافَقَ الْإِحْتِيَاظَ يَلْزَمُ تَرْكُهُ ، فَلَا يُمْكِنُهُ مُعَارَضَةُ الْخَبَرِ الرَّاجِحِ حَتَّى يَكُونَ مِنْ دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْإِحْتِيَاظِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأَصُولِيَّةِ وَبَيْنَ الْإِحْتِيَاظِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْفُرْعِيَّةِ فَإِنَّهُ (لَيْسَ الْمَقَامُ ، مَقَامُ التَّكْلِيفِ الْمُرَدِّ بَيْنَ التَّعْيِينِ وَالتَّخْيِيرِ ، حَتَّى يَبْنَى عَلَى مَسْأَلَةِ الْبَرَاءَةِ وَالِاشْتِغَالِ) .

هَذَا ، وَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي مَسْأَلَةِ التَّعْيِينِ وَالتَّخْيِيرِ فَقَالَ بَعْضُ : بِتَقْدِيمِ الْإِشْتِغَالِ الْمَوْافِقِ لِلتَّعْيِينِ ، وَقَالَ بَعْضُ : بِتَقْدِيمِ الْبَرَاءَةِ الْمَوْافِقِ لِلتَّخْيِيرِ ، لَكِنِ الْمَقَامُ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ ، فَإِنَّهُ لَيْسَ هُنَا تَخْيِيرٌ أَطْلَاقاً ، بَلْ يَلْزَمُ طَرَحُ الْخَبَرِ الْمَرْجُوحِ وَالْأَخْذُ بِالْخَبَرِ الرَّاجِحِ الَّذِي كَانَ رَجْحَانَهُ بِسَبَبِ الظَّنِّ الْخَارِجِيِّ ، فَفِي الْمِثَالِ السَّابِقِ يَلْزَمُ الْأَخْذُ بِطَهَارَةِ الْحَدِيدِ الْمَوْافِقِ لِلْمَشْهُورِ ، وَيَطْرَحُ الْقَوْلُ بِالنَّجَاسَةِ الْمَوْافِقِ لِلْإِحْتِيَاظِ ، لِأَنَّهُ لَا حَجِّيَّةَ فِي خَبَرِ النَّجَاسَةِ .

وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث الترجيح إن شاء الله تعالى .
الثاني : ظهور الاجماع على ذلك وكما استظهره بعض مشايخنا ، فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته للظن بمطابقة أحد الدليلين للواقع ، فكان الكبرى وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلّمة عندهم .
وربما يستفاد ذلك من الاجماع المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين ،

(وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث الترجيح انشاء الله تعالى) مفصلاً .
(الثاني) من الوجوه التي استدّل بها للترجيح بمطلق الظن الخارجي الموافق لأحد الخبرين : (ظهور الاجماع على ذلك) اي : على الترجيح بالظن الخارجي (وكما استظهره) اي : الاجماع (بعض مشايخنا ، فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بـ) سبب (افادته للظن بمطابقة احد الدليلين للواقع) وقوله : « بافادته » متعلق بقوله : « يستدلون » .
(فكان الكبرى وهي : وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلّمة عنده) وانما يأتون بالصغرى ، وان هذا المرجح يفيد الظن بأحد الخبرين ، وصورة القياس هكذا : المرجح الفلاني يفيد الظن بأحد الخبرين ، وكلما افاد الظن بأحد الخبرين يوجب حجية ذلك الخبر المظنون .
(وربما يُستفاد ذلك) اي : وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين (من الاجماع المستفيضة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين) ومن المعلوم : انه اذا كان احد المتعارضين موافقاً للظن يكون اقوى من الآخر .

إلا أن يشكل بما ذكرنا : من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف أمر خارجي عن ذلك ، كعمل الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً ، فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة ، كالاستقراء ، والأولوية الظنية مثلاً ، على تقدير عدم اعتبارهما ، فإن الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الاجتماعات ، وإن كان بعض أدلتهم الآخر قد يفيد العموم لما نحن فيه ، كقبح ترجيح المرجوح ،

(إلا أن يشكل بما ذكرنا : من أن الظاهر : أن المراد بأقوى الدليلين منهما) أي : من المتعارضين : (ما كان كذلك) أي أقوى (في نفسه ولو لكشف أمر خارجي عن ذلك) أي : عن كونه أقوى في نفسه (كعمل الأكثر) من العلماء باحد الخبرين (الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً) .

وعليه : فلا يكون موافقة أحد الخبرين للظن موجباً للترجيح ، إلا فيما اذا كان الظن سبباً للأقوائية الداخلية في ذلك الخبر المظنون .

إذن : (فلا يدخل فيه) أي : في أقوى الدليلين (ما كان مضمونه) أي مضمون احد الخبرين (مطابقاً لأمانة غير معتبرة) فرضاً (كالاستقراء ، والأولوية الظنية - مثلاً - على تقدير عدم اعتبارهما) أي : عدم اعتبار الاستقراء والأولوية الظنية فأنهما ليسا معتبرين شرعاً .

(فإن الظاهر خروج ذلك) أي : المطابقة للأمانة غير المعتمدة (عن معقد تلك الاجتماعات) القائمة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين (وإن كان بعض أدلتهم الآخر) غير الاجتماعات المستفيضة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين (قد يفيد العموم لما نحن فيه) من الترجيح بأمانة غير معتبرة (كقبح ترجيح المرجوح) على الراجع ، فإنه لا شك في كون موافقة أمانة غير معتبرة

إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع ، وإلا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلاً .
نعم ، الانصاف : أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .

وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح

لأحد الخبرين يجعل ذلك الخبر راجحاً ، فلا يقدم الخالي عن الرجحان عليه ، ولا يساويه ايضاً .

(إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد : المرجوح في نفسه من المتعارضين ، لا مجرد المرجوح بحسب الواقع) وإن كان الرجحان خارجياً ، فإنه يشترط وجود القوة في داخل أحد المتعارضين لا من الخارج .

(والأ) بأن أرادوا مجرد المرجوح بحسب الواقع (اقتضى ذلك) أي : مجرد المرجوح بحسب الواقع (حجية نفس المرجح مستقلاً) وهذا مقطوع العدم ، لأن المفروض : أن الكلام في الأمانة المرجحة التي هي ليست بمعتبرة .

وإنما قال المصنف « وإلا اقتضى ذلك » ، لأنه لو كان مرجحاً كان معناه : أنه لولاه لم يؤخذ بالخبر الراجح ، ومعنى ذلك : أن المرجح بالكسر حجة والمطلوب : أنه ليس بحجة ، لأن الكلام في الأمانة غير المعتبرة التي توافق أحد الخبرين .

(نعم ، الانصاف أن بعض كلماتهم يستفاد منه : إن العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر) سواء كان المرجح المقرب أمراً داخلياً أم خارجياً .

(و) يؤيد هذا التعميم ما (قد استظهر بعض مشايخنا : الاتفاق على الترجيح

بكل ظنٍّ ما عدا القياس .

فمنها : ما تقدّم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .
ومنها : ما ذكرناه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر ، فإن مرجع ما ذكرناه فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظنّ بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي .

بكل ظنٍّ ما عدا القياس (لأنّ القياس خارج بالنصّ واستظهار بعض مشايخنا ذلك من عدة أمور في كلماتهم :

(فمنها : ما تقدّم عن المعارج : من الاستدلال للترجيح بالقياس) عند بعض من جعل القياس مرجحاً (بكون مضمون الخبر الموافق له) أي : للقياس : (أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر) فيظهر من هذا الاستدلال : إنّ الاقرب إلى الواقع امرّ مفروغ عن الترجيح به ، متفق عليه بينهم ، والألم يصح جعله دليلاً .

(ومنها : ما ذكرناه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر) وهو ما إذا كان خبران متعارضان : أحدهما خلاف الأصل ممّا يسمى ناقلاً لأنّه ينقل عن حكم الأصل ، والآخر موافق للأصل ممّا يُسمى مقرراً ، لأنّه يقرر الأصل ، كما إذا قال أحد الخبرين بالحرمة ، وقال الآخر : بالاباحة فإن الحرمة خلاف الأصل ويُسمى ناقلاً ، والاباحة موافقاً للأصل ويُسمى مقرراً .

(فإن مرجع ما ذكرناه فيها لتقديم أحدهما على الآخر) بحسب ما وجد في المسألة من المذهبين : القائل أولهما بتقديم المقرر ، وثانيهما : بتقديم الناقل ، فإن كل واحد منهما استدل لما ذهب إليه بما يرجع (إلى الظنّ بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي) مما يدل على أن الظنّ يرجح هذا على ذاك ، أو ذاك على هذا .

إلا أن يقال : إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتّصف بكونه مقرراً أو ناقلاً.

ومنها : ما ذكره في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معلّين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل ، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة ،

(إلا أن يقال : أن هذا الظن حاصل بنفس الخبر المتّصف بكونه مقرراً أو ناقلاً) لا من الخارج ، فلا يدل كلامهم على أن الظن المستفاد من الخارج ، كالشهرة ، والاستقراء ، وما أشبه ذلك يكون مرجحاً .

(ومنها : ما ذكره في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف) بهذا الخبر دون ذاك فيما إذا كان الخبران متعارضين (معلّين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل) وإنما يوفق الأكثر للصواب ، لأن الله سبحانه جعل الشورى في الموضوعات المختلف فيها ، ومعنى الشورى : هو الأخذ بقول الأكثر ، قال سبحانه : ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ ^(١) وقال أيضاً : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ ^(٢) وقال ثالثة : ﴿ وَتَشَاوُرْ ﴾ ^(٣) .

(وفي ترجيحه) أي : ترجيح أحد الخبرين ، وهذا عطف على قوله : « في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف » (بعمل علماء المدينة) لأنهم أقرب إلى محل الوحي ، وجه ، ومن المعلوم : أن هذا لا يوجب إلا الظن ، ممّا يدل على أن الظن مرجح .

(٢) - سورة آل عمران : الآية ١٥٩ .

(١) - سورة الشورى : الآية ٣٨ .

(٣) - سورة البقرة : الآية ٢٣٣ .

إلا أن يقال إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين .

وبالجملة : فتنبّع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب ، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأمانة أجنبية توجب قوة مضمونها .
ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحية مطلق الظن المطابق لمضمون أحد الخبرين ، فلا أقل من كونه مضموناً ، والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير

(الأ أن يقال : ان ذلك كاشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين) فلا يدل على أن الظن مطلقاً ولو من الخارج يكون مرجحاً .

(وبالجملة : فتنبّع كلماتهم يوجب الظن القوي ، بل القطع بأن بنائهم : على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب ، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه) أي : إلى نفس الخبر ، مثل أن يكون سنده اقوى من سند غيره ، أو مضمونه اقرب إلى العرف من مضمون غيره ، وهكذا .

(او لاحتفافه بأمانة أجنبية توجب قوة مضمونها) من الخارج ، مثل الشهرة والاستقراء ، والاجماع المنقول ، وما اشبه ذلك .

(ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات) التي ذكرناها بقولنا : منها ، ومنها ، ومنها (بمرجحية مطلق الظن المطابق لمضمون احد الخبرين) ولو بسبب الاحتفاف بأمانة أجنبية خارجية (فلا اقل من كونه) أي : الترجيح بمطلق الظن المطابق لمضمون احد الخبرين (مضموناً) ان لم يكن مقطوعاً .

(والظاهر : وجوب العمل به) أي : بهذا الظن (في مقابل التخيير) وذلك لجريان قاعدة الاشتغال عند من يرى تقدّم التعيين على التخيير في صورة دوران

وإن لم يجب العملُ به في مقابل الأصول ، وسيجيء بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

الثالث : ما يظهر من بعض الأخبار ، من أنَّ المناطق في الترجيح كونُ أحد الخبرين أقربَ مطابقةً للواقع ، سواء كان لمرجحٍ داخليٍّ كالأعدلية مثلاً أو لمرجحٍ خارجيٍّ كمطابقته لأمانة توجبُ كونَ مضمونه أقربَ إلى الواقع من مضمون الآخر :

مثلُ ما دلَّ على الترجيح بالأصديقية في الحديث ، كما في مقبولة ابن حنظلة ،

الأمر بينهما (وإن لم يجب العملُ به في مقابل الأصول) كالأستصحاب ، وذلك لأنَّ الاستصحاب في أحد الطرفين مقدَّم على الظنِّ في الطرف الآخر ، (وسيجيء بيان ذلك انشاء الله تعالى) فيما يأتي .

(الثالث) ممَّا يستدلُّ به للترجيح بمطلق الظنِّ الخارجيّ : (ما يظهر من بعض الأخبار : من أنَّ المناطق في الترجيح ، كونُ أحد الخبرين أقربَ مطابقةً للواقع) أي : من جهة المطابقة للواقع : فقله : « مطابقة » تمييز .

(سواء كان لمرجحٍ داخليٍّ ، كالأعدلية) فإنَّ الأعدلية مرجَّح داخليٍّ في سند الخبر (مثلاً أو لمرجحٍ خارجيٍّ ، كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر) كالشهرة والاستقراء ونحوهما (مثل ما دلَّ على الترجيح بالأصديقية في الحديث ، كما في مقبولة ابن حنظلة) (١) .

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ، تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٢٠٢ ب ٢٢ ح ٥٢ ، من لا يحضره

الفقيه : ج ٣ ص ٨ ب ٢ ح ٢٢٢٢ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٠٦ ب ٩ ح ٢٣٢٢٤ .

فإنّا نعلم أنّ وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلّا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها ، لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق .

وليس هذه الصفة مثل الأعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظنّ الحاصل من جهتها بالخصوص ؛ ولذا اعتبر الظنّ الحاصل من عدالة البيّنة دون الحاصل من مطلق وثاقته ،

وإنّما يعدّ الاصدقية مرجح خارجي لما ذكره بقوله : (فإنّا نعلم أنّ وجه الترجيح بهذه الصفة) أي : الاصدقية (ليس إلّا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر غير الموصوف بها) فالإصدقية طريق الاقربية إلى الواقع (لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق) حتى لا يكون له ربط بالاقربية إلى الواقع .
(وليس هذه الصفة) أي : الاصدقية (مثل الأعدلية وشبهها) كالأفقهية ، والاورعية (في احتمال كون العبرة بالظنّ الحاصل من جهتها بالخصوص) في داخل الخبر .

قال في الاوثق : « اذ يحتمل أن يكون الشارع قد جعل للعادل مرتبة لاجل عدالته ومرتبة أخرى لاجل خبره وإن احتملت مخالفته للواقع حفظاً لإنتهاك حرمة بين الأنام بخلاف صفة الصدق ، على ما قرره المصنّف ، وكذلك في الأوثقية والأعدلية والاصدقية » (١) .

(ولذا) أي : لاجل ما ذكرنا : من إنّ الاعتبار بالقرب إلى الواقع (اعتبر الظنّ الحاصل من عدالة البيّنة دون الحاصل من مطلق ؟ وثاقته) فإنّ البيّنة إذا كانت

(١) - أوثق الوسائل : ص ٢٤٧ الوجه الثاني والثالث مما استدلّ به للترجيح .

لأنَّ صفةَ الصدق ليست إلا المطابقةَ للواقع ، فمعنى الأصدق هو الأقربُ إلى الواقع . فالترجيحُ بها يدلُّ على أنَّ العبرة بالأقربيّة من أيِّ سبب حصلت .

ومثُل ما دلَّ على ترجيح أوثق الخبرين ، فإنَّ معنى الأوثقيّة شدّة الاعتماد عليه ، وليس إلا لكون خبره أوثق ، فإذا حصل هذا المعنى

عادلة يؤخذ بكلامها دون ما إذا كانت ثقة غير عادلة ، فإنّه لولا ملاحظة الظنِّ بسبب الأقربيّة إلى الواقع ، كان خبر العدل والثقة متساويين من حيث إنهما لا يكذبان ، وأنما الفرق : أنَّ العدالة أمرٌ خارجي توجب الظنُّ بمضمون الخبر ، بينما ليست الوثاقة كذلك فالظنُّ من الخارج أوجب قبول البيّنة العادلة دون البيّنة الموثقة .

وقد علّل المصنّف ما تقدّم من قوله : « لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق » ، بقوله : (لأنَّ صفة الصدق ليست إلا المطابقة للواقع ، فمعنى الأصدق : هو الأقرب إلى الواقع) فإذا كان هناك خبران : صادق وأصدق يقدّم الأصدق على الصادق (فالترجيح بها) أي : بالأصديقيّة (يدلُّ على أنَّ العبرة بالأقربيّة) إلى الواقع (من أي سبب حصلت) تلك الأقربيّة سواء من السبب الداخل أو من السبب الخارج .

(ومثّل) عطف على قوله قبل أسطر « مثل ما دلَّ على الترجيح والأصديقيّة » (ما دلَّ على ترجيح أوثق الخبرين) فإذا كان هناك خبران متعارضان أحدهما أوثق من الآخر ، قدّم الأوثق على غير الأوثق ، مع إنّ كليهما ثقة (فإنَّ معنى الأوثقية: شدّة الاعتماد عليه) فإنّه إذا كان خبران أحدهما أوثق والآخر موثق ، كان الأوثق أشدَّ اعتماداً عليه من الموثق (وليس إلا لكون خبره أوثق) من الخبر الآخر . وعليه : (فإذا حصل هذا المعنى) أي : شدّة الاعتماد على أحدهما دون الآخر ،

في أحد الخبرين من مرجح خارجي ، اتبع .

ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم ، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض ، معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه ، فيدل على أن طرح

(في أحد الخبرين من مرجح خارجي ، اتبع) ذلك الخبر الذي له مرجح خارجي ، فلا فرق بين أن يكون شدة الاعتماد بأحد الخبرين داخل أو خارج .
(ومما يُستفاد منه المطلب على وجه الظهور) أي : الترجيح بمطلق الظن الخارجي أو الداخلي ، إضافة إلى الوجوه الثلاثة التي ذكرناها بقولنا : « الأول : قاعدة الاشتغال ، والثاني : ظهور الاجماع ، والثالث : ما يظهر من بعض الأخبار » (ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم) أي : جلهم : (وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم ، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض) كما إذا روى أحد الخبرين عشرة ، والآخر ثلاثة أو أربعة .
وإنما قدم الإمام عليه السلام المشهور على غيره (معللاً ذلك) التقديم (بأن المجمع عليه لا ريب فيه) (١) والمراد بالمجمع عليه : ما قام عليه الشهرة بقريضة قوله عليه السلام « دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ » (٢) .

(فيدل) هذا الخبر الذي قدم المشهور على غير المشهور (على أن طرح

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٦ ص ٣٠٢ ب ٢٢ ح ٥٢ ، من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ٨ ب ٢ ح ٣٢٣٣ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٠٦ ب ٩ ح ٣٣٣٣٤ .

(٢) - غوالي اللئالي : ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ ، جامع أحاديث الشيعة : ج ١ ص ٢٥٥ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٤٥ ب ٢٩ ح ٥٧ .

الآخر لأجل ثبوت الرّيب فيه ، لا لأنّه لا ريب في بطلانه ، كما قد يتوهم ، وإلاّ لم يكن معنىً للتعارض وتخيّر السائل ، ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه ، إذا كان راويه أعدل كما يقتضيه صدر الخبر ، ولا لقول السائل بعد ذلك : « هما معاً مشهوران » .

الآخر (الذي ليس بمشهور) لأجل ثبوت الرّيب فيه ، لا لأنّه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم (فإنّه قد يقال : خبر زُرارة لا ريب فيه ، بمعنى : إنّ خبر عمار المقابل له ، فيه ريب ، وقد يقال : خبر زُرارة لا ريب فيه ، بمعنى : إنّ خبر أبي الخطاب المقابل له لا ريب في بطلانه ، والمراد هنا من « لا ريب فيه » في الرواية : المعنى الأوّل ، لا المعنى الثاني .

(وإلاّ) بأن كان المراد منه : إنّ الخبر المقابل له لا ريب في بطلانه (لم يكن معنىً للتعارض) لأنّ الخبر الذي لا ريب في بطلانه يسقط تلقائياً فلا يُعارض الخبر الذي لا ريب فيه .

(و) كذا لم يكن معنىً لـ (تخيّر السائل) بين الخبرين ، الذي أحدهما بالتعيين لا ريب في بطلانه (ولا) معنىً أيضاً (لتقديمه) أي : الخبر الذي فيه ريب (على الخبر المُجمع عليه ، إذا كان راويه) أي : راوي الخبر الذي فيه الرّيب (أعدل كما يقتضيه صدر الخبر) حيث إنّ الإمام عليه السلام قدّم أولاً الأعدل ، ثم إذا لم يكن بينهما أعدل ، بل كان كلاهما عادلان قدّم الخبر المُجمع عليه على غيره .

ومعنى تقديم الأعدل : أنْ يقدّم الأعدل أولاً وإن كان الخبر الآخر أشهر ، فإذا لم يكن أعدل في البين ، كان اللازم الأخذ بالأشهر .

(ولا) معنىً أيضاً (لقول السائل بعد ذلك) أي : بعد جعل الإمام الأشهر مقدّماً على غيره : (هما معاً مشهوران) إذ الخبر الذي لا ريب في بطلانه سواء أكان

فحاصل المرجّح ثبوت الرّيب في الخبر الغير المشهور ، وانتفاؤه في المشهور ، فيكون المشهور من الأمر البين الرّشد ، وغيره من الأمر المشكل ، لا بين الغي ، كما توهم .

وليس المراد به نفي الرّيب من جميع الجهات ، لأنّ الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة ، بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور ، وهو احتمال وروده على بعض الوجوه

مشهوراً أو غير مشهور لا يؤخذ به ، بل لا يمكن أن يكون مثل هذا الخبر الذي لا ريب في بطلانه مشهوراً بين الأصحاب .

وعليه : (فحاصل المرجّح : ثبوت الرّيب في الخبر غير المشهور ، وانتفاؤه في المشهور ، فيكون المشهور من الأمر البين الرّشد ، وغيره من الأمر المشكل ، لا بين الغي كما توهم) فإن المتوهم ، توهم : إنّ المراد بأنّ غير المشهور هو : بين الغي ، وقد ردّ المصنّف على ذلك بأمر أربعة : بقوله : « وإلا لم يكن » وقوله : « وتحير السائل » وقوله : « ولا لتقديمه » وقوله : « ولا لقول السائل » .

ثم إنّ المصنّف شرّع في مطلب آخر ، فقال : (وليس المراد به) أي : بقول الإمام : « لا ريب فيه » (نفي الرّيب من جميع الجهات) بل نفي الرّيب النسبي ، (لأنّ الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك) أي : نفي الرّيب من جميع الجهات (ضرورة) وبداهة (بل المراد : وجود ريب في غير المشهور) ريباً نسبياً (يكون) ذلك الرّيب (منتفياً في الخبر المشهور) عند الأصحاب .

(وهو) أي : ذلك الرّيب في الجملة الموجود في غير المشهور (: احتمال وروده) أي : ورود غير المشهور (على بعض الوجوه) لا لبيان الحكم الواقعي .

أو عدم صدوره رأساً .

وليس المراد بالريب مجرّد الاحتمال ولو موهوماً ، لأنّ الخبر المجمع عليه ، يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرّقة في غير المشهور ، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً .
وحيثُ : فيدلّ على رجحان

(أو) احتمال (عدم صدوره رأساً) وهذا عطف على قوله : « وروده » ، فاذا كان خبر زُرارة وخبر محمّد بن مسلم - مثلاً - متعارضان ، وإحتملنا ورود خبر زُرارة للتقيّة ولم نحتمل مثل ذلك في خبر ابن مسلم ، صحّ أن يقال : لا ريب في خبر ابن مسلم في قبال خبر زُرارة الذي فيه الريب من جهة احتمالنا أنه صدر تقيّة . ثم إنّ المصنّف انتقل إلى بيان أمر آخر فقال : (وليس المراد بالريب : مجرد الاحتمال ولو موهوماً) بأن يكون احتمال الريب في خبر غير المشهور موهوماً ، وفي خبر المشهور ليس حتّى ذلك الاحتمال الموهوم ، بل المراد الريب العرفي (لأنّ الخبر المُجمّع عليه ، يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرّقة في غير المشهور) فإنّه يحتمل في خبر المشهور أيضاً صدوره لا لبيان الحُكم الواقعي .

(غاية الأمر : كونه) أي : الريب (في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً) عند العرف (وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً) عقلاً .

(وحيثُ) أي : حين قدّم الامام عليه السلام ما فيه نفى الريب النسبي على ما فيه الريب النسبي (فيدلّ) هذا الخبر المرجّح بالمشهور على غيره ، (على رجحان

كلّ خبر يكون نسبته إلى معارضه ، مثل نسبة الخبر المُجمع على روايته إلى الخبر الذي اختصّ بروايته بعضٌ دون بعض ، مع كونه بحيث لو سلّم عن المعارض أو كان راويه أعدل وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذ به ، ومن المعلوم أنّ الخبر المعتضد بأمانة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته إلى معارضه ، تلك النسبة .

ولعله لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بأنّ ذاك

كلّ خبر يكون نسبته إلى معارضه ، مثل نسبة الخبر المُجمع على روايته إلى الخبر الذي اختصّ بروايته بعضٌ دون بعض (بأنّ كان في أحد الخبرين ريبٌ نسبي ، ممّا ليس هذا الريب النسبي في الخبر الآخر ، فإنّه يؤخذ بالخبر الآخر الذي لا ريب فيه ويترك الخبر الذي فيه الريب النسبي .

(مع كونه) أي : ما فيه الريب النسبي ليس ساقطاً بالمرّة (بحيث لو سلّم عن المعارض ، أو كان رواية أعدل وأصدق من راوي معارضه المُجمع عليه) قوله : « المجمع عليه » : صفة لقوله : « معارضه » (لأخذ به) أي بما فيه الريب النسبي .

(ومن المعلوم : إنّ الخبر المعتضد بأمانة توجب الظن بمطابقته) للواقع (ومخالفة معارضه للواقع نسبته) أي : نسبة هذا الخبر المعتضد بالأمانة (إلى معارضه ، تلك النسبة) التي بين ما لا ريب فيه وما فيه الريب ، وقول المصنّف : « ومن المعلوم » ، بيان للصغرى بعد إستفادة الكبرى الكلية من الرواية ، التي قدّمت ما لا ريب فيه على ما فيه الريب .

(ولعله لذا) أي : لتقديم ما لا ريب نسبي فيه ، على ما فيه ريب نسبي (علّل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق) لهم في الرواية (بأنّ ذاك) الذي هو

لا يحتمل إلا الفتوى وهذا يحتمل التقيّة ، لأنّ الرّيب الموجود في الثاني منتفٍ في الأوّل .

وكذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمالٍ في أحدهما ، مفقود علماً أو ظناً في الآخر ، فتدبر .

فكلّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريبٌ لا يوجد في الآخر أو يوجد ولا يعدّ لغاية ضعفه ريباً ، فذاك الآخر مقدّم عليه .

مخالف للعامة (لا يحتمل إلا الفتوى ، وهذا) الموافق للعامة (يحتمل التقيّة ، لأنّ الرّيب الموجود في الثاني) وهو : الموافق للعامة (منتفٍ في الأوّل) المخالف للعامة .

(وكذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمالٍ في أحدهما ، مفقود) ذلك لاحتمال (علماً أو ظناً في الآخر ، فتدبر) ولعلّه إشارة إلى أن ميزان المرجّحات هو المطابقة للواقع ، وحيث لم يكن معنى المطابقة للواقع : جعل الراجح أقرب إلى ذهن العامل من المرجوح - لفقد دليل في المرجحات المنصوصة ، يدلّ على أن كل ما كان أقرب بنظر العامل يكون مقدّماً على الآخر - فلا يتم ما ذكره المصنّف من الترجيح بكل ظنّ .

ثم على تقدير التقديم لكلّ ما يوافقه الظنّ على ما ليس فيه مثل هذا الظنّ (فكلّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر) مثل ذلك الرّيب ، (أو يوجد ولا يعدّ لغاية ضعفه ريباً) قوله : « ريباً : » مفعول قوله « لا يعدّ » (فذاك الآخر) الذي لا ريب فيه أو فيه ريب ضعيف جداً (مقدّم عليه) أي : على ما فيه الرّيب أو فيه ريب أقوى .

وأظهر من ذلك كلّهُ ، في إفادة الترجيح بمطلق الظنّ ، ما دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة ، بناءً على أنّ الوجه في الترجيح بها أحد وجهين :

أحدهما : كون المخالف أبعد من التقيّة ، كما علّل به الشيخ والمحقّق ؛

(وأظهر من ذلك كلّهُ) أي : من تلك الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ، ومن الوجه الرابع الذي ذكرناه قبل نصف صفحة تقريباً بقولنا : ومما يستفاد منه المطلوب (في إفادة الترجيح بمطلق الظنّ) ما يلي :

ومن الواضح : إنّ هذا غير مذكّره قبل أسطر بقوله : « ولعلّه لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامة ... » ، فإنّ قوله : « لعلّه » ، تأييد لكون الأخذ بالمشهور من جهة ان المشهور أقرب إلى الصواب ، وإن قوله : « لذا علّل » ، تأييد مستقل لأصل المطلوب الذي بيّنه بقوله قبل صفحتين تقريباً : « فالذي يمكن أن يستدلّ به لترجيح مطلق الظنّ الخارجي وجوه » .

وعليه : فإن الأظهر دلالة من كل ذلك : (مادّل من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة) فإذا كان هناك خبران أحدهما موافق للعامة ، والآخر مخالف ، وتعارضاً يؤخذ بالمخالف (بناءً على أنّ وجه الترجيح بها) أي : بمخالفة العامة (أحد وجهين) على ما يلي :

(أحدهما : كون المخالف أبعد من التقيّة ، كما علّل به الشيخ والمحقّق) ولا يخفى : ان المراد « بالأبعد » هنا : ليس التفضيل ، بل : البعد ، فإنّ صيغة التفضيل كثيراً ما تستعمل في أصل المعنى ، فالأحوط .. مثلاً .. معناه : إنّه احتياط ، و « الأولى » معناه : إنّه قريب ، وليس الآخر قريباً ، وهكذا .

فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعدية أحدهما عن خلاف الحق ، ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء ، بل المستفاد منه عدم اشتراط الظن في الترجيح ، بل يكفي تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر ، كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالإضافة إلى معارضه .

لكن هذا الوجه لم يُنص عليه في الأخبار ، وإنما هو شيء مستنبط منها ، ذكره الشيخ ومن تأخر عنه .

(فيستفاد منه) أي من هذا التعليل (اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعدية أحدهما عن خلاف الحق ، ولو كانت) تلك القرينة الخارجية (مثل الشهرة ، والاستقراء) والاجماع المنقول ، وما أشبه ذلك .

(بل المستفاد منه) أي : مما دل من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة : العامة (: عدم اشتراط الظن في الترجيح ، بل يكفي) في حصول الترجيح (تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين ، بعيد في الآخر) ولو لم يكن مفيداً للظن بالواقع ، فلا يلزم الظن وإنما يوجد الاحتمال (كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب) .

وعليه : فوجود ريب في الجملة في الخبر ، يوجب تقدّم معارضه عليه ، وإن لم يكن معارضه مظنوناً ، فإذا كان خبراً ليس فيه ريب وذلك (بالإضافة إلى معارضه) أي : بالنسبة إلى معارضه ، نأخذ بما لا ريب فيه ونترك ما فيه الريب .

(لكن هذا الوجه) وهو : كون المخالف أبعد من التقية (لم يُنص عليه في الأخبار) العلاجية (وإنما هو شيء مستنبط منها) أي : من الأخبار (ذكره الشيخ ومن تأخر عنه) كالمحقق وغيره ، فلا يمكن الاستناد إلى هذا الوجه في كفاية

نعم ، في رواية عبيد بن زرارة : « ما سَمِعْتُهُ مِنِّي يُشَبِّهُ قَوْلَ النَّاسِ فَفِيهِ التَّقِيَّةُ ، وما سَمِعْتُ مِنِّي لَا يُشَبِّهُ قَوْلَ النَّاسِ ، فلا تَقِيَّةَ فِيهِ » .
 الثاني : كَوْنُ الْمُخَالَفِ أَقْرَبَ مِنْ حَيْثُ الْمَضْمُونُ إِلَى الْوَاقِعِ .

تَطَرَّقَ إِحْتِمَالُ غَيْرِ بَعِيدٍ فِي أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ بَعِيدٍ فِي الْآخَرِ .
 (نعم) رواية : « دَعِ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ » ^(١) مُؤَيَّدٌ لِهَذَا الْإِحْتِمَالِ ، وَكَذَا (في رواية عبيد بن زرارة) قَالَ عليه السلام : (مَا سَمِعْتُهُ مِنِّي يُشَبِّهُ قَوْلَ النَّاسِ فَفِيهِ التَّقِيَّةُ ، وَمَا سَمِعْتُ مِنِّي لَا يُشَبِّهُ قَوْلَ النَّاسِ ، فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ) ^(٢) فَالْمَعْيَارُ كَوْنُ الْمُخَالَفِ أْبْعَدَ عَنِ التَّقِيَّةِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ ، إِذْ مَجْرَدُ الشُّبْهِ بِقَوْلِ النَّاسِ يَسْقُطُ الْخَبَرُ فِي قِبَالِ الَّذِي لَا يُشَبِّهُ قَوْلَ النَّاسِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ ظَنٌّ مُوَافِقٌ لِمَا لَا يُشَبِّهُ قَوْلَ النَّاسِ ، اذْ لَيْسَ الْمَعْيَارُ الظَّنُّ ، وَإِنَّمَا الْمَعْيَارُ : الْأُبْعَدِيَّةُ ، وَالرَّيْبُ ، وَمَا أَشَبَّهُ ذَلِكَ .
 (الثاني) مِنْ وَجْهِي التَّرْجِيحِ بِمُخَالَفَةِ الْعَامَّةِ (: كَوْنُ الْمُخَالَفِ أَقْرَبَ مِنْ حَيْثُ الْمَضْمُونُ إِلَى الْوَاقِعِ) وَالْأَقْرَبِيَّةُ إِلَى الْوَاقِعِ إِمَّا مِنْ جِهَةِ الْكَمِّ ، أَوْ مِنْ جِهَةِ الْكَيْفِ .
 أَمَّا مِنْ جِهَةِ الْكَمِّ : فَمِثْلُ أَنْ يَكُونَ فِي كُلِّ عَشْرَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُخَالَفَةِ لِلْعَامَّةِ سَبْعَةٌ مِنْهَا يُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ ، بَيْنَمَا فِي الْأَخْبَارِ الْمُوَافِقَةِ لِلْعَامَّةِ خَمْسَةٌ مِنْهَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ .
 وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الْكَيْفِ : فَمِثْلُ أَنْ يَقُولَ الْعَامَّةُ : بَأَنَّ النَّجْسَ بِالْبَوْلِ يُغْسَلُ مَرَّةً ، وَالْوَاقِعُ أَنَّهُ يَغْسَلُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ، فَإِذَا كَانَ خَبْرَانِ أَحَدُهُمَا يَقُولُ بِالْمَرَّةِ ، وَالْآخَرُ بِالْمَرَّتَيْنِ ، فَالْمَرَّتَيْنِ أَقْرَبُ إِلَى الْوَاقِعِ .

(١) - غَوَالِي اللَّذَالِي : ج ١ ص ٣٩٤ ح ٤٠ ، كَنْزُ الْفَوَائِدِ ج ١ ص ٣٥١ ، الذِّكْرِيُّ : ص ١٣٨ ، الْغَارَاتِ :

ص ١٢٥ ، وَسَائِلُ الشِّيْعَةِ : ج ٢٧ ص ١٦٧ ب ١٢ ح ٣٣٥٠٦ ، الْمَعْجَمُ الْكَبِيرُ : ج ٢٢ ص ١٤٧ ح ٣٩٩ .

(٢) - وَسَائِلُ الشِّيْعَةِ : ج ٢٧ ص ١٢٣ ب ٩ ح ٣٣٣٧٩ وَقَرِيبٌ مِنْهُ فِي تَهْذِيبِ الْأَحْكَامِ : ج ٨ ص ٩٨ ب ٣٦ ح ٩ ، الْاِسْتِبْصَارُ : ج ٣ ص ٣١٨ ب ١٨٣ ح ١٠ .

والفرق بين الوجهين : انَّ الأوَّل كاشفٌ عن وجه صدور الخبر ، والثاني كاشفٌ عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع .

وهذا الوجه منصوصٌ في الأخبار ، مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقوله عليه السلام : « فَاِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ » ، و « مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرُّشَاد » .
فانَّ هذه القضية قضية غالبية لا دائمة ، فيدلُّ على أنَّه يكفي في الترجيح الظنُّ بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين .

(والفرق بين الوجهين : انَّ الأوَّل) : وهو ما ذكرناه بقولنا : «أحدهما كون المخالف أبعد من التقيَّة» (كاشفٌ عن وجه صدور الخبر) فالخبر الصادر موافقاً للتقية ، يكون تقيةً ، بينما الخبر الصادر على خلاف التقيَّة يكون مطابقاً للواقع .
(والثاني) : وهو ما ذكرناه بقولنا : «كون المخالف أقرب من حيث المضمون» .
(كاشفٌ عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع) دون الآخر الموافق للعامة .
(وهذا الوجه) الثاني (منصوصٌ في الأخبار ، مثل تعليل الحكم المذكور) وهو الأخذ بما خالف العامة (فيها) أي : في الأخبار (بقوله عليه السلام : « فَاِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ » ^(١)) و « مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرُّشَاد » ^(٢)) فانَّ من المعلوم : ان ما فيه الرشد معناه : المطابقة للواقع .

وعليه : (فانَّ هذه القضية) أي : قضية كون الرشد في خلافهم (قضية غالبية لا دائمة) لوضوح : أنَّه كثيراً ما يتطابق رأي العامة مع رأي الشيعة (فيدلُّ على أنَّه يكفي في الترجيح : الظنُّ بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين) ممَّا يستتبي

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٦ ص ٣٠٢ ب ٢٢ ح ٥٢ ، من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ٨ ب ٢ ح ٢٢٢٣ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٠٦ ب ٩ ح ٣٣٣٣٤ .

(٢) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٦ ص ٣٠٢ ب ٢٢ ح ٥٢ ، من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ٨ ب ٢ ح ٢٢٢٣ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٠٦ ب ٩ ح ٣٣٣٣٤ .

ويدل على هذا التعليل أيضاً ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد ، من قوله « إئت فقيه البلد فاستفتيه في أمرك ، فإذا أفتاك بشيء ، فخذ بخلافه ، فإن الحق فيه » .

وأصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني إلى أبي عبد الله عليه السلام . قال : قال عليه السلام : « أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقول العامة ؟ فقلت : لا أدري . فقال : إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره ، إرادة لا بطل أمره ،

إلى الترجيح بمطلق الظن . (ويدل على هذا التعليل) أي : تعليل كون الرشد في خلافهم (أيضاً : ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد ، من قوله عليه السلام في جواب من سأل : أنه إذا لم يكن في بلد أحد من علماء الشيعة فإلى من يرجع في المسائل الحادثة ؟ فقال عليه السلام : (إئت فقيه البلد فاستفتيه في أمرك ، فإذا أفتاك بشيء ، فخذ بخلافه ، فإن الحق فيه) (١) أي : في خلاف ما يفتيك مفتي العامة .

(وأصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور) وهو كون الرشد في خلافهم (مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني إلى أبي عبد الله عليه السلام قال : قال عليه السلام : أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقول العامة ؟ فقلت : لا أدري ، فقال : إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة ، إلى غيره) أي : كانوا يخالفون طريقة الإمام عليه السلام فيما كانت تلك الطريقة مختصة به وبشيئته .

وإنما يخالفون عليه (إرادة لإبطال أمره) حتى لا تكون طريقة الشيعة التي هي

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٢٩٤ ب ٢٢ ح ٢٧ ، علل الشرائع : ص ٥٣١ ح ٤ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧

ص ١١٥ ب ٩ ح ٣٣٣٥٦ ، بحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٣٢ ب ٢٩ ح ١٤ .

وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه ، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضيلاً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس .
ويصدق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام ، على هذا النحو ،
تبعاً لسلفهم .

حتى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال : « خالفت جعفرأ في كل ما يقول أو يفعل ، لكنني لا أدري هل يُغمض عينيه أو يفتحهما في السجود » .

طريقة علي عليه السلام مشهوراً بين الناس مأخوذاً بها (وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام) في زمانه (عن الشيء الذي لا يعلمونه ، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضيلاً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس) ^(١) الطريقة الصحيحة ، وهذا لا يتنافى أخذ الثلاثة أحياناً بقوله عليه السلام في موارد مذكورة في التاريخ ، لأنها موارد اضطرارية كانت تهدد مواقعهم وإنما الغالب هو ترك طريقته عليه السلام إلى خلافه .

(ويصدق هذا الخبر) وهو خبر أبي إسحاق (سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام على هذا النحو) من ترك فتاوى الأئمة عليهم السلام إلى ما يخالفها غالباً وذلك (تبعاً لسلفهم) من الثلاثة الذين تقدموا علياً عليه السلام (حتى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال : خالفت جعفرأ في كل ما يقول أو يفعل ، لكنني لا أدري هل يُغمض عينيه أو يفتحهما في السجود) حتى أخالفه ^(٢) إلى غيره ؟ .

ولا يخفى : إننا إذا راجعنا اليوم فتاوى العامة والخاصة ، رأينا كثيراً منها متطابقة ، لكن لم يكن الأمر في زمن الأئمة عليهم السلام على هذا المنوال ، بل كان المخالفون يعملون على خلاف الأئمة عليهم السلام ، كما هو شأن كل حكومتين متعارضتين حيث

(١) - وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١١٦ ب ٩ ح ٣٣٣٥٧ ، علل الشرائع : ص ١٧٩ و ص ٥٣١ .

(٢) - مفتاح الكرامة : ج ٣ ص ٣٩٣ .

والحاصل : أنَّ تعليلَ الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع ، حتَّى أنَّه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد ، ظاهرٌ في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد .

تعمل كل منهما على خلاف الأخرى .

ومن المعلوم : إنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا الخلفاء المنصوص عليهم من الله ورسوله ، وكانوا يذكرون الناس بذلك ويحكمون على قلوبهم وأفكارهم ، وكان الناس ينظرون إليهم بهذا المنظار ممَّا يثير قلق حكام الجور ، فيعملون على مخالفتهم وطمس ذكرهم ، وممَّا يدل على أن الأئمة عليهم السلام كانوا يدعون إلى حقهم ويذكرون الناس بذلك ، دعمهم لمن قام من بني الزهراء عليهم السلام بثورات ضد الحاكمين الغاصبين بالدعاء لهم والترحم عليهم .

(والحاصل : أنَّ تعليل الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه) أي : بكون ذلك الخلاف (أقرب إلى الواقع ، حتَّى أنَّه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد) من فقهاء الشيعة وعلمائهم كما في قوله عليه السلام : « إئت فقيه البلد فاستفتِهِ في أمرك ، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنَّ الحق فيه » (١) فإنَّ هذا التعليل (ظاهرٌ في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد) .

وإنما ذكرنا المظنة ، لوضوح : إنَّ المستفتي من فقيه البلد لا يقطع بأن خلاف

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٢٩٤ ب ٢٢ ح ٢٧ ، علل الشرائع : ص ٥٣١ ح ٤ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١١٥ ب ٩ ح ٣٣٣٥٦ ، بحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٣٣ ب ٢٩ ح ١٤ .

وإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي ادّعيناه في روايات الترجيح بالأصديّة والأوثقيّة ، فالظاهر أنّه يحصل من المجموع دلالة لفظيّة تامّة . ولعلّ هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجيّة هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر ، بل يوجب في أحدهما مزيّة مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحقّ

فتوى فقيه البلد هو المطابق للواقع قطعاً .

(وإذا انضمّ هذا الظهور) وهو ما ذكرناه بقولنا : « ظاهر في وجوب الترجيح ... » (إلى الظهور الذي ادّعيناه في روايات الترجيح بالأصديّة والأوثقيّة) ونحوهما (فالظاهر : أنّه يحصل من المجموع دلالة لفظيّة تامّة) للترجيح بكلّ ظنّ داخلي أو خارجي وإن كان الظنّ غير معتبر .
ومن المعلوم : إنّ الدلالة اللفظيّة قد تستفاد من لفظ واحد ، وقد تستفاد من ألفاظ متعدّدة ، كما في اللفظ وقرينة المجاز ، وفي العام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، والمُجمل والمبيّن ، وما أشبه ذلك ، فلا إستغراب في قول المصنّف : « من إفادة إنضمام ظهور » إلى ظهور ، لما ذكره من الدلالة اللفظيّة على الترجيح بمطلق الظنّ .

(ولعلّ هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجيّة) حسب ما ذكرناه : من ضمّ ظهور إلى ظهور (هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر) رجحاناً ظنيّاً .

(بل) دعاهم إلى العمل بكلّ ما (يوجب في أحدهما مزيّة مفقودة في الآخر) وإن لم يكن صاحب المزيّة يوجب الظنّ ، كما قال (ولو بمجرد كون خلاف الحقّ

في أحدهما أبعد منه في الآخر ، كما هو كذلك في كثير من المرجحات .
فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره عليه السلام ، من
متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير المحل .
ثم إن الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظية ، فلا إشكال
في الاعتماد عليها ؛ وإن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الاشعار ،

في أحدهما أبعد منه في الآخر ، كما هو كذلك في كثير من المرجحات (فإن كثيراً
من المرجحات يكون سبباً لكون الراجح أبعد عن خلاف الحق بالنسبة إلى
الآخر .

وعليه : (فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا) وهو صاحب الحدائق على ما
حكاه بعض ، حيث أخذ (على العلامة وغيره عليه السلام) إشكالاً وهو ما ذكره المصنف
بقوله : (من متابعتهم في ذلك) أي : في الترجيح بالظن غير المعتبر (طريقة
العامة) لأن العامة هم الذين يعملون بالظن غير المعتبر ، لا الخاصة ، فإن هذا
الكلام من صاحب الحدائق هو (ظن في غير المحل) وقوله : « ظن » ، خبر قوله :
« فما ظنه بعض المتأخرين » .

(ثم إن الاستفادة التي ذكرناها) قبل أسطر من ضم الظهورين : ظهور التعليل
في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة ، منضمّاً إلى الظهور المدعى
في روايات الترجيح بالأصدية والأوثقية (إن دخلت تحت الدلالة اللفظية ،
فلا إشكال في الاعتماد عليها) أي : على هذه الاستفادة .

لكن (وإن لم يبلغ هذا الحد) من الدلالة اللفظية (بل لم يكن إلا مجرد
الاشعار) بالدلالة ، فإن الدلالة اللفظية : كون اللفظ ظاهراً في معنى ، بينما
الاشعار هو : كون اللفظ له إيماء وإشارة إلى ذلك المعنى من غير ظهور فيه ،

كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق .

فإن لم يبلغ المجموع حدَّ الحجَّة ، فلا أقلَّ من كونها أمانة مفيدة للظنِّ بالمدعى .

ولا بد من العمل به ، لأنَّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت ،

(كان مؤيداً لما ذكرناه : من ظهور الاتفاق) من العلماء على الترجيح بكلِّ مرجح ظنيٍّ وإن لم يكن منصوباً .

(فإن لم يبلغ المجموع) من المؤيد - بالكسر - والمؤيد - بالفتح - (حدَّ الحجَّة ، فلا أقلَّ من كونها أمانة مفيدة للظنِّ بالمدعى) أي : بالذي ادعيته من الترجيح بكلِّ ظنٍّ .

(و) المراد بهذا الظنُّ الذي ادعى أنه (لا بد من العمل به) هو الظنُّ الانسدادي ، فإنَّ المصنَّف لما تنزَّل عن الدلالة اللفظية إلى مجرد الأشعار ، وضمَّ إليه ظهور الاتفاق ، ثم تنزَّل عن حجَّة المجموع وكونه مفيداً للقطع بالمدعى إلى كونه أمانة ظنية ، تمسك في إثبات اعتبار هذا الظنِّ بدليل الانسداد ، فبيَّن مقدمات هذا الانسداد كي يستنتج من هذه المقدمات المدعى المذكور .

فكما ان الانسداد يجري في كلي الأحكام بعد تمامية المقدمات ، كذلك يجري في خصوص بعض الموارد والذي من تلك الموارد ما نحن فيه : من الترجيح بسبب الظنِّ غير المعبر .

والمقدمات هي ما أشار إليها : من وجوب التكليف بالترجيح ، والمرجح بالمنصوص غير واف ، فيدور الأمر بين الترجيح بمطلق الظنِّ أو بالوهم ، وحيث أنَّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح ، لزم الترجيح بالظنِّ ، وذلك (لأنَّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت) .

لأنَّ التَّخْيِيرَ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ وَعَدَمَ مِلَاحَظَةِ الْمَرْجَّحَاتِ ، يُوْجِبُ مَخَالَفَةَ الْوَاقِعِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَارِدِ ، لِأَنَّا نَعْلَمُ بِوُجُوبِ الْأَخْذِ بِبَعْضِ الْأَخْبَارِ الْمُتَعَارِضَةِ وَطَرَحِ بَعْضِهَا مَعَيَّنًا .

وَالْمَرْجَّحَاتِ الْمَنْصُوصَةِ فِي الْأَخْبَارِ غَيْرِ وَاقِيَةٍ . مَعَ أَنَّ تِلْكَ الْأَخْبَارَ مُعَارِضٌ لِبَعْضِهَا بَعْضًا ، بَلْ بَعْضُهَا غَيْرُ مَعْمُولٍ بِهِ بِظَاهِرِهِ ، كَمَقْبُولَةِ ابْنِ حَنْظَلَةَ الْمُتَضَمِّنَةِ لِتَقْدِيمِ الْأَعْدَلِيَّةِ عَلَى الشُّهُرَةِ ، وَمَخَالَفَةَ

وَأَمَّا كَانَ هَذَا التَّكْلِيفُ ثَابِتًا (لِأَنَّ التَّخْيِيرَ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ وَعَدَمَ مِلَاحَظَةِ الْمَرْجَّحَاتِ ، يُوْجِبُ مَخَالَفَةَ الْوَاقِعِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَارِدِ) .

وَأَمَّا يُوْجِبُ مَخَالَفَةَ الْوَاقِعِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَارِدِ (لِأَنَّا نَعْلَمُ بِوُجُوبِ الْأَخْذِ بِبَعْضِ الْأَخْبَارِ الْمُتَعَارِضَةِ وَطَرَحِ بَعْضِهَا) وَذَلِكَ أَخْذًا بِبَعْضِ الْأَخْبَارِ (مَعَيَّنًا) لَا التَّخْيِيرَ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ .

(وَالْمَرْجَّحَاتِ الْمَنْصُوصَةِ فِي الْأَخْبَارِ غَيْرِ وَاقِيَةٍ) بِتَرْجِيحِ بَعْضِ الْأَخْبَارِ عَلَى بَعْضٍ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ (مَعَ) أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْأَخْذُ بِالْأَخْبَارِ الْعِلَاجِيَّةِ ، لِـ (أَنَّ تِلْكَ الْأَخْبَارَ مُعَارِضٌ لِبَعْضِهَا بَعْضًا) فَإِنَّ بَعْضَ الْأَخْبَارِ يَرْجَحُ أَحَدُ الْمَرْجَّحَاتِ عَلَى غَيْرِهِ ، فِيمَا الْبَعْضُ الْآخَرُ مِنَ الْأَخْبَارِ يَرْجَحُ غَيْرَ هَذَا الْمَرْجَّحِ عَلَيْهِ .

(بَلْ بَعْضُهَا) أَيِ : بَعْضُ الْمَرْجَّحَاتِ الْمَنْصُوصَةِ (غَيْرِ مَعْمُولٍ بِهِ بِظَاهِرِهِ ، كَمَقْبُولَةِ ابْنِ حَنْظَلَةَ ^(١) الْمُتَضَمِّنَةِ لِتَقْدِيمِ الْأَعْدَلِيَّةِ عَلَى الشُّهُرَةِ ، وَ) عَلَى (مَخَالَفَةِ

(١) - الْكَافِي (أَصُول) : ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ ، تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ : ج ٦ ص ٣٠٢ ب ٢٢ ح ٥٢ ، مِنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه : ج ٢ ص ٨ ب ٢ ح ٣٢٢٣ ، وَسَائِلُ الشَّيْعَةِ : ج ٢٧ ص ١٠٦ ب ٩ ح ٣٢٢٣٤ .

العامة ، وموافقة الكتاب .

وحاصل هذه المقدمات : ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً ، فينحصر العمل في الظن بالمرجح .

فكلما ظن أن مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به ، وإلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع مرجح غيره عليه .
والأول : مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم

العامة ، و) على (موافقة الكتاب) مع وضوح : أن الخبر المخالف للكتاب يضرب به عرض الحائط ، ولو كان راويه اعدل من راوي الخبر الموافق للكتاب ، وهكذا ، مما سيأتي في باب التعادل والتراجيح إنشاء الله تعالى .

(وحاصل هذه المقدمات : ثبوت التكليف بالترجيح) بين المتعارضين ، بأن يرجح بعض الأخبار على بعض (وانتفاء المرجح اليقيني) بحيث نقطع بأن هذا الخبر مرجح على الخبر الآخر (وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً) يعني أنه لا قطع بالترجيح ولا ظن بالترجيح ظناً خاصاً .

وعليه : (فينحصر العمل) في باب ترجيح خبر على خبر في باب الأخبار المتعارضة (في الظن) الانسداد (بالمرجح ، فكلما ظن أنه مرجح في نظر الشارع ، وجب الترجيح به ، وإلا) بأن لم نأخذ بالظن الانسداد في الترجيح ، (لوجب ترك الترجيح) مطلقاً والقول بالتخيير بين الخبرين في جميع الموارد .
(أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع مرجح غيره عليه) بأن نأخذ بالوهم ونترك الظن .

(والأول) : وهو ترك الترجيح (مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم

التكليف بوجوب الترجيح ، والثاني ترجيح المرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء لأجل تعذر العلم على أحدهما وقبحه بديهياً .

وحيثُ : فإذا ظننا من الأمارات السابقة أن مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع ، تعين الأخذ به .

هذا ، ولكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين

التكليف بوجوب الترجيح (في تلك الموارد .

(والثاني) : وهو العمل بالوهم في قبال الظن (ترجيح المرجوح على الراجح) لأننا لو تركنا الظن بالرجحان لزم أن نأخذ بالوهم (في مقام وجوب البناء) على أحد الطرفين .

وإنما يجب البناء على أحد الطرفين (لأجل تعذر العلم على أحدهما) إذ لا علم لتقديم هذا الخبر على ذلك ، كما أنه لا ظن خاص عليه ، فيدور الأمر بين الظن الانسدادي أو الوهم ، فإذا لم نأخذ بالظن يلزم أن نأخذ بالوهم (وقبحه) أي : قبح الأخذ بالوهم ، لأنه من ترجيح المرجوح على الراجح (بديهياً) كما ذكرناه في بحث مقدمات الانسداد .

(وحيثُ) أي : حين لزوم العمل بالظن الانسدادي في باب الترجيح (فإذا ظننا من الأمارات السابقة : أن مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع ، تعين الأخذ به) أي : بهذا الشيء الذي هو أقرب في نظر الشارع إلى الواقع وترك ما ليس بأقرب ، وهذا هو معنى الترجيح بالظن الانسدادي ، وإن لم يكن منصوباً .

(هذا) تمام الكلام في الأخذ بالمرجحيات الظنية غير المنصوبة ، لكن المصنف رجع عن ذلك فقال : (ولكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين

المتعارضين الفاقدين للمرّجّحات المعلومة ، كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة التي دلّ العرفُ على وجوب الترجيح بها ، كتقديم النصّ والأظهر على الظاهر .

وبيان ذلك : أنّ ما كان من المتعارضين من قبيل النصّ والظاهر ، كالعام والخاصّ وشبههما ممّا لا يحتاجُ الجَمْعُ بينهما إلى شاهد ، فالمرجّح فيه معلومٌ من العرف .

المتعارضين الفاقدين للمرّجّحات المعلومة (شرعاً) كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة (وهذا مثال للمرّجّحات المعلومة) التي دلّ العرفُ على وجوب الترجيح بها (والشارع سكّث عن العرف ممّا معناه : أمضاء العرف) كتقديم النصّ والأظهر على الظاهر (فاذا فقد مثل هذا الترجيح الدلاليّ المعلوم ، نقول بالتخيير فيه ، لأنّ نرجع إلى الظنّ بالترجيح .

وعلى هذا : فاذا لم يكن مرّجح معلوم ، ولا مظنون بالظنّ الخاصّ ، نترك الترجيح بين الخبرين ، ونأخذ بأحدهما حتى وإن كان رجحان ظنيّ إنسداديّ مع أحدهما ، سواء كان الترجيح المعلوم من قبيل الترجيح السندي ، أو الدلاليّ ، أو جهة الصدور .

(وبيان ذلك :) أي : بيان أنّه لا نقدّم أحد الخبرين على الآخر بالظنون الانسدادية هو : (إنّ ما كان من المتعارضين من قبيل النصّ والظاهر ، كالعام والخاصّ ، وشبههما) كالمطلق والمقيّد (ممّا لا يحتاجُ الجَمْعُ بينهما إلى شاهد) خارجي ، بل إنّ العرف إذا رأى العام والخاصّ ، قدّم الخاص على العام ، وإذا رأى المطلق والمقيّد ، قدّم المقيّد على المطلق (فالمرجح فيه معلوم من العرف) بلا حاجة إلى أمر خارجي ، كالشهرة ، والاستقراء ، والاجماع المنقول ، وما أشبه ذلك .

وما كان من قبيل تعارض الظاهرين ، كالعامين من وجه وشبههما ممّا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد ، فالوجه فيه ، كما عرفت سابقاً ، عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة ، لا بمطابقة أحدهما لظنّ خارجيّ غير معتبر ، ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظنّ ، بل يرجع فيه إلى الأصول والقواعد .

(وما كان من قبيل تعارض الظاهرين ، كالعامين من وجه ، وشبههما) مثل ماورد : من ان « ثَمَنُ الْعَذْرَةِ سُحِت » (١) و « لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ » (٢) ، فإنّ هذين الخبرين بمثابة مورد الاجتماع في العامين من وجه (ممّا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد) من الخارج حتى يقدّم هذا على ذاك ، أو ذاك على هذا (فالوجه فيه كما عرفت سابقاً : عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة) في أحدهما على الآخر (لا بمطابقة أحدهما لظنّ خارجيّ غير معتبر) مثلاً : إذا قال الشارع : أكرم العلماء وقال : لا تكرم الفساق ، نقدّم لا تكرم الفساق بالنسبة إلى العالم الفاسق - الذي هو مورد الاجتماع - على أكرم العلماء ، لأنّ لا تكرم أقوى دلالة في معناه من أكرم العلماء ، حيث أنّ الفاسق مكروه في نظر الشارع أشد كراهة .

(ولذا) أي لأنّه لا يقدّم أحدهما على الآخر بسبب ظنّ خارجيّ (لم يحكم فيه) أي : في ما كان من قبيل تعارض الظاهرين (بالتخيير مع عدم ذلك الظنّ) أي الظنّ الخارجيّ (بل يرجع فيه) بعد التساقط هنا (إلى الأصول والقواعد) إذا كان

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٧٢ ب ٢٢ ح ٢٠١ ، الاستبصار : ج ٣ ص ٥٦ ب ٣١ ح ٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ١٧٥ ب ٤٠ ح ٤٠٢٢٨٤ .

(٢) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٢٢٦ ح ٣ ، تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٧٢ ب ٢٢ ح ٢٠٢ ، الاستبصار : ج ٣ ص ٥٦ ب ٣١ ح ١ و ٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ١٧٥ ب ٤٠ ح ١٢٢٨٥ .

فهذا كاشفٌ عن أنّ الحكم فيهما ذلك من أول الأمر للتساقط ، لإجمال الدلالة .

هناك في البين أصل أو قاعدة .

وعليه : (فهذا) الذي ذكرناه : من أنه لم يحكم فيه بالتخير (كاشفٌ عن أنّ الحكم فيهما) أي : في الخبرين المتعارضين العامين من وجه (ذلك) أي : الرجوع إلى الأصول والقواعد (من أول الأمر) أي : بمجرد رؤية هذين الخبرين المتعارضين وذلك (للتساقط) متعلق بقوله : « يرجع » (لإجمال الدلالة) فإنّ الإنسان لا يعلم المراد وقوله : « لإجمال » متعلق بقوله : « للتساقط » .

والحاصل : إنّ في مورد العام من وجه ، إذا كان أحدهما أقوى دلالة فهو ، وإلاّ كان المرجع الأصول والقواعد الأولية ، وهذا شاهدٌ على أنّه ليس من باب التعارض بين الخبرين ليكون المرجع المرجحات المنصوصة فكيف بالمرجح غير المنصوص الذي هو عبارة عن الظنّ الانسدادي ؟ .

قال في الأوثق : « لا يخفى : إنّ المصنّف قد ذكر في باب التعادل والترجيح في المتعارضين وجوها :

الأول : الرجوع فيهما إلى المرجحات السندية ومع فقدتها فالتخير .

الثاني : الحكم بالإجمال في مادة الاجتماع من أول الأمر ، والرجوع إلى الأصول .

الثالث : التفصيل بين ما لم يكن للمتعارضين مورد سليم عن المعارض كقوله : إغتسل للجُمعة الظاهر في الوجوب ، وقوله : ينبغي الغُسل للجُمعة الظاهر في الاستحباب .

وما كان من قبيل المتباينين الذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين ،
فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية .
ومن المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين :
أحدهما : ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنة مطابق
لأحدهما ،

فالأول : وهو ما كان لهما مورد سليم عن المعارض ، كالعامين من وجه « (١) » .
(و) الثاني وهو (ما كان من قبيل المتباينين الذين لا يمكن الجمع بينهما
إلا بشاهدين) وذلك لأنه بحاجة إلى شاهد في هذا الجانب ، وشاهد في الجانب
الآخر .

مثلاً : إذا قال : انصر زيداً ، وقال : لاتنصر زيداً ، وقام شاهد على أن مراده من
أنصر : نصرته على الكفار ، يلزم قيام شاهد آخر على أن المراد من لاتنصره : عدم
نصرته على المؤمنين الذين اختلفوا مع زيد ، ولا يكفي الشاهد الأول الذي اثبت
المراد من : انصر ، في كشف المراد من : لاتنصر ، إذ من المحتمل أن يكون مراده
من لاتنصر معنى آخر ، مثل : لاتنصره في مقابل أرحامه ، وهكذا .

وعليه : (فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية)
يعني غير المرجحات الدلالية ، فان المرجحات الدلالية إنما تكون في الداخل .
(ومن المعلوم : أن موارد هذا التعارض) التبايني (على قسمين) كما يلي :
(أحدهما : ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل ، أو عموم كتاب ، أو سنة ، مطابق
لأحدهما) بأن كان الخبران أحدهما مطابق لأصل ، أو سنة ، أو كتاب ، في قبيل

(١) - أوثق الوسائل : ص ٢٤٧ الوجه الثاني والثالث مما استدل به للترجيح .

وهذا القسم يُرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل .

وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمانة خارجية - وذلك لأن العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقيني .
والخبر المخالف له لا ينهض لذلك ، لمعارضته بمثله ، والمفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت - فلا وارد على العموم والأصل .

القسم الثاني الذي يكون كلا الخبرين مخالفاً للأصل ، أو الكتاب ، أو السنة - مثلاً -
كما سيأتي إنشاء الله تعالى .

(وهذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم ، أو) يرجع فيه إلى (الأصل) إذا لم يكن عموم من كتاب أو سنة ، ويرجع إليهما حتى (وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمانة خارجية) لم تكن مستندة إلى نفس الخبر .
(وذلك) أي : وجوب الرجوع في هذا القسم إلى العموم أو الأصل إنما هو (لأن العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه) أي عن ذلك العموم أو الأصل (إلا بوارد يقيني) له قوة رفع اليد عن الأصل والعموم .

(و) من الواضح : إن (الخبر المخالف له) أي : لذلك الخبر الموافق لأصل أو عموم (لا ينهض لذلك) أي : لأن يكون وارداً يقينياً ، وذلك (لمعارضته) أي : لمعارضة هذا الخبر المخالف (بمثله) لأن المفروض هناك خبران أحدهما موافق للأصل أو العموم ، والآخر مخالف للأصل والعموم .

(و) إن قلت إن الخبر المخالف موافق لظن إنسداد خارجي ، فلماذا لا يقدم هذا الخبر المخالف على الخبر الموافق للأصل أو العموم ؟ .

قلت : (المفروض : أن وجوب الترجيح بذلك الظن) الذي طابق الخبر المخالف (لم يثبت) شرعاً (فلا وارد على العموم والأصل) .

القسم الثاني : ما لا يكون كذلك . وهذا أقل قليل بين المتعارضات ، فلو فرضنا العمل فيه بالتخير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذور .

نعم ، الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن خصوصاً ، مع أن مبنى المسألة على حجية الخبر من باب الظن ، غير مقيد بعدم الظن الفعلي على خلافه .

والحاصل : إن الخبر الموافق للأصل أو العموم ، يقدم على المخالف لهما وإن كان الخبر المخالف موافقاً لظن إنسداد خارجي .

(القسم الثاني : ما لا يكون كذلك) أي : لا يمكن الرجوع في تعارض الخبرين إلى أصل ، أو عموم ، لأن الأصل أو العموم مخالف لكليهما ، كما إذا كان هناك خبران : أحدهما يقول بالوجوب ، والآخر يقول بالحرمة ، والأصل : الإباحة . (وهذا أقل قليل بين المتعارضات) فإن الأغلب موافقة أحد الخبرين لأصل أو عموم (فلو فرضنا العمل فيه) أي : في هذا القسم (بالتخير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذور) من علم ، أو ظن خاص ، أو ظن إنسداد ، لعدم تمامية مقدمات الانسداد ، مع كون هذا القسم أقل القليل على ما عرفت .

(نعم ، الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن) الانسداد (خصوصاً مع إن مبنى المسألة على حجية الخبر من باب الظن ، غير مقيد بعدم الظن الفعلي على خلافه) فليعمل بالخبر من باب الظن النوعي ، وإن كان ظن فعلي على خلاف هذا الخبر . وعليه : ففي الصورة المفروضة ليس في العمل بالتخير ، والأخذ بأي من الخبرين ، محذور ، خصوصاً مع إن بناء مسألة الترجيح على حجية الخبر

والدليل على هذا الاطلاق مشكّل ، خصوصاً لو كان الظنّ المقابل من الشهرة المحققة أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة ، فإنّ إثبات حجّة الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وإن لم نقل بحجّة الشهرة ؛ ولذا

من باب الظنّ النوعي غير مقيد بعدم الظنّ الفعلي على الخلاف ، فإنّ الظنّ الحاصل من الأمانة الخارجية على خلاف الخبر المعمول به لا محذور فيه إذ الظنّ النوعي حاصل في هذا الخبر ، وإن كان ظنّ فعلي خارجي على خلافه .

(والدليل على هذا الاطلاق) أي : إطلاق : العمل بالخبر وإن كان ظنّ فعلي على خلافه (مشكّل ، خصوصاً لو كان الظنّ المقابل) للخبر المعمول به (من الشهرة المحققة ، أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة) لا نقل الاجماع مطلقاً ، فإنه لا يلزم تحقق الشهرة فضلاً عن تحقق الاجماع ، فإنه كثيراً ما يكون ناقل الاجماع قد استند إلى أصل أو رواية لها دلالة بنظرة ، أو ما أشبه ذلك .

ثم بيّن المصنّف قوله : مشكّل ، بقوله : (فإنّ إثبات حجّة الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال وإن لم نقل بحجّة الشهرة) إذ الشهرة على خلاف الخبر ترفع الثقة من الخبر ، والثقة هو ميزان حجّة الخبر لقوله عليه السلام « لا عُذْرَ لأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرَوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا » ^(١) وما أشبه ذلك ، ممّا يفيد : أنّ الملاك في الحجّة : الثقة ، سواء حصلت من نفس الخبر أو من الخارج ، وغير الثقة ، سواء كان من جهة نفس الخبر ، أو من جهة معارضة الخبر بالشهرة الخارجية ، فهو ليس بحجّة (ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من ان إثبات حجّة

(١) - رجال الكشي : ص ٥٣٦ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٣٨ ب ٢ ح ٦١ و ج ٢٧ ص ١٥٠ ب ١١ ح ٣٣٤٥٥ .

بحار الانوار : ج ٥٠ ص ٣١٨ ب ٤ ح ١٥ .

قال صاحب المدارك: «إنَّ العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكَّلٌ، وموافقةُ الأصحاب من غير دليل أشكَلٌ».

وبالجملة: فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير. وأمَّا في مقابل العمل بالأصول، فإن كان الأصل مثبتاً للاحتياط، كالاحتياط اللازم في بعض الموارد، فالأحوط العمل بالأصل، وإن كان نافياً للتكليف كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف، أو مثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط

الخبر المخالف للمشهور في غاية الاشكال (قال صاحب المدارك : انَّ العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكَّلٌ ، وموافقة الأصحاب) في فتواهم المخالفة للخبر (من غير دليل أشكل) فالنتيجة : هو العمل بالخبر المخالف للمشهور ، لأن المشكل أولى من الأشكل *بزرگ تفتاوی کهنی تبریزی*

(وبالجملة : فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير) فإذا كان هناك خبرٌ مظنون ويعارضه خبرٌ غير مظنون ، نأخذ بالخبر المظنون ، ولا نقول بالتخيير بين الخبرين ، وقوله : « بالأخذ » ، متعلق بقوله : « الاحتياط » .

(وأمَّا في مقابل العمل بالأصول) أي : العمل بالخبر المقابل للأصل (فإن كان الأصل مثبتاً للاحتياط ، كالاحتياط اللازم في بعض الموارد) كالدماء والفروج والأموال (فالأحوط العمل بالأصل) لأن في ذلك جمعاً بين الأصل والاحتياط . (وإن كان) الأصل (نافياً للتكليف ، كأصل البرائة ، والاستصحاب النافي للتكليف ، أو مثبتاً له) أي : للتكليف (مع عدم التمكن من الاحتياط)

كأصالة الفساد في باب المعاملات ، ونحو ذلك ، ففيه الاشكال .

وفي باب التراجيح تنمّة المقال ، واللّه العالم بحقيقة الحال ، والحمد لله
أولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

بأن لم يتمكن المكلف من أن يعمل فيه بالاحتياط .

ثم مثّل لقوله : أو مثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط (كأصالة الفساد في باب
المعاملات ، ونحو ذلك) مثل باب الطلاق والنكاح (ففيه الاشكال) المتقدم : من
أنه هل يختار بين الخبرين ، أو يعمل بالخبر النافي للتكليف ، أو بالمشتبك له مع
عدم التمكن من الاحتياط ؟ .

هذا (وفي باب التراجيح تنمّة المقال) والنتيجة : إن الأمر في الخبرين
المتعارضين على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون أحدهما موافقاً للظن غير المعتمد ، وهنا يؤخذ بالخبر المظنون
ولا يتخير في العمل بأي الخبرين .

الثاني : أن يكون أحدهما موافقاً للأصل المثبت للاحتياط ، وهنا يأخذ بالخبر
الموافق للاحتياط ولا يتخير في العمل بأي الخبرين .

الثالث : أن يكون أحدهما موافقاً للأصل النافي للتكليف ، أو المثبت
للتكليف ، لكن لم يتمكن المكلف من الاحتياط فهل يعمل هنا بالخبر الموافق
للأصل ، أو يتخير بين الخبرين ؟ الأمر فيه مشكل .

(واللّه العالم بحقيقة الحال ، والحمد لله أولاً وآخراً) وظاهراً وباطناً (وصلى
الله على محمد وآله الطاهرين) وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الوصائل
الى
الرسائل



مركز تحقيقات كچو پوز علوم اسلامي

_____ المقصد الثالث
_____ في الشك



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثالث من مقاصد الكتاب في الشك

مبحث البرالة والاشتغال

قد قسمنا ، في صدر هذا الكتاب ، المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي

مبحث البرالة والاشتغال

بسم الله الرحمن الرحيم

وَبِهِ نَسْتَعِينُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ ، وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .

قَالَ : (المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الشك ، قد) تقدّم مقصدان من مقاصد هذا الكتاب وهما : القطع والظن ، وهذا هو المقصد الثالث ، لأن الصفة النفسية بالنسبة إلى الأمور الخارجية على ثلاثة أقسام : علم ، وظن ، وشك ، وأما الوهم فهو داخل في مبحث الظن ، لأن الوهم هو الطرف المرجوح ، والظن هو الطرف الراجح .

المدخل

ثم إننا (قسمنا في صدر هذا الكتاب ، المكلف الملتفت) وذكرنا : إنه يلزم أن يكون الحكم مقيداً بالمكلف لأن غير المكلف لا حكم له ، والصبي المميز وإن لم يصطلحوا عليه بأنه مكلف لكنه مكلف في الجملة ، فهل يجوز للولد غير البالغ اللواط أو الزنا أو قتل الناس أو شرب الخمر أو ما أشبه هذه الأمور ، وكذلك بالنسبة إلى البنت غير البالغة ؟ .

كما ذكرنا هناك وجه قيد الالتفات (إلى الحكم الشرعي العملي) أي : الحكم

في الواقعة على ثلاثة أقسام ؛ لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي ، وإما أن يحصل له الظن ، وإما أن يحصل له الشك .
وقد عرفت أن القطع حجة في نفسه

الفرعي من الأحكام الشرعية ، فإن الأحكام الشرعية قد تكون أصولية كالاعتقادات ، وقد تكون فرعية كالأحكام الخمسة .

وعليه : فإذا إلتفت المكلف إلى الحكم الشرعي (في الواقعة) الخارجية مقابل الاعتقادية ، سواء كانت الواقعة مرتبطة بالجوارح أو القلب ، حيث إن للقلب أيضاً أحكاماً شرعية ، كحُرمة سوء الظن إذا ظهر والحسد كذلك ، بالإضافة إلى المكروهات والمستحبات بالنسبة إلى الصفات النفسية .

وإنما جيء بالواقعة بلفظ التأنيث ، لأنها صفة للصفة المقدرة ، فإن الأعمال والأقوال والنيات صفة للإنسان ، فالتقدير : الصفة الواقعة ، أما التاء في الصفة ، فهي بدل ، مثل : « عدة » ، فإن أصلهما وصف و وعد .

وعلى كل حال : فالمكلف الملتفت (على ثلاثة أقسام ، لأنه : إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي) وإنما عبّر بالقطع دون العلم ، لأن العلم يقال للمطابق للواقع ، والقطع لما يقطعه الإنسان سواء كان مطابقاً للواقع أو لم يكن ، والمعيار في مقامنا هو القطع ، سواء طابق الواقع أو لم يطابق ، فإن القاطع يعمل بقطعه بضرورة عقله (وإما أن يحصل له الظن) وهو الطرف الراجح من الطرفين ، ولم يذكر الوهم لوضوح إنه كلما حصل ظن في طرف حصل الوهم في الطرف الآخر ، فهو غني عن الذكر (وإما أن يحصل له الشك) وهو المتساوي طرفاه ، فإذا ترجح أحدهما على الآخر صار ظناً ووهماً .

(وقد عرفت : أن القطع حجة في نفسه) يحتج المولى به على العبد ، ويحتج

للشيرازي حجة القطع والظن الخاص ٢٥١ / ج ٦

لا يجعل جاعل ، والظن يمكن أن يعتبر في الطرف المظنون لأنه كاشف عنه ظناً لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً ، وهو غير واقع إلا في الجملة .

وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب .

العبد به على المولى (لا يجعل جاعل) فإن الذاتيات لا تجعل ، إذ القطع في نظر القاطع نور .

(والظن) ليس بحجة في نفسه ، لأنه نور ناقص والعقلاء لا يعتمدون على النور الناقص - على المشهور - إلا عند الضرورة ، أو قيام الدليل من الموالي ، فإنه (يمكن أن يعتبر) الحجة (في) متعلقه أي : فيما تعلق به الظن وهو (الطرف المظنون) بأن يقول الشارع ، أو المولى العرفي : إذا ظننتم بشيء فاعملوا به ، كما يمكن عكسه بأن يقول : إذا ظننت بشيء فإعمل ضد ذلك الظن (لأنه) أي : الظن (كاشف عنه) أي : عن المتعلق (ظناً) أي : كشفاً ظنياً ونوراً ناقصاً .

(لكن) مجرد الامكان لا يكفي في الحجية العقلية والعقلانية ، بل (العمل به) أي : بالظن (والاعتماد عليه في الشرعيات ، موقوف على وقوع التعبد به) أي : بالظن تعبداً (شرعاً) بأن جعل الشارع الظن في الخبر الواحد حجة ، أو عقلاً : بأن يرى العقل الأبدي في العمل بالظن كما تقدم في باب الانسداد .

(وهو) أي : التعبد بالظن (غير واقع) في الشريعة (إلا في الجملة) وفي بعض الموارد ، فإن الشارع لم يجعل الظن حجة مطلقاً ، بل جعل الظن حجة في موارد خاصة (وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب) المشتمل على مباحث القطع والظن كظواهر الألفاظ ، وقول اللغوي ،

وأما الشك ، فلمّا لم يكن فيه كشفٌ أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر ، فلو ورد في مورده حكمٌ شرعيّ ، كأن يقول : « الواقعة المشكوكة حكمها كذا » ،

والاجماع المنقول ، والشهرة ، وخبر الثقة ، وما أشبه ذلك .

كما إنّه قد ذكّر في الفقه مواردَ لحجّة الظنّ في الموضوعات : كالبيّنة ، واليد ، والسوق ، وأرض المسلم ، ونحو ذلك ، ولم نذكرها هنا ، لأنّ هذا الكتاب مختص بذكر مسائل الاصول ، وهي التي تجري من أوّل الفقه إلى آخره ، والبيّنة ونحوها لا تجري إلا في موارد خاصة ، كما نبّهنا على ذلك في بعض المباحث السابقة .

هذا ، وقد عرفت سابقاً : إنّ ما لم يرد اعتباره في الشرع من الظنون التي لم يجعلها الشارع حجة : كخبر القاص ، والشاهد الواحد ، وما أشبه ذلك ، فهو داخل في الشك حكماً ، وإن كان بصورة الظنّ موضوعاً بأن كان راجحاً في نظر الظان ، فالمقصود هنا بيان حكم الشك بالمعنى الأعم .

وكيف كان : فالقطع حجة بنفسه ، والظنّ حجة إذا اعتبره الشارع .

(وأما الشك ، فلمّا لم يكن فيه كشفٌ أصلاً) لا كشفاً تاماً كالقطع ، ولا كشفاً ناقصاً ، كالظنّ ، لأنّ الشك عبارة عن التردد والجهل (لم يعقل فيه أن يعتبر) شرعاً ، بأن الشارع - مثلاً - : قال إعمل بشكّك ، إذ لا معنى للعمل بالشك .

وعليه : (فلو ورد في مورده) أي : مورد الشك (حكمٌ شرعيّ) كما سيأتي مثاله ، أو حكم عقلي كما تقدّم في باب الانسداد (كأن يقول) الشارع : (الواقعة المشكوكة) التي لا نعلم حكمها (حكمها كذا) كما في الطهارة والحليّة حيث يقول الشارع : « إذا شككت فابن على الطهارة » ، أو « إذا شككت فابن على

كان حكماً ظاهرياً ، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ،

الحلّة « (١) ، أو « إذا شككت فابنِ على الأكثر » (٢) .

وهذا الحكم حينئذٍ (كان حكماً ظاهرياً ، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض) فأنهم اصططحوا على أنّ الحكم إذا كان مجعولاً للموضوعات من غير اعتبار علم المكلف أو جهله ، سميّ حكماً واقعياً ، وإن كان الحكم مجعولاً للموضوعات بقيد الشك كما إذا قال المولى : الموضوع المشكوك الحكم حكمه كذا ، كان حكماً ظاهرياً ، فالأول : مثل أن يقول : الثثن حرام ، والثاني : مثل أن يقول : الثثن إذا لم تعلم هل أنّه حرام أو حلال فهو لك حلال . هذا ، ولكن لنا هنا ملاحظتان :

الأولى : أنا لانستظهر تقسيم الحكم إلى الواقعي والظاهري ، لأن ذلك مستلزم للتناقض بينهما ، فإنّ الحكم الواقعي إذا شمل العالم والجاهل ، كيف يجعل الحكم الظاهري للجاهل على خلاف ذلك الحكم الواقعي أو على وفاقه ؟ وقد ذكرنا تفصيل ذلك في «الاصول» ، وقلنا : إنّ ما اصططحوا عليه بالحكم الظاهري ليس هو إلّا تنجيّزاً أو إعداراً ، وربما كان من الأحكام الاضطراريّة ، أو التسهيلية ، أو نحو ذلك .

الثانية : إنّنا لا نسلم جعل الحكم للجاهل القاصر الذي لا أثر لهذا الحكم المجعول بالنسبة اليه إطلاقاً لأنّه لغو ، فقولهم : إنّ الأحكام تعمّ العالم والجاهل إنّما هو على نحو الموجبة الجزئية لا الكلية .

(١) - انظر الكافي (فروع) : ج ٦ ص ٢٣٢ ح ٤ .

(٢) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٤٠ ح ٩٩٢ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥١ ، جامع

أحاديث الشيعة : ج ٥ ص ٦٠٢ .

ويُطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً ، لأنه حكمٌ واقعيٌ للواقعة المشكوك في حكمها ، وثانويٌ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه ، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري ، وهو الواقعة المشكوك في حكمها ، لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.

(و) كيف كان : فإنه (يُطلق عليه) أي : على الحكم الظاهري (الواقعي : الثانوي أيضاً) فله إسمان : ظاهري ، وواقعي ثانوي .

أما تسميته بالواقعي : فـ (لأنه حكمٌ واقعيٌ للواقعة المشكوك في حكمها) فإن الشارع جعل هذا الحكم على الواقعة المشكوكية ، فكما إن الشارع قال : « الماء طاهر » ^(١) ، كذلك قال : « كُلُّ شَيْءٍ ظَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِيرٌ » ^(٢) .

(و) أما تسميته بالثانوي : فلأنه (ثانويٌ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه) فإننا إذا شككنا في أن الثن حراماً أو حلالاً ، جعل الشارع له حكم الحلية وقال : « كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ ، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ فَتَدَعِهِ » ^(٣) ، وذلك (لأن موضوع هذا الحكم الظاهري وهو الواقعة المشكوك في حكمها ، لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه) أي : في ذلك الحكم ، فإن موضوع الحكم الظاهري لا يتحقق إلا بعد جعل الحكم الواقعي على موضوع خارجي ، فإذا كان موضوعه - مثلاً - الثن المشكوك حكمه ، فهذا العنوان :

(١) - الامالي للصدوق : ص ٦٤٥ ، الكافي (فروع) : ج ٣ ص ١ ح ٢ و ح ٣ ونظيره في الوسائل : ج ١ ص ١٢٢ ب ١ ح ٢٢٢ .

(٢) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٢٨٥ ب ١٢ ح ١١٩ ، مستدرک الوسائل : ج ١ ص ١٩٠ ب ٤ ح ٣١٨ .

(٣) - تهذيب الاحكام : ج ٩ ص ٧٩ ب ٤ ح ٧٢ ، الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٣٩ ، غوالي اللئالي : ج ٣ ص ٤٦٥ ح ١٦ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٨ ب ٤ ح ٢٢٠٥٠ .

للشيرازي الحكم الظاهري في مورد الشك ٢٥٥ / ج ٦

مثلاً شربُ التتن في نفسه له حكمٌ ، فرضنا فيما نحن فيه شكَّ المكلف فيه .

فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم

أي: التتن المشكوك حكمه، لا يتحقق إلا بعد أن يجعل الشارع للتتن حكماً واقعياً، فيلتفت المكلف إلى حكم التتن ويشك فيه بأن حكمه هل هو الحرمة أو الحلية؟ فاذا إلتفت إلى التتن وحكمه وشك فيه جعل الشارع له حكماً ظاهرياً وهو الحلية . ومن المعلوم : إنه إذا كان تحقق موضوع الحكم الظاهري متأخراً عن جعل الحكم الواقعي للموضوع ، فنفس الحكم الظاهري أيضاً يكون متأخراً عنه ، فيكون الترتيب هكذا : أولاً : الموضوع وهو : التتن ، ثم الحكم وهو : الحرمة ، ثم الشك في أن هذا التتن حرامٌ أو حلالٌ ، ثم يأتي مرتبة الحكم الظاهري وهو : الحلية ، فهناك موضوعان وحكمان .

ولا يخفى : أن الحكم الثانوي في اصطلاحهم يُطلق على موردَيْن :

الأول : الحكم الظاهري - كما عرفت - .

الثاني : الحكم الاضطراري ونحوه ، كالخمر فائه حرامٌ ، وإذا اضطر إليها الانسان صارت حلالاً ، فالحكم الأولي هو الحرمة ، والحلية هو حكم ثانوي .

هذا ، وأما مثال تأخر مرتبة الحكم الظاهري فكما قال : (مثلاً : شربُ التتن في نفسه) أي : الشرب بما هوَ هوَ لا بما هوَ مشكوك الحكم (له حكمٌ) في الواقع هو الحرمة ، ثم (فرضنا فيما نحن فيه شكَّ المكلف فيه) أي : في ذلك الحكم الواقعي لشرب التتن ، وفحص ولم يصل اليه (فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم) بأن قال الشارع : « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ

كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك ، فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق .

وهذا الوارد ظاهري ، لكونه المعمول به في الظاهر ، وواقعي ثانوي ، لأنه متأخر عن ذلك الحكم ، لتأخر موضوعه عنه ،

حَرَامٌ»^(١) ، (كان هذا الحكم الوارد) بالحليّة (متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك) أي : الحرمة المجعولة على التّن بما هو هو .

وعليه : (فذلك الحكم) المجعول للتدخين بما هو هو ، وقد فرضناه : الحرمة (حكم واقعي بقول مطلق) أي : لا يقيّد بأنه واقعي أولي ، أو واقعي ثانوي ، وربما يقيّد الواقعي المطلق بالواقعي الأولي أيضاً .

(وهذا) الحكم (الوارد) لشرب التّن بما هو مشكوك الحكم أعني : الحليّة في كلامنا ، هو حكم (ظاهري ، لكونه المعمول به في الظاهر) للانسان الشاك الذي لم يوصله فحصه إلى الحكم الواقعي .

(وواقعي ثانوي ، لأنه) أي : لأنّ هذا الحكم الظاهري (متأخر عن ذلك الحكم) المجعول للتدخين بما هو هو .

وإنما كان متأخراً هذا الحكم عن ذلك الحكم (لتأخر موضوعه) وهو الشرب المشكوك الحكم (عنه) أي : عن جعل الحكم للشرب بما هو هو ، وقد عرفت : إنّ هنا موضوعان وحكمان :

الموضوع الأول : التّن .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٢٠٢٥٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٣ ب ٣٣ ح ١٢ .

للشيرازي الحكم الظاهري في مورد الشك ٢٥٧ ج / ٦

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً.

وأما ما دل على الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً، فيختص باسم الدليل،

الحكم الأول : الحرمة .

الموضوع الثاني : التتن المشكوك الحكم .

الحكم الثاني : الحلّة .

(ويسمى) في إصطلاح الفقهاء والاصوليين (الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري) المجهول في مورد الشك : (أصلاً) كأصالة البرائة ، والاحتياط ، والاستصحاب ، فدليل « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) يدل على الاستصحاب ، و « أخوك دينك فاحتط لدينك » ^(٢) يدل على الاحتياط و « رفّع ما لا يعلمون » ^(٣) يدل على البرائة وكل منها يسمى بالأصل .

(وأما ما دل على الحكم الأول) وهو الحكم الواقعي ، ممّا أورث (علماً) كالخبر المتواتر (أو ظناً معتبراً) كخبر الثقة (فيختص باسم الدليل) أي : يسمى دليلاً .

وعليه : فإن بين الدليل والأصل فرقاً ، فالدليل هو الذي يدل على الأحكام الأولية ، والأصل هو الدليل على الأحكام الثانوية .

(١) - الكافي (اصول) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٨١ ح ٥٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .
(٢) - الأمالي للمفيد : ص ٢٨٣ ، الأمالي للطوسي : ص ١١٠ ح ١٦٨ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٦٧ ب ١٢ ح ٣٣٥٠٩ .

(٣) - التوحيد : ص ٣٥٣ ح ٢٤ ، تحف العقول : ص ٥٠ ، الخصال : ص ٤١٧ ، وسائل الشيعة : ج ١٥ ص ٣٦٩ ب ٥٦ ح ٢٠٧٦٩ .

وقد يقيد بالاجتهادي .

كما أن الأول قد يسمّى بالدليل مقيداً بالفقاهتي .

وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني ، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد .

ومما تقدّم : علّم الفرق بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية ، فإن مرتبة الأحكام الواقعية مقدّمة على مرتبة الأحكام الظاهرية وعلّم أيضاً الفرق بين الأصل والدليل ، فإن الأصل يُطلق في الأحكام الظاهرية ، والدليل يُطلق في الأحكام الواقعية .

(وقد يقيد) الدليل (بالاجتهادي) فيقال لما يدل على الأحكام الواقعية : الدليل الاجتهادي .

(كما أن الأول) أي : الأصل (قد يسمّى بالدليل مقيداً بالفقاهتي) وقد ذكرنا أن التاء في الفقاهتي ليست على القواعد العربية ، إذ التاء في أمثالها تحذف للقاعدة ، فيقال للمنسوب إلى أبي حنيفة : حنفي ، ولا يقال : حنيفتي وهكذا .

وعلى أي حال : فإن الحكم المجهول في مورد الشك يُسمى تارةً بالأصل ، وأخرى بالدليل الفقاهي ، كما إن ما يدل على الحكم الواقعي الذي ذكرنا أنه مشترك بين العالم والجاهل يُسمى تارةً بالدليل وأخرى بالدليل الاجتهادي .

(وهذان القيدان) : الاجتهادي والفقاهي (اصطلاحان من الوحيد البهبهاني) ﷺ (لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد) ، فإن ما ذكر في تعريف الفقه وفي تعريف الاجتهاد يُناسب هذا الاصطلاح ، فالاصطلاح على الدليل بالاجتهادي إنما هو لأن الاجتهاد إستفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الواقعية ، والدليل طريق إلى الأحكام الواقعية ، والاصطلاح على الأصل بالفقاهي

ثُمَّ إِنَّ الظَّنَّ الْغَيْرَ الْمَعْتَبَرَ حَكْمُهُ حَكْمُ الشَّكِّ ، كَمَا لَا يَخْفَى .

وَمِمَّا ذَكَرْنَا - مِنْ تَأْخُرِ مَرْتَبَةِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ عَنِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ ، لِأَجْلِ تَقْيِيدِ مَوْضُوعِهِ بِالشَّكِّ فِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ -

لأن الفقيه هو الذي يستخرج الأصول من الأدلة الأربعة ، وكُلُّ واحد منهما وإن صحَّ إطلاقه على الآخر إلا أنَّ التخصيص لأجل التمييز بينهما .

أما الفرق بين المجتهد والفقيه فهو أنَّ الأوَّل يُقال له من حيث إنَّه بذل وسعه واجتهده في تحصيل الأحكام ، والثاني يُقال : لأنَّه فهم وفقه ، فكأنَّ الأوَّل بمنزلة المقدمة للثاني ، ولذا يصحُّ أن يُقال : اجتهد ففقه ، ولا يصحُّ أن يُقال : فقه فاجتهد ، وعلى أي حال فأنَّه لا مشاحة في الاصطلاح .

(ثُمَّ إِنَّ الظَّنَّ غَيْرَ الْمَعْتَبَرَ) الَّذِي لَمْ يُعْتَبَرَهُ عَقْلٌ كَمَا فِي الْإِنْسَادِ ، وَلَا شَرَعَ كَمَا فِي الْخَبَرِ الْوَاحِدِ ، وَالظُّوَاهِرِ ، وَمَا أَشْبَهَ (حُكْمُهُ حَكْمُ الشَّكِّ) فِي الرَّجُوعِ إِلَى الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ ، لِأَنَّهُ كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ عِلْمٌ وَلَا عِلْمِي - وَالْمُرَادُ بِالْعِلْمِيِّ : الظُّنُّونَ الْمَعْتَبَرَةَ - فَالْمَرْجِعُ الْأَصُولُ الْعَمَلِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ : مِنَ الْإِسْتِصْحَابِ ، وَالْبَرَاءَةِ ، وَالْإِحْتِيَاظِ ، وَالتَّخْيِيرِ (كَمَا لَا يَخْفَى) إِذِ الْمَكْلُوفُ شَاكٌّ فِي الْحُكْمِ حِينَئِذٍ ، وَكَوْنُهُ ظَانًّا لَا يَنَافِي كَوْنَهُ شَاكًّا ، فَإِنَّ الشَّكَّ الَّذِي هُوَ الْمَعْيَارُ فِي الرَّجُوعِ إِلَى الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ أَعَمُّ مِنَ الظَّنِّ وَالشَّكِّ .

(وَمِمَّا ذَكَرْنَا مِنْ تَأْخُرِ مَرْتَبَةِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ عَنِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ لِأَجْلِ تَقْيِيدِ مَوْضُوعِهِ) أَيِ : مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ (بِالشَّكِّ فِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ) فَقَدْ تَقَدَّمَ مِنَّا : أَنَّ مَوْضُوعَ الْحَلِيَّةِ الظَّاهِرِيَّةِ فِي بَابِ التَّبَعِ ، هُوَ التَّبَعُ الْمَشْكُوكُ حُكْمُهُ الْوَاقِعِيُّ ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ : إِنَّ هَذَا الْعِنْوَانَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بَعْدَ جَعْلِ حُكْمٍ لِلتَّبَعِ فِي الْوَاقِعِ ، ثُمَّ إِنَّ الْمَكْلُوفَ يَشْكُ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ ، فَيَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ الظَّاهِرِيُّ بِالْحَلِيَّةِ .

يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول ، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل .

فلا معارضة بينهما ، لا لعدم اتحاد الموضوع ، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشك - بوجود الدليل .

وعليه : فمما ذكرناه (يظهر لك وجه تقديم الأدلة) أي : الأدلة الظنية المعتبرة شرعاً ، كظواهر الكتاب ، وقول اللغوي ، والشهرة ، وما أشبه ذلك (على الأصول) العملية ، فإنه إذا دل الدليل على حرمة التتن - مثلاً - فلا يبقى مجال لإجراء الأصل في التتن حتى يقال إنه حلال (لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل) من باب الورد على ماسياتي بيانه انشاء الله تعالى .

وعليه : فإن التتن - مثلاً - موضوع لأصالة الحلية مادام يصدق عليه أنه مشكوك الحكم ، فاذا شككنا في حكم التتن نقول : إنه حلال بمقتضى : « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ إِنَّهُ حَرَامٌ » ^(١) ومن المعلوم : إنه بعد قيام الدليل على الحرمة أو الحلية - مثلاً - يخرج التتن عن كونه مشكوك الحكم ، فاذا دل الدليل على حرمة فلا مجال ليقل : إنه حلال للحكم الظاهري ، وإذا دل الدليل على حلّيته فهو حلال واقعاً ، ولا حاجة إلى أن يقال : إنه حلال في الظاهر .

إذن : (فلا معارضة بينهما) أي : بين الأصل والدليل لما عرفت : من أن الدليل مقدّم على الأصل (لا لعدم اتحاد الموضوع) فقط (بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو : الشك - بوجود الدليل) فإن هناك وجهين لعدم المعارضة بين الأصل والدليل .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠ ، تهذيب الاحكام : ج ٧ ص ٢٢٦ ب ٢١ ح ٩ ، وسائل الشيعة :

ج ١٧ ص ٨٩ ب ٤ ح ٢٠٢٥٣ ، بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٧٢ ب ٢٣ ح ١٢ .

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ٢٦١ / ج ٦

الا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك
حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن
الشك فيه هي الحرمة .

فاذا علمنا بالثاني لكونه علمياً والفرض سلامته

الأول : إن موضوع الحرمة التتن ، وموضوع الحلية التتن المشكوك حكمه ،
فلكل واحد موضوع غير موضوع الآخر ، ومن الواضح : إن التعارض لا يكون بين
موضوعين ، وإنما التعارض يكون في موضوع واحد إذا كان له حكمان .
الثاني : أنه إذا جاء الدليل على الحرمة لم يكن شك في حكم التتن ، وقد
عرفت : أن موضوع الحلية هو : التتن المشكوك الحكم .
(ألا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك
حكمه هي : الاباحة) الظاهرية (وبين كون حكم شرب التتن في نفسه) أي :
(مع قطع النظر عن الشك فيه هي : الحرمة) الواقعية ، فالتتن حرام واقعاً حلال
ظاهراً .

ثم إن الفرق بين المعارضة والتنافي : هو أن المعارضة تُطلق على المناقضة بين
الشيئين ، أو شبه المناقضة كالتضاد ، والتنافي يُطلق على ما إذا لم يمكن
إجتماعهما وإن لم يكن بينهما مناقضة ولا تضاد ، كما إذا كان هناك لا زمان لشيء
واحد ، فأثبت المتكلم أحدهما دون الآخر ، مثلاً : أثبت حرارة الشمس دون
ضوئها أو بالعكس ، وإن كان هذا أيضاً يرجع بالأخرة إلى التناقض .

ويمكن أن يريد المصنف بالتنافي : المعارضة ، فيكون تأكيداً لفظياً .
وعلى كل حال : (فاذا علمنا بالثاني) أي : بأن التتن حرام واقعاً (لكونه علمياً)
أي : بسبب كونه معلوماً بالدليل (والفرض سلامته) أي : سلامة الثاني وهو

عن معارضة الأول ، خرج شربُ التتن عن موضوع دليل الأول ، وهو كونه مشكوك الحكم ، لا عن حكمه حتّى يلزم فيه تخصيص ، وطرح لظاهره .

الحرمة (عن معارضة الأول) أي : الاباحة (خرج شربُ التتن عن موضوع دليل الأول) أي : الأصل الذي دلّ على الاباحة (وهو) أي : موضوع دليل الأول (كونه مشكوك الحكم) فإنّه قد صار معلوم الحكم بسبب قيام الدليل عليه .

وعليه : فالخروج إنّما يكون خروجاً موضوعياً وليس خروجاً حكماً كما قال : (لا عن حكمه) أي : ليس خروجاً عن حكم الأصل الذي هو الاباحة ، فهو مثل ما إذا قال : أكرم العلماء وخرج زيد لأنّه جاهل ، لا لأنّه عالم لكن لا يجوز إكرامه ، فالخروج خروج موضوعي لا خروج حكمي (حتّى يلزم فيه) أي : في هذا الخروج (تخصيص ، وطرح لظاهره) أي : لظاهر الأصل وهو الحلّة . هذا ولا يخفى : إنّ في المقام أموراً أربعة :

الأول : الورود ، وذلك بأن يكون هناك دليلان : أحدهما يكون بحيث إذا جاء إرتفع موضوع دليل الآخر وجداناً بأن لا يكون له موضوع حقيقة ، مثل ما لو قال : « إذا شككت في شيء فهو لك حلال » ^(١) ، وقال : « الميتة حرام » ، فإنّ الدليل الثاني يرفع موضوع الدليل الأول الذي هو الشك ، إذ بعد ورود التحريم لا شك في الميتة .

الثاني : الحكومة ، وهو أن ينفي أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر تعبداً وإن كان موضوعه باقي حقيقة ، كما إذا قال : « إذا شككت فابن على الأكثر » ^(٢) ، وقال :

(١) - الكافي (فروع) : ج ٦ ص ٢٣٢ ح ٤ .

(٢) - من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٤٠ ح ٩٩٢ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٢ ب ٨ ح ١٠٤٥١ ، جامع أحاديث الشيعة : ج ٥ ص ٦٠٢ .

« لاشك لكثير الشك » ^(١) فإن كثير الشك لا يبني على الأكثر ، بل يبني على ما يصحح صلاته ، فإن كان المصحح لصلاته البناء على الأقل بنى على الأقل ، ومن الواضح : أن كثير الشك هذا باقٍ شكه ، لكنه بمقتضى : « لاشك لكثير الشك » لا حكم لشكه حتى يبني فيه على الأكثر .

ولا يخفى : أن الحكومة قد تكون موسعة للدليل الآخر ، مثل قوله : « الطواف بالبيت صلاة » ^(٢) وقوله « لا صلاة إلا بطهور » ^(٣) فإن الأول وسع الصلاة حيث جعل حكم الصلاة مشروطاً بالطهور جاريّاً في الطواف .

وقد تكون مضيقّة مثل ما تقدّم من قوله : « لا شك لكثير الشك » حيث إن هذا الدليل ضيق دائرة « إذا شككت فابن على الأكثر » .

الثالث : التخصيص ، وذلك بأن يخرج الدليل الثاني بعض الأفراد عن حكم الدليل الأول ، مع إن موضوع الدليل الثاني داخل في الدليل الأول مثل أكرم العلماء ، ولا تكرم الفاسق من العلماء ، فإن العالم الفاسق عالم ، لكنه خرج

(١) - من القواعد الفقهية المصطادة من الروايات ويدل عليها الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٢٥٨ و ص ٢٥٩ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٥٢ و ص ١٨٨ و ص ٣٤٣ ، من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) - غوالي اللثالي : ج ١ ص ٢١٤ و ج ٢ ص ١٦٧ ح ٣ ، نهج الحق : ص ٤٧٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٣ ص ٣٧٦ ب ٣٨ ح ١٧٩٩٧ ، مستدرک الوسائل : ج ٩ ص ٤١٠ ب ٣٨ ح ١١٢٠٣ .

(٣) - تهذيب الاحكام : ج ١ ص ٤٩ ب ٣ ح ٨٢ و ص ٢٠٩ ب ٩ ح ٨ و ج ٢ ص ١٤٠ ب ٢٣ ح ٤٣ ، من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣٢ ح ٦٧ و ص ٥٨ ح ١٢٩ ، الاستبصار : ج ١ ص ٥٥ ب ٣١ ح ١٥ و ١٦ ، مفتاح الفلاح : ص ٢٠٢ ، الامالي للصدوق : ص ٦٤٥ ، غوالي اللثالي : ج ٣ ص ٨ ح ١ ، وسائل الشيعة : ج ١ ص ٢١٥ ب ٩ ح ٨٢٩ و ص ٣٦٥ ب ١ ح ٩٦٠ .

ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً ، لأنّ الترجيح فرعُ المعارضة .

وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل ، والعامّ على الأصل ، فيقال يخصّص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل ،

عن وجوب الإكرام ، الذي هو حكم دليل أكرم العلماء .

الرابع : التخصّص ، وهو خروج موضوع دليل عن موضوع دليل آخر ، مثل : أكرم العلماء ، ولا تكرم زيداً ، فيما إذا كان زيد جاهلاً ، فإنّ زيداً خارج عن العلماء لأنّه جاهل لا لأنه عالم لا يجب إكرامه .

(ومن هنا) أي ممّا ذكرناه : من إنّ تقديم الدليل على الأصل من باب الورود لا التخصيص ، حيث إنّ الورود هو كون الدليل منخرجاً للشيء عن موضوع الدليل الآخر ، والتخصيص كون الدليل منخرجاً للشيء عن حكم الدليل الآخر (كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام) أي : قولهم : الدليل يقدم على الأصل ، وقولهم : الدليل يرجع على الأصل (تسامحاً) لا إطلاقاً حقيقياً .
وذلك (لأنّ) التقديم و (الترجيح فرعُ المعارضة) .

وقد تبين : إن المورد عليه لا يعارض الوارد ، فإنّ « الميتة حرام » لا يعارض « إذا شككت في شيء فابن على الحلية » ، لأنّه لاشك في الميتة بعد قول الشارع هذا .
(وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل ، والعامّ على الأصل ، فيقال : يخصّص الأصل بالدليل ، أو يخرج عن الأصل بالدليل) أمّا هو من باب التسامح ، لأن الخاص كان داخلياً في العام ثم خرج ، مثل : أكرم العلماء ، ولا تكرم زيداً العالم ، وما نحن فيه ليس كذلك ، إذ الميتة حرام لم يكن داخلياً في إذا شككت في شيء فابن على الحلية .

للشيرازي : تقديم الأدلة على الأصول ٢٦٥ ج / ٦
ويمكن أن يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير
العلمية، بأن يقال : إن مؤدى أصل البراءة ، مثلاً ، أنه إذا لم يعلم حرمة شرب
التتن فهو غير محرّم ، وهذا عام

(ويمكن أن يكون هذا الاطلاق) أي : إطلاق قولهم : الدليل مقدّم على
الأصل ، وراجع على الأصل ، ومخصص للأصل (على الحقيقة) لا على
التسامح ، لكن كونه على الحقيقة إنما هو ، (بالنسبة إلى الأدلة غير العلمية) أي :
بالنسبة إلى ما لا يوجب العلم بل يوجب الظن فقط ، لأن أدلة اعتبار الأصول عامة
تشمل مورد الظن على الخلاف ، أو الشك في الحكم ، فقوله عليه السلام : « الناس في
سعة ما لا يعلمون »^(١) دليل يشمل ما لو شك في حكم شيء ، أو ظن بحكم شيء ،
لأن كليهما مما لا يعلمون .

وعليه : فإذا ورد حرمة شرب التتن بدليل ظني وقلنا : بأنه يلزم الأخذ بهذا
الدليل الظني ، كان ذلك خروجاً عن ما لا يعلمون ، لأنك لا تعلم علماً وجدانياً ومع
ذلك لست في سعة ، إذ يجب عليك الاجتناب عن شرب التتن ، فيكون خروج
الدليل عن الأصل خروجاً حقيقياً لا خروجاً تسامحياً .

إذن : فتقديم الدليل على الأصل إذا كان الدليل موجباً للعلم يكون من باب
الورود ، أما إذا كان الدليل موجباً للظن فيكون من باب التخصيص ، وذلك (بأن
يقال : إن مؤدى أصل البرائة) أي : مقتضاه (مثلاً : أنه إذا لم يعلم حرمة شرب
التتن فهو غير محرّم ، وهذا عام) فإن ذلك يشمل صورتين :

(١) - مستدرک الوسائل : ج ١٨ ص ٢٠ ب ١٢ ح ٢١٨٨٦ ، غوالي اللئالي : ج ١ ص ٤٥٤ ح ١٠٩ وورد
نظير ذلك في الكافي (فروع) : ج ٦ ص ٢٩٧ ح ٢ وتهذيب الاحكام : ج ٩ ص ٩٩ ب ٤ ح ١٦٧ والمحاسن :
ص ٤٥٢ ح ٣٦٥ ووسائل الشيعة : ج ٣ ص ٤٩٢ ب ٥٠ ح ٤٢٧٠ .

ومفاد الدليل الدالّ على اعتبار تلك الأمانة الغير العلميّة المقابل للأصل أنّه إذا قام تلك الأمانة الغير العلميّة على حرمة الشيء الفلانيّ فهو حرامٌ .
وهذا أخصّ من دليل أصل البراءة مثلاً ، فيخرج به عنه

الأوّل : صورة الشك .

الثانية : صورة قيام خبر الثقة على الحرمة .

(ومفاد الدليل الدالّ على اعتبار تلك الأمانة الغير العلميّة المقابل للأصل)
وقوله : « المقابل » ، صفة لقوله : « الدليل الدال » بمعنى : إنّ مقتضى أدلة حجّية
خبر الثقة الدال على الحرمة فيما إذا دلّ دليل على حرمة شرب التتن ولم يوجب
ذلك الدليل العلم (أنّه إذا قام تلك الأمانة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني)
كالتتن (فهو حرام) للأمانة .

(وهذا) أي : دليل حجّية خبر الثقة (أخصّ من دليل) حجّية (أصل البراءة
- مثلاً -) لأنّ مقتضى أدلة حجّية أصل البراءة لقوله عليه السلام : « الناس في سعة مالا
يعلمون » ^(١) حليّة التتن في صورة الشك وكذا في صورة قيام خبر الثقة على
الحرمة ، إذ في صورة قيام خبر الثقة على الحرمة لانعلم بالحرمة وإنما نظنّ
بالحرمة ظناً .

ومقتضى أدلة حجّية خبر الثقة أعني : صدق العادل : حرمة التتن في صورة قيام
خبر الثقة على حرمة التتن (فيخرج به) أي بسبب هذا الدليل (عنه) أي : عن
الأصل ، لأنك قد عرفت : إنّ الأصل يشمل فردين ، والدليل يشمل فرداً واحداً .

(١) - مستدرک الوسائل : ج ١٨ ص ٢٠ ب ١٢ ح ٢١٨٨٦ ، غوالي اللئالي : ج ١ ص ٤٥٤ ح ١٠٩ وكذا ورد
نظير ذلك في الكافي (فروع) : ج ٦ ص ٢٩٧ ح ٢ وتهذيب الاحكام : ج ٩ ص ٩٩ ب ٤ ح ١٦٧ والمحاسن :
ص ٤٥٢ ح ٣٦٥ ووسائل الشيعة : ج ٣ ص ٤٩٣ ب ٥٠ ح ٤٢٧٠ .

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ٢٦٧ / ج ٦
وكون دليل تلك الأمانة أعم من وجه ، باعتبار شموله لغير مورد أصل
البراءة ،

(و) ان قلت : إنكم ذكرتم ان دليل الأمانة أخص مطلقاً من دليل الأصل ، فدليل
الأمانة يكون مخصصاً لدليل الأصل ، وهذا غير صحيح ، بل بين الدليلين عموم
من وجه ، فإن دليل الأمانة يشمل كل مورد قام عليه الأمانة ، سواء كان هناك أصل
أم لا ، ودليل الأصل يشمل كل مورد ليس فيه علم ، سواء كان هناك أمانة أم لا ،
فيتعارضان في مورد فيه أصل وأمانة .

وعلى هذا : ففي مورد التعارض ، دليل الخبر يقول : خذ بالخبر ، ودليل البرائة
مثلاً يقول : خذ بالبرائة ، فيتعارضان ، هذا في مورد الاجتماع ولهما مورد افتراق :
الأول : أن يكون خبر بدون البرائة ، كما إذا علم إجمالاً بأن يوم الجمعة يجب
عليه الظهر أو الجمعة ، وورد خبر يقول : بوجوب الظهر ، فإن هنا خبراً ولا برائة .
الثاني : أن يكون برائة بدون الخبر ، كما إذا شك في حرمة شرب التتن ، فإن
البرائة تقول بالحلية ، ولا خبر في المقام ، فاذا كان هناك خبر وبرائة تعارضاً
وتساقطاً ، مثلاً : في عرق الجنب من الحرام برائة تقول : بأنه لا تكليف بالنسبة الى
العرق ، وخبر يقول : بأنه نجس ، فيتساقط حيثئذ البرائة والخبر لتعارضهما ،
ويكون المرجع الأصل العقلي وهو أن كلماً لم يقم من المولى دليل عليه ، فليس
على العبد تكليف .

والى هذا الاشكال أشار المصنف بقوله : (كون دليل تلك الأمانة أعم من
وجه) من دليل الأصل ، وإنما كان بينهما عموم من وجه ، لأنه (باعتبار شموله)
أي : شمول دليل تلك الأمانة (لغير مورد أصل البرائة) أيضاً كما بيناه .

والجواب عن هذا الاشكال هو : ان دليل الأمانة مقدم على دليل الأصل

لا ينفَعُ بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في إعتبار تلك الأمانة حينئذ بين
مواردها .

وتوضيحُ ذلك : أنَّ كونَ الدليل رافعاً لموضوع الأصل - وهو الشك - إنما
يصحُّ في الدليل العلمي ، حيث إنَّ وجوده يُخرجُ حُكْمَ الواقعة عن كونه
مشكوكاً فيه ،

في مورد التعارض حتى وإنَّ كان بين الأمانة والأصل عموم من وجه ، وذلك
للاجماع على تقدُّم الأمانة على الأصل مطلقاً .

وعليه : فجعل العموم من وجه بينهما (لا ينفَعُ بعد قيام الاجماع على عدم
الفرق في إعتبار تلك الأمانة حينئذ) أي : حين تعارض الأمانة مع الأصل (بين
مواردها) أي : بين موارد الأمانة ، فسواء كان في موردها أصل ، أم لم يكن في
موردها أصل ، وسواء كانت النسبة بينهما وبين الأصل عموم مطلق ، أم عموم من
وجه ، فإنَّ الاجماع قام على إعتبار الأمانة وتقديمها مطلقاً .

(وتوضيحُ ذلك) أي : توضيح تقديم الدليل غير العلمي على الأصل بعنوان
التخصيص ، لا بعنوان الورد ، حيث أنَّ المصنَّف ذكر أولاً : أنَّ دليل الأمانة واردة
على دليل الأصل ، ثمَّ أضرب عن ذلك وذكر : أنَّ دليل الأمانة مخصَّص لدليل
الأصل ، والآن يريد توضيح كونه مخصصاً لا وارداً ، وبعد أسطر حين يقول : « هذا
ولكن التحقيق » يرجع عن كونه مخصصاً ويبني على كونه وارداً .

وعليه : فتوضيح كونه مخصصاً لا وارداً قوله : (أنَّ كونَ الدليل رافعاً لموضوع
الأصل وهو) أي موضوع الأصل (الشك) وعدم العلم (إنما يصحُّ في الدليل
العلمي) أي : إذا كان الدليل موجباً للعلم (حيث إنَّ وجوده) أي : وجود الدليل
الذي يوجب العلم (يُخرجُ حُكْمَ الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه) فإذا قام - مثلاً -

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ٢٦٩ / ج ٦

وأما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه بالنسبة الى أصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع ، وأما بالنسبة الى ما عداهما فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل ، وهو عدم العلم .
وأما الدليل الدال على اعتباره ، فهو وإن كان علمياً إلا أنه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل .

خبرٌ متواترٌ على حرمة التتن ممّا أوجب العلم ، تقدّم هذا الخبر المتواتر على الأصل الذي موضوعه : الشك في حكم التتن ، فيكون تقديم الدليل المتواتر على الأصل بعنوان الورد .

(وأما الدليل غير العلمي) كخبر الثقة ، فإن خبر الثقة لا يؤجّب العلم (فهو) لا يتقدم على الأصل بعنوان الورد ، لأن خبر الثقة (بنفسه بالنسبة الى أصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع ، وأما بالنسبة الى ما عداهما) أي : ما عدا أصالة الاحتياط والتخيير (فهو) أي : خبر الثقة (بنفسه) مع قطع النظر عن دليل حجّيته ، فإن دليل حجّية خبر الثقة هو الأدلة الأربعة كما قرر في محله (غير رافع لموضوع الأصل ، وهو :) أي : موضوع الأصل : الشك و (عدم العلم) .

والحاصل : انّ خبر الثقة لا يكون رافعاً لموضوع الشك ، إذ الشك باقٍ وجداناً .
(وأما الدليل الدال على اعتباره) أي : على إعتبار ذلك الدليل الذي مثلنا له بخبر الثقة (فهو وإن كان علمياً) كالأدلة الأربعة الدالة على اعتبار خبر الثقة ، فإن الأدلة الأربعة توجب علم الانسان بحجّية خبر الثقة (إلا أنه لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل) .

وعليه : فكل من الأصل ، وأدلة حجّية خبر الثقة يفيد الظنّ ، ولا يفيد أحدهما

إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل .

العلم ، فسواء قال الشارع - مثلاً - : « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) الذي يفيد حجبة الاستصحاب ، أو قال : « إعمل بخبر العادل » فإن كل واحد منهما لا يفيد إلا الظن بحجبة خبر الثقة وبحجبة الاستصحاب .

والحاصل : أن نفس خبر الثقة الدال على حرمة التتن - مثلاً - لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ، لاحتمال أن يكون الثقة قد اشتبه في الأمر ، ودليل حجته - أعني : الأدلة الأربعة الدالة على حجبة خبر الثقة - لا يوجب العلم بحرمة التتن واقعاً أيضاً ، بل الأدلة الأربعة توجب العلم بحجبة الخبر الدال على حرمة التتن ظاهراً . وعليه : فحرمة التتن ليس معلوماً لنا ، لا بالدليل الدال على حرمة التتن ، ولا بالأدلة الأربعة الدالة على حجبة خبر الثقة ، فيبقى حرمة التتن حكماً ظاهرياً مظنوناً ، ومثل : هذا الظن لا يوجب العلم حتى يرفع الشك في حرمة التتن الذي هو موضوع الأصل .

وإنما قلنا : أن الدليل لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً بحرمة التتن (إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي) كمؤديات الأصول وسائر الأدلة غير العلمية ، فهي كلها أحكام ظاهرية في مقام الظاهر . وأما الحكم الواقعي ، فهو الحكم (الثابت له) أي : للفعل كشرب التتن (من دون مدخلية العلم والجهل) كما سبق : من أن التتن له حكمان :

(١) - الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٢٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ٢٧١ / ج ٦

فكما أن مفاد قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ»، يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دلّ على حجّة الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء، يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث أنّه مظنون مطلقاً أو بهذه الأمانة.

حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل، وهو: ما أثبتّه الله سبحانه وتعالى للثتن في اللّوح المحفوظ.

وحكم ظاهري شرعه الله لنا مادام لم نعلم بذلك الحكم الواقعي، وهو: أن الله سبحانه وتعالى قال: اذا لم تعلم الحكم الواقعي للشيء فاتبع الخبر الدال على حكمه، وإن لم يكن خبر، فاتبع الأصل، فكلاهما حكم ظاهري بالنسبة الى شرب الثتن. (فكما أنّ) دليل حجّة الأصل وهو (مفاد قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ» (١) فان هذا دليل على حجّة أصل البرائة وهو (يفيد الرخصة في الفعل غير المعلوم ورود النهي فيه) فإنّ كلّ شيء مطلق يفيد: حليّة شرب الثتن من حيث أنّه غير معلوم الحرمة واقعاً (فكذلك ما دلّ على حجّة) الأدلة غير العلميّة كالخبر الذي يرويه زُرارة - مثلاً - على حرمة الثتن - فرضاً - فأنّه لم يحصل العلم لا من الخبر ولا من الأصل.

وهكذا (الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء) كالصلاة عند ذكر اسم النبي ﷺ، فأنّه (يفيد وجوب ذلك الشيء) أي: الصلاة عند ذكر النبي في المثال (من حيث أنّه مظنون مطلقاً) أي: بالدليل الانسدادي (أو بهذه الأمانة)

(١) - غوالي اللثالي: ج ٣ ص ٤٦٢ ح ١، من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣١٧، وسائل الشيعة: ج ٦

ص ٢٨٩ ب ١٩ ح ٧٩٩٧ و ج ٢٧ ص ١٧٤ ب ١٢ ح ٣٣٥٣٠.

ولذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم

الخاصة التي هي الشهرة ، حيث أنها حجة بالدليل الخاص .
 هذا ، وقول المصنف : « مطلقاً أو بهذه الأمانة » ، إشارة الى أن دليل حجّة الشهرة قد يكون الانسداد بناءً على الحجّة من باب الظن المطلق ، ومقتضاه : ان الوجوب الذي أدّى إليه الشهرة حكم ظاهري ، حيث أنه مظنون بالظن المطلق ، وقد يكون دليل حجّة الشهرة الظن الخاص ، كما إذا لم نقل بالانسداد وقام الدليل على حجّة الشهرة كقوله : « نُحْذِ بِمَا اِسْتَهَرَّ بَيْنَ أَصْحَابِكَ »^(١) أو ما أشبه ذلك من الأدلة الدالة على حجّة الشهرة .

وعلى أي حال : فكل من الظن المطلق ، أو الظن الخاص ، لا يوجب العلم بحجّة الشهرة ، وإنما يوجب الظن بحجّة الشهرة ، وكما إن أصل البرائة يوجب الظن كذلك الشهرة توجب الظن ، فكلاهما مظهران ، وإذا كان كلاهما مظهرين فتقديم الدليل غير العلمي على الأصل إنما يكون بعنوان التخصيص لا الورود .

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من إن أدلة اعتبار الظن توجب كون مؤدّي الظن حكماً ظاهرياً ، كما إن مؤدّي الأصل أيضاً حكم ظاهري فليس مؤدّي أدلة اعتبار الظن : الحكم الواقعي حتى يكون وارداً على مؤدّي الأصل (اشتهر) بين العلماء (أن علم المجتهد بالحكم) إنما هو علم بالحكم الظاهري ، لا علم بالحكم الواقعي ، لأن مبنى هذا العلم هو ما يفيد الحكم الظاهري .

(١) - غوالي اللثالي : ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ ، جامع أحاديث الشيعة : ج ١ ص ٢٥٥ ، بحار الانوار : ج ٢

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ٢٧٣ / ج ٦

مستفاد من صغرى وجدانية ، وهي : « هذا ما أدنى إليه ظني » ، وكبرى برهانية ، وهي : « كل ما أدنى إليه ظني فهو حكم الله في حقي » ، فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري .

فإذا كان مفاد الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ، ومفاد دليل تلك الأمانة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة ، كانا متعارضين

وذلك لأن علمه (مستفاد من صغرى وجدانية : وهي « هذا ما أدنى إليه ظني ») أما ظناً مطلقاً ، أو ظناً خاصاً ، (وكبرى برهانية : وهي « كلما أدنى إليه ظني فهو حكم الله في حقي ») وإنما كان كلما أدنى إليه ظن المجتهد هو حكم الله في حقه ، لأن ظنه مستند إما الى دليل الانسداد وهو حجة ، وأما الى الأدلة الخاصة وهي حجة أيضاً ، ومن المعلوم : إن النتيجة - وهي الحكم - المبنية على مقدمتين : احدهما ظنية وهي المقدمة الأولى التي ذكرها بقوله : « هذا ما أدنى إليه ظني » ، لا يكون علماً ، وإنما يكون ظناً .

إذن : (فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري) لا الحكم الواقعي ، فإن الظن لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ، كما إن دليل حجية الظن أيضاً لا يوجب علماً بالحكم الواقعي ، بل هاتان المقدمتان توجبان الظن بالحكم الظاهري ، وهذا الظن حجة أما للانسداد ، أو للأدلة الدالة على حجية الظنون الخاصة .

وعليه : (فإذا كان مفاد الأصل : ثبوت الإباحة) ظاهراً ، لأن الأصل يقول : الشيء المشكوك الحكم مباح لك ، فيثبت (للفعل غير المعلوم الحرمة) كشرب التتن : الإباحة ظاهراً (ومفاد دليل تلك الأمانة) كالرواية التي تقول ، إن شرب التتن حرام - مثلاً - (ثبوت الحرمة) ظاهراً (للفعل المظنون الحرمة) لأننا بعد ورود الرواية نظن بحرمة التتن ، فأنهما (كانا متعارضين

لا محالة .

فاذا بنى على العمل بتلك الأمانة ، كان فيه خروجٌ عن عموم الأصل
وتخصيصٌ له لا محالة .
هذا ، ولكن التحقيق أنّ دليل تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلمي
رافعاً لموضوع الأصل ،

لا محالة) فإنّ دليلاً يقول بحرمة التتن ، ودليلاً يقول بإباحة التتن .
(فاذا بنى على العمل بتلك الأمانة) الدالة على حرمة التتن لأن
الأمانة أخص من الأصل ، أو لأنّ بينهما عموم من وجه ، لكن الاجمال قال بتقديم
الأمانة على الأصل (كان فيه خروجٌ عن عموم الأصل) الدال على الإباحة
(وتخصيصٌ له لا محالة) فيكون تقديم الأمانة على الأصل من باب التخصيص
لا من باب الورود .

(هذا) غاية تقريب الكلام في كون أدلة الأمارات مخصصة لأدلة الاصول .
(ولكن التحقيق :) أنّ أدلة الأمارات واردة على أدلة الاصول ، لا انها مخصصة
لها ، وقول المصنّف : « ولكن التحقيق » ، جواب على ما تقدّم منه قبل أسطر من
قوله : « وتوضيح ذلك ... » .

ثم إنّ وجه كون أدلة الأمارات واردة وليست مخصصة لأدلة الاصول هو : (إنّ
دليل تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل) فإنّ أدلة
الأمانة كما ذكره المصنّف على قسمين : الأوّل : أنّها واردة على أدلة الاصول .
الثاني : انها حاکمة على أدلة الاصول .

وعلى أي حال : فإنّ أدلة الأمارات ليست مخصصة لأدلة الاصول ، إذ الأمارات
كالخبر الواحد - مثلاً - يقول : بحرمة التتن ، ودليل هذه الأمانة : صدق العادل ، أو

إلا أنه نزل شرعاً منزلة الرافع ، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له ،

قوله سبحانه : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا... ﴾ ^(١) أو ما أشبه ذلك ، فإن دليل الأمانة هذا وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل الذي هو عبارة عن الشك في حكم التتن - مثلاً - (إلا أنه) أي : دليل تلك الأمانة (نزل شرعاً منزلة الرافع) .

وعليه : فإن الأمانة وهي - مثلاً - الخبر الدال على حرمة شرب التتن ، والذي دل على هذه الأمانة وهو : صدق العادل ، يدل على تنزيلها منزلة العلم ، فإذا قام الخبر على حرمة شرب التتن يكون كالعلم بالحرمة ، وكما أنه إذا دل الخبر المتواتر - مثلاً - على حرمة التتن ، فهو يخرج عن موضوع الأصل لحصول العلم بحرمة بالوجدان ، كذلك إذا دل الخبر - مثلاً - على حرمة التتن يخرج عن موضوع الأصل ، لكن خروجاً تعبدياً ، لأن دليل حجية الخبر يقتضي تنزيل الخبر منزلة العلم .

إذن : (فهو) أي : دليل تلك الأمانة (حاكم على) دليل (الأصل لا مخصص له) إذ قد تقدّم : أنّ التخصيص عبارة عن خروج الحكم مع بقاء الموضوع ، مثل : أكرم العلماء ، ولا تكرم زيدا العالم ، بينما الحكومة عبارة عن تصرف دليل ثانٍ في موضوع دليل الأول توسعة أو تضيقاً ، مثل : « لا شك لكثير الشك » ^(٢) في التضيق ، و « الطواف بالبيت صلاة » ^(٣) في التوسعة .

(١) - سورة الحجرات : الآية ٦ .

(٢) - من القواعد الفقهية المصطادة من الروايات ويدل عليها الكافي (فروع) : ج ٣ ص ٢٥٨ و ص ٢٥٩ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٥٣ و ص ١٨٨ و ص ٢٤٢ و ص ٣٤٤ ، من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٢٢٤ .

(٣) - غوالي اللثالي : ج ١ ص ٢١٤ و ج ٢ ص ١٦٧ ح ٢ ، نهج الحق : ص ٤٧٢ ، وسائل الشيعة : ج ١٣ ص ٣٧٦ ب ٣٨ ح ١٧٩٩٧ ، مستدرک الوسائل : ج ٩ ص ٤١٠ ب ٣٨ ح ١١٢٠٣ .

كما سيّتضح انشاء الله تعالى على أنّ ذلك إنّما يتمّ بالنسبة إلى الأدلة الشرعية .

وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال ، فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح ،

هذا ، ولكن المقام من قبيل الحكومة لا من قبيل المخصّص (كما سيّتضح إنشاء الله تعالى) عند بيان الحكومة ، وذلك لان دليل الاصل يقول : « إذا شككت فاحكم بالحلية » ، والخبر يقول : « التّن حرام » ، أي : لاشك لك ، فدليل الحرمة يتصرّف في موضوع دليل الأصل ، وموضوع دليل الأصل هو الشك فيرتفع به .
 (على أنّ ذلك) أي : تخصيص أدلة الأصول بسبب أدلة الأمارات ، إذا سلّم التخصيص ، فهو (إنّما يتمّ بالنسبة إلى الأدلة الشرعية) الدالة على حجّية البراءة ، أو الاشتغال ، أو الاستصحاب ، حيث تكون أدلة الأمارات مخصصة لهذه الأصول الثلاثة .
 (وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال) مثل : « قبح العقاب بلا بيان » ولزوم الاحتياط في أطراف الشبهة من جهة العلم الاجمالي (فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح) فإنّ الأصول الأربعة بعضها شرعي وعقلي ، وبعضها عقلي فقط ، كالتخير عند المصنّف حيث يرى أنّه عقلي بحث .

فموضوع الأصول الشرعية - الذي هو : الاستصحاب ، والبراءة ، والاشتغال ، الثابتة بالدليل الشرعي مثل : « لا تنقض اليقين بالشك » ^(١) ومثل : « ما كنّا مُعَذِّبِينَ

(١) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الاحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١ ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب ، كما

حتى نَبَعَثَ رَسُولاً^(١) ومثل : « أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ »^(٢) - عدم العلم ، لأنها كلها في مقام الشك فيكون دليل اعتبار الأمانة مخصصاً لأدلة الأصول الشرعية كما سبق وجهه .

وموضوع البرائة العقلية : عدم البيان ، وموضوع الاشتغال العقلي : احتمال العقاب ، وموضوع التخيير : عدم ترجيح أحد الطرفين على الآخر ، فيكون دليل اعتبار الأمارات وارداً على دليل الأصول العقلية ورافعاً لموضوع هذه الأصول ، فإنه بعد قيام الخبر - مثلاً - أو الشهرة ، أو الاجماع المنقول ، أو نحو ذلك ، على الحرمة يخرج التتن عن موضوع البرائة العقلية الذي هو عدم البيان .

كما لا يحتمل العقاب بعد ذلك بالنسبة إلى ما دل من الخبر ونحوه على الإباحة .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وكذا بالنسبة إلى التخيير ، فإنه إذا ارتفع الشك والتخير بالنص الدال على هذا الجانب أو ذاك الجانب ، لا يبقى موضوع للتخيير .

وإنما يكون ارتفاع موضوعها واضحاً (لجواز الاقتناع بها) أي : بأدلة هذه الثلاثة ، فإنه يمكن عقلاً أن يكتفي الشارع بهذه الأدلة لبيان الحكم الواقعي (في مقام البيان) لما يطلبه الشارع واقعاً .

(و) كذا بعد قيام الدليل على أحد طرفي العلم الاجمالي يكون - أيضاً - رافعاً للشك ، لجواز (انتهاضها) أي : نهضة الأدلة الظنية (رافعاً لاحتمال العقاب ، كما

(١) - سورة الاسراء : الآية ١٥ .

(٢) - الأمالي للمفيد : ص ٢٨٣ ، الأمالي للطوسي : ص ١١٠ ح ١٦٨ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٦٧

هو ظاهر، وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير.

واعلم أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي

هو ظاهر) فإنه إذا احتمل المكلف وجوب الظهر أو الجمعة، ثم قام الدليل على وجوب الظهر، فالجمعة تسقط عن موضوع الاشتغال العقلي، لأنه بعد وجود الدليل الشرعي لا احتمال لوجوب الجمعة، فلا عقاب.

(وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير) فإن المصنف يرى أنه لا تخيير شرعي، فبعد قيام الدليل على طرف الوجوب - مثلاً - يخرج طرف الحرمة عن موضوع التخيير، فإن موضوع التخيير: عدم الترجيح، والدليل الشرعي يكون مرجحاً لأحد الطرفين على الآخر، ففي مسألة دوران الأمر بين المحدثين: كالدوران بين الوجوب والحرمة يرى العقل: التخيير، وذلك إذا لم يمكن الجمع بينهما، ولم يمكن طرح أي منهما، ولم يكن ترجيح، والدليل الشرعي يكون مرجحاً لأحد الطرفين على الآخر، فيكون وارداً لا مخصصاً.

(واعلم: أن المقصود بالكلام في) هذا المقصد، الذي هو مبحث الشك، من (هذه الرسالة) هو: (الاصول) الأربعة (المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي):

كالشك في حرمة التتن، أو الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال في مبحث البرائة.

والشك في أن الماء الذي زال تغيره يبقى على النجاسة أم لا في مسألة الاستصحاب، حيث إن بعض الفقهاء قال: بزوال نجاسته، لكن المشهور قال: ببقاء نجاسته للاستصحاب.

وإن تضمن حكم الشبهة في الموضوع أيضاً .

وهي منحصرة في أربعة ، أصل البراءة وأصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب ، بناءً على كونه حكماً ظاهرياً

والشك في أن الجمعة واجبة أو الظهر في يوم الجمعة من زمن الغيبة ، في مسألة الاشتغال ، حيث يجب عليه الاتيان بهما .

والشك في أنه هل يجب تقليد الأعلّم أو الأورع ، فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلّم والآخر أورع ، ولم يمكن الجمع بينهما حتى يكون من باب الاحتياط ، بل يكون الأمر التخيير بينهما في باب التخيير ؟ .

(وإن تضمن) هذه الأصول (حكم الشبهة في الموضوع أيضاً) :-

كالشك في أنه هل هو مطلوب لزيد ديناراً أم لا ؟ في باب البرائة .

والشك في أنه هل هو باقٍ على وضوئه أم لا ؟ في باب الاستصحاب .

والشك في أنه هل يلزم عليه الصلاة في هذا الجانب أو ذاك الجانب ؟ في باب

إشتباه القبلة ، حيث يجب عليه الصلاة اليهما من جهة الاشتغال .

والشك في أنه هل نذر شرب التتن ، أو نذر ترك الشرب ؟ في باب التخيير .

(و) على أي حال : فإن المقصود الأصلي من كتب الأصول هو : التكلم حول

الأصول الأربعة من جهة الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي ، لا من جهة الموضوع حتى وإن كانت هذه الأصول الأربعة تجري في الشبهات الموضوعية أيضاً .

إذن : فالأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي ، إنما (هي

منحصرة في أربعة : أصل البرائة ، وأصل الاحتياط ، والتخيير ، والاستصحاب)

على ما ذكرنا حصر الأصل في هذه الأربعة في أول الكتاب .

وإنما ذكرنا الاستصحاب أيضاً (بناءً على كونه حكماً ظاهرياً) أي : بناءً

ثبت التعبدُ به من الأخبار ، إذ بناءً على كونه مفيداً للظنّ يدخلُ في
الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي .

وأما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع ، كأصالة الصحة

على كون الاستصحاب من الأصول التعبدية الجارية في مورد الشك بحيث قد
(ثبت التعبدُ به من الأخبار) فإن الشيخ البهائي رحمته الله ذكر في بعض كتبه :
أن حجّة الاستصحاب من باب الأخبار ، والتي منها « لا تَنقُضُ اليَقينَ
بالشك » (١) .

(إذ بناءً على كونه مفيداً للظنّ) وأنه ثبت ببناء العقلاء ، وأن الشارع أمضاه
حيث سكت عليه - كما كان هو المشهور بين القدماء - وذكره العلامة ، وغيرهم ،
فأنه (يدخلُ) أي : الاستصحاب حينئذ (في الأمارات الكاشفة عن الحكم
الواقعي) فيكون حاله حال الخبر ، والشبهة ، ونحوهما ، حيث أنها تكشف عن
الواقع ، وليست من باب حكم الشك عملاً .

(وأما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع) أي : الأصول التي
تجري في الشبهات الموضوعية بتشريع من الشارع (كأصالة الصحة) في عمل
الإنسان مسلماً كان أو كافراً - فإننا ذكرنا في « الفقه » : إن أصل الصحة يجري في
عمل الكافر أيضاً ، فإذا لم نعلم بأن هذا المتاع الذي بيد الكافر سرقه ، أو أنه
ملكه ؟ جاز الاعتماد على أصالة الصحة في عمله فنشتري المتاع منه ، إلى غير
ذلك ممّا فصلناه هناك .

(١) - الكافي (فروع) : ج ٢ ص ٣٥١ ح ٣ ، تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ١٨٦ ب ٢٣ ح ٤١ ، الاستبصار : ج ١

ص ٣٧٣ ب ٢١٦ ح ٣ ، وسائل الشيعة : ج ٨ ص ٢١٧ ب ١٠ ح ١٠٤٦٢ .

للشيرازي أقسام الأصول العملية ٢٨١ / ج ٦
وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل ، فلا يقع الكلام فيها إلا
بمناسبة يقتضيها المقام .

(وأصالة الوقوع) التي تسمى : بأصل التجاوز ، وأصل الفراغ ، حيث أن
الانسان إذا فرغ عن العمل ، وشك في أنه هل أتى به صحيحاً أم لا ؟ يحكم بأصل
الفراغ وأنه أتى به صحيحاً .

وكذلك إذا تجاوز عن محل في الصلاة ونحوها ، وشك في أنه هل أتى بذلك
الجزء - مثلاً - ، يحكم بالصحة لأصل التجاوز .

والفرق بين : أصل الصحة ، وأصل التجاوز ، وأصل الفراغ ، مذكور بالتفصيل
في « الفقه » .

أما المصنف فقد ذكر أصل التجاوز وأصل الفراغ بلفظ واحد وسماههما : أصالة
الوقوع ، وهي تجري (فيما شك فيه بعد تجاوز المحل) سواء كان التجاوز داخل
العمل ، كما لو شك وهو في الركوع : بأنه هل قرأ الحمد أم لا ؟ وفي السجود بأنه
هل ركع أم لا ؟ أو كان بعد تمام العمل ، كما إذا أتم الصلاة وشك في أنه هل أتى
بالركوع أم لا - مثلاً - (فلا يقع الكلام فيها) أي : في هذه الأصول المشخصة
لحكم الشبهة في الموضوع (إلا بمناسبة يقتضيها المقام) استطراداً .

ولهذا لا نذكر أصل الطهارة ، أو أصل الحلية ، أو ما أشبه ذلك هنا ، لأن موضع
هذه الأصول والتي تسمى : بالقواعد الفقهية ، في الفقه ، وقد سبق الالمام إلى
سبب ذلك في أول الكتاب ، فلا داعي إلى تكراره .

وكيف كان : فليس التكلم حول غير هذه الأربعة من الأصول في هذا الكتاب إلا
من باب الاستطراد ، فإن وظيفة الأصول هي البحث عن الشبهات الحكمية الكلية
والتي هي منحصرة في هذه الأربعة .

ثُمَّ إِنَّ انْحِصَارَ مَوَارِدِ الْاِشْتِبَاهِ فِي الْاَصُولِ الْاَرْبَعَةِ عَقْلِيّ ، لِأَنَّ حَكْمَ الشَّكِّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَلْحُوظًا فِيهِ الْيَقِينُ السَّابِقُ عَلَيْهِ ، وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ ، سِوَاءَ لَمْ يَكُنْ يَقِينٌ سَابِقٌ عَلَيْهِ أَمْ كَانَ وَلَمْ يُلْحَظْ .

(ثُمَّ إِنَّ انْحِصَارَ مَوَارِدِ الْاِشْتِبَاهِ) وَالشَّكِّ ، بِأَنْ لَمْ يَكُنْ لِلْمَكْلَفِ عِلْمٌ ، أَوْ ظَنٌّ يَقُومُ مَقَامَ الْعِلْمِ ، بِهَذَا الْجَانِبِ أَوْ ذَلِكَ الْجَانِبِ (فِي الْاَصُولِ الْاَرْبَعَةِ) : الْاِسْتِصْحَابُ ، وَالْبَرَاءَةُ ، وَالتَّخْيِيرُ ، وَالْاِحْتِيَاطُ (عَقْلِيّ) فَإِنَّ الْحَصْرَ الْعَقْلِيّ هُوَ الْحَصْرُ الَّذِي يَدُورُ بَيْنَ النِّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ ، وَمَوَارِدُ هَذِهِ الْاَصُولِ الْاَرْبَعَةِ دَائِرَةٌ بَيْنَ النِّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ - كَمَا سَبَقَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ - .

هَذَا ، وَقَدْ أَوْضَحَ الْحَصْرَ بِقَوْلِهِ : (لِأَنَّ حَكْمَ الشَّكِّ : إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَلْحُوظًا فِيهِ الْيَقِينُ السَّابِقُ عَلَيْهِ) أَيْ : عَلَى الشَّكِّ ، بِأَنْ كَانَ الشَّارِعُ حَكَمَ بِاجْرَاءِ حَكْمِ الْيَقِينِ السَّابِقِ فِي الْاِلَاحِقِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ ، كَمَا إِذَا تَيَقَّنَ بِالطَّهَارَةِ وَشَكَّ فِي أَنَّهُ هَلْ إِرْتَفَعَ بِسَبَبِ نَوْمٍ حَصَلَ لَهُ أَوْ لَمْ يَرْتَفِعْ ، لِأَنَّ النَّوْمَ لَمْ يَكُنْ غَالِبًا عَلَى سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ ، فَإِنَّهُ يَسْتَصْحَبُ الطَّهَارَةَ ، وَكَذَلِكَ فِي الْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّةِ .

(وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ) مَلْحُوظًا فِيهِ الْيَقِينُ السَّابِقُ (سِوَاءَ لَمْ يَكُنْ يَقِينٌ سَابِقٌ عَلَيْهِ) أَصْلًا ، مِثْلَ الشَّكِّ فِي أَنَّ التَّنْتَنَ حَرَامٌ أَمْ لَا ، فَإِنَّهُ لَا يَقِينُ سَابِقٌ لِحَرَمَةِ التَّنْتَنِ وَعَدَمِ حَرَمَتِهِ ، أَوْ مِثْلَ تَعَاقُبِ حَالَتَيْنِ سَابِقَتَيْنِ : الْحَدَثُ وَالطَّهَارَةُ ، وَالْآنَ فِي الْحَالَةِ الثَّلَاثَةِ لَا يَعْلَمُ هَلِ الطَّهَارَةُ كَانَتْ مُتَقَدِّمَةً ، أَوْ الْحَدَثُ كَانَ مُتَقَدِّمًا حَتَّى يَسْتَصْحَبَهُ ؟ .

(أَمْ كَانَ وَلَمْ يُلْحَظْ) بِأَنْ كَانَ هُنَاكَ يَقِينٌ سَابِقٌ وَشَكٌّ لَاحِقٌ ، لَكِنْ الْيَقِينُ السَّابِقُ لَمْ يَكُنْ مَلْحُوظًا ، كَالشَّكِّ فِي الْمَقْتَضِي عِنْدَ الْمُصَنِّفِ عَلَى مَا يَأْتِي ، فَإِنَّ الْمُصَنِّفَ لَا يَجْرِي الْاِسْتِصْحَابُ فِي الشَّكِّ فِي الْمَقْتَضِي ، أَوْ كَالْمِثَالِ الْمَتَقَدِّمِ :

والأول : مورد الاستصحاب .

والثاني : إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا ، والثاني هو مورد التخيير ،

من الماء الكثير الذي تنجس بالتغيير ثم زال تغييره من نفسه ، حيث إن المشهور يستصحبون حالة النجاسة ، خلافاً لبعض الفقهاء الذين لا يقولون بالاستصحاب ، مدعين : أن التغيير كان سبب النجاسة ، فإذا زال السبب زال المسبب .

(والأول : هو مورد الاستصحاب) سواء كان الشك في التكليف أو في المكلف به ، أمكن الاحتياط أو لم يمكن ، وسواء كان في الشبهة الوجوبية أو الشبهة التحريمية ، في الحكم الوضعي أو الحكم التكليفي .

(والثاني :) وهو ما لم يلحظ فيه الحالة السابقة ، سواء كان هناك يقين أم لم يكن ، فهو (إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً) كالجمع بين الطرفين الذين أحدهما واجب فقط ، أو أحدهما حرام فقط ، أو أحدهما واجب والآخر حرام . (أم لا) بأن لم يكن الاحتياط فيه ممكناً وذلك فيما إذا دار أمر شيء بين الوجوب والتحريم ، كما إذا لم يعلم أنه نذر وطئ زوجته في ليلة الجمعة أو ترك وطئها ، أو أنه شك في أن صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبة أو حرام .

(والثاني :) وهو ما لم يمكن فيه الاحتياط ، فانه (هو مورد التخيير) فإذا لم يعلم : أن صلاة الجمعة واجبة أو حرام ، تخير بين الاتيان بها وتركها ، أو إذا لم يعلم : أن الزوجة محلوفة الوطئ أو الترك تخير في وطئها وتركه إذ لا علاج غير ذلك .

والأول إما أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدل ، والأول مورد الاحتياط ، والثاني مورد البراءة .
وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ موارد الأصول قد تتداخل ، لأنّ المنطوق في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة .

(والأول) وهو : ما أمكن فيه الاحتياط ، فهو (: إما أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول) وهو ما يعبر عنه : بالشك في المكلف به ، لأن التكليف محرز ، وإثما المكلف به غير ظاهر ، فلا يعلم - مثلاً - هل إنّه نذر أن يصوم أول رجب ، أو أول شعبان ؟ .
(وإما أن لا يدل) دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول .

مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

(والأول : مورد الاحتياط) فإذا كان الأمر دائراً بين أحد واجبين أتى بهما ، أو أحد محرّمين تركهما ، أو واجب ومحرّم فعل الواجب وترك المحرّم ، كما إذا علم أنّه نذر أما أن يشرب الشاي ، أو أن يترك التبغ ، فإنّه يجب عليه أن يشرب الشاي ويترك التبغ .

(والثاني : مورد البرائة) فإذا شك في أنّه هل يجب عليه دعاء رؤية الهلال أم لا ، تمسك بالبرائة في عدم الوجوب ، وإذا شك في أنّه هل يحرم عليه التبغ أم لا ، تمسك بالبرائة في عدم الحرمة عليه (وقد ظهر ممّا ذكرنا : أنّ موارد الأصول قد تتداخل) بأن يكون مورد واحد مورداً للاستصحاب وللبرائة - مثلاً - وذلك (لأنّ المنطوق في الاستصحاب : ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ، ومدار الثلاثة الباقية) من الأصول (على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة) فيمكن أن يكون لشيء

ثُمَّ إِنَّ تَمَامَ الْكَلَامِ فِي الْأَصُولِ الْأَرْبَعَةِ يَحْصُلُ بِإِشْبَاعِهِ فِي مَقَامَيْنِ :
أحدهما : حَكْمُ الشُّكِّ فِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ مِنْ دُونِ مِلَاحِظَةِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ ،
الراجع إلى الأصول الثلاثة .
الثاني : حُكْمُهُ بِمِلَاحِظَةِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ ، وَهُوَ الْإِسْتِصْحَابُ .

واحد حالة سابقة يرى بعض بسبب تلك الحالة جريان الاستصحاب ، ويرى
بعض عدم الجريان لعدم ملاحظته الحالة السابقة ، فيجري فيه البرائة .
كما في مثال الماء المتغير ، الذي زال تغيره من نفسه ، حيث ان المشهور
يستصحب حالة النجاسة ، وغير المشهور يقول : أنا نشك في نجاسة هذا الماء بعد
زوال التغير ، فنجري البرائة ، فلا تكليف لنا بالنسبة إلى تطهير ما لاقى هذا الماء .
وكذا الشك في المقتضي عند من لا يرى جريان الاستصحاب فيه ، فيتمسك
بالأصول الأخر الجارية في المقام ، بينما جملة من الأصوليين يَرَوْنَ جريانَ
الاستصحاب فيه ، لعدم الفرق عندهم بين الشك في المقتضي والشك في المانع ،
وعلى كل فالأمر في المثال سهل .

(ثُمَّ إِنَّ تَمَامَ الْكَلَامِ فِي الْأَصُولِ الْأَرْبَعَةِ يَحْصُلُ بِإِشْبَاعِهِ) أَي : بِإِشْبَاعِ الْكَلَامِ
(فِي مَقَامَيْنِ) عَلَى مَا يَلِي :

(أَحدهما : حَكْمُ الشُّكِّ فِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ) لِلْمَكْلُفِ (مِنْ دُونِ مِلَاحِظَةِ
الْحَالَةِ السَّابِقَةِ ، الرَّاجِعِ) حَكْمُ هَذَا الشُّكِّ غَيْرِ الْمُلْحُوظِ فِيهِ الْحَالَةُ السَّابِقَةُ (إِلَى
الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ) : التَّخْيِيرُ ، وَالْإِحْتِيَاظُ ، وَالْبِرَاءَةُ .

(الثَّانِي : حُكْمُهُ) أَي : حَكْمُ الشُّكِّ (بِمِلَاحِظَةِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ ، وَ) ذَلِكَ الْحُكْمُ
(هُوَ الْإِسْتِصْحَابُ) حَيْثُ يَلَاحِظُ فِي الْإِسْتِصْحَابِ الْحَالَةُ السَّابِقَةَ ، بِخِلَافِ :
الْبِرَاءَةِ ، وَالتَّخْيِيرِ ، وَالْإِحْتِيَاظِ ، فَإِنَّهُ لَا يَلَاحِظُ فِيهَا الْحَالَةَ السَّابِقَةَ .

أما المقام الأول :

فيقع الكلام فيه في موضعين .

لأن الشك إما في نفس التكليف ، وهو النوع الخاص من الالتزام وإن علم جنسه ، كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم . وإما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه ،

المقام الأول :

(أما المقام الأول :) وهو حكم الشك من دون لحاظ الحالة السابقة (فيقع الكلام فيه في موضعين) أيضاً :
الأول : مبحث الشك في التكليف ، بأن لم يعلم المكلف هل كلف بشيء أم لا ، كما إذا لم يعلم أنه هل كلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وبحرمة التبغ ، أم لا ؟ .

الثاني مبحث الشك في المكلف به ، بأن عليم بالتكليف ، لكنه لم يعلم إن « المكلف به » هل هو هذا أو هو ذاك ؟ كما تقدم بيانه والى الأول أشار المصنف بقوله : (لأن الشك إما في نفس التكليف وهو : النوع الخاص من الالتزام وإن علم جنسه) أي : جنس التكليف وهو : الالتزام ، لأنه قد يعلم الإنسان الوجوب المردد بين شيئين أو يعلم التحريم المردد بين شيئين ، وقد يعلم الالتزام ، لكنه لا يعلم هل هو إلزام وجوبي في هذا الطرف ، أو تحريمي في الطرف الآخر ؟ (كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم) .

ثم أشار إلى الثاني بقوله : (وإما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه) أي بنفس التكليف ، بأن علمنا التكليف ، لكننا لا نعلم هل هو متعلق بهذا الشيء أو بذاك

للشيرازي الشك في التكليف ٢٨٧ / ج ٦

كما إذا علم وجوب شيءٍ وشكَّ بين تعلُّقه بالظهر والجمعة ، أو علم وجوب فائتةٍ وتردَّد بين الظهر والمغرب .

والموضع الأول :

يقع الكلام فيه في مطالب ، لأنَّ التكليف المشكوك فيه إمَّا تحريم مشتبَّه بغير الوجوب ، وإمَّا وجوب مشتبَّه بغير التحريم ، وإمَّا تحريم مشتبَّه بالوجوب ،

الشيء ؟ (كما إذا علم وجوب شيءٍ وشكَّ بين تعلُّقه بالظهر والجمعة) فإنَّ التكليف هنا معلومٌ وهو : الوجوب ، لكنَّ متعلِّقه مجهول ، وهذا مثال للشبهة الحكمية (أو علم وجوب) قضاء صلاة (فائتة ، وتردَّد بين الظهر والمغرب) فإنَّه علم بفوت صلاة ، لكنَّه لا يعلم هل الفائت ظهر أو مغرب ؟ فهذه شبهة موضوعية .

والموضع الأول :

(والموضع الأوَّل) وهو : مبحث الشك في التكليف فإنَّه (يقع الكلام فيه في مطالب) ثلاثة ، وأمَّا الموضع الثاني وهو : الشك في المكلف به ، فسيأتي بعد ذلك انشاء الله تعالى .

وإنما كان الكلام في الشك في التكليف في مطالب ثلاثة (لأنَّ التكليف المشكوك فيه : إمَّا تحريم مشتبَّه بغير الوجوب) بأن شككنا في أنَّه هل هو حرام أم لا ؟ كالشك في حرمة التتن .

(وإمَّا وجوب مشتبَّه بغير التحريم) بأن شككنا في أنَّه هل هو واجب أم لا ولم نحتمل الحرمة ، كالشك في إنَّ الصلاة عند ذكر النبي ﷺ واجب أم لا ؟ (وإمَّا تحريم مشتبَّه بالوجوب) كما إذا كان هناك احتمالان : احتمال الوجوب ، واحتمال

وصور الاشتباه كثيرة.

وهذا مبني على إختصاص التكليف بالالزام

الحرمة ، كالشك في وجوب رد السلام على المصلي إذا سلم عليه طفل أو مجنون فهل هو واجب أو حرام ؟ .

(وصور الاشتباه كثيرة) ترجع أهمها الى سبع صور : الشبهة بين الوجوب وبين كل من الأحكام الثلاثة : الاستحباب ، والكراهة ، والاباحة .
والشبهة بين الحرمة وبين كل من الأحكام الثلاثة : الاستحباب ، والكراهة ، والاباحة .



والشبهة بين الوجوب والتحريم .

ففي الستة الأولى : الحكم البرائة .

وفي الأخيرة : الحكم التخيير ، إذا كان في أمر واحد كما إذا لم يعلم بأن صلاة الجمعة واجبة أو محرمة ؟ والاحتياط بالجمع ، إذا كان بين أمرين ، كما إذا لم يعلم هل نذر شرب الشاي أو نذر ترك التبغ ؟ ولا مناقشة في الأمثال وإنما المهم الالمام إلى الحكم في الجملة .

(وهذا) أي : حصر العنوان في الثلاثة : البرائة ، والاحتياط ، والتخيير ، والظاهر : أن الكلام الآتي يجري في الاستصحاب أيضاً ، فإنه إذا كان شيء مستحباً ، ثم شك في بقاء الاستحباب وعدمه استُصحبَ بقاءه ، وكذا إذا شك في بقاء الكراهة (مبني على إختصاص التكليف بالالزام) أي : الواجب والحرام فقط .

وذلك ان مقتضى أدلة البرائة هو : رفع الكلفة والمشقة المحتملة بالنسبة

أو إختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به ،

إلى الإلزام ، مثل قوله : « رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ » ^(١) وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (٢) .

ومقتضى أدلة الاحتياط هو : ثبوت الكلفة والمشقة المحتملة مثل قوله : « اخوك دينك فاحتط لدينك » ^(٣) وما أشبه ذلك من الأدلة .

ومن المعلوم : إن رفع الكلفة وإثباتها إنما يكون في الوجوب والحرمة لترتب العقاب على مخالفتها ، أما الاستحباب والكراهة فلا كلفة فيهما لعدم العقاب على المخالفة ، فيحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما إذا شك في شيء أنه مستحب أو ليس بمستحب ، أو مكروه أو ليس بمكروه ، أو مستحب أو مكروه في الدوران بين هذين الراجحين فعلاً وتركاً ، ولا يحتاج إلى إجراء البرائة ، أو الاستصحاب أو التخيير ، أو الاحتياط .

(أو إختصاص الخلاف في البرائة والاحتياط به) أي : بالإلزام ، بمعنى : إنا وإن سلمنا إن أدلة الطرفين تجري في الاستحباب والكراهة لا إطلاق تلك الأدلة فإن الأدلة ليست كلها دالة على رفع العقاب ، وإنما بعضها أعم مثل : « رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ » ^(٤) وما أشبه ذلك ، إلا أن كلامنا في مبحث إختلاف العلماء ،

(١) - التوحيد : ص ٣٥٣ ح ٢٤ ، تحف العقول ص ٥٠ ، وسائل الشيعة : ج ١٥ ص ٣٦٩ ب ٥٦ ح ٢٠٧٦٩ ،

الاختصاص : ص ٣١ ، الخصال : ص ٤١٧ . (٢) - سورة الاسراء : الآية ١٥ .

(٣) - الأمالي للمفيد : ص ٢٨٣ ، الأمالي للطوسي : ص ١١٠ ح ١٦٨ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٦٧ ب ١٢ ح ٣٣٥٠٩ .

(٤) - تحف العقول : ص ٥٠ ، الخصال ص ٤١٧ ، التوحيد : ص ٣٥٣ ح ٢٤ ، وسائل الشيعة : ج ١٥ ص ٣٦٩ ب ٥٦ ح ٢٠٧٦٩ ، الاختصاص : ص ٣١ .

فلو فُرِضَ شموله للمستحبّ والمكروه يظهرُ حالهما من الواجب والحرام ،
فلا حاجة إلى تعميم العنوان .

ثمّ متعلّق التكليف المشكوك :

إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلّقاً للحكم الشرعيّ الكلّي ، كشرب التّن
المشكوك في حرمة ، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه .
وإمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلّقاً للحكم الجزئيّ ،

واختلاف العلماء إنّما هو بالنسبة إلى التكليف الالزاميّة .

(فلو فُرِضَ شموله) أي : شمول التكليف وشمول نزاع العلماء (للمستحب
والمكروه) فلا حاجة إلى التكلم فيهما أيضاً ، لأنّه (يظهر حالهما من الواجب
والحرام) فإنّ الشبهة الاستحبابية كالشبهة الوجوبية في أدلّة البرائة ،
وكذلك الشبهة الكراهية كالشبهة التحريمية ، فإنّ التقرير في الوجوب والحرمة
يأتي في المستحب والمكروه أيضاً (فلا حاجة إلى تعميم العنوان) ليشمل غير
الالزام .

(ثم) إنّ (متعلّق التكليف المشكوك) أي : موضوع التكليف المشكوك قد
يكون من الشبهة الحكمية كما قال : (إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلّقاً للحكم الشرعيّ
الكلّي ، كشرب التّن المشكوك في حرمة) فإنّ شرب التّن فعل كليّ له أفراد
كثيرة ، وله حكم كليّ هو : الحرمة أو الإباحة (والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك
في وجوبه) فإنّ الدعاء فعل كليّ ، وله حكم كليّ : الوجوب أو الاستحباب - مثلاً -
وقد يكون من الشبهة الموضوعية كما قال : (وإمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلّقاً
للحكم الجزئيّ) لوضوح : إنّ الموضوع إذا كان جزئياً كان له حكم جزئيّ ، كما أنّه

كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً .

ومنشأ الشك في القسم الثاني إشتباه الأمور الخارجية .

ومنشأه في الأول إما عدم النص في المسألة ، كمسألة شرب التتن ، وإما أن يكون إجمال النص ، كدوران الأمر في قوله تعالى : ﴿ حَتَّى يَطْهَرْنَ ﴾ ، بين التشديد والتخفيف مثلاً ،

إذا كان الحكم جزئياً كان له موضوع جزئي ، لعدم معقولية أن يكون أحدهما كلياً والآخر جزئياً (كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً) فإن هذا المائع شيء جزئي ، وله حكم جزئي هو : الحرمة أو عدمها .

(ومنشأ الشك في القسم الثاني) أي : الشبهة الموضوعية (اشتباه الأمور الخارجية) مما لا يرتبط بالشارع ، كالمائع يشتبه بأنه خمر أو ماء ، والثوب يشتبه بأنه مغصوب أو مباح ، إلى غير ذلك ، حتى إذا استغرقنا باب الشارع في أن هذا هل هو خمر أم لا ؟ أو غصب أم لا ؟ أجاب : ارجعوا إلى الموازين العرفية ، لأن العرف هو المرجع في أمثال هذه الأمور ، وإن قال : أنه خمر أو ماء ، أو أنه غصب أو ليس بغصب ، فأنما يقوله لا بما إنه مشرّع .

(ومنشأه في الأول :) أي الشبهة الحكمية ثلاثة أمور :

(أما عدم النص في المسألة ، كمسألة شرب التتن) حيث لا نص فيه .

(وإما أن يكون إجمال النص ، كدوران الأمر في قوله تعالى : ﴿ حَتَّى يَطْهَرْنَ ﴾ ^(١))

بين التشديد والتخفيف - مثلاً -) فإن بعضهم قرأ « يَطْهَرْنَ » ، وبعضهم قرأ « يَطْهَرْنَ » ، فإذا قرء بالتخفيف كان معناه : النظافة من الحيض وإن لم تغتسل ،

وإما أن يكون تعارض النصين ، ومنه الآية المذكورة بناءً على تواتر القراءات .

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب :

وإن قرء بالتشديد كان معناه : لزوم الاغتسال مما يوجب تحريم الوطي قبل الاغتسال وإن طهرت من الدم .

(وإما أن يكون تعارض النصين ، ومنه) أي من تعارض النصين (الآية المذكورة بناءً على تواتر القراءات) السبع ، أو العشر عنه صلى الله عليه وسلم ، أو جواز الاستدلال بكل قرائته .

لكننا ذكرنا في أول الكتاب ، وفي بحث القرآن الحكيم : إن تواتر القراءات شيء لا يمكن القول به وإن ذهب إليه بعض الفقهاء ، بل القرآن من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم إلى زماننا هذا لم يتغير ولم يتبدل عن هذه القراءة المشهورة ، وقد رأيت قرائين كُتِبَتْ قبل ألف سنة كائنٌ مثل القرآن المتعارف عندنا الآن في البلاد الإسلامية ، لا تزيد نقطة ولا حرفاً ولا حركة ولا سكوناً ولا تنقصها أيضاً .

وعلى أي حال : فإذا صار « يطهرن » مجملاً بأن لم يعلم إن الوطي قبل الاغتسال محرم أم لا ، لأنه لم يعلم أن القراءة بالتخفيف أو بالتشديد ، وكانت إحدى القرائتين صحيحة والقراءة الثانية غير صحيحة ، أو تعارضت القرائتان كتعارض الخبرين ، لأن أحديهما بالتخفيف ومعناه : الحلية قبل الاغتسال ، والآخرى بالتشديد ومعناه : عدم الحلية قبل الاغتسال ، كان من الشبهة التحريمية ، حيث يقول الأصوليون فيها بالبرائة ، والახباريون بالاحتياط .

(وتوضيح أحكام هذه الأقسام) التي ذكرناها يتم (في ضمن مطالب) ثلاثة :

الأول : دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة

الباقية.

الثاني : دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم .

الثالث : دوران الأمر بين الوجوب والتحريم .

المطلب الأول :

فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب .

وقد عرفت أن متعلق الشك ، تارة : الواقعة الكلية ،

(الأول : دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية) :

الاستحباب ، أو الكراهة ، أو الإباحة ، وذلك في الشبهة التحريمية ، بأن لم تعلم هل إن حكم الشيء الفلاني - مثلاً - حرام أو مكروه ، حرام أو مستحب ، حرام أو مباح ؟ .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

(الثاني : دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم) من الأحكام الثلاثة ، أيضاً

وذلك في الشبهة الوجوبية .

(الثالث : دوران الأمر بين الوجوب والتحريم) من غير فرقي في كل ذلك بين

الشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية ، كما إن الشبهة الحكمية ، قد تكون من فقدان النص ، وقد تكون من إجمال النص ، وقد تكون من تعارض النصين .

المطلب الأول :

أما (المطلب الأول) اي : الشبهة التحريمية فهو : (فيما دار الأمر فيه بين

الحرمة وغير الوجوب) من الأحكام الثلاثة الأخر .

(وقد عرفت : أن متعلق الشك تارة الواقعة الكلية) الشرعية من الشبهة

كشرب التتن ، ومنشأ الشك فيه عدم النص أو إجماله أو تعارضه ، وأخرى : الواقعة الجزئية .

فهنا أربع مسائل :

الأولى : ما لا نص فيه

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين :

أحدهما : إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك .

والثاني : وجوب الترك ويُعبر عنه بالاحتياط .

الحكمية (كشرب التتن ، ومنشأ الشك فيه عدم النص ، أو إجماله ، أو تعارضه ، وأخرى الواقعة الجزئية) الخارجية من الشبهة الموضوعية مثل : كون هذا المائع ماءً أو خمراً (فهنا) أي : في الشبهة التحريمية (أربع مسائل) كما يلي :

(الأولى : فيما لا نص فيه ، وقد اختلف فيه) العلماء (على ما يرجع إلى قولين) وإن كانت الأقوال أكثر ، لكن بعض تلك الأقوال ليس محط الاعتناء :

(أحدهما : إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك) فكلما شكنا في شيء إنه حرام أو ليس بحرام ، أجرينا فيه الإباحة .

(والثاني : وجوب الترك ويُعبر عنه : بالاحتياط) ومأخوذ من قوله ﷺ : « تأخذ بالحائطة لدينك » ^(١) وقوله : « أخوك دينك فاحتط لدينك » ^(٢) .

(١) - تهذيب الأحكام : ج ٢ ص ٢٥٩ ب ١٣ ح ٦٨ ، الاستبصار : ج ١ ص ٢٦٤ ب ١٤٩ ح ١٣ ، وسائل الشيعة : ج ٤ ص ١٧٧ ب ١٦ ح ٤٨٤٠ و ج ١٠ ص ١٢٤ ب ٥٢ ح ١٣٠١٥ .

(٢) - الامالي للطوسي : ص ١١٠ ح ١٦٨ ، الامالي للمفيد : ص ٢٨٣ ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ص ١٦٧ ب ١٢ ح ٢٣٥٠٩ .

والأول منسوب إلى المجتهدين ، والثاني إلى معظم الأخباريين ، وربما نسب إليهم أقوال أربعة: التحريم ظاهراً ، والتحريم واقعاً ، والتوقف ، والاحتياط ، ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان . ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه آخر تأتي بعد ذكر أدلة الأخباريين .

(والأول :) وهو : البرائة وتسمى بالاباحة أيضاً (منسوب إلى المجتهدين) الذين يجعلون القواعد العامة أساساً للأحكام الشرعية ، وتلك القواعد مستفادة من : الكتاب والسنة ، والاجماع ، والعقل .

(والثاني) وهو : الاحتياط ، منسوب (إلى معظم الأخباريين) الذين يرون العمل بالأخبار فقط ، حيث يقولون بأن ظواهر القرآن ليست بحجة ، والاجماع كذلك لا دليل على حجيته ، والعقل إنما يحكم في اصول الدين لا في فروعه . (وربما نسب إليهم) أي : إلى الأخباريين (أقوال أربعة : التحريم ظاهراً ، والتحريم واقعاً ، والتوقف ، والاحتياط ، ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان) فحيث إن العناوين في الأخبار مختلفة ، ففي بعض الأخبار : « قف » وفي بعض الأخبار : « احتط » ، وفي بعض الأخبار : « اجتنب » ، الظاهر في التحريم الظاهري ، وفي بعض الأخبار : « النهي عن العمل » الظاهر في التحريم الواقعي ، ذهب كل إلى عنوان من هذه العناوين ، فليس إختلافهم إلا إختلافاً في التعبير لا في المذهب والغرض (ويحتمل الفرق) المعنوي (بينها) أي : بين هذه الأقوال جميعاً (و) يحتمل الفرق (بين بعضها) كالحرمة الظاهرية ، والواقعية (من وجوه آخر) غير مجرد إختلاف العناوين التي ذكرناها وهي (تأتي بعد ذكر أدلة الاخباريين) إنشاء الله تعالى .

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة ، فمن الكتاب آيات :

منها : قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا ﴾ .
قيل : دلالتها واضحة .

مثلاً : القائل منهم بالحرمة الظاهرية يقول : ليس محرماً واقعاً ، بينما القائل بالحرمة الواقعية يقول بأن الشارع جعله حراماً واقعاً كحرمة شرب الخمر ولحم الخنزير .

والقائل بالتوقف يقول : لا نعلم حكمه ولذا نتوقف عن الحكم ، بينما القائل بالاحتياط يقول : إن محل الشبهة يحكم فيه بالحائطة ، دون أن يكون حراماً ظاهراً ، أو واقعاً ، ولا أنه يتوقف فيه من جهة الجهل ، حال أطراف المحل المخطور في الخارج ، كبئر ، أو حيوان ، أو ما أشبه ، حيث يحتاط بعدم الاقتراب منه حذراً من الوقوع في الخطر ، لا أنه حرام بنفسه واقعاً ، أو ظاهراً ، أو محل توقف من جهة الجهل .

هذا ، وقد (احتج) الأصوليون (للقول الأول) وهو البرائة (بالأدلة الأربعة) :
الكتاب ، والسنة والاجماع ، والعقل .

(فمن الكتاب آيات ، منها : قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا ﴾ ^(١))
أي : أعطاها (قيل) والقائل المحقق النراقي في كتابة مناهج الأصول (دلالتها)
أي : دلالة الآية على البرائة (واضحة) بتقريب أنه حيث لم يعطينا الله العلم بأن

(١) - سورة الطلاق : الآية ٧ .

وفيه : أنها غير ظاهرة ، فإن حقيقة الإيتاء الاعطاء .

فأما أن يُراد بالموصول المال ، بقرينة قوله تعالى قبل ذلك : ﴿ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ .

هذا الشيء حرام فهو لا يريد الحرمة منا ولا يكلفنا بالحرم .

(وفيه : أنها غير ظاهرة) في الدلالة على البرائة وذلك كما قال : (فإن حقيقة الإيتاء : الاعطاء) أي : البذل ، وإن البذل كما سيذكره المصنف يرتبط بالمال أكثر مما يرتبط بالحكم ، وعلى كل : فإن من الموصول وهو « ما » في قوله تعالى : ﴿ مِمَّا آتَاهَا ﴾ ثلاثة احتمالات :

أحدها ما ذكره المصنف بقوله : (فأما أن يُراد بالموصول : « المال » بقرينة قوله تعالى قبل ذلك : ﴿ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾) ومعنى قَدَرَ عليه رزقه : ضَيَّقَ عليه رزقه ، والآية في سورة الطلاق وهي تتحدث عن المطلقة قال سبحانه : ﴿ اسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ ، وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِيَتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ ، وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ، فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ، وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فُتْرَضَّعْ لَهُ أُخْرَى ۖ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ ، وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ ، فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ، لَا يَكُلْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ، سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ۝ (١) .

بمعنى : إنه إن كان الزوج ذا سعة في المال فليُنْفِقْ حَسَبَ المتعارف ، وإن كان مضيقاً عليه في رزقه فليُنْفِقْ بِقَدْرِ قُدْرَتِهِ ، كالفُقراء يُنْفِقُونَ بِقَدْرِ قُدْرَتِهِمْ ، بخلاف الأغنياء الذين يوسعون في الانفاق ، حيث يتمكنون مِنْ ذلك .

فالمعنى : إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يَكْلَفُ الْعَبْدَ إِلَّا دَفْعَ مَا أُعْطِيَ مِنَ الْمَالِ .

وإمّا أن يراد نفسُ فعل الشيء أو تركه ، بقريضة إيقاع التكليف عليه .

(فالمعنى) على هذا الاحتمال في الموصول هو (: إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يَكْلَفُ الْعَبْدَ إِلَّا دَفْعَ مَا أُعْطِيَ مِنَ الْمَالِ) وإنما أوله المصنّف بالدفع ، لأن « ما » الموصولة لا تكون متعلقاً بالحدث ، فالمعنى : لا يكلف الله نفساً إلا دفع مال ، لا أنه : لا يكلف الله نفساً إلا مالاً ، فإن المال ليس متعلق التكليف ، وإنما متعلق التكليف عمل الانسان ، المتعلق بالمال .

وعلى كل : فهذا المعنى لا ربط له بالبرائة ، إذ الكلام في دفع مقدار المال ، لا في ان الانسان إذا شك في تكليف مجهول يكون بريئاً عنه .

الثاني من محتملات « ما » الموصولة : ما أشار اليه بقوله : (وإمّا أن يُراد) من الموصول (نفس فعل الشيء أو تركه) وإنما يُراد منه نفس فعل الشيء أو تركه (بقريضة إيقاع التكليف عليه) أي : على الموصول فإنه سبحانه قال : ﴿ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾ ^(١) ومن المعلوم : أن التكليف يتعلق بالحدث ولا يتعلق بالعين .

وعلى هذا : يكون الایتاء بمعناه الكنائي وهو : الاقدار ، لا بمعنى الاعطاء ، فالمعنى حيثئذ : لا يكلف الله نفساً إلا ما أقدرها عليه من فعل أو ترك ، فإن الله تعالى لا يكلف الانسان بالطيران الى السماء بدون وسيلة ، كما لا يقول له : لا تكن في الحين ، فان مثل هذا الفعل والترك غير مقدور للإنسان

فاعطاؤه كناية عن الاقدار عليه ، فيدلّ على نفي التكليف بغير المقدور ، كما ذكره الطبرسي رحمه الله . وهذا المعنى أظهر وأشمل ، لأنّ الانفاق من الميسور داخل في ما آتاه الله .

وكيف كان ، فمن المعلوم أنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور ، وإلّا لم ينازع في وقوع

(فاعطاؤه) إذن : (كناية عن الاقدار عليه) فيكون معنى الآية : لا يكلف الله نفساً إلاّ فعلاً أو تركاً أقدرها الله تعالى على ذلك الفعل أو الترك .

وعليه : (فيدل) ما ذكر من الآية المباركة (على نفي التكليف بغير المقدور ، كما ذكره الطبرسي رحمه الله) في تفسير مجمع البيان .

(وهذا المعنى أظهر) عند المصنّف لأنّه بمنزلة كبرى كلية رتّب عليها الصغرى التي ذكرتها الآية في باب الانفاق على الزوجة .

(وأشمل ، لأنّ) المعنى الأوّل وهو : (الانفاق من) المال على الزوجة (الميسور) عند الزوج (داخل في) المعنى الثاني أي : (ما آتاه الله) .

وإنّما كان المعنى الثاني أظهر ، لأنّه على الأوّل : لابدّ من تقدير المصدر كما مرّ ، وعلى الثاني لا حاجة إليه ومن المعلوم : إن ما لا يحتاج إلى تقدير أظهر ممّا يحتاج إليه .

(وكيف كان) فانه سواء قلنا : المعنى الثاني أظهر وأشمل ، أم قلنا : احتمال الآية للمعنيين المذكورين على حدّ سواء (فمن المعلوم أنّ) الآية المباركة لا تدلّ على نفي التكليف المحتمل حيث استدل بها النراقي على البرائة ، لأنّ (ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور) حتّى تنفي الآية التكليف به .

(وإلّا) بأن كان الاجتناب عن مشكوك الحرمة غير مقدور (لم ينازع في وقوع

التكليف به أحد من المسلمين وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه .
نعم ، لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارة عن
الاعلام به ،

التكليف به) أي : بالاجتناب عن مشكوك الحرمة (أحد من المسلمين) لأن
المسلمين متفقون على أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف الإنسان على غير المقدور
(وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه) أي : إمكان التكليف بغير المقدور ، فإن
الأشاعرة وإن قالوا بذلك ، لكنهم قالوا : إن التكليف بغير المقدور لم يقع من الله
سبحانه وتعالى ، لوضوح : أن الامكان شيء ، والوقوع شيء آخر .
أما أن الأشاعرة كيف ذهبوا إلى إمكان التكليف بغير المقدور فهو لأنهم
لا يرون الحسن والقبح العقليين ، وأما عدم الامكان الذي يقول به الشيعة
والمعتزلة فمستنده عدم إمكان تكليف الحكيم بما لا يمكن وقوعه في الخارج ،
لأنه غير مقدور للمكلف .

وثالث المعاني المحتملة في « ما » الموصولة : أن يُراد به الحكم والتكليف ،
بمعنى أن الله لا يكلف تكليفاً إلا إذا بين ذلك التكليف ، فتكون الآية حينئذ دليلاً
على البرائة ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله :
(نعم ، لو أريد من الموصول) في الآية المباركة (: نفس الحكم والتكليف كان
إيتاؤه) أي : إيتاء ذلك الحكم والتكليف (عبارة عن الاعلام به) أي بذلك
التكليف ، فيدل على نفي التكليف غير المعلوم ، ولعله بملاحظة هذا المعنى قال
النراقي : إن دلالة الآية على البرائة واضحة .

وهنا معنى رابع في الآية ، لعله من حيث الإطلاق أقرب إلى ظاهرها وهو :
شمول الآية لكل ذلك فغير المقدور لا يكلف الله العبد به ، كما أن الحكم الذي

لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية ، وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين ، إذ لا جامع بين تعلق التكليف

لم يبينه الله سبحانه وتعالى لا يكلف العبد به ، فإن إيتاء كل شيء بحسبه ، وهذا المعنى هو الذي يُشير إليه المصنّف أخيراً بقوله : « وإرادة الأعم منه ... » .

وعلى كل حال : فإن المصنّف يعترض على المعنى الثالث ، ويقول : (لكن إرادته بالخصوص) أي حمل الموصول على التكليف فقط كما هو المعنى الثالث في كلام المصنّف (ينافي مورد الآية) إذ مورد الآية إنفاق المال ، ومن المعلوم : إن الصغرى لا يمكن أن يكون إنفاق المال والكبرى الحكم والتكليف ، إذ هو حينئذٍ من قبيل أن يقال : إيتاء الزوج أنت لا تكلف بإنفاق المال الذي ليس في قدرتك ، لأنه لا تكليف بالحكم الذي لم يبينه الله .

(و) إن قلت : نستعمل الموصول في الأعم من التكليف ودفع المال .

قلت : (إرادة الأعم منه) أي : من التكليف (ومن المورد) الذي هو دفع المال ، بمعنى : حمل الموصول على التكليف وعلى دفع المال معاً ، ليكون معنى الآية : لا يكلف الله نفساً إلا تكليفاً ، ودفع مالٍ إيتاءها ، فيكون المراد من إتيان التكليف : بيان ، ومن إتيان المال : قدرة العبد عليه (يستلزم استعمال الموصول في معنيين) وهو خلاف الظاهر ، إذ الظاهر من كل لفظ معنى واحداً ، بل قال الأخوند : باستحالة ذلك ، لكننا نقول بإمكانه فإن كانت قرينة فيها ونعمت ، وإلا كان الظاهر من كل لفظ معنى واحداً .

إن قلت : نأخذ بالجامع بين المعنيين .

قلت : لا يصح ذلك (إذ لا جامع بين تعلق التكليف) وهو قوله سبحانه :

بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه ، فافهم .

نعم ، في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام :

« لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا » ^(١) (بنفس الحكم) بأن يكون المراد بـ « ما » الموصولة : التكليف (والفعل المحكوم عليه) بأن يكون الموصول بمعنى دفع المال أيضاً فإنه لا جامع بين المعنيين .

وحاصل المعنى الرابع ، الذي أشار اليه المصنف : إن الموصول يُستعمل في معنى واحد كلي لكن ذلك المعنى الواحد الكلي شامل للتكليف ولدفع المال معاً ، فيُراد بالأتیان تارة : « القدرة » ، وأخرى : « بيان التكليف » ، فيكون المعنى حيثئذ : لا يكلف الله تكليفاً إلا بيّنه ، ولا يكلف الله مالاً إلا إذا مكّن المكلف من ذلك المال ، ومن المعلوم : أن هذين المعنيين لا يمكن جمعهما في عنوان واحد ، إذ الموصول بمعنى التكليف مفعول مطلق ، وبمعنى دفع المال مفعول به ، ولا يكون الشيء الواحد قابلاً لأن يكون مفعولاً مطلقاً ومفعولاً به .

(فافهم) لعله إشارة إلى ما ذكرناه : من إمكان جمعهما في المعنى الواحد ، إذ الجامع عطاء الله سبحانه وتعالى وعطائه قد يكون : بيان التكليف ، وقد يكون : منح المال ، فاذا بيّن التكليف أراد التكليف من العبد ، وإذا أعطى المال أراد المال من العبد ، كما إذا لم يبين التكليف لم يرده من العبد ، وإذا لم يعط المال لم يرده من العبد ، فتكون الآية دليلاً على البرائة .

(نعم) ربمّا يؤيد المعنى الثالث ما ورد (في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ٣٠٣ / ج ٦

« قال : قُلْتُ لَهُ : هَلْ كُفِّ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ ؟ قَالَ : لَا ، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ ،

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، و ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا عَاتَاهَا ﴾ .

لكنّه لا ينفع في المطلب ، لأنّ نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف

الله سبحانه ، فلا يحتاج دخولها إلى إرادة

قَالَ : قُلْتُ لَهُ : هَلْ كُفِّ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ ؟ قَالَ : لَا ، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ

نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (١) و ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا عَاتَاهَا ﴾ (٢) (٣) . والمصنّف

أخذ المعرفة بمعنى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فاستدلّ على إرادة المعنى الثالث

بهذه الرواية ، حيث أنّها نفت التكليف بالمعرفة من دون بيان ، وقد استشهد

فيها عليه السلام بالآيتين ، فيعلم أنّ المراد من الآية هو : المعنى الثالث ، أي : لا يكلف الله

نفساً إلا تكليفاً بيّنه لها ، فتكون الآية دالة على البرائة من دون البيان .

(لكنّه) أي : ما وَرَدَ فِي الرِّوَايَةِ (لا ينفع في المطلب) فلا يكون دليلاً على

المعنى الثالث الذي نفينا نحن وهو : نفي التكليف من دون بيان ، بل ظاهر الآية

على رأي المصنّف يناسب كون الآية بالمعنى الثاني ، أي : نفي التكليف بغير

المقدور .

وإنّما الرواية تُناسب المعنى الثاني (لأنّ نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل

تعريف الله سبحانه) فإنّ الانسان لا يعرف الله سبحانه وتعالى إلا بسبب الأنبياء

والرسل والأئمة عليهم السلام الذين هم من قبل الله تعالى (فلا يحتاج دخولها) أي :

دخول المعرفة في الآية (إلى إرادة) المعنى الثالث أي : إرادة التكليف

(٢) - سورة الطلاق : الآية ٧ .

(١) - سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

(٣) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ١٦٣ ح ٥ (بالمعنى) .

الاعلام من الايتاء في الآية .

وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى .
ومما ذكرنا ،

الذي يوصله الله سبحانه وتعالى الى عباده وذلك بارادة (الاعلام من الايتاء في الآية) .

وحاصل ما ذكره المصنّف ، هو : إن الامام عليه السلام نفى التكليف بمعرفة الله سبحانه وتعالى من دون بيان ، لأن المعرفة من دون البيان أمر غير مقدور للإنسان ، واستشهد بالآيتين المباركتين لأنهما تنفيان التكليف بغير المقدور ، فالمعرفة بدون البيان أمر غير مقدور .

لكن من المحتمل أن يراد بالمعرفة معرفة الامام عليه السلام ، فإن معرفة الامام تحتاج الى البيان بسبب نبي سابق أو امام متقدم ، أو اعجاز ، فإن الاعجاز بيان عملي . هذا ، ويرد على ما ذكره المصنّف : أن معرفة الله سبحانه وتعالى تثبت بالدليل العقلي ، فالبيان يكون من المؤكدات ، لا إن المعرفة متوقفة على البيان - كما ذكره المصنّف - .

وكيف كان : فالرواية تؤيد ما ذكرناه : من شمول الآية للعطائين : عطاء البيان وعطاء سائر الأشياء ، فإن الله سبحانه وتعالى ما لم يعط شيئاً لا يكلف الانسان بذلك الشيء فالاستدلال بالآية على البرائة لا بأس به .

(وسيجيء زيادة توضيح لذلك ، في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى)
بتوفيقه وتأييده .

(ومما ذكرنا) : من استظهار كون الآية انما هي لنفي التكليف بغير المقدور ، وترك محتمل التحريم ليس بغير المقدور ، وإن الآية ليست بصدد ذكر : ان عدم

يظهر حال التمسك بقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ .

بناءً على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف ،

البيان من الله ، يوجب عدم التكليف (يظهر حال التمسك بقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ^(١)) فإن هذه الآية أيضاً كالأية السابقة دليل على نفي التكليف بغير المقدور ، لا نفي التكليف عما لم يبينه الله سبحانه .

أقول : لكنك قد عرفت : إن الآية ظاهرة في الأعم ، فإن غير المقدور لا سعة للمكلف عليه ، كما إن غير المبين لا سعة للمكلف عليه أيضاً ، فتكون الآية دليلاً على نفي التكليف بغير المقدور ، كما تكون دليلاً على نفي التكليف بما لم يبينه سبحانه ، فتكون الآية دليلاً على البرائة .

(ومنها) أي : من الآيات التي استدلت بها على البرائة (: قوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾) ^(٢) . بتقريب : دلالة الآية على عدم العذاب بدون البيان وهو : معنى البرائة ، وقد ذكر المصنف دلالة الآية المباركة على البرائة وجوهاً ثلاثة :

أولها ما ذكره بقوله : (بناءً على أن بعث الرسول كناية عن) مطلق (بيان التكليف) فبعث الرسول سبب من الأسباب لا أنه السبب المنحصر ، اذ عصيان الناس رسولهم سبب آخر لا ستحقاقهم العذاب ، فيكون معنى الآية المباركة : إن الله سبحانه وتعالى لا يعذب حتى يُبين للناس بسبب الرسول تكاليفهم ، فاذا عصي الناس رسولهم استحقوا بسبب عصيانهم العذاب فعذبهم .

(٢) - سورة الاسراء : الآية ١٥ .

(١) - سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

لأنَّه يكون به غالباً ، كما في قولك : « لا أبرحُ من هذا المكان حتَّى يؤذَنُ المؤذَّن » ، كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان النقلِي .

وانَّما جعل بعث الرسول كنايةً عن بيان التكليف (لأنَّه) أي : لأنَّ البيان (يكون به) أي : بالرسول (غالباً) .

أما الالتقاء في القلب بحيث يعلم الانسان إنَّه أمر الله سبحانه وتعالى ألهمه إياه ، كما في قصة أم موسى حيث يقول تعالى : ﴿ وأوحينا إلى أم موسى ... ﴾ (١) أو ما أشبه ذلك فهو نادرٌ ، فالآية أريدَ بها السبب العام وانَّما ذكر السبب الخاص لغبة هذا السبب .

إذن : فهو (كما في قولك لا أبرحُ من هذا المكان حتَّى يؤذَنُ المؤذَّن) فأنَّه لا يُراد به : أذان المؤذَّن بشخصه وانَّما هو (كناية عن دخول الوقت) سواء أذَّن المؤذَّن أم لم يؤذَّن ، وانَّما علق على الأذان لغلبة وقوع الأذان عند دخول الوقت . وهكذا لو قال : إني لا أفطر يوم الصيام حتَّى يظهر السواد ، يريد : دخول المغرب ، إذ ليس المعيار السواد بما هو هو ، فربَّما يُسودُ الأفق بسبب سُحاب ، أو رياح سوداء ، أو ما أشبه ذلك .

ثانيهما ما ذكره بقوله : (أو) انَّ بعث الرسول (عبارة عن البيان النقلِي) أي : ما كنَّا مُعَذِّبِينَ حتَّى نُبَيِّنَ بياناً نقلِيّاً ، فالبيان العقلي وإن كان حجَّة لان العقل حجَّة ، لكن لا يسبب مخالفته العقاب .

إن قلت : إن دَلَّ المستقل العقلي على الحرمة كان فيه أيضاً العقاب ، ولذا يصحُّ عقاب المولى عبده إذا وقع ولَّد المولى في البر ولَمْ ينقذه حتَّى مات ، أو احترقت

ويُخصّص العمومُ بغير المستقلّات أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب

داره ولم يطفئ الحريق مع امكانه على الأمرين حتى وإن لم يكن المولى أمره بالانقاذ والاطفاء ، وعذر العبد بأن المولى لم يأمره بذلك ، غير مفيد عند العقلاء في رفع العقاب عنه .

والحاصل : انه يلزم تحصيل غرض المولى ، سواء عَلِمَ العبدُ غرضه بالقول أو بالعقل .

قلت : (ويُخصّص العموم) في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ ^(١) (بغير المستقلّات) العقلية فيكون معنى الآية : ان الله تعالى لا يعذب إلا بعد البيان النقلي من الرسول ، إلا في المستقلّات العقلية ، فإنه يعذب على مخالفتها أيضاً وإن لم يكن فيها بيان نقلي من الرسول ، فيكون حاصل الآية : توقف العقاب على أحد أمرين : أما على بيان العقل المستقل ، أو بيان النقل من الرسول ، أما غير المستقلّات العقلية ، كالاجتنب عن التتن ، أو الالتزام بالدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - فالآية تدل على البرائة فيها : فيشمّلها عموم قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ ﴾ لان الله سبحانه وتعالى لم يبيّن - مثلاً - حكم التتن ولا حكم الدعاء وقت الهلال ، كما ان العقل - مستقلاً - لا يُلزم الاجتناب عن التتن ولا الالتزام بالدعاء عند الهلال ، لان الاجتناب عن التتن والالتزام بالدعاء ليس من المستقلّات العقلية .

وثالثهما : ما ذكره بقوله : (أو يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب ،

إلّا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الذمّ، بناءً على أن منع اللطف
يوجب قبح العقاب دون الذمّ،

إلّا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل (فالعقل والنقل وإن كان كلّ واحد منهما حجة
مستقلة - كما دل على ذلك الأدلة العقلية والنقلية -، إلّا أنّ من عادة الله سبحانه
وتعالى أن لا يعاقب إلّا بعد تأييد العقل بالنقل، فالبيان العقلي بمجرده كافٍ في
فعلية العقاب، أمّا البيان العقلي بمجرده غير كافٍ فيها .

بل إنّ مقتضى الرحمة هو : العفو عن المخالفات العقلية، إلّا بعد إرسال
الرسول وتأييد العقل بالنقل، ويؤيد هذا قوله سبحانه :

﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً، أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا، فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا
تَدْمِيرًا ۖ ﴾ (١) .

بمعنى : إنهم يخالفون الأوامر العقلية، لكن الله لا يعذبهم بمجرد ذلك، بل
يبعث إليهم الرسل ويأمرهم بالأوامر، فإذا خالفوا الأوامر عذبهم، فيكون فرق بين
الموالي العرفية والمولى الحقيقي، الموالي العرفية يعاقبون بمخالفة الغرض الذي
دلّ عليه العقل، أمّا المولى الحقيقي فلا يعاقب إلّا بمخالفة البيان .

وعلى أي حال : فالعقاب من المولى الحقيقي غير موجود على مخالفة الأوامر
العقلية (وإن حسن الذمّ) عليها فالبيان العقلي بمجرده يكفي في فعلية الذم لا في
العقاب وذلك (بناءً على أنّ منع اللطف) وعدم تأكيد العقل بالنقل (يوجب قبح
العقاب دون) فعلية (الذمّ) .

وعليه : فالعقاب غير موجود وإن كان الذمّ موجوداً، مثل نية السوء حيث

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ٣٠٩ / ج ٦

كما صرح به البعض ، وعلى أي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان .
وفيه : أن ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث ، فيختص
بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة .

لا عقاب عليها وإن كان ناري سوء مستحقاً له (كما صرح به البعض) .
ولعل هذا المعنى الثالث هو الظاهر من الآية المؤيد بسائر الآيات والروايات .
(وعلى أي تقدير) من التقادير الثلاثة التي ذكرناها في تفسير الآية المباركة
(ف) أنه (يدل) قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ ﴾ ^(١) (على نفي العقاب قبل
البيان) فيكون دليلاً على البرائة .

ثم إن المصنف أشكل على دلالة الآية على البرائة بقوله : (وفيه : أن ظاهره
الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث) أي : أن الأمم السابقة الذين عذبناهم في
الحياة الدنيا بالغرق ، ورمى الحجارة ، وما أشبه ، إنما عذبناهم بعد البيان
(فيختص) قوله تعالى في الآية المباركة (بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم
السابقة) .

وعليه : فلا ربط للآية بنفي العقاب عن التكليف المحتمل ، الذي لم يبينه
سبحانه فلا تكون الآية دليلاً على البرائة .

لكن ما ذكره المصنف خلاف ظاهر الآية المباركة ، فإن ظاهرها : أن عدم
التعذيب بدون البيان من عادة الله سبحانه وتعالى ، فإنه لا يعذب عبداً إلا بعد
البيان ، فلا فرق بين الأمم السابقة واللاحقة ، كما لا فرق بين عذاب الدنيا ،
كالحدود ، والتعزيرات ، ونحوها ، وعذاب الآخرة .

ثم إنه ربما يوردُ التناقضُ على مَنْ جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين ردِّ من استدلَّ بها ، لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأن نفي فعليّة التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق ،

(ثم إنه ربما يُورد التناقض) والمُوردُ هو المحقق القمي رحمته الله (على مَنْ) والمراد منه هو الفاضل التوني الذي (جمع بين التمسك بالآية في المقام) حيث تمسك بالآية دليلاً على البرائة (وبين ردِّ من استدلَّ بها) أي : بالآية المباركة من الأشاعرة حيث أنهم استدلوا بالآية المباركة (لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع) .

وكان رد الفاضل التوني على الأشاعرة : (بأن نفي فعليّة التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق) فالآية تدلُّ على عدم فعليّة التعذيب ، لا إنها تدلُّ على نفي الاستحقاق .

مركز تحقيقات كميته علوم إسلامي

توضيح المقام إن المشهور هو التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع ، ولهذا اشتهر بينهم : « كُلُّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْع » ، لأنَّ الشارع سيد العقلاء . كما اشتهر بينهم أيضاً : « كُلُّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْل » لأنَّ العقل يعلم إنَّ الشارع لا يقول إلا عن واقعية وحقيقة ، بحيث لو أدرك العقل الواقعيات والحقائق لحكم بها أيضاً .

ولا يراد : إن صلاة الصبح - مثلاً - جهراً لا اخفاتاً ممّا يحكم به العقل ابتداءً ، بل يُراد : انه لو أدرك العقل حقيقة ذلك وسائر الواقعيات ، لحكم بها كما حكم بها الشارع ، فالإنسان بالنسبة للواقعيات كالأعمى والشارع بصير ، فاذا قال الشارع - مثلاً - : إنَّ هناك أسدَّ رابضٌ يتربص لا فترايسك ، حكم العقل أيضاً بصحة ما قاله الشارع ، لأنَّه يعلم انه لو أبصر ورأى لكان يشاهد الأسد كما يُشاهد الشارع .

والأشاعرة أنكروا هذا التلازم وقالوا : بأن الآية تدل على عدم التلازم ، لأن الآية تقول : إن العقاب مبني على بعث الرسول ، فلو خالف الانسان العقل ولم يأت رسول ، لا يعذب الله المخالف بحكم عقله ، فلو كان تلازم بين العقل والشرع كان اللازم العقاب بحكم الشرع أيضاً لأن العقل يرى العقاب فيمن يخالف عقله فاللازم أن يكون الشرع أيضاً يرى العقاب في ذلك ، بينما يقول الله سبحانه وتعالى : ان العقاب منحصر بالشرع وبعث الرسول .

ثم ان الفاضل التوني والوحيد البهبهاني رحمهما الله ، قالا : إن الآية تدل على البرائة ولا تدل على كلام الأشاعرة أي : لا تدل على نفي التلازم .

اما إن الآية تدل على البرائة ، فلمّا تقدّم .

واما انها لا تدل على عدم التلازم ، فلأن الآية تنفي فعلية العقاب ، لا إنها تنفي استحقاق العقاب ، والتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع انما هو في الشأنية والاستحقاق ، فمن الممكن أن يكون الشارع أيضاً يرى للمخالف استحقاق العقاب كالعقل ، لكن برأفته ولطفه لا يعاقبه إلا بعد البيان .

فتحصل من ذلك : إن الفاضل التوني والمحقق البهبهاني قالا : بأن الآية تدل على البرائة ، وقالا : ان استدلال الأشاعرة بها على نفي الملازمة فاسد .

لكن المحقق القمي أشكل عليهما وقال : بأن ذلك يوجب التناقض ، وذلك لأننا نسأل : هل الآية الدالة على نفي العذاب الفعلي تدل على عدم التكليف الشرعي أو لا تدل ؟ فان قلتم : تدل ، قلنا : فالآية تدل على عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، لأن العقل دل على العقاب والشرع دل على عدمه .

وان قلتم : إن الآية تدل على نفي فعلية العذاب ، ولا تدل على عدم التكليف

ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية ، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية ، بخلاف مقام التكلم في الملازمة ، فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل ، وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته ،

هذا (ويعترف) الأخباري مع ذلك (: بعدم المقتضي للاستحقاق ، على تقدير عدم الفعلية) للعقاب ، فإن الأخباري كالأصولي معترف : بأنه لو انتفت فعلية العقاب في الشبهات التحريمية ، انتفى الاستحقاق أيضاً ، إلا أن الأصولي يدعي انتفاء الفعلية بمقتضى الآية المباركة وسائر الأدلة ، والأخباري يدعي ثبوت الفعلية بمقتضى الأدلة التي ذكرها .

وعلى هذا : (فيكفي في) البرائة التي يقول بها الأصوليون ، و (عدم الاستحقاق) للعقاب (نفي الفعلية) للعقاب المستفاد ذلك النفي من الآية المباركة .

(بخلاف مقام التكلم في) الحُسن والقُبْح العقليين ، وإن العقاب لمن أرشده عقله إلى القبيح هل هو قبيح أو ليس بقبيح ؟ و (الملازمة) بين حكم العقل وحكم الشرع الذي هو مورد البحث مع الأشعري في هذا المقام (فإن المقصود فيه : إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل) أي أن المقصود هنا : إثبات الملازمة بين الشرع والعقل ممّا ينكره الأشاعرة ويثبتته العدلية .

ومن المعلوم : أن الآية لا تدل على عدم الملازمة ، لأن الآية لا تدل على أن الاستحقاق موقوف على بيان الشرع ولا يكفي فيه حكم العقل ، وإنما الآية تدل على أن فعلية العقاب موقوفة على بيان الشرع (وعدم ترتب العقاب) الفعلي (على مخالفته) أي : مخالفة العقل (لا ينافي ثبوته) أي : ثبوت الحكم الشرعي ،

كما في الظهار ، حيث قيل إنه محرّم معفو عنه .
وكما في العزم على المعصية على احتمال .

لوضوح : أنه لامنافات بين الاستحقاق وعدم الفعلية ، فربما يستحق الانسان العقاب ، لكن لاتقع الفعلية .

نعم ، كلما كان هناك فعلية كان استحقاق أيضاً ، لعدم معقولية ان يعاقب الله سبحانه وتعالى إنساناً لا يستحق العقاب .

(كما في الظهار حيث قيل : أنه محرّم معفو عنه) .

أما كونه محرماً : فلقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا ﴾^(١) ، ومن الواضح : إن القول المنكر والزور حرام .

وأما أنه معفو عنه فلأن الله سبحانه وتعالى قال بعد ذلك : ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ غَفُورٌ ﴾ .
فان قلت : فما فائدة كونه حراماً مع أنه عقاب عليه ؟ .

قلت : أكثر المتدينين يأنفون عن أن يأتوا بشيء يسبب غضب الله سبحانه وتعالى ويحقق عدم رضاه حتى وإن علموا أنه لا عقاب عليه ، ففائدة كونه حراماً :
أن أكثر المتدينين لا يرتكبونه ، بينما إذا لم يكن حراماً كانوا يرتكبونه .

(وكما في العزم على المعصية على احتمال) فإن من عزم على المعصية ولم يأت بها فيه احتمالات :

الأول : أنه حرام معفو عنه .

الثاني : أنه حرام ومعاقب عليه .

الثالث : أنه ليس بحرام ولا يستحق العقاب عليه .

نعم ، لو قُرِضَ هناك أيضاً إجماعٌ على أنه لو إنتفتت الفعلية إنتفى الاستحقاق ، كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة جاز التمسك به هناك .

ثم إننا حيث قلنا : ان الآية لا تدل على ما إدعاه الاشاعرة : من عدم الملازمة بين الفعلية وبين عدم الاستحقاق - وإنما قلنا لا تدل : إذ من الممكن الملازمة بين الفعلية وبين العقاب لكن الله سبحانه لا يعاقب من باب العفو ، كالظهار ونحوه - استثنى المصنف مورداً من ذلك بقوله :

(نعم) فإنه (لو فرض هناك) في مقام التكلم في الملازمة (أيضاً إجماع) من علماء الكلام ، كما كان إجماع من الأصوليين والأخباريين على التلازم بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق ، أي (على أنه لو انتفت الفعلية إنتفى الاستحقاق ، كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة) أي : مسألة حجية العقل (جاز) لمنكر الملازمة (التمسك به) أي : بقوله تعالى : ﴿ وما كنا مُعَذِّبِينَ ... ﴾ ^(١) (هناك) في مسألة عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

وأما ما فرعوا على تلك المسألة فهو : حصول الثواب والعقاب ، وبقاء العدالة وزوالها - مثلاً - على موافقة حكم العقل ومخالفته ، فإذا وافق الانسان عقله أثيب وإذا خالف عوقب ، كما تقدّم في مثال العبد الذي يرى سقوط ولد المولى في البئر فانقذه فإنه مثاب ، أو لم ينقذه فإنه معاقب ، وكذا إذا وافق عقله بقي على عدالته ، وإذا خالف زالت عدالته - مثلاً - وما أشبه ذلك .

فإن ظاهر هذه الثمرات هو : إن نزاعهم في ملازمة حكم العقل والشرع

والانصاف : أن الآية لا دلالة فيها على المطلب في المقامين .
ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ
لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾ ،

في مرحلة الفعلية ، بحيث لو إنتفت الملازمة في هذه المرحلة انتفت في مرحلة
الاستحقاق أيضاً ، يعني : إنه إذا لم تكن ملازمة في مرحلة الفعلية ، لم تكن ملازمة
في مرحلة الاستحقاق .

(والانصاف) عند المؤلف (: أن الآية لا دلالة فيها على المطلب في المقامين)
أي : لا دلالة فيها على البرائة كما لا دلالة فيها على نفي الملازمة ، وذلك لما تقدّم :
من أن الآية إخبارٌ عن العذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة ، فلا ربط لها
بالبرائة عن التكليف المحتمل ، كما لا ربط لها بنفي الملازمة .

لكن الظاهر عندنا : إن الآية تدل على البرائة - كما عرفت - وأنها تدل ايضاً على
نفي العقاب بدون بعث الرسول لطفاً ، ومع ذلك لا ينافي ان تكون هناك ملازمة
بين حكم العقل وحكم الشرع ، فإنه حيث يحكم العقل يحكم الشرع فيلزم منه
العقاب بمخالفة حكم العقل أولاً وبالذات ، لكن الله تعالى أسقط العقاب من جهة
اللطف ثانياً وبالعرض .

(ومنها) أي : من الآيات التي تدل على البرائة (قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ
قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ... ﴾) (١) ولا يخفى : أن معنى إضلال الله
سبحانه وتعالى هو : أنه يترك الناس وشأنهم حتى يضلوا ، فهو من قبيل أفسد
الوالد ولده فيما إذا تركه وشأنه حتى فسد ، أو أفسدت الحكومة شعبها فيما إذا

أي : ما يجتنّبونه من الأفعال والتّروك .

وظاهرها أنّه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الاسلام إلا بعد ما يبيّن لهم .

تركهم وشأنهم حتى فسدوا .

وعليه : فيكون معنى الآية المباركة : أنّه سبحانه إذا هدىّ الناس إلى الاسلام بيّن ما عليهم من الأحكام الشرعية من الواجبات والمحرمات ، فإذا تركوها وعصوها تركهم الله تعالى وشأنهم ، وترك الله لهم هو معنى إضلالهم ، فهذه الآية مثل قوله سبحانه : ﴿ نَسُوا اللَّهَ ، فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾ (١) .

إذن : فمعنى : يبيّن لهم ما يتقون (أي : ما يجتنّبونه من الأفعال والتّروك) وقد قالوا في وجه نزول هذه الآية : أنّه مات قومٌ من المسلمين قبل نزول الفرائض ، فقيل : يا رسول الله ما منزلة هؤلاء ؟ فنزلت الآية .

وأما وجه دلالة الآية على البرائة فهو : أنّه سبحانه يهدي الناس ويبين لهم أحكامهم ، فإذا لم يبيّن لهم حكماً من الأحكام بعد أن هداهم كان عدم بيانه ذلك دليلاً على عدم الحكم ، فإذا رأينا عدم البيان في مورد : كشرب التتن ، كان دليلاً على عدم الحكم فلا حرمة لشرب التتن ، كما أنّه لا وجوب لدعاء رؤية الهلال لأنّه لم يبيّن وجوبه .

(وظاهرها) أي : ظاهر الآية (: أنّه تعالى لا يخذلهم) ولا يتركهم وشأنهم (بعد هدايتهم إلى الاسلام إلا بعد ما يبيّن لهم) الوظائف الشرعية من الواجبات والمحرمات .

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبراءة ٣١٩ / ج ٦

وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد : « حَتَّى يُعَرَّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ » .

وفيه : ما تقدّم في الآية السابقة ، مع أنّ دلالتها أضعف من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب ،

(و) يؤيد هذا المعنى ما (عن الكافي ، وتفسير العياشي ، وكتاب التوحيد) في تفسير الآية المباركة : (حَتَّى يُعَرَّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ) ^(١) فتكون للآية دلالة على البراءة في كل مقام لم يبيّن الله سبحانه وتعالى الأحكام .

(وفيه : ما تقدّم في الآية السابقة) : من أنّها إخبار عن العقاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة بعد اتمام الحجّة عليهم .
أقول : لكنك قد عرفت : ظهور الآية هذه كالأية السابقة في البراءة ، واختصاصها بالعقاب الدنيوي - كما ذكره المصنّف - خلاف ظاهر الآية .

(مع أنّ دلالتها) أي : دلالة هذه الآية (أضعف) من الآية السابقة (من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب) والمطلب هو إنتفاء العقاب عند إنتفاء البيان .

والحاصل : إنّ الآية تدلّ على إنتفاء الخذلان عند إنتفاء البيان ، ولا تدلّ على عدم العقاب الاخروي عند انتفاء البيان الذي هو مهمة القائل بالبراءة ، فإنّ القائل بالبراءة يقول : حيث لا بيان لا عقاب اخروي ، فشرّب التتن حيث لم يبيّن الله حرمة لاعقاب فيه ، وعدم الدعاء عند رؤية الهلال حيث لم يبيّن الله وجوبه

(١) - الكافي (اصول) : ج ١ ص ١٦٣ ح ٣ ، التوحيد : ص ٤١١ و ص ٤١٤ ، تفسير العياشي : ج ٢ ص ١١٥ ح ١٥٠ ، المحاسن : ص ٢٧٦ ح ٣٨٩ .

اللهم إلا بالفحوى .

ومنها : قوله تعالى : ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ .
وفي دلالتها تأمل ظاهر .

لا عقاب في الآخرة على تركه .

(اللهم إلا بالفحوى) بأن يقال : إذا توقف الخذلان وسلب التوفيق على البيان - حسب الآية الكريمة - فالعقاب الأخروي على التكليف أيضاً يتوقف على البيان بطريق أولى ، لأن عقاب الدنيا الذي هو أخف إذا توقف على البيان ، فعقاب الآخرة الذي هو أشد يتوقف على البيان قطعاً .

وعليه : فسواء قلنا بالفحوى أو لم نقل به ، فدلالة الآية على مهمة القائل بالبرائة وافية .

(ومنها) أي : من الآيات التي استدُلُّ بها على البرائة (: قوله تعالى : ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ ^(١)) وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : إن الحياة المعنوية في الدنيا والآخرة يمنحها الله سبحانه وتعالى بعد البيان ، والموت المعنوي والهلاك في الدنيا والآخرة إنما يكون بعد البيان ، فلا هلاك في الدنيا ولا في الآخرة إلا بعد البيان ، وحيث لم يبين الله سبحانه وتعالى حرمة التتن - مثلاً - أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فلا يعاقب بالهلاك في الدنيا ولا في الآخرة من شرب التتن ، أو ترك الدعاء عند رؤية الهلال .

وعلى ما ذكرنا : فدلالة الآية على البرائة ظاهرة ، لكن المصنّف قال : (وفي دلالتها : تأمل ظاهر) .

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ٣٢١ / ج ٦

ويرد على الكل أن غاية مدلولها عدم المؤاخذه على مخالفة النهي
المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً ،

قال في الأوثق : « ولعل وجه تأمل المصنف في دلالتها هو : كون المراد بالبيئة
هي : المعجزات الباهرة للنبي ﷺ ، فالمقصود من الآية : بيان علة ما وقع منه
تعالى من نصره المسلمين ، لأن الآية قد نزلت في بيان قصة غزوة بدر ونصرة
المسلمين فيها ، كما يشهد به ما قبلها من قوله سبحانه :

﴿ إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ ، وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ
لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ ، وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ، لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ
بَيِّنَةٍ... ﴾ (١) (٢) .

أقول : لكن وجه النزول مورد ، والمورد لا يخص ، بل من عادة القرآن
الحكيم كثيراً كما شاهدنا : أنه يذكر علة عامة لشيء خاص ، فدلالة الآية على
البرائة ظاهرة .

ثم إن المصنف بعد إirاده على دلالة الآيات المذكورات ، أشكل على جميعها
بأشكال واحد جامع لكل حيث قال : (ويرد على الكل :) أنها لا تقاوم أدلة
الاحتياط حتى على فرض دلالتها .

وإنما لا تقاوم أدلة الاحتياط لأن هذه الآيات على فرض دلالتها تدل على أنه
لا عقاب إذ لا بيان ، والحال أن أدلة الاحتياط تدل على وجود البيان كما قال (إن
غاية مدلولها) أي : مدلول الآيات المذكورات ، هو : (عدم المؤاخذه على مخالفة
النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده) أي : وجود النهي (واقعاً) .

فلا يُنافي ورود الدليل العام على وجوب إجتناّب ما يحتمل التحريم .
ومعلوم أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي .

وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل ، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه ، كما لا يخفى .

إذن : فالآيات المباركة تدل على إنتفاء المؤاخذه على التكليف الوجوبي أو التحريمي من دون بيان (فلا يُنافي ورود) البيان من الشارع بسبب أدلة الاحتياط بمعنى : وجود (الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم) من أدلة الاحتياط .

(ومعلوم : أنّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب) وهو الاخباري (لا يقول به) أي : بوجوب الاجتناب (إلا عن دليل علمي) إن لم يكن علماً ، والدليل العلمي هو : أخبار الاحتياط (وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل) الدال على الاحتياط .

(بل هي) أي : هذه الآيات (من قبيل الأصل بالنسبة إليه) أي : إلى الدليل ، وكما إنّ الأصل يرتفع بالدليل كذلك هذه الآيات لا موضوع لها بعد ورود أدلة الاحتياط ، فإن موضوع الآيات الدالة على البرائة هو عدم البيان ، وأخبار الاحتياط تدل على وجود البيان ، فلا موضوع للآيات بعد أخبار الاحتياط (كما لا يخفى) .
لكن يرد على ذلك ما يلي :

أولاً : النقض بالشبهات الموضوعية والشبهات الوجوبية ، مع أنّ الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيهما .

ثانياً : المحل بأن أخبار الاحتياط ظاهرة في الاستحباب ، مثل قوله عليه السلام : « أخوك

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ٣٢٣ / ج ٦

ومنها: قوله تعالى، مخاطباً لنبيه ﷺ، مُلَقَّنًا إِيَّاهُ طريقَ الرَّدِّ على اليهود، حيث حَرَّمُوا بعضَ ما رزقهم الله تعالى إفتراءً عليه: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيْمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴾ .

دِينُكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ 》^(١) وغيره ممَّا هو ظاهر في ندبية الاحتياط لا وجوبه، ويقرينة سياق سائر أخبار الاحتياط لهذه الأخبار، تحمل سائر أخبار الاحتياط على الاستحباب أيضاً، فلا دليل وارد على الآيات حتى يقال: إن الاحتياط بيان.

وبهذا البيان يرفع اليد عن ظاهر الروايات الدالة على الاحتياط، إلى غير ذلك ممَّا ذكرناه في مباحث الأصول.

(ومنها) أي: من الآيات الدالة على البرائة (قوله تعالى مخاطباً لنبيه ﷺ مُلَقَّنًا إِيَّاهُ) ومعلماً له ﷺ (طريق الرَّدِّ على اليهود حيث حَرَّمُوا بعضَ ما رزقهم الله تعالى)، فإن اليهود قالوا: إن بعض الطيبات محرمة عليهم، وكان هذا التحريم من اليهود (إفتراءً عليه) تعالى، فإنه تعالى علَّم الرسول كيف يَرُدُّ على اليهود بقوله:

(﴿ قُلْ ﴾) يا محمد لليهود وغير اليهود (: لَا أَجِدُ فِيْمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً، أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا... ﴾^(٢)) إلى آخر الآية، وحيث إن الآية، المباركة في مقام ردِّ اليهود، لا في مقام حصر المحرّمات في المذكورات حصراً

(١) - الأُمالي للمفيد: ص ٢٨٣، الأُمالي للطوسي: ص ١١٠ ح ١٦٨، وسائل الشيعة: ج ٢٧ ص ١٦٧

ب ١٢ ح ٣٣٥٠٩. (٢) - سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه . وعدم وجدانه ﷺ ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود إلا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة .

حقيقياً ، فلا يقال : إن هذه الآية تدلّ على عدم تحريم مالم يذكر في القرآن الحكيم ، فإن الحصر الإضافي إنما يكون بالنسبة لا بالاطلاق ، كما قرّر ذلك في علم العربية والبلاغة .

وكيف كان : (ف) إن الرسول ﷺ بتعليم الله سبحانه وتعالى (أبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه) فدلّت هذه الآية المباركة على عدم وجوب الاجتناب عمّا لم يوجد على حرّمته دليل ، وحيث لم يدلّ على حرمة التتن ، أو حرمة ترك الدعاء عند رؤية الهلال دليل ، فالتتن ليس بحرام ، وكذلك ترك الدعاء ليس بحرام .

(و) إن قلت : فرق بين عدم وجداننا ، لأن عدم وجداننا ناشيء عن الجهل بالواقعيات ، وبين عدم وجدانه ﷺ ، لأن عدم وجدانه ناشيء عن العلم بالواقعيات ، فاذا لم يكن مالم يجده الرسول حراماً ، لا يكون ذلك دليلاً على عدم حرمة مالم نجده نحن حراماً .

قلت : (عدم وجدانه ﷺ ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود ، إلا إن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة) فإن النبي ﷺ قال : إني « لا أجد » فليس بحرام ، ولم يقل : أنه ليس في الواقع فليس بحرام .

إذن : فقول النبي ﷺ دليل على أن كل عدم وجدان بعد الفحص ، يوجب

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ٣٢٥ / ج ٦

لكن الانصاف : أنَّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلوب .
وأما الدلالة فلا ، ولذا قال في الوافية : « وفي الآية إشعاراً بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع » .
مع أنه لو سلم دلالتها ،

عدم التكليف بالحرمة ، فإن في العدول عن التعبير بـ « ليس » إلى التعبير بـ « عدم الوجود » ، دلالة على كفاية مجرد عدم الوجدان في عدم التكليف بالحرمة .
(لكن) المصنّف لم يَرْتَضِ دلالة الآية على البرائة ، لأنه ردّ الدلالة بقوله :
و (الانصاف : أنَّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلوب) الذي قلناه : من إن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود إذا كان بعد الفحص وليس صراحة في المطلوب .
(وأما الدلالة) الصريحة في الآية المباركة على أنَّ عدم الوجدان دليل على عدم الوجود (فلا ، ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من عدم دلالة الآية صراحة وأما فيه مجرد إشارة ، لا يمكن الاستناد إليها .

(قال في الوافية) ما لفظه : (وفي الآية) مجرد (إشعاراً بأن إباحة الأشياء) التي لا دليل على حرمتها (مركوزة في العقل قبل الشرع) ففي الوافية جعل الآية مشعرة لا دليلاً ، ومن الواضح : أنه لا يمكن إستناد الاصولي إلى الاشعار في إدعائه البرائة .
(مع أنه لو سلم دلالتها) أي : دلالة الآية في نفسها فهي لا تنفعنا ، للفرق بين عدم وجدان الرسول وعدم وجداننا ، لأن الرسول ﷺ يعلم بعدم إختفاء حكم عليه ممّا أوحى الله تعالى إليه ، فعدم وجدان الرسول دليل البرائة ، لعدم الصدور منه تعالى ، وليس بالنسبة إلينا كذلك ، فنحن نعلم بأنه كانت أحكام في الشريعة

فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم ، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب .

خفيت علينا من جهة التقية ، أو من جهة إحراق الظالمين كتب الشيعة وقتل رواتهم ومحدثيهم مما سبب فقداننا لكثير من الأحاديث ، فعدم وجداننا ليس دليل البرائة وعدم التحريم ، فكيف يمكن قياس عدم وجداننا بعدم وجدان الرسول ﷺ ؟ ، وإلى هذا أشار بقوله : (فغاية مدلولها : كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام ، يوجب عدم التحريم) بالنسبة إلى الرسول (لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى) بالنسبة إلينا (بعد العلم باختفاء كثير منها عنا) فلا يقاس عدم وجدان الرسول بعدم وجداننا . لكن يمكن الجواب عن إشكال المصنف نقضاً وحلاً :

أما نقضاً : فلأنه لو أشكل على البرائة وعدم الاحتياط : باختفاء كثير من الأحكام ، لأشكل على عدم الاحتياط في كل الأحكام ، لاحتمالنا وجود شرائط وأجزاء للصلاة ، والصيام ، والحج ، والمعاملات ، وغيرها لم تصل إلينا ، فيجب علينا الاحتياط إذن في كل أمر محتمل ، وهذا ما لا يقول به أحد . وأما حلاً : فلأن الأحكام المختفية لانعلم إنها كانت من قبيل الواجبات والمحرمات .

وعليه : فالآية باقية على دلالتها من البرائة ، حتى نعلم بأن كل الذي اختفى علينا كان في الواجبات والمحرمات ، والمفروض عدم علمنا بذلك .

(وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب)

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ .

يعني مع خلق ما فصل عن ذكر هذا الذي يَجْتَنِبُونَهُ .
ولعل هذه الآية أظهر من سابقتها ، لأن السابقة دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما

أي : على البرائة إنشاء الله تعالى .

(ومنها) أي من الآيات التي استدل بها على البرائة (قوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ ﴾) والخطاب للمسلمين (أَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا) ذبح ذبحاً شرعياً ، وحين الذبح (ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ؟) (١) فإن المشركين واليهود كانوا يحرمون بعض أقسام الذبائح ، والمسلمون في أول عهدهم بالاسلام كانوا يتجنبون عن تلك المحرمات التي كانت عند اليهود والمشركين لاعتمادهم على التحريم قبل إسلامهم ، فَوَيْحَهُمُ اللَّهُ سبحانه وتعالى على ذلك ، ويين لهم المحرمات ليكون أكل ما عدا ذلك حلالاً لهم .

وعليه : فالمحرّم ما فصلته الآية (يعني : مع خلق ما فصل ، عن ذكر هذا الذي يَجْتَنِبُونَهُ) لا وجه لاجتنابهم وعدم أكلهم منه ومن سائر المطعومات ، فتدل الآية على أن كل شيء لم يبين حرمة يكون حلالاً ، وَمَنْ يُحَرِّمُهُ يكون مستحقاً للتوبيخ .
(ولعل هذه الآية أظهر من سابقتها) أي : من قوله سبحانه ، ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوجِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... ﴾ (٢) وَوَجْهُ الأظهرية ما ذكره المصنّف بقوله : (لَأَنَّ السَّابِقَةَ دَلَّتْ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْحُكْمُ بِحَرْمَةِ مَا لَمْ يَوْجَدْ تَحْرِيمُهُ فِيمَا

أوحى الله سبحانه إلى النبي ﷺ .

وهذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحكم بحرمة فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً ، إلا أن دلالتها موهونة من جهة أخرى ، وهي أن ظاهر الموصول العموم ، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع

أوحى الله سبحانه إلى النبي ﷺ (فالآية السابقة كانت تدل على حرمة التشريع ، بينما هذه الآية تدل على حرمة الاجتناب .

مثلاً : الآية السابقة تقول : لا تقولوا الثتن حرام (وهذه) الآية تقول : لاتترك الثتن بل إشر به ، فالآية هذه (تدل على أنه لايجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل) حرمة في الشريعة (وإن لم يحكم) التارك (بحرمة) .

مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

وعليه : فالآية السابقة تدل على حرمة التشريع كما صنعه اليهود ، وهذه الآية تدل على حرمة مطلق التزام الترك ، سواء كان الترك بعنوان الاحتياط ، كما صنعه جمع ، أو بعنوان التشريع ، كما صنعه اليهود (فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً) لأن الاحتياط حينئذٍ منهي عنه .

(إلا أن دلالتها) أي : الآية المباركة (موهونة من جهة أخرى وهي : أن ظاهر الموصول : العموم) فإن « ما » في قوله سبحانه : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ (١) ظاهر في العموم أي : فصل الله سبحانه وتعالى للمسلمين جميع المحرمات . (فالتوبيخ) منه سبحانه إنما هو (على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ .

يعني مع خلق ما فصل عن ذكر هذا الذي يَجْتَنِبُونَهُ .
ولعل هذه الآية أظهر من سابقتيها ، لأن السابقة دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما

أي : على البرائة إنشاء الله تعالى .

(ومنها) أي من الآيات التي استدل بها على البرائة (قوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ ﴾) والخطاب للمسلمين (أَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا) ذبح ذبحاً شرعياً ، وحين الذبح (ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ؟) (١) فإن المشركين واليهود كانوا يحرمون بعض أقسام الذبائح ، والمسلمون في أول عهدهم بالاسلام كانوا يتجنبون عن تلك المحرمات التي كانت عند اليهود والمشركين لاعتمادهم على التحريم قبل إسلامهم ، فَوَبَّخَهُمُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ وتعالى على ذلك ، وبين لهم المحرمات ليكون أكل ما عدا ذلك حلالاً لهم .

وعليه : فالمحرم ما فصلته الآية (يعني : مع خلق ما فصل ، عن ذكر هذا الذي يَجْتَنِبُونَهُ) لا وجه لاجتنابهم وعدم أكلهم منه ومن سائر المطعومات ، فتدل الآية على أن كل شيء لم يبين حرمة يكون حلالاً ، وَمَنْ يُحَرِّمُهُ يَكُونُ مُسْتَحَقًّا لِلتَّوْبِخِ . (ولعل هذه الآية أظهر من سابقتيها) أي : من قوله سبحانه ، ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوجِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... ﴾ (٢) وَوَجْهُ الأظهرية ما ذكره المصنف بقوله : (لأن السابقة دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما

أوحى الله سبحانه إلى النبي ﷺ .

وهذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحكم بحرمة فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً ، إلا أن دلالتها موهونة من جهة أخرى ، وهي أن ظاهر الموصول العموم ، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع

أوحى الله سبحانه إلى النبي ﷺ (فالآية السابقة كانت تدل على حرمة التشريع ، بينما هذه الآية تدل على حرمة الاجتناب .

مثلاً : الآية السابقة تقول : لا تقولوا الثتن حرام (وهذه) الآية تقول : لا تترك الثتن بل إشربه ، فالآية هذه (تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل) حرمة في الشريعة (وإن لم يحكم) التارك (بحرمة) .

مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

وعليه : فالآية السابقة تدل على حرمة التشريع كما صنعه اليهود ، وهذه الآية تدل على حرمة مطلق التزام الترك ، سواء كان الترك بعنوان الاحتياط ، كما صنعه جمع ، أو بعنوان التشريع ، كما صنعه اليهود (فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً) لأن الاحتياط حينئذٍ منهي عنه .

(إلا أن دلالتها) أي : الآية المباركة (موهونة من جهة أخرى وهي : أن ظاهر الموصول : العموم) فإن « ما » في قوله سبحانه : ﴿ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ (١) ظاهر في العموم أي : فصل الله سبحانه وتعالى للمسلمين جميع المحرمات . (فالتوبيخ) منه سبحانه إنما هو (على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ٣٢٩ / ج ٦
المحرّمات الواقعيّة وعدم كون المتروك منها .

ولا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً ،
فالتوبيخ في محله .

والانصاف : ما ذكرنا ، من أنّ الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول
بوجوب الاحتياط ، لأنّ غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيما لم
يُعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل

المحرّمات الواقعية ، وعدم كون المتروك منها) أي : ممّا فصل فإنّ الذبيحة
الشرعية ليست من تلك المحرمات التي فصلها الله سبحانه وتعالى .

(ولا ريب أنّ اللازم من ذلك) أي : من تفصيل جميع المحرمات وعدم كون
الذبيحة المتروكة من تلك المحرمات (العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً)
لأنّا إذا علمنا بكلّ المحرمات ، ورأينا أنّ الذبيحة المتروكة ليست من تلك
المحرّمات ، علمنا بأنّ الذبيحة ليست من المحرمات وحينئذٍ (فالتوبيخ في محله)
بخلاف ما إذا لم نعلم المحرمات تفصيلاً ، كما هو حالنا بعد عدم علمنا بكل
الأحكام ، لاختفائها من جهة تقية ، أو إحراق الكتب ، أو قتل الرّواة - كما تقدّم - .
لكنّك قد عرفت الجواب عن ذلك كلّ في الآية السابقة ، فلا حاجة إلى
تكراره .

اما المصنّف فقد قال : (والانصاف ما ذكرنا : من أنّ الآيات المذكورة لا تنهض
على إبطال القول بوجوب الاحتياط ، لأنّ غاية مدلول الدالّ منها) أي : من هذه
الآيات (هو : عدم التكليف فيما لم يُعلم خصوصاً) تكليفاً بالحرمة : كحرمة
التن ، أو تكليفاً بالوجوب : كوجوب الدّعاء عند رؤية الهلال .

(أو عموماً بـ) سبب (العقل) مثل : دلالة العقل على وجوب دفع ضرر العقاب

أو النقل ، وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد .

وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقليّ أو النقليّ على وجوبه ، فاللزام على منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه .
وأما الآيات المذكورة ، فهي كبعض الأخبار الآتية لا تنهض بذلك ،

المحتمل (أو النقل) مثل : دلالة الأخبار على وجوب الاجتناب عن الشبهة .
(وهذا) أي : البرائة عند عدم البيان خصوصاً أو عموماً (ممّا لا نزاع فيه لأحد)
سواء الأصولي أو الأخباري ، فإنّ الكل متفقون على أنّه ما دام لم يكن بياناً عموماً ولا خصوصاً ، فإنّه يكون مجرى البرائة .
(وإنّما أوجب الاحتياط من أوجبه) من الأخباريين (بزعم قيام الدليل) العام (العقلي) وهو : وجوب دفع الضرر المحتمل (أو النقليّ) وهو : أدلة الوقوف عند الشبهة ونحوها (على وجوبه) أي : على وجوب الاحتياط .
إذن : (فاللزام على منكره) أي : منكر الاحتياط وهم الأصوليون (ردّ ذلك الدليل) بأن يثبتوا أنّه لا دليل عقلي ولا نقلي في مقام الشبهة .

(أو معارضته) أي : معارضة ذلك الدليل (بما يدلّ على الرخصة ، وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه) حتّى يتعارض دليل الأخباري مع دليل الأصولي فيتساقطان ويرجع إلى الأصل العقلي السليم عن المعارض ، أو يكون دليل الأصولي أقوى فيكون مقدّماً على دليل الأخباري ، فيحمل دليل الأخباري على الاستحباب .

(وأما الآيات المذكورة) دليلاً للأصوليين على ما تقدّم بيانها (فهي كبعض الأخبار الآتية) للأصوليين (لا تنهض بذلك) أي : لا تتمكن من إبطال أدلة

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبراءة ٣٣١ ج / ٦
ضرورة أنه لو فرض أنه وَرَدَ بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط
في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه
شيء من الآيات المذكورة .

وأما السنة : فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة

منها : المروي عن النبي ﷺ ، بسند صحيح في الخصال ، كما عن

الاخباريين أو معارضة أدلتهم .

(ضرورة أنه لو فرض : أنه وَرَدَ بطريق معتبر في نفسه) من حيث :
السند ، والدلالة ، وجهة الصدور ، على (أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل
أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة ، لم يكن يعارضه شيء من الآيات
المذكورة) لأن الآيات المذكورة تدل على أن بدون البيان لا حكم
بالإلزام ، والدليل المذكور يكون بياناً ، ومن المعلوم : أن البيان يزيل موضوع عدم
البيان .

أقول : لكنك قد عرفت دلالة الآيات بما يسقط دليل الأخباري عن كونه بياناً ،
فيلزم حمله على الاستحباب ، أو نحو ذلك .

وعلى أي حال : فهذا تمام الكلام في الآيات التي استدل بها الأصوليون على
عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية .

(وأما السنة : فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة) استدلوا بها على البراءة في
الشبهة الوجوبية ، أو الشبهة التحريمية .

(منها : المروي عن النبي ﷺ : بسند صحيح في الخصال ، كما عن
التوحيد : رُفِعَ عَنْ أُمِّي تِسْعَةٌ : الْخَطَأُ ، وَالنُّسْيَانُ ، وَمَا أَسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا

التوحيد: «رُفِعَ عَنْ أَقْتِي تِسْعَةُ: الخطأ، والنسيان، وما استكبرهُوا عَلَيْهِ، وما لَا يَعْلَمُونَ، وما لَا يُطِيقُونَ، وما إضْطَرُّوا إِلَيْهِ...»، الخبر.

لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا إضْطَرُّوا إِلَيْهِ، (الخبر) (١) وتتمته: وَالْحَسَدَ، وَالطَّيْرَةَ، وَالتَّفَكُّرَ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَلِقْ بِشَفَةِ.

فالخطأ: أن يشتبه الشخص في قول أراد أن يقوله، مثل ما لو قال: اللهم لا تغفر لي، مكان اللهم اغفر لي، أو في عمل: كأن اشتبه فوطاً زوجته في حال الحيض زاعماً أنها طاهرة.

والنسيان: واضح، لكنهم اختلفوا في أنه هل يشمل النسيان الذي حصل من التسامح أم لا؟ كما إذا تسامح في الأمر فَنَسِيَ، بحيث لو لم يكن يتسامح لم ينس. وما لَا يُطِيقُونَ: أما أنه لَا يَتِمَكَّنُونَ إطلاقاً، فمعنى رفعه حينئذ رفع آثاره: من القضاء، والاعادة، والكفارة، ونحو ذلك، أو يصعب عليهم صعوبة بالغة.

وما اضْطَرُّوا إِلَيْهِ: هو ما إذا خاف التلف من الجوع - مثلاً - أن لم يأكل لحم الخنزير، أو الموت من العطش إن لم يشرب الخمر - مثلاً - ولا يخفى: أن «اضْطَرَّ» يقرأ بصيغة المجهول، وذلك على خلاف قاعدة باب الافتعال - لأنه متعدٍ - لذا قال سبحانه في القرآن الحكيم: ﴿ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (٢).

والطيرة: هو العمل حسب طيران الطير أو تحرك غير الطير من الحيوانات الأخرى، كما كان في الجاهلية حيث إذا أراد السفر ورأى طيراً يطير نحو الشمال،

(١) - التوحيد: ص ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ص ٤١٧، تحف العقول: ص ٥٠.

(٢) - سورة لقمان: الآية ٢٤.

أو كلباً يعوي ، أو نحو ذلك ، ترك السفر ، فإن العمل بهذا محرم شرعاً ، وقال الشاعر في الطيرة :

لعمرك ما تدري الطوارق بالحصي ولا زاجرات الطير ما الله فاعل .
وقال يزيد لعنه الله متطيراً من صياح الغراب عند ورود أهل البيت عليهم السلام إلى الشام :

لَمَّا بَدَتِ تِلْكَ الرُّؤُوسَ وَأَشْرَقَتْ تِلْكَ الشَّمُوسُ عَلَى رُبَى جَبْرُونَ
نَعَبَ الْغُرَابُ فَقُلْتُ صَبْحٌ أَوْ لَا تَصْبَحُ فَلَقَدْ قَضَيْتُ مِنَ النَّبِيِّ دِيُونِي ^(١) .
فإنه تطير بصوت الغراب ودلالته على زوال ملكه .
والحسد : هو ان يحسد الانسان انساناً على مالٍ ، أو جاهٍ ، أو أولادٍ ، أو نحو ذلك ، ويظهر حسده بقولٍ أو فعلٍ مثل : التنقيص أو الاستهزاء بالمحسود ، أو التآمر عليه ، ولذا قال سبحانه : ﴿ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ ^(٢) أي : اذا أظهر حسده .

والتفكر في الوسوسة في الخلق : بأن يفكر الانسان في انه من خلق الله سبحانه وتعالى - مثلاً - وما أشبه ذلك .

لكن هذه الثلاثة الأخيرة لا تكون محرمة إذا لم يظهرها الانسان بيد ولا لسانٍ ، فإذا أظهرها بيدٍ أو لسانٍ كان ذلك حراماً .

ثم انه حيث نسب الرفع إلى الأشياء المذكورة لم يرد من الرفع : رفع ذواتها ، بل رفع جميع الآثار : من القضاء ، والاعادة ، والكفارة ، والحد ، والتعزير ، وعقوبة

(١) - بحار الانوار : ج ٤٥ ص ١٩٩ ب ٣٩ ح ٤٠ . (٢) - سورة الفلق : الآية ٥ .

الأخرة ، وعدم قبول الشهادة حيث قال سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ ^(١) .
الى غير ذلك من الاحكام الوضعية والتكليفية ، في الشبهات الموضوعية
والحكمية ، واثبات الوضع بعد هذا الحديث يحتاج الى دليل ، كما ان ما ذكر غير
هذا في تفسير الحديث فهو خلاف الظاهر .

وإنما قال : « رُفِعَ » لأن تلك الأحكام كانت في الأمم السابقة وإنما رفعت عن
أمة النبي ﷺ من جهة أقربية البشر الى الكمال في زمانه ، فإن البشر كلما كان
أقرب الى الكمال خَفَ تأديبه ، كالطفل اللجوج والطفل المتعارف ، حيث ان
تأديب الأول أشد .

ثم ان الرفع والوضع كلاهما يقال لاسقاط التكليف :

فالأول : باعتبار صعوده وعدم بقائه في ذمة المكلف .

والثاني : باعتبار سقوطه وعدم استقراره في ذمة المكلف .

وعليه : فالنتيجة واحدة ، ولذا قال سبحانه : ﴿ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي
كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ ^(٢) .

ولعل الفرق بينهما إذا اجتمعا : إن الوضع يدل على أثقلية الشيء الموضوع ،
من الرفع الدال على أخفيته .

وربما يقال : الرفع ، باعتبار عظمة المرفوع ، ولذا قالوا : رَفَعَ فلان الأذان ، مكان
قولهم : أذن .

وكيف كان : فوجه الاستدلال بهذا الحديث للبراءة : ما ذكره المصنف بقوله :

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبراءة ٢٣٥ / ج ٦

فإن حرمة شرب التتن، مثلاً، ممّا لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها، كرفع الخطأ والنسيان، رفع آثارها أو خصوص المؤاخذه، فهو كقوله عليه السلام: «ما حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ».

(فإن حرمة شرب التتن - مثلاً - ممّا لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم) وكذلك وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع عنهم.

(ومعنى رفعها، كرفع الخطأ، والنسيان: رفع آثارها، أو: خصوص المؤاخذه) لكنك عرفت: أنّ اللازم رفع جميع الآثار، لأن إطلاق المطلق يُوجب شموله لكل الأفراد، لا لبعض الأفراد دون بعض، فكأن المصالح والمفاسد الواقعية الكامنة في الأحكام الشرعية، كانت مقتضية لإيجاب التحفظ، الموجب لتنجز التكليف: قضاءً، وإعادة، وغير ذلك، فلم يوجب سبحانه مِنَّةً على هذه الأمة.

(فهو) أي: الرفع (كقوله عليه السلام: «ما حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»^(١)) بمعنى: أنّ كلّ حكم لم يأمر الله أوليائه بتبليغه إلى العباد وبقي محجوباً عنهم، لم يكن له أثر عليهم.

لا يقال: إذا لم يأمر الله سبحانه وتعالى بذلك الحكم، فما فائدة تسميته حكماً؟ لانه يُقال: المراد بالحكم: الاقتضاء، لا الفعلية، ففي التتن - مثلاً - إقتضاء الحرمة، لكن حيث ابتلى هذا الاقتضاء بأمر أهم، كالتسهيل - مثلاً - حَجَبَهُ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ، فلم يرده منهم، ولم يوصل الاقتضاء إلى الفعلية.

وعلى أي حال: فإن ممّا تقدّم يظهر: وجه النظر في كثير من هذه المناقشات

(١) - التوحيد ص ٤١٣ ح ٩، الكافي (اصول): ج ١ ص ١٦٤ ح ٣، وسائل الشيعة: ج ٢٧ ص ١٦٣ ب ١٢

ح ٣٣٤٩٦، بحار الانوار: ج ٢ ص ٢٨٠ ب ٢٣ ح ٤٨.

ويمكن أن يُورد عليه : بأنّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون ، بقرينة أخواتها ، هو الموضوع ، أعني فعل المكلف الغير المعلوم ، كالفعل الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخل ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة ،

التي ورّدت في المتن ، لكننا نذكرها لمجرد الشرح .

قال المصنّف : (ويمكن أن يُورد عليه : بأنّ) الاستدلال برواية الرّفْع على البرائة في الشبهة الحكميّة ، وجويّة كانت أو تحريميّة ، موقوف على كون المراد بالموصول من قوله عليه السلام : « رُفِعَ ما لا يعلمون » ^(١) هو : الحكم غير المعلوم ، أو الأعم من الحكم ومن الموضوع ، اي : رُفِعَ الموضوع المجهول ، ورُفِعَ الحكم المجهول ، وليس كذلك ، إذ المراد بما لا يعلمون : الموضوع فقط ، فلا يشمل الحكم المجهول .

وعليه : فلا يدل الحديث على الرّفْع في الشبهة الحكميّة ، وذلك لوجهين : أولهما : ما ذكره المصنّف بقوله : (الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة أخواتها) مثل : ما اضطروا اليه ، وما استكروها عليه ، وما لا يطيقون (هو : الموضوع ، أعني : فعل المكلف غير المعلوم) عنوانه ، والفعل غير المعلوم عنوانه (كالفعل الذي لا يعلم : أنّه شرب الخمر أو شرب الخل ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة) كالمرأة التي لا يعرف أنّها في الحيض أو ليست في الحيض ، أو أنّها اخته من الرضاعة ، أو ليست اخته من الرضاعة ؟ .

كما أنّ المراد بما اضطروا اليه ، وما استكروها عليه ، وما لا يطيقون : هو الفعل

(١) - التوحيد : ص ٣٥٣ ح ٢٤ ، الخصال : ٤١٧ ، تحف العقول : ص ٥٠ ، الاختصاص : ص ٣١ ،

وسائل الشيعة : ج ١٥ ص ٣٦٩ ب ٥٦ ح ٢٠٧٦٩ .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبرائة ٣٣٧ / ج ٦
فلا يشمل الحكم الغير المعلوم ،

الذي اضطر اليه ، أو اكره عليه ، أو خرج عن طاقته .

إذن : (فلا يشمل) الحديث (الحكم غير المعلوم) الذي هو محل البحث في المقام ، حيث أن الكلام في الشبهة الحكمية ، إذ الأخباري يقول : بحرمة شرب التتن ، والاصولي يقول : بجوازه ، فشرب التتن موضوع معلوم ، وإنما حكمه غير معلوم ، بينما الحديث يدل على أن الموضوع غير المعلوم مرفوع بقرينة سياقه مع الفقرات الأخرى .

ثانيهما : أن التقدير في الحديث : رفع المؤاخذة لكذا وكذا من الأشياء التسعة ، ومن المعلوم : أن المؤاخذة تتعلق بفعل ما اكره ، أو ما لا يطيق ، أو ما أشبه ذلك ، يعني : أن الفعل المكروه عليه كشراب الخمر لا مؤاخذة عليه ، ووحدته السياق في تمام الفقرات في الرواية تقتضي أن يكون ما لا يعلمون كذلك ، أي : فعل مالا يعلمون لا مؤاخذة عليه ، فإذا لم يعلم أن زوجته في الحيض - مثلاً - ووطأها ، فإن هذا الفعل لا مؤاخذة عليه .

إذن : فما لا يعلمون خاص بالشبهة الموضوعية ، إذ لو شمل الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية لم يكن سياق الفقرات واحداً ، بل كان في فقرة : « مالا يعلمون » يشمل الموضوع والحكم معاً بينما في سائر الفقرات يشمل الموضوع فقط ومن المعلوم : أن عدم وحدة السياق خلاف الظاهر ، ولا يصار اليه إلا بالقرينة ، ولا قرينة في المقام حتى يفرق بين السياق فيجعل « مالا يعلمون » يعم الشبهة الموضوعية والحكمية ، ويكون سائر الفقرات خاصاً بالشبهة الموضوعية .

وعلى هذا : فالحديث لا يدل على البرائة في الشبهة الحكمية كما يذكره الاصولي وينكره الأخباري .

مع أنّ تقدير المؤاخذه في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم ، لأنّ المقدّر المؤاخذه على نفس هذه المذكورات ، ولا معنى للمؤاخذه على نفس الحرمة المجهولة .

نعم ، هي من آثارها ، فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه

والى هذا الثاني أشار المصنّف بقوله : (مع أنّ تقدير المؤاخذه في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم) بل يلائم إرادة الموضوع فقط (لأنّ المقدّر : المؤاخذه على نفس هذه المذكورات) في هذا الحديث (ولا معنى للمؤاخذه على نفس الحرمة المجهولة) فإنّ المؤاخذه تقع على فعل العبد لا على حكم الشارع .

(نعم ، هي) اي : المؤاخذه (من آثارها) اي : من آثار الحرمة .
لكنّك قد عرفت : أنّه لا وجه لتقدير المؤاخذه ، بل اللازم كل الآثار ، ولذلك فإنّ هذا الاشكال غير وارد .

والى هنا ذكر المصنّف احتمالين :

الأوّل : رفع جميع الآثار .

الثاني : رفع خصوص المؤاخذه .

وهناك احتمال ثالث في الحديث : وهو رفع الأثر الظاهر من كل واحد من الفقرات المذكورة في الرواية على حدة .

وجه هذا الاحتمال : هو الانصراف ، فهو مثل ما اذا قيل : « زيدٌ أسدٌ » ، حيث ينصرف الى أنّ لزيد اظهر آثار الأسد وهو الشجاعة ، لا العرف ، والشعر ، والأظفار الطويلة ، والمشى على أربع ، وما اشبه ذلك .

والى هذا الثالث ، أشار المصنّف بقوله : (فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبرائة ٣٣٩ ج/ ٦

التسعة ما هو المناسب من أثره ، أمكن أن يقال : أثر حرمة شرب التتن مثلاً- المؤاخذه على فعله فهي مرفوعة .

لكن الظاهر ، بناءً على تقدير المؤاخذه ، نسبة المؤاخذه إلى نفس المذكورات .

والحاصل : أن المقدّر في الرواية ، باعتبار دلالة الاقتضاء ،

التسعة (الواردة في الرواية (ما هو المناسب من أثره) لا كل الآثار ، ولا المؤاخذه (أمكن أن) يُحمّل الموصول في « ما لا يعلمون » على الحكم غير المعلوم أيضاً . فـ (يقال : أثر) رفع سائر الفقرات في الرواية : هو المؤاخذه عليها بنفسها ، فأثر ما لا يطبقون : أنه لا يؤاخذه عليه بنفسه على حده ، وهكذا بقية الفقرات ، وأثر (حرمة شرب التتن - مثلاً- المؤاخذه على فعله) أي فعل الشرب نفسه (فهي مرفوعة) فيكون الحديث على هذا شاملاً للشبهة الحكمية « فيما لا يعلمون » .

(لكن الظاهر) أن المرفوع : المؤاخذه ، و (بناءً على تقدير المؤاخذه) فقط ، لا كل الآثار ، هو : (نسبة المؤاخذه إلى نفس المذكورات) كلها ، لا المناسب لكل فقرة فقرة ، وقد عرفت : أنه على هذا التقدير يكون المرفوع في « ما لا يعلمون » الموضوع ، مثل : أنه لم يعلم هل شربه هذا شرب ماء أو شرب خمر ؟ ولا يشمل رفع الحكم مثل : أنه لا يعلم هل أن التتن حرام أو حلال ؟ .

(والحاصل : إن المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء) وهي كما ذكرها البلاغيون : عبارة عن أنه إذا لم يكن الكلام صحيحاً أو صادقاً حسب ظاهره ، لا بد وأن يقدر فيه شيء يناسبه صحةً وصدقاً ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ (١)

حيث لم يكن الكلام صادقاً بظاهره لأنَّ الربَّ لا يجيب ، قدَّروا : وجاء أمرُ ربِّك .
وفي قوله سبحانه حكاية : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ ^(١) حيث لم يكن سؤال القرية
صحيحاً ، إذ القرية لا تكون مورد السؤال والجواب قدَّروا : واسأل أهل القرية .
ولا يخفى : إنَّ البلاغيين والأصوليين أضافوا دلالتين أخريين إلى دلالة
الاقتضاء ، وربما سمي الجميع بدلالة الاقتضاء :

الأولى : دلالة التنبيه ، وذلك فيما إذا اقترن بالكلام ما يُفيد دلالة - مثلاً - قالوا :
« جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ وَقَالَ : هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ ، وَاقَعْتُ أَهْلِي فِي نَهَارِ
رَمَضَانَ ، فَقَالَ ﷺ لَهُ : كَفَّرْ » ^(٢) فإن تقارن كلام الرسول ﷺ لكلام الأعرابي ،
يدل على أنَّ المراد بـ « كَفَّرَ » : الكفارة لمن واقع أهله في شهر رمضان ، وإلا فكلام
الرسول ﷺ مطلق .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

الثانية : دلالة الإشارة كما في الجمع بين قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ
أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ ^(٣) وقوله سبحانه : ﴿ وَحَمْلُهُ
وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ ^(٤) فإنَّ الجمع بين هاتين الآيتين يدلُّ على أنَّ أقلَّ الحمل
ستة أشهر ، ولذا ذهب المشهور إليه .

وكيف كان : فحيث لا يمكن أن نقول في حديث الرفع : بأنَّ المراد هو ظاهر
الرواية ، لأنَّ هذه الأمور من الخطأ والنسيان وغير ذلك ليست مرفوعة في الامة ،
فانهم يخطأون ، ولا يعلمون ، ويضطرون ، ولا يطيقون ، وما أشبه ذلك ، فاللازم

(١) - سورة يوسف : الآية ٨٢ .

(٢) - وسائل الشيعة : ج ١٠ ص ٤٦ ب ٨ ح ١٢٧٩٣ (بالمعنى) .

(٣) - البقرة : ٢٣٣ . (٤) - سورة الاحقاف : الآية ١٥ .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبرائة ٣٤١ / ج ٦
يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة ، وهو الأقربُ إعتباراً
إلى المعنى الحقيقي ، وأن يكون في كل واحد منها ما هو الأثر الظاهر فيه ،

أَنْ نَقْدِرَ شيئاً لدلالة الاقتضاء ، والشيء المقدر أحدُ أمور ثلاثة :

أولاً : (يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة) بأن يكون كل
الآثار لهذه الامور مرفوعة (وهو الأقرب اعتباراً) أي : في إعتبار العقلاء (إلى
المعنى الحقيقي) فإنه إذا لم يمكن ارادة رفع نفس المذكورات - كما هو ظاهر
اللفظ - فلا بد أن يراد به الأقرب إلى المعنى الحقيقي ، وهو : رفع كل الآثار ،
لوضوح : أن مالا أثر له بمنزلة المعدوم .

مثلاً قوله عليه السلام : « يَا أَشْبَاهَ الرُّجَالِ وَلَا رِجَالٍ » ^(١) ، فإنهم حيث كانوا رجالاً لا بد
وأن يكون المراد : نفي كل آثار الرجولة عنهم ، من الشَّهَامَةِ ، والشَّجَاعَةِ ، والوَفَاءِ ،
والمروءة ، وغير ذلك .

ثانياً (وأن يكون في كل واحد منها) أي : من التسعة (ما هو الأثر الظاهر فيه)
أي : في كل واحد واحد منها ، كرفع المضرة من الطَّيْرَةِ ، بمعنى : إن الله سبحانه
وتعالى يدفع الضر عن الانسان الذي يتطير ، وإن كانت الطَّيْرَةِ في نفسها تسبب
الضرر .

وكرفع الكفر في الوسوسة ، حيث أن الوسوسة تُوجبُ الكفر ، لكن الله سبحانه
وتعالى لا يحكم بكفر الذي يفكر في الوسوسة إذا لم يظهرها بيد أو لسان .
وكرفع المؤاخذه في البواقي بمعنى : أن الله سبحانه وتعالى لا يؤاخذهم بها

(١) - معاني الأخبار : ص ٣١٠ ، الارشاد : ج ١ ص ٢٧٩ ، دعائم الاسلام : ج ١ ص ٣٩٠ ، الاحتجاج :
ص ١٧٤ ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج ٢ ص ٧٥ ب ٢٧ .

وأن يقدر المؤاخذه في الكل .

وهذا أقرب عرفاً من الأول وأظهر من الثاني أيضاً ، لأن الظاهر أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد .

في الدنيا بالحد والقصاص ، والتعزير ، ورد الشهادة ، وغير ذلك ، ولا في الآخرة بالعقاب ، والعذاب ، والنار ، وما أشبه ذلك .

ثالثاً : (وأن يقدر المؤاخذه في الكل) من التسعة ، بمعنى : إن المرفوع المؤاخذه في كل هذه التسعة .

(وهذا أقرب عرفاً من الأول) أي : أن تقدير المؤاخذه على نفس المذكورات ، أقرب في نظر العرف من تقدير جميع الآثار .

أقول : لكن كونه أقرب محل نظر ، بل الأول أقرب - كما عرفت - .

(وأظهر من الثاني) أي : أن المعنى الثالث هذا يكون أظهر من المعنى الثاني (أيضاً) .

وإنما كان أظهر لما ذكره المصنف بقوله : (لأن الظاهر : أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد) والمعنى الثاني يُوجب فقد النسق الواحد ، وقد ذكرنا سابقاً : إن اضطراب النسق في الحديث خلاف ظاهره ؛ وخلاف الظاهر يحتاج إلى دليل ، والدليل لما كان مفقوداً لم يمكن الذهاب إليه .

وعلى هذا المعنى الذي استقر به المصنف وهو المعنى الثالث : للحفاظ على وحدة السياق في فقرات الحديث ، لا بد من حمل « ما لا يعلمون » على الفعل غير المعلوم عنوانه ، فيختص بالشبهة الموضوعية كما مثلنا له : بأنه لم يعلم هل إن شربه لهذا المايح شرب خمر ، أو شرب ماء ؟ فإنه حيث لا يعلم مرفوع عنه المؤاخذه إذا شربه .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبراءة ٣٤٣ / ج ٦

فاذا أريد من الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما اضطروا، المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً.

نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم إختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة.

فَعَنْ المحاسن عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، والبرزنجي جميعاً،

أما إذا حمل « ما لا يعلمون » على المعنى الأعم، أو الشبهة الحكمية فقط، فإنه يختلف السياق، ويكون كما عرفت: خلاف موازين العرف، لكنك قد عرفت ان الأظهر من هذه المعاني الثلاثة هو: المعنى الأول.

وعلى أي حال: فان نظر المصنّف هو ما ذكره بقوله: (فاذا أريد من الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما اضطروا) إليه، وما لا يطيقون، والحسد، والوسوسة، والطيرة (: المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فيما لا يعلمون) وهي الفقرة التاسعة (ذلك أيضاً) أي: المؤاخذة على نفسها، لوحدة السياق، فيراد بالموصول في « ما لا يعلمون » : الفعل المجهول عنوانه، فيختص بالشبهة الموضوعية فلا يكون الحديث دليلاً على البراءة.

(نعم) يمكن أن يستدلّ على إرادة كل الآثار من الموصول في « ما لا يعلمون » ويُصحّح حمل الموصول على الحكم والموضوع معاً بوجهين :

أولهما : ما أشار إليه المصنّف بقوله : (يظهر من بعض الأخبار الصحيحة : عدم إختصاص الموضوع) أي : المرفوع (عن الأمة) المرحومة (بخصوص المؤاخذة) ممّا يدل على أن المرفوع عن الأمة أعمّ من المؤاخذة وغيرها .

(فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و) عن (البرزنجي جميعاً) أي :

عن أبي الحسن عليه السلام : « في الرجل يُسْتَحْلَفُ عَلَى الْيَمِينِ فَحَلَفَ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ ، أَيْلَزمُهُ ذَلِكَ ؟ » فقال عليه السلام : لا ، قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا أَخْطَأُوا ، الْخَبَرُ » .

ان كلا منهما روى (عن أبي الحسن) الرضا (عليه السلام) : في الرجل يُسْتَحْلَفُ عَلَى الْيَمِينِ (أي : يُكْرَهُ عَلَى أَنْ يَحْلِفَ) فَحَلَفَ بِالطَّلَاقِ ، وَالْعَتَاقِ ، وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ (.

وهذا الحلف كان شائعاً عند العامة فيقولون : إِنْ فَعَلْتُ كَذَا فَرَزَوَجَتِي طَالِقٌ ، وَعَبْدِي حُرٌّ ، وَمُلْكِي صَدَقَةٌ ، وعند الشيعة هذا الحلف لا يصح في نفسه ، والسائل سأل عن الإمام عليه السلام انه إذا أكره الشخص على مثل هذا الحلف (أيلزمه ذلك ؟) أي : هل يحصل بذلك الحلف طلاق زوجته ، وتحرير عبده ، وصدقة مملوكه ؟ . (فقال عليه السلام : لا ، قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا أَخْطَأُوا ، الْخَبَرُ) (١) أي : إلى آخر الخبر .

ولا يخفى : ان هذا الحلف باطل حتى لو لم يكن جهة الاكراه ، اذ كل من الصدقة ، والطلاق ، والعتق ، يحتاج في الشريعة الى سبب خاص ، والحلف ليس سبباً في تحقيق شيء من ذلك .

فهو مثل : ان يحلف الرجل ان تكون بنته زوجة زيد ، أو أن تحلف المرأة أن تكون هي زوجة لزيد ، فإن الزوجية لا تكون إلا بسبب خاص هو : صيغة النكاح ، والحلف ليس من ذلك - كما هو واضح - .

(١) - وسائل الشيعة : ج ٢٣ ص ٢٢٦ ب ١٢ ح ٢٩٤٣٦ وقريب منه في المحاسن : ص ٣٣٩ ح ١٢٤ .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبراءة ٣٤٥ / ج ٦

فإنّ الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً ، إلا أنّ إستشهاد الإمام عليه السلام ، على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرّفْع ، شاهدٌ على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذه .

إن قلت : فلماذا سأل من الإمام عليه السلام عن بطلان هذا الحلف بالاكراه ، لا عن انه بنفسه باطل ؟ .

قلت : (فإنّ الحلف بالطلاق ، والعتق ، والصدقة ، وإن كان باطلاً عندنا) معاشر الشيعة (مع الاختيار أيضاً) كما انه باطل مع الاضطرار (إلا أنّ إستشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها) أي : لزوم هذه الثلاثة (مع الاكراه على الحلف بها) أي : بهذه الثلاثة إستشهاداً (بحديث الرّفْع ، شاهدٌ على عدم اختصاصه) أي : عدم اختصاص الرّفْع في الحديث (برفع خصوص المؤاخذه) فإنّ البطلان في هذه الايقاعات يكون لما يلي :
أولاً : ان الانشاء في هذه الايقاعات لا يكون بالقسم ، وإنما يلزم أن يكون بأسباب خاصة - كما ذكرناه - .

وثانياً : انه حتى على تقدير صحة الانشاء بالحلف ، فإنّ الاكراه المنافي لطيب النفس يسبب بطلانها .

ولعله إنّما عدل الإمام عليه السلام عن الوجه الأول ، وعَلَّل البطلان بالوجه الثاني ، ثم استشهد له بالنبوي لمكان التقية ، إذ البطلان من جهة الاكراه ثابت حتى عند العامة .

لكنّ الذي يُستفاد من هذا الحديث هو : أنّ المرفوع في قوله ﷺ : « رَفَعَ ما إستكرهوا عليه » كلّ الآثار لا خصوص المؤاخذه ، فالكبرى مسلمة ، إلا إنّ تعليل الإمام عليه السلام البطلان بهذه الكبرى هو موضع التقية .

لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام ، مختص بثلاثة من التسعة ،
فلعل نفي جميع الآثار مختص بها ، فتأمل .

ومما يؤيد إرادة العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص
أمة النبي ﷺ ، إذ لو اختص الرفع بالمواخذه أشكل

والمصنف أجاب عن الاستدلال بالخبر لكون المراد : جميع الآثار بقوله :
(لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة) أي :
ما أكرهوا عليه ، وما لا يطيقون ، وما أخطأوا (فلعل نفي جميع الآثار مختص بها)
أي : بهذه الثلاثة ، لا بكل الحديث المشتمل على تسعة أشياء ، ولا منافات بين أن
يكون حديث الثلاثة يراد بالرفع فيه : كل الآثار ، وحديث التسعة يراد بالرفع فيه :
المواخذه فقط .

(فتأمل) إذ الحديث الوارد عن النبي ﷺ حديث واحد مشتمل على
التسعة ، وقد نقل الإمام عليه السلام ثلاثة من التسعة ، فلا يمكن أن يكون المراد بثلاثة
من التسعة رفع كل الآثار ، وبالسنة الأخرى : رفع المواخذه فقط .
وعلى أي حال : فهذا الحديث شاهد على ما استظهرناه نحن من حديث الرفع
بأن المراد منه : رفع كل الآثار .

الثاني : مما يمكن أن يستدل به على إرادة رفع كل الآثار في حديث الرفع
ما أشار إليه المصنف بقوله : (ومما يؤيد إرادة العموم) في حديث الرفع (: ظهور
كون رفع كل واحد من التسعة : من خواص أمة النبي ﷺ) إذ الظاهر إن كل
واحد واحد من هذه التسعة إنما رفع عن أمة النبي ﷺ ، ولم يرفع عن الامم
السابقة أي واحد من هذه التسعة .

وهذا إنما يتم إذا أريد به رفع كل الآثار (إذ لو اختص الرفع بالمواخذه ، أشكل

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبراءة ٣٤٧ / ج ٦

الأمر في كثير من تلك الأمور ، من حيث أن العقل مستقل بقبح المؤاخذه عليها ، فلا اختصاص له بأمة النبي ﷺ ، على ما يظهر من الرواية .

الأمر (أي : أشكل أمر اختصاص رفع هذه التسعة بهذه الأمة) في كثير من تلك الأمور (كالخطأ ، والنسيان ، وما لا يطاق ، وما أضطروا إليه ، وما لا يعلمون .

وإنما يشكل ذلك (من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذه عليها) في جميع الأمم (فلا اختصاص له) أي : لرفع مؤاخذه هذه الأمور (بأمة النبي ﷺ ، على ما يظهر) ذلك الاختصاص (من الرواية) لأن النبي ﷺ قال : رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ .

وعليه : فإذا كان المرفوع : كل الآثار في هذه التسعة كان من اختصاص أمة النبي ﷺ ، أما إذا كان المرفوع : المؤاخذه فقط ، فذلك غير مختص بأمة النبي ﷺ ، إذ يقبح عقلاً أن يؤاخذ الله الإنسان بخطأ خارج عن إرادته ، أو نسيان كذلك ، أو يؤاخذه بما لا يعلم مع عدم إختياره المقدمات أيضاً ، أو يؤاخذه على ما لا طاقة له به ، كالطيران إلى السماء ، أو على ما أضطر إليه ، كما إذا أوجر شخص في خلق الإنسان الخمر بدون إختياره ، فإن الاضطرار معناه ذلك ، ولذا قال سبحانه :

﴿ ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴾ ^(١) مع وضوح : أن الإدخال في النار ليس بإختيارهم .

لا يقال : الرفع خاص بالمؤاخذه ، لكن المرفوع من أمة الرسول ﷺ

(١) - سورة لقمان : الآية ٢٤ .

والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كلّ واحد من الخواص شططاً من الكلام .

لكنّ الذي يهوّن الأمر في الرواية جريانُ هذا الاشكال في الكتاب العزيز أيضاً فإنّ موارد الاشكال فيها ، وهي الخطأ والنسيان وما لا يُطاق وما اضطرّوا إليه ، هي بعينها ما استوهبها

هو المجموع من حيث المجموع ، فرفع المجموع من حيث المجموع خاص بأمّة الرسول ﷺ وإن كان بعضها مرفوعاً أيضاً عن سائر الأمم .

لأنه يقال : (والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع) من حيث المجموع (وإن لم يكن رفع كلّ واحد من الخواص شطط من الكلام) أي : كلام بعيد عن الحق ، إذ لا معنى لضم ما يختص بأمّة الرسول بما لا يختص بها ، وجعل المجموع من خواص أمّة الرسول باعتبار كون البعض من خواصها ، فإذا كان لزيد - مثلاً - كتاب الشرايع ، ولعمرو الشرايع وشرح اللمعة لا يصح أن يقال : الشرائع وشرح اللمعة خاصّ بعمر .

وكيف كان : فقد ظهر من هذا الكلام : أنّ الحديث ظاهر في رفع جميع الآثار ، لا رفع المؤاخذه فقط ، غير أنّ المصنّف أجاب عن هذا الاشكال الذي يريد تعميم الرفع لكل الآثار لا المؤاخذه فقط بقوله :

(لكنّ الذي يهوّن الأمر في الرواية) ولا يدعُ موضعاً للإشكال فيها (: جريانُ هذا الاشكال في الكتاب العزيز أيضاً) وحيث إنّ الاشكال غير وارد على القرآن الحكيم ، فلا بدّ أن لا يرد على الرواية .

(فإنّ موارد الاشكال فيها) أي : في الرواية (وهي : الخطأ ، والنسيان ، وما لا يطاق ، وما اضطرّوا إليه ، هي بعينها ما استوهبها) أي : طلب هبتها والعفو عنها

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبرائة ٣٤٩ / ج ٦

النبي ﷺ من ربه ، جَلَّ ذكره ، ليلة المعراج ، على ما حكاه الله تعالى عنه ﷺ في القرآن بقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا ، كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴾ .
والذي يحسم أصل الاشكال منع إستقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الامور بقول مطلق .

(النبي ﷺ من ربه جَلَّ ذكره ليلة المعراج) .

فإنه يقال : كيف طلب النبي ﷺ العفو عن هذه الأمور ، مع ان هذه الأمور لا مؤاخذه عليها عقلاً ؟ فلا وجه للاستيهاب من الله سبحانه وتعالى فيما لا مؤاخذه عليها ، إذ هل يصح طلب عدم معاقبة الذين لا يقدرّون على الطيران إذا لم يطيروا بدون الأسباب ؟ أو هل يصح طلب موهبة الذين لا يتمكنون من جمع النقيضين ؟ أو ما أشبه ذلك ؟

والحاصل : ان المصحح لإستيهاب هذه الأمور في الآية المباركة ، هو المصحح لجعل رفعها منّة على الامة (على ما حكاه الله تعالى عنه ﷺ في القرآن) الحكيم (بقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴾) ربنا ولا تُحْمِلْنَا ما لا طاقة لنا به ^(١) والمعنى : لا تكلفنا ما لا نطيقه .

(والذي يحسم أصل الاشكال) أي : يقطع أصل هذا الاشكال القائل : بأنه كيف طلبه النبي ؟ وكيف وَرَدَ في الرواية ؟ هو : (منع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق) وأنما العقل يرى : قبح المؤاخذه على هذه

فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه عليهما ، وكذا المؤاخذه على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط ، وكذا في التكليف الشاق الناشئ عن إختيار المكلف .

الامور في الجملة ، فيكون طلب الرسول ﷺ فيما لا يقبح العقل المؤاخذه عليه ، كما ان الرواية وردت أيضاً في رفع ما لا يقبح العقل المؤاخذه عليه .
(فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه عليهما)
ورأى يقبح المؤاخذه على الخطأ والنسيان اذا لم تكن مقدماتهما باختيار الانسان .
(وكذا) لا يقبح (المؤاخذه على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط) فيه .
(وكذا) لا يقبح (في التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف) فإن الانسان إذا لم يهتم بشيء نسيه ، وإذا لم يعبأ بأمر أخطأ فيه ، وإذا لم يعلم حكماً جهله ، وإذا لم يهتم بالاحتياط في مورد العلم الاجمالي ، غير الملزم ، تركه ، كما إذا كان أحد الأطراف خارجاً عن محل ابتلائه ، أو كان مضطراً اليه ، أو غير مقدور له ، أو غير موجب للتكليف ، فإنه يتمكن من الاجتناب عن الطرف الآخر بالاحتياط فيه ، لكنه يتركه ، فإن هذه الامور وأمثالها كانت لازمة في الشرائع السابقة حيث لا يحكم العقل بقبح المؤاخذه عليها ، فطلب النبي ﷺ رفعها كما في الآية المتقدمة ، وورد رفعها في الحديث أيضاً بمعنى : رفع المؤاخذه عليها .

إذن : فلا يرد الاشكال على ظاهر الآية : بأنه كيف طلب رفعها ؟ ولا على الحديث : بأنه كيف ذكر رفعها ، والحال ان وضعها والمؤاخذه عليها خلاف العقل ؟ لأنك قد عرفت : ان الوضع والمؤاخذه في مثل هذه الامور ليس خلاف العقل .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبرائة ٣٥١ / ج ٦

والمراد بما لا يطاق في الرواية هُوَ ما لا يحتمل في العادة ، لا ما لا يقدر عليه أصلاً ، كالطيران في الهواء ، وأما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة ، فمعنى ﴿ لا تُحْمَلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ : لا تُورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة .

ثم لبيان معنى « ما لا يطيقون » قال المصنّف : (والمراد بما لا يطاق في الرواية : هُوَ ما لا يُحْتَمَلُ في العادة لا ما لا يقدرُ عليه أصلاً كالطيران في الهواء) فالمراد به الشيء الممكن لكن مع حرج شديد ومشقة عظيمة ، فإنه لا يقبح المؤاخذة عليه . (وأما) المراد من « ما لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ » الذي استوهمه النبي ﷺ من الله سبحانه وتعالى كما (في الآية) المباركة المتقدمة (: فلا يبعد أن يراد به : العذاب والعقوبة) الأخروية ، لا التكليف الشاق الذي ذكرناه في الحديث (فمعنى : ﴿ لا تُحْمَلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ ^(١) : لا تُورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة) .

هذا ، ولكننا لم نعرف وجه استظهار المصنّف هذا المعنى من الآية المباركة ، فان ظاهر الآية كظاهر الحديث : ما يشقّ على الانسان تحمله ، ويؤيد ذلك بعض الأحاديث الواردة في المقام :

فعن عمران بن مروان قال : سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يقول : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعَةٌ خِصَالٌ : خَطَايَاهَا ، وَنِسْيَانُهَا ، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ رَبُّنَا لَا تُؤَاخِذُنَا ﴾ ^(٢) الآية ، وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ : ﴿ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ ^(٣) » ^(٤) .

(١) - سورة البقرة : الآية ٢٨٦ . (٢) - سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

(٣) - سورة النحل : الآية ١٠٦ .

(٤) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٦٢ ح ١ (بالمعنى) ، وسائل الشيعة : ج ٤ ص ٣٧٢ ب ١٢ ح ٥٤٢٨ (بالمعنى) .

وبالجملة : فتأييدُ إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذه ضعيفٌ جداً .

وفي حديثٍ آخر عن النبي ﷺ أنه قال لله سبحانه وتعالى لَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ : «أما إذا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِي وبأمتي فَرَدْنِي ، قَالَ : سَل ، قَالَ : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ : لَسْتُ أُوَاخِذُ أُمَّتَكَ بِالنِّسْيَانِ وَالْخَطَا لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ ، وَكَانَتْ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ إِذَا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحَتْ عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ الْعَذَابِ ، وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ ، وَكَانَتْ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ إِذَا أَخْطَأُوا أَوْ أَخْذُوا بِالْخَطَا وَعُوقِبُوا عَلَيْهِ ، وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ .

فَقَالَ النبي ﷺ : إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ فَرَدْنِي ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ : سَل ، قَالَ : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾ - يَعْنِي بِالْإِصْرِ : الشَّدَائِدُ الَّتِي عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلِنَا - فَأَجَابَهُ اللَّهُ إِلَى ذَلِكَ ، فَقَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ : قَدْ رَفَعْتُ عَنْ أُمَّتِكَ الْإِصْرَ الَّتِي كَانَتْ عَلَى الْأُمَمِ السَّالِفَةِ ، ثُمَّ ذَكَرَ اللَّهُ الْإِصْرَ الَّتِي كَانَتْ عَلَى الْأُمَمِ السَّالِفَةِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ ، وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ نَفْسِ هَذَا الْحَدِيثِ ، وَرَدَّ بَعْدَ ذِكْرِ الْإِصْرِ ، إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : « إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ كُلَّهُ فَرَدْنِي ، قَالَ : سَل ، قَالَ : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ (١) ، قَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ : فَعَلْتُ ذَلِكَ بِأُمَّتِكَ قَدْ رَفَعْتُ عَنْهُمْ عَظَمَ بَلَاءِ الْأُمَمِ ... » (٢) .

(وبالجملة : فتأييدُ إرادة رفع جميع الآثار) تأييداً (ب) سبب (لزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذه) كما عرفت (ضعيف جداً) فقد تقدّم :

(١) - سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

(٢) - بحار الانوار : ج ٩٢ ص ٢٧٠ ب ٣٠ ح ٢٠ (بالمعنى) .

وأضعف منه وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الاضمار وقلة الاضمار أولى وهو كما ترى،

أنه لا تقبح المؤاخذه عليها عقلاً، وعلى هذا فلا مانع من إرادة نفي خصوص المؤاخذه، فإن رفعها في كل واحد من التسعة مئة على هذه الامة فلا حاجة لنا إلى تقدير جميع الآثار.

أقول : لكنك قد عرفت : ان الظاهر هو : رفع جميع الآثار، وإن الاختصاص بالمؤاخذه من غير مخصص.

(وأضعف منه) أي : من التأييد السابق (: وهن إرادة العموم : بلزوم كثرة الاضمار) فإن المصنف لما ذكر المؤيدين السابقين لإرادة نفي جميع الآثار وضعفهما، بدأ ببيان موهنات ثلاثة لإرادة نفي جميع الآثار ثم ضعفها جميعاً وتلك الموهنات هي :

أولاً : ان إرادة نفي جميع الآثار يحتاج إلى كثرة الاضمار، ومن المعلوم ان كثرة الاضمار أبعد من قلة الاضمار، فاذا دار الأمر في كلام بين قلة الاضمار فيه أو كثرت، قُدِّم قلة الاضمار، لأن الاضمار خلاف الأصل، فكلما كان خلاف الأصل أقل كان أولى، وأما أنه يستلزم كثرة الاضمار : فلأنه يلزم أن يقدر رفع : المؤاخذه، والقصاص، والجلد، والرجم، والحد، والكفارة، والقضاء، والاعادة، والفدية، وحصول النقل والانتقال، وما أشبه ذلك في موارد الخطأ، والنسيان، إلى آخره. (وقلة الاضمار أولى) وذلك بأن يقدر المؤاخذه فقط.

(و) لكن هذا الموهن لجميع الآثار (هو كما ترى) فانه غير تام، إذ إرادة رفع جميع الآثار يحصل بتقدير لفظ واحد أيضاً وهو : كلمة الآثار، فسواء قال : رفع جميع الآثار، أم قال : رفع المؤاخذه كان المضمّر كلمة واحدة.

وإن ذكره بعض الفحول .

ولعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذه ، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعي .

وفيه : أنه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف باجمال الرواية ، للاثبات ظهورها في رفع المؤاخذه ،

(وإن ذكره) أي : ذكر هذا الموهن (بعض الفحول) وهو العلامة على ما نسب إليه .

(ولعله) رحمه الله لم يقصد من لزوم كثرة الاضمار : كثرته من حيث اللفظ بل من حيث المعنى أي : (أراد بذلك : أن المتيقن رفع المؤاخذه ، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعي) مفقود في المقام .

(و) لا يخفى ما (فيه) أي : فيما لو أراد العلامة من كثرة الاضمار : الكثرة من حيث المعنى ، لا من حيث اللفظ ، وذلك (أنه) الضمير للشأن (إنما يحسن الرجوع إليه) أي : إلى المتيقن (بعد الاعتراف باجمال الرواية) والرواية ليست مجملة (لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذه) فإنه إذا كانت الرواية مجملة لا بد لنا من الأخذ فيها بالقدر المتيقن كما هي القاعدة ، أما إذا كانت الرواية ظاهرة فلا معنى للأخذ بالقدر المتيقن فيها .

مثلاً : إذا قال المولى : أكرم العالم ، وكان العالم مجملاً بين شمول علماء الفقه فقط أو مع علماء الأصول ، والعربية ، والطب ، والهندسة ، نأخذ هنا بالقدر المتيقن ، لأن العالم مجمل في كلامه ، أما إذا قال : « الماء طاهر » والماء يشمل كل أقسام المياه من : البحر ، والبئر ، والنزير ، والمطر ، ونحوها ، فلا معنى لأن نقول : إن القدر المتيقن من الماء هو ماء البحر - مثلاً - لأن الظهور يوجب الأخذ بالجميع .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبرائة ٣٥٥ / ج ٦

إلا أن يُراد إثبات ظهورها ، من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذه
يوجبُ عدمَ التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور وحملها
على العموم يوجبُ التخصيص فيها .

ولا يخفى : أنّ الفرق بين كون الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذه - كما إدعاه
المصنّف - وبين كونها مُجملة ، وإن رفع المؤاخذه متيقن - كما نُسبَ إلى العلامة -
هو أنّه على الأول : يحكم بأنّ المراد من الموصول في « مالا يعلمون » : الفعل
- كما تقدّم - أما على الثاني : فهو يشمل الفعل والحكم ، فيشمل الموصول في :
« مالا يعلمون » الشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً ، وهذا هو الذي رجّحناه .

الثاني من الموهنات الثلاثة التي ذكرها المصنّف لإرادة نفي جميع الآثار هو
ما أشار إليه بقوله : (إلا أن يُراد : إثبات ظهورها) أي : ظهور الرواية في رفع
المؤاخذه (من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذه ، يوجب عدم
التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور ، وحملها على العموم يوجب
التخصيص فيها) أي : في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور .

فإنّ التكاليف إذا أخطأ العبدُ فيها ، أو نسيها ، أو إضطر إليها ، لها آثار كثيرة جداً ،
فاذا حملنا حديث الرّفْع على المؤاخذه فقط ، كان المرفوع : المؤاخذه ، فيكون
التخصيص في تلك العمومات قليلاً ، لأنّ سائر الآثار باقية على حالها ، أمّا إذا
حملنا الحديث على رفع جميع الآثار ، وجبَ التخصيص في كل تلك الآثار
بسبب الخطأ ، والنسيان ، ونحوهما .

ومن المعلوم : أنّ قلة التخصيص أولى من كثرته ، فاذا كان - مثلاً - : كلمة
الفاسق علماً لشخص ، وله معنى لغوي يشمل كلّ عاصٍ ، فقال المولى : أكرم
العلماء ولا تُكرم الفاسق ، وتردّد الفاسق بين أن يكون المراد به : العلمي ، فالخارج

فعموم تلك الأدلة مبيّن لتلك الرواية ،

من أكرم العلماء شخص واحد ، وإن يكون : الوصفي ، فالخارج منه عشرة ، لفرض وجود عشرة من العلماء الفساق ، كان أكرم العلماء دليلاً على إرادة الفاسق العلمي ، لأن التخصيص حينئذ أقل .

ومثال المقام : من نسي الطهارة وَجَبَ عليه إعادة الصلاة ، وقضاؤها ، والمؤاخذه ، كما نرى في الموالي العرفية ذلك ، فإنهم يؤاخذون الناسي لأوامرهم .

وكذا من قتل مسلماً خطأ وَجَبَ عليه الكفارة ، والدية ، والصيام ، والمؤاخذه . فيدور أمر حديث الرفع بين رفع المؤاخذه فقط وبقاء سائر الآثار ، وبين رفع كل الآثار وحيث إن الأول أقل تخصيصاً يُقدّم على الثاني : لأن العام شمل الجميع ، فاذا تردّد المخصّص بين الأقل والأكثر حُمِلَ على الأقل .

هذا ، ولكننا ذكرنا : أن الظاهر من الحديث هو : رفع كل الآثار ، فلا مجال للقول بإجمال المخصّص ودورانه بين الأقل والأكثر حتى يقال : بان التخصيص الأقل أولى من الأكثر ، فيكون العام دليلاً على كون المخصّص يراد به الأقل .

وعلى أي حال : (ف) عند المصنّف (عموم تلك الأدلة) التي أطلقت الآثار لتلك الأشياء ، مثل إطلاق أدلة آثار الصلاة وغيرها (مبيّن لتلك الرواية) ومراد المصنّف بالعموم : أعم من العموم والاطلاق ، فإن أصالة العموم وأصالة الاطلاق في الأدلة المثبتة للأحكام والآثار للصلاة ، والصوم ، والحج ، والقتل ، وما أشبه ، تكون قرينة على أن المرفوع في هذه الرواية المخصصة ، الدالة على رفع تسعة أمور عن الأمة هو المؤاخذه فقط .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبراءة ٣٥٧ / ج ٦

فإنَّ المخصَّص إذا كان مُجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته ، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لأجماله ، فتأمل .

وأضعف من الوهن

(فإنَّ المخصَّص) كحديث الرفع - مثلاً - (إذا كان مُجملاً من جهة تردده بين ما يُوجب كثرة الخارج ، وبين ما يوجب قلته ، كان عموم العام) وإطلاق المطلق (بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه) والتقييد المشكوك فيه : بأنه هل التخصيص والتقييد للأفراد الأكثر ، أو للأفراد الأقل ؟ (مبيّناً لأجماله) أي : لأجمال ذلك المخصَّص والمقيّد .

(فتأمل) لعلّه إشارة إلى ما ذكرناه : من كون الظهور في العموم والاطلاق ، أو إشارة إلى أن ظهور العام وإطلاق المطلق لا يرفع إجمال المخصَّص الدائر أمره بين الأقل والأكثر ، بل المخصَّص والمقيّد يبقى على إجماله ، وإنما يحمل ما نحن فيه على إرادة المواخذه فقط ، من باب أن المواخذه هي القدر المتيقن ، لا من باب الظهور .

وعليه : فالعام والمُطلق لا يبينان المراد من المُجمل حتى يكون للمخصَّص والمقيّد ظهور في الأقل ، وإنما يؤخذ بالقدر المتيقن من المخصَّص والمقيّد . ثم إنك قد عرفت : أنَّ المصنّف ليس بناؤه العموم في حديث الرفع ، وإنما يخصّصه برفع المواخذه فقط ، لكنّه ﷺ ذكر : إن جماعة ذكروا الموهنات للعموم ، وحيث لم يرتض المصنّف تلك الموهنات قام بتصنيفها وردّها ، وقد ردّ موهنين منها بعد ذكرها .

الثالث من تلك الموهنات للعموم هو ما أشار إليه بقوله : (وأضعف من الوهن

المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها ، حيث أنها لا ترفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما ، وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه .

المذكور (المتقدم) وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار ، بل أكثرها (فأنه لو كان المراد : رفع جميع الآثار ، كان حديث الرفع نفسه مورداً للتخصيص الكثير (حيث أنها) أي : تلك الآثار (لا ترفع بالخطأ ، والنسيان ، وأخواتهما) . فأنه لو كان المرفوع : كل الآثار ، لزم أن لا يكون للسهو في الصلاة سجدة خاصة ، ولا الخطأ في إفطار رمضان بزعم الغروب أو بزعم عدم طلوع الفجر موجباً للقضاء ، ولا الخطأ في القتل موجباً للدية ، وهكذا ، والحال إننا نرى : إن هذه الآثار ثابتة للخطأ ، والنسيان ، ونحوهما من سائر ما ذكر في حديث الرفع ، وهذا دليل على أن المرفوع : المؤاخذه فقط .

(وهو) أي : هذا التوهم : بأن حديث الرفع لو كان شاملاً لكل الآثار وجب التخصيص الكثير فيه (ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه) فأنه سواء أريد بالرواية المؤاخذه ، أو كل الآثار ، لا يكون موجباً لرفع آثار الخطأ ، والنسيان ، ونحوهما ، مما رتب على الخطأ بما هو خطأ ، وعلى النسيان بما هو نسيان ، وإنما يرفع الآثار المرتبة على الصلاة والصيام ونحوهما ، بما هي صلاة ، وصوم ، ونحوهما .

فإن الدليل الشرعي قد يدل على أثر للصلاة بما هي صلاة ، كما إذا قال الدليل : الجهر واجب في صلاة الصبح .

وقد يدل الدليل على أثر للصلاة بشرط الخطأ فيها ، فيكون موضوع الأثر : الصلاة المشروطة بالخطأ كما إذا قال الدليل : الصلاة المسهوء فيها تحتاج

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبرائة ٣٥٩ / ج ٦

فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار ، فليس المرادُ بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي ، إذ لا يُعقل رفع الآثار الشرعية

إلى سجدتي السهو .

وقد يدلُّ الدليل على أثر للصلاة بشرط عدم الخطأ فيها ، فيكون موضوع الأثر : الصلاة التي لم يخطأ فيها ، كما إذا قال الدليل : إن الصلاة التي لم يخطأ فيها الإمام تكون واجبة المتابعة للمأموم ، أما إذا أخطأ الإمام فيها ، بأن نسي التشهد - مثلاً - فاللزام على المأموم أن يتشهد بنفسه ، لا أن يتبع الإمام في القيام بعد السجدة الثانية قبل التشهد .

وهكذا بالنسبة إلى القتل : فالقتل المشروط بالعمد : عليه القصاص .

والقتل المشروط بعدم العمد : عليه الدية .

والقتل بما هو قتل : له كذا من الحكم كال كفارة - مثلاً - .

إذا عرفت ذلك قلنا في جواب هذا الموهن للعموم : (فاعلم : أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار) في حديث الرفع ، فأنه مع ذلك لا يشمل الحديث بعض أصناف الآثار قطعاً .

(فليس المراد بها) أي : بالآثار المرفوعة (الآثار المترتبة على هذه العنوانات)

أي : عنوان الخطأ ، وعنوان السهو ، وعنوان الاضطراب ، ونحوها (من حيث هي) فإن الشارع جعل لنفس هذه العناوين آثاراً مخصوصة ، كما مثلنا بسجدتي السهو أثراً للنسيان في الصلاة ، والقضاء أثراً للخطأ في الأكل قبل الفحص عن الغروب ، والدية أثراً للخطأ في القتل ، وهكذا .

ومن الواضح : أن هذه الآثار لا تُرفع بالخطأ ، والسهو ، والنسيان ، وما أشبه ،

بل أن هذه الآثار تثبت بسبب هذه العناوين (إذ لا يُعقل رفع الآثار الشرعية

المرتبة على الخطأ، والسَّهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي السَّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء.

وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: «من تعمّد الإفطار فعليه كذا»، لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه

المرتبة على الخطأ، والسَّهو، والنسيان، وما أشبه (من حيث هذين العنوانين) أي: الخطأ، والسَّهو، وكذا سائر العناوين المأخوذة في حديث الرفع. وتلك الآثار: (كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي السَّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء) ووجوب القضاء المترتب على الخطأ في الأكل بدون الفحص عن الفجر أو عن الغروب، إلى غير ذلك.

(و) كذا (ليس المراد أيضاً) من رفع جميع الآثار في حديث الرفع: (رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم) هذه العناوين أي: الصلاة المشروطة بعدم (الخطأ) وعدم النسيان، وما أشبه (مثل قوله) (عليه السلام): «من تعمّد الإفطار فعليه كذا» من الكفارة، وقوله (عليه السلام): «مَنْ قَتَلَ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ الْقِصَاصُ»، وقوله (عليه السلام): «مَنْ زَنَا مُتَعَمِّدًا بِدُونِ اضْطِرَارٍ، أَوْ نَسِيَ (١)، أَوْ جَهِلَ (٢)، أَوْ مَا أَشْبَهَ، فَعَلَيْهِ الْحَدُّ»، إلى آخر هذه العناوين المترتبة على الأشياء بوصف العمد. وذلك (لأنّ هذا الأثر) ونحوه، المترتب على مُتَعَمِّد الفعل (يرتفع بنفسه

(١) - راجع وسائل الشيعة: ج ٢٨ ص ١١٠ ب ١٨ وفيه ثمانية أحاديث.

(٢) - راجع وسائل الشيعة: ج ٢٨ ص ٣٢ ب ١٤.

في صورة الخطأ .

بل المراد أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ .

في صورة الخطأ (ونحوه بانتفاء موضوعه ، لفرض أن موضوعه : هو الشيء بوصف التعمد ، فإذا أخطأ الانسان ، لم يكن ذلك الأثر ، لأنه لم يكن تعمد ، فإن الحكم يرتفع بانتفاء موضوعه ، ولا حاجة إلى التمسك بحديث الرّفْع في رفع هذا الأثر المترتب على الشيء بوصف التعمد .

والحاصل : أن الصلاة في الشريعة لها أحكام ثلاثة :

الأول : الأحكام المترتبة على الصلاة من حيث السهو .

الثاني : الأحكام المترتبة على الصلاة من حيث العمد .

وهذان الأثران لا يرتفعان بحديث الرّفْع .

الثالث : الصلاة بما هي صلاة ، فإذا كان للصلاة بما هي صلاة آثار ، رفع تلك

الآثار حديث الرّفْع .

والى هذا الثالث أشار المصنف بقوله : -

(بل المراد : أن الآثار المترتبة على نفس الفعل) بما هو فعل (لا بشرط الخطأ

والعمد) ولا بشرط النسيان والذكر ، ولا بشرط الجهل والعلم ، ولا بشرط الاختيار

وعدمه ، ولا بشرط السهو وعدمه ، بل الصلاة بما هي صلاة ، فإن الشارع رتب

على الصلاة بما هي صلاة أحكاماً وحديث الرّفْع (قد رفعها) أي : رفع تلك

الاحكام التي رتبها (الشارع ، عن ذلك الفعل) الصلاتي فيما (إذا صدر عن خطأ)

أو نسيان ، أو إضطرار ، أو سهو ، أو جهل ، أو ما أشبه ذلك .

وعليه : فإن حديث الرّفْع يكون مخصصاً لهذا النحو من الأدلة المثبتة للآثار

ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع ، لأنها القابلة للارتفاع برفعه .

وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية ، فلا تدل الرواية على رفعها

بنحو الاطلاق أو العموم ، بدون تقييد للصلاة والصوم ونحوهما بالعمد أو باللاعمد .

(ثم) إن هنا مطلباً آخر وهو : إن الأثر المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعي فقط ، لا الأثر العقلي ، أو العرفي ، أو العادي .

فللصبي المميز - مثلاً - آثار ، فاستحباب الصلاة له ، أثره شرعاً ، وكونه في الحيز ، أثره عقلاً ، وأنه يحترم في المجتمع ، أثره عرفاً ، وانبات اللحية له إذا وصل إلى عمر كذا ، أثره عادة ، وحديث الرفع يرفع القسم الأول من الآثار ، لا سائر الأقسام ، لأن وضع سائر الأقسام ورفعها إنما يكون بأسبابها الخاصة ، لا بالتشريع الشرعي ، فالشارع إنما يرفع الأثر الذي وضعه هو ، لا الآثار العقلية والعرفية والعادية .

ولذا قال المصنف : (المراد بالآثار) المرفوعة بحديث الرفع عند مَنْ يرى رفع جميع الآثار (هي : الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع) : من القضاء ، والاعادة ، والكفارة ، والحد ، والضمان ، وغيرها (لأنها القابلة للارتفاع برفعه) أي : برفع الشارع .

(وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية) كالكون في الحيز (والعادية) كنبات اللحية عند البلوغ ، والعرفية كاحترام المجتمع له (فلا تدل الرواية على رفعها) فمن إضطر إلى شرب الخمر - مثلاً - فشربها سكر ، والشارع لا يرفع السكر .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرُّفْع للبرائة ٣٦٣ / ج ٦
ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها .

وعليه : فكما لا يرتفع بحديث الرُّفْع الآثار العقلية ، والعادية ، والعرفية بنفسها كذلك لا يرتفع بحديث الرُّفْع أثر تلك الآثار العقلية ، والعادية والعرفية .
ولهذا قال المصنّف : (ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها) أي : على الآثار العقلية ، والعرفية ، والعادية ، فإذا نذر - مثلاً - : انه كلما سكر صلّى ركعتين ، فإذا اضطّر إلى شرب الخمر وسكر ، لا يرتفع عنه وجوب صلاة ركعتين ، لأنّه جعل موضوع نذره : السُّكر مطلقاً ، لا مقيداً بأن يكون السُّكر مترتباً على شرب حرام ، أو جائز من جهة الاضطرار ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

ثم إنّ المراد بالرفع : ما يكون له مقتضى وإن كان المقتضي ضعيفاً لا يتمكن من الأثر ، أو كان المقتضي قوياً في نفسه يتمكن من الأثر ذاتاً ، لكن هناك مانع يقف أمامه فلا يدعه يؤثر أثره ، أو كان له مقتضى في الأمم السابقة ولا مقتضى له إطلاقاً في هذه الأمة ، فإن إطلاق الأثر على هذا القسم الثالث أيضاً صحيح .

مثلاً : النّار الضعيفة لا تحرق العود القوي لضعف المقتضي ، والنار القوية لا تحرق العود الضعيف المرطوب لوجود المانع ، والنار المستمرة في إحراق أشياء البيت من : القماش ، والخشب ، والكتاب ، إذا وصلت إلى ماء الحوض لا تحرقه ، لأن النار لم تخلق لإحراق الماء ، فليس بينهما سببية ومسببية ، بل الماء خارج موضوعاً .

وبهذا المعنى الثالث قال عليه السلام : « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ » ^(١) فانهما

(١) - وسائل الشيعة : ج ١ ص ٤٥ ب ٤ ح ٨١ ، غوالي اللئالي : ج ٢ ص ٥٢٨ ح ٣ (بالمعنى) ، بحار الأنوار : ج ٥ ص ٣٠٢ ح ١٣ ب ١٤ .

ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له ، فيعم الدفع ولو بأن يوجه التكليف على وجه يخص بالعامد ،

خارجان موضوعاً عن وضع القلم .

بخلاف رفع القلم عن المؤكّره حيث يمكن وضع القلم عليه ، بأن يُقال له : لا تفعل الحرام وإن قتلتك المؤكّره - بالكسر - وكذا على المضطر ، بأن يُقال له : لا تشرب الخمر وإن سبب المرض موتك إلى غير ذلك .

إذن : فربما يمكن وضع القلم ، لكن الشارع يرفعه ، وربما لا يمكن وضع القلم وإنما يُطلق الرفع باعتبار أن القلم كان غير مرفوع عن زيد وعمرو وبكر ، فاذا وصل إلى خالد الصبي أو المجنون إرتفع ، وكذا كان القلم موضوعاً على أمة إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ولوط ، وإسحاق ، لكن لما وصل إلى أمة النبي ﷺ إرتفع .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وعلى أي حال : فقد قال المصنّف : (ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له) أي : للتكليف (فيعم) الرفع في هذا الحديث (الدفع) فإنه قد يكون تكليف على إنسان ثم يرفع عنه ، وقد لا يجعل له تكليف وإنما يدفع التكليف عنه قبل مجيئه إليه كما قال : (ولو بأن يوجه التكليف على وجه يخص بالعامد) فيكون عدم تكليف الجاهل ، والناسي ، ومن أشبهه ، من باب الدفع حيث لم يوضع التكليف عليهم ، لا من باب الرفع ، بأن وضع عليهم التكليف ثم إرتفع ، فإنه قد يصب الماء على إنسان ثم يرتفع بللّة بواسطة المنشفة ، وقد يمنع من صب الماء عليه ، وكلاهما يُطلق عليهما : الرفع .

وربما يطلق على الأول : الرفع ، وعلى الثاني : الدفع .

وإن شئت قلت : إنّ بين الرفع والدفع عمومًا مطلقاً ، فإن كل دفع رفع ، وليس

كُلُّ رَفْعٍ دَفْعاً ، وَحَدِيثُ الرُّفْعِ مِنْ بَابِ الدَّفْعِ لَا مِنْ بَابِ الرُّفْعِ ، لِأَنَّهُ مِنَ الْأَوَّلِ لَمْ تَوْضِعِ التَّكْلِيفَ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ حَتَّى تَرْفَعَ عَنْهَا ، وَأَنَّمَا دَفَعَ التَّكْلِيفَ عَنْهَا بَعْدَمَا كَانَ مُثَبَّتاً عَلَى الْأُمَمِ السَّابِقَةِ .

وعليه : فقول النبي ﷺ : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي ... » إخبار عن عدم جعل التكاليف رأساً في موارد الخطأ ، والنسيان ، والاكراه ، وعدم الطاقة ، والاضطرار ، والحسد ، والطيرة ، والوسوسة ، ومالا يَعْلَمُونَ .

والتعبير بالرفع دون الدفع لَعَلَّهُ لِلإشارة إلى ثبوت هذه التكاليف بهذه العناوين على الأمم السابقة ، كما ذكرنا في مثال رفع القلم عن الصبي والمجنون . ولا يخفى : أَنَّهُ لَا تَكْلِيفَ فِي « مَا لَا يَعْلَمُونَ » إطلاقاً ، لَا أَنَّهُ تَكْلِيفٌ غَيْرُ مَنْجُزٍ ، والمراد بالاطلاق : مقابل العلم الاجمالي ، حيث يُمكن جعل الاحتياط على العلم الاجمالي ، أمّا إذا لم يعلم إنسان شيئاً ، لا علماً إجمالياً ولا تفصيلاً ، وكان قاصراً ، فإنه لا يعقل وضع التكاليف عليه ، إذ ما فائدة هذا التكاليف من الحكيم ؟ .

لا يقال : أن وضع التكاليف عليه يفيد : أَنَّهُ مَتَى عِلْمٌ بِهِ تَرْتَبُ عَلَيْهِ أَثَرُهُ : مِنَ الْقَضَاءِ ، وَالْكَفَّارَةِ ، وَنَحْوَهُمَا .

لأنه يقال : أولاً : نفرض أَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ حَتَّى الْمَوْتِ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ أَثَرٌ أَيْضاً : كَقَضَاءِ وَلَدِهِ الْكَبِيرِ - مثلاً - أَوِ الْقَضَاءِ بِالِاسْتِجَارِ لَهُ مِنْ مَالِهِ ، لِأَنَّهُ لَا وَلَدَ وَلَا مَالَ لَهُ - مثلاً - .

وثانياً : أَنَّهُ إِذَا عِلْمٌ ثَبَتَ عَلَيْهِ تَكْلِيفٌ بِالْقَضَاءِ وَنَحْوِهِ ، لَا أَنَّهُ يَصِحُّ التَّكْلِيفُ عَلَيْهِ ، حَالُ جَهْلِهِ ، كَمَا أَنَّ الْقَضَاءَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَلَدِهِ الْكَبِيرِ ، أَوِ الْقَضَاءَ مِنْ تَرْكِهِ ، تَكْلِيفٌ جَدِيدٌ لَا أَنَّهُ تَكْلِيفٌ كَانَ عَلَيْهِ انْتَقَلَ إِلَى غَيْرِهِ .

وسيجيء بيانه .

فان قلت : على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في « ما لا يعملون » عن مورد الرواية ، لأن إستحقاق العقاب أثر عقلي له

لا يقال : فيه الاقتضاء في حال الجهل ، لأن التكليف تابع للمصلحة والمفسدة لأنه يقال : الاقتضاء لا يسمى تكليفاً ، وكلامنا في التكليف لا في الاقتضاء . وكيف كان : فالمراد بالرفع : الدفع (وسيجيء بيانه) مفصلاً بإنشاء الله تعالى . (فان قلت :) أولاً : انكم قلتم : إن الأثر المرفوع في حديث الرفع ، هو الأثر الشرعي لا الأثر العقلي ، والحال أن العقاب على المعصية أثر عقلي ، لا ان الشارع جعله بالتشريع .

ثانياً : وقلتم أيضاً : ان المرفوع هو الأثر المترتب على الشيء بما هو هو ، أي : على الصلاة - مثلاً - بما هي صلاة ، لا على الصلاة المشروطة بشيء ، أو المشروطة بعدم شيء ، وفي « ما لا يعلمون » كلا الأمرين متتفيان وذلك كما يلي : أولاً : أن الصلاة المنسية - مثلاً - قلتم : العقاب فيها مرفوع ، بينما العقاب أثر عقلي وليس أثراً شرعياً .

ثانياً : أن العقاب مترتب على ترك الصلاة بشرط العصيان ، فترك الصلاة بشرط العصيان يترتب عليه العقاب ، وقد ذكرت أن المرفوع : هو أثر الصلاة بلا شرط ، فكيف تقولون إن الصلاة المنسية مرفوع عنها العقاب بحديث الرفع ؟ وإلى هذين المطلبين أشار المصنف بقوله :

أولاً : (على ما ذكرت يخرج أثر التكليف) كالتكليف بالصلاة (في « ما لا يعلمون » عن مورد الرواية ، لأن إستحقاق العقاب أثر عقلي له) فإثر التكليف غير المعلوم كحرمة التتن - مثلاً - هو إستحقاق المؤاخذه وهو أثر عقلي

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبراءة ٣٦٧ / ج ٦

مع أنّه متفرّع على المخالفة بقيد العمد ، إذ مناطه ، أعني المعصية ، لا يتحقق إلاّ بذلك .

وأما نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعيّة .
والحاصل :

وليس أثراً شرعياً حتى يرتفع بحديث الرّفْع ، فلا معنى للرفع بالنسبة إلى « مالا يعلمون » .

ثانياً : (مع أنّه) أي : الاستحقاق (متفرّع على المخالفة بقيد العمد ، إذ مناطه) أي : مناط الاستحقاق (أعني المعصية لا يتحقق إلاّ بذلك) أي : بقيد العمد ، فإنّ إستحقاق المؤاخذة من الآثار المقيّدة بالعمد ، نظير من تعمد ترك الصلاة أو تعمد الافطار ، حيث إنه مناط المعصية ، فإنّ المعصية عبارة عن المخالفة العمدية ، وقد تقدّم : أنّ هذا المصنّف من الآثار يرتفع بنفسه عند انتفاء العمد ، فلا حاجة في رفعه إلى حديث الرّفْع .

ثم ان الاشكال الأوّل إنّما هو فيما إذا قلنا بأنّ إستحقاق العقاب يرتفع بسبب « مالا يعلمون » .

(وأما) إذا قلنا : إنّ (نفس المؤاخذة) ترتفع بما لا يعلمون (فـ) فيه : أنّه (ليست) المؤاخذة (من الآثار المجعولة الشرعيّة) القابلة للارتفاع ، فإنّ نفس المؤاخذة هي من فعل الله سبحانه وتعالى ينفذها ﴿ ملائكة غلاظٌ شدادٌ ، لا يعصون الله ما أمّروهم ويفعلون ما يؤمّرون ﴾ (١) .

(والحاصل :) من كل ذلك هو ما يلي :

(١) - سورة التحريم : الآية ٦ .

أنه ليس في « ما لا يعلمون » أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل .
قلت : قد عرفت أن

أولاً : (أنه ليس في « ما لا يعلمون » أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل) لأن الأثر إما هو استحقاق العقاب ، وأما نفس المؤاخذه ، وكلاهما ليس أثراً شرعياً لشرب التتن - مثلاً - ، وإنما الأول أثر عقلي ، والثاني أثر خارجي له .

ثانياً : انه لو فرضنا وجود الأثر ، لم يكن هذا الأثر (لا بقيد العلم والجهل ، حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل) وقد ذكرتم : أن الأثر المرفوع هو الأثر الموضوع على الشيء مطلقاً لا بقيد العلم والجهل ونحو ذلك ، فحدّ شرب الخمر - مثلاً - من الآثار الشرعية المترتبة على الشرب ، ولم يكن بقيد العلم او الجهل ، فيحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل .

وكذا حدّ الزنا موضوع على الزنا لا بقيد العلم والجهل ، كما في الآية الكريمة : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ ﴾ (١) فيحكم الشارع برفع هذا الأثر مع الجهل .

أما في المقام ، فالمؤاخذه والاستحقاق هما أثران مجعولان لترك الصلاة بقيد العمد ، فحديث الرفع لا يتمكن أن يرفع مثل هذا الأثر ولو فرضنا كونه أثراً شرعياً .

هذا وقد أجاب المصنف عن الاشكال الأول بقوله : (قلت : قد عرفت : أن

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبراءة ٣٦٩ / ج ٦

المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له ، سواء كان هناك دليل يثبته لولا الرفع أم لا .

المُرَاد برفع التكليف : عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له ، سواء كان هناك دليل يثبته (أي : يثبت التكليف (لولا الرفع) فيكون رفعاً (أم لا) بان لم يكن دليل يثبت التكليف فيكون دفعاً ، فالمرفوع ليس هو أمّا المؤاخذة وأمّا إستحقاق العقاب ، حتى يقال أنه ليس أثراً شرعياً ، بل المرفوع شيء آخر ممّا هو أثر شرعي ، وترتبه على الفعل بنحو « لا بشرط » ، فيكون نفيه سبباً للبراءة ونفي التكليف ، فأنه لما أمكن توجيه الخطاب إلى الشاك ، ومع ذلك لم يوجه الشارع إليه تكليفاً ، صدق أنه رفع التكليف عنه لما تقدّم : من أن الرفع يشمل الأعم من الدفع .

بل قد ذكرنا نحن : صحة أن يقال : رفع عن الصبي وعن المجنون - أيضاً - باعتبار : أن القلم إستمر على الناس حتى وصل إليهما فرفع عنهما ولم يستمر بالوضع عليهما وأن لم يكن فيهما مقتضى التكليف أصلاً .

وبهذا ظهر : انه ليس المرفوع أولاً وبالذات رفع المؤاخذة حتى يُقال : أن المؤاخذة ليست أثراً شرعياً فلا يكون رفعها بيد الشارع ، بل المراد : أن منشأ المؤاخذة وهو : وجوب الاحتياط مرفوع ، وإذا رفع منشأ المؤاخذة إرتفعت المؤاخذة بتبعه ، من غير فرق بين أن يكون هناك دليل ، يثبت التكليف لولا الرفع مثل : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ ﴾ ^(١) فان التكليف بالحرمة شامل للمختار وللمضطر لكن حديث الرفع نفاه فهو رفع للتكليف ، أو لم يكن دليل يثبته : مثل من تَعَمَد

فالرفع هنا ، نظيرُ رفع الحرج في الشريعة . وحينئذٍ فإذا فرضناه أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه ، فلم يفعل ، ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجّه التكليف على وجه يختصّ بالعالم تسهياً على المكلف كفى

الافطار فعليه الكفارة والتعزير ، فإنه ليس بحيث يثبت وجوب الكفارة والتعزير على غير القادر لولا حديث الرفع فغير القادر لا تكليف ثابت عليه حتى ينفيه حديث الرفع فهو دفع للتكليف .

وعليه : (فالرفع هنا ، نظير رفع الحرج في الشريعة) حيث أنه يكون برفع منشأه فيرتفع هو باتباعه .

ثم أشار المصنّف إلى الجواب عن الاشكال الثاني بقوله : (وحينئذ) أي : حين كان رفع الأثر برفع التكليف وكان رفعه بمعنى : عدم توجيهه مع وجود المقتضي (فإذا فرضناه : أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه) إذ لا يقبح عقلاً توجيه الحرمة بإيجاب الاحتياط والاجتناب على الإنسان الشاك في مايع : أنه خمر أم لا ، وإن الخمر حرام أم لا ، ومع ذلك (فلم يفعل) أي : لم يوجّه الشارع التحريم إلى الشاك بإيجاب الاحتياط عليه .

(ولم يوجب تحصيل العلم) بالواقع (ولو بالاحتياط ، ووجّه التكليف على وجه يختصّ بالعالم) وذلك (تسهياً على المكلف) فإنه إذا لم يقم دليل على وجوب الاحتياط (كفى) عدم القيام هذا في إختصاص تحريم الخمر بالعالم وإن

في صدق الرّفْع .

وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان ، فلا يشترط في تحقّق الرّفْع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره ، نعم لو قبح عقلاً المؤاخذه على الترك ، كما في الغافل الغير المتمكّن من الاحتياط ، لم يكن في حقه

كان ظاهر قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴾ ^(١) شاملٌ للجاهل والعالم ؛ وعليه :
فعدم إيجاب الاحتياط الموجب لتحريم الخمر على الشاك ، مع وجود المقتضي - تسهياً عليه - يكفي (في صدق الرّفْع) مع أنه دفع ، وذلك لما عرفت : من وجود المقتضي للتكليف وعدم المانع الموجب للقبح في توجيه الخطاب .

(وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان) فإنه لا يقبح عقلاً تحريم الخمر على الناسي والخطيء إذا أمكنهما التّحفّظ ، فإنه إذا أمكن التّحفّظ ولم يكن في توجيه الخطاب قبح أصلاً ومع ذلك لم يوجه الخطاب إليهما ، كان صدق الرّفْع محققاً ، ولا يحتاج صدق الرّفْع إلى توجيه التكليف أولاً إلى الكل ثم رفع هذا التكليف عن الناسي والخطيء ، بل يكفي في صدق الرّفْع : عدم التكليف بإيجاب التّحفّظ والاحتياط مع وجود المقتضي للتكليف .

إذن : (فلا يشترط في تحقّق الرّفْع : وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره) وبذلك ظهر الجواب عن الاشكالين السابقين .

ثم إن المصنّف قال : (نعم ، لو قبح عقلاً المؤاخذه على الترك) أي : مؤاخذه الشارع على مخالفة التكليف (كما في الغافل) أو الجاهل المركب (غير المتمكّن من الاحتياط) والناسي أو الخطيء الذي لا يتمكن من التّحفّظ (لم يكن في حقه

رفع أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجّه التكليف إليه .

وحينئذ فنقول : معنى رفع أثر التحريم في « ما لا يعلمون » عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتّى يلزمه ترتّب العقاب ، إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي .

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ ، فإنّ

رفع أصلاً) وذلك لعدم إقتضاء المفسدة الواقعية توجه التكليف إلى مثل الجاهل والناسي والخطيء ، مع عدم إمكان الاحتياط والتحفظ بالنسبة إليهم (إذ ليس من شأنه أن يوجه التكليف إليه) .

أقول : لكنك عرفت صحة نسبة الرفع بالنسبة إليهم - أيضاً - لكن لا بمعنى الوضع عليهم ثم الرفع عنهم ثانياً ، ولا بمعنى أنّه كان متوجّهاً إليهم ودفع عنهم ، بل بالمعنى المتقدم الذي صحّ بسببه رفع القلم عن المجنون والطفل والنائم كما في حديث آخر .

وكيف كان ، فأنّه حيث أراد المصنّف تأكيد ما ذكره : من ان الرفع في « ما لا يعلمون » ونحوه ، بإعتبار إمكان إيجاب الاحتياط وإيجاب التحفظ قال : (حينئذ فنقول : معنى رفع أثر التحريم) وهو المؤاخذه (في « ما لا يعلمون ») هو : (عدم) توجه التحريم بواسطة (إيجاب الاحتياط ، و) إيجاب (التحفظ فيه حتّى يلزمه ترتّب العقاب إذا أفضى ترك) الاحتياط و (التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي) فمعنى الرفع : أنّه لم يوجب الاحتياط مع إمكان الاحتياط بالنسبة إلى الجاهل ، ولم يوجب التحفظ مع إمكان التحفظ بالنسبة إلى الناسي والخطيء .

(وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ) وأثرهما هو المؤاخذه (فإنّ

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبراءة ٢٧٣ / ج ٦

مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه ، وإلا فليس في التكاليف ما يعمُّ صورة النسيان لقبح تكليف الغافل .

والحاصل : أن المرتفع ، في « ما لا يعلمون » وأشباهه ممّا لا يشملُه أدلة التكليف ، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه ،

مرجعه إلى عدم) توجه التكليف بواسطة (إيجاب التحفظ عليه) أي على الناسي والخطيء فانه لم يوجب التحفظ عليهما حتى يترتب العقاب على المخالفة .
(والأ) بأن لم يكن معنى الرفع ذلك ، بل كان معناه : رفع التكليف بعد ثبوته (فليس في التكاليف ما يعمُّ صورة النسيان) والخطأ لوضوح : أن عموم التكاليف لصورة النسيان والخطأ موقوف على قيام الدليل على وجوب التحفظ والاحتياط ، وقيام الدليل على ذلك مفقود (لقبح تكليف الغافل) وحيث يقبح التكليف لم يدل دليل على وجوب التحفظ والاحتياط ، فلا يكون التكليف موجهاً إلى مثل الناسي والخطيء والغافل .

(والحاصل : أن المرتفع في « ما لا يعلمون » وأشباهه ممّا لا يشملُه أدلة التكليف) وعدم شمول أدلة التكليف له إنما هو لأن الشارع لم يوجب التحفظ والاحتياط عليه فالمرتفع فيها (هو :) توجه التكليف بواسطة (إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ، ويلزمه) أي : يلزم عدم إيجاب الشارع التحفظ والاحتياط هذا (ارتفاع العقاب واستحقاقه) فمعنى رفع المؤاخذه رفع سبب المؤاخذه ، الذي هو التحفظ والاحتياط .

إذن : فلا يُقال : أن المؤاخذه واستحقاقها أثران عقليّان لا يمكن للشارع وضعهما ورفعهما .

فالمرتفع أولاً وبالذات أمرٌ مجعول يترتب عليه إرتفاع أمر غير مجعول .
ونظير ذلك ،

لأنه يقال : ان الشارع إنما يرفع سبب المؤاخذه والاستحقاق ، والسبب هو :
وجوب الاحتياط والتحفظ ، فان الشارع لم يوجب الاحتياط والتحفظ ، وبسبب
عدم وجوبه لهما ارتفع لآزمهما وهو : المؤاخذه والاستحقاق .
وعليه : (فالمرتفع أولاً وبالذات أمرٌ مجعول) والأمر المجعول هو التكليف
بسبب إيجاب الاحتياط والتحفظ ، و (يترتب عليه : إرتفاع أمرٌ غير مجعول)
وهو : الاستحقاق والمؤاخذه .

(ونظير ذلك) الذي ذكرناه : من ان المرفوع : وجوب الاحتياط والتحفظ ،
ويرفع هذا الأثر الشرعي ارتفعت المؤاخذه اللازمة له ، هو ما ذكره من مسألة ناسي
الجزء والشرط في الصلاة ، فقد قال بعض الفقهاء
ان الصلاة المنسي جزئها أو شرطها ، لا تحتاج الى إعادة وذلك لدليل حديث
الرفع .

ورده آخر : بأن هذه الصلاة تحتاج إلى إعادة ، وذلك لأن الاعادة مترتبة على
البطلان الذي هو مخالفة لمأتي به المأمور به ، والمخالفة ليست من الآثار الشرعية
لنسيان الجزء أو الشرط ، بل من الآثار العقلية ، وحديث الرفع لا يرفع هذا الاثر .
أجاب المصنف عن هذا الرد بمثل الجواب السابق وهو : انه لو نسي إنسان
شرط الصلاة كالطهارة عن الخبث بأن صلى في الخبث ناسياً ، أو نسي جزء
الصلاة كالفاتحة بأن صلى بلا فاتحة ، لا يلزم عليه إعادة الصلاة ، لان كلاً من
الشرط المنسي أو الجزء المنسي مرفوع ، وإذا كان مرفوعاً طابق المأتي به للمأمور
به ، وإذا تطابقا فقد أدى التكليف ولا حاجة إلى الاعادة .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبراءة ٣٧٥ / ج ٦

ما ربّما يقال في ردّ من تَمَسَّكَ ، على عدم وجوب الاعادة على من صلّى في النجاسة ناسياً ، بعموم حديث الرّفْع من : « أن وجوب الاعادة وإن كان شرعياً إلا أنّه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأوّل ، وهي ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان ، وقد تقدّم أن الرواية لاتدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة

وعلى هذا : فالتمسك بحديث الرّفْع لعدم وجوب الاعادة هو مقتضى القاعدة ، والرد عليه مردود ، واليه أشار المصنّف بقوله : (ما ربّما يُقال : في ردّ من تَمَسَّكَ على عدم وجوب الاعادة ، على من صلّى في النجاسة ناسياً) أي في النجاسة الخبيثة ، أمّا النجاسة الحَدِيثِيَّة : بأن لم يكن متوضئاً أو مغتسلاً عن الجنابة ، أو ما أشبه ، فاللازم عليه وجوب الاعادة . وكيف كان : فقد تمسك بعضهم لعدم وجوب الاعادة على الناسي (بعموم حديث الرّفْع) فجاء بعض آخر (من) الفقهاء وردّ هذا القائل بقوله : (أن وجوب الاعادة وإن كان) ، أثراً (شرعياً) للنسيان ، وقوله : « من أن » ، بيان لقوله : « ما ربّما يقال » ، (إلا) أن بينه وبين نسيان الجزء أو الشرط ، واسطة عقليّة ، وهو (أنّه مترتب على) البطلان .

ثم ان البطلان ليس أثراً شرعياً ، لانه عبارة عن : (مخالفة المأتي به للمأمور به ، الموجب) تلك المخالفة (لبقاء الأمر الأوّل ، وهي :) أي : المخالفة (ليست من الآثار الشرعيّة للنسيان) أي : لنسيان الجزء أو الشرط ، بل من الآثار العقليّة للنسيان (وقد تقدّم : أن الرواية لا تدلّ على رفع الآثار غير المجعولة) من جهة الشارع ، كالبطلان ، ونحوه ، فإن البطلان أثر عقلي وليس بأثر شرعي .

ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها هنا كوجوب الاعادة فيما نحن فيه .
ويردّه : ما تقدّم في نظيره ، من أنّ الرّفْع راجع هنا إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي ، فيقال بحكم حديث الرّفْع : إنّ شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر ، فيصير صلاة الناسي في النجاسة ، مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة ، وكذلك الكلام في الجزء المنسي ،

(ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها هنا) أي : المترتبة على الآثار غير المجعولة (كوجوب الاعادة فيما نحن فيه) فإنّ وجوب الاعادة مترتب على البطلان ، والبطلان مترتب على ترك الجزء أو الشرط ، فهو أثر عقلي فلا يرفعه حديث الرّفْع ، فيلزم على قول هذا الراد : وجوب إعادة الصلاة لمن نسي جزءاً أو شرطاً ، لأن حديث الرّفْع لا يشمل نسيان الجزء أو الشرط .

(ويردّه) أي : يرد هذا الراد ، فإنّ الشيخ يؤيد من قال بعدم وجوب الاعادة (ما تقدّم في نظيره : من أنّ الرّفْع راجع هنا إلى) أمر مجعول أعني : (شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي فيقال : بحكم حديث الرّفْع : إنّ شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر) ولم تجعل طهارة اللباس ، أو طهارة البدن ، شرطاً للناسي .

وعليه : (فيصير صلاة الناسي في النجاسة ، مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة) عليه .

إذا عرفت هذا بالنسبة إلى ناسي النجاسة البدنية ، أو اللباسية ، نقول : (وكذلك الكلام في الجزء المنسي) مثل نسيان الحمد ، والسورة ، والتسبيحات واذكار الركوع والسجود ، وما أشبه .

نعم ، نسيان الركن يوجب الاعادة لما ذكر في الفقه من الدليل عليه .

للشيرازي الاستدلال بحديث الرّفْع للبراءة ٣٧٧ / ج ٦
فتأمل .

واعلم أيضاً أنّه لو حكمنا بعموم الرّفْع لجميع الآثار ، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمة ، كما إذا استلزم إضرار المسلم .

(فتأمل) لعل وجهه : أنّ الجزئية والشرطيّة ليستا عند المصنّف من المجعولات المستقلة حتّى تقبلا الارتفاع ، بل هما منتزعتان من الأمر بالمركب المشتمل على الجزء والشرط ، فالجزئية والشرطيّة ليستا من الأحكام المجعولة على مبنئ المصنّف ، فكيف يمكن رفعهما بسبب حديث الرّفْع ؟ .

(واعلم أيضاً : أنّه) إذا قلنا بأن المرفوع : خصوص المؤاخذه ، أو الأثر المناسب لكل واحد واحد من التسعة ، فهو ، وأما (لو حكمنا بعموم الرّفْع لجميع الآثار ، فلا يبعد اختصاصه) أي : إختصاص الرّفْع (بما) أي : بالأثر الذي (لا يكون في رفعه ما) أي : إضرار (ينافي الامتنان على الأمة) لأنّ الرواية في مقام الامتنان على جميع الأمة فتختص الرواية برفع الذي هو مئة لهم جميعاً ، وعليه : فلا يشمل الرّفْع الذي هو خلاف المنة على بعض الأمة (كما إذا استلزم) رفع الأثر عن المسلم بسبب أنّه ممّا لا يعلمون أو ما اضطروا اليه ، أو ما لا يطيقون ، أو ما أشبه ذلك (إضرار المسلم) الآخر .

وكذا إذا استلزم ضرر من هو محترم المال ولو كان كافراً فإنّ الكافر غير المحارب محترم المال حتّى ماله الذي لا احترام له عندنا : كخمر الذمي ، وخنزيره مالم يتجاهر به فإنّه لا يحقّ للمسلم إتلافهما ، إلّا غير ذلك من أموالهم المحترمة عندهم غير المحترمة عندنا ، فإنّ الكافر غير المحارب سواء كان ذمياً أو معاهداً أو محايداً يحترم ماله كما ذكرناه في « الفقه » .

فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان ، وكذلك الاضرار بمسلم ، لدفع الضرر عن نفسه ، لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه ، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل باضرار الغير ، فليس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الالهية المسوغة لدفع الضرر .

وعليه : (فإتلاف المال المحترم نسياناً ، أو خطأ) أو اضطراباً مثل : ما إذا نسي أن المال للغير ، أو أخطأ في ضرب طير - مثلاً - فانكسر به اثناء الغير ، أو اضطراباً لأجل سد الجوع ، أو ما أشبه ذلك ، فإنه (لا يرتفع معه الضمان) على المتلف ، والضمان هو أثر إتلاف مال الغير . (وكذلك) أي : نظير الاتلاف (الاضرار بمسلم ، لدفع الضرر عن نفسه) ، كما إذا توجه الضرر إلى زيد ، فصرف زيد الضرر عن نفسه إلى الغير بأن أراذت الدولة - مثلاً - الضريبة من زيد فأخذ مال عمرو وأعطاه ضريبة للدولة ، فإنه بفعله هذا يرتكب الحرام ويكون المال مضموناً عليه ، فإن دفع مال عمرو وإن كان نوعاً من الاضطراب ، إلا أنه (لا يدخل في عموم) قوله ﷺ : (ما اضطروا إليه) .

وإنما لا يدخل في العموم (إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل) الذي هو مضطر (باضرار الغير) لأن إضرار الغير لرفع الضرر عن النفس ليس منة على جميع الأمة بينما ظاهر حديث الرفع هو المنة على جميع الأمة .

إذن : (فليس الاضطراب بالغير) لأجل الاضطراب (نظير سائر المحرمات الالهية) المضطر إليها كشرب الخمر ، وأكل الميتة ، وما أشبه (المسوغة) بصيغة إسم المفعول ، صفة المحرمات أي : المحرمات الجائزة (لدفع الضرر) .

نعم ، يمكن أن يقال : إذا دار الأمر بين الأهم والمهم ، كان الضمان بدون الحرمة ، كما إذا كان عند زيد دينار لعمرو ، فطلبه الظالم وقال : لو لم تعطني ديناره

للشيرازي الاستدلال بحديث الرفع للبراءة ٣٧٩ ج ٦

وأما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس ، أعني العتق والصدقة ، فرفع أثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء ، لا إضراراً بهم ، وكذلك رفع أثر

أحرقت دارك ، فإنه يجوز له إعطاء الدينار ، لأن حفظ داره أهم في نظر الشريعة من حفظ دينار غيره وإن كان ضامناً له .

(و) إن قلت : فكيف تمسك الإمام عليه السلام بحديث الرفع مع ان فيه إضراراً بالعبد حيث لا يعتق ، وبالفقراء حيث لا يحصلون على المال بسبب إكراه المالك على الحلف بالعتق والصدقة ؟ .

قلت : (أما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن ^(١) في مورد حق الناس أعني : العتق والصدقة ، فرفع أثر الاكراه عن الحالف) وعدم ترتب الاثر على حلفه بالعتق والتصدق ، إنما (يوجب فوات نفع على) العبد (المعتق) حيث لا يعتق (والفقراء) حيث لا يحصلون على المال (لا) أنه يكون (إضراراً بهم) ومن المعلوم : أن عدم النفع غير الضرر ، فالرفع في هذا المقام عن الحالف كرهاً ليس ضرراً على الغير .

لكن لا يخفى : أنه ربما يُعدّ عدم النفع : ضرراً ، كما إذا أراد بيع داره بألف حيث السوق رائج ، فحبسه ظالم حتى فتر السوق ، وتنزلت قيمة الدار الى أربعمائة ، فإنه لا يُستبعد ضمان الظالم للمستمائة ، لأنه عُرِفَ أن قد سبّب ضرر المالك ، وقد أشرنا إلى ذلك في «الفقه والاصول» .

(وكذلك) أي نظير رفع أثر الاكراه عن الحالف بالعتق والصدقة (رفع أثر

(١) - المحاسن : ص ٢٣٩ ح ١٢٤ ، وسائل الشيعة : ج ٢٣ ص ٢٢٦ ب ١٢ ح ٢٩٤٣٦ .

الأكراه عن المكره ، فيما إذا تعلّق الأكراه باضرار مسلم من باب عدم وجوب تحقّل الضرر لدفع الضرر عن الغير .

الأكراه عن المكره) - بالفتح - (فيما إذا تعلّق الأكراه باضرار مسلم) أو شخص محترم المال . كما إذا أكره الظالم زيداً بأن يأخذ مالاً من عمرو فأخذه ، فانه يدخل في عموم رفع ما إستكرهوا عليه ، فلا مؤاخذه على زيد تكليفاً ، كما أنّه لا ضمان عليه وضعاً لحديث الرفع .

وإنما لا يكون ضامناً ، لانه ليس من باب الاضرار بالغير وإنما (من باب عدم وجوب تحمّل الضرر) على النفس (لدفع الضرر عن الغير) فلا يكون ضامناً إلا في موارد الأهم والمهم - على ما عرفت - فإن الضرر لما كان أولاً وبالذات متوجهاً إلى الغير ، لا يلزم على المكره - بالفتح - رفع الضرر عن الغير باضرار نفسه حتى وإن كان الضرران متساويين ، كما إذا قال الظالم لزيد : اغصب لي ديناراً من عمرو ، وإلا أخذت ديناراً منك ؛ لكن لا يخفى ما في مثل هذه المسألة من اشكال .

نعم ، لا إشكال في أنّه لا يجوز أن يقتل المكره - بالفتح - الغير ، فيما إذا قال الظالم له : إقتل زيداً وإلا قتلتك ، فانه لا تقيّة في الدماء وبطريق أولى لو قال : إقتل زيداً وإلا قطعت يدك ، فانه لا يجوز له قتل زيد .

أما إذا قال : إقطع يد زيد وإلا قتلتك لا يبيح جواز القطع بل وجوبه ، من جهة الأهم والمهم ، والمسألة سيالة في الدم : نفساً وطرفاً ، والمال ، والعرض ، وكل واحد من الاربعة قد يدور بين المتساويين ، وقد يكون بين الأهم والمهم وتارة : الأهم في المكره - بالفتح - والمهم في طرفه ، وأخرى بالعكس ، كما إن من المسألة : ما لو دار بين أحد الأربعة المذكورة والآخرين : كالمال والعرض ، والمال والدم وهكذا .

للشيرازي تفسير رفع الحسد ٣٨١ / ج ٦

ولا ينافي الامتنان ، وليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد ، فان الضرر أولاً وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكره - بالكسر - ، لا على المكره - بالفتح - ، فافهم .

بقي في المقام شيء : وإن لم يكن مربوطاً به

وهو أن النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد

هذا (ولا ينافي) الرفع هنا (الامتنان ، وليس) هو (من باب : الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس ، لينافي ترخيصه) أي : ترخيص الاضرار ورفع (الامتنان على العباد) وإنما يكون هذا من باب عدم تحمل الضرر ، لا من باب الاضرار ، لانه كما قال : (فان الضرر) هنا (أولاً وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكره - بالكسر - لا على المكره - بالفتح -) فهو إذن ليس من باب الاضرار بالغير حتى يتنافى رفعه مع الامتنان .

(فافهم) لعله إشارة الى أن المؤاخذه وإن كانت هنا مرفوعة ، الا انه - كما سبق - لا يبعد عدم رفع الضمان عن المكره - بالفتح - فللمتضرر الرجوع الى كل من المكره - بالكسر - والمكره - بالفتح .

(بقي في المقام) أي : فيما يختص بالنبوي المشتمل على الرفع (شيء وإن لم يكن مربوطاً به) أي : بهذا المقام بالذات ، وهو الاستدلال بالنبوي على البرائة ، فان الكلام الذي نريد ان نتكلم فيه : هو حول الحديث نفسه ، لا حول الاستدلال به على البرائة . (وهو : ان النبوي ^(١) المذكور مشتمل على ذكر : الطيرة ، والحسد ،

(١) - انظر الخصال : ص ٤١٧ ، التوحيد : ٣٥٣ ح ٢٤ ، تحف العقول : ص ٥٠ .

والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته، وظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة.

ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً.

والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته (الضمير في قوله: «بشفته»، راجع إلى «من تطير، وحسد، وتفكر»، كما نستظهره نحن من الرواية. أما المصنف فقد قال: (وظاهره) أي: ظاهر هذا الحديث النبوي (رفع المؤاخذه على) مطلق (الحسد) وهذا حسب استظهار المصنف حيث يرى: أن قوله: «ما لم ينطق بشفته»، راجع إلى الجملة الأخيرة، أما حسب ما نستظهره نحن من أن قوله: ما لم ينطق بشفته، راجع إلى كل من الطيرة، والحسد، والتفكر، فلا يأتي فيه هذا الكلام.

مركز تحقيق كتب التراث

وعلى أي حال: فالمصنف استظهر أن رفع الحسد مطلق غير مقيد، ومعناه: أنه لا يؤخذ الحسود بحسده سواء أظهر أثره باللسان واليد أم لا؟ فيكون معنى رفع الحسد: أن الحسد كان حراماً في الأمم السابقة مطلقاً، فارتفعت حرمة عن هذه الأمة مطلقاً.

هذا (مع مخالفته) أي: مخالفة هذا الظاهر الذي استظهرناه من لفظ الحسد في النبوي (لظاهر) الآيات وظاهر (الأخبار الكثيرة) الدالة على الحرمة والمؤاخذه على الحسد.

(ويمكن حمله) أي: حمل النبوي الدال على رفع الحسد. (على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره) أي: غير اللسان، كالأشارة ونحوها (بجعل عدم النطق باللسان) المذكور في آخر الرواية (قيداً له) أي: الحسد (أيضاً).

ويؤيده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهندي عن أبي عبد الله عليه السلام،
المروية في آخر أبواب الكفر والايمن من أصول الكافي :
« قال : قال رسول الله ﷺ : وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ : الْخَطَأُ ،
وَالنِّسْيَانُ ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ ، وَمَا
اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَالطَّيْرَةَ وَالْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكَّرِ فِي الْخَلْقِ ،

فلفظ الحسد في النبوي ليس بمطلق ، بل قوله ﷺ : ما لم ينطق بشفته ، قيد
لثلاثة : الطيرة ، الحسد ، والتفكر ، جميعاً ، والمعنى : ان الحسد كان حراماً مطلقاً
في الامم السابقة ، فارتفع عن هذه الامة حرمة الحسد المجرد عن اللسان واليد .
لا يقال : كيف كان الحسد في الامم السابقة حراماً مطلقاً ، والحال ان فعل القلب
ليس بيد الانسان حتى يكون محرماً ؟
لأنه يقال : المراد الحسد الذي هو سببه ، لا الحسد الذي يلقى في القلب من
غير إختيار .

(ويؤيده) أي : يؤيد كون عدم النطق المذكور في آخر الرواية قيداً للحسد
أيضاً (تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهندي) وقد تَمَسَّكْنَا أَوَّلًا برواية
الصدوق دون هذه المرفوعة ، لأن رواية الصدوق صحيحة ، بينما رواية الهندي
مرفوعة .

وعلى أي حال : فرواية الهندي مروية (عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في آخر
أبواب الكفر والايمن من أصول الكافي ، قال (عليه السلام) : (قال رسول الله ﷺ :
وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ : الْخَطَأُ ، وَالنِّسْيَانُ ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا
اضْطُرُّوا إِلَيْهِ ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ، وَالطَّيْرَةَ ، وَالْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكَّرِ فِي الْخَلْقِ ،

وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ بِيَدٍ ، الْحَدِيث .

ولعلّ الاختصار في النبوي الأول على قوله : « ما لم ينطق » ، لكونه أدنى مراتب الاظهار .

وروي : « ثلاثة لا يسلم منها أحد ، الطيرة والحسد والظن .

وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ بِيَدٍ ، الْحَدِيث (١) فيكون قيد « ما لم يظهر » متعلقاً بالحسد قطعاً .

وحيث ان الحديثين واحد مآلاً ، فاللازم أن يقال : إن القيد في الحديث الأول وهو قوله : « ما لم ينطق بشفتيه » ، متعلق كما في الحديث الثاني « بالحسد ، والتفكر في الوسوسة في الخلق » .

لا يقال : إنه لم يذكر في حديث الصدوق : « أو بيد » ، وقد ذكر في هذا الحديث .

لأنه يقال : (ولعلّ الاختصار في النبوي الأول) الذي رواه الصدوق (على قوله : « ما لم ينطق » ، لكونه أدنى مراتب الاظهار) إذ الاظهار باليد أسوء من الاظهار باللسان ، فهو مثل قوله سبحانه : « فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ » (٢) حيث إن « أف » أدنى مراتب العقوق ، فيعلم حرمة الأعلى بالفحوى .

(و) يؤيد كون الحسد المرفوع : هو الحسد مقيداً بعدم النطق وعدم العمل باليد - ايضاً - أنه قد (روي : ثلاثة لا يسلم منها أحد : الطيرة ، والحسد ، و) سوء (الظن) فكل إنسان غير المعصوم لا بد أن يعرض له شيئاً من التطير ، أو الحسد أو سوء الظن .

قيل : فما نصنع ؟ .

قال : إذا تطيّرت فامض ، وإذا حسدت فلا تبغ ، وإذا ظننت فلا تحقق .
والبغي عبارة عن استعمال الحسد ، وسيأتي في رواية الخصال : « إن المؤمن لا يستعمل حسده » .

(قيل) للإمام عليه السلام (فما نصنع) إذا عرض علينا شيئاً من هذه الثلاثة ؟ .
(قال) عليه السلام : (إذا تطيّرت فامض) ولا تعتن بتطيرك وتشاؤمك (وإذا حسدت فلا تبغ) أي : لا تعمل حسب ما يدعوك إليه حسدك (وإذا ظننت فلا تحقق) (١)
ظنك بإظهار بيد أو لسان .

(والبغي) في قوله : « فلا تبغ » (عبارة عن استعمال الحسد) لأن البغي هو الطلب المقترن بالعمل ، ولهذا تسمى المرأة الفاجرة : بالبغيه ، لأنها تطلب الحرام وتفعله .

ومن الواضح : أن وجه تأييد هذه الرواية لما ذكرناه من أن الحسد المرفوع هو المقيد بعدم إظهاره بيد أو لسان ، أنه عليه السلام نهى عن استعمال الحسد ، فيستفاد منه : أن الحسد المرفوع حرمة هو : مالم يظهر أثره ، وقد تقدّم : أن في الآية الكريمة : « وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ » (٢) إشارة إلى هذا المعنى فانه إذا حسد ، أي إذا أظهر حسده (وسيأتي في رواية الخصال) ما يشير إلى هذا المعنى أيضاً ، حيث يقول عليه السلام : ثلاثة لم ينج منها نبي فمَنْ دُونَهُ : التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ ، وَالطَّيْرَةِ ، وَالْحَسَدِ : إلّا (إن المؤمن لا يستعمل حسده) (٣) ومعنى ذلك : إن الحسد

(١) - بحار الانوار : ج ٥٨ ص ٣٢٠ ب ١١ ح ٩ . (٢) - سورة الفلق : الآية ٥ .

(٣) - الخصال : ص ٨٩ ح ٢٧ ، الكافي (روضة) : ج ٨ ص ٩٤ ح ٨٦ .

موجود في كل أحد ، إلا أن الذي آمن بالله واليوم الآخر لا يستعمل حسده بيد أو لسان .

وعليه : فتكون هذه الرواية قرينة على أن رواية الصدوق المتقدمة عن النبي ﷺ ، يُراد من قوله فيها : « ما لم ينطق الإنسان بشفتيه » تقييد الحسد أيضاً ، لا تقييد الجملة الأخير فقط .

أقول : قال بعض في تفسير هذه الرواية : إن مادة الحسد الموجودة في القلب حسنة ، لأنها تُوجب التقدم من جهة التنافس ، وإنما صورة الحسد الظاهرة باللسان واليد قبيحة ، كمادة النار : فهي حسنة ، لأنها تطهي الطعام وتنفع في تهية الوسائل والآلات ، وإنما استعمالها في الحراق الضار قبيح ، وكذلك مادة الطيرة ، فإنها مادة تعدل التفاؤل والتشاؤم في داخل الإنسان ليختار الإنسان بينهما الأحسن ، وإنما صورتها الظاهرة وهو الوقوف عن العمل بسبب التطير قبيح .

وكذلك حال الوسوسة فإنها تقلب لوجوه الآراء والافكار ، وإنما الاستمرار عليها والشك في الخالق وكيفية الخلقة قبيح .

وواضح : الأنبياء معصومون ، ولم يكونوا متصفين إلا بالصفات الحسنة من هذه الثلاثة ، دون السيئة منها .

إن قلت : قوله عليه السلام : « لم ينج فيها » الظاهر في أنها صفات سيئة . قلت : باعتبار إن الأغلب يستعملون هذه الثلاثة في الأمور السيئة جاء التعبير كذلك ، فالرواي على هذا التفسير مثل قوله تعالى : « الإنسان خلق هلوعاً » (١)

ولأجل ذلك عُدَّ في الدُّروس من الكبائر في باب الشهادة إظهار الحسد ،
لأنفسه ، وفي الشرائع : « إنَّ الحسدَ معصيةٌ ، وكذا الظنُّ بالمؤمن ،
والتظاهرُ بذلك قاذحٌ في العدالة » .

والانصافُ : أنَّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ ^(١) وغير ذلك من الآيات الكريمة .

وربَّما يُقال : ان الرواية بنفسها ضعيفة السند ، فلا يستند إليها .

(ولأجل ذلك) الذي ذكرناه : من ان إظهار الحسد حرام ، لا نفس الحسد

القلبي (عُدَّ في الدُّروس من الكبائر في باب الشهادة : إظهار الحسد ، لأنفسه)
فالحسدُ الكامنُ في النفس لا يعدُّ عصيَاناً .

(و) قال المحقق (في الشرائع : إنَّ الحسدَ معصيةٌ ، وكذا الظنُّ بالمؤمن ،
والتظاهرُ بذلك) أي : بكل واحد من الحسد والظن (قاذحٌ في العدالة) ، ممَّا يدلُّ
على أنَّ كلاً من الحسد المجرد ، وكذلك الظنُّ المجرد ، ليس بقاذح في العدالة ،
وعدم قذحه إما من جهة كونه معصية قلبية فقط ، بمعنى القبح الفاعلي لا الفعلي ،
وإما من جهة كونه صغيرة مرفوعة عن هذه الأمة .

(والانصاف : أنَّ في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك) أي : إلى التظاهر به

ممَّا يدلُّ على ان الحسد المُحرَّم هو التظاهر بالحسد ، أما الحسد المرفوع عن هذه
الأمة فهو الحسد القلبي الذي لا يظهر بيد أو لسان .

نعم ، لا شك في أنَّ الحسد الذي هو عبارة عن : تمني زوال نعمة المحسود -

في مُقابل الغبطة التي هي صفة حسنة ومعناها : تمني ارتفاع الانسان بنفسه

وأما الطَّيْرَةُ ، بفتح الياء ، وقد يُسَكَّن ، وهي في الأصل التشاؤم بالطَّير ، لأنَّ أكثر تشاؤم العرب كان به ، خصوصاً الغراب .
والمراد ، إِمَّا رَفْعُ المؤاخِذَةِ عليها ،

الى مستوى المغبوط - صفة سيئة يلزم على الانسان تزكية نفسه عنها ، ولها قبح فاعلي ، وإن لم يكن لها قبح فعلي ، والامم السابقة كانوا مأمورين بإزالة هذا الحسد القلبي بسبب تزكية النفس ، فلو أبقوه في قلوبهم كُتِبَ معصيته عليهم .
(وأما الطَّيْرَةُ - بفتح الياء وقد يسكن - وهي في الأصل) أي : في معناها اللغوي (التشاؤم بالطَّير) فإن كثيراً من الناس إذا رأوا طيراً يطير ذات اليمين أو ذات الشمال ، أو رأوا طيران يتناقران ، أو ما أشبه ، جعلوا ذلك دليلاً على حُسن ما يُريدون من العمل فأتوا به ، أو على سوءه فتركوه وإن كان لازماً وقد عزموا عليه .

ثم صار التطَّير بالغلبة إسمًا لمُطلق التشاؤم ، سواء كان بالطَّير أو بسائر الأشياء فإذا خرج - مثلاً من داره وهو يريد السفر ، فرأى جنازة أمامه ، يتشائم من سفره ذلك ويتركه ، ونحو هذه الامور التي لم ينزل الله بها من سلطان .

وإنما سُمِّيَ التشاؤم بالتطَّير (لأنَّ أكثر تشاؤم العرب كان به) أي : بالطير دون سائر الأشياء ، و (خصوصاً الغراب) من بين الطيور ، وقد تقدَّم شعر يزيد الصريح في الكفر : « نَعِبَ الغُراب فقلت صح أو لا تصح » (١) ، الى آخره .

(والمراد) من رفع الطيرة : (إِمَّا رَفْعُ المؤاخِذَةِ عليها) . بمعنى : إن التطَّير كان مُحَرَّمًا في الامم السابقة ، لكن رُفِعَ عن هذه الامة حرمتها فلا يؤاخذون عليها .

ويؤيده ما روي من أن الطيرة شرك وإنما يذهب التوكل ،

(ويؤيده) أي : يؤيد كون التطير كان محرماً في الامم السابقة وقد ارتفع عن هذه الأمة (ما روي : من أن الطيرة شرك) بالله سبحانه وتعالى ، لأن المتطير يرى تأثير هذا الطير أو ذلك الشيء الذي يتطير به على مصيره ، فهو لا يرى الله تعالى المؤثر الوحيد في كل اموره .

ثم انه جاء في الرواية بعد الكلام المتقدم : (وإنما يذهب) أي : يذهب التطير ويبطله : (التوكل) (١) فاذا توكل الانسان على الله وواصل عمله ولم يعتن بتطيره لم يكن به بأس ، لأنه بعد اعتناؤه هذا ، نفى الشرك بالله سبحانه عن نفسه ، لان من الشرك ان يرى مع الله مؤثراً في اموره .
والحاصل : ان هنا ثلاثة امور :

الأول : أن يمر التطير بخاطر الانسان من دون أن يعتقد به ، أو يرتب عليه أثره ، وهذا مرفوع عن هذه الامة .

الثاني : أن يعتقد بكونه مؤثراً في مصيره ، ويرتب عليه اثره فيتوقف عن عمله ، هذا حرام قطعي وشرك .

الثالث : ان لا يعتقد قلباً بذلك ، وإنما يرتب عليه أثره عملاً : بان يتوقف عن عمله الذي أراد أن يعمل ، أو قولاً : بان لا يتوقف عن عمله ، لكنه يقول : هذا غراب ينعب فيسبب لنا المشاكل في عملنا ، وهذا حرام لأنه أظهره بلسان أو بعمل .

(١) - وقد ورد في الكافي (روضة) : ج ٨ ص ١٩٨ ب ٨ ح ٢٣٦ وفي وسائل الشيعة : ج ٢٢ ص ٤٠٤ ب ٣٥ وفي بحار الانوار : ج ٥٥ ص ٣٢٢ (كفارة الطيرة التوكل) .

وإما رفع أثرها ، لأن الطير كان يصدّهم عن مقاصدهم ، فنفاه الشرع .

(وإما) ان يكون المراد من رفع الطيرة : (رفع أثرها) أي : أثر الطيرة من التشاؤم بالشر (لأن الطير كان) بسبب التشاؤم به (يصدّهم عن مقاصدهم ، فنفاه الشرع) وأمرهم بالمضي في مقاصدهم ، بدون أن يتأثروا بالتطير ويتخذوا منه سبباً لوقوفهم عن العمل الذي يقصدونه .

وهنا شيء آخر وهو : أنه لا يكون للطيرة تأثير في الخارج أيضاً ، وذلك لأن للنفس تأثير في الخارج كما لها تأثير في البدن ، أما تأثيرها في البدن : فان كلاً من النفس والبدن يؤثر في الآخر ، فاذا حزنت نفس الانسان سقم بدنه ، كما إذا سقم بدن الانسان حزنت نفسه .

وأما تأثيرها في الخارج : فقد ورد : « أن العين لتدخل الرّجل القبر » ، والبعبع القدر^(١) مع وضوح : أن العين تحركه نفسية لا أكثر ولا أقل لكنها تؤثر في الخارج فتتردي الذي وقعت عليه ، كما ورد : « لا تُعَادُوا أَيَّامَ فِتْنَادِيكُمْ »^(٢) فان هذه الرواية مع قطع النظر عن تأويلها بالأئمة عليهم السلام ، ظاهرة في ان نفس معادات الأيام تُوجب معادات الأيام للانسان ، فاذا تصوّر الانسان ان يوم الاربعاء - مثلاً - نحس لعمل ما ، صار ذلك اليوم نحساً عليه .

وورد أيضاً : « إن الرؤيا تقع على ما عبّر »^(٣) وقد عبّر يوسف عليه السلام الرؤيا الكاذبة بالصلب ، مع انه لم ير رؤيا في المنام ، بل فكر في نفسه شيئاً وقال له

(١) - بحار الانوار : ج ٦٣ ص ٢٦ ب ١ ح ٢٩ .

(٢) - الخصال : ص ٣٩٤ ، معاني الاخبار : ص ١٢٣ ، مستدرک الوسائل : ج ١٣ ص ٧٧ ب ١١ ح ١٤٨٠٤ .

(٣) - وسائل الشيعة : ج ٦ ص ٥٠٢ ب ٤٠ ح ٨٥٤٩ و ح ٨٥٥٠ ، بحار الانوار : ج ٦١ ص ١٧٤ ح ٣٤ ب ٤٤ .

وأما الوسوسة في التفكير في الخلق ، كما في النبوي الثاني ، أو التكفر في الوسوسة فيه ، كما في الأول ، فهما واحد ، والأول أنسب ، ولعل الثاني اشتباه من الراوي .

بصورة الرؤيا ، فرؤياه أثر في اليقظة ، وتفكيره أثر في الواقع .

كما ان تلك المرأة لما رأت الرؤيا وعبر الرجل لها بموت زوجها مات زوجها ، الى غير ذلك مما هو بحث مفصل مذكور في علم النفس .

(وأما الوسوسة في التفكير في الخلق كما في النبوي الثاني) (١) أي : مرفوعة الهندي (أو التفكير في الوسوسة فيه) أي : في الخلق (كما في الأول) (٢) الذي نقله الصدوق (فهما واحد) معنى ، لوضوح : أنه لا فرق بين أن يقال : وسوس في تفكره ، أو تفكر في وسوسته .

(والأول : أنسب) إذ الوسوسة توجد في التفكير ، وإن كان الثاني صحيحاً أيضاً - على ما عرفت - فقول المصنف : (ولعل الثاني اشتباه من الراوي) محل تأمل .

وربما يقال : أنه من باب القلب في الكلام مثل عرضت الحوض على الناقة أي : الناقة على الحوض .

كما ويحتمل أن يكون فيه معنى النسبة ، مثل قول المتكلمين : الواجبات الشرعية ، الطاف في الواجبات العقلية ، أي : بالنسبة إليها .

وعلى أي حال : فالوسوسة في التفكير أو التفكير فيها مرفوع عن هذه الأمة

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٦٣ ح ٢ .

(٢) - الخصال : ص ٨٩ ح ٢٧ ، الكافي (روضة) : ج ٨ ص ٩٤ ح ٨٦ .

والمراد به - كما قيل - : وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة . وقد استفاضت الأخبار في العفو عنه .

ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « إنّه يقع في قلبي أمرٌ عظيمٌ ، فقال عليه السلام : قل : لا إله إلا الله . قال جميل : فكلّما وقع في قلبي شيءٌ قلت لا إله إلا الله فذهب عني » .

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن الوسوسة

(والمراد به كما قيل : وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة) بأن يتفكر في أنّه هل له خالق أو لا ؟ وإذا كان له خالق فكيف يمكن أن يكون خالق لا جسم له ، ولا صورة ، ولا عرض ، ولا جوهر ، ولا ما أشبه ذلك ؟ وإذا كان كذلك فمن هو خالق الخالق ؟ وإذا كان للمخالق خالق فمن هو خالق ذلك الخالق ؟ وهكذا . والمفهوم من النبوي : انه كان حراماً في الأمم السابقة ، ومعنى حرمة عليهم : هو الامتداد في التفكير فيه وذلك فيما إذا كان إمتداده بيد الانسان وباختياره ، وأما نفس الالتقاء في القلب بدون الاختيار فليس بمحرم حتى عليهم (وقد استفاضت الأخبار في العفو عنه) وعدم المؤاخذه عليه ان تعمدّه أحد من هذه الامة ، واما ان لم يتعمده فواضح انه لا حرمة فيه (ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّه يقع في قلبي أمرٌ عظيمٌ ؟ فقال عليه السلام : قل لا إله إلا الله ، قال جميل : فكلّما وقع في قلبي شيءٌ قلت : لا إله إلا الله فذهب عني) (١) ومن المعلوم : ان المراد بالأمر العظيم أمثال ما ذكرناه .

(وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام) أنّه سأله (عن الوسوسة

وإن كثرت ، قال ﷺ : « لا شيء فيها ، تقول : لا إله إلا الله » .

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : « جاء رجل إلى النبي ﷺ ، فقال : يا رسول الله ! إني هلك . فقال ﷺ : أتاك الخبيث ، فقال لك : من خلقت ، فقلت : الله تعالى ، فقال : من خلقه ؟ فقال : أي والذي بعثك بالحق ، قال كذا فقال ﷺ : ذاك والله محض الإيمان » .

وإن كثرت ؟) بمعنى الامتداد الزمني ، أو بمعنى التشعب إلى فروع مختلفة ، كالوسوسة في الله ، وفي الرسول ، وفي الأئمة ، وفي المعاد ، وما أشبه ذلك ؟ .

(قال ﷺ : لا شيء فيها ، تقول : لا إله إلا الله) (١) وكأن قول لا إله إلا الله يوجب الإيحاء إلى النفس ببطالان تلك الأمور التي وقعت فيها ، أو لأن الشيطان يُطرد بسبب قول لا إله إلا الله *تمت كفاية المريد*

(وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ! إني هلك ، فقال ﷺ : أتاك الخبيث) أي : الشيطان (فقال لك : من خلقت ؟ فقلت : الله تعالى ، فقال : من خلقه ؟ فقال) الرجل مصداقاً للنبي : (أي والذي بعثك بالحق قال :) لي الخبيث (كذا) مثل ما قلت يا رسول الله (فقال ﷺ : ذاك والله محض الإيمان) (٢) .

لا يقال : فكيف قال الرسول ﷺ : أنه محض الإيمان ؟ وهل تكون الوسوسة من محض الإيمان ؟ .

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٢٤ ح ١ ، فقه الرضا : ص ٣٨٥ .

(٢) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٢٥ ح ٢ (بالمعنى) .

قال ابن أبي عمير : فحدّث ذلك عبد الرحمن بن الحجاج ، فقال : حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام : « إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، إِنَّمَا عَنِ يَقُولِهِ « محضُ الايمان » خوفه أن يكون قد هلكَ حيث عرض في قلبه ذلك » .
وفي رواية أخرى عنه عليه السلام : « وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ إِنَّ هَذَا لَصَرِيحُ الايمان ، فاذا وجدتموه فقولوا : آمنا بالله ورسوله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله » .

لأنه يقال : (قال ابن أبي عمير : فحدّث) أيضاً (ذلك) الحديث الذي حدّثه مُحَمَّد بن مُسلم (عبد الرحمن بن الحجاج فقال) بعد نقله للحديث المتقدم : (حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، إِنَّمَا عَنِ يَقُولِهِ) ذلك : (« محضُ الايمان » خوفه) أي : خوف الرجل (أن يكون قد هلكَ حيث عرض في قلبه ذلك) (١) فَإِنَّ مَنْ يَخَافُ الْهَلَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مُؤْمِنًا ، إذا غير المؤمن لا يعتقد بهلاكه بسبب مثل هذا التفكير - كما هو واضح - .

(وفي رواية أخرى عنه عليه السلام) بعد أن سئل عن الوسوسة أنه عليه السلام قال : (وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ إِنَّ هَذَا لَصَرِيحُ الايمان ، فاذا وجدتموه) أي : مثل هذا التفكير في النفس (فقولوا : آمنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة إلا بالله) (٢) .
ولعل المستفاد من إختلاف الروايات فيما يقوله الذي يجد في نفسه الوسوسة : أنه يصح التخلص بكل ما يؤدي ذلك ، كأن يقول : لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، أو يقول : الله أعبد وحده لا شريك له ، أو يقول : لا شريك لك

(١) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٢٥ ح ٤ (بالمعنى) .

(٢) - الكافي (اصول) : ج ٢ ص ٤٢٥ ح ٤ .

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام : « إِنَّ الشَّيْطَانَ أَتَاكُمْ مِنْ قَبْلِ الْأَعْمَالِ ، فَلَمْ يَقَوْ عَلَيْكُمْ ، فَأَتَاكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ لِكَيْ يَسْتَزِلَّكُمْ ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلْيَذْكُرُوا أَحَدُكُمْ اللَّهَ تَعَالَى وَحْدَهُ » .

ويحتمل أن يُراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم ،

يَا رَبِّ جَلِّ اسْمُكَ وَعِزُّ ذِكْرِكَ ، أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ .

ولعل المُستفاد أيضاً من هذه الأحاديث أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الوسوسة والتشكيك في الرسول عليه السلام ، فيصح أن يقول : أشهد أن مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ، أَوْ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ ، وَهَكَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبُوَّةِ الْعَامَّةِ ، وَالْإِمَامَةِ ، وَالْعَدْلِ ، وَالْمَعَادِ ، لَاسْتِفَادَةِ الْمَلَائِكَةِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَأَنْ لَمْ أَرَوْا مَنْ تَعَرَّضَ لَهَا .

(وفي رواية أخرى عنه عليه السلام) بعد أن سُئِلَ عَنِ الْوَسْوَسَةِ فَقَالَ عليه السلام : (إِنَّ الشَّيْطَانَ أَتَاكُمْ مِنْ قَبْلِ الْأَعْمَالِ ، فَلَمْ يَقَوْ عَلَيْكُمْ) أي : لم يتمكن من أن يصارعكم كما يصارع المصارع رقيه (فَأَتَاكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ) أي : من وجه التفكير والوسوسة في القلب (لِكَيْ يَسْتَزِلَّكُمْ) ويوجب وقوعكم في المعصية والكفر ، (فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلْيَذْكُرُوا اللَّهَ تَعَالَى وَحْدَهُ) (١) بأن يقول - مثلاً : لا إله إلا الله ، وهذه الرواية تؤيد ما ذكرناه : من إن المقصود : ذكر الله لدفع الوسوسة التي عرضت عليه . (ويحتمل أن يُراد بالوسوسة) في التفكير (في الخلق : الوسوسة) في التفكير (في أمور الناس ، و) ذلك عن طريق (سوء الظن بهم) فيكون المراد من الخلق

وهذا أنسب بقوله : « ما لم ينطق بشفته » .

ثم هذا الذي ذكرنا ، هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة .

في الرواية : المخلوق دون الخالق .

يؤيد ، وهذا المعنى ، ما تقدم في الرواية : من أنه ثلاثة لا يسلم منها أحد : الطيرة ، والحسد ، والظن^(١) ، وقد ذكرنا هناك أن المراد بالظن : الظن السيء (وهذا أنسب بقوله : « ما لم ينطق بشفته »^(٢)) ولعل وجه الأنسية ما ذكره : من أن الوسوسة في أمر المخلوق ربما يجري على اللسان ، دون الوسوسة في أمر الخلقة فإنه لا يجري على اللسان .

لكن لا يخفى : أن الأنسية محل تأمل ، بل الأنسب : هو المعنى المشهور المنصرف من الروايات المذكورة ،

(ثم هذا الذي ذكرنا : هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة) : من الوسوسة في التفكير في الخلق ، والطيرة ، والحسد .

لكن قيل في تفسيرها معنى آخر ، فرفع الطيرة - مثلاً - قالوا : يعني : تحريمها على الأمة ، ونهيهم عن الاعتناء والالتفات إليها أو العمل بها ، لا رفع حرمتها أو أثرها العادي ، فلا يكون رفعها حيثنذ على سياق رفع أخواتها .

كما قيل في معنى رفع الحسد : أن الحسد الذي يخطر بالبال أحياناً ، رفع حرمة ، أما الحسد العمدي فغير مرفوع سواء أظهره أم لا ؟ .

وهكذا قيل في معنى الوسوسة : بأنه هو التفكير في القضاء والقدر ، وخلق

(١) - بحار الانوار : ج ٥٨ ص ٣٢٠ ب ١١ ح ٩ .

(٢) - تحف العقول : ص ٥٠ ، الخصال : ص ٤١٧ ، التوحيد : ص ٣٥٣ ح ٢٤ .

وفي الخِصال ، بسند فيه رفعٌ ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « قال ثلاثٌ لم يَعْرِ منها نبيٌّ فَمَنْ دُونَهُ ، الطَّيْرَةُ والحَسَدُ والتَّفَكُّرُ في الوسوسةِ في الخلق » .

وذكر الصدوق رحمه الله ، في تفسيرها : أنَّ المراد بالطَّيْرَةِ ، التطيُّرُ بالنبيِّ ﷺ أو المؤمن ، لا تطيُّره ،

الأشعار من مثل إبليس وغيره ، وإنَّ أفعال العباد باختيارهم أو بمشيئة الله سبحانه وتعالى ، وغير ذلك من الأمور المرتبطة بالخالق أو بالخلق .
هذا ، ولكن قد أشرنا فيما مضى : بأن الظاهر منها هو ما ذكرناه .

ثم أنَّه لما كان الظاهر تطابق الفقرات الأخيرة في النبوي ، المعترضة للحسد والطَّيْرَةِ والوسوسة ، مع حديث الخِصال الآتي ذَكَرَهُ المصنِّف ليذكر توجيه الصدوق له بما لا يُنافي مقام الأنبياء وعصمتهم فقال : (وفي الخِصال بسند) مذكور ، لكن (فيه رفع) أي : إن هذا الخبر مرفوع وليس سنده متصلًا ، فهو ضعيف السند (عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ثلاثٌ لم يَعْرِ) أي ، لم يخلوا (منها) أي : من هذه الثلاثة (نبيٌّ فَمَنْ دُونَهُ : الطَّيْرَةِ ، والحَسَدُ ، والتَّفَكُّرُ في الوسوسة في الخلق) (١) فإنَّكَ ترى إنَّ هذا الحديث يتطابق مع النبوي ، في فقراته الأخيرة بفارق : إنَّ في هذا الحديث قد نسب هذه الثلاثة إلى الأنبياء أيضاً .

(وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها : أنَّ المراد بالطَّيْرَةِ : التطيُّرُ بالنبيِّ ﷺ أو المؤمن ، لا تطيُّره) أي : لا يتطير النبي نفسه ، فإن النبي لا يتطير ، وإنَّما يتطير

كما حكى الله ، عز وجل ، عن الكفار : ﴿ قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ ﴾ .
والمراد بالحسد أن يُحْسَدُ ، لا أن يَحْسُدَ ، كما قال الله تعالى : ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ ﴾ .

الكفار بالأنبياء والمؤمنين ، كما ورد في القرآن الحكيم : ﴿ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ ﴾ (١) و (كما حكى الله عز وجل عن الكفار) من قوم صالح عليه السلام ، حيث انهم ﴿ قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ ﴾ (٢) من المؤمنين بك .

(والمراد بالحسد : أن يُحْسَدَ) بصيغة المفعول ، أي : بأن يكون النبي والمؤمنون محسودين (لا أن يَحْسُدَ) النبي بنفسه بصيغة الفاعل (كما قال الله تعالى : ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ ﴾ من فضله) (٣) بمعنى : ان الناس يحسدون الأنبياء والمؤمنين على ما آتاهم الله من فضله ، و « أم » في قوله تعالى : ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ﴾ بمعنى : بل ، كما ذكره المفسرون وغيرهم .

انتهى

الجزء السادس ويليه

الجزء السابع في تمة

الاستدلال بالسنة للبرائة

ونستمد منه العون

في إتمامه

(٢) - سورة النمل : الآية ٤٧ .

(١) - سورة الاعراف : الآية ١٣١ .

(٣) - سورة النساء : الآية ٥٤ .

المحتويات

٧	نتيجة التنبية الثالث
٨	اعتبار الظنون الرجالية
١٠	الظن بالمسائل الاصولية
٣٢	التنبية الرابع : الظن في التطبيقات لغير حجة
٤٣	التنبية الخامس : في اعتبار الظن في أصول الدين
٤٧	الجهات التي يمكن ان يتكلم فيها
٨٨	الذي لا يجب فيه تحصيل الاعتقاد
٨٨	المقام الأول : في القادر
١٠٧	المقام الثاني : في غير المتمكن من العلم
١٣٨	التنبية السادس : هل يترتب على الظن آثار غير الحجة
١٣٩	المقام الأول : الجبر بالظن غير المعتبر
١٥٤	المقام الثاني : في كون الظن غير المعتبر موهناً
١٧٢	المقام الثالث : في الترجيح بالظن غير المعتبر وهو على قسمين
١٧٣	القسم الاول : ما ورد النهي عنه بالخصوص
١٨٠	القسم الآخر : الظن غير المعتبر لبقائه تحت اصابة حرمة الظن
١٨٢	الترجيح بهذا الظن في الدلالة
١٩٠	الترجيح به في وجه الصدور

المحتويات.....

الترجيح به من حيث الصدور ١٩١

المقدمة الثالث : في الشك ٢٤٧

مبحث البراءة والاشتغال ٢٤٩

الانحصار عقلي ٢٨٢

تقسيم الاصول الاربعة ٢٨٥

الشك دون ملاحظة الحالة السابقة ٢٨٦

الشك في التكليف ٢٨٧

المطلب الأول دوران الأمر بين العزيمة وغير الوجوب ٢٩٣

المسألة الاولى : ما لا نص فيه ٢٩٤

قول الاصوليين بالبراءة ٢٩٦

أدلة الاصوليين : الاول : الكتاب ٢٩٦

الثاني : السنة ٣٣١

المحتويات ٣٩٩