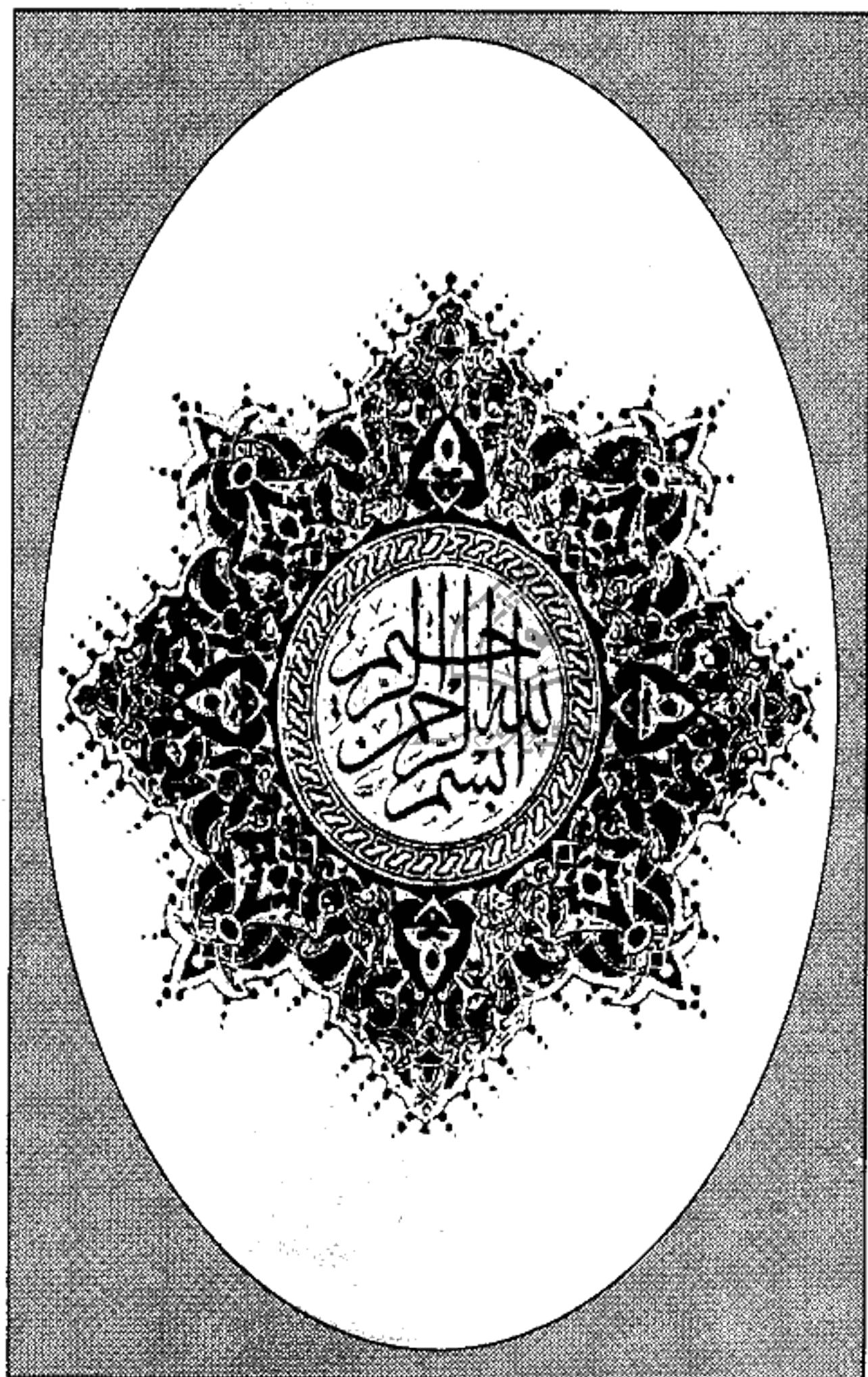


مِفْتَاحُ الْأُصُولِ

لِجُزْءِ الثَّالِثِ

سَيِّدِ الْأَقْبَامِ وَالْجَاهِدِ لَا يَزِيدُ إِلَّا الْعِظَامَ
الشَّيْخُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْأَسْطِخَانِيِّ







مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابخانه	
مرکز جمعیت کامیونیتی اسلام آباد	
شماره ثبت:	۰۱۶۷۸۱
تاریخ ثبت:	

مِفْتَاحُ الْإِسْلَامِ



الجزء الثالث

سَمَاءُ الْقَيْدِ الْمُجَاهِدِ آيَةُ اللَّهِ الْعَظِيمِ
الشَّيْخِ إسماعيل الصَّالِحِي الْمَازِنِي

حضرت آية الله العظمى الصالحى مازندراني، اسماعيل، ۱۳۱۲ - ۱۳۸۰.
مفتاح الاصول / اسماعيل الصالحى المازندراني.
قم: صالحان، ۱۳.

ج.

ISBN 964-7572-08-5 : ۲۹۰۰۰ ریال

عربی.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.
فهرست نویسی بر اساس جلد سوم: ۱۳۸۳.
کتابنامه.

۱. اصول فقه شیعه. الف. عنوان.

۲۹۷/۳۱۲

۲۷۵ ص / ۸ / ۱۵۹ BP

۸۲-۱۲۵۰۳ م

کتابخانه ملی ایران

جلد اول در سال ۱۳۸۱ ه. ش. و جلد دوم در سال ۱۳۸۲ ه. ش. چاپ و منتشر شد.

هوية الكتاب

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

- * اسم الكتاب : مفتاح الأصول ج ۳.
- * تأليف : سماحة الفقيه آية الله العظمى الشيخ إسماعيل الصالحى المازندراني.
- * سنة الطبع : جمادى الثاني ۱۴۲۵ ه. ق. - مرداد ۱۳۸۳ ه. ش.
- * الطبعة : الأولى.
- * الكمية : ۱۰۰۰ نسخة.
- * الناشر : نشر الصالحان.
- * تنظيم الحروف الكمبيوترية : محمد حسن الأكرمي.
- * السعر : ۲۹۰۰ توماناً.

شابك : ۹۶۴-۷۵۷۲-۰۸-۵

ISBN : 964-7572-08-5

جميع الحقوق محفوظة لمكتب المعظم له

عن أبي عبدالله (الإمام الصادق) عليه السلام :

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ

تَفَرَّعُوا» (١).



عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام :

«عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ» (٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ٥١، ص ٤٠ و ٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ٥٢، ص ٤١.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الإهداء و الشكر

كلمة الناشر :

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين
محمد و آله سادات الوري الغر الميامين الطيبين الطاهرين.

الكتاب الذي بين أيديكم هو الجزء الثالث من كتاب «مفتاح الأصول»
للفقيه الراحل آية الله العظمى الشيخ إسماعيل الصالحى المازندراني - طاب ثراه -
وقد أتعب سباحته نفسه الزكّية لكتابة هذا الأثر الشريف و إكماله، و لكن قبل طبعه و
نشره، إرتحل و إلتحق برفيق الأعلى، جلّ جلاله.

و قد تفضّل الله تعالى علينا أن وفقنا لطبعه و نجعله بين أيدي الفضلاء والعلماء،
و قد امتاز هذا الكتاب بقلم سليس، و جزالة في التعبير، و الدقة في بيان المطالب.
و من الجدير أن نهدي هذا الأثر إلى ساحة وليّنا ولي الله الأعظم صاحب الامر
الحجّة بن الحسن العسكري - عجل الله تعالى فرجه الشريف - راجين من العليّ القدير
أن يتقبّل منا هذا القليل، و يجعله ذخراً للمؤلف الفقيه الراحل قدس سره يوم لا ينفع مال
ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

و أودّ أن أقدم شكري و امتناني إلى الشخصين الفاضلين و هما :

١ - الشيخ علي أصغر الأميري.

٢ - السيّد جعفر الحسيني النوري.

الذين ساعدانا في إنجاز هذه المهمة و طبع الكتاب، أسئل الله السميع العليم أن
يبارك لهما جهودهما العلميّة و العمليّة.

«والله خير معين»

الناشر

جمادى الثاني ١٤٢٥ هـ.ق.

مركز تحقيقات كامپيوتر علوم اسلامي

مركز تحقيقات كامپيوتر علوم اسلامي



مركز تحقيقات كامپيوتر علوم اسلامي

٢٤١	شماره	ذمهای خارج اصول
و كيف كان: كما أن حيثيات الأوامر وصيغها موضوع لحكم العقل بوجوب الإطاعة، إلا أن يرد هذا المعنى ترخيص وإذن في التبر لكل الجملة الخبرية المشار إليها، فهي أيضاً موضوع لذلك الحكم العقلاني. وبالجملة: البعث والإغراء موضوع لحكم العقل بوجوب الإتيان سواء دل عليه اللفظ أم الإشارة، وسواء كان اللفظ أمراً أم كان جملة خبرية مستعملة كعرض البعث والإغراء. هذا إتمام الكلام في دلالة تصفية الأمر على الوجوب وعلاها، «اللهم اني أسألك ستر الخاضع منذ أن خاشع أن تسأل وترحمي وتجعلني بقسبك راضياً فأنعاً وفي جميع الأحوال متواضعا»	بأورفي اللهم وأسألك سؤالاً من اشتدت فاقته وأنزل بك شد الشدة أن حاجته وعظم فناء عندك رغبته. حديث منفرد: اللهم عظم سلطانك وعلا مكانك وخفي ملكك وظهر أمرك وغلّب قهرك وجرت قدرتك ولا يمكن الفرار من حكمك... «دأل النبي ذريعتي وهم النور أرجوهم أعطى غداً بيد الله صديقتهم»	حديث منفرد: اللهم عظم سلطانك وعلا مكانك وخفي ملكك وظهر أمرك وغلّب قهرك وجرت قدرتك ولا يمكن الفرار من حكمك... «دأل النبي ذريعتي وهم النور أرجوهم أعطى غداً بيد الله صديقتهم»

نسخة جيدة الخط بقلم المؤلف ^{توفي} وكان دأبه أن يكتب حديثاً في آخر كل كراسة،
ولكن في الكراسة الأخيرة قبل ارتحاله ^{توفي} بعشرة أيام، كتب مقاطع من دعاء الكميل
وقد نعى نفسه الزكية بهذه المقاطع الشريفة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسألة السابعة : الأمارات

- ❖ مباحث القطع الطريقي
- ❖ تقسيم المكلف
- ❖ القطع من المسائل الأصولية
- ❖ وجوب متابعة القطع
- ❖ التجري
- ❖ أقسام التجري
- ❖ القطع الموضوعي و أقسامه
- ❖ قيام الأمارات مقام القطع
- ❖ قيام الأصول مقام القطع
- ❖ الموافقة الإلزامية للقطع
- ❖ قطع القطاع
- ❖ تنجيز العلم الإجمالي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ المسألة السابعة : الأمارات ﴾

﴿ مباحث القطع الطريقي ﴾

إعلم، أن البحث في هذه المسألة يقع في الأمارات التي قيل: باعتبارها، أو صح أن يقال: به، و لكن قبل الورود فيه، لا بأس بالتعرض لأحكام القطع و هو يتم في ضمن أمور :

﴿ تقسيم المكلف ﴾

﴿ الأمر الأول : تقسيم المكلف ﴾

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) إلى أن التقسيم هنا ثلاثي؛ بتقريب: أن البالغ الملتفت إلى حكم شرعي، إما يحصل له القطع أو الظن أو الشك، و لكن خالفه المحقق الخراساني رحمته الله ^(٢) فذهب إلى أنه ثنائي. بتقريب: أن المكلف إما يحصل له القطع، أو لا. و لا يخفى: أن لكل منهما وجهاً. توضيحه: أن الإلتفات إلى الحكم الشرعي على قسمين :

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٥.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٥.

الأوّل: أن يكون الالتفات إلى حكم واقعيّ من حفظ في موطنه، ثابت في صّقه؛ و من الواضح: أنّ الأحكام الواقعيّة غير الواصلة إلى المكلف، لاتتجزّز و لاتصير موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمتثال، بل لابدّ من أن تنكشف لنا و تصل إلينا ولو بنحو الإجمال. نعم، يحكم العقل حينئذٍ بوجوب الفحص حتّى ينتهي الأمر إلى العلم التّفصيليّ، أو مايقوم مقامه.

الثاني: أن يكون الالتفات إلى ما هو موضوع لحكم العقل بوجوب الإمتثال و هو الحكم الفعليّ، و الوظيفة الفعلية الأعمّ من الواقعيّ و الظاهريّ المقطوع به عند قيام أمانة عليه - أيضاً - بل أصل شرعيّ، كالإستصحاب و غيره.

فعلى الأوّل: تكون القسمة ثلاثيّة، كما عن الشيخ الأنصاريّ رحمته و ذلك، لأنّ الفاحص عن الأحكام الواقعيّة لا يخلو من إحدى الحالات الثلاثة :

الأولى: أنّه يقطع بها.

الثانية: أنّه يظنّ بها، بمعنى: أنّه يصل إليها بأمانة معتبرة علميّة و هي التي يكون سند اعتبارها قطعياً، كخبر الواحد، حيث إنّه مستند إلى بناء العقلاء و هو قطعيّ؛ و لذا يعبر عن مثله بالعلميّ قبال العلم.

الثالثة: أنّه يشكّ فيها أو يظنّ بها ظناً لم يقم دليل على اعتباره، بناءً على عدم حجّة مطلق الظنّ، لعدم تماميّة مقدّمات الإنسداد، كما هو الحقّ المختار.

و لا ريب: أنّ المكلف عند هذه الحالة يرجع إلى الإستصحاب مع وجود الحالة السابقة، ولاخير في كون الإستصحاب - أيضاً - ظنيّاً؛ إذ المفروض، أنّ سند اعتباره كسند اعتبار الأمارات قطعيّ و هو بناء العقلاء، و أمّا مع عدم الحالة السابقة

فإذا كان الشك في نفس التكليف، يرجع إلى البراءة، وإذا كان في متعلقه و هو المكلف به، يرجع إلى الإشتغال و الإحتياط إن أمكن، وإلا يرجع إلى التخيير، كما إذا دار الأمر بين المتباينين. هذا كله بناءً على القسم الأول.

و أمّا على القسم الثاني (الإلتفات إلى الحكم الفعلي): تكون القسمة ثنائية، كما عن المحقق الخراساني رحمته حيث قال، ما محصله: أن البالغ الملتفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، إمّا يقطع به أو لا؛ و على الثاني، إمّا ينتهي إلى ما يستقل به العقل من اتباع الظن، بناءً على تمامية مقدمات الإنسداد و كون النتيجة هي الحكومة، أو ينتهي إلى الأصول العملية العقلية من البراءة و الإشتغال و التخيير، بناءً على عدم تمامية مقدمات الحكمة.

ثم إن لتثليث القسمة وجهين آخرين :

الأول: أن يكون النظر و الإلتفات إلى مقام جعل الأصول و الأمارات. بتقريب: أن للمكلف بهذا الاعتبار حالات ثلاثة :

منها: ما يكون فوق الجعل، كالقطع؛ و لذا لاتناله يد الجعل لأجل كماله.
و منها: ما يكون دون الجعل، كالشك؛ و لذا لاتناله يد الجعل - أيضاً - لأجل نقصانه.

و منها: ما لا يكون فوق الجعل للكمال، و لادونه للنقصان، كالظن؛ و لذا تناله يد الجعل و الإعتبار.

و لعل الشيخ رحمته نظر إلى هذا الوجه، فنثّلت القسمة، كما يشعر به كلامه رحمته في ابتداء مبحث البراءة حيث قال: «قد قسّمنا في صدر هذا الكتاب، المكلف الملتفت إلى

الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام؛ لأنه إما يحصل له القطع بحكمه الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك، وقد عرفت: أن القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل، والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه لأنه كاشف عنه ظناً، لكن العمل به والإعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً وهو غير واقع إلا في الجملة... وإما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً، لم يعقل أن يعتبر»^(١).

الوجه الثاني: أن يكون التثليث أقرب بمباحث الأصول، لأن الغرض من علم الأصول ليس إلا تحصيل المؤمن الذي لا يخلو من أحد أقسام ثلاثة؛ وهي القطع، والأمانة المعتبرة، والأصول العملية، ولا يبعد أن يكون هذا الوجه - أيضاً - مما يعتمد عليه الشيخ رحمته الله.

فتحصل: أن لكل من التثنية والتثليث في الأقسام وجهاً، فلا مجال لما عن المحقق الخراساني رحمته الله من الإعتراض على الشيخ الأنصاري رحمته الله، والعدول عن التثليث إلى التثنية، أو إلى التثليث بوجه آخر، كما سيجيء عن قريب.

ولو أغمضنا عما ذكرناه من تعدد الوجه و سلمنا العدول، فنقول: مستنده رحمته الله وجوه ثلاثة :

أحدها: عدم اختصاص أحكام القطع الآتية بالأحكام الواقعية، بل لابد من التعميم وإدراج الأحكام الظاهرية في متعلق القطع البتة. ولاريب: أنه على هذا يصير التقسيم ثنائياً، وقد أشار المحقق الخراساني رحمته الله إلى هذا الأمر بقوله: «وإنما عممنا

متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية»^(١).

ثانيها: اختصاص أحكام القطع بالحكم الفعلي، حيث لا أثر له ما لم يبلغ هذه المرتبة، و عليه، فلا بد من تخصيص الحكم المأخوذ في العنوان بالفعلي، كما هو واضح. وقد أشار رحمته إلى هذا الوجه - أيضاً - بقوله «وخصصنا بالفعلي، لاختصاصها

(أحكام القطع) بما إذا كان متعلقاً به على ما ستطلع عليه»^(٢).

ثالثها: لزوم تداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، بناءً على التثليث؛ وعدم لزومه، بناءً على التثنية.

قد أشار رحمته إلى هذا الوجه - أيضاً - بقوله: «وإن أبيت إلا عن ذلك (التثليث) فالأولى أن يقال: إن المكلف، إما أن يحصل له القطع، أو لا، و على الثاني: إما أن يقوم عنده طريق معتبر، أو لا، لئلا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام»^(٣).

توضيح ذلك: أن الظن غير المعتبر يكون في حكم الشك، و قد جعل في تقسيم الشيخ رحمته قسماً له، و الأمانة المعتبرة التي لا يعتبر في حجيتها الظن الشخصي ربما لا تفيد ظناً شخصياً، فتكون إذا قسمية للشك، مع أنها جعلت في تقسيم الشيخ رحمته من أقسام الشك، فلرفع هذا التداخل، لابد من وضع كلمة: «الطريق المعتبر» مكان كلمة: «الظن»، كما هو واضح.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٥.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٥.

(٣) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٥ و ٨.

هذا، و لكن يمكن الإيراد على التثليث - أيضاً - حتى في فرض تبديل كلمة: «الظن» بكلمة: «الطريق المعتبر» بأن الظن ليس قسماً عليحدة، بل هو ملحق بالقطع لوقام على اعتباره دليل، وإلا فلهو بالشك، فلا مجال حينئذٍ للتثليث.

ثم إن بعض الأعظم رحمته أورد على المحقق الخراساني رحمته بوجهين : أحدهما: أن تثنية القسمة لا يناسب مع ما صنعه رحمته من تثليث الأبواب وبيان كل واحد من الأقسام في باب يخصه، حيث إنه رحمته قد جعل البحث عن القطع ولو استطراداً في باب، والبحث عن الأمارات المعتبرة في باب ثانٍ، والبحث عن الأصول العملية في باب ثالث، مع أن المناسب للتثنية هو تثنية الباب، بجعل بيان أحكام القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري في باب، وجعل بيان أحكام الظن الإنسدادي الحكومي والأصول العملية العقلية في باب ثانٍ، بلا حاجة إلى البحث عن حجّة الطرق والأمارات، وكذا البحث عن الأصول العملية الشرعية. (١)

و لا يخفى: أن هذا الوجه تامٌّ مما لا إشكال فيه.

ثانيهما: أن تثنية القسمة أمرٌ غير مناسبٍ في نفسها؛ بتقريب: أن الحكم الظاهريّ مورده عدم العلم بالحكم الواقعيّ، فهو بطبعه يكون في طول الحكم الواقعيّ، سواء كان مستفاداً من الأمانة المعتبرة، أو من الأصل العمليّ الشرعيّ.

و عليه: فلو جعل التقسيم ثنائياً لزم الجمع بين العلم بالحكم الواقعيّ وعدم العلم به في مقام التقسيم، ونتيجته، أن ما هو في طول الحكم الواقعيّ طبعاً يصير في عرضه وضعاً، وهذا كما ترى. (٢)

(١) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ١١.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ١١.

و فيه: أن المراد من الحكم في التقسيم هي الوظيفة الفعلية الأعم من الواقعية والظاهرية، ولأمانع من أن يكون أحد القسمين في طول الآخر، وله نظائر في التكوين والتشريع، أما التكوين، فنظير «العدد: إما زوج، أو فرد» و «الموجود: إما واجب، أو ممكن» و «الممكن: إما جوهر، أو عرض»؛ أما التشريع، فنظير «الطهارة: إما وضوء، أو غسل، أو تيمم».

و يلحق بهذا الوجه في الضعف ما أورده تتبرك - أيضاً - على الوجه الأول من وجوه العدول الذي ذكره المحقق الخراساني تتبرك (و هو عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية) بقوله: «و إن كان صحيحاً، إلا أنه لا يوجب جعل التقسيم ثنائياً، لأن جميع الأبحاث المذكورة في الأبواب الثلاثة غير مختص بالحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري - أيضاً - قد يتعلق به القطع، كما إذا علمنا بحجية خبر قائم على حكم من الأحكام، و قد يتعلق به الظنّ المعبر، كما إذا دلّ بحجية الخبر ظاهر الكتاب - مثلاً - و قد يتعلق به الشك، كما إذا شككنا في بقاء حجية الخبر، فيجري الاستصحاب»^(١).

وجه الإلحاق هو أن المحقق الخراساني تتبرك قد صرح بتعلق القطع بحكم ظاهري - أيضاً - حيث قال: «إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، فإما يحصل له القطع به...»، و تنبئة القسمة لا توجب اختصاص أحكام القطع، و لا الأبحاث المذكورة في الأبواب الثلاثة، بالحكم الواقعي بعد جعله تتبرك المتعلق هو الحكم الفعلي، و تعميمه صريحاً بالواقعي والظاهري، فلا يرد الإشكال على التنبئة من هذه الناحية.

هذا، مضافاً إلى أن مثال القطع بالحكم الظاهري بمورد العلم بحجّية خبر قائم على حكم، ممنوع؛ إذ العلم بحجّية هذا الخبر لا يوجب القطع بالحكم، إلا إذا كان ذلك الخبر المقطوع حجّيته نصّاً فيه، و لولاه، يكون مظنوناً لامقطوعاً، كما هو واضح.

و بالجملة: لا يحصل القطع بالحكم بمجرد العلم بحجّية خبر قائم عليه، إلا إذا كان دليلاً مقطوعاً سنداً و دلالةً.

وكذا يلحق به في الضعف - أيضاً - ما أورده تَبَرُّ على الوجه الثاني من وجوه العدول (و هو اختصاص أحكام القطع بالحكم الفعلي، و عدم ترتب أثر على الحكم الإنشائي) بأنّ المحقّق الخراساني قد خلط بين الإنشاء لاداعي البعث و الزّجر، وبين الإنشاء بداعي البعث و الزّجر، فإنّ الإنشاء لاداعي البعث و الزّجر، و إن لم يترتب عليه أثر، إلا أنّه ليس من مراتب الحكم أصلاً؛ بداهة، أنّ الإنشاء بداعي التّهديد و نحوه ليس إلا التّهديد و نحوه، فلا يطلق الحكم عليه، كما هو واضح.

و أمّا الإنشاء بداعي البعث و الزّجر، فيطلق عليه الحكم و إن لم يبلغ مرتبة الفعلية، و له أثر مهمّ و هو جواز الإفتاء به، فإنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى و إنشائه في مقام التشريع، له الإفتاء به و لو لم يبلغ مرتبة الفعلية، لعدم تحقّق موضوعه في الخارج، فيفتي - مثلاً - بوجوب الحجّ على المستطيع و إن لم يكن موجوداً، أو يفتي بوجوب قطع يد السّارق و إن لم تتحقّق السرقة في الخارج؛ و عليه، فلا وجه للإلزام بأنّ المراد من الحكم هو خصوص الفعلي^(١).

وجه الحاق ذلك في الضعف هو، أنّ جواز الإفتاء أو عدم جوازه ليس من

الآثار العقلية للقطع، بل يدور مدار أدلته و يتقوم بشرائطه المقررة في محله، والآثار العقلية للقطع ليست إلّا لزوم العمل على وفقه و وجوب الحركة على طبقه، والمنجزية عند الإصابة، و المعذرية عند الخطاء.

على أنّ الإفتاء بالحكم الإنشائي غير البالغ مرتبة الفعلية، لا يترتب عليه ثمرة، لاللفظي و لالمقلدي، حيث إنّ الإفتاء لا يكون إلّا للعمل، و لا عمل إلّا بعد بلوغ الحكم إلى مرتبة الفعلية.

و بعبارة أخرى: أنّ الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة، لم يكن - حقيقةً - أمراً ولا نهياً، ولا مخالفته - عن عمد - عصياناً، بل كان ممّا سكّته الله تعالى عنه، كما ورد في الرواية. (١)

فتحصل: أنّ الوجهين الأولين من الوجوه الثلاثة المتقدمة التي عدل المحقق الخراساني رحمه الله لأجلها عن تثليث الأقسام إلى تثنيتهما، ممّا لا إشكال فيه، و ما عن بعض الأعظم رحمه الله من الإشكال عليهما، غير وارد لما عرفت فيه من الضعف.

نعم، يرد الإشكال على الوجه الثالث منها (و هو لزوم تداخل الأقسام، بناءً على التثليث، و عدم لزومه، بناءً على التثنية) كما عن بعض الأعظم رحمه الله.

حاصل الإشكال: (٢) هو أنّ المراد من الظنّ، هي الأمانة المعتبرة، و المراد من الشكّ، عدم قيام الأمانة المعتبرة على الحكم، فلا وجه للتداخل، هذا، مضافاً إلى أنّ التقسيم الذي ذكره الشيخ رحمه الله إنّما هو في رتبة سابقة على الحكم، حيث إنّ المكلف عند

(١) راجع، وسائل الشيعة: ج ١٨، الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦١، ص ١٢٩.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٣.

التفاتة إلى الحكم الشرعي، لا يخلو من تلك الأقسام الثلاثة المذكورة، ثم بعد التقسيم، يصل الدور إلى البحث و التحقيق، فيظهر بعد ذلك، لحوق الظن، تارة بالقطع؛ و أخرى بالشك، فلا تدخل أصلاً، و نظير ذلك ما يقال ابتداءً: «الإنسان: إما مسلم، أو مشرك أو أهل الكتاب» ثم يقال بعد هذا التقسيم: إن أهل الكتاب، تارة يلحق بالمسلم، كما إذا وفوا بالمعاهدة من إعطاء الجزية و غيرها، فلا يجوز الحرب معه؛ و أخرى بالمشرك، كما إذا لم يف بالمعاهدة، فيجوز الحرب معه، و حيث إن هذا الإلحاق لا يكون إلا بعد البحث و التحقيق المتأخر عن التقسيم، فلا يوجب التداخل و منع التقسيم المذكورة.



﴿ تحقيق و تنقيح ﴾

هل المراد من كلمة: «المكلف» المأخوذة في العنوان، كما في كلام الشيخ رحمته الله أو كلمة: «البالغ» المأخوذة فيه، كما في كلام المحقق الخراساني رحمته الله هو خصوص المجتهد أو الأعم منه و من المقلد؟

فنقول: لابد في تحقيق ذلك من التكلّم في حال الخطابات الإلهية بأنّها، هل تختصّ بالبالغين العاقلين، أو لا تختصّ بهم فضلاً عن المجتهدين، بل تعمّ المميزين - أيضاً - وجهان: و الحقّ هو الثاني من غير فرق بين كون الأحكام نفسية واقعية، أو ظاهريّة، و بين كونها طريقيّة صادرة لحفظ الواقع، كوجوب الإحتياط في الشبهات المحصورة المقرونة بالعلم الإجماليّ و كوجوب التعلّم - على بعض الأقوال - و كحرمة نقض اليقين بالشك، فالأحكام كلّها تتوجّه إلى كلّ إنسانٍ مميز، بالغاً كان

أم لا؛ وذلك، لاجل عدم المانع عن شمول الخطابات له ثبوتاً، فقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾^(١) أو قوله جلّ جلاله: ﴿الله على الناس حج البيت﴾^(٢) أو قوله عزّ وجلّ: ﴿واقموا الصلاة﴾^(٣) أو نحوها، يشمل المميزين غير البالغين بلا أيّ محذور في ذلك؛ و لاجل الإطلاق أو العموم في الخطابات إثباتاً من غير ورود التخصيص فيها بالنسبة إلى البالغين.

لا يقال: دليل رفع القلم^(٤) عن الصبي يحدّد الخطابات العامة أو المطلقة ويخصّها بالمكلف البالغ.

لأنّه يقال : أولاً : أنّ أحاديث الرّفْع تكون إرفاقية إمتنانية وردت للتّسهيل والتّوسعة، فترفع ما يوجب الثّقل والوقوع في المشقّة والكلفة وهو الإلزام، ومعناه: أنّ الصّبيان ليسوا بملزمين، لا أنّ الخطاب مرفوع عنهم رأساً بحيث لو صلّوا أو صاموا لم يكن لهم أجر وفضيلة؛ إذ هذا خلاف المنّة والرحمة، كيف، و أنّهم قديكونون في المرتبة العالية من الإيمان والإخلاص والمعرفة.

و ثانياً: أنّه لو سلّم رفع الخطاب عنهم، فلانسلم رفع الملاك، بمعنى: أنّ الرّفْع إنّما يكون لوجود المانع، لالعدم المقتضي؛ ولذا نختار صحّة عبادات الصّبي و أنّها شرعيّة، لاتمريئية تعويديّة، بلا حاجة في هذه المقالة إلى التمسك بخطاب آخر؛ نظير.

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ١٨٣.

(٢) سورة آل عمران (٣)، الآية ٩٧.

(٣) سورة البقرة (٢)، الآية ٤٣.

(٤) راجع، وسائل الشيعة: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١، ص ٣٢.

قوله ﷺ: «فروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»^(١).

و ثالثاً: أن حديث الرفع لا ينطبق على مورد المعاملات؛ لعدم الإلزام فيها، بل جريانه فيها لرفع الحكم الوضعي وهو الصحة، خلاف الإمتنان والرحمة؛ ومن أجل ذلك نختار - أيضاً - صحة معاملات الصبي المميز بلا حاجة إلى تمحل أن الصبيان المميزين هم وسائط الإيصال والأيدي، لا المعاملون حقيقة، بل المعاملون هم الأولياء البالغون.

لا يقال: لو سلم صحة توجيه الخطابات النفسية الواقعية أو الظاهرية إلى الصبيان المميزين، فلانسلم توجيه الخطابات الطرقية إليهم، كخطابات أدلة الأصول، نظير قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشك»^(٢)، وخطابات أدلة الأمارات، وخطابات باب التعادل والتراجيح، نظير قوله ﷺ: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوها على كتاب الله...»^(٣) بل لانسلم توجيهها إلى غير المجتهدين - أيضاً - بداهة، أن القول بتعميم الأحكام المتعلقة بالعناوين الثلاثة من القطع والظن والشك، لا يناسب لما أخذت في أحكام القطع وقسيميه، من تلك العناوين الثلاثة التي لا تتحقق إلا للمجتهدين عند التفاته إلى الأحكام الإلهية تفصيلاً، وأما باقي من الناس فهم غافلون عنها تفصيلاً وإن كانوا ملتفتين إليها إجمالاً.

(١) وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٥، ص ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣، ص ٣٢١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ٢٩، ص ٨٤.

وإن شئت، فقل: إنّ العناوين الثلاثة التي لها آثار وأحكام، لا تحصل إلا للملتفت وهو المجتهد، ولا التفات لغيره إلا بنحو الإجمال؛ على أنه لا عبرة بقطع غير المجتهد، وكذا ظنه وشكّه حتى في فرض التفاته إلى الأحكام تفصيلاً؛ وذلك، لعدم انتفاعه من مثل الخطابات المتقدمة؛ لاشتراط الانتفاع بها بتشخيص مواردها و مجاريها وفهم مضامينها وفحص تام في مواضعها؛ وأنت ترى، أن غير المجتهد فضلاً عن الصبي عاجز عن مثل هذه الأمور، كما أشار إليه المحقق النائيني^(١) والعراقي^(٢).

لأنّه يقال: وزان الخطابات الطريقيّة وأدلة اعتبار الطرق والأصول، وزان الخطابات النفسيّة في شمولها لقاطبة المكلفين وعدم اختصاصها بصنف، فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يكون نظير قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ أو قوله جلّ جلاله: ﴿لله على الناس...﴾ غاية الأمر، يرجع الجاهل بالخطابات الطريقيّة غير العارف بالأصول، العاجز عن تشخيص مواردها و مجاريها، إلى المجتهد الفقيه العارف، كما أنه يرجع إليه في الخطابات النفسيّة، وليس هذا الرجوع من باب النيابة، بل من باب رجوع الجاهل إلى العالم بمقتضى الإرتكاز والفطرة.

وإن شئت، فقل: إنّ الخطابات كلّها متوجّهة إلى المكلفين قاطبة من العوام و المجتهدين، وعجز العاميّ عن فهم المضامين، وعن تشخيص الموارد و المجاري، وعن الفحص في المعارضات و المخصّصات أو المقيدات، حاصل في الجميع؛ ولذا يجب

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٤.

(٢) راجع، نهاية الافكار: ج ٣، ص ٣.

التَّفَقُّه و الاجتهاد بالوجوب الكفائي، فيرجع العاجز العامي المشمول للخطاب الإلهي من النفس و الطَّرِيقِ إلى الفقيه البارِع، و هذا الرُّجوع الإرتكازي لا يختصّ بباب الاجتهاد و الفقاهاة، بل يكون في جميع الأبواب كالطَّباة و نحوها من الواجبات الكفائيّة. هذا كلّه في دفع شبهة العجز.

و أمّا شبهة اختصاص العناوين من القطع و الظنّ و الشكّ بالفقهاء و المجتهدين الملتفتين إلى الأحكام تفصيلاً، و عدم شمول الخطابات للعوام لكونهم غافلين، فتدفع بإمكان حصول تلك العناوين الثلاثة للعامي - أيضاً - في الشّبهات الحكيمّة، كالمجتهد، نعم، حصولها في حقّ العامي نادر جدّاً، إلّا أن ندرة حصولها لا تلازم عدم إمكانه.

و بالجملة: فكما أنّ المجتهد إذا رجع إلى الأدلّة يقطع - مثلاً - بطهارة العصير العنبي قبل الغليان، و يشكّ في بقاء طهارته بعد الغليان و قبل ذهاب ثلثيه، فيرجع إلى الإستصحاب بعد الفحص عن الدّليل و عدم ظفّره به، كذلك العامي يرجع إلى الفقيه، فيقطع بطهارته قبل الغليان، ثمّ بعد الغليان و قبل الذّهاب يرجع إليه لكونه شاكّاً في بقاء الطّهارّة، فيستفتي و لا يفتي بها، بل يقول: «لم أردليلاً على إثباتها، أو إثبات النّجاسة» فيستقرّ حينئذٍ شكّه كشكّ المجتهد و يتوجّه إليه خطاب: «لاتنقض اليقين بالشكّ» لتحقيق كلا ركني الإستصحاب.

غاية الأمر: يرجع العامي - لعدم معرفته بمسألة الإستصحاب - إلى الفقيه العارف، فهو إمّا يفتي بالحكم الفقهيّ المستفاد من الإستصحاب و هي طهارة العصير المغليّ قبل ذهاب الثلثين، فلا يجب الاجتناب عنه، أو يفتي بالحكم الأصولي و يرشده

إلى أن لك أمرين^(١): أحدهما: اليقين السابق؛ ثانيهما: الشك اللاحق، فعليك الأخذ باليقين و يحرم نقضه بالشك، أو يفتي بكلا الحكيم.

نعم، المعهود من دأب الفقهاء و المجتهدين هو الإفتاء بالحكم الفقهي فقط، ولعل وجهه صعوبة الحكم الأصولي على العامي.

و قد مثل شيخنا الأستاذ الآملي رحمته تبعاً للمحقق العراقي رحمته لقطع العامي وشكه في الشبهة الحكيمية، بالماء المتغير بالنجاسة، فقال رحمته: «كما يحصل اليقين للمجتهد بنجاسة الماء المتغير بالنجاسة بعد رجوعه إلى الأدلة، ثم يشك في بقاءها بعد زوال تغيره بنفسه، لعدم عثوره على دليل مقتضٍ للطهارة، أو النجاسة، كذلك حال المقلد العامي بعد رجوعه إلى مقلده، فيحصل له اليقين بنجاسة ذلك الماء أولاً، من جهة أن قول الفقيه عنده كالأمانة على حكم عنده، ثم يرى زوال تغيره بنفسه

(١) كما أشير إليهما في روايات الإستصحاب، نظير صحيحة زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء؟ فقال رحمته: يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين و الأذن و القلب وجب الوضوء؛ قلت: فإن حرك على جنبه شيء و لم يعلمه به؛ قال رحمته: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين من وضوءه و لا تنقض اليقين أبداً بالشك و إنما تنقضه يقين آخر»، وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١، ص ١٧٤ و ١٧٥.

و صحيحته الثانية: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف - إلى أن قال: - قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه، فطلبته فلم أقدر عليه، فلما أن صليت وجدته، قال: تغسله و تعيد الصلاة، فعلمت أثره؛ قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أيقن ذلك، فنظرت فلم أرفه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه؛ قال رحمته: تغسله و لا تعيد الصلاة؛ قلت لم ذلك، قال رحمته: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً...»، وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١، ص ١٠٦١ و ١٠٦٢.

وبلاعلاج، فيشك في بقاء ذلك الحكم فيرجع إليه ثانياً، فيراه أنه لا يفتي بالنجاسة لعدم العثور على الدليل، وحينئذ يستقر شكّه...»^(١).

ثم إن المحقق العراقي رحمته قد دفع شبهة اختصاص العناوين الثلاثة (القطع والظن والشك) بالمجتهد، على وجه آخر وهو دعوى عدم القول بالفصل.

وإليك نص كلامه رحمته: «أنه لا مانع من فرض حصول الصفات المزبورة لغير المجتهد - أيضاً - كما في كثير من المحصلين غير البالغين مرتبة الاجتهاد، فإذا فرض حينئذ شمول إطلاقات أدلة الأمارات والأصول لمثله، يتعدى إلى العامي المحض بعدم القول بالفصل»^(٢).

ولكن لا حاجة إلى مثل هذا التكلف، بعد ما عرفت من شمول الخطابات الإلهية للمكلفين قاطبة. غاية الأمر: يرجع الجاهل إلى العالم بها، وهذا أمر واضح، نظير ما إذا كان للمولى العرفي عبيد لهم السنة مختلفة، عربية وغيرها، فأمرهم وخاطبهم بلغة عربية - مثلاً - لا يعرفها غير العرب، فن المعلوم حينئذ لزوم رجوع الجاهل باللغة العربية إلى العارف بها حتى يحصل مراد المولى ويمتثل أمره.

هذا، مضافاً إلى أن دعوى عدم القول بالفصل والإجماع المركب في مثل هذه المسألة العلمية الأصولية التي يدعي منكر الشمول فيها للعامي، عدم الالتفات و الغفلة، أو العجز عن التشخيص، كما ترى.

إذا عرفت ذلك التحقيق، علمت: أن كلمة: «المكلف» أو كلمة: «البالغ» تعم

(١) تقارير بحوثه رحمته القيمة بقلم الرّاقم.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٣.

المجتهد وغيره، والإختصاص مما لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، كما ذكرناه، نعم، ظاهر كلام العلمين (الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني رحمهما) هو خصوص المكلف أو البالغ المجتهد دون غيره وإن كان يمكن إرادة العموم - أيضاً - فراجع وتأمل.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول (من الأمور التي يتم البحث عن القطع في ضمنها).

﴿ القطع من المسائل الأصولية ﴾

﴿ الأمر الثاني: القطع، هل يكون من المسائل الأصولية أو الكلامية ؟ ﴾
إعلم، أنه قد وقع الكلام بين الأعلام في أن البحث عن القطع، هل يكون أصولياً أو كلامياً؟ ففيه قولان: والحق هو الأول، ولكن ذهب المحقق الخراساني رحمته (١) إلى الثاني، والتزم بأن البحث عنه أشبه بمسائل الكلام، و تبعه بعض الأعاظم رحمته (٢) فقال في وجهه ما حاصله: إن المسألة الأصولية ما تكون نتيجتها موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية، أو ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي، و حيث إن القطع بالوظيفة نفسه نتيجة، فلا يكون موجباً لقطع آخر بالوظيفة و لا يقع في طريق الاستنباط.

و إن شئت فقل: إن القطع بالحكم ليس إلا انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يجعل مقدمة لانكشافه كي يكون البحث عنه أصولياً. غاية الأمر: لما كان القطع

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤ و ٥.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥.

بالوظيفة نتيجة المسائل الأصولية، ناسب البحث عنه في الأصول استطراداً، وباعتبار أن مرجع البحث عن حجّة القطع إلى صحّة العقاب على مخالفته، يكون شبيهاً بالمسائل الكلاميّة الباحثة عن المبدء والمعاد وما يصح عنه تعالى وما لا يصح.

و فيه: أنه ليس البحث في مبحث القطع عن نفس القطع بالوظيفة حتى يقال: حيث إنه نفس النتيجة، فيصير البحث عنه بحثاً عن النتيجة، لاعت المسألة الأصوليّة المنتجة لها، بل البحث هنا إنما هو في حجّة القطع، كالبحث عن حجّة خبر الثقة و ظاهر الكتاب و السنّة وغيرها من سائر الأمارات.

غاية الأمر: حجّة القطع ذاتيّة، أو حكم عقليّ ثابت له عند العقلاء، مستغن عن الجعل، بخلاف حجّة سائر الطرق و الأمارات، فإنّها محتاجة إلى الجعل، على ماسيأتي.

و عليه: فمسألة القطع - أيضاً - كمسألة الظنّ داخلّة في المسائل الأصوليّة. و أمّا الأشبهية بمسائل الكلام - كما عن المحقق الخراساني رحمته - أو الشباهة، كما عن بعض الأعاضم رحمته، فإنّما تصحّ، بناءً على تعريف علم الكلام، بأنّه يبحث فيه عن ذات الله تعالى و صفاته و أفعاله، و أحوال الممكنات من حيث المبدء و المعاد على قانون الإسلام^(١)، و الوجه فيه ما عن الإمام الرّاحل رحمته^(٢) من أنّه يدخل فيه مباحث الحسن و القبح و أمثالهما، أو ما أشار إليه بعض الأعاضم رحمته^(٣) من أنّ البحث عن حجّة القطع، مرجعه إلى صحّة العقاب على مخالفته، فيشبهه إذاً بالمسائل

(١) راجع، تعريفات الجرجاني: ص ٢٢٧.

(٢) راجع، أنوار الهداية: ج ١، ص ٣٣.

(٣) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥.

الكلامية الباحثة عن المبدء والمعاد وما يصح عنه تعالى وما لا يصح.

و أمّا بناءً على تعريفه بأنه يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو هو على قاعدة الإسلام^(١)، فلا يشبه بالمسائل الكلامية، والوجه فيه، كما عن الإمام الزاحل^(٢) هو أن مسائل القطع ليست من الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو وجود، كما لا يخفى على أهله.

ثم إن للشيخ الأنصاري^(٣) كلاماً آخر في وجه خروج مسائل القطع عن علم الأصول، محصّله: أن القطع يفارق عن سائر الأمارات من جهة عدم صدق عنوان الحجّة عليه و صدقها على الأمارات؛ وذلك، لأن المقصود من الحجّة هو الوسط الذي يحتاج به على ثبوت الأكبر للأصغر. ومن المعلوم: أن القطع لا يقع وسطاً في القياس، فلا يقال: هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية حرام، فهذا حرام. ضرورة، ترتب الحرمة على نفس الخمر، لا على معلوم الخمرية، وهذا بخلاف الأمارات والظنون المعتبرة، فيصح أن يقال: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية حرام، فهذا حرام.

فهو^(٤) يقول: في الظنون و الأمارات بتنزيل المؤدّي منزلة الواقع، ولذا يصح إطلاق الوسط عليها، فتثبت بها أحكام ظاهرية تنزل منزلة أحكام واقعية، بخلاف القطع، فلا تنزل فيه أصلاً، بل المقطوع هو نفس الواقع، لا المنزل منزلة الواقع، فلا يصح إطلاق الوسط عليه.

(١) راجع، شوارق الإلهام: ص ٩، س ١٩.

(٢) راجع، أنوار الهداية، ج ١، ص ٣٣.

و نتيجة هذا كله، هو خروج مباحث القطع عن الأصول بعد ما عرّف بأنّها قواعد يستنبط منها أحكام شرعيّة، أو ينتهي إليها المكلف في مقام العمل؛ إذ عرفت: أنّ القطع لا يقع وسطاً حتّى يستنبط منه حكم شرعيّ، وليس - أيضاً - من قبيل الأصول العمليّة الّتي ينتهي إليه الفقيه بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالأدلة الاجتهاديّة.

و فيه: أوّلاً: أنّ الحقّ، كما ستعرفه في محله، عدم الفرق بين القطع و سائر الأمارات الظنّيّة المعتبرة في عدم الوسطيّة، و أنّ الأحكام كما تترتب على العناوين الواقعيّة في القطع - فلا يقال: مقطوع الخمرية حرام - كذلك تترتب عليها في الظنّ - أيضاً - فلا يقال: مظنون الخمرية حرام، و التّنزيل في الظنّ لأساس له و ليس عليه دليل قويّم.

مركز تحقيقات كميّات علوم اسلامی

و ثانياً: أنّ الملاك في كون المسألة أصوليّة ليس هي الوسطيّة بذاك المعنى المذكور، بل الملاك هي الوسطيّة في الاستنباط، بمعنى: صيرورة أمر الوسط حجة على الحكم. و واضح: أنّ القطع و الظنّ المعتبر كليهما حجّتان على الحكم، بمعنى: أنّهما أمارتان عليه، منجّزان له عند الإصابة، و معذّران عند عدمها. و عليه: فتطلق عليها الوسطيّة في الاستنباط.

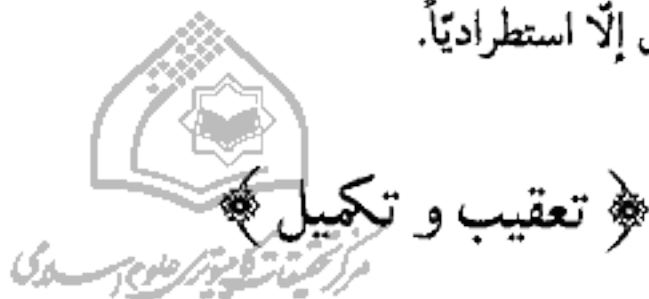
فتحصل: أنّ الفرق الّذي أشار إليه الشّيخ الأنصاريّ رحمه الله بلافارق، بل الأمارات كلّها حتّى الظنّ لا تقع أو ساطاً في القياس، فلا يصحّ إطلاق الحجّة عليها بمعناها المصطلح في الميزان و هو الحدّ الأوسط.

نعم، تكون الأمارات بأجمعها حججاً على الأحكام الواقعيّة، بمعنى: أنّها

منجّزات عند الإصابة، و معذّرات عند عدمها.

و بعبارة أخرى: أنّ الآثار في جميع الأمارات مترتبة على الواقع من دون دخل للقطع و الظنّ فيه، ولا يمكن جعلها أوساطاً بالنسبة إلى تلك الآثار، فلا يكون وجوب الاجتناب أثراً للقطع فضلاً عن الظنّ، إلّا فيما إذا كان أحدهما مأخوذاً بنحو الموضوعيّة و هو خارج عن الفرض. هذا كلّه في القطع الطّريقيّ.

و أمّا القطع الموضوعيّ، سواء كان تمام الموضوع أو جزءه، فهو كسائر الموضوعات ممّا لا يطلق عليه الحجّة مطلقاً، كما لا يخفى، فلا يكون البحث عنه في الأصول إلّا استطرادياً.



قد اختلفت كلمات الأعلام في إطلاق الحجّة على القطع و الظنّ، فربما يفصل - كما عن الشيخ الأنصاري رحمه الله^(١) - بين القطع، فلا تطلق الحجّة عليه، و بين الظنّ، فتطلق الحجّة عليه، وربما يفصل بين الحجّة باصطلاح المنطق، فلا تطلق على القطع و الظنّ، و بين الحجّة باصطلاح الأصول، فتطلق عليهما، وهذا هو الحقّ.

توضيحه: أنّ الحجّة في الميزان قد تقال: على نفس القياس المؤلّف من مقدّمتين و هما الصّغرى و الكبرى الموصلتين إلى النتيجة قبال المعرّف و هو تصوّر المعلوم الموصل إلى الآخر المجهول. و قد تقال: على الحدّ الأوسط، بمعنى: الوسطة في الثبوت في البرهان اللّميّ، و الوسطة في الإثبات في البرهان الإلّميّ، سواء كان معلولاً

للأكبر - فيختص حينئذ باسم الدليل - أو كان هو و الأكبر معاً معلولي علة واحدة.
و أما الحجة في الأصول، فقد تقال و تطلق: على المنجز للواقع عند الإصابة
أو المعذر عند عدمها؛ و ربما تقال: أيضاً، على ما يكون وسطاً لإثبات متعلقه،
موضوعاً كان أو حكماً، إلا أن الظاهر هو رجوع هذا إلى الحجة الميزانية.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن القطع لا يكون حجة ميزانية، و لا مجال لوقوعه
حدّاً أوسط في القياس على ما عرفت، و لاعلية و لامعلوية هنا أصلاً، و كذا الظن،
بلا فرق في البين كما مرّ خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته الله حيث قال بصحة إطلاقها على
الظن، و إليك نص كلامه: «و من هنا يعلم، أن إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاق
الحجة على الأمارات المعتبرة شرعاً؛ لأن الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على
ثبوت الأكبر للأصغر... فقولنا: الظن حجة أو البيّنة حجة أو فتوى المفتي حجة،
يراد به كون هذه الأمور أو ساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها»^(١).

و فيه: أولاً: أن هذا الكلام منه رحمته الله - على ما علمت سابقاً - مبني على ما
سلكه في الظن من: أن مفاد دليل اعتبار الطرق و الأمارات، ليس إلا تنزيل المؤدّي
منزلة الواقع، و قد مرّ، أنه لأساس للتنزيل، بل الأحكام و الآثار إنما تترتب على
العناوين الواقعية، و ليس الظن المعبر إلا كالقطع في الأمارية و المنجزية عند الإصابة
و المعذرية عند عدمها، فالحرام هو الخمر الواقعي، لا مظنون الخمرية، و نتيجة ذلك،
عدم وقوع الظن كالقطع وسطاً في القياس.

و ثانياً: أنه لو سلّم الوسطية في الظن، فليس وسطاً لإثبات حكم متعلقه، بل

يكون وسطاً لإثبات حكم آخر ظاهريٍّ مماثل لحكم متعلّقه، فحرمة الشرب في قولنا: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية يجب الإجتناّب عنه، ليس حكماً واقعياً لمظنون الخمرية؛ إذ الحكم الواقعيّ مترتب على الخمر الواقعيّ، بل هو حكم مماثل للحكم الواقعيّ.

وإن شئت، فقل: إنّ متعلّق الظنّ في ذلك المثال هو الخمر، ولا يثبت لمظنون الخمرية حكم الخمر الواقعيّ و هي الحرمة الواقعيّة، بل يثبت له الحرمة الظاهرية المماثلة، بمعنى: أنّ مظنون الخمرية خمر تنزيلاً، له حرمة تنزيلية ظاهرة لا واقعيّة.

و من هنا قال شيخنا الأستاذ الآملي رحمته حاكياً عن المحقّق العراقي رحمته: «فعلى كلّ تقدير لا يكون الظنّ وسطاً في القياس بالنسبة إلى حكمه المتعلّق، ولا يصحّ تأليف قياس الحقيقي منه وإنّما هو صورة قياس»^(١). هذا كلّ في الحجّة الميزانية.

وأما الحجّة الأصوليّة، بمعنى: المنجزية عند الموافقة، والمعدّرية عند المخالفة، فيصحّ إطلاقها على القطع و سائر الأمارات المعتمدة.

ثمّ إنّ المحقّق الإصفهاني رحمته بعد اختياره مبنى: «أنّ حجّة القطع، بمعنى: تنجز التكليف و استحقاق العقوبة على مخالفته، ليس من الآثار القهرية و اللّوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم، بل من اللّوازم الجعليّة» بنى رحمته عليه، صحّة إطلاق الحجّة الميزانية على القطع، فقال ما هذا لفظه: «و ممّا ذكرنا من دخل القطع جعلاً في التّنجز، يظهر صحّة إطلاق الحجّة عليه بالمعنى المتعارف في عرف أهل الميزان، لكونه واسطةً في التّنجز في القياس المطلوب منه، تنجز الحكم بالقطع، كما يظهر صحّة إطلاق الحجّة

عليه في باب الأدلة إن أريد منها ما يتنجز الواقع. نعم، إن أريد منها ما يثبت الحكم الفعلي بعنوان أنه الواقع، فلا يطلق عليه الحجّة؛ إذ القطع بالحكم عين ثبوت الواقع لدى القاطع، فلا يكون علة لثبوت الواقع وللتّصديق به»^(١).

و فيه: منع من حيث المبنى و البناء، أمّا المبنى، فلما سيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالى.

و أمّا البناء، فلعدم صحّة إطلاق الحجّة الميزانيّة على القطع حتّى على المبنى المذكور - أيضاً - إذ الحجّة هو الأوسط الذي لا بدّ أن يكون بينه و بين الأكبر ربط تكوينيّ عليّ و معلوليّ.

و من المعلوم: أنه لا ربط كذلك بين القطع و بين الحجّة، بمعنى: التّنجيز على مسلك هذا المحقّق رحمته بل هو ثابت له من قبل التّباني و الإمضاء.

نعم، يصحّ إطلاق الحجّة الأصوليّة على القطع بناءً على هذا المسلك - أيضاً - فيكون منجزاً للواقع عند الإصابة ولو جعلاً و اعتباراً و من ناحية التّباني.

فأقول بعدم صحّة إطلاق الحجّة الأصوليّة بالمعنى المعروف في باب الأدلة، عليه، كما عن شيخنا الأستاذ الآملي رحمته، لم يظهر وجهه، و الظاهر عدم المنع من هذا الإطلاق ولو كان التّنجيز ثابتاً له من ناحية تباني العقلاء، فبه يكون القطع منجزاً للواقع عند الإصابة، و لا يعتبر أزيد من ذلك في الحجّة باصطلاح الأصول.

و أمّا ما التزم به المحقّق الإصفهاني رحمته في ذيل كلامه المتقدّم من قوله رحمته: «نعم، إن أريد منها (الحجّة في باب الأدلة) ما يثبت الحكم الفعلي بعنوان أنه الواقع،

فلا يطلق عليه (القطع) الحجة؛ إذ القطع بالحكم عين ثبوت الواقع لدى القاطع، فلا يكون علّة لثبوت الواقع».

ففيه: أنّ القطع بالحكم على مسلكه تتبع ليس عين ثبوت الواقع، بل يكون مابه يثبت الواقع و ينجز، كيف، و أنّه لو كان عين ثبوته في عالم الإبراز وصقع الإثبات، لما احتاج إلى جعل المنجزية بتباني العقلاء و تصويب الشرع، و إلاّ لزم إثبات ما يكون ثابتاً في التكوين بمعونة التنزيل، و هذا كما ترى.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

﴿ وجوب متابعة القطع ﴾

﴿ الأمر الثالث: وجوب متابعة القطع و العمل به ﴾

و لا يخفى: أنّ البحث هنا يقع في القطع الطريقي، و أمّا القطع الموضوعي، فسيجيء البحث عنه في الأمر الخامس، فانتظر.

فنقول: إنّ الكلام هنا يقع في ثلاث جهات :

الأولى: في طريقيّة القطع.

الثانية: في حجّة القطع.

الثالثة: في إمكان الردع عن العمل به و عدم إمكانه.

أمّا الأولى: فلاريب، أنّ الطريقيّة و الكشف يكون من آثار القطع و لوازمه، سواء كان من لوازم ماهيته المجعولة، بناءً على أصالة الماهيّة؛ أو كان من لوازم وجوده المجعول، بناءً على أصالة الوجود، فع القول بأصالة الوجود و اعتباريّة

الماهية لا ينبغي أن يقال: بأنَّ الطَّريقية والكشف من آثار ماهية القطع و هو القطع بالحمل الأولي، بل تكون حينئذٍ من آثار وجوده و هو القطع بالحمل الشائع، كما أنه مع القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود لا ينبغي أن يقال: بأنها من آثار الوجود، وهذا أوضح من أن يخفى.

وكذلك لا ينبغي أن يقال: أيضاً، بأنَّ الطَّريقية والكشف من آثار ماهية القطع غير المجعولة حتى بناءً على القول بأصالة الماهية؛ إذ هي قبل الجعل لا أثر لها وليست إلا مفهوماً.

و بالجملة: لاجمال لإطلاق القول بأنَّ الطَّريقية والكشف من لوازم الوجود، كما عن الإمام الرّاحل رحمته (١)، أو من لوازم الماهية و آثارها.

ثمّ أعلم، أن كاشفية القطع عن الواقع التي تكون من آثاره، لا تلازم الإصابة، بل ربما لا يصيب الواقع، كما لا يخفى، فما هو أثر القطع ليس إلا الكشف عن الواقع الأعمّ من الواقعي أو الزّعمي، وهذا لا ينفك عن القطع، بحيث يصح أن يقال: إنّ الطَّريقية والكاشفية من ذاتيات القطع، لا بمعنى لوازم الماهية قبال لوازم الوجود، بل بمعنى: أنها من آثار حقيقة القطع المتحققة للقاطع غير المنفكة عنها، سواء كانت تلك الحقيقة المتحققة ماهية، بناءً على أصلتها، أو وجوداً، بناءً على أصلتها، كما يصح أن يقال: إنه لاجمال لورود الجعل الحقيقي التكويني في طريقيته وكاشفيته، لا بسيطاً و لا مركباً، بل هي تنجعل بجعل نفس القطع.

و عليه: فإنكار ذلك، كما عن الإمام الرّاحل رحمته معللاً بقوله: «و القطع قد

يصيب وقد لا يصيب، و معه كيف يمكن عدّ الكاشفة من ذاتياته»^(١) ممّا لم يظهر وجهه، فليتأمل جيّداً.

أضف إلى ذلك، ما عرفت: من عدم اعتبار الإصابة في طريقة القطع، بل هو طريق مطلقاً، أصاب أم لم يصب.

نعم، هو هو اعترف بعدم تعلّق الجعل التشريعي بالكاشفة، ولقد أجاد في ذلك، حيث قال: «نعم، أصل المدعى و هو عدم تعلّق الجعل التشريعي به صحيح بلامرية، فإنّ الجعل التشريعي لا معنى لتعلّقه بما هو لازم وجود الشيء، فلا معنى لجعل النار حارة، و الشمس مشرقة تشريعاً؛ لأنّها من لوازم وجودهما المحقّقين تكويناً، و القطع - أيضاً - طريق تكويني و كاشف بحسب وجوده، و لا يتعلّق الجعل التشريعي به للزوم اللغوية، و كونه من قبيل تحصيل الحاصل»^(٢).

و الإنصاف: أنّه لا فرق بين الجعل التكويني و التشريعي، فلا مجال لكل واحد منها في أمثال المقام؛ أمّا الجعل التكويني، فلأجل كون الكاشفة من لوازم ذات القطع، فبجعله تنجعل هي قهراً^(٣)؛ و أمّا الجعل التشريعي، فللزوم اللغوية و كونه من قبيل تحصيل الحاصل، كما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمه الله.

ثمّ إنّ يظهر من المحقّق النّائبي رحمه الله أنّ حقيقة القطع ليست إلّا نفس الطّريقة

(١) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨٤

(٢) أنوار الهداية: ج ١، ص ٣٨.

(٣) و إن شئت، فقل: إنّ مناط الافتقار إلى الجعل التكويني هو الإمكان، فلا جعل في مورد الوجوب أو الإمتناع، و واضح، أنّ القطع - حيث حصل - واجب الطّريقة و لازم الكاشفة لاممكنها.

والكاشفيّة؛ ولذا لا يعقل الجعل فيه أصلاً، حيث قال - بعد تصريحه أولاً: بأنّ الطّريقيّة من لوازم ذات القطع كزوجيّة الأربعة - ما هذا لفظه: «بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع»^(١).

وكذا يظهر ذلك من المحقّق العراقي رحمته حيث قال: «فإنّ القطع من جهة كونه بذاته وحققيقته عين انكشاف الواقع...»^(٢).

وتبعهما بعض الأعاضم رحمته حيث قال: «إنّ حقيقة القطع هو نفس الإنكشاف و ذاته، فلا يعقل الجعل فيه أصلاً...»^(٣).

ولكن لا يمكن المساعدة على هذه المقالة؛ وذلك، لأنّ القطع هو العلم، والعلم إمّا يكون من سنخ المقولة وهي - بناءً على المشهور - كيف نفسانيّ، و - بناءً على غيره - فعل أو انفعال أو تحوّل، وإمّا يكون من سنخ آخر فوق المقولة، كالوجود؛ ولذا ورد في الحديث «العلم نور ربّانيّ يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء من عباده»^(٤). و نتيجة ذلك: أنّه ليس القطع و العلم عين الطّريقيّة و الكاشفيّة، بل و ليست جزءاً له - أيضاً - كما لا يخفى، وإمّا هي من آثار حقيقة القطع و العلم.

و إن شئت، فقل: العلم نور، فكما أنّ النور هو الظّاهر بالذّات و المظهر للغير، كذلك العلم، فإنّه هو الظّاهر بذاته و هو عين المعلوم بالذّات، و المظهر لغيره و هو المعلوم بالعرض.

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٦ و ٧.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٦.

(٣) مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٥.

(٤) شرح أصول الكافي: ج ٢، ص ٧٩.

أو فقل: إنّ العلم هو ما ينكشف به الواقع، لانفس انكشافه، بمعنى: أنّه هو المعلوم بالذات الذي ينكشف به المعلوم بالعرض، فانكشافه ذاتي، وانكشاف الغير به عرضي.

و لا ريب: أنّ كون القطع انكشافاً بذاته، لا يستلزم كونه عين انكشاف الغير به، بل انكشاف الغير به يكون من آثاره و لوازمه غير منفكة عنه، كالنور حيث يكون ظاهراً بالذات و ليس عين الإظهار للغير، بل الإظهار يكون من اللوازم و الآثار. فتحصل: أنّه ليس القطع عين الطريقيّة و انكشاف الغير، بل يكون أمراً منكشفاً بذاته يتطرّق به إلى الغير و ينكشف الغير به؛ و لعلّه لأجل ذلك لم يجزم المحقق الثائني عليه السلام بالعينيّة و قال: «بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع».

و من العجب العجائب، أنّ بعض الأعظم عليه السلام مع أنّه قائل - تبعاً للمحقق الثائني - بكون طريقيّة القطع عين ذاته، و لذلك لا يتطرّق إليه الجعل، نظراً إلى أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، قال عليه السلام في مبحث القطع الموضوعي - بعد توضيح أنّ القطع من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة - ما ينافي ذلك، و إليك نصّ كلامه: «قلل العلم جهتان: الأولى: كونه من الصفات المتأصلة و له تحقّق واقعي؛ الثانية: كونه متعلّقاً بالغير و كاشفاً عنه، فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الأولى، و قد يكون مأخوذاً في الموضوع بملاحظة الجهة الثانية»^(١).

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى (طريقيّة القطع).

أما الجهة الثانية (حجّة القطع الطريقي) فقد اختلفت آراء بين الأعلام في

وجه حجّة القطع الطّريقيّ، بمعنى: منجزيّته عند المطابقة و معذريّته عند المخالفة؛
بمجموع الأقوال فيه ثلاثة :

الأوّل: بناء العقلاء و قرارهم، فحينئذٍ تكون قضيّة «القطع حجة» من
المشهورات و القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء، نظير قضيّة «العدل حسن» و
«الظلم قبيح».

فلا يخفى: أنّ منشأ هذا البناء من العقلاء أمران: أحدهما: حفظ النّظام؛
ثانيهما: إبقاء النّوع، و قد أمضاه الشّرع الأنور ولو بعدم الرّدع، فيجب إتباعه، و هذا
كحجّته خبر الثّقة أو الظّهور أو الشّهرة أو الإجماع المنقول في الجملة.

القول الثّاني: حكم العقل و إلزامه، بمعنى: أنّه يحكم و يأمر بالعمل على وفق
القطع، كما يحكم و يأمر المولى المطاع، بفعل كذا و كذا، تشريعاً.
و بعبارة أخرى: العقل يأمر هنا و يوجب العمل بالقطع، و ينهى و يحرم
مخالفته، و يحكم باستحقاق المثوبة عند الموافقة، و العقوبة لدى المخالفة، كما يأمر المولى
المطاع و ينهى.

القول الثّالث: كون الحجّية من آثار القطع و لوازمه العقليّة التي يدركه العقل،
بمعنى: أنّ العقل يدرك حسن الموافقة و قبح المخالفة، و يدرك حسن العقوبة و صحتها
في المخالفة، و عدم الحسن و الصّحّة في الموافقة بلا بعث و زجر و بلا إلزام و حكم.
فإذا قطعنا بوجوب شيء، كالصّلاة، أو حرّمته، كشرب الخمر شرعاً، يدرك
عقلنا بعد إحراز ذلك الحكم الشرعيّ، أنّ موافقته و امتثاله موجب للسّعادة، و أنّ
مخالفته و عصيانه موجب للشّقاوة، من دون بعث أو زجر، و من دون أمر أو نهى، إنّما

الأمر أو النهي يكون من ناحية الشرع، متعلقاً بالصلاة أو بشرب الخمر.^(١)

هذا هي الأقوال في المسألة، و الصواب هو القول الثالث، كما يظهر ذلك من المحقق الخراساني رحمته الله^(٢) و باقي الأقوال مردود.

أما القول الأول: فلأن الحجية تكون ثابتة للقطع و لو في زمن لم يكن فيه إلا واحد من البشر، فلا يعتبر فيها وجود العقلاء فضلاً عن قرارهم و بناءهم و تطابق أنظارهم و آراءهم حفظاً للنظام و إبقاءً للنوع؛ على أن القطع قديتعلق بأمور غير دخيلة في النظام و بقاء النوع، ككثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بأمور عبادية لانظامية، كالقصاص و الحدود و الذيات، و لامالية، كالخمس و الزكات.

و أما القول الثاني: فلأن العقل مطلقاً لاشأن له إلا الإدراك فقط، نظرياً كان أو عملياً، فلاحكم له و ليس هو بأمرو ناه أو باعث و زاجر، ثم إنه قد انقذح مما اخترناه من القول الثالث، أن حجية القطع لا تكون بجعل جاعل، كطريقته و إن كانت من آثار وجوده، فالقطع واجب الحجية، ممتنع اللاحجية، و ما عن الإمام الزاحل رحمته الله من قوله: «إن آثار الوجود مطلقاً مجعولة»^(٣) و قوله: «و أما الوجود فلم يكن في بقعة الإمكان شيء منه غير معلل» و قوله: «بل لازم الوجود أي الذي من سنخ الوجود مطلقاً مجعول معلل»^(٤) ممنوع بما ورد عن القوم من أن «الذاتي لا يعلل» فإن

(١) و بالجملة: إن القضايا العقلية، كالقضايا العقلانية، من المشهورات باصطلاح الميزان التي تطابقت عليها آراء العقلاء و تسالموا عليها حفظاً للنظام و إبقاءً للنوع، فكما لاحكم و لابعث و لازجر في القضايا العقلانية، كذلك لاحكم و لإلزام من العقل في القضايا العقلية.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٨

(٣) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨٥.

(٤) أنوار الهداية: ج ١، ص ٧٤ و ٧٥.

مقصودهم هو أنّ الذّاق لا يحتاج إلى علة أخرى وراء علة الذّات ولا إلى علية أخرى، ولا تأثير آخر ولو من ناحية علة الذّات، بل ينبغي بنفس جعل الذّات لكونه ممّا لا يمكن انفكاكه عن الذّات، و عليه، فاللّازم مطلقاً ولو كان لازم الوجود لا يكون معللاً، بل ينبغي بجعل الملزوم. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

أما الجهة الثالثة (إمكان الردع عن العمل بالقطع و عدم إمكانه) فالتّحقيق: أنّه لا مجال للمنع الشرعيّ عن العمل بالقطع و تأثيره، إذ هذا نظير المنع التشريعيّ عن تأثير النار و الماء في الحرارة و البرودة، فكما أنّه لا يعقل هناك، فكذلك المقام.

على أنّه يلزم من المنع، اجتماع الضّدين، إمّا في الإعتقاد، سواء أصاب أم لم يصب، أو في الواقع إذا أصاب، هذا بناءً على القول بتضادّ الأحكام، كما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمته الله (١) أو يلزم منه اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، كاجتماع إرادة المحتمية الإيجابية مع التّحريميّة بالنّسبة إلى «صلاة الجمعة» مثلاً، وهذا بناءً على عدم تضادّ الأحكام، لكونها أموراً اعتباريّة لاحقائق خارجيّة، كما ذهب إليه الإمام الرّاحل رحمته الله (٢).

هذا، و لكن قد يقال: إنّ الظّنّ القياسيّ - بناءً على الإنسداد و كون نتيجة مقدّمات الحكمة، هي الحكومة - يكون كالقطع في وجوب المتابعة و الآثار الأخر، مع أنّ الشّرع الأنور منع من العمل به، و الأصحاب متسالمون على بطلان العمل بالقياس و يقولون: «أمّا القياس فليس من مذهبنا»، و لم يقل أحد بعدم جواز المنع،

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٨

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨٥

وبلزوم اجتماع الضدين، أو الإرادتين المختلفتين هناك، فلم يقولون: بعدم جوازه
وبلزوم ما ذكر من المحذور هنا.

و فيه: أنه لا مجال لمقايسة القطع بالظن القياسي؛ إذ الحجية والمنجزية في
القطع - لتامة الإنكشاف فيه و عدم المجال لتطرق الجعل و الاعتبار - تكون
تنجزية، فلا يمكن تعلق الردع الشرعي به، و هذا بخلاف الظن القياسي، فحجيته و
منجزيته - لكون كشفه ناقصاً و إمكان تطرق الجعل و الاعتبار إليه - تكون تعليقية
منوطة بعدم ورود ردع شرعي على خلافه، فلاحجية له مع الردع.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال في تقريب
وجه عدم صحة المقايسة، ما هذا لفظه: «لأن حكم العقل بوجوب متابعة الظن
تعلقي، منوط بعدم حكم الشرع على خلافه، فلاحكم للعقل بوجوب المتابعة بعد
ماورد عن الشارع عدم جوازها، و هذا بخلاف القطع، و الفرق أن القطع كشف تام و
هو المنجز تنجزاً، و أما الظن هو كشف ناقص، بمعنى: أن الحكم العقلي فيه يكون في
طول الحكم الشرعي و هو المنجز تعليقاً، و مفاده أنه يجب متابعة الظن لو لم يكن
هناك حكم شرعي على خلافه»^(١).

﴿ التَّجْرِي ﴾

﴿ الأمر الرابع : التجري ﴾

يقع البحث عن التجري في جهات أربعة :

الجهة الأولى: في الإحتمالات المتصورة في المسألة و هي ثلاثة :

الإحتمال الأول: مسألة التجري أصولية.

الإحتمال الثاني: أنها فقهية.

الإحتمال الثالث: أنها كلامية.

الجهة الثانية: في أن المتجري، هل يستحق العقوبة كالعاصي، أم لا؟

الجهة الثالثة: في أن الفعل المتجري به، هل يخرج عما كان هو عليه لولا

التجري، أم لا؟

الجهة الرابعة: في أقسام التجري.

أما الجهة الأولى: ففي احتمال كون المسألة أصولية - نظراً إلى أنه تقع نتيجة

البحث عن التجري في طريق استنباط الحكم الفرعي - تقارب أربعة :

التقريب الأول: أن البحث عنه راجع إلى أن التجري، هل يوجب تغير الواقع

و انقلابه عما كان عليه و تعنونه بعنوان «المبغوض و الحرام» شرعاً، أم لا؟

و إن شئت، فعبر: أن البحث عنه راجع إلى أن الفعل المتجري به، هل يصير

حراماً و مبغوضاً، أم لا؟ و أنت ترى، أن نتيجة هذا البحث هو استنباط الحكم الفرعي

و هي الحرمة، فيقال: هذا عمل متجري به، و كل عمل متجري به حرام، فهذا حرام.

و فيه: أن البحث لو كان كذلك، لكانت المسألة فقهية، نظير البحث في أن غليان العصير العنبي، هل يوجب حرمة، أم لا؟ أو هل يوجب نجاسته، أم لا؟ إذ لا يخفى عليك، أن البحث في كلتا المسألتين يكون عن أحكام فعل المكلف.

التقريب الثاني: أن البحث عن التجري صورته هكذا، هل يكون فعل الشيء المقطوع حرمة، قبيحاً للتجري، أم لا؟ فإذا حكم بالقبح عقلاً، وصل الدور إلى الملازمة والحكم شرعاً بالحرمة من باب أن «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع» فالبحث حينئذ يكون عن الملازمة، فيندرج في الأصول، كسائر موارد الملازمات العقلية المستقلة و غير المستقلة، من مسائل الإجزاء و مقدمة الواجب و اجتماع الأمر و النهي و دلالة النهي على الفساد و الضد.

و قد أورد على هذا التقريب أولاً: بأن قاعدة الملازمة غير تامة؛ إذ ربما يدرك العقل قبح شيء و يراه شراً مكروهاً، و هو حسن و خير واقعاً، ملائم مطلوب حقيقة، كما ربما يعكس الأمر، فيدرك العقل حسن شيء و يراه خيراً مطلوباً، و هو قبيح و شراً واقعاً، و إلى هذا أشار قول الله تعالى: ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً و هو خير لكم و عسى أن تحببوا شيئاً و هو شر لكم﴾^(١).

و السر فيه: قصور العقل و عدم علمه و إدراكه المحيط النافذ، كما أشار إليه الكتاب و هو قول الله عزّ وجلّ في ذيل الآية المتقدمة: ﴿والله يعلم و أنتم لا تعلمون﴾، وكذا السنة و هو ماورد في الأخبار: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»^(٢).

(١) البقرة (٢)، الآية ٢١٦.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٧، ص ٢٦٢.

و ثانياً: لو تَمَّت القاعدة^(١)، لكانت في محور علل الأحكام و مبادئها، من المصالح و المفاسد، فلو حكم العقل و أدرك مصلحة تامة ملزمة كامنّة في فعل بلامزاحم، حكم الشرع - أيضاً - بوجوبه، كما أنّه لو أدرك مفسدة تامة ملزمة كامنّة بلامزاحم، حكم الشرع - أيضاً - بحرمته، و أمّا محور معاليل الأحكام، كحسن الإطاعة و الإتيان و قبح المخالفة و العصيان، فلاملازمة في البين.

و لا يخفى: أنّ التّجريّ كالعصيان - أيضاً - يكون في محور المعاليل، فتنتفي الملازمة بين حكم العقل بقبح التّجريّ، و بين حكم الشرع بحرمته؛ و لأجل ذا لا يندرج مسألة التّجريّ في باب الملازمات العقلية المبحوث عنها في علم الأصول كي يوجب ذلك كونها من المسائل الأصولية.

و الوجه في عدم الملازمة هنا لزوم التسلسل، كما هو الوجه في عدم الملازمة في باب العصيان.

توضيحه: أنّه لو قلنا: بثبوت الملازمة في باب العصيان، بمعنى: تعلّق النهي المولوي الشرعيّ المستكشف من حكم العقل بقبح العصيان، لزم أن يكون مخالفة ذلك النهي قبيحاً عقلاً و منهيّاً شرعاً - أيضاً - بقاعدة الملازمة، فيجيء نهي آخر ثانٍ، و هذا الثاني - أيضاً - مخالفته قبيح عقلاً موجبة للعقوبة، فتكون منهيّاً شرعاً - أيضاً - بقاعدة الملازمة فيجيء نهي آخر ثالث، و هكذا حتّى يتسلسل.

و هذا الكلام بعينه يجري في باب التّجريّ - أيضاً - ضرورة، أنّه إذا حكم العقل بقبح التّجريّ - لما فيه من الجرأة على المولى - فقتضى الملازمة هو تعلّق النهي الشرعيّ المولوي به.

و لا ريب: أن التجري بالنسبة إلى هذا النهي - أيضاً - قبيح عقلاً فيكون منهياً شرعاً بحكم الملازمة، فيجىء هنا نهى آخر ثانٍ و هذا الثاني - أيضاً - يحكم العقل بقبح التجري، فيكون حراماً شرعاً فيجىء نهى آخر ثالث و هكذا.

و ثالثاً: أن قاعدة الملازمة ليست مبحوثاً عنها هنا كي يسندرج المقام في المسألة الأصولية؛ إذ المبحوث عنه هنا هي مسألة أن التجري، هل يكون قبيحاً، أو لا؟ و هذا أجنبى عن المسألة الأصولية، لكونه بحثاً عن مبادئها.

التقريب الثالث: أن البحث عن التجري راجع إلى أنه، هل يوجب تحقق مفسدة في الفعل المتجرى به فيستتبع حكماً شرعياً مولوياً و هي الحرمة، أم لا؟ فقتضاه هو كون المسألة من المسائل الأصولية؛ لوقوع نتیجتها في استنباط الحكم الشرعي الفرعي.

و فيه: أن البحث عن التجري بالنهج المذكور هو بعينه، بحث عنه في الجهة الثالثة الآتية و هي، هل الفعل المتجرى به يخرج بالتجري عما كان عليه بدونه، أم لا؟ أو هل التجري يغير الفعل المتجرى به و يخرج عما هو عليه فيجعله ذا مفسدة بعد أن لم يكن كذلك، أم لا؟ أو هل التجري يكون من العناوين الثانوية المولدة المستتبعة للأحكام الشرعية، كعنوان الإستشفاء في الخمر الموجب لحليته، أم يكون من العناوين القصدية غير المولدة، بمعنى: غير المغيرة للواقع عما هو عليه، كالتعظيم و الإهانة بالنسبة إلى القيام و نحوه؟ و سيجيء التحقيق في ذلك إن شاء الله.

التقريب الرابع: مذكره المحقق النائيني رحمته و جعله من مستندات القائل باستحقاق المتجرى للعقاب، محضه^(١): أن البحث عن التجري صورته هكذا، هل

الخطابات الشرعية الأولية تعمّ صورتها مصادفة القطع للواقع و مخالفتها، أم لا؟
وجهان: فعلى الأول: يندرج المتجرّي في عموم الخطابات الشرعية حقيقة؛ و على
الثاني لا يندرج، كما هو واضح، فالبحث حينئذ يكون عن عموم الخطابات و عدمه،
فيصير أصولياً.

و فيه: أنّ البحث الأصوليّ و المسألة الأصوليّة في الإطلاقات أو العمومات،
ليس إلّا عن حجّيتها، و مرجعه إلى البحث عن حجّية الظهورات، فيقال - على نحو
مفاد كان الناقصة - يكون العموم أو الإطلاق حجّة؛ أو يقال - على نحو الهلّة
المركبة - هل العموم أو الإطلاق حجّة، أم لا؟

و أمّا البحث عن مفاد الإطلاق أو العموم أو عن وجودهما في مورد على نحو
مفاد «ما الشارحة» أو «الهلّة البسيطة» فليس أصولياً، كما هو واضح، فهل يمكن أن
يقال: مثلاً، إنّ البحث عن شمول إطلاق: ﴿أحلّ الله البيع﴾ للبيع الفعليّ و هو المعاطاة
و عدم شموله له يكون أصولياً؟ أو يقال: مثلاً، إنّ البحث عن شمول عموم: ﴿أوفوا
بالعقود﴾ للبيع المنعقد بلفظ غير عربيّة و عدم شموله له، يكون أصولياً؟

و لقد أجاد الإمام الزّاحل رحمه الله فيما أفاده في المقام، ردّاً على مقالة المحقّق النّائبي رحمه الله
حيث قال: «فيه ما لا يخفى: فإنّ دعوى إطلاق الخطاب و عمومه لا يدرج المسألة في
سلك المسائل الأصوليّة، فإنّها بحث صغرويّ مندرج في الفقهيّات، و قد عرفت: أنّ
المسائل الأصوليّة هي الكبريات المستنتجة لكليّات الفروع، كالبحث عن حجّية
أصالة العموم و الإطلاق، لا البحث عن شمولها لموضوع؛ و لو كان البحث الكذائيّ من
المسائل الأصوليّة، للزم إدراج جلّ المسائل الفقهيّة في الأصول، فإنّه قلّمّا يتفق في

مسألة من المسائل الفقهيّة أن لا يقع البحث عن الإطلاق و العموم بالنسبة إلى بعض الموضوعات المشكوكة، و لعمرى أن ما وقع منه لا يخلو من غرابة»^(١).

هذا كله في الإحتمال الأوّل (كون المسألة أصوليّة).

الإحتمال الثاني (كون المسألة فقهيّة) فقد انقذ بما ذكرنا: من أن قاعدة الملازمة بين الحكم العقليّ و الحكم الشرعيّ لو تمّت، لكانت في سلسلة المبادي و العلل لا المعاليل، و أنّه لا يعقل كون المسألة فقهيّة بأن يبحث و يقال: هل التجري حرام شرعاً، أم لا؟ لما عرفت من لزوم تعدّد العقوبة و لزوم التسلسل.

الإحتمال الثالث (كون المسألة كلاميّة) لا يخفى: أن هذا الإحتمال له مجال واسع؛ ضرورة، أن البحث عن التجري راجع حقيقة إلى البحث عن القبح و استحقاق الذمّ و العقوبة و عدمها، و هذا بحث كلامي.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى (احتمال كون المسألة أصوليّة أو فقهيّة أو كلاميّة).

أمّا الجهة الثانية (أنّ التجري، هل هو كالعاصي يستحقّ العقوبة، أم لا؟) فنقول: - بعد تتبّع الأقوال و التّفكّر فيها كثيراً - إنّ التجري لا يستلزم العقوبة نوع عقوبة العاصي، و لا يستلزم الجحيم و النار نحو جحيم العاصي و ناره.

توضيح ذلك: أنّ التجري و المعصية بينهما جهة اشتراك و هي الجرأة على المولى و الخروج من رسم العبوديّة و العزم على العصيان و أمثال هذه العناوين؛ وجهة امتياز و هي انطباق عنوان المخالفة على المعصية دون التجري.

و لا ريب: أنه لو فرض حكم العقل بقبح التجري و استحقاق العقوبة عليه، فلا بد أن يكون هذا الحكم بملاك مشترك بينه و بين المعصية، كأحد العناوين المتقدمة، لا بملاك يختص بالتجري و يمتاز به عن المعصية و هو عدم انطباق عنوان المخالفة عليه.

و من الواضح: أنه لو كانت الجهة المشتركة بينهما ملاكاً مستقلاً للقبح و استحقاق العقوبة، لزم القول بتعدد الإستحقاق في صورة المصادفة و تحقق المعصية؛ وذلك، لأنّ معصية المولى ممّا لا ريب في كونه علّة مستقلة للقبح و الإستحقاق، فإذا لو قلنا: بكون الجهة المشتركة - أيضاً - علّة مستقلة، يوجب ذلك، اجتماع العلّتين لاستحقاق العقوبة في صورة العصيان، فيتعدّد الإستحقاق، و هذا ممّا لم يقل به أحد.

و نتيجة ذلك؛ أنّ التجري ليس كالعصيان، و المتجري ليس كالعاصي في استحقاق العقوبة.

مركز تحقيق التراث

نعم، هنا بحوث دقيقة عقلية، تنتج تعدّد الإستحقاق حسب تعدّد عوالم النّار و الجنّة بتعدّد ما في الإنسان من الأعمال و الأخلاق و العقائد الحقّة أو الباطلة، فيمكن أن يكون للتجري عقاب مناسب له، لكنّها لا تسعها المباحث الأصوليّة، فراجع إلى محالّها و مظانّها المعهودة.

فتحصل: أنّ ملاك العقوبات هي مخالفة المولى في أوامره و نواهيه و هو تمام الموضوع في التّقييب و التّعذيب؛ و أنت ترى، أنّ هذا ملاك يختصّ بالعصيان، لا مشترك بينه و بين التجري كي يقال: باستحقاق العقوبة فيه، أيضاً.^(١)

هذا، و لكن خالف المحقّق العراقي رحمته في ذلك، فقال: «تمام المناط في القبح

الفعليّ و استحقاق العقوبة، إنّما هو عنوان الطغيان المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبعوضاً للمولى و معصية له، الأعمّ من المصادف و غيره»^(١).

و حاصل كلامه عليه السلام : هو أنّ تمام الموضوع في التّقييح و التعذيب هي الجهة المشتركة بين العصيان و التجزي و هي عنوان الهتك أو الطغيان أو الجرأة أو العزم على العصيان أو نحوها، لا الجهة المميّزة و هي مخالفة المولى في صورة المصادفة و تحقّق المعصية، كما صرح عليه السلام بذلك في موضع آخر من كلامه عليه السلام فقال: «إنّ التّقييح و العقوبة إنّما يكونان على عنوان التّمرد و الطغيان و إبراز الجرأة على المولى الذي هو جامع بين التجزي و العصيان، لا على خصوص عنوان التجزي أو العصيان»^(٢).

و قد عرفت ما فيه من الإشكال على ما قال به الإمام الزّاحل عليه السلام من أنّه: «لا إشكال في حكم العقل بقبح مخالفة أمر المولى و نهيه مع الإختيار، و العقلاء مطبقون على صحّة المؤاخذه على مخالفة المولى بترك ما أمره و ارتكاب ما نهى عنه. ولا ريب: أنّ تمام الموضوع في التّقييح هو المخالفة فقط من غير نظر إلى عناوين آخر كهتكه... كما أنّها تمام الموضوع - أيضاً - عند العقلاء...»^(٣).

و بالجملة: لا دخل و لا موضوعيّة لمثل الهتك، أو الخروج عن رسم العبوديّة أو العزم على العصيان أو نحوها، في استحقاق العقوبة، بل الهتك ليس من لوازم التجزي و المعصية؛ و أمّا العزم على العصيان فهو من الأفعال الجنائيّة الموجبة لاستحقاق الملامة و المذمّة، لا المؤاخذه و العقوبة المترتبة على المعصية، و قد أشرنا

(١) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٣١.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٣٥.

(٣) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٨٩ و ٩٠.

إلى تعدّد عوالم النار التي توجب تعدّد استحقاق العقاب و هي مسألة أخرى لايسعها البحوث الأصوليّة.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدّم تمسك بوجه آخر لإثبات أنّ المتجرّي لا يستحق العقوبة، كما يستحقّها العاصي، حاصله: أنّ دعوى استحقاق المتجرّي للعقاب، منوطة بدعوى أخرى و هي دعوى وحدة المناط لاستحقاق العقاب في المتجرّي و العاصي و هو القبح الفاعليّ، سواء كان هناك قبح فعليّ - أيضاً - أم لم يكن؛ و أنت ترى، أنّ المناط في استحقاق العقاب و إن كان هو القبح الفاعليّ، لكنّه ليس مناطاً مطلقاً، بل مختصّ بما إذا كان متولّداً من القبح الفعليّ، و أمّا المتولّد من سوء السريرة فلا، و كم فرق بينهما؟^(١)

وفيه: أولاً: أنّ دعوى وحدة المناط لاستحقاق العقاب في المتجرّي و العاصي ممنوعة؛ إذ المدّعي للإستحقاق في التّجرّي، إنّما يقول به: بمنط هتك الحرمة أو الجراءة على المولى أو الخروج عن زيّ العبوديّة أو نحوها من سائر العناوين و لو لم تتحقّق المصادفة، بخلاف الإستحقاق في العاصي، فإنّه بملاك المخالفة للأوامر أو النّواهي المجمولة، كما لا يخفى.

و ثانياً: لو سلّم ذلك، لما كان الفرق بين القبح الفاعليّ المتولّد من القبح الفعليّ، و بين القبح الفاعليّ المتولّد من سوء السريرة و خبث الباطن؛ إذ التّجرّي عند مدّعي الإستحقاق عنوان مستقلّ و موضوع برأسه من أيّ منشأ نشأ و حصل، فلا يجدي عنده ذلك الفرق.

و عليه: فالصّواب في وجه عدم استحقاق المتجرّي للعقاب هو لزوم تعدّد العقاب في فرض المصادفة و المعصية بالتّقريب الّذي ذكرناه سابقاً.
هذا تمام الكلام في الجهة الثانية (أنّ المتجرّي هل هو كالعاصي يستحقّ العقوبة، أم لا؟).

و قد عرفت: أنّ التّجرّي لا يوجب استحقاق المؤاخذه، و أنّ المتجرّي لا يستحقّ العقوبة نوع عقوبة العاصي.

و أمّا الجهة الثالثة (أنّ الفعل المتجرّي به، هل يخرج بالتّجرّي عمّا كان هو عليه، أم لا؟ بمعنى: أنّه هل يصير حراماً بعد ما كان حلالاً، أو يصير قبيحاً بعد ما كان حسناً، أم لا؟) ففيه وجهان: و الحقّ هو الثّاني، فلا يخرج الفعل المتجرّي به عمّا كان عليه، بل يبقى على ما هو من الأحكام.

و الدّليل عليه: بطلان دعوى الخروج و عدم البقاء؛ توضيحه: أنّ مدّعي الخروج قد استند إلى وجوه كلّها مردودة :

الأوّل: أنّ القطع بانطباق عنوان حسن ذي مصلحة ملزمة على شيء، يكون من موجبات حدوث المصلحة فيه و لو لم يكن ذلك الشيء من مصاديق ذلك العنوان واقعاً، وكذا القطع بانطباق عنوان قبيح ذي مفسدة ملزمة على شيء - كالقطع بخمريّة مائع - يكون من موجبات حدوث عنوان المفسدة في ذلك الشيء و لو لم يكن من مصاديقه واقعاً، كما هو المفروض في التّجرّي.

و نتيجة ذلك: أنّ الفعل المتجرّي به يصير حراماً بالعنوان الثّانوي، أو واجباً كذلك بعد ما كان مباحاً - مثلاً - بعنوانه الأوّل، فمقطوع الخمريّة (فيما إذا كان متعلّق

القطع موضوعاً) أو الحرمة (فيا إذا كان متعلق القطع حكماً) يصير حراماً بحدوث مفسدة فيه مع كونه ماءً مباحاً غير حرام.

و فيه: أنه لا شأن للقطع بالطريق، إلا الطريقية والمرآتية، ولا صنع له إلا المنجزية والمعدرية، كسائر الأمارات والطرق المعتبرة، فلا يكون دخيلاً في الملاكات مطلقاً، لا تمام الدخل ولا بعضه، ولا يكون من محدثات المناطات من المصالح والمفاسد، بل الملاكات تدور مدار نفس العمل حدوثاً وبقاءً، وجوداً وعدماً، فهل ينبغي لأحد أن يتفوه بأن القطع بخمرية الخل يوجب حدوث مفسدة الخمرية فيه؟ وهل يمكن أن يقال: القطع بكون هذا الماء سماً، يجعله سماً، و يوجب ترتب آثار السم عليه؟

هذا في القطع المتعلق بالموضوع، والأمر في القطع المتعلق بالحكم كذلك أيضاً - فهل ينبغي أن يقال: بأن القطع بحرمة الخل يجعله حراماً، أو القطع بحرمة الماء يوجب انقلابه من حكم الحلية إلى الحرمة بإحداث ملك الخمرية - مثلاً - فيها؟ وبالجملية: الملاك وهو المصلحة والمفسدة، أمر عيني تكويني مترتب على نفس العمل بلادخل للقطع فيه أصلاً، فلاك حرمة الخمر يكون في نفسه، وملاك وجوب الصلاة يكون في نفسها، ولا معنى لدخل القطع فيه. نعم، هو دخيل في التنجيز والتعذير فقط.

الوجه الثاني: أن التجري و ارتكاب مقطوع الخمرية - مثلاً - كاشف عن خبت باطن الفاعل و سوء سريرته، و كون المتجري في مقام الطغيان و هتك الحرمة، و هذا يوجب خبت الفعل عقلاً، فيحكم بحرمة شرعاً لقاعدة الملازمة.

و بعبارة أخرى: أن التجزي كاشف عن القبح الفاعلي فيوجب القبح الفعلي، بمعنى: أنه يوجب قبح فعل المتجرئ به عقلاً، و بمعونة قاعدة الملازمة يحكم بحرمة شرعاً، فيكون الفعل المتجرئ به حراماً بالعرض و العنوان الثانوي.

و فيه: أن خبث الفاعل غير خبث الفعل، فربّ فاعل يكون خبيثاً و لكن يفعل عملاً حسناً؛ و لذا يمكن أن يكون لخبث الفاعل و سوء سريرته، حرمة غير حرمة الفعل و عقوبة مسانحة لتلك الحرمة، غير عقوبة الفعل الحرام.

و إن شئت، فقل: إن القبح الفاعلي غير القبح الفعلي، كما أن الحسن الفاعل غير الحسن الفعلي، فربّ فاعل قبيح يفعل فعلاً حسناً، و كذا ربّ فاعل حسن يفعل فعلاً قبيحاً.

و نتيجة ذلك: أن قبح الفاعل لا يسري إلى الفعل، و لا يوجب صيرورته قبيحاً عقلاً كي يحرم شرعاً بمعونة الملازمة، فلا يثبت بهذا الوجه الثاني - أيضاً - حرمة الفعل المتجرئ به، مضافاً إلى أنه قد عرفت: عدم جريان قاعدة الملازمة في محور المعاليل و مسببات الأحكام، فلو تمت لكانت جارية في محور العلل و أسباب الأحكام.

الوجه الثالث: أن القطع بحسن الفعل أو بقبحه مما يحسنه و يقبحه، بحيث يصير ذلك الفعل حسناً أو قبيحاً عقلاً، فبمعونة قاعدة الملازمة يصير واجباً أو حراماً شرعاً، فيقال: إن القطع بقبح الفعل المتجرئ به يوجب قبحه عقلاً، فيحكم بحرمة شرعاً لقاعدة الملازمة.

و فيه: أن حقيقة هذا الوجه راجع إلى الوجه الأول، حيث إن القطع بقبح

الفعل لا يجعله قبيحاً، إلا إذا أوجب حدوث مفسدة فيه، وكذا القطع بحسنه لا يجعله حسناً، إلا إذا أوجب حدوث مصلحة فيه.

وقد عرفت: أن القطع الطريق ليس في وسعه إلا المنجزية أو المعذرية وأنه ليس دخيلاً في الملاكات مطلقاً، بل هي تدور مدار نفس العمل وجوداً وهدماً، حدوثاً وبقاءً.

هذا، ولكن أجاب المحقق الخراساني رحمته الله عن هذا الوجه الثالث بطريق آخر فقال، ما حاصله ^(١): أن العنوان المقبح أو المحسن، لابد وأن يكون ذاتياً استقلالياً، متعلقاً لإرادة المكلف، والقطع ليس كذلك، إذ هو - لاجل طريقيته - يكون عنواناً طارئاً آلياً؛ وعليه، فلا يكون من العناوين المقبحة أو المحسنة.

وبعبارة أخرى: الفعل المتجرى به في مثل مقطوع الخمرية أو الحرمة له عنوانان: أحدهما: ذاتي استقلالياً - ولو كان زعمياً غير واقعي - كعنوان الخمرية أو الحرمة، وبهذا العنوان يكون اختيارياً ملتفتاً إليه؛ ثانيهما: عرضي آلي كعنوان القطع في مقطوع الخمرية أو الحرمة، فلا يكون بهذا العنوان اختيارياً، ملتفتاً إليه غالباً، ومثل هذا العنوان، لا يمكن أن يكون من العناوين المحسنة الموجبة لحدوث الحسن، أو المقبحة الموجبة لحدوث القبح.

هذا، ولكن لا حاجة إلى هذا الطريق لإثبات عدم كون القطع من العناوين المحسنة والمقبحة؛ وذلك لجواز الإكتفاء في إثبات ذلك بطرق أخرى.

الأول: أنه لا يمكن اجتماع كون القطع، طريقيّاً آلياً مع كونه دخيلاً في الحسن أو

القبیح؛ إذ هما متناقضان، حيث إنَّ معنى الطَّريقِيَّة و الآلِيَّة هو أنَّه لاشأن للقطع إلَّا الكشف و الحكاية عن ذي الطَّريق على ما هو عليه، من الحسن أو القبح بلا دخل له فيها أصلاً، لاتماماً و لابعضاً، و أمَّا معنى كونه من الوجوه المحسَّنة أو المقبَّحة، هو عدم الكشف و الحكاية، بل التَّأثير و الدَّخالة بإحداث القبح أو الحسن في الفعل الَّذي هو مقطوع الوجوب أو الحرمة.

و بعبارة أخرى: معنى الآلِيَّة، بقاء الفعل على ما هو عليه من الحسن أو القبح و من الوجوب أو الحرمة، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلُّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم أو الصَّفة، و معنى كون القطع من الوجوه المقبَّحة أو المحسَّنة، عدم بقاء الفعل على ما هو عليه و حدوث تفاوت فيه بسبب تعلُّق القطع، و هذا تناقض.

الطَّريق الثَّاني: أنَّه لو كان القطع من العناوين المقبَّحة المولدة للقبیح في الفعل الَّذي تعلُّق به، لزم تعدُّد القبح و الحرمة و العقوبة في صورة المصادفة للواقع، و هذا مردود.

بيان ذلك: لاريب في أنَّ الفعل من جهة فرض مصادفة القطع للواقع يكون حراماً، قبيحاً، ذاتاً، و من جهة فرض تعلُّق القطع به يصير قبيحاً و بقاعدة الملازمة يصير حراماً - أيضاً -، و لازم ذلك، تعدُّد القبح و الحرمة، كما أنَّ لازم ذلك هو كون القطع طريقاً منجزاً بالنسبة إلى الحرمة الواقعيَّة الدَّائِية، و موضوعاً محققاً بالنسبة إلى الحرمة النَّاشئة من قبله بقاعدة الملازمة، و هذا كما ترى.

الطَّريق الثَّالث: أنَّ العنوان المقبَّح كالظلم، لابدَّ أن ينطبق على المعنون، و يحمل عليه حمل الكلِّي على الفرد، فيقال: ضرب اليتيم - مثلاً - ظلم. و من الواضح:

أنّ القطع لا ينطبق ولا يحمل على الفعل التجريّ به، فلا يقال: شرب الماء المقطوع
 خمريته - مثلاً - قطع و علم و معلوم بالذات، بل يقال: أنّه مقطوع و معلوم بالعرض.
 وإن شئت، فقل: القطع و العلم هو المعلوم بالذات، و الفعل التجريّ به هو
 المعلوم بالعرض، و لا ينطبق المعلوم بالذات على المعلوم بالعرض، فلا ينطبق القطع
 على الفعل التجريّ به و لا يكون عنواناً مقبّحاً. أو قل: القطع من صفات النفس، و
 التجريّ به عمل و فعل خارجي، فلا يمكن الإنطباق و الهووية عندئذٍ. أو قل: القطع
 عمل نفسي جانحي، و التجريّ به عمل عيني جارجي، فلا يمكن الإنطباق و الهووية
 بينها.

و كيف كان، عدم كون القطع من الوجوه المقبّحة أو المحسّنة في غاية الوضوح،
 لا يحتاج إلى الإطناب و الإطالة و جزأ البحث و الكلام إلى الإختيار و الإرادة، كما عن
 المحقّق الخراساني رحمته الله.

هذا كلّهُ، مضافاً إلى أنّ ما قال به رحمته الله من إثبات عدم اختياريّة القطع، و أنّه
 لذلك لا يكون من الوجوه المقبّحة، فيه نوع مغالطة؛ إذ المفروض أنّه رحمته الله استدلّ
 لإثبات ذلك بعدم كون الفعل التجريّ به بما هو مقطوع الحرمة اختياريّاً، فإنّ القاطع
 لا يقصده إلّا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعي الإستقلالي، لا بعنوانه الطاري الألي.
 و هذا الإستدلال، كما ترى، مشتمل على المغالطة، و وضع المقطوع به و هو
 الفعل التجريّ به، في الدليل، مكان القطع المعنون في الدّعوى، مع أنّه كان اللازم أن
 يثبت ابتداءً في الدليل، عدم اختياريّة القطع، و يستنتج عدم كونه من العناوين المقبّحة
 أو المحسّنة، ثمّ يستنتج بقاء الفعل التجريّ به على ما هو عليه و عدم حرمة، لعدم

اختيارية الفعل المتجرى به بما هو مقطوع.

اللهم إلا أن يريد ^{تجري} عدم اختياريته، لعدم اختيارية القطع، وهذا، كما ترى
أكل من القفاء.

ثم إن بعض الأعاضم ^{تجري} بعد ردّ مقالة المحقق الخراساني ^{تجري} في عدم إمكان
جعل القطع من العناوين المحسنة أو المقبحة، أقام برهاناً على ذلك سماه ^{تجري} برهاناً آخر
أبسط، فقال، ما حاصله ^(١): إن القبح المتوهم استتباعه للحكم الشرعي بمعونة قاعدة
الملازمة، إمّا يختصّ بعنوان التجري و مخالفة القطع، أو عامّ شامل للمعصية - أيضاً -
وكلا الفرضين ممنوع، أمّا فرض الاختصاص فلاّنه يرد عليه أولاً: بفساده و بطلانه
لمكان حكم العقل بالقبح في كلتا الصورتين، وهما مخالفة القطع للواقع و موافقته له؛
وذلك، لوجود ملاك القبح و هو الهتك و الجرأة على المولى فيهما.

و ثانياً: بعدم قبول هذا الحكم للبعث و المحرّكية أصلاً؛ إذ يعتبر في صحّة
التكليف، قدره، و من مبادي القدرة على الإمتثال هو الإلتفات إلى الموضوع، و
المفروض أنّه في عنوان التجري لا يمكن الإلتفات إلى عنوان القطع المخالف للواقع، إذ
الإلتفات إليه مساوقة لزواله، نظير الإلتفات إلى النسيان، فكما لا يمكن توجيه
التكليف إلى الناسي بعنوانه لاشتراط التكليف بالإلتفات، و مع الإلتفات إلى كونه
ناسياً ينقلب الأمر إلى الذكر، كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفة قطعه للواقع.
هذا في فرض اختصاص القبح المستتبع للحكم الشرعي بالتجري.

و أمّا فرض شموله و عمومه للمعصية - أيضاً - بجامع الهتك و الجرأة، فلاّنه

يرد عليه بأن جعل الحكم الشرعي مستلزم للتسلسل؛ بتقريب: أن التجري أو العصيان قبيح عقلاً على الفرض، وقبحهما يستتبع الحرمة الشرعية، ومن المعلوم: أن عصيان هذه الحرمة أو التجري فيها - أيضاً - قبيح عقلاً، والقبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية وهكذا إلى ما لا نهاية له، فحكم العقل بقبح العصيان والتجري وبحسن الطاعة والانقياد، لا يستلزم حكماً شرعياً مولوياً، بل لا يمكن جعل الحكم في مورده على ما عرفت؛ ولذا حملوا الأوامر الشرعية الدالة على وجوب الإطاعة والتواهي الشرعية الدالة على حرمة المعصية على الإرشاد دون المولوي^(١).

و فيه: أن هذا الكلام، كما ترى، خلط بين التجري والفعل المتجري به؛ إذ المفروض في الجهة الثالثة من البحث، كما عرفت، هو كون القطع من العناوين المغيرة الموجبة لصيررة الفعل المتجري به قبيحاً عقلاً، ثم يصير حراماً شرعاً بقاعدة الملازمة. وعليه: فليس الكلام في قبح التجري حتى يسأل ويقال: هل هو مختص بعنوان التجري، أو عام شامل للمعصية - أيضاً - وقدم مراراً، أن عدم جريان قاعدة الملازمة إنما هو في التجري، حيث إنه كالمعصية يكون قبحه في سلسلة العلول، كحسن الانقياد والإطاعة، و جريان القاعدة فيها مستلزم للتسلسل وعدم الوقوف إلى نهاية.

و أمّا الفعل المتجري به الذي هو مورد البحث، فلامانع من جريان القاعدة فيه، حيث إن قبحه يكون في سلسلة العلل - نظراً إلى أنه لا قبح للمتجري به عقلاً إلا بحدوث مفسدة فيه بواسطة القطع - وأنت ترى، أن جريانها في العلل لا يستتبع محذور التسلسل.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجرى به لا يخرج عما كان عليه، فلا يصير حراماً بعد ما كان حلالاً، أو قبيحاً بعد ما كان حسناً، والدليل عليه ما ذكرناه: من أنّ القطع الطريقي لا يكون دخيلاً في الملاكات، ولا يكون من محدثات المناطات من المصالح و المفاسد، بل الملاكات تدور مدار نفس العمل حدوثاً و بقاءً، وجوداً و عدماً؛ و أمّا الدليل الذي أقامه المحقق الخراساني رحمته و بعض الأعظم رحمته على ذلك، فقد علمت ما فيه من الضعف.

ثمّ إنه قد يدعى و يقال: بجرمة الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعي و باعتبار شمول إطلاقات الأدلة الأولية لموارد التجري.

و قد أشار بعض الأعظم رحمته إلى دليل ذلك، تبعاً للمحقق النائيني رحمته (١) فقال، ما حاصله: إنّ الدليل مركب من ثلاث مقدمات: الأولى: لزوم مقدورية متعلّق التكليف؛ الثانية: كون سبب حركة العضلات نحو العمل، هو القطع بالنفع، و سبب الزجر عن العمل، هو القطع بالضرر، فالحرّك التكويني هو نفس القطع و الإنكشاف، و أمّا المصادفة و عدمها، فأجنبيّة عن المحرّكة أو الزاجريّة؛ و لذا يتحرّك القاطع العطشان إلى ما قطع بكونه ماءً و إن كان في الواقع سراباً و يموت عطشاً، و لا يتحرّك نحو ماء موجود لعدم علمه به؛ الثالثة: تعلّق التكليف باختيار الفعل و إرادته؛ لأنّ الإرادة التشريعيّة إنّما تتعلّق بالفعل الصادر عن المكلف بالإختيار، لا بالصادر عنه و لو اضطراراً، فلامحالة يكون متعلّق التكليف إرادة الفعل و اختياره حتّى يكون الفعل صادراً عنه بالإرادة و الإختيار، و المفروض تبعيّة إرادة المكلف لقطعه بالنفع أو

الضرر، فلاحالة يكون متعلق البعث و الزجر عين ما تعلق به القطع مطابقاً للواقع أو غير مطابق له. و عليه، فنسبة العصيان إلى المطابق و المخالف للواقع على حدّ سواء؛ لخروج المطابقة و المخالفة عن حيطة اختيار المكلف، فلامعنى لإنشطة العقاب و التكاليف بهما، فعنى: «أكرم العلماء» بعث إلى إكرام من قطع بكونه عالماً، و معنى: «لاتشرب الخمر» زجر عن شرب ما قطع بكونه خمرأ، و إطلاقهما يعمّ صورة مخالفة القطع للواقع، أيضاً^(١).

هذا، و لكن يمكن الجواب عن تلك الدعوى: بأنّ اعتبار القدرة في التكليف، وكذا دخل العلم و القطع في الإنبعث إلى العمل أو الإنزجار عنه، أمر بين واضح؛ فلا بدّ في حصولها من التّصوّر و تصديق الفائدة و غيرها.

و أمّا الأحكام و التكاليف من الأوامر و النواهي، فهي تابعة للملاكات، والملاكات كامنة في أفعال المكلفين و أفعالهم، فالأحكام متعلّقة بالأفعال والأعمال لا بالإرادة و الاختيار، و لاشأن للعلم و القطع، و لادخل له في التّكليف إلّا الكشف و الحكاية، و المنجزية لدى الإصابة أو المعذّرة عند المخالفة، فعنى: «أكرم العلماء» هو البعث إلى إكرام العلماء، لا إكرام من قطع بكونه عالماً، و معنى: «لاتشرب الخمر» هو الزجر عن شرب الخمر، لا الزجر عن شرب ما قطع بكونه خمرأ.

و عليه، فليس القطع مأخوذاً في متعلق التّكليف حتّى يؤخذ بإطلاقه و يقال: و لو كان مخالفاً للواقع، كما في التجري، ثمّ يستنتج و يقال: بجرمة الفعل المتجرى به، بدعوى شمول الإطلاقات له.

على أن معنى أخذ القطع في المتعلق وأخذ الإطلاق، هي الموضوعية و ترتيب الحكم على نفس القطع، و الكلام فعلاً إنما يكون في القطع الطريق.
و قد أجاب المحقق النائيني رحمته و كذا بعض الأعظم رحمته ^(١) - أيضاً - عن الدعوى المذكورة، و لكن لاحاجة إلى ذكر جوابها بعدما عرفت من الجواب الذي ذكرناه.

نعم، لا بأس بذكر الجواب النقضي الذي ذكره بعض الأعظم رحمته لأنه متين جيد، فقال: «و الجواب عنه أولاً: بالنقض بالواجبات؛ لعدم اختصاص الدليل المذكور بالمحرّمات، فلوفرّض أن الواجب المستفاد من قول المولى: «صلّ في الوقت» هو اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فصلّى المكلف مع القطع بدخول الوقت ثمّ بان خلافه، فلا بدّ من الإلتزام بسقوط التكليف لتحقيق المأموره الواقعي و هو ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فلزم القول بالإجزاء في موارد الأوامر العقلية الخيالية، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء» ^(٢).

و لشيخنا الأستاذ الآملي رحمته في مبحث التجري تبعاً للمحقق العراقي رحمته ^(٣) مسلك سلكناه سابقاً، و قرّرناه في تقارير بحوثه رحمته القيمة، و لكن عدّلنا عنه أخيراً، محصّل المسلك: أن التجري يقتضي قبح الفعل المتجرى به و استحقاق العقوبة عليه؛ وذلك، لا لاجل أن التجري مستتبع لتحريم شرعي مولوي و أن مجرد

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٩ و ٤٠؛ و مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢١ و ٢٢.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢١.

(٣) راجع، نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٣٠ و ٣١.

القطع موجب لصيرورة العمل قبيحاً و معاقباً عليه، بل لصدق عنوان الطغيان على ذلك الفعل؛ كصدقه على العمل في فرض العصيان، فهذا عنوان جامع مشترك موجب لاستحقاق العقوبات و النيران.

و الوجه في العدول ما أشرنا إليه سابقاً: من أن مخالفة الأوامر و النواهي المولوية المسماة بالمعصية، هو تمام الموضوع و الملاك المستقل التام لاستحقاق المؤاخذه و العقوبة مع قطع النظر عن أي عنوان آخر، و هذه هي الجهة الخاصة بصورة المصادفة و صدق عنوان المعصية، فلو كانت الجهة المشتركة بين التجري و المعصية من مثل عنوان العزم على العصيان، موجبة لاستحقاق العقوبة و كانت هي - أيضاً - علة مستقلة لذلك، لزم تعدد الاستحقاق على تقدير المصادفة و تحقق المعصية. على أن تلك العناوين منها أمور قلبية، لا عقوبة لها، كعقوبة المخالفة و المعصية. نعم، لها عقوبات أخرى مسانحة لها.

و مما ذكرناه، ينقدح ما في مسلك المحقق الخراساني رحمته الله من اقتضاء التجري لاستحقاق العقوبة على مجرد العزم على المعصية، لا على الفعل المتجري به لبقاءه على ما هو عليه من المحبوبة و المصلحة؛ لعدم كون القطع من الوجوه و العناوين المغيرة المقبحة. (١)

فالحق في المسألة ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله (٢) من عدم اقتضاء التجري عدا الكشف عن خبث الباطن و سوء السريرة الذي لا يترتب عليه سوى

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ١٣.

(٢) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٩ إلى ٥٠، الطبعة الجديدة.

الملامة، مثل البخل والحسد وغيرهما من الأوصاف المذمومة، والمحرمات الجنائية التي لا يترتب عليها عقوبة المعصية مع بقاء الفعل المتجري به على ما هو عليه من المحبوبة والمصلحة.

فتحصل: أنَّ الفعل المتجري به باقي على ما كان عليه، ولا يصير قبيحاً و مبغوضاً بالتجري بعد أن كان حسناً و محبوباً بذاته. نعم، لو قلنا: بالقبح و المبغوضة، فليس فيه محذور اجتماع الضدين من ناحية اجتماع الحسن و القبح أو الحب و البغض. و الوجه فيه، ما حرّر في الأوامر و النواهي من أنَّ مصب الأحكام و متعلق التكليف هو العنوان لا الخارج، و العنوان هنا مختلف، فشرب الماء أو الخل - مثلاً - بما هو شرب الماء أو الخل حلال مباح، و بما هو أنه تجرّ و هتك، قبيح مبغوض، فلا اجتماع للضدين في البين.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله فيما أفاده هنا، حيث قال: «قد تقرّر في محله، أنَّ البعث و مبادئه، وكذا الزجر، لا يمكن أن يتوجّه إلى الخارج؛ إذ هو ظرف سقوطه، بل يقف على العنوان. و عليه: فإن كان العنوانان ممتازين في صقع تقرّرها و مرحلة ذاتها بحيث لا يكون بينهما جهة اشتراك، كالصلاة و التجري - مثلاً - فلا مانع من أن يكون أحدهما: حسناً محبوباً مصباً للمصلحة؛ و الآخر: قبيحاً مبغوضاً مصباً للمفسدة، وكذا لا مانع من أن يكون أحدهما: مبعوثاً إليه؛ و الآخر: مزجوراً عنه و إن تصادقا على مورد واحد؛ و ذلك، لعدم سراية تلك الأمور إلى الخارج حتّى يلزم اجتماع المتقابلات» (١).

كما أجاد^(١) - أيضاً - فيما قال به، تبعاً للمحقق العراقي^(١) من أن العناوين هنا طوليّان، فلا بأس بالقول بالحكمين ولو قيل: بامتناع الاجتماع في عنوانين عرضيين.

و بالمجملّة: التجريّ و الإنقياد، كالعصيان و الإطاعة يكونان من العناوين المتأخّرة المعلولة للأمر و النهي، فلا يسري إليهما أحكام العناوين المتقدّمة المعروضة للأمر و النهي السابقة عليهما؛ و الفرق بينهما و بين العصيان و الإطاعة هو أن الأمر أو النهي هنا يكون زعمياً و هناك يكون حقيقياً، فعنوان شرب الماء - مثلاً - عنوان ذاتيّ سابق على الأمر المولويّ و الإرادة المولويّة، فيكون حسناً محبوباً، و أمّا عنوان التجريّ و الطغيان، فعنوان عرضيّ لاحق معلول للأمر و الإرادة المولويّة، كالعصيان، فيكون قبيحاً مبغوضاً.

و إن شئت، فقل: العناوين الذاتيّة تكون في سلسلة موضوعات الأحكام أو متعلقاتها - حسب ما اصطلاحوا - و أمّا التجريّ و الإنقياد، أو العصيان و الإطاعة تكون في سلسلة معاليل الأحكام. و عليه: فلا يسري حُسن شرب الماء إلى التجريّ و لاقبح التجريّ إلى شرب الماء لو تجرّئ و ارتكب الشرب مع القطع بالخمرية، مثلاً. و من هنا يظهر: أن ما قال به الإمام الرّاحل^(٢): من الإشكال و أن قياس التجريّ بالإطاعة، قياس مع الفارق، و أن الإرادة لم تتعلّق بشرب الماء، بل تعلّقت بإتيان ما هو مقطوع الحرمة، غير وارد ظاهراً؛ و ظنيّ، أنّه وقع فيه الخلط بين إرادة

الآمر وإرادة العامل، فراجع^(١)، وتأمل، لعلك تصل إلى ما لم أصل إليه من حقيقة الأمر؛ إذ كان صاحب هذا الكلام في المرتبة العليا من الدقة والفهم.
هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة (أن الفعل المتجري به، هل يخرج عما كان هو عليه لولا التجري، أم لا؟).

﴿ أقسام التجري ﴾

أما الجهة الرابعة: (أقسام التجري)، فنقول: إن التجري له أقسام ثلاثة :

الأول: أن يكون مع القطع بالمعصية.

الثاني: مع الظن بها.

الثالث: مع احتمالها.

ثم إن كل واحد من الظن والإحتمال على أنحاء ثلاثة :

أحدهما: أن يكون الإقدام على العمل برجاء المصادفة.

ثانيهما: أن يكون برجاء عدمها.

ثالثها: أن يكون لمجرد دعوة الشهوة.

ولا يخفى: أن التجري إنما يتحقق و يصدق في القسم الأول (القطع بالمعصية)،

وكذا الثاني (الظن بها) بأنحاء الثلاثة إذا كان من قبيل الظن المعبر، كالأمارات

المعتبرة، وكذا الأصول المحرزة المعتبرة المثبتة للتكليف، بخلاف النافية له كالبراءة،

فلا تجرّي في موردها؛ لعدم الحجّة على التّكليف، بل البراءة تكون مؤمّنة، وكذلك لا تجرّي في مورد الظّنّ الذي لم يقم عليه دليل معتبر؛ إذ المفروض، عدم تنجّز الواقع عليه بعد عدم حجّية ظنّه.

و أمّا القسم الثّالث (احتمال المعصية): فلا أثر للتّجرّي فيه، بل يمكن أن يقال: بعدم صدق التّجرّي هنا، بلافق فيه بين أنحاء الثلاثة المتقدّمة (رجاء المصادقة و عدمها، و دعوة الشّهوة).

نعم، لو فعل محتمل الحرمة - مثلاً - برّاء المصادقة و إدراك الحرام واقعاً، كان هذا نوعاً خفيفاً من التّجرّي.



﴿ تنبيهات ﴾
مركز تحقيقات فقهية و شرعية

الأوّل: قد ظهر لك من المباحث المتقدّمة، أنّ مورد الكلام في التّجرّي هو القطع الطّريقيّ، حيث إنّ ممّا يتطرّق إليه كشف الخلاف بالنسبة إلى الحكم، فيوجب ذلك صدق عنوان التّجرّي، وكذلك الظّنّ المعتبر، فيقع فيه الكلام، نظراً إلى كشف الخلاف فيه - أيضاً - كالقطع.

و أمّا القطع الموضوعي، أو الظّنّ، بل الإحتمال - أيضاً - إذا أخذ في موضوع الحكم، فخارج عن مورد الكلام؛ لعدم كشف الخلاف حتّى يصدق عنوان التّجرّي، بل الحكم في الجميع ثابت واقعاً ولو كان القطع أو الظّنّ أو الإحتمال مخالف للواقع؛ إذ المفروض، أنّ موضوع الحكم ليس إلّا نفس القطع و نحوه، لم الواقع وحده، ولا هو و القطع و نحوه معاً.

و عليه: فعند كشف الخلاف في مثل ذلك، ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، ولا معنى للتجري حينئذٍ، وهذا نظير الظن بالتضرر من الوضوء أو الغسل - مثلاً - حيث يكون موضوعاً لوجوب التيمم، فلا يتحقق التجري فيها إذا توضحاً أو اغتسل مع هذا الظن، ثم انكشف و بان عدم الضرر؛ ضرورة عدم كشف الخلاف هنا بالنسبة إلى الحكم (وجوب التيمم)؛ إذ عرفت: أن موضوع الحكم هو نفس القطع أو الظن أو الاحتمال، و بعد انكشاف أن كل واحد منها مخالفاً للواقع، ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، فليس هناك تجرّ أصلاً.

التنبيه الثاني: حكي عن صاحب الفصول رحمته أن قبح التجري لا يكون ذاتياً، بل يختلف بالوجوه و الإعتبارات، فإذا كان الفعل المتجرى به حراماً في الواقع، ففيه ملاكان للقبح (أحدهما: ملاك التجري؛ ثانيهما: ملاك الحرمة الواقعية) فلامحالة يتداخل العقابان و قبح التجري في هذا الفرض يكون أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجرى به في الواقع مكروهاً، كما أن القبح في هذا الفرض - أيضاً - أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجرى به مباحاً، و القبح فيه أشدّ ممّا إذا كان الفعل المتجرى به مستحباً، و أمّا إذا كان الفعل المتجرى به واجباً في الواقع، فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب و ملاك قبح التجري، وربما يتساويان، و ربما يكون ملاك الوجوب أقوى، فيتقدّم؛ و ربما يكون ملاك قبح التجري أقوى، فيكون قبيحاً. ^(١)

أقول: إن هذا الكلام يرجع إلى دعاوٍ ثلاثة كلّها مردودة :

الأولى: أن قبح التجري لا يكون ذاتياً، بل يختلف الأمر حسب اختلاف

الوجوه و الإعتبارات، فيمكن أن يغلب مصلحة الواقع على مفسدة التجري فيصير حسناً، كما يمكن أن تكونا متساويين، فلاحسن و لاقبح.

و فيها: أن قبح التجري لو سلم، لكان ذاتياً لصدق عنوان الظلم و الطغيان و هتك الحرمة عليه، فليس مثل الصدق و الكذب.

الدعوى الثانية: تداخل العقابين عند مصادفة الفعل المتجري به، المعصية الواقعية. (١)

و فيها: أن هذه الدعوى مبنية على القول باستحقاق العقوبة للتجري بما هو هو، و قد قررنا بما لا مزيد عليه، أن قبح التجري لا يستلزم الحرمة و العقوبة. على أن قبح التجري لو كان، لم يكن من سنخ قبح المعصية، بل لو كان موجباً للعقوبة، لم تكن نوع عقوبة المعصية، كيف، و أن التجري أمر جانحي، و العصيان أمر جارحي، فلا عقوبة للتجري حتى يقال: بالتداخل، و لو كانت، لكانت سنخاً آخر غير عقوبة المعصية فلا مجال - أيضاً - للتداخل.

ثم إن بعض الأعظم قد أورد على هذه الدعوى: بأن مناط استحقاق العقاب في التجري و المعصية أمر واحد و هو هتك المولى و التعدي عليه، فليس في المعصية الحقيقية إلا هتك واحد، فلأملاك لتعدد العقاب حتى نلتزم بالتداخل، و لعله لوضوح أن العاصي لا يستحق إلا عقاباً واحداً. (٢)

(١) الفصول الغروية: ص ٧٠ من مبحث التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمة الواجب، و إليك نص كلامه: «فإن التحقيق، أن التجري على المعصية - أيضاً - معصية، لكنه إن صادفها تداخلا و عداً معصية واحدة».

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣١.

و ضعفه واضح؛ إذ قد عرفت: أن قبح التجري لو كان، لا يستلزم الحرمة و العقوبة، ولو استلزم العقوبة لكانت سنخاً آخر غير عقوبة المعصية، و القول بأن الملاك مطلقاً واحد و هو هتك الحرمة، خلاف الضرورة، كما أفاده الإمام الزاحل رحمته حيث قال: «إن الإلتزام بأن التجري و اهتك لحرمة المولى، لا يوجب شيئاً أصلاً، خلاف الضرورة و الوجدان الحاكم في باب الطاعة و العصيان»^(١) و ذلك، للزوم أن لا يكون للمنهى عنه مفسدة أخروية، بل لازمه أن يكون في الطاعة و الإنقياد منشأ واحد للإستحقاق، و أن لا يكون للمأمور به مصلحة أصلاً، و هو خلاف إرتكاز المشرعة، و خلاف الآيات الكريمة و الأخبار الشريفة الواردين في باب الثواب و العقاب.

الدعوى الثالثة: أن الجهات الواقعية، كالحرمة و الكراهة، و الإباحة و الإستحباب و الوجوب، توجب اختلاف التجري و مراتب قبحه من جهة الأشدية و عدمها، بل توجب أحياناً زوال القبح رأساً مع عدم الإلتفات إلى تلك الجهات.

و فيها: أن الجهات الواقعية عند عدم الالتفات إليها لا تؤثر في التجري، و لا في اختلاف مراتبه من حيث القبح، فضلاً عن زوال قبحه.

التنبيه الثالث: قال المحقق الخراساني رحمته - بعد البناء على إيجاب التجري لاستحقاق العقوبة - ما هذا لفظه: «العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان»^(٢).

و قد أورد رحمته على نفسه: بأن القصد و العزم إنما يكون من مبادي الإختيار

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٨٩

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ١٤ إلى ١٦.

وهي ليست باختياريّة، وإلا لتسلسل؛ فأجاب رحمته عن هذا الإيراد بوجهين: الأول: أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة. الثاني: أن العقوبة إنما تكون من تبعه بعده عن المولى بالتجزي كما في العصيان، فكما أن التجزي يوجب البعد، كذلك لاغرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنه وإن لم يكن باختياره، إلا أنه بسوء سريره وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداداته ذاتاً، والذاتي ضروري الثبوت للذات؛ ولذلك - أيضاً - ينقطع السؤال عن أنه لم يختار الكافر والعاصي، الكفر والعصيان، واختيار المؤمن والمطيع، الإطاعة والإيمان، فإنه يساق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً، والإنسان لم يكون ناطقاً. هذا، ولكن أمثال هذه المسائل الدقيقة العميقة، لابد إيكالها إلى محالها، فلا ينبغي البحث عنها في الأصول ونحوه من العلوم الإعتباريّة.

التنبيه الرابع: قد يستدل لإثبات حرمة التجزي بالآيات والروايات الدالتان على المؤاخذه والمعاقبة بمجرد قصد المعصية.

أمّا الآيات، فكقوله تعالى: ﴿إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِر لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾^(١). وقوله جلّ جلاله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٢). وقوله عزّ من قائله: ﴿وَلَا تَقَفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٨٤.

(٢) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٢٥.

مسؤولاً^(١). وقوله جلّ و علا: ﴿و ليس عليكم جناح في ما أخطأتم به و لكن ما تعمّدت قلوبكم﴾^(٢).

تقريب الاستدلال هو أنّ هذه الآيات ظاهرها جعل المؤاخذات و العقوبات على ما في القلب من الخطرات و الخطورات، فقتضاها حرمة التجري و استحقاق المتجري الخارج عن زيّ العبوديّة، للعقوبة.

و أمّا الروايات، فكقوله ﷺ: «... و نيّة الكافر شرّ من عمله»^(٣)، وكقوله عليه السلام: «القضاء أربعة: ثلاثة في النار، واحد في الجنة، رجل قضى بجورٍ و هو يعلم، فهو في النار، و رجل قضى بجورٍ و هو لا يعلم، فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم، فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم، فهو في الجنة»^(٤). دلالة هاتين الروايتين على استحقاق المتجري للعقوبة واضحة، حيث إنّ في الأولى، جعل التجريّ و هو قصد الكافر للمعصية، مدار الشرّ المترتب عليه العقاب ولولم يطابق قصده للواقع و لم يتحقّق منه المعصية؛ و في الثانية، جعل التجريّ و هو القضاء بالجور و كذا القضاء بالحقّ مع عدم علم القاضي، مدار العقوبة و دخول النار و لو انكشف أنّه قضى بالحقّ.

(١) سورة الإسراء (١٧)، الآية ٣٦.

(٢) سورة الأحزاب (٣٣)، الآية ٥.

(٣) وسائل الشيعة : ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

ص ٣٥.

(٤) وسائل الشيعة : ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

ص ١١.

نعم، قد وردت روايات أخر يستفاد منها نفي العقوبة بمجرد قصد المعصية :
 منها: ما عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: «... و من همّ بسيئة لم تكتب
 عليه، و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئة»^(١).

و منها: ما عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... و إنّ المؤمن ليهمّ
 بالسّيئة أن يعملها، فلا يعملها فلا تكتب عليه»^(٢).

و منها: ما عن جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا همّ العبد بالسّيئة
 لم تكتب عليه...»^(٣).

و قد تصدّوا للجمع بين هاتين الطائفتين بوجوه: أهمّها إثنان :
 الأوّل: أنّ الطائفة الأولى تحمل على قصد المعصية مع الإشتغال ببعض
 مقدّماتها؛ و الطائفة الثانية تحمل على مجرد قصدّها بلا اشتغال بالمقدّمة أصلاً.
 و فيه: أنّ هذا الجمع تبرّعي لاشاهد له، بل يشهد على خلافه، قوله تعالى:
 ﴿إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ فإنّه ينافي حمل الطائفة
 الثانية، حيث إنّ مفاده هي المحاسبة بمجرد القصد مع السعي على إخفاءه و عدم إبداءه
 مطلقاً حتّى بالإشتغال بإحدى المقدّمات، و كذا قوله جلّ جلاله: ﴿بما كسبت
 قلوبكم﴾ و قوله جلّ و علا: ﴿إنّ السّمع و البصر و الفؤاد...﴾.

و هكذا تشهد على خلاف هذا الجمع، الروايات المتقدّمة الدّالة على عدم

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦، ص ٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧، ص ٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠، ص ٣٧.

المؤاخذه بمجرد قصد المعصية و لو اشتغل الإنسان ببعض مقدماتها، فإنها تنافي حمل الطائفة الأولى و هو واضح.

الوجه الثاني: أن الطائفة الأولى محمولة على صورة استمرار قصد المعصية و عدم الإرتداد و رفع اليد عنه إلى أن حال الحائل بينه و بين العمل، بحيث لولاه لكان عَمِلَ؛ و الطائفة الثانية محمولة على صورة الإرتداد و عدم استمرار القصد و النية.

و لا يخفى: أن هذا الجمع مما يشهد له ما عن النبي ﷺ قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة، فالقاتل و المقتول في النار، قيل يا رسول الله: هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال ﷺ: لأنه أراد قتلاً»^(١) فإن المراد من إرادة قتله هو أنه استمر و لم يرتدع عن قصده، إلا أنه لم يتمكن منه، و لا مجال لتخيّل وجود خصوصيّة في إرادة القتل المستتعبة للحرمة، لوضوح أنه لا فرق بين القتل و بين سائر المعاصي من هذه الناحية.

هذا، و لكن الحق في المقام أن يقال: إن الطائفة الأولى من الروايات كلّها قاصرة الدالة على المدعى، مضافاً إلى ضعف سند بعضها، كالتبوي المذكور.

و الوجه في قصور الدلالة، هو أن مفاد هذه الروايات هي المؤاخذه و المحاسبة بالنسبة إلى نية المعصية و قصد ارتكاب الحرام الواقعي، لانية التجري و قصد ارتكاب الحرام الزعمي الإعتقادي غير الواقعي، على أنه لو سلّمنا دلالتها على ذلك، فلا تدلّ إلا على أن القصد مما يحاسب به و يعاقب عليه، لا على ما هو مورد البحث

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، كتاب الجهاد، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو و ما يناسبه،

والإستدلال من كون الفعل المتجرى به من المحرمات المولوية كالمعاصي، ولا بدع في ذلك.

وإن شئت، فقل: لو سلم دلالة الروايات على المؤاخذه حتى بالنسبة إلى قصد المعصية الزعمية - كما في مورد التجري - لكنها لا تدل على حرمة الفعل المتجرى به واستحقاق العقوبة لأجله، ولذا يجمع بينها وبين الطائفة الثانية: بحمل هذه الطائفة على أن نفس السيئة المنمّية التي لم تعمل، لا تكتب ولا يحاسب عليها، لا أن القصد - أيضاً - لا يكتب ولا يحاسب عليه، بل يمكن أن يقال: بعدم التنافي بين الطائفتين من الروايات بهذه الملاحظة حتى تحتاجا إلى التوفيق والجمع.

هذا تمام الكلام في الأمر الرابع وهو البحث عن «التجري».

﴿ القطع الموضوعي وأقسامه ﴾

﴿ الأمر الخامس: القطع الموضوعي وأقسامه ﴾

إعلم، أن القطع على قسمين: أحدهما: أنه طريقي وكاشف محض، لا شأن له إلا المراتبة والحكاية عن متعلقه بلا دخل له في الموضوع، لا تماماً ولا بعضاً، ولا على وجه الصفائية، ولا على نحو الكاشفية، سواء تعلّق بموضوع عيني خارجي، أو بموضوع ذي حكم أو بحكم شرعي مترتب على موضوعه.

ثانيهما: أنه موضوعي، بمعنى: يؤخذ ويجعل دخيلاً في الموضوع، بحيث لا يترتب الحكم عليه بدون القطع، وهذا هو مورد الكلام فعلاً.

فنقول: إن القطع الموضوعي قد قُسم على قسمين :

الأوّل: أن يؤخذ تمام الموضوع، بحيث لا شأن للواقع في ترتّب الحكم أصلاً.

الثاني: أن يؤخذ بعض الموضوع وجزءه، بحيث لو كان هناك قطع بلاواقع، أو واقع بلاقطع، لم يترتّب عليه الحكم، ففي المثال الذي ذكره المحقّق الخراساني رحمته من قوله: «إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدّق بكذا»^(١) يكون القطع بوجوب «الشيء» حتّى عند الخطأ، موجباً لوجوب التصدّق لو أخذ تمام الموضوع، و يكون عند الإصابة فقط موجباً لوجوبه لو أخذ بعض الموضوع وجزءه.

وفي كلّ من هذين القسمين قد يؤخذ القطع في الموضوع بما هو كاشف و حالّ عن متعلّقه، وقد يؤخذ بما هو وصف خاصّ للقاطع مع قطع النّظر عن جهة كشفه و خصوصيّة حكايته عن متعلّقه، فأقسام القطع الموضوعي أربعة (وهي القطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الطّريقة، والقطع المأخوذ كذلك على نحو الصّفتيّة، والقطع المأخوذ بعض الموضوع على نحو الطّريقة، والقطع المأخوذ كذلك على نحو الصّفتيّة).

ثمّ إنّ المحقّق الثّائني رحمته قد أشكل^(٢) على إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه «الطّريقة» بل استظهر عدم إمكانه. بتقريب: أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع و ذي الصّورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه «الطّريقة»، يستدعي لحاظ الواقع؛ إذ على هذا يكون النّظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق. و عليه: فأخذ القطع تمام الموضوع لا يمكن إلّا بأخذه على وجه «الصّفتيّة».

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ١٨.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ١١.

و لكن أورد عليه رحمه الله الإمام الزاحل رحمه الله ^(١) أولاً: بعدم اختصاص الإشكال بفرض أخذ القطع تمام الموضوع، بل يجري في فرض أخذه بعض الموضوع - أيضاً - فلا يبقى المجال لما التزم رحمه الله به من إمكان جعل القطع جزء الموضوع على نحو «الطريقة»؛ و ثانياً: بقوله: «فإن الجمع بين الطريقتين و الموضوعية إنما لا يمكن فيما إذا أراد القاطع نفسه الجمع بينهما، فإن القاطع يكون نظره الإستقلالي إلى الواقع المقطوع به و يكون نظره إلى القطع آلياً طريقتاً، و لا يمكن في هذا اللحاظ الآلي أن ينظر إليه باللحاظ الإستقلالي مع أن النظر إلى الموضوع لابد و أن يكون استقلالياً غير آلي، هذا بالنسبة إلى القاطع، و أما غير القاطع إذا أراد أن يجعل قطع غيره موضوعاً لحكم يكون نظره إلى قطع القاطع - الذي هو طريق - لحاظاً استقلالياً و لا يكون لحاظه لذي الطريق، بل يكون للطريق، فلحاظ القاطع طريق آلي و لحاظ المحاكم لقطعه الطريق موضوعي استقلالياً، فأي محال يلزم إذا لحظ لاحظ باللحاظ الإستقلالي القطع الطريق الذي لغيره و جعله موضوعاً لحكمه على نحو الكاشفية على وجه تمام الموضوع، و هل هذا إلا الخلط بين اللاحظين».

و لعله لأجل إشكال الخلط بين اللاحظين عدل بعض الأعظم رحمه الله عن التقريب الذي ذكره المحقق النائيني رحمه الله في الإشكال على أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة، إلى تقريب آخر.

فقال، ما محصله: إن أخذ القطع تمام الموضوع على نحو «الطريقة» يؤول إلى دخل الواقع في الحكم و عدم دخله فيه، و هذا كما ترى، من قبيل الجمع بين

المتناقضين، فالصحيح هو تثليث الأقسام في القطع الموضوعي. (١)

و الحق في المقام أن يقال: إن معنى كون القطع تمام الموضوع بما هو كاشف و طريق، هو أخذه و جعله قلم الموضوع بالنسبة إلى أمر بما هو حاك و كاشف عن متعلقه، فالقطع بعدالة زيد - مثلاً - يكون تمام الموضوع لجواز الإقتداء به، فهو طريق بالإضافة إلى متعلقه، و موضوعٌ بالإضافة إلى أمر آخر، و هو جواز الإقتداء.

و بعبارة أخرى: القطع بالعدالة، أخطأ أو أصاب، يؤخذ موضوعاً تاماً لجواز الإيتام، فلا يلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين و لو كان الجاعل الآخذ هو نفس القاطع، و لا يلزم - أيضاً - دخل الواقع و عدم دخله كي يكون من قبيل الجمع بين المتناقضين؛ إذ الدّخل و عدمه إنما يكونان بالنسبة إلى أمرين متمايزين.

و من هنا يظهر ضعف مقالة المحقق التّائني رحمته و هو لزوم الجمع بين اللّحاظين المتنافيين، و ضعف ما عن الإمام الرّاحل رحمته في الايراد عليه من تماميّة الجمع بين اللّحاظين بالنسبة إلى ما لو كان الجاعل الآخذ هو نفس القاطع بخلاف غيره، و ضعف ما ذكره بعض الأعاضم رحمته في تقريب الإشكال من لزوم دخل الواقع و عدم دخله.

فتحصّل: أنّه لا محذور في جعل القطع تمام الموضوع على وجه «الطّريقيّة» حتّى بالنسبة إلى القاطع، لا من جهة التّهافت في اللّحاظ، ولا من جهة دخل الواقع و عدم دخله.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته فيما أفاده، ردّاً على محذور الدّخل

وعدمه، حيث قال: «إنَّ القطع طريق محض بالنسبة إلى متعلّقه، غير دخيل في ثبوته وتحققه، و موضوع بالنسبة إلّم حكم من الأحكام، كأن يقال: «إذا قطعت بحرمة شيء، يجب عليك التّصدّق بكذا» فالقطع طريق بالإضافة إلى الحرمة، و موضوع بالإضافة إلى وجوب التّصدّق، فالدخل و عدمه يكونان بالإضافة إلى أمرين متميزين»^(١).

بقي هنا جهات :

الأولى: أن المراد من القطع الموضوعي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم واقعاً، نظير العلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب و الصّبح و الأوليين من الرّباعيّات على ما يستفاد من الرّوايات، فلو شكّ بين الواحدة و الإثنتين في صلاة الصّبح و الرّباعيّات، أو بين الإثنتين و الثلاث في المغرب، فأتمّ الصّلاة رجاءً، كانت فاسدة ولو انكشف أنّه أتى بركتين، أو ثلاث ركعات؛ و ذلك، لكون العلم بعدد الرّكعات حال الصّلاة مأخوذاً في الحكم بصحّتها، فالقطع الذي له دخل في ترتّب الحكم واقعاً هو المراد بالقطع الموضوعي.

و أمّا القطع المأخوذ في لسان الدّليل فقط، فلا يراد به القطع الموضوعي؛ إذ ربما يكون مأخوذاً في الدّليل و ليس بموضوع، كقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾^(٢) حيث إنّ التّبيّن هنا طريق محض، لا دخل له في حكم وجوب الإمساك رأساً، لاتماماً و لابعضاً؛ ضرورة، أنّ الحكم مترتب على

(١) تقارير بحوثه في القِيَمَة بقلم الرّاقم.

(٢) البقرة (٢)، الآية ١٨٧.

طلوع الفجر، و كقوله جلّ جلاله: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾^(١) بناءً على أن يكون المراد مشاهدة الهلال، لاحضور «شهر رمضان» و حلوله، فليس للمشاهدة دخل في وجوب الصوم، بل المعيار هو دخول الشهر و حلوله و إن لم يشاهد هلاله، بل قامت عنده بيّنة على ذلك.

الجهة الثانية: أعلم، أن القطع المأخوذ تمام الموضوع أو جزئه في الحكم، أقساماً.

منها: ان يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المخالف لما تعلق به، و منها في موضوع الحكم المماثل له. منها: في موضوع الحكم المضادّ له. منها: في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به.

فالحريّ أن نبحث هنا في جميع تلك الأقسام، فنقول: أمّا القسم الأوّل، فلا محذور و لا إشكال فيه، نظير ما «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يجب عليك التصدّق» أمّا القسم الثاني و كذا الثالث، ففيها إشكال، نظير ما «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يجب عليك صلاة الجمعة» بوجوب آخر مثل وجوبها الأوّل، أو «يحرم عليك صلاة الجمعة» و الإشكال هنا من وجوه :

الأوّل: اجتماع المثليين في فرض المماثلة، أو الضدّين، في فرض المضادّة، كما صرح به المحقّق الخراساني رحمته الله^(٢).

و الجواب: ما مرّ في الأوامر (مبحث الترتّب)؛ و في التواهي (مبحث اجتماع

(١) البقرة (٢)، الآية ١٨٥.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٥.

الأمر والنهي)، من أن التّضادَّ إنّما يكون بين الأمور الوجوديّة المتأصّلة المتعاقبة على موضوع واحد، أو المندرجة تحت جنس واحد قريب. و واضح: أن هذا التعريف لا ينطبق على الأحكام الشرعيّة بأنحاءها؛ وذلك، لما أفاده الإمام الرّاحل عليه السلام بقوله: «إنّ تعلق الأحكام بموضوعاتها و متعلّقاتها ليس حلوليّاً، عروضيّاً نحو قيام الأعراض بالموضوعات، بل قيامها بها قيام اعتباري، لا تتحقّق لها أصلاً، فلا يمتنع اجتماعها في محلّ واحد؛ ولذا يجوز الأمر والنهي بشيء واحد من جهة واحدة من شخصين أو شخص واحد مع الغفلة، ولو كان بينها تضادّ لما صار ممكناً مع حال الغفلة»^(١). هذا حال المضادة، وأمّا المماثلة فيظهر حالها ممّا ذكرناه.

الثّاني: اجتماع المصلحتين في موضوع واحد، بناءً على المماثلة، أو المصلحة مع المفسدة كذلك، بناءً على المضادة.

و الجواب: أنّه لا مانع من هذا الاجتماع إذا كان من جهتين، بأن تكون «صلاة الجمعة» مثلاً، ذات مصلحة بنفسها و بعنوانها الذّاتي؛ و ذات مصلحة أو مفسدة بعنوانها الطّاري من كونها مقطوعاً بوجوبها.

الثّالث: اجتماع الحُسنيين في موضوع واحد، بناءً على المماثلة، أو الحُسْن و القبح، كذلك بناءً على المضادة.

و فيه ما مرّ في الجواب المتقدّم: من أنّه لا مانع منه إذا كان باعتبار عنوانين (نفسيّ و غيرنفسيّ).

الرّابع: اجتماع الحُبّين في موضوع واحد على فرض المماثلة، أو الحُبّ و البغض

كذلك على فرض المضادة.

و فيه: أن الحبّ والبعض إنما يكونان من الأوصاف النفسانية، يتعلّقان بصور نفسانية ذهنيّة. و من المعلوم: أن صورة الموضوع تختلف باختلاف العنوان، فيتعلّق بصورة حبّ، وبصورة أخرى حبّ آخر أو بغض.

الخامس: اجتماع الإرادتين في موضوع واحد على المماثلة، أو الإرادة و الكراهة كذلك على المضادة. و الجواب عن هذا الإشكال، هو الجواب عن الإشكال الرابع، فلانعيد.

السادس: لزوم اللغوّة على بعض التقادير، نظير ما إذا علم أن المكلف ينبعث بمجرد حصول القطع له بحكم، فلو جعل حكم آخر مثله حينئذٍ، يكون لغواً،

لعدم ترتّب الإنبعاث عليه.

نعم، لا يلزم محذور اللغوّة لو علم عدم انبعاث المكلف إلاّ بأمرٍ و حكمٍ آخر، بل الأمر الثاني حينئذٍ يكون لازماً.

و فيه: ما أشير إليه في المباحث الماضية و أصرّ عليه الإمام الزّاحل عليه السلام في مبحث التّرتّب في إحدى المقدّمات السّبع، من أن الأحكام مجعولة على نهج القانون. و عليه: فحيث إنّ المكلفين مختلفون من جهة الإنبعاث و عدمه، و من جهة أن بعضهم لا ينبعث عن أمر و حكم واحد، فلا بأس لجعل حكم آخر مماثل على نهج القانون ولو لأجل حصول الإنبعاث في ذلك البعض و حينئذٍ لا تلزم اللغوّة.

نعم، إذا كانت الأحكام و الخطابات شخصيّة جزئيّة، تلزم اللغوّة على بعض التقادير دون بعض، ففيما لو علم انبعاث المكلف بالأمر الأوّل وحده أو عدم انبعاثه

أصلاً، تلزم اللغوية، وفيما لو علم أنه لا ينبعث إلا بأمر ثانٍ أو ثالثٍ أو... مماثل للأول، لا تلزم اللغوية حينئذٍ، كما هو واضح.

السابع: لزوم طلب المحال و نقض الغرض فيما إذا جعل حكم مضاداً لمتعلق القطع، نظير ما إذا «قطعت بجرمة شرب الخمر، يجب عليك شرب الخمر» و لا ريب: أنه يلزم حينئذٍ طلب المحال و نقض الغرض الذي جعل الحرمة للخمر لأجله، و هكذا يلزم نقض الغرض لوجعل مقطوع الخمرية أو الحرمة مرخصاً فيه، نظير ما إذا «قطعت بجرمة شرب الخمر، يجوز عليك شرب الخمر»، هذا في مورد القطع بالحرمة.

و الأمر كذلك في مورد القطع بالوجوب، فيلزم طلب المحال و نقض الغرض فيما إذا جعل حكم مضاداً لمتعلق القطع، نظير ما إذا «قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يحرم عليك صلاة الجمعة» و كذا يلزم ذلك فيما إذا جعل حكم مرخص فيه، نظير ما «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يجوز عليك صلاة الجمعة».

و لا يخفى: أن هذا الإشكال وارد لادافع له ألبتة.

هذا تمام الكلام في القسم الثاني و الثالث، فقد عرفت الإشكالات السبعة فيها و اندفاع الجميع إلا الأخير.

و أما القسم الرابع (القطع المأخوذ في نفس الحكم الذي تعلق به)، فقد اختلفت كلمات الأعلام في إمكانه و عدمه، نظير ما «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يجب عليك صلاة الجمعة بنفس وجوبها الأول» فقد ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى عدم إمكانه، فقال: «لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع

نفس هذا الحكم، للزوم الدور»^(١).

تقريب الدور هو توقّف القطع بالحكم على وجود الحكم، و المفروض توقّف الحكم - أيضاً - على القطع به لكونه موضوعاً.

هذا، و لكن التحقيق يقتضي التفصيل بين القطع المأخوذ تمام الموضوع، فلا يلزم فيه محذور الدور، و بين المأخوذ جزءه، فيلزم فيه محذور الدور؛ ضرورة، أنّ القطع في فرض ما إذا أخذ جزء الموضوع، يكون موضوعاً مع الواقع؛ و لذا لاحكم لولم يصب القطع.

و عليه: فالقطع بالحكم يتوقّف على وجود الحكم، و المفروض توقّف الحكم على القطع - أيضاً - لكونه جزء الموضوع، و كما يتوقّف الحكم على تمام الموضوع و يكون في طوله، كذلك يتوقّف على جزءه و يكون في طوله، و هذا هو الدور المصرّح. و أمّا في فرض ما إذا أخذ القطع تمام الموضوع، سواء أصاب أم لم يصب، فلا يتوقّف القطع على وجود الواقع المقطوع به المعلوم بالعرض، بمعنى: لا يتوقّف القطع بالحكم على أن يكون ذلك الحكم موجوداً في الخارج، بل يتوقّف على الحكم بصورته الذهنية المعلومّة بالذات. و من المعلوم: عدم توقّف هذه الصورة على القطع، بل المتوقّف عليه إنّما هو الحكم بوجوده العيني الخارجي، فلا يلزم الدور.

و بعبارة أخرى: المتوقّف عليه القطع غير المتوقّف على القطع؛ إذ المتوقّف عليه القطع هو المعلوم بالذات و هي الحكم بصورته الذهنية و وجوده العلمي، و أمّا المتوقّف على القطع هو المعلوم بالعرض و هو الحكم بوجوده العيني الخارجي أو

الجعليّ الاعتباريّ، و معه فلا دور في البين؛ لعدم التوقّف إلا من أحد الطرفين.

و من هنا يظهر: أنّه لا مجال لما عن المحقّق الخراساني رحمته من لزوم الدور مطلقاً، وكذا ما عن السيّد البروجرديّ رحمته من أنّ معنى كون القطع مأخوذاً في موضوع حكم، عدم تحصيل هذا الحكم مع قطع النظر عنه؛ و معنى كونه متعلّقاً بهذا الحكم، تحصيل الحكم مع قطع النظر عنه، و مرجع ذلك إلى كون القطع بالنسبة إلى حكم واحد طريقاً و موضوعياً، فيلزم كون الحكم متحصّلاً في حد نفسه على الطريقيّة، و غير متحصّل على الموضوعيّة، فيجتمع النقيضان. ^(١)

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ الآملي رحمته قد التزم بأنّه ليس هنا محذور الدور، بل محذور آخر و هو التّهافت في اللّحاظ. أمّا عدم محذور الدور، فقال في تقرّيبه: إنّ الحكم و إن يتوقّف على القطع؛ لكونه في رتبة موضوعه، لكنّ القطع بالحكم لا يتوقّف على الحكم، فقد يحصل القطع و لا مقطوع به واقعاً.

و بعبارة أخرى: المعلوم على قسمين: أحدهما: بالذات؛ و ثانيهما: بالعرض؛ و ما يتوقّف القطع و العلم عليه هو الأوّل، و هي الصّورة الحاصلة للنفس؛ و أمّا الثاني و هو الأمر الخارج عن صقع النفس، فلا يتوقّف القطع عليه، فلا دور.

و أمّا المحذور الآخر (التّهافت في اللّحاظ): فقال في تقرّيبه: إنّ القطع و إن كان لا يحتاج إلى وجود المقطوع به، إلاّ أنّه بالنظر إلى كونه موضوعاً، يرى متقدّماً و يلاحظ سابقاً، و بالنظر إلى كونه متعلّقاً بالحكم، محتاجاً إليه - لكونه من الصّفات الحقيقيّة ذوات الإضافة - يرى متأخراً عن الحكم و يلاحظ لاحقاً، فيلزم اجتماع

اللاحظين المتهافتين في القطع و هو محال.

وقد أشار رحمه الله في ذيل كلامه رحمه الله إلى محذور اللغوية و تحصيل الحاصل - أيضاً -
و أنَّ المقام مثل ما أن يقال: في موقف الإخبار «إذا قطعت بأنَّ النار حارّة، فالنار
حارّة»^(١).

و فيه: أوّلاً: أنَّ الدّور قد عرفت: لزومه على تقدير الجزئية للموضوع فقط،
دون ما لوجعل القطع تمام الموضوع، لما أُشير إليه سابقاً؛ و ثانياً: أنَّ الظاهر عدم
التّهافت في اللّحاظ إذا لوحظ شيء واحد متقدّماً و متأخراً باعتبارين، كما في المقام؛
و ثالثاً: أنَّ محذور اللغوية إنّما يلزم على بعض التقادير و هو ما لوجعل حكم آخر
مماثل، بخلاف ما لو جعل شخص الحكم و نفسه. نعم، يلزم هنا تحصيل الحاصل و
إيجاد الموجود و إنشاء المنشأ و اعتبار المعتبر، و هذا أمر محال، كما لا يخفى.

هذا، و لكن قد ذهب المحقّق الثّانيني رحمه الله إلى إمكان أخذ القطع بالحكم في
موضوع نفس هذا الحكم بنحو نتيجة التقييد، فقال: «و أمّا أخذه موضوعاً بالنسبة
إلى نفس الحكم الذي تعلّق العلم به، فهو ممّا لا يمكن إلّا بنتيجة التقييد. و توضيح ذلك:
هو أنَّ العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الإطلاق و
التقييد اللّحاظي لاستلزامه الدّور، كما أوضحناه في مبحث التّعبدّي و التّوصليّ.

و قلنا: إنَّ أخذ العلم قيّداً أو جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، ممّا لا يمكن في مرتبة
الجعل و التشريع، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق؛ لأنَّ التّقابل بين الإطلاق و
التقييد، تقابل العدم و الملكة، و لكن الإهمال الثبوتي - أيضاً - لا يعقل، بل لا بدّ، إمّا

من نتيجة الإطلاق، أو من نتيجة التقييد، فإن الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم، إما أن يكون محفوظاً في كلتي حالتي الجهل و العلم، فلا بد من نتيجة الإطلاق، وإما أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط، فلا بد من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولي متكفلاً لبيان ذلك، فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بتمم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر»^(١).

و قد قرّر شيخنا الأستاذ الآملي رحمته تلك المقالة، ثم أجاب عنه بما هو الصحيح عندنا، فلنذكر أولاً ما أفاده رحمته في التقرير - لأن ذكره لا يخلو عن فائدة - و ثانياً ما أفاده في الجواب عنه. أما التقرير، فقال «إن التقييد وإن كان محالاً للزوم الدور فيستحيل الإطلاق، لكن هذا إذا كان إنشاء الحكم و جعله بخطاب واحد و جعل فارد كأن يقال: إذا علمت بوجوب شيء يجب عليك ذلك الشيء، و أما إذا كان ذلك بخطابين: أحدهما: لجعل اصل الحكم؛ و ثانيهما: لتتميه و تكميله، فلا يلزم محال، فللشارع المقتن أن يقول: تجب صلاة الجمعة - مثلاً - و هذا خطاب أول جاء لتشريع أصل الوجوب و إبراز الإرادة المحتمية بالنسبة إلى صلاة الجمعة، ثم يقول بعد ذلك: الحكم مختصّ بالعالم فقط، و هذا خطاب ثان متمم للأول، المعبر عنه به «بتمم الجعل» ينتج نتيجة التقييد بالزوم دور، أو يقول: الحكم الملقى بالخطاب الأول مشترك بين العالم و الجاهل، فينتج نتيجة الإطلاق، كما قرّر ذلك في مثل قصد القرية. و عليه، فلا إهمال ثبوتاً حتى يقال: بعدم معقولية و لا تقييد - أيضاً - كى يقال: باستلزامه للدور،

و لا إطلاق كى يقال: بامتناعه لامتناع التقييد، لكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة».

و أمّا الجواب عنه، فقال: «و فيه: أولاً: أنّه لو سلّم كون الإطلاق و التقييد متقابلين تقابل العدم و المملكة، كان ذلك بين اللّحاظين منها، فاستحالة التقييد اللّحاظي تستلزم استحالة الإطلاق اللّحاظي، و أمّا الإطلاق الذّاتيّ، فلا يكون مستحيلاً باستحالة التقييد، بل ربما يقال: بتعيّنه حينئذٍ ضرورة، أنّ معنى الإطلاق الذّاتيّ هي سعة الإنطباق على كلتا الحالتين من العلم و الجهل بحكم العقل، و هذا ناشٍ من عدم لحاظ الإناطة و التقييد، سواء أمكن لحاظه، أم لم يمكن كما في مثل المقام. و ثانياً: ليس الإشكال منحصراً في مرحلة الإثبات و ناحية البيان و الخطاب حتّى يدفع بتعدّد الجعل و تشيئة الخطاب، بل هو جارٍ في مقام الثبوت - أيضاً - إذ دخل القطع بالحكم في موضوع نفسه لا يكون جزافاً، بل لا بدّ أن يكون ذلك بدخله في المصلحة المترتبة على المتعلّق. و عليه: يلزم الدور هنا؛ ضرورة، أنّ تحقّق المصلحة و ترتبها متوقّف على القطع بالحكم، لكونه دخيلاً في الموضوع، تماماً أو بعضاً. و واضح: أنّ القطع المتعلّق بالحكم، متأخّر عنه، و الحكم متأخّر عن المصلحة، متوقّف عليها، فيتوقّف القطع على المصلحة، كما هو قضيّة المساواة، و هذا هو الدور، فالصّواب ما أشرنا إليه آنفاً من الإطلاق الذّاتيّ»^(١).

الجهة الثالثة: هل يجوز أخذ القطع بمرتبة الحكم في مرتبة أخرى منه أو من

مثله أو من ضده، أم لا؟

ذهب المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) إلى جواز ذلك وهو الصحيح؛ إذ لا يلزم منه محذور الدور ولا غيره؛ وذلك، مثل أن يقال: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجوباً إنشائياً، تجب عليك صلاة الجمعة وجوباً فعلياً؛ أو يقال: إذا قطعت بوجوبها الإقتضائي، تجب عليك وجوباً إنشائياً؛ أو إذا قطعت بوجوبها الفعلي، تجب عليك وجوباً تنجيزياً وكذلك المائل أو المضاد.

و الوجه في عدم لزوم الدور وغيره في المقام واضح، حيث إن ما يتوقف عليه القطع هو الوجوب الإنشائي في المثال الأول، فلا بد أن يكون في مرتبة سابقة على القطع، وما يتوقف على القطع هو الوجوب الفعلي. وهذا، كما ترى، مما لا يلزم منه محذور الدور.

وما عن بعض الأعظم رحمته الله من أن القطع بالجعل ملازم للفعليّة، فلامحالة يتعلّق القطع بالحكم الفعلي، و حيث إنّ المفروض دخل القطع في فعليّة الحكم لزم الدور ^(٢)؛ غير سديد، ضرورة، أنّه ربما يكون المصلحة في مجرد إنشاء الحكم و إخفائه و عدم إبلاغه إلى حين، فلا يصير فعلياً حتّى يحين حينه - ولو قطع به أحياناً - فلاملازمة بين القطع بالجعل و الفعليّة، و قد عرفت بما لا مزيد عليه، معيار فعليّة الأحكام في المباحث الماضيّة، على ما قرّره الإمام الرّاحل رحمته الله.

و ممّا ذكرناه، ينقدح ضعف ما أورده بعض الأعظم رحمته الله على المحقّق الخراساني رحمته الله فقال - بعد الإشارة إلى الملازمة بين القطع بالجعل و الفعليّة و لزوم

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٥.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٤٧.

الدور - ما هذا لفظه: «توضيح ذلك (الملازمة و لزوم الدور) أن وجوب الحجج - مثلاً -
المجمول على المستطيع بنحو القضية الحقيقية، لا يشمل هذا المكلف، ولا يكون حكماً له
إلا بعد حصول الإستطاعة خارجاً، وإلا فليس حكماً مجموعاً له، بل هو حكم مجموع
لغيره، فلا يمكن تعلق القطع بشمول الحكم له جعلاً، إلا بعد حصول الإستطاعة له
خارجاً، و معه يكون الحكم فعلياً في حقه، فلو فرض أخذ القطع بالحكم بنحو
القضية الحقيقية في موضوع مرتبة الفعلي منه، لا يعلم بثبوت الحكم له جعلاً، إلا بعد
حصول القطع، و حصول القطع به يتوقف على ثبوته له جعلاً؛ إذ القطع طريق إلى
الحكم، فلا بدّ في تعلّقه به من تحقّق الحكم و ثبوته في رتبة سابقة على تعلق القطع به،
و هذا هو الدور»^(١).



وجه ضعف هذا الإيراد هو ما عرفت: من معيار الإنشاء و الفعلية، و إنكار
الملازمة بينهما، و اندفاع الدور بعد ذلك. بتقريب: أن فعلية الحكم - مثلاً - تتوقف على
القطع به جعلاً و إنشاءً، و لا يتوقف القطع به كذلك على ثبوته الفعلي، بل يتوقف على
ثبوته الجعلي الإنشائي، فلا يلزم الدور.

هذا كلّه في القطع المأخوذ في موضوع الحكم، و قد عرفت الأقسام فيه من
جهة كونه مأخوذاً فيه، إمّا على نحو الصفّية أو على نحو الطّريقية، و على كلا
التّقديرين، إمّا يكون تمام الموضوع أو جزءه و على هذا التّقدير - أيضاً - إمّا يكون
مأخوذاً في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به، أو الحكم المخالف لما تعلق به، أو
الحكم المماثل له أو الحكم المضادّ له، و قد مرّ أحكام جميع تلك الأقسام، فراجع.

و أما الظَّنّ المأخوذ في موضوع الحكم فتجري فيه - أيضاً - تلك الأقسام، مع إضافة تقسيم آخر إليها وهو أنَّ الظَّنّ على جميع التقادير المتقدمة، إما يكون معتبراً أو غير معتبر.

هذا، و لكن حيث إنَّ البحث عن أكثر أقسامه يكون علمياً محضاً لا يترتب عليه ثمرة علمية - أيضاً - فلا جدوى في التعرض لها و النقص و الإبرام حولها فندعها بحالها، كما أشار إليه الإمام الزاحل رحمه الله ^(١) و كذا بعض الأعظم رحمه الله ^(٢).

﴿ قيام الأمارات مقام القطع ﴾

الأمر السادس: هل الطرق و الأمارات المعتبرة، و كذا الأصول بأقسامها تقومان مقام القطع بأقسامه، أم لا؟
فهنا بحثان :

الأوّل: قيام الطرق و الأمارات المعتبرة مقام القطع.

الثاني: قيام الأصول بأقسامها مقام القطع.

أما البحث الأوّل: فالكلام فيه يقع تارة في القطع الطريقي؛ و الأخرى في القطع الموضوعي.

أما القطع الطريقي، فقد ادّعى شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله : «أنّ الظاهر وجود الإتيافاق على قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، بنفس دليل اعتبارها، و إنّما

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١٠١.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٠.

الإختلاف في وجه منجزية الأمارات، فالأقوال فيه أربعة :

منها: ماذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته من: تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، بمعنى: يستفاد من أدلة اعتبار الأمارات، أنّ مؤدّاها كالواقع و بمنزله.

منها: ماذهب إليه المحقق الخراساني رحمته من: أنّ مفاد دليل اعتبار الأمارات هو جعل الحجّة أو الحجّة.

منها: ما اختاره المحقق الثاني رحمته من: أنّ المجعول في باب الطّرق و الأمارات هو نفس الوسطيّة و الكاشفيّة، و أنّه بتتبع الكشف يتحقّق فرد من العلم بالواقع، و مصداق من القطع به، كالقطع الوجداني، فيتّبع بحكم العقل، كوجوب الإتياع الوجداني بحكمه من دون احتياج إلى حكم تكليفي من قبل الشارع، و هذا هو المستفاد من دليل اعتبار الأمارات.

منها: ما هو المختار، من: أنّ مفاد دليل الإعتبار هو تنزيل الظنّ منزلة العلم في الأثر المتمشّي جعله من الشرع و هو وجوب الإتياع و الجري العمليّ على وفقه، كما هو الأثر المرتّب على القطع^(١).

هذه هي الأقوال في المسألة، و لكن التحقيق فيها يقتضي قولاً آخر و هو ما اختاره الإمام الرّاحل رحمته ^(٢) من أنّ الطّرق العرفيّة و الأمارات العقلانيّة، كالظواهر و خبر الثقة و اليد و نحوها، ممّا هو الدّائر في السنة المحقّقين و العلماء، إنّما تكون حججاً معتبرة عند العقلاء كافّة، و معتمدة لدى أبناء البشر قاطبة و في جميع الأمور من

(١) تقارير بحوثه رحمته القيّمة بقلم الرّاقم.

(٢) أنوار الهداية: ج ١، ص ١٠٥ إلى ١٠٨.

المعاملية و السياسية و غيرها، كحجّة القطع لديهم من دون أن يكون بينهما ترتّب و طولية، فتلك الأمارات تكون كاشفة محرزة للواقع عند العقلاء، ككون القطع كذلك، فكما لاجمال لجعل الحجّة للقطع، كذا لاجمال لجعلها للطرق و الأمارات المعتبرة عند العقلاء، أيضاً.

و عليه: فلاتنزيل هنا أصلاً، لاتنزيل المؤدّي منزلة الواقع، كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله، و لاتنزيل الظنّ منزلة العلم في وجوب الإتياع، كما عن شيخنا الأستاذ الأملي رحمته الله، و كذا لاجعل للحجّة أو الحجّة، كما عن المحقّق الخراساني رحمته الله، و لاتتميم للكشف أو إعطاء جهة الكاشفة و الطريقتي، كما عن المحقّق النائيني رحمته الله.

و السر فيه: هو أنّه لا حاجة إلى هذه الأمور، بل بعضها غير معقول، و لدليل في مقام الإثبات يدلّ على صدور أمثال هذه الأعمال من الشارع، بل هو كأحد العقلاء قد عمل بها لاجعل و تنزيل أصلاً.

فمجموع ما ذكرناه أمور ثمانية :

أحدها: أنّ الأمارات و الطرق العقلانية و العرفيّة، يكون كالظهورات و أخبار الثقة و نحوهما، حججاً معتبرة عند العقلاء كافّة، و لدى أبناء البشر قاطبة، و في جميع المسائل، من المعاملية أو السياسية أو غيرها.

ثانيها: أنّ وجه حجّة الأمارات و الطرق هو أنّه لولاها، لزم اختلال النظام و توقّف رحن الحياة الاجتماعيّة.

ثالثها: أنّه لاجعل للأماريّة و الطرق من قبل الشارع أصلاً، لامن باب تتميم الكشف، و لاتنزيل المؤدّي، و لاجعل الحجّة، و لا وجوب الإتياع، بل هو - أيضاً -

أحد العقلاء قد عمل بها من دون دخل و تصرف فيها، بل لا يعقل الدّخل للزوم
تحصيل الحاصل.

رابعها: أنّه لا يمكن ردع الحجّة عنها من ناحية الشرع؛ إذ لولا الحجّة لزم
الإختلال و جاء الإنحلال.

خامسها: أنّه لادليل في مقام الإثبات، من الكتاب و السنّة على ما ذكره
الأساطين و الأعلام من وجوه الجعل، كالتنزيل و نحوه، بل في نفس الروايات الدّالة
على حجّة خبر الثقة^(١) شواهد واضحة على تسلّم العمل بخبر الثقة، و السّؤال إنّما
هو لأجل حصول العلم بالصّغرى و إحرازها، و أنّ فلاناً هل هو ثقة أم لا؟

سادسها: أنّ الأمارات و الطّرق حجج مستقلّة في عرض القطع لا في طوله.
غاية الأمر: يكون القطع طريقاً عقلياً مقدّماً عليها يعملون بها لولاه، و إلّا فيعملون به.
سابعها: أنّ الطّريق ينحصر بالقطع عند العقلاء كي يكون العمل بغيره عند
فقدّه من باب العناية و التنزيل، أو جعل الحجّة أو التّميم أو وجوب الإتياع.

ثامنها: أنّ العمل بالطّرق المتداولة المتعارفة، ليس من باب قيامها مقام القطع
الطّريق بعد التّميم أو التنزيل أو غيرها من الوجوه المشار إليها آنفاً، بل يكون من

(١) راجع، وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب الصّفات القاضي،
الحديث ٤، ٩، ١٩، ص ٩٩ إلى ١٠٤؛ كقول أبي الحسن عليه السلام: «... العمري ثقتي... فاسمع له و أطع،
فإنّه ثقة المأمون...».

و كالتوقيع الشّريف لخطّ مولانا صاحب الزّمان عليه السلام: «... و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها
إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم و أنا حجّة الله...» و كقول أبي عبد الله عليه السلام: «... فإذا أردت
حديثنا، فعليك بهذا الجالس [زرارة بن أعين]...».

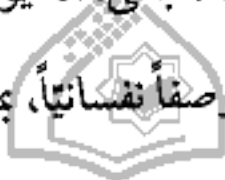
باب العمل بها مستقلاً و بلاعناية و تأويل، بل من غير التفات إلى تلك المعاني المدرسيّة، و الوجوه الدّقيقة الفنيّة الحوزويّة. هذا كلّه في القطع الطّريقيّ.

و أمّا القطع الموضوعي، فالبحت عن قيام الأمارات و الطّرق مقام القطع الموضوعي و عدم قيامها، يحتاج إلى ذكر الجهات و الخصوصيّات الموجودة في هذا القطع و هي ثلاثة :

الأولى: أصل الكاشفيّة، بمعنى: أنّه يؤخذ في الموضوع تماماً أو بعضاً بما أنّه طريق و كاشف بلاعتبار تماميّة كشفه.

الثّانية: تماميّة الكشف، بمعنى: أنّه يؤخذ في الموضوع كذلك، بما أنّه كشف تامّ.

الثّالثة: كونه نعتاً و وصفاً نفسانيّاً، بمعنى: أنّه يؤخذ في الموضوع كذلك، بما أنّه

وصف و نعت نفسانيّ.  مركز تحقيقات فقهية و حقوقية

فعلى الأولى: ليس الموضوع إلّا الطّريق و الكاشف بلاعتبار خصوصيّة

أخرى. و عليه: يعمل بالطّرق و الأمارات العقلائيّة عند فقد القطع، لكونها من

مصاديق الطّرق و الكواشف كالقطع، لالقيامها مقامه بإعمال عنايات زائدة من ناحية

الشرع، كالّتسيم أو التّنزيل أو نحوهما من وجوه التّصرّف و التّأويل.

و أمّا على الثّانية و الثّالثة: فلا يعمل بالطّرق و الأمارات عند فقد القطع، و

لا يترتب عليه الأثر لعدم كون الظّنّ كشفاً تامّاً، و لا وصفاً نفسانيّاً من سنخ القطع، بل

يكون كشفاً ناقصاً و وصفاً نفسانيّاً خاصّاً آخر.

وإن شئت، فقل: إنّ الموضوع هنا (الجهة الثّانية و الثّالثة) هو خصوص القطع

فإن كان، يترتب عليه الأثر، و إلّا فلا يترتب الأثر من باب السّلب بانتفاء الموضوع.

والذي يسهّل الخطب، أنه لم نقف في الكتاب و السنة على مورد أخذ فيه العلم موضوعاً على وجه الصفتية تماماً أو بعضاً، كما أشار إليه المحققان التائيني^(١) والعراقي^(٢).

هذا تمام الكلام في البحث الأول (قيام الطرق و الأمارات مقام القطع).

﴿ قيام الأصول مقام القطع ﴾

و أما البحث الثاني (قيام الأصول بأقسامها مقام القطع بأقسامه) فالكلام فيه يقع في موردين :

المورد الأول: في الأصول غير المحرزة و هي - على ما استفاد من أدلتها - الوظائف المقررة للجاهل بالواقع كي يرفع التحير عنه في مقام العمل بالوظيفة، نظير أصالة الطهارة و الحلّ و نحوهما. و لا ريب: أن هذه الأصول لا معنى لقيامها مقام القطع في التنجيز أصلاً.

نعم، قد يتوهم أن الإحتياط الذي يكون من الأصول غير المحرزة، يقوم مقام القطع في تنجيز التكليف به لو كان.

و قد أجاب عنه المحقق الخراساني^(١) بقوله: «أما الإحتياط العقليّ فليس إلا نفس حكم العقل بتنجيز التكليف و صحة العقوبة على مخالفة، لا شيء يقوم مقام القطع في هذا الحكم؛ و أما التقليّ فالإلزام الشارع به و إن كان مما يوجب التنجيز و صحة

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٢٦ و ٢٧.

(٢) راجع، نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٣.

العقوبة على المخالفة كالقطع، إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدويّة، و لا يكون بنقليّ في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم»^(١).

هذا، و لكن لنا جواب آخر عنه، و هو أنّ الإحتياط ليس إلّا إتيان جميع المحتملات كي يتحقّق الإمتثال على كلّ تقدير، فليس فيه جهة كشف و حيثيّة حكاية حتّى يقوم مقام القطع في حكمه، و ليس هو - أيضاً - نفس حكم العقل أو الشرع - كما عن المحقّق الخراساني رحمه الله - بل العقل يحكم بلزوم الإحتياط أو يدرك لزومه، وكذا الشرع.

و عليه: فليس الإحتياط إلّا نفس الإتيان المذكور، لانفس الحكم، و لاشيئاً كالقطع، يقوم مقامه، و لعلّ قول المحقّق الخراساني رحمه الله: «فافهم» إشارة إلى هذا الجواب الذي ذكرناه، أو إلى أنّ الروايات بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي تكون إشارات إلى حكم العقل.

المورد الثّاني: في الأصول المحرزة و هي قد تسمّى بالأصول التّنزيليّة، نظير الإستصحاب و قاعدة التّجاوز و الفراغ و اليد؛ و البحث عن قيام هذه الأصول مقام القطع، يستدعي التّكلّم في كلّ واحد من تلك الأقسام المذكورة.

فنقول: أمّا الإستصحاب، فقيامه مقام القطع أو عدم قيامه، مبنيّ على البحث في أنّه، هل يكون أمارّة، أو أصلاً؟ و التّحقيق في ذلك يحتاج إلى ذكر مستند كلّ واحد من احتمال كون الإستصحاب أمارّة، أو أصلاً.

أمّا احتمال كونه أمارّة، فيمكن استناده إلى أنّ جعل الأماريّة لكلّ شيء

تتوقف على جهات ثلاثة :

الأولى: كونه ذات جهة كاشفية و طريقتية؛ إذ لو لم يكن كذلك، لايكون صالحاً لجعله أمانة شرعية، بل يكون حينئذٍ دون الجعل، كالشك.

الجهة الثانية: عدم كونه بنفسه أمانة - عقلية أو عقلانية - إذ لو كان كذلك لما قبل الجعل، بل يكون حينئذٍ فوقه، كالقطع.

الجهة الثالثة: كون العناية في مقام الجعل إلى جهة الطريقتية وحيثية الكاشفية. وهذا الجهات الثلاثة الدخيلة في جعل الأمانة، كلها موجودة في الإستصحاب.

أما الجهة الأولى، فلأن اليقين بالحالة السابقة كاشف عن البقاء؛ ولذا قيل: ماثبت يدوم، وليس هو في الآن اللاحق كالشك المحض غير القابل للأمانة. وأما الجهة الثانية، فلأن أساس عمل العقلاء بالإستصحاب، ليس بمجرد اليقين بالحالة السابقة، بل لعله لاحتراف المقام بأمر موجبة للوثوق والإطمينان، لالكون الإستصحاب ذات كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً حتى يكون أمانة، كخبر الثقة. و عليه: فالإستصحاب يصلح أن يناله يد الجعل الشرعي.

وأما الجهة الثالثة، فلأن المستفاد من الروايات الواردة في باب الإستصحاب هو أن العناية فيه إنما يكون بإبقاء اليقين وإطالة عمره تشريعاً، نظير قوله عليه السلام: «... وإلا فإنه على يقين من وضوءه و لا ينقض اليقين بالشك أبداً...»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١،

و أمّا احتمال كون الإستصحاب أصلاً، فمستنده هو أنّ الأماريّة إنّما تتقوم بكون الشيء ذات جهة كاشفيّة و طريقيّة إلى الواقع و لو ناقصاً، و المفروض، أنّ الإستصحاب ليس كذلك؛ إذ اليقين السابق قد زال، و لاحظ للمكلف حين الإستصحاب إلّا الشكّ، و أمّا اقتضاء وجود المستصحب للبقاء فيما كان فيه الإقتضاء، و كون الوجود الكذائي كاشفاً - ولوناقصاً عن بقاءه - موجباً لحصول الظنّ به، فهو وإن كان كذلك، لكنّه أجنبيّ عن اليقين السابق و أماريته، كما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمته الله (١).

مع أنّه لا يكون بناء العقلاء على العمل بهذه المرتبة من الظنّ بلا حصول وثوق و اطمينان، كما هو واضح.

أضف إلى ذلك، أنّ الأمارّة تتقوم - أيضاً - بكون العناية في مقام الجعل إلى الكاشفيّة و الطريقيّة، و المفروض، أنّه لاعناية في روايات الإستصحاب إلى كاشفيّة الوجود السابق، عن البقاء حتّى يجعل ذلك الوجود أمارّة عليه باعتبار كونه موجباً لحصول ظنّ ما، و إنّما العناية إلى أنّ اليقين لإبرامه لا ينبغي أن ينقض بالشكّ الذي لإبرام فيه.

و عليه: فالإستصحاب يكون من الأصول التّعبديّة الشرعيّة، كما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمته الله (٢).

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ مقتضى التحقيق في المسألة هو ما اختاره الإمام

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١١٤.

(٢) راجع، أنوار الهداية: ج ٢، ص ١١٠.

الزَّاحِلُ تَبَيُّرٌ مِنْ أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ يَكُونُ مِنَ الْأُصُولِ لَا الْأُمَارَاتِ، وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ، الْأَخْبَارُ، حَيْثُ إِنَّ مَفَادَهَا عِبَارَةٌ عَنْ حُرْمَةِ نَقْضِ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ وَ الْحُكْمَ بِبَقَاءِهِ فِي ظَرْفِ الشَّكِّ مِنْ حَيْثُ الْعَمَلُ.

وَ إِنْ شِئْتَ، فَقُلْ: إِنَّ غَايَةَ مَا يَسْتَفَادُ مِنَ الرِّوَايَاتِ، أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ عِبَارَةٌ عَنْ حُكْمِ الشَّرْعِ بِبَقَاءِ نَفْسِ الْيَقِينِ، أَوْ بِتَرْتِيبِ آثَارِهِ فِي ظَرْفِ الشَّكِّ مِنْ حَيْثُ الْجُرْيِ الْعَمَلِيِّ، فَكَأَنَّهُ قِيلَ: مَا هُوَ مَقْطُوعُ الْحُدُوثِ وَ مَشْكُوكُ الْبَقَاءِ، بَاقٍ عَلَى حَالِهِ تَعَبُّدًا، كَمَا قِيلَ فِي بَابِ الطَّهَّارَةِ: مَا هُوَ مَشْكُوكُ الْحَلْيَةِ أَوْ الطَّهَّارَةِ، حَلَالٌ وَ طَاهِرٌ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَاعْلَمْ، أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِهِ أَمَارَةٌ يَقُومُ مَقَامَ الْقَطْعِ الطَّرِيقِيِّ أَوْ الْمَوْضُوعِيِّ الْمَأْخُوذِ عَلَى وَجْهِ الْكَاشْفِيَّةِ، بَلِ الْإِسْتِصْحَابُ عَلَى هَذَا يَكُونُ مُصَدِّقًا لِلْقَطْعِ لَا قَائِمًا بِمَقَامِهِ.

نَعَمْ، لَا يَقُومُ مَقَامَ الْقَطْعِ الْمَوْضُوعِيِّ الْمَأْخُوذِ عَلَى وَجْهِ الصِّفْتِيَّةِ؛ وَ السَّرْفِيَّةِ: مَا أَفَادَهُ الْإِمَامُ الزَّاحِلُ تَبَيُّرٌ مِنْ أَنَّ مَفَادَ أُدْلَةِ حُجِّيَّةِ الْإِسْتِصْحَابِ أَجْنَبِيَّةٌ عَنْ ذَلِكَ؛ إِذْ هِيَ لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى جَعْلِ الْوَسْطِيَّةِ فِي الْإِثْبَاتِ وَ إِعْطَاءِ صِفَةِ الْإِحْرَازِ. وَ مِنْ الْمَعْلُومِ: أَنَّهُ لِجَامِعِ بَيْنِ الْوَسْطِيَّةِ فِي الْإِثْبَاتِ، وَ بَيْنِ الْقَطْعِ الْمَوْضُوعِيِّ الْمَأْخُوذِ عَلَى وَجْهِ الصِّفْتِيَّةِ. وَ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: أَنَّ أُدْلَةَ الْإِسْتِصْحَابِ تَفِيدُ كَوْنَ الْمَجْعُولِ هُوَ الْقَطْعُ الطَّرِيقِيُّ تَعَبُّدًا وَ إِطَالَةً عَمَرِ الْيَقِينِ الطَّرِيقِيِّ، فَتَكُونُ قَاصِرَةً عَنْ تَنْزِيلِ الْإِسْتِصْحَابِ مَنْزِلَةَ الْقَطْعِ الصِّفْتِيِّ، بَلِ يُمْكِنُ دَعْوَى اسْتِحَالَةِ قِيَامِهِ مَقَامَ هَذَا الْقَطْعِ؛ وَ ذَلِكَ، لِلزُّومِ الْجَمْعِ بَيْنَ اللَّحَاطِينَ الْمُتَنَافِيَيْنِ، حَيْثُ إِنَّ لِحَاطَ الصِّفْتِيَّةِ يَقْتَضِي لِحَاطَ الْقَطْعِ بِالنَّظَرِ إِلَى جِهَةِ كَشْفِهِ، بِخِلَافِ لِحَاطِ الطَّرِيقِيَّةِ، فَإِنَّهُ يَقْتَضِي لِحَاطَهُ مَعَ النَّظَرِ إِلَى جِهَةِ كَشْفِهِ، وَ هَذَا

كما ترى، جمع بين اللّحاظين المتنافيين، واستحالة ذلك واضح. هذا كلّه بناءً على القول بكون الإستصحاب أمانة.

و أمّا بناءً على القول المختار من كون الإستصحاب أصلاً، فلا يقوم - أيضاً - مقام القطع الصّفيّ؛ وذلك، لما عرفت - في فرض كون الإستصحاب أمانة - من أنّ أدلة الإستصحاب قاصرة عن تنزيله منزلة هذا القطع، فلامعنى لقيامه حينئذٍ مقامه؛ والذي يسهّل الخطب هو عدم وجود هذا النوع من القطع في الكتاب و السّنة.

أمّا القطع الطّريقيّ بجميع أقسامه، سواء كان طريقاً محضاً أو مأخوذاً في الموضوع تماماً أو بعضاً، فلا يبعد أن يقوم الإستصحاب مقام هذا القطع؛ إذ كبرى دليل الإستصحاب و هي قوله ^{عليه السلام}: «لا تنقض اليقين بالشك» حاكمة على الدّليل المأخوذ فيه القطع مطلقاً، سواء كانت الحكومة حاصلّة بنفسها، أو نتيجتها؛ وذلك، لما أشير إليه، من أنّ معنى الإستصحاب، إمّا هو التّعبّد ببقاء نفس اليقين من حيث العمل و الأثر، فالحكومة نفسها حاصلّة، و إمّا هو التّعبّد بلزوم ترتيب أثر اليقين في زمان الشكّ، فنتيجة الحكومة حاصلّة، كما لا يخفى.

﴿ تنبيهان ﴾

الأوّل: هنا عويصة يصعب حلّها على القائلين بكون الإستصحاب من الأصول المحرزة.

توضيحها: أنّه لو كان الإستصحاب أصلاً عمليّاً، فما معنى كونه محرزاً؛ إذ المحرز يكون من الطّرق و الأمارات، سواء كانت معتبرة أو غيرها، و لو كان أمانة مع

فرض حجتيه واعتباره بدليل الروايات، فما معنى كونه فرش الأمارات و حكومتها عليه؟ - كما هو المشتهر بين الأصحاب - و لو كان أصلاً عملياً محضاً غير محرن، فما معنى كونه عرش الأصول الأخر و حكومته عليها؟ - كما هو المشتهر بينهم - بل كيف يقوم حينئذ مقام القطع الطريقي أو الموضوعي المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقتي.

هذا، و لكن يمكن أن يقال - وفقاً للفحول -: إن الإستصحاب لأجل كونه كسائر الأصول، يكون بالإضافة إلى الأمارات فرشاً و محكوماً لها، و لأجل كون الشك فيه مسبوقاً باليقين، و أن الروايات الواردة فيه، يدل على النهي عن نقضه به - مطابقة - و على الأمر بالجري العملي على وفقه - التزاماً - يكون بالنسبة إلى الأصول الأخر من البراءة العقلية و الثقلية، و الإشتغال و التخيير عرشاً و حاكماً عليها، ولولا ذلك، لزم لغوية دليل اعتبار الإستصحاب و صيرورته بلامورد؛ إذ المفروض، جريان الأصول الأخر في صورة عدم مسبقية الشك باليقين، فلو فرض جريانها - أيضاً - في صورة مسبقية الشك باليقين، لزم كون الإستصحاب بلامورد و لغوية دليل اعتباره.

التنبيه الثاني: قد يقال: إن الروايات الواردة في باب جواز الشهادة بالإستصحاب، تؤيد أماريته، و هي ثلاثة رواها معاوية بن وهب من أصحاب الصادقين عليه السلام :

الأولى: و هي مضمرة، قال: «قلت له: إن ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار، مات فلان و تركها ميراثاً و أنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال:

إشهد بما هو علمك، قلت: إن ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس، فقال: إحلف، إنما هو على علمك»^(١).

الثانية: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة و يدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه، و نحن لاندرى ما أحدث في داره، و لاندرى ما أحدث له من الولد... و لاتقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان مات و تركها ميراثاً بين فلان و فلان، أو نشهد على هذا؟ قال: نعم...، فقال: كل ما غاب من يد المرء المسلم، غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد به»^(٢).

الثالثة: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون له العبد و الأمة، قد عرف ذلك، فيقول: أبق غلامي أو أمتي، فيكلفونه القضاة الشاهدين بأن هذا غلامه أو أمته، لم يبع و لم يهب، أنشهد على هذا إذا كلفنا؟ قال: نعم»^(٣).

وفيه: أولاً: أن الروايات، كما ترى، يستظهر منها، أن البناء في الشهادة إنما هو على اليد لا الإستصحاب؛ ولذا جاء في ذيل الثانية التصريح باليد و هو قوله عليه السلام «كل ما غاب من يد المرء المسلم...».

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، الحديث ١، ص ٢٤٥ و ٢٤٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، الحديث ٢، ص ٢٤٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، الحديث ٣، ص ٢٤٦.

و ثانياً: أن أخبار الإِستصحاب جُلّها لولا الكلّ مشتملة على التعليل و أنّه لا ينقض اليقين بالشك^(١)؛ و هذا بخلاف الروايات المتقدمة، فإنّها عارية عن هذا التعليل، حيث إنه ورد في الأولى: «... إشهد بما هو علمك...» و لم يرد «إشهد بعلمك و يقينك السابق و لا تنقضه بشكك اللاحق»؛ و في الثانية: «... أو نشهد على هذا؟ قال: نعم... كل ما غاب من يد المرء المسلم...»؛ و في الثالثة: «... أنشهد على هذا إذا كلّفنا؟ قال: نعم...».

و بالجملة: ليست الروايات المذكورة مؤيدة لأماريّة الإِستصحاب، بل تكون من أدلّة قيام اليد - التي تكون من الأمارات - مقام القطع و العلم المعتبر في الشهادة، بل لاقيام في البين.



و لعلّ الإِشتباه نشأ من تسمية عنوان الباب المذكورة فيه تلك الروايات و هو باب السابع عشر من أبواب الشّهادات في وسائل الشيعة؛ بعنوان «باب جواز البناء في الشّهادة على استصحاب بقاء الملك و عدم المشاركة في الإرث...»^(٢).

و تؤيّد ما ذكرناه، رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال له الرّجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل، يجوز لي أن أشهد أنّه له، قال: نعم، قال الرّجل: أشهد أنّه في يده و لا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعلّه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير

(١) راجع، وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطّهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١، ص ١٧٤ و ١٧٥؛ ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٣٧ من أبواب النّجاسات، الحديث ١، ص ١٠٥٣؛ و ج ٥، كتاب الصّلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصّلاة، الحديث ٣، ص ٣٢١.
(٢) راجع، وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٧، ص ٢٤٥.

ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق»^(١). هذا تمام الكلام في الإستصحاب.

و أمّا قاعدة الفراغ و التّجاوز، فالحقّ أنّها من الأصول، لا الأمارات، فلا يقومان مقام القطع؛ إذ مفاد الأخبار الدّالة عليها هو وجوب المضيّ العمليّ، و البناء على الإتيان بعدم الإعتناء بالشكّ، لأنّ مفادها هو إسقاط الشكّ و إعطاء الكاشفيّة حتّى يكونا من الأمارات، وإليك بعض تلك الأخبار :

منها: رواية زرارة، «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة، قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبر، قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في التّكبير و قد قرأ، قال: يمضي، قلت: شكّ في القراءة و قد ركع، قال: يمضي، قلت: شكّ في الرّكوع و قد سجد، قال: يمضي على صلاته، ثمّ قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء»^(٢).

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى، فامضه كما هو»^(٣).

(١) وسائل الشّيعيّة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم و أحكام الدّعوى، الحديث ٢، ص ٢١٥.

(٢) وسائل الشّيعيّة: ج ٥، كتاب الصّلاة، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصّلاة، الحديث ١، ص ٣٣٦.

(٣) وسائل الشّيعيّة: ج ٥، كتاب الصّلاة، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصّلاة، الحديث ٣، ص ٣٣٦.

و منها: ما عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «قال: سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أم قال: شيئاً في ركوعه وسجوده، هل يعتدّ بتلك الركعة والسجدة؟ قال: إذا شك فليمض في صلاته»^(١). هذا تمام الكلام في الأمر السادس.

﴿ الموافقة الإلزامية للقطع ﴾

الأمر السابع: أن تتجزّ التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً، فهل يقتضي موافقته إلزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، بحيث يحصل امتثالان عند الموافقة الإلزامية - أحدهما: بحسب القلب والجنان؛ وأخرى: بحسب العمل بالأركان - ويحصل العقوبة عند عدم الموافقة، أو لا يقتضي ذلك؟ فلا يستحق العقوبة على عدم الموافقة، بل إنما يستحقّها على المخالفة العملية فقط.

ذهب المحقّق الخراساني رحمته الله^(٢) إلى الثاني وهو الصحيح، والدليل عليه: يكون مركّباً من صغرى وجدائية، وكبرى برهانية بصورة الشّكل الأوّل من القياس، فالصّغرى هو قولنا: الموافقة الإلزامية، أو عقد القلب، أو نحوها من أمثال هذه العناوين، تكون من الأمور القلبية، نظير الخوف والرّجاء، والسّخط والرّضاء، والكبرى هو قولنا: وكلّ أمر قلبيّ نفسيّ يحصل في أفق القلب و صقع النّفس قهراً

(١) وسائل الشّيعّة: ج ٥، كتاب الصّلاة، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصّلاة،

الحديث ٩، ص ٣٣٧ و ٣٣٨.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٧ و ٢٨.

بتبع حصول علله و مبادئه الخاصة بلادخل اختيار و إرادة فيه.

و النتيجة هو قولنا: فالإلتزام بشيء و عقد القلب عليه، يتحقق و يتكون تبعاً لحصول علله و مبادئه الخاصة بلاختيار و إرادة.

ثم تجعل هذه النتيجة صغرى لكبرى قياس آخر، فيقال في الصغرى: عقد القلب أمر تبعي غير اختياري، بحيث يجب حصوله لو حصلت مبادئه و يمتنع لو امتنعت؛ وفي الكبرى: و كل أمر كذلك لا يصلح لأن يصير واجباً شرعاً؛ وفي النتيجة: فالموافقة للإلتزامية و عقد القلب لا يصلح لأن يصير واجباً شرعاً، و هذا لافرق فيه بين أصول الدين و فروعه.

و إن شئت، فاختر نفسك في هذه المسألة، فهل يمكن لك بعد العلم بوجود شيء، عقد قلبك على عدمه و الإلتزام بخلاف وجوده، و كذا لو تيقنت بعدم شيء، فهل تتمكن من عقد القلب على وجوده و الإلتزام بخلاف عدمه؟

هذا، و لكن قد يقال: بإمكان ذلك، مستشهداً بآية المجهود مع الإيقان و هي قوله تعالى: ﴿و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلماً﴾^(١).

و فيه: أن المراد من المجهود ليس هو الإلتزام القلبي على خلاف ما في القلب من اليقين، بل المراد منه هو الإنكار اللساني و عدم الإلتزام العملي قبيل الإذعان اللساني، و الإلتزام العملي مع عدم الإلتزام القلبي، بل مع الإلتزام القلبي على خلاف اللسان و العمل، فيذعن لساناً و يعمل ظاهراً لجهات و حكيم.

و انقدح مما ذكرناه، ضعف ما عن جمع من الأكابر منهم شيخنا الأستاذ

الآملي مَبْنِيٌّ من: «أَنَّ الإِعتناق والبناء القلبيّ فعل من أفعال النَّفس بشهادة الوجدان وأخبار باب الكفر والإيمان، ويدلّ عليه بعض آيات القرآن، فكثيراً ما يعلم الإنسان حقيقة شيء أو شخص ويكون تلك عنده كالشَّمس في السَّماء، لكنّه لا ينقاد له قلباً ولا يعتنق به باطناً لما فيه من خبائث و رذائل، أو لجهة أخرى من الجهات المانعة.

نعم، يطبّق نفسه في مقام العمل على وفق أوامره و نواهيه احتشاماً منه، وهكذا كان حال كثير من الكفّار في الصّدر الأوّل من الإسلام، فكانوا قاطعين بنبوّة نبيّنا ﷺ بلبناء قلبيّ واعتناق باطنيّ نفسانيّ؛ ولذا كانوا كفّاراً غير مؤمنين، وإلى ذلك أشار القرآن الكريم ﴿و جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً﴾^(١) فلاك الكفر والإيمان هو هذا البناء، لا العلم المجرد و عدمه، ولا مجرد الإقرار اللّسانيّ والبناء اللفظيّ الظاهريّ و عدمه»^(٢) *مرآة الحقيقة كميّة علوم راسديّة*

فتحصّل: أنَّ الموافقة الإلزاميّة، بمعنى: عقد القلب على الدّين بأصوله و فروعِهِ و الإلتزام به اختياراً، أمر غير ممكن فلا مجال لإيجابه. نعم، يمكن البناء القلبيّ على العمل و التّصميم لإطاعة أمر المولى و نهيه، كالبناء على عدم العمل و التّصميم لمخالفة أمر المولى و نهيه، وكذا لا مجال لحرمة التّشريع، بمعنى: الإلتزام القلبيّ بكون حكم من الشّرع مع علمه بعدم كونه منه، أو مع عدم علمه بكونه منه؛ وذلك، لعدم إمكان هذا الإلتزام لكونه التّزاماً بخلاف علمه، و قد عرفت امتناعه، فلا يمكن التّهيّ عنه و تحريره.

(١) سورة النمل (٢٧)، الآية ١٤.

(٢) تقارير بحوثه ﷺ القيّمة بقلم الرّاقم.

نعم، التشريع، بمعنى: إدخال ما ليس من الدين في الدين، يكون أمراً ممكناً مقدوراً، فيكون منهياً عنه. أضف إلى ذلك كله، أنه لو سلم إمكان وجوب الموافقة الإلزامية حسب مقام الثبوت، فلا مجال لوجوبها حسب مقام الإثبات، لعدم دليل عليه نقلاً وعقلاً.

أما النقل، فلأن المستفاد منه هو البعث إلى العمل أو الزجر عنه و الترهيب إلى الإتيان أو الترهيب عنه خارجاً، بلاعين و لا أثر فيه من البعث إلى الإلتزام قلباً و وجوب عقد القلب شرعاً، فلم يؤخذ الإلتزام موضوعاً للوجوب في دليل، مضافاً إلى أنه لو وجب لزوم التسلسل، فتأمل جيّداً.

و أما العقل، فلأنه لا يدل على وجوب الإلتزام و لزوم عقد القلب بوجه، لا من باب الملازمة؛ لعدم الملازمة بين الإمتثال، و بين العقد و الإلتزام حتى يجب بوجوبه؛ ضرورة، حصول الإمتثال بمجرد الإتيان خارجاً و إن لم يكن معه إلتزام؛ و لا من باب وجوب دفع الضرر المحتمل؛ لاندفاعه بالبراءة لو كان أخروياً، و لعدم وجوب دفعه لو كان دنيوياً؛ و لا من باب اقتضاء رسم العبودية؛ إذ الرسم يقتضي العمل بما أمر به، و المفروض أنه لم يؤمر بعقد القلب حتى يكون تركه خلاف رسم العبودية؛ و لا من باب اقتضاء شكر المنعم؛ بداهة، أن مقتضى شكر المنعم و إن كان وجوب عقد القلب على أحكامه، لكن عقد القلب على ما جاء به النبي ﷺ بنحو الجملة و الإجمال، لا يقتضي عقده على كل واحد واحد من الأحكام تفصيلاً؛ على أن معنى عقد القلب على ما جاء به ﷺ هو الإعتقاد و الإلتزام بأنه من قبل الله تعالى، لا من قبل نفسه، و مرجعه إلى أنه ﷺ لم يفتقر على الله كذباً، لا وجوب عقد

القلب على أحكامه تعالى شرعاً.

و لا يخفى عليك: أن عقد القلب على ما جاء به النبي ﷺ بهذا المعنى (أنه من قبل الله) يكون بالنسبة إلى جميع أحكام الله تعالى حتى المباحات، و حتى ما يختص ببعض المكلفين، كوجوب عقد القلب للرجال على أحكام الحيض المختصة بالنساء، و هذا بخلاف عقد القلب على الأحكام أنفسها، فإنه لو صح ثبوتاً و قام عليه الدليل إثباتاً، يختص بالأحكام الإلزامية، فلا يجب على المستحبات و نحوها من الأحكام غير الإلزامية، و يختص - أيضاً - بالأحكام المتعلقة بالمكلف نفسه، فلا يجب عقد القلب على أحكام متعلقة بغيره من المكلفين.

بقي هنا شيء و هو أنه بعد تسليم وجوب الموافقة الإلزامية، هل يمنع عن جريان الأصل في مورد دوران الأمر بين المحذورين وفي أطراف العلم الإجمالي، أم لا؟ ذهب المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) إلى عدم المنع و هو الصحيح؛ و ذلك، لعدم المناقاة بين الإلزام بما هو الواقع بوجه الإجمال - في مثل دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة - بمقتضى العلم الإجمالي، و بين الإلزام بالإباحة الظاهرية بمقتضى الأصل العملي.

وأما الإلزام بخصوص الوجوب أو الحرمة - مثلاً - فغير ممكن، لعدم المعرفة، و الإلزام بأحدهما تخيراً - أيضاً - غير وجيه، لعدم اقتضاء التكليف إلا الإلزام بنفسه عيناً، لا الإلزام به أو بضده تخيراً.

ولقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «والتحقيق

أن يقال: الإلتزام إمّا يلاحظ مع الحكم الواقعي أو مع الظاهري، و لا موقع للأوّل مع وجود الأصل الثّاني له تنزيلاً؛ و الثّاني يتحقّق بعد جريان الأصل و يكون في طوله، فلا يعقل منعه عن جريانه، و إن أبيت، فلمازاحة بين الإلتزامين و لا يقع بينهما تمنع أصلاً، حيث يمكن الإلتزام بالواقع المحتمل المتردّد و بالحكم الظاهريّ المتعيّن لاختلاف صقعها، فلا يصادم الإلتزام بالواقع، الأصل و لا الأصل، الإلتزام بالواقع. و من هنا يمكن أن يقال: الأخذ بالأصول في مورد العلم الإجماليّ، ليس من باب الحكومة على أدلّة الواقع حتّى يصل الدّور إلى البحث عن أنّ حكم العقل بوجوب الإلتزام تعليليّ أو تجزيّ، بل يكون ذلك الأخذ من باب عدم المزاخمة و المصادمة على ما أشرنا من اختلاف الصّقع و وجود الطّويّة»^(١).

فتحصّل: أنّ وجوب الإلتزام لو سلّم لا يمنع عن جريان الأصل، لا في مورد دوران الأمر بين المحذورين، و لا في أطراف العلم الإجماليّ، فيجري لو لم يكن هناك مانع آخر عن جريانه. هذا تمام الكلام في الأمر السّابع.

﴿ قطع القطّاع ﴾

الأمر الثّامن: أنّ القطع المأخوذ طريقاً، يترتّب عليه الأثر العقليّ و هو الحجّيّة، بـلا تفاوت فيه عند العقل من حيث القاطع و المورد و السّبب بأن حصل بنحو متعارف و من سبب ينبغي حصوله منه، أو بنحو غير متعارف و من سبب لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطّاع، و هذا أمر واضح، و قد أدعي فيه

الضرورة، كما عن المحقق الخراساني رحمته الله ^(١)، هذا من ناحية العقل.

وأما من ناحية الشرع، فلا مجال للمنع أو التحديد - أيضاً - بالنسبة إلى ذلك القطع، لما عرفت في مبحث حجّة القطع من أنه لاتناله يد الجعل و التشريع أصلاً. و أما بالنسبة إلى القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، فقد يقيّد بسبب خاص متعارف بعنوانه النفسي، بمعنى: عنوان ذوات الأسباب المتعارفه، كالكتاب و السنّة، فيقال: - مثلاً - إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة من طريق الكتاب و السنّة، يجب عليك التصدّق، و هذا ممّا لا إشكال فيه؛ إذ للشرع أن يردع و يسلب الموضوعيّة عن القطع لو حصل من طريق آخر غير متعارف، كالجفر و الزّمل و نحوهما.

و قد لا يقيّد بذوات الأسباب، كالكتاب و السنّة، بل يقيّد بعنوان «ما ينبغي حصول القطع منه» فيقال: - مثلاً - إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة من طريق ما ينبغي أن يحصل منه القطع، يجب عليك التصدّق بكذا، و هذا ممّا لا يكاد يجدي الردع و سلب الموضوعيّة عنه لو حصل من طريق آخر؛ إذ القاطع حال قطعه يعتقد بحصوله ممّا ينبغي أن يحصل منه، و لا يلتفت إلى أنه حصل ممّا لا ينبغي.

﴿ خاتمة ﴾

قد تقدّم: أنّ القطع الطّريقي موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقة و حرمة المخالفة، و هذا لا فرق فيه بين أن يحصل من أسباب و مقدّمات متعارفة، و بين أن يحصل من غيرها، كالزّمل و الجفر و نحوهما.

وكذا لافرق فيه، بين قاطع - كالقطاع - وقاطع آخر - كغيره - ولا بين متعلق ومقطوع به، كالأحكام الفرعية، و بين متعلق ومقطوع به آخر، كالمسائل الأصلية الأصولية؛ كما لافرق - أيضاً - في حجّيته في الأحكام بين أن يحصل من مبادٍ سمعية عقلية، و مبادٍ و مقدّمات عقلية. هذا هو الحق.

و لكن نقل الخلاف عن غير واحد من الأخباريين^(١) في حجّية القطع الناشئ من المقدّمات العقلية في الأحكام الشرعية.

و عليه: فينبغي بسط الكلام لمقالة الأخباريّ نقلاً و نقداً، فنقول: إنّ ظاهر كلام المحقّق الخراساني^(٢) بل صريحه، أنّ النزاع بين الأخباريّ و الأصوليّ، يرجع إلى الصّغرى و هي حصول القطع من المقدّمات العقلية، فأنكرها الأخباريّ دون الأصوليّ؛ و أمّا الكبرى، و هي أصل حجّية القطع، فلا نزاع بينهما فيها.

و لكن الحقّ كما قال جمع من الفحول: أنّ كلام الأخباريين صريح في منع الكبرى - أيضاً - فهم قديمعون الصّغرى و هي حصول القطع من المقدّمات العقلية، إمّا لأجل أنّ المقدّمات العقلية لا تفيد إلّا الظّن، أو لأجل منع الملازمة بين حكم العقل و الشرع نظراً إلى إنكارهم لأصل الحسن و القبح العقليين، و إنكارهم لتمكّن العقل من إدراك الملاكات من المفاصد و المصالح، و إنكارهم لتمكّنه من إدراك الموانع و المزاومات، و إنكارهم للملازمة بين حكم العقل و الشرع في سلسلة علل الأحكام، أو في سلسلة معاليلها أو في سلسلة ملازمات الأحكام. و قد يمينعون الكبرى و هي

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ٥١ (التنبية الثاني من تنبيهات القطع) الطبعة الجديدة.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٢.

حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ و ذلك، لأجل ورود المنع الشرعي عن الرجوع إلى تلك المقدمات وإن انتجت القطع.

و التحقيق في منع الصغرى يقتضي أن يقال: إن مستند المنع لو كان عدم وجود الملازمة بين ما يدركه العقل من حُسن شيء أو وجود المصلحة فيه، وكذا قبح شيء أو وجود المفسدة فيه، و بين الحكم الشرعي بالوجوب أو الحرمة، فهو تام؛ إذ - كما عرفت في مبحث التجري - ربما يحكم العقل و يدرك قبح شيء و هو خير - حسن واقعاً، وكذا العكس، كما ربما يدرك وجود المصلحة في شيء أو المفسدة فيه و هو مبتلى بوجود مزاحم و مانع واقعاً.

و الوجه فيه: أن العقل عاجز عن الإحاطة بجميع جهات المصالح و المفسدات،

وكذا المزاحمات و الموانع من تحقيقها.

نعم، لإشكال في حصول القطع بالحكم الشرعي من ناحية حكم العقل بالملازمة، نظير ما إذا أدرك العقل بالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمة، فلا ريب فيه: أنه إذا ثبت وجوب شيء شرعاً، كالصلاة، حصل القطع بوجوب مقدّمته شرعاً، كالوضوء.

و أمّا لو كان مستند منع الصغرى هو عدم حصول القطع من المقدمات العقلية نظراً إلى أنها لا تفيد إلا الظن، فهو ممنوع.

و قد بحث الشيخ الأنصاري رحمته حول هذا الكلام بوجه أوفى و نحو مستقصى، فراجع وانظر كيف خاض المدعي و هو الأمين الإسترآبادي - من غير التفات و إرادة - في المقدمات العقلية، واستدلّ بها لإثبات عدم إفادتها للقطع، و لك أن تسأله،

هل أنت - أيها المحدث - قطعت من هذه المقدمات العقلية غير الحسية بأن المقدمات العقلية لا تفيد قطعاً، أم لا؟ فإن قلت: بحصول القطع، فقد اعترفت بخلاف مدّعاك، وإن قلت: بعدمه، فلا دليل لك قطعياً على دعواك. هذا بالنسبة إلى منع الصغرى.

و أما منع الكبرى، فالتحقيق فيه يقتضي الرجوع إلى الروايات التي يترأى منها منع حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

فنقول: إنّ تلك الروايات على طوائف ثلاثة :

الأولى: ما يدلّ على النهي عن العمل بالرأي.

الثانية: ما يدلّ على انحصار أدلّة الأحكام في روايات أهل البيت عليهم السلام.

الثالثة: ما يدلّ على عدم تمكّن العقول و الأفكار من الوصول إلى الشريعة و

دين الله المتعال.  مركز تحقيقات فقهية و حقوقية

أما الطائفة الأولى فهي كثيرة: منها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام : «إنّ المؤمن

لم يأخذ دينه عن رأيه، و لكن أتاه عن ربّه فأخذ به» ^(١).

و منها: ما عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم : «ستفرك أمتي على ثلاث و سبعين فرقة،

فرقة منها ناجية، و الباقيون هالكون، و الناجون الذين يتمسكون بولايتهم و يقتسبون من علمهم و لا يعملون برأيهم، فأولئك ما عليهم من سبيل» ^(٢).

و منها: ما عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «يظنّ

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤، ص ٢٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠، ص ٣١.

هؤلاء الذين يدعون أنهم فقهاء، علماء، أنهم قد أثبتوا جميع الفقه والدين مما يحتاج إليه الأمة، وليس كل علم رسول الله ﷺ علموه ولا صار إليهم من رسول الله ﷺ ولا عرفوه؛ وذلك، أن الشيء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم فيسألون عنه، ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ ويستحيون أن ينسبهم الناس إلى الجهل ويكرهون أن يسألوا، فلا يجيبون فيطلب الناس العلم من معدنه، فلذلك استعملوا الرأي والقياس في دين الله، وتركوا الآثار ودانوا بالبدع، وقد قال رسول الله ﷺ: «كل بدعة ضلالة...»^(١).

و أما الطائفة الثانية، فمنها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل»^(٢).

و منها: ما عن الفضيل بن يسار، قال: «سمعت أبا جعفر يقول: كل ما لم يخرج من هذا البيت، فهو باطل»^(٣).

و منها: ما عن الصادق عليه السلام: «يا نعمان! إياك والقياس، فإن أبي حدثني عن آبائه، أن رسول الله ﷺ قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه، قرنه الله مع إبليس في

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٩، ص ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢، ص ٩٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨، ص ٩٤.

النار... فدع الرأي والقياس، و ما قال قوم ليس له في دين الله برهان، فإنّ دين الله لم يوضع بالآراء والمقاييس»^(١).

و أمّا الطائفة الثالثة، فمنها: ما عن عبدالرحمن الحجاج، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»^(٢).

و منها: ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية ينزل أولها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء»^(٣).

و منها: ما عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... وإنما هلك الناس في التشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء ونبذوا قول رسول الله ﷺ وراء ظهورهم»^(٤).

هذه هي جملة من الروايات التي قد يتوهم دلالتها على منع حجّة القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية، ولكن أنت ترى، أنّها بأجمعها قاصرة عن

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٦، ص ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩، ص ١٤٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٣، ص ١٥٠.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢، ص ١٤٧ و ١٤٨.

تلك الدلالة، و أجنبيّة عما كُنّا بصدد إثباته.

كيف، و إنّ عزل العقل عن الحكم في الفروع و الأصول ممّا لا يساعده النّقل، بل يكذّبه الكتاب و السّنة.

أمّا الكتاب، ففيه آيات كثيرة صريحة في أصالة العقل و عظم شأن أولى الباب.

و أمّا السّنة: فهي الروايات الكثيرة المتضافرة من صحاح و موثقات مذكورة في كتاب العقل و الجهل من أصول الكافي و غيره من الكتب المعتمدة، فراجع.

ثمّ إنّّه قد ورد في الفقه فروع يترأى منها المنع عن العمل بالقطع :

منها: ما لو كان لأحد درهم عند الودعيّ و للآخر درهمان، فسُرق أحد الدرّاهم أو تلف من عند الودعيّ، فحكموا بأنّ لصاحب اثنين، واحداً و نصفاً، و للآخر نصفاً.

قد يتوهّم: إنّ الحكم بالتّصنيف مخالف للعلم الإجمالي، بأنّ تمام هذا الدرّهم المنصّف لأحدهما و هو إمّا صاحب الدرّهمين، أو صاحب الدرّهم، كما أنّه ربما يكون مخالفاً للعلم التّفصيلي؛ و ذلك فيما إذا أخذ الدرّهم المشترك بينهما شخص ثالث و اشترى به متاعاً، فإنّه حينئذٍ يقطع تفصيلاً بعدم دخوله في ملكه؛ للقطع بكون بعض الثّمن ملكاً للغير، فجواز التّصرّف في هذا المتاع مخالف للعلم التّفصيلي، و مانع عن العمل بالقطع.

و فيه: أنّ حكم الشّرع بالتّصنيف يكون لأحد أمرين: أحدهما: أنّه من باب الصّلاح القهريّ الصّادر من له الولاية على الأنفس فضلاً عن الأموال، فملك هو

بولايته نصف الدرهم لغير مالكة، حسباً لمادة الخصومة، و عليه، فيدخل النصف في ملك الغير تعبداً، و معه لا مخالفة للعلم الإجمالي و لا التفصيلي.

ثانيهما: أنه من باب قاعدة العدل و الإنصاف و هي من القواعد العرفية العقلانية قد أمضاها الشرع في غير مورد، نظير ما إذا تداعى شخصان في مال يكون تحت يدهما معاً، أو أقام كل واحد البيّنة أو حلفا، أو نكلا مع عدم التمكن من إقامة البيّنة، فالحكم حينئذ هو التنصيف لأجل تلك القاعدة، حيث إنه لو عمل هنا بالقرعة - مثلاً - و دفع جميع المال إلى أحدهما المقروع له، احتمل وصوله بتمامه إلى مالكة، كما احتمل عدم وصول شيء منه إلى مالكة، بخلاف العمل بقاعدة العدل و الإنصاف في الحكم بتنصيفه؛ إذ حينئذ يقطع بوصول بعض المال إلى مالكة و عدم وصول بعضه الآخر إليه، و عليه، فيلزم الموافقة القطعية و كذا المخالفة القطعية في الجملة.

و أمّا دفع التوهم المذكور، بأن الإمتزاج موجب للإشتراك القهري و كلّ منها يكون شريكاً قهراً في كل واحد واحد من الدراهم الثلاثة - مثلاً - و لازمه أن يكون المسروق أو التالف لهما معاً لا لأحدهما، ففيه :

أولاً: أن الشركة القهرية إنما تتم فيما إذا امتزج شيئان امتزاجاً موجباً للوحدة عرفاً بارتفاع الإثنيّة، كامتزاج السكر و الماء، أو امتزاج الحليب و الماء و نحوهما من الأجناس المختلفة، أو امتزاج الماء و الماء، أو الحليب و الحليب و نحوهما من الأجناس المتّحدة، و أنت ترى، أن اختلاط الدراهم ليس من هذا القبيل، و لا امتزاج هنا موجباً للوحدة و ارتفاع الإثنيّة، و هذا واضح غاية الوضوح.

و ثانياً: أنه لو سلّمت الشركة القهرية في مثل المقام، لزم إعطاء ثلث الدرهمين

و هو ثلثا درهم واحد، لصاحب الدرهم، وإعطاء ثلثي الدرهمين و هو درهم و ثلث لصاحب الدرهمين، و هذا خلاف ما هو المنصوص من إعطاء ربع الدرهمين و هو النصف لصاحب الدرهم، و إعطاء ثلاثة أرباع الدرهمين و هو درهم و نصف، لصاحب الدرهمين.

و منها: ما إذا وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين، فلو قيل: بجواز اقتداء أحدهما بالآخر أو ثالث بهما في صلاة واحدة، أو في صلاتين مترتبتين كالظهرين أو العشائين، لزم أن يعلم المقتدي تفصيلاً ببطان صلاته، إمّا لجنابة نفسه أو إمامه، كما هو في فرض اقتداء أحدهما بالآخر، و إمّا لجنابة الإمام الأول أو الثاني، كما هو في فرض إقتداء الثالث بهما في صلاة واحدة أو لزم أن يعلم ببطان صلاته العصر أو العشاء إمّا لجنابة الإمام، أو لقوات الترتيب، كما هو في فرض اقتداء الثالث بهما في صلاتين مترتبتين.

و هنا - أيضاً - فرض آخر و هو اقتداء الثالث بهما في صلاتين غير مترتبتين، كالعصر و المغرب، أو العشاء و الصبح، فيعلم حينئذٍ ببطان إحدى صلاتيه إمّا لجنابة الإمام الأول أو الثاني.

ففي هذه الفروض حكم بجواز الإيتام و صحّة الصلاة، و أنت ترى، أن هذا الحكم مخالف للعلم و القطع و مانع عن العمل به.

و فيه: أن الحكم بجواز الإيتام في الفروض المذكورة إنّما هو فيما إذا قلنا: بكفاية صحّة صلاة الإمام عنده فيه ولو لم تكن صحيحة عند المأموم، فيجوز له الإقتداء و يصحّ صلاته ولو علم ببطان صلاة الإمام تفصيلاً من دون أن يعلم الإمام ببطلانه،

فحينئذٍ لا علم للمأموم ببطلان صلاته كي يكون الفرع من موارد مخالفة القطع والعلم.
و هذا بخلاف ما إذا قلنا: بعدم الكفاية نظراً إلى أنه يعتبر في جواز الإقتداء
صحّة صلاة الإمام عند المأموم، أيضاً.

وإن شئت، فقل: إنّ ما حكم في الفروض المتقدمة من جواز الإيتام يدور مدار
القول بكفاية صحّة الصلاة عند الإمام دون المأموم، فهو يعلم حينئذٍ بصحّة صلاته،
لأنه يعلم ببطلانها كي يكون المقام من مصاديق المنع عن العمل بالعلم و القطع.

﴿ تنجيز العلم الاجمالي ﴾

الأمر التاسع: هل القطع الإجمالي بالتكليف الفعلي، كالقطع التفصيلي به ممّا
يوجب تنجّز التكليف و ثبوته، وكذا يوجب سقوطه عند امتثاله، أم لا؟

فهنا مقامان :

الأوّل: ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي و عدمه.

الثاني: سقوط التكليف بالإمتثال الإجمالي و عدمه.

أمّا المقام الأوّل: فالكلام فيه يقع في مراحل ثلاثة :

الأولى: هل للعلم الإجمالي اقتضاء بالنسبة إلى التكليف، أم لا؟ بل يكون
وجوده كالعدم، لا يؤثر في ثبوت التكليف و الحكم أصلاً.

الثانية: بعد الفراغ عن الإقتضاء و أصل التأثير، هل يكون ذلك التأثير بمحدّد
العلية التامة، أم لا؟

الثالثة: بعد تسليم كون التأثير بمحدّد العلية التامة، هل تكون تلك العلية مطلقاً

حتى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، أم لا؟ بل تختص بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعية.

أما المرحلة الأولى: فلا شبهة في اقتضاء العلم الإجمالي وتأثيره، بمعنى: ليس حاله حال الشك البدوي أو الظن حال الإنفتاح المحتاج إلى الجعل والإعتبار، كما هو ظاهر كلام المحقق القمي رحمته الله (١).

و الوجه في اقتضائه وتأثيره، أنه لا فارق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من حيث حقيقة العلم، فليس الإجمالي طوراً من العلم، والتفصيلي طوراً آخر منه، بل هما مشتركان في العلمية، والإمّياز إنما هو في وصف الإجمالي والتفصيلي، و واضح، أن هذا الوصف إنما هو بحال المتعلق، فلا إجمال في العلم والمعلوم بالذات، بل الإجمال في المعلوم بالعرض وما ينطبق عليه المعلوم بالذات وهو الذي قد يكون مجعلاً مردداً بين أمرين أو أمور، وقد يكون مفصلاً متعيناً.

و عليه: فالعلم الإجمالي، كالتفصيلي علم، له تأثير واقتضاء، ولو قلنا: بعدم الاقتضاء و جواز الترخيص في أطرافه، كما يجوز في مورد الشك البدوي، لزم صدور ترخيص من الشرع لارتكاب المعصية القطعية، والعقل يستقل بقبحه.

و بعبارة أخرى: قبح الترخيص في مخالفة التكليف المعلوم يكون من الأحكام العقلية المستقلة مطلقاً، سواء كان معلوماً بالإجمال أو بالتفصيل.

ثم إنه قد يقال: بأن العقل إنما يحكم بالقبح والمخالفة إذا علم المكلف بالمخالفة والعصيان، حين العمل، و في المقام لا علم له كذلك حينما يرتكب كل واحد من الطرفين

أو الأطراف، لاحتمال وجود التكليف في الطرف الآخر، فإذا لاحكم للعقل بالقبح والمخالفة.

نعم، يعلم المكلف بالمخالفة بعد ارتكاب الكل، ومن المعلوم، عدم الحرمة في تحصيل العلم بالمخالفة، بل الحرام هي نفس المخالفة؛ ولذا لو ارتكب مشكوك الحرمة بشك بدوي لإجراء أصالة البراءة، لآمن له عن تحصيل العلم بالحرمة بسبب السؤال من المعصوم عليه السلام، أو بمعونة الزمل والجفر وغيرهما من العلوم الغريبة.

و فيه: أن حكم العقل بقبح المخالفة يدور مدار أمرين: أحدهما: قيام الحجّة؛ ثانيهما: وجود القدرة، والمفروض وجود هذين الأمرين في المقام؛ ضرورة، أن المكلف يعلم بوصول التكليف إليه من حيث الكبرى لعلمه بحرمة كذا أو وجوب كذا، ومن حيث الصغرى لعلمه بأن هذا هو ذلك الحرام أو ذاك الواجب، فيتمّ البيان بهذا المقدار، بحيث لو خالف وعوقب، لم يكن عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

ولقد أجاد فيما مثل للمقام بعض الأعظم عليه السلام فقال: «إنا لانرى فرقاً في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد، ابن المولى بشخصه فقتله، وما إذا علمه إجمالاً بين عدّة أشخاص فقتلهم جميعاً» ^(١).

أمّا المرحلة الثانية: فالحقّ فيها أن يكون العلم الإجمالي علّة تامّة لإثبات اشتغال الذمّة و لتنجيز التكليف، بحيث لا يجمال لأن يرد الترخيص على خلافه؛ إذ لو كان الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف لكان إذنّاً في المعصية القطعية، وبالنسبة إلى بعضها لكان إذنّاً في المعصية المحتملة مع العلم بوجود تكليف في البين، ولا شبهة

في كلا الترخيصين عقلاً، بل العقل يراها مناقضاً لما علم ثبوته في العهدة من التكليف. وإن شئت، فقل: إنَّ العلم الإجمالي كالتفصيلي في انكشاف الحكم وإحراز التكليف به، وفي كونه رافعاً لموضوع البراءة عقلاً، فينجز التكليف بنحو العلّة التامة كنتجيز العلم التفصيلي له بهذا النحو.

غاية الأمر: يكون المكلف في العلم الإجمالي جاهلاً بمتعلّق التكليف بعد إحراز نفسه وانكشاف التأمّ به، وهذا الجهل لا يقدح ولا يكون عذراً شرعياً أو عقلياً، بل لابدّ عقلاً من الخروج عن عهدة ذلك التكليف الإلزامي، ولا يتأتّى الخروج عنها إلا بفعل كلا الطرفين، أو كلّ الأطراف أو بالتّرك كذلك؛ لكون الحكم والتكليف في هذه الدائرة و عدم خروجه عنها، فإذا لامساع عقلاً لجعل الترخيص حول العلم الإجمالي أصلاً، لا كلاً ولا بعضاً؛ لما عرفت: من لزوم الترخيص في المعصية المقطوعة أو المحتملة وهو قبيح عند العقل والشرّعة، بل مناقض لدى الارتكاز والفطرة.

فتحصل: أنّ جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي غير ممكن ثبوتاً، وأنّ اشتغال الذمّة بالتكليف في مورد العلم الإجمالي يقينيّ تنجيزي غير منوط بعدم جريان الأصل. و واضح، أنّ التكليف اليقينيّ يقتضي الفراغ كذلك وهو لا يحصل إلا بالموافقة القطعيّة بإتيان جميع الأطراف أو بتركها.

أمّا المرحلة الثالثة: فقد انقدح حالها ممّا ذكر في المرحلة الثانية، بأنّ العلّة التامة للعلم الإجمالي تكون مطلقة، وبالنسبة إلى الموافقة القطعيّة، أيضاً.

هذا، و لكن التزم المحقّق الخراساني رحمه الله بخصوص الإقتضاء والتأثير في العلم

الإجماليّ - قبال الشكّ البدويّ - لا العلّيّة الثامّة، فقال ما محصّله^(١): إنّ حكم العقل بوجوب متابعة العلم الإجماليّ تعليليّ، لا تنجيزي. بتقريب: أنّ موضوع الحكم الظاهريّ و هو الجهل من حفظ في كلّ واحدٍ من الطرفين أو الأطراف؛ و ذلك، لعدم انكشاف التّكليف بالعلم الإجماليّ انكشافاً تامّاً، فإذا لمانع من الإذن و التّرخيص بالمخالفة مطلقاً، احتمالاً كان أو قطعاً.

نعم، قديتوهم مناقضة حكم الظاهريّ مع الواقعيّ هنا، و لكن يدفع بأنّ محذور المناقضة يأتي في الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدويّة - أيضاً - فيتفصّل عنها هنا بما يتفصّل عنها هناك، من أنّه يحمل حكم الواقعيّ على الفعليّ التعليليّ، بمعنى: أنّه لو علم به المكلف لتنجّز عليه، و الحكم الظاهريّ على الفعليّ التّنجيزيّ، و عليه، فالحكمان خلافان لامتناقضان.

و لا يخفى: أنّ في كلامه تبييناً لمواقع للنظر :

أحدها: أنّه لا معنى لقوله تبييناً: بعدم انكشاف التّكليف بالعلم الإجماليّ تمام الإنكشاف، بل فيه خلط بين التّكليف و متعلّقه؛ إذ التّكليف منكشف به كذلك، كالعلم التّفصيليّ، فلا إجمال فيه من هذه الجهة، إنّما الإجمال في متعلّقه، و لا غرو فيه؛ لعدم اعتبار تمييز متعلّق التّكليف عن غيره، بل اللّازم هو وصول التّكليف و قيام الحجّة عليه بعد فرض وجود القدرة، و المفروض أنّه واصل.

ثانيها: أنّه لا وجه لما التزم به من وجود محذور المناقضة في الشبهة غير المحصورة، و الشبهة البدويّة؛ إذ لا معنى لتطرّق ذلك في هاتين الشبهتين.

أما الشبهة البدويّة، فلأنّ المفروض، أنّ التّكليف لم يكن في مورها واصلًا حتّى يناقضه الحكم الظّاهري، وهذا بخلاف مورد العلم الإجماليّ والشبهة المحصورة المقرونة به.

و بعبارة أخرى: قياس العلم الإجماليّ والشبهة المحصورة المقرونة به بالشبهة البدويّة يكون مع الفارق، كيف، وأنّه لا بيان للتّكليف ولا وصول في مثل الشبهة البدويّة، بل تجري فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بخلاف الشبهة المقرونة به، فإنّ فيها وصولاً وبياناً، لا تجري معه قاعدة القبح بلا كلام. هذا في الشبهة البدويّة. وأما الشبهة غير المحصورة، فلما سيجيء في مبحث الإشتغال من أنّ وجه جريان الأصل في أطرافها هو عدم منجزية العلم الإجماليّ فيها؛ لعدم التّمكن من إتيان جميع الأطراف أو تركها أو لوجود الضرر أو المخرج في ذلك التّرك أو لضعف احتمال وجود المعلوم بالإجمال في مورد الإرتكاب.

ولقد أجاد الإمام الرّاحل رحمته فيما مثّل لتقريب المسألة، حيث قال: «ألا ترى أنّه إذا كان ولدك العزيز في بلدٍ مشتمل على مائة ألف نفس، و سمعت بهلاك نفس واحدة من أهل البلد، فإنّك لا تنزع، لاحتمال كون الهالك ولدك، ولو فرغت لكنت على خلاف المتعارف و صرت مورداً للإعتراض، وهذا ليس من باب قصور في المعلوم، كما أفاده المحقّق الخراساني رحمته بل لضعف الإحتمال لا يعتني به العقل والعقلاء»^(١).

ثالثها: أنّه لأساس لقوله رحمته: بالفعليّة التعليقيّة في الحكم، بمعنى: أنّه لو تعلّق

به القطع لتنجّز؛ وذلك، لما عرفت ممّا في المباحث الماضية ما هو معيار الفعلية والإنشائية، بل لم يقل، ولا ينبغي أن يقول أحد: بدخل العلم في الفعلية، بل العلم دخيل في التّنجّز كالقدرة؛ ولذا نقول: باشتراك العالمين والجاهلين في الأحكام الشرعية. على أن المفروض هو كون متعلّق العلم الإجمالي حكماً فعلياً من جميع الجهات، فيكون فرض عدم الفعلية من بعض الجهات خلفاً.

رابعها: أنّه لا معنى لقوله عليه السلام: بانحفاظ موضوع الحكم الظاهريّ و هو الجهل في مورد العلم الإجمالي؛ ضرورة، أنّ العلم الإجماليّ بيان للتّكليف، رافع للجهل به منكشف به الحكم انكشافاً تامّاً، ومعه كيف يعقل أن يقال: بحفظ مرتبة الحكم الظاهريّ و بقاء موضوعه و هو الجهل.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ الآمل عليه السلام قد استفاد من كلام المحقّق الخراسانيّ عليه السلام أنّه أراد حلّ عويصة المناقضة بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ باختلاف الرتبة بينهما؛ ولذا أورد عليه: بأنّ المانع لا يكون تضادّ الأحكام كي يجاب باختلاف الرتبة بينهما، بل المانع عبارة عن حكم العقل بوجوب متابعة العلم تنجيّزاً من غير فرق بين العلمين. (١) واستفاد ذلك - أيضاً - بعض الأعظم عليه السلام (٢) من كلام المحقّق الخراسانيّ عليه السلام.

ولكنّ الإنصاف، أنّ هذه الاستفادة بعيدة عن مرامه عليه السلام غاية البعد؛ كيف، و أنّه عليه السلام قد صرّح هنا: بأنّ التّفصّي عن محذور المناقضة هو التّفصّي الذي أشرنا إليه سابقاً، و يأتي إن شاء الله مفصّلاً، و محصّل كلامه عليه السلام الماضي والآتي، هو ما ذكرناه من

(١) تقريرات بحوثه عليه السلام القيمة بقلم الرّاقم.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٧١.

الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ بالحمل على الفعليّ التقديرى و التنجيزى، كما لا يخفى على من راجع كلامه رحمته.

و الشاهد على ما قلناه: هو أنّه رحمته - على ماسيجيء - أجاب عن القول بالجمع بينهما باختلاف الرتبة، كما عن المحقق الفشاركي رحمته و ظاهر كلام الشيخ الأنصارى رحمته في أوّل مبحث البراءة و التعادل و التراجيح، فقال رحمته: «كما لا يصحّ التوفيق بأنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل في مرتبتين... فإنّ الظاهري و إن لم يكن في تمام مراتب الواقعيّ، إلّا أنّه يكون في مرتبته - أيضاً - و على تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة»^(١).

فحصل: أنّ الاستفادة من كلام المحقق الخراساني رحمته هو أنّه كان بصدد الجمع بين الحكمين بإمكان جعل الحكم الظاهريّ مع العلم الإجماليّ لانهفاظ مرتبته معه، وأمّا الجمع بينهما باختلاف الرتبة، فقد أخطأه و صرح بعدم صحّته. وعليه، فلا مجال لما عن شيخنا الأستاذ الآملي رحمته و بعض الأعظم رحمته من الإيراد عليه رحمته مبتنياً على ما استفادنا من كلامه رحمته من أنّه قال: بالجمع باختلاف الرتبة، نعم، يرد عليه ما ذكرناه آنفاً، فراجع.

هذا كلّه في الإذن و الترخيص حول العلم الإجماليّ حسب مرتبة الجعل و التشريع، فقد عرفت: أنّه لا مجال للإذن و الترخيص في هذه المرتبة أصلاً، لا بالنسبة إلى جميع الأطراف، و لا إلى بعضها.

وأمّا الإذن و الترخيص حسب مرتبة الفراغ و تفرّغ الذمّة عمّا اشغلت به،

فهو أمر ممكن ثبوتاً، فللشرع أن يكتفي بالإمتثال الإجماليّ مكان الإمتثال اليقينيّ، حتّى في مولد ثبوت التّكليف وإحرازه بالعلم التّفصيلي، كما في الإستصحابات الجارية في الموضوعات المنقّحة لموضوع الفراغ، كاستصحاب الطّهارة ونحوها، وكما في موارد جريان قاعدة التّجاوز و الفراغ، ففي هذه الموارد ترخيص و توسعة في مقام الفراغ مع أنّ العلم التّفصيلي بالتّكليف يكون علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة بلاشبهة.

ولا يخفى عليك: ان التّرخيص في مقام الفراغ لا ينافي كون العلم الاجماليّ علّة تامّة، بل يؤكّد ذلك؛ إذ لولا العلّيّة التّامة لما احتاج إلى التّرخيص و التّوسعة من قبل الشارع.

بقي هنا شيء: وهو أنّ العلم الاجماليّ بناءً على كونه علّة تامّة لتنجّز التّكليف كالعلم التّفصيلي، يوجب استحالة التّرخيص و الإذن في أطرافه، و معه لا يصل الدّور إلى الأصول العمليّة في مقام الإثبات.

و أمّا بناءً على الإقتضاء و التأثير، فهل يجري الأصول العمليّة و تسقط بالمعارضة، أو لا تجري للزوم المناقضة؟ فيه وجهان. و التّحقيق في ذلك موكل إلى محالّها المقرّرة.

إن قلت: لاثمة للنّزاع في العلّيّة و الإقتضاء؛ إذ على العلّيّة لا تجري الأصول، و على الإقتضاء و إن كانت تجري، لكن تسقط بالمعارضة، فأين الفائدة.

قلت: تظهر الثّمة فيما إذا كان لجريان الأصل في بعض الأطراف مانع، نظير ما إذا كان أحد الكأسين مسبوقاً بالطّهارة دون الآخر، حيث إنّ جريان استصحاب

الطَّهارة في الطَّرف المسبوق بها، يعارض جريان قاعدة الطَّهارة في الطَّرف غير المسبوق بها، فيسقطان، وحينئذٍ يجري قاعدة الطَّهارة في الطَّرف المسبوق - بلامعارضة - بناءً على الإقتضاء، و أمّا بناءً على العلّية التّامة، فلا يجري الأصل رأساً حتّى يصل الدّور إلى المعارضة و جريان قاعدة الطَّهارة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل (ثبوت التّكليف بالعلم الإجمالي).

و أمّا المقام الثّاني (سقوط التّكليف بالإمتثال الإجمالي، بمعنى: هل يكفي الإمتثال بالعلم الإجمالي في فراغ الدّمة مع التّمكن من الإمتثال التّفصيلي و العلم به تفصيلاً، أم لا؟).

فنقول: أمّا بناءً على عدم التّمكن من الإمتثال التّفصيلي، فلا شبهة و لا كلام في كفاية الإمتثال الإجمالي مطلقاً، سواء كان في الأمور التّعبديّة أو التّوصليّة، و سواء كان في الشّبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو غير المقرونة به، و سواء كان في الشّبهات الحكميّة - قبل الفحص أو بعده - أو الموضوعيّة.

و السّر فيه: عدم طريق آخر غير الإمتثال الإجمالي.

و أمّا بناءً على التّمكن من الإمتثال التّفصيلي، فيقع الكلام فيه تارة في التّوصليّات، و أخرى في التّعبديّات.

أمّا التّوصليّات، فلا شبهة و لا كلام - أيضاً - في كفاية الإمتثال الإجمالي فيها؛ إذ ليس الغرض فيها إلّا حصول المأمور به و مجرد وجوده بأيّ وجه اتّفق، و معه يسقط الأمر و التّكليف قطعاً مطلقاً، سواء كان ذلك الأمر التّوصليّ من قبيل الدّفن، نظير دفن الميتين فيما إذا اشتبه المسلم منها بالكافر، أو كان من قبيل الدّين، نظير

إعطاء الدرهم لزيد و عمرو إذا علم بدين درهم، إمّا لزيد أو لعمرو، أو كان من قبيل الغسل، نظير غسل المتنّجس بمائعين طاهرين يعلم إجمالاً، أنّ أحدهما مطلق، والآخر مضاف، أو كان من قبيل غير تلك الأمور من البيع والشراء والإجارة والطلاق والعق و نحوها من العقود والإيقاعات.

و عليه: فلا وجه لما عن بعض الأعاضم عليه السلام من إلحاق الوضعيات - كالطهارة والتجاسة - وكذا العقود والإيقاعات، بالتوصّليات ^(١)؛ إذ كلّ هذه الموارد مشتملة على الأمر التوصّلي ولو لغير الوجوب. غاية الأمر، قديرتب على إتيان المأمور به أمر وضعي من الطهارة، أو الملكية أو الرقبة ونحوها، وإلا فكلّ ذلك تكون من الأعمال التوصّلية. هذا في التوصّليات.

أما التّعبديات، فلا إشكال ولا كلام - أيضاً - في كفاية الإمتثال الإجمالي بالاحتياط في الصّور التالية :

الأولى: فيما إذا كان التّكليف غير منجز كما في الشبهة البدويّة الموضوعيّة مطلقاً أو الحكميّة بعد الفحص، بل الاحتياط في هذه الصّورة انقياد يكون أرقى وأتمّ من الإمتثال التفصيلي.

الثانية: فيما إذا كان التّكليف منجزاً كما في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، أو الشبهة البدويّة الحكميّة قبل الفحص مع فرض كون التّكليف الإلزامي المحتمل ضمنياً بلالزوم تكرار العمل، كما إذا شكّ في جزئية السّورة للصّلاة وجوباً أو ندباً، فيحتاط بالإتيان، وهذا لا مانع منه.

لا يقال: إنَّ المانع هنا هو اعتبار قصد الوجه حيث إنَّه لا يحصل بالإحتياط.
لأنَّه يقال: أوَّلاً: لدليل على اعتبار قصد الوجه في العبادات؛ و ثانياً:
لوسلَّم ذلك، فعمدة ما يدلُّ عليه هو الإجماع، و أنت ترى، أنَّه لا إجماع على اعتباره في
الواجبات الضمَّنيَّة، كما أنَّ المشهور هو عدم اعتباره فيها؛ و ثالثاً: لو سلَّم وجود
الإجماع هنا، فلا يعتمد عليه؛ لكونه مدرَكِيّاً أو محتمل المدرَكِيَّة، حيث إنَّ المتيقَّن أو
المحتمل استناد المجمعين في اعتبار القصد إلى أنَّ حسن الفعل و قبحه يدوران مدار
القصد، بمعنى: أنَّ المعنُون بعنوان خاصِّ إنَّما يصير حسناً أو قبيحاً لو فعل مع قصده
بعنوانه، و إلَّا فلا؛ و ذلك، نظير ضرب اليتيم، فإنَّه بقصد التَّأديب حسن و بدونه
قبيح، ففي المقام يحتمل إناطة حسن الفعل بعنوان خاصِّ و هو الوجوب أو النَّدب،
فلا بدَّ من قصده كي يصير الفعل حسناً، و مع الجهل به بخصوصه لا يمكن قصده،
فلا يمكن الإحتياط.

و لكن يندفع: بأنَّ الحاكم في باب الإطاعة و العصيان هو العقل و هو
لا يحكم إلَّا بامتنال أمر المولى بإتيان متعلِّقه أو نهيهِ بتركه، و الزَّائد على ذلك - كقصد
العنوان - فإن دُلَّ على اعتباره دليل من نقل أو عقل، فهو، و إلَّا فالمرجع في دفع
اعتباره هو الإطلاق اللَّفْظيُّ أو المقاميُّ، أو الأصل العمليُّ، ولو وصل الدَّور إلى الشَّكِّ
يكون المرجع هو الإطلاق اللَّفْظيُّ لو كان، أو البراءة لو لم يكن، أو الإطلاق المقاميُّ لو
لم يمكن اللَّفْظيُّ. بتقريب: أنَّ مجرَّد عدم تنبيه الشارع على اعتبار قصد الوجه كاشف
عن عدم اعتباره، و إلَّا كان عليه التَّنبيه بأيِّ نحو ممكن ولو بالإخبار، لكون مثل هذا

من القيود للمغفول عنها عند نوع المكلفين، كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله (١)، هذا كله في قصد الوجه.

و أما قصد التمييز، فإن كان بمعنى قصد العنوان فهو حاصل في الاحتياط، وإن كان بمعنى قصد تمييز الواجب عن غيره، ففيه: أن الواجب بوجوده الواقعي متميز عن غيره قهراً بلا حاجة إلى قصد العنوان و قصد المكلف و بوجوده العلمي - بأن يكون التمييز بمعنى العلم - فليس قصدياً، فلو كان المكلف جاهلاً بالواجب لم يرتفع جهله بمجرد قصد العلم و التمييز، بل يرتفع بمجرد العلم بنفسه، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: فيما إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال استقلالياً مع عدم لزوم تكرار العمل بالاحتياط، كما إذا شك في وجوب غسل الجمعة و استحبابه، فيأتي به احتياطاً.

مركز تحقيق كتب التراث

و توهم مانعية اعتبار قصد الوجه هنا - أيضاً - مندفع بالإطلاق اللفظي، أو البراءة أو الإطلاق المقامي على نحو ما ذكرناه آنفاً؛ و دعوى الإجماع على اعتبار قصد الوجه هنا مردودة بما أشرنا في الصورة الثانية، و الكلام في اعتبار قصد التمييز في هذه الصورة و الجواب عنه، هو ما مرّ في الصورة الثانية، فراجع.

الصورة الرابعة: فيما إذا كان التكليف محتملاً محضاً، غير معلوم أصلاً بالاستلزام التكرار، كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الإباحة، فيحتاج و يأتي بالعمل برجاء الوجوب و الأمر.

و دعوى مانعية اعتبار قصد الوجه في هذه الصورة - أيضاً - ممنوعة بما

عرفت: من عدم الدليل على اعتباره و عدم الإعتماد على الإجماع و الرجوع إلى الإطلاق اللفظي أو المقامي، أو البراءة عند الشك. كما أن دعوى مانعية اعتبار قصد التمييز مردودة بما مر في الصورة الثانية.

هذا تمام الكلام فيما إذا لم يستلزم الإحتياط تكرار العمل؛ و أما إذا استلزم ذلك، كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام، فهل يجوز الإحتياط، أم لا؟ و الحق جوازه و عدم الإشكال فيه، أيضاً.

و القول بلزوم اللعبة بأمر المولى هنا فلا يصدق الإمتثال، مندفع بما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) من منع لزوم اللعب إذا كان التكرار لداعٍ عقلائي، كما هو كذلك فيما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي، أشق من الإحتياط، أو مساوياً معه؛ و منع كون الإحتياط - لو سلم لزوم اللعب - لعباً بأمر المولى كي يكون قادحاً، بل يكون لعباً بكيفية الإطاعة و الإمتثال بعد حصول الداعي إليها و هذا غير قادح، كالصلاة على سطح المنارة، أو على أمكنة غير معروفة، فتجزئ و تصح و إن كان لاعباً في الضامم.

فتحصّل: أن كفاية الإمتثال الإجمالي مع فرض التمكن من الإمتثال التفصيلي بما لا مانع منه في جميع تلك الصور المذكورة حتى فيما إذا استلزم الإحتياط تكرار العمل. هذا، و لكن قد أورد على الإحتياط و الإمتثال الإجمالي في العبادات بتقدّم الإمتثال التفصيلي عليه عقلاً، و قد قرره المحقق النائيني رحمته الله بأن للإمتثال و الإطاعة مراتب أربعة مترتبة طولية بحكم العقل و الفطرة :

إحديها: الإمتثال التفصيلي؛ ثانيتهما: الإمتثال العلمي الإجمالي؛ ثالثتها: الإمتثال الظني؛ رابعتها: الإمتثال الاحتمالي، فلا يكفي الإمتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي.

وقال عليه السلام في وجه ذلك، ما حاصله: إن حقيقة الطاعة عند العقل هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعي تعلق الأمر به، وهذا المعنى غير متحقق في الإمتثال الإجمالي؛ إذ المفروض فيه، أن المكلف يعلم بتعلق الأمر بأحد فردي الترديد، و واضح، أن مجرد العلم به لا يقتضي أن يكون علمه بداعي تعلق الأمر به، أو انبعائه عن بعث المولى، بل أقصاه أن يكون العمل بداعي احتمال الأمر، و الإنبعثات عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل من العاملين.

نعم، هذا النحو من الإنبعثات - أيضاً - نحو من الطاعة عند العقل، إلا أنه في رتبة متأخرة عن الإمتثال التفصيلي، و عليه، فمدعي القطع بتقدم رتبة الإمتثال التفصيلي على الإمتثال الإجمالي في الشبهات الموضوعية و الحكمية مع فرض التمكن من إزالة الشبهة، غير مجازف.

ولو وصل الدور إلى الشك فالمرجع هو الإشتغال بالبراءة، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في تعيين الإمتثال التفصيلي، و التخيير بين الإمتثال التفصيلي و الإجمالي^(١).

و فيه: أولاً: أن المكلف عند إتيانه العمل بداعي احتمال الأمر كان أرقى و أطوع عند إتيانه بداعي الأمر القطعي، كما هو واضح.

و ثانياً: أن الإنبعاث في الإمتثال الإجمالي، إنما يكون عن البعث بلا إجمال فيه، بل هو مبين معلوم، و الإجمال إنما هو في متعلقه، و لولا ذلك البعث المعلوم لم يكن المكلف منبعثاً إلى الأطراف و آتياً بواحدٍ منها؛ و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «فالأمر و هو الداعي المحرك ليس بمحتمل، بل هو مقطوع به، و الإحتمال إنما يكون في تطبيقه، و لا يقدح هذا المقدار في تحقق هذا الإمتثال»^(١).

و ثالثاً: أن العمدة في المقام هو الرجوع إلى العقل الحاكم في باب الإطاعة. ولا ريب: في أنه يحكم بصحة العمل و لو لم يعلم المكلف، حين الإتيان به، أن ما أتى به هو المأمور به بعنوان العبادة؛ و ذلك، لأن العلم طريق إلى حصول المطلوب، لأنه دخیل فيه بنحو الموضوع، كما أفاده الإمام الراحل رحمته^(٢).

هذا تمام الكلام في التعرض لأحكام القطع، فيقع الكلام فيما هو المقصود من المسألة السابعة و هي الأمارات التي قيل: باعتبارها أو صح أن يقال: به.

(١) تقارير بحوثه رحمته القيمة بقلم الرّاقم.

(٢) راجع، أنوار الهداية: ج ١، ص ١٨٢ و ١٨٣.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مباحث الظنّ

✽ إمكان التّعبّد بالظنّ و عدمه

مركز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

✽ مقتضى الأصل عند الشكّ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿مباحث الظن﴾

إعلم: أن البحث هنا يقع في أمور ثلاثة :

الأمر الأول: في بيان الفرق بين الأمانة العلمية^(١)، كالقطع، وبين غيرها كالظن.

الأمر الثاني: في إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية شرعاً، وعدم لزوم محذور منه عقلاً.

الأمر الثالث: في أن مقتضى الأصل عند الشك في حجّية شيء من الأمارات هي اللاحجّية.

أمّا الأمر الأول: فالفرق بين الأمانة العلمية وغيرها، واضح؛ ضرورة، أن في مثل القطع - على ما حرّر في مبحثه - جهات ثلاث مسلمة عند العقل والعقلاء: الأولى: أن يكون طريقاً وكاشفاً تامّاً. ولاريب، أن هذه الجهة من آثار القطع ولوازمه، سواء قيل: بأصالة الوجود، أو أصالة الماهية.

الثانية: أن يكون حجّة، ولا كلام في أن هذه الجهة - أيضاً - من آثار القطع و شؤونه، فالقطع منجّزة عند الإصابة، معذرة عند عدمها قطعاً.

نعم، في وجه الحجّية خلاف عند أرباب الدراية؛ فقليل: وجهها، بناء العقلاء

(١) الأمانة بالفتح في العرف واللغة، بمعنى: الوقت والعلامة؛ وفي اصطلاح علماء الأصول تطلق على أمور تكون علائم على الواقع وكواشف عنه كشافاً تامّاً أو ناقصاً قبال الأصول العملية التي لاتحكي عن الواقع، كالبراءة ونحوها.

حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع؛ وقيل: وجهها، حكم العقل وإلزامه بالعمل على وفق القطع وبالمشي والحركة على طبقه نحو حكم المولى.

الجهة الثالثة: أن يكون القطع ممّا لا يمكن الردع عن العمل به من ناحية الشرع، وهذه الجهة ممّا لا إشكال فيه؛ ضرورة، أن وزن المنع الشرعي عن العمل به هو وزن المنع التشريعي عن تأثير النار والماء في الحرارة والبرودة، فيلزم من المنع عن العمل بالقطع، إجتماع الضدين واقعاً - لو كان القطع مصيباً - واعتقاداً فقط - لو لم يكن كذلك - أو يلزم إجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد لو لم نقل بتضاد الأحكام. هذا بالنسبة إلى القطع الذي هو من الأمانة العلمية.

وأما الظن الذي هو من الأمانة غير العلمية، فكاشفيتها تكون ناقصة؛ ولذا ثبوت الحجية له يحتاج إلى جعل - كما في الظنون الخاصة، أو مطلق الظنون الإنسدادية، بناءً على مسلك الكشف - أو إلى ثبوت مقدمات و ظروف حالات موجبة لاقتضاءها الحجية، كمطلق الظنون الإنسدادية، بناءً على مسلك الحكومة.

ومنه ينقدح: أن ردع الشرع عن العمل بها ممكن لا ممتنع، كما في الأمانة العلمية. وإن شئت، فقل: إن القطع حجة ذاتاً فهو فوق الجعل، وأجل من أن يناله الجعل التشريعي من حيث الحجية. نعم، يناله الجعل التكويني من حيث الوجود والحقيقة، وبمجرد جعله كذلك يكون حجة منجزة، أو معذرة قهراً ألبتة. وفي قبالة الشك فليس بحجة ذاتاً، ولذا يكون دون الجعل، لا يناله الخسنة وحقارته. وأما الظن فهو - لو خلى وطبعه - ليس بحجة أو لاحجة كي لا يمسه الجعل، لعلو شأنه أو لدنو قدره، بل هو قابل لكلا الأمرين، فإن جعل له الحجية فحجة، وإلا فليس بحجة.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّ الْقَطْعَ وَاجِبَ الْحُجَّةِ؛ وَ الشَّكَّ مَمْتَنَعُ الْحُجَّةِ؛ وَ الظَّنُّ مُمْكِنُ الْحُجَّةِ، فَيَحْتَاجُ إِلَى الْجَعْلِ حَتَّى يَصِيرَ حُجَّةً فَعَلِيَّةً بَعْدَ مَا كَانَ بَذَاتِهِ حُجَّةً شَأْنِيَّةً، فَالظَّنُّ يَفَارِقُ الْقَطْعَ فِي الْحُجَّةِ بِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَذَاتِهِ حُجَّةً مُطْلَقاً، لَا فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ وَ الْإِسْتِغْنَالِ، فَتَجْرِي فِيهِ الْبَرَاءَةُ، وَ لَا فِي مَقَامِ الْإِسْقَاطِ وَ الْإِمْتِنَالِ، فَتَجْرِي فِيهِ قَاعِدَةُ الْإِسْتِغْنَالِ. هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْأَمْرِ الْأَوَّلِ.

﴿إمكان التّعبد بالظن و عدمه﴾

الأمر الثاني (إمكان التّعبد بالأمارات غير العلمية): فقد حكى عن ابن قبة، امتناع التّعبد بالخبر الواحد^(١) مستدلاً له بوجهين: الأول: أنه لو جاز التّعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التّعبد به في الإخبار عن الله تعالى، و التالي باطل إجماعاً، و كذلك المقدم.

الثاني: أن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً و بالعكس، و سيبين ضعف هذين الوجهين، إن شاء الله. و الحرى هنا ذكر ما استدلل به للقول بإمكان التّعبد به، فنقول :

إنَّ الْقَائِلِينَ بِالْإِمْكَانِ قَدْ اسْتَدَلُّوا: بِأَنَّا قَاطِعُونَ بَعْدَ لَزُومِ أَيِّ مَحَالٍ مِنَ التَّعَبُّدِ بِالظَّنِّ؛ وَ قَدْ أورد عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله بعدم إمكان حصول هذا القطع، لتوقفه على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة و علمه بانتفاءها، و هو غير حاصل في المقام.

ثم قال رحمته: «فالأولى أن يقرّر هكذا، إنّا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الإستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»^(١).

هذا، ولكن التحقيق في المقام يقتضي التكلم في جهات ثلاث :
الأولى: في أنحاء الإمكان.

الثانية: في ما هو المراد من الإمكان الماخوذ في المسألة.

الثالثة: في ضعف ماقرّره الشيخ الأنصاري رحمته.

أمّا الجهة الأولى: فالإمكان، كما ثبت في محله، له أنحاء ستة :

أحدها: الإمكان الذاتي، وقد يعبر عنه بالإمكان بالذات، قبال الإمتناع الذاتي الذي يعبر عنه بالإمتناع بالذات.

ثانيها: الإمكان الإستعدادي الذي موضوعه هي المادّة الموجودة و هو غير الإمكان الخاصّ الماهويّ الذي موضوعه هي الماهيّة، فالإمكان الخاصّ وصف عقليّ لا يتّصف بقرب و بُعد، و لا بضعف و شدّة، بخلاف الإمكان الإستعداديّ فهو وصف وجوديّ يقبل به المادّة الصّور و الفعليّات المختلفة، و القرب و البعد، والضعف والشدّة. ثالثها: الإمكان الإستقباليّ الذي هو سلب جميع الضّرورات حتّى بشرط المحمول، و هذا النّحو يكون في الأمور المستقبلّة بالنّسبة إلى من لا علم له بها؛ لعدم علمه و إحاطته بالعلل و الأسباب الدّخيلة.

رابعها: الإمكان الوقوعيّ، بمعنى: كون الشّيء بحيث لا يلزم من وقوعه محال قبال الإمتناع الوقوعيّ، بمعنى: كون الشّيء بحيث يلزم من وقوعه محال.

خامسها: الإمكان الوجودي و الفقري، قبال الإمكان الماهوي.

سادسها: الإمكان الإحتالي، الذي أشار إليه الشيخ ابن سينا بقوله: «كلّ

ما قرع سمعك من الغرائب، فذره في بقعة الإمكان ما لم يذكك عنه قائم البرهان»^(١).

فعنى هذا الإمكان هو الإحتال و عدم المبادرة في الحكم بالنفي و الإثبات بلا قيام

البرهان على أحد ذينك الطرفين.

و لا ريب: أنّ هذه الأنحاء الستة هي التي ذكروها أرباب الحكمة، و ذكر

بعض هذه الأنحاء كالإمكان الوقوعي في كتب الأصوليين، ليس بمعنى أنّه من

مختصات أرباب الأصول، كما زعمه السيّد البروجرديّ رحمه الله حيث قال: «و قد ذكر

الأصوليون معنى آخر للإمكان سموه بالوقوعي و...»^(٢) بل إنهم - أيضاً - أخذوا ذلك

عن كتب الحكمة.

مركز تحقيقات كميونير علوم و معارف

أمّا الجهة الثانية: فالمراد من الإمكان هنا هو النحو الرابع و هو الإمكان

الوقوعي قبال الإمتناع الوقوعي، حيث إنّ المدعي للإمتناع لا ينبغي أن يتفوّه بأنّ

التعبد بالظن من الممتنعات الذاتية، كاجتماع النقيضين، بل مقصوده هو الإمتناع من

ناحية أنّه يترتب على التعبد به، أمور مستحيلة و محاذير عقلية مطلقاً، كاجتماع

الضدين و المثلين، أو بالنسبة إلى الحكيم تعالى لا مطلقاً، كتحليل الحرام و تحریم

الحلال و الإلقاء في المفسدة، أو تفويت المصلحة؛ كما أنّ المدعي للإمكان، مقصوده

عدم ترتب المحال و المحذور العقلي - كاجتماع الضدين و نحوه - على التعبد بالظن.

(١) الإشارات و التنبهات: ج ٢، ص ١٤٣.

(٢) نهاية الأصول: ص ٤٣٧، الطبعة الجديدة.

وهذا هو ظاهر كلمة: «الجواز» أو «الإمكان» المأخوذة في العنوان.

و يؤيد ذلك، ما في عبارة المحقق الخراساني رحمته من قوله: «ثانيها في بيان إمكان التّعبد بالأمانة الغير العلميّة شرعاً، و عدم لزوم محالٍ منه عقلاً» ^(١) فإنه رحمته قد عبّر عن الإمكان بعدم لزوم محال من التّعبد بها عقلاً، لاعدم استحالة، و هذا هو معنى الإمكان الوقوعي.

و من هنا ظهر ضعف ما عن الإمام الرّاحل رحمته من الإشكال بأنّ تفسير الإمكان بالوقوعي في غير محلّه؛ إذ مع أنّه لا طريق إليه، غير محتاج إليه، و أنّ ما هو المحتاج إليه في هذا المقام هو الإمكان الإحتياليّ الواقع في كلام الشيخ الرئيس. ^(٢)

وجه ظهور الضعف: أوّلًا: أنّ كون المراد من الإمكان هو الإحتياليّ أجنبيّ عن ظاهر العنوان، كما عرفت. و ثانيًا: أنّا نسلم أنّه لا طريق لنا إلى إثبات الإمكان الوقوعيّ ولا يكون محتاجاً إليه، و لكن عدم طريق الإثبات إنّما هو لقصور عقلنا و عدم إحاطته بجميع الجهات المحسّنة و المقبّحة، كما أنّ عدم الحاجة إليه إنّما هو لأجل أنّ المحتاج إليه هو الوقوع لإمكانه بدونه، فإن وقع التّعبد بالظنّ فهو، و إلّا فجرد إمكان وقوعه لا يجدي ولا يترتب عليه ثمرة عمليّة. و هذا، كما أشرنا، أمر آخر لا يوجب صرف ظهور العنوان في الإمكان الوقوعيّ عنه إلى الإمكان الإحتياليّ، كما لا يخفى.

و الذي يسهّل الخطب، أنّ العمدة هنا ردّ أدلّة الإمتناع، لإثبات الإمكان حتّى يورد عليه بفقد البرهان.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤٢.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١٣٠.

و كيف كان، فلو شكّ في الإمكان الوقوعي، لا مجال لإجراء الأصل العقلائي، لعدم جريانه في الأمور العقلية الفلسفية، فليس من العقلاء بناء على الإمكان، لأجل مصلحة من مصالح الإنسان، فلو شكّوا في إمكان شيء لم يحكموا بأحد طرفي الشك ولا يقولون: إنّ مقتضى الأصل هو الإمكان.

و معنى كلام ابن سينا: «فذرّه في بقعة الإمكان» هو تجويز الوقوع وعدم الإنكار و النفي بلا بينة و برهان، لا الحكم بالإمكان الوقوعي. و بعبارة أخرى: معنى الإمكان في كلامه هو الإحتمال، وقوله: «فذرّه» يراد به «إحتمله و لا تنكره بلا برهان» وهذا، كما ترى، من الأحكام العقلية التي يدركه العقل، لا من الأصول العقلية التي يعمل بها لأجل مصالح العرف والعقلاء، على أنّ حجّة الأصل تتوقف على إمكان التّعبّد به وهو أول الكلام والمتنازع فيه، في المقام، كما أشار إليه السيّد البروجردي رحمته.^(١) هذا في الجهة الثانية.

أمّا الجهة الثالثة (ضعف مآقرره الشيخ رحمته): فوجه ضعف ما عن في تقرير الإستدلال الشيخ الأنصاري رحمته: «من أنا لانجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الإستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»^(٢)، هو أنّ عدم وجدان ما يوجب الإستحالة، ليس دليلاً على عدم وجود ما يوجبها؛ ولذا قالوا: «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود». نعم، مع عدم وجدان ما يوجب إمتناع شيء، يذرّه العقل في بقعة الإمكان والإحتمال و لا ينكره، وهذا أمر عقلي، أشير إليه في كلام

(١) راجع، نهاية الأصول: ص ٤٣٧.

(٢) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٠٦.

الشيخ الرئيس، فليس هذا طريقاً عقلياً يسلكونه في حكمهم بالإمكان.
و لو أريد من كلام الشيخ الأنصاري رحمته هو أنه إذا شك في الإمكان الذاتي أو
الوقوعي و عدمهما و لم يوجد ما يوجب الإستحالة، كان الأصل عند العقلاء هو
الإمكان، و هذا طريق يسلكونه؛

ففيه ما لا يخفى: من عدم المجال لإجراء الأصل العقلائي في الأمور العقلية، بل
لابد من إقامة البرهان، كما أشرنا إليه سابقاً.

و قد أورد المحقق الخراساني رحمته على الشيخ الأنصاري رحمته بما يرجع حاصله
إلى وجوه ثلاثة :

الأول: منع الصغرى، و هو إنكار أصل البناء و السيرة على ترتيب آثار
الإمكان عند الشك و الحيزة مكتبة آية الله العظمى

الثاني: منع الكبرى، و هو إنكار حجّة البناء و السيرة - لو سلم أصلها - لعدم
دليل قطعي عليها.

الثالث: منع الغاية و الفائدة، بمعنى: أنه مع قيام الدليل على وقوع التعبد
لا حاجة إلى البحث عن الإمكان لأخصيّة الوقوع عن الإمكان، و مع عدم الدليل
على الوقوع، لاثرة عملية في البحث عن الإمكان. نعم، له ثمة علمية إلا أنها مطلوبة
في المسائل العلمية المحضة و المباحث الأصولية العقلية، لافي الأصول العملية التي
يتوصل بها لإستنباط الأحكام الفرعية، أو لتعيين كيفية العمل في موقف الشك و عدم
الجهّة. (١)

و لكن الحق أن يقال: إن وجه الثالث من تلك الوجوه تام، جيد، وأما الوجهان الآخران، فلا مجال للتعرض لهما هنا أصلاً، إثباتاً ومنعاً؛ وذلك، لأن الإمكان بالمعنى الوقوعي يكون من الأمور العقلية والمقولات الفلسفية، فلا بد فيه من التمسك بالبرهان.

و عليه: فلا ينبغي أن يقال - كما عن المحقق الخراساني رحمته - : ليس الإمكان أصلاً متبعاً عند العقلاء لمنع السيرة تارة، ومنع الحجية أخرى؛ بل لابد أن يقال: إن ما كان مصباً للبرهان، لا يناله بناء العقلاء، ولا يمكن أن يتطرق إليه سيرتهم، لأنه يمكن و يعقل تحققها و تطرقها إليه، إلا أنها لم تتحقق و لم تتطرق إليه، أو تحققت و لكن لاحجية لها، نظراً إلى قيام دليل قطعي على اعتبارها.

ثم إن المحقق النائيني رحمته ^(١) ذهب إلى أن المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، بمعنى: أنه هل يلزم من التعبد بالأمارة غير العلمية محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة و استلزامه الحكم بلاملاك و اجتماع الحكمين المتناقضين و غير ذلك، أو لا؟ و ليس المراد من الإمكان هو التكويني بحيث يلزم من التعبد بها محذور في عالم التكوين، فإن الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام.

و قد أورد عليه عدة من الأساطين بوجه مشترك و إن كان عباراتهم مختلفة، منهم المحقق العراقي رحمته فقال: «و كون موضوع هذا الإمكان و الإستحالة أمراً تشريعياً لا يقتضي خروج إمكانه عن التكوين، كما لا يخفى» ^(٢).

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٨٨.

(٢) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٨٨ أنظر هامشه.

و منهم الإمام الزاحل رحمته حيث قال: «فإنَّ الإمكان التشريعيَّ قسم من الوقوعيَّ وليس قسماً له، و لوصحَّ تقسيمه حسب المورد لصحَّ تقسيمه إلى أنه فلكيًّا»^(١).

و منهم بعض الأعظم رحمته فقال: «إنَّ الإمكان و الإستحالة من الأمور الواقعيَّة التي يدركها العقل، و ليس للإمكان قسمان: تكوينيَّ و تشريعيَّ، بل الإمكان دائماً تكوينيَّ، غاية الأمر، أنَّ متعلِّقه قديكون من الأمور التكوينيَّة... و قديكون من الأمور التشريعيَّة...»^(٢).

و منهم شيخنا الأستاذ الآمل رحمته حيث أفاد: «أنَّ الأمور التشريعيَّة كالتكوينيَّة قد تكون موضوعاً للإمكان و مصبِّه، لأنفسه و عينه فهو في المقام - كسائر المقامات - تكوينيَّ»^(٣).

مركز تحقيقات تكوينية علوم اسلامی

هذا، و لكن التأمّل في كلام المحقّق الثّاني رحمته يستدعي أن يقال: إنَّ ظاهر ما عنونه في كلامه رحمته من الإمكان التشريعيَّ و إن كان موهماً لما استظهره المشايخ و الأساطين من كونه قسماً مقابلاً للإمكانات، قسماً للوقوعيَّ و غيره، إلّا أنه من المستبعد جدّاً أن يكون هذا المعنى الذي لا ينبغي أن يتفوّه به هو مراده رحمته بل مراده هو الإمكان الوقوعيَّ قبال الإمتناع الوقوعيَّ.

غاية الأمر: الممكن الوقوعيَّ أو الممتنع في المقام هو التّعبد بالأمارات غير

(١) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١٣١.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٩١.

(٣) تقريرات بحوثه رحمته القيّمة بقلم الرّاقم.

العلمية، فيفسر - بناءً على الإمكان - بما لا يلزم من وقوعه محال و محذور في عالم التشريع من الإلقاء في المفسدة و تفويت المصلحة و نحوه؛ و بناءً على الإمتناع، بما يلزم من وقوعه محال و محذور في عالم التشريع، ولو كان هذا المحذور أمراً تكوينياً، كاجتماع الضدين و نحوه، و من هنا يصح أن يعبر عن الإمكان و الإمتناع بالتشريعيين.

و يشهد على ما ذكرناه هو أنه ﷺ بعدما قال: «المراد من الإمكان هو التشريعي» فسرّه بقوله: «يعنى: أن من التعبد بالأمارات، هل يلزم محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة... أو أنه لا يلزم شيء من ذلك»^(١)، و لعل هذا التفسير إشارة إلى دفع الإيهام المذكور.

و بالجملة: إن المحقق النائيني ﷺ قد سمى الإمكان الوقوعي بالإمكان التشريعي، لمناسبة المقام، و فسرّه بما لا يلزم من وقوعه محذور في عالم التشريع ولو كان المحذور نفسه تكوينياً، و فسرّ مقابله و هو الإمتناع، بما يلزم من وقوعه محذور في عالم التشريع و لو كان نفس المحذور تكوينياً.

و عليه: فالإمكان التكويني، بحسب اصطلاحه ﷺ ما لا يلزم من وقوعه محذور في عالم التكوين قبال الإمتناع التكويني، و الإمكان التشريعي ما لا يلزم من وقوعه محذور في عالم التشريع قبال الإمتناع التشريعي، و ليس هذان الإمكانان إلا نفس الإمكان الوقوعي لا غير. غاية الأمر: أن الإمكان التكويني متعلّقه هي الأمور التكوينية؛ و أن الإمكان التشريعي متعلّقه هي الأمور التشريعية.

و إن شئت، فقل: إنَّ الإمكان الوقوعي تكويني دائماً، قديكون متعلّقه أمراً تشريعيّاً، وقد يكون تكوينيّاً، فتوصيف الإمكان بالتشريعيّ إنّما يكون باعتبار متعلّقه لابلحاظ نفسه، ومثل المحقّق النَّائبي رحمته أجلّ من أن لا يعرف أمثال هذه الأمور.

﴿ تنبيه ﴾

لا يخفى عليك: أنَّ المحاذير المتوهّمة في التّعبد بالآمارات غير العلميّة كاجتماع الضّدين أو المثليّن أو تحليل الحرام و تحريم الحلال، لا يختصّ بها، بل تترتب - أيضاً - على الآمارات العقليّة العلميّة عند الخطاء و عدم الإصابة، وكذا الآمارات العقليّة غير العلميّة، كالظنّ الإسناديّ بناءً على الحكومة، فالتّعبد بها يستلزم فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، أو اجتماعهما، أو غير ذلك من سائر المحاذير المتقدّم ذكرها؛ ولذا أورد الشّيخ الأنصاري رحمته على الدليل الثّاني المحكيّ عن ابن قبة، بقوله: «بالنقض بالأمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى و البيّنة و اليد، بل القطع - أيضاً - لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً»^(١).

نعم، هذا النّقض إنّما يرد على ابن قبة إذا كان ذكر الخبر الواحد في كلامه من باب الإنحصار، و أمّا إذا كان من باب المثال فلا يرد النّقض عليه، كما هو واضح. ثمّ إنّ بقي الكلام فيما استدلّ به ابن قبة على عدم امكان التّعبد بالخبر الواحد، بل بمطلق الظنّ - على ما عرفت في التّنبيه - و هو كما مرّ لا يخلو من أحد وجهين : أحدهما: راجع إلى قياس الإخبار عن النبي صلّى الله عليه وآله بالخبر الواحد، على

الإخبار عن الله تعالى به، فكما أنّ الإجماع قام على بطلان الإخبار عن الله تعالى به، كذلك الإخبار عن النبي ﷺ به.

و الجواب عنه، ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله فراجع كلامه. (١)

ثانيهما: راجع إلى كون العمل بالخبر الواحد موجباً لتحليل المحرام و تحريم الحلال، و لكنّ الأصحاب ذكروا هنا محاذير أخر للتّعبد بالخبر الواحد؛ و لذا ينبغي قبل الورود في الجواب عن هذا الوجه من الإستدلال، تنويع المحاذير المستوهمّة و تقسيمها، ثمّ تبينها و تفسيرها كي يتضح الجواب عنه، فنقول :

أما تنويع المحاذير، فالمعروف المطلق من الأساطين، منهم المحقق النائيني رحمه الله (٢) و تلميذه بعض الأعظم رحمه الله و كذا شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله أنّ المحذور قسمان: الأول: ملاكي؛ الثاني: خطابي، إلّا أنّ الإمام الزّاحل رحمه الله خالفهم، فقسم المحاذير إلى أقسام أربعة :

أحدها: ما يرجع إلى الملاك، كمحذور اجتماع المصلحة و المفسدة الملزمتين بلاكسر و انكسار؛ ثانيها: ما يرجع إلى نفس الخطاب، كمحذور اجتماع الضدين و التقيضين و المثليين؛ ثالثها: ما يرجع إلى مبادي الخطاب، كمحذور اجتماع الإرادة و الكراهة و الحبّ و البغض؛ رابعها: ما يرجع إلى لازم الخطاب، كمحذور الإلقاء في المفسدة و تفويت المصلحة، ثمّ اعترض رحمه الله على المحقق النائيني رحمه الله بأنّ حصر المحذور في الملاكيّ و الخطابيّ ممّا لا وجه له. (٣)

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٠٦.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٨٩.

(٣) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١٣١.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بإمكان التصالح والتوفيق بين هذين الرأيين، بأن المحذور إما ملاكي أو خطابي، والخطابي على أنحاء ثلاثة: منها: ما هو راجع إلى نفس الخطاب؛ ومنها: إلى مبدئه؛ ومنها: إلى لازمه.

و بعبارة أخرى: إن المحاذير الثلاثة التي جعلها الإمام عليه السلام قسيمة للمحذور الملاكي كلها خطابية راجعة إلى الخطاب نفسه و مبدئه و لازمه. و عليه، فترجع الأقسام الأربعة إلى القسمين وهما الملاكي والخطابي.

نعم، عدّ الإلقاء والتفويت من المحذور الخطابي و من لوازم الخطابات، إنما هو باعتبار كونها في طول الخطاب، وإلا فها أمران قبيحان محذوران للمخاطب (بالكسر)، فيكون المحذور إذاً ملاكياً أو خطابياً أو مخاطبياً.

و إن شئت، فقل: إن محذور الإلقاء في المفسدة و تفويت المصلحة خطابي باعتبار، و مخاطبي باعتبار آخر، كما يمكن أن يكون ملاكياً باعتبار ثالث، بمعنى: أنه يكون محذوراً ناشئاً من الملاك، و لولاه لم يلزم التفويت والإلقاء، كما هو واضح.

ثم إن في المقام قسم آخر من المحذور - أيضاً - يسمى بنقض الغرض و هو المحذور الذي يلزم من ناحية الأمر أو الناهي المخاطب، بتقريب، أن الغرض من الأمر هو تحصيل العبد للمصلحة و تلبّسه بها، و الغرض من النهي هو تبعده عن المفسدة و التحرر عنها، فلوجاز التبعّد بالأمانة غير العلميّة و ورود الأمر به من جانب الشرع، لزم نقض الغرض و التلبّس بالمفسدة، أو التبعّد عن المصلحة عند المخالفة و عدم الإصابة للواقع.

و لا يخفى عليك: أن محذور اجتماع الضدين أو التقيضين إنما يلزم لو خالفت

الأمانة ولم تصب الواقع، وإلا يلزم اجتماع المثليين. هذا كله في تقسيم المحاذير.

و أمّا تفسير المحاذير، فنقول: بنحو الإيجاز والإشارة، أمّا عنوان تحريم الحلال الواقع في كلام ابن قبة، فالمراد منه - على تقدير قيام الأمانة على الوجوب - هو الإلزام بفعل شيء مع كونه مباحاً، حلالاً تركه واقعاً، و - على تقدير قيام الأمانة على الحرمة - هو الإلزام بتركه مع كونه مباحاً، حلالاً فعله واقعاً، فيلزم تحريم ترك المباح أو تحريم فعله، وهذا كما ترى.

و أمّا عنوان تحليل الحرام الواقع في كلامه، فالمراد منه هو الترخيص في الفعل أو الترك مع كونه ممنوعاً واقعاً، فقامت الأمانة على جواز إرتكاب شيء مع كونه حراماً واقعاً أو على جواز تركه مع كونه واجباً واقعاً، وهذا هو الموجب للإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، وكل ذلك صدوره من الحكيم، محال بحكم العقل والفترة. و أمّا محذور اجتماع المثليين، فيلزم عند إصابة الأمانة للواقع، فيجتمع حينئذٍ الوجوبان أو الحرمتان؛ كما أنّ محذور اجتماع الضدين يلزم إذا كان الواقع أحد الأحكام الخمسة و أدت الأمانة إلى خلافه؛ و محذور اجتماع النقيضين يلزم إذا أدت إلى نفيه.

و أمّا محذور اجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين أو غير الملزمتين أو محذور لزوم الحكم بلاملاك، فهو فيما إذا قامت الأمانة على وجوب شيء أو استحبابه مع كونه في الواقع حراماً ومكروهاً، فع بقاء ملاك كلّ من الوجوب والحرمة، أو الاستحباب والكراهة، يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة، و مع عدم الملاك لأحدهما، يلزم وجود الحكم بلاملاك.

و أمّا المحذور الذي أشرنا إليه و هو نقض الغرض، فقد عرفت تقرّبه و تفسيره بما حاصله: أنّ المفروض في الأوامر و النواهي تعلّق الإرادة الجديّة بإيجاد الفعل و إعدامه، فلو ورد الأمر من ناحية الشارع بالتّعبد بالأمانة المفضية إلى خلاف الواقع، لزم نقض الغرض المستحيل حتّى عند الأشعري المنكر للحسن و القبح العقليّ. هذه هي المحاذير المتوهّمة و تفاسيرها، فلنشرع الآن في دفعها:

فنقول: يقع الكلام في مقامين :

الأوّل: في دفع المحاذير على مبنى إنسداد باب العلم.

الثاني: في دفعها على مبنى انفتاحه.

أمّا الأوّل: فبناءً على المختار في باب الأمارات من كونها حجة على وجه الطريقيّة المحضة، تندفع المحاذير كلّها ألبيّة؛ إذ على هذا الوجه لاحكم إلّا الواقع و لا ملاك إلّا ملاكه فقط، ليس وراءه حكم آخر، و ليس وراء ملاكه ملاك آخر، و عليه، فلا مجال للزوم أيّ محذور من المحاذير المتقدّمة، لالتحريم الحلال و لالتحليل المحرام و لاجتماع المثليين عند الإصابة أو الضدّين أو التقيضين عند الخطاء و للزوم الحكم بلاملاك.

و إن شئت، فقل: إنّ الأمر في باب الأمارات و وجوب العمل على طبقها يكون طريقيّاً، لا شأن له إلّا حفظ الواقع، كما لا شأن لنفس الأمانة إلّا كشف الواقع و الحكاية عنه. غاية الأمر، تكون منجّزة للواقع على المكلف عند الإصابة، و معذرة عند الخطاء من دون أن يكون هناك ملاك آخر وراء ملاك الواقع مقتض لحكم آخر من المولى قبال الواقع، فإذا لا يلزم المحاذير المتقدّمة، كما هو واضح.

نعم، يبقى محذور تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة؛ و محذور نقض الغرض، بحالهما؛ ولذا يقال: لم يجعل الشارع وجوب الإحتياط في الشبهات كلها حتى لا يلزم التفويت والإلقاء.

هذا، و لكن تصدى المحقق النائيني رحمته لدفع هذا المحذور على فرض الإنسداد، فقال: «فإنَّ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح في حال انسداد باب العلم، إلّا بالإحتياط التّام، و ليس مبني الشريعة على الإحتياط في جميع الأحكام، فالمقدار الذي تصيب الأمانة للواقع يكون خيراً، جاء من قبل التعبد بالأمانة ولو كان مورد الإصابة أقلّ قليل، فإنّ ذلك القليل - أيضاً - كان يفوت لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلّا الخير»^(١).

حاصل كلامه رحمته يرجع إلى أنّ مبني الشريعة - وهي سمحة، سهلة - ليس على الإحتياط، و إجراء البراءة في كلّ مورد يوجب التفويت رأساً، فلا محيص عن جعل الأمانة و الأمر بالتعبد بها و إن أوجب بعض الأحيان، التفويت و الإلقاء، بل المقدار الذي تصيب الأمانة يكون خيراً، جاء من قبل التعبد بالأمانة و لو كان مورد الإصابة أقلّ قليل.

و قد أورد عليه الإمام الزّاحل رحمته بقوله: «يرد عليه بأنّ الأمر لو كان دائراً بين العمل على طبق الأمانة و ترك العمل و الإهمال رأساً، كان الأمر كما أفاده رحمته، لكنّه ليس دائراً بينهما، بل هو دائر بين العمل بالإحتياط أو التجزّي فيه، أو العمل بالأمانة، فحينئذٍ يرد الإشكال عيناً على الترخيص في ترك الإحتياط أولاً، و على

العمل بالأمانة دون التجزّي في الإحتياط ثانياً»^(١).

و لكن يمكن أن يقال في دفع هذا الإيراد: إنّ إصابة الواقع و الوصول إليه بالإحتياط الناقص، ليست بأكثر من الوصول و الإصابة بالأمانة، مضافاً إلى ما في العمل بها من التسهيل و السهولة، أو يقال: إنّ العمل بالأمانة يكون ذا مصلحة جابرة، أو العمل بالإحتياط يكون ذا مفسدة غالبية.

و قد أورد على المحقّق النائيّني رحمه الله - أيضاً - شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله ذلك الإيراد المذكور بتقرير آخر، فقال: «إنّ المنافي لأساس السهولة و السّماحة الشريعة ليس إلّا الإحتياط التام المخلّ بالنظام، أو الموجب للعسر و الحرج، و أمّا الإحتياط غير التام، فلا»^(٢).

ولا يخفى: أنّ هذا التقرير خالٍ عن الإشكال و الإيراد. هذا تمام الكلام في محذور التفويت.

و أمّا محذور نقض الغرض، فهو - أيضاً - ممّا لا يدفع بالبيان الذي تقدّم في دفع سائر المحاذير، و وجهه ظاهر، إلّا أنّ المحقّق العراقي رحمه الله قد تصدّى لدفعه في ظرف الإنسداد، فقال ما هذا لفظه: «و أمّا شبهة نقض الغرض و تفويت المصلحة فهما غير جاريّتين في ظرف الإنسداد؛ لأنّ قوت الغرض و المصلحة حينئذٍ أمر قهريّ لازم بمقتضى حكم العقل بالبراءة، فلا يكون ذلك مستنداً إلى التّعبد بالأمانة، كما هو واضح»^(٣).

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ١٩٣.

(٢) تقارير بحوثه رحمه الله القيمة بقلم الرّاقم.

(٣) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٥٩.

و فيه: أنّ نقض الغرض و التّفويت كما ربما يستندان إلى حكم العقل بالبراءة، كذلك يستندان إلى التّعبد بالأمارات عند الخطاء و عدم الإصابة.

هذا بناءً على المختار من كون الأمارات حجة على وجه الطّريقة.

و أمّا بناءً على كونها كذلك على وجه الموضوعيّة، فيندفع بعض المحاذير المتقدمة، كمحذوري التّفويت أو الإلقاء، و نقض الغرض؛ و ذلك، لانجبار ما يفوت من الواقع بما في الحكم الظّاهريّ من الملاك، أو لاندفاع ما يقع فيه من مفسدة الواقع بما يحصّله من مصلحة الظّاهر.

و أمّا بعض آخر، كمحذور اجتماع المثليين أو النقيضين أو الضّدين، فيبقى على حاله.

و قد دفع المحقّق العراقي رحمته محذوري التّفويت و نقض الغرض، بناءً على الموضوعيّة - أيضاً - بعين ما قال في دفعهما، بناءً على الطّريقة، و الجواب عنه هو الجواب المتقدّم بعينه. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل (دفع المحاذير بناءً على الإنسداد).

و أمّا المقام الثّاني (دفع المحاذير بناءً على الإنفتاح) فعلى طريقتي الأمانة، كما هو المختار، يندفع محاذير تحريم الحلال و تحليل الحرام، و اجتماع المثليين و الضّدين و النقيضين، بخلاف محذور التّفويت و نقض الغرض، فهو باق على حاله.

و الوجه في اندفاع المحاذير، أوّلاً: هو ما حقّق في مبحث اجتماع الأمر و النهي، من أنّ تضادّ الأحكام و نحوه الذي بنى عليه المحقّق الخراساني رحمته في مسألة الاجتماع و الإمتناع و اشتهر بينهم و صار مسلماً عندهم، لأساس له عند أرباب الفنّ و مهرة

العلوم العقلية أصلاً، و نتيجة ذلك، عدم لزوم محذور اجتماع الضدين عند التعبد بالأمانة مع فرض مخالفتها للواقع.

و ثانياً: أن الأحكام الواقعية في جميع موارد الأصول و الأمارات تكون مشتركة بين العالمين و الجاهلين؛ لعدم تقيد الخطابات الشرعية بحال العلم و عدم اختصاصه بالعالم فقط.

نعم، الأحكام بالنسبة إلى العالم بها تكون فعلية عالية، ضرورة، أن هذه الفعلية منوطة عقلاً بالعلم و الإطلاع، كما أنها منوطة بالتمكن و القدرة - أيضاً - و لذا قلنا في غير موضع: أن تنجز التكليف منوط بأمرين: أحدهما: قيام الحجة؛ ثانيهما: وجود القدرة.

و أما بالنسبة إلى الجاهل بالأحكام، فهي تكون إنشائية أو فعلية دانية؛ و قد أشار الإمام الزاحل رحمه الله إلى هذا التقسيم بقوله: «إن لفعلية التكليف مرتبتين؛ إحداها: الفعلية التي هي قبل العلم، و هي بمعنى: تمامية الجهات التي من قبل المولى، و إنما النقصان في الجهات التي من قبل المكلف، فإذا ارتفعت الموانع التي من قبل العبد يصير التكليف تاماً الفعلية و تنجز عليه؛ و ثانيتهما: الفعلية التي هي بعد العلم و بعد رفع سائر الموانع التي تكون من قبل العبد و هو التكليف الفعلي التام المنجز»^(١).

و قد أشار - أيضاً - شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله إلى هذا التقسيم حيث عبّر عن الفعلية الدانية، بالفعلية بلافاعلية و محرّكية؛ و عن الفعلية العالية، بالفعلية مع الفاعلية و المحرّكية.^(٢)

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٢٠٠.

(٢) تقارير بحوثه رحمه الله القيمة بقلم الزّاقم.

و كيف كان، الأحكام الواقعيَّة تكون إنشائيَّة، أو فعليَّة دانيَّة بالنسبة إلى الجاهلين، و إلى موارد الأصول و الأمانة المخالفة للواقع، و معه لامانع و لامحذور في التَّرخيص الفعليّ على خلافها، لامحذور اجتماع الضَّدين، و لامحذور آخر، كما لا يخفى.

فلا بدع في كون صلاة الجمعة حراماً في موقف الجعل و الإنشاء، و مرحلة الفعليَّة الدَّانيَّة، و واجبة في موقف الظَّاهر و مرحلة الفعليَّة العاليَّة.

و بالجملة: مفاد أدلّة اعتبار الأصول و الأمارات ليس إلّا ترتيب الآثار حتّى آثار الطَّهارة، كما في قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدَرٌ»^(١)، و آثار الحليَّة كما في قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ»^(٢)، فإن أصاب الواقع فهو، و إلّا بقي الحكم الواقعيّ في موقف الجعل و الإنشاء، و مرحلة الفعليَّة الدَّانيَّة، و يصير مفاد الأمارات، أو الأصول فعليّاً تامّاً في موقف العمل، فلا يلزم محذور أصلاً. هذا بالنسبة إلى محاذير اجتماع المثلين أو الضَّدين أو التَّقْيِضِ.

و أمّا محذور التَّفْوِيت و نقض الغرض، فقد عرفت: أنّه غير مندفع بناءً على الإنفتاح، و وجهه واضح، إلّا أنّ المحقّق النَّائِبِيَّ رحمته الله قد دفعه بقوله: «إنّه لا يلزم عليه محذور التَّفْوِيت؛ إذ المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسَّؤال عن شخص الإمام عليه السلام لأفعليّته، حيث إنّ الإنفتاح بهذا الوجه ممّا لا يمكن دعواه، فقد يكون الشَّخص متمكِّناً من الوصول إلى الواقع و لكن لم يصل إليه؛ لإِعْتِاده على الطَّرُق

(١) وسائل الشَّيعة: ج ٢، كتاب الطَّهارة، الباب ٣٧ من أبواب النَّجاسات، الحديث ٤،

ص ١٠٥٤.

(٢) وسائل الشَّيعة: ج ١٢، كتاب التَّجَارَة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، ص ٦٠.

المفيدة للعلم مع خطأ علمه و كونه من الجهل المركّب... فلا ملازمة بين الإنفتاح و بين عدم الوقوع في خلاف الواقع، و على هذا، يمكن أن تكون الأمارات الظنّية في نظر الشّارع، كالأسباب المفيدة للعلم الّتي يعتمد عليه الإنسان من حيث الإصابة و الخطاء... فلا يلزم محذور من التّعبد بالأمارات الغير العلميّة؛ لعدم تفويت الشّارع من التّعبد، مصلحة على العباد»^(١).

و قد أورد عليه المحقّق العراقي تيّز: بأنّ قياس الأمارات الظنّية بالعلم يكون مع الفارق؛ إذ لا تفويت في موارد خطأ العلم، بل هناك يفوت المصلحة من المكلف قهراً، لعدم التفاته حين قطعه إلى خطأ قطعه، فالفوت مستند إلى الجهل المركّب من المكلف و عدم التفاته إلى ما وقع فيه من الخطاء، و هو أمر قهريّ غير اختياريّ، هذا بخلاف التّعبد بالأمارات مع احتمال خطاءها، حيث إنّ تفويت اختياريّ من ناحية الشّارع لو أمر به، و هو أمر قبيح، يستحيل صدوره منه، فلا مجال لمقايسة أحدهما بالآخر.^(٢)

هذا، و لكن في كلتا المقاتلين ما لا يخفى، أمّا مقالة المحقّق النّائبي تيّز ففيها ماضى: من أنّ الخلّ بالنّظام أو الموجب للعسر و الحرج، المنافي للسّهولة هو الإحتياط التّام بخلاف التّاقص. و عليه، فلا مانع من العمل بالإحتياط في الشّبهات، و الإعتدال في الموارد الأخر على القطع الحاصل من موجباته من الأمارات القطعيّات. و أمّا مقالة المحقّق العراقي تيّز ففيها: أنّ فوت المصلحة في موارد خطأ القطع

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٩٠ و ٩١.

(٢) راجع، نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٦٠.

وعدم الإصابة، يكون منشأه عدم إيجاب الشارع للإحتياط، فكأنه لعدم اهتمامه بالواقع، و عدم تشديد أمر الواقع بطريق إيجاب الإحتياط، فوّت المصلحة في موارد القطع مع عدم الإصابة، كتفويته الإختياري في موارد الأمانة عند خطاءها و عدم الإصابة.

وإن شئت، فقل: إنّهُ لا فرق بين موارد القطع غير المصيب، و موارد الأمارات غير العلميّة المخطئة، في استناد فوت المصلحة و الوقوع في المفسدة إلى الشارع، حيث إنّهُ لم يوجب الإحتياط، ففوّت الواقع بعدم إيجابه له، و لذا فاتت المصلحة، أو وقع المكلف في المفسدة. و عليه، فالتفويت في كلا الموردين اختياري.

ثمّ إنّهُ قد يتمسك لدفع شبهة تفويت مصلحة الواقع من ناحية التّعبد بالأمانة غير العلميّة، بالمصلحة السلوكيّة، كما قال بها الشيخ الأنصاري رحمته الله، وقد أوضح المحقق النائيني رحمته الله هذه المقالة بعد ما قال: «فلنا أن نلتزم بالسببيّة على وجه تتدارك المصلحة الفائتة على أصول المخطئة من دون أن يلزم التصويب الباطل»^(١).

محصل كلامه رحمته الله أنّ سببيّة الأمانة لحدوث المصلحة الجاهرة المتدارك بها المصلحة الفائتة عند خطائها، على وجوه ثلاثة: (٢)

الأوّل: السببيّة الأشعريّة، بأن يكون قيام الأمانة عند الجاهل بالأحكام الواقعيّة سبباً لحدوث مصلحة مستتبعة لجعل أحكام على طبقها، و قضيّة ذلك، اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالمين و لا يكون للجاهلين إلاّ مؤدّيات الأمانة، وهذه

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٩٤.

(٢) بلّاجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٩٥ و ٩٦.

هي الأحكام الواقعية لهم التي تختلف باختلاف آرائهم، تتعدت بتعدد أنظارهم فهي تابعة لآراء المجتهدين وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، توحداً و تعدداً.

و واضح: أنه على هذا المسلك، ليس وراء مؤدّي الأمانة حكم آخر واقعي حتى يلزم من ناحية التبعيد بها و العمل على خلاف ذلك الحكم، تفويت بالنسبة إلى مصلحة الواقع، و هذا هو التصويب الأشعري الذي قام على خلافه الضرورة، و على بطلانه الإجماع، مضافاً إلى دعوى تواتر الأخبار و تظافر الروايات على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم و الجاهل، أصابها من أصاب، و أخطأها من أخطأ، على أن الأمانة لاتجامع السببية المولدة المحدثه، فافهم و اغتنم.

الوجه الثاني: السببية المعزلية، بأن الحكم الواقعي و إن كان مستحقاً في الواقع، دائراً مدار المصلحة أو المفسدة النفس الأمرية، مشتركاً فيه العالم و الجاهل، إلا أن قيام الأمانة موجب لحدوث مصلحة أقوى في المؤدّي^(١) من مصلحة الواقع؛ إذ مقتضى التساوي هو التخيير بينه و بين المؤدّي، و المفروض، أن الحكم الفعلي ليس إلا المؤدّي.

و واضح: أنه على هذا المسلك - أيضاً - تندفع شبهة التفويت؛ إذ مع قيام الأمانة على خلاف ما في الواقع، يكون الحكم الواقعي الفعلي هو مؤدّي الأمانة الذي

(١) في هذا التعبير تسامح؛ إذ المصلحة لاتكون في المؤدّي و هو الحكم بل تكون في متعلقه، و المناسب أن يقال: قيام الأمانة موجب لحدوث مصلحة أقوى في نفس العنوان الذاتي، نظير أن يكون «صلاة الجمعة» مثلاً، مشتملة على مفسدة واقعاً، مستتبعة للحرمة، لكن الأمانة قامت على وجوبها، فصار قيامها عليه موجباً لحدوث مصلحة فيها أقوى من تلك المفسدة، أو قامت على وجوب الظاهر، فصار قيامها عليه موجباً لحدوث مصلحة أقوى من تلك المفسدة.

تكون المصلحة فيه أقوى، فلا يلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، وهذا هو التصويب المعتزلي الذي يدلّ على بطلانه قيام الإجماع و دلالة الروايات على الإشتراك، و أنّ الواقع لا يتغيّر عما هو عليه بقيام الأمانة، مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ الأماريّة تنافي السببيّة بأيّ وجه كانت، فافهم.

الوجه الثالث: السببيّة السلوكيّة، بأن يكون قيام الأمانة موجباً لحدوث مصلحة في السلوك على طبقها و التطرق بها و تطبيق العمل على مؤدّاتها و البناء على أنّه هو الواقع بترتيب آثاره عليه، فعلى هذا المسلك - أيضاً - تندفع شبهة التفويت بل نقض الفرض - كما عن شيخنا الأستاذ الآملي رحمته - إذ يتدارك بهذه المصلحة مافات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه، و لا يلزم التصويب الباطل هنا - أيضاً - بداهة، أنّ الواقع و المؤدّي باقيا على ما هما عليه من المصلحة و المفسدة بلا حدوث مصلحة في المؤدّي بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه قبل قيامها. هذا و لكن أورد على هذا المسلك بوجوه :

منها: ما عن الإمام الرّاحل رحمته فقال، ما حاصله ^(١): أنّه يرد على المصلحة السلوكيّة أمور :

الأوّل: أنّه لأساس لها أصلاً؛ إذ لاشأن للأمارات إلّا الطّريقيّة و الإيصال إلى الواقع، و هي طرق عقلانيّة إمضائيّة يعمل بها العقلاء؛ لمكان مرآتيّتها و أمضاها الشرع لأجل هذه الخصوصيّة، فليست في سلوكها أيّة مصلحة.

الثاني: أنّ السلوك و التطرّق و التطبيق و البناء و أمثالها، مفاهيم مصدرية

نسبيّة، لاحقيقة لها إلّا في عالم الإعتبار، فلا تتّصف بالمصالح و المفاسد، بل مصبّ المصلحة و المفسدة نفس العناوين الواقعيّة، كالصلاة و الخمر.

الثالث: أنّه لو كانت المصلحة في سلوك الأمانة و تطرّق الطّريق وراءها في الواقع في الإخبار عن الأمور الشرعيّة، لزم قيامها و وجودها في السلوك و التطرّق في الإخبار عن الأمور العادية - أيضاً - وهذا، كما ترى.

و القول بقيامها في خصوص تطرّق الطّريق القائم على الحكم الشرعيّ، مجازفة.

الرّابع: أنّه يلزم من تدارك المصلحة الواقعيّة بالسلوكيّة، الإجزاء و عدم لزوم الإعادة و القضاء، لسقوط الأمر رأساً بالتّدارك، وهذا - أيضاً - كما ترى.

و منها: ما عن بعض الأعاظم عليه السلام ^(١) من أنّ السببيّة بهذا المعنى يستلزم تبدّل الحكم الواقعيّ بنوع من التّصويب. بتقريب: أنّ سلوك الأمانة لو كان مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة، لا يعقل تعلق الإيجاب بالواقع تعييناً، لكونه ترجيحاً بلامرّجّح، بل لا بدّ حينئذٍ من تعلقه به، و بالسلوك تخييراً - مثلاً - لو فرض أنّ مصلحة صلاة الظّهر تقوم بأمرين: أحدهما: نفس صلاة الظّهر، و ثانيها: سلوك الأمانة الدّالة على وجوب صلاة الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف، فامتنع من الشّارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعيّ بخصوص صلاة الظّهر؛ لقبّح التّرجيح بلامرّجّح.

و عليه: فلا يكون الحكم الواقعيّ مشتركاً بين العالم من الجاهل بنحو واحد، بل

في حق العالم تعيني، وفي حق الجاهل تخيري، وهذا نوع من التصويب، يدل على بطلانه مضافاً إلى الإجماع، روايات اشتراك الأحكام.

و فيه ما لا يخفى : لأن الجاهل لا يجب عليه إلا خصوص السلوك، كوجوب صلاة الظهر على العالم. وعليه، فلا يلزم في حق الجاهل كون الحكم الواقعي تخييرياً. و منها: ما عن المحقق البروجردي رحمته الله ^(١) فقال، ما حاصله: أنه يرد على المصلحة السلوكية من جهتين :

الأولى: أن السلوك ليس أمراً وراء العمل يوجد المكلّف و يكون محكوماً بالحكم الواقعي، و إذاً لو فرض قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - وكانت بحسب الواقع محرّمة، فليس معنى سلوك الأمانة و العمل على طبقها حينئذٍ إلا إتيان الجمعة و الفرض كونها مشتملة على المفسدة، و لامناص إذاً من أن تكون المصلحة في السلوك أقوى بحيث تتدارك بها المفسدة الواقعية للجمعة، و لازم ذلك هو انقلاب الحكم الواقعي؛ إذ لا يعقل أن يوجد في موضوع واحد ملاكان مستقلان يؤثر كلّ منهما في حكم مستقل.

الجهة الثانية: أن سلوك الأمانة لو سلّم كونه عنواناً مستقلاً مشتملاً على ملاك مستتبع للحكم، لكن ليس هذا الحكم ظاهرياً، طريقيّاً ثابتاً لحفظ الواقع عند الجهل به، بل يكون لأجل اشتماله على الملاك، حكماً واقعياً في عرض سائر الأحكام الواقعية، و لازم ذلك، أن لا يتنجّز الواقع بقيام الأمانة و إن صادفته؛ إذ العلم بحكم ثابت لعنوان، لا يكون منجزاً لحكم آخر مجعول على عنوان آخر، و هذا، كما ترى.

هذه كلها إشكالات من الأساطين على مقالة الشيخ الأنصاري رحمته الله، ولكن التأمل في كلماته رحمته الله يقتضي أن يقال: إنه ليس في كلامه رحمته الله ما يدل على كون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في نفس السلوك، كيف! وأن لازمه أن يكون أمر الشارع بالتعبد بها - بأن يقول: مثلاً، أسلك الأمانة أو إعمل بها أو تعبد بها - أمراً نفسياً، عرضياً، مولوياً، نظير أمره بالصلاة والصوم والحج مع أن أمثال هذه الأوامر طريقتية إرشادية صدرت لحفظ الواقع.

والموجود من كلامه رحمته الله هنا، ليس إلا عبارتان: إحداهما: أن لا تكون مشتملة لعنوان المصلحة السلوكية وهي هذه: «إنَّ التَّعَبُّدَ بالخبر يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع... الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه - بسبب قيام تلك الأمانة - مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها، مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً»^(١).

فهذا الكلام، كما ترى، ناظر إلى الطريقتية المحضة و إلى السببية المعتزلية، لا إلى المصلحة السلوكية كما هو مورد البحث.

ثانيتهما: أن تكون مشتملة لعنوان المصلحة السلوكية وهي هذه: «و حيث إنجرّ الكلام إلى التَّعَبُّد بالأمارات الغير العلمية، فنقول: في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام، إنَّ ذلك يتصوّر على وجهين: الأوّل: أن يكون ذلك من باب

مجرد الكشف عن الواقع... الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل و إن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها»^(١).

و لا يخفى: أنه لادلالة في هذا الكلام على إيجاد المصلحة السلوكية بنفس قيام الأمانة؛ إذ قوله تعالى في ذيل الوجه الثاني: «فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق...» يدل على أن طريق الأمانة إلى الواقع مشتمل على مصلحة لا تكون تلك المصلحة في طريق آخر من القطع و الإحتياط، فلو سلك سالك هذا الطريق و عمل على طبقه لوصل إلى مصلحته، لأنه يدل على كون قيام الأمانة بنفسه سبباً لحدوث مصلحة في سلوك الأمانة.

نعم، يستشكل على هذا القول (الذي ذكره تعالى في ذيل الوجه الثاني) بأن الغرض من التّعبد بالأمارات الغير العلمية ليس إلا الإمتثال من فعل ما أمر به و ترك ما نهى عنه، و تحصيل مصالح المأموره و إدراكها، و التحرز عن مفسد المنهي عنه و إبعادها، و أمّا الزائد على هذا المقدار كإدراك مصلحة السلوك، فلا غاية الأمر، لولم يصل إلى الواقع وفات منه مصلحته، تتدارك تلك المصلحة الفائتة بمصلحة سلوك الأمانة، هذا بالنسبة إلى ذيل كلامه تعالى في الوجه الثاني.

أمّا صدره و هو قوله تعالى: «أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل بها» فلا دلالة فيه - أيضاً - على ما ذكر من كون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في سلوكها، بل قوله تعالى: «في مصلحة العمل بها» يدل على اشتغال العمل

بالأمانة، على مصلحة، إلا أن قوله ﷺ: «لمدخلية سلوك الأمانة...» يدل على دخل سلوك الأمانة في مصلحة العمل بها، والمفروض، أن السلوك ليس إلا العمل، فيصير مضمون الكلام، دخل العمل بالأمانة في مصلحة العمل بالأمانة، أو دخل سلوك الأمانة في مصلحة سلوك الأمانة، وهذا كما ترى.

اللهم إلا أن يكون مراده ﷺ، أن استيفاء مصلحة العمل بالأمانة و تحصيلها، لا سبيل إليه إلا العمل بها و سلوكها، لأن المصلحة تحدث في العمل و السلوك بالعمل، كما هو ظاهر قوله ﷺ: «لمدخلية سلوك الأمانة».

وكيف كان، لا محصل ظاهراً لهذا الكلام، ولقد أحسن و أجاد ﷺ في التعبير عن المصلحة السلوكية في القسم الثالث من أقسام الوجه الثاني من وجهي التعبد بالأمانة فقال ﷺ: «الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقع تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه، و لا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة و الإلتزام به في مقام العمل، على أنه هو الواقع... يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع... و تلك المصلحة لابد أن يكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، و إلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع و هو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبه»^(١).

هذه العبارة كما ترى، ظاهرة في أن العمل بالأمانة و سلوكها مشتمل على مصلحة يتدارك بها فوت مصلحة الواقع، لأن قيام الأمانة بنفسه يوجب حدوث مصلحة في السلوك. و عليه: فالعبارة ناظرة إلى ما في العمل بالأمانة، من مصلحة التسهيل.

نعم، تدارك مصلحة الواقع بمصلحة التسهيل التي لاتكون من سنخ تلك المصلحة الواقعية، فيه ما لا يخفى.

إلا أنا نقول: لانتحتاج إلى التدارك؛ لدوران الأمر بين إجراء البراءة والإهمال بالمرّة الذي قضيته أن يكون الأنام كالأنعام، وبين تحصيل القطع أو إعمال الإحتياط الذي هو إخلال بالنظام أو تعب و عسر، ينافي سهولة الشريعة، وبين العمل بالأمارات الظنية غير العلمية، وهذا هو سهل و يسر، ملائم لسهولة الإسلام، وفي العمل بهذا الطريق الذي قد يخطئ، إرفاق و توسعة يوجب الجذب والإقبال، خلاف طريق الإحتياط الذي فيه تضيق، يوجب الدفع والإدبار.

و الحاصل: أن الشارع أمرنا بالتعبد بالأمارات الظنية مع علمه بأنها قد تكون مخطئة، و أمضى هذه الطريقة العرفية العقلية التي يعمل على طبقها العقلاء في كلّ يوم و ليلة؛ وذلك، لما فيه من السهولة، خلاف ما في إجراء البراءة و الإهمال من الخسران و الضلالة، و خلاف ما في تحصيل العلم و القطع أو إجراء الإحتياط من العسر و الإخلال بالنظام و المعيشة، فالعمل على وفق الأمارات فيه خير كثير، و شرّ يسير، بخلاف غيره، ففيه شرّ محض أو شرّ كثير غالب.

على أن العلم و القطع يكون كالظن، في الخطأ و الإصابة، فلا يجدي تحصيله في التجنب عن فوت مصلحة الواقع؛ لفواتها أحياناً ولو كان المكلف قاطعاً. هذا تمام الكلام في الأمر الثاني^(١) (إمكان التعبد بالأمارات غير العلمية).

(١) من الأمور الثلاثة التي أشرنا إليها في ابتداء مبحث الظن.

توضيح كلامه عليه السلام يتوقف على بيان أمرين: الأول: أن الحجّة تطلق على شيء و يراد منها أحد المعاني الأربعة: منها: الحدّ الوسط الواقع في الحجج والبراهين، سواء كانت «لميّة» أو «إتيّة» ففي البرهان «اللمّ» تكون واسطة في الثبوت، و في البرهان «الإنّ» تكون واسطة في الإثبات، و الحجّة بهذا المعنى تسمى بالحجّة المنطقية.

و منها: نفس القضايا التصديقية المعلومة الموصلة إلى التصديقات المجهولة قبل المعرفة و هي التصورات المعلومة الموصلة إلى التصورات المجهولة.

و إن شئت، فعبر: أن الحجّة تقال و تحمل على نفس القياس المؤلف من المقدمتين (الصغرى و الكبرى) الموصلتين إلى النتيجة، قبل المعرفة و القول الشارح الذي يكون من قبيل التصور المعلوم الموصل إلى التصور الآخر المجهول، و الحجّة بهذا المعنى - أيضاً - تسمى بالحجّة المنطقية.

و منها: ما يحتج به المولى على العبد و يقطع به العذر، أو ما يكون منجزاً للواقع عند الإصابة، أو معذراً عند الخطاء، و الحجّة بهذا المعنى تسمى بالحجّة الأصولية.

و منها: ما يكون وسطاً لإثبات متعلّقه موضوعاً كان أو حكماً، و هذا المعنى - أيضاً - يرجع بوجه إلى الحجّة المنطقية و يندرج تحت البراهين و لو كانت تلك البراهين عقلانية أو شرعية.

و لا يخفى: أن المناسب للأصول هو المعنى للمثال و هي الحجّة الأصولية؛ إذ هذا المعنى هو المراد في باب الأمارات، حيث إن معنى كون الظنّ - مثلاً - حجة هو أنه

يكون مما يحتج به المولى على عبده. هذا في الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن الأثر المترتب على الشيء يكون على أقسام ثلاثة: أحدها: أن يكون شرعياً مترتباً عليه، مجعولاً له مطلقاً، وفي حال العلم والجهل، لا بشرط العلم به، ولا بشرط الجهل به، فالبول نجس بعنوانه النفسي الذاتي، والماء طاهر كذلك، بلادخل للعلم في ترتب هذا الأثر. نعم، العلم ببوليّة هذا المائع - مثلاً - دخيل في تنجّز نجاسته، لا في أصل الحكم.

ثانيها: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على الشيء بشرط الجهل والشك، كالطهارة المترتبة على المائع المشكوك طهارته ونجاسته، والحليّة المترتبة على الشيء المشكوك حليّته وحرمة، فهذا الشيء بعنوانه الأولي ماء طاهر، أو بول نجس؛ أو خلّ حلال، أو خمر حرام، لكنّه بعنوانه الثانويّ عند طروّ الشك في الطهارة والنجاسة، أو الحليّة والحرمة، يكون حلالاً أو طاهراً.

ثالثها: أن يكون الأثر عقلياً مترتباً على الشيء بشرط العلم، نظير منجزية حرمة الخمر المترتبة عليه عند العلم، فلو علم المكلف بالحرمة صارت منجزة.

إذا عرفت هذين الأمرين، فنقول في توضيح كلام المحقق الخراساني رحمته: أن للحجّة آثار أربعة عقلية: الأول: التنجيز؛ الثاني: التعذير؛ الثالث: التجري؛ الرابع: الإنقياد. وهذه الآثار إنما تترتب على الحجّة المعلوم حجّيتها والمحرز اعتبارها، بمعنى: أنّه لا بدّ في ترتب تلك الآثار من إحراز الصغرى والكبرى، فع الشك في صغرى الحجّة وأنّ الحجّة الفلانية هنا موجودة، أم لا؟ أو الشك في كبرى الحجّة وأنّ هذا الأمر الفلاني حجّة، أم لا؟ لا يترتب شيء من الآثار المتقدمة قطعاً،

و هذا هو مراده عليه السلام و غيره من الأعلام من قولهم: إنَّ الشكَّ في الحجَّة مساق للقطع بعدم الحجَّة.

و لا يخفى: أنَّ مرادهم من الحجَّة هنا: هي الحجَّة الفعلية، بمعنى: أنَّ الشكَّ في إنشاء الحجَّة لأمر كذا، أو الشكَّ في إمضاء حجَّته، مساق للقطع بعدم الحجَّة الفعلية، و عدم ترتب تلك الآثار الأربعة، لأنَّ الشكَّ في إنشاء الحجَّة مساق للقطع بعدم إنشائها حتَّى يشكل عليه بما أشير إليه من الإشكال، و لا أنَّ معناه، أخذ العلم بالحجَّة موضوعاً لها، بحيث لا تكون حجَّة واقعاً مع عدم العلم بها، فإنَّ ذلك واضح الفساد؛ بداهة، أنَّ الحجَّة كسائر الأحكام الوضعية و التكاليفية لا يدور وجودها الواقعي، مدار العلم بها، بل معناه، عدم ترتب آثار الحجَّة عليها، من كونها منجزةً للواقع عند الإصابة و عذراً عند المخالفة، فإنَّ التنبُّز يتوقف على العلم بالحكم أو ما يقوم مقامه. هذا ما أفاده المحقِّق النائيني عليه السلام و نعم ما أفاد^(١).

ثمَّ إنَّ الشيخ الأنصاري عليه السلام^(٢) سلك مسلكاً آخر لإثبات عدم حجَّة ما شكَّ في حجَّته، مع عدم ورود دليل يدلُّ على وقوع التعبد به من نقل أو عقل.

محصل مقاله عليه السلام: هو أنَّ الأثر المترتب على الحجَّة إثنان: أحدهما: هو الإستناد إلى الحجَّة في مجال العمل و مقام الإتيان و الإمتثال؛ ثانيهما: هو الإلتزام بكون بمؤدَّاها هو حكم الله تعالى في حقِّ المكلف و إسناده إليه تعالى، و حيث إنَّ هذين الأمرين لا يترتبان مع الشكَّ في الحجَّة، فيكشف إنَّما عن عدم حجَّة ما شكَّ في

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٢٣.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ١٢٥ إلى ١٣٢. الطبعة الجديدة.

حجّيته. و الوجه في عدم ترتبها عند الشك فيها هو، أنّ الاستناد بلا علم يكون تشريعاً عملياً، و الإسناد بدونه يكون تشريعاً قولياً، و التشريع محرم بالأدلة الأربعة (الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل).

هذا، ولكن أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بوجهين: أحدهما: قوله رحمه الله: «وأمّا صحّة الإلتزام بما أدّى إليه من الأحكام و صحّة نسبته إليه تعالى، فليسا من آثارها؛ ضرورة، أنّ حجّة الظنّ عقلاً على تقرير الحكومة في حال الإنسداد، لا توجب صحّتها»؛ ثانيهما: قوله رحمه الله: «و لو فرض صحّتها شرعاً مع الشك في التّعبد به، لما كان يجدي في الحجّة شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها... فبيان عدم صحّة الإلتزام مع الشك في التّعبد و عدم جواز الاستناد إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الإستدلال عليه بهم، كما أتعب به شيخنا العلامة رحمه الله بما أطنب من النقض و الإبرام»^(١).

و لا يخفى: أنّ كلا الوجهين مردود :

أمّا الأوّل: فلأنّ معنى الحجّة هنا هو ما يحتاج بها المولى على العبد و يقطع به العذر، سواء كان مؤدّاها هو الواقع، أو الوظيفة الفعلية، و كيف كان، يستند مؤدّاها إلى الشرع و الشارع، و بهذا المعنى، تكون الأصول - أيضاً - حججاً قاطعة للعذر يحتاج بها المولى على العبد و يكون مؤدّاها و هي الوظيفة الفعلية مسنداً إلى الشارع، سواء كانت الوظيفة الفعلية هي الواقعية، أم لا؟ و كيف يمكن أن يكون الشيء حجّة شرعاً أو عقلاً و لا يصحّ إسناد مؤدّاها إلى الشارع، وكذا العكس.

و أما الظنّ الإنسداديّ على الحكومة، فهوّاه - أيضاً - يسند إلى الشارع لو كان حجة في طريق إثبات التكليف، و لكن سيجيء في مبحث الإنسداد، أنّه يقع في طريق إسقاطه، فرجع حجّية الظنّ، بناءً على الحكومة، إلى حكم العقل بجواز الإكتفاء في مقام إمتثال التكاليف المعلومة إجمالاً بالظنّ، و أنت تعلم، أنّ المراد من الحجّة هنا ما يقع في طريق إثبات التكليف لإسقاطه. و عليه، فالظنّ الإنسداديّ ليس بحجّة؛ و لذا ذهب عدّة من الأعلام إلى أنّ مقدّمات الإنسداد على تقرير الحكومة لا تنتج حجّية الظنّ، بل نتيجتها هو التبويض في الإحتياط بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات و الموهومات.

و أما الوجه الثّاني: و هو قوله عليه السلام: «و لو فرض صحّتها شرعاً مع الشكّ في التّعبد به، لما كان يجدي في الحجّية شيئاً...» فلاّنه أولاً: بمجرد فرض؛ و ثانياً: يكون أجنبيّاً عما قال به الشّيخ الأنصاري رحمته الله غير نافع له؛ إذ هو رحمته الله يستفيد من عدم جواز الإستناد و الإسناد، عدم الحجّية، و أنت ترى، أنّ هذا ممّا لا ينافيه جوازهما مع عدم الحجّية، لإمكان كونها لازمين أعمّ للحجّية.

و قد تقرّر في محله، أنّ نفي الأعمّ مستلزم لنفي الأخصّ، كني الحيوان المستلزم نفي الإنسان، بخلاف إثبات الأعمّ، فهو لا يستلزم إثبات الأخصّ، فإثبات الحيوان لا يستلزم إثبات الإنسان، فنفي جواز الإستناد و الإسناد مستلزم لنفي الحجّية، و لكن إثباتها لا يستلزم إثباتها، بمعنى: أنّ نفيها مستلزم لنفي الحجّية حتّى إذا فرض إمكان إثباتها مع نفيها، فلا يبقى المجال لما عن المحقّق الخراساني رحمته الله من أنّ إثباتها حيث لا يستلزم إثبات الحجّية، فلا يكون نفيها مستلزماً لنفيها.

وقد انقدح مما ذكرناه: أن ما ادّعه الشيخ الأنصاري رحمته في مقام تأسيس: من حرمة التّعبد بالظن الذي لم يدلّ على وقوع التّعبد به دليل^(١)، لا يرد عليه ما عن الإمام الرّاحل رحمته من أن البحث عن حرمة التّعبد بالظن تكليفاً لا يناسب مع تقرير الأصل في المسألة الأصوليّة^(٢)؛ إذ أشرنا آنفاً إلى أن غرضه رحمته نفي الحجّة عند الشك، بإثبات الحرمة بالأدلة الأربعة، من باب البرهان اللّمي، ولعلّ هذا النوع من البحث هنا مبنيّ على ما بناه رحمته في الأحكام الوضعيّة من عدم كونها مجعولة - وضعاً و رفعاً - ابتداءً، بل تكون منجّلة بجعل الأحكام التّكليفيّة، ومنتزعة عنها؛ ولذا قال رحمته: بثبوت الحجّة بجواز الاستناد والإسناد وعدمها بحرمتها.

نعم، يرد على الشيخ الأنصاري رحمته أن الأدلة الأربعة التي أقامها على حرمة التّعبد بالظن، من الكتاب والسنة والإجماع والعقل كلّها، غير تامّة عدا الأخير. أمّا الكتاب، فقد اكتفى رحمته^(٣) بذكر آية الإفتراء في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ أَمْرٌ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٤) بتقريب: أنها دلّت على أن ما ليس بإذن من الله تعالى، كإسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء.

و أنت ترى، أن الإفتراء لا يصدق إلّا في مورد كان إسناد الحكم إلى الشارع كذباً، نظير الإسناد إليه مع العلم بأنّ الحكم ليس من الله تعالى، و أمّا الإسناد مع الجهل به، كما في مورد التّعبد بالظن، فهو ليس بافتراء قطعاً.

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٥.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١٥٧.

(٣) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٥.

(٤) سورة يونس (١٠)، الآية ١٥٩.

و بعبارة أخرى: الافتراء ليس مطلق إسناد الشيء إلى الشارع ولو مع عدم العلم بأنه منه، بل هو إسناد خصوص ما علم أنه ليس منه؛ إذ المراد من الإذن في الآية هو الإذن الواقعي، فلامناص من أن يراد بالافتراء بقرينة المقابلة هو ما ليس فيه إذن، أو ما علم عدم الإذن فيه واقعاً، وهذا أجنبي عن مورد المشكوك حجيته و هو التعبد بالظن؛ بداهة، أنه مما يحتمل وجود الإذن فيه واقعاً، فليس في مورده افتراء.

نعم، لو كان المراد من الإذن هو الإذن الواصل إلى المكلف، فالافتراء يصدق في مورد الشك في الحجية، لصدق عدم وصول الإذن مع الشك.

هذا، و لكن الالتزام الجزمي والإستناد القطعي مع الشك أمر مستحيل عقلاً، فلا يكون حراماً؛ إذ الحركة، كالوجوب منوطة بالإختيار و الإرادة، كما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمته الله (١).

و هنا آيات أخر (٢)، ربما يستدل بها على حرمة التعبد بالظن، و لكن الإنصاف، أن تلك الآيات إرشادات إلى ما سيجيء من حكم العقل، كما تفتن به السيّد البروجردي رحمته الله حيث قال: «فليس مضمون الآيات إلّا نفس مادّل عليه العقل، وليست الآيات دليلاً مستقلاً في قبالة» (٣).

و أمّا السّنة، فقد اكتفى رحمته الله (٤) - أيضاً - بذكر حديث القضاء، كقول

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٥٨.

(٢) سورة النجم (٥٣)، الآية ٢٨؛ سورة الإسراء (١٧)، الآية ٣٦.

(٣) نهاية الأصول: ص ٤٦٤.

(٤) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٦.

أبي عبد الله عليه السلام: «القضاة أربعة: ثلاثة في النار، و واحد في الجنة...»^(١).

وفيه: أولاً: أن التوبيخ، لعله لأجل تصدي هذا المنصب الذي هو أمر خطير مع عدم الأهلية، لا لأجل القضاء بما لا يعلم؛ و ثانياً: أن مقام القضاء مقام إنشاء الحكم، لإسناده إلى الله تعالى، فيقول القاضي: «حكمت و قضيت بكذا و كذا» و لا يقول: «الله يقول: كذا و كذا» فتأمل.

و أما الإجماع، فقد اكتفى به بنقل^(٢) ما ادّعاه الفريد البهبهاني رحمه الله في بعض رسائله، من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوام، فضلاً عن العلماء.

و لكن ضعفه واضح؛ إذ هو مدركيّ مستند إلى ما ذكر من الأدلة، أو لأقل من كونه محتمل المدركيّة، فلا يعتمد عليه. هذا بالنسبة إلى الأدلة الثلاثة (الكتاب و السنة و الإجماع).

و أما العقل، فيبقى سالماً عن المناقشة. بتقريب: أن العقلاء حكموا بتقبيح من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان جاهلاً مع التقصير، و هذا مما لا ينكر.

بقي هنا أمور :

الأول: أن الغرض من تأسيس الأصل عند الشك في الحجّة هو تأسيسه فيما لا دليل على اعتباره بالخصوص من الظنون حتى يكون مرجعاً متّبعا في موارد الشك.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦، ص ١١.

(٢) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٦.

و أما البحث عن التشريع هنا بشؤونه و جوانبه و بجهاته الأربعة التي تعرض لها المحقق النائيني رحمته ^(١) و أورد عليها الإمام الزاحل رحمته ^(٢) فكل ذلك خارج عن المقام، فلا ينبغي الورود في هذا البحث، نقلاً و تقدماً، نقضاً و إبراماً.

الثاني: أن الأنسب بعلم الأصول فيما ذكر من الأصل، هو ماقرره المحقق الخراساني رحمته - على ما عرفت سابقاً - من أن الأصل عدم الحجية؛ لكون الشك في الحجية مساوياً للقطع بعدمها ^(٣)؛ وجه الأنسبية هو كون الحجية من المسائل الأصولية، كما لا يخفى.

و أما تقرير الأصل بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته ^(٤) من أن التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به، محرم بالأدلة الأربعة، فهو الأنسب بعلم الفقه، و هو واضح.

مركز تحقيقات كميته ترمذ

الثالث: أن الشيخ الأنصاري رحمته ^(٥) قد تعرض وجهاً آخر لتقرير الأصل و هو استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها. بتقريب: أن الحجية إنشاءً أو إمضاءً مسبوقه بالعدم، فيجري استصحاب عدمها عند الشك في حدوثها؛ و لكن أورد رحمته على هذا الاستصحاب بعدم ترتب الأثر العملي على مقتضاه، فإن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها، عدم العلم بورود التعبد و عدم إحرازه، فلا حاجة إلى إحراز عدم

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٣، ص ١٢٠.

(٢) راجع، أنوار الهداية: ج ١، ص ٢٢٥.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٥٥.

(٤) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٥.

(٥) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٧.

ورود التَّعَبُّد به، لِيَحْتَاجَ إِلَى إِجْرَاءِ أَصْلِ الْإِسْتِصْحَابِ.

مَحْضَلُ إِيْرَادِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ أَنَّ التَّشَكُّ بِالْإِسْتِصْحَابِ الْمَذْكُورِ يَكُونُ لَغَوًّا، لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ فَائِدَةٌ أَصْلًا؛ إِذِ الْمَفْرُوضُ تَرْتَّبُ الْأَثَرِ عَلَى نَفْسِ الشَّكِّ فِي الْحُجَّةِ وَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِهَا، فَلَا يَصِلُ الدَّوْرُ إِلَى إِحْرَازِ عَدَمِ الْحُجَّةِ وَ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِعَدَمِهَا تَعَبُّدًا بِإِجْرَاءِ الْأَصْلِ التَّعَبُّدِيِّ وَ هُوَ الْإِسْتِصْحَابُ.

و لَقَدْ أَجَابَ الْمُحَقِّقُ الْخُرَاسَانِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ هَذَا الْإِيْرَادِ بِوَجْهَيْنِ: (١)

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْحَاجَةَ إِلَى الْأَثَرِ فِي الْأَصْلِ الْجَارِي لِلْعَمَلِ، إِنَّمَا هِيَ فِي الْأَصُولِ الْجَارِيَةِ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَوْضُوعِيَّةِ؛ وَأَمَّا الْأَصُولُ الْجَارِيَةُ فِي الشَّبَهَاتِ الْحَكْمِيَّةِ، فَيَكْفِي فِي صَحَّةِ جَرَيَانِهَا ثَبُوتُ نَفْسِ الْحُكْمِ وَ الْمُؤَدَّى مِنْ بَقَاءِ الْحُكْمِ، أَوْ عَدَمِهِ فِي الْإِسْتِصْحَابَاتِ الْوُجُودِيَّةِ أَوْ الْعَدَمِيَّةِ، فَوْجُوبُ شَيْءٍ، أَوْ عَدَمُ وَجُوبِهِ بِنَفْسِهِ، يَكُونُ مِنَ الْآثَارِ الَّتِي يَصَحُّ جَرَيَانُ الْأَصْلِ بِلِحَاضِهَا، بِلا حَاجَةٍ إِلَى أَثَرٍ آخَرَ وَرَاءَهَا.

و مِنْ الْمَعْلُومِ: أَنَّ الْحُجَّةَ وَ عَدَمَهَا، يَكُونُ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَاسْتِصْحَابُ عَدَمِ الْحُجَّةِ، كَاسْتِصْحَابِ عَدَمِ الْوُجُوبِ أَوْ الْحَرَمَةِ، مِمَّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَثَرٍ آخَرَ وَرَاءَ نَفْسِ عَدَمِ الْحُجَّةِ.

الثَّانِي: لَوْ سَلَّمْنَا، أَنَّ الْحُجَّةَ مِنَ الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، فَيَتَوَقَّفُ جَرَيَانُ الْأَصْلِ فِيهَا عَلَى تَرْتَّبِ أَثَرٍ عَمَلِيٍّ، لَكِنْ ذَلِكَ، لَا يَمْنَعُ عَنْ اسْتِصْحَابِ عَدَمِهَا، فَإِنَّ حَرَمَةَ التَّعَبُّدِ، كَمَا تَكُونُ أَثَرًا لِلشَّكِّ فِي الْحُجَّةِ، كَذَلِكَ تَكُونُ أَثَرًا لِنَفْسِ عَدَمِ الْحُجَّةِ وَاقِعًا.

و عَلَيْهِ: فَالشَّكُّ فِي الْحُجَّةِ مُورَدٌ لِكُلِّ مِنَ الْإِسْتِصْحَابِ وَ الْقَاعِدَةِ الْمَضْرُوبَةِ

لحال الشك و يقدم الإستصحاب على القاعدة بالحكومة، نظير حكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة، أو حكومة استصحاب الحلية على قاعدة الحل.

و بالجملة: أن الضابط هنا هو كون الأثر على أحد أنحاء ثلاثة :

أحدها: أن يترتب الأثر على الواقع فقط، فلا مجال إلا للإستصحاب.

ثانيها: أن يترتب على الشك فقط، فلا مجال إلا للقاعدة المضروبة للشك.

ثالثها: أن يترتب على كل من الواقع و الشك، فلكل من الإستصحاب و

القاعدة مجال، إلا أن الإستصحاب يقدم على القاعدة بالحكومة.

هذا، و لكن ردّ هذين الوجهين المحقق التائيني رحمهما الله ^(١) ذاباً عن مقالة الشيخ

الأنصاري رحمهما الله فقال في ردّ الوجه الأول، ما حاصله: إن الحجية وإن كانت من

الأحكام الوضعيّة المجعولة، إلا أنها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر عملي أصلاً،

و الأثر المترتب عليها نوعان: أحدهما: ما يترتب عليها بوجودها العلمي من المنجزية

عند الإصابة، و المعتبرية عند المخالفة؛ ثانيها: ما يترتب على نفس الشك في الحجية،

كحرمة التعبد بها، و عدم جواز إسناد المؤدّي إلى الشارع، فعدم الحجية الواقعية

بنفسه لا يقتضي الجري العملي حتى يستصحب؛ إذ لا أثر لإثبات هذا العدم إلا حرمة

التعبد و هو حاصل بنفس الشك في الحجية وجداناً، لأن الشك تمام الموضوع لحرمة

التشريع و عدم جواز التعبد، و معه لا مجال للإستصحاب في إثبات هذا الأثر، لكونه

من تحصيل الحاصل.

و قال في ردّ الوجه الثاني، ما حاصله: إنه لا يعقل أن يكون الشك في الواقع

موضوعاً للأثر في عرض الواقع، مع أنه على هذا الفرض لا يجري الاستصحاب - أيضاً - لترتب الأثر بمجرد الشك، فلا يبقى مجال للاستصحاب؛ بداهة، أنه لا يصل الدور إلى إثبات بقاء الواقع كي يجري فيه الاستصحاب؛ إذ المفروض تحقق موضوع الأثر في الرتبة السابقة على هذا الإثبات و ترتب الأثر عليه، فأى فائدة في جريان الاستصحاب.

و ما قرع سمعك من حكومة الاستصحاب على القاعدة المضروبة لحال الشك، فإنما هو فيما كان ما يثبت الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة، نظير قاعدتي الطهارة و الحل و استصحابهما، فإن القاعدة لا تثبت الطهارة و الحليّة الواقعيّة، بل مفادها ليس إلا ترتيب آثارهما من جواز الاستعمال و حليّة الأكل و نحو ذلك، بخلاف الاستصحاب، فإن مفاده بقاء الطهارة و الحليّة الواقعيّة، وقد يترتب على بقاءهما غير جواز الاستعمال و حليّة الأكل من آثار أخرى، نظير جواز الصلاة في أجزاء الحيوان المشكوك حليّته إذا جرى فيه استصحاب الحليّة، و عدم جواز الصلاة فيها إذا لم يجر فيه استصحابها و إن جرت أصالة الحل، فالإنصاف، أنه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجّيّة عند الشك فيها.

هذا، و لكن الحق مع المحقق الخراساني رحمته الله فيما ذكره في الوجه الأول: من أن استصحاب عدم الحجّيّة، كاستصحاب عدم الوجوب. و ما قال المحقق الثاني رحمته الله في ردّه غير وجيه ظاهراً؛ و ذلك، لأن اللازم في الاستصحاب هو كون المستصحب ممّا يترتب على وجوده العمل في ظرف العلم به، أو يترتب على عدمه نفي العمل في ظرف العلم بالعدم، و هذا إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة، و الحجّيّة المجعولة، نظير الوجوب

المجمل، إلا أنها يكون أمراً وضعياً.

و عليه: يترتب على استصحابها العمل، فيحكم العقل بوجوب الموافقة و لزوم الحركة على وفق الحجة في مقام العمل، كما يترتب على استصحاب عدمها، عدم وجوب الموافقة، نظير استصحاب الوجوب و حكم العقل بلزوم العمل و وجوب الإطاعة، و نظير استصحاب عدم الوجوب و حكم العقل بعدم لزوم العمل و وجوب الإطاعة.

كما أن الحق مع المحقق الخراساني رحمته - أيضاً - فيما ذكره في الوجه الثاني من حكومة الاستصحاب على القاعدة، و لا مجال لما أورده المحقق الثاني رحمته عليه رحمته إذ مع الشك في الحجية و إن كان تجري القاعدة فيها - أيضاً - كالاستصحاب، لكنه يقدم عليها بالحكومة، لإزالة الشك و رفعه تعبداً و بالعناية، فلا يبقى الشك مع جريان الاستصحاب حتى يصل الدور إلى القاعدة.

و بعبارة أخرى: يعمل في الاستصحاب على وفق اليقين السابق، فلا ينقض بالشك اللاحق، و معه لا يصل الدور إلى القاعدة التي لاحالة سابقة متيقنة في موردها. هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل، و قد عرفت: أن مقتضاه عدم حجية ما شك في حجته من الظنون و الأمارات غير العلمية، و أنه لا يجوز التعبد به عقلاً و شرعاً، فلا بد في الخروج عن هذا الأصل من دليل قطعي مُحَرِّز للحجية.

ولا يخفى عليك: أن إثبات الحجية وإحرازها للطرق والأمارات غير العلمية، يكون من الأمور المهمة و من المسائل الأصلية التي لها فائدة كثيرة، بل عليه يدور الفقه؛ إذ جلّ الأحكام من الوضعية و التكليفية تكون مستنبطة من الكتاب و السنة

الَّذان ظهوراتهما طرق و أمارات ظنيّة، أو تكون مستنبطة من مطلق ما يفيد الظنّ ولو لم يكن كتاباً و سنّة، كما ذهب إليه الميرزا القمي رحمته الله ^(١) و من تبعه، فقالوا: بحجّة الظنّ مطلقاً، بناءً على الإنسداد.

و عليه: فلنشرع في بيان الأمارات التي قيل: بخروجها عن أصالة حرمة التعبد بالظنّ وهي على أنحاء :



الأمارات الخارجة عن أصالة

حرمة التعبد بالظن

✧ ظواهر الكتاب و السنة

✧ قول اللغوي

✧ الإجماع المنقول

✧ الشهرة الفتوائية

✧ الخبر الواحد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ظواهر الكتاب و السّنة﴾

النّحو الأوّل: ظواهر الكتاب و السّنة، بل مطلق الظّواهر.

و لاريب: في أنّ تلك الظّواهر حجّة عند العقلاء، و هم متسالمون على حجّيتها في المحاورات، و بانون على العمل بها في أمورهم قاطبة، و هذا التّسالم و البناء كان منهم في الأزمنة السّابقة و استمرّ إلى أزمنتها اللاحقة، و لاختراع للشارع في محاوراته طريقة خاصّة، بل سلك على هذا المسلك و أمضاه.

و عليه: فأصل حجّية الظّواهر يكون متسالمًا عليه، لاخلاف فيه ظاهرًا، كما أشار إليه الأعلام؛ و لذا كانت هذه المسألة من المسائل المسلّمة في علم الأصول بلا حاجة إلى البحث عنها و المداقّة في أطرافها.

و لقد أجاد الشّيخ الأنصاري رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال، ما حاصله: إنّ الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعيّة من الكتاب و السّنة على قسمين: أحدهما: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة و العموم و الإطلاق، و مرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصّارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له إذا حصل القطع بعدم القرينة.

ثانيهما: ما يعمل لتشخيص أوضاع اللفظ و تشخيص مجازاتها من حقائقها و ظواهرها عن خلافها، نظير تشخيص أنّ لفظ: «الصّعيد» موضوعة لمطلق وجه الأرض أو التّراب الخالص. و لاريب: أنّ المطلوب في هذا القسم، هو أنّ اللفظ هل يكون ظاهرًا في هذا المعنى، أو غير ظاهر؟ كما أنّ المطلوب في القسم الأوّل، هو

أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً، هل يكون مراداً أم لا؟

و من المعلوم: أن القسم الأول معتبر في الجملة بلا خلاف وإشكال؛ إذ المفروض اعتبار تلك الأمور عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، وليس طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده مغائراً لطريقهم^(١). ولقد أفاد تلك المقالة - أيضاً - المحقق الخراساني توكل و نعم ما أفاده^(٢).

ولا يخفى: أن مقتضى كلمات الأصحاب هو أن الظهورات مطلقاً، سواء كانت من الكتاب و السنة، أو غيرهما، تكون من الأمارات الظنية، إلا أنها خارجة بالدليل عن أصالة حرمة التعبد بالظن خروجاً تخصيصياً.

ولكن الحق عندي خلافه وإن كنت في الأزمنة السالفة من المعتقدين الظنّين بكون الظهورات من الظنون و أن حقيقتها من باب إفادتها للظن نوعاً، إلا أنه بعد التأمل و النظر، عدلت عن ذلك المبنى و اعتقدت بأن الظهورات ليست من الظنون، بل تكون من العلوم العرفية العقلانية، لا الدقّية الفلسفية، فيعامل العرف مع الظهورات معاملة العلم، فيحلف فلان باسم الجلالة و يقول: إن فلاناً مراده من كلامه هذا، كذا قطعاً، و أن كلامه هذا دالّ على مراده، كذا، حتماً، بحيث يحتجّ بكلامه عليه احتجاجاً على وجه الجزم، و كذلك يحتجّ بظاهر كلامه على من ينكره و يكابره.

و عليه: فخروج الظهور عن حيطة أصالة حرمة التعبد بالظن يكون من باب التخصّص، لا التخصيص، و معه لا مجال للقول بكون الظن الشخصي بالوفاق أو عدم

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٥ إلى ١٣٧. الطبعة الجديدة.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٥٨ إلى ٦٤.

الظنّ الشخصي بالخلاف، شرطاً للحجّة، كما لا مجال للقول بكون الظنّ الشخصي
بالخلاف، مانعاً عنها؛ إذ المفروض، أنّ الدلالات و الظهورات تكون علوماً عرفيّة
عقلانيّة وإن لم تكن كذلك بالدقّة و بحسب الميزان و الفلسفة.

و إن شئت تحقيق المقام، فنقول: إنّ كلام المتكلّم له صور ثلاثة :

الأولى: أن لا يقصد بكلامه الحكاية و التفهيم، بل يقصد به التلّفظ و التّرين أو
إختبار كفيّة صوته، بحيث لا دلالة للكلام إلّا التّصوريّة، نظير ما إذا سمعت كلمة أو
كلاماً من اصطكاك الأجسام و الحركة على سبيل الإتيافاق و الصدفة، و هذه الصّورة
خارجة عن محلّ البحث بالمرّة، كما هو واضح.

الثانية: أن يقصد به التفهيم و الإفادة، لكن لا بإرادة جدّيّة، بل الغرض و
الدّاعي هو الهزل و السّخريّة أو الإختبار و غيره، و بعبارة أخرى: لا يريد المتكلّم في
هذه الصّورة إلّا إرادة تفهيميّة، استعماليّة، ظاهريّة أو صوريّة، لا جدّيّة واقعيّة.

و لنا في هذه الصّورة علم عادي و قطع عرفيّ بمراد المتكلّم في مقام الإستعمال،
و أنّه أراد من اللفظ معناه و لو بداعٍ مثل الهزل؛ بداهة، أنّه كان بصدد تفهيم المعنى و
إحضاره في ذهن السّامع و لم ينسب قرينة على خلافه. و عليه: فالظهور في هذه
الصّورة و إن كان ظناً بالدقّة، لكنّه علم بحسب العرف و العادة.

الثالثة: أن يقصد به التفهيم و الإفادة بإرادة جدّيّة واقعيّة، لا بإرادة استعماليّة
ظاهريّة، و لنا في هذه الصّورة - أيضاً - علم عادي و قطع عرفيّ بمراد المتكلّم جدّاً،
و أنّ بين الإرادتين (الإستعمالي و الجدّي) تطابقاً، إلّا أن يكون هناك قرينة على كون
الدّاعي هو الهزل، لا الجدّ، و المفروض غير ذلك.

و عليه: فالظهور في هذه الصورة ليس ظناً، بل يكون علماً، كالصورة الثانية، فيكون خارجاً عن أصالة حرمة التّعبد بالظنّ تخصّصاً، ولا يصل الدور إلى شرطية الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف فعلاً، أو إلى مانعية وجود الظنّ بالخلاف فعلاً؛ إذ عرفت: أنّ الظهور لا يكون من الظنون، بل هو من العلوم، فلا مجال - أيضاً - للتفصيل بين ظاهر و ظاهر، ولا بين مستمع و مستمع، وكيف كان، فأصل حجّة الظاهر مطلقاً، أمر مسلم لا ينبغي الشكّ فيها.

هذا، و لكن ذهب المحقّق القمي رحمته الله وكذا الأخباري إلى خلاف ذلك، و الحرّي أن نذكر هنا مقالتهما كي يتّضح ضعفها.

أمّا مقالة المحقّق القمي رحمته الله (١) فهي راجعة إلى التفصيل بين من قصد إفهامه بالخطاب، فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ، و بين من لم يقصد إفهامه، فلا تكون حجّة بالنسبة إليه، كأمثالنا بالإضافة إلى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين، و بالإضافة إلى الكتاب العزيز، بناءً على عدم كون خطاباتهم موجهة إلينا، و عدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظي ليس حجّة حينئذٍ، إلّا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند إنسداد باب العلم.

وقد استدلّ على هذه المقالة بأنّ الخطابات على قسمين: أحدهما: ما لا يختصّ إفهام المراد منه بشخص أو رهط، كما في المؤلفات و التصانيف و السجّلات الرّاجعة إلى الوصايا و الأقارير و الأوقاف و نحوها، فالمقصود في أمثالها هو إفهام نفس مفاد

الكلام، بمعنى: أن الغرض ليس إلا تفهيم ما هو المراد منه بـلاتخصيص بشخص خاص أو بطائفة خاصة.

ثانيهما: ما يكون الغرض من إلقاء الخطاب، إفهام شخص خاص، أو طائفة خاصة، نظير ما إذا كان الكلام جواباً عن سؤال منها، فللسائل حينئذٍ الأخذ بظاهره و هو حجة بالنسبة إليه؛ إذ احتمال إرادة خلافه، إما يكون ناشئاً من احتمال غفلة المتكلم عن إقامة القرينة أو غفلة المخاطب و عدم استماع القرينة. و كل ذلك مندفع بالأصل العقلائي، و هي أصالة عدم الغفلة، وهذا إنما يتم بالنسبة إلى من قصد إفهامه؛ و أما من لم يقصد إفهامه، فلا يكون سبيل له إلى الأصل المذكور، لمكان احتمال آخر سوى الغفلة و هو احتمال وجود قرينة مقالية أو حالة سابقة أو لاحقة معهودة بين المخاطب و المخاطب، فلا يمكن الوثوق بأن الظاهر هو المراد، بل لا يحصل الظن به فضلاً عن الوثوق سيما إذا كان دأب المتكلم الإعتماد على القرائن المنفصلة، و غالب الروايات أجوبة عن أسئلة لأشخاص، و دأب الشارع - أيضاً - الإعتماد على القرائن المنفصلة، كما يظهر للمتتبع في الروايات، فحجية الأخبار ليست من صغريات حجية الظهور و الظن الخاص، بل تكون من صغريات حجية الظن المطلق بمعونة مقدمات الإنسداد.

و فيه: منع صغرى و كبرى؛ أما المنع الصغرى، فلأن الشارع إنما يكون في مقام التشريع و التقنين. و واضح، أن مقتضاه كون الناس و المكلفين جميعاً مقصودين بالإفهام، بـلا فرق فيه بين الخطابات الواردة في الكتاب، و بينها الواردة في السنة، كما لا فرق - أيضاً - في الخطابات الروائية، بين كونها مسبقة بالأسئلة، و بين عدم كونها كذلك.

إن شئت، فقل: إن الخطابات الشرعية لا تختص بالمخاطبين بها، بل المقصود بالإفهام بها، هم المكلفون كافة، كما هو الشأن في المؤلفات والمصنفات ونحوهما.

نعم، نقلة الروايات في مبدء السلسلة كانوا هم المخاطبين بالكلام غالباً، ولكن اختصاصهم بالمخاطبة لا يلزم اختصاصهم بالمفاهمة.

على أن كثيراً من الأخبار غير مسبوق بالسؤال أو موصول إلينا و منقول لنا من ناحية غير المخاطب السائل، كقول الراوي: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسأله رجل كذا عن أمر كذا، فقال عليه السلام له: كذا.

و بالجملة: فالكل مقصودون بالإفهام، فلا يلزم انسداد باب العلمي. هذا كله في المنع الضغوي.

أما المنع الكبروي، فلأن الإعتاد على القرائن المنفصلة، لا يوجب إلا الفحص قبل التمسك بالخطابات حتى بالنسبة إلى من قصد بالإفهام دون السقوط عن الإعتبار رأساً و عن الحجية بالمرّة بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، كما هو واضح.

كيف، و أن المفروض كون الراوي عارفاً بأساليب الكلام و شؤون المكالمة و خصوصيات المحاور، كما أن المفروض كونه أميناً و ثقةً، لا يخل بالقرائن المقالية المتصلة و لا يترك ذكرها - كما لا يخل بالقرائن الحالية المؤثرة - بل يذكر و ينبّه على تلك القرائن البتّة.

و عليه: فلا تختص حجية الظهور بمن قصد إفهامه، بل يكون حجة لكل شخص و طائفة.

و توهم أن ورود التقطيع في الأخبار من ناحية نقلة الآثار، مانع عن انعقاد

الظهور أو عن حجّيته؛ لإحتمال وجود قرينة على خلاف مانستهظهر من الرواية قد خفيت علينا لذلك التقطع، مندفع بما أفاده بعض الأعاضم عليه السلام ^(١) محصّله: أنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان المقطع غير عارف بشؤون الكلام أو غير ورع في الدين، وهذا كلّه ممّا لا يجوز التفوّه به بالنسبة إلى دعائم الإسلام و أركان الفضيلة من أمثال الكليني عليه السلام و الشيخ الطائفة عليه السلام.

فتحصّل: أنّ المكلفين بأجمعهم مقصودون بالإفهام بالإضافة إلى الكتاب و السنة، فظواهرهما تكون حجة لهم بلافق بين كونهم مخاطباً في الخطابات أو غير مخاطب فيها، ولو سلّم أنّ المقصودين بالإفهام هم المخاطبون خاصّة، فنقول: لادليل على اختصاص حجّيته الظواهر بمن قصد إفهامه؛ لكون بناء العقلاء على التفهيم. و لقد أجاد الإمام الزّاحل عليه السلام فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنّ من المرسوم الدّائر في بعض الأحيان مراقبة الرّسائل الدّائرة بين الأصدقاء و الإخوان من جانب الحكومة، و لاشكّ أنّ الرّسائل الدّائرة لم يقصد كاتبها إلّا إفهام من أرسله إليه، إلّا أنّ الحكومة و الرّقابة العسكريّة إذا وجدوا فيها ما يستشعّ منه الخيانة أو التّجمع للفتنة صاروا إلى إحضار الكاتب و زجره و حبسه» ^(٢).

هذا تمام الكلام في مقالة المحقّق القمي عليه السلام.

و أمّا مقالة الأخباري، فهي راجعة إلى التفصيل بين ظواهر الكتاب، فلا تكون حجة، و لا يجوز العمل بها، و بين ظواهر غيره، فتكون حجة و يجوز العمل بها.

(١) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٢١ و ١٢٢.

(٢) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ١٦٤ و ١٦٥.

و قد استدلل عليه بوجوه، يرجع بعضها إلى منع صغروي، وبعضها الآخر إلى منع كبروي.

الأول: دعوى اختصاص فهم القرآن بمن خطب به من النبي ﷺ و ذريته عليهم السلام نظراً إلى أن ألفاظ القرآن الكريم رموز، كفوائح السور، و كنايات عن مطالب و مقاصد لا يعرفها إلا النبي و آله عليهم السلام.

و تشهد على ذلك روايتان: إحداهما: رسالة شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنة نبيه ﷺ، قال: يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حق معرفته، و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفة! لقد ادّعت علماً، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك و لاهو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ و ما ورثك الله من كتابه حرفاً... يا أبا حنيفة! إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنة، كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله، أقيس و أعمل فيه برأيي، فقال: يا أبا حنيفة! إن أول من قاس إبليس الملعون، قاس على ربنا تبارك و تعالى، فقال: أنا خير منه، خلقتني من نار و خلقته من طين، قال: فسكت أبو حنيفة، فقال: يا أبا حنيفة! أيما أرجس، البول أو الجنابة؟ فقال: البول، فقال: فما بال الناس يغتسلون من الجنابة و لا يغتسلون من البول؟ فسكت، فقال: يا أبا حنيفة! أيما أفضل؟ الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي صومها و لا تقضي صلاتها، فسكت»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٦ من أبواب الصفات القاضية،

ثانيتها: رواية زيد الشحام، قال: «دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت... قال عليه السلام: ويحك يا قتادة: إن كنت إنما فسرّ القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت و أهلكت، ويحك يا قتادة! إنما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

هذا الوجه، كما ترى، يرجع إلى منع الصغرى، وإنكار أصل ظهور الكتاب. وفيه: أولاً: أنّ اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، يخالف لما نجده فيه من الظهور والوضوح، و منافٍ لكونه معجزة خالدة، و لكونه نوراً و بياناً. كيف، و أنّ الناس يفهمون ظاهره و يعترفون بإعجازه و عدم القدرة على الإتيان بمثله، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين الذين قالوا: بأنه سحر عظيم. و ثانياً: أنّ المعصومين عليه السلام أمرونا بالرجوع إليه عند تعارض الخبرين، بل مطلقاً، فلو كان رمزاً فاقداً للظهور، لم يكن للإرجاع إليه وجه أصلاً. و من هنا ظهر، أنّ دعوى كون ألفاظ القرآن من قبيل الألفاظ والأحاجي و من قبيل فوائح السور من دون ظهور له و فهم شيء منه، في غاية الوهن والسقوط. نعم، حيث إنّ النبي ﷺ و آله عليهم السلام يفهمون من القرآن مطلقاً - من التشابهات و المحكمات و الظواهر و البواطن - ما لا يفهمون منه غيرهم، فلا بد في العمل بظواهره من الرجوع إلى الروايات و الفحص عن المنافيات و المعارضات، وهذا أمر آخر غير قابل للإنكار.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب الصفات القاضي،

و لعلّ ردع أبي حنيفة و توبيخه، و كذا قتادة في الروايتين المتقدمتين، إنما هو لأجل استقلالهما في الفتوى و استدلالهما بلا الرجوع إلى النصوص، و بلا التفحص عن المعارض.

كيف، و قد أشرنا آنفاً إلى أنهم عليهم السلام كانوا قد يرجعون إلى الكتاب المبين في موقف التعارض بين الخبرين، بل مطلقاً، كما أنهم عليهم السلام كانوا قد يشيرون إلى الاستدلال به و ينهون عليه، و قد ورد ذلك في روايات :

منها: رواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ، قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، إمسح عليه»^(١).

و منها: رواية زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت و قلت: إنّ المسح ببعض الرأس، و بعض الرجلين؟ فضحك عليه السلام فقال عليه السلام يا زرارة! قاله رسول الله ﷺ و نزل به الكتاب من الله عزّ و جلّ... فقال تعالى: ﴿و امسحوا برؤوسكم﴾ فعرفنا حين قال تعالى: ﴿برؤوسكم﴾ أنّ المسح ببعض الرأس لمكان «الباء»، ثمّ وصل الرجلين بالرأس... فقال تعالى: ﴿و أرجلكم إلى الكعبين﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥، ص ٣٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١، ص ٢٩٠.

و منها: رواية حريز، قال: «كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: ... أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بُني! أما بلغك أنه يشرب الخمر، فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس... فقال عليه السلام: يا بُني! إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين﴾ يقول: يصدق الله و يصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، و لاتأتمن على شارب الخمر، إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿و لاتؤتوا السفهاء أموالكم﴾ فأَيُّ سفيه أسفه من شارب الخمر!...»^(١).

فالإنصاف: يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبع في سائر الأدلة، خصوصاً الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

مركز تحقيقات كميته نور محمد رسولي

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إن إنكار وجود الظواهر في الآيات القرآنية خلاف الوجدان؛ إذ فيه آيات كثيرة ظاهرة في المقصود غاية الظهور. نعم، لا يجوز الأخذ بظهور الكتاب إلا بعد الفحص عن المخصّص و المقيّد و نحوهما، و هذا أمر آخر، لا يرجع إلى إنكار حجّة ظهوره، بل يؤكدها، كما لا يخفى»^(٢).

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من الاستدلال على مقالة الأخباري.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة و الوصية، الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعة،

الحديث ١، ص ٢٣٠.

(٢) تقارير بحوثه رحمه الله القيمة بقلم الرّاقم.

الوجه الثاني: دعوى احتواء القرآن على مطالب غامضة و مضامين شامخة بحيث لا يكاد تصل إليها أيدي الأعلالي، فضلاً عن الأوساط و الأداني.

و ربما يستشهد لهذا الوجه - أيضاً - برواية عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»^(١).

و رواية جابر، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا جابر! إن للقرآن بطناً، و للبطن ظهراً، و ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه، إن الآية لينزل أولها في شيء، و أوسطها في شيء، و آخرها في شيء، و هو كلام متصرف على وجوه»^(٢).

هذا الوجه - أيضاً - كالوجه السابق يرجع إلى إنكار الصغرى و أصل ظهور الكتاب، و لكن ضعفه واضح؛ إذ مضافاً إلى ما عرفت في رد الوجه الأول و إبطاله، أن اشتغال القرآن على الغوامض و المعاني العاللة، لا ينافي ظهور آيات ظاهرة في الأحكام من الأوامر و النواهي.

و لقد أجاد السيد البروجردي رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال، ما حاصله: إن اشتغال المذكور و إن كان مسلماً، إلا أنه لكونه كتاب الإرشاد و الهداية أنزل على وجه يفيد تلك المطالب العاللة لمن عرف اللغة العربية، و القياس بكلمات الأوائل قياس مع الفارق، لكون كتبهم كتباً علمية محضة، ليست للإرشاد و الهداية، بخلاف كتاب الله عز وجل، فإنه كتاب أنزل للإرشاد و الهداية و لبيان صلاح الأمة و فساد العامة.^(٣)

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٣، ص ١٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٤، ص ١٥٠.

(٣) راجع، نهاية الأصول: ص ٤٨٠ و ٤٨١.

الوجه الثالث: دعوى اشتغال الكتاب للمتشابه الذي ورد المنع عن اتباعه. و واضح، أن التشابه شامل للظاهر - أيضاً - و لأقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

توضيح ذلك: أن الله تعالى منع ونهى عن اتباع المتشابه بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾^(١) و المراد من التشابه هو ما يحتمل فيه الخلاف مقابل المحكم و هو النص الذي لا يحتمل فيه الخلاف أصلاً ولو كان ضعيفاً. وعليه: فالظاهر الذي يحتمل فيه الخلاف ولو كان ضعيفاً، مشمول للمتشابه و لأقل من احتمال ذلك، و إدراج الظاهر تحته باعتبار تشابه المتشابه وإجماله و كونه غير ظاهر المراد، فيشكك في حجّية الظاهر، و قد مضى في مبحث تأسيس الأصل، أن مقتضاه عدم جواز العمل بما هو مشكوك الحجّية.

هذا الوجه، كما ترى، يرجع إلى منع الكبرى، و إنكار حجّية ظهور الكتاب، و قد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: «أمّا الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإنّ الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل و ليس بمتشابه و مجمل»^(٢). و فيه: أولاً: أنّه يلزم على هذا المعنى أن يكون المحكم المقابل للمتشابه، بمعنى المبيّن بقرينة المقابلة في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٣) فيندرج الظاهر كالنص تحت عنوان المحكم المبيّن، لا تحت المتشابه

(١) سورة آل عمران (٣)، الآية ٧.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٦١.

(٣) سورة آل عمران (٣)، الآية ٧.

المبهم المجمل، وهذا باطل، والوجه فيه - كما أفاده العلامة الطباطبائي رحمته ^(١) - أن خصوصية المحكم ليست وضوح ظاهره وبيانه، بل إحكامه، ولذا وصف الله تعالى في الآية المتقدمة بأن المحكمات أم الكتاب، والأم، بمعنى: المرجع، فتكون المحكمات تامة في نفسها ترجع إليها بقية الآيات مما لا إحكام ولا ثبات في ظاهرها.

و ثانياً: أن ظاهر القرآن ليس ممنوعاً أتباعه، خصوصاً بالنظر إلى ما عرفت في الجواب عن الوجه الأول: من أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا الناس إلى الكتاب بعرض الأخبار المتعارضة عليه، وقد أمروا بطرح ما هو المخالف له. و واضح، أن المقصود من المخالفة هو كون الرواية مخالفاً لظاهر الكتاب لانصه.

و ثالثاً: أنه ورد عنهم عليهم السلام في موارد خاصة، أخبار دالة على جواز التمسك بظاهر القرآن، وقد تقدم ذكر هذه الأخبار، فراجع.

الوجه الرابع: دعوى أن القرآن وإن كان ظاهراً بالذات، إلا أنه صار مجملاً بالعرض؛ للعلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجاوز في غير واحد من ظواهر القرآن. و عليه: فتكون ظواهره مجملات حكماً؛ لما نعتي العلم الإجمالي المذكور عن العمل بها.

هذا الوجه - أيضاً - كالوجه السابق مما يرجع إلى إنكار الكبرى. و فيه: أننا لاننكر هذا العلم الإجمالي، إلا أنه لا يقتضي سقوط الظاهر عن الحجية بالمرّة، بل يوجب الفحص عن المخصّص والمقيّد والقرينة، ونحن لم ندع حجية الظواهر و جواز العمل بها بلا فحص و مراجعة، بل نقول بها بعده، كما هو الشأن في

العمل بالسُّنة؛ إذ العلم الإجمالي المذكور، موجود فيها - أيضاً - بلاشبهة.

و من المعلوم: أنَّ متعلِّق العلم الإجمالي ليس مردداً بين مطلق الأمارات حتَّى لا ينحلَّ بمقدار مانجده فيما بأيدينا من الأخبار، بل يكون مردداً بين ما بأيدينا من الأمارات، بحيث لو تفحصنا عنه في هذه الدائرة لظفرنا به ألبتة، فإذا تفحصنا في الأخبار و لم نجد فيها مخصّصاً أو مقيداً أو قرينة على تجوُّز، علمنا أنه لم يكن من أطراف العلم الإجمالي، فنتمسك بظاهر القرآن حينئذٍ بلا إشكال.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآملي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنَّ العلم الإجمالي الكبير بوجود التخصيص و نحوه في الواقع و نفس الأمر و في دائرة مطلق الأمارات، مقرون بعلم إجمالي صغير و هو العلم بالتخصيص و نحوه، في دائرة ما بأيدينا من الأمارات، بحيث لو تفحصنا عنه لظفرنا به، فينحلَّ ذاك الكبير بهذا الصغير. و إن شئت، فقل: إننا نقطع بأنَّ المخصّصات و المقيدات و القرائن على التجوُّزات المخالفة للظواهر، تكون موجودة في ما بأيدينا من الأخبار و الروايات بحيث لو تفحصنا عنها لظفرنا بها، و أمّا وجود مخصّصات و نحوها في الواقع غير واصله إلينا، فلا علم لنا به، لا تفصيلاً و لا إجمالاً. و عليه: فلا يجب الفحص إلّا في دائرة العلم الإجمالي الصغير الذي ينحلُّ به العلم الإجمالي الكبير، و حينئذٍ ينطبق المعلوم بالاجمال، بعد الفحص و الظفر، على وجود المخالف، و يتعيّن هو بهذا المقدار، فينتهي أمر العلم الإجمالي إلى الإنحلال، و تجري الأصول اللفظيّة من أصالة العموم و الإطلاق و الحقيقة، في غير مورد الظفر بالمخالفة، بلامنع و شبهة»^(١).

الوجه الخامس: دعوى أن الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي، شاملة لحمل الكلام الظاهر في معنى، على إرادة ذلك المعنى، وهذه الأخبار متواترة كثيرة: منها: ما عن الصادق عليه السلام عن آبائه: «إن أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليه السلام، يسألونه عن «الصمد» فكتب عليه السلام إليهم، بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلموا فيه بغير علم، فإني سمعت جدي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من قال في القرآن بغير علم، فليتبوء مقعده من النار»^(١).

و منها: ما عن عبد الرحمن بن السمر، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبياً، ومن جادل في آيات الله، كفر... ومن فسر القرآن برأيه، فقد افترى على الله الكذب، ومن أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماوات والأرض، وكل بدعة ضلالة، سبيلها إلى النار»^(٢).

و منها: ما روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق، فقد أخطأ»^(٣).

هذا الوجه، كما ترى، راجع إلى المنع الكبروي - أيضاً - وفيه: أولاً: أن حمل الظاهر ليس من باب التفسير؛ إذ التفسير عبارة عن كشف القناع، ولا قناع لمثل الظاهر، كما هو واضح.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥، ص ١٤٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧، ص ١٤٠ و ١٤١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٩، ص ١٥١.

و ثانياً: أنَّ المنهي المذموم هو التفسير بالرأي، الذي معناه هو الإعتبار العقليّ الظنيّ الرَّاجع إلى الإستحسان، بأنَّ يحمل المفسّر، الآيات على خلاف ظواهرها، أو على أحد الإحتمالات؛ لأجل رجحانه في نظره القاصر و عقله الفاتر.

و من المعلوم: أنَّ حمل ظواهر القرآن على معانيها اللغويّة و العرفيّة، و كون تلك المعاني مرادات جدّيّة، لا يعدّ تفسيراً، و لو سلّم ذلك، لانسلّم أنّه يكون تفسيراً بالرأي.

و بالجملة: أنَّ المستفاد من الروايات النّاهية، هو النّهي عن تفسير الآيات بالإعتبار العقليّ، و عن حمل الآيات على خلاف ظواهرها بمجرد مساعدة ذلك الإعتبار عليه من دون السّؤال عن العترة والآل عليهم السلام.

و يؤيّد ذلك، رواية إسماعيل بن جابر، عن الصادق عليه السلام قال: «... و إنّما هلك النّاس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقة، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء»^(١).

و رواية موسى بن عقبة: «أنّ معاوية أمر الحسين عليه السلام أن يصعد المنبر، فيخطب، فحمد الله و أثنى عليه، ثمّ قال: نحن حزب الله الغالبون و عترته نبيّه الأقربون، و أحد الثقلين الذين جعلنا رسول الله ﷺ ثاني كتاب الله، فيه تفصيل لكلّ شيء، لا يأتيه الباطل من بين يديه و لامن خلفه، و المؤول علينا في تفسيره لانتظني تأويله، بل نتبع حقائقه... و قال عزّ وجلّ: لوردوه إلى الرّسول و إلى أولى

(١) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي،

الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»^(١).

هذا كله مع ورود أخبار كثيرة آمرة بالرجوع إلى القرآن الكريم و عرض
الأخبار المتعارضة عليه، و كذا ورود أخبار كثيرة دالة على جواز الإستظهار و
استفادة حكم الله من الآية، كما تقدّم ذكرها.

و لا يخفى: أنه لو لم يكن لظاهر القرآن حجّية، فما معنى الأمر بالتمسك به،
كالتمسك بالعترة عليه السلام؛ ضرورة، أن معنى التمسك ليس إلا الأخذ و العمل، و لا مجال
لها إلا مع الحجّية.

الوجه السادس: دعوى أن التحريف واقع في القرآن فيحصل لنا العلم
الإجمالي به؛ و مع هذا العلم لا يبقى المجال للحمل على الظاهر و العمل به، هذا الوجه
- أيضاً - ممّا يرجع إلى المنع الكبروي، و الجواب عنه، يتوقف على تحرير محل النزاع
في التحريف و أنه بأيّ معنى أو بأيّ نحو يكون مورد الكلام و مصبّ النقض و
الإبرام، فنقول: إنّ التحريف له أنحاء مختلفة: أحدها: حمل الكلام على غير ما قصد
به من المعنى الحقّ، نظير تفسير قطع يد السارق في قوله تعالى: ﴿السّارق و السّارقة
فاقطعوا أيديهما﴾ بقطع يده عن السرقة بإعطائه من المال ما يكتفي مؤونته، مع أن
المعنى الحقّ هو قطع الجارحة المخصوصة و إجراء حدّ السرقة.

و هذا النحو من التحريف المسمّى بالتحريف المعنوي قد وقع في الكتاب و
السنة في الأعصار الماضية، و في عصرنا هذا - أيضاً - بل هذه شنشنة أهل البدع

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي،

والمذاهب الفاسدة، و لعلّ المراد من قوله تعالى: ﴿من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾ هو هذا النحو من التحريف.

ثانيها: استعمال القول و اللفظ بوضعه في غير محلّه، بمعنى: نقل اللفظ عن موضعه الذي ينبغي أن يوضع فيه، إلى غيره. و لعلّ هذا النحو من التحريف - أيضاً - هو المراد من قوله تعالى: ﴿يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾.

ثالثها: تطبيق مفاد كلام الله عزّ وجلّ على غير ما هو مراده تعالى، كتطبيق قوله تعالى: ﴿و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله﴾ على أشقى الأتقياء و هو عبدالرحمن بن ملجم المرادي، و كتطبيق قوله عزّ وجلّ ﴿و من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا و يشهد الله على ما قلبه و هو ألدّ الخصام﴾ على سيّد الموحّدين أمير المؤمنين عليه السلام، مع أنّه سبحانه تعالى أراد عكس ذلك.

و هذا النحو من التحريف قد وقع كثيراً، كما لا يخفى عليك.

رابعها: زيادة الحروف أو الحركات، و كذا نقيصتها مع حفظ القرآن و عدم ضياعه و إن لم يكن متميّزاً في الخارج عن غيره، نظير قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ مكان ﴿مالك يوم الدين﴾ أو قوله عزّ وجلّ: ﴿بئس لإسم الفسوق﴾ مكان ﴿بئس الإسم الفسوق﴾ و هذا النحو من التحريف قد وقع في القرآن قطعاً، بناءً على عدم تواتر القراءات؛ إذ عليها يكون القرآن المنزل، مطابقاً لإحداها، والباقي، إمّا زيادة أو نقيصة فيه.

هذا ما قال به بعض الأعظمين^(١)، و لكنّ الحقّ، أنّ تسمية اختلاف قراءة

القرآن باختلاف روايته، أولى من تسميته بالتحريف.

خامسها: زيادة الكلمة أو الكلمتين أو نقيصتها مع التحفظ على نفس القرآن المنزل، وهذا النحو من التحريف قديدل على وقوعه إجماع المسلمين على إحراق «عثمان» لجملة من المصاحف وأمره لولائه بحرق جميع المصاحف غير ما جمعه؛ ضرورة، أن هذا دليل على أن تلك المصاحف كانت مخالفة لجمعه، وإلا لم يكن لإحراقها وجه، وقد حقق في محله، أن ما جمعه «عثمان» كان هو القرآن المنزل على نبي الإسلام ﷺ.

فيعلم، أن هذا النحو من التحريف إنما وقع في تلك المصاحف التي أحرقت بأمر «عثمان» لافي القرآن الموجود بين المسلمين.

هذا - أيضاً - ما قال به بعض الأعظم رحمته الله ^(١)، وفيه: أن هذا النحو من التحريف ليس بتحريف حقيقة، بل اختلاف في القراءة، و «عثمان» لم يفعل إلا وحدة القراءة، فلم يكن هناك تنقيص أو تزيد في القرآن بكلمة أو كلمتين، بل الإختلاف في ذلك الزمان كان بحسب الحروف و الحركات، فيؤول هذا النحو من التحريف إلى النحو الرابع.

سادسها: زيادة آية أو سورة وكذا نقيصتها مع التحفظ على القرآن المنزل و مع التسلم على قراءة النبي ﷺ إياه.

و هذا النحو من التحريف وقع - أيضاً - في القرآن، كما في مورد «البسملة»، فقد تسالم علماء الإمامية على قراءة النبي ﷺ، لها قبل كل سورة، إلا سورة البراءة،

ولكن اختلف علماء العامة في كونها من القرآن أم لا، فذهب طائفة إلى الأول، وطائفة أخرى إلى الثاني. و عليه: فقد وقع التحريف في المنزل قطعاً، إمّا بالزيادة أو بالنقص. وفيه: أنّ مثل ذلك ليس بتحريف، بل هو اختلاف بين العلماء في بعض ما في القرآن هل هو جزء، أم لا؟

سابعها: زيادة بعض ما في المصحف الذي بأيدينا، مع أنّه ليس من الكلام المنزل.

وهذا النحو من التحريف باطل؛ لإجماع المسلمين على عدم وقوعه.

ثامنها: النقص والإسقاط في نفس القرآن المنزل.

تاسعها: التصحيف وهي زيادة نقط القرآن أو نقيصتها أو تغيير موضع منها.

إذا عرفت تلك الأنحاء التسعة، فنقول: إنّ محل النزاع ومورد النهي والإثبات

في المقام، هو النحو الثامن والتاسع من التحريف، فقد يقال: بوقوعه في القرآن، كما

عن بعض الأخباريين، ولكن المعروف بين الأمة الإسلامية عدم وقوعه وهو الحق

المختار؛ بداهة، أنّ القرآن الذي بأيدينا هو نفس المنزل على النبي ﷺ كما هو

المشهور بين علماءنا حتى قال الصدوق رحمه الله: إنّهُ يكون من معتقدات الإمامية، وقد

صرّح به جمع من الأساطين بعدم وقوعه - أيضاً - كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي

والطبرسي رحمه الله. (١)

و بالجملة: أنّ مزعة التحريف بل مظلمته، موهومة لايساعدها العقل

والنقل، فلا ينبغي الإطناب والإطالة في إثبات امتناعه واستحالة.

(١) وقد تعرّض العلامة البلاغي رحمه الله آراء الأعلام في المقام وبسط الكلام فيه بما لا يخلو من

﴿ تَتِمِّم ﴾

هل الاختلاف في القراءة يوجب الإخلال بحجّة ظهور الكتاب، أم لا؟
والتحقيق يقتضي أن يقال: إنه لا كلام، فيما إذا لم يوجب الاختلاف في القراءة
اختلافاً في الظهور، كما في كلمات: «الصراط» و«بسطة» و«كفواً» و«ضعف» وأمثال
ذلك، إنّما الكلام فيما إذا أوجب الاختلاف فيها اختلافاً في الظهور، بحيث ينجّر إلى
الاختلاف في الحكم - أيضاً - كما في كلمه: «يطهرن» في قوله عز وجل: ﴿فاعتزلوا
النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾^(١) فعلى قراءتها بالتشديد تكون
ظاهرة في توقّف المقاربة بعد النّقاء على وجوب الإغتسال، و على قراءتها بالتخفيف
تكون ظاهرة في كفاية النّقاء وانقطاع الدّم في المقاربة، فنقول: إنّ هنا صور ثلاث :
الأولى: فرض ثبوت تواتر القراءات، والحكم فيها هو الجمع بين القراءتين
بحمل الظاهر على النص أو الأظهر، بأن يقال: إنّ قراءة التخفيف يكون نصّاً في النّقاء،
وقراءة التشديد ظاهراً في الإغتسال، فيحكم باستحباب الغسل و جواز المقاربة
بمجرد النّقاء، حملاً للنص على الظاهر، ولولا هذا الجمع، فلا بدّ من التوقّف و الرجوع
إلى دليل آخر من النص والخبر إن كان، وإلا فيرجع إلى الأصل العملي، و أمّا
الترجيح في السند، فلا مجال له في الفرض، كما هو واضح.

الصّورة الثانية: فرض عدم ثبوت تواتر القراءات، مع فرض ثبوت
الملازمة بين جواز القراءة و جواز الاستدلال بكلّ قراءة.

والحكم فيها - أيضاً - هو الحكم في الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: فرض عدم ثبوت تواترها، مع فرض عدم ثبوت الملازمة،

أيضاً.

والحكم فيها هو التوقف و الرجوع إلى العموم، كقوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم

أنى شئتم﴾^(١) هذا إذا ثبت العموم في كلمة: «أنى» وإلا فيرجع إلى استصحاب حكم

المختص وهو قوله عز وجل: ﴿ولا تقربوهن﴾.

نعم، لو كان في المقام نص دال على جواز المقاربة بعد النقاء وقبل الإغتسال

يؤخذه، ولا يرجع إلى استصحاب حكم المختص؛ والنص موجود هنا، كما أفتى به

المشهور، على أن الحيض بمعنى سيلان الدم، والتطهر منه يكون بمعنى الإنقطاع وعدم

السيلان لا الإغتسال؛ والتحقيق موكول إلى محله.

فتحصّل: أن الاختلاف في القراءة الموجب للاختلاف في الظهور، يوجب

الإخلال بجواز التمسك والاستدلال بالكتاب على تقدير عدم ثبوت تواتر القراءات،

و عدم ثبوت الملازمة بين جواز القراءة و جواز الاستدلال، وأما على تقدير ثبوت

أو ثبوت الملازمة مع فرض عدم ثبوت التواتر، فالاختلاف في القراءة حينئذٍ

لا يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال بالكتاب، فيقع التعارض بين القراءتين

و يقال: بالجمع بينهما بالنهج المتقدم إن أمكن، وإلا فالمرجع هو العموم أو الأصل.

ثم إنه لا يخفى عليك: أن تواتر القرآن ثابت ولا طريق إلى ثبوته إلا التواتر،

كما أطبق عليه المسلمون بجميع نحلهم ومذاهبهم، وأما تواتر القراءات، فالحق عدم

ثبوته و هو المعروف عند الشيعة و جماعة من محققي أهل السنة.

و من المعلوم: عدم التلازم بين تواتر القرآن و تواتر القراءات، لعدم التنافي بين الاختلاف في كفيّة الكلمة، و بين الاتفاق على أصلها، كما أنّ الحقّ عدم حجّية القراءات و عدم جواز الاستدلال بها على الحكم الشرعي و لوقيل: بجواز القراءة بكلّ واحدة من القراءات.

﴿ تنبيهان ﴾

الأوّل: أنّ الظواهر بعد إثبات حجّيتها تكون علوماً عادية تقوم مقام العلوم الحقيقيّة، و يكون خروجها عن أصالة حرمة التعبد بالظنّ أو أصالة عدم حجّية الظنّ من باب التخصّص لا التخصيص، ولذا قلنا: بعدم تقيّد حجّية الظهور، بشيء من الظنّ بالفعل، أو عدم الظنّ بالخلاف، أو كون الشخص مقصوداً بالإفهام، و إلّا لصحّ الاعتذار عند المخالفة بأن يقول: إنّى ما كنت ظانّاً بالفعل و أنّ المراد كذا، أو كنت ظانّاً بالخلاف و أنّ المراد غير هذا، أو لم أكن مقصوداً بالإفهام، و هذا كلّه، كما ترى، غير مقبول عند العقلاء، فيعلم أنّ الحجّية غير مقيدة بأحد هذه الأمور.

نعم، من كان عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة، لاناخذ بظاهر كلامه إلّا بعد الفحص. و عليه: فلابحال لما عن المحقّق النائيني رحمته^(١) من أنّ بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر لو لم يحصل لهم الوثوق، و كذا لاجمال لما عنه رحمته من أنّ استخراج واقع مراد المتكلّم من ظاهر كلامه، لا يكون إلّا بعد الوثوق بأنّ الظاهر هو المراد،

وعليه بناء العقلاء.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو كان المدار في حجة الظهورات على الوثوق الشخصي، لاختل أمر المعاد والمعاش، ولو كان المدار على الوثوق النوعي فهو حاصل بلافرق بين ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه، وبين ما إذا كان الغرض هو الإلزام والإلتزام بالظواهر في مقام الحجّة والإحتجاج.

التنبيه الثاني: أن المدار في حجة الظهورات هو ظهور المركبات، لا المفردات؛ إذ الكاشف عن المرام ليس إلا الكلام بما له من النسب والضائم والقرائن المقالية أو الحالية أو المقامية؛ ولذا لا تأخذ بما يقتضيه وضع المفردات عند احتفاف الكلام بما يوجب الإجمال، والإيهام في المرام والمراد. وهذا واضح لا يحتاج إلى البيان، هذا تمام الكلام في النحو الأول من أنحاء الأمارات التي قيل: بخروجها عن الأصل (حرمة التعبد بالظن) وهو ظواهر الكتاب والسنة.

﴿ قول اللغوي ﴾

النحو الثاني: قول اللغوي.

إعلم، أن البحث في خروج قول اللغوي عن الأصل وكونه حجة، أم لا؟ بحث صغروي، كما أن البحث السابق (خروج ظواهر الكتاب والسنة عن الأصل وكونها حجة، أم لا؟) بحث كبروي.

و الوجه في كون البحث في المقام صغرياً هو أنه متكفل لتعيين الظاهر، بأن

اللفظ الكذائي، هل له ظهور في المعنى الكذائي، أم لا؟ نظير لفظ: «الصَّعيد» حيث يبحث فيه أنه هل يكون ظاهراً في التراب الخالص أو في مطلق وجه الأرض؟ ونظير صيغة الأمر والنهي، حيث يبحث فيها أنها هل تكون ظاهرة في الوجوب والحرمة، أم لا؟ ونظير كلمة: «يطهرن» حيث يبحث فيها أنها هل تكون ظاهرة في مجرد النقاء من الحيض وإن لم تغتسل، أم لا؟

و الوجه في كون البحث السابق كبروتاً، هو أنه متكفل لحجّة الظاهر، بأن ظهور اللفظ الكذائي في معناه، هل هو حجة أم لا؟

إذا عرفت ذلك، فنقول: قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنه، هل يصح الرجوع إلى قول اللغوي في تعيين الظاهر، أم لا؟ نسب إلى المشهور^(١) حجّة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، ولكن الحق عدم حجّته، إلا إذا حصل منه الوثوق. وقد استدلل للقول بالحجّة بوجوه:

الأوّل: الإجماع العملي من العلماء و اتفاقهم على حجّة قول اللغويين برجوعهم إليهم في استكشاف المعنى، واستشهادهم بقولهم في مقام الإحتجاج و قطع مادة المخاصمة واللّجاجة، بلاني وإنكار بل مع قبول واستقبال.

وفيه: أن عملهم بقول اللغويين لو سلّم، لا يترتب عليه فائدة؛ إذ أولاً: يحتمل قوياً كون عملهم لأجل حصول الإطمينان، لا مطلقاً، كما يحصل ذلك عند المراجعة إذا اتفقوا على معنى من المعاني و كان من المسلّمات عندهم، و لعلّه لذلك قال المحقق الخراساني رحمه الله: «إنّ الاتفاق لو سلّم، اتفاهه فغير مفيد»^(٢).

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٦٧.

و ثانياً: أن عملهم يتم فيما يتساع فيه، نظير تفسير خطبة و بيان شعر و معنى حديث و نحوها مما لم يتعلق بحكم شرعي، و أمّا في مقام استنباط الحكم الشرعي فلا يتم، إلا أن يحصل منه الوثوق.

الوجه الثاني: الإجماع القولي على حجّة قول اللغويين.

و فيه: أولاً: أن هذه دعوى بلا دليل؛ إذ لا عين و لا أثر من هذا البحث في كلمات كثير من الأعلام.

و ثانياً: أنه ليس في مثل هذه المسألة إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام بل هذه المسألة كمسألة حجّة الظهورات أو أخبار الآحاد، تكون من المسائل العلميّة الأصوليّة، لا من المسائل العمليّة الفقهيّة، فلا مجال فيها لدعوى الإجماع.

مركز تحقيقات كميّة و علوم رمزي

و ثالثاً: لو سلّم ذلك، لكان مدركياً أو محتمل المدركيّة، لاحتمال استناد المجمعين إلى سائر الأدلّة التي أقيم على إثبات حجّة قول اللغوي، كالإنسداد أو دليل حجّة قول الخبراء، أو دليل حجّة أخبار الآحاد، و الكل مخدوش كما سيأتي.

الوجه الثالث: اتفاق العقلاء بما هم عقلاء و استقرار سيرتهم على حجّة قول اللغويين، و المفروض - أيضاً - عدم ورود ردع من جانب الشريعة.

و فيه: أن الإتفاق المذكور لو سلّم ثبوته، لمادل على حجّة قولهم مطلقاً، بل لعل اتفاقهم عليها لأجل حصول الإطمينان و الوثوق من قولهم، و لعله لأجل ذلك نعى المحقق الخراساني رحمه الله هذا الإتفاق - أيضاً - بما تقدّم ذكره في ردّ الوجه الأول، فراجع.

الوجه الرابع: دليل حجّة خبر الواحد.

و فيه: ما سيأتي التحقيق من عدم تماميّة هذا الدليل، مضافاً إلى أنّ اللّغوي ليس مخبراً عن تعيين الظاهر كي يؤخذ بقوله من باب حجّة خبر الواحد (بناءً على حجّته في الموضوعات - أيضاً) بل هو من العاديين لموارد الإستعمال مجلّماً كان أو حقيقةً.

الوجه الخامس: دليل حجّة قول أهل الخبرة.

و فيه: أنّ اللّغوي ليس من الخبراء في تعيين الظواهر بالقرائن أو بالأوضاع، بل هو - كما عرفت آنفاً - ممّن يخصّى موارد الإستعمال، سواء كان حقيقةً أو مجازياً، كما لا يخفى، و ليس في كتب اللّغة غير هذا، فلو كان من أهل الخبرة لكان في هذه المرحلة فقط. اللهمّ إلّا أن يقال: الحقيقة هو الأصل في الإستعمال، و هذا كما ترى، ولم يقل به أحد إلّا السيّد المرتضى رحمته الله (١) مع أنّه يحتمل أن يكون مراده هو الإستعمال المطلق لا مطلق الإستعمال، فتأمل و راجع كلامه.

الوجه السادس: الإنسداد الصّغير، بتقريب: أنّ أصل معاني اللّغات و الألفاظ و إن كان معلوماً في الجملة في بعض الموارد، إلّا أنّها تكون مجهولة من حيث اتّساع دائرة انطباقها و عدم اتّساعها، فلا بدّ من الرجوع إلى كتب أهل اللّغة حتّى ينكشف لنا، ما هو المراد من اللّغات التي تكون موضوعة لأحكام الشرعيّة، و إلّا لزم الرجوع، إمّا إلى الإحتياط، فيلزم العسر و الحرج، أو إلى الأصول النافية، كالبراءة، فيلزم الخروج عن الدّين.

(١) راجع، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٨، ص ١٣.

و فيه: أن إسداد باب العلم في بعض اللغات و الموضوعات، إن استلزم إسداد باب العلم بمعظم الأحكام، رجع ذلك إلى الإسداد الكبير الموجب - لو تم - لحجّة مطلق الظن، لا خصوص الظن الحاصل من قول اللغوي؛ وإن استلزم إسداد باب العلم ببعض الأحكام - بحيث لو رجعنا فيه إلى الإحتياط أو إلى الأصل الثاني لم يلزم محذور من العسر و الحرج أو الخروج من الدين - لم يؤثر شيئاً، و لم يوجب اعتبار الظن أصلاً.

و الإنصاف: عدم الإستلزام إلّا في بعض الأحكام، بحيث لا يلزم من الأخذ بالقواعد في ذلك البعض محذور أصلاً.

و لقد أجاد شيخنا الأستاذ الآمل في أفاده في المقام، حيث قال: «فيه ما لا يخفى: إذ لو استلزم إسداد باب العلم بمعاني الألفاظ، الإسداد الكبير في باب الأحكام بحيث يلزم تعطيل الدين رأساً لوجري الأصل الثاني كالبراءة، أو يلزم العسر و الحرج لو أخذ بالإحتياط، فالأمر كما ذكر، أعني: وجوب العمل بقول اللغوي، لكن من باب حجّة مطلق الظن، و إلّا فلا وجه لحجّة قوله و التّنزل من العلم إلى الظن في امتثال الأحكام، بل يجري في موارد الجهل و عدم العلم من هذه الناحية أصل البراءة بلالزوم تعطيل في أحكام الشريعة أو يؤخذ بالإحتياط بلالزوم عسر و حرج»^(١).

هذا كله مع ما عرفت من: أن اللغوي ليس من خبراء تشخيص الأوضاع و معرفة الحقائق و تمييز المجازات منها، بل هو من أهل التتبع و الإحصاء لموارد

الإستعمال و الإطلاع عليها، إلّا بعض من له اهتمام بتشخيص الأوضاع، - كما أنّ هذا إلى القاموس ينتهى - فلا حجة حينئذٍ لقوله إلّا إذا حصل منه الوثوق لا مطلقاً.

﴿ تنبيه ﴾

و أعلم، أنّ المقصود من الإحراز و الوصول المعتبر في حجة الظهور و وجوب إتباعه، هو الأعمّ من العلم و الوثوق؛ و ذلك، لكون الوثوق علماً عادياً، فكما أنّ العلم بالوضع لو حصل من قول اللغوي، يكون علماً بالدلالة و الظهور، فيوجب العلم بوجود ما هو حجة قطعاً، كذلك الوثوق بالوضع يكون وثوقاً بالدلالة و الظهور، فيوجب الوثوق بوجود ما هو حجة قطعاً، و كما يجب إتباع الحجة المعلومة، كذلك يجب إتباع الحجة الموثوق بها التي تكون مندرجة تحت عنوان «المعلومة» عند العرف و العقلاء، و هذا عندي أمر واضح غاية الوضوح.

فلا مجال لإحتمال أنّ الوثوق الحاصل من قول اللغوي يكون من الظنّ الخارجى الموجب للظنّ بالحكم فقط بلا كونه محرزاً للظهور، كما لا مجال - أيضاً - لما عن المحقق النائيني رحمته من أنّ الأقوى هو أنّ الوثوق الحاصل من قول اللغوي يكون منشأ للظهور^(١) و ذلك لأن منشأ الظهور و الدلالة في الفرض هو الوضع، و الوثوق كالعلم يكون محرزاً له لا منشأ.

فتحصّل: أنّ الوثوق بالوضع وثوق بالدلالة و الظهور، و معنى الوثوق بالوضع و الظهور هو كونه محرزاً لهما كالعلم بهما، لا كونه منشأ و موجباً لهما، إذ الوثوق

لا يوجب انعقاد الظهور كما لا يوجب انعقاد الإرادة والحكم؛ وذلك، لأن العلم والظن والوثوق ونحوها يكون من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فلا بد من معلوم أو مظنون أو موثوق به، في رتبة سابقة حتى تتعلق هذه الأوصاف بها، فالظهور إما معلوم أو مظنون أو موثوق به، فلامناص من كونه في رتبة سابقة على العلم والظن والوثوق.

﴿ الإجماع المنقول ﴾

النحو الثالث: من أنحاء الأمارات التي قيل: بخروجها عن أصالة حرمة التعبد بالظن هو الإجماع المنقول.  والتحقق في ذلك، يتوقف على بيان أمر هو أنه اشتهر بين الأعلام: أن خبر الواحد يفارق عن قول الخبرة باشتراط حجتيته بكون إخباره عن حس، بخلاف قول الخبرة، فإنه حجة ولو كان عن حدس. وعليه، فيندرج نقل الإجماع تحت خبر الواحد ويشمله أدلة حجتيته إذا كان ذلك النقل عن حس.

تفصيل ذلك: أن الإخبار عن الشيء يكون على أقسام خمسة :

الأول: الإخبار عن حس، بلا إعمال شيء من الحدس والفكرة. ولأريب، أن الحكم في هذا القسم هي الحجتيته، لاندفاع احتمال الكذب تعمداً، بعدالة المخبر أو وثاقته، واندفاع احتمال الغفلة، بأصالة عدم الغفلة التي تكون من الأصول العقلانية.

الثاني: الإخبار عن أمر محسوس، لكن مع احتمال استناد إخباره عنه إلى الحدس، لا إلى الحس، نظير الإخبار عن نزول المطر وهو أمر حسّي، لكن يحتمل أن

المخبر لم يره، و مع ذلك أخبر عنه لاعتمادهم على المقدمات المستلزمة للمطر، كالزّعد والبرق، و السّحب الممطرة.

و الحكم في هذا القسم، هل هي الحجّية أو عدمها؟ وجهان، بل قولان: ذهب جملة من الأعلام منهم المحقّق الخراساني و العراقي رحمهما إلى الأوّل؛ و ذهب شيخنا الأستاذ الأملي رحمته إلى الثّاني، فقال ما حاصله: إنّ مع الشّكّ في أنّ الإخبار، هل يكون عن حسّ أو حدس؟ يشكّ في الحجّية و لأصل يحرّزه كونه عن ذلك أو عن هذا، فالأصل عدم الحجّية، كما حقّق سابقاً^(١).

و هذا هو الحقّ على ما سيأتي تحقيقه في مبحث حجّية خبر الواحد، فلا وجه ظاهراً لما عن المحقّق الخراساني رحمته من قوله: «فإنّ عمدة أدلّة حجّية الإخبار هو بناء العقلاء و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حسّ، يعملون فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنّ ليس بناءهم إذا أخبروا بشيء على التّوقّف و التّفتيش عن أنّه عن حدس أو حسّ، بل العمل على طبقه، و الجري على وفقه بدون ذلك»^(٢).

و كذا لا وجه لما عن المحقّق العراقي رحمته من قوله: «كما أنّه مع الشّكّ في كونه حدسياً أم حسّياً - أيضاً - يلحق بالحسّ»^(٣).

القسم الثّالث: الإخبار عن حدس قريب من الحسّ فيما إذا لم يكن له مقدمات بعيدة.

(١) تقريرات بحوثه رحمته القيمة بقلم الرّاقم.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٧٢.

(٣) فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٤٧. أنظر هامشه.

والحكم في هذا القسم هو الحجية؛ إذ يبعد في مثله احتمال الخطأ، ولو كان، لكان مندفعاً بأصل العقلاء، كاندفاع احتمال تعمّد الكذب، بما أشرنا إليه في القسم الأول.

القسم الرابع: الإخبار عن حدس مستند إلى الآثار و اللوازم الحسّية التي تكون من آثار المخبريه و لوازمه حسب العرف و العادة، كالإخبار بالشجاعة و العدالة و الكرم و اللّثامة، مستنداً إلى آثارها المحسوسة العادية، و لوازمها الحسّية العرفية.

و الحكم في هذا القسم هو الحكم في القسم الأول من الحجية، بلاريب و شبهة؛ إذ الإخبار هنا و إن كان عن حدس، إلّا أنّه حيث كان مستنداً إلى الآثار و اللوازم الحسّية يكون ملحقاً بالحس، فيجري ماحكم في الحس، هنا، أيضاً.

القسم الخامس: الإخبار عن أمر محسوس مع كونه ناشئاً عن حدس من سبب حسّي مستلزم لذلك الأمر المحسوس المخبريه، عند المخبر الناقل و بنظره، مع كون ذلك السبب مستلزماً لذلك المخبريه عند المنقول إليه، فيحدس هو - أيضاً - كالتاقل.

و الحكم في هذا القسم هو الحجية؛ إذ هو إخبار عن أمر حسّي و هو السبب، و المفروض سببته و استلزامه للمخبريه عند المنقول إليه، أيضاً.

القسم السادس: الإخبار عن أمر محسوس ناشئ عن حدس من سبب حسّي مستلزم لذلك الأمر المحسوس المخبر به، عند المخبر الناقل مع كون ذلك السبب غير مستلزم لذلك المخبريه عند المنقول إليه.

و الحكم في هذا القسم هو عدم الحجية؛ و ذلك، لاحتمال الخطأ في الحدس مع

عدم إحراز البناء من العقلاء على عدم الإعتناء بهذا الإحتمال. و من الواضح، أنه لا يؤخذ بالإخبار مع عدم اندفاع احتمال الخطأ.

نعم، احتمال تعمّد الكذب مندفع بالعدالة، بل الوثاقة، و لكن هذا لا يستلزم اندفاع احتمال الخطأ و العثرة في الفكرة و الحدسة.

إذا عرفت تلك الأقسام الستة، فنقول: إنه لاشك في أنّ نقلة الإجماعات لم يدركوا زمن الحضور، فلا يتأتّى لهم الإخبار عن رأي المعصوم عليه السلام عن حسّ أو عن حدس قريب منه حتّى ينقلونه بلفظ: «الإجماع»؛ و ذلك، لأنّ الإجماع على أنواع خمسة، بعضها غير حاصل زمن الغيبة، و بعضها غير حجة.

النوع الأوّل: أن يسمّى بالإجماع الدخولي، و المراد به اتفاق جميع العلماء حتّى الإمام عليه السلام أو اتفاق عدّة منهم و فيهم الإمام عليه السلام، فالناقل لمثل هذا الإجماع كأنه نقل رأي المعصوم عليه السلام عن حسّ، لدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين. هذا النوع، كما ترى، وإن كان حجة، إلّا أنّه غير حاصل في زمن الغيبة، و هو واضح.

النوع الثاني: أن يسمّى بالإجماع التشرفي، و المراد به هو قول الإمام عليه السلام وحده، بمعنى: أنّ واحداً من الناس تشرف بخدمة الإمام عليه السلام و أخذ الحكم منه، إلّا أنّه لا يريد إظهار الأمر و يدّعي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء. هذا النوع - أيضاً - ملحق بالنوع الأوّل.

النوع الثالث: أن يسمّى بالإجماع اللّطني، و المراد به اتفاق الجميع غير الإمام عليه السلام ولو في عصر واحد، فالناقل للإجماع حينئذٍ نقل رأي المعصوم عليه السلام عن حدس من سبب مستلزم له بالملازمة العقلية، بين اتفاقهم على حكم و بين قول

الإمام عليه السلام لأجل قاعدة اللطف.

هذا النوع وإن أمكن حصوله في زمن الغيبة، إلا أنه ليس بحجة، وذلك لعدم تمامية قاعدة اللطف؛ إذ أحسن ما قيل في تقريرها وجهان: الأول: ما ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله من قوله: «متى اتفق ذلك و كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام، دليل من كتاب أو سنة مقطوع بهما، لم يجب عليه الظهور، ولا الدلالة على ذلك، لأن ما هو موجود من دليل الكتاب و السنة كافٍ في باب إزاحة التكليف؛ و متى لم يكن على القول الذي انفرد به عليه السلام دليل، وجب عليه الظهور أو إظهار من يبين الحق في تلك المسألة...» (١).

الثاني: ما ذكره المحقق التستري رحمته الله من قوله: «الثالث من وجوه الإجماع أن يستكشف عقلاً رأي الإمام عليه السلام من اتفاق من عداه من العلماء على حكم و عدم ردهم عنه، نظراً إلى قاعدة اللطف التي لأجلها وجب على الله تعالى نصب الحجة المتصف بالعلم و العصمة، فإن من أعظم فوائده، حفظ الحق و تمييزه من الباطل كي لا يضيع بخفاءه و يرتفع عن أهله أو يشتبه بغيره، و تلقينهم طريقاً يتمكن العلماء و غيرهم، من الوصول به إليه و منعهم و تثبيطهم عن الباطل أولاً، أو ردّهم عنه إذا أجمعوا عليه» (٢).

و لكن أنت ترى ما في هذين الوجهين من الضعف؛ إذ أولاً: لا يتوقف صحة التكليف - بعناً كان أو زجراً - إلا على التمكن و القدرة على الإمتثال، فيعتبر فيه

(١) عدّة الأصول: ج ٢، ص ٦٣١ و ٦٣٧.

(٢) كشف القناع: ص ١٦٤.

وجود المقدمات و الأمور الموجبة للتمكن و القدرة على الإطاعة و العصيان، كما أنه يعتبر فيه عدم المقدمات و الأمور الموجبة لسلب الاختيار و القدرة.

و هنا أمور أخرى لادخل لها في التمكن و القدرة، كما لادخل لها في سلبها و هي إما تكون من وظائف العبد، كتعلم الأحكام، أو من شؤون الرب، كبيان الأحكام، بإنزال الكتب و إرسال الرسل لكيلا يلزم نقض الغرض.

و عليه: فلادليل على اعتبار الزائد على ما ذكرناه في التكليف، لقاعدة اللطف و لا غيرها، فلا يجب على الإمام عليه السلام الأمين على الحلال و الحرام، إلا بيان الأحكام بالطرق المتعارفة المعتادة عند الأنام، و المفروض، أن الإمام عليه السلام أدى هذه الوظيفة بلا كلام، و أمّا إلقاء الخلاف عند اتفاق العلماء على الخلاف، فلادليل على أنه - أيضاً - كان من وظيفته حتى يستكشف من عدم الإلقاء أن رأيه عليه السلام موافق لرأي هؤلاء المجمعين و أنه راضٍ بما قالوا.

و ثانياً: أن ظهور الإمام عليه السلام و تصرفه عليه السلام كأصل وجوده يكون لطفاً قطعاً، و مع ذلك لم يظهر بعد و لم يتصرف؛ لمصلحة الاختفاء، فلا بدع في اختفاء بعض الأحكام لمصلحة فيه أو لعدم مصلحة في إظهاره، بل هذا أسهل و أولى من ذلك، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أن الإلقاء إما يكون مع إظهار الإمامة، فهو غير واقع، ولو سلم الوقوع، فلالموقع للإجماع أصلاً، كما لا يخفى، و إما يكون مع إخفائها، فهو غير نافع؛ إذ مقتضاه مخالفة شخص مجهول، فلا يترتب عليه الفائدة، و لا ينحل به العقدة عند أرباب العقول.

و رابعاً: أن اللطف و إظهار الحق لو كان واجباً، لكان واجباً في كل موارد الخطأ في الأمارات و الأصول، و بالنسبة إلى كل واحد من المكلفين و ذوي العقول، وهذا، كما ترى، لادليل عليه، لافي الفروع، و لا في الأصول.

النوع الرابع: أن يسمى بالإجماع الحدسي، و المراد به - أيضاً - كالنوع الثالث هو اتفاق الجميع غير الإمام عليه السلام ولو في عصر واحد، إلا أن ناقل الإجماع هنا نقل رأي المعصوم عن حدس من سبب مستلزم له بالملازمة العادية بين اتفاقهم على حكم، و بين قول الإمام عليه السلام؛ و ذلك لتقريبين :

أحدهما: أن اتفاق العلماء يستلزم القطع بقول المعصوم عليه السلام و لأقل من الإطمينان عادة، لمكان تراكم الظنون؛ فيحصل من قول فقيه، ظنّ ما، و من قول آخر موافق له، يتقوى هذا الظن، وهكذا إلى أن يصل إلى حد الإطمينان، أو يحصل القطع، و هذا هو الحال في المتواتر من الأخبار، حيث إنه يحصل ظنّ من إخبار شخص، فيتقوى بإخبار بعد إخبار إلى أن يصل إلى حد الإطمينان أو يحصل القطع. ثانيهما: أن مقتضى العادة هو عدم انفكاك رأي الرعية عن رأي الحاكم، و عدم انفكاك رأي المرؤوسين عن رأي الرئيس، و قد مثل له الإمام عليه السلام بقوله: «أن من ورد في مملكة فرأى في كل بلد و قرية و كورة و ناحية منها، أمراً رائجاً بين أجزاء الدولة، كقانون النظام - مثلاً - يحدس حدساً قطعياً بأن هذا قانون المملكة و مما يرضى به رئيس الدولة». (١)

و مثل له - أيضاً - بعض الأعاضم عليه السلام بقوله: «إن اتفاق جميع الوزراء و جميع

أركان الحكومة على أمر، لا ينفك عن موافقة رأي السلطان بحكم العادة»^(١).

هذا النوع - أيضاً - بكلا التقريبين مخدوش؛ إذ هو إنما يتم إذا كان في عصر الحضور و بشرط المصاحبة و الملازمة، و إلا فلا، و التمثيلات قياسات مع الفارق، كما هو واضح.

و لقد أجاد السيّد البروجردي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنا لانسلم تامة هذه الطريقة بنحو الكلية، بحيث يحكم بالملازمة العادية بين اتفاق العلماء على أمر، و بين العلم بتلقيهم ذلك من المعصوم عليه السلام أو وصول دليل معتبر منه إليهم، ألا ترى، أن علماء المعقول مع تعمقهم و دقة أنظارهم كثيراً ما إتفقوا على بعض المسائل في أعصار متتالية ثم ظهر خلافها بالدليل و البرهان.

نعم، لو كانت المسألة من المسائل النقلية المحضة و اتفق عليه الفقهاء الذين لا يتعبدون إلا بالنقل طبقة بعد طبقة إلى عصر المعصومين عليهم السلام، علم منه قهراً أنهم تلقوها منهم عليهم السلام بعدما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتي بالقياس و الإستحسانات العقلية و الإعتبارات الظنية، و لكن هذا الكلام يجري في المسائل الكلية الأصلية المبتنية على النقل المحض، نظير بطلان العول و التعصيب في المواريث الذي هو من ضروريات فقه الشيعة بتلقيهم إياه من الأئمة عليهم السلام.

و أما المسائل العقلية المحضة، كالمسائل الكلامية، و كذا المسائل التفريعية التي استنبطها الفقهاء من المسائل الأصلية و القواعد الكلية بإعمال النظر و الإجتهد، فاتفق العلماء فيها لا يكشف عن تلقيها عن المعصومين عليهم السلام بل يكون من باب

التوافق في الفهم والنظر»^(١).

النوع الخامس: أن يسمى - أيضاً - بالإجماع الحدسي، والمراد به هو اتفاق الجميع غير الإمام عليه السلام كالتوعين السابقين، إلا أن ناقل الإجماع هنا نقل رأي المعصوم عليه السلام عن حدس، لامن باب الملازمة عقلاً، لأجل قاعدة اللطف، ولامن باب الملازمة العادية، بل من باب الملازمة الاتفاقية، كما هو طريقة المتأخرين.^(٢)

هذا النوع وإن كان مقبولاً في الجملة ولا ينبغي أن ينكر، إلا أنه ليس حجة على وجه العموم والكليّة؛ إذ المفروض، أن الملازمة هنا لم تكن عقلية ولا عادية، بل تكون اتفاقية، فتختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فربّ شخص يستكشف من اتفاق جمع قليل من الحجج، رأي الحجة عليه السلام، وربّ شخص آخر لا يرى الملازمة أصلاً، أو لا يستكشف رأي الحجة عليه السلام إلا من اتفاق علماء جميع الأمصار والأعصار.

و بالجملة: الملازمة الاتفاقية تكون مسلمة، لا ينبغي إنكارها إلا أنها لا تثبت عموم الحجّة لإجماع الطائفة.

فتحصّل: أن الإجماعات المنقولة لا تثبت حجّيتها لنا على الوجه الكليّ، مضافاً إلى أن جلّ هذه الإجماعات مبتنية على قواعد أو أصول أو إطلاقات أو عمومات قد يظنّ كونها متفقاً عليها، فتكون تلك الإجماعات مدركيّة؛ ولذا قديّدعى الإجماع في مسألة، ثمّ يدعى ما يعارضه من الإجماع - أيضاً - في نفس المسألة، ومن

(١) نهاية الأصول: ص ٥٣٤. الطبعة الجديدة.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٦٩.

العجب أن المدعي قد يكون شخصاً واحداً.

و قد تصدى الشيخ رحمته الله لنقل بعض الموارد من تلك الإجماعات، فراجع كلامه رحمته الله (١).

﴿ الشهرة الفتوائية ﴾

التحو الرابع: من أنحاء الأمارات التي قيل: بخروجها عن أصالة حرمة التعبد بالظن هي الشهرة الفتوائية.

و الكلام هنا وإن كان في الشهرة الفتوائية، إلا أنه لا بأس بذكر أقسام الشهرة، وهي ثلاثة :



الأول: الشهرة الروائية.

الثاني: الشهرة العملية.

الثالث: الشهرة الفتوائية.

أما الشهرة الروائية، فالمراد بها اشتها الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها و تكررهما في المنابع و الجوامع الروائية، يقابلها الشذوذ و الندرة؛ و هذه الشهرة تكون من المرجحات في باب التعارض عند المشهور، استناداً إلى الروايتين: إحداهما: مرفوعة زرارة، قال: «قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر...» (٢).

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٤ إلى ٢٠٩، الطبعة الجديدة.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٧، ص ٣٠٣، الحديث ٢.

ثانيتها: مقبولة عمر بن حنظله، قال: «فقال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتها عنا في ذلك الذي حكاه به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...»^(١).
و التحقيق في ذلك موكل إلى محله.

أمّا الشهرة العملية، فالمراد بها استناد المشهور إلى رواية و عملهم بها في مقام الإفتاء، و هذه الشهرة هي جابرة لضعف سند الرواية عند المشهور، كما أنّ عدم استناد المشهور إلى رواية و إعراضهم عنها في مقام الإفتاء، يكون كاسرة و موهناً لها ولو كانت صحيحة أو موثقة عند المشهور - أيضاً - بحيث يقال: كلّ ما ازداد الخبر صحّة، ازداد ضعفاً و وهناً، و قد خالف في ذلك بعض الأعاضم رحمهم الله^(٢).

و سيأتي تحقيق المسألة في مبحث حجّة خبر الواحد.

أمّا الشهرة الفتوائية، فالمراد بها اشتها الفتوى بحكم بلاإحراز مستندها، و هذه الشهرة هي المبحوث عنها في المقام من جهة كونها حجة خارجة عن تحت أصالة حرمة التعبد بالظنّ و عدم كونها كذلك.

و قد استدلّ على حجّيتها بوجوه:

الأوّل: عموم تعليل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٣) بتقريب: أنّ التعليل يدلّ حسب

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ١، ص ٧٥ و ٧٦.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٤٣.

(٣) سورة الحجرات (٤٩)، الآية ٦.

المنطوق على أن التّبين إنّما يجب في كلّ مورد كان العمل بخبر الفاسق سفاهة و جهالة،
و يدلّ حسب المفهوم على أن التّبين لا يجب فيما لا يكون العمل به كذلك.

و من المعلوم: أن العمل بالشّبهة لا يكون فيه سفاهة فلا يجب التّبين فيها، و
مقتضاه هو كونها حجة، نظير خبر الواحد العدل أو الثقة.

و السرّ في عموم التّعليل هو أن العلة كما تكون منحصصة، نظير قولنا: لا تأكل
الزّمان لأنّه حامض، كذلك تكون معمّمة، نظير قولنا: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر،
حيث يحكم بحرمة خصوص الزّمان الحامض في المثال الأوّل، و يحكم بحرمة كلّ
مسكر في المثال الثاني.

و فيه ما لا يخفى؛ إذ التّعميم في التّعليل - لو سلّم في بعض الموارد - لا يقتضي
نفي الحكم عن غير مورد العلة، إلّا إذا كان منحصرة، فوجوب التّبين في كلّ ما كان
العمل به سفاهة لعموم التّعليل، لا يدلّ على عدمه في كلّ ما لا يكون العمل به سفاهة؛
و ذلك لإمكان وجوب التّبين فيه - أيضاً - من جهة أخرى، كما أن الأمر كذلك في
مثل: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، حيث إنّ الحكم بحرمة المسكرات كلّها بسبب
عموم التّعليل، لا يوجب الحكم بحليّة كلّ ما لا يكون مسكراً.

ألا ترى، أن النّجس لا يكون مسكراً، و لكن يحرم شربه أو أكله، و كذا مال
الغير بلا إذنه ليس بمسكر، إلّا أنّه لا يجوز التّصرف فيه، إلى غير ذلك من الموارد
المتعدّدة.

الوجه الثاني: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «فقال عليه السلام: ينظر إلى ما كان من
روايتها عنّا في ذلك الذي حكمابه، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا،

ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن الجمع عليه لاريب فيه؛ وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشد، فيتبع؛ وأمر بين غي، فيجتنب؛ وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسول الله ﷺ...» (١).

بتقريب: أن المراد من قوله عليه السلام: «الجمع عليه» هو المشهور لا الإجماع المصطلح، وتشهد على ذلك قرينة المقابلة وهي قوله عليه السلام: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، ومن المعلوم، أن مقتضى إطلاق المشهور شموله للشهرة الفتوائية - أيضاً - وحينئذ تدلّ المقبولة على اعتبار هذه الشهرة وحقّيتها.

وفيه: أولاً: أن المراد من «الجمع عليه» هو الجمع على صدوره من المعصوم عليه السلام وهو الخبر المعلوم بصدوره، أو المطمئن بصدوره في قبال «الشاذ النادر» غير المعلوم بصدوره أو غير المطمئن بصدوره؛ ويدلّ على ذلك قوله عليه السلام: «فإن الجمع عليه لاريب فيه» حيث علّل عليه السلام: «الجمع عليه» بكونه ممّا لاريب فيه، وهذا لا يصدق إلا على ما علم صدوره أو اطمئن بصدوره، كما يدلّ على ذلك - أيضاً - قوله عليه السلام: «الأمور ثلاثة: أمر بين رشد، فيتبع؛ وأمر بين غي، فيجتنب؛ وأمر مشكل، يردّ علمه إلى الله تعالى وإلى رسول الله ﷺ» حيث طبق عليه السلام الأمر البين على الخبر المجمع عليه، فيكون معلوم الصدور المقتضى لكونه حجة قطعاً، وفي قبالة الخبر الشاذ الذي يكون من قبيل الأمر المشكل، فيكون غير معلوم الصدور فلا يكون حجة، أو يكون لاحجة.

و ثانياً: لو سلم كون المراد من «الجمع عليه» هو المشهور، لكن إطلاقه

للشَّهْرَة الفتوائية ممنوع؛ إذ المفروض أنَّ السَّؤال في الرِّواية وقع عن الخبرين المتعارضين، فإذا لامناص من حمل الموصول في قوله: «المجمع عليه» على خصوص الخبر المشهور، قضاءً لتطابق الجواب مع السَّؤال.

الوجه الثالث: مرفوعة زرارة، قال: «... قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك»^(١).

بتقريب: أنَّ الموصول و هو كلمة: «ما» من المبهات و معرفه صلته و هي كلمة: «اشتهر» و إطلاقها يعم الشَّهْرَة الفتوائية.

و فيه: أنَّ المراد من المشهور هنا هو المعنى اللغوي و هو «الظاهر الواضح»، كما يقال: شَهَرَ فلان سيفه أو سيف شاهر فما إذا ظهر و وضع سيفه، أو إذا كان السيف ظاهراً واضحاً.

مركز تحقيقات كميته نور محمد رسدي

و عليه: فيحمل الموصول على خصوص الخبر الواضح صدوره، سواء كان ممّا يقطع بصدوره أو يطمئن به، و معناه، أنَّ هذا الخبر هو الحجّة فيجب أخذه، و ما يكون في قبالة و هو الخبر الشاذ، ليس بحجّة فيجب تركه، و من هنا ليست شهرة أحد الخبرين المتعارضين من المرجّحات بأن ترجّح إحدى الحجّتين على الآخر، بل تكون من موهنات الآخر و مسقطاته عن الحجّية.

الوجه الرابع: هي الفحوى و الأولوية القطعية، بتقريب، أنَّ الظنّ الحاصل من الشَّهْرَة الفتوائية أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، كما لا يخفى، فالدليل الدال على حجّية الخبر يدلّ على حجّية الشَّهْرَة الفتوائية بطريق أولى.

و فيه: أولاً: أن حجّة الخبر الواحد إنما هي لأجل كونه إخباراً عن حسّ؛ ولذا يكون مطابقاً للواقع غالباً، وهذا بخلاف الفتوى فإنه يكون إخباراً عن حدس، فالقياس مع الفارق.

وإن شئت، فقل: إن الخبر الواحد حسّ وخبر، و الفتوى رأى ونظر، فلا مجال لقياس النظر بالخبر، أو قياس الرأي بالرؤية.

و ثانياً: أنه تقدّم منا في مبحث حجّة الظواهر، أن الخبر الواحد يكون علماً عرفياً خارجاً عن أصالة حرمة التعبد بالظن تخصّصاً. وعليه، فليس حجّة الخبر لأجل إفادته للظن كي يقال: الشهرة الفتوائية تفيد ظناً أقوى وأتم، فتكون حجة بالأولوية القطعية.

اللهم إلا أن يقال: إن الشهرة الفتوائية - أيضاً - تكون علماً عادياً أو إطميناناً عرفياً، فهي - أيضاً - كالخبر حجة، خارجة عن الأصل تخصّصاً.

فتحصّل: أن الوجوه الأربعة التي أقيمت على حجّة الشهرة الفتوائية و خروجها عن تحت أصالة حرمة التعبد بالظن، كلّها مخدوشة.

و التحقيق في المقام يقتضي التفصيل بين الشهرة الفتوائية من القدماء عليهم السلام (١) فتكون حجة، و بين الشهرة الفتوائية من المتأخرين (٢) فلا تكون حجة.

أما حجّة الشهرة من القدماء عليهم السلام فلأنّ فقهم عليهم السلام كان منصوباً ماثوراً متلقّ

(١) و هم قدماء الأصحاب إلى زمن الشيخ الطوسي عليه السلام، و قد يعبر عن هؤلاء بالمتحقّظين على الأصول و المفتين بالمتون بلا تصرف و تأويل.

(٢) و هم المتأخرون من زمن الشيخ طوسي عليه السلام إلى زماننا هذا، و قد يعبر عن هؤلاء بأصحاب الاجتهاد و أرباب الشريعة و الفتاوى.

من المعصومين عليه السلام و كان ديدنهم ضبط الأصول المتلقاة عنهم عليهم السلام في كتبهم،
والتحفظ عليها، و الإفتاء بمتون الأخبار، أو بما يقرب منها من دون إعمال الإجتهد و
النظر بالوجه المتداول في العصور الأخر.

و عليه: فاشتجار الحكم و الفتوى بين هؤلاء، يكون فيه مناط الإجماع، بل
ليس الإجماع إلّا هذا، فذلك الإشتجار كاشف قطعاً أو إطميناناً عن وجود نصّ معتبر،
أو عن كون ذلك الحكم معروفاً من لدن عصر المعصومين عليهم السلام بحيث كان مسلماً
مفروغاً عنه و غير قابل للإنكار. هذا بالنسبة إلى حجّة الشهرة الفتوائية من
القدماء عليهم السلام. و قد عرفت: أنّ وزانها وزان الإجماع من القدماء عليهم السلام.

و أمّا عدم حجّة الشهرة من المتأخرين، فلعدم دليل على حجّيتها من باب
حجّة الظنون الخاصّة، و لا تكون كاشفة عن وجود الحجّة المعتبرة، بل وزانها وزان
الإجماعات المتأخّرة، لا ابتناء التفريعات والفروع المستنبطة على الآراء والإجتهادات.

﴿ الخبر الواحد ﴾

التحو الخامس: من أنحاء الأمارات التي قيل: بخروجها عن أصالة حرمة
التعبد بالظنّ هو الخبر الواحد.

قبل الورود في تحقيق المقام ينبغي التكلّم في أمرين :

الأوّل: في أنّ البحث عن حجّة الخبر الواحد، ممّا لا ريب في كونه من المسائل
الأصوليّة؛ و ذلك، لأنّ هذا البحث ممّا يقع في كبرى استنباط الأحكام الشرعيّة، بل
هو المدار في استنباطها عصر الغيبة، وكذلك لا ريب في كون البحث عن حجّة الخبر

الواحد من أهمّ المسائل الأصوليّة؛ بداهة، أنّه لا يمكننا الوصول إلى الأحكام الشرعيّة من طريق العلم الضّروري، سوى الأحكام الكلّيّة بنحو الإجماع، نظير أصل الوجوب في الصّلاة والصّوم وأمثالهما، وأصل الحرمة في الخمر والميسر ونظائرهما، كما لا يمكننا الوصول إليها غالباً من طريق الأخبار التي يقطع بصدورها، كالمتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعيّة. و عليه، فينحصر إثبات الأحكام الشرعيّة في مثل عصرنا هذا، بالأخبار الآحاد.

الثاني: في تحرير محلّ الكلام، فنقول: إنّ الخبر الواحد الذي يتوقّف عليه إثبات الأحكام، لا بدّ أن يكون تامّاً من جهات ثلاث :

الأولى: أصل الصدور، بمعنى: أنّه صادر عن المعصومين عليهم السلام.

الثانية: جهة الصدور، بمعنى: أنّه صادر لبيان الحكم الواقعي، لا للتقيّة.

الثالثة: حجّيّة الظهور، بمعنى: أنّ الكلام الصادر عنهم عليهم السلام ظاهر في كونه مراداً لهم عليهم السلام أيضاً.

و لا ريب: أنّ المقصود من البحث عن الخبر الواحد في المقام هو إثبات تاميّة الخبر من الجهة الأولى فقط؛ وأمّا إثبات تامّيته من الجهة الثانية، فيتكفّل له الأصول العقلانيّة التي تقتضي كون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي؛ وأمّا إثباتها من الجهة الثالثة، فالتكفّل له هي أصالة الظهور التي تكون من الأصول العقلانيّة الدارجة بينهم في محاوراتهم.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم، أنّ مسألة حجّيّة الخبر الواحد و كونه صادراً عن المعصومين عليهم السلام ذات قولين: قول بعدم الحجّيّة، و اختاره جمع من

قدماء الأصحاب منهم السيّد المرتضى و ابن إدريس و ابن زهرة عليهم السلام ^(١)؛ و قول بالحجّة، واختاره المشهور ^(٢) من القدماء و المتأخّرين و هو الحقّ.

أمّا القول بعدم الحجّة، فقد استدلّ عليه بالكتاب و السنّة و الإجماع:
أمّا الكتاب، فهي طوائف من الآيات، أهمّها مادّل على النهي عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ^(٣)، و قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ ^(٤).

وفيه: أولاً: أنّ هذه الطائفة أجنبيّة عن مورد البحث؛ إذ هي ناظرة إلى موارد أصول العقائد التي لا بدّ للمكلّف من تحصيل العلم بالنسبة إليها.
و ثانياً: لو سلّم ذلك، لكان موردها هو اتّباع غير العلم إذا لم يرد على حجّيته دليل خاصّ، و سيأتي، إن شاء الله تعالى، إثبات حجّة الخبر الواحد غير المفيد للعلم بالأدلة الخاصّة.

أمّا السنّة، فهي على طوائف، منها: مادّل على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا إذا كان عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب و السنّة، كرواية عبد الله بن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، و إلّا فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم» ^(٥).

(١) راجع، نهاية الأفكار: ج ٢، ص ١٠٢.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٧٨.

(٣) سورة الإسراء (١٧)، الآية ٣٦.

(٤) سورة يونس (١٠)، الآية ٣٦.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

و رواية عبد الله بن أبي يعفور، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به، قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ و إلا فالذي جاءكم به أولى به» (١).

و فيه: أن هذه الطائفة و إن كانت ظاهرة في إثبات جواز العمل بخصوص الخبر الذي له شاهد من الكتاب، و كذا ظاهرة في نفي جواز العمل بما ليس كذلك، إلا أنه لا معنى لإرادة هذا الظاهر؛ ضرورة أنه إذا كان للخبر شاهد من الكتاب أو السنة القطعية لما احتجنا إلى التمسك بالخبر و عليه، فلانما من حمل هذه الطائفة على مورد التعارض و أخذ أحد المتعارضين إذا كان له شاهد من الكتاب و السنة و طرح الآخر الذي لا يكون كذلك، و هذا أجنب عن مورد الكلام.

و منها: ما دلّ على المنع عن العمل بالخبر المخالف للكتاب، نظير رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إن على كل حق، حقيقة، و على كل صواب، نوراً، فما وافق كتاب الله، فخذوه، وما خالف كتاب الله، فدعوه» (٢). و رواية جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١، ص ٧٨، ولا يخفى أن في قوله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث... أو من قول رسول الله ﷺ» جزء الشرط محذوف، أي: فاقبلوه...، راجع، الأصول من الكافي: ج ١، ص ٦٩، الحديث ٢، أنظر هامشه.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠، ص ٧٨.

من الإقتحام في الهلكة... فما وافق كتاب الله، فخذوه، وما خالف كتاب الله، فدعوه»^(١).
و فيه: أن هذه الطائفة من الأخبار موردها هي الأخبار المخالفة للكتاب بنحو
التباين أو العموم من وجه، و أنت ترى، أن مورد النزاع ليس من هذا القبيل؛ إذ
بطلان العمل بالأخبار المباشرة للكتاب التي وردت من طرق الدّسّاسين ممّا لا ينكره
أحد و لانزاع فيه، فالنزاع إنما هو في الأخبار الآحاد التي تخالف الكتاب بنحو العموم
المطلق، فتكون مقيدة للكتاب، أو مخصّصة له.

و واضح: أن الطائفة المذكورة لا تشمل مثل هذا، كيف، و أن الضّرورة قائمة
على ورود الأخبار الكثيرة المقتيدة أو المخصّصة.

و منها: ما دلّ على بطلان ما لا يوافق الكتاب، نظير رواية أيوب بن راشد، عن
أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث، القرآن، فهو زخرف»^(٢).
و رواية أيوب بن الحر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ شيء مردود
إلى الكتاب و السّنة، و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله، فهو زخرف»^(٣).

و الجواب عن هذه الطائفة هو الجواب عن الطائفة الثّانية؛ إذ المراد من عدم
موافقة الخبر للكتاب، هو مخالفته عرفاً، و هي لا تصدق إلّا إذا خالف الكتاب بنحو
التباين أو العموم من وجه.

(١) وسائل الشّيعية: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ٣٥، ص ٨٦.

(٢) وسائل الشّيعية: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ١٢، ص ٧٨.

(٣) وسائل الشّيعية: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ١٤، ص ٧٩.

أما الإجماع، فقد ادّعى السيّد المرتضى رحمته أن العمل بالخبر الواحد كان بمنزلة العمل بالقياس عند مذهب الشيعة، وكذا ادّعى الطبرسي رحمته أنه لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في بعض الموارد. ^(١)

وفيه: أولاً: أن هذا الإجماع كان من الإجماعات المنقولة التي لم تثبت حجّيتها، كما هو المقرّر في محله؛ و ثانياً: لو سلّم حجّية هذا الإجماع، لكان منقولاً بالخبر الواحد، فلا يعقل التمسك بمثله لعدم حجّية الخبر الواحد؛ بداهة، أنه يلزم من عدم حجّية الخبر الواحد عدم حجّية الإجماع المنقول به؛ و ثالثاً: لو سلّم ذلك، لوقع التعارض بين هذا الإجماع، وبين الإجماع المدّعى على حجّية الخبر الواحد، كما سيأتي؛ و رابعاً: لو أغمضنا عن ذلك، لما كان معتبراً لأجل كونه مدرَكِيّاً، أو محتمل المدرَكِيّة؛ و ذلك، إمّا لإستناد المجمعين إلى الآيات والأخبار المتقدمة أو لإحتمال استنادهم إليها. هذا كلّه في القول بعدم حجّية الخبر الواحد.

أما القول بحجّية الخبر الواحد، فقد استدلّ عليه - أيضاً - بالأدلة الثلاثة: من الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب، فبآيات، أهمّها آيتان :

الأولى: آية النبأ وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ ^(٢).

تقريب الإستدلال به على حجّية الخبر الواحد يتمّ في ضمن أمور :

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٤٦.

(٢) سورة الحجرات (٤٩)، الآية ٦.

الأوّل: دلالة الإقتضاء، وقد يعبر عنها بمناسبة الحكم والموضوع، توضيحه: أنّ وجوب التّبين و عدم القبول بدونه يناسب جهة فسق المخبر حيث لا يتحرّز معه عن المعاصي التي منها تعمّد الكذب، فوجب التّبين كي لا يتحقّق الإصابة بجهالة و الإصباح بندامة، و أمّا العدالة فإنّها حقيقة عاصمة مبعدة عن المعاصي التي منها تعمّد الكذب، و قضيّة ذلك حجّية خبر العادل و وجوب قبوله، و لزوم العمل على طبقه بلا حاجة إلى تبيين و استبانة.

و بعبارة أخرى: الفسق يوجب عدم الاعتبار فيجب التّبين، والعدل يوجب الاعتبار فلا يجب التّبين.

و فيه: أنّ الظّاهر رجوع هذا الأمر إلى الأمر الآتي و هو مفهوم الوصف و تعليق الحكم، فيقال في مثل: أكرم العالم، إنّ العلم ممّا يناسبه وجوب الإكرام بخلاف الجهل، فيجب إكرام العالم، و لا يجب إكرام الجاهل. و سيأتي إن شاء الله الرحمن، أنّ تعليق الحكم بالوصف لا يدلّ على العلّية المنحصرة. و عليه، فالآية لا تدلّ على حجّية خبر الواحد العادل بطريق الإقتضاء و المناسبة.

الأمر الثّاني: مفهوم الوصف، توضيحه: أنّ في الآية علق وجوب التّبين عن النّبأ، بوصف الفاسق، و هذا يقتضي حسب المفهوم عدم وجوب التّبين عن نبأ غير الفاسق.

و فيه: أنّ مفهوم الوصف إنّما يدلّ على حجّية خبر العادل إذا تمّ دلالة تعليق الحكم بالوصف على العلّية، فضلاً عن انحصارها؛ و الحقّ عدم تماميّة ذلك، و لو سلّم الإشعار بالعلّية، فلانسلم الظّهور فيها، و لو سلّم الظّهور فيها، فلانسلم الانحصار قطعاً.

نعم، تعليق الحكم بالوصف يدلّ على أنّ الحكم ليس للطبيعة بما هي ولو كانت عن الوصف عارية، وإلاّ لزم اللغوية، وهذا المقدار من المفهوم مقبول أثبتة، ولكن دلالاته على كون الوصف علّة مستقلة منحصرة، فليست بمقبول.

و واضح: أنّ المفهوم بمعنى الإنتفاء عند الإنتفاء يدور مدار الإنحصار في العلية.

الأمر الثالث: مفهوم الشرط، توضيحه: أنّ في الآية علق وجوب التّبين عن الخبر، على مجيء الفاسق به، و مقتضى ذلك حسب المفهوم هو انتفاء وجوب التّبين عند مجيء غير الفاسق به، وهذا معنى حجّة خبر العادل.

وقد أورد على هذا الإستدلال بوجهين :

الأوّل: عدم وجود المقتضي في الآية للمفهوم.

و الثاني: وجود المانع عن انعقاد المفهوم لو سلّم وجود المقتضي له.

أمّا الأوّل، فتقريبه: أنّ الشرط هنا كالشرط في المثالين المعروفين و هما «إن رزقت ولداً فاختنه»، «إن ركب الأمير فخذ ركابه» فكما أنّ الشرط فيها إنّما سيق لبيان تحقق الموضوع، كذلك الشرط في الآية، وهذا لا يفيد إلاّ انتفاء الموضوع بانتفاء الشرط، فينبغي الحكم حينئذٍ من باب القضية السالبة بانتفاء الموضوع.

ألا ترى، أنّ وجوب الختان منتفٍ قهراً عند انتفاء رزق الولد و عدم تحقّقه في الخارج، وكذا وجوب أخذ ركاب الأمير منتفٍ عند انتفاء ركوب الأمير و عدم تحقّقه في الخارج، و المقام يكون من هذا القبيل، فوجوب التّبين عن النبأ منتفٍ قهراً عند انتفاء مجيء الفاسق به، وهذا غير المفهوم؛ بداهة، أنّ المفهوم إنّما يصدق في ما إذا

كان الشرط من حالات الموضوع، لامن مقوماته، نظير قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، بحيث ينتفي الحكم هنا بانتفاء شرطه من باب القضية السالبة بانتفاء المحمول.

وإن شئت، فقل: إن الموضوع في الآية هو مجيء الفاسق بالنبأ، والحكم فيها هو وجوب التبين، فع وجود الموضوع يترتب عليه الحكم، ومع عدمه لا يترتب، وهذا ليس من باب المفهوم، بل من باب السلب بانتفاء الموضوع، فكأن الله تعالى قال: إن تحقق نبأ الفاسق و وجد في الخارج، يجب التبين، كما أن الموضوع في المثالين هو ولد المرزوق و الأمير الزاكب، و الحكم فيها هو وجوب الختان و أخذ الزكاب، فع وجود الموضوع يترتب عليه الحكم، و مع عدمه لا يترتب؛ و ذلك لا يكون من باب المفهوم، بل من باب السلب بانتفاء الموضوع.

و الضابط، أن الموضوع في القضايا الشرطية لو لم يتقوم بالشرط، بل يبقى مطلقاً حتى مع انتفاءه، فالشرط لا يكون مسوقاً لبيان الموضوع، و لامن محققاته حينئذٍ، بل يكون من طواريه و حالاته، نظير «إن جاءك زيد فأكرمه» حيث إن الموضوع هو «زيد» و له حالتان: حالة المجيء، و حالة عدم المجيء. و عليه، فالقضية الشرطية تكون ذات مفهوم بناءً على بعض الأقوال.

و أما لو تقوم الموضوع بالشرط و كان باقياً ببقاءه و فانياً بفناءه، فالشرط حينئذٍ يكون مسوقاً لبيان الموضوع و محققاته، كما في الآية. و عليه، فلاتكون القضية الشرطية ذات مفهوم أصلاً حتى عند القائلين بمفهوم الشرط.

و فيه: أن الموضوع في الآية - حسب الظاهر - هو النبأ، لا مجيء الفاسق به، بل مجيئه به يكون شرطاً للحكم الذي هو وجوب التبين عنه، بمعنى: أن للنبأ حالتين:

حالة مجيء الفاسق به، و حالة عدم مجيء الفاسق به، كما أن لزيد في مثل «إن جاءك زيد» حالتين: حالة المجيء، و حالة عدم المجيء. و عليه، فلا يكون الشرط في الآية مسوقاً لبيان الموضوع و من محققاته له، بل يكون من حالاته.

و بعبارة أخرى: فرق واضح بين أن يكون الموضوع في الآية هو النبأ المجائي به الفاسق، فالشرط إذاً مسوق لبيانه و يكون من مقوماته؛ إذ التقدير هكذا «إن تحقق و وجد نبأ الفاسق في الخارج، يجب التبين عنه» فلا مجال حينئذٍ لأخذ المفهوم، كما لا يخفى؛ و بين أن يكون الموضوع نفس النبأ، فالشرط و هو «مجيء الفاسق بالخبر» يكون حينئذٍ من حالاته؛ إذ التقدير هكذا «النبأ إن جاء به الفاسق يجب التبين عنه» فيفيد - بناءً على وجود المفهوم الشرط - النبأ إن لم يجيء به الفاسق لا يجب التبين عنه، و هذا مساوق عرفاً مع قولنا: «إن جاء به العادل لا يجب التبين عنه» و ظاهر الآية هو كون الموضوع من هذا القبيل، خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته حيث ذهب إلى أن الآية ظاهر في أن جملة الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع. ^(١)

و من هنا ظهر ضعف ما عن بعض الأعاضم رحمته من جعل الإحتمال في الآية ثلاثة، و تقوية الإحتمال الثالث و هو كون الموضوع فيها هو الفاسق، فقال ما هذا لفظه: «و أما إن كان الموضوع هو الفاسق و له حالتان؛ لأن الفاسق قد يجيء بالنبأ وقد لا يجيء به، و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ، و يكون مفاد الكلام حينئذٍ إن الفاسق إن جاءكم نبأ فتبينوا، فلادلالة للقضية على المفهوم، لأن التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلاً، فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع؛ إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان

التَّبَيِّنُ منتفياً بانتفاء موضوعه»^(١).

وجه ظهور الضَّعْف، هو أنه لا معنى لكون وجوب التَّبَيِّن حكماً للفاسق، فلا يصح أن يقال: يجب التَّبَيِّن عن الفاسق، بل هو حكم لخصوص النبأ والخبر، لكن لا مطلقاً، بل على تقدير كون الجائي به هو الفاسق لا غيره، كما أن الموضوع لحكم وجوب التَّصَدَّق في المثال الذي أشار إليه بعض الأعاضم عليه السلام بقوله: «إن أعطاك زيد درهماً فتصدَّق به» هو الدرهم لا زيد، فيصير المعنى هو أنه يجب عليك التَّصَدَّق بالدرهم لكن على تقدير إعطاء زيد إياك، لا مطلقاً، فلامعنى لكون وجوب التَّصَدَّق حكماً لزيد. لا يصح أن يقال: زيد يجب التَّصَدَّق به، وهذا بخلاف ما إذا قلنا: إن جاءك زيد، فأكرمه، فإن وجوب الإكرام يكون حكماً لزيد، فيصح أن يقال: زيد يجب إكرامه، أو واجب الإكرام.

فتحصل: أن دلالة الآية على المفهوم و هو عدم وجوب التَّبَيِّن عن النبأ على تقدير عدم مجيء الفاسق به، تكون تامة غير قاصرة، فلا مجال لمنع المقتضي للدلالة و القول بالقصور من هذه الناحية. هذا كله في الوجه الأول من الإيراد على الآية (عدم وجود المقتضي لأخذ المفهوم) و الرد عليه.

أما الوجه الثاني (وجود المانع عن انعقاد المفهوم) فتقريبه: أن المفهوم لو سلم انعقاده، يعارضه عموم التعليل - في ذيل الآية - بإصابة القوم بجهالة، بناءً على كون الجهالة، بمعنى: عدم العلم بالواقع المشترك بين العادل و الفاسق.

وجه المعارضة هو أن مقتضى المفهوم على ما قرّر آنفاً، عدم وجوب التَّبَيِّن

بالنسبة إلى ما أخبره العادل، و نتيجة ذلك، هو حجّية خبره، و لكن مقتضى التعليل في الدّيل، وجوب التّبين بالنسبة إلى كلّ خبر لا يؤمن الوقوع في التّدم من العمل به، بلافق بين أن يكون المخبر عادلاً أو فاسقاً، و نتيجة ذلك، هو عدم حجّية خبر العادل - أيضاً - فيقع التّعارض بينهما، و حيث كان التّرجيح إذاً مع ظهور التّعليل، فيمنع عن اقتضاء الآية لأخذ المفهوم.

هذا، و لكن قديقال: في دفع هذا الإيراد، بأنّ النسبة بين المفهوم و العلة، عموم مطلقاً، و ذلك، لانحصار المفهوم في حجّية خبر العدل الذي لا يفيد العلم، فهو أخصّ مطلقاً، و العلة تعمّ كلّ ما لا يفيد العلم من خبر العدل و غيره، فهو أعمّ مطلقاً، فيخصّص بالمفهوم و ينتج حجّية خبر العدل بلاشبهة.

و فيه: أنّ تقديم الأخصّ - وإن كان مفهوماً - على الأعمّ - وإن كان منطوقاً - و حمل الأعمّ عليه بتخصيصه به، أمر مسلّم، إلّا أنّه يتمّ في فرض ثبوت المفهوم الاخصّ، و قد عرفت: أنّ اقتران المنطوق في الآية بالعلة، مانع عن تحقّق المفهوم الأخصّ ألّبتة.

و إن شئت، فقل: إنّهُ لا مفهوم في البين حتّى يقع التّعارض بينه و بين عموم العلة حتّى يعالج بجعل النسبة بينها عموماً مطلقاً فيخصّص عام العلة بخاصّ المفهوم. و التّحقيق: يقتضي أن يقال: في دفع ذلك الإيراد، بأنّ عموم التّعليل و منعه عن حصول المفهوم إنّما يتأتّى بناءً على كون المراد من الجهالة هو الجهل و عدم العلم بالواقع المشترك بين خبر العادل و الفاسق، و أمّا بناءً على كون المراد منها هي السّفاهة التي يقابل البصيرة و التّثبت و التّأمّل، فلا يمنع عموم التّعليل عن حصول

المفهوم، و المفروض أن الجهالة في الآية إنما هي بمعنى: السفاهة لا الجهل.

كيف، و أنها لو كانت بمعنى: الجهل، لزم تخصيص الحكم بما ثبتت حجتيته شرعاً و اعتباره عرفاً و عقلاء و لو لم يكن علماً، نظير فتوى الفقيه و رأي الخبير و شهادة البيّنة و ظواهر الكتاب و السنّة و غير ذلك من الأمارات المعتبرة، و اللازم باطل قطعاً؛ و الملزوم مثله، وجه بطلان اللازم هو أن سياق الآية آي عن التخصيص؛ و أنه يلزم تخصيص الأكثر البتّة.

و بالجملة: الجهالة يكون بمعنى: الجهل الذي يقابل العقل و الحكمة، لا العلم و المعرفة، و قد يعبر عنها بالسفاهة، و إلى هذا المعنى أشير في الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم إلهة قال إنكم قوم تجهلون﴾^(١) و قوله عزّ وجلّ: ﴿إنهم ملاقوا ربّهم ولكنّي أراكم قوماً تجهلون﴾^(٢) و قوله جلّ جلاله: ﴿و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً﴾^(٣).

هذا، و لكن قد استشكل^(٤) على كون معنى الجهالة هي السفاهة، بأنّه لو كان كذلك لما عمل أصحاب النّبى ﷺ - و هم عقلاء - بخبر الوليد الفاسق مع أنّهم عملوا به و رتبوا عليه الأثر، كما عن الطبرسي رحمه الله حيث قال: «قوله تعالى: إن جاءكم فاسق، نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط، بعثه رسول الله ﷺ في صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقّونه فرحابه و كانت بينهم عداوة في الجاهليّة، فظنّ أنّهم هموا

(١) سورة الأعراف (٧)، الآية ١٣٨.

(٢) سورة هود (١١)، الآية ٢٩.

(٣) سورة الفرقان (٢٥)، الآية ٦٣.

(٤) فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٧٢.

بقتله، فرجع إلى رسول الله ﷺ وقال: إنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، وغضب النبي ﷺ وهم أن يغزوهم، فنزلت الآية^(١).

وقد أجيب عنه، أولاً: بأنه لم يثبت من طرقنا أن الأصحاب عملوا بخبر الوليد؛ و ثانياً: بأنه لو سلم ذلك، لم يكن عملهم مع الترديد و التشكيك في ارتداد الوليد، بل لعلمهم كانوا عالمين معتقدين بوثاقته و عدالته، أو كانوا غافلين في تلك الحال عن فسقه و خروجه عن حريم العدالة، ولذا اعتمدوا على خبره و أرادوا تجهيز الجيش على قتال بني المصطلق.

و فيه: أن المذكور في القصة على ما حكاه المفسرون و منهم الطبرسي رحمه الله هو أن شخص الوليد رجع إلى رسول الله ﷺ وقال: إنهم منعوا صدقاتهم، مع أن الأمر خلاف ذلك، فغضب النبي ﷺ وهم أن يغزوهم، و أنت ترى، أنه لا عين و لا أثر في القصة، من عمل الأصحاب بخبر الوليد حتى يشكل بأن الأصحاب الذين هم عقلاء كيف عملوا بخبره، مع أن العمل به بلا تبين يكون جهالة و سفاهة. و يجاب عنه، بأن عملهم كان إما لأجل اعتقادهم بعدالته، أو لغفلتهم عن فسقه، بل القصة صريحة في كون الوليد مبعوثاً إلى بني المصطلق من جانب نبي الرحمة ﷺ و أن شخصه رجع إليه ﷺ و أخبره بإرتدادهم بمنع صدقاتهم.

لا يقال : كيف أرسل الرسول ﷺ مثل هذا الشخص الفاسق لأخذ الصدقات و جعله وكيلاً لنفسه ﷺ هذه العملية التي تحتاج إلى كون العامل لها شخصاً أميناً موثقاً.

لأنّه يقال: إنّ القضية شخصيّة خارجيّة لا تعلم بجميع أبعادها وخصوصيّاتها،
إلا أن أصل نزول الآية المباركة في قصّة الوليد، أمر مسلم و يكون مستفيضاً من
طرق الفريقين.

و كيف كان، ظاهر القصّة يقتضي همّ رسول الله ﷺ للغزو مع بني
المصطلق، و لكن ظاهر الآية يقتضي همّ الأصحاب لذلك، و لعلّ أساطين الأصول
الذين تصدّوا لجواب الإشكال المقدّم، نظروا إلى ظاهر الآية و لم يعتمدوا إلى مقتضي
القصّة المذكورة، و لعلّ القصّة بنظرهم مجعولة لتزيه الوليد و تطهيره من الفسق و
الخبائث.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمه الله قد أنكر المعارضة بين المفهوم و بين عموم التعليل حتّى
في فرض كون الجهالة بمعنى: الجهل المقابل للعلم، لا بمعنى السّفاهة؛ و ذلك، لأجل
تخصيص مفهوم الجملة الشرطيّة لعموم العلة كي يقال: بإبائه عن التّخصيص بالمرّة،
بل لأجل حكومة المفهوم على عموم العلة، نظراً إلى أنّ عموم العلة يقتضي عدم جواز
العمل بغير العلم، و المفهوم يقتضي كون خبر العدل علماً تعبّداً و تشريعاً، فيكون
العموم محكوماً للمفهوم. و من المعلوم، أنّ المحكوم و لو كان أظهر أو كانت النسبة بينه
و بين الحاكم عموماً من وجه، لا يعارض الحاكم المتصرّف في عقد وضعه بالتّوسعة و
الإدراج، أو بالتّضييق و الإخراج، كالمفهوم في الآية المضيق لموضوع عام العلة و
المخرج لخبر العادل عنه بجعله علماً تعبّداً و تشريعاً.^(١)

هذا، و لكن يورد عليه: بأنّ معنى الحكومة هو النّظر و الشّرح، بالتّوسعة أو

التضييق في الموضوع بلحاظ ما له من الأثر و الحكم في الدليل المحكوم، بمعنى: أن دليل الحاكم، تارة يثبت ذلك الأثر لغير موضوعه - أيضاً - بلسان إثبات الموضوع، نظير «الطوف بالبيت صلاة»، فتوجب التوسعة لدائرة الموضوع و إدراج غيره فيه؛ وأخرى ينفيه عن بعض مصاديق الموضوع بلسان نفي الموضوع، نظير «لاربابن الوالد و الولد» فيوجب التضييق لدائرة الموضوع و إخراج بعض مصاديقه عنه، فإذا لاتنطبق الحكومة على المفهوم بالنسبة إلى عموم العلة؛ إذ عرفت: أن المستفاد في مورد الحكومة هو إثبات الموضوع أو نفيه أولاً، ثم إثبات الحكم أو نفيه ثانياً؛ والأمر في الآية على العكس؛ لأن المستفاد من منطوق الآية أولاً؛ هو وجوب التبين عن خبر الفاسق؛ و ثانياً: عدم اعتباره شرعاً، فيكون مفاد المفهوم أولاً: عدم وجوب التبين عن خبر العادل؛ و ثانياً: اعتباره علماً شرعاً، فإذا يكون المفهوم مخصصاً لعموم العلة، لاحكاماً عليه. و قد علمت: أن التخصيص مما ياباه عموم التعليل، فيعود محذور المعارضة و منع عموم التعليل عن انعقاد المفهوم.

و قد ظهر مما ذكرناه، أن الجواب الصحيح عن إيراد المعارضة هو ما أشرنا سابقاً، من أن معنى: الجهالة هي السفاهة، لا الجهل و عدم العلم بالواقع كي يوجب عدم الفرق بين خبر العادل و الفاسق في وجوب التبين.

هذا، و لكن الذي يسهل الخطب، لم أن الآية ليست في مقام بيان أن «خبر كذا» حجة و «خبر كذا» ليس بحجة، بل تكون ناظرة إلى النبأ و الخبر الخطير المهم الذي لا ينبغي في مثله الإقدام و الإقتحام بلاثبت و روية، بل لابد فيه من التبين كي لا يلزم الإصابة بالجهالة و الإصباح بالتدامة، و هذا لافرق فيه بين الفاسق و العادل بلاشبهة،

و أما تخصيص الفاسق بالذكر، فلأجل التنبيه على فسق الوليد ألبتة.

و يشهد على كون معنى النبأ هو الخبر الخطير، قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ﴾^(١) و قوله عزّ و جلّ: ﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُمْ مُعْرَضُونَ﴾^(٢) و قوله جلّ جلاله: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ نَبَأٌ بَاقٍ﴾^(٣)

فتحصّل: أنّ آية النبأ لا تدلّ على حجّية الخبر الواحد، أو لا تكون ظاهرة في حجّيته ظهوراً قوياً مطمئناً يحتجّ به عند المخاصمة والمحااجة سيّما مع اشتغال الآية على كلمتين وهما: «التّبيين» و «النبأ» فليست الآية «إن أخبركم فاسق» أو «إن حدّثكم فاسق» بل هي: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾ و معناه: «إن جاءكم بأمر خطير مهمّ بحيث لو كان لبان، فكأنّ هذا الخبر جاء من عند نفس الفاسق أو كأنّه اختلقه، و لا ريب، أنّ مثل ذلك يحتاج إلى التّبين. هذا تمام الكلام في الآية الأولى (آية النبأ) المستدلّ بها على حجّية الخبر الواحد.

الآية الثانية: آية النّفر و هي قوله عزّ و جلّ: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٤).

تقريب الإستدلال بها على حجّية الخبر الواحد يتوقّف على بيان خمسة أمور:

(١) سورة النبأ (٧٨)، الآية ١ و ٢.

(٢) سورة ص (٣٨)، الآية ٦٧.

(٣) سورة نمل (٢٧)، الآية ٢٢.

(٤) سورة التوبة (٩)، الآية ١٢٢.

الأول: أن التفقه في الدين كما يكون - في الأعصار المتأخرة وعصرنا هذا - بالنظر في الكتاب من ناحية الدلالة، وفي الخبر من ناحية الصدور والجهة والظهور، وبالإجتهد والنظر فيها من ناحية الفحص عن المخصص أو المقيد أو المعارض و إعمال قواعد الترجيح أو الرجوع إلى الأصول العملية عند فقد الأمارات والأدلة الإجتهدية، كذلك كان في العصر المتقدم وعصر الظهور، لكن لا بهذا النحو المبسوط المتداول في هذه الأزمنة، بل بنحو بسيط موجز، فكانوا عليه السلام قد يعلمون بعض أصحابهم كيفية الاستدلال بالآيات لاستخراج بعض الأحكام، نظير قوله عليه السلام: لما قال زرار: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس، «لمكان الباء» فعرفه عليه السلام طريق النظر والإجتهد من ظاهر الكتاب ودلالة الآية.

الأمر الثاني: أن الإنذار وإن كان منصرفاً في بدو النظر إلى بيان أحكام البرزخ والمعاد، إلا أنه يعم بأدنى تأمل، إبلاغ الأحكام - أيضاً - من الواجب و المحرام سيما باعتبار كونه غايةً للتفقه في الدين الشامل لجميع الأحكام من البرزخ و المعاد وأفعال العباد.

الأمر الثالث: أن صدر الآية و هو قوله تعالى: ﴿و ما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾ وإن كان غير آي عن العموم المجموعي، بمعنى النفر بهيئة الاجتماع، لكن ذيل الآية و هو قوله جلّ جلاله: ﴿ليتفقّوها في الدين﴾ ظاهر في العموم الإستغراقي الأفرادي؛ إذ المطلوب هو تفقه كل فرد فرد من أفراد الطائفة، لاتفقه مجموعهم من حيث المجموع، فلا اعتداد بهيئة الاجتماع، و الأمر في الإنذار كذلك، بمعنى: أن المراد منه هو إنذار كل فرد فرد من المتفقّين من كل طائفة لا بمجموعهم من حيث المجموع،

وكذلك الأمر في الحذر، فالجمع فيه - أيضاً - استغراقيّ فراديّ.

و يتّضح حال هذا النحو من الخطاب عند مقايسته بالخطابات العرفيّة، كأمر الوالد - مثلاً - لأولاده بالنّفر للطّابة أو التّجارة أو الزّراعة و غيرها، فلا يراد منه هو نفر مجموع الأولاد من حيث المجموع، بل يراد منه هو نفر كلّ واحدٍ واحدٍ منهم.

الأمر الرّابع: أنّ متعلّق كلمة: «لعلّ» يكون دائماً من العلل الغائيّة لما قبلها، من غير فرق بين التّكوينيّات و التّشريعيّات، و بين الإختياريّات و غيرها.

و عليه: فإذا كان المتعلّق أمراً اختياريّاً، كان حكمه حكم ما قبل كلمة: «لعلّ» من الوجوب أو التّدب، و حيث إنّ الإنذار يكون واجباً، فالحذر كذلك؛ إذ جعل الفعل الإختياريّ غايةً للواجب يلازم وجوبه - أيضاً - و إلّا لم يكن من العلل الغائيّة. الأمر الخامس: أنّ المراد من الحذر ليس هو الخوف النّفساني غير الواصل إلى مرتبة العمل و الإمتثال الخارجيّ؛ إذ لا معنى لكون ذلك غايةً للتّفقّه و الإنذار، بل المراد منه هو الحذر العمليّ و الإبتاع الخارجيّ الذي يحصل بالعمل بقول المنذر و تصديق قوله و الجري على ما يقتضيه من الحركة و السّكون.

إذا عرفت تلك الأمور الخمسة، علمت: أنّ آية النّفر تدلّ على حجّيّة خبر الواحد من العدل و الثّقة؛ لما أشير إليه من وجوب حذر كلّ واحد من المنذرين (بافتتح) بإنذار كلّ واحد من المنذرين (بالكسر) و مقتضاه هو أنّ الإنذار ولو صدر من شخص واحد يكون حجةً على المنذر (بافتتح) فيجب عليه العمل بقوله، و الجري على ما يقتضيه من الحركة و السّكون.

و العموم و إن كان يعمّ إنذار الفاسق و وجوب الحذر بإنذاره - أيضاً - إلّا أنّه

خصّص بأدلة عدم اعتبار خبر الفاسق، بل لنا أن نقول: بعدم العموم رأساً، إذ الفاسق المتمرد لا يحسن منه إنذار العاصي حتى يتفصّي عن إرتكاب المعاصي.
و بالجملة: قضية تناسب الحكم و الموضوع هو دلالة الآية على حجّة خصوص خبر العدل و الثقة.

و قد استشكل على هذا الإستدلال من جهات :

الأولى: أن وجوب الحذر عقيب الإنذار وإن كان مستفاداً من الآية، لكن هذا المقدار لا يجدي إلّا إذا استفيد الإطلاق - أيضاً - بمعنى: أنه يجب الحذر و قبول إنذار المنذر (بالكسر) في موقف العمل و لو لم يفد العلم، و أنّى لكم إثبات الإطلاق مع كون الآية في مقام بيان وجوب التفقّه و الإنذار، لا وجوب الحذر، و إنّما ذكر باعتبار كونه من فوائدهما.

و عليه: فالمتيقّن من الآية، وجوب الحذر بقبول الإنذار إذا حصل العلم بمطابقة قول المنذر (بالكسر) للواقع، لا مطلقاً.

و أجيب عنه بوجوه: بعضها خالٍ عن السداد :

منها: أن الآية وردت لبيان وظيفة طائفتين: إحداهما: الذين يجب عليهم التفقّه و الإنذار؛ ثانيتهما: الذين يجب عليهم القبول و الحذر، فكما يجب على الطائفة الأولى، الإنذار مطلقاً و إن لم يحصل العلم للمنذر (بالفتح) بمطابقة إنذاره للواقع، كذلك يجب على الطائفة الثانية، الحذر مطلقاً و إن لم يحصل العلم له بالمطابقة.

لا يقال: إنّ الآية ليست في مقام بيان وجوب الحذر كي يستفاد منها الإطلاق.

لأنه يقال: لو سلم ذلك، لكن نستكشف الإطلاق من إطلاق إيجاب الإنذار؛
إذ وجوب الإنذار مطلقاً حيث يكون غيرياً مقدّمياً، كاشف عن وجوب الحذر - وهو
ذو المقدّمة - مطلقاً، لاستحالة إطلاق المقدّمة و تقييد ذي المقدّمة.

و توهم أنّ المقدّمة تابعة في إطلاقها لذي المقدّمة و لاعكس، مندفع، بأنّ
استكشاف إطلاق ذي المقدّمة من إطلاق المقدّمة بطريق «الإن» لا ينافي تابعيّة المقدّمة
و كونها في طول ذي المقدّمة.

و منها: أنّ الأصل في كلّ كلام يقتضي أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء
العرف و العقلاء على ذلك، إلّا أن تقوم القرينة على خلافه.

و أنت ترى، أنّ هذا الوجه خالٍ عن السّداد؛ إذ المستشكل يدّعي أنّ الآية
لا تكون في مقام البيان من ناحية خصوص وجوب الحذر، فلا إطلاق لها بالنسبة إليها
لامطلقاً، فلا بدّ من الجواب بالوجه المتقدّم آنفاً.

و منها: أنّ ظاهر الآية ترتّب وجوب الحذر على الإنذار نحو ترتّب الحكم
على موضوعه، فلوقيل: بوجوب الحذر إذا حصل العلم بمطابقة الخبر للواقع، لزم إلغاء
عنوان الحذر بالمرّة و جعله بلا أثر.

و منها: أنّه يلزم من التّقييد بما إذا حصل العلم، تقييد بفرد نادر، و هو أمر
قبيح مستهجن ألّبتّه و إن لم يستلزم إلغاء عنوان الإنذار بالمرّة، و وجه لزوم النّدرّة
واضح، لأنّ الخبر الواحد لو خلّي و نفسه لا يفيد العلم أصلاً ولو أفاده أحياناً، كحان
ذلك بمعونة القرائن الخارجيّة.

و كون ما يفيد العلم قدراً متيقناً في الحجية، لا يوجب التقييد، إلا أن يكون متيقناً في مقام التخاطب و موقف المخاطبة، و إلا فكل مطلق له قدر متيقن في الخارج بلا شبهة، فيلزم أن لا ينعقد إطلاق للمطلق رأساً.

و قد ذهب المحقق الحائري رحمته إلى أن وجوب الإنذار و الحذر، وجوب مقدمي يكون مقيداً بما إذا حصل العلم بالمطابقة للواقع، و لكن مع ذلك، يجب مطلق الإنذار حتى غير المقدمي منه، ثم أورد رحمته على نفسه، بأنه كيف يمكن ذلك مع كون وجوب المقدمة تابعاً لوجوب ذمها إطلاقاً و تقييداً، فأجاب، بأن غير المقدمة من الإنذار يكون وجوبه لأجل عدم كون ما هو المقدمة، ممتازاً عند المكلف، عنه، فيجب مطلق الإنذار للتوصل إلى ما هو المقصود الأصلي من بين الإنذارات، أعني: ما هو المفيد للعلم. (١)

و فيه: أن الإنذار غير المقدمي الذي لا يفيد العلم، ليس فيه ملاك المقدمية كي يجب مقدمياً، و لا ملاك فيه - أيضاً - ذاتاً حتى يجب نفسياً، و عنوان عدم الإمتاز عند المنذر (بالكسر) المكلف بالإنذار، أو عند المنذر (بالفتح) المكلف بالحذر لو أوجب التكليف بالنسبة إلى مطلق الإنذار، لكان ذلك من باب المقدمة العلمية، و كان الوجوب حينئذ عقلياً، كما هو ذلك في أطراف العلم الإجمالي في سائر الموارد، و المفروض كون الوجوب تعبدياً مولوياً، لا إرشادياً عقلياً. هذا كله في الجهة الأولى من الإشكال على آية النفر.

الجهة الثانية: أن الإنذار والتخويف هو وظيفة المفتي والواعظ، لا الراوي والخبر، أما المفتي، فلأنه إذا استنبط الأحكام من الوجوب والحرمة وغيرهما، يفتي ذلك بالأصالة وبالادلة المطابقة، وينذر مقلديه ويخوفهم من العقوبة على المخالفة لفتاواه بالتبع وبالادلة الإلزامية، فيجب الحذر على المقلدين لأجل قيام الحجة. وأما الواعظ، فلأنه يعظ الناس وينذرهم بأمر ديني، فالإنذار هو شأنهم، وهذا بخلاف الراوي، فلا شأن له إلا نقل الرواية بلا إنذار وتخويف على المخالفة، بل قد ينقل مجرد الكلمات بلا فهم ودراية. ونتيجة ذلك، أن الآية أجنبية عن المقام.

وقد أجيب عن هذا الإشكال، بأن الراوي يروي بالذات والأصالة، وينذر بالعرض والتبعية، بمعنى: أنه يروي - مثلاً - رواية وجوب شيء أو حرمة، وينذر ضمناً بالعقوبة على المخالفة، فيجب الحذر بمقتضى الآية، فتثبت حجّة هذا النوع من الرواية الدال على الأحكام الإلزامية مع فرض كون الراوي من أهل الإنذار؛ إذ هي تكون إخباراً مع إنذارٍ والمعاتبة؛ وأما النوع الآخر منها وهو الإخبار بلا إنذار، إما لكون الراوي عامياً أو لكون المروي حكماً غير إلزامي، فتثبت حجّته بعدم القول بالفصل.

الجهة الثالثة: أن الآية تدل على وجوب الحذر عند إنذار الفقيه بما هو فقيه، لا الراوي بما هو راوٍ، لأن المأخوذ فيها هو عنوان التفقه والدراية، لا النقل والرواية، فالآية تكون من أدلة حجّة الفتوى والنظر، لا الرواية والخبر، ولا مجال للتشبه بعدم القول بالفصل؛ بداهة، أنه لا يرتبط الفتوى بالرواية، ولذا قد يقال: بحجّة الفتوى وعدم حجّة الرواية.

و أجيب عن هذا الإشكال، بأنّ التّفقه في تلك الأزمنة لم يكن بهذه الصّعوبة المتحقّقة في عصرنا^(١)، بل كان يصدق على كثير من الرّوات عنوان الفقيه، حيث كانوا يعرفون معاني كلام المعصومين عليه السلام سيّما أصحاب الصّادقين عليهم السلام و من بعدهما عليهم السلام و كانوا رواة فقهاء.

و بالجملة: الرّواة في العصور المتقدّمة كانوا من المتفّقين في الدّين و من المفتين وأرباب الفهم والدّراية والاجتهاد في الشّريعة، نظير محمّدين مسلم، و زرارة وأمثالهما، حيث قال أماننا الصّادق عليه السلام في حقّهم: «أنتم أفقه النّاس إذا عرفتم معاني كلامنا»^(٢).
الجهة الرّابعة: أنّ ترتّب وجوب الحذر على الإنذار الذي هو مترتّب على التّفقه في الدّين - كما هو ظاهر الآية - يقتضي ترتّب وجوب الحذر على الإنذار بما تفقّهوا، لا على مطلق الإنذار، فلا بدّ للحاذر من إحراز كون الإنذار، إنذاراً بما تفقّه في الدّين، بمعنى: إحراز مطابقة الخبر للواقع، حتّى يجب عليه الحذر، فيحذر، فالحذر واجب لا مطلقاً، بل عند الإحراز و العلم بالمطابقة.

و فيه: أنّ الإخبار بالوجوب أو الحرمة يكون إنذاراً بما تفقّه في الدّين و إن لم يكن هناك مطابقة. و عليه، فالحذر المترتّب على الإنذار بما تفقّه في الدّين، يجب و إن لم يحرز مطابقة الخبر للواقع.

(١) وجه الصّعوبة، هو أنّ التّفقه في العصور المتأخّرة لا يتأتّى إلّا بتنقيح جهات ثلاث في الرّوايات: الأولى: صدورها؛ الثانية: جهة صدورها؛ الثالثة: دلالتها و ظهورها؛ و أمّا العصور المتقدّمة فالاحتاج إليها للتّفقه لم يكن إلّا إثبات الجهة الأولى (صدور الرّوايات)، و لا يطلق الفقيه في تلك العصور إلّا على العارف بالأحكام، سواء كان العرفان بها بإعمال الفكر و النّظر، أم كان بدونه.
(٢) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧، ص ٨٤.

و بوجه أخصر يقال: إنَّ وجوب الحذر متوقَّف على تحقُّق الإنذار و حجِّيَّة قول المنذر، و أمَّا العلم بالمطابقة، فلاشأن له هنا. هذا تمام الكلام في الإستدلال على حجِّيَّة الخبر الواحد بالكتاب.

و أمَّا السُّنة، فهي على طوائف أربعة :

منها: الزَّوايات الواردة في العلاج عند المعارضة و السُّؤال عن كَيْفِيَّتِهِ، كرواية داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلين اتَّفقا على عدلين، جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما عن قول، أيُّهما يميضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقَّيهما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^(١).

تقريب الإستدلال بهذه الطائفة على حجِّيَّة الخبر الواحد، هو أنَّ السُّؤال عن العلاج يكون دليلاً على كون الحجِّيَّة مفروغاً عنها عند الأئمة عليهم السلام و أصحابهم لولا المعارضة.

أللهم إلَّا أن يقال: بكون مورد المعارضة مقطوع الصدور، و هذا كما ترى.

و منها: الزَّوايات الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معيَّنين من الزَّواة، كرواية أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته و قلت: من أعامل؟ و عمَّن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمريّ ثقتي، فما أدّى إليك عنيّ، فعنيّ يؤدّي، و ما قال لك عنيّ، فعنيّ يقول، فاسمع له و أطع، فإنَّه الثَّقة المأمون، قال: و سألت أبا محمَّد عليه السلام عن

(١) وسائل الشَّيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشَّهادات، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي،

مثل ذلك، فقال: العمريّ وابنه ثقتان، وما أدّيا إليك عنيّ، فعنيّ يؤدّيان، وما قالاك فعنيّ يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»^(١).

تقريب الإستدلال بهذه الطائفة على المدّعى هو أنّ مقتضى ظاهرها هو كون حجّة الخبر الواحد أمراً مسلماً مفروغاً عنه عند الأئمة عليهم السلام وعند أصحابهم، والغرض في الأسئلة والأجوبة إنّما يكون لأجل التطبيق والتّعيين، لاتّأسيس كبرى حجّة خبر الثقة.

و منها: الروايات الآمرة بالرجوع إلى الثّقات بوجه كلّ، كرواية أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: «ورد على القاسم بن العلا و ذكر توقيعاً شريعاً يقول فيه: فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التّشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا، قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّاً ونحملهم إتياء إليهم»^(٢).

و منها: الروايات الآمرة بحفظ الروايات واستماعها وضبطها، كرواية معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل راوية لحديثكم يبتّ ذلك في الناس ويسدّه في قلوبهم و قلوب شيعتكم، و لعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية، أيّها أفضل؟ قال: الرواية لحديثنا يشدّبه [يسدّه في] قلوب شيعتنا، أفضل من ألف عابد»^(٣).

(١) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، ص ٩٩ و ١٠٠.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠، ص ١٠٨ و ١٠٩.

(٣) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، ص ٥٢ و ٥٣.

و يلحق بهذه الطائفة ما ورد في الأمر إلى روايات بني فضال و كتبهم، كرواية الحسين بن روح، عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام : «أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: خذوا بما رووا، و ذروا ما رأوا»^(١).

تقريب الإستدلال بهاتين الطائفتين على المدعى واضح.

هذا، و لكن أورد على الإستدلال بهذه الطوائف الأربعة بكونها أخباراً آحاداً، فلا يمكن إثبات حجّة الخبر الواحد بمثل ذلك؛ إذ المفروض عدم ثبوت حجّة تلك الأخبار، و قد أجيب عنه بتواترها الإجمالي، و العلم بصدور بعضها إجمالاً.

توضيح ذلك: أن التواتر على ثلاثة أقسام :

الأوّل: التواتر اللفظي و هو اتفاق جماعة - امتنع اتفاقهم على الكذب بحسب العادة - على نقل خبر بلفظه، كحديث «إنما الأعمال بالنيات» و حديث «من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه» و حديث «إني تارك فيكم الثقلين...» و غير ذلك.

الثاني: التواتر المعنوي، و هو الاتفاق على نقل مضمون واحد و معنى فارد مع الاختلاف في الألفاظ الدالة عليه بالمطابقة أو بالتضمن أو بالاختلاف، كأخبار حالات أمير المؤمنين عليه السلام في الحروب الدالة على شجاعته.

الثالث: التواتر الإجمالي، و هو ورود جملة كثيرة من الروايات التي يعلم بصدور بعضها إجمالاً مع عدم اشتغالها على مضمون واحد، و هذا كالأخبار المتقدمة التي وردت في تلك الطوائف الأربعة.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

فالإيراد على الإستدلال بهذه الطوائف الأربعة، بأن رواياتها أخباراً آحاداً مندفع، بكونها من التواتر الإجمالي، بحيث يعلم بصدور بعضها من المعصومين عليهم السلام إجمالاً.

نعم، مقتضى هذا التواتر، هو الإقتصار في الحجية على القدر المتيقن من تلك الأخبار الدالة على حجية الخبر الواحد و هو الأخص مضموناً، كالواجد لجميع الخصوصيات المذكورة فيها من كون الراوي عادلاً و موثقاً، و لازم ذلك هو الحكم بحجية خصوص الخبر الصحيح الأعلائي الجامع للوثاقة و العدالة، لامطلق الخبر.

هذا، ولكن ذكر المحقق النائيني رحمته الله بأن القدر المتيقن الذي هو أخص مضموناً، ليس إلّا مادّ على حجية خبر الثقة، فتثبت في فرض التواتر الإجمالي حجية خبر الموثوق به. ^(١)

مركز تحقيق كميته نور محمد رسدي

ولقد أجاد بعض الأعظم رحمته الله في الجواب عنه رحمته الله حيث قال ^(٢)، ما حاصله: إنّ بعض تلك الأخبار دالّ على اعتبار عدالة الراوي، نظير قوله عليه السلام: «خذ بأعدلهما» و بعضها دالّ على اعتبار وثاقته كقوله عليه السلام: «نعم» بعد سؤال السائل، «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، نأخذ معالم ديننا عنه؟»، و بعضها دالّ على اعتبار كون الراوي إمامياً - أيضاً - كقوله عليه السلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» فإنّ إضافة كلمة: «الثقات» إلى ضمير المتكلم و إسنادها إليهم عليهم السلام ظاهرة في أنّ المراد منها كون الراوي من أهل الولاية لهم عليهم السلام و حيث إنّ المقصود من الثقة هنا هو المعنى اللغوي

(١) راجع، أجود التقريرات: ج ٢، ص ١١٣ و ١١٤.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٩٤.

لا الإصطلاحي الدارج بين المحدثين و هو الإمامي العادل، تقع النسبة بين العدالة والوثاقة بنحو العموم من وجه، فربّ راوٍ عادلٍ لا يكون ثقةً لكونه كثير السهو والخطأ، و ربّ راوٍ ثقةٍ حافظ متحرّزٍ عن الكذب، لا يكون عادلاً، و ربّ راوٍ يجتمع الصّفتان فيه، فالمتيقّن من تلك الأخبار هو مورد الإجماع. و عليه، فعند التّواتر الإجمالي لا يستفاد منها إلا حجّية الخبر الصّحيح الأعلائي و هو ما يكون راويه موثقاً و عادلاً.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمته الله (١) قد اختار مسلكاً آخر في المقام و هو لا يخلو من جودة و متانة، حاصله: أنّه رحمته الله بعد اعترافه بأنّ المتيقّن من تلك الأخبار هو حجّية الخبر الصّحيح الأعلائي، ذهب إلى أنّ المستفاد منها حجّية خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً، بدعوى: أنّ في جملتها خبراً صحيحاً يدلّ على حجّية الخبر الموثّق، كرواية الحسن بن علي بن يقطين، عن الرّضا عليه السلام قال: «قلت: لأكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرّحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم» (٢)، حيث يعلم من هذه الرواية و نظائرها، حجّية خبر الثقة و لو لم يكن عادلاً ذاملكة العدالة.

هذا كلّه في الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالسّنة.

أمّا الإجماع، فهو يقرّر بوجوه، لاجابة بنا إلى نقل جميعها، بل نكتفي بالعمدة منها وهي وجهان :

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٩٧.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات

القاضي، الحديث ٣٣، ص ١٠٧.

الأول: الإجماع القولي من الأصحاب و اتفاقهم - عدا السيد المرتضى رحمته وأتباعه - على حجّة الخبر الواحد.

و فيه: أولاً: أنّ هذا الإجماع منقول بخبر واحد، فكيف يمكن أن يستدلّ به على حجّيته.

و ثانياً: لو سلّم نقله من طريق التواتر، فلا يعتمد عليه، لاستناد المجمعين إلى الأدلة النقلية من الكتاب و السنة، و لأقلّ من احتمال استنادهم إلى تلك الأدلة، فيكون الإجماع حينئذٍ مدرَكياً أو محتمل المدرَكِية.

الوجه الثاني: الإجماع العمليّ من المشرّعة و سيرتهم من زمن المعصومين عليهم السلام و الصحابة و التابعين إلى زماننا هذا، على الإعتماد بخبر الثقة.

و فيه: أنّ ثبوت هدم السيرة و إن كان أمراً مسلماً غير قابل للإنكار؛ إذ من المقطوع به، عدم أخذ جميع المكلفين للأحكام من شخص النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام ولاسيما النساء و أهل البوادي و البلدان، بل كان كثير منهم يرجع إلى الأمناء و الثقات في الإخبار و إيصال الأحكام، لكنّه لم يكن ذلك، لكونهم مشرّعين حتّى يستكشف منه كون الخبر الواحد حجّة تعبدّاً، بل كان ذلك لأجل أنّهم عقلاء.

و عليه: فلم يبق في البين دليل على حجّية خبر الثقة إلا سيرة العقلاء بما هم عقلاء، بحيث استقرّ بناءهم و سيرتهم في جميع الأعصار و الأمصار على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، و لم يردع عنه الشرع و لم ينه عنها، بل نهى وردع عن العمل بالقياس.

و بالجملة: الحياة البشرية الإجتماعيّة تدور مدار حجّية الخبر الواحد بلاريب

و شبهة، و لا يكون التشكيك و الدغدغة في هذه المسألة إلا مجرد مكابره و سفسطة.
و توهم أن الآيات الناهية رادعة عن العمل بالظن عن تلك السيرة المستمرة؛
لكون الخبر الواحد من الظنون، مندفع؛ أولاً: بأن تلك الآيات ناظرة إلى الأصول
الإعتقاديّة، فيكون المراد من الظن هناك هو الوهم و الخرافة قبال الحجج و البراهين
العقليّة القاطعة؛ ولذا ترى، أن الصحابة كانوا يعملون بأخبار الآحاد من الثقات حتّى
بعد نزول الآيات الناهية بلاتوقّف و عطلة، و بلاسؤال عن صاحب الشريعة بأنّه
هل يجوز لنا العمل بتلك الأخبار مع نزول هذه الآيات أو تكون الآيات رادعة عن
العمل بها؟

و ثانياً: بما عرفت مراراً من أن خبر الثقة يكون علماً عادياً يعامل معه معاملة
العلم الحقيقي عند العقلاء؛ ولذا لا يصل الدور إلى أنّه هل يعتبر إفادته ظناً فعليّاً،
أو يكفي الظن النوعي، أولا هذا ولاذاك؟ بل المعتبر عدم وجود الظن على الخلاف.
و عليه: فعمل الأصحاب بخبر الثقة و سيرتهم على الإعتاده، إنّما هو لأجل
كونه بمنزلة العلم عندهم، لأنّهم عملوا به مع إفادته للظن، و لعلّه لما ذكرنا - أيضاً -
كانوا يعملون بالظواهر المفيد لغير العلم، مع أنّهم يقرءون الآيات الناهية عن العمل
بغير العلم، فلم يكن ذلك إلا لكون الظواهر - كخبر الثقة - علوماً عادية عرفيّة
خارجة عن تلك الآيات تخصّصاً و بوجه الحكومة، فتأمل حتّى يتبيّن لك الحقيقة.

هذا لو قلنا: بدلالة الآيات الناهية على حرمة العمل بغير العلم مولويّاً، فتكون
السيرة الدالة على حجّيّة خبر الثقة حاكمة عليها؛ إذ العمل به لا يكون حينئذٍ عملاً
بغير علم بعد كونه علماً عند العرف و العقلاء. و أمّا لو قلنا: بكون الآيات الناهية

إرشادية إلى ما يحكم به العقل من دفع المضرة و العقوبة الأخروية المحتملة، كانت السيرة الدالة على حجته خبر الثقة، واردة على الآيات البتة؛ إذ لا احتمال للمضرة و العقوبة الأخروية مع العمل بالحجة المنجزة عند الإصابة و المَعْدرة عند الخطأ و المخالفة.

و من الواضح: أن الورود في المقام يكون نظير ورود الأمارات و الطرق المعتمدة على الأصول العملية العقلية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فعلى هذا التقريب لاتدل الآيات، على الحرمة المولوية بالنسبة إلى العمل بغير العلم حتى تكون رادعة عن بناء العقلاء و السيرة على الحجية.

فتحصل: أن خبر الواحد الثقة يكون حجة، لمكان بناء العقلاء و قيام السيرة العقلية المستمرة غير المردوعة، على العمل به. وهذا هو الحق القراح الذي لا ينبغي أن يشكك فيه بوجه، كما أن الحق حجة الخبر الموثوق صدوره و لو لم يكن الراوي من الثقات.

﴿ تنبيهان ﴾

الأول: قد اشتهر بين المتأخرين، أن عمل المشهور بخبر الواحد الثقة و استنادهم إليه و إفتاءهم بمضمونه، يوجب جبر ضعف هذا الخبر، و قد صرحوا بأنه «كلما ازداد ضعفاً من حيث السند، ازداد وجاهة و اعتباراً بتلك الشهرة» و أن الشهرة الكذائية إذا كانت من القدماء المتحفظين المقاربين لعصر المعصومين عليه السلام أوجب العلم أو الوثوق بصدور ذلك الخبر عنهم عليهم السلام.

وكذلك اشتهر بينهم - أيضاً - أن إعراض المشهور من الخبر، يوجب وهنه و كسره، فيسقط عن الحجّية، وقد صرّحوا بأنّه «كلّما ازداد الخبر صحّة من جهة السند، ازداد وهناً و ضعفاً بإعراض المشهور و مخالفة الشّهرة».

هذا، و لكن خالف بعض الأعاضم رحمهم الله ^(١) في المسألة و ذهب إلى أنّ عمل المشهور ليس جابراً لضعف الخبر، و لا إعراضهم كاسراً لقوّته؛ فقال في وجه عدم جابريّة العمل: أنّ الشّهرة العمليّة ليست بحجّة، فلا شأن لها حتّى تكون جابرة، مضافاً إلى أنّه لا سبيل إلى إحراز استناد المشهور إلى الرّواية الضّعيفة، فهو رحمهم الله في هذا الوجه أنكر الصّغرى و الكبرى معاً.

و قال رحمهم الله في وجه عدم كاسريّة الإعراض: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الخبر الصّحيح أو الموثّق بمجرد إعراض المشهور بعد كون الخبر مورداً لقيام السّيرة و مشمولاً لإطلاق الأدلّة اللفظيّة.

و الإنصاف: أنّ ما قال به المشهور في المسألة: من جبر السند بالعمل و وهنه بالإعراض هو الحقّ؛ و ذلك لما أشرنا آنفاً، من أنّ الشّهرة إذا كانت من القدماء - كما هو المفروض - و هم في كمال الدّيانة و الإحتياط، يحدث لنا العلم أو الوثوق بصدور الخبر الضّعيف الذي عملوا به، و يبعد جداً أن يقال: إنهم تمسّكوا في الفتوى بدليلٍ ضعيفٍ، كما أنّ القدماء إذا لم يعملوا بخبر، يوجب ذلك ضعف هذا الخبر و عدم كونه حجّة؛ إذ لعلّهم اعتمدوا على قرينة دالّة على قدح السند عندهم و هي لم تصل إلينا. ثمّ إنّ المحقّق النّائبي رحمهم الله ذكر في وجه جابريّة عمل المشهور: أنّ الخبر المنجبر

حجة بمقتضى منطوق آية النبأ الدال على حجّة خبر الفاسق مع التّبين؛ إذ عمل المشهور من التّبين^(١).

و فيه: أنّ التّبين هو استكشاف صدق الخبر، إمّا بالوجدان أو بالتّبعد، وعمل المشهور ليس واحداً منها، كما هو واضح.

التّنبية الثّاني: أنّ السّيرة العمليّة غير المردوعة، كما تثبت حجّة الخبر الواحد في الأحكام، كذلك تثبت حجّيته في الموضوعات - أيضاً - بـلا تفاوت بينهما، بل الحجّية هنا أولى لما في الأحكام من كثرة الإهتمام، بخلاف الموضوعات؛ ولذا قال صاحب الجواهر^(٢): «بل ثبوت الأحكام به أكبر شاهد على ذلك»^(٣).

و يدلّ على حجّة الخبر في الموضوعات - أيضاً - الأخبار الواردة في موارد خاصّة:

منها: ماورد في مسألة عزل الوكيل، كرواية هشام بن سالم، عن أبي عبدالله^(٤): «... إنّ الوكيل إذا وكلّ ثمّ قام عن المجلس، فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتة حتّى يبلغه العزل عن الوكالة بثقةٍ يبلغه أو يشافه «يشافهه خ ل» بالعزل عن الوكالة»^(٥).

وقد صرّح صاحب الوسائل^(٦) بدلالة هذه الرواية على حجّة الخبر في الموضوعات حيث قال: «فيه دلالة على العمل بخبر الثقة، وعلى أنّه يفيد العلم،

(١) راجع، أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٠٩ و ١١٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٧٢.

(٣) وسائل الشّيعّة: ج ١٣، كتاب التّجارة و الوصيّة، الباب ٢ من أبواب الوكالة، الحديث ١،

كالمشافهة، و تقديمه عليها كأنه لبيان هذا المعنى و الإهتمام»^(١).

و منها: ماورد في ثبوت الوصية بخبر مسلم صادق، كرواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل كانت له عندي دنانير و كان مريضاً، فقال لي: إن حدث بي حدث، فأعط فلاناً عشرين ديناراً، و أعط أخي بقيّة الدنانير، فمات و لم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنه أمرني أن أقول لك، أنظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي، فتصدّق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين و لم يعلم أخوه أن عندي شيئاً، فقال: أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير»^(٢).

و منها: ماورد في الإعتدال على أذان الثقة العارف بالأوقات، كرواية عبد الله بن عليّ، عن بلال في حديث، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: المؤدّون أمناء المؤمنين على صلاتهم و صومهم...»^(٣)

و القول بأن الإعتدال على أذان العارف، يمكن أن يكون من باب جواز التّعويل في دخول الوقت على الظنّ المطلق و هو من أسباب الظنّ، فلا يدلّ على جواز الإعتدال عليه في موارد يعتبر العلم أو ما يكون بمنزلته، غير وجيه.

هذا تمام الكلام في المسألة السابعة في الأمارات.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة و الوصية، الباب ٢ من أبواب الوكالة، الحديث ١، ص ٢٨٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب التجارة و الوصية، الباب ٩٧ من أبواب الوصايا، الحديث ١، ص ٤٨٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ٧، ص ٦١٩.

المسألة الثامنة : الأصول العمليّة

مباحث الشكّ

أقسام المباحث الأصوليّة

المقام الأوّل : أصالة البراءة

- ❖ الإستدلال بالكتاب
- ❖ الإستدلال بالسنة
- ❖ الإستدلال بالإجماع
- ❖ الإستدلال بالعقل
- ❖ إستدلال الأخباريّ بالكتاب
- ❖ إستدلال الأخباريّ بالسنة
- ❖ إستدلال الأخباريّ بالعقل
- ❖ تقديم الأصل الموضوعيّ على البراءة
- ❖ أصالة عدم التذكية
- ❖ وجوب الفحص
- ❖ الشرطان الآخران للبراءة
- ❖ جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة والمحكيّة
- ❖ حسن الإحتياط
- ❖ أخبار من بلغ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ المسألة الثامنة : الأصول العملية ﴾

﴿ مباحث الشك ﴾

﴿ أقسام المباحث الأصولية ﴾

قبل الورود في هذه المسألة ينبغي تمهيد مقدمة وهي أن المباحث الأصولية على أقسام :

الأول : ما يوصل المكلف إلى الحكم الشرعي الواقعي على وجه القطع، نظير مسألة الملازمات و الإستلزمات العقلية من استلزام وجوب ذي المقدمة لوجوب المقدمة، و استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده، و نظير مسألة إمكان اجتماع الوجوب و الحرمة و امتناعه.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

و هذا القسم من المباحث الأصولية يسمى بالبحث عن المداليل، أو الإستلزمات العقلية، أو العقليات غير المستقلة، أو مباحث لوازم الأحكام بما هي، لا بما هي من مداليل الألفاظ، فلا ربط لها بمباحث الألفاظ و إن ذكروها فيها، كصاحب المعالم رحمته الله (١) و أتباعه حيث استدلوا على عدم وجوب المقدمة بعدم دلالة الأمر بذي المقدمة عليه بإحدى الدلالات الثلاثة.

القسم الثاني : ما يوصل المكلف إلى الحكم الشرعي الواقعي لا بالقطع، بل بالتعبد و العلم العادي - على ما قررنا في المباحث الماضية - و هذا القسم على نوعين : أحدهما : أن يكون من قبيل المباحث الصغرى، نظير مباحث الألفاظ، حيث إن

البحث فيها إنما هو عن صغرى ظهور الألفاظ من أن الظهور، هل هو موجود، أم لا؟ وعلى فرض وجوده، ففي أي شيء هو موجود؟ كمباحث المشتق، والأمر والنهي و العام والخاص، والمطلق والمقيد و مباحث المفاهيم؛ وهذا بخلاف البحث عن كبرى حجّة الظهور، فإنّها عقلائيّة مسلّمة، لا يبحث عنه في الأصول.

ثانيهما: أن يكون من قبيل المباحث الكبرى، نظير مباحث حجّة الخبر الواحد، والإجماع المنقول، والشهرة، والظنّ الإنسدادى على الكشف.

القسم الثالث: ما لا يوصل المكلف إلى الحكم الشرعيّ الواقعيّ مطلقاً، لا بالقطع ولا بالتعبد أو العلم العادي، بل يوصله إلى الحكم الظاهريّ، بأن يكون متكفلاً لبيان الحكم الشرعيّ الظاهريّ على تقدير الشكّ في الحكم الواقعيّ، بحيث يتأخّر الحكم الظاهريّ عن الواقعيّ بمرتين، نظير مباحث الأصول العمليّة الشرعيّة، من البراءة أو الإحتياط أو التّخيير شرعاً.

القسم الرابع: ما لا يوصل المكلف إلى الحكم الظاهريّ - أيضاً - بل يكون متكفلاً لبيان الوظيفة العمليّة الفعليّة عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدّم، من الوصول إلى الحكم الواقعيّ بالقطع أو التعبد، ومن الوصول إلى الحكم الظاهريّ، نظير مباحث الأصول العمليّة العقلية من البراءة أو الإحتياط أو التّخيير عقلاً.

إذا عرفت تلك المقدّمة، فاعلم، أن مباحث القطع والظنّ تكون من قبيل القسمين الأولين، وقد مرّ الكلام فيها مفصلاً؛ وأنّ مباحث الشكّ تكون من قبيل القسمين الأخيرين، والكلام يقع فيها فعلاً، فنقول :

إنّ الأصول العمليّة التي تكون هي المرجع عند الشكّ منحصرة في أربعة،

وهي البراءة، و التّخيير و الإحتياط الذي يسمّى بقاعدة الإحتياط و قاعدة الإشتغال، و الإستصحاب.

و لا يخفى: أنّ الحصر باعتبار نفس الأصول، يكون إستقرائياً لاعقليّاً؛ و ذلك لإمكان جعل أصلٍ آخر في بعض صور الشكّ، لكن لم يوجد إلى الآن بعد الإستقراء التّام.

و أمّا باعتبار موارد الأصول يكون عقليّاً؛ إذ الشكّ، إمّا يلاحظ فيه الحالة السابقة، فهو مجرئ للإستصحاب بلافرق بين أن يكون الشكّ في موضوع من الموضوعات، كالعدالة أو الإجتهد، و بين أن يكون في التّكليف أو المكلّف به، سواء أمكن فيه الإحتياط أو لا يمكن؛ و إمّا يلاحظ فيه الحالة السابقة، سواء كانت و لم تعتبر كما في الشكّ في المقتضي - بناءً على بعض المباني - أو لم تكن رأساً فهو مجرئ للبراءة إن كان الشكّ في أصل الحكم، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، و مجرئ لقاعدة الإحتياط و الإشتغال إن كان الشكّ في المكلّف به، هذا إذا أمكن الإحتياط، و إلّا فهو مجرئ للتّخيير، كموارد دوران الأمر بين المحذورين.

ثمّ إنّ عدم ذكر أصالة الطّهارة الجارية فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكميّة - كالعصير العنبي بعد الغليان، و كعرق الجنب من الحرام و نحوهما - مع كونها - أيضاً - ممّا ينتهي المجتهد إليها فيما لاحجة له على الطّهارة و التّجاسة، ليس لأجل أنّ أصالة الطّهارة خارجة عن علم الأصول، بل إنّما هو لأجل كونها من الأصول المسلّمة الثّابتة بلاخلاف، كيف، و أنّ هذه القاعدة تكون نظير قاعدة القاعدة الحلّ الجارية عند الشكّ في الحرمة، ألّتي تكون داخلة في علم الأصول بلاشبهة.

غاية الأمر: يفارق بين مفاد تلك القاعدتين؛ إذ مفاد قاعدة الحلّ هو الحكم التكليفي، ومفاد قاعدة الطهارة هو الحكم الوضعي، وهذا المقدار من الفرق لا يوجب دخول إحداهما في الأصول، و خروج الأخرى عنه البتّة.

و بالجملة: ليس وجه عدم التعرّض لأصالة الطهارة في الأصول هو كونها خارجة عنه، بل الوجه هو كون البحث عنها ليس بهممّ، نظراً إلى أنّها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى تقضي وإبرام، بخلاف الأصول الأربعة المتقدمة.

و قد ذكر المحقّق الخراساني رحمته الله ^(١) لعدم تعرّض قاعدة الطهارة في الأصول، مضافاً إلى الوجه المتقدّم، وجهاً آخر وهو عدم اطّرادها في جميع أبواب الفقه، بل تختصّ بباب الطهارة فقط، بخلاف الأصول الأربعة، فإنّها جارية في كلّ الأبواب. و لكنّه ضعيف؛ لما مضى وقرّر سابقاً، من أنّ الضابط في كون المسألة أصوليّة، ليس إلّا وقوع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، ولا يعتبر فيه أزيد من ذلك، كالإطّراد والجريان في جميع الأبواب، وإلاّ لخرج بعض المباحث الأصوليّة عن علم الأصول، كمبحث دلالة النّهي على الفساد في العبادة ونحوه، لعدم جريانه في غير العبادة، كما لا يخفى.

و يلحق في هذا الضّعف، ما تخيّل من أنّ وجه عدم التعرّض ليس إلّا أنّ الطهارة والنّجاسة تكونان من الأمور الواقعيّة الخارجيّة، لا من الأحكام الشرعيّة، فالشّبهة فيها دائماً تكون شبهة مصداقيّة موضوعيّة، وأنّ تعلم، أنّ الشّبهات المصداقيّة خارجة عن المسائل الأصوليّة التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الكلّيّة الإلهيّة.

وجه الإلحاق هو أن هذا الكلام إنما يتم لو أريد من الطهارة والنجاسة أنها حكمان ناشتان من المصلحة والمفسدة، وليستا من المجعولات الجزافية، فالشك فيها عليهما يرجع إلى الشك في ذلك المنشأ الذي هو من الأمور الواقعية.

نعم، لا يوجب ذلك، كون الشك فيها دائماً من الشبهة المصداقية، وإلا لزم كون الشك في جميع الأحكام كذلك، لأجل أنها ناشئة عن الملاكات في نفسها أو متعلقاتها. وأما لو أريد من الطهارة والنجاسة أنها ليستا من الأحكام، بل تكونان من قبيل الخواص والآثار الطبيعية التي لا يعرفها إلا الشارع، كخواص الأشياء والأمور والأدوية التي لا يعرفها إلا الطبيب، فلا يتم ذلك الكلام؛ إذ مقتضى ظاهر الأدلة هو كونها من الأحكام المجعولة، لا من الخواص والآثار، كما هو واضح.

وإن شئت، فقل: إن الأدلة التي وردت في اعتبار قاعدة الطهارة، ظاهرة في أن الشارع حكم بهما وجعلهما كسائر المجعولات الشرعية، لأنه أخبر بهما من باب إخبار أهل الخبرة والمعرفة.

على أنه لو سلم كونها من الخواص والآثار، فلانسلم كون الشبهة مصداقية، بل الشبهة حينئذ تكون حكمية، حيث إن المرجع عند الشك في طهارة شيء ونجاسته كالعصير المغلي و عرق الجنب من الحرام، و عرق الإبل الجلالة، هو الشرع، لا العرف، كما في الشبهة المصداقية، وهذا هو المائز بين الشبهتين.

فتحصّل: أن قاعدة الطهارة، كقاعدة الحل، تكون من المسائل الأصولية، إلا أنها لم يبحث عنها في الأصول، لكونها من الأمور الثابتة المسلمة التي لا خلاف فيها ألبتة.

﴿المقام الأول: أصالة البراءة﴾

ثم إن الكلام في كل واحد من الأصول الأربعة من البراءة والتخيير والإشغال والإستصحاب يتم في مقامات أربعة :

المقام الأول: في أصالة البراءة وهي التي موردها هو الشك في التكليف فنقول: إن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) جعل الشك في التكليف الذي هو مجرى البراءة ثمانية أقسام؛ لأجل أن الشبهة إما تحريرية، أو وجوبية، و على على كلا التقديرين: إما يكون الشك ناشئاً من فقدان النص؛ أو إجماله؛ أو تعارض النصين؛ أو أمور خارجية كالجهل والعمى والظلمة ونحوها من الشبهات الموضوعية، وقد بحث رحمته الله عن كل واحد من تلك الأقسام على حدة، وذلك لاختصاص بعض أدلة الأربعة بالشبهة التحريرية فقط، نظير قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، و لاختصاص النزاع الذي وقع بين الأصولي القائل بالبراءة، و بين الأخباري القائل بالإحتياط، بهذه الشبهة، بخلاف الشبهة الوجوبية، فإن الأخباري - أيضاً - قائل فيها بالبراءة كالأصولي، إلا المحدث الأمين الإسترآبادي فقال: بالإحتياط فيها - أيضاً - هذا ما صنعه الشيخ رحمته الله.

وأما المحقق الخراساني رحمته الله ^(٢) فقد بحث عن مطلق الشك في التكليف بلا أفراد بحث لكل واحد من الأقسام، بل جعل جميع تلك الأقسام مجرى للبراءة عدا فرض

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٧ و ١٨.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ١٦٧.

تعارض النصين، حيث إنه عليه السلام أدرجه في مبحث التعادل والترجيح، بدعوى: أن البحث عنه لا يرجع إلى البراءة، بل المتعين فيه هو الرجوع إلى المرجح لو كان، وإلا فالتخير، وبعبارة أخرى: البراءة هو المرجع عند فقد الدليل، و من المعلوم، أن أحد النصين هو الدليل تعييناً مع وجود المرجح، و تخيراً مع عدمه، و معه لا يصل الدور إلى البراءة.

و لا يخفى عليك: أن ما صنعه المحقق الخراساني عليه السلام قبال الشيخ الأنصاري عليه السلام هو الصحيح؛ و ذلك، لأن ملاك جريان البراءة في جميع الصور هو عدم قيام الحجة على التكليف و عدم وصوله إلى المكلف، مع أن جل أدلة البراءة من اللفظية و اللبئية، و من الثقيلة و العقلية جارية في جميع الأقسام. و عليه، فلا ينبغي تكثير الأقسام و إفراد كل قسم بالبحث.

نعم، يرد على المحقق الخراساني عليه السلام بأن إخراج تعارض النصين مطلقاً عن بحث البراءة، لا دليل عليه، لما سيجيء من أن الأصل في التعارض هو التساقط، و المرجع حينئذ هو العامّ فوق إن كان، و إلا فالأصل العملي.

و واضح: أن التعارض لا ينحصر في النصين و الخبرين، بل يقع بين ظاهري الكتاب فيرجع بعد التساقط إلى الأصل العملي قطعاً، كما أنه يرجع إلى هذا الأصل في فرض التعارض بين الخبرين العامين من وجه، لو كان العموم فيهما من ناحية الإطلاق لا الوضع؛ و ذلك لسقوط كلا الإطلاقين حينئذ، و هكذا بعض صور التعارض الأخر على ما سيجيء في مبحث التعادل و الترجيح.

وليعلم، أن قبح العقاب بلا بيان و عدم استحقاق المؤاخذة بلا حجة و برهان

أمر عقليّ و نقليّ مسلّم عند جميع الأعلام من الأصوليين و الأخباريين، فلانزاع في هذه الكبرى المسلمة عند العقل و النقل، إنّما النزاع بينهما في الصغرى و في قيام الحجّة و عدمه و تماميّة البيان و عدمها من ناحية المولى، فالأخباريون قالوا: بقيام الحجّة و تماميّة البيان بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة لوجود الأمرين: أحدهما: العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف و هو يقتضي وجوب الإحتياط لمنجزيّته كالعلم التفصيليّ؛ ثانيهما: روايات وجوب الإحتياط في المشتبهات و وجوب التوقّف عند الشّبهات، و سيأتي التّعرض لهذين الأمرين عند استدلال الأخباريين.

و لكن الأصوليّين أنكروا قيام الحجّة و تماميّة البيان بالنسبة إلى الأحكام و قالوا: بالبراءة، فينبغي أن يبحث في البراءة، عن صغرى المسألة و هي هل الحجّة قائمة على الأحكام، أم لا؟ و هل العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف الذي إدّعاه الأخباري باقي حتّى يجب الإحتياط أو منحلّ؟ و هل الروايات تدلّ على وجوب الإحتياط في الشّبهات البدويّة بعد الفحص و اليأس، أم لاتدلّ، بل تكون ناظرة إلى قبل الفحص أو إلى الشّبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ أو إلى غير ذلك؟ و أمّا كبرى المسألة و هي عدم استحقاق العقاب عند عدم تماميّة البيان، فلا تحتاج إلى البحث لما أشرنا آنفاً من أنّها أمر مسلّم عند العقل و النقل، إلّا أنّ الشّيخ الأنصاري رحمه الله قد بحث عنها لبعض الأغراض و الفائدة، و لأجل ذلك نبحث عنها - أيضاً - فنقول :

قد استدللّ الأصوليون على البراءة عند الشكّ في التّكليف بالأدلة الأربعة:

من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

﴿ الإستدلال بالكتاب ﴾

أمّا الكتاب، فهو قوله تعالى: ﴿و ما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً﴾^(١)،
و قوله عزّ و جلّ: ﴿و ما كان ربّك مهلك القرى حتّى يبعث في أمّها رسولاً يتلوا
عليهم آياتنا و ما كنّا مهلكي القرى إلّا و أهلها ظالمون﴾^(٢) و قوله تعالى: ﴿و ما
أهلكنا من قرية إلّا لها منذرون﴾^(٣).

تقريب الإستدلال: أنّ بعث الرّسول كناية عن بيان الأحكام و إتمام الحجّة
على الأنام، فتدلّ الآيات المتقدّمة حيثنّذ على نفي العذاب و العقوبة بمخالفة التّكليف
الذي لم يقم عليه الحجّة و لم يتمّ فيه البيان، و هذا معنى البراءة.

و قد أورد على هذا الإستدلال بوجهين :

الأوّل: أنّ المراد من الآيات هو الإخبار عن عدم وقوع العقوبة على الأمم
السّابقة إلّا بعد تامة البيان و إتمام الحجّة عليهم، كما يشهد له إستعمال لفظ الماضي
فيها، فإذا دلّالة لها على نفي العقوبة الأخرويّة عند عدم قيام الحجّة كي تكون دليلاً
على البراءة.

و فيه: أوّلاً: أنّ نفي العقوبة الأخرويّة يستفاد من الآيات، بالأولويّة القطعيّة،
لأجل أهونيّة العقوبة الدّنيويّة التي ليس لها دوام و بقاء.

(١) سورة الإسراء (١٧)، الآية ١٥.

(٢) سورة القصص (٢٨)، الآية ٥٩.

(٣) سورة الشعراء (٢٦)، الآية ٢٠٨.

و ثانياً: أنَّ جملة: «ما كنّا» أو «ما كان» ونحوهما، إمّا تستعمل لنفي الصّلوح و الشّأنية، أو لنفي الإمكان وإثبات الإستحالة، فتكون منسلخة عن الزّمان بالنسبة إلى الله تعالى، نظير قوله عزّ وجلّ: ﴿و ما كان الله ليضلّ قومهم بعد إذ هداهم﴾ وقوله تعالى: ﴿و ما كان الله معذبهم و أنت فيهم﴾، و نتيجة ذلك، أنَّ المقصود من الآيات هو أنَّ التّعذيب قبل وصول التّكليف و قبل قيام الحجّة عليه، لا يليق بشأنه تعالى بلافرق بين أن تكون العقوبة دنيويّة أو أخرويّة، و بلافرق بين الأمم و الأدوار و الأزمنة، بل هذه هي سنّة الله الدّائمة.

الوجه الثّاني: أنَّ الآية تدلّ على نفي فعلية العقوبة، و هذا لا يستلزم نفي استحقاقها بالمرّة، كما هو محلّ الكلام مع الأخباري. و فيه: أنَّ نفي الصّلوح و الشّأنية للتّعذيب بالدّلالة المطابقة، يدلّ على عدم الإستحقاق للعقوبة بالدّلالة الإلزاميّة؛ إذ من الواضح جدّاً، أنَّ مع الإستحقاق لا معنى لنفي صلوح التّعذيب و شأنيته من الله تعالى قطعاً.

و قد أجاب الشّيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) عن هذا الوجه، بأنّ الأخباريّ يعترف بالملازمة و يقول: بعدم المقتضي للإستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي نفي الفعلية في عدم الإستحقاق، و نتيجة ذلك، هو أنَّ الآية تدلّ على البراءة.

و لكن ردّه المحقّق الخراساني رحمته الله و أجاد في ذلك حيث قال، ما حاصله: أنَّ الإستدلال بالآية على البراءة، يصير حينئذٍ جدليّاً لاحقياً؛ إذ دلالتها على البراءة إنّما يتمّ على مبنى الأخباريّ الذي قال: بالملازمة، فلا ينفع بحال الأصوليّ الذي قال:

بانكارها، على أن اعتراف الأخباري بالملازمة بعيد إلى الغاية؛ إذ ربما تنتفي فعلية العقوبة في مورد المعصية القطعية، لأجل العفو أو التوبة أو الشفاعة، مع ثبوت الاستحقاق هناك بلا كلام و شبهة، وما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم ممّا علم بحكمه، و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلّا كالوعيد به فيه^(١). هذا تمام الكلام في الاستدلال على البراءة بالكتاب.

﴿ الاستدلال بالسنة ﴾

أمّا السنة، فهي روايات، أهيها صحيحة حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكره عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق (الخلوة خ ل) ما لم ينطقوا بشقة»^(٢).

تقريب الاستدلال بها على البراءة عند الشك في التكليف، هو أن الإلزام المحتمل المجهول - من الوجوب أو الحرمة - مندرج تحت عنوان «ما لا يعلمون» فيكون مرفوعاً ظاهراً وإن كان ثابتاً في الواقع، فلماؤاخذه عليه قطعاً.

توضيح ذلك: أن الموصول في قوله عليه السلام: «ما لا يعلمون» له احتمالات ثلاثة: أحدها: ما يعمّ الحكم و فعل الخارجي الصادر من المكلف؛ ثانيها: خصوص الحكم؛

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ١٦٧ و ١٦٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه،

ثالثها: خصوص الفعل الخارجي.

و لا يخفى: أنه بناءً على الإحتمال الأول يشمل الرواية الشبهات الحكمية والموضوعية و تكون من أدلة البراءة في كلتا الشبهتين، و وجهه واضح.

وكذا بناءً على الإحتمال الثاني فتشمل الرواية كلتا الشبهتين - أيضاً - وذلك، لأنّ المنشأ للجهل بالحكم، إمّا يحتمل كونه أحد أمور ثلاثة، و هي فقد النص و إجماله و تعارض النصين، فالشبهة حينئذٍ تكون حكمية، و إمّا يحتمل كونه أموراً و عللاً خارجية، كالجهل و العمى و الظلمة، فالشبهة حينئذٍ تكون موضوعية.

و بعبارة أخرى: إنّ مفاد الحديث بناءً على كون المراد من الموصول هو الحكم، ليس إلّا هو رفع الحكم المجهول، سواء كان منشأ الجهل هو فقد النص و إجماله و تعارض النصين، أو الأمور الخارجية.

و أمّا بناءً على الإحتمال الثالث (كون المراد من الموصول هو خصوص الفعل الخارجي) فتختصّ الرواية بالشبهة الموضوعية؛ إذ المراد من الفعل المجهول المرفوع هو المجهول بنفسه لا بحكمه، كأن لا يعلم أنّ أكل هذا اللحم، أكل ميتة أو أكل مذكّى، أو لا يعلم أنّ شرب هذا المائع، شرب خمر أو شرب ماء، فعلى هذا لاتشمل الرواية للشبهة الحكمية التي لا يكون الفعل فيها بعنوانه مجهولاً ألبتة.

ثمّ إنه قد يدعى، أنّ المتعين في الرواية هو هذا الإحتمال الثالث، فتكون حينئذٍ من أدلة البراءة في الشبهات الموضوعية لالحكمية. ويستشهد لهذه الدّعوى بجهات: الأولى: أنّ المراد من الموصول في غير عنوان «مالايعلمون» هو الفعل الخارجي لا الحكم؛ لأنّه الذي لا يطبقونه، أو يكرهون عليه، أو يضطّرون إليه، بخلاف

الحكم، كيف، و أن الحكم إنما هو فعل الشارع، فلا يعقل تعلّق العناوين المذكورة عليه، فوحدة السياق يقتضي أن يكون المراد من الموصول في عنوان «مالا يعلمون» - أيضاً - هو الفعل لا الحكم. وبعبارة أخرى: لا إكراه على الحكم و لا اضطرار إليه و هكذا، بل هي كلّها إنما يصحّ إسنادها إلى الأعمال و الأفعال الصادرة من المكلفين، فالفعل هو المكره عليه، و المضطرّ إليه و هكذا، لا الحكم، فلانماض إذاً من إسناد «ما لا يعلمون» - أيضاً - إلى الفعل الخارجيّ لا الحكم، حفظاً لوحدة السياق بين العناوين. و فيه: أن هنا خلطاً بين المصداق و المفهوم؛ و ذلك، لأنّه ليس للموصول في جميع العناوين المذكورة، إلّا مفهوماً واحداً مساوقاً لكلمة: «الشيء» فكان النبي ﷺ قال: رفع عن أمّتي الشيء الذي لا يعلمونه، أو لا يطبقونه، أو استكرهوا عليه، أو اضطروا إليه، و التعدّد إنما هو في مصاديق الموصول و ما ينطبق عليه خارجاً، و ليس هذا إلّا لأجل التعدّد في الصلّة و هي العناوين المذكورة، فيكون مصداقه في غير عنوان «مالا يعلمون» من سائر العناوين هو خصوص الفعل الخارجيّ، و أمّا في عنوان «مالا يعلمون» هو الأعمّ من الفعل و الحكم.

و عليه: فلا اختلاف في معنى الموصول حتّى يوجب انثلام وحدة السياق، بل الإختلاف إنما هو في المصداق الذي لا يوجب له، فما هو الموجب للأنثلام من اختلاف المعنى، غير موجود، و ما هو الموجود من اختلاف المصاديق، غير موجب له.

و بالجملة: إنّ وحدة السياق في الحديث التي تدور مدار وحدة المعنى، لا توجب وحدة المصداق، كما أنّ اختلاف المصداق لا يوجب اختلاف المعنى و انثلام وحدة السياق.

الجهة الثانية: أنه لو كان المراد من الموصول في جميع العناوين المذكورة هو الفعل الخارجي، لكان إسناد الرفع في الجميع مجازياً، لوضوح عدم تعلق الرفع الحقيقي بالفعل الخارجي، حيث لا يكون وضعه و رفعه بيد الشرع، بل هو تابع لوضع علله و رفعها، كسائر الأمور التكوينية، فالحديث إذاً، يختص بالشبهات الموضوعية؛ و أما لو كان المراد منه في خصوص عنوان «مالا يعلمون» هو الحكم، لكان إسناد الرفع بالإضافة إليه، حقيقياً؛ إذ رفع الحكم كوضعه يكون بيد الشرع، و بالإضافة إلى سائر العناوين مجازياً، و هذا في نفسه لا بدع فيه، إلا أن الرفع في الحديث قد أُسند بإسناد واحد إلى عنوان جامع واحد و هو عنوان «تسعة» حيث قال ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة» و لم يقل «رفع عن أمتي مالا يعلمون...» حتى يصير الإسناد بالإضافة إلى بعض العناوين حقيقياً، و بالإضافة إلى بعضها الآخر مجازياً، بل العناوين التسعة بعد كلمة: «تسعة» التي هو العنوان الجامع، معرفات و تفاصيل له.

و بالجملة: فالإسناد الكلامي الذي يكون معياراً للحقيقة و المجاز، واحد و إن كان بحسب اللَّب و التَّحليل متعدداً، و لازم ذلك، هو أن يكون الإسناد الواحد حقيقياً و مجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند إليه و هو «تسعة»، و هذا غير جائز. و فيه: أن ذلك إنما يتم لو كان المراد من الرفع هو الرفع التكويني؛ إذ يلزم حينئذ كون الرفع بالنسبة إلى الفعل مجازياً لاحالة، نظراً إلى أنه متحقق في الخارج، غير قابل للرفع، و هذا بخلاف ما لو كان المراد من الرفع هو الرفع التشريعي، كما هو كذلك، فلا تلزم المجازية فيه حتى فيما لو كان المرفوع هو الفعل؛ بداهة، أن معنى رفع الفعل تشريعاً هو عدم كونه مورداً للإعتبار الشرعي، كما في بعض موارد الحكومة،

نظير قوله: «لارباين الوالد و الولد» و على هذا يكون إسناد الرّفْع إلى الفعل في الحديث، كإسناده إلى الحكم حقيقتاً، فلا فرق بين أن يراد من الموصول في عنوان «مالا يعلمون» الفعل الخارجي أو الحكم الشرعي.

الجهة الثالثة: أنه لاشك في أن الصحيحة الدالة على رفع «تسعة الأشياء عن الأمة» كسائر الروايات الدالة على هذا المضمون، إنما وردت في مقام الإمتنان و التوسعة، و هذا - مضافاً إلى طبيعة كلمة: «الرّفْع» - يقتضي أن يكون المرفوع أمراً ثقیلاً، كي يكون رفعه من الأمة من باب الإرفاق و المنّة.

و لاريب: أن الثّقل على الأمة هو الفعل و العمل الخارجي الصادر من المكلفين، لا الحكم، لأنه فعل صادر من المولى ربّ العزّة و القدرة؛ و ليس فعلاً للمكلف حتّى يكون ثقیلاً و كلفة عليه.

نعم، سمي الحكم تكليفاً، لالكونه كلفة و ثقلاً على المولى، و لالكونه بنفسه من أثقال العباد و أعمالهم، بل لكونه موجباً للإبتلاء المكلف بكلفة الفعل و مشقّته، أو بكلفة التّرك و صعوبته.

و عليه: فلا بدّ أن يراد من الموصول في جميع العناوين حتّى عنوان «مالا يعلمون» هو خصوص الفعل لا الحكم، فإذا تختصّ الحديث بالشّبهات الموضوعيّة.

و فيه: أن التّكليف و الحكم و إن لم يكن بنفسه ثقیلاً على الأمة، لكنّه يكون سبباً لوقوع المكلف في الكلفة و الصّعوبة؛ و لذلك يصحّ إسناد الرّفْع إليه من باب الإسناد إلى السّبب بلاعناية و مجاز، كما يصحّ إسناده إلى الأثر - أيضاً - كذلك

بلاشبهة، فيصح أن يقال: رُفع الإلزام - و هو الوجوب أو الحرمة - أو رُفع المؤاخذه و العقوبة. و تحقيق الأمر سيجيء إن شاء الله تعالى.

الجهة الرابعة: أنَّ الرُّفْع و الوضع متقابلان متواردان على مورد واحد و متعلّق فارد، و المتعلّق في الوضع هو الفعل، لا الحكم، حيث إنّ التّكليف عبارة عن وضع الفعل و جعله على ذمّة المكلف بحسب الإعتبار و التّشريع، فتعلّق الرُّفْع - أيضاً - هو الفعل، و قضيّة ذلك، اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعيّة.

و فيه: أنَّ الوضع و الرُّفْع لكونهما تشريعيين يتعلّقان بالأحكام، لا الأفعال الخارجيّة. غاية الأمر، قد ترفع الأحكام أو توضع بلسان أنفسها، و قد ترفع و توضع بلسان موضوعاتها.

الجهة الخامسة: لا كلام و لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعيّة، فلا بدّ أن يراد من الموصول في عنوان «مالا يعلمون» كسائر العناوين، خصوص الفعل يقيناً؛ إذ لو أريد منه الحكم - أيضاً - كي يعمّ الشّبهات الحكميّة، لزم استعمال الموصول في معنيين، و هذا غير جائز قطعاً، و نتيجة ذلك، هو اختصاص الحديث بالشّبهات الموضوعيّة.

و فيه: أوّلاً: أنّ هذا - كما عرفت سابقاً - خلط بين المصداق و المعنى؛ و ذلك لأنّ الموصول لم يستعمل في الفعل، و لا في الحكم، بل استعمل في معناه المبهم، غاية الأمر، قد يصدق على الفعل، و قد يصدق على الحكم، كما لا يخفى، و قد عرفت: أنّ اختلاف المصاديق و تعدّدها، لا يوجب اختلاف المعاني و تعدّدها.

و ثانياً: أنّ الحديث يعمّ الشّبهات الموضوعيّة حتّى فيما إذا أريد بالموصول هو

الحكم فقط، من دون حاجة إلى إرادة الفعل منه - أيضاً - بتقريب: أن الحكم المجهول، إما مجهول لأحد أمور ثلاثة: من فقدان النص و إجماله و تعارض النصين، كما في الشبهات الحكمية، أو لأجل أمور خارجة: من جهل أوعى أو ظلمة، كما في الشبهات الموضوعية.

و ثالثاً: لو أغمضنا عن ذلك و قلنا: بإرادة كلتا الشبهتين من الموصول، نمنع عدم إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، على ما قرّر في محله.

فتحصّل: أن الشواهد الخمسة على خصوص إرادة الفعل الخارجي من الموصول مردودة، بل المراد منه هو الأعم من الحكم و الفعل، فلا يختص الحديث بالشبهات الموضوعية، بل يعمها و الشبهات الحكمية، و على هذا يتم الاستدلال به على البراءة عند الشك في التكليف.

نعم، ورد على الحديث إشكالات أخرى لابدّ من دفعها، و الحرّي الإكتفاء بذكر واحد منها و هو المهم؛ حاصله: أن الرفع عبارة عن إزالة الشيء الموجود الثابت الذي له اقتضاء و استعداد للبقاء، قبال الدّفع الذي هو عبارة عن منع المقتضي (بالكسر) عن التأثير في وجود المقتضي (بالفتح).

و إن شئت، فقل: الرفع عبارة عن إزالة الشيء بعد وجوده و تحقّقه، أو إزالة الشيء عن صفة الوجود بعد تحقّقه و تحصيله، و الدّفع عبارة عن منع الشيء عن تحصيله و تحقّقه، فالرفع منع عن البقاء بعد الحدوث، و الدّفع منع عن أصل الحدوث، و المفروض أنه ليس لعنوان «مالا يعلمون» و ساير العناوين حكم ثابت موجود في زمان كي يرفع و يمنع عن بقاءه للإرفاق و الإمتنان.

و فيه: أنَّ الرِّفْعَ في الحديث وإن كان بمعناه الحقيقي و هو إزالة الشيء بعد وجوده و تحقُّقه، إلَّا أنَّ المرفوع ليس هو الحكم كي يلزم ماذكر من الإشكال، بل حيث إنَّ الرِّفْعَ أُسند إلى كلمة: «تسعة» مضافة إلى كلمة: «أشياء» كان المرفوع هو كلمة: «تسعة أشياء» الَّتِي تفسَّر بالعناوين المذكورة من الخطأ و السَّهو و ما لا يعلمون و...، و أنت ترى، أنَّ هذه الخصال التسع أمور متحقَّقه موجودة في الأمة كثيراً.

و عليه: فيصحَّ إسناد الرِّفْعَ إليها حقيقةً من دون استعماله بدل الدِّفع، كما أفاده المحقِّق النَّائِنِي رحمته الله (١) في مقام الجواب عن الإشكال المذكور، و من دون حاجة إلى الإدِّعاء و المسامحة، كما أفاده الإمام الرَّاحِل رحمته الله (٢)؛ وذلك، لأنَّ الرِّفْعَ هنا - كما عرفت سابقاً - تشريعيٌّ، بمعنى: عدم كون هذه الأمور مصبِّاً للإعتبار الشرعيَّ حقيقةً، و عدم ترتيب الشارع عليها الأثر واقعاً، فعلى هذا لا مجال للمسامحة و الإدِّعاء، و إنَّما يتأتَّى ذلك لو كان المراد من الرِّفْعَ هو الرِّفْعَ التَّكويني، كما هو واضح.

و بالجملة: الرِّفْعَ معناه الإزالة دائماً، غاية الأمر، قد تكون الإزالة تكوينيَّة و قد تكون تشريعيَّة، نظير الإرادة فإنَّ معناها واحد، و الاختلاف إنَّما هو من جهة كونها تكوينيَّة أو تشريعيَّة، و المراد منه في الحديث، هو الإزالة التَّشريعيَّة، فإذا لا يبقى المجال لما عن المحقِّق النَّائِنِي رحمته الله من جعل الرِّفْعَ بمعنى الدِّفع، و ما عن الإمام الرَّاحِل رحمته الله من إرتكاب المسامحة و الإدِّعاء في معنى الرِّفْعَ.

نعم، تطبيق حديث الرِّفْعَ على مورد يحتاج إلى تحقُّق شروط :

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٣٦ و ٣٣٧.

(٢) راجع، أنوار الهداية: ج ٢، ص ٤٧ و ٤٨.

الأول: أن يكون في رفعه منّة على الأمة، فلا يرفع به ضمان الإلتلاف الإكراهي أو الإضطرابي أو الخطائي أو نحوها؛ لكون رفعه خلاف الإمتنان بالنسبة إلى المالك وإن كان امتناناً بالنسبة إلى المتلف، وكذا لا يرفع بالحديث صحّة البيع الإضطرابي، لأجل أنّه مخالف للإرفاق والإمتنان، كما هو واضح.

الشّرط الثاني: أن يكون الأثر المرفوع بنفسه أو بمتعلّقه و موضوعه، مترتباً على فعل المكلف بما هو فعله، كشرب الخمر و قتل النفس المحترمة، فلا يرفع بحديث الرّفْع أثر نجاسة المتنجّس المترتبة على عنوان الملاقاة للنجاسة، لا بما هي فعل المكلف، بل بما هي هي، وإن كانت من غير ناحية إرادته متحقّقة، فلولاقي بدن الإنسان للنجاسة إضطراباً أو إكراهاً أو نسياناً أو نحوها، لا يمكن الحكم برفع نجاسته، لعدم ترتّب تنجّس الملاقى على الملاقاة بما هو فعل المكلف، بل هو مترتب على نفس الملاقاة بأيّ نحو تحقّقت، وكذا لا يرفع به وجوب قضاء الفائت من المكلف خطأً أو اضطراراً أو إكراهاً أو نحوها؛ إذ هو مترتب على نفس الفوت بما هو فوت، لا بما هو فعل المكلف و تفويت منه، ولذا ورد في الأدلّة مثل قوله عليه السلام: «إقضى مافات» لا «إقضى مافوت».

الشّرط الثالث: أن يكون الحديث ناظراً إلى الأفعال التي لو خليت و أنفسها - مع قطع النظر عن طرؤ عنوان مثل الخطأ و النسيان - تكون ذوات آثار، كشرب الخمر و قتل النفس المحترمة و نحوهما من الأفعال التي تكون محرّمة و موجبة للقصاص، و الخروج عن العدالة لو صدرت عن علم و عمد و إرادة، فإذا صدرت أمثال تلك الأفعال عن المكلف خطأً أو نسياناً أو اضطراراً... لكانت مرفوعة خالية

عن تلك الآثار بلاشبهة، وهذا بخلاف ما إذا كانت الآثار مترتبة على الأفعال مع ملاحظة طرق عنوان الخطأ أو النسيان أو نحوهما، كوجوب الدية المترتب على قتل نفس محترمة في فرض الخطأ، ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان السجدة؛ فإنها لا ترتفع بلحاظ تلك الآثار، لاستحالة أن يكون الموجب لثبوت حكم، موجباً بنفسه لارتفاع ذلك الحكم، وهذا واضح غاية الوضوح.

إعلم، أن النسبة بين حديث الرفع وبين أدلة الأحكام الأولية كدليل حرمة شرب الخمر ونحوه وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنها لا يتعارضان في مورد الإجماع؛ وذلك، لأجل أن حديث الرفع يكون حاكماً على أدلة الأحكام حكومة تحديد و تضيق، بحيث يوجب الحديث تضيق دائرة عقد الوضع من ناحية أدلة الأحكام، كحكومة دليل نفي الضرر أو العسر والهرج عليها، فأدلة شرب الخمر ونحوه تعمّ حال الإضرار والإكراه والجهل ونحوها من حالات أخرى، والحديث ناظر إليها، فيرفع تشريع شرب الخمر ونحوه في تلك الحالات ويقول: إن شرب الخمر - مثلاً - إذا اضطر إليه، مرفوع تشريعاً، بمعنى: أنه جعل في عالم التشريع بلاأثر. ونتيجة ذلك: أن الحديث يحدّد متعلّق الحكم (شرب الخمر) و يضيقه بإخراج الشرب الإضرار أو الإكراهي ونحوهما منه إخراجاً تشريعياً، وهذا يكون جمعاً عرفياً بين الحديث، وبين أدلة الأحكام، فلا تلاحظ النسبة وأنها هو العموم من وجه حتّى تقع بينها المعارضة في مورد الإجماع، كما لا تلاحظ نسبة العموم من وجه بين الوضوء والغسل، وبين دليل نفي الضرر أو العسر والهرج؛ وذلك لما بينها من الحكومة المضيقّة الرافعة للتنافي والتعارض المتوهم.

و بما ذكرنا: من الحكومة و النظر إلى عقد الوضع و تضييقه بإخراج الفعل الإلضطراري - مثلاً - تشريعاً، بمعنى: جعله بلاأثر رأساً، كما هو الظاهر، لايجال للتقدير بعد قوله ﷺ: «رفع عن أمتي...» حتى يسئل عن المقدّر بأنه هل هي المؤاخذه أو الأثر المناسب لكل واحد من العناوين أو جميع الآثار؟ و وجهه واضح.

نعم، بعد الغضّ عما ذكرنا و وصول الدور إلى التقدير، ليس المقدّر هو المؤاخذه أو الآثار المناسب لكل واحد من العناوين، بل المقدّر هو جميع الآثار، فالكلام يقع في مقامين: الأول: في نفي تقدير المؤاخذه و الآثار المناسب؛ الثاني: في إثبات تقدير جميع الآثار.

أمّا المقام الأول: فنقول: عدم تقدير المؤاخذه له وجهان: أحدهما: إطلاق الحديث الشامل للمؤاخذه و غيرها من آثار أخرى؛ ثانيهما: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر، جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام: «في رجل يستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه و لم يطيقوا و ما أخطأوا»^(١)، حيث استشهد الإمام عليه السلام بالحديث لرفع صحّة الطلاق و أخويه (العتاق و صدقة ما يملك)، لا لرفع المؤاخذه، و واضح، أنّ الصّحّة المرفوعة، حكم وضعي.

و عليه: فيعلم من هذا الإستشهاد، أنّ المرفوع ليس هو خصوص المؤاخذه، و لا خصوص الحكم التكليفي، بل المرفوع جميع الآثار و الأحكام، كما يعلم منه

(١) وسائل الشيعة: ج ١٦، كتاب العتق و الأتعة و الأثرية، الباب ١٢ من أبواب الأيمان،

- أيضاً - أن صلاحية الحديث لرفع الحكم الوضعي، كالتكليف كانت مفروغاً عنها
ومسلمة بين الإمام عليه السلام و السائل المخاطب، وكذا يعلم منه - أيضاً - أن عموم الرفع
بلسان نفي الموضوع، كان هو المتبادر من الحديث لدى الأذهان، لآلته كان مسلماً في
فقه العامة و مقبولاً عندهم فقط حتى يكون الإستشهاد من باب الجدل و لمجرد إقناع
الخصم؛ إذ هذا غير معلوم، بل معلوم العدم ظاهراً، كيف، و أن أمثال هذه المسألة
لم تكن معنونة في تلك الأزمنة، بل هي معنونة في الأعصار الأخيرة، فأصل
الإستشهاد به ليس من باب الجدل.

نعم، تطبيق كبرى الرفع على المورد يكون من باب الجدل، لبطلان الحلف
بالطلاق و أخويه عندنا - لا عندهم - حال الإختيار و الرغبة، فضلاً عن حال الإكراه
و الكراهة.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

فعلى ما ذكرنا، لا مجال لأن يقال: لا استفاد من مجرد الإستشهاد، أن الحديث
يكون دليلاً على رفع جميع الآثار واقعاً، لكون الإستشهاد به من باب الجدل، و لمجرد
إقناع الخصم.

هذا، مضافاً إلى أن رفع الموضوع رأساً لرفع الأثر، أو رفع الأثر بلسان رفع
الموضوع تماماً، إنما يحسن و يصح لو كان المراد هو رفع جميع الآثار، أو رفع ما هو
العمدة بين الآثار المتعددة، لرفع المؤاخذه التي ليست كل الأثر، و لا العمدة من بين
الآثار المختلفة؛ إذ الموضوع لا يرفع إلا برفعها، كما هو الواضح.

فتحصل: أن المقدّر في الحديث هو جميع الآثار، لا كلمة: «المؤاخذه» و وجهه
هو أن تقديرها مخالف لإطلاق الحديث الشامل للمؤاخذه وغيرها، و مخالف

لاستشهاد الإمام عليه السلام بالحديث في صحة البرزني على رفع الحكم الوضعي و هو صحة الطلاق و العتاق و الصدقة.

و قد ذكر لعدم تقدير المؤاخذه وجهان آخران و هما ضعيفان :

أحدهما: ما عن السيد البروجردي رحمته الله قال، ما حاصله: إن المؤاخذه ليست من الأمور الاعتبارية القابلة للوضع تشريعاً حتى ترفع كذلك، وإنما هي تكون من الأمور التكوينية الواقعية، و الأمر الذي كان بيد الشارع وضعاً و رفعاً، ليس إلا الحكم من الوجوب و الحرمة، فهو المقدّر المرفوع لا غير.^(١)

و فيه: أن المؤاخذه إنما هي من تبعات المخالفة للتكاليف الإلهية و آثارها، فتكون قابلة للرفع بنفسها أو برفع ما يوجبها و هو الحكم الشرعي.

و بعبارة أخرى: أن وضع المؤاخذه و رفعها يكونان بيد الشرع و لو مع الواسطة، فيصح إسناد الرفع إليها بتقديرها بلا شبهة.

ثانيهما: أن المؤاخذه و إن كانت من توابع الحكم و التكليف و آثاره، لكن لا شبهة في كونها من توابعه على تقدير تنجزه؛ إذ لا عقوبه و لا مؤاخذه على ما لم ينجز منه - كالواقع المجهول - حتى ترفع، و المفروض، أن التكليف في مورد الحديث و هو الإضرار و الإكراه و الجهل و نحوها، غير منجز، فلا يمكن حينئذٍ تقدير المؤاخذه.

و فيه: أن المؤاخذه و إن كانت في مورد التكليف المنجز و هو غير مورد الحديث، إلا أنه مع ذلك لا مانع من تقديرها في مورد - أيضاً - إذ المفروض، أن المؤاخذه تنأى بإيجاب الإحتياط في مورد الجهل و الشك، فرفعها كاشف عن عدم

إيجابه كشفاً إنشائياً. هذا كله بالنسبة إلى عدم تقدير المؤاخذه.

و أما عدم تقدير الأثر المناسب لكل واحد من العناوين - كالمضرة المناسبة للطيرة، و الكفر المناسب للوسوسة، و المؤاخذه المناسبة لسائر العناوين - فقد اتضح وجهه ممّا ذكرنا، حول عدم تقدير المؤاخذه، مضافاً إلى ما أشرنا إليه، من أنّ المرفوع هي نفس عنوان «التسعة» المفسرة بالعناوين التسعة، إلى هنا قد تمّ الكلام في المقام الأوّل.

أما المقام الثاني (إثبات تقدير جميع الآثار): فنقول: لو وصلت الدّور إلى التقدير، فلانماض من تقدير جميع الآثار؛ إذ المناسب لرفع الأشياء التسعة بتأثيرها من الخطأ و التسيان و نحوهما في دائرة التشريع هو رفع جميع آثارها، و عدم ترتيب أيّ أثر عليها، فرفع شرب الخمر - مثلاً - إذا صدرت خطأ أو اضطراراً أو إكراهاً أو نحوها، معناه: أنّ الشارع رفع عنه جميع الآثار المترتبة عليه شرعاً حال العمد و الاختيار، كالحرمة و المعصية و المؤاخذه و الحدّ و الفسق.

يظهر من ذلك: أنّ حديث الرفع يعم جميع الآثار و الأحكام، سواء كانت تكليفاً أو وضعيّة، فلاحاجة إلى البحث عن هذا الأمر بحيلاله، وقد أشرنا سابقاً - أيضاً - إلى شمول الحديث للشبهات الحكميّة و الموضوعيّة.

ثمّ إنّ بقي حول الحديث بعض جهات ينبغي أن يبحث عنها بوجه الإيجاز والإشارة:

الأولى: هل الحديث يعمّ الأمور العدميّة - أيضاً - أو يختصّ بالأمور الوجوديّة وجهان، بل قولان: والحقّ هو الأوّل، ولكن ذهب المحقّق الثائني رحمته إلى

الثاني، فقال: «وإن أكره المكلف على الترك أو اضطرَّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال - مثلاً - لونذر أن يشرب من ماء الدجلة، فأكره على عدم أو اضطرَّ إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمّد الحنث... فإنَّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لاتنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنَّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لارفعاً، والمفروض، أنَّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب حتى يقال: إنه لم يتحقّق مخالفة النذر، فلا حنث ولا كفارة»^(١).



وفيه: أنَّ المرفوع على ما تقدّم منّا، إنّما يكون نفس الخطأ والنسيان ونحوهما من سائر العناوين. و معلوم، أنَّ هذه العناوين كما تتعلّق بالأمر الوجوديّة وهي الأفعال، أو تنطبق عليها، كذلك تتعلّق بالأمر العدميّة وهي التّروك أو تنطبق عليها، فالرفع المتعلّق بها يرفعها بأيّ شيء تعلّقت أو على أيّ شيء انطبقت من أفعال أو تروك.

ألا ترى، أنَّ الخطأ - مثلاً - قد يتعلّق بالفعل، كشرب الخمر، وقد يتعلّق بالترك، كترك صلاة اللّيل المندورة، والرفع في فرض تعلّقه بالفعل كما يكون مشتملاً على الإرفاق والمنّة، كذلك الرفع في فرض تعلّقه بالترك. وقد عرفت: أنَّ الرفع

تشريعي و معناه: هو عدم ترتيب الأثر من ناحية الشرع على تلك العناوين،
فلاتأويل في البين، ولا تنزيل أصلاً.

هذا بناءً على ما سلكناه من إسناد الرفع إلى العناوين التسعة حقيقةً و أن
المرفوع هو نفسها تشريعاً، و أمّا بناءً على ما سلكه الإمام الزاحل رحمه الله من الرفع
الإدعائي، فلا مجال - أيضاً - لما ذكره المحقق النائيني رحمه الله؛ إذ الرفع الإدعائي، كما لا يتعلق
بالأمر الوجودي حقيقةً، بل يتعلق به إدعاءً بلحاظ الآثار، كذلك لا يتعلق بالأمر
العدمي حقيقةً، بل يتعلق به إدعاءً بلحاظ الآثار. ^(١)

الجهة الثانية: هل يعمّ حديث الرفع جزء العبادة أو شرطها إذا ترك نسياناً و
نحوه حتّى تصير العبادة صحيحة، أم لا؟ فيه - أيضاً - وجهان: و الحق هو الأول،
ولكن ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى الثاني، و استدلّ رحمه الله على مختاره بوجوده: منها: أن
الحديث لا يشمل الأمور العدميّة و أنّه لا محلّ لورود الرفع - مثلاً - على السّورة
المنسيّة في الصّلاة.

و فيه: ما عرفت آنفاً، من أن المرفوع هو نفس العناوين من الخطأ و نحوه،
فلا فرق بين أن تتعلّق تلك العناوين بالأفعال أو تتعلّق بالتّروك، فكما أن شرب الخمر
- مثلاً - عن نسيانٍ مرفوع، كذلك ترك جزء الصّلاة عن نسيان.

و منها: أن الأثر المترتب على الجزء و الشرط ليس إلّا الإجزاء و صحّة
العبادة و هما ليسا من الآثار الشرعيّة التي تقبل الوضع و الرفع، بل يكونان من الآثار

العقلية التي ليس وضعها ورفعها بيد الشارع.

و فيه: أن الجزئية والشرطية قابلتان للوضع والرفع بمنشأ انتزاعهما، وهذا كافٍ بلا حاجة إلى أثر آخر من الصحة والإجزاء كي يقال: بكونه من الآثار العقلية، فلا يتعلق به الوضع والرفع الشرعي.

ومنها: أنه لا كلام في كون حديث الرفع ونحوه للإرفاق والإمتنان، و واضح، أن رفع الجزء أو الشرط باعتبار أثر الصحة والإجزاء، يقتضي فساد العبادة وعدم الإجزاء، وهذا خلاف الإمتنان وينتج عكس المطلوب.

و فيه: أن المفروض هو رفع ترك الجزء أو الشرط نسياناً، ورفعهُ إنما هو برفع آثاره ومنها الجزئية أو الشرطية، وأنت ترى، أنه ليس في مثل هذا الرفع خلاف الإمتنان والمنته.

هذا كله ما أفاده **قوله** بالنسبة إلى الجزء والشرط، وأما بالنسبة إلى المركب الفاقدهما، فقال: «و أما بالنسبة إلى المركب الفاقد للجزء أو الشرط المنسي، فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً لتوجه الرفع إليه، إلا أنه أولاً: ليس هو المنسي أو المكروه عليه ليتوجه الرفع إليه؛ وثانياً: لافائدة في رفعه، لأن رفع المركب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركب الواحد له، فإن ذلك يكون وضعاً، لارفعاً، وليس للمركب الفاقد للجزء أو الشرط أثر يصح رفع المركب بلحاظه، فإن الصلاة بلا سورة - مثلاً - لا يترتب عليها أثر إلا الفساد وعدم الإجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعي»^(١).

و فيه : أنّ حديث الرّفْع - على ما عرفت سابقاً - حاكم على أدلّة الأحكام الأوليّة من أدلّة المركّبات و الأجزاء و الشّرائط. و لاريب، أنّ نتيجة إعمال الحكومة هو اختصاص الأجزاء و الشّرائط بغير حال النسيان - مثلاً - فيصير المركّب الفاقدهما تمام المأمور به، و هذا لا فرق فيه بين نسيان الحكم و هو الجزئيّة و الشرطيّة، و بين نسيان الموضوع و هو الجزء أو الشرط. و عليه: فلا مجال لأن يقال: إذا كان المنسي هو الجزء - مثلاً - لا الجزئيّة فلم ترفع الجزئيّة، إذ يقال في جوابه: بأنّ رفع الجزء رفع له بجميع آثاره منها الجزئيّة، و معه يصدق على المأتي به أنّه تمام المأمور به، حال النسيان، فيسقط الأمر المتعلّق به؛ بداهة، أنّ الأمر يسقط بالامتنال أو بالعصيان - بعض الأحيان - أو بحصول الغرض.

و كذلك لا مجال لأن يقال: إنّ حديث الرّفْع لا يتكفّل لتحديد دائرة المأمور به، و أنّه لا إطلاق له لرفع الجزء أو الشرط حتّى بعد زوال النسيان.

إذ يقال في جوابه: أنّه يكفي الرّفْع حال النسيان، لتطبيق المأمور به على المأتي به، فيسقط الأمر، و لا معنى لبقاءه أو حدوث الأمر.

إن قلت: إنّ حديث الرّفْع بأنّه إنّما يصحّ العبادة الفاقدة للأجزاء و الشّرائط نسياناً، إذا أمكن اختصاص النّاسي بالتكليف و الخطاب، و المفروض أنّه غير ممكن، فلا يوجب الحديث تصحيح العبادة.

قلت: أولاً: أنّ خطاب النّاسي تحت عنوان آخر ممكن؛ و ثانياً: لاجابة إلى خطاب خاصّ بالنسبة إلى النّاسي في تصحيح العبادة كي يقال: بعدم إمكانه، بل يكفي

الخطاب العام الشامل للناسي - أيضاً - في ذلك كالذاكر، وهما منبعثان بالأمر المتعلق بالصلاة وهو أمر واحد لاتعدد فيه، إلا أن مصاديق طبيعة الصلاة مختلفة حال الذكر والنسيان، والإختيار والإضطرار، والحضر والسفر وغيرها من أنحاء المصاديق، فحديث الرفع بالحكومة يجعل الناقص من مصاديق الطبيعة، كالكمال، وهذا نظير تنزيل التراب منزلة الماء، و تنزيل الطهارة الترابية منزلة الطهارة المائية وغير ذلك.

ثم إن المحقق الثاني عليه السلام قد التزم في ذيل كلامه المتقدم أمران آخران، لا يمكن المساعدة عليهما، أحدهما: أنه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل حديث الرفع، لعدم تعلقه بالأمور العدمية، بل لابد من التماس دليل آخر وهو في الصلاة، قوله عليه السلام: «لاتعاد الصلاة إلا عن خمس» مضافاً إلى أنه لو كان المدرك في صحة الصلاة هو حديث الرفع، كان اللازم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً من غير فرق بين الأركان وغيرها، لعدم استفادة التفصيل من الحديث، ويؤيد ذلك أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من سائر المركبات. وفيه: أولاً: أن حديث الرفع يتعلق بالأمر العدمي على ما مرّ بيانه؛ وثانياً: أن إطلاق الحديث أو عمومه بالنسبة إلى الأركان وغيرها، ممنوع، وذلك لورود التقييد أو التخصيص بدليل آخر دال على التفصيل بين الركن وغيره، فلا يلزم من تصحيح الصلاة بالحديث هو تصحيحها حتى بالنسبة إلى ترك الأركان.

و ثالثاً: أن عدم معهودية التمسك بالحديث لصحة الصلاة من الفقهاء،

غير ثابت بل الثابت أن جماعة منهم قد تمسكوا لتصحيح الصلاة بحديث الرّفْع، كالسيد المرتضى رحمته الله (١) وابن زهرة (٢) والمحقق (٣) والعلامة (٤) والأردبيلي رحمته الله (٥).

هذا، مضافاً إلى أن عدم تمسك الفقهاء بالحديث، إنما كان لعدم الحاجة إليه في تصحيح الصلاة لوجود أدلة خاصة تدلّ على صحتها في غالب الموارد، كما لم يتمسكوا بحديث «لاتعاد» أيضاً، لذلك.

ثانيهما: أنه لا فرق في عدم جريان حديث الرّفْع بين أن يكون النسيان للجزء أو الشرط مستوعباً لتمام الوقت المضروب للمركّب أو يكون غير مستوعب له، بل الأمر في غير المستوعب أوضح، لعدم صدق نسيان المأموريه عند نسيان الجزء في

(١) المسائل الناصريّات في ضمن سلسلة النبايع الفقهيّة: ج ٣، كتاب الصلاة، ص ٢٤٢، حيث قال: «دليلنا على أن كلام الناسي لا يبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدّم ماروي عنه عليه السلام رفع عن أمّتي النسيان وما استكروها عليه ولم يرد رفع الفعل، لأنّ ذلك لا يرفع، وإنّما أراد رفع الحكم، وذلك عام في جميع الأحكام».

(٢) غنية الزّروع في ضمن سلسلة النبايع الفقهيّة: ج ٤، كتاب الصلاة، ص ٥٧١، حيث قال: «ويعارض من قال: من المخالفين بأنّ كلام السّاهي يبطل الصلاة بما روي من طرقهم من قوله عليه السلام رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه، لأنّ المراد رفع الحكم، لا رفع الفعل؛ وذلك عام في جميع الأحكام إلّا ما خصّ الدليل».

(٣) المعتمد: ص ١٢٢، (الطبعة القديمة)، حيث قال: «الثاني علّم النجاسة، ثمّ نسيها و صلى، ثمّ ذكر، فروايتان... ورواية أخرى، لا يعيد... قال الشيخ رحمته الله هذا خبر شاذ... وعندي أن هذه الرواية حسنة والأصول يطابقها، لأنّه صلى صلاة مشروعة مأموراً بها، فيسقط بها الفرض، ويؤيد ذلك قوله عليه السلام عني لأمتي عن الخطأ والنسيان...».

(٤) تذكرة الفقهاء: ج ٣، كتاب الصلاة، ص ٢٧٨، حيث قال: لو تكلم ناسياً لم تبطل صلاته، و يسجد للسّهو عند علماءنا... لقوله عليه السلام رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه».

(٥) راجع، مجمع الفائدة والبرهان: ج ٣، ص ٥٥.

جزء من الوقت مع التذكّر في الباقي؛ إذ المأموره هو الكلّي الواجد لجميع الأجزاء والشّرائط و لو في جزء من الوقت، فمع التذكّر في الأثناء يجب الإتيان بالمأموره لبقاء وقته لو كان المدرك حديث الرفع؛ بداهة، عدم إنطباق المأتي به على المأموره، فلولا حديث «لاتعاد» كان اللازم إعادة الصّلاة الفاقدة للجزء نسياناً عند التذكّر في الأثناء. (١)

و فيه: ما مرّ آنفاً من أن حديث الرفع، لأجل كونه حاكماً على أدلة الأجزاء و الشّرائط، يوجب صيرورة المركّب الفاقد للجزء و الشرط بمنزلة الواجد، و هذا لافرق فيه بين كون النسيان مستوعباً أو غير مستوعب.
و بعبارة أخرى: تحقّق الطّبيعة إنّما يكون بتحقّق الفرد الكامل في غير النّاسي، و الفرد الناقص في النّاسي بسبب حكومة حديث الرفع على أدلة الأجزاء و الشّرائط مستوعباً كان النسيان، أو غير مستوعب.

فتحصّل: أن مع تحقّق النسيان في جزء من الوقت و إتيان النّاسي للفرد الناقص فيه و حصول المأموره لكون الناقص فرداً للطّبيعة، كالكامل، يحصل الإمتثال، فيسقط الأمر بلاشبهة؛ و أن حكومة الحديث في جزء من الوقت على دليل المركّب الأوّلي كافية في انطباق عنوان المأموره على المأتي به، و بالإنطباق يحصل الإمتثال، و به يسقط الأمر بلاشكّال. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية من الجهات التي ينبغي أن يبحث عنها حول حديث الرفع.

الجهة الثالثة: أن الشك في المانعة، كالشك في الجزئية و الشرطية، فكما لو شك في جزئية شيء أو شرطيته للصلاة - مثلاً - يتمسك لرفعها و لتصحيح العبادة مع ترك مشكوك الجزئية أو الشرطية، بحديث الرفع، كذلك الأمر لو شك في مانعة شيء للصلاة، فيتمسك لرفع المانعة و تصحيح العبادة المأتي بها مع مشكوك المانعة، بالحديث، أيضاً.

و الوجه في هذا التعميم هو ما عرفت من حكومة الحديث على الأدلة الأولية، كما لا يخفى، فلا وجه للتفرقة بين الموردين، كما لا وجه للفرق في شمول الحديث للشك في المانعة بين أن يكون الشك فيها من قبيل الشك في الموضوع، نظير ما لو صلى مع لباس شك في أنه من مأكول اللحم أو غيره أو أنه من الميتة أو غيرها، و بين أن يكون من قبيل الشك في الحكم، نظير ما لو صلى مع عرق الجنابة من الحرام مع الشك في مانعته عن الصلاة.

هذا، و لكن فرّق المحقق الحائري رحمته الله بين الشك في الموضوع و الشك في الحكم، بحيث التزم في الشبهة الحكمية بتصحيح العبادة، تمسكاً بالحديث مادام الشك في المانعة باقياً، و أمّا عند الالتفات و القطع بالمانعة أو قيام الحجّة المعتبرة عليها، فحكم بوجوب القضاء أو الإعادة، معللاً بكونه مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية، و أنه لا مجال للقول بتخصيص المانع بما إذا علمت مانعته، و إلا لزم اختصاص المانعة بالعالم بها و هو مستحيل، و هذا بخلاف الشبهة الموضوعية، فإنه رحمته الله التزم فيها بتصحيح العبادة، تمسكاً بالحديث مطلقاً حتى بعد الالتفات، معللاً بأن مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بما إذا علم أنه من غير المأكول. ^(١)

و فيه ما لا يخفى؛ إذ أولاً: أنّ استحالة تخصيص المانع بالعالم بالمانعيّة، إنّما هي في جعل المانعيّة له ابتداءً، و أمّا جعلها بنحو الإطلاق و تشريعها بوجه التعميم ثمّ رفعه و العفو عنها في مرحلة الشكّ و الجهل و في موقف الإمتثال و التطبيق، كما هو مقتضى حكومة حديث الرّفْع على أدلّة الأوّلّيّة للإرفاق و المنّة، فليس فيه وجه للإشكال و التّرديد.

و إن شئت، فقل: المحذور إنّما يلزم فيما إذا قلنا: بالتّخصيص في موقف الجعل و التّشريع، بخلاف ما إذا قلنا: به في موقف التّنجيز و مرحلة الإطاعة و التّطبيق، فلا محذور فيه أصلاً، أو فقل: إنّ مقتضى حديث الرّفْع هو الرّفْع و التّضييق في مقام الإمتثال و التّطبيق دون مقام الجعل و التّشريع، فإنّه مصون عن الرّفْع؛ إذ رفعه لا يكون إلّا بالنّسخ، فتأمل مركز تحقيق كميّون علوم رمزي

و ثانياً: أنّ إشكال الإستحالة لو تمّ في صورة الشكّ في المانعيّة لجرى في صورة الشكّ في الجزئيّة و الشرطيّة - أيضاً - فيقال: يستحيل تخصيص الجزء أو الشرط بما إذا علمت جزئيّته أو شرطيّته، و قضيّة ذلك، أنّه لو شكّ المصلّي في جزئيّة شيء للصلاة أو شرطيّته لها، فحديث الرّفْع ينفع لصحّة صلاته مادام شاكاً، و أمّا إذا قطع بالجزئيّة أو الشرطيّة أو قامت عليها الحجّة يجب عليه القضاء أو الإعادة، كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية، فلا وجه لإختصاص الإشكال بالشكّ في المانعيّة.

و الذي يسهّل الخطب هو ما عرفت آنفاً: من أنّ الرّفْع و العفو ليس بحسب مقام الجعل و التّقنين حتّى يلزم تخصيص الحكم بالعالم به، بل يكون بحسب مقام

الإمتثال و التطبيق، و أنّ حكومة حديث الرّفْع على الأدلّة الأوّليّة، تنتج العفو و الرّحمة الملازمة لسقوط القضاء و الإعادة. و عليه، فينفع الحديث لصحّة الصّلاة دائماً لا مادام شاكاً من غير فرق بين كون الشّبهة حكميّة أو موضوعيّة، فافهم و اغتتم.

الجهة الرّابعة: أنّ مذكرناه في الأجزاء و الشّرائط و الموانع في مثل الصّلاة من العبادات، يجري في أجزاء أسباب المعاملية من العقود و الإيقاعات و شرائطها و موانعها - أيضاً - فعند اشتراط العريّة - مثلاً - في العقد لو اضطرّ العاقد إلى إيقاعه «بالفارسيّة» أو أكره عليه أو نسي العريّة، يحكم بصحّة العقد و تأثيره في المسبّب لأجل حديث الرّفْع.

و قد خالف في ذلك، المحقّق النّائبي رحمته الله فقال: بأنّ وقوع النسيان و الإكراه و الإضطرار في أجزاء الأسباب و شرائطها، لا يقتضي صحّتها و تأثيرها في السّبب و اندراجها في حديث الرّفْع؛ و ذلك لما تقدّم منه رحمته الله في باب الشّرائط و الأجزاء في العبادات من عدم تكفّل الحديث لتنزيل الفاقد منزلة الواجد و عدم إثباته لأمر لم يوجد و لم يكن، و لأجل ذلك حكم رحمته الله - بناءً على اشتراط العريّة في العقد - بأنّه لو اضطرّ العاقد إلى إيقاع العقد «بالفارسيّة» أو أكره عليه أو نسي العريّة كان العقد باطلاً، فإنّ رفع العقد الفارسيّ لا يقتضي وقوع العقد العربيّ، و ليس للعقد الفارسيّ أثر يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، و شرطيّة العريّة ليست هي المنسيّة حتّى يكون الرّفْع بلحاظ رفع الشرطيّة. (١)

و الجواب عنه ما أفاده الإمام الرّاحل رحمته الله من أنّ هنا تفصيل بين عنوان

النسيان و الإكراه و الإضطراب، فقال: ما حاصله: أمّا عنوان النسيان فلا يخلو تعلّقه بأحد أمور ثلاثة: أحدها: أن يتعلّق بنفس السبب (العقد) فحينئذٍ لا مجال للتمسك لحديث الرّفْع لتصحيحه؛ إذ لا عقد عند النسيان حتّى يصحّحه، و المفروض - أيضاً - عدم ترتّب الأثر على تركه حتّى يرفعه. نعم، لو نذر أن لا يوقع عقداً فأوقعه نسياناً فلا خلف و لاحق لأجل حديث الرّفْع؛ ثانيها: أن يتعلّق بما يتقوّم به العقد عرفاً من شروطه العرفيّة، كقصد تحقّق مفهوم العقد - مثلاً - فلا مجال حينئذٍ - أيضاً - للتمسك بحديث الرّفْع، إذ لا عقد عرفاً بطرّف النسيان حتّى يصحّحه الحديث تبعداً؛ ثالثها: أن يتعلّق بشروط العقد الشرعيّة، كالعربيّة و تقديم الإيجاب على القبول - مثلاً - فلا إشكال عندئذٍ في التمسك بالحديث لتصحيح العقد عند نسيان تلك الشروط؛ وذلك لتحقّق العقد العرفي وجداناً، و كون الشرط الشرعيّ قابلاً للرّفْع لأجل نسيانه، بمعنى: رفع شرطيّته.

فما أفاده المحقّق النائيني رحمته : من أنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربيّ، غير وجيه؛ الرّفْع تعلّق بالعربيّة المنسيّة لا بالعقد الفارسيّ كي يقال: إنّ رفعه لا يقتضي وقوع العقد العربيّ.

و نتيجة ذلك كلّ، هو أنّ رفع الشرط لأجل نسيانه، كالعربيّة، أو تقديم الإيجاب على القبول، إنّما هو لأجل حكومة حديث الرّفْع على دليل الشرط، كحكومته على دليل الجزء و المانع، هذا كلّ في عنوان «النسيان».

و أمّا عنوان الإكراه، فلا يخلو تعلّقه - أيضاً - بأحد أمور ثلاثة؛ إذ هو إمّا إكراه على ترك السبب و هو العقد - مثلاً - أو ترك ما يتقوّم به عرفاً، فلا مجال للتمسك

بالحديث للصحة كما عرفت في عنوان «النسيان»، وإما إكراه على إيجاد سبب ومُسبَّب، فلا قدح في جواز التمسك بالحديث للبطلان، وإما إكراه على ترك شرط أو جزء شرعي أو على إيجاد مانع كذلك، فيتمسك بالحديث لرفع ما أكره عليه إذا كان العاقد مكلفاً بإيجاد العقد لحاجة ضرورية، أو لجهة شرعية من نذر و شبهه، فيكرهه المكره، ولولا تلك الحاجة أو هذه الجهة لما صدق الإكراه حتى يتمسك بالحديث.

و أما عنوان الإضرار، فهو ملحق بعنوان الإكراه، فيأتي فيه ما تقدّم في الإكراه من الصور والحكم فيها، إلا أنه يفارق عن الإكراه في صورة تعلّقه بإيجاد السبب و المسبَّب، فلو اضطرَّ شخص إلى إيجاد سبب و مسبَّب، كالعقد فأوقعه لا يرفع ذلك بالحديث لكونه خلاف الإمتنان، بخلاف ما إذا أكره على إيجاده فيرفع بالحديث، كما تقدّم. (١)

مركز تحقيقات كميونير علوم و فقه

ثم إن المحقق العراقي قد منع عن جريان حديث الرفع في مورد شروط المعاملة أو غيرها حال النسيان، بدعوى: أن قضية نفي الشرطية أو غيره في المعاملة إيجاب الوفاء بالفاقد و هو خلاف الإمتنان في حق المكلف. (٢)

و فيه: أن الأمر على عكس ذلك؛ إذ رفع الشرط أو غيره في الفرض يقتضي صحة المعاملة و نفوذها، و من المعلوم، أن في ذلك منة و رحمة على المتعاملين الذين أقدموا عليها لرفع الحوائج بها، لاسيما إذا كانت الحوائج الداعية إلى المعاملة مهمة ضرورية، فليس الحكم بالصحة خلاف الإمتنان، بل خلافه إنما هو من ناحية الحكم بالبطلان. هذا تمام الكلام في الاستدلال على البراءة بالسنة.

(١) راجع، أنوار الهداية: ج ٢، ص ٦٢ إلى ٦٥؛ و تنقيح الأصول: ج ٣، ص ٢٤٢.

(٢) راجع، هامش فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٥٧.

﴿ الإستدلال بالإجماع ﴾

أما الإجماع، فتقريره من وجوه :

أحدها: اتفاق الأصوليين و الأخباريين على قبح المؤاخذة عند مخالفة التكليف الذي لم يصل بنفسه أو بطريقة إلى المكلف.

وفيه: أولاً: أن هذا الاتفاق إنما هو على أمر عقليّ و مسألة كلاميّة اعتقاديّة، لا على أمر شرعيّ و مسألة فرعيّة عمليّة، و مثل هذا لا ينفع للمقام لعدم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

و ثانياً: لو سلم ذلك، فلا يجدي مع الاختلاف بينهم في تحقق الصغرى، حيث إنّ الأخباريين يدعون وصول التكليف المجهولة المشكوكة بطريق الإحتياط إلى المكلف، سواء كان في خصوص الشبهات التحريميّة و هو مسلك الكلّ أو الجملّ منهم، أو في الشبهات الوجوبيّة - أيضاً - كما عليه المحدث الإسترآبادي رحمه الله و ذلك لأجل الأخبار الدالة على التوقف و الإحتياط في مطلق الشبهات و المشتبهات.

ثانيها: الاتفاق على أنّ الحكم الشرعيّ الظاهريّ في موارد الجهل بالحكم الواقعيّ و عدم وصوله بنفسه و لا بطريقة إلى المكلف، هو الإباحة و الترخيص.

وفيه: مأمّر، من أنّ الاتفاق المذكور إنما يجدي عند ثبوت الاتفاق على الصغرى، و المفروض عدم ثبوته عند الأخباريين، كما علمت آنفاً.

ثالثها: الاتفاق على أنّ الحكم الظاهريّ في موارد الجهل بالحكم الواقعيّ و عدم وصوله بنفسه إلى المكلف، هو الإباحة و الترخيص.

و فيه: أنَّ هذا الإِتِّفاق لو ثبت لكان نافعا، لكنّه لم يثبت، كيف، و قد إِتَّفَق
الأخباريون على أنَّ الحكم الظَّاهريَّ في تلك الموارد هو وجوب الإحتياط، لا الإباحة.
هذا تمام الكلام في الإستدلال على البراءة بالإجماع.

﴿ الإستدلال بالعقل ﴾

أمّا العقل، فتقريب دلالته على البراءة عند الشكّ في التّكليف، هو أنّه حكم
بقبح العقوبة على مخالفة ما لم يرد فيه بيان من ناحية الشّرع، وهذا هو المسمّى بقاعدة
«القبح بلا بيان».

و لا يخفى: أنَّ تلك القاعدة تامّة مسلّمة عند الكلّ، بناءً على القول بالحسن و
القبح العقليّين، كما عليه الإماميّة و المعتزلة؛ إذ الغرض من البعث و الزّجر هو
الإنبعاث و الإنزجار.

و واضح، أنّها لا يتأتّيان بلا وصول التّكليف، و بلا علم بالبعث و الزّجر،
فلا مجال عقلاً للعقاب على عدم الإنبعاث و الإنزجار حينئذٍ.

و إن شئت، فقل: إنّ الباعث و الزّاجر إنّما هو التّكليف الواصل إلى العبد،
لا الصّادر من المولى غير الواصل إليه، فإذا لم يصل إليه و ترك التّكليف، لم يكن ذلك
مستنداً إلى تقصير من العبد حتّى يحسن عقابه، بل هو مستند إلى عدم وصول
التّكليف إليه و عدم قيام الحجّة عليه، فيقبح عقابه حينئذٍ بلا كلام، أو فقل: إنّ العبد
يكون مسؤولاً بالنسبة إلى التّكليف بوجوده العلميّ، لا بوجوده الواقعيّ، و هذا من
أوضح أحكام العقل عند الكلّ حتّى الأخباريّ.

نعم، في قبال تلك القاعدة قاعدة أخرى، تستدعي الإحتياط عند الشك في التكليف و هي قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فلامناص إذاً من ملاحظة النسبة بين تلك القاعدتين، و أنّ أيهما هو المقدم على الأخرى، فنقول :

ذهب المشهور إلى أنّ النسبة بينهما هي الورود. بتقريب: أنّ مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا يحتمل الضرر حتّى يجب دفع احتماله بحكم العقل، كما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمته (١)، و مقتضي ذلك هو تقديم قاعدة القبح بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

و قد أشكل عليه: بأنّ الأمر معكوس، فتكون قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و ذلك، لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فيما إذا شكّ في التكليف، يكون بياناً على ذلك التكليف الواقعي المشكوك غير الواصل إلى المكلف بنفسه، فيرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان و هو عدم البيان.

و نتيجة ذلك، أنّه لا ترجيح لإحدى القاعدتين على الأخرى، و أنّ احتمال كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان رافعة لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل، مندفع باحتمال عكس ذلك، بأن تكون قاعدة دفع الضرر رافعة لموضوع قاعدة القبح.

هذا، و لكن التحقيق يقتضي أن يقال: إنّهُ لاتنافي بين القاعدتين؛ لعدم اجتماعهما في مورد أصلاً؛ بداهة، أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل تجري فيما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً على فرض ثبوته واقعاً، نظير موارد الشبهات المقرونة بالعلم

الإجماليّ وموارد الشبهات الحكميّة قبل الفحص و اليأس عن الظفر بالحجّة، و أمّا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّما هي تجري في عدم كون التّكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً و هو مورد عدم وصوله إلى المكلف تفصيلاً و لإجمالاً بنفسه ولا بطريقه، نظير الشبهات الحكميّة بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجّة، فالقاعدتان لا يجتمعان، هذا بناءً على كون المراد من الضّرر هو الضّرر الأخروي (العقاب).

و أمّا بناءً على كون المراد من الضّرر هو الضّرر الدنيوي، فلا مجال لجريان قاعدة وجوب دفع الضّرر المحتمل عند الشكّ في التّكليف كي تعارض قاعدة القبح العقاب بلا بيان؛ و ذلك لمنع جريانها صغرى و كبرى، أمّا الصّغرى، فلاجل أنّ إرتكاب الحرام غير مستلزم للضّرر الدنيوي، بل ربما تكون في ارتكابه منفعة دنيويّة، كما في الزّبا و الإنتفاع بمال الغير غصباً و نحوهما، و الأمر كذلك في ترك الواجب؛ و أمّا الكبرى، فلاجل أنّ العقل لا يرى وجوب دفع الضّرر الدنيوي لو كان، كيف، و أنّ العقلاء ربما يقدمون على المقطوع به من الضّرر الدنيوي فضلاً عن المحتمل. غاية الأمر، إنّ الإقدام عليه لا بدّ أن يكون مع غرض عقلائيّ، و إلّا يعدّ سفهياً موجباً للملامة فقط، لأنّه قبيح عقلاً مستلزم للعقوبة حتّى يصير من المحرّمات الشرعيّة بمعونة قاعدة الملازمة (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع)؛ إذ على هذا لزمّت حرمة كلّ فعل خالٍ من غرض عقلائيّ، و هذا كما ترى، واضح البطلان ألبيته.

فتحصّل: أنّ كلّ واحدة من القاعدتين مستقلّة حسب المورد، فلا يجتمعان على محلّ واحد أصلاً؛ إذ بناءً على كون المراد من الضّرر في قاعدة دفع الضّرر المحتمل

هو الضرر الأخرى، يمنع الصغرى في مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان و هو الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة؛ بداهة، عدم احتمال الضرر الأخرى حينئذ كي يحكم بوجوب دفعه عقلاً، و بناءً على كون المراد منه هو الضرر الدنيوي يمنع الصغرى و الكبرى معاً، فالتنافي بين تلك القاعدتين مرفوع بحذافيره.

ثم إنه ذهب الإمام الزاحل رحمه الله إلى أن النزاع هنا ليس بين كبرى القاعدتين، بل صحتها مما لا إشكال فيه، و لا يتوقف صدقها على وجود مصداق لصغرها، فالعقاب بلا بيان قبيح، سواء كان في العالم بيان، أو لا، و كذا دفع الضرر المحتمل واجب، سواء كان هناك احتمال للضرر، أم لم يكن، فلا تكون إحداها حاكمة أو واردة على الأخرى قط، و إنما يكون أحد القياسين الموجودين هنا بعد تمامية مقدماته وجداناً أو برهاناً دافعاً لصغرى القياس الأخرى.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

توضيحه: أنه يمكن تقرير قاعدة قبح العقاب بلا بيان بصورة القياس بهذا النحو: «إنَّ العقاب على محتمل التكليف بعد الفحص التام و عدم العثور عليه عقاب بلا بيان، و العقاب بلا بيان قبيح، بمعنى: يمتنع صدوره عن المولى الحكيم العادل، و النتيجة هو أنَّ العقاب على محتمل التكليف ممتنع»؛ و هكذا يمكن تقرير قاعدة دفع الضرر المحتمل بصورة القياس بهذا النحو: «إنَّ إرتكاب محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب ممَّا فيه الضرر المحتمل (العقاب)، و الضرر المحتمل يجب دفعه و التحرُّز عنه، و النتيجة أنَّ إرتكاب محتمل التكليف يجب دفعه و التحرُّز عنه».

و من الواضح: أنَّ صغرى القياس الأول وجدانية، و كبراه برهانية، و النتيجة المتحصلة منها قطعية، و هذا بخلاف القياس الثاني؛ إذ صغراه ليست فعلية

وجدانيّة، لتوقّف صحتّها على أحد أمور غير صحيحة، من تقصير العبد في الفحص عن تكاليف المولى أو كون المولى بلاعدل و بلاحكمة أو كون العقاب بلابيان غير قبيح، و الكلّ، كما ترى.

و عليه: فالقياس الأوّل لكون صغراه وجدانيّة، و كبراه برهانيّة، دافع لصغرى القياس الثّاني، بمعنى: أنّه دافع لاحتمال الضّرر، فليس مع وجود القياس الأوّل، احتمال للضّرر في البين حتّى يصير دفعه واجباً عقلاً بلارين، هذا ملخص ما أفاده الإمام الرّاحل رحمته من التّحقيق في المقام (١).

و لكن أنت ترى، أنّ هذا التّحقيق اللّطيف مرجعه - أيضاً - إلى ورود قاعدة قبح العقاب بلابيان على قاعدة دفع الضّرر، فيرفع موضوع هذه القاعدة بتلك، سواء عبّر عنه بدفع الصّغرى، أم عبّر برفع موضوع الكبرى؛ إذ الصّغرى في المقام تدفع بمحموله الحدّ الأوسط الذي صار موضوعاً في كبرى القياس حسب ما هو الميزان في الشّكل الأوّل، كما هو المقرّر في علم المنطق، و لاجل ذلك يصلح بين الإمام الرّاحل رحمته و بين جمع من الأكابر القائلين بورود قاعدة قبح العقاب بلابيان على قاعدة دفع الضّرر المحتمل؛ و كيف كان، الحقّ ماحقّ آنفاً من استقلال كلّ واحدة من القاعدتين و انفكاك مصبّ كلّ من الأخرى، فلاحكومة و لاورود في البين.

ثمّ إنّّه قديقال: بأنّ مقتضى حكم العقل عند الشّكّ في التّكليف هو وجوب الإحتياط و حسن العقاب على تقدير المخالفة، على عكس ما قالوا: من أنّ مقتضى حكمه هو قبح العقاب بلابيان. بتقريب: أنّ ملاك وجوب طاعة الله - جلّ جلاله -

وقبح معصيته إنّما هو مولويته و مالكيته، فلهّ تعالى حق الطّاعة على العبد، لأنّه مولى حقيقيّ و مالك بجميع شؤونه. و لاريب، أنّ دائرة هذا الحقّ و حدوده متّسعة، تعمّ المحتملات و المشكوكات من التكاليف، حيث إنّ تحصيل أغراض المولى أهمّ من تحصيل أغراض العبد، فكما أنّه يهتمّ بأغراض نفسه حتّى في المحتملات و المشكوكات، فيسلك سبيل الإحتياط لتحصيل تلك الأغراض، كذلك له أن يهتمّ بأغراض المولى حتّى في المحتملات و المشكوكات، فيجب عليه الإحتياط لتحصيل تلك الأغراض. و نتيجة ذلك، أنّ العقل مستقلّ في الحكم بوجوب الإحتياط، في موارد المشكوكات مطلقاً حتّى الشكّ في التّكليف، تحصيلاً لأغراض المولى.

و فيه: أوّلاً: أنّ قياس أغراض المولى بأغراض العبد، إنّما يصحّ بالنسبة إلى الموالي العرفيّة، و أمّا المولى الحقيقيّ و هو الخالق الباري تعالى، فليس له أغراض نفسيّة راجعة إلى شخصه الغنيّ بالذّات، و إنّما الأغراض و المصالح المبتنية عليها أحكامها و الكامنة في متعلّقات تلك الأحكام، تكون راجعة إلى العباد الفقراء إليه تعالى، و كذلك المضار و المفسد، و يشهد على هذا رواية... عن الرّضا عليه السلام: «و وجدنا المحرّم من الأشياء ما لا حاجة للعباد إليه، بل وجدناه مفسداً داعياً إلى الفناء و الهلاك»^(١).

و ثانياً: أنّ العبد لعدم علمه المحيط بأغراضه و منافعها، لا بدّ أن يحتاط ويسلك سبيل الإحتياط كيلا تفوت منه تلك الأغراض، و أمّا الله العليم المحيط بأغراضه، فعليه أن يبيّن تلك الأغراض و يوصلها إلى عباده بحجج ظاهرة أو باطنة و يتمّ

الحجة عليهم حتى يكون له تعالى الحجة البالغة، و لا يكون للعباد عليه تعالى حجة، كما ورد في قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (١) فحق الطاعة لله تعالى علم العبد يدور مدار دائرة تمام البيان و إتمام الحجة، و إلا فالمؤاخذه على المخالفة تكون قبيحة.

بقي في المقام شيء و هو أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إنما تتم في دلالتها على البراءة، إذا لم تلاحظ مع أدلة الإحتياط، و إلا فلوقعت تلك الأدلة من جهة السند و الدلالة على وجوب الإحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة وجوباً طريقتياً لحفظ الواقع، لكانت واردة على القاعدة، رافعة لموضوعها بلا كلام؛ و ذلك لتامة البيان في الشبهات على تقدير دلالة الأدلة على وجوب الإحتياط، و تنجز الحكم الواقعي حينئذ على تقدير ثبوته، لأنه و إن لم يصل إلى المكلف بنفسه، لكنه وصل إليه بطريقه، و سنتكلم في تمامية تلك الأدلة من حيث الصدور و الظهور و عدم تماميتها، عند نقل أدلة الأخباريين و نقدها، إن شاء الله تعالى. هذا تمام الكلام في الإستدلال على البرائة بالأدلة الأربعة (الكتاب و السنة و الإجماع و العقل).

و قد يستدل على البرائة عند الشك في التكليف - أيضاً - باستصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر أو الجنون. بتقريب: أنه لم يكن للشخص حال الصغر و قبل البلوغ، وكذا حال الجنون، تكليف قطعاً، فبعد البلوغ أو الإفاقة إذا شك في توجه التكليف إليه، يستصحب عدمه السابق و يحكم بعدم التكليف بعدهما.

هذا، و لكن أشكل عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله بوجهين :

الأول: أن المستصحب، إما يكون براءة الذمة من التكليف، وإما عدم المنع من الفعل، وإما عدم استحقاق العقاب، و المطلوب في الآن اللاحق ليست إلا أحد الأمرين: أحدهما: القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل؛ إذ مع احتمال العقاب يحتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب بلايين حتى يحصل له أمان بلاحتياج إلى الإستصحاب و لحاظ الحالة السابقة؛ ثانيهما: الإذن و الترخيص في الفعل. و معلوم، أنه لا يكون شيء من هذين الأمرين مترتباً على المستصحابات المذكورة، أمّا أمر الأول، فلأنه ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم بها الشرع في الظاهر؛ و أمّا الأمر الثاني، فلأنه و إن كان قابلاً للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعاً، إلا أن الإذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة، بل هو من المقارنات لعدم انفكاك عدم المنع من الفعل عن كونه مرخصاً فيه، فيلزم إثبات أحد المقارنين بإثبات الآخر، نظير إثبات أحد الضدين بنفي الآخر، و هذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت. هذا كله بناءً على القول باعتبار الإستصحاب من باب عدم جواز نقض اليقين بالشك، بمعنى: كونه من الأصول العملية التي لا تثبت بها إلا الآثار المجعولة الشرعية.

و أمّا بناءً على القول باعتبار الإستصحاب من باب الظن، بمعنى: كونه من الأمارات، فللتمسك به لإثبات البراءة مجال، و هكذا له مجال - أيضاً - بناءً على القول بالأصل المثبت، بمعنى: أنه يثبت بالإستصحاب من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء و لو لم يكن من اللوازم الشرعية، انتهى محصل

كلامه عليه السلام في الوجه الأول. (١)

و الجواب عنه ما أفاده المحقق الخراساني عليه السلام حاصله: أن الإستصحاب أصل تعبدي، فكما يصحّ التّعبّد بثبوت حكم شرعيّ أو بموضوع ذي حكم شرعيّ، كذلك يصحّ التّعبّد بنفي حكم شرعيّ أو بنفي موضوع شرعيّ مترتب عليه نفي الحكم ولو كان ذلك بحسب البقاء فقط، لا الحدوث - أيضاً - لأجل كونه أزليّاً، ففي المقام يستصحب عدم المنع من الفعل، وهذا المقدار كافٍ في صحة الإستصحاب.

نعم، يترتب عليه حينئذٍ عدم ترتّب العقاب قهراً وهو وإن كان لازماً عقليّاً لعدم المنع، لكنّه لازم لمطلق عدم المنع ولو كان ظاهريّاً ثابتاً بمعونة الإستصحاب، وذلك نظير وجوب الموافقة وحُرمة المخالفة المترتّبين على التّكليف من الوجوب والحُرمة ولو كانا ظاهريّين ثابتين بالإستصحاب، وهذا بخلاف ما لو كان الأثر مترتباً عقلاً على المستصحب بوجوده الواقعيّ، لا بمطلق وجوده ولو كان ظاهريّاً، فإنّه لم يترتب عليه باستصحابه. (٢)

الوجه الثّاني: أن الإستصحاب لا بدّ في جريانه من اتّحاد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة ببقاء الموضوع؛ إذ لولاه لم يصدق عند عدم جريانه، نقض اليقين بالشكّ، ولم يترتب الأثر حين الشكّ، بل كان ترتيب الأثر مع عدم الإِتّحاد بعدم بقاء الموضوع، من قبيل إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فيكون من باب القياس لا الإستصحاب، والمقام من هذا القبيل؛ إذ الموضوع لبراءة الدّمة المتيقّنة في

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ٥٩ و ٦٠.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٣١.

السابق أو الرخصة كذلك، كان هو الصغير و هو حال الشك لم يكن باقياً؛ إذ المفروض أن المكلف في هذا الحال كبير بالغ، و هما موضوعان متغايران عرفاً، و ليست براءة ذمة أحدهما أو رخصته المشكوكة، بقاء براءة ذمة الآخر أو رخصته المتيقنة حتى يلزم نقض اليقين بالشك لو لم يجز الإستصحاب و جرت البراءة.^(١)

و لا يخفى : أن هذا الإشكال من الشيخ الأنصاري رحمه الله و الوجه فيه : هو أن العنوان المأخوذ في موضوع الحكم إذا كان من حالات الموضوع، كقولنا : «أكرم هذا الجالس» يجري الإستصحاب عند تبدل الحالات، كأن يكون الجالس «قائماً» في مثال المتقدم، فيحكم بإكرام القائم - أيضاً - عند الشك فيه بالإستصحاب، و أمّا إذا كان من مقوماته بحيث ينتفي الموضوع بانتفاء العنوان، كعنوان «العادل» لجواز الإقتداء، و كعنوان «الفقيه» لجواز التقليد، فلا يجري الإستصحاب عند تبدل العنوان بأن يكون العادل فاسقاً، أو الفقيه جاهلاً في المثال المتقدم؛ إذ الفاسق و الجاهل موضوعان آخران، و إثبات حكم العادل و الفقيه لهما يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر؛ و كذا لا يجري الإستصحاب فيما إذا شك في كون العنوان من المقومات أو من الحالات، كالتغير، المأخوذ في نجاسة الماء إذا زال بنفسه؛ إذ لو كان «مقوماً» لم يجز الإستصحاب و لا يكون عدم جريانه من باب نقض اليقين بالشك، لكون الموضوع حينئذ هو الماء المتغير، و المفروض زوال تغيّره، فلم يبق الموضوع بتمامه، و أمّا لو كان «حالاً» فيجري الإستصحاب و يكون عدم جريانه نقضاً لليقين بالشك؛ إذ الموضوع و هو الماء باق، و حيث يكون الأمر مشكوكاً من حيث

المقومية والحالية، كان التمسك بدليل الاستصحاب وهو قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية له، فلا يجري الاستصحاب.

هذا، ولا يبعد دعوى كون المقام من قبيل مقومات الموضوع، بل الظاهر أنه كذلك حسب العرف، فلا يجري الاستصحاب فيه، لكونه أشبه بالقياس، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمته، أو لأقل من كونه من باب الشك في المقومية والحالية، فلا يجري فيه الاستصحاب - أيضاً - لكونه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

ثم إن المحقق النائيني رحمته قد أشكل على استصحاب البراءة بوجه آخر، محصّله: أن الاستصحاب إنما يجري فيما إذا كان الأثر المطلوب مترتباً على الواقع المشكوك فيه، لا على الشك فيه ولا على الأعم من الواقع والشك فيه؛ إذ بعد كفاية مجرد الشك في ترتب الأثر، لا حاجة إلى إحراز واقع المستصحب بالاستصحاب، بل لازم هذا الاستصحاب تحصيل ما هو حاصل وجداناً وعقلاً، بالتعبد والنقل، وهذا من اردء أنحاء تحصيل الحاصل، والمقام من هذا القبيل، فلا يجري استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ لترتيب أثر عدم العقاب وإحرازه بالتعبد لترتبه على مجرد الشك في التكليف وإحرازه عقلاً وبالوجدان، بمعونة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ونظير المقام، التشريع المحرم بناءً على كونه عبارة عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين، أو الأعم منه ومن إدخال ما ليس منه فيه، ففيما شك كونه من الدين، لا يجري استصحاب عدم كونه من الدين لإثبات حرمة الإسناد إلى الشارع وإحرازها؛ بداهة، أن هذا الأثر مترتب على مجرد الشك في كونه شيء من الدين بلا حاجة إلى الاستصحاب المحرز له بالتعبد. (١)

و فيه: أن ذلك إنما يتم لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك، و أما إذا كان الأثر مترتباً على الأعم منه و من الواقع، فلامانع من جريان الإستصحاب، بل يجري و يحرز به الأثر المطلوب تعبدًا، كما يرفع به الشك كذلك - أيضاً - فإذا لا يبق الشك بعد جريانه حتى يلزم تحصيل الحاصل.

و بعبارة أخرى: أن موضوع قاعدة قبح العقاب هو اللابيان، فع البيان على التكليف أو على عدمه ينتفي موضوعها، و الإستصحاب في المقام بيان على عدم التكليف، و معه لا مجال للقاعدة لعدم بقاء موضوعها حينئذٍ، كما أنه لا مجال لقاعدة الحل مع قيام الأمانة على الحل أو على الحرمة أو مع وجود استصحابها، و كذا لا مجال لقاعدة الطهارة مع وجود الأمانة عليها أو على النجاسة أو وجود استصحابها. هذا تمام الكلام فيما استدلل به الأصوليون على البراءة في الشبهات البدوية الحكيمية (من التحريمية و الوجوبية بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة).

﴿ استدلال الأخباري بالكتاب ﴾

و أما الأخباريون القائلون بوجوب الإحتياط في الشبهات البدوية الحكيمية التحريمية بعد الفحص و اليأس عنه، دون الوجوبية، فقد استدلوا على ذلك بالكتاب و السنة و العقل.

أما الكتاب، فهو ثلاث طوائف من الآيات :

الأولى: هي الآيات الناهية عن القول و الإلتباع بلا علم، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ

تقولوا على الله ما لا تعلمون^(١)، و قوله عزّ و جلّ: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) و قوله جلّ جلاله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣).

الثانية: هي الآيات الناهية عن الإلقاء إلى التهلكة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٤).

الثالثة: هي الآيات الآمرة بالتقوى، كقوله عزّ و جلّ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٥) و قوله جلّ جلاله: ﴿إِتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٦).

تقريب الاستدلال بالآيات المذكورة على وجوب الإحتياط، هو أنّ القول بالترخيص والحكم بالإباحة في الشبهات، قولٌ بغير العلم والمعرفة وإلقاء للنفس إلى التهلكة ومخالفة للتقوى والطاعة، وكلّ ذلك حرام ومعصية، وقضية هذه الحرمة وجوب الإحتياط وترك الشبهات بلاشبهة.

وفيه: أنّ تلك الطوائف من الآيات غير ناهضة للدلالة على وجوب الإحتياط: أمّا الطائفة الأولى، فلأنّ كبرى حرمة القول على الله تعالى بلا علم - لكونه تشريعاً محرماً - مسلّمة عند الكلّ، لاخلاف فيها بين الأصوليّ والأخباريّ، فكما أنّ القول بالترخيص والحكم بالإباحة في الشبهات بلا حجة وعلم، يكون قولاً

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ١٦٩.

(٢) سورة الأعراف (٧)، الآية ٢٨.

(٣) سورة الإسراء (١٧)، الآية ٣٦.

(٤) سورة البقرة (٢)، الآية ١٩٥.

(٥) سورة التّغابن (٦٤)، الآية ١٦.

(٦) سورة آل عمران (٣)، الآية ١٠٢.

على الله جلّ جلاله بغير علم و تشريعاً محرّماً عند الأصوليّ، كذلك القول بوجوب الإحتياط في الشبهات بلا حجة و علم، فهو - أيضاً - يكون قولاً بغير علم و تشريعاً محرّماً عند الأخباريّ، و إنّما الخلاف بينهما في الصغرى، بأنّ القول بغير علم، هل يصدق على القول بالبراءة في الشبهات البدويّة و الحكم بالتّرخيص و الإباحة فيها أو يصدق على القول بوجوب الإحتياط في تلك الشبهات؟ فيدعي الأصوليّ عدم صدق ذلك على القول بالبراءة، بل يدعي صدقه على القول بالإحتياط؛ و في قبالة الأخباريّ، فإنّه يدعي عكس ذلك.

و بالجملة: كلّ واحد من الفريقين (الأخباريّ و الأصوليّ) جاهل بالواقع، فيكون قوله بالنسبة إليه قولاً بغير علم، و أمّا بالإضافة إلى مرحلة الظاهر فكلّ يدعي العلم، حيث إنّ القول بالتّرخيص و السّعة و كذا القول بالإحتياط و عدم السّعة قولٌ بالعلم و الحجّة، فلا يكون صغرى لكبرى حرمة القول بغير علم. و نتيجة ذلك كلّ، هو أنّ الآية أجنبيّة عن دلالتها على وجوب الإحتياط؛ إذ المسألة صغروية لا كبروية.

أمّا الطائفة الثانية، فلأنّ كبرى حرمة الإلقاء إلى التهلكة مسلّمة لاخلاف فيها بين الفريقين - أيضاً - و هذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام في أنّ موارد الشبهات البدويّة التي يدعي الأصوليّ البراءة فيها، هل تكون من موارد التهلكة كي تصير صغرى لتلك الكبرى، أم أنّها أجنبيّة عن مواردّها؟

و الإنصاف، أنّها أجنبيّة عنها؛ و ذلك لما أفاده الإمام الرّاحل رحمته الله فقال، ما حاصله: إنّ مورد الآية - حسب مقتضى سياقها - يحتمل أن يكون هو الإنفاق

للفقراء بإعطاء الزكوات و الصدقات لهم و رفع حوائجهم حتى يفتح باب الرأفة و الرحمة، و ينسد باب العداوة و الخصومة و باب إلقاء نفوس ذوي الثروة بأيديهم إلى التهلكة، حيث إنهم لو تركوا الإنفاق للفقراء، يوجب ذلك تحريك إحساساتهم و إثارة خصوماتهم، فينهضوا على ذوي الثروة حتى ينجّر إلى إلقاءهم إلى التهلكة، بخلاف ما لو أنفقوا للفقراء، فإنهم لما رأوا الرأفة و الرحمة و عدم منعهم من حقوقهم اللازمة من ناحية ذوي الثروة، لم ينهضوا عليهم، فلا يلزم أي إلقاء إلى التهلكة.

و يحتمل أن يكون هو إنفاق أهل الإسلام في سبيل الجهاد و المقاتلة حتى يفتح به باب غلبة جنود الإسلام و تقويتهم و ينسد باب إلقاء نفوسهم بأيديهم إلى التهلكة، حيث إنهم لو تركوا الإنفاق لكان فيه مظنة غلبة جنود الكفر عليهم، فينجّر إلى إلقاءهم إلى التهلكة.

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

إذا عرفت هذا، فاعلم، أن موارد الشبهات البدوية التي يقع فيها الكلام بين الأصولي و الأخباري، ليس فيها تهلكة، لأخروية (العقوبة) لقيام الأدلة على الإذن في الإقتحام و الرخصه، و لادنيوية، إلا في بعض الأحيان و على وجه الشذوذ و الندرة؛ و لذا أطبقوا كلهم حتى الأخباري على البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقاً، و في الحكمة إذا كانت وجوبية.

و نتيجة ذلك كله، أن الآية ناظرة إلى غير موارد الشبهات البدوية، فتكون أجنبية عن المقام. (١)

أما الطائفة الثالثة، فلأن الاستدلال بها على وجوب الإحتياط، إنما يتم

بناءً على شمول التقوى بمرتبتها الواجبة، لفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة - أيضاً - إذ حينئذٍ يجب الإحتياط في المشكوكات و المحتملات بالفعل أو الترك، و إلاّ لزمت مخالفة التقوى، و أمّا بناءً على ما هو مقتضى التحقيق من شمول التقوى بتلك المرتبة، لخصوص فعل الواجبات المعلومة و ترك المحرمات كذلك، فلا يتم الإستدلال بها؛ لوضوح أنّ فعل المحتملات أو تركها حينئذٍ ممّا لا يشمل التقوى حتّى تكون مخالفة ذلك، مخالفة للتقوى.

لا يقال: إنّ وجوب الإحتياط في الشبهات معلوم، فتكون مخالفة هذا الواجب - أيضاً - مخالفة للتقوى.

لأنّه يقال: أولاً: هذا خلف؛ إذ المفروض عدم معلومية وجوب الإحتياط مع قطع النظر عن الآية المذكورة، و إلاّ يصير الإستدلال بها على وجوب الإحتياط لغواً، لعدم الحاجة حينئذٍ إليها لإثبات ذلك.

و ثانياً: لو كان وجوب الإحتياط في المشتبهات معلوماً، لكانت الآية بالنسبة إليه إرشاداً إلى وجوب إطاعته، كما أنّها بالنسبة إلى سائر الواجبات المعلومة من الصلاة و الصيام و نحوهما تكون إرشاداً إلى وجوب إطاعتها؛ بداهة، أنّه لا يعقل تعلّق الأمر التّعبدّي برعاية الواجبات الإلهيّة و إطاعتها، و إلاّ لزم التسلسل، كما حقّق ذلك في مثل آية: ﴿أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول﴾.

و عليه: فتخرج الآية من الأدلّة التّعبدّيّة الدّالة على وجوب الإحتياط.

نعم، لآمانع من شمول التقوى بمرتبتها الرّاحجة لفعل مشكوك الوجوب أو ترك مشكوك الحرمة، إلاّ أنّه لا يجدي الأخباريّ القائل بوجوب الإحتياط؛ إذ

الرَّجْحَانِ أَعْمَ مِنَ الْوَجُوبِ، فَلَا يَضُرُّ بِمَقَالَةِ الْأُصُولِيِّ لِعَدَمِ إِنْكَارِهِ رَجْحَانَ الْإِحْتِيَاظِ،
بَلْ هُوَ يَنْكُرُ وَجُوبَهُ فَقَطْ. هَذَا كُلُّهُ فِي اسْتِدْلَالِ الْأَخْبَارِيِّ بِالْكِتَابِ.

﴿ اسْتِدْلَالُ الْأَخْبَارِيِّ بِالسَّنَةِ ﴾

أَمَّا السَّنَةُ، فَهِيَ عَلَى طَوَائِفَ :

منها: ما يدلُّ على حرمة القول بغير علم، كصحيحة هشام بن السَّامِ، قال:
«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : مَا حَقَّ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ؟ قَالَ: أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، يَكْفُوا عَمَّا
لَا يَعْلَمُونَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، فَقَدْ أَتَوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ».(١)

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ: أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ بِهَذِهِ الطَّائِفَةِ هُوَ نَظِيرُ الْإِسْتِدْلَالِ بِالْآيَاتِ
النَّاهِيَةِ عَنِ الْقَوْلِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَالْجَوَابُ عَنْهَا هُوَ الْجَوَابُ عَنِ الْآيَةِ.

وَمِنْهَا: مَا يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ رَدِّ الْعِلْمِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ صلَّى الله عليه وآله وسلم
وَالْأُئِمَّةِ عليهم السلام، كَرَوَايَةِ حَمْزَةَ بْنِ طَيَّارٍ: «أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بَعْضَ خُطْبٍ
أَبِيهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعاً مِنْهَا، قَالَ لَهُ: كَفَّ وَاسْكُتْ، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : إِنَّهُ
لَا يَسْعَاكُمْ فِيهَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفَّ عَنْهُ وَالتَّثَبُّتُ وَالرَّدُّ إِلَى أُمَّةٍ أَهْدَى
حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ، يَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى وَ يَعْرِفُوكُمْ فِيهِ الْحَقَّ، قَالَ اللَّهُ
تَعَالَى: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».(٢)

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ٤، ص ١١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ٣، ص ١١٢.

و كرواية أحمد بن الحسن الميثمي، عن الرضا عليه السلام في حديث اختلاف الأحاديث «قال عليه السلام : وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه، فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآراءكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(١).

و الجواب عن هذه الطائفة هو أن الروايتين أجنبيتان عن الدلالة على وجوب الإحتياط؛ أمّا الرواية الأولى، فلأنها ناظرة أن الخطبة لعلها كانت مشتملة على مطالب شامخة بعيدة عن الأذهان المتوسطة، فأمر عليه السلام عندئذ بالكف عنها ورد علمها إلى أئمة الهدى، فلا تكون من الأدلة الدالة على وجوب الإحتياط في الشبهات البدوية ونفي البراءة المستندة إلى الحجّة العقلية أو النقلية.

و أمّا الرواية الثانية، فلأنها ناظرة إلى أصحاب الإستقلال الذين عملوا بآرائهم، وهذا غير ما هو مورد الكلام من البراءة في الشبهات البدوية بعد الفحص والياس عن الظفر بالحجّة.

و منها: ما يدلّ على تثليث الأمور، كرواية عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، «قال: وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده، فيتبع؛ وأمر بين غيّه، فيجتنب؛ وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله ﷺ قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجاس المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم، ثم

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،

قال في آخر الحديث: فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشَّبهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»^(١).
و كرواية جميل بن صالح، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام «قال: قال
رسول الله ﷺ في كلام طويل: الأمور ثلاثة: أمر تبين لك رشده، فإتبعه؛ و أمر تبين
لك غيّه، فاجتنبه؛ و أمر اختلف فيه، فردّه إلى الله عزّ و جلّ»^(٢).

و كرواية محمد بن عليّ بن الحسين (ابن بابويه) قال: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام
خطب النَّاسَ، فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ: حَلَالٌ بَيْنٌ، وَ حَرَامٌ بَيْنٌ، وَ شَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ
تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ، فَهُوَ لَمَّا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ، وَ الْمَعَاصِيَ حَمَى اللَّهِ، فَمَنْ يَرْتَعِ
حَوْلَهَا يَوْشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا»^(٣).

و كرواية النعمان بن بشير، قال: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ لِكُلِّ
مَلِكٍ حَمَىٍّ، وَ إِنَّ حَمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ، وَ الْمَشْتَبَهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَى
إِلَى جَانِبِ الْحَمَى، لَمْ يَثْبِتْ غَنَمَهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعَا الْمَشْتَبَهَاتِ»^(٤).

و الجواب عن هذه الطائفة هو أَنَّ رَوَايَتِي عَمْرٍاءَ بْنِ حَنْظَلَةَ وَ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ
الذَّالَتَيْنِ عَلَى رَدِّ عِلْمِ الْأَمْرِ الْمَشْكُلِ وَالْأَمْرِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ، إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ رَسُولِهِ ﷺ

(١) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ٩، ص ١١٤.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ٢٣، ص ١١٨.

(٣) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ٢٢، ص ١١٨.

(٤) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،
الحديث ٤٠، ص ١٢٢ و ١٢٣.

أجنبيّتان عن القول بالبراءة و الحكم بالترخيص و الإباحة الظاهرية في الشبهات
الحكمية التّحريرية البدوية بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة، مستنداً إلى الحجج
القاطعة من العقلية أو النّقلية، كما هو واضح.

و أمّا روايتا محمد بن علي بن الحسين و الثّمان بن بشير الدّالّتان على أنّ
الأخذ بالشبهات يوجب إرتكاب المحرّمات من حيث لا يعلم، أو الرّفع حول المعاصي
ربما يوجب الدّخول فيها، فهما ظاهرتان، بل صريحتان في استحباب الإجتنب عن
الشّبهات، لوضوح عدم ممنوعة الرّعي حول الحمى، أو إلى جانبه، بل الممنوع إنّما
هو الرّعي في نفس الحمى، و حيث إنّ الرّعي حوله ربما يوجب الرّعي فيه نفسه،
فينبغي الإجتنب عنه كي لا يلزم إرتكاب المحرّم و المعصية، وكذا الأمر في الشّبهات،
فإنّها ليست بمحرّمة، إلّا أنّ الإعتياد بها و تكرّر ارتكابها، كالإعتياد بالمكروهات و
تكرّر ارتكابها، يوجب تجريّ النفس و الجسارة لإرتكاب المعاصي و المحرّمات
الصّغيرة، بل الكبيرة، فينبغي التّجنّب عنها كي لا يقع في الحرام، و هذا هو معنى
استحباب الإجتنب لا وجوبه.

و منها: ما يدلّ على التّوقف معللاً بأنّ الوقوف عند الشّبهة خير من الإقتحام
في الهلكة، كرواية أبي سعيد الزّهري، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشّبهة
خير من الإقتحام في الهلكة، و تركك حديثاً لم تروه خيرٌ من روايتك حديثاً
لم تحص». (١).

(١) وسائل الشّيعه: ج ١٨، كتاب القضاء و الشّهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،

و كرواية مسعدة بن زياد، عن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام : «أن النبي صلى الله عليه وآله قال: لا يجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة»^(١).

ولا يخفى: أن تقريب الاستدلال بهذه الطائفة على وجوب الإحتياط، يتوقف على بيان أمور:

الأول: أن كلمة: «خير» منسلخ عن معنى «التفضيل» الكاشف عن الإستحباب، بل إنما هو بالمعنى «المقابل للشر»، وإلا يلزم أن يكون الإقتحام في الهلكة - أيضاً - خيراً، مع أنك تعرف أنه شرٌّ محض.

الثاني: أن التعليل يفيد التعميم، فيشمل لمطلق الشبهات.

الثالث: أنه لا بد من السنخية بين العلة والمعلول في الإيجاب والحرمة، فحيث إن العلة هنا يكون في حدّ الوجوب، فلا مناص من أن يكون المعلول و هو الوقوف عند الشبهات - أيضاً - واجباً.

و الجواب عن هذه الطائفة هو أن دلالتها على وجوب الإحتياط، إنما تتم فيما إذا لم يعلم فيه الإذن والترخيص والحلية ظاهراً، وأما فيما إذا علم فيه ذلك فهو خارج عن الشبهة خروجاً تخصصياً موضوعياً، بل هو مندرج في معلوم الحلية والإباحة، فلا يعمّه كبرى العلة المذكورة في الروايات و هي الوقوف عند الشبهات خير

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، كتاب النكاح، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه،

من الإقتحام في الهلكات.

و يشهد على ذلك أنه لا يجب الوقوف في الشبهات الموضوعية مطلقاً، و لا في الحكمية الوجوبية بعد الفحص، و ليس هذا إلا لخروج هذه الشبهات عن موضوع الشبهة بالأدلة الدالة على الرخصة فيها، لا لتخصيص أدلة وجوب التوقف بعد الفراغ عن صدق الموضوع و الإندراج تحت عنوان الشبهة؛ و ذلك لإباء لسان أدلة وجوبه عن التخصيص، فلا يصح أن يقال: الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة، إلا الوقوف في الشبهات الموضوعية مطلقاً و في الحكمية الوجوبية؛ إذ معنى هذا التخصيص هو أن الوقوف في هاتين الشبهتين لا يكون خيراً من الإقتحام في الهلكة، و هذا كما ترى.

و بالجملة: المراد من الشبهة هو المشتبه رأساً، و الشبهة البدوية ليست كذلك مع وجود أدلة الرخصة والحلية، فلانما من أن يقال: بالتخصيص و خروج هذه الشبهة بتلك الأدلة، عن أدلة الوقوف موضوعاً.

أضف إلى ذلك كله، هو أن معنى كبرى التعليل هو عبارة عن قولنا: قف عند الشبهة و لا توقع نفسك في الهلكة، و لا تقتحم في العقوبة. و لا ريب، أن مقتضى ذلك هو أن تكون الهلكة عند إرتكاب الشبهة، مفروضة التحقق مع قطع النظر عن هذه الروايات كي يعلل بها وجوب التوقف، و ليس هذا إلا في مورد الشبهتين: أحدهما: الشبهة البدوية قبل الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة؛ ثانيها: الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، و أما الشبهة البدوية بعد الفحص و اليأس عنه، فليست فيها هلكة و عقوبة لوجود أدلة البراءة و الرخصة من العقلية و النقلية فيها.

لا يقال: إنّ الهلكة مترتبة على نفس وجوب التوقف المستفاد من تلك الروايات الآمرة به.

فإنّه يقال: لا يمكن ذلك إلا على وجه الدائر؛ إذ المفروض أنّ الهلكة علّة لوجوب التوقف و متقدمة عليه، فلوفرّض كونها مترتبة على التوقف و معلولاً له، لزم أن يتوقف أحدهما على الآخر، م ما هو المتقدّم يكون متأخراً، و هذا هو الدور المستحيل.

و عليه: فالأمر بالتوقف و النهي عن الإقتحام يكونان - كالأمر بالإطاعة و النهي عن المعصية في الشرع، و كأمر الطيب و نهيه في العرف - إرشادين إلى أن هناك خطراً و هلاكة، لأنّهما من الأوامر و النواهي المولوية التعبدية.

و إن شئت، فقل: ليست تلك الروايات المتضمنة للأمر بالتوقف، إلا نظير آية التهلكة المتقدمة التي تكون ناظرة إلى بيان كبرى حرمة الإلقاء في الهلكة المسلمة عند الكلّ من الأخباريين و الأصوليين، و لادليل على وجود الهلكة في ارتكاب الشبهات البدوية، بل أدلة البراءة تدلّ على عدمها ألبتّة.

فتحصّل: أنّ الروايات الدالة على الوقوف المشتملة على التعليل، لا تدلّ على وجوب الإحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص، بل تدلّ على وجوبه فيما كانت هناك هلكة مع قطع النظر عنها، كالشبهات البدوية قبل الفحص، م الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

و منها: ما يترأى منه وجوب الإحتياط في المشتبهات، كرواية عبدالله بن وضّاح أنّه كتب إلى العبد الصّالح عليه السلام: «يسأله عن وقت المغرب و الإفطار،

فكتب عليه السلام إليه: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائط لدينك»^(١).

وكمرسلة الشهيد الأول عليه السلام في الذكرى، قال: «وقال الصادق عليه السلام: لك أن تنتظر الحزم وتأخذ بالحائط لدينك»^(٢).

وكرواية عنوان البصري، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام: «يقول: سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألم تعنتاً وتجربةً، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالإحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس»^(٣).

وكصحيحة عبدالرحمان بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالإحتياط حتى تسألوا عنه، فتعلموا»^(٤).

ولا يخفى عليك: أن تلك الروايات المذكورة من هذه الطائفة قاصرة

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧، ص ١٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٨، ص ١٢٧.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤، ص ١٢٧.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، ص ١١١ و ١١٢.

الدلالة على وجوب الإحتياط، مضافاً إلى ضعف سند بعضها.

أما رواية عبدالله بن وضاح، فلأجل ظهورها في أنّ شبهة السائل كانت في حقيقة المغرب و أنّه هل تتحقّق باستتار القرص فقط - كما هو المشهور عند العامة - أو بذهاب الحمرة المشرقية - كما هو المشهور عند الخاصة - ولما كانت التقيّة في ذلك الزمان حاكمة وكانت هي طريق التخلّص من شرّ الحكومة، إلّجأ الإمام عليه السلام إلى أن قال: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة، و تأخذ بالحائط لدينك» ولولا التقيّة لكانت الوظيفة بيان حقيقة المغرب بالصراحة، و أنّها تحقّقت بذهاب الحمرة المشرقية، لكونه عليه السلام عالماً بحقيقة الحال والأمر، وليس من شأنه أن يجيب بالإحتياط إذا سئل عن الشبهات، فالرواية لا تكون دليلاً على وجوب الوقوف و لزوم الإحتياط في الشبهات الحكميّة بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجّة.

و أما مرسلّة الشهيد الأول عليه السلام فلائها مضافاً إلى الإرسال، غير مشتملة للسؤال، و لعلّ ما تضمّنته هو كلام مبتدئ غير مسبوق بالسؤال، و كيف كان، لا ظهور لهذه المرسلّة فيما هو مدّعى الاخباري.

و أما رواية عنوان البصري، فلائها مضافاً إلى كونها مرسلّة، غير ناظرة إلى وجوب الإحتياط في الشبهات، بل هي ناظرة إلى أصحاب الرّأي و أتباع القياسات و الإستحسانات، كيف، و أنّ الإفتاء إذا كان مستنداً إلى الكتاب و السنّة و ماورد من العترة عليه السلام من الروايات يكون مطلوباً قطعاً، كما يشهد عليه قول أبي جعفر عليه السلام - مخاطباً لأبان تغلب -: «إجلس في مجلس المدينة و أفّت الناس، فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك» (١).

و أمّا صحيحة عبدالرحمن بن حجاج، فلأنّها ناظرة إلى زمان الحضور و راجعة إلى الشبهات قبل الفحص و السؤال مع التمكن منه، كما يشهد عليه قوله عليه السلام : «فعلّيكُم بالإحتياط حتّى تسألوا عنه، فتعلموا»، حيث إنّه عليه السلام جعل السؤال و العلم بالأحكام، غاية للإحتياط، فلوفرّض عدم إمكان السؤال و تحصيل العلم بها لكان ذلك لغواً. هذا تمام الكلام في استدلال الأخباريّ على وجوب الإحتياط بالسنة.

﴿استدلال الأخباريّ بالعقل﴾

أمّا العقل، ففي تقريب دلّالته على وجوب الإحتياط وجوه :
الأوّل: أنّ في ارتكاب الشبهة احتمال الوقوع في المضرة، بلاكلام فيه، فيجب دفعه بحكم العقل و الفطرة. *مركز تحقيق كميّة علوم إسلاميّة*
و فيه: ما تقدّم مبسوطاً في البحث حول قاعدة قبح العقاب بلا بيان، من أنّ الضرر المحتمل الذي يحكم العقل بوجوب دفعه لو أريد به الضرر الدنيوي، فيمنع عنه في الشبهات البدويّة صغرى و كبرى.
أمّا الصغرى، فلعدم الملازمة بين ارتكاب الشبهة و بين الضرر الدنيوي، بل ربما يكون ارتكاب الشبهة نافعاً دنيوياً.

و أمّا الكبرى، فلأنّ العقلاء ربما يقدمون على المقطوع به من هذا الضرر، فضلاً عن المحتمل، فحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، ممنوع.
و أمّا لو أريد به الضرر الأخرويّ و هو العقاب، فيمنع عنه في الشبهات البدويّة من ناحية الصغرى فقط؛ و ذلك، لعدم احتمال العقاب في ارتكاب الشبهة بعد

الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة مع وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان، في ذلك المورد.

هذا، مضافاً إلى أن مقتضى الوجه المذكور من دليل العقل، هو تعميم وجوب الإحتياط لموارد الشبهات الموضوعية مطلقاً، و لموارد الشبهات الحكمية الوجوبية - أيضاً - مع أن الأخباري القائل بالإحتياط لا يلتزم به، بل يقول في تلك الموارد: بالبراءة.

الوجه الثاني: أن الأصل في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع و الشريعة هو الحظر و عدم الإباحة، و قضية ذلك هو الإحتياط و وجوب الوقوف عند الشبهة. وفيه: أولاً: أن مورد أصالة الحظر هو الفعل قبل الشريعة و قبل جعل الحكم له من ناحيتها، بخلاف أصالة البراءة، فإن موردها هو الفعل بعد التشريع و التقنين. وإن شئت، فقل: إن موضوع أصالة الحظر هو الفعل المتيقن بأنه لم يجعل له حكم شرعي بعد، و أما أصالة البراءة فموضوعها هو الفعل المشكوك حكمه، فلاملازمة بين المسألتين، و نتيجة ذلك، هو أن القول بالحظر هناك لا يستلزم القول بالإحتياط هنا، كما أن القول بالبراءة هنا لا يستلزم القول بالإباحة هناك.

و ثانياً: أن أصالة الحظر هناك ليست بمسألة، كيف، و قد قال جمع من الجهابذة: بأصالة الإباحة، و توقّف جمع آخر في المسألة.

و ثالثاً: أن مع وجود الأدلة المرخصة الدالة على البراءة في الشبهات البدوية، لا يبقى المجال للقول بالحظر و نفي الإباحة فيها.

الوجه الثالث: أن المكلف البالغ يعلم إجمالاً بتكاليف إلزامية، إيجابية أو

تحريرية، و العلم الإجماليّ ينجّز تلك التكاليف الواقعية عند الإصابة، و مقتضى ذلك، وجوب الإحتياط في الشبهات مطلقاً، إلّا إذا انحلّ العلم الإجماليّ لقيام حجة معتبرة على ثبوت التكليف أو نفيه في بعض أطرافه بالمطابقة أو بالإلتزام، كقيامها - مثلاً - على وجوب صلاة الجمعة، أو على عدم وجوب صلاة الظهر عند دوران الأمر بين وجوب هذه أو تلك، و المفروض، أنّه لا تقوم الحجة في المقام على نفي التكليف في بعض أطراف العلم الإجماليّ، لا بالمطابقة، كما هو واضح، و لا بالإلتزام؛ إذ الأمارات القائمة على ثبوت التكاليف في بعض الأطراف ليس لها إلّا لسان الإثبات، لا النفي، بمعنى: أنّ مقتضى قيام الأمارات على أحكام في موارد خاصّة هو ثبوتها فيها فقط، لأنني ثبوت أحكام أخرى عن غير تلك الموارد، فإذا لا ينحلّ العلم الإجماليّ المتعلّق بتكاليف الزامية، بل يبقى التنجيز على حاله، و معه يجب الإحتياط في الشبهات.

و فيه: أنّ انحلال العلم الإجماليّ في المقام وإن وقع فيه خلاف بين الأعلام، إلّا أنّ الحقّ هو الإنحلال و عدم وجوب الإحتياط فيه.

توضيح ذلك: أنّ لإنحلال العلم الإجماليّ موردين: أحدهما: ما اتفق الأعلام عليه و هو مورد العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال، بحيث يصير ما علم إجمالاً عين ما علم تفصيلاً، سواء كان في البين علم إجمالاً واحد - نظير ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين، فقامت البيّنة على أنّ النجس المعلوم بالإجمال هو هذا الإناء - أو كان في البين علمان إجماليتان، أحدهما أكبر من الآخر، و علم أنّ ما هو المعلوم بالإجمال في الأكبر هو عين ما علم كذلك في الآخر، نظير ما إذا علم إجمالاً بوجود خمس شيعة مغسوبة في قطيع من الغنم، ثمّ علم كذلك بوجود

خمس شياء مفسوبة في جملة السّود من هذا القطيع، وقامت البيّنة على أنّ هذه الخمس الموجودة في السّود عين تلك الخمس التي كانت معلومة إجمالاً في كلّ القطيع من السّود و البيض، ففي هذا المورد، لا كلام في أنّ العلم الإجماليّ منحلّ إلى العلم التفصيليّ والشكّ البدويّ.

ثانيهما: ما اختلف الأعلام فيه و هو مورد احتمال انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال، نظير ما إذا قامت البيّنة على نجاسة أحد الكأسين المشتبهين من دون الدّلالة على أنّه عين ما علم نجاسته إجمالاً، بل يحتمل كون هذا المعلوم بالتفصيل هو عين النّجس المعلوم بالإجمال.

وكذا نظير ما إذا قامت البيّنة على وجود خمس شياء مفسوبة في جملة السّود بلا دلالة على أنّ هذه الخمس هو عين الخمس المعلوم بالإجمال في كلّ الغنائم من السّود و البيض، بل يحتمل كونه كذلك، ففي هذا المورد و إن كان انحلال العلم الإجماليّ مورداً للخلاف، إلّا أنّ الحقّ هو الانحلال؛ وذلك، لأنّ المعيار في بقاء العلم الإجماليّ أن تكون هناك قضية منفصلة حقيقة، نظير هذا نجس أو ذاك نجس، و نظير هذا حرام أو ذاك حرام.

و من المعلوم: أنّه مع العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال، أو احتمال انطباقه، لا تبقى تلك القضية على حالها، بل تنقلب إلى حليّتين: إحداهما: حليّة بتيّة؛ و الأخرى: حليّة مشكوكة، فيقال: هذا نجس بلا كلام، و ذاك مشكوك النّجاسة، أو هذا حرام كذلك، و ذاك مشكوك الحرمة.

إذا عرفت هذا التّوضيح، فنقول: إنّ المقام كان من قبيل احتمال الإنطباق،

فينحلّ فيه العلم الإجمالي - أيضاً - إذ مع احتمال انطباق ما هو المعلوم بالإجمال من المحرّمات في دائرة العلم الإجمالي الكبير، على المحرّمات الكثيرة المستفادة من الطرق و الأمارات المعتبرة، يزول العلم الإجمالي عن لوح النفس و ينتفي التّرديد قطعاً، فينقلب القضية المنفصلة المرّدة إلى حملية بتيّة و مشكوكة، فيعلم تفصيلاً بجرمة أمور دلّت على حرمتها الأمارات المعتبرة، و يشكّ في حرمة ما عداها شكّاً بدوياً تجري في مورده البراءة. هذا مجمل الكلام في المقام، و سنبحث عن مسألة الانحلال في مبحث الاشتغال بوجه مبسوط، إن شاء الله تبارك و تعالى.

قديقال: إنّ العلم التفصيلي في المقام، لكونه حادثاً متأخراً عن العلم الإجمالي، لايسعه أن يرفع أثره المترتب عليه قبل حدوث هذا العلم و إن أوجب زوال نفس العلم الإجمالي و انحلاله بانقلاب القضية المنفصلة إلى حملية بتيّة و مشكوكة، نظير حدوث الإضطرار بأحد الطرفين بعد العلم الإجمالي، أو خروجه عن محلّ الإبتلاء كذلك، حيث إنّ الإضطرار و الخروج عن محلّ الإبتلاء لا يؤثّران في رفع التّكليف عن الطّرف الآخر المبتلى به، أو غير المضطرّ إليه، بل يجب الإجتنا ب عن ذلك الطّرف، و المقام نظير ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين أو الثّوبين، ثمّ علم تفصيلاً بنجاسة الكأس الأبيض أو الثّوب الأخضر - مثلاً - فالعلم الإجمالي و إن انحلّ حينئذ قطعاً، لكنّه لكونه سابقاً على العلم التفصيلي أثر أثره و نجز التّكليف قبله، فيكون الكأس أو الثّوب الآخر، واجب الإجتنا ب فعلاً - أيضاً - كما كان كذلك قبلاً. و بالجملة: إنّ المقام و إن كان ممّا علم فيه تفصيلاً بأحكام خاصّة في موارد خاصّة بالوقوف على الطرق و الأمارات المعتبرة، لكن هذا العلم التفصيلي لتأخّره عن

العلم الإجماليّ، لا يسعه أن يزيل أثره ويرفع التّنجيز بالنّسبة إلى ما في غير موارد الطّرق و الأمارات من الأحكام و التّكاليف، فيجب الإحتياط و ترك المشتبهات بأثرها.

و فيه: أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فيما إذا كان العلم التّفصيليّ و ما يتعلّق به من المعلوم تفصيلاً كلاهما حادثين متأخّرين، كما أشير في المثال المتقدّم، و في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء و طرق الإضطراب، و أمّا إذا كان العلم التّفصيليّ، و كذا المعلوم تفصيلاً متقدّمين على العلم الإجماليّ أو مقارنين له، فلا ريب، أنّ هذا العلم التّفصيليّ كاشف عن عدم الحقيقة و الواقعيّة لذلك العلم الإجماليّ، بل كان زعميّاً صورياً و جهلاً مركّباً، نظير ما إذا علم يوم الأحد بنجاسة أحد الكأسين، ثمّ علم يوم الإثنين بأنّ الكأس الأبيض - مثلاً - كان نجساً يوم السّبت أو يوم الأحد، فهذا العلم التّفصيليّ يوجب انحلال العلم الإجماليّ و رفع أثره رأساً، بل يكشف عن عدم انعقاده إلّا زعميّاً صورياً و جهلاً تركيّباً، بحيث لو كان عالماً بنجاسته تفصيلاً في ذلك الزّمان لما حصل له علم إجماليّ أصلاً، و المقام من هذا القبيل، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك كلّه، أنّ العلم الإجماليّ لو كان موجباً للإحتياط في الشّبهات الحكميّة التّحريميّة، لكان موجباً له في الوجوبيّة و الموضوعيّة مطلقاً، مع أنّ الأخباري لا يقول به فإذاً يكون استدلاله بالعقل منقوض بما ذكر.

« خاتمة »

ينبغي الإشارة في ختام البحث إلى أمور متعلّقة بالمقام :

﴿ تقديم الأصل الموضوعي على البراءة ﴾

الأول: أنه يشترط في جريان البراءة العقلية و النقلية في كل شبهة مطلقاً - موضوعية كانت أو حكمية، تحريمية كانت أو وجوبية - بعدم وجود أصل حاكم أو وارد عليها من استصحاب موضوعي أو حكمي موافق أو مخالف لها، وإلا فلا تجري في مورد الشبهة بلاريب؛ وذلك، لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان و البرهان، و موضوع البراءة الشرعية هو عدم العلم، فكل ما يصلح أن يكون بياناً أو علماً ولو بنحو التعبد يتقدم على البراءة، إما بالحكومة، كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله (١)، وإما بالورود، كما عن المحقق الخراساني رحمته الله (٢).

و الجدير هنا أن نذكر بعض الأمثلة في المقام، مزيداً للإيضاح، فنقول :
أما الشبهة الموضوعية، فهو نظير ما إذا علم بخليئة مائع ثم شك في صيرورته خمرأ، ففي مثل هذا الشك وإن كان مقتضى البراءة هو جواز الشرب و الخلية، إلا أن هنا أصلاً آخر موافقاً لمقتضاها و هو استصحاب الخلية السابقة المتيقنة. و لاريب، أن هذا الأصل يرفع موضوع البراءة و هو الشك، لكونه علماً تعبدأ و بالعناية، فيكون وارداً أو حاكماً عليها، هذا بالنسبة إلى الأصل الموافق للبراءة.

و أما الأصل المخالف لها، فهو نظير عكس ما ذكر في المثال المتقدم، بأن علم خمرية مائع، ثم شك في صيرورته خلأ، ففي هذا المورد وإن تقتضي البراءة - أيضاً -

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٠٩.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ١٩٠ و ٣٥١ و ٣٥٤.

جواز الشرب و الحلّية، إلّا أنّ هنا أصلاً آخر مخالف لمقتضاها و هو استصحاب
الحرمة السابقة، فيرفع به موضوع البراءة و هو الشك؛ إذ الاستصحاب يكون علماً
تعبداً، فلا يبقى المجال لجريان البراءة حتّى يحكم بجواز الشرب و الحلّية. هذا في الشبهة
الموضوعيّة.

أمّا الشبهة الحكميّة، فهو نظير ما إذا شكّ في جواز وطئ الحائض بعد النقاء
وانقطاع الدّم و قبل الإغتسال، ففي مثل هذا الشكّ و إن تقتضي البراءة، حلّية
الوطئ، إلّا أنّ هنا أصلاً آخر مخالفاً لها و هو استصحاب الحرمة السابقة المتيقّنة،
فيرفع به موضوع البراءة و هو الشكّ، لما علمت من أنّ الاستصحاب علم تعبديّ
فيكون حاكماً أو وارداً عليها.

﴿ أصالة عدم التذكية ﴾

تفريع: قد فرّع العلّمان (الشيخ الأنصاري و المحقّق الخراساني رحمتهما) على الأمر
الأوّل، جريان أصالة عدم التذكية فيما إذا شكّ في قابليّة حيوان للتذكية و عدمها، و
لابأس أن نتكلّم حول هذا الأصل، لترتّب الفائدة عليه، فنقول :
إنّ الشبهة البدويّة في حرمة اللّحم و حلّيته، تارة: تكون موضوعيّة؛
و أخرى: حكميّة، أمّا الموضوعيّة فلها صور أربعة: الأولى: أن يكون الشكّ في
الحرمة لأجل تردّد اللّحم بين مايؤكل كالشاة، و بين مالا يؤكل كالإرنب، بعد الفراغ
من إحراز وقوع التذكية الجامعة للشرائط على الحيوان أيّاً ما كان، و الحكم في هذه
الصورة هو جريان أصالة الحلّ و الإباحة فيها، بلاصل موضوعيّ متقدّم عليها
بالورود أو الحكومة.

و ما حكي عن الشهيد^(١) من أن الأصل في اللحوم مطلقاً هو الحرمة أجنبي عن هذه الصورة؛ إذ المفروض فيها هو العلم بوقوع التذكية، فلا مجال معه، لهذا الأصل بالمرّة.

لا يقال: إن في المقام أصلاً آخر يقتضي حرمة أكل اللحم و هو استصحاب الحرمة السابقة المتيقّنه حال حياة الحيوان و قبل زهاق روحه، فيكون هذا الأصل حاكماً أو وارداً على أصالة الحلّ و الإباحة.

لأنه يقال: أولاً: أن متيقّن الحرمة كان هو الحيوان الحيّ، و أمّا مشكوك الحرمة فهو ليس إلا اللحم، فهما موضوعان متغايران عرفاً وفي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب. و ثانياً: أنه لا دليل على حرمة أكل الحيوان إذا كان حيّاً، و لذا يفتي جماعة بحلّية بلع السمك الصغير، و حلّية بلعه حيّاً مع أنه غير مذكّي؛ بداهة، أنه لا يصير مذكّي بمجرد إخراجهِ من الماء حيّاً، بل تذكيته هو خروجه من الماء كذلك بعد عروض الموت عليه.

الصورة الثانية: أن يكون الشك في حرمة اللحم وحليّته، لأجل احتمال طرق ما يمنع عن قبول التذكية، كالجلل أو الوطيء، أو الارتضاع من لبن خنزيرة في مثل الشاة. و لا يخفى: أن في هذه الصورة يجري الأصل الحاكم على الحلّ و البراءة، و هو استصحاب عدم طرق المانع من التذكية، فيحكم بالحليّة بعد تحقّق التذكية الواجدة للشرائط المقرّرة في محلّه، و هذا من موارد وجود الأصل الحاكم على البراءة الموافق لها في النتيجة.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في الحرمة والحلية لأجل احتمال عدم قبول التذكية رأساً مع العلم بوقوع الذبح وفري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطه، نظير ما إذا كان الحيوان المذبوح أو لحمه المطروح، مردداً بين شاة وخنزيرة، لعل و أمور خارجيّة، كالجهل أو العمى أو الظلمة، وفي هذه الصورة بناءً على القول بوجود العموم الدال على قابليّة كلّ حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل، كالكلب و الخنزير، على ما إدّعاه صاحب الجواهر رحمته (١)، لا مجال للحكم بالحليّة والطهارة؛ إذ المفروض، أنّ الحيوان مردّد بين مأكول اللحم وغيره، فيكون التمسك بالعام حينئذٍ تمسكاً به في الشبهة المصداقيّة للمخصّص وهو غير جائز.

اللهم إلا أن يتمسك به، بعد إجراء استصحاب عدم الكلبيّة - مثلاً - إذا قيل بجريانه في الأعدام الأزليّة حتّى في العناوين الذاتيّة، فيحكم على هذا الوجه بالحليّة والطهارة.

و أمّا بناءً على القول بإنكار العموم، كما هو الظاهر، فإذا قلنا: يكون التذكية أمراً وجوديّاً بسيطاً حاصلاً من الذبح بشرائطه - نظير الطهارة الحاصلة من الوضوء والغسل، ونظير الملكيّة الحاصلة من الإيجاب والقبول - يستصحب عدمها، فلا يحكم بالطهارة والحليّة؛ وإذا قلنا: يكونها نفس الذبح مع شرائطه الخاصّة، فلا مجال لأصالة عدمها؛ إذ لا شك حينئذٍ فيها، بل القطع حاصل بتحقيقها، فالمرجع هو أصالة الحلّ والطهارة.

الصورة الرابعة: أن يكون الشك في الحرمة والحلّة لأجل احتمال عدم تحقق التذكية بعد إحراز القابلية، إمّا لأجل عدم تحقق الذبح و فري الأوداج الأربعة، أو عدم تحقق شرائطه المقرّره؛ وهذه الصورة تجري فيها أصالة عدم التذكية بلاشبهة، والنتيجة هي الحرمة وعدم الحلّة أثبتة. هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعيّة. و أمّا الشبهة الحكميّة، فهي ذات صور ثلاثة :

إحداها: أن يكون الشك في الحرمة والحلّة من غير ناحية التذكية، نظير ما إذا شك في حلّة أكل لحم الإرنب، أو بعض أنواع السمك و حرمة، مع العلم بوقوع التذكية عليه؛ وذلك، لفقد الدليل على الحرمة والحلّة، وفي هذه الصورة يكون المرجع أصالة الإباحة والحلّة، ولا أصل حاكماً أو وارداً عليها.

أللهم إلّا أن يقال: باستصحاب الحرمة السابقة المتيقّنة حال الحياة وقبل وقوع التذكية. وقد عرفت: في الصورة الأولى من الشبهة الموضوعيّة، مافيه من الإشكال، فراجع.

ثانيتهما: أن يكون الشك في الحرمة والحلّة من ناحية التذكية، إمّا لأجل الشك في اعتبار شيء في التذكية وعدمه، نظير الشك في اشتراط كون الذبح بالحديد أو بإسلام الذابح، أو غير ذلك من سائر الشرائط، وإمّا لأجل الشك في مانعيّة شيء فيها، وفي هذه الصورة لامانع من الحكم بنفي اعتبار الأمر المشكوك فيه، تمسكاً بالدليل الإجتهاديّ وهو إطلاق أدلة التذكية، نظير قوله تعالى: ﴿... إلّا ما ذكّيتم﴾^(١) وقول أبي عبد الله عليه السلام: «... وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي و

قد ذكاه الذبح...»^(١) أو بالأصل العمليّ وهو البراءة لولم يكن إطلاق في البين، أو كان ولكن لا يجوز التمسك به، فترفع بهذا الأصل، الشرطيّة أو المانعيّة المشكوكة، و مع رفعها لا يشك في التذكية و عدمها حتّى تجري أصالة عدمها.

نعم، لو جرت أصالة عدم التذكية، تترتب عليها الحرمة و النجاسة، كما يتّناه سابقاً.

هذا، و لكن ذهب بعض الأعظم رحمته^(٢) إلى عدم جواز التمسك بإطلاق الأدلّة في المقام، معللاً بعدم كون التذكية من الأمور العرفيّة حتّى ينزل الخطاب على ما هو الرائج عرفاً و يرفع احتمال التقييد بإطلاقه، كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾.

و فيه ما لا يخفى، إذ ليس معنى التذكية حسب العرف و اللّغة إلّا الذبح و فري الأوداج الأربعة، فهو أمر عرفيّ - كالبيع و الإجاره و نحوهما - ليس للشرع فيها تأسيس و إبداع. نعم، زاد فيها قيوداً، كما زاد في غيرها من العناوين المعاملية المذكورة آنفاً.

و عليه: فلا مانع من التمسك بإطلاق أدلّة التذكية لئني ما شكّ في كونه معتبراً في التذكية، كما لا مانع من التمسك بإطلاق ﴿أحلّ الله البيع﴾ و نحوه فيما إذا شكّ في اعتبار شيء في صحّة البيع.

(١) وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلّة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١،

ص ٢٥٠.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣١٣.

هذا، مضافاً إلى أن التمسك بإطلاق الخطابات الواردة من ناحية الشرع في الموضوعات الشرعية، كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها، يكون من المسلمات عند أرباب فن الأصول و أصحاب الاجتهاد من الفحول؛ و نتيجة ذلك، جواز التمسك في المقام بالإطلاق الوارد في التذكية و لو كانت من الموضوعات الشرعية غير العرفية.

ثالثتها: أن يكون الشك في الحرمة و الحلية من ناحية التذكية، لأجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية و عدمها، كالحیوان المتولد من شاة و خنزير بلا صدق إسم أحدهما عليه، فعلى مسلك صاحب الجواهر رحمته - من قبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل، كالكلب و الخنزير، استناداً إلى رواية علي بن يقطين، الواردة في الجلود - كان المرجع هو العموم ^(١)، فلا مجال لأصالة عدم التذكية؛ إذ الأصل غير معتبر

مع وجود العموم و الأمانة. *مركز تحقيق كتب التراث*

و عليه: فالحكم في هذه الصورة هو الطهارة و الحلية، بلا حاجة في الرجوع إلى العموم إلى إجراء استصحاب عدم الأذى، بل لا مجال له، لأن المفروض هو أن الشبهة في المقام حكمية لا موضوعية كي ترفع بالاستصحاب، هذا بناءً على القول بالعموم.

و أمّا بناءً على القول بعدم العموم، فهل تجري حينئذ أصالة عدم التذكية أولاً؟ و على فرض جريانها، هل يحكم بالنجاسة - أيضاً - أو يحكم بالحرمة فقط؟ فهنا نزاعان :

أما النزاع الأول: فالحق فيه جريان أصالة عدم التذكية بلافرق بين الأقوال

المختلفة في حقيقة التذكية من كونها أمراً واحداً و هو الذبح و فري الأوداج الأربعة مع الشرائط المقررة فيها (كالقابلية، و كون الذبح بحديد و استقبال القبلة و إسلام الذابح و التسمية) و هو القول المختار، أو كونها مركبة من تلك الأمور أو كونها أمراً بسيطاً محضاً منها أو كونها أمراً انتزاعياً منها.

و الوجه في ما ذكرناه: هو أن الشك في القابلية يوجب الشك في تحقق الأمر الواحد، أو الأمر المركب أو الأمر البسيط المحض أو المنتزع من تلك الأمور، فتجري أصالة عدم التذكية.

و من هنا ظهر: أن ما عن بعض الأعظم رحمته من جريان أصالة الحل في المقام دون أصالة عدم التذكية، غير وجه. نعم، لو علم قبول الحيوان للتذكية و شك في الحلية و الحرمة كانت أصالة الإباحة هناك محكمة؛ إذ الشك حينئذ ليس في التذكية، بل هو في الحلية و الحرمة، و لأصل معه إلا الإباحة و الحلية.

أما النزاع الثاني: فالحق فيه هو ترتب النجاسة و الحرمة على الحيوان بجريان أصالة عدم التذكية فيه؛ بداهة، أن ما هو المؤثر في الطهارة و الحلية هو تحقق التذكية الشرعية فيه، فجرد إحراز كون الحيوان غير المذكي بإجراء الأصل عند الشك في واحد من الشرائط المذكورة في التذكية، كافٍ في الحكم بالنجاسة و الحرمة عليه.

هذا، و لكن أشكل على أصالة عدم التذكية و ترتيب أثر النجاسة و الحرمة عليها، بأنها معارضة بأصالة عدم الموت. و واضح، أن الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة، فلا مناص من الرجوع في المقام إلى أصالة الإباحة و الطهارة. ^(١)

توضيح الإشكال: أن الميتة عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه، و أمّا غير المذكي، فهو أعم منه و من كلّ ما لم يذك بوجه شرعي، فلا مجال لإثبات خصوص الميتة التي كانت أحد أفراد غير المذكي بأصالة عدم التذكية و إحراز أن الحيوان غير مذكي.

و ببيان أخصر يقال: كلّ ميتة غير مذكي، و لكن ليس كلّ غير مذكي بميتة، فلا مجال لإثبات الميتة بنفي التذكية و إحراز عدمها. و عليه، فلا تثبت الحرمة و النجاسة اللتان تترتبان على الميتة، بأصالة عدم التذكية.

و الجواب عنه ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله و هو راجع إلى وجهين: أحدهما: أن الميتة شرعاً عبارة عن غير المذكي، لا خصوص ما مات حتف أنفه، فبأصالة عدم التذكية يحرز أن الحيوان في المسألة المفروضة، ميتة محرمة و نجسة، فلا مجال لأن يقال: كيف تثبت الميتة بأصالة عدم التذكية.

ثانيهما: أن الحرمة و النجاسة، كما تترتبان على الميتة، كذلك تترتبان على عنوان غير المذكي، فلاحاجة إلى إثبات الموت بأصالة عدم التذكية حتى يقال: بالمعارضة بينها و بين أصالة عدم الموت، و يدل على ترتبها على عنوان غير المذكي مفهوم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ حيث إن المذكي طاهر، حلال بحكم المنطوق و غير المذكي نجس، حرام بحكم المفهوم.^(١)

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل (من الأمور التي ينبغي الإشارة إليها في خاتمة البحث).

﴿ وجوب الفحص ﴾

الأمر الثاني: أنه يشترط في جريان البراءة - عقلية كانت أو نقلية - وجوب الفحص واليأس عن الظفر بالدليل في المسألة؛ أمّا البراءة العقلية، فلأن موضوعها هو عدم البيان، وهذا لا يحرز إلا بالفحص والتفتيش.

و أمّا البراءة النقلية، فلأن قضية إطلاق أدلتها - كحديث الرفع - وإن كان هو عدم اعتبار الفحص فيها، سواء كانت الشبهة موضوعية، أو حكمية، لكنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينتين (العقلية المتصلة الهادمة لظهور تلك الأصول في الإطلاق، و النقلية المنفصلة من الكتاب والسنة الهادمة لحجية إطلاق تلك الأصول).

و بالجملة: لا كلام في أصل وجوب الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل في جريان البراءة، إنما الكلام في موارد:

الأول: هل يجب الفحص بمقدار حصول العلم بعدم الدليل، أم يكفي حصول الإطمينان أو الظن، وجوه، و الأقوى هو الثاني، فلا يلزم حصول العلم به، كما لا يكفي مجرد الظن به.

أمّا عدم لزوم حصول العلم، فلأنه أولاً: ممّا لا دليل عليه؛ و ثانياً: أنه يوجب العسر و الحرج؛ و ثالثاً: أنه يستلزم سد باب الاجتهاد، إذ لا يحصل العلم بعدم الدليل بسبب الفحص عادةً و إن كان الفاحص ملحاً.

و أمّا عدم كفاية مجرد الظن، فلأنه - أيضاً - ممّا لا دليل عليه، كيف، و أن الظن ممّا لا يغني عن الحق شيئاً، فلا اعتداده قطعاً. و عليه، فالمتعين هو حصول

الإطمينان، لكونه حجة كالعلم، بل هو نفس العلم عرفاً وعادةً.

وإن شئت، فقل: إنّ الإطمينان حجة ببناء العقلاء، ولم يرد الردع عنه من الشارع، كما هو واضح.

ولا يخفى: أنّه لاصعوبة في تحصيل الإطمينان بمعونة الفحص بعد ضبط الأحاديث و ترتيبها و تبويبها و تمييز صحاحها و معتبراتها من ضعافها، من جانب أصحابنا الأقدمين، وكذا بعد الفحص و البحث عن الأحاديث الفقهيّة و التحقيق الجامع فيها من نواحٍ شتّى في الكتب الإستدلاليّة من جانب فقهاءنا الأساطين.

المورد الثاني: هل وجوب الفحص و تعلّم الأحكام نفسيّ، نظير وجوب الصّوم و الصّلاة و نحوهما حتّى يعاقب تاركه و إن لم يخالف الواقع، أو طريقيّ، نظير وجوب العمل بالطّرق و الأمارات المعتبرة؟ وجهان، بل قولان :

ذهب المحقّق الخراساني رحمته الله إلى الأوّل، حيث قال: «فلامحيص عن الإلتزام بكون وجوب التعلّم نفسيّاً، لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه، لا على ما أدّى إليه من المخالفة، ولا بأس به، كما لا يخفى...»^(١).

و الصّواب هو القول الثاني، و قبل الورود في بيان وجه ذلك، لابدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول: إنّ النزاع في المقام ليس إلّا في مواطن ثلاثة :

أحدها: وجوب تعلّم الفروع، لا الأصول الإعتقاديّة؛ إذ تعلّمها واجب، عقليّ، نفسيّ، عينيّ قطعاً، بلا كلام فيه.

ثانيها: وجوب تعلّم الأحكام التّكليفيّة الإلزاميّة، كالوجوب و الحرمة أو

تعلّم ما يؤول إليها من الأحكام الوضعيّة، كالنّجاسة و الطّهارة و الزّوجيّة و المملكيّة ونحوها؛ و ذلك، لعدم وجوب تعلّم الإستحباب و الكراهة أصلاً ولو كان طريقاً.

ثالثها: وجوب التّعلّم على كلّ مكلف بالنّسبة إلى تكاليفه المختصّة به الّتي يتبلي هو نفسه بها؛ و أمّا بالنّسبة إلى تعلّم جميع الأحكام من الحلال و المحرام، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ إذ هو واجب على طائفة من الأنام بنحو الوجوب الكفائي، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدّين﴾ (١).

إذا عرفت محلّ النزاع، فاعلم، أنّ الصّواب - كما أشرنا - هو أنّ وجوب التّعلّم طريقاً، وإثبات وجوبه النفسي، دونه خرط القتاد؛ إذ ليس نفس الفحص عن شيء و السّؤال عنه، إلّا طريقاً، للإعتقاده و عقد القلب عليه، أو طريقاً لأجل العمل و الإتيان به، فقوله تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذّكر إن كنتم لاتعلمون﴾ (٢) ظاهر في وجوب السّؤال طريقاً و أنّه لأجل العمل القلبيّ و الجانحيّ، أو الخارجيّ الجارحيّ، وكذا وجوب التّفقّه في آية النّفر.

و الشّاهد عليه، أنّه قد وردت الرّوايتان في المقام و هما صريحتان في كون وجوب التّعلّم للعمل، فيكون طريقاً بلاريب :

إحداهما: رواية مسعدة بن زياد الرّبعي، قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فللّه الحجة البالغة﴾ فقال: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم

(١) سورة التّوبة (٩)، الآية ١٢٢.

(٢) سورة الأنبياء (٢١)، الآية ٧.

القيامة: أكنت عالماً، فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه، وذلك المحجة البالغة»^(١).

ثانيتها: رواية محمد بن مسكين وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور، فغسلوه، فمات، فقال: قتلوه ألا سألوا؟ ألا يَمُوه؟! إن شفاء العي، السؤال»^(٢).

أضف إلى ذلك كله، أن القول: باستحقاق العقاب على ترك التعلم مع إتيان العمل، وفقاً للواقع على سبيل التصادف، بعيد جداً، إلا على القول باستحقاق المتجرّي له.

و أبعد من ذلك هو القول: باستحقاقه على مجرد ترك التعلم المؤدي إلى مخالفة الواقع، من دون إستحقاقه على نفس مخالفة الواقع، كيف، وأن وجوب التعلم إنما هو لأجل الواقع، و هل يمكن أن يقال: باستحقاق العقاب على ترك الفحص عن الواقع، و عدم استحقاقه على ترك نفسه؟

و بالجملة: إذا لم يثبت القول باستحقاق العقاب على ترك الفحص، مضافاً إلى إستحقاقه على ترك الواقع، يتعين القول باستحقاق العقاب على مجرد ترك الواقع، لا على ترك الفحص - أيضاً - و نتيجة ذلك، هو أن وجوبه يكون طريقتياً.

نعم، قد أشكل على وجوب التعلم طريقتياً في الواجب المشروط بشرط غير حاصل، و الواجب الموقت قبل حلول وقته، بأنه لا وجوب للواجب قبل حصول

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٧٧ و ١٧٨، الحديث ٥٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ١، ص ٩٦٧.

شرطه أو حلول وقته، كي يجب تعلّمه و سائر مقدّماته، و أمّا بعد حصول الشرط و حلول الوقت، فلأجل ترك التعلّم قبل ذلك، لا يكون قادراً على الإمتثال، فالتكليف ساقط. و عليه، فلا وجوب للتعلّم في الفرض أصلاً، لا قبل الشرط و الوقت، ولا بعدهما.

و لعلّه لأجل هذا الإشكال إلّجأ جمع من الأساطين، كالمحقّق الأردبيلي رحمته و صاحب المدارك رحمته و المحقّق الخراساني رحمته ^(١) إلى الوجوب النفسي في الفحص و التعلّم.

هذا، و لكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بوجهين :

الأوّل: أنّ وجوب التعلّم إنّما هو لأجل المقدّميّة، لكن لا على وجه النشوء، بأن يكون وجوب التعلّم ناشئاً من وجوب الواجب - في فرض اشتراطه بشرط أو توقيته بوقت - حتّى يقال: بعدم معقوليّة المقدّميّة النشويّة هنا، للزوم وجود وجوب المقدّمة و هو المعلول قبل وجوب ذي المقدّمة و هو العلة.

و الوجه في ما ذكرناه، هو ما حقّق في محلّه، من أنّه ليس المراد من المقدّميّة هو كون وجوبها ناشئاً من وجوب ذي المقدّمة، و لإيرادتها ناشئة من إرادته، كما توهم ذلك من عبارتهم المحكيّة، نظير ما قالوا: من كون وجوب المقدّمة ترشّحيّاً، أو ظليّاً أو نحوهما، بل المراد منها هو امتناع إرادة الشّيء و إيجابه، من دون إرادة مقدّماته و إيجابه، و إلّا يلزم أن يكون كلّ من المقدّمة و ذيها مبادٍ و مقدّمات خاصّة، بحيث إذا وجدت وجب كلّ منها، و إلّا فلا.

و لا ريب: أن مقتضى هذا القول هو أنه إذا تحققت مقدمات وجوب مقدّمة الواجب و مباديها، وجبت، سواء وجب ذوا المقدّمة، أم لا، و هذا بخلاف القول بالنشؤ و المعلوليّة، فإن مقتضاه عدم وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها، كما هو واضح.

و انقدح ممّا ذكرناه، أنه يجب التّعلّم في الواجبات المشروطة أو الموقّته قبل حصول الشرط، أو حلول الوقت، فلو ترك الفحص و التّعلم و أدّى ذلك إلى ترك الواجب عند حصول شرطه أو حلول وقته بلا عذر، استحقّ العقوبة بلا شبهة.

الوجه الثاني: أنه يستقلّ العقل و العقلاء في الحكم بكون تفويت الواجب المشروط أو الموقّت - الذي يحصل شرطه أو يحلّ وقته - عند ترك التّعلّم قبل الشرط و الوقت، بلا عذر، موجّباً لاستحقاق العقوبة و استيجاب المؤاخذه؛ و ذلك للقاعدة المعروفة من قولهم: «الإمتناع بالإختيار، لا ينافي الإختيار» و هذه القاعدة و إن كانت عقلية فلسفية، إلا أن التّمسك بها في مسألتنا هنا مجالاً واسعاً بلا إشكال.

و من هنا ظهر، ضعف ما عن الإمام الرّاحل عليه السلام من إنكار شمول القاعدة للمقام، بدعوى: أن الإمتناع بالإختيار هنا، ينافي الإختيار، لأن من ترك السّير إلى أن ضاق الوقت، خرج إتيان الحجّ عن اختياره و لو كان الخروج باختياره.^(١)

وجه ظهور الضّعف، هو أن المراد من عدم المنافاة هنا، أنه لا ينافي الإختيار عقاباً، لا خطاباً.

و لا يخفى عليك: أنه لا فرق في هذا الحكم العقليّ و العقلانيّ، بين الواجب المطلق و المشروط، فلو ترك تعلّم الواجب فأدّى تركه إلى ترك الواجب، عدّ عند

العقل و العقلاء مقصراً و إن كان الواجب الذي ترك تعلّمه، موقّناً أو مشروطاً،
ولأجل ذلك، أفقّى الفقهاء بوجوب تعلّم مسائل الشك و السهو قبل الإبتلاء و إن
لم يكن وجوب نفس الواجب فعلياً.

ثمّ إنّه قد أجيب عن الإشكال المتقدّم بوجهين آخرين، لا يمكن المساعدة عليهما:
أحدهما: أنّه لا مانع من الإلتزام بفعليّة الوجوب و استقباليّة الواجب في
المشروط و الموقّت قبل حصول الشرط و حلول الوقت، كما هو الحال في الواجب
المعلّق، ففي مثل الحجّ يكون الوجوب فعلياً قبل أشهره، و الواجب (نفس الحجّ)
استقباليّاً. و عليه، فتجب مقدّماته التي منها التعلّم.

و فيه: أنّ هذا مبنيّ على القول برجوع القيود إلى المادّة، لا إلى الهيئته، و قد
تقدّم في مباحث الأوامر، أنّ الظاهر هو رجوعها إلى الهيئته و معه يصير الوجوب
كالواجب استقباليّاً.

ثانيهما: أنّ التعلّم يكون واجباً نفسياً تهيئياً لواجب آخر، و لا بدع فيه،
وعليه، فيجب التعلّم قبل حصول الشرط أو حلول الوقت، و لو تركه فأدّى تركه إلى
ترك الواجب في وقته، كان مقصراً مستحقّاً للعقوبة.^(١)

و فيه: أولاً: أنّه خلاف ظاهر الأدلّة؛ إذ ظاهرها - لوقيل: بوجوب التعلّم
شرعاً - هو الوجوب المقدّمي أو الطريقي لأجل العمل، لا النفسي، و ما هو النفسي
ليس إلّا المعرفة و التعلّم للمعارف الإلهيّة؛ و ثانياً: أنّ نفسيّة الوجوب تنافي تهيئته،
فلا تجتمعان؛ و ثالثاً: أنّه لوقيل: بوجوبه النفسي، لزم انه لو ترك الفحص فأدّى إلى

ترك الواقع، ان يعاقب التارك إما على خصوص ترك الفحص و التّعلّم، أو على تركه و ترك الواقع بعقابين.

و أنت ترى، أنّ العقاب على خصوص ترك الفحص، بعيد غاية البعد؛ و أبعد منه هو العقاب على تركه و ترك الواقع، فيتعيّن العقاب على ترك خصوص الواقع، وقضيّة هذا هي طريقيّة وجوب التّعلّم، لانفسيتّه، فالمناسب أن يقال: إنّ وجوبه غيريّه تهيئيّ. هذا تمام الكلام في المورد الثاني.

المورد الثالث: هل يجب تعلّم الأحكام بمجرد احتمال الإبتلاء بها و لو لم يعلم المكلف أو لم يطمئنّ بابتلاءه بها، أو يجب على تقدير العلم أو الإطمينان بالإبتلاء بها فقط؟ وجهان:

ذهب المشهور إلى الأوّل و هو الحق؛ إذ هذا هو مقتضى إطلاق أدلّة وجوب التّعلّم؛ و توهم تقييده بموارد العلم أو الإطمينان بالإبتلاء، مندفع بندرة هذه الموارد، فيلزم تقييد الأكثر و هو مستهجن، كما لا يخفى.

و عليه: فلا يبقى المجال للقول بوجوب التّعلّم على تقدير العلم و الإطمينان فقط، تمسكاً باستصحاب عدم الإبتلاء، في مورد احتمال الإبتلاء، فإذا أحرز عدمه و لو بالتّعبّد، فلا يجب التّعلّم.

ثمّ إنّّه بقي هنا شيء و هو أنّ العمل الجاهل المقصّر قبل الفحص، باطل بلا إشكال على تقدير عدم انكشاف الحال بالحجّة، و نتيجة هذا البطلان، عدم الإجزاء و عدم جواز الإجزاء به في موقف الإمتثال بحكم العقل، حيث إنّ مطابقة العمل للواقع غير محرزة.

و أمّا على تقدير انكشاف الحال بها، ففيه صور أربعة :

الأولى: انكشاف مخالفة المأتيّ به لفتوى من كان فتواه حجة له حين العمل، و لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً، و الحكم في هذه الصورة هو البطلان واقعاً، لأجل عدم المطابقة للواقع الذي قامت عليه الحجة.

الثانية: انكشاف مطابقة المأتيّ به للفتويين المذكورتين، و الحكم في هذه الصورة هو الصحة الواقعية لأجل المطابقة للواقع الذي قامت عليه الحجة.

الثالثة: انكشاف مخالفة المأتيّ به للحجة الفعلية و مطابقته لما كان حجة حين العمل، و الحكم في هذه الصورة هو البطلان لعدم مقتضي للصحة.

أمّا الأدلة الخاصة الدالة على الصحة، كحديث «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة...» بناءً على عدم اختصاصه بالناسي، فلأنّها لا تشمل الجاهل المقصر التارك لوظيفة العبوديّة، حيث إنّ عامد، لا يستحق الإرفاق و المنّة.

و أمّا الأدلة العامة الدالة على الإجزاء و الصحة، فلأنّها تختصّ بمورد الأوامر الظاهرية، و عمدة تلك الأدلة هو الإجماع على عدم وجوب الإعادة و القضاء بعد امتثال تلك الأوامر لو انكشف خلافها، و الجاهل المقصر التارك للتعلّم لا يكون عمله مستنداً إلى الأوامر مطلقاً حتّى الظاهرية منها، كما لا يخفى، فلا إجماع على الصحة في حقّه.

الرابعة: انكشاف مخالفة المأتيّ به للحجة حين العمل و مطابقته للحجة الفعلية على عكس الصورة الثالثة، و الحكم في هذه الصورة هو الصحة و الإجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء، لقيام الحجة الفعلية عليها، فجاز للمكلّف الجاهل

المقصر أن يستند إليها في ترك الإعادة و القضاء.

و لا يخفى عليك: أن عقاب ترك الواجب في الوقت عصياناً مغايراً لعقاب ترك قضاءه كذلك في خارج الوقت؛ و لذا لا يرفع القضاء، عقاب عصيان الأداء. و عليه، فترك القضاء في الصورة الرابعة استناداً إلى الحجّة اللاحقة الدّالة على صحّة العمل و عدم وجوب القضاء و الإعادة و إن لم يوجب العقوبة بلاشبهة، لكنّه لا يوجب عدم العقوبة على ترك الأداء لو كان واجباً؛ إذ لم يستند في تركه إلى الحجّة.

نعم، قد استثنيت ممّا ذكر، مسألة الجهر موضع الإخفات و بالعكس، و مسألة الإتمام موضع القصر، و مسألة الصوم في السفر، حيث حكموا بالصّحّة في هذه الموارد مع الجهل بالحكم ولو عن تقصير، ولكن التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشي عن ترك التّعلّم و الفحص.

و التّحقيق: أن حكمهم بالصّحّة في تلك المسائل ممّا لا إشكال فيه و لاشبهة عليه، كما تدلّ عليه الرّواية و الفتوى، إنّما الإشكال في الجمع بين حكمهم بالصّحّة و التزامهم باستحقاق العقوبة على ترك الواجب الواقعي بترك التّعلّم عن حكم المسألة، فيقال: كيف يعقل الحكم بصحّة العمل المأتيّ به و سقوط القضاء و الإعادة، مع الحكم باستحقاق ما أشير إليه من العقوبة.

و قد أُجيب عن هذه العويصة بوجهين :

أحدهما: ما عن المحقّق الخراساني رحمته الله فقال، ما محصّله: أنّه يمكن أن يشتمل المأتيّ به على ملاك ملزم، و كذا يشتمل الواجب الواقعي المأمور به على ذلك الملاك - أيضاً - مع زيادة غير قابلة للتّدارك بعد استيفاء مصلحة المأتيّ به جهلاً؛ و ذلك

لتضاد المصلحتين، فالحكم بالصحة إنما هو لاشتغال المأتي به على المصلحة الملزمة و
استيفائها مع عدم إمكان استيفاء الزيادة الكامنة في المأمورية من المصلحة، و أما
الحكم باستحقاق العقاب، فلأجل استناد فوات الزيادة من المصلحة، إلى جهله عن
تقصير بتركه للتعلم أثبتة، فإذا لامنافاة بين الحكم بالصحة، وبين الإلتزام باستحقاق
العقوبة. (١)

هذا، و لكن أورد عليه بعض الأعظم رحمته بما لا يخلو عن قوة، محضله: أن
التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال أمر موهوم، كأنياب الأغوال، على
أن المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين، فالحكم بالصحة مع عدم حصول المصلحة الزائدة
و عدم استيفائها غير وجيه، و إن كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب و تعدد العقوبة
على تقدير ترك الصلاة - مثلاً - وهذا خلاف الضرورة، و لا يلتزم به أحد. (٢)

ثانيهما: ما ذكره كاشف الغطاء رحمته من الإلتزام بالترتب كما في مسألة الصلاة و
الإزالة، بتقريب، أن صلاة القصر - مثلاً - واجب على المكلف ابتداءً، فإذا تركه
وارتكب المعصية يجب عليه التمام، و عندئذ ترتفع المنافاة بين الحكم بصحة المأتي به
واستحقاق العقاب على ترك الواجب الأول. (٣)

و استشكل عليه المحقق الثاني رحمته بأمور:

الأول: أنه لا بد في الخطاب المترتب من أن يكون موضوعه هو عصيان

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٦١.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٥٠٧.

(٣) كشف الغطاء: ص ٢٧.

خطاب المترتب عليه، بحيث يتوقف الخطاب المترتب، على ترك الخطاب المترتب عليه، كما هو كذلك في المسألة الصلاة و الإزالة، فإن خطاب الصلاة متوقف على ترك خطاب الإزالة، فيجمع عندئذ بين صحة المأتي به و بين استحقاق العقوبة لترك الواجب الأول، و من الواضح، عدم إمكان ذلك في مثل المقام؛ إذ المكلف عند التفاته إلى كونه عاصياً للتكليف بالقصر، ينقلب كونه جاهلاً بوجوب القصر إلى كونه عالمأ به، فيخرج من عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصحة المأتي به، و عند عدم التفاته إلى ذلك، لا يعقل أن يكون حكم المفعول بهذا العنوان محرراً له في مقام العمل. الثاني: أن عصيان الخطاب في المقام لكونه وجوباً موسعاً، إنما يكون بانقضاء تمام الوقت و ترك الواجب فيه، و أمّا تركه في جزء منه، كما هو المفروض في المقام، لا يكون عصيانه له حتى يؤخذ في موضوع خطاب آخر لتحقيق الترتب.

الثالث: أنه لو سلم كون الخطاب الترتبي ممكناً في المقام ثبوتاً، إلا أنه لا دليل عليه إثباتاً، مع أن وقوعه فيه محتاج إلى دليل يدل عليه.^(١)

هذا، و لكن لا يمكن المساعدة على شيء من تلك الأمور؛ أمّا الأمران الأولان، فلمنع توقف الخطاب الترتبي على كون موضوعه هو عصيان التكليف الآخر، بل يمكن ذلك مع كون الموضوع فيه هو مطلق الترك، فيقال في المقام: إن القصر واجب مطلق، و التمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه. و أمّا الأمر الأخير، فلاجل أن صحة العمل المأتي به جهلاً في المقام، مما قد دلّ الدليل عليها، وهذا لا كلام فيه، إنما الكلام في إمكانها، فحينئذ لو أمكن القول بالترتب، لا يحتاج

وقوعه إلى أزيد من الأدلة الدالة على صحة المأتي به جهلاً.
و التحقيق يقتضي أن يقال في مقام الجواب عن أصل الإشكال: أنه لا مانع من الإلتزام بأن الجاهل بالقصر يكون مخيراً بين القصر و التمام و إن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير، نظير التخيير بينهما الثابت في مواضع أربعة. و عليه، فيصح ما أتى به من التمام موضع القصر، كما ورد فيه النص الخاص، و لا موجب لإستحقاق العقاب عند الإتيان بالتمام و ترك القصر.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني (من الأمور التي ينبغي الإشارة إليها في خاتمة البحث).

﴿ الشرطان الآخران للبراءة ﴾

الأمر الثالث: قد ذكر الفاضل التوفي رحمه الله للبراءة شرطين آخرين، بعد الفراغ عن شرطية الفحص لها.

الأول: أن لا يكون إجراء البراءة موجباً لإثبات حكم آخر شرعي، نظير إجراء البراءة في أحد الإنائين المشتبهين، فإنه يثبت الحكم بوجوب الإجتنا ب عن الآخر لمكان العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

الثاني: أن لا يكون إجراءها موجباً للضرر على مسلم أو من يحكمه، نظير إجراء البراءة في ما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، فإنه يوجب الضرر على المالك. (١)

هذا، و لكن يمكن المنع عن هذين الشرطين :

أما الشرط الأول، فلأنّ عدم جريان البراءة في المثال المتقدم، إنّما هو لأجل ابتلاءه بالمعارض، لوجود العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين، لا لما ذكره الفاضل التوفيقي من كون أصل البراءة فيه مثبتاً؛ ولذا لو فرضنا قيام الأمانة في الطرفين، لا يمكن العمل بها لأجل المعارضة مع حجّة المثبتات من الأمارات.

أما الشرط الثاني، فلأنّ عدم جريان البراءة في المثال المذكور، إنّما هو لأجل التمسك بالدليل الإجتهاديّ و هو «قاعدة لاضرر» لوقوع الضرر فيه لامحالة على المالك، فلا يبقى المجال في مثل ذلك لجريان البراءة عن الضمان، لكونه خلاف الإمتنان على المالك، فيحكم بالضمان - لإطلاق قوله عليه السلام: «من أتلف مال الغير، فهو له ضامن» - في ما إذا ترتّب الطيران على فعل هذا الشخص، ترتّب المعلول على العلة بنظر العرف، بحيث يعدّ فعله إتلافاً بنظرهم.

و إن شئت، فقل: إنّ البراءة إنّما هو أصل عمليّ يجري عند الشك في الحكم الواقعي، و واضح، أنّه إذا دلّ دليل إجتهاديّ ناظر إلى الحكم الواقعي على حكم شيء، فلا مجال عندئذٍ لإجراء البراءة، و ذلك لحكومة دليل الإجتهاديّ على الأصل العمليّ، بحيث يرفع ذلك الدليل موضوع البراءة و هو الشك، ففي المقام بعد جريان «قاعدة لاضرر» التي يكون دليلاً اجتهادياً ناظراً إلى الواقع، لا يصل الدور إلى إجراء البراءة، فعدم إجراءها إنّما هو لأجل ذلك الدليل الإجتهاديّ، لا لأجل كونه مثبتاً.

﴿ جريان البراءة في الشبهات الموضوعية والحكمية ﴾

الأمر الرابع: ربما يتوهم أن لاجمال لأصالة البراءة العقلية أو النقلية في الشبهات الموضوعية، و أنها تختص بالشبهات الحكمية.

بتقريب: أن مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هو ما إذا لم يرد بيان من الشارع أو ورد ولم يصل إلى المكلف. و من المعلوم، أن البيان ورد في الشبهات الموضوعية ووصل إلى المكلف بلا كلام، إذ ليست وظيفة الشارع إلا بيان الكبريات، كقوله تعالى: ﴿ حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ ﴾ و المفروض أنه قد بينها. و إن شئت، فقل: إن الحكم الكلي الإلهي في الشبهات الموضوعية واصل معلوم، فلا شك في مقام الجعل والتشريع، إنما الشك في موقف الإمتثال و التطبيق، فالمرجع حينئذ هو قاعدة الإشتغال، لا البراءة، لأن الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

أو فقل: إنه لاشك في الأحكام الكلية في الموضوعات الخارجية، مطلقاً لا بالذات و لا بالإستبعاد، بل هي مما قد يبتنأ الشارع و واصله إلى المكلف، و هذا بخلاف الموضوعات الخارجية، فإنها مشكوك بالذات و بخلاف الأحكام الجزئية فيها فإنها مشكوك بالإستبعاد، بمعنى: الشك إنما يكون في الموضوعات أولاً و بالذات، ثم يكون في أحكامها الجزئية ثانياً و بالعرض، و ليس دفع الشك فيها من وظيفة الشارع. و بالجملة: فما كانت وظيفته قد بين، و ما لم يبين لم تكن وظيفته.

و قد دفع هذا التوهم بوجهين: الأول: ما عن الشيخ الأنصاري رحمه الله من أن

الأحكام الشرعية إنما تكون مجعولة بنحو القضايا الحقيقية و هي القضايا التي علق الحكم فيها على الأفراد المقدّر وجودها، فإذا تنحلّ تلك القضايا إلى أحكام متعدّدة بتعدّد أفراد الموضوع، فيكون مع هذا الانحلال حكم مستقلّ لكلّ فرد من أفراد الموضوع، فالشكّ في فردية شيء للموضوع كان شكّاً في ثبوت الحكم لذلك الشيء، فكان شكّاً في التكليف و الإشتغال، لافي التفرّغ و الإمتثال، فالمرجع هو البراءة لا الإشتغال. (١)

و فيه: ما عرفت في بعض مباحث الألفاظ من عدم صحّة قضية الانحلال، فراجع.

الثاني: ما عن المحقّق الخراساني رحمته من أنّ النهي على قسمين: أحدهما: أن يكون انحلالياً، بمعنى: أنّ لكلّ فرد من أفراد الموضوع حكماً مستقلاًّ بحيث يكون الشكّ في فردية شيء للموضوع و انطباقه عليه شكّاً في ثبوت الحكم و التكليف، فيرجع إلى البراءة؛ ثانيها: أن يكون غير انحلاليّ، بمعنى: أنّ النهي متعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، بحيث لا بدّ أن تترك رأساً، و هذا لا يتأتّى إلا بترك جميع ما يكون انطباق الطبيعة عليه محتملاً، فلا بدّ في المشكوكات من الرجوع إلى الإشتغال، نظراً إلى أنّ اشتغال الذمّة بترك الطبيعة معلوم ألبيته و هو يقتضي الإمتثال على نحو يحصل القطع بتفريغ الذمّة، و لا يمكن ذلك إلا بترك جميع أفراد الطبيعة حتّى المشكوكات. و عليه، فلا تنحصر جريان البراءة في الشبهات الحكميّة. (٢)

(١) راجع، فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٢١.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٠٠.

و فيه: أولاً: أنك عرفت آنفاً في الجواب عن الشيخ الأنصاري رحمته أن الإنحلال غير صحيح؛ و ثانياً: أن التحقيق في مسألة النهي عن الطَّبيعة على وجه صرف الوجود، يقتضي أن يكون المرجع في الفرد المحتمل هو البراءة لا الإشتغال؛ وذلك، لأنَّ استحقاق العقوبة إنما يترتب على مخالفة التكليف عند التَّنجيز، و التَّنجيز لا يتحقَّق إلاَّ بتحصيل علمين: أحدهما: العلم بالكبريات المفعولة، كالعلم بجرمة الخمر - مثلاً - ثانيهما: العلم بالصَّغريات الخارجيّة، كالعلم بخمريّة هذا أو ذاك المائع - مثلاً - فالكبرى وحدها بلا إحراز الصَّغرى لا يفيد التَّنجيز، و لا يصحَّ استحقاق العقوبة على مخالفتها، كما أن الصَّغرى وحدها لا تستتبع حكماً، إلاَّ أن تكون معها كبرى محرزة معلومة.

و لا يخفى عليك: أنه لا صغرى في الشُّبهات الموضوعيّة حتّى تتمَّ الحجّة و تحسن العقوبة على المخالفة، فإذا لامناص من جريان البراءة في تلك الشُّبهة، حتّى في فرض عدم الإنحلال في النهي.

﴿ حسن الإحتياط ﴾

الأمر الخامس: لا ريب في أن الإحتياط ممكن و حسن في موارد جريان البراءة، و الوجه فيه هو تدارك المصلحة الواقعيّة على تقدير وجودها لو كان في الواقع وجوب، أو عدم الوقوع في المفسدة الواقعيّة على تقدير وجودها لو كان في الواقع حرمة، و هذا لا فرق بين الواجبات التَّوصليّات؛ لكونه انقياداً و إطاعة حكيميّة، و بين الواجبات التَّعبديّة المتردّدة بين الواجبة و المندوبة، حيث يؤقّى حينئذٍ العمل

بدعوة أصل الأمر وجوبياً كان، أو نديتاً.

و القول بمنع هذا الإحتياط من جهة كونه منافياً لقصد الوجه في العبادات ممنوع، أولاً؛ بأن اعتبار قصد الوجه في العبادات غير ثابت، بل الثابت خلافه، كما هو المقرر في محله؛ و ثانياً، بأنه لو سلم اعتباره فيها، لكان ذلك فيما إذا أمكن، لامطلقاً، و حيث إنه في المقام غير ممكن، فيسقط اعتباره.

نعم، يشكل على الإحتياط في التبعديّات المترددة بين الحكمين اللذين ليس بينهما قدر مشترك و هو الرجحان و الأمر، كي يؤتى العمل بدعوة ذلك، نظير ما إذا دار الأمر بين الوجوب و الإباحة.

وجه الإشكال، هو أنّ إتيان العمل حينئذ لو كان بدعوة الأمر، لكان تشريعاً محرماً، ولو كان بدونها لم يكن عملاً عبادياً.

و القول باستكشاف الأمر شرعاً من حُسن الإحتياط عقلاً بنحو «الّلم»، ممنوع؛ بداهة، أنّ حسن الإحتياط متوقّف على إمكان الإحتياط و ثبوته، والمفروض عدم إمكانه و ثبوته، كما أنّ القول باستكشاف الأمر من ترتّب الثواب علم الإحتياط بنحو «الإن»، بناءً على تسليمه، ممنوع - أيضاً -؛ إذ ترتّب الثواب على الإحتياط متوقّف على إمكانه، فكيف يكون من مبادي جريانه.

هذا، و لكن الذي يسهّل الخطب هو ما حقّق في محله، من عدم توقّف العباديّة على إتيان العمل بدعوة الأمر الجزمي، بل يكفي إضافة العمل إلى المولى، و أنت تعلم، أنّ إتيان العمل بداعي احتمال الأمر، و برجاء المحبوبيّة يكون من أحسن أنحاء الإضافة، بل هو أتمّ و أكمل من الإتيان بداعي الأمر المعلوم الجزمي، فتأمل.

﴿ تنبيه ﴾

إنما يحسن الإحتياط، إذا لم يستلزم اختلال النظام، وإلا يكون قبيحاً وحرماً، كما هو كذلك إذا كان مستلزماً للضرر أو تشويه وجه المذهب أو غير ذلك، فالإحتياط حسن مطلقاً وفي جميع الشبهات من الحكمة والموضوعية، ومن الوجوبية والتحريمية، سواء قامت الحجة على عدم التكليف أم لم تقم، وسواء كان احتمال التكليف قوياً، كالظن غيرالمعتبر أو ضعيفاً، كالشك والوهم أو كان المحتمل قوياً أو ضعيفاً، وسواء كان الإحتياط في الأمور المهمة، كالدماء والفروج أو في غيرها. ولكن كل ذلك إذا لم يستلزم الإختلال، أو الضرر أو تشويه المذهب أو غير ذلك، وإلا فلاحسن للإحتياط، بل يكون قبيحاً، كما هو واضح.

ولا يخفى عليك: أن ما هو الموجب لما ذكر من الإختلال ونحوه، ليس إلا الإحتياط التام بالجمع بين المحتملات والأخذ بالإحتياط والعمل به في جميع الشبهات، ولكن هذا لا مانع من حسن التبعض في الإحتياط. وعليه، فلا بأس بالتبعض فيه إذا كان الإحتياط التام مستلزماً للإختلال ونحوه.

وإن شئت، فقل: إن قبح الإحتياط التام لا ينافي حسن الإحتياط الناقص ولو كان ذلك بترجيح بعض الإحتياطات احتمالاً وإن لم يكن المحتمل ذات أهمية، أو كان بترجيح بعضها محتملاً وإن كان أضعف احتمالاً، كالإحتياط في موارد النفوس والأعراض والأموال.

﴿ أخبار من بلغ ﴾

الأمر السادس: لا بأس بالإشارة هنا إلى أخبار «من بلغ» و دلالتها،
فنقول :

قد وردت في الشريعة روايات دالة على أن «من بلغه ثواب من الله على فعل
و أتى به لأجل ذلك، فعلى الله أن يعطيه هذا الثواب وإن لم تكن الروايات على ما بلغه»
وهي كثيرة:

منها: رواية صفوان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على
شيء من الخير، فعمل (فعمله) به كان له أجر ذلك وإن كان (وإن لم يكن على ما بلغه
دخل) رسول الله ﷺ لم يقله» (١).

و منها: رواية محمد بن مروان، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه
ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب، أوتي به وإن لم يكن
الحديث كما بلغه» (٢).

و منها: رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من
الثواب على شيء، فصنعه، كان له وإن لم يكن على ما بلغه» (٣).

هذه جملة من تلك الأخبار، و لا كلام فيها من جهة السند؛ إذ بعضها مشتمل
على الصحاح، إنما الكلام فيها من جهة الظهور و الدلالة، فنقول :

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١، ص ٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧، ص ٦٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦، ص ٦٠.

إنَّ في دلالتها احتمالات أربعة: أحدها: أنَّها تدلُّ على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف بعنوانه الأوَّل، فتكون من أدلَّة «قاعدة التَّسامح في أدلَّة السَّنن و المستحبَّات».

ثانيها: أنَّها تدلُّ على استحباب ذلك العمل بعنوانه الثَّانوي و هو عنوان بلوغ الثَّواب عليه، بحيث كان وزان عنوان «البلوغ» وزان عنوان «الضرر و العسر» و نحوهما من سائر العناوين الثَّانويَّة الموجبة لحسن الفعل، أو قبحه تكويناً و تغيُّر حكمه، تشريعاً.

ثالثها: أنَّها تدلُّ على الإرشاد إلى حسن الاتِّقياد الذي يحكم به العقل، كما يحكم بقبح التَّجري، فيترتب الثَّواب على العمل الذي بلغ عليه الثَّواب لأجل هذا العنوان و إن لم يكن الأمر كما بلغه.

رابعها: أنَّها تدلُّ على حجَّية الخبر الضَّعيف في باب المستحبَّات بإسقاط شرائط حجَّية الخبر في هذا الباب.

ولا يخفى: أنَّ الإحتمال الأخير و إن كان هو المناسب لما اشتهر بين الأصحاب من «قاعده التَّسامح في أدلَّة السَّنن» إلَّا أنَّه لا تساعد الأخبار المتقدِّمة؛ بداهة، أنَّه ليس لسان الأخبار، لسان إسقاط شرائط الحجَّية في باب المندوبات، و جعل الحجَّية للخبر الضَّعيف في هذا الباب؛ و لذا لأساس لما اشتهر بينهم من «قاعدة التَّسامح في أدلَّة السَّنن» كيف، و أنَّه ورد في بعض الكلمات: «و ما يقال: من أنَّ أدلَّة السَّنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فنظور فيه؛ لأنَّ الإستحباب حكم شرعيّ يتوقف على دليل شرعي»^(١).

وكذا لاتساعد تلك الأخبار، الإحتمال الأوّل والثاني - أيضاً - لعدم كونها ظاهرة في استحباب العمل و صيرورته مندوباً شرعياً، لابنفسه و بعنوانه الأوّل، ولا بغيره و بعنوانه الثانويّ و هو عنوان «البلوغ».

و أمّا الإحتمال الثالث، فهو ممّا تساعده تلك الأخبار، حيث إنّ لسانها لسان الإخبار عن فضل الله الذي يؤتیه من يشاء، فتدلّ على أنّه سبحانه يعطي العامل، الثواب الذي بلغه و إن لم يكن الأمر كما بلغه.

الآتري ما في رواية محمد بن مروان، المتقدمة، من قول أبي جعفر عليه السلام «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب»، فالمتعيّن عندئذٍ هو الإحتمال الثالث.

ثمّ إنّّه ظهر ممّا ذكرناه، من عدم ظهور أخبار من بلغ في الإستحباب الشرعيّ، أنّه لا مجال لما عن المحقّق الخراساني رحمه الله من قوله: «لايبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإنّ صحيحة هشام بن سالم... ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه عليه السلام أنّه ذو ثواب... إلّا أنّ الثواب في الصّحيحة إنّما ترتّب على نفس العمل»^(١).

كما ظهر - أيضاً - أنّه لا مجال لجملة من المباحث المطروحة في المقام، منها: البحث في أنّ الاستفادة من تلك الأخبار، هل هو استحباب نفس العمل بما هو هو، أو استحباب العمل إذا أتى به بعنوان الرجاء و الإحتياط؟

وجه عدم المجال لهذا البحث هو ما عرفت آنفاً من عدم دلالة الأخبار على الإستحباب رأساً. غاية الأمر، أنّها دالّة على ترتّب الثواب إذا أتى بالعمل بعنوان الرجاء و احتمال المطلوبيّة.

و منها: البحث عن ظهور الثمرة بين أن يكون مفاد الروايات هو إسقاط شرائط حجته الخبر في باب المندوبات و جعل الحجية للخبر الضعيف، و بين أن يكون مفادها هو استحباب العمل، فيما إذا دلّ خبر ضعيف على ترتب الثواب على فعل ما ثبتت حرمة بعموم أو إطلاق، فعلى القول بقاعدة التسامح و حجية ذلك الخبر الضعيف كان الخبر مخصصاً أو مقيداً للعام أو المطلق، و على القول بالإستحباب يقع التزاحم بين الحكمين و هما: الحكم الإستحبابي بالعنوان العرضي، و الحكم التحريمي بالعنوان الأولي، فيقدم التحريمي لكونه إلزامياً على الاستحبابي لكونه غير إلزامي.

وجه عدم المجال لهذا البحث - أيضاً - هو ما عرفت، من عدم دلالة الروايات على إسقاط الحجية، و لا على الإستحباب، فلا تخصيص و لا تقييد، و لا تزاحم في البين، بل يحكم بالحرمة بلا اعتناء بالخبر الضعيف الدال على الإستحباب.

و منها: البحث عن معارضة أخبار «من بلغ» لأدلة اعتبار العدالة أو الوثاقة في حجية الخبر، و تقديم هذه الأخبار على تلك الأدلة، إمّا لأجل كونها أخص من تلك الأدلة، فيقدم الخاص على العام، حيث إنها تدلّ على إسقاط شرائط الحجية في خصوص باب المستحبات، و تلك الأدلة تدلّ على اعتبارهما في الحجية في جميع الأبواب، و إمّا لأجل كونها أشهر من تلك الأدلة.

وجه عدم المجال لهذا البحث - أيضاً - هو أنّه مبني على دلالة أخبار «من بلغ» على حجية الخبر الضعيف في باب المندوبات و تمامية قاعدة التسامح في أدلة السنن. وقد عرفت: عدم دلالتها عليها، و عدم تمامية قاعدة التسامح، فللمعارضة بين هذه الأخبار و تلك الأدلة.

و منها: البحث عن ثبوت استحباب العمل، بفتوى الفقيه، نظراً إلى صدق عنوان البلوغ عليها و في فرض الصدق ثبت الاستحباب بها.
وجه عدم المجال لهذا البحث - أيضاً - هو ما عرفت: من عدم دلالة الأخبار على الاستحباب.

بقي هنا أمران :

الأوّل: لا يخفى عليك: أنّ أخبار «من بلغ» تختصّ بما بلغ فيه الثواب فقط، فلا تعمّ ما ثبتت حرمة بعموم أو إطلاق، فإذا قام خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل وقامت حجة معتبرة على حرمة ذلك العمل، لا ترفع اليد عن تلك الحجة المعتبرة بذلك الخبر الضعيف لترتب العقاب على العمل المفروض حرمة بحجة معتبرة.

الثاني: قديقال: بعدم الفرق بين القول بدلالة أخبار «من بلغ» على الحكم المولويّ و الاستحباب أو دلالتها على حجّة الخبر الضعيف، و بين القول بدلالتها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإنقياد؛ إذ مقتضى كلا القولين هو ترتب الثواب على العمل الذي بلغ الثواب عليه، فلا فائدة و لا ثمرة في البحث عن الدلالة على الحكم المولويّ أو الدلالة على حجّة الخبر الضعيف أو الدلالة على الإرشاد إلى حكم العقل. هذا، و لكن الشيخ الأنصاري رحمه الله قد تعرّض أنّه تظهر الثمرة بين القولين في موردين: أحدهما: لودلّ خبر ضعيف على غسل المسترسل من اللحية، فيحكم بجواز المسح ببلّته في الوضوء، بناءً على ثبوت الاستحباب و الحكم المولويّ بالخبر الضعيف، و عدم جواز المسح بتلك البلّة، بناءً على عدم ثبوت الاستحباب، حيث إنّه لا يحرز حينئذٍ كون غسل المسترسل من أجزاء الوضوء حتّى يجوز المسح ببلّته.

و أوردت عليه بعدم دليل من إطلاق أو عموم على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقاً، إنما المتيقن الثابت هو جواز الأخذ للمسح من أجزاء بلة الوضوء الأصلية الواجبة، و غسل المسترسل من اللحية ليس منها، فالقول باستحباب غسل المسترسل منها و لوضعه، لا يستلزم جواز المسح ببلته.

ثانيتها: ارتفاع الحدث بالوضوء الذي دلّ خبر ضعيف عليه لغاية خاصة، كالنوم و الأكل، بناءً على القول بثبوت الإستحباب بهذا الخبر، و عدم ارتفاع الحدث بذلك الوضوء، بناءً على القول بعدم ثبوته. (١)

و قد أشكل عليه: بأنه لم تثبت رافعية كل وضوء مستحب، للحدث، ألا ترى، استحباب الوضوء للجنب و الحائض لبعض الغايات، كالنوم و الأكل، مع أنه لا يرتفع بها الحدث، و كذا الوضوء التجديدي فهو مع استحبابه، لا يرفع الحدث.

و فيه: أن عدم ارتفاع الحدث الأصغر بوضوء الحائض و الجنب، إنما هو لعدم قابلية المورد للإرتفاع، لكونها محدثين بالحدث الأكبر، و الكلام هنا في مورد القابل، فلا مجال لهذا الإنتقاض، كما لا مجال له بالوضوء التجديدي؛ إذ عدم رافعيته للحدث يكون من باب السلب بانتفاء الموضوع، حيث لا حدث حتى يرفع به، فلا إشكال على هذه الثمرة.

نعم، لو قلنا: باستحباب الوضوء نفسياً بلا حاجة إلى قصد غاية، فلا محلّ لهذه الثمرة - أيضاً - لكون الوضوء على هذا المبنى مستحباً ذاتاً، رافعاً للحدث، سواء كان مستحباً - أيضاً - لغاية خاصة من الغايات، أم لا.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل (أصالة البراءة).

المسألة الثامنة : الأصول العمليّة

مباحث الشكّ

المقام الثاني: أصالة التّخير

دوران الأمر بين المحذورين في التّوصّليات مع وحدة الواقعة
دوران الأمر بين المحذورين في التّعبديّات مع وحدة الواقعة
دوران الأمر بين المحذورين في تعدّد الواقعة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ المسألة الثامنة : الأصول العملية ﴾

﴿ مباحث الشك ﴾

﴿ المقام الثاني : أصالة التخيير ﴾

المقام الثاني: في أصالة التخيير و هي التي موردها الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف و عدم إمكان الإحتياط، كمورد دوران الأمر بين المحذورين، نظير ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً.

فالمسألة ذات صور و أقوال مختلفة، لكن قبل ذكر الصور و الأقوال فيها و بيان ما هو الحق في المسألة، لابد من الإشارة إلى محل النزاع فيها. فنقول: إن النزاع يختص بما و إذا لم ينحل العلم الإجمالي المتعلق بأحد الحكمين؛ إذ لو انحل كما لو كان أحد الحكمين مجرئ للإستصحاب نفيّاً أو اثباتاً، فلا يبقى المجال للنزاع، بل المتعين حينئذ هو الرجوع إلى هذا الإستصحاب.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أن لدوران الأمر بين المحذورين أربع صور:

الأولى: دورانه بينها في التوصلّيات مع وحدة الواقعة.

الثانية: في التعبدّيات مع وحدتها و فرض كون العبادات مستقلة.

الثالثة: هي الصورة الثانية مع فرض كون العبادات ضمنيّة.

الرابعة: دورانه بينها مع فرض تعدّد الواقعة بلافق بين التعبدّيات و

التوصلّيات.

﴿ دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات مع وحدة الواقعة ﴾

أما الصورة الأولى، فالأقوال فيها خمسة :

الأول: الحكم بالبراءة عقلاً و نقلاً.

الثاني: الأخذ باحتمال الحرمة تعييناً.

الثالث: الأخذ بأحد الحكمين تخيراً شرعياً.

الرابع: الأخذ بأحدهما تخيراً عقلياً مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً، وهذا هو

مختار المحقق الخراساني رحمته الله (١).

الخامس: الأخذ بأحدهما تخيراً عقلياً، بمعنى: تخيير المكلف تكويناً من دون

جعل الوظيفة له، لاعقلاً و لاشرعاً، فتسقط الأصول العملية حينئذ من أصالة

التخير (عقلياً و نقلياً) و أصالة الإباحة و أصالة البراءة (عقلاً و نقلاً) و استصحاب

عدم الوجوب و الحرمة، وهذا هو مختار المحقق النائيني رحمته الله (٢).

و الذي يقوى في النظر هو القول الأول دون سائر الأقول؛ و ذلك لأنه

لامانع من جريان البراءة العقلية و النقلية في مثل المقام.

أمّا العقلية، فلأجل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّ المفروض عدم

ورود البيان بالإضافة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة، فيقبح العقاب عليه عقلاً.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٠٣.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ٣، ص ٤٤٨.

لا يقال: يمنع عن جريان تلك القاعدة، لتامة البيان بالعلم الإجمالي؛ إذ هو وإن لم يكن عند الدوران منجزاً، نظراً إلى عدم تمكن المكلف من الموافقة أو المخالفة القطعية، إلا أن الموافقة الإحتالية هنا ممكنة، فيكون بياناً بالنسبة إليها.

لأنه يقال: ليس المراد من البيان الذي يجوز العقل معه العقاب إلا البيان على نوع التكليف و هو الوجوب أو الحرمة، و المفروض أنه مفقود في باب الدوران؛ إذ البيان و هو العلم الإجمالي إنما هو بالإضافة إلى جنس التكليف و هو الإلزام لانوعه، كما هو واضح. و عليه: فالعلم الإجمالي لم يكن مؤثراً في المقام ولو على نحو الإمتثال بالموافقة الإحتالية، و لامناص إذاً من جريان البراءة فيه، لصيرورته، كالشبهة البدوية.

أما البراءة الثقيلة، فلأجل شمول حديث الرّفْع لمثل المقام بلاريب؛ و الإشكال بأن البراءة إنما تجري في مورد الشك في التكليف، و هذا أجنبي عن مورد الدوران؛ إذ المفروض هنا معلومية جنس التكليف و هو الإلزام، مندفع - أيضاً - بما عرفت آنفاً، من أن العلم بالإلزام لا أثر له، بل الأثر إنما هو للعلم بنوع التكليف، و هذا منتفٍ في المقام، فتجري فيه البراءة، لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في التكليف، كما هو واضح. هذا كله بالنسبة إلى القول الأول.

أما القول الثاني (الأخذ بإحتمال الحرمة تعييناً)، فغاية ما يستدلّ عليه هو أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة.

و فيه ما لا يخفى؛ إذ رُبَّ واجب يكون أهمّ من الحرام، فلا يصحّ أن يقال: يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة على وجه الضابطة الكلية.

أما القول الثالث (التّخيير الشرعيّ)، فلو أريد بالتّخيير الشرعيّ، هو التّخيير في المسألة الفرعيّة و هو الأخذ بالفعل أو التّرك في مقام العمل، لكان أمراً غير معقول، لحصول التّخيير تكويناً، فيلزم تحصيل الحاصل؛ و لو أريد به هو التّخيير في المسألة الأصوليّة و هو الأخذ بأحد الحكمين في مقام الإفتاء، كالأخذ بأحد الخبرين المتعارضين في ذلك المقام، لكان بلا دليل، إذ لا أثر من الخبرين هنا حتّى يحكم بالتّخيير الأصولي.

أما القول الرّابع (الإباحة شرعاً و التّخيير عقلاً)، فلا دليل عليه، بل الدّليل على خلافه، كما ستعرف ممّا أفاده المحقّق النّائبي رحمته.

أما القول الخامس (التّخيير التّكوينيّ مع عدم حكم ظاهريّ أصلاً)، فغاية ما يقال في وجهه: هو ما أفاده المحقّق النّائبي رحمته من عدم إمكان جعل الوظيفة الظّاهريّة بلافق بين الشرعيّة و العقليّة، كالتّخيير الشرعيّ و العقليّ و الإباحة و البراءة الشرعيّة و العقليّة و استصحاب عدم الوجوب و الحرمة.

فقال رحمته، ما حاصله: أمّا التّخيير الشرعيّ، فلأنّ الحكم الظّاهريّ لا بدّ له من أثر شرعيّ، و إلّا لكان جعله لغواً، و المفروض عدم ترتّب الأثر على جعل التّخيير الشرعيّ في المقام، لا الواقعيّ، و لا الظّاهريّ؛ و ذلك لحصول التّخيير بنفسه تكويناً بين فعل شيء و تركه، فلا يمكن جعل ما هو حاصل بنفسه ولو ظاهريّاً.

و أمّا التّخيير العقليّ، فلا اختصاصه بما إذا كان في طرفي التّخيير ملاك يلزم استيفائه و لم يتمكّن المكلف من الجمع بين الطّرفين، كالتّخيير الذي يحكم به في باب التّراحم، و المقام ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل و التّرك.

و أمّا الإباحة، فلأنّها تختصّ بما إذا كان طرف الحرمة، الإباحة و الحلّ، كما هو ظاهر قوله عليه السلام : «كلّ شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال» و المفروض، أنّ في مورد دوران الأمر بين المحذورين كان طرف الحرمة هو احتمال الوجوب، لاحتمال الحلّ و الإباحة، على أنّ الحكم الظاهريّ إنّما يكون في رتبة متأخّرة عن الحكم الواقعيّ، لكونه في مورد الجهل بالحكم الواقعيّ. و من المعلوم، حصول العلم الوجدانيّ بالإلزام في مورد الدوران، فلاشكّ في الحلّيّة و الإباحة واقعاً حتّى تجعل الإباحة ظاهراً.

و أمّا البراءة الشرعيّة، فلأنّ مدركها قوله عليه السلام : «رفع ما لا يعلمون» و أنت تعلم، أنّ الرفع فرع إمكان الوضع، وحيث إنّ لا يمكن وضع مجموع الوجوب و الحرمة في الدوران، فلا يرفعان بالحديث.

و أمّا البراءة العقلية، فلأنّه لاحاجة في الحكم بالبراءة عند الدوران، إلى التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل تثبت البراءة عقلاً بحصول القطع بالمؤمن قهراً، لعدم تأثير العلم الإجماليّ هنا؛ بداهة، أنّه إنّما يقتضي التأثير فيما إذا كان المعلوم بالإجمال صالحاً للتشريع بنحو الإجمال، و المفروض، أنّ المعلوم بالإجمال في المقام ليس إلّا أصل الإلزام المرّد بين الوجوب و الحرمة، و مثل هذا غير صالح للتشريع؛ إذ المكلف مخير بينهما تكويناً.

و أمّا استصحاب عدم الوجوب و الحرمة، فلأنّه لما كان من الأصول التنزيلية لا يمكن الجمع بين مؤداه و بين العلم الإجماليّ، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل و عدم حرمة واقعاً لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة إجمالاً. و بعبارة

أخرى، أن البناء على مؤدئ الإستصحابين، ينافي الموافقة الإلزامية، فإن التدن والتصدق بأن الله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً، من الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً^(١). هذا محصل ما أفاده المحقق الثاني رحمته لإثبات مختاره من التخيير التكويني في المقام.

ولكن لا يمكننا المساعدة على ما ذكره بالنسبة إلى البراءة العقلية والنقلية، وكذا الإستصحاب؛ أمّا البراءة العقلية، فلأن عدم تأثير العلم الإجمالي لا يساوق التأمين، بل يوجب اندراج دوران الأمر بين المحذورين تحت الشبهة البدوية التي يجب فيها تحصيل المؤمن لاحالة ولامؤمن إلا قاعدة قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا حجة وبرهان.

و أمّا البراءة الشرعية، فلأن المرفوع ليس هو مجموع الحكمين - كى يقال بعدم إمكان وضعه - بل هو كل واحد منها، و وضع ذلك ممكن، كما لا يخفى.

و أمّا الإستصحاب، فلأن البناء فيه هو البناء العملي لا القلبى الاعتقادى كى ينافي الموافقة الإلزامية، وإذا فلامانع من جريانه في باب الدوران ولامنافاة بينه وبين العلم الإجمالى بجنس التكليف، فتأمل جيداً.

فتحصّل: أن القول المختار في المقام هو القول الأول (جريان البراءة العقلية والنقلية)؛ لوجود مقتضى وعدم المانع، كما عرفت وجه ذلك، و أنه لا يبعد - أيضاً - اختيار جريان استصحاب عدم الوجوب والحرمة.

ثم إنه لا فرق بناءً على القول البراءة بين أن يكون أحد الحكمين محتمل الأهمية

و بين أن لا يكون كذلك؛ إذ إحتال كون أحدهما على تقدير ثبوته في الواقع، أهم من الآخر، لا يوجب ترجيح محتمل الأهمية على غيره، بحيث يمنع عن إجراء أصالة البراءة المقررة ظاهراً عند الجهل بالحكم، كما هو واضح.

نعم، بناءً على القول بالتخيير العقلي يمكن الفرق بين الموردين و ترجيح محتمل الأهمية، كما هو مختار المحقق الخراساني رحمته ^(١)؛ و يتضح وجه ذلك، ببيان ضعف ما اختاره بعض الأعاظم رحمته من أنه لا ترجيح لمحتمل الأهمية من غير فرق بين القولين، فقال ما حاصله: إنَّ المقام لا يقاس بباب التّراحم؛ إذ الأهمية المحتملة هنا تقديرية، حيث إنه لم يعلم ثبوت أحد الحكمين بخصوصه و إنما المعلوم ثبوت الإلزام في الجملة. غاية الأمر: لو كان الإلزام في ضمن أحدهما المعين، احتملت أهميته، فإحتال الأهمية إنما هو على تقدير كون الإلزام في ضمن أحد الحكمين معيّناً، و مثل هذا لا يصلح للترجيح، و هذا بخلاف باب التّراحم؛ إذ يعلم فيه ثبوت كلّ من الحكمين، إلا أنه لا يجب امتثالهما معاً لعجز المكلف و عدم قدرته على الجمع بينهما. ^(٢)

و فيه: أن الفرق بين باب الدوران و باب التّراحم بما ذكر، واضح ممّا لا يكاد يخفى، لكنّه لا يوجب الفرق بينهما بلزوم تقديم محتمل الأهمية في باب التّراحم دون باب الدوران و لا يكون دليلاً على الفرق بينهما من هذه الناحية، بل الصّواب أن يقال: إنَّ العقل كما يستقلّ في الحكم بلزوم تقديم محتمل الأهمية في باب التّراحم، كذلك يستقلّ في الحكم بلزومه في باب الدوران - أيضاً - و لا ينبغي أن يتفوّه بالتساوي عقلاً، بين المحذورين مع كون أحدهما أهم ولو إحتيالاً.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٠٧.

(٢) راجع، مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٣٤.

و بالجملة: أنَّ الأهميَّة في كلا البابين محتملة حسب الفرض. غاية الأمر، ثبوت كلا الحكمين في باب التَّزاحم معلوم، بخلاف باب الدَّوران، فإنَّه يعلم فيه ثبوت أحدهما، و أنت ترى، أنَّ هذا المقدار من الفرق غير فارق في ما ذكر من استقلال العقل في الحكم بلزوم تقديم محتمل الأهميَّة، فالحق ما عليه المحقِّق الخراساني رحمته من ترجيح محتمل الأهميَّة في المقام - أيضاً - هذا كله في الصَّورة الأولى (دوران الأمر بين المحذورين في التَّوصلات مع وحدة الواقعة).

﴿ دوران الأمر بين المحذورين في التَّعبديَّات مع وحدة الواقعة ﴾



أمَّا الصَّورة الثَّانية (دورانه بينهما في التَّعبديَّات مع وحدة الواقعة و كون العبادات مستقلَّة)، فهي نظير ما إذا دار الأمر بين وجوب الصَّلاة على المرأة و حرمتها عليها، لاحتمال الطَّهر و الحيض بناءً على حرمتها عليها ذاتاً، بمعنى: حرمة نفسها ولو لم تقصد القربة و لم تنسب إلى المولى، و في هذه الصَّورة و إن لم تكن الموافقة القطعيَّة ممكنة، إلَّا أنَّ المخالفة القطعيَّة ممكنة بإتيان ذات العمل بلا قصد القربة، فعلى تقدير الحيض، فعلت حراماً، و على تقدير الطَّهر، تركت واجباً، و لأجل هذا، يكون العلم الإجماليّ منجزاً بالنسبة إلى المخالفة القطعيَّة، فيحرم عليها إتيان الصَّلاة بلا قصد القربة، بخلاف الموافقة القطعيَّة، فإنَّها حيث لا تكون ممكنة، فالعلم الإجماليّ ليس منجزاً بالنسبة إليها، بل العقل يحكم حينئذٍ بكون المرأة مخيرةً بين إتيان الصَّلاة رجاءاً و احتياطاً، و بين تركها رأساً و بالمرَّة.

تفصيل المقام: أن العلم الإجمالي - كما قرّر في محله - على أربعة أقسام.

الأول: ما يمكن فيه الموافقة و المخالفة القطعيتان، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، فحينئذ يمكن الإتيان بالواجب و ترك الحرام، كما يمكن العكس و هو إتيان الحرام و ترك الواجب - أيضاً - و لا إشكال في كون العلم الإجمالي هنا مؤثراً و منجزاً بالنسبة إلى الموافقة القطعية فتكون واجبة، و بالنسبة إلى المخالفة القطعية فتكون محرمة.

القسم الثاني: ما لا يمكن فيه الموافقة و المخالفة القطعيتان، كموارد دوران الأمر بين المحذورين، و الحكم فيه ما مرّ مفصلاً من جريان الأصول النافية في أطرافه من البراءة مطلقاً و الإستصحاب.

القسم الثالث: ما يمكن فيه المخالفة القطعية دون المخالفة كذلك، نظير ما إذا علمت المرأة المرددة بين الطهر و الحيض، بالعلم الإجمالي بوجوب الصلاة و حرمتها عليها كما عرفت، و نظير ما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الضدين اللذين لهما ثالث في زمان واحد، حيث تمكن المخالفة بتركها معاً و لا يمكن الموافقة بفعلها كذلك. و في هذا القسم، أيضاً - كالقسم الأول - يكون العلم الإجمالي مؤثراً و منجزاً بالنسبة إلى المخالفة القطعية فتكون محرمة.

القسم الرابع: عكس الثالث، كما إذا علم بحرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث في زمان واحد، و كذا الأمر في جميع الشبهات التحريمية غير المحصورة، حيث يمكن فيها ترك الجميع و لا يمكن فعل الجميع، و الحكم في هذا القسم - أيضاً - عكس القسم الثالث، بأن يكون العلم الإجمالي مؤثراً و منجزاً بالنسبة إلى الموافقة القطعية،

فتكون واجبة. هذا تمام الكلام في الصورة الثانية.

أمّا الصورة الثالثة (دوران الأمر بين المحذورين في التبعديّات مع وحدة الواقعة وكون العبادات ضمنية)، فهي نظير دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية لواجب تعدي، و بين مانعيته عنه، و في هذه الصورة يحكم بوجوب الإحتياط ولو بتكرار العمل و الإتيان به مرّتين، مرّة مع ذلك الشيء المشكوك شرطية و مانعيته، و مرّة أخرى بدونه.

نعم، خالف في ذلك الشيخ الأنصاري رحمته فحكم بتخير المكلف بين الإتيان بما يحتمل كونه شرطاً و مانعاً و بين تركه، تنظيراً لهذه الصورة مع الصورة السابقة و هي التكليف الإستقلالي.

و ردّه بعض الأعظم رحمته و إجاد في ذلك، حيث قال، ما حاصله: إنّ المقام لا يقاس بالصورة السابقة؛ إذ المفروض عدم تنجز الإلزام المرّد بين الوجوب و الحرمة هناك لاستحالة الموافقة القطعية، فلانماص إذاً من الحكم بالتّخير، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الإلزام المعلوم المرّد بينهما هنا منجز، لإمكان الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية، فيجب الحكم بالإحتياط و تكرار العمل، كما مرّ آنفاً، و إن شئت، فقل: إنّ الحكم بالتّخير إنّما هو فيما إذا لم يكن المكلف متمكناً من الإمتثال العلمي، و أمّا إذا كان متمكناً منه، فلو دلّ الدليل على الإقتصار بالإمتثال الإحتمالي فهو، و إلا - كما هو المفروض في المقام - فالعقل يستقلّ في الحكم بالإمتثال العلمي باعتبار أنّ شغل الذمّة يقيناً يقتضي الفراغ اليقيني^(١). هذا في الصورة الثالثة.

﴿ دوران الأمر بين المحذورين في تعدّد الواقعة ﴾

أمّا الصّورة الرّابعة (دوران الأمر بين المحذورين في فرض تعدّد الواقعة
بلا فرق بين التّعبدّيات و التّوصليّات)، فهي على نحوين :

الأوّل: أن تكون تعدّد الواقعة عرضيّاً، كما إذا علم المكلف إجمالاً بحلفه تارةً
على فعل أمر، وأخرى على ترك أمر آخر، ولكن إشتبه عليه هذان الأمران، فهل
يحكم هنا بالتّخير أم يحكم بالاحتياط بفعل أحدهما و ترك الآخر؟ وجهان:
والأقوى هو الثاني؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال: في وجه الأوّل هو إندراج المقام في
دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الاحتياط رأساً، وقضيّة ذلك جواز
الإتيان بالأمرين، كجواز تركهما معاً وهذا هو التّخير.

و فيه: أنّ العلم الإجماليّ بالإلزام المرّد بين الوجوب و الحرمة في كلّ من
الأمرين، وإن لم يكن مؤثراً في التّنجيز لعدم إمكان الاحتياط - حسب الفرض - إلّا
أنّ هنا علمين إجماليّين آخرين، أحدهما: العلم الإجماليّ بوجوب أحد الأمرين
المشتبهين؛ ثانيهما: العلم الإجماليّ بحرمة أحدهما. ولاريب، أنّ مقتضى العلم الإجماليّ
الأوّل هو الإتيان بهما، و مقتضى العلم الإجماليّ الثاني هو تركهما معاً، و حيث إنّ
المكلف لا يكون متمكناً من الجمع بين الفعلين و التّركين معاً، فيسقط هذان العلمان
الإجماليّان عن التأثير بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، وهذا بخلاف فعل
الأمرين أو تركهما، فإنّه متمكّن منه و مقتضاه تأثير العلمين الإجماليّين و تنجيزهما

بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فيلزم عليه الإحتياط بفعل أحدهما و ترك الآخر حتى تحصل الموافقة الإحتمايية و تجتنب عن المخالفة القطعية.

النحو الثاني: أن تكون تعدد الواقعة طولياً، نظير ما إذا علم المكلف إجمالاً بالحلف على فعل شيء في زمان و تركه في زمان آخر، لكن إشتبه عليه الزمانان بحيث يدور الأمر في كل زمان بين وجوب ذلك الشيء و بين حرمة، ففي هذا النحو، هل يحكم بالتخير بين الفعل و الترك في كل واحد من الزمانين مطلقاً أم يفصل في المسألة؟ بين ما إذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً في الأمور التدريجية، و بين ما إذا كان منجزاً فيها، وجهان: و الأقوى هو التفصيل: و السر في ذلك، هو أن القول بالتخير مطلقاً مبني على كون الشيء في كل زمان، واقعة مستقلة يدور أمره بين الوجوب و الحرمة، و حيث إنه لا يمكن الإحتياط رأساً ولاوجه لضم واقعة إلى واقعة، فقتضاه هو التخير بمعنى: أن للمكلف اختيار الفعل في كل من الزمانين أو اختيار الترك كذلك أو اختيار الفعل في أحدهما و الترك في الآخر.

و فيه: أن هذه المسألة مبتنية على مسألة تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية و عدمه، فعلى القول بالتنجيز لاجمال للتخير، بل لابد من اختيار الفعل في أحد الزمانين و الترك في الزمان الآخر كي لا تلزم المخالفة القطعية؛ و أما على القول بعدم التنجيز في التدريجيات، فللتخير بين الفعل و الترك في كل زمان مجال واسع.

و بالجملة: الحق في المقام هو التفصيل بين ما إذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً في الأمور التدريجية، فيحكم بالتخير، و بين ما إذا كان منجزاً فيها، فيحكم حينئذ بالإحتياط و اختيالم الفعل في أحد الزمانين و الترك في الزمان الآخر، كما هو واضح. و سيأتي تحقيق هذه المسألة في باب الإشتغال، إن شاء الله تعالى.

﴿ تنبيه ﴾

لا يخفى عليك: أنه لا مجال للبحث عن بدئية التخيير و استمراريته في باب دوران الأمر بين المحذورين إذا كانت الواقعة واحدة ولم تكن لها أفراد في طول الزمان، وكذا لا مجال لهذا البحث مع تعدد الواقعة، سواء كانت الواقعتان عرضيتين، أم كانتا طوليتين.

نعم، لو كانت الواقعة المرددة بين الوجوب والحرمة، ذات أفراد واقعة في طول الزمان، كما إذا علم المكلف إجمالاً بصدور الحلف منه على إتيان فعل أو على تركه في كل يوم كذا أو ليلة كذا إلى شهر أو إلى سنة، لكان للبحث المذكور مجال.

و اختار المحقق النائيني رحمته الله هنا استمرارية التخيير، فقال، ما حاصله: إن متعلق الحلف وهو الفعل الفلاني أو الترك، يلاحظ في كل يوم كذا أو ليلة كذا، واقعة مستقلة لها حكم مستقل، و حيث إن المفروض، دوران الأمر بين المحذورين و عدم تمكّن الموافقة القطعية و لا المخالفة كذلك، فلا مناص من كون المكلف مخيراً بين الفعل و الترك دائماً، له أن يفعل و لا يفعل، غاية الأمر، تلزم المخالفة القطعية إذا اختار الفعل في ليلة - مثلاً - و الترك في ليلة أخرى، و هذا لا بدع فيه، لعدم تنجيز العلم الإجمالي للتكليف المرّد بين الوجوب و الحرمة، كي توجب حرمة المخالفة القطعية، و لا يوجب تكرّر الواقعة، تبدل المعلوم بالإجمال و لا خروج المورد عن دوران الأمر بين المحذورين في كل يوم كذا أو ليلة كذا، و لا يلاحظ - أيضاً - إنضمام الايام أو الليالي بعضها إلى بعض، بحيث يجعل المجموع واقعة واحدة، بل لا بد من ملاحظة كل يوم أو

ليلة وحده، و من ملاحظة الفعل في كلّ، واقعة مستقلة، فيدور الأمر بين المحذورين
فيتخير المكلف بين الأمرين - من الفعل و التّرك - مستمراً^(١).

و فيه: أنّ العلم كما يكون منجزاً في الامور الدّفعية، كذلك يكون منجزاً في
الأمور التّدرجيّة، و حيث إنّ المخالفة القطعيّة هنا تكون ممكنة بإتيان الفعل في كلّ يوم
كذا أو ليلة كذا، أو بتركه كذلك، فالعلم الإجماليّ يكون منجزاً بالنّسبة إليها، و لذا
تحرم المخالفة القطعيّة، بمعنى: يحرم التفكيك بين الأزمنة من حيث الفعل و التّرك، بل
يجب إمّا أن يختار الفعل دائماً، أو التّرك كذلك، و قضيّة ذلك - كما ترى - هو التّخير
البدويّ.

إلى هنا تمّ الكلام في الجزء الثّالث - من الكتاب - المتكفل لمباحث القطع و
الظّنّ و الشّكّ (أصالة البراءة و أصالة التّخيير) و يتلوه الجزء الرّابع المتكفل لمباحث
الشّكّ (أصالة الإحتياط و الإستصحاب) و التّعادل و التّرجيح، إن شاء الله تعالى.
و الحمد لله أولاً و آخرأ، و ظاهراً و باطناً.

فهرس الموضوعات

الصفحة

الموضوع

المسألة السابعة : الأمارات

١٣	مباحث القطع الطريقي
١٣	تقسيم المكلف
٢٢	تحقيق و تنقيح
٢٩	القطع من المسائل الأصولية
٣٣	تعقيب و تكميل
٣٧	وجوب متابعة القطع
٤٦	التجزي
٦٩	أقسام التجزي
٧٠	تنبيهات
٧٨	القطع الموضوعي و أقسامه
٩٤	قيام الأمارات مقام القطع

٣٩٢ مفتاح الأصول / ج ٣

٩٩ قيام الأصول مقام القطع

١٠٤ تنبيهان

١٠٩ الموافقة الإلزامية للقطع

١١٤ قطع القطاع

١١٥ خاتمة

١٢٤ تنجيز العلم الاجمالي

مباحث الظنّ



١٤٣ مباحث الظنّ

١٤٥ إمكان التّعبد بالظنّ و عدمه

١٥٤ تنبيه

١٧٤ مقتضى الأصل عند الشكّ

الأمارات الخارجة عن أصالة حرمة التّعبد بالظنّ

١٩١ ظواهر الكتاب و السنّة

٢١٢ تنعيم

٢١٤ تنبيهان

٣٩٣	فهرس الموضوعات
٢١٥	قول اللّغوي
٢٢١	الإجماع المنقول
٢٣٠	الشّهرة الفتوائية
٢٣٦	الخبر الواحد
٢٦٧	تنبيهان

المسألة الثامنة : الأصول العملية مباحث الشكّ

٢٧١	أقسام المباحث الأصولية
٢٧٨	المقام الأوّل : أصالة البراءة
٢٨١	الإستدلال بالكتاب
٢٨٣	الإستدلال بالسّنة
٣٠٩	الإستدلال بالإجماع
٣١٠	الإستدلال بالعقل
٣٢١	إستدلال الأخباريّ بالكتاب
٣٢٦	إستدلال الأخباريّ بالسّنة
٣٣٥	إستدلال الأخباريّ بالعقل
٣٤١	تقديم الأصل الموضوعيّ على البراءة
٣٤٢	أصالة عدم التذكية

٣٩٤ مفتاح الأصول / ج ٣

٣٥٠ وجوب الفحص

٣٦٢ الشرطان الآخران للبراءة

٣٦٤ جريان البراءة في الشبهات الموضوعية والحكمية

٣٦٦ حسن الاحتياط

٣٦٨ تنبيه

٣٦٩ أخبار من بلغ

٣٧٧ المقام الثاني: أصالة التّخير

٣٧٨ دوران الأمر بين المحذورين في التّوصلات مع وحدة الواقعة

٣٨٤ دوران الأمر بين المحذورين في التّبعديّات مع وحدة الواقعة

٣٨٧ دوران الأمر بين المحذورين في تعدّد الواقعة

مركز بحوث وتطوير علوم إلكترونية

مصادر الكتاب



- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - إفاضة العوائد، السيّد گلبايگاني، مطبعة مهر، قم.
- ٣ - الإشارات و التّنبيهات، الشّيخ الرّئيس ابن سينا، دفتر نشر الكتاب، (١٤٠٣ هـ.ق.).
- ٤ - الأصول من الكافي، الشّيخ الكليني، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.
- ٥ - البيان، السيّد الخوئي، مطبعة الآداب، النّجف الأشرف.
- ٦ - الذريعة إلى أصول الشريعة، السيّد المرتضى، مطبعة جامعة الطّهران.
- ٧ - الفصول الغرويّة، الشّيخ محمّد حسين الإصفهاني، الطّبعة القديمة، (١٢٧٧ هـ.ق.).
- ٨ - المعتمد، المحقّق الحليّ، مجمع الذّخائر الإسلاميّة.
- ٩ - أجود التّقريرات، السيّد الخوئي، تقريراً لبحث المحقّق النّائيني، مكتبة الفقيه، قم.
- ١٠ - أنوار الهداية، الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.
- ١١ - تذكرة الفقهاء، العلّامة الحليّ، المكتبة المرتضويّة.
- ١٢ - تعريفات الجرجاني، السيّد علي بن محمّد الجرجاني، دارالكتاب العربيّ، بيروت.
- ١٣ - تفسير آلاء الرّحمن، العلّامة البلاغي، مكتبة الوجداني، قم.

١٤ - تنقيح الأصول، الشيخ التّقوي الإشتهاودي، تقريراً لبحث الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.

١٥ - تهذيب الأصول، الشيخ جعفر السّبحاني، تقريراً لبحث الإمام الخميني، مطبعة مهر، قم.

١٦ - جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النّجفي، دارالكتب الإسلاميّة، طهران.

١٧ - حاشية الرّسائل، الآخوند الخراساني، مكتبة بصيرتي، قم.

١٨ - حاشية الكفاية، العلامة الطّباطبائي، مؤسسة نشر آثار العلامة

الطّباطبائي، قم.

١٩ - درر الفوائد، الشيخ الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٢٠ - رجال النّجاشي، الشيخ النّجاشي، مكتبة الدّاوري، قم.

٢١ - سلسلة الينابيع الفقهيّة، الشيخ المرواريد، مؤسسة فقه الشيعة، الدّار

الإسلاميّة، بيروت.

٢٢ - شرح أصول الكافي، المولى محمّد صالح المازندراني، المكتبة الإسلاميّة.

٢٣ - شوارق الإلهام، الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، نشر مهدوي، إصفهان.

٢٤ - عدّة الأصول، الشيخ الطّوسي، مطبعة ستاره، قم.

٢٥ - غلل الشّرائع، الشيخ الصّدوق، دار إحياء الثّراث العربيّ، بيروت.

٢٦ - فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم.

٢٧ - فوائد الأصول، الشيخ الكاظمي، تقريراً لبحث المحقّق النّائيني، مؤسسة

النشر الإسلاميّ، قم.

- ٢٨ - قوانين الأصول، الميرزا القمي، مكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
- ٢٩ - كشف الغطاء، الشّيخ كاشف الغطاء، الطّبعة القديمة.
- ٣٠ - كشف القناع، الشّيخ أسدالله التّستري، مؤسّسة آل البيت عليه السلام، قم.
- ٣١ - كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، مكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.
- ٣٢ - مجمع البيان، الشّيخ الطّبرسي، المعارف الإسلاميّة.
- ٣٣ - مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى أحمد الأردبيلي، منشورات جامعة المدرّسين، قم.
- ٣٤ - مستدرک الوسائل، المحدث النّوري، مؤسّسة آل البيت عليه السلام، قم.
- ٣٥ - مصباح الأصول، السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، تقريراً لبحث السيّد الخوئي، مطبعة النّجف.
- ٣٦ - معالم الأصول، الشّيخ حسن بن زين الدّين العاملي، بخط عبد الرّحيم، (المطبوع ١٢٩٧ هـ.ق.)، طهران.
- ٣٧ - نهاية الأصول، الشّيخ المنتظري، تقريراً لبحث السيّد البروجردي، مطبعة الحكمة، قم.
- ٣٨ - نهاية الأفكار، الشّيخ محمّد تقي البروجردي، تقريراً لبحث المحقّق العراقي، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم.
- ٣٩ - نهاية الدّراية، السيّد حسن الصّدر، مطبعة الإعتاد.
- ٤٠ - نهاية الدّراية، الشّيخ محمّد حسين الإصفهاني (الكمباني)، مطبعة الطّباطبائي، قم.
- ٤١ - وسائل الشّيعه، الشّيخ الحرّ العاملي، المكتبة الإسلاميّة، طهران.