

المحصول

فى علم الأصول

تقريباً
لبحوث آية الله الشيخ جعفر السبحاني

بقلم
السيد محمود الجاللي المازندراني

الجزء الثالث
يبحث عن الأدلة الاجتهادية والأصول العملية

نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف
قم - إيران

هوية الكتاب

المحصل في علم الأصول / ج ٣	اسم الكتاب:
علم الأصول	الموضوع:
السيد محمود الجلاي المازندراني	بقلم:
اعتماد - قم	المطبعة:
عام ١٤١٨ هـ	التاريخ:
٢٠٠٠ نسخة	الكمية:
مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف	الناشر:
١٦٥٠ تومان	السعر:
مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم	الصف والإخراج باللاينوترون:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التقديم:

أحمدُه سبحانه على سوابغ نعمه، وعواطف كرمه حمداً كثيراً، لا يعادله شيء. وأُصَلِّي وأُسلِّم على أشرف رسله وخاتم أنبيائه - محمدٌ - نبي الرحمة وقائد الأمة، رسوله إلى الخلق بكتاب فيه حلاله وحرامه، ورخصه وعزائمه، وعلى عترته الذين بهم حفظت السنّة عن الضياع، وصين الدين عن التحريف والاندراس، صلاة دائمة باقية.

أمّا بعد: فإنّ استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية منية كل طالب ديني، ولا يصل إليه إلاّ ببذل الجهود، ولا ينال تلك الخلعة الإلهية إلاّ بالعمل الدؤوب، والنضال المتواصل في مجال المطالعة والدراسة.

وإذا كانت ملكة الاجتهاد بمنزلة الجبل الأشم الذي لا يتسلقه إلاّ الأمثل فالأمثل من الأبطال، فإنّ علم أصول الفقه بمنزلة السُّلَم للصعود إلى قمّة هذا

الطود الشامخ. والتعرّف على مسألة من مسائله، بمنزلة ارتقاء درجة من درجاته. ونعم ما قاله شيخنا الأنصاري معرباً عن مكانة الاجتهاد وصعوبته «رزقنا الله الاجتهاد فأنه أشد من طول الجهاد»^(١).

وممن بذل جهوداً مضيئة في تحصيل هذا العلم، وركوب مصاعبه، وتذليل مشاكله العلامة الجليل حجة الإسلام فضيلة السيد محمود الجلاي المازندراني - دامت إفاضاته - فقد عكف على بحوثي الأصولية، دورة بعد دورة، ودون محاضراتي في المباحث اللفظية والعقلية، حتى جمع نكات الدورتين الثانية والثالثة الأصولية. وها هو يقدم لطلاب العلم، وبغاة الفضيلة المباحث العقلية من ذلك العلم في جزئين. وقد قرأت ما كتب وأمعنت النظر فيما حرّر بتصحيح يسير، فوجدته وافياً بما ألقيت، وكافلاً لما حققت. فجزاه الله فيه خير الجزاء بما أسدى إلى عشاق هذا العلم من خدمة علمية، وأرجو منه سبحانه أن يجعله في المستقبل من أصحاب الفتيا ومن المراجع في الأحكام... والسلام عليه وعلى كل ساع في طريق العلم المقرون بالعمل، ومجاهد في سبيل المعرفة.

في غرة شهر رمضان ١٤١٤ هـ

جعفر السبحاني

عفي عنه

١. الفرائد: مبحث الانسداد: ١٤٨ طبعة رحمة الله.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب، ولم يجعل له عوجاً، والصلاة والسلام على سيد رسله، وخاتم أنبيائه محمد وآله، الذين هم معادن العلم وينابيع الحكم، ومصابيح الظلم، وعصم الأمم، ما أثار نجم ساطع، وخوى نجم طالع.

أمّا بعد: فإنّ شرف كلّ علم بشرف غايته، والغرض الأسمى الذي يُترقّب من تحصيله. والعلم بالأحكام الشرعية عن مصادرها الأصلية، يُعدّ من أشرف العلوم وأثمنها وأغلاها، إذ في ظلّه يقف الإنسان على تكاليفه أمام الله سبحانه أولاً، وأما خلقه ثانياً، ويكتسب سعادة الدارين ثالثاً.

ومن المعلوم أنّ تحصيل ذلك العلم ليس منهلاً لكلّ وارد، وإنّما تقوم به الطبقة العليا من رجال الدين والشرعية الذين كرّسوا حياتهم في فهم الكتاب والسنة، واستحصلوا ما يتوقّف عليه فهم الحكم من المصدرين المذكورين.

وممّا يتوقّف عليه فهم الأحكام من مصادرها، بل يدور عليه رحي الاستنباط هو التعرّف على القواعد الأصولية التي تعدّ كبريات للاستنباط، فهي بالنسبة إلى الفقه كالشجرة إلى الثمرة، والأساس إلى البناء. ولأجل ذلك التأثير الهام لها، عكف علماء الإسلام على تدوينها من العصور

الماضية إلى عصرنا هذا^(١). وقد كانت يوم ظهورها مجموعة من القواعد معدودة ولكنها ازدادت وتكاملت في ظل الدراسة كسائر العلوم إلى أن أصبحت علماً متكامل الأطراف، منتشر الأغصان، ناضج الثمار.

وممن بذل جهوده في تحقيق مسائلها، وتذليل مصاعبها، وتبيين معضلاتها، هو الشيخ الأجل، علم العلم الخفاق، وبدر سماء التحقيق، الأستاذ الكبير آية الله الشيخ جعفر السبحاني - دام ظله -، فقد ألقى محاضرات في ذلك العلم دورة بعد دورة، وربى أجيالاً كثيرةً من أهل العلم والفضل، فشكر الله مساعيه الجليلة في تربية الطلاب، ونشر آثار الأئمة عليهم السلام.

وقد كنت ممن أدلى دلوه بين الدلاء، وحضرت بحوثه الأصولية والفقهية سنين متتالية، وجمعت في هذه الأوراق ما ألقاه سماعته في الدورة الثانية، ثم أضفت إليها ما بدا له من المباني والآراء في الدورة الثالثة، وعرضته على شيخنا المحاضر، فقرأه بالامعان والدقة، فصحح ما طغى فيه القلم، أو زاغ عنه البصر. وها أنا أقدم لبغاة الفضيلة بحثاً مشرقاً بعبارات واضحة من دون تعقيد واطناب، وسميته «المحصل في علم الأصول»، وقدّمت المباحث العقلية على المباحث اللفظية لعظم فائدها، وكثرة الحاجة إليها، والمرجو منه سبحانه أن يجعله نبزاً للعلم وأهله أنه على كلّ شيء قدير وبالإجابة جدير.

السيد محمود الجلالي المازندراني

٢٢ رمضان ١٤١٤ هـ

١. قال شيخنا الأستاذ - مد ظله -: إن أول رسالة ظهرت للشيعة في علم الأصول هي رسالة الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) التي أدرجها الشيخ الكراجكي في كنز الفوائد، وتوالت التأليف بعده على يد السيد الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) فألف الذريعة، والشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) فألف العدة. وهكذا...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

قال الشيخ الأعظم: أعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإنّما أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشك، فإن حصل له الشك، فالمرجع هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العملية.

إنّ الشيخ الأعظم لاحظ حال المكلف بالنسبة إلى الحكم الشرعي لحاظاً طبيعياً وجعل القسمة ثلاثية، فإنّه إمّا أن يكون بالنسبة إلى الحكم الشرعي قاطعاً أو ظانّاً أو شاكّاً، وليست هذه القسمة مختصة بهذا المورد، بل هي تقسيم سار في عامّة الموارد، فإنّ الإنسان إذا تصوّر شيئاً ما - كائناً ما كان - فإنّما أن يكون قاطعاً به أو ظانّاً أو شاكّاً.

ثم إنَّ أساس هذا التثليث هو جعل متعلّق الحالات النفسانية، أعني القطع والظنّ والشكّ، الحكم الواقعي، وإلّا فلو كان متعلّقها الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، يصبح التقسيم ثنائياً كما يتّضح ذلك عند بيان التقسيم الثنائي للمحقق الخراساني، فتحصل من ذلك أنّ التقسيم الثلاثي تقسيم طبيعي لحال الإنسان في عمّة الموارد إذا لاحظ شيئاً، وأنّ مصحّح هذا التقسيم في المقام هو كون المتعلّق هو الحكم الواقعي، لا الأعمّ من الواقعي والظاهري.

وأورد عليه إيرادات نشير إليها:

الأوّل: أنّ هذه الحالات لا تحصل لمطلق المكلف وإنّما تحصل لخصوص المجتهد، فهو الذي يكون قاطعاً أو ظانّاً أو شاكّاً بالحكم، لا العامّي، فلا وجه لأخذ مطلق المكلف موضوعاً للتقسيم، بل لابدّ من تخصيصه بالمجتهد. نعم، النتيجة عمّة لكلّ مكلف، وذلك لأنّ الحكم المستنبط بفضل هذه العناوين حكم إلهي عام، وليس خاصّاً بالمجتهد، وإن شئت قلت: إنّ هذه العناوين واسطة في الإثبات، حتّى يصل المستنبط إلى الحكم الإلهي الكلّي، الشامل لجميع أفراد الأمّة.

ولك أن تقول: إنّ المتيقن والشاك في مورد الاستصحاب - مثلاً - وإن كان هو المجتهد، لكنّ المستصحب هو حكم الله العام المتعلّق بجميع أفراد العباد، ولأجل ذلك تكون النتيجة عمّة لجميع المكلفين، ومثله الظانّ في مورد الأمارات فإنّ هذا العنوان وإن كان خاصّاً بالمجتهد، لكنّ المظنون هو الحكم الإلهي العام، ومثله القاطع، وإلى ذلك يرجع ما اشتهر من أنّ المجتهد نائب عن المقلّد وأنّه ينزل نفسه منزلة المقلّد.

الثاني: وجود التداخل في تقسيم الشيخ، فإنّ الظنّ إن قام عليه الدليل فيلحق بالقسم الأوّل، لأنّه يقطع بالحكم الشرعي وإن كان ظاهرياً، وإلّا فيلحق بالشك، فيكون مجرى للأصول، فليس الظنّ أمراً ثالثاً، بل هو - من حيث

النتيجة - إمّا داخل تحت القطع، أو داخل تحت الشك.

فلا محيص في حفظ التقسيم الثلاثي عن تبديل الظنّ بلفظ الدليل المعتبر، حتى يكون شيئاً مستقلاًّ في مقابل القطع بالحكم الواقعي، وفي مقابل الشك فيه، كما ذكره المحقق الخراساني، حيث قال: «وإن أبيت إلاّ عن التقسيم الثلاثي فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا».

وجه عدم التداخل في تقسيم المحقق الخراساني مع اشتراك عبارته مع عبارة الشيخ في أنّ متعلّق القطع هو الحكم الواقعي فقط لا الأعمّ منه ومن الظاهري، هو أنّ المحقق الخراساني، جعل الملاك في القسم الثاني قيام الدليل المعتبر، وهو بما أنّه لا يفيد القطع بالحكم الواقعي، لا يدخل تحت القسم الأوّل، وبما أنّه شيء معتبر، لا يلحق بالشك أي القسم الثالث، وهذا بخلاف ما إذا جعل المقياس الظنّ، فيما أنّه أعمّ من المعتبر وغيره، يلحق بالقطع تارة وبالشك أخرى.

نعم لو فرض كون متعلّق القطع حتّى في هذا التقسيم هو الأعمّ من الواقعي والظاهري، يدخل الدليل المعتبر تحت القطع لإفادته القطع بالحكم الظاهري فلاحظ.

الثالث: أنّ الشيخ الأعظم أطلق لفظ الحكم فشمّل الحكم الواقعي والظاهري والفعلي والإنشائي، مع أنّه كان اللازم تخصيصه بالفعلي لعدم ترتّب شيء من أحكام القطع ولا الظنّ ولا الشكّ على الحكم الإنشائي الذي لم يبلغ مرتبة الفعلية.

أقول: المراد من الحكم الإنشائي هو الحكم المخزون عند صاحب الأمر، فلو وقف رجل على حكم من هذه المقولة بالقطع لما وجب عليه ترتيب الأثر، لأنّ الحكم الذي قام النبي أو الوصي بإبلاغه، ولكنّه لم يصل إلى يد الأئمة أو بعضهم

فهو فعلي غير منجز، لكون الجهل عذراً.

وأورد على هذا الإشكال: بأنه لو كان المراد من الحكم الإنشائي هو الإنشاء لبداعي البعث والزجر، بل بداعي التهديد، كما في قوله: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» فهو ليس بحكم، وإن كان المراد الحكم الكلّي المنشأ بداعي البعث، ولكن لم يتحقق موضوعه كوجوب الحجّ على المستطيع، وإن لم يكن المستطيع موجوداً، أو وجوب قطع اليد، وإن لم يتحقق السرقة، فنمنع عدم ترتب أثر على مثل هذا الحكم الإنشائي، إذ وظيفة المجتهد هو الإفتاء، سواء أكان هناك موضوع في الخارج أم لا^(١).

يلاحظ عليه: أنّ القسم الثاني، من الأحكام الفعلية، إذ ليس المراد منها إلّا ما بلغت إلى حدّ الإعلام والإبلاغ، سواء أكانت هناك قدرة أم لا، و سواء أكان هناك موضوع أم لا، وإنّما يكفي في تسويغ الإعلام، وجود القدرة أو الموضوع بين عدّة من الناس في طول الزمان وطيلة الأيّام، ومراد المحقق الخراساني من الحكم الإنشائي ما ذكرناه، فهو الذي لا يترتب عليه شيء.

إلى هنا تمّ تحقيق التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى حالات المكلف في كلام الشيخ الأعظم وإليك التقسيم الثنائي في كلام المحقق الخراساني.

التقسيم الثنائي في كلام المحقق الخراساني:

إنّ المحقّق الخراساني جاء بتقسيم ثنائي وحاصله: أنّ المجتهد إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه، فإنّما أن يحصل له القطع به أو لا .

١. مصباح الأصول (تقرير لبحث السيد المحقق الخوئي، بقلم تلميذه السيد محمد سرور البهسودي) ج ٢ ص ١٢.

وعلى الثاني لابدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظن لو حصل له، وقد تمّت مقدمات الإنسداد على تقدير الحكومة.

والأ فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير.

وأساس هذا التقسيم هو جعل متعلّق القطع، الحكم الأعمّ من الظاهري والباطني، فعندئذ يدخل في هذا القسم القطع بالحكم، أو قيام الطريق على الحكم، أو جريان أصل في مورد عدم الطريق إلى الحكم، بشرط أن يتضمّن حكماً شرعياً، كالبراءة الشرعية والتخير الشرعي والاستصحاب، وعلى ضوء ذلك فالأمور الثلاثة من القطع بالحكم، أو قيام الطريق به، أو جريان أصل متضمّن لحكم شرعي عند الشك، كلّها داخل في القطع بالحكم الشرعي الأعمّ من الظاهري والواقعي.

هذا هو القسم الأول، وإذا فقد المكلف القطع بالحكم على الوجه المزبور تصل نوبة العمل بالمعذّرات، ومجموعها قسم واحد، وإن كان في مقام العمل ترتيب، وهو لزوم العمل بالظنّ عند إنسداد باب العلم والعلمي على القول بالحكومة، بمعنى أنّ العقل يحكم في ذلك الظرف بلزوم العمل بالظنّ وأنّ العمل به معذّر عند الخلاف، ومنجّز عند الوفاق.

وعند عدمه تصل النوبة إلى الأصول العقلية من قبيل قبح العقاب بلا بيان أو لزوم البراءة عند الاشتغال القطعي، والفرق بين الأصول الشرعية والعقلية واضح، فإنّ مفاد الأولى حكم شرعي رفعاً أو وضعاً، بخلاف الثانية فإنّها معذّرات ومؤنّات من دون وجود حكم في مجاريها.

القضاء بين العلمين:

لا يخفى أنّ التقسيم الثنائي للمحقّق الخراساني أقرب إلى التحقيق حيث إنّ نزيه عن إشكال التداخل، فإنّه جعل متعلّق القطع، الأعمّ من الظاهري

والواقعي، فأدخل تحته القطع الوجداني والأمارات، والأصول الشرعية، ولم يعبر بالظن ولم يعتمد عليه حتى يدخل قسم منه تحت القطع بالحكم الظاهري وقسم آخر، أعني غير الحجّة، تحت الشك.

هذا هو رجحان التقسيم الثنائي، ومع ذلك فهو غير خال عن الإشكال، لأن إدخال الأمارات تحت القطع بالحكم الظاهري فرع القول بأنّ المجعول فيها هو الحكم الشرعي، وأنّ للشارع حكمين: واقعي وظاهري، فمفادها عند الموافقة هي الحكم الواقعي وعند المخالفة حكم مجعول ظاهراً لمصلحة فيه.

ولكن المبنى ضعيف، إذ ليس في مورد الأمارات أيّ جعل تأسيسي، وإنّما الصادر عن الشارع هو الإمضاء لما في يد العقلاء وهم يعملون بها بما هي طريق إلى الواقع، فلو صادف الواقع يكون منجزاً وإلاّ يكون معدّراً، وسيوافيك تفصيل ذلك عند البحث عن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وأنّ القول بجعل الحكم الشرعي في مورد الأمارات، لا يخلو عن إشكال أو إشكالات.

وأما التقسيم الثلاثي للشيخ، فمع غرض النظر عن إشكال التداخل فلا يخلو من محسنات:

١- إنّ التقسيم تقسيم طبيعي بل هذا شأن الإنسان مقابل أيّ موضوع فكّر فيه.

٢- إنّ هذا التقسيم كديباجة للرسائل الثلاثة التي يشتمل عليها الكتاب، حيث إنّهُ رسالة في القطع ورسالة في الظنّ، ورسالة في الشكّ، وأدخل تحتها جميع مباحث الأصول العملية وجعل التعادل والترجيح خاتمة الكتاب.

٣- إنّ التقسيم الثلاثي هو المناسب لحال المبتدئ، وأما الثنائي، فإنّما يناسب المنتهى حيث إنّهُ يقف على كيفية إدخال جميع الطرق والأصول تحت القطع بالحكم.

حصر الأصول العملية في الأربعة:

إنَّ حصر الأصول العملية الجارية في جميع أبواب الفقه في الأربعة استقرائي لا عقلي كما صرح به الشيخ، وإلاَّ فمن الممكن أن يكون الأصل العملي خمسة، وأمَّا أصالة الطهارة والحلية وغيرهما، فبما أنَّهما تختصان ببعض أبواب الفقه، فلا تعدّ من الأصول العملية العامة.

هذا بالنظر إلى ضمّ الاستصحاب إليها، وأمّا مع تجريده عنها فالأقسام ثلاثة ويمكن أن يكون الحصر فيها عقلياً، لأنَّ الأصل إمّا أن لا يراعى فيه التكليف أبداً أو يراعى بوجه، أو يراعى بكلّ وجه، فالأوّل هو البراءة، والثاني هو التخيير، والثالث هو الاحتياط.

في بيان مجاري الأصول:

المعروف أنَّ مجاري الأصول العملية أربعة وانحصارها فيها عقلي دائر بين الإثبات والنفي كما سيوافيك، وقد اضطربت كلمة الشيخ في بيان مجاريها فالموجود في الفرائد عبارتان مختلفتان فاليك كلتيهما:

العبرة الأولى:

«الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط أو لا، وعلى الأوّل، إمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

وهذه العبارة نفس ما ذكره الشيخ في رسالة الشك عند البحث عن البراءة^(١) والذي يلفت النظر في هذا التقسيم هو إخراج مجرى التخيير عن الشك

١. لاحظ صفحة ١٩٢، طبعة رحمة الله، باختلاف يسير.

في التكليف والمكلف به معاً وجعله قسماً في مقابلتهما، وستوافيك عبارته الثانية التي جعل فيها التخيير من أقسام الشك في المكلف به.

هذا هو الإشكال المهم، وأمّا سائر ما أُورد عليه، فليس بهمهم جدّاً.

منها أنّه جعل مجرى الاستصحاب لحاظ الحالة السابقة، مع أنّه يختص بالشك في الرفع عنده فلا يعمّ المقتضى.

منها أنّه لم يقيد جريان الأصول بالفحص واليأس عن الدليل.

منها أنّه لم يخرج الأمور المهمة كالأعراض والنفوس والأموال عن مجرى البراءة ولا يخفى سقوط هذه الإشكالات، لأنّ الشيخ ليس في مقام بيان كلّ ما هو دخيل في جريان هذه الأصول، أضف إلى ذلك: أنّ لحاظ الحالة السابقة يغني عن ذكر الشك في الرفع، فإنّه لا يلاحظ إلّا فيه.

العبارة الثانية:

« الشك إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأوّل مجرى البراءة والثاني إمّا أن يمكن فيه الاحتياط أو لا، فالأوّل مجرى الاحتياط والثاني مجرى التخيير».

وفي هذه العبارة عدّ مجرى التخيير من موارد الشك في المكلف به، فغاية الأمر أنّه يجري فيما لا يمكن الاحتياط كما أنّ الاشتغال يجري فيما يمكن فيه الاحتياط.

إشكال مشترك بين العبارتين:

إنّ هنا إشكالاً مشتركاً بين التعبيرين، وهو أنّ الشيخ الأعظم جعل الشك

فى التكليف فى كلتا العبارتين مجرى للبراءة مع أنه لى كذاك مطلقاً، فربما يكون الشك فى التكليف ولكن يجب الاحتياط، كما إذا علم إجمالاً، بأن هذا الفعل واجب أو ذاك الفعل حرام، فىجب عليه الجمع بين فعل هذا وترك الآخر، أو إذا وقف على أنه إما أحد الفعلين واجب أو أحد الفعلين الآخرين حرام، فىجب فعلهما وترك الآخرين، مع أنه من قبيل الشك فى التكليف وذلك لأن المراد منه هو نوع التكليف وهو مجهول، والعلم بالإلزام يعنى أن هناك إلزاماً من الشارع إما متعلق بالفعل أو بالترك لى علماً بالتكليف بل علماً بجنسه المنتزع من العلم بتعلق واحد من الوجوب والحرمة بفعله، وهو لى علماً به.

وقد وقف المحقق النائىنى على هذا الإشكال، فأضاف فى عبارته لفظة «بجنسه» وقال: إما أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه، وإما أن يعلم...^(١).

كما أن المحقق الخراسانى صان بيانه عن توجه هذا الإشكال، فعبر عن مجرى البراءة فى تعليقه على الفرائد بقوله: «أن لا يكون حجة ناهضة على التكليف فى البين عقلاً أو نقلاً» وبذلك جعل التعريف مطرداً، وذلك لأنه قامت فى مورد النقض حجة عقلية على لزوم الاحتياط، وهو العلم الإجمالى باللزوم، وهو يكفى فى الاشتغال.

وإن شئت قلت: إن مجرى البراءة هو الشك فى التكليف لكن إذا لم يكن هناك دليل على لزوم رعاية غرض المولى المعلوم إجمالاً، فإن المكلف واقف عليها غرضاً قطعياً للشارع يجب تحصيله وهو إما قائم بفعل هذا أو ترك هذا.

١. فوائد الأصول: ج ٣، ص ٤.

ما هو المختار في مجرى الأصول:

ويمكن أن يقرر مجاري الأصول بشكل آخر، هو أقرب إلى الواقع وهو أن الشك إما أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا ، والأول هو مجرى الاستصحاب، وعلى الثاني إما أن يكون الشك في التكليف أو يكون الشك في المكلف به، وعلى كل تقدير، فإما أن يمكن الاحتياط في كل واحد منهما أو لا يمكن. وأما التخيير، فليس له مجرى خاص وراء مجرى البراءة والاشتغال، بل الشك في التكليف والشك في المكلف به كليهما مجرى له إذا لم يمكن الاحتياط في كل واحد منهما، مثلاً إذا كان الشك في التكليف ولم يمكن الاحتياط فهو مجرى التخيير كدوران الأمر بين حرمة شيء ووجوبه بناء على أن الملاك في العلم بالتكليف هو العلم بالنوع لا الجنس، والمفروض أن النوع مجهول، وإذا كان الشك في المكلف به، فلو أمكن الاحتياط، يكون مجرى الاشتغال، كالعلم بوجوب صلاة مرّدة بين الجمعة والظهر، وإذا لم يكن فهو مجرى التخيير، كما إذا وقف على أنه يجب عليه البيوتة في ليلة معينة إما في هذا البلد أو في بلد آخر، فبما أن النوع معلوم وهو الوجوب فهو من قبيل الشك في المكلف به، وبما أنه غير ممكن الاحتياط فهو مجرى التخيير، وعلى ضوء ذلك فأصالة التخيير أصل يلتجئ إليه العقل عند عدم إمكان الجمع سواء كان الشك في التكليف أو الشك في المكلف به.

وهذا البيان يغاير البيانين السابقين من الشيخ الأعظم ومن سائر الأعلام، فإنهم بين جاعل مجرى التخيير مقابل الشك في التكليف والشك في المكلف به كما في العبارة الأولى للشيخ الأعظم، أو من أقسام الشك في المكلف به كما في العبارة الثانية له، وأما على هذا البيان فمجراه أعم من الشك في التكليف والشك في المكلف به، وملاكه عدم إمكان الجمع.

وأما النقض المتوجّه على التعبيرين، أعني: العلم الإجمالي بوجوب فعل وترك

فعل آخر، فغير وارد، لأنّه إن جعل من أقسام الشكّ في التكليف بحجّة أنّ النوع مجهول فلزوم الاحتياط لأجل العلم بالغرض، وإن جعل من الشك في المكلف به بحجّة أنّه مردّد بين الفعل والترك فوجوب الاحتياط موافق للقاعدة.

إذا وقفت على ذلك فنقول: يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول:

في طريقة القطع وحجّيته

قال الشيخ الأعظم: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع.

وقال المحقّق الخراساني: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً.

أقول: الكلام في القطع الطريقي لا في القطع الموضوعي، والمراد من الأول ما إذا كان القطع طريقاً إلى الواقع غير ملتفت إليه، بل كان الالتفات إلى الواقع بما هو هو، كما إذا رأى الإنسان السبع، فهو لا يرى إلاّ السبع، ولا يلتفت إلى قطعه حتى يجب عليه تبعيّة القطع.

وعلى ذلك فما ذكره الشيخ من وجوب متابعة القطع غير تامّ، لأنّ وجوب متابعة القطع فرع الالتفات إليه، والمفروض عدمه، وإن أُريد من القطع، المقطوع أي الأحكام الشرعية المولوية، فهو وإن كان صحيحاً، لكن وجوب المتابعة من أحكام نفس الأوامر والنواهي المولوية الواصلة إلى العبد. حيث إنّ العقل مستقلّ بلزوم إطاعة المولى وقبح مخالفته، نعم نفس الواقع بما هو هو ما لم يصل إلى حدّ المعلوماتية، لا يكون موضوعاً لوجوب الإطاعة فكان للقطع نحو مدخلية في

وجوب متابعة الواقع، لكن المدخلىة غير مختصة بالقطع، بل إذا قامت الحجة الشرعية على حكم شرعى تجب متابعة الواقع.

ثم إنه اشتهر فى الألسن، من أن طرئقة القطع وحجته من ذاتياته أو من لوازمه، وعلى ذلك فليست طرئقته ولا حجته بجعل جاعل لعدم جعل تألىفى حقيقة بين الشئ ولوازمه، بل يكفى فى تحقق اللازم جعل الملزوم بسيطاً، فعندئذ يكون اللازم مجعولاً عرضاً.

أقول: يقع البحث تارة فى الطرئقة وأخرى فى الحجية.

أما الطرئقة، فتوضيح الحال فيها يتوقف على بيان حقيقة الجعل ومناطه وأقسامه، فنقول: الجعل إما جعل بسيط بمعنى إيجاد الشئ تكويناً، وإما جعل مركب وهو جعل شئ شئاً، كجعل الجسم أبيض، وكل ينقسم إلى قسمين:

فإن جعل البسيط إما حقيقى كجعل الوجود، وإما عرضى كجعل الماهية، خصوصاً على منهج العرفاء، حيث قالوا: إن الأعيان الثابتة لم تشم رائحة الوجود.

ثم الجعل التألىفى إما حقيقى كجعل الجسم أبيض، أو مجازى وعرضى كجعل الأربعة زوجاً، ووجه تسمية الأول بالحقيقى والثانى بالمجازى، هو أن ملاك الحاجة إلى الجعل هو الفقر والحاجة، فإذا لم يكن الموضوع واحداً للمحمول، كان مناط الحاجة موجوداً حقيقة وكان الجعل حقيقياً كما فى جعل الجسم أبيض، وأما إذا كان الموضوع واحداً له، بأن يكون فرض الموضوع ووجوده كافياً فى اتصافه بالمحمول، فمناط الحاجة مفقود فلا يحتاج بعد جعل الموضوع بسيطاً إلى جعل آخر بينه وبين محموله، كما فى جعل الأربعة زوجاً، فإن إيجاد الأربعة نحو إيجاد للزوجية بلا حاجة إلى جعل آخر بل الجعل الأول يكفى لجعلهما معاً، ومع ذلك يصح لنا أن نقول: إن الجاعل جعل الأربعة زوجاً جعلاً مجازياً وعرضياً بحكم أن جعل الأربعة جعل للزوجية.

الطريقة ليست ذاتية للقطع:

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تحليل الطريقة فهل هي من ذاتيات القطع أو من لوازم وجوده، أو لا هذا ولا ذاك؟ فالظاهر عدم صحّة الأولين. أمّا عدم كونها من ذاتياته، فلأنّ الذاتيّ، إمّا أن يراد منه ذاتي باب الایساغوجي، أعني النوع والجنس، والفصل، أو ذاتي باب البرهان، أعني ما يكون وضع الموضوع فيه كافياً في وضع المحمول، ومن المعلوم أنّ الطريقة ليست جنساً للقطع ولا فصلاً ولا نوعاً، لأنّ حقيقة القطع ترجع إلى كونه من الحالات النفسانية قائمة بها كسائر الصفات النفسانيّة، غاية الأمر له خصوصية وهي كونه وسيلة الإنسان للاتّصال بالخارج على سبيل الاقتضاء لا العلّة التامة، وهو غير كون الطريقة ذاته أو ذاتياته، والعجب أنّ المحقق الاصفهاني زعم أنّها ذات القطع فقال: إنّ ذاته نفس الانكشاف وانتزاع الكاشف عنه باعتبار وجدانه لنفسه، ولا معنى للطريقة إلّا وصول الشيء بعين حضوره للنفس بالطريقة عين ذاته لا من ذاتياته^(١).

يلاحظ عليه: أنّ القطع كسائر الصفات النفسانية، كالحسد والبخل والظن والشك فهي بسائط من حيث الوجود، غاية الأمر أنّ لبعضها إمكان الكشف عن الواقع دون البعض الآخر لا أنّ الكشف نفس ذاته. وأمّا عدم كونها من لوازم وجوده إذ لو كان كذلك لما انفكت عنه، مع أنّ تخلف القطع عن الواقع غير عزيز، فلو صحّ لنا جعلها من لوازم وجوده يجب أن تعدّ من لوازم وجود قسم من القطع، أعني ما إذا كان مطابقاً للواقع.

١. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٤.

الطريقة لاتناله يد الجعل:

بعد ما عرفت أنّ الطريقة ليست ذاته ولا ذاتياته ولا من لوازم وجوده فمع ذلك لاتناله يد الجعل، لأنّ الجعل التشريعي لا يتعلّق إلاّ بالأُمور الاعتبارية لا الطريقة التي هي أمر تكويني، وبذلك يظهر أنّ القول بأنّ المجعول في باب حجّة خبر الواحد هو الطريقة، ليس بتمام، لأنّ الطريقة أمر حقيقي خارج عن مجال الجعل، فالجعل إنّما يتعلّق بالأُمور الاعتبارية التي قوامها باعتبار المعتبر كالرئاسة والمروؤسية، والجزئية والشرطية في الواجبات الشرعية، وكالوجوب والحرمة في الأحكام التكليفية، ومثله القول بأنّ المجعول في باب حجّة خبر الواحد هو تتميم الكشف كما كان عليه السيد الأستاذ الحجّة الكوه كمرى^(١) قدّس سرّه فإنّ الكشف أمر تكويني، فكيف يمكن تتميمه اعتباراً؟ وستوافيك حقيقة الحال في باب حجّة خبر الواحد.

هذا كلّه حول الطريقة .

وأما الحجّة، فتارة يراد منها الحجّة بالمعنى اللغوي، وأخرى بالمعنى المنطقي، وثالثة الحجّة بالمعنى الأصولي، أمّا الأوّل: فهو كل ما يصلح أن يحتجّ به من غير فرق بين احتجاج المولى على العبد أو العبد على المولى، أو احتجاج إنسان على إنسان مثله، فلا شك أنّ القطع من أوضح ما يصحّ أن يحتجّ به، إذ لا يصحّ الاحتجاج بنفس الأمر والنهي في الواقع مع عدم اطلاع المكلف عليه، وإنّما يحتجّ بالتكليف إذا وصل إليه حقيقة كما في القطع، أو تعبداً كما إذا وصل إليه بطريق إكتفى به المولى في الوصول، وعلى كل تقدير. فإذا وقف العقل على حكم المولى وقطع به، يحصل في قرارة ذهنه أمران: إدراك وبعث، يدرك قبح مخالفة المولى

١. العلامة السيد محمّد الحجّة (١٣١٠ - ١٣٧٢ هـ. ق) فقد حضر شيخنا الأستاذ أبحاثه في الفقه والأصول سنين، وكان - قدّس الله سرّه - آية في الحفظ والإحاطة.

ويراها ظلماً عليه، ثم يبعث على الطاعة ويزجر عن المخالفة ومجموع هذا ما يحتج به المولى على العبد.

فما عن المحقق الاصفهاني ^(١) وتبعه المحقق الخوئي ^(٢) من أنه لا بعث من القوة العاقلة بل شأنها إدراك الأشياء فلا بعث ولا تحريك فكأنه غير تام، لأنَّ للقوة العاقلة وراء درك الحسن والقبح بعث إلى ما فيه صلاح الإنسان عاجلاً وأجلاً، من غير فرق بين إدراك الجزئيات، كمشاهدة السبع أمامه، فيبعث فوراً على الدفاع، أو إدراك الكلّيات، كتكاليف المولى فيبعث إلى إمتثالها ويزجر عن عصيانها.

الحجّية اللغوية من أحكام القطع عند العقل:

إذا عرفت ذلك تقف على أنّ الحجّية بالمعنى اللغوي من الأحكام العقلية الصادرة من العقل في مورد القطع بحكم المولى، ومثل ذلك لا يكون مجعولاً شرعياً لاستغنائها عن الجعل بعد استقلاله بصحة الاحتجاج، والحجّية بهذا المعنى، وإن لم تكن ذات القطع ولا ذاتياته ولا من لوازم وجوده، ولكنها غير مجعولة شرعاً لسبق العقل على صحة الاحتجاج.

فإن قلت: لماذا لا تكون الحجّية من قبيل ذاتي باب البرهان كالإمكان بالنسبة إلى الماهية والزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فلتكن الحجّية بالنسبة إلى القطع كذلك.

قلت: قد أوضحنا حال ذلك في أبحاثنا حول الحسن والقبح، وقلنا: إنّ هناك فرقاً بين حكم العقل بحسن الشيء وقبحه وإداركه إمكان الماهية وزوجية الأربعة، فإنّ الامكان وصف واقعي للماهية، سواء لاحظته الإنسان أملا. وكذلك

١. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٣.

٢. مصباح الأصول: ج ٢ ص ١٦.

الزوففة وصف واقف للأربعة؁ كان هناك مدرك أولاف؁ فدور العقلهنا دور الإدراك لشفء واقف كان هناك مدرك أو لا؁ ولذلك فكون قوله: الإنسان ممكن؁ والأربعة زوج؁ إخباراف عن واقفة لا إنشاء حكم من العقل. وهذا بخلاف حسن العدل وقبح الظلم؁ فإن اتصافهما بالحسن والقبح فرع إدراك الملائمة للفترة الإنسانية فى الأول؁ والمنافرة فى الثانف؁ فعند ذلك فستقل العقل بحسن واحد وقبح الآخر؁ وأنه حسن مطلقاف؁ أو قبح كذلك؁ ولولا حدفث التطبيق؁ وإدارك الملائمة والمنافرة لما كان هناك أفف توصفف بهما. ولأجل ذلك فكون قوله: «العدل حسن» إنشاء من العقل وحكاماً منه فله؁ لا إخباراف عن واقفة؁ نعم الواقفة الموجودة فى جانبف العدل والظلم؁ كون كل على وجه لو عرضه الإنسان على فطرته؁ وعلى الجانب العلوف من الإنسانية لأحسن منه؁ كمال الملائمة؁ أو كمال المنافرة؁ ولكنه لولا العرض والتطبيق؁ لما كان هناك أفف إحساس ملائمة أو منافرة وبالتالى لم فكن هناك أفف حكم بالحسن والقبح. ولولا وجود الإنسان ودركه المنافرة والملائمة لما اتصف العدل بالحسن والظلم بالقبح؁ نعم لهما شأنفة خاصة كلما أدركها العقل فحكم لهما فواحد من الحكمفن؁ وهذا وإن كان ثقفلاً على طائفة؁ ولكنه واضح لمن له قدم راسخ فى هذه الأبحاث. وهذا لا ففنى كون الحسن والقبح أمراً اعتباراف؁ وأن زمامهما ففد المعترف ففمكن أن فصف العدل بالقبح والظلم بالحسن؁ نظفر الرئاسة والمرؤوسفة ففث فمكن إعتبار المرؤوس رئفساف والرئفس مرؤوساف؁ بل وللعدل والظلم واقففتهما الخاصة كلما لاحظها الإنسان بفطرته العالفة؁ ففد الأول ملائماً والثانف مناففاف؁ فلهما هذه الشأنفة دائماً ولا تزول عنهما؁ ومثل ذلك لا فكون من الأمور الاعتبارفة الفف فصح ففها التقلب والتصرف ففهما شاء المعترف؁ ولأجل هذه الصلافة؁ كلما لاحظها العقل؁ فحكم ففها بأحد الحكمفن على وجه الدوام والاستمرار.

ومثله الحبفة؁ فصحة الاحتجاج حكم عقلف صادر منه فى شأن القطع؁

وله القابلية الخاصة التي كلما لاحظها العقل يحكم بأنّه ممّا يحتجّ به على مرّ الزمان وعبر الدهور.

القطع ليس حجة منطقية:

وأما الحجة بالمعنى المنطقي، فحاصل الكلام فيه أنّ الحجة المنطقية عبارة عن الوسط الذي تكون بينه وبين الأكبر الذي يراد إثباته للأصغر، علاقة عليّة والمعلولية، وهذا كتعقّن الاخلاط والحمى، فبينهما علاقة عليّة والمعلولية، فتارة يكون الأول حدّ الوسط، وأخرى يكون الثاني هو الحدّ الوسط، فعلى الأول يكون البرهان لمياً، وعلى الثاني إتيّاً.

ومن المعلوم أنّ القطع الطريقي لا يتّصف بالحجّة بهذا المعنى، لأنّ المفروض أنّ الحكم مترتب على الموضوع بما هو هو، لا بما أنّه مقطوع، فلا يصحّ أن يقال: هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام، فهذا حرام، لأنّ الكبرى كاذبة، إذ ليس كل مقطوع الخمرية حرام بل الخمر حرام، وبعبارة أخرى: ليست هنا علاقة عليّة بين القطع بالخمرية وثبوت الحرمة لها واقعاً.

وبذلك يظهر عدم صحة التفريق بين القطع وسائر الحجج، كالظنّ والبيّنة وفتوى المفتي فإنّ الكبرى في الجميع باطلة، فلو قلنا: هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية حرام، لا يصحّ وذلك لأنّ الكبرى كاذبة، إذ ليس كلّ مظنون الخمرية حراماً، فما ذكره الشيخ الأنصاري من التفريق بين القطع وسائر الحجج من عدم صحة جعل القطع وسطاً بخلاف غيره فكأنّه في غير محله.

نعم القطع الموضوعي يمكن أن يقع وسطاً للحكم، فإنّ الحرام فيه ليس نفس الخمر بل ما قطع أنّه خمر فهناك ملازمة بين القطع بالخمرية وحرمتها، وهذا بخلاف ما إذا كا القطع طريقاً.

القطع لئس حجة أصولية:

وأما الحجة الأصولية، فهي عبارة عن الأدلة الشرعية التي إعتبرها الشارع حجة لإثبات متعلقاتها، من دون أن تكون هناك ملازمة بينها وبين متعلقاتها، وهذا كالظن والبينة وفتوى المفتي، والحجة بهذا المعنى من خصائص الأمارات والحجج الشرعية التي أضفى لها الشرع هذا الوصف لا القطع، وذلك لأن كاشفة الأمارات والحجج الشرعية كاشفة ناقصة، لا يصح الاعتماد عليها إلا إذا اعترف المولى بحجيتها وهذا بخلاف القطع فإن كاشفته تامة عند القاطع، فلا يحتاج إلى إمضاء أو تصديق من المولى فإن إفادة الحجية عليه إما بالقطع أو بالظن والثاني يستلزم أن يكون القطع أسوأ حالاً من الظن، وأما الأول فينقل الكلام إلى القطع الثاني، فإن كانت حجة الثاني بنفس الأول فيدور، أو بقطع ثالث فيتسلسل.

فى امتناع المنع عن العمل بالقطع:

إن من أحكام القطع هو إمتناع المنع عن العمل به، وذلك: لحكم العقل على وجوب العمل بالقطع أولاً واستلزامه اجتماع إرادتين مختلفتين على مراد واحد ثانياً، إذ لو كان القطع مصيباً، فبما أن الحكم رتب على الواقع فهناك إرادة تشريعية تبعث على العمل به، فلو نهى عنه والحال كذلك يلزم وجود إرادة تشريعية مخالفة للإرادة الأولى.

هذا كله فى القطع الطريقي، وأما القطع الموضوعي، فللمولى البعث على العمل على قطع خاص، والنهي عن العمل بقطع آخر، لأن الموضوع خصوصياته وسعته وضيقة فى القطع الموضوعي بيد المولى، فله أن يتخذ قسماً خاصاً منه فى الموضوع لا مطلق القطع وسيوافيك تفصيله فى الأبحاث الآتية.

الأمر الثاني:

في التجري

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: التجري من الجراءة ومقومه إرادة مخالفة المولى سواء أكانت هناك مخالفة أم لا، كما أنّ مقوم الانقياد هو إرادة الموافقة سواء أكانت هناك موافقة أم لا، ولكن الاصطلاح جرى فيهما على غير ما يتبادر منه في اللغة، فالتجري هو مخالفة الحجة الشرعية أو العقلية حسب الاعتقاد ولم تكن في الواقع مخالفة، كما أنّ الانقياد إرادة إطاعة المولى حسب الاعتقاد ولكن لم تكن في الواقع أيّة إطاعة، وذلك كما إذا قطع بخميرية مائع أو قامت الحجة عليها فشربه فكان خلاً، أو أذعن بوجوب شيء أو قامت الحجة عليه فأتى به ولم يكن في الواقع واجباً. وبالجملّة: فمخالفة الحجة بالمعنى اللغوي هو التجري إذا لم تصادف الواقع، وموافقة الحجة بهذا المعنى هو الانقياد إذا لم يكن في الواقع كذلك.

وبذلك تبين أنّ التجري لا يختص بمخالفة القطع، بل يعمّ مخالفة البينة أو الحجة الشرعية، مثل الاستصحاب إذا قام على خميرية شيء أو غصبيته فخالف فبان أنّه لم يكن كذلك، بل يعمّ ما إذا خالف التكليف المنجز عقلاً - ولكنّه خالف - إحتمالاً كما إذا ارتكب أحد أطراف العلم الإجمالي فالجامع هو

مخالفة الحجة أعم من العقلية والشرعية مخالفة قطعية حسب الاعتقاد أو احتمالية كذلك.

ثم إنَّ الشيخ ذكر للتجزئ أقساماً ستة فى الفرائد يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها، فمن أراد فليرجع إليه.

الثانى: انَّ التجزئ بالمعنى المصطلح إنّما يتصور فيما إذا كان للواقع مدخلية فى ثبوت الحرمة، كما إذا كان القطع طريقاً إلى الواقع أو موضوعاً ولكن جزء له، وأمّا إذا كان القطع تمام الموضوع من دون مدخلية الواقع، فمخالفته معصية وموافقته طاعة وليست تجزئاً ولا إنقياداً، هذا كما إذا كان الموضوع للحرمة صرف القطع بالخمرية، وإن لم يكن فى الواقع خمراً، ومثل هذا القسم غير موجود فى الشريعة.

الثالث: انَّ البحث تارة يقع فى حكم عنوان التجزئ المنتزع من ارتكاب مقطوع الحرمة مع عدم كونه كذلك من جهة أنه يوجب استحقاق العقاب أو لا؟

وأخرى فى الفعل الذى يتحقق به التجزئ كشرّب مقطوع الخمرية، فيقع الكلام فى حرمة وقبحه وعدمهما والبحثان غير متداخلين فى كلام المحقق الخراساني بخلاف الشيخ الأعظم فهما متداخلان فى فرائده، إذا عرفت هذه الأمور فنبحث فى مقامين:

المقام الأول: فى أنّ التجزئ موجب لاستحقاق العقاب أو لا؟

إنَّ عنوان المسألة وإن كان هو التجزئ لكنّه طريق إلى الموضوع الحقيقي له وهو: هل مخالفة الحجة الأعم من العقلية والشرعية موجبة لاستحقاق العقاب أو لا؟ فهذا هو الموضوع الحقيقي وإنّما أخذ عنوان التجزئ طريقاً إليه وسيّضح وجه هذه النكته، فإنّه لو كان موضوع البحث هو التجزئ بما هو تجزئ لكان لاحتمال استحقاق العقاب مجال، وأمّا إذا قلنا بأنّ موضوع البحث هو مخالفة

الحجة عن عمد، فربما لا ينطبق عليه بعض العناوين التي تستلزم ثبوت العقاب وسيجيئ توضيح ذلك.

وقد استدلل على استحقاق العقاب بوجوه:

١- ما ذكره المحقق الخراساني من شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجزّيه، وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان كما يشهد على صحة مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته والبناء على إطاعته^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ موضوع البحث كما عرفت هو مخالفة الحجة الأعم من العقلية والشرعية وإذا عبّر عنها بالتجزّي فهو عنوان مشير إليها، وعلى ذلك فصدق ما ذكره من العناوين من التجزّي وهتك الحرمة وكونه بصدد الطغيان، لا ينطبق على جميع أقسام مخالفة الحجة، لأنّه لو أقدم على ارتكاب مقطوع الحرمة، مستخفاً بأمره، أو جاحداً لمولويته، أو رافعاً علم الطغيان، لكان لما ذكر من انطباق هذه العناوين وجه، ولكنّه ربّما تكون العلة للارتكاب هو ضعف التمالك النفساني وغلبة الشقاء على الإنسان مع استيلاء الخوف عليه عند الارتكاب، وعروض الارتعاش حين العمل، وعندئذ لا يصدق عليه الهتك، ولا الظلم على المولى، ولا الجرأة عليه، وإنّما يصدق أنّه خالف الحجة لغلبة الشقوة عليه، مع كونه على خوف ووجل من عقابه سبحانه، ولعلّ ما في دعاء أبي حمزة الثمالي الذي تعلّمه من الإمام السجاد عليه السلام إشارة إلى ذلك حيث قال: «...إلهي لم أعصك حين عصيتك وأنا بربوبيتك جاحد، ولا بأمرك مستخفّ، ولا لعقوبتك متعرّض، ولا لوعيدك متهاون، لكن خطيئة عرضت، وسوّلت لي نفسي وغلبنني هواي، وأعانني عليها شقوتي، وغرّني سترك المرخي عليّ...».

وعلى ذلك فالاستدلال على العقوبة بما في عبارة المحقق الخراساني استدلال

١. الكفاية: ج ٢ ص ٨.

خطابى، وإلاّ فمن خالف الحجة راجياً مغفرته تعالى، وشفاعة أوليائه عن وجل، لا يصدق عليه أنّه هتك ستر المولى وتمرد عليه وطغى، وإنّما هو ينطبق على المخالفة التي ربّما تقتزن بأُمور توجب صدق التمرد والطغيان والهتك والظلم، ومثل هذا خارج عن موضوع البحث، وإنّما الموضوع هو مخالفة الحجة بما هي هي مع قطع النظر عن سائر العناوين التي يمكن أن تنضم إليها.

وثانياً: أنّه لا شك أنّ مخالفة المولى بما هي مخالفة له مجردة عن العذر ومجردة عن سائر العناوين، موجبة لصحة العقاب، ولو لم يكن هناك هتك ولا تمرد ولا طغيان، فالعقل يحكم بصحة عقوبة ذلك الشخص لأجل المخالفة الواقعية بما هي هي، فلو كانت العناوين الأخرى المشتركة بين التجزى والمعصية مصححة للعقاب، يجب القول بتعدده في المخالفة الواقعية، لتعدد الملاك، الأوّل الجراءة والهتك والتمرد والطغيان وغيرها ممّا يجتمع مع المخالفة الواقعية وعدمها، والثاني ذات المخالفة الواقعية بلا عذر، مع أنّ المعروف هو وحدة العقاب في المعصية، ولأجل ذلك التجأ صاحب الفصول القائل بالعقاب في المقام إلى القول بالتداخل في المعصية الواقعية، وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّه إن أريد من التداخل وحدة العقاب فهذا ترجيح بلا مرجح، وإن أريد كثرته فليس هذا تداخلاً.

والحق أنّ مجرد مخالفة الحجة بلا عذر إذا لم تكن مخالفة واقعية ولم ينطبق عليها التمرد والطغيان والهتك والظلم، لا تكون موجبة لاستحقاق العقاب، بل تكون موجبة لصحة اللوم والذم، لأنّه بلغت حاله إلى حدّ لا يملك نفسه في مقابل أمره ونهيه سبحانه.

٢- لو كان ملاك العقاب هو المخالفة الواقعية، يلزم صحة العقاب إذا كانت المخالفة مع العذر، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الملاك: التجزى، والهتك، فهو مشترك بين المعصية والمخالفة الاعتقادية، ولا يعمّ المخالفة عن عذر وجهل.

وإن شئت قلت: إنّ العقاب على المعصية الواقعية ليس لأجل ذات

المخالفة مع الأمر والنهي، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفة، ولا لكونه ارتكاباً لمبغوض المولى، لوجود الكلّ في صورة المخالفة عن جهل، بل الملاك كونه هتكاً لحرمة المولى وجرأة عليه وإقداماً على ما أحرز أنّه مبغوض المولى، وهذا مشترك بين التجري والمخالفة الواقعية عن عمد فيقعان تحت جامع واحد، وهوانٌ عمله هذا على خلاف مقتضى العبودية، وأنه مناف لزي الرقية وظلم عليه^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الملاك لصحة العقوبة ليس المخالفة الواقعية بما هي هي حتى يقال: إنّها مشتركة بين المعصية والمخالفة مع الجهل والعذر مع أنّه لا عقاب في الثاني، ولا المخالفة الاعتقادية سواء أوافق الواقع أم لا، حتى يكون مشتركاً بين التجري والمعصية، بل الملاك شيء ثالث يختص بالمعصية، ولا يوجد لا في المخالفة عن عذر ولا في التجري، وهو عبارة عن المخالفة الواقعية عن عمد بلاعذر، وهو يختص بالمعصية، ففي المخالفة عن جهل وعذر وإن كانت المخالفة الواقعية موجودة لكنّها ليست عن عمد أو ليست بلا عذر بل معه، وأمّا التجري فليس فيه أية مخالفة واقعية، وجعل هذا هو الملاك لأجل أنّ ما هو القبيح بالذات عبارة عن الظلم وهو ينطبق على المخالفة الواقعية عن عمد بلاعذر لا غير، ولا ينطبق على المخالفة معه، ولا على المخالفة الاعتقادية.

٣- لولا القول بعقاب المتجري يلزم كون العقاب منوطاً بأمر خارج عن الاختيار، وقد أوضحه الشيخ بمثال خاص وأورد في كلامه، وأجاب عنه: أنّ القول بعدم عقاب المتجري يستلزم كون عدم العقاب منوطاً بشيء خارج عن الاختيار، ولا محذور فيه، وإنّما المحذور في كون العقاب منوطاً به، وكم فرق بين الأمرين.

٤- إنّ العقل يستقلّ بقبح التجري أي إرادة المعصية وهو يلزم حرمة، الملازمة للعقاب.

١. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨.

يلاحظ عليه أولاً: نمنع الصغرى وأنه لا يكون قبيحاً على وجه الإطلاق حتى ينطبق عليه عنوان قبيح من الظلم والتمرد والطغيان، وغيرها كما عرفت، فكيف يكون قبيحاً مطلقاً. وثانياً: ليس ارتكاب كل قبيح مستلزماً للعقاب. أما ترى أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، وكذلك الأفعال الحاكية عن الخسة والدناءة، وانحلال الشخصية قبيحة، ومع ذلك لا يستلزم ارتكابهما العقاب، ولأجل ذلك يجب أن يقيد بارتكاب ما هو قبيح في دائرة العبودية والمولوية فما لم يقبح فيها لا يكون مستلزماً للعقاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الملازمة بين القبح والحرمة وأنه كلما حكم بقبحه العقل حكم بحرمة الشرع إنما يصح إذا كان القبيح واقعاً في سلسلة علل الأحكام، كالحكم بقبح الظلم وحسن العدل، فيستكشف عن تعلق الحرمة بالأول والوجوب بالثاني، لا ما إذا وقع في سلسلة معاليل الأحكام كحكمه بحسن الطاعة وقبح العصيان، أو قبح مخالفة القاطع لقطعه، أو إرادة المعصية أو مخالفة الحجة أو ما يقاربها. توضيحه: أنه إذا كان القبيح واقعاً في سلسلة علل الأحكام كقبح الخيانة بالأمانة ونقض العهد وإساءة الأدب إلى المنعم، يستكشف بفضل القاعدة كونها حراماً شرعاً وموجباً للعقاب عند المخالفة، وأما إذا كان القبيح أو الحسن واقعاً في سلسلة معاليل الأحكام كحسن طاعة المولى وقبح مخالفته ومثلهما إرادة المعصية والطاعة وموافقة الحجة ومخالفتها، فلا تجري فيه القاعدة، وإلا يلزم عدم انتهاء الأحكام إلى حد، ولزوم تسلسل العقوبات في معصية واحدة، ونوضحه في مورد استقلال العقل على حسن الطاعة ومنه يظهر حال سائر العناوين التي أشرنا إليها فنقول: إن استقلال العقل بحسن الطاعة وقبح العصيان يتوقف على سبق أمر أو نهى من الشارع حتى يتحقق موضوع الحسن والقبح ويقال حسن طاعة

الأمر وقبح عصيانه، فلو قلنا بأنّ حكمه بحسن هذا وقبح ذاك يكشف عن حكم شرعي مولوي ثان بوجوب طاعته وحرمة معصيته يلزم أن يستقلّ العقل بحسن طاعة ذلك الحكم الثاني وقبح مخالفته، فلو كشف ذلك الاستقلال عن حكم شرعي ثالث - بناءً على جريان قاعدة الملازمة - يستقلّ العقل أيضاً بحسن طاعته وقبح معصيته، فلو كشف ذلك الاستقلال أيضاً عن حكم شرعي رابع يلزم عدم انتهاء الأحكام إلى حدّ ولا المعصية في معصية واحدة، بل يلزم أن يكون لحكم واحد معاصي كثيرة.

ولأجل ذلك ذهبوا إلى عدم جريان القاعدة في المسببات، وحملوا الأوامر الواردة في الكتاب والسنة حول إطاعته سبحانه وإطاعة رسوله على الإرشاد لا المولوية، وإلاّ يلزم المحذور أيضاً، أي عدم انتهاء الوجوب عند حدّ وعدم انتهاء العقوبة لدى حدّ.

وحال إرادة المعصية كحال نفس المعصية لا يتعلّق بهما النهي، ومثله إرادة الطاعة ونفس الطاعة فالكلّ خارج عن حريم الملازمة.

وبما أنّ استقلال العقل بقبح مخالفة القاطع بالحرمة واقع في سلسلة المعاليل، فلا تجري فيه القاعدة لما سلف.

فأتضح من ذلك أنّ التجري بمعنى مخالفة الحجّة لو فرضنا كونه قبيحاً لا يستلزم الحرمة وبالتالي لا يستلزم العقاب.

هذه دراسة الأدلة الأربعة التي تهدف إلى إثبات استحقاق العقاب على المتجري وقد علمت عدم كفايتها، فأقصى ما يمكن أن يقال: استحقاقه اللوم والذم لا العقاب. هذا كلّه حول المقام الأوّل، وإليك البحث عن المقام الثاني.

المقام الثانى: فى حكم نفس الفعل المتجزى به:

إذا كان التجزى بمعنى مخالفة الحجة غير مستلزم لاستحقاق العقوبة، فما هو حكم الفعل المتجزى به؟ فقد وقع الكلام فى قبحه أولاً وحرمة ثانياً، واستلزامه العقاب ثالثاً، وإليك البحث عن كل واحد:

أ: قبح الفعل المتجزى به:

استدل المحقق الخراساني على بقاء الفعل المتجزى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن والقبح بوجهين:

الأول: أن القطع بالحسن أو القبح، لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً، ولا ملاكاً للمحبوبة والمبغوضة شرعاً ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضة والمحبوطة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له.

الثاني: أن الفعل المتجزى به أو المنقاد به هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون إختيارياً فإن القاطع لا يقصد إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي^(١).

وأضاف فى تعليقه على الفرائد وجهاً ثالثاً، قائلاً، بأن المتجزى قد لا يصدر عنه فعل إختيارى أصلاً، فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصده، وما صدر عنه لم يقصده بل ولم يخطر بباله^(٢).

يلاحظ على الأول: أن الجهة المحسنة أو المقبحة ليست هي القطع بالحسن أو القبح حتى يقال: إنها ليست من الوجوه والاعتبارات التي بها يتصف الفعل

١. الكفاية ج ٢ ص ١٣.

٢. تعليقه المحقق الخراساني: ص ١٣.

بالحسن والقبح ضرورة أنّ القطع بالمصلحة أو بالمفسدة لا يغيّر الفعل عمّا هو عليه، بل العنوان المقبّح في المقام - لدى القائل به - هو الجرأة والتمرد والطغيان أو الهتك والظلم، فلا شك أنّها من العناوين المقبّحة.

وبذلك يظهر عدم تمامية الوجه الثاني، فإنّه مبنيّ على كون القطع بالقبح من العناوين المقبّحة، فأورد عليه بأنّ القطع ليس مورداً للالتفات، وقد عرفت أنّ المحسّن أو المقبّح شيء آخر - مضافاً إلى منع عدم كون القطع مورداً للالتفات لا إجمالاً ولا تفصيلاً، فإنّ الالتفات الإجمالي شيء لا ينكر.

وأما الثالث: فهو من الغرائب، إذ ليس الفعل الاختياري إلّا كونه صادراً عن الإنسان بالعلم والإرادة، فلو قتل ابن المولى بعنوان أنّه عدوّه فقد صدر منه القتل عن علم، وفي مثال شرب الماء بنية الخمر، صدر منه شرب المائع عن إختيار وليس الملاك في اختيارية الشيء تحقق العنوان الأصلي، أعني شرب الخمر، بل يكفي صدور الجامع عن علم وإرادة، ولأجل ذلك يبطل صومه فيما لو شرب الماء بنية الخمر.

هذا كلّه في دلائل المحقق الخراساني، وقد علمت عدم تماميتها، ومع ذلك فما ذهب إليه صحيح لكن بدليل آخر، وهو أنّ العناوين المقبّحة المتوهّمة في المقام لا تتجاوز عن خمسة، ثلاثة منها قائمة بالجنان كالجرأة والعزم على المعصية والطغيان، وإثنان منها قائمان بالفعل المتجرى به، أعني هتك الحرمة والظلم على المولى.

أما الثلاثة الأولى: فهي وإن كانت موجبة للقبح لكنّها قائمة بالجنان والقلب، والفعل المتجرى به كاشف عنها، وقبح المكشوف لا يسري إلى الكاشف، فلو دلّ فعل المكروه على تواجد الجرأة وروح الطغيان في قلب الانسان، لا يكون الكاشف موصوفاً بالقبح.

وأما الاثنان الباقيان: فهما من خصائص المعصية، إذ فيها يتعدّى عن حريم

المولى فيصدق أنه ظلم وهتك لحرمة بنقض القانون، لا ما إذا لم يفعل شيئاً ولو عن غير اختيار، ولعلّ هتك الحرمة من خصائص بعض المعاصي أيضاً لا كلها.

ب - حرمة الفعل المتجرى به:

قد عرفت أنّ الكلام في الفعل المتجرى به تارة يقع في قبحه، وقد مرّ الكلام فيه، وأخرى في حرمة وصحة مؤاخذه، وإليك الكلام في الحرمة، ثم في صحة المؤاخذه. أما الأول، فقد قرر بوجهين:

الأول: أنّ متعلق الحرمة هو الجامع بين العصيان والتجرى:

حاصله: أنّ متعلق التكليف التحريمية ليس هو شرب الخمر الواقعي، بل المتعلق هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته له، بأن يقال: إنّ الحرام تحريك العضلات نحو شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون المتجرى عاصياً حقيقة، ومخالفاً للخطاب النفس الأمري.

هذا هو المدعى وأما الدليل، فهو أنّه يجب أن يكون متعلق التكليف مقدوراً للمكلف لعدم صحة التكليف بغير المقدور كما هو واضح، وليست المصادفة والمخالفة واقعيتين تحت الاختيار حتى يتعلق التكليف بالمصادف دون المخالف، فيجب أن يكون متعلقه إرادة ما أحرز أنّه من مصاديق الموضوع، سواء أكان مطابقاً للواقع أم مخالفاً إذ هو الفعل الاختياري للمكلف، فيكون نسبة العصيان إلى المطابق والمخالف على حدّ سواء (١).

يلاحظ عليه: أنّه خلط بين كون العلم شرطاً للتجنّز وبين كونه جزءاً لموضوع التكليف، إذ لا شك أنّ العلم شرط التجنّز، فلولا له لما كان الحكم موجباً للعقاب،

١. راجع الفوائد للكاظمي: ج ٣ ص ٣٩ (الطبعة الحديثة).

قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء/١٥).

وأما مدخليته في متعلق التكليف فلا، لأنّ التكليف - على مذهب العدلية - يدور مدار المصالح والمفاسد وهما قائمتان بنفس الفعل، لا المعلوم منه، نعم تنجزّ التكليف مشروط بالعلم وهو غير كونه جزءاً للموضوع.

وأما الإصابة، فلا شك أنّها داخلة تحت الاختيار، فكيف لا تكون اختيارية مع أنّ مبادئها اختيارية، وأما عدم الإصابة والخطأ في الوصول إلى المقصود فهو خارج عن الاختيار فلا يضرّ عدم اختياريته باختيارية الأولى، كما لا يضرّ عدم ترتب العقاب في صورة الخطأ بترتب العقاب في صورة الإصابة. وبالجمله: إذا لاحظت أموراً ثلاثة تقف على ضعف البرهان.

١- الأحكام تابعة لملاكات الواقعية، فالموضوع هو الخمر الواقعي لا الأعم منه والمتخيّل خمرًا.

٢- إنّ تنجزّ التكليف فرع العلم به وهو يضيّق التكليف في مجال التنجزّ ولا يقيد الموضوع به، فالجاهل محكوم بالحرمة، مثل العالم، لكن الحكم في حقّه غير منجزّ.

٣- إنّ الإصابة أمر اختياري بشهادة الوجدان على أنّ قاتل حمزة قتله اختياراً، وما هذا إلّا لكون مبادئها اختيارية. نعم عدم الإصابة في صورة الخطأ خارج عنه، ولكنّه لا يكون دليلاً على خروج الآخر عن إطار الاختيار، ولأجل ذلك يعاقب المصيب دون المخطئ، أمّا الأوّل فلائنه تعدّى حدود الله عن اختيار، وأمّا الثاني فلائنه لم يتعدّ، ولو عن غير اختيار.

وهذا مثل ما إذا قصد شخصان قتل إنسان فأصاب سهم أحدهما قلب المقتول دون الآخر.

الثاني: ادعاء حرمة بالعناوين الثانويّة:

حاصله: أنّ حرمة الفعل المتجرى به ليست لأجل انطباق العنوان الأوّل، بل لأجل انطباق عناوين ثانوية عليه كالجرأة والطغيان والتمرد، والظلم على المولى والهتك.

يلاحظ عليه: أنّ الثلاثة الأولى من العناوين، أمور قلبية غير قائمة بالفعل، فلا تكون موجبة لقبه، فأكثر ما توجيهه هو القبح الفاعلي لا القبح الفعلي، وأمّا الإثنان الأخيران فإنّما يتحقّقان في المعصية لا في التجزى، لأنّ الظلم هو التعدي على المولى والمفروض عدمه ولو عن غير اختيار، وأمّا هتك الحرمة فإنّما هو أمر إثباتي يتوقف على التظاهر بالمعصية بين الناس، وأمّا هتك الحرمة بينه وبين ربّه فالمفروض أنّه لم يقع.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة أنّ التجزى لا يوجب سوى القبح الفاعلي وهو يستلزم اللوم والذم دون العقاب.

إنّ هنا أسئلة تجب الإجابة عنها:

السؤال الأوّل:

إنّ التجزى والانقياد يرتضعان من ثدي واحد، وقد اتّفقوا على حسن الانقياد المستلزم لحسن المنقاد به، فلازمه قبح التجزى المستلزم لقبح الفعل المتجرى به، فما هو الفرق؟

قلت: لا فرق، فإنّ الانقياد بما هو هو حسن، والجرأة^(١) بما هي هي قبيحة، وأمّا الفعل المنقاد به، أو المتجرى به فهما باقيا على ما كانا عليه، فلو جامع امرأة

١. وقد عرفت أنّ الجرأة غير موجودة في جميع أقسام التجزى، بل ربّما يكون بعضها مقروناً بالخوف والوجل.

أجنبية بزعم أنها زوجته قضاءً لحقها يعدّ الفاعل صالحاً، ولا يتصف الفعل بالحسن.
وأما ترتب الثواب على الانقياد، فإنما هو لدليل خارجي، وليس هو موجوداً في التجري وسيوافيك دليل
ترتب الثواب على الانقياد.

السؤال الثاني:

اتفقوا على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى، وإن انكشف بقاء الوقت، فإذا كان الظنّ كذلك
فالقطع أولى، واتفقوا على أنّ سلوك الطريق المخطور ظناً أو قطعاً معصية يجب إتمام الصلاة فيه، ولو بعد
خروج الوقت.

الجواب: أنّ البحث في المقام: في مورد يكون القطع أو الظنّ، طريقتين إلى الواقع والموضوع وكان
الحكم مترتباً على نفس الواقع، لا ما إذا كان موضوعاً للحكم، فمخالفة مثل ذلك معصية وليست بتجزي،
ومثله الظانّ بالضرر عند استعمال الماء فيحرم عليه الوضوء أو الغسل وإن لم يكن هناك ضرر.

السؤال الثالث:

إنّ هناك آيات وروايات تدلّ على ترتب العقاب على نيّة العصيان، أمّا الآيات فهي:
قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ
يَشَاءُ﴾ (البقرة/٢٨٤).

وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ
لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص/٨٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النور/١٩).

يلاحظ على الاستدلال بهذه الآيات، أمّا الآية الأولى: فظاهر السياق أنّها راجعة إلى كتمان الشهادة وإظهارها، بشهادة قوله في الآية المتقدمة: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/٢٨٣).

أضف إلى ذلك: أنّ من المحتمل أن يكون المراد من قوله: ﴿مَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ ما هو الثابت والمستقرّ في النفس وهذا كالملكات النفسانية من الكفر والنفاق والعداء وأحوالها، وأمّا الخطورات والهواجس النفسانية، وإرادة المعصية غير المستقرة، فلا تشملها الآية.

وأما الآية الثانية، فقد وردت في ذيل قصة قارون، والمفهوم من إرادة العلوّ والفساد ليس هو العلوّ القلبي فقط بل إرادة العلوّ المستتبعة للتعالي عملاً، وإيجاد الفساد، ومثل ذلك حرام قطعاً، وبالجملة: ليس مفهوم الآية أنّ من أراد التعالي في الأرض والفساد وإن لم يقترب شيئاً، بل المراد هو إرادتهما مثل إرادة قارون، فيكون المقصود الإرادة المستتبعة بالعمل.

وأما الآية الثالثة أعني قوله: حبّ شيوع الفاحشة ، فليست من مصاديق التجزّي بل هي من أقسام المعصية، لأنّ المراد من الفاحشة في الآية هي الزنا، والمقصود من إشاعته هو قذف الأبرياء بها، ومثل هذا معصية، ولأجل ذلك قال سبحانه: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور/١١).

هذه دراسة الآيات، وإليك دراسة الروايات:

دراسة الروايات:

الروايات، على طائفتين: منها ما هي ظاهرة في ترتّب العقاب على نيّة المعصية بأقسامها، ومنها ما يدلّ على خلافه، فإليك الطائفتين:

١- ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ : نيّة

المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل على نيته^(١). وقد ورد في سند الرواية: النوفلي والسكوني وقد قبل الأصحاب روايتهما. إنّما الكلام في دلالتها، وقد فسرت في بعض الروايات بقولهم: «إنّ المؤمن ينوي من الخير ما لا يدركه، والكافر ينوي الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه»^(٢).

ولو صحّ التفسير فملاك التفضيل هو الكمية، فنية المؤمن أوسع من عمله كما أنّ نية الكافر كذلك، غير أنّ المؤمن ينوي الخير والكافر ينوي الشرّ، ولو أغمضنا عن ذلك التفسير لضعف سنده، فالمظنون لا يوافق الأصول، إذ كيف تكون النية خيراً من العمل، فإنّ العمل القليل أفضل من النية المجردة وإن كانت أوسع.

٢- ما رواه الحسين بن أحمد المنقري عن أحمد بن يونس عن أبي هاشم (المدني) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما خلد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنّما خلد أهل الجنة في الجنة لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيّات خلد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ قال: على نيّته^(٣).

ولكن الاحتجاج برواية المنقري غير صحيح، لأنّ النجاشي ضعفه وقال: وكان ضعيفاً^(٤). وأمّا أحمد بن يونس فلم يُعْنَوْنَ في كتب الرجال، ومثله أبو هاشم، والظاهر أنّه أبو هاشم بن يحيى المدني وهو كالسابق.

٣- ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: أيّها الناس إنّما يجمع الناس

١. الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٣.

٢. المصدر نفسه: الحديث ١٧.

٣. المصدر نفسه: الحديث ٤.

٤. النجاشي: الرجال، برقم ١١٧.

الرضا والسخط، وإنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعّمهم الله بالعذاب لما عمّوه بالرضى، فقال سبحانه: ﴿فَعَقَرُوهَا فَاصْبَحُوا نَادِمِينَ﴾^(١) (الشعراء/١٥٧).

٤- ما روي عنهم: الرّاضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى كلّ داخل في باطل إثم: إثم العمل به وإثم الرضا به^(٢).

يلاحظ على الاستدلال: بأنّ الروايتين وما على شاكلتهما أجنبية عن بحث التجزئ، فإنّ المراد منه ما إذا نوى الفاعل المعصية سواء أتى بمقدماتها أم لا، وهو مقهور غرائزه، من دون حبّ لشيوع الفاحشة والمعصية بين الناس، والرضا بمعصية الغير من قبيل حبّ شيوع الفاحشة بين الناس، ومثل ذلك حرام لا صلة لها بالتجزئ، وبالجمله: فرق بين من غلبت عليه شقوته، فنوى المعصية، وذهب وراءها، ولكنّه رجع بحرمان وخيبة، وهو يلوم نفسه، وبين من رضى بشيوع المعاصي والفساد وتحقق الموبقات بين الناس، فالأول تجزئ والثاني معصية.

هذا كلّه حول الطائفة الأولى وإليك بعض ما ورد في مجال الطائفة الثانية ونذكر منها ما استفاد نقله: روى زرارة عن أحدهما عليه السلام، قال: إنّ الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها، كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشرًا، ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها، كتبت عليه سيئة^(٣). والسابر في الباب السادس والسابع من روايات أبواب مقدّمة العبادات من الوسائل يقف على هذا المضمون وإنّما الكلام في الجمع بين الطائفتين، وقد حاول الشيخ الأعظم الجمع بينهما بوجهين:

١. نهج البلاغة: الخطبة ٢٢١.

٢. المصدر نفسه: قسم الحكم، الرقم ١٥٤.

٣. الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦، وبهذا المضمون الأحاديث التالية: ٢١، ٢٠، ٨، ٧.

أ - حمل الطائفة الأولى على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل، لا باختياره، والثانية على من ارتدع عن قصده بنفسه، واستشهد على هذا الجمع بالنبوي: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة، فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتله»^(١).

يلاحظ على هذا الجمع أولاً: أنه لا يلائم ظهور الطائفة الثانية، فإنها ظاهرة أو صريحة في عدم الإثم إلى أن يعمل المعصية، روى الصدوق في توحيده: «ومن همّ بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها» وهو ظاهر في عدم الفرق بين أن يرتدع بنفسه أو يطرأه العجز.

وثانياً: أنّ الحديث ضعيف فقد ورد في سنده الحسين بن علوان، وهو عامي لم يوثق^(٢) وعمرو بن خالد وهو زيدي بتري من رؤساء الزيدية^(٣) ومثل هذا لا يصح أن يقع شاهداً.

ب - حمل الأولى على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات والثانية على من اكتفى بمجرد القصد، ويرد على هذا الجمع: ما أورده على الجمع الأول من أنّ ظاهر الطائفة الثانية عدم الكتابة حتى يصدر عنه الفعل.

روى عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام أنه قال: «ولا يؤخذ أهل الفسق حتى يفعلوا»^(٤).

وهناك جمع ثالث اختاره المحقق الخوئي - دام ظلّه - حيث حمل الروايات الدالة على ترتّب العقاب بأنّها ناظرة إلى قصد ارتكاب الحرام الواقعي، فلا صلة لها بقصد الحرام الخيالي وما يعتقده المكلف حراماً، مع عدم كونه حراماً في الواقع

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، برقم ١ وفي المصدر: «أراد قتلاً».

٢. النجاشي: برقم ١١٥.

٣. رجال الشيخ: برقم ٦٩.

٤. الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٢١.

كما في التجري^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ المتجري والعاصي يقصدان الحرام الواقعي لا الخيالي، غير أنَّ الأول في مقام التطبيق خاطئ دون الثاني، وهذا المقدار من التفاوت لا يخرج المتجري عن حريم الروايات. والظاهر أنَّ الجمع بين الطائفتين بعيد ولا مناص من الطرح، فيؤخذ بالطائفة الثانية لاستفاضة ومطابقتها لأصول المذهب، دون الأولى فتطرح.

السؤال الرابع:

إذا لم يكن للتجري ولا الفعل المتجري به عقاب، فكيف يفسر ما دلَّ على ترتب العقاب على مقدّمات بعض المحرّمات كالنميّة حيث ورد فيها: «ومن مشى في نميّة بين اثنين، سلط الله عليه في قبره ناراً تحرقه إلى يوم القيامة»^(٢).

والجواب: أنَّ هذا القسم من الروايات مختص بالمقدّمة الموصلة، والمرتّب عليها هو نفس عقاب ذبيها، وهذا غير التجري.

السؤال الخامس:

هل يصحّ ما في الفصول من أنَّ قبح التجري لمّا كان بالوجوه والاعتبار لا بالذات، فإذا كان الفعل المتجري به واجباً في الواقع يقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، فربّما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم؟

والجواب: أنّه لو سلمت المقدّمة (قبح التجري بالوجوه والاعتبارات) ولكّنها إنّما تفيد إذا كانت الوجوه ملتفتة إليها والمفروض أنّها مغفولة عنها، فمن قطع بأنّ من وقف أمامه عدوّ للمولى ولم يقتله فبان أنّه إبنه، فلا يصير التحفّظ

١. مصباح الأصول: ٢ / ٢٩.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

على إبنه أمراً حسناً مزيلاً لقبح التجري لعدم إلتفات المتجري إلى أنه إبنه.

السؤال السادس:

هل البحث عن أحكام التجري والمتجري به كلامي أو أصولي أو فقهي؟

أقول: يمكن عدّ البحث كلامياً إذا كان البحث عن استحقاق العقاب وعدمه، كما يمكن أن يكون فقهيّاً إذا كان البحث عن حرمة التجري أو عن حرمة قصد المعصية أو عن حرمة الفعل المتجري به، كما يمكن عقدها أصولياً فيما إذا كانت جهة البحث عمومية الخطابات الأولية لصورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته له. نعم جعلها مسألة أصولية بهذا التفسير ^(١) غير وجيه، لأنّ البحث عن شمول الإطلاق وعدمه بحث عن وجود الدليل عن مسألة فقهية، وإنّما تكون مسألة أصولية إذا كان الإطلاق محرزاً وكان البحث عن حجّيته، كما هو الحال في الخبر الواحد.

وفي خاتمة المطاف نقول: إنّ البحث عن استحقاق المتجري أو الفعل المتجري به للعقاب وعدمه، لا صلة له بمسألة القرب من ساحته تعالى، وبعده عنها، إذ لا شك أنّ التجري يوجب بعد الانسان عن حظيرة القدس ومرافق الأولياء.

١. فوائد الأصول: ٣ / ٥٠ حيث قال: إنّ البحث عن الجهة الأولى (عمومية الخطابات الأولية لصورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفته) أصولي.

الأمر الثالث:

في أقسام القطع

اشتهر من زمان الشيخ الأعظم تقسيم القطع إلى أقسام خمسة:

١- القطع الطريقي المحض.

٢- القطع الموضوعي الطريقي.

٣- القطع الموضوعي الوصفي.

وكلّ من الأخيرين على قسمين: إمّا أن يكون القطع تمام الموضوع، أو يكون جزءه فيكون المجموع خمسة.

والمراد من الطريقي المحض هو أن يكون الحكم مترتباً على نفس الموضوع بما هو هو من دون أن يكون للقطع أية مدخلية في ثبوت الحكم إلاّ في تنجزه على المكلف كما هو الغالب في الأحكام المترتبة على الموضوعات الخارجية كحرمة الخمر والقمار والغناء وغير ذلك. فهذه الموضوعات بما هي هي محرّمات، غير أنّ العلم بالكبرى لا يكون منجزاً وباعثاً إلاّ إذا انضمّ إليه العلم بالصغرى أعني كون ذاك المائع خمراً، أو هذا الصوت المسموع غناء، وهكذا، فللعلم دخل في التنجز لا في أصل الحكم حتى لو قيل: كلّ معلوم الخمرية حرام، تصبح الكبرى كذبة وباطلة.

وأما القطع الموضوعي فقد عرّف بما إذا أخذ القطع في لسان الدليل موضوعاً للحكم أو جزء موضوع، والأولى أن يعرّف بما إذا كان للقطع دخل في ثبوت الحكم بحيث لولاه لما كان الحكم متحققاً، وذلك لأنّ الأخذ في الموضوع قد يكون على وجه يستفاد منه عرفاً الطريقيّة المحضة ففي مثل قوله سبحانه: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة/١٨٧) وإن كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم أعني قوله: ﴿كُلُوا﴾ و﴿اشْرَبُوا﴾ لكنّه عنوان يشير إلى طلوع الفجر، فلو كان في الهواء غيمٌ أو كان الانسان محبوساً ولا يتبيّن له الخيطان فمع العلم بطلوع الفجر، يجب عليه الإمساك ويبطل صومه لو أكل أو شرب.

وعلى ذلك فلو كان الموضوع بقيد كونه محرراً ومقطوعاً موضوعاً للحكم الشرعي لبأً، فالقطع هناك موضوعي وإلاّ فهو طريقي وإن كان مأخوذاً في لسان الدليل، والمثال المعروف لذلك هو أنّ الحكم بالصحة في الثنائية والثلاثية من الصلوات والأولين من الرباعية، متوقّف على العلم بإتيانهما في الرباعية وإحراز عدد الركعات في الثنائية والثلاثية بحيث لولا الإحراز، لكانت باطلة وإن كان في الواقع محرراً، فلو أتم الصلاة شاكاً ثم تبين كونها كاملة، بطلت.

وهناك أمثلة أخرى نذكرها:

- ١- الحكم بوجوب إتمام الصلاة متفرّع على إحراز كون سلوك الطريق مخطوفاً، إحرازاً قطعياً.
- ٢- الحكم بوجوب التيمّم وتبديل التكليف من الغسل والوضوء إليه متفرّع على إحراز كون إستعمال الماء مضرّاً إحرازاً قطعياً.
- ٣- الحكم بلزوم التعجيل بالصلاة وحرمة تأخيره متفرّع على إحراز ضيق الوقت إحرازاً قطعياً^(١). إلى غير ذلك من الأمثلة التي أخذ العلم أو الإحراز في

١. وربما يكتفى في هذه الموارد بالظن، وهو أيضاً مأخوذ على النحو الموضوعي فتدبر.

موضوع الحكم لبّاً سواء أكان موضوعاً في لسانه أم لا؟ بحيث لو كشف الخلاف وعلم عدم محذور سلوك الطريق أو عدم ضرر استعمال الماء، لما ضرّ بما أتى من العمل لأنّ كشف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى متعلّق القطع، لا إلى الحكم الشرعي وإنّما هو بالنسبة إليه من قبيل تبدّل الموضوع.

هذا هو معنى كون القطع موضوعياً أي دخليّاً في ترتّب الحكم، ولأجل ذلك لو سلك الطريق المخطور بلا علم وقصّر الصلاة أو استعمل الماء بلا إحراز ضرره، وصلى، كان عمله صحيحاً لعدم تمامية الموضوع بالنسبة إلى الإتمام أو التبدّل من الوضوء إلى التيمّم.

ثم إنّ المعروف أنّ القطع الموضوعي بهذا المعنى على قسمين: طريقي ووصفي، وكلّ على قسمين تمام الموضوع أو جزئه.

وتوضيحه: أنّ القطع من الحالات النفسانية ذات الإضافة فله إضافة إلى النفس المدرك، وإضافة إلى الصورة المعلومة التي تسمّى المعلوم بالذات. فتارة يلاحظ بما أنّه نور وطريق إلى متعلّقه ومن أدوات الكشف والمعرفة وأنّه لولاه لا تنقطع صلة الإنسان بالخارج، قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل/ ٧٨) فالسمع والأبصار والأفئدة من أدوات المعرفة وهي الوسيلة للعلوم التي تحصل للإنسان.

وأخرى أنّه حالة نفسانية تعرض لها كسائر الصفات النفسانية من الحسد والبخل والحبّ والغضب. فلو أخذ في موضوع الحكم بما له وصف الطريقية والكاشفية يقال له القطع الموضوعي الطريقي. ولو أخذ فيه بما أنّه وصف من الأوصاف النفسانية يطلق عليه القطع الموضوعي الوصفي، فالتسمية دائرة مدار لحاظه بأية حيثية من حيثياته.

وهذا كالمنظار والمرآة تلاحظان تارة بما أنهما من أدوات الكشف والرؤية، وأخرى بأنهما من الأجسام الصقيلة ^(١) الشفافة.

وإن شئت قلت: إنّ القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فله إضافة إلى العالم، وإضافة إلى المعلوم.

فلو أخذ في الموضوع بما أنه وصف من الصفات النفسانية وله تحقّق فيها، يكون موضوعياً وصفيّاً. ولو أخذ فيه بما أنّ له إضافة إلى المعلوم يكون موضوعياً طريقياً. فكلّ من قيدي الصفات الحقيقية وذات الإضافة يوجب انقسام القطع إلى قسمين، فلاحظ.

والفرق بين الطريقي المحض والموضوعي الطريقي واضح جداً، لأنّ القطع في الأوّل غير ملتفت إليه تفصيلاً وغير دخيل في الحكم بخلافه في الثاني فهو ملحوظ بإحدى الطريقتين.

ثمّ إنّ كلاهما على قسمين: تارة يكون تمام الموضوع بلا دخل للواقع، بل الحكم دائر مدار وجوده، وأخرى يكون جزؤه بحيث يكون لكلّ من القطع والواقع دخل فلا يترتب الحكم إلّا إذا تحقّق الأمران.

ثمّ إنّ المحقق النائيني استشكل في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية قائلاً: بأنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذوي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الطريقوذي الصورة، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم ^(٢).

واختاره تلميذه قائلاً: بأنّ معنى كونه تمام الموضوع، أنّه لا دخل للواقع في

١. الصقيل: مبالغة «صاقل» والصقيل: المصقول وهو المراد هنا.

٢. فوائد الأصول: ج ٣ ص ١١.

الحكم أصلاً، بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقة، أن للواقع دخلاً في الحكم وأخذ القطع طريقاً إليه. وهذا جمع بين المتناقضين (١).

يلاحظ على كلامهما: أنه ليس معنى أخذ القطع في الموضوع على وجه الطريقة هو لحاظ الواقع أو دخله، حتى يستلزم أخذه كذلك تمام الموضوع الجمع بين النقيضين، بل معناه ملاحظة القطع بما أن له وصف الطريقة والمرآتية لا بما أنه من الأوصاف النفسانية، وقد عرفت أن الشارع يمكن أن يلاحظ القطع بما أنه وصف قائم بالمكلف وبما أنه طريق إلى الواقع في ذهنه، وليس للقطع الوصفي ولا الطريقي معنى سوى ذلك.

نعم يمكن تقرير الإشكال بوجه آخر: وهو أن أخذه القطع في الموضوع يدل على كونه ملحوظاً استقلالاً، وأخذه طريقاً إلى الواقع يدل على عدم كونه ملحوظاً إلاً آلياً. فيلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين. والجواب: أنه إنما يلزم لو أخذ الشارع القطع القائم في ذهنه، وأمّا إذا أخذ القطع القائم في ذهن المكلف الذي هو طريق إلى متعلّقه، فلا يلزم أبداً، فالشارع يأخذ القطع الطريقي في ذهن المكلف في موضوع حكمه، لا أنه يأخذ القطع الطريقي القائم بنفسه في الموضوع فلاحظ.

ثم إن المحقق الخراساني بحث عن أقسام القطع الموضوعي صحيحها وباطلها في أمر خاص، فنحن أيضاً نقتفيه ونشرح قوله هنا: «وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلّقه لا يماثله، أو لا يضاده» في ذاك البحث فانتظر وإن كان الأولى البحث عن أقسام القطع في موضع واحد.

١. مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٣ والفرق بين التعبيرين هو: أن الأستاذ استخدم لفظة «لحاظ الواقع» إذا كان القطع مأخوذاً - على نحو الطريقة - والتلميذ استخدم لفظ دخل الواقع.

فى قيام الأمارات مقام القطع وعدمه^(١):

المراد من قيامها مقام القطع: هو ترتيب ما للقطع من الآثار كالحجّة عليها فى الطريقي المحض ودخلها فى الموضوع كدخله فى الموضوعي. كما أنّ المراد من القيام، هو القيام بنفس أدلتها بأن يقوم خبر الواحد بنفس آية النبأ، أو النفر أو سيرة العقلاء مكان القطع، لا القيام بدليل خاص، إذ لا كلام فى القيام معه. ثمّ إنّ لا إشكال فى قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض فى الحجّة والتنجز بنفس أدلتها، إذ لا معنى لحجّة الأمانة إلّا إثبات متعلّقها فى الموضوع والحكم، فلو قامت الأمانة على كون هذا خمراً أو كونه حراماً يثبت به المتعلّق مثل ما إذا تعلّق به القطع، غاية الأمر اعتبر الشارع تعدد المخبر فى الموضوع فجعل كلّ واحد جزءاً للأمانة.

كما أنّه لا إشكال فى عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الوصفي، لأنّ اعتبار القطع فى الموضوع بما أنّه وصف نفساني لا أنّه كاشف عن الشيء أمر، واعتبار الأمانة بما أنّها كاشفة وطريقة إلى المتعلّق أمر آخر، لا مشاركة بينهما. فلا يفي دليل التنزيل بذاك القيام.

وعلى الجملة: إذا اعتبر القطع بما هو وصف نفساني كالحسد والبخل فى الموضوع، لا بما هو طريق وكاشف، لا تعدّ الأمانة التي اعتبرت بما هي طريقة وكاشفة، عديلة وقرينة له إذ يجب أن يكون بين المنزل والمنزل عليه جهة اشتراك فى

١. قيام الامارات مقام القطع وعدمه هو الثمرة لتقسيم القطع إلى الأقسام المزبورة وإن كانت الثمرة لا تختص به، لظهورها فى باب الإجزاء أيضاً إذ أنّه لا يجزى عن الواقع - عند كشف الخلاف - فيما إذا كان القطع طريقاً صرفاً أو جزء الموضوع، بخلاف ما إذا كان تمامه فلا يضر كشف الخلاف لأنّه بالنسبة إلى متعلّقه، لا إلى الحكم الشرعي.

موضع القيام، والمفروض عدمها وكون القطع طريقاً بالذات، لوحظ أم لا، لا يصحّ القيام لأنّ المفروض أنّ الشارع اعتبر القطع في الموضوع لا من ذاك اللحاظ بل بلحاظ أنّه وصف نفسي لا بلحاظ أنّه طريق.

وإن شئت قلت: إنّ قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع من الآثار بما هو حجة لا بما هو صفة وموضوع.

قيام الأمارات مكان القطع الموضوعي الطريقي:

وإنّما الكلام في قيام الأمانة مكان القطع الموضوعي الطريقي، فذهب الشيخ الأعظم إلى أنّ القيام بنفس الأدلة والمحقق الخراساني إلى عدمه، وتحقيق الحق يتوقف على البحث في مقامين: الثبوت وأنّه هل هو ممكن أو لا؟ والاثبات ومدى دلالة الأدلة.

أما الأول: فذهب المحقق الخراساني إلى عدم الإمكان قائلاً:

إنّ القطع المأخوذ بهذا النحو (الطريقية) في الموضوع شرعاً كسائر ماله دخل في الموضوع (كالعقل والبلوغ والقدرة) فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيتها قيام دليل على اعتباره ما لم يقدّم دليل على تنزيهه ودخله في الموضوع كدخله (١).

فإن قلت: إذا كان لدليل الحجية إطلاقاً يثبت أنّ الأمانة كالقطع في كلا الأمرين الطريقية والمدخلية في الموضوع يؤخذ به، ويرتفع الإشكال.

قلت: إنّ الدليل الدال على الغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلاّ بأحد

١. توضيحه: أنّ دليل حجية الأمانة، أعني: قوله: «العمري وابنه ثقتان، ما أدّى عني فعني يؤدّيان» ناظر إلى طريقتيها فتكون النتيجة هو قيام الأمانة مكان القطع في الحجية، أعني: التنجيز في المصادفة والتعذير في المخالفة، وأما كونها مثله في دخله في موضوع الحكم كسائر ماله دخل، فلا يدل عليه دليل الاعتبار لأنّه يحتاج إلى عناية أخرى وتنزيل آخر.
راجع الكفاية ج ٢ ص ٢٠.

التنزيلين، حيث لابد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي، وفي الآخر إستقلالي، بدهاة أن النظر في تنزيلها منزلة القطع من جهة الطريقية إلى الواقع ومؤدى الطريق آلي، كما أن النظر في كونها بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما فيكون استقلالياً ولا يكاد يمكن الجمع بينهما، نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين والمفروض عدمه فلا يكون دليلاً على التنزيل، إلا بذاك اللحاظ الآلي، فتكون حجة موجبة لتنجز متعلقها وصحة العقوبة على مخالفتها في صورتها إصابتها وخطئها بناءً على استحقاق المتجرّي، أو بذاك اللحاظ الآخر الاستقلالي فتكون مثله في الدخل في الموضوع وترتيب ما للقطع من الأثر الشرعي على الأمانة^(١).

تحليل دليل المانع:

هذا مرامه ومقالته وهو لا يهدف إلا إلى أمر واحد وهو: أن وجه الشبه وجهة التنزيل إمّا الطريقية، أو الدخل في الموضوع. والأول يستلزم النظر إلى المؤدى والواقع استقلالاً وإلى القطع والأمانة آلياً، والثاني: يستلزم كون التوجّه إلى القطع والأمانة استقلالياً وهما غير مجتمعين.

وعلى أيّ تقدير: فالجواب عن هذا الدليل واضح، فإنّ النظر في كلا التنزيلين إلى القطع والأمانة استقلالي، لأنّه إنّما يكون النظر إليهما آلياً إذا كان المنزل عليه، قطع نفس المولى، أمّا إذا كان قطع المكلف الذي يعدّ طريقاً إلى الواقع، فلا يلزم أن يكون القطع والأمانة منظوراً إليهما آلياً، بل الكل منظور إليه بالنظر الاستقلالي في كلا التنزيلين سواء كان وجه الشبه هو الحجية والطريقية أو المدخلية والتأثير. غاية الأمر أن القطع والأمانة يلاحظان في التنزيل الأول لأجل الطريقية والحجية، وفي التنزيل الثاني من أجل التأثير والمدخلية، وكون وجه الشبه

١. الكفاية: ج ٢ ص ٢٣، (غيرت عبارة الكفاية لسهولة الفهم).

في الأول طريقتيهما لا يستلزم كونهما منظورين بلحاظ آلي، وذاك كملاحظة المرأة في زمان واحد لأجل مرآتيتهما وفي الوقت نفسه لأجل شكلها وتحديدها وتغيرها، ففي الكل تكون المرأة ملحوظة استقلالاً لا آلياً، وإن كان وجه الشبه هو الطريقية في الأول، والصفات الهندسية في الثاني، فتبين أنه لم يقدّم دليل على امتناع التنزيلين في زمان واحد وبعبارة واحدة.

نعم الكلام في وجود تنزيل له إطلاق مثل ما يدّعيه الشيخ الأعظم، وهذا هو الذي نبحت في المقام الآتي.

الكلام في مقام الإثبات:

بقي الكلام في الإثبات وقيام الدليل فنقول:

التصديق بأحد الطرفين يتوقف على إحراز لسان دليل حجة الأمانة، وأن ما صدر عن الشارع ما هو؟ فمن قائل: إنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والكاشفية. ومن قائل آخر: بأنّ المجعول تتميم الكشف، ومن ثالث: بأنّ المجعول جعل المؤدّي مكان الواقع، ومن رابع: إنّ المجعول هو المنجزية عند الإصابة والمعدّية عند الخطاء، إلى غير ذلك من الاحتمالات، ولكن الكلّ مخدوش.

أما الأول والثاني فلأنّ الطريقية والكاشفية أو التتميم كلّها من الأمور التكوينية التي لا تقبل الجعل ولا تقع في أفق الإنشاء، فكيف يمكن جعل الأدلة ناظرة إليها ؟

وأما الثالث: فلأنّه أشبه شيء بالتصويب ولا بدّ من إخراجه عنه إليتمخّلات وتصرفات كما سيوافيك بيانه عند الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأما الرابع: فهو وإن كان أمراً ممكناً، لكنّه خلاف ظاهر الأدلّة كما سيوافيك بيانه.

وعلى أيّ تقدير: فليس المجعول في باب الامارات واحد من المحتملات بل ليس هنا جعل سوى إمضاء ما بيد العقلاء، ولأجله لا تجد دليلاً لفظياً يتعرّض لكبرى القضية، بأنّ قول الثقة حجة، بل الجلّ لولا الكلّ راجع إلى بيان الصغرى كقوله عليه السلام: إنّ العمري وابنه ثقتان. أو يونس بن عبد الرحمان ثقة أو غير ذلك مما سيوافيك بيانه في حجّة خبر الواحد.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ العمل بخبر الواحد في مورد القطع الطريقي ليس لأجل كونه قائماً مقامه، بل هو حجة في نفسه وطريق عند العقلاء كالقطع وإن كان بعض الطرق مقدّماً على بعض.

وأما الموضوعي منه، فلا بدّ من ملاحظة لسان الدليل فإن أخذ فيه بما أنّه إحدى الكواشف فيقوم مقامه، لأنّه كالقطع في الكشف. وإن أخذ فيه بما أنّه كاشف تامّ فلا يقوم كما لا يقوم مقام القطع الوصفي لفقدان الملاك.

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده صاحب الأصول من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي مطلقاً، قائلاً: بأنّ ترتيب آثار المقطوع على مؤدّى الأمانة إنّما هو لتنزيل الأمانة منزلة القطع، فترتيب أثر نفس القطع لأجل هذا التنزيل بطريق أولى^(١).

لأنّ الملاك في ترتيب آثار المقطوع على المؤدّى هو وجود كاشف في البين سواء كان تامّاً أو ناقصاً. فيترتب أثر المقطوع على المؤدّى بعد جعله حجة، وأمّا الملاك في ترتيب أثر نفس القطع فلو أخذ في الموضوع بما أنّه كاشف لصحّ الترتيب، وأمّا إذا أخذ فيه بما أنّه كاشف تامّ، فليس الملاك موجوداً في الأمانة، فالأولوية المدعاة ساقطة عندئذ، فالحقّ هو التفصيل.

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٧.

في قيام الأصول مقام القطع:

إنَّ الأصول العمليَّة بين محرزة وغير محرزة، والمراد من الأولى ما يكون ناظرة إلى الواقع، ويكون المجعول فيها البناء العملي على أحد طرفي الشك بناء على أنَّه الواقع والغاء الطرف الآخر، كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ على قول. وقاعدة عدم اعتبار شك الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر. وعدم اعتبار شك من كثر شكّه، كما أنَّ المراد من الثاني هي المقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

أقول: أمَّا الأصول غير المحرزة: فلا يصحَّ إقامتها مكان القطع وذلك ببيانين:

الأول: أنَّ وجه التنزيل بين القطع الطريقي إلى الواقع والأصول المقررة بعنوان الوظيفة للجاهل في مقام العمل شرعاً وعقلاً غير موجود، فأين ما يؤخذ به لأجل كونه طريقاً إلى الواقع، ممَّا يؤخذ به لأجل كونه مبيّناً للوظيفة الفعلية، سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا.

وبعبارة أخرى: أنَّ الأصول غير المحرزة مبيّنة لوظيفة من انقطعت حيلته من كل شيء يوصله إلى الواقع، فعندئذ لا معنى للتنزيل، لا تنزيل الأصل مكان القطع، ولا تنزيل المؤدّي مكان المقطوع ومعه لا وجه للقيام.

الثاني: يجب أن يكون في التنزيل أمور ثلاثة: المنزل، والمنزل عليه، ووجه التنزيل، كما في تنزيل الامارة منزلة القطع، في التنجّز أو الدخل، لكن ليس في الأصول غير المحرزة إلا أمران:

الأول: المنزل عليه وهو القطع.

الثاني: جهة التنزيل وهو أثر القطع، أعني: المنجزية والمعدّرية.

وأما المنزل فليس شيئاً وراء جهة التنزيل وأثر القطع، فالاحتياط العقلي

ليس إلاً نفس حكم العقل بتنجز الواقع الذي هو أثر القطع ووجه التنزيل، كما أنَّ الاحتياط الشرعي في الأمور المهمة في الشبهات البدوية ليس إلاً نفس حكم الشرع بتنجز الواقع على فرض وجوده. والحاصل: أنَّ الاحتياط عقلياً وشرعياً ليس إلاً نفس حكم العقل والشرع بتنجز الواقع، وهو نفس جهة التنزيل، فلا شيء هنا باسم المنزل حتى ينزل مكان القطع.

وما يظهر من المحقق الخراساني من الفصل بين الاحتياطين من جعل الاحتياط العقلي نفس تنجز الواقع والاحتياط الشرعي شيئاً وراءه وهو إلزام الشارع به لأجل تنجز الواقع، ليس بتام، فإنَّ إلزام الشارع عبارة أخرى عن حكمه بتنجز الواقع على فرض وجوده، وإلاً ففي الاحتياط العقلي أيضاً إلزام. ومنه يظهر حال البراءة العقلية والشرعية فالأولى عبارة عن حكم العقل بعدم العقاب لعدم تنجز الواقع، لأجل عدم وصول البيان، والبراءة الشرعية عبارة عن رفع الحكم وعدم تنجزة لأجل عدم العلم. وبالجمله: فما نسميه بالاحتياط والبراءة عبارة عن حكم العقل والشرع بتنجز الواقع، وعدم تنجزه، وهو نفس أثر القطع المنزل عليه، فليس هنا شيء ثالث حتى يكون هو المنزل، كما لا يخفى. وأما الأصول المحرزة، فالمراد منها ما يكون المجعول فيها البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنَّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، فيقع الكلام في مقامي الثبوت والإثبات.

الكلام في مقام الثبوت:

فقد اختار المحقق الخراساني التفصيل بين القطع الطريقي المحض وبين القطع الموضوعي الطريقي بالقيام في الأول وعدمه في الثاني.

أما الأول: فلأنّ الأثر مترتب على نفس الواقع، ولا حرازه طرق، منها القطع والاستصحاب وسائر الأصول.

وأما الثاني: فلاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في ملحوظ واحد.

توضيحه: أنّ تنزيل الشك المسبوق باليقين منزلة القطع، إن كان بلحاظ الطريقة يكون النظر إلى المتيقن والمشكوك في الموردين استقلالياً وإلى القطع والاستصحاب (الشك بعد اليقين) آلياً. وإن كان التنزيل بلحاظ المدخلية في الموضوع يكون النظر إليهما استقلالياً، وإلى المتيقن والمشكوك آلياً.

وإن شئت قلت: إنّ النظر إلى القطع والشك المسبوق باليقين - في تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الطريقي - آلي، لأنّ الأثر مترتب على الواقع المنكشف بالقطع، لا على نفس القطع. فيكون النظر إلى الواقع والمشكوك استقلالياً، وإلى القطع والاستصحاب آلياً.

ولكن النظر في تنزيله منزلة القطع الموضوعي الطريقي، استقلالي، باعتبار مدخليتهما في الحكم، وأنّ الحكم مترتب على الواقع الذي تعلّق به القطع، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد.

يلاحظ عليه: ما عرفته عند البحث في تنزيل الأمانة مكان القطع الموضوعي الطريقي. وحاصله: أنّ المنزل عليه (بالفتح) لو كان هو نفس قطع المنزل (بالكسر) والأصل القائمين عنده لكان لما ذكر وجهه. ولكن المنزل عليه (بالفتح) عبارة عن القطع والأصل الموجودين عند المكلف، فالشارع الحكيم أو المبيّن لحكمه، ينظر إلى القطع الموجود في ذهن المكلف على وجه الطريقة، وهكذا الشك بعد اليقين، فيلاحظهما استقلالياً، لا آلياً (وإن كان كذلك في ذهن المكلف) فينزل الشك بعد اليقين، مكان القطع الوجداني، في الطريقة والمدخلية، فيقال هذا مثله طريقاً ودخياً.

هذا كله إذا قمنا بكلا التنزيلين دفعة واحدة، وفي عرض واحد، وقد عرفت أنّ المحقق الخراساني أحاله، لاستلزامه الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد. وقد عرفت جوابه.

ثم إنّ له تقريباً في حاشية الفرائد لإثبات صحّة كلا التنزيلين. لكن لا بالدلالة المطابقة، بأن يكون التنزيلان في عرض واحد. بل بالدلالة الالتزامية بأن يكون أحد التنزيلين في طول الآخر. والدليل اللفظي يتكفل بإثبات أحد التنزيلين، أعني: تنزيل المؤدّي منزلة الواقع بالدلالة المطابقة، وأمّا التنزيل الآخر، أعني: تنزيل الأصل مكان القطع فإنّما يفهم بالدلالة الالتزامية والملازمة العرفية، فعندئذ لا يلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد وإليك توضيحه في ضمن مثال.

إذا شككنا في مائة مائع مع كرتيته، فاستصحاب مائيّته لا يغني عن استصحاب كرتيته، كما أنّ استصحاب كرتيته لا يغني عن استصحاب مائيّته إلّا إذا أحرز الجزء الثاني بالتعبّد في عرضه أو بالوجدان، أو يكون هناك ملازمة عرفية بين الإحرازين، كما في المقام فإنّ الجزء الثاني في المقام غير محرز لا بالتعبّد في عرضه لاستلزامه الجمع بين اللحاظين المتباينين، ولا بالوجدان بل بالثالث، فإذا فرضنا أنّ إحراز أحدهما يلزم عرفاً إحراز الثاني فيكفي أحد التنزيلين عن الآخر، والمقام من هذا القبيل، قال في تعليقه: بأنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع لما كان أمراً متيقناً، ولا يبعد دلالة دليل الأمانة (أو الأصل) على التنزيل الثاني بالملازمة بدعوى الملازمة العرفية بينه (القطع التعبدي مكان القطع الوجداني) وبين تنزيل المؤدّي^(١).

والحاصل: أنّه يتولّد من تنزيل مشكوك الخمريّة منزلة الخمر الواقعي المدلول عليه بالدلالة المطابقة، القطع بالخمّر التعبدي وهو من نتائج التنزيل

١. تعلية المحقق الخراساني على الفرائد: ص ٩.

الأول، وهذا ملازم عرفاً مع تنزيل القطع بالخمير التعبدي منزلة القطع بالخمير الواقعي فيكشف بالدلالة الالتزامية المستند إلى الملازمة العرفية وجود هذا التنزيل.

والحاصل: أنّ تنزيل المستصحب والمؤدّي منزلة الواقع بالمطابقة ويتولّد من هذا التنزيل، كون الاستصحاب قطعاً تعبدياً بالواقع، وحيث إنّ ذاك التنزيل لا يترتب عليه الأثر لكون الأثر هنا مترتباً على الواقع والقطع، فلا بدّ من القول بأنّ الشارع نزل القطع التنزيلي التعبدي منزلة القطع الواقعي بالملازمة.

ولكنّه قدّس سرّه لم يرتض هذا الجواب، ووصفه في الكفاية بالتكلّف أولاً، وبالتعسف ثانياً.

أمّا الأول: فلعدم الملازمة العرفية، وأمّا الثاني فلاستلزامه الدور.

أمّا ادّعاء عدم الملازمة العرفية، فلأنّ التنزيل الثاني ليس من قبيل اللازم البيّن ولا من قبيل اللازم غير البيّن وإنّما هو نتيجة صون فعل الحكيم عن اللغوية وهو فرع شمول دليل الاستصحاب للمورد، بل هو أول الكلام لاحتمال اختصاصه بما إذا كان القطع طريقاً محضاً كما هو مورد الروايات.

وأمّا استلزامه الدور، فتوضيحه - وإن كانت عبارته في الكفاية مغلقة: أنّه إذا كان الأثر مترتباً على المركّب كالماء الكر، لا يصحّ تنزيل أحد الجزأين إلّا إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان كما إذا أحرز المائية وشكّ في الكريّة، أو محرراً في عرض هذا التنزيل كما إذا كانت المائية والكريّة مشكوكتين فيستصحب كلّ في عرض الآخر، لعدم المانع من شمول الدليل للجزأين في عرض واحد، وأمّا إذا كان شمول الدليل للجزأين محالاً كما في المقام لاستلزامه الجمع بين اللحاظين، بل كان التنزيل الثاني، منكشفاً بالدلالة العرفية من التنزيل الأول، فلا يصح لاستلزامه الدور وذلك:

لأنّ تنزيل المشكوك منزلة الواقع، موقوف على ترتّب الأثر على ذاك الجزء

المحرز، وترتب الأثر على ذلك الجزء موقوف على تنزيل الجزء الآخر، أعني: تنزيل القطع التعبدية، منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وذلك التنزيل موقوف على دلالة الدليل عليه وهو موقوف على التنزيل على الأول.

وإن شئت قلت: إنَّ تنزيل المستصحب منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع التعبدية، منزلة العلم بالواقع، لكون الأثر مترتباً على المركب من الواقع والعلم به، والمفروض أنَّ تنزيل القطع التعبدية منزلة العلم بالواقع يتوقف على تنزيل المستصحب منزلة الواقع فيكون أحد التنزيلين موقوفاً على الآخر.

وما قرّرنا به كلام المحقق الخراساني أكثر انطباقاً لعبارته وأوضح ممّا أفاده المحقق النائيني فلاحظ الفوائد (١) لتلميذه الكاظمي - أعلى الله مقامهما -

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ بأنَّ الدور إنّما يلزم إذا كانت الغاية من التنزيل الأثر الفعلي، لا الأثر التعليقي، أعني: ما إذا انضمَّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، والمفروض أنَّ هذا التنزيل يستلزم عرفاً في الرتبة المتأخّرة تنزيل العلم بالمستصحب، منزلة العلم بالواقع، وبه يتمّ ما هو تمام الموضوع للأثر (٢).

ولا يخفى أنّه وإن ارتفع الدور بهذا البيان لكنّه تبطل به الملازمة. لأنَّ التنزيل الثاني، وملازمته مع التنزيل الأول لأجل الملازمة ولصون فعل الحكيم عن اللغوية، فإذا ارتفعت اللغوية بالأثر التعليقي، فلا وجه للملازمة بين التنزيلين.

وبالجملة: ما ذكره وإن أثبت الأثر للتنزيل الأول، لكنّه نفى أساس الملازمة، فإنَّ أساسها هو صون فعل الحكيم عن اللغوية، وهو يحصل بالأثر التعليقي ولا يتوقف على الأثر الفعلي الذي يترتب على كلا التنزيلين فلاحظ.

وأجاب عنه مقرر المحقق الخوئي في تعليقه على «مصباح الأصول»

١. الفوائد: ج ٣ ص ٢٨.

٢. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٣٥ الطبعة الحديثة.

بالتفصيل بين ما إذا كان لتنزيل نفس المؤدى أثر مستقل، وما إذا لم يكن له أثر إلا إذا انضم إليه العلم، ففي الصورة الأولى يصح التنزيل الأول ويدل بالملازمة على التنزيل الثاني. وذلك كما إذا فرضنا أن الخمر بما هو هو، له أثر شرعي، وهو وجوب الاجتناب وهو مع ذلك جزء موضوع لوجوب التصديق، إذا تعلق به العلم وقيل: إذا قطعت بخمريّة شيء تصدّق، فإذا كان مقتضى الأصل خمريّة شيء كان مقتضى دليل حجية الأصل بالمطابقة، تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيجب الاجتناب عنه. وهذا التنزيل مضمون الدلالة المطابقة. لكنّه يدلّ بالدلالة الالتزامية على أنّه نزل العلم التعبدّي منزلة العلم الواقعي، إذ لولا كون الانكشاف بالأصل، مثل الانكشاف بالعلم، لما ترتّب عليه الاجتناب فحينئذ يترتب على قيام الأصل بالمؤدى، أثر نفس العلم بالواقع وهو وجوب التصديق.

نعم لو لم يكن لمتعلّق الأصل أثر لما كان للتنزيل الأول أثر، إلاّ مع التنزيل الثاني فيتوقف التنزيلان على أنفسهما (١).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره المقرّر متوقف على صحّة ما نقله عن أستاذه سابقاً في باب قيام الأمانة من أنّ ترتيب آثار الواقع على المؤدى إنّما هو لتنزيل الأمانة منزلة القطع فيترتب عليه أثر نفس القطع (٢). وقد عرفت فيما سبق، أنّ إثبات المؤدى بالأمانة وترتب أثر الواقع عليه لا يستلزم صحّة ترتّب أثر القطع نفسه على الأمانة، إلاّ إذا علم أنّ القطع أخذ في الموضوع بما أنّه أحد الكواشف، وإلاّ فلو فرض أنّ الأثر مترتب على القطع بالواقع بما هو كاشف تام، فلا يدل بالملازمة على التنزيل إذ ليست الأمانة ولا الأصل من هذا السنخ.

والأولى أن يجاب: أنّ الدور إنّما يلزم لو كان أحد التنزيلين في طول الآخر.

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٤٣ - ٤٤.

٢. المصدر نفسه: ص ٣٧.

كما عليه في الحاشية، وأمّا إذا كانا في عرض واحد فلا يلزم أبداً. وأمّا اشكال الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد، ببيان أنّ التنزيل بلحاظ الطريقة يستلزم لحاظ القطع والأصل باللحاظ الآلي. والتنزيل بلحاظ المدخلية والموضوعية يستلزم لحاظهما باللحاظ الاستقلالي، فقد عرفت الجواب وأنّ المنزل لا يلاحظ قطعه الموجود في نفسه، أو المؤدّى الموجود في ذهنه، حتى يكون النظر عندئذ إلى القطع والأصل آليين، بل يُنزل الأصل الموجود في ذهن المكلف، مكان القطع الموجود أيضاً في ذهنه والمكلف (بالفتح) وإن كان ينظر إليهما باللحاظ الآلي، لكن المنزل ينظر إليهما باللحاظ الاستقلالي في كلا التنزيلين كما لا يخفى.

الكلام في مقام الإثبات

هذا كلّه راجع إلى الثبوت، وأمّا الإثبات فالظاهر الفرق بين الأصول التي ظاهرها هو التعبد ببقاء اليقين كالاستصحاب، وما ظاهرها هو التعبد بوجود نفس الواقع، فيقوم في الأوّل مكان القطع الطريقي مطلقاً، طريقياً محضاً، أو موضوعياً طريقياً، ولا يقوم في الثاني.

أمّا الأوّل، أعني: ما إذا كان مفاد الدليل هو التعبد ببقاء اليقين، أو أنّه غير منقوض بعد، أو لا ينبغي له نقض اليقين بالشك، فيتربّب عليه كلّ ما يترتب على نفس اليقين الحقيقي، من تنجّز الواقع في الطريقي المحض، والمدخلية في الموضوع في الموضوعي الطريقي.

وبعبارة أخرى إذا قيل: إذا قطعت بخمريّة شيء فتصدّق، فالظاهر منه هو اليقين الحقيقي، وإذا قيل في دليل الاستصحاب: «وهو على يقين من وضوئه وليس ينبغي له نقضه بالشك» يستفاد منه أنّ اليقين حسب حكم الشرع بحاله، فيكون حاكماً على الدليل الأوّل، بتوسيع موضوعه وأنّه أعم من الحقيقي والتشريعي كما في قوله: «التراب أحد الطهورين» بالنسبة إلى قوله: «لا صلاة إلّا

مع طهور» أو قوله: «الطواف على البيت صلاة» وإن كان بين الحكومتين فرق آخر غير فارق في المقام.

نعم لا يقوم اليقين التعبدى، مكان القطع الوصفى لقصور أدلته عن الإقامة لأن الظاهر من أدلته هو التعبد ببقاء اليقين بما هو مرآة وطريق لا بما هو وصف.

وأما الثاني: كقاعدة التجاوز، فليس مفادها إلا التعبد بوجود ما مضي عنه، لا التعبد ببقاء اليقين، ففي رواية حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: امض ^(١). وهو تعبد بوجود الشيء وليس تعبدًا باليقين وبقائه. فلو ترتب أثر على نفس وجود الشيء، كسقوط القضاء والإعادة، يثبت به كما يثبت بالقطع الطريقي المحض، وليس هنا من القيام عين ولا أثر. وأما إذا ترتب الأثر على العلم بالواقع فلا يثبت بها، لعدم العناية بوجود اليقين حتى ينزل اليقين التعبدى، مكان اليقين الواقعي. ومنه يظهر حال قاعدة أصالة الصحة في فعل الغير وقاعدة اليد على القول بكونها أصلاً، فإن العناية فيهما ليس إلا على التعبد بوجود الشيء واقعاً فيثبت بهما كل ما يثبت بالقطع الطريقي المحض دون ما إذا كان الأثر مترتباً على اليقين بالواقع، إذ ليست العناية في هذه الأصول على وجود اليقين فلاحظ.

١. الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

الأمر الرابع :

في أقسام القطع الموضوعي

إنَّ القطع بالحكم، قد يؤخذ في نفس ذلك الحكم كما إذا قال: إذا قطعت بحرمة الخمر تحرم عليك بنفس تلك الحرمة، وأخرى في موضوع حكم يضادّ ذلك الحكم كما إذا قال: إذا قطعت بحرمة الخمر يجب عليك شربها، وثالثة في موضوع حكم يماثله كما إذا قال: إذا قطعت بحرمة الخمر تحرم عليك الخمر بحرمة ثانية، ورابعة في موضوع مخالفه، كما إذا قال: إذا قطعت بحرمة الخمر يجب عليك التصدّق.

وهذه أربعة أقسام، ثمَّ القطع إمّا يكون موضوعياً طريقياً أو موضوعياً وصفيّاً، ويصير المجموع ثمانية، وعلى كلّ تقدير فتارة يكون القطع تمام الموضوع أو جزءه فيصير ستة عشر قسماً، ومثله الظنّ في جميع الأقسام، غير أنّ الجلّ لولا الكلّ صرف فروض لا واقعية له، حتّى أنّ صاحب الكفاية خصّ القطع بالحكم بالبحث وترك البحث عن أحكام القطع بموضوع ذي أثر وذكر للأوّل أقساماً ثلاثة، أعني: المأخوذ في موضوع نفس الحكم أو مماثله أو مضادّه وترك المخالف وربّما يكون وجه الترك ذكره في الأمر الثالث عند تقسيم القطع.

فنحن نذكر القطع بالحكم بأقسامه الأربعة الأصلية ونترك الباقي (القطع بموضوع ذي أثر) للقارئ

الكريم.

١- إذا كان القطع بالحكم موضوعاً لنفس ذاك الحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك تلك الصلاة بنفس هذا الوجوب، وذكر أنه ممتنع باستلزامه الدور. لأنّ القطع بالوجوب فرع وجوده، ولو توقف وجوده على تعلّقه به، لزم الدور.

ولا يخفى عدم تماميته: لأنّ الحكم بوجوده الواقعي وإن توقّف على تعلّق القطع بالحكم حسب توقف الحكم على الموضوع، لكن القطع بالحكم لا يتوقف على وجوده الواقعي، بل يكفي تخيّل وجوده ذهنياً كما هو في الجهل المركب وإلاّ فلو توقف على وجوده الواقعي، لزم أن لا يوجد هناك جهل أصلاً. وبذلك يظهر أنه يجب التفصيل في جواز أخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفس ذاك الحكم، بين كونه تمام الموضوع سواء أكان هناك حكم أم لا، فيجوز، وكونه جزء الموضوع ويكون الموضوع مركباً من القطع ونفس الحكم الواقعي فلا يجوز.

أما الأول: فلما عرفت من أنّ الحكم يتوقف على القطع بالحكم وأما القطع بالحكم فهو غير متوقّف على وجود الحكم واقعاً بل يكفي تخيّله.

وأما الثاني: فلاجل أنّ الحكم أي المحمول بوجوده الواقعي، متفرّع على القطع بالحكم بوجوده الواقعي حسب تفرّع المحمول على الموضوع، والمفروض أنّ الموضوع ليس نفس القطع بل بما أنّه متعلّق بالحكم بوجوده الواقعي (أي المجهول) فيلزم توقف الموضوع (القطع بالحكم بوجوده الواقعي) على ذات الحكم الواقعي أي المحمول وهذا هو الدور.

٢- إذا كان القطع بحكم موضوعاً، لحكم مخالفه كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب شيء فتصدّق ولا إشكال فيه.

٣- إذا كان القطع بالحكم موضوعاً، لحكم يعدّ ضدّاً للحكم المقطوع به كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة، فأحاله المحقق

الخراساني لاستلزامه إجتماع الضدين. وجوّزه بعضهم قائلاً بتعدّد الموضوع فالصلاة بما هي هي واجبة وإن كانت بما هي مقطوعة الوجوب محرّمة، نعم لا يمكن امتثالهما ويعدّ التكليف لغواً.

أقول : إنّ ما أُجيب به لا ينسجم مع مباني القوم في تفسير الإطلاق^(١) من تسرية الحكم إلى جميع الحالات، وعلى ذلك لقائل أن يقول: إنّ المقيّد وإن لم يكن في رتبة المطلق، لكن المطلق موجود في رتبة الآخر، فإذا تعلّق الوجوب بذات الصلاة يشمل إطلاقه لجميع حالاتها ومنها كونها مقطوعة الوجوب، فلو فرض حرمتها في هذه الحالة يجب أن تكون واجبة بحكم إطلاق الدليل الأوّل ومحرّمة بحكم نص الدليل الثاني.

فإن قلت: فعلى هذا لا يجوز أن يقول: اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لوجود المطلق في رتبة المقيّد وإن لم يكن العكس كذلك.

قلت: فرق واضح بين المقام والمطلق والمقيّد، فإنّ المطلق في المقام يبقى على إطلاقه، بخلاف الثاني فإنّ المطلق فيه يحمل على المقيّد فيكون هناك حكم واحد متعلّق بموضوع واحد.

والأولى أن يجاب بما أوضحناه في باب الاجتماع من أنّ التضاد عبارة عن أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد، بينهما غاية الخلاف. والأحكام كلّها حتى الوجوب والحرمة من الأمور الاعتبارية وليس من الأمور الخارجية العارضة لنفس الصلاة والصوم أو السرقة والخيانة ، حتى يلزم اجتماع ضدين حقيقيين في شيء واحد.

وأما مشكلة الملاكات، أعني: المصلحة والمفسدة، أو المبادئ كالارادة والكراهة، فهي مرتفعة جداً لعدم استحالة كون الشيء مثل الصلاة حسب ذاته

١. إنّ الإطلاق عند القوم لحاظيّ وهو إسراء الحكم لجميع حالات الموضوع لكنّه عندنا غير مرضيّ وقد عرفت تفصيل الكلام عند البحث عن المطلق والمقيّد، فلاحظ.

ذات مصلحة، فيتعلق بها الوجوب، وبما هي مقطوعة الوجوب ذات مفسدة.

ومثلها الإرادة والكراهة، فلا مانع من أن تتعلق الإرادة بذات الشيء بما هو هو، والكراهة به بما هو مقطوع الوجوب.

فليس هنا محذور في مقام التشريع، لا في ملاكاتهما كالمصلحة والمفسدة، ولا في مبادئهما كالإرادة والكراهة ولا في نفس الحكمين.

ولكن الكلام كله في مقام الامتثال، فإنه أشبه شيء بالأمر بالمحال، فإن الأمر بالمحال كما يتحقق إذا كان نفس المتعلق أمراً محالاً ذاتاً كالجمع بين الوجود والعدم، أو عادة كالطيران إلى السماء بلا وسيلة. كذلك يتحقق إذا كان متعلق كل واحد ممكناً. ويكون الجمع بينهما محالاً، كما في المقام فعندما قطع بالوجوب يكون امتثال كلا الأمرين محالاً كما لا يخفى.

٤- إذا كان القطع بالحكم موضوعاً لحكم مماثل كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك تلك الصلاة بوجوب آخر.

فالمحذورات المتصورة في القسم الثالث، غير جارية فيه إلا اجتماع المثليين في شيء واحد وهو محال كاجتماع الضدين.

وقد عرفت جوابه وأنه لا تضاد بين الأحكام كما لا تماثل لاعتباريتها.

وأما اجتماع الإرادتين في شيء واحد فهو وإن كان محالاً، لأن تشخص الإرادة بالمراد، ولا يصح تشخص شيئين تكوينيين بشيء واحد، ولكن المتعلق متعدد، حيث إن الأولى متعلقة بالوجوب والثانية بوصف كونه مقطوعاً.

فلم يبق من المحذورات إلا اللغوية وهو مندفع باختلاف الناس في الانبعاث فربما لا ينبعث بعض الأفراد إلا بأمرين وبعضهم بأمر واحد، وهذا الاختلاف يصحح تشريع الأمرين كما لا يخفى.

هذه أحكام الأقسام الأربعة الأولى، وأما الأحكام الأربعة الثانية، أعني:

كون القطع بموضوع ذي حكم موضوعاً لنفس ذاك الحكم أو مخالفه أو ضده أو مثله، فنترك إستخراج أحكامها إلى القارئ الكريم.

ثم إنَّ المحقق الخراساني استثنى من عدم جواز أخذ الحكم في الموضوع نفسه أو ضده أو مثله، جواز أخذ القطع بمرتبة من الحكم، في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده فيقال: إذا قطعت بوجوب الصلاة انشاء تجب أو تحرم عليك فعلاً، أو تجب بوجوب آخر فعلي، لعدم المحذور.

مراتب الحكم الأربعة:

توضيحه: إنَّ للحكم عنده مراتب أربع، قال قدس سره في تعليقته على الفرائد ^(١) (عند البحث عن إمكان التعبد بالظن): إنَّ للحكم مراتب في الوجود؛

أولها: أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل موجوداً أصلاً، وذلك كمصالح الأحكام ومفاسدها ويسمى بمرتبة الاقتضاء.

ثانيها: أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعثاً وزجراً، وترخيصاً فعلاً، وذلك ككتابة الحكم والتلفظ به أو الإشارة إليه.

ثالثها: أن يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلاً، كما أمر رسله بابلاغه ونشره غير أنَّ المكلف لم يقف عليه أو وقف وكان عاجزاً عن الإتيان به فلا يكون منجزاً حيث يعاقب عليه ويسمى بمرتبة الفعلية.

رابعها: أن يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلاً بحيث يستحق المثوبة والعقوبة لأجل الموافقة والمخالفة.

إذا عرفت ذلك، لا بأس بأخذ القطع بالحكم الإنشائي الذي لم يبلغ مرتبة الفعلية، موضوعاً لكون نفس ذاك الحكم إذا صار فعلياً، لوضوح إمكان كون

العلم بالحكم الإنشائي سبباً لفعلية الحكم إذا فرض أن المولى اكتفى في الإعلام بعلم المكلف لا بإبلاغه.

كما أنه لا مانع من أخذ العلم بالحكم الوجوبي الإنشائي، موضوعاً لكونه محرماً، أو واجباً بوجوب أمر فعلي. أما الأول: فلعدم التضاد إلا في مرحلتي الفعلية والإنشائية، والمفروض أن الأول إنشائي والآخر فعلي. وأما الثاني: فلعدم صدق التماثل، لكون أحدهما إنشائياً والآخر فعلياً كما لا يخفى.

وما ذكره لا غبار عليه غير أن مرتبة الاقتضاء من مقدّمات التكليف لا من مراتبه، كما أن مرتبة التنجّز، لا صلة له به بل هو حكم العقل على من اجتمعت لديه الشرائط.

وقد عرفت عدم الحاجة إلى هذه المحاولة وأنه يجوز أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ومثله ومخالفه، لعدم التضاد في الأمور الاعتبارية، نعم والاشكال في أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده إنما هو في مقام الامتثال دون الجعل الذي هو محط البحث.

ثم إن صاحب المصباح الأصول ناقش المحقق الخراساني في ذلك قائلاً: بأنه ليس للحكم إلا مرتبتان: الأولى: مرتبة الجعل والإنشاء، بداعي البعث والتحريك بنحو القضية الحقيقية كقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران / ٩٧).

الثانية: مرتبة الفعلية والخروج عن التعليق والتقدير بتحقيق موضوعه خارجاً كما إذا صار المكلف مستطيعاً، وعلى ذلك فلا يمكن أخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع المرتبة الفعلية منه، إذ ليس المراد من القطع بالحكم المأخوذ في الموضوع، هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع، بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع، وحينئذ لا يمكن الأخذ، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع

جعلاً ملازم لفعليته فلا محالة يتعلّق القطع بالحكم الفعلي، وحيث إنّ المفروض أنّ للقطع دخلاً في فعلية الحكم لزم الدور^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الحكم الإنشائي حسب مصطلحه - هو الحكم الشرطي الثابت على الشرطية في حقّ أحاد الناس فالقطع به ربّما لا يكون ملازماً لفعليته، إذا فرضنا عدم استطاعته، فلا مانع من أخذ الحكم الشرطي الإنشائي، موضوعاً لفعليته وعلى ذلك فالقطع بالحكم المتوجّه إلى المكلف لا يتوقّف على فعلية حتى يلزم الدور.

في أقسام الظن المأخوذ في الموضوع:

قد عرفت أنّ الظن مثل القطع في الانقسام إلى ستة عشر قسمًا غير أنّه يزداد عليه كون الظن معتبراً وغير معتبر. فتتجاوز الأقسام إلى اثنين وثلاثين قسمًا.

فنقول: لا شك في عدم جواز أخذ الظن بالحكم في موضوع نفس ذاك الحكم لاستلزامه الدور مطلقاً كما عليه المشهور، أو فيما إذا كان الظن جزء الموضوع والواقع جزءه الآخر كما أوضحناه.

كما أنّه لا شك في جواز أخذه موضوعاً للحكم المخالف كما إذا قال: إذا ظننت بوجوب شيء فتصدق إلا أنّ البحث عن الأقسام الأخر، أعني: أخذه في موضوع ذي حكم ضده أو مثله بأن يكون الحكم المترتب على الظن بالحكم، ضد ذاك الحكم أو مثله، فقد جوّزه المحقق الخراساني قائلاً: بأنّه لما كان مرتبة الحكم الظاهري محفوظة جاز ذلك الأخذ.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه يمكن أن يكون متعلّق الظن حكماً فعلياً إذا كان الحكم المترتب على الظن بالحكم أيضاً فعلياً يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين.

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٤٦.

فأجاب عنه: بأنّ الحكم الذي تعلّق به الظنّ على قسمين: قسم يكون منجزاً مطلقاً سواء تعلّق به القطع أو الظنّ المعتبر، وفي مثله لا يمكن جعل حكم مماثل أو مضادّ على الظنّ به. وقسم لا يكون منجزاً وحتمياً إلاّ من طريق خاص وهو تعلّق القطع به، وعندئذ لما كان الحكمان مختلفين من حيث الحتمية وعدمها جاز جعل المماثل والمضاد، والمفروض أنّ المصالح اقتضت عدم وجوب دفع عذر المكلف برفع جهله أو جعل الاحتياط، بل أوجبت جعل أصل، أو أمانة مؤدّية إلى مثله تارة و إلى ضده أخرى^(١).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خارج عن محطّ البحث إذ لو كان الحكم الأوّل مقيداً لبّاً بما إذا تعلّق به القطع لتنجز، يكون جعل الحكم المضادّ فضلاً عن المماثل فيما إذا لم يكن هناك قطع، بمكان من الإمكان ولا يشكّ أحد في جوازه.

وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن تنجز الواقع مشروطاً بشيء، سوى وصوله إلى المكلف بطريق من الطرق فهل يجوز جعل المماثل أو المضادّ أو لا؟ فنقول: إنّ الظنّ على قسمين: معتبر وغير معتبر، أمّا الأوّل، أعني: إذا كان الظنّ معتبراً، فإنّه يكون حكمه حكم القطع في الجواز وعدمه، فعلى مختار المحقق الخراساني لا يمكن أن يؤخذ في موضوع نفس الحكم، ولا في موضوع الحكم المماثل، ولا المضادّ، وذلك لأنّ الظنّ لما كان معتبراً شرعاً، يكون حكمه حكم القطع، فهو منجز عندما أصاب، ومعدّر عندما أخطأ فيترتب عليه من القول ما يترتب على أخذ القطع في المقامات الثلاثة من الدور، واجتماع الضدين، والمثلين وحديث: محفوضية مرتبة الحكم الواقعي إنّما يصحّ في الظنّ غير المعتبر حيث يكون الحكم الواقعي غير منجز وغير فعلي لعدم قيام الدليل عليه، وأمّا المعتبر منه فالظنّ بالحرمة، إذا كان حجة في مجال إثبات متعلّقه، فلو كان مطابقاً ومصيباً كيف يصحّ أن يكون موضوعاً لوجوب المثل أو مضاده، وما هذا إلاّ اجتماع الضدين أو

المتماثلين، نعم على المختار، لا يجوز أن يؤخذ الظن بالحكم المعتبر، في موضوع نفسه، إذا كان جزء الموضوع لا تمامه، ويجوز في المتماثلين دون المتضادين، على البيان السابق.

وأما إذا كان الظن غير معتبر، فعند ذلك يأتي حديث حفظ مرتبة الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري عند من يصحّ اجتماع الحكمين المتنافيين من هذا الطريق، فيكون أحد الحكمين واقعياً والآخر ظاهرياً أحدهما غير منجز والآخر منجز.

الأمر الخامس:

الموافقة الالتزامية

قبل الخوض في المقصود نقدم أمورا:

١- لا شك أنه يجب الإيمان بما جاء به النبي في مجال الأصول والفروع، لأن ذلك لازم الإيمان بنبوته ورسالته التي نعبر عنها في الشهادة الثانية في الأذان والإقامة.

والإيمان بهذا المعنى غير العلم بصدق كلامه إذا لم يكن هناك خضوع قلباً، وانقياداً جناناً، فهناك مطلوب وراء العلم بالصدق وهو الانقياد للنبي في كل ما جاء به في مجالي العقيدة والشريعة، والخضوع أمام تشريعه قلباً، ولا يكفي مجرد العلم بالشريعة من دون تسليم وانقياد، في نجات الإنسان من العذاب الأخروي، وإلا فإن المنافقين كانوا عالمين بصدق النبي، وكان يجرون شريعته، ولكنهم لم يكونوا خاضعين له جناناً ولا مسلمين قلباً، فلذلك كانوا مسلمين ولم يكونوا مؤمنين.

والذي يدل على ذلك قوله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء/٦٥).

ترى أنه سبحانه ينفي عنهم الإيمان إذ لم يكونوا مسلمين لقضاء النبي، وكانوا غير منقادين في أنفسهم من قضائه ونقضه وإبرامه، فخرجوا بذلك عن عداد المؤمنين إلا إذا اتصفوا بوصف التسليم، وهذا هو الحق القراح الذي يدور عليه فلك الإيمان وتؤيده الآيات.

يقول سبحانه: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات/١٤) فهو لاء أسلموا لساناً لا قلباً، انقادوا ظاهراً لا باطناً.

وبذلك يتبين أن هناك فرقاً بين الإسلام الذي تُحقن به الدماء، وتجري عليه المواريث، وتنكح عليه النساء في المجتمع الإسلامي، وبين الإيمان الواقعي بالشرعية وحاملها بما له من خصوصيات. ففي الأول، يكفي أقل القليل وهو الشهادة اللفظية بالتوحيد والرسالة، وإن ترك العمل، فضلاً عن الخضوع والتسليم قلباً وجناناً.

وأما الثاني، فيجب وراء إظهار الشهادتين، الخضوع والانقياد القلبي لحامل الشريعة في أصولها وفروعها على وجه الإجمال.

قال عليّ عليه السلام: «لأنسبنا الإسلام نسبة لم ينسبها أحد من قبلي، ألا وإن الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق»^(١) والمراد من الإسلام في كلام عليّ عليه السلام كما يشعر به ذيل كلامه، هو الإسلام المنقذ، الملازم للاعتقاد والعمل.

٢- لا شك أن الواجبات القريبة تفرق عن التوصلية بعد اشتراكهما في لزوم الإتيان بهما عملاً. فإن امتثال الأولى رهن الإتيان بها لوجه الله، بخلاف الثانية، إذ يكفي فيها مجرد العمل، وإن كان العامل غير قاصد، فضلاً عما إذا كان قاصداً.

١. نهج البلاغة: قسم الحكم، برقم ١٢٥.

ولكن أتى بالعمل لأغراض دنيوية، ولكن الاكتفاء بمجرد العمل في هذا القسم لا يُعنى عدم وجوب التسليم والانقياد لله سبحانه في مجاله، بل يُعنى أنه لا يجب وراء ذلك شيء (التسليم) - على وجه الإجمال - في مقام العمل، سوى نفس الإيجاد، وأنه يكفي أن يكون الباعث الأغراض الدنيوية، بخلاف القربيات، فيجب فيها وراء الانقياد القلبي الإجمالي، ووراء نفس الإيجاد، الإتيان به بباعث إلهي.

٣- إنَّ عقد القلب على الوجوب والحرمة رهن حصول مبادئ ومقدمات تورث ذلك العقد، ولولاها لما أمكن لمتشرع أن يعتقد بوجوب شيء أو حرمة. فعقد القلب بوجوب شيء، وإن كان أمراً اختيارياً، لأجل اختيارية مبادئه، لكنّه ليس قابلاً للأمر والنهي، قبل حصول مبادئه أو بعدها. أمّا قبل حصولها فالامتناع واضح، وأمّا بعد تحقق المبادئ يكون قهري الحصول، فلو فرض ورود أمر به، فمعناه تحصيل ما يورث ذلك من الحجج والبراهين التي تورث اليقين، وبعبارة أخرى: المقصود من الأمر بالمسبب (عقد القلب) هو تحصيل سببه.

ولأجل ذلك لو لم يكن هناك علم تفصيلي بالحكم سواء كان هناك علم إجمالي أو لا ولم يتمكن المكلف من كشف الواقع، لا يصحّ بعث المكلف إلى عقد القلب بالحكم الإلهي لعدم حصول مقدماته. وإلى ما ذكرنا يشير قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل/١٣-١٤). والآية تفيد أمرين:

أ: أن قيام الحجج والبراهين الواضحة يورث العلم بالواقع سواء أَرَادَهُ الإنسان أم لم يردده كما يقول: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ .

نعم، قيام الحجج يورث العلم والاستيقان، وهذا غير الخضوع والتسليم القلبي، بل يجد كثير منهم في قرارة أنفسهم رفضاً وطرداً لمضمونها ومعالمها.

ب - أنَّ الإنسان المعاند يمكن له التظاهر بخلاف معتقده، وإنكار ما يقن به وإليه يشير قوله سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ .

٤- ماذا يراد من وجوب الموافقة الالتزامية في الواجبات بل مطلق الأحكام؟ فإنَّ ذلك ممَّا لم يحزَّ في كلامهم، وكان اللائق بالأصوليين تحرير محل النزاع، وإن كان اللائح من بعض كلماتهم هو عقد القلب. ولأجل ذلك نطرح جميع الاحتمالات الممكنة:

الأول: التسليم لما جاء به النبي :

إذا كان المراد من الموافقة الالتزامية هو التسليم القلبي والانقياد الجناني بكل ما جاء به النبي في مجالي العقيدة والشريعة، فلا شك أنَّه محقق الايمان ومن أركانه، ولا أظنَّ أن يكون هذا محطَّ البحث للأصولي خصوصاً في مبحث القطع والعلم الإجمالي.

الثاني: قصد القرينة:

لا شكَّ أنَّه يشترط في إمتثال الواجبات القرينة الإتيان بها بدافع إلهي، بخلاف الواجبات التوصيلية، إذ يكفي فيها صرف الموافقة الخارجية، وهذا لا يعني عدم لزوم الانقياد والتسليم لكلِّ ما جاء به النبي في مجالي القربي والتوصلي، بل المراد أنَّ المطلوب من القربي هو الإتيان لباعث إلهي دون التوصلي، إذ يكفي فيه أيُّ داع في الإتيان مع تسليم أنَّ الكلَّ من جانبه سبحانه ولو على وجه الإجمال. وعلى كلِّ تقدير هذا أيضاً خارج عن محطَّ البحث.

الثالث: عقد القلب على حكم الشيء:

الذي يمكن أن يكون محطّ البحث، هو وجود عقد القلب على حكم الشيء عند قيام الدليل، فإذا قام الدليل على وجوب الشيء أو حرمة سواء كان توصلياً أو قريباً يجب وراء العمل، عقد القلب على حكمه والاتيان به، فلو كان هذا هو محطّ البحث فقد عرفت أنه قهري الحصول عند قيام الدليل وممتنع الحصول عند عدم قيام الدليل على الحكم.

نعم يصحّ الأمر بعقد القلب على الحكم، بمعنى تحصيل سببه ومقدمته، وهو العلم بالحجج الشرعية التي تورث ذلك - ولكن - ليس ما بأيدينا من الأدلة ما يدلّ على وجوب عقد القلب بالأحكام أولاً، والأمر بتحصيل العلم بالأحكام الشرعية وإن كان موجوداً، لكن الغاية منه هو تحصيل العلم لأجل العمل لا عقد القلب ثانياً.

ثم إنّ المحقّق الخراساني فسّر وجوب الموافقة الالتزامية بقوله: موافقة الحكم التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، وما ذكره إنّما ينطبق على المعنى الأوّل، وقد عرفت خروجه عن محطّ البحث إلّا أن يريد من قوله «موافقته التزاماً» هو عقد القلب، ويظهر ذلك أيضاً من كلام تلميذه المحقّق الاصفهاني حيث وجه وجوب الموافقة الالتزامية بقوله:

«الانسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنسوب من قبل من له النصب لكنّه لاينقاد له قلباً ولا يُقرّ به باطناً وإن كان في مقام العمل يتحرّك بحركته، خوفاً من سوطه وسطوته، وهكذا حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبينا، حيث إنّهم كانوا عالمين بحقيقته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً، ولا مقرّين له باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي لزم أن يكونوا له مؤمنين حقيقة»^(١).

١. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٢٦.

ولكن الظاهر أنّ هذا التفسير بعيد عن مساق كلمات القوم.

ثمرة البحث:

رتّبوا على البحث ثمرتين:

الأولى: عدم جريان الأصل فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، لأنّه مخالف للالتزام بالحكم الواقعي إذ تلزم من إجراء الأصل فيه المخالفة للالتزامية بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

الثانية: عدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا كانت الأطراف محكومة بحكم إلزامي، مثلاً إذا كان الإناءان نجسين، ثمّ وقفنا على تطهير أحدهما، فاستصحاب النجاسة فيهما مخالف لوجوب الالتزام بالحكم الواقعي وهذا المحذور غير سائر المحذورات التي تترتب على إجراء الأصل في أطراف العلم.

وقد أجاب الشيخ عن الثمرتين، بما هذا توضيحه:

إن أريد من وجوب الموافقة الاعتقاد بالحكم الواقعي على ما هو عليه، فذلك لا يعارضه جريان الأصل في الظاهر والحكم بإباحة الشيء المردد بين الوجوب والحرمة، وذلك لأنّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي فالمرأة المرددة بين محلو فتى الفعل والترك، محكومة بحكمها الواقعي، وفي الظاهر محكومة بالإباحة، والموضوع للحكم الواقعي هي المرأة بما هي هي، وللحكم الظاهري المرأة المشكوكة الحكم، واختلاف المرتبة يصح جعل حكمين مختلفين، وبذلك يظهر صحّة استصحاب النجاسة في كلا الإناءين، فكل واحد بما هو محكوم بحكمه الواقعي من النجاسة أو الطهارة ومن حيث كونهما مستصحبى النجاسة محكومين بالنجاسة، فلا معارضة بين جريان الأصل ووجوب الموافقة للالتزامية بهذا المعنى.

وإن أُريد منه الالتزام بالحكم مشخّصاً ومعيناً، فهذا رهن العلم التفصيلي والمفروض عدمه.

وإن أُريد منه الالتزام بأحد الحكمين تخييراً، فلا دليل عليه لأنّ التخيير ورد في الخبرين المتعارضين لا في أطراف العلم الإجمالي.

وإن أُريد منه عدم جواز الالتزام في الظاهر بحكم خلاف الواقع، فهو ادّعاء محض لا دليل عليه، وقد عرفت الموانع المتوهمّة لذلك.

وفي الختام نضيف كلمة، وهو أنّك قد عرفت أنّ الالتزام القلبي بالوجوب أمر قهري الحصول بعد قيام الحجّة فلا يمكن للإنسان الواقف بالحال عقد القلب على خلافه، فالتشريع بهذا المعنى أمر غير ممكن، وأمّا الممكن من التشريع هو الإفتاء بغير ما أنزل الله، ودعوة الناس إلى العمل به التي نصفها بالبدعة، وللتفصيل مجال آخر.

الأمر السادس:

في قطع القطّاع

نسب إلى الشيخ الأكبر كاشف الغطاء عدم الاعتناء بقطع القطّاع، وتوضيح الكلام فيه: أنّ المراد من القطّاع في المقام: من يحصل له القطع من أسباب لا يحصل لنوع الناس منها، وأمّا من يحصل له اليقين الكثير من الأسباب التي يحصل منها لنوع الناس فلا يعدّ مثله قطّاعاً في المقام.

ثمّ إنّ القطّاعية حالة تعرض النفس، فإن كان المبدأ له هو طروء خلل على عقلية الإنسان، يجزم فوراً ممّا لا يورث للغير الظن. وهذا هو الذي وقع موضع البحث للشيخ وغيره، وأمّا إذا كان المبدأ له التفّرس والذكاء حيث ينتقل من المراد إلى المبادئ ومنها إلى المراد بسرعة، فهذا خارج عن موضع الكلام، فالأوّل عيب وشين والثاني زين وكمال، كما أنّه لو حصل لهذا القطّاع قطع من السبب العادي فهو خارج أيضاً عن محطّ البحث.

ومنه يظهر حال الظنّان، فإنّ عدم الاعتناء به إذا كان المبدأ للظنّ أمراً غير متعارف لا ما إذا كان متعارفاً. وأمّا كثير الشك، فلو كان كثير الشك في فعل ومتعارفه في فعل آخر لا يعتني في الأوّل ويعتني به في الثاني.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ القطاع قد يحصل له القطع في مورد يكون القطع فيه طريقياً، وأخرى في مورد يكون فيه موضوعياً.

أما الأول، فإن أُريد من عدم الاعتناء وعدم الحجية، الحكم التكليفي وأنه يجب عليه ترك الاعتناء بالقطع فهذا ما لا يتصور في حقه، إذ هو حسب عقيدته يرى نفسه مصيباً للواقع، فكيف يمكن نهيه عن العمل به، إذ هو مساوٍ عنده للنهي عن العمل بالواقع، وهل هذا إلاّ التناقض في نظر القاطع؟ نعم يمكن التصرف في مقدمات علمه ومصادر قطعه بالتشكيك فيها حتى يزول يقينه، وهو غير القول بإيجاب ترك العمل على القطع.

وإن أُريد منه عدم كفايته في الحكم بصحة العمل على قطعه عند إنكشاف الخلاف ولزوم إعادة الأمور به وقضائه فهو حق، لكن لا فرق بين القطاع وغيره لما عرفت من أنّ القطع بشيء لا يستلزم الاجزاء عند كشف الخلاف.

وأما الثاني، أعني القطع الموضوعي، فيقع الكلام أيضاً في التكليفي تارة والوضعي أخرى، أما الأول فالنهي عن العمل به بمكان من الإمكان، لأنّ القطع - في المورد الذي يحصل له القطع - إمّا تمام الموضوع أو جزؤه وللشارع أن يتصرف في موضوعه بأخذ قطع خاص فيه، وهو القطع الحاصل من الأسباب التي يحصل منها القطع لنوع الناس دون القطع الذي يحصل من أسباب لا تكون سبباً له عنده، وأما الثاني، فقد عرفت أنّ الحركة على طبق القطع لا يستلزم الاجزاء وإن كان المكلف يعدّ معذوراً.

هذا كله بالنسبة إلى نفس القاطع، وهل يمكن إلغاؤه بالنسبة إلى الغير؟ الظاهر ذلك، من غير فرق بين كونه طريقياً محضاً أو موضوعياً، وذلك لأنّ قطع القطاع بالنسبة إلى الغير يكون من قبيل القطع الموضوعي، وقد عرفت أنّ للشارع أن يتصرف في موضوعه كيف ما شاء، وعلى ضوء ذلك يصحّ منع العامي عن الرجوع إلى القطاع سواء كان مجتهداً أو قاضياً أو شاهداً، وإن كانت شهادته

مستندة إلى الحسن.

ثم إنه لو وقف الإنسان على خطأ القاطع - قطعاً أو غيره - في الأحكام والموضوعات، فهل يجب على الغير إرشاده؟ أمّا الأحكام، فهو غير بعيد بالنظر إلى لزوم إرشاد الجاهل، من غير فرق بين البسيط والمركب. وأمّا الموضوعات، فلا شك في وجوبه في مهام الأمور أعني الدماء والأعراض والأموال. وأمّا غيرها فلا دليل على وجوب الردع والإرشاد، نعم لا يجوز أن يكون سبباً لإيقاعه في الخطأ كاعطاء الماء النجس إلى الغير ليشرب.

هذا كله في القطاع، وأمّا الظنّان فيمكن نهييه عن العمل بظنّه تكليفاً ووضعاً، طريقياً كان أم موضوعياً، وذلك لأنّ حجّيته حجّية عرضية، تابعة لسعة جعلها وضيقه فمن الممكن أن يخصّص الجاعل الحجّية بالمتعارف من الظنّ حينئذ يكون حكمه حكم الشك، فكلّ مورد لا يجب الاعتناء فيه بالشك، يكون الظنّ مثله، كما إذا شكّ في الإتيان بالجزء بعد الخروج عن محله، فلو ظنّ عدم الإتيان لا يعتنى به، لكونه كالشك، بعد المحلّ الذي لا يعتنى به، كما أنّ كلّ مورد يجب الاعتناء فيه بالشك يكون حكمه حكم الشك كما في الشك في الإتيان قبل الخروج عن المحل، فلو ظنّ الظنّان بالإتيان به فلا يكفي بل يجب الإتيان به لأنّ ظنّه كالشك.

وأما شك الشكّ، ففي كلّ مورد لا يعتنى بالشك المتعارف فيه لا يعتنى بشك الشكّ فيه أيضاً بطريق أولى كما في الشك بعد الخروج عن المحل، وأمّا المورد الذي يعتنى فيه بالشك العادي، فشك الشكّ لا يعتنى فيه، كما في الشك قبل الخروج عن المحلّ لأنّ المقصود من قوله «لا شكّ لكثير الشك» رفع التكاليف المترتبة على الشك العادي، فلو اعتنى به أيضاً لا يبقى فرق بين شكّ الشكّ وغيره.

الأمر السابع:

في القطع الحاصل من الدليل العقلي

وقبل الخوض في المقصود نقدم أموراً:

الأول: عرّف الدليل العقلي بأنه حكم يتوصّل به إلى حكم شرعي، وربّما يعرف أنّه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب نظري، والتعريف الأول أوفق بالمقام، وقد قسّم الأحكام العقلية إلى مستقلة وغير مستقلة، أمّا الأولى فهي ما إذا كان مجموع أجزاء القياس مأخوذاً من العقل، كما في الحكم بأنّ خيانة الأمانة ظلم والظلم قبيح، فهذا القياس يقع ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي أعني حرمتها.

وأما إذا كانت الصغرى مأخوذة من الشرع والكبرى من العقل فهو حكم عقلي غير مستقل، وذلك مثل أبواب الملازمات من وجوب المقدمة وحرمة الضد وغيرهما، فالشرع يحكم بمقدّمية الوضوء، والعقل يحكم بالملازمة بين الإرادتين: إرادة المقدمة وإرادة ذيلها.

الثاني: هل النزاع في المقام كبرويّ بمعنى أنّه في حجّة القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، أو صغرويّ بمعنى أنّ القطع لا يحصل من غيرهما؟ جنح إلى الأول شيخنا الأعظم في الفرائد، وإلى الثاني المحقّق الخراساني، ويؤيد قول الشيخ

أمران:

١- ما ذكره المحدث الجزائري، حيث قال: فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أمّا البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها، وأمّا النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدّم حكمه على النقل ...
فإن عطف النظريات على البديهيات يعرب عن كونهما من سنخ واحد لا أن الأولى قطعية والأخرى ظنيّة.

٢- ما ذكره المحدث البحراني حيث قال: إنّ الدليل العقلي القطعي المتعلّق بذلك إذا كان بديهيّاً فلا ريب في صحّة العمل به، وإلاّ فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك^(١). فإنّ الظاهر من قوله: «وإلاّ» هو أنّه إذا لم يكن بديهيّاً ولكن كان قطعياً.

نعم يشهد على صحّة استظهار المحقق الخراساني، ما نقل عن السيد الصدر من إنكار الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة، فإنّ معناه عدم حصول القطع، وأوضح منه عبارة المحدث الاستر آبادي حيث قال: «كل مسلك غير التمسك بكلامهم إنّما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله، ولا دليل على حجّة الظن بحكم الله».

وعلى كل تقدير فكلا الاحتمالين جديران بالبحث ونقدّم الكلام في أنّ النزاع صغروي على أنّه كبروي، فنقول:

الأدلة العقلية التي يمكن أن تكون مفيدة للقطع للأصولي عبارة عن الأمور التالية:

١. الحقائق: ج ١ ص ١٣٢.

الأول - العثور على ملاكات الأحكام:

اتَّفقت العدلية على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، خلافاً للأشاعرة فإذا وقف العقل على أنَّ الصدق في مقام ضارٍّ لاستلزامه هلاك إنسان وأنَّ الكذب نافع لاستلزامه نجاته، يستكشف من حديث التبعية حرمة الأول ووجوب الثاني، وربّما يردّ هذا الوجه تارةً بإنكار الضابطة المسلّمة عند العدلية وأخرى بأنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد ولو في نفس الأمر والنهي، ولكنَّ الأول ضئيل جدّاً لاستلزامه كون إرادته سبحانه إرادة جزافية والثاني لا يضرّ بالمقام، لأنّه إذا كان وجود المصلحة والمفسدة في نفس الأمر والنهي كافياً في تشريع الحرمة والوجوب، فكونهما في المتعلّق يكفي بطريق أولى.

نعم الذي يردّ هذا الوجه هو عدم إحاطة العقل بالمصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، لقصوره عن الإحاطة. ويشهد على ذلك: أنَّ المندوبين الخبراء يضعون قوانين في مجلس الشورى ثمّ يظهر بعد فترة من الزمان أنَّ المصلحة كانت في خلافه، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على قصور الإنسان عن الإحاطة بالمصالح والمفاسد، وإلى ذلك ينظر قول الإمام الصادق عليه السلام: «ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال» أو: «إنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس»^(١).

نعم يصح للخبراء وضع قوانين حكومية مؤقتة تلو الوقوف على مصالح ومفاسد، لا أحكاماً دائمية غير قابلة للنسخ حتى لو تبين الخلاف.

الثاني: أن يستكشف الحكم الشرعي من استقلال العقل بالحسن والقبح، فإذا استقلّ العقل بحسن حفظ النظام وقبح تكليف غير المميز أو المعدوم أو من

١. الكافي: ج ١، كتاب فضل العلم، باب البدع، الحديث ٧.

والوسائل: ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

لم يبلغه البيان، يستكشف بحكم الملازمة الحكم الشرعي المناسب للمقام.

وهذا الوجه غير الوجه السابق، فإنّ الأساس في الوجه السابق هو إدراك العقل ملاكات الأحكام فيما يعود إلى حياة الانسان في عاجله وأجله، ولكننا لأساس لهذا الدليل هو استقلال العقل بحسن شيء أو قبحه وأنّ هذا الفعل حسن مطلقاً في الدنيا والآخرة، سواء كان الفاعل واجباً أو ممكناً، كانت هناك مصلحة أم لا، مثلاً الخيانة للأمانة وردّ الإحسان بالإساءة ممّا يستقلّ العقل بقبحهما على الإطلاق، فيستكشف أنّ الحكم عند الشرع أيضاً كذلك.

وقد شغلت هذه المسألة بال الأشاعرة من السنّة والأخباريين من الشيعة، أمّا الطائفة الأولى فقد أنكروا إدراك العقل حسن الفعل وقبحه، وخرجوا بهذه النتيجة:

لا يمكن للعقل أن يقف على حسن الفعل وقبحه، وحسبوا أنّ العقل عاجز في ذلك المجال، وأمّا الطائفة الثانية فقد صدّقوا استطاعة العقل بدرك الحسن والقبح، ولكنهم أنكروا إمكان استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي بحجّة أنّ الحكم الشرعي يمكن أن يكون مشروطاً بشرط غير حاصل أو مقروناً بمانع موجود، فلا يمكن لنا استكشاف الحكم الشرعي الفعلي منه.

يلاحظ على قول الأشاعرة: ما حقّقه أكابر العدلية من أنّ إنكار استطاعة العقل واستقلاله على إدراك حسن الأفعال وقبحها، مكابرة محضّة، يقوله القائل بلسانه وينكره في قلبه، وأمّا الثاني أي إنكار الملازمة فإنّما يرجع إلى إنكار استقلال العقل بحسن الشيء على وجه الإطلاق وقبحه كذلك، فإنّ المفروض أنّ العقل حينما يلاحظ العدل مجرّداً عن كلّ شيء، يستقلّ بحسنه، فكيف يمكن أن يكون الحكم الشرعي مشروطاً بشرط غير حاصل أو مقروناً بمانع موجود؟ فاحتمال اشتراط الحكم الشرعي على النحو الذي ذكره، رجوع عن الحكم باستقلال العقل

فى ذلك المجال ^(١).

الثالث: أن يدرك العقل حكماً بديهياً أو نظرياً منتهياً إلى البديهي، فيجعل كبرى لصغرى شرعية وذلك مثل باب الملازمات، فإنّ العقل يرى الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدمته، وإرادة عدم ضده كما يرى الملازمة بين الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء في باب المفاهيم (على القول بها) والملازمة بين النهي عن الشيء وفساده، أو الملازمة بين الاشتغال القطعي ولزوم الفراغ عنه يقيناً، إلى غير ذلك من أقسام الملازمات العقلية.

فالاستدلال بالحكم العقلي على الحكم الشرعي، نظير الاستدلال بالعلّة على وجود المعلول، فبما أنّه يحكم بالملازمة بين الإرادتين، يستكشف منها، أنّ الشارع أيضاً أراد الإتيان بالمقدمة ولم يرد الإتيان بضده عند الإتيان بالمأمور به، ويعبر عن ذلك بإيجاب المقدمة وحرمة الضد.

ويظهر ممّا تقدم حكم مفهوم الخطاب ولحنه، أعني: المفهوم المخالف والموافق فإنّ الاستدلال فيهما عن طريق الملازمة. غاية الأمر أنّ اللازم في الأوّل هو ارتفاع الحكم عند الارتفاع، وفي الثاني ثبوت الحكم على وجه الأولوية كما لا يخفى.

والحق أنّ الاستدلال على الحكم عن طريق الملازمات استدلال متين، والمنع عن الاستكشاف يرجع إلى نفي الملازمة وهو خلف.

الرابع: الأخذ بالمناط بعد تنقيحه وهو على قسمين لأنّ المناط إمّا مذكور وإمّا مستنبط، فالأوّل يدخل في الدلالة الشرعية والثاني يدخل في الدلالة العقلية، فلو ساعد العرف على استنباط المناط وإلغاء الخصوصية فهو وإلاّ فهو من أخطر المواقف للفقيه لأنّه أشبه شيء بالقياس.

١. لاحظ: مطارح الأنظار، ص ٢٢٤.

ولأجل ذلك يقول الشيخ الأعظم: «الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناهات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك» (١).

هذه هي الأدلة العقلية التي يمكن أن يركن إليها المجتهد الإمامي وقد عرفت أن أيّاً منها يصلح للركون.

هذا كله إذا كان النزاع صغروبياً.

الكلام فيما إذا كان النزاع كبروبياً:

وأما إذا كان النزاع كبروبياً أي في حجّة القطع الحاصل وعدمها، فيقع الكلام في مقامي الثبوت والإثبات أي في إمكان النهي عن العمل به وعدمه، وعلى فرض الإمكان هل ورد النهي عنه شرعاً أو لا؟ أما المقام الأول: فقد أحاله الشيخ: لو أُريد منه عدم جواز الركون بعد حصول القطع، لاستلزامه اجتماع النقيضين عند القاطع مطلقاً، وفي الواقع عند الإصابة وجوّزه على وجه لو أُريد به عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها.

والحقّ جواز المنع عن العمل بالقطع الحاصل عن غير الكتاب والسنة، وذلك لأنّ القاطع وإن وصل إلى الواقع المحض ووقف على الحكم الشرعي، والنهي عن العمل به يعدّ في نظره تناقضاً، لكن للشارع التصرف في موضوع إطااعته وامتناله، بأن يطلب إطااعة الأحكام التي وصل إليها المكلف عن طريق الكتاب والسنة، فإنّ لزوم الإطااعة وإن كان عقلياً لكن تحديد موضوعها سعة وضيقاً بيد الشارع فله أن يحدّد الموضوع ويخصّها بالأحكام المستنبطة من طريقيهما، لا من الطرق الأخرى.

١. الفرائد، ص ١٢ (طبعة رحمة الله).

والإذعان به وإن كان فى التوصليات لا يخلو من إشكال لأن المطلوب فيه، هو نفس العمل، والمفروض أن القاطع يقوم به لكنّه فى التعدييات والقربيات، التى يعتبر فيها قصد الأمر، أو كون الإتيان بها لوجه الله بمكان من الإمكان، فلا يقبل امتثال أمر أو نهى قربي إلا إذا وصل إليه المكلف من الطرق المسوّغة لالممنوعة.

ثم إن المحقق النائيني ذهب إلى جواز التقييد بوجه آخر، وحاصل ما أفاده: أن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه التقييد لاستلزامه الدور، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

ومن جانب آخر: أن الإهمال الثبوتى لا يعقل بل لابدّ إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم إما أن يكون محفوظاً فى كلتا حالتى الجهل والعلم فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإما أن يكن محفوظاً فى حالة العلم فقط فلا بدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولي متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق والتقييد وهو المصطلح عليه بـ: متمم الجعل، فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر، وقد ادّعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم والجاهل وأنّ الحكم مطلق فى حق العالم والجاهل ولكن تلك الأدلة قابلة للتخصيص وقد خصّصت فى غير مورد كما فى مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام^(١).

وبذلك يمكن أن توجه مقالة الاخباريين بأنّ يقال: إنّ الأحكام الواقعية قيّدت بنتيجة التقييد إذا أدّى إليها الكتاب والسنة.

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٢.

ويرد عليه أولاً: أنَّ تقابل الإطلاق والتقييد للناظرين تقابل الضدين، لفرض قيامهما بلحاظ السعة والضيق، ومعه كيف يكون تقابلهما تقابل العدم والملكة؟!

وثانياً: سلمنا أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، ولكن لا يصحَّ ما رتبَّ عليه من أنَّه إذا لم يصحَّ تقييد الحكم بالعلم به، يمتنع إطلاقه بالنسبة إلى العالم والجاهل به، وذلك لأنَّ امتناع التقييد ليس لأجل عدم القابلية كعدم قابلية الجدار لتقييده بالعمى، بل لأجل استلزامه الدور، وبما أنَّ الدور مختص بصورة التقييد بالعلم فلا مانع من إطلاقه بالنسبة إلى كلتا الحالتين فلا يلزم من امتناع التقييد، امتناع الإطلاق.

وثالثاً: أنَّ الإطلاق في المقام ذاتي ويكفي في ذلك كون الطبيعة متعلّقة للحكم، وذات البالغ العاقل موضوعاً للحكم وهو متحقّق في كلتا الحالتين، كان هناك علم بالحكم أو لم يكن، فالمحذور المتصوّر في باب التقييد للناظر غير جارٍ في الإطلاق الذاتي فلا معنى لعدّهما من باب واحد.

ورابعاً: أنَّ الاكتفاء بما أتى في موارد القصر والإتمام أو الجهر والإخفات، ليس لأجل اختصاص الحكم بالعالم، بل يمكن أن يقال: بأنَّ الشارع تقبّل المأتي به مكان المأمور به.

هذا كلّه في مقام الثبوت، وقد عرفت إمكانه، كما عرفت نظرية الشيخ، وأنّه غير ممكن عنده.

وأما مقام الإثبات، فالروايات الواردة لا تدلّ على نظرية الاخباري وهي على طوائف نشير إليها:

الطائفة الأولى: ما دلّ على بطلان القياس، وهو أكثر ما ورد في هذا المقام لابتلاء الصادقين عليهم السلام

بأهله. روى عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن

موسى عليه السلام عن القياس؟ فقال: فما لكم وللقياس؟ إنَّ الله لا يُسأل كيف أحلَّ وكيف حرَّم (١).

وروى أبو شيبه الخراساني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنَّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدتهم المقاييس من الحقِّ إلَّا بعداً، وإنَّ دين الله لا يصاب بالمقاييس (٢).

وهذه الطائفة لا مساس لها بالمقام لأنَّ القياس من الظنون الممنوعة والبحث في القطعيات العقلية التي لم يتعلَّق بها النهي.

الطائفة الثانية: ما دلَّ على ردِّ الاعتماد على الاعتبارات الظنيَّة من الاستحسان وغيره. روى غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهما السلام ، أنه قال في كلام له: الإسلام هو التسليم - إلى أن قال: - إنَّ المؤمن أخذ دينه عن ربِّه ولم يأخذه عن رأيه (٣).

وروى ابن مسكان، عن حبيب قال: قال لنا أبو عبد الله عليه السلام : ما أحد أحبَّ إليَّ منكم، إنَّ الناس سلخوا سبلاً شتَّى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وأنَّكم أخذتم بأمر له أصل (٤).

والجواب عن هذه الطائفة نفس الجواب عن الطائفة السابقة.

الطائفة الثالثة: ما يدلَّ على أنَّ العلم الصحيح عبارة عمَّا صدر عن أهل البيت. روى أبو مريم: قال أبو جعفر عليه السلام لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: شرِّقا وغربا فلا تجدان علماً صحيحاً إلَّا شيئاً صحيحاً خرج من عندنا أهل البيت (٥).

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥، و١٨ وبهذا المضمون روايات أخرى في الباب وغيره.
٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥، و١٨ وبهذا المضمون روايات أخرى في الباب وغيره.
٣. المصدر نفسه: الحديث ٢١ و ٣١ ولاحظ أيضاً الحديث ٣٤.
٤. المصدر نفسه: الحديث ٢١ و ٣١ ولاحظ أيضاً الحديث ٣٤.
٥. المصدر نفسه: الحديث ١٦، وبهذا المضمون روايات أخرى.

والحصر في الرواية ونظائرها إضافي وهو نفي ما يرويه المخالفون من غث وسمين، وليس للرواية نظر إلى نفي الملازمات العقلية البتة التي لا يتردد فيها العقل السليم الذي به عرف الله سبحانه وبه صدقت كلماته وأنبيأؤه.

الطائفة الرابعة: ما يدل على أن الولاية شرط قبول الأعمال. روى حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل في الإمامة وأحوال الإمام، قال: «أما لو أن رجلاً صام نهاره وقام ليله وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان»^(١). يلاحظ عليه: لا شك أن قبول العمل رهن الولاية حسب النصوص ولا يخالف فيه أحد إنما الكلام في معنى قوله: «ليكون جميع أعماله بدلالته» فلا شك أن في فقدان الولاية فقدان الهداية وفي فقدانها خسارة كبيرة، أما دخل دلالة في كل صغير وكبير، حتى فيما وصل إليه بالحجة الباطنية، فلا تظهر مدخليته. أضف إلى ذلك: أن العمل بما يحكم به العقل أيضاً بدلالة ولي الله، حيث استفاضت الروايات على أن العقل من حجج الله تبارك وتعالى، فلاحظ رواية هشام بن الحكم عن أبي الحسن الأول في الكافي^(٢) المعروف بحديث جنود العقل والجهل.

الطائفة الخامسة: ما يدل على مدخلية تبليغ الحجة في التدين بحكم. روى جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: من دان الله بغير سماع من صادق، ألزمه الله التيه يوم القيامة^(٣).

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

٢. الكافي: ج ١، كتاب العقل والجهل.

٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ٧، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧ وبهذا المضمون روايات أخرى.

وهذه الرواية وأضرابها ممّا احتجّ به الأخباري، ولكنّه لا صلة له بالمجتهدين الكبار الذين لم يعرضوا عن العترة وأخذوا الأصول والفروع منهم، وإنّما هي راجعة إلى المعرضين عن أبوابهم. وأمّا من استضاء بنورهم، وتمسّك بالعقل فيما لم يرد فيه حكم شرعي وكان المجال مجاله فهو خارج عن مدلول الرواية. ثمّ إنّ المحدث الاسترأبادي ذكر في كلامه: إنّ تمسّكنا بكلامهم فقد عصمنا عن الخطأ وإنّ تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً. يلاحظ عليه: أنّه مغالطة محضة، فإنّ المسلم الواعي لا يعوّض كلامهم بشيء، إذ لا يعادله شيء لكن الكلام في أنّه إذا لم يوجد عنهم نص صحيح، ولا ظاهر قوي، فهل هنا مرجع غير الشرع؟ فالأصولي يجيب بالإثبات لكن فيما إذا كان الموضوع ممّا يصحّ أن يرجع إليه، والأخباري يجيب بالنفي.

الأمر الثامن:

هل المعلوم إجمالاً كالـمعلوم تفصيلاً أو لا ؟

وقبل الخوض في المقصود لابدّ من تقديم أمرين:

الأوّل: أنّ العلم بنفسه لا يقبل الإجمال والتفصيل لأنّه من مقولة الانكشاف وأمره دائر بين الوجود والعدم، لا الإجمال والتفصيل، فلو كان هناك علم كان هناك انكشاف بلا إجمال وإلاّ فلا، وكما لا يقبل العلم الإجمال كذلك لا يقبله متعلّقه، لأنّ تشخّص العلم بالمعلوم، كتشخّص الإرادة بالمراد، فلو كان هناك إجمال لسرى إلى نفس العلم وقد عرفت أنّه لا يقبله، وعلى ضوء ذلك فليس هنا إجمال لا في العلم ولا في المعلوم بالذات، ولو كان إجمال فإنّما هو في مصداق المعلوم بالذات، وإنّ المعلوم بالذات كالنجس مثلاً هل هو في هذا الإناء أو ذاك؟

وإن شئت قلت: إنّ الإجمال إنّما يعرض على العلم أو يوصف العلم به على وجه المجاز من ضمّ جهل إلى علم وهو عدم العلم بمصداق المعلوم بالذات.

الثاني: يرى القارئ في الكتب الأصولية المؤلّفة من عصر الشيخ الأعظم إلى زماننا هذا، أنّهم يكرّرون البحث عن العلم الإجمالي فيبحثون عنه تارة في مباحث القطع وأخرى في مباحث الاشتغال، فما هو الوجه لهذا التكرار؟ هناك وجوه في كلمات القوم:

١- ما ذكره الشيخ الأعظم، وهو أنّ لا اعتبار العلم الإجمالي مرتبتين: مرتبة اعتباره من حيث حرمة المخالفة القطعية، ومرتبة اعتباره لأجل وجوب الموافقة القطعية، والمتكفل لبيان الأولى هو مبحث القطع، والمتكفل لبيان الثانية هو مبحث الاشتغال.

٢- ما ذكره المحقق الخراساني، وهو أنّ تعدد البحث لأجل تعدّد الجهة المبحوث عنها، فتارة يبحث عنه لغاية التعرّف على أنّ العلم الإجمالي هل هو علّة تامة لإثبات التكليف وتنجزه بحيث لا يمكن المنع عنه وجعل الترخيص لأحد أطرافه، أو هو مقتضى للتنجز وقابل لجعل الترخيص؟ فإذا ثبت كونه علّة تامة لما بقي مجال للبحث عنه في مبحث الاشتغال، وأمّا إذا ثبت الثاني فيبحث عن وجود الترخيص لبعض الأطراف وعدمه، والمتكفل له هو مبحث الاشتغال.

٣- ما ذكره سيدنا الأستاذ، وهو أنّ العلم بالتكليف قد يطلق ويراد منه تارة العلم الوجداني بالتكليف الذي لا يرضى المولى بتركه أبداً، وأخرى العلم بقيام الحجّة الشرعية على التكليف، كما إذا قامت الأمانة على حرمة العصير العنبي إذا غلى، فتردّد المغلي بين إنائين، فليس في صورة العلم الإجمالي علماً بالحكم بل علماً بإطلاق الدليل الشامل للمغلي بكثرته: المعلوم تفصيلاً والمعلوم إجمالاً.

ففي مورد العلم الوجداني القطعي بالحكم فالعلم الإجمالي كالمعلم التفصيلي علّة تامة للتنجز فيجب موافقته القطعية كما تحرم مخالفته كذلك، وهذا ما يبحث عنه في مبحث القطع، وأمّا إذا كان هناك علم بالحجّة الشرعية، فيقع الكلام فيه أنّ مقتضى إطلاق الدليل وجوب الاجتناب عن المغلي علم تفصيلاً أو لا، ومع ذلك فهل هنا دليل مقيّد للإطلاق ومحدّد له بحالة العلم التفصيلي أو لا؟ وهذا ما يبحث عنه في مبحث الاشتغال.

وبذلك يظهر أنّ البحث عن كون العلم الإجمالي علّة تامة لحرمة المخالفة القطعية أو وجوب الموافقة كذلك، أو كونه مقتضياً لكليهما، أو علّة تامة بالنسبة

إلى حرمة المخالفة ومقتضياً بالنسبة إلى الموافقة، راجع إلى القسم الثاني أي العلم بقيام الحجة التي لها إطلاق لا بالنسبة إلى العلم الوجداني بالتكليف.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: يقع الكلام في مقامين:

الأول: في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي ومنجزيته.

الثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي.

أما الأول، فلا شك أن العلم الإجمالي بوجود التكليف الذي لا يرضى المولى بتركه، علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فضلاً عن الموافقة الاحتمالية، وفي مثله لا يمكن الترخيص فإن الترخيص في الطرفين يستلزم العلم بإرادة المتناقضين، وفي أحدهما يستلزم احتمال إرادة المتناقضين وكلاهما محال.

فإن قلت: كيف يكون العلم الإجمالي بالتكليف علة تامة لوجوب الامتنال مع أن البيان بعد لم يتم، إذ ليس هنا إلا علم بالكبرى وهو لا يكفي في مقام التنجز؟

وإن شئت قلت: إن القبيح هو عصيان المولى ولا يتحقق إلا مع العلم بالمخالفة حين الفعل، والمفروض أنه لا علم بها عند ارتكاب كل واحد، غاية الأمر يحصل له العلم بعد الارتكاب، ومثل هذا ليس بحرام.

قلت: كلا البيانين ضعيفان: أما الأول فلأنّ اللازم على المولى هو بيان الكبرى وأما تحصيل الصغرى فإنما هو على عاتق العبد وقد أعطى أدوات المعرفة لأجل هذا الغرض، وأما الثاني فلأنه لا فرق في نظر العقل بين المخالفة الدفعية أو المخالفة التدريجية.

فإن قلت: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته إجمالاً (كما في جعل الترخيص لبعض الأطراف) وقطعاً كما في جعله للجميع، ومحدور مناقضته

للمقطوع إجمالاً هو محذور مناقضة الحكم الظاهري للواقعي في الشبهة غير المحصورة أو البدوية. قلت: إنَّ القياس مع الفارق، فإنَّ جعل الحكم الظاهري في الموردين يلزم رفع اليد عن الحكم الواقعي، وإلّا فمع الإصرار على حفظ الواقع وعدم الرضا بتركه لا يصحَّ الترخيص حتى في مورد الشبهة البدوية، وهذا بخلاف المقام، فإنَّ المفروض هو العلم الإجمالي بالتكليف الذي لا يرضى بتركه. فكما لا يجوز الترخيص مع العلم التفصيلي فكذلك لا يجوز مع العلم الإجمالي، بل قد عرفت أنَّه لا يجوز الترخيص حتى في موارد الشبهة غير المحصورة أو البدوية، لأنَّ جعل الترخيص يساوق احتمال جعل المتناقضين وإرادتهما، وحديث تأخّر مرتبة الحكم الظاهري عن مرتبة الحكم الواقعي إنّما يفيد إذا لم يكن مقترناً بهذا العلم.

نعم لو قامت الحجّة على التكليف، كما إذا دلَّ الصحيح من الروايات على حرمة العصير العنبي إذا غلّي وتردّد المغلّي بين إنائين واقتضى إطلاق التكليف حرمة، حتى في صورة العلم الإجمالي يجوز للشارع تقييد ذلك الإطلاق بأنَّ يرخص ارتكاب أحد المحتملين، أو يرخص كليهما فيخصّص دليل الأمانة بصورة العلم التفصيلي، والفرق بين الصورتين واضح، فإنَّ العلم الإجمالي بالتكليف غير المرضي بتركه غير موجود في المقام، إذ ليس هناك إلاَّ إطلاق الدليل، ومن المعلوم أنَّه يمكن تقييد الإطلاق، فلا يلزم هناك محال. ومن هنا يعلم أنَّ الأقوال المختلفة في اعتبار العلم الإجمالي في مجالي الموافقة والمخالفة إنّما هي راجعة إلى الصورة الثانية دون الأولى، واللائق بالأولى كونه علّة تامة في جميع المراحل والمراتب. وبذلك يظهر وجود الخلط في كلمات القوم، حيث إنَّهم ضربوا القسمين بسهم واحد، وجعلوا الترخيص مطلقاً حتى فيما إذا كان هناك علم بالحجّة مستلزماً للتنافي في المبدأ والمنتهى.

أما المبدأ فلأنه يستلزم اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة، واجتماع المفسدة والمصلحة في المتعلق بلا كسر وانكسار وهو من باب اجتماع الضدين، وكذا الحال في اجتماع الوجوب والترخيص، أو اجتماع الحرمة والترخيص وهو يستلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها وهو من باب اجتماع النقيضين المحال.

وأما المنتهى وهو مقام الامتثال فلعدم تمكّن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر فيقع التنافي في حكم العقل بلزوم الامتثال^(١).

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الكلام مركّز على جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي سواء كان المعلوم بالإجمال واجباً أو محرّماً، وعلى ذلك كان عليه الاكتفاء بقوله: «وكذا الحال في اجتماع الوجوب والترخيص أو اجتماع الحرمة والترخيص» وحذف ما تقدم عليه: «أنّه يستلزم اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة واجتماع المفسدة والمصلحة».

وثانياً: أنّ حديث اجتماع المصلحة والمفسدة ليس أمراً مهماً في كلتا الصورتين سواء كان هناك علم بالتكليف أو علم بالحجّة، إذ ليستا من العوارض القائمة بنفس المحرّم كالسواد والبياض، حتى لا يصحّ اجتماعهما في محرّم كالخمر بل المصالح والمفاسد في الأحكام غالباً لجهات اجتماعية.

وعلى ذلك فلا مانع من كون الشيء ذات مفسدة بحال المجتمع ولكن كانت (في إلزام الناس على تركه فيما إذا كان معلوماً بالإجمال) مفسدة أشد من الأولى فعند ذلك لا مانع من الترخيص، وإنّما المهمّ البحث عن إمكان جعل الحرمة أولاً، وجعل الترخيص ثانياً، والحقّ فيه التفصيل بين العلم بالحكم وبين قيام الحجّة على التكليف وإطلاقه الشامل للمعلوم بالتفصيل والإجمال.

١. مصباح الأصول: ج ٢، ص ٧٢.

فلا يجوز جعل الترخيص في الأوّل لفرض وجود الحكم الجدّي القطعي، بخلاف الثاني إذ لا مانع من رفع اليد عن الحكم الواقعي على فرض وجوده، وذلك لأنّه ليس عند المكلف إلّا العلم بالحجّة وإلّا العلم باطلاقها الشامل لصورة المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، وليس تقييد الإطلاق أمراً ممتنعاً إذ لا مانع من تقييد قوله: «العصير العنبي إذا غلى يحرم» بصورة معلومية المغلي تفصيلاً كما لا يخفى.

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده في الفرق بين الشبهة البدوية والعلم الإجمالي بإمكانه في الأوّل دون الثاني، وبعدم وصول الحكم الواقعي في الأوّل، فلا يجب إمثاله ووصوله في الثاني، ولا فرق في حكم العقل في لزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي والإجمالي.

لأنّ ما ذكره إنّما ينطبق على العلم الوجداني بالتكليف لا ما إذا قامت الحجّة على التكليف وكان له إطلاق يعمّ صورة العلم الإجمالي، ولكنّه قابل للتقييد بالعلم التفصيلي، والحاصل: أنّ القوم خلطوا العلم الوجداني بالعلم بالحجّة التي لها إطلاق يعمّ صورتَي المعلوم، بالإجمال والتفصيل، وعلى ذلك فالحقّ أن يقال بالتفصيل بين العلم الوجداني القطعي بالحكم الشرعي على وجه لا يرضى المولى بتركه، فلا يجوز جعل الترخيص فيه، والعلم بالحجّة التي لها الإطلاق الشامل لصورتَي المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل فإنّه يجوز تقييد الإطلاق بصورة العلم التفصيلي، ويجوز الترخيص لكلا الطرفين أو لبعض الأطراف.

هذا كلّه في مقام الثبوت، وأمّا الكلام في مقام الإثبات وهو أنّه هل هنا دليل من الشارع يرخّص ارتكاب كلا الطرفين، أو بعضهما فيما يجوز فيه الترخيص أولاً؟ فمؤكد إلى بحث البراءة والاشتغال فجدير بنا البحث في المقام الثاني التالي:

كفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي:

هل يجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي أو لا؟ والكلام يقع تارة في المتمكن من الامتثال التفصيلي، وأخرى في غير المتمكن ولا شك في الجواز في غير المتمكن من غير فرق بين القريبات والتوصليات، استلزم التكرار أو لا؟ كانت الشبهة موضوعية أو حكمية. إنّما الكلام في المتمكن من الامتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد، فيقع الكلام تارة في التوصليات وأخرى في القريبات.

أما الأول فلا شك في كفايته لأنّ الواجب هو تحقق المأمور به في الخارج كغسل الثوب، سواء غسله بماء طاهر أو بمائعين طاهرين يعلم أنّ أحدهما ماء.

ويظهر من الشيخ الأعظم الإشكال في باب العقود كما إذا تردّد في أنّ إنشاء النكاح هل يقع بلفظ النكاح أو بلفظ الزواج، مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد للوقوف على العقد الصحيح، قائلاً: بأنّه قام الإجماع على بطلان العقد المعلق لأجل منافاته الجزم المعتبر في الإنشاء.

يلاحظ عليه: أنّ بطلان المعلق إنّما هو لأجل الإجماع عليه، فلو لا الإجماع كما هو الحق لا إشكال في الإنشاء المعلق إلّا ما دلّ التعبد على بطلانه، وأمّا الجزم في الإنشاء فلا شك أنّ العاقد بصدد إنشاء النكاح قطعاً، وأمّا العلم بأنّ الإنشاء يتحقق بهذا اللفظ معيّناً، فلم يدلّ عليه دليل بل يكفي قصده الجدّي على إنشاء النكاح وهو الباعث على الجمع بين أطراف العلم.

وأما الثاني أي القريبات، فلا شك في جوازه فيما لا يجب الاحتياط فيه كالشبهات البدوية الحكمية والموضوعية لأنّه يكشف عن ملكة الانقياد، إنّما الكلام فيما يجب فيه الاحتياط كصورة العلم الإجمالي، فتارة يقع الكلام فيما إذا استلزم الامتثال الإجمالي التكرار، وأخرى فيما لا يستلزم، أما الأول فقد أشكل عليه بوجهين:

١- أنّ التكرار لعب بأمر المولى، وما يعدّ لعباً لا يمكن التقرب به، وأجيب بأنّ اللعب في كيفية الإطاعة لا في أصل الطاعة، ولا يخفى ضعفه لأنّ اللعب في الكيفية ربّما يسري إلى أصل الطاعة في نظر العرف والعقلاء.

والأولى أن يجاب بأنّه: ربّما يكون هناك داع عقلائي للامتنال الإجمالي مكان التفصيلي، كما إذا كان في تحصيل الاجتهاد أو الأخذ بفتوى الغير مشاكل فردية أو اجتماعية فيجمع بين الصلاتين: الظهر والجمعة مع ترك التقليد والاجتهاد.

٢- ما أفاده المحقق النائيني من أنّ حقيقة الطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعي والمحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمر به وانطباق المأمور به عليه، وهذا المعنى في الامتنال الإجمالي لا يتحقّق، فإنّ الداعي له نحو العمل بكلّ واحد من فردي الترديد، ليس إلّا احتمال تعلّق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الانبعاث في عامّة الموارد ليس من أمر المولى، بل عمّا يترتّب على الأمر من المثوبة والعقوبة إلّا المخلصين الذين ينبعثون من معرفة المعبود ويجدونّه أهلاً للعبادة.

ثانياً: أنّ الداعي إلى الإتيان بكلّ واحد من الطرفين هو بعث المولى المقطوع به ولولا بعثه لما قام بالإتيان بواحد من الطرفين. نعم لا يعلم أنّ هذا الفرد هل هو واجب أو ذاك الفرد، وذلك لا يضرّ بكون الباعث هو الأمر القطعي، ولو سألت المحتاط عن سبب الاحتياط لأجابه بأنّ أمر المولى المردّد بين الطرفين حمّله على الاحتياط.

الامتنال الإجمالي فيما إذا لم يستلزم التكرار:

إنّ التكليف المحتمل الذي لا يتوقف الاحتياط فيه على التكرار، تارة

١. الفوائد للكاظمي: ج ٣ ص ٧٣.

يكون تكليفاً استقلالياً وأخرى تكليفاً ضمنياً، ثم القسم الأول تارة يدور الأمر فيهيبنالوجوب والاستحباب وأخرى بين الوجوب والإباحة، وإليك بيان أحكامها:

١- إذا كان التكليف المحتمل تكليفاً مستقلاً ودار الأمر بين الوجوب والاستحباب كغسل الجمعة، فالحق كفاية الامتثال الإجمالي وجواز ترك الاجتهاد والتقليد وإن لم يتبين وجه العمل وأنه واجب أو مستحب، وذلك لأن مقوم الإطاعة في القربيات قصد الأمر المتوجه إليه والمفروض أن الفاعل قاصد إليه وإن لم يعلم خصوصية الأمر، والذي يفوت من المحتاط هو قصد الغاية كقولنا: «اغسل لوجوبه»، أو التوصيف كقولنا: «اغسل غسل الجمعة الواجب». وسياوفاك عدم وجوبهما غاية وتوصيفاً.

٢- إذا كان التكليف المحتمل تكليفاً استقلالياً ودار الأمر بين الوجوب والإباحة، فيجري فيه نفس ما قلناه في القسم الأول غير أنه يقصد فيه الأمر القطعي وفي المقام يقصد الأمر المحتمل، والفائت هو قصد الغاية والتوصيف وسيأتي البحث عنه.

نعم يظهر من المحقق النائيني المنع من الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي في المقام، وذلك بنفس الدليل المذكور في الاحتياط المستلزم للتكرار، وقال: الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل، إلا أن رتبته متأخرة عن الامتثال التفصيلي^(١).

يلاحظ عليه: أن الحاكم في باب الطاعة هو العقل وهو مستقل بتحقيق الطاعة إذا أتى بالفعل بقصد الأمر القطعي أو الاحتمالي وإن لم يعلم حين الاتيان أن ما يأتي به هل هو واجب أو لا، فادعاء دخل العلم التفصيلي بكونه واجباً في تحقق الطاعة، لم يدل عليه دليل.

١. الفوائد: ج ٣ ص ٧٣.

٣- إذا كان التكليف ضمناً ودار أمره بين الوجوب والاستحباب كقراءة السورة في الصلاة، فكفاية الامتثال الإجمالي فيه أوضح لما قرّر في محله من أنّ الأجزاء الاستحابية ليست بمعنى كون الواجب ظرفاً لها، بل معناها أنّ تحقق الطبيعة لا يتوقف على تلك الأجزاء، ولكنه لو أتاها في ضمن سائر الأجزاء لكانت جزءاً للمأمور به ومن مشخصاته فيتعلّق بها الوجوب بنفس تعلّقه بسائر الأجزاء، وعلى ضوء ذلك فيمكن للمكلّف المحتاط أن يقصد امتثال الأمر الوجوبي إذا صلّى مع السورة. نعم الذي يفوته هو تمييز الأجزاء المستحبة بالذات من غيرها ولم يدلّ دليل على وجوبه.

هذا كله حسب القواعد الأصولية.

وأما حسب القواعد الفقهية فنقول: لم يدلّ دليل على اعتبار قصد الوجه من الوجوب والاستحباب غاية أو توصيفاً، كما لم يدلّ دليل على لزوم تمييز الأجزاء المستحبة عن الواجبة، وذلك بالبيان التالي. إنّ قصد الوجه والتمييز من الانقسامات اللاحقة للتكليف، فإمّا أن نقول بإمكان أخذها في المتعلّق، أو نقول بعدمه.

فعلى الأوّل: يتمسك بإطلاق متعلّق التكليف حيث لم يرد قصد الوجه ولا تمييز الأجزاء جزءاً للواجب أو شرطاً له.

وأما على الثاني: فالتمسك بالإطلاق اللفظي وإن كان غير ممكن لفرض عدم إمكان ذكره جزءاً للمتعلّق، ولكن التمسك بالإطلاق المقامي أمر ممكن، وهو لا يختص بقيد دون قيد، بل يعمّ كل قيد عقلي لا تلتفت إليه العامة، فعندئذ يجب على الشارع إلفات النظر إليه. والتفات الخاصة إليه مع غفلة العامة عنه غير كاف، وهذا كقصد الوجه وتمييز الأجزاء فلو كانا واجبين ودخيلين في الأغراض الشرعية كان على الشارع التنبيه عليهما، ومجرد وصول عقول الخاصة إليهما لا يغني عن التنبيه.

نعم استدلل على وجوبهما بأمرين:

١- الإجماع المذكور في كلام صاحب السرائر وهو كما ترى.

٢- ما رُبَّما يقال: إنّ حسن الأفعال وقبحها إنّما يكون بالعناوين القصديّة كضرب اليتيم المتّصف بالحسن إذا كان الضرب بقصد التأديب، والقبح إذا كان بقصد الإيذاء، وفي المقام نحتمل أن يكون حسن الفعل منوطاً بهذا القصد، أي قصد الوجه وتمييز الأجزاء الواجبة عن المستحبة فمع التمكن منهما يجب الإتيان بهما حتى يتحقّق القصد المحقّق لحسن الفعل.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الواجب علينا هو الإتيان بما وقع تحت دائرة الطلب ولا يجب علينا إحراز أيّ عنوان ينطبق عليه من الحسن وغيره حتى يحكم بوجوب القصد لإحراز هذا العنوان، وتكون النتيجة هو تقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي.

وثانياً: أنّ هذا يتمّ إذا كان المأمور به غير معنون بالحسن الذاتي كضرب اليتيم، وأمّا إذا كان معنواً به كالعبادة، فلا يتوقف حسنه على قصد العناوين الطارئة.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي في جميع المراحل إلّا إذا عدّ التكرار لعباً بأمر المولى.

الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي:

قد اتّضح ممّا ذكرنا أنّ الامتثال العلمي التفصيلي غير مقدّم رتبة على الامتثال العلمي الإجمالي، وبهذا تبين عدم تقدّم الامتثال الظني التفصيلي على العلمي الإجمالي، فإنّ الظنّ الخاص الذي ثبتت حجّيته بدليل خاص مهما تصعّد أو تصوّب، لا يكون أرقى من العلم التفصيلي وقد عرفت عدم تقدّمه على الامتثال العلمي الإجمالي فكيف يكون الظنّ الخاص مقدّماً على العلم الإجمالي، وإن شئت

قلت: ليس الانبعاث من الأمر القطعي متقدماً على الانبعاث من الأمر الاحتمالي، بل كلاهما إطاعة غاية الأمر تكون الإطاعة، في الأوّل إطاعة للأمر القطعي وفي الآخر إطاعة للأمر الاحتمالي.

وأما الظنّ المطلق الذي ثبتت حجّيته بدليل الانسداد، فإن كان المأخوذ في مقدّماته حرمة العمل بالاحتياط لكونه غير مرضي عند الشارع أو مفوّتاً لقصد الوجه المعتبر في العبادات، فلا شك، في تقدّم الامتثال التفصيلي الظنّي على الامتثال الإجمالي.

وأما لو كان المأخوذ في إحدى مقدّماته عدم لزوم الاحتياط، فلا مانع من الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الظنّ المطلق.

ثم إنّ اختلاف القوم في كون نتيجة الانسداد، هو الكشف أو الحكومة، مبنيّ على ذاك الأمر وأنّ المأخوذ فيها، هو بطلان الاحتياط، فيكشف العقل عن أنّ الشارع جعل لنا حجة من الظن أو الوهم أو الشك وحيث إنّ الظنّ أقرب يتعيّن هو.

وأما لو كان المأخوذ فيها هو عدم وجوب الاحتياط، فتصير النتيجة هو حكم العقل بالعمل بالظن من دون أن يستكشف جعل الحجية للظنّ من جانب الشارع، لاحتمال إكتفاء الشارع في طريق امتثال أوامره بالاحتياط غير الباطل بالفرض، وعلى الجملة على القول بجواز الاحتياط، لا يستكشف أنّ الشارع جعل لنا الظنّ حجة في مقام الانسداد.

هذا خلاصة الكلام في باب القطع وبقيت أبحاث طفيفة ضربنا عنها صفحا.

الكلام في حجّية الأمارات

قد عرفت أنّ الهدف الأسنى في المقصد السادس، هو بيان ما هو الحجّة عقلاً أو شرعاً من الأمارات، وكان البحث عن أحكام القطع بحثاً استطرادياً، وبما أنّ الأمارات التي نبحث عن حجّيتها ظنون، فلا بدّ من إثبات إمكان التعبد بها، قبل البحث عن وقوعه، كيف وقد أحاله ابن قبّة^(١) وخالفه الآخرون.

لا شكّ أنّ الظنّ ليس كالقطع فإنّه لا يحتاج في حجّيته إلى جعل الشارع بل العقل يبعث القاطع إلى العمل به. وهذا بخلاف الظنّ فإنّه لا يقتضي بنفسه العمل به، ولا ينقذ في نفس الظانّ باعث ومحرك عقلي إلى تطبيق العمل طبق ما ظنّ به.

وهذا هو الذي دعا المحققين إلى البحث عن أمرين:

١- إمكان التعبد به.

٢- وقوعه بعد ثبوت إمكانه.

١. هو محمد بن عبد الرحمان بن قبة الرازي المتكلّم الكبير المعاصر لأبي القاسم البلخي المتوفّى عام ٣١٧ وقد توفّي قبله وله كتاب «الانصاف» في الإمامة، لاحظ ترجمته في رجال النجاشي برقم ١٠٢٤. وقد نقل عن أبي الحسن السوسنجرديّ أنّه قال: مضيت إلى أبي القاسم البلخي إلى بلخ - بعد زيارة الرضا عليه السلام بطوس - سلّمت عليه وكان عارفاً بي ومعني كتاب أبي جعفر بن قبة في الإمامة المعروف بالانصاف فوقف عليه ونقضه بالمسترشد في الإمامة فعدت إلى الريّ، فدفع الكتاب إلى ابن قبة فنقضه بالمستثبت في الإمامة فحملته إلى أبي القاسم فنقضه بنقض المستثبت، فعدت إلى الريّ فوجدت أبا جعفر قد مات - رحمه الله -

وإليك الكلام في كلا الأمرين:

الأول: في إمكان التعبد بالظن:

إنَّ البحث عن إمكان التعبد يتوقف على البحث عن مفاد الإمكان وهو يحتمل أحد أمور ثلاثة:

١- الإمكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية الذي هو من صفات الماهية كإمكان الإنسان وامتناع اجتماع النقيضين أو الضدين.

٢- الإمكان الوقوعي، أعني: ما لا يترتب على وقوعه مفسدة، بعد إمكانه ذاتاً في مقابل خلافه كصدور القبيح من الله الحكيم، أو ما يوجب الخرق والالتئام في الأفلاك الممكنين ذاتاً لا وقوعاً حسب زعم عدّة من الحكماء.

٣- الإمكان الاحتمالي وهو عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرد سماعه، وهو الذي أشار إليه الشيخ الرئيس في كلامه: كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذكرك عنه، واضح البرهان. والفرق بين المعاني الثلاثة للإمكان، هو أنَّ المراد من الأول ملاحظة نفس ماهية الشيء وسلب الضرورة من الطرفين، وأنّه ممّا لا يجب ولا يمتنع وجوده في مقابل الواجب أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو اجتماع الضدين أو ما يستلزم وجوده اجتماعهما أو ارتفاعهما، فكلّ ذلك يعدّ من الممتنعات الذاتية.

والمراد من الثاني ما لا يترتب على وقوعه مفسدة، في مقابل ما يعدّ في حدّ ذاته ممكناً، غير أنّ هناك أمراً يمنع صدوره عن العلة، كإدخال المطيعين في النار فإنّه في حدّ ذاته ممكن، غير أنّ صدوره لمّا كان مخالفاً لحكمته وعدله - لا قدرته - فيعدّ محالاً وقوعاً لا ذاتاً.

والمراد من الثالث هو احتمال الإمكان والامتناع، فالإمكان هناك بمعنى نفس الاحتمال أي احتمال وجوده واحتمال امتناعه وعدم القضاء بشيء حتى

تتجلى الحال.

وأما الحكم بالإمكان بالمعنيين الأولين فيحتاج إلى الدليل، لأنه حكم على الماهية بأنها كذا وكذا، أو حكم على وجود الشيء بأنه لا يترتب عليه محذور في عالم التكوين، ولا يصح الحكم إلا بالدليل بخلاف المعنى الثالث، فإنه ليس إلا الاجتناب عن الحكم، وهو لا يحتاج إلى الدليل بل هو مستمر إلى أن يدل دليل على أحد الأمرين.

ما هو محل النزاع من معاني الإمكان:

لا شك أنه ليس الإمكان بالمعنى الثالث، محلاً للنزاع لما عرفت من أنه ليس أزيد من عدم القضاء بشيء من الطرفين حتى يتبين الحال ومثل ذلك لا يليق أن يقع مورداً للجدال.

كما أن الإمكان بالمعنى الأول أي عدم اقتضاء الذات لواحد من جانبي الوجود والعدم، ليس بأمر خفي حتى يقع فيه النزاع بداهة قابلية الظن للأمر بالاتباع، وليس كاجتماع الضدين أو النقيضين الذين يقتضيان بالذات الامتناع بشهادة تسليم الخصم إمكانه عند انسداد باب العلم.

أضف إلى ذلك: أن البحث عن الإمكان الماهوي من شؤون الفلاسفة الباحثين عن ضرورة الوجود وإمكانه و امتناعه.

فتعين كون النزاع في الإمكان الوقوعي الذي يحرز بالبرهان كسائر المسائل الفلسفية والعلمية.

دليل القائل بإمكان التعبد:

ثم إنه ربما يستدل على إمكان التعبد بأننا نقطع بأنه لا يلزم من وقوعه محال ذاتي أو عرضي.

وأورد عليه الشيخ الأعظم: بأنّ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بالجهات المحسنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

ثمّ استدللّ هو قدّس سرّه على الإمكان بأنّ لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

يلاحظ عليه: أنّ ما نسبته إلى العقلاء ثابت في مورد الإمكان الاحتمالي وقد عرفت أنّه خارج عن مورد البحث، وما هو مطروح في المقام هو الامكان بالمعنى الثاني وليس هنا أصل عقلائي متّبع في المقام. والحاصل: أنّ المدعى هو إثبات الإمكان بالمعنى الثاني وما ذكره يثبت الإمكان بالمعنى الثالث، ولا يثبت ما فيه الحكم، بما ليس فيه حكم، مضافاً إلى ما أورد عليه صاحب الكفاية من الإشكالات.

فتلخص أنّ النزاع في الإمكان بالمعنى الثاني وهو لا يثبت إلاّ بالبرهان، لا بالأصل العقلائي.

ثمّ إنّ المحقق النائيني: حمل الإمكان الوارد في كلامهم على معنى رابع وهو الإمكان التشريعي قائلاً: بأنّ النزاع في أنّه هل يلزم من التعبد بالأمارات محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة و اجتماع الحكمين المتضادين أو لا؟ وليس المراد من الإمكان، الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن محذور في عالم التكوين^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الإمكان التشريعي بهذا المعنى قسم من الإمكان التكويني وليس قسماً له، فإنّ التوالي المتوهمة تعدّ أموراً^{مستقلة} متمنعة في صفحة الوجود والتكوين، وكون مورد الإمكان تشريع التعبد بالظن، لا يوجب عدّه قسماً مستقلاً.

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ٨٨

دليل القائل بامتناع التعبد:

استدل القائل بالامتناع بما نقل عن ابن قبة، وقرّره المتأخرون بوجه علمي دقيق. وحاصله: «أنّ تجويز التعبد بالظن لا يخلو من محذور راجع إمّا إلى ملاكات الأحكام أو إلى خطاباتهما».

توضيحه على وجه يندرج الكلّ تحت هذين الأمرين:

أما المحذور الملاكي، فإنّ الأحكام الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية، مشتملة على مصالح ومفاسد داعية إلى جعلها وانشائها، فإذا قام الدليل على عدم وجوب ما هو واجب في الواقع أو على عدم حرمة ما هو حرام كذلك، يلزم منه تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة (الصورة الأولى).

كما أنّه إذا قام الظن على وجوب ما هو حرام، أو حرمة ما هو واجب، يلزم منه اجتماع المصلحة والمفسدة وتدافع ملاكات الأحكام (الصورة الثانية). فالمراد من المحذور الملاكي ما يرجع المحذور إليه سواء كان بصورة تفويت الملاك أو تدافع الملاكين.

وأما المحذور الخطابي أو التكليفي، فالمراد منه توجّه المحذور إلى نفس الخطاب والتكليف أو مبادئه، أعني: الإرادة والكرهية والحبّ والبغض، مثلاً لو كانت الأمانة موافقة للواقع يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين والإرادتين، وإن كانت مخالفة يلزم اجتماع الحكمين المتضادين. كما يلزم اجتماع الإرادة والكرهية والحبّ والبغض في بعض الصور كما إذا قامت الأمانة على تحريم الواجب أو وجوب الحرام.

وعلى ذلك فالأولى هو جعل الإشكالات تحت عنوانين: الملاكي والخطابي. لكن بالبيان الذي عرفت، فما يرجع إلى الملاك له صورتان: إمّا تفويت الملاك الواقعي، أو اجتماع الملاكين المتضادين، وما يرجع إلى الخطاب له أيضاً صورتان:

الخلف إما في نفس الخطاب، أو في مبادئه.

فما صنعه المحقق النائيني قدّس سرّه أضبط ممّا صنعه سيدنا الأستاذ دّام ظلّه - (١).

فنقول: أمّا المحذور الملاكي، فقد عرفت أنّ له صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان إيجاب التعبد بالظنّ مفوّتاً للمصلحة أو ملقياً في المفسدة كما إذا قام الدليل على عدم وجوب الواجب أو عدم حرمة الحرام. فلاشكّ أنّه يفوت الملاك عند العمل بالامارة وهو قبيح. والجواب أنّه تامّ لو لم تكن هناك مصلحة أقوى مسوّغة لذلك.

توضيحه: أنّ طلب الخير الكثير وإن كان فيه شرّ قليل، مطلوب عند العقل والعقلاء وعليه سلوكهم في معاشهم، تراهم أنّهم يكتفون في أخذ القوانين بالطرق المألوفة من وسائل الإعلام مع أنّها لا تخلو عن خطأ واشتباه، لأنّ الالتزام بتحصيل العلم موجب للعسر والخرج، وفي الرجوع إلى تلك الوسائل، اليسر الذي هو الخير الكثير (وإن اشتمل على الشرّ القليل، وهو الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة أحياناً). وقد أمضاه الشارع فاكتفى بخبر الثقة أو سائر الأمارات لما فيه من اليسر والسهولة والرغبة إلى الدين كما كان في الإلزام بتحصيل العلم حتّى في زمن التمكن منه، العسر والخرج وبالتالي عدم إقبال الناس إلى الدين أو خروجهم منه فقدّم هذا الخير الكثير على الشرّ الطفيف، أعني: المخالفة في موارد محدودة من غير فرق بين زمن الحضور والغيبة، وفرض إمكان تحصيل العلم وعدمه، فأمر بالأخذ بقول الثقة تفصيلاً من المحذور المتولّد عن إلزام الناس بالعلم.

فإن قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ إذا أمر الناس بتحصيل العلم أو الاحتياط مطلقاً، وأمّا إذا أمر بهما إلى درجة لا يستلزم العسر وإخلال النظام فلا.

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ٨٨.

قلت: إنّ إيجاب تحصيل العلم أو العمل بالاحتياط إلى درجة لا يلزم العسر، لا يدخل تحت ضابطة معينة بل يصير نفس هذا التكليف أمراً موجِباً للعسر، فاكْتَفَى من أوّل الأمر بالأمارات التي لا تقصر في الإِتْقَان والإِصَابَة عن العلوم القطعية التي يُحَصِّلُهَا المَكْلَفُ في بعض الأحيان، إذ ليس كلّ قطع مطابقاً للواقع، كما أنّه ليس كلّ ظنٍّ مخالفاً له، نعم ردع الشارع بعض الظنون (القياس) التي لا تلائم روح الشريعة الإسلامية المبنية على جمع المختلفات ورفض المجتمعات.

ثمّ إنّ هذا الجواب مبنيّ على حجّية الأمارات من باب الطريقة، وأنّه لا مصلحة في العمل بالأمانة سوى مصلحة الواقع، وأمّا على القول بالسببية، وأنّ قيام الأمانة تحدث مصلحة في المؤدّي، فالإشكال ساقط من رأس لانجبار المصلحة المفوّتة أو المفسدة الملقاة فيها بالمصالح المستحدثة في مؤدّي الأمانة. غير أنّ القول بالسببية (حدوث المصلحة في المؤدّي عند قيام الأمانة) لمّا كان ساقطاً عند الإمامية، التجأ الشيخ إلى المصلحة السلوكية وأسماء المحقّق النائيني بالتصويب الإمامي^(١).

وما ذكره الشيخ من المصلحة السلوكية يكفي في رفع الإحالة التي ادّعاها ابن قنّة من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، ولكن الشيخ لم يفسّر المصلحة السلوكية فهي تحتل أحد أمرين:

١- الاكتفاء بالأمانة في مقام الامتثال، آية المرونة والسهولة، وهما يلازمان، لإقبال الناس إلى الدين وعدم خروجهم عنه كما أوغزنا إليه.

٢- أنّ العمل بالأمانة يوجب ترويج العلم ونقل الأحاديث وتكريم الرواة

١. قسّم المحقّق النائيني القول بحدوث المصلحة في المؤدّي إلى: التصويب الأشعري والتصويب المعتزلي، ولم يذكر لقوله مصدراً من كتب الأشاعرة والمعتزلة، مع أنّ المعروف من الأشاعرة عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

العدول، إلى غير ذلك مما يمكن أن تفسّر بها المصلحة السلوكية.

هذا كلّهُ فى الصورة الأولى من المحاذير الملائكية، وأمّا الصورة الثانية من ذاك القسم، أعني: تدافع الملائكين واجتماع المصلحة والمفسدة فيما إذا قامت الأمانة على إيجاب الحرام أو تحريم الواجب، فإليك بيانه:

الصورة الثانية: أعني بها محذور تدافع ملاكات الأحكام وحاصلها: أنّه إذا قامت الأمانة على وجوب ما كان حراماً فى نفس الأمر، يلزم هنا وجود مفسدة حسب الواقع ووجود مصلحة حسب حكم الأمانة، هذا إذا لم نقل بالكسر والانكسار قلنا ببقاء الملائكين بحالهما وإلاّ يلزم أن لا يكون سوى مؤدّيات الأمارات أحكام. والجواب: أنّا نختار كلا الشقين ونجيب:

أمّا على الشقّ الأوّل: فلأنّ متعلّق المفسدة إنّما هو متعلّق الحكم، أعني: الخمر، وأمّا المصلحة فليست قائمة فى متعلّقه، وإنّما هي فى سلوك الأمانة والعمل بها من إيجاد الرغبة إلى الدين وترويج العلم، وهذه هي المصلحة التي أفضت إلى تصويب العمل بالأمانة والأمر به، وليس هناك تدافع بين هذين الملائكين حتى يحصل الكسر والانكسار، نعم على القول بأنّ قيام الأمانة يوجب حدوث مصلحة فى المؤدّى يأتي حديث التدافع لكنّه منسوب إلى الأشاعرة والمعتزلة ^(١) لا الإمامية، فهم بين قائل بحجّيتها على الطريقية، وقائل بالسببية السلوكية، وقد عرفت أنّها تجتمع مع الطريقية أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّ الأمانة إن كانت موافقة للواقع بأن قامت على وجوب ما هو واجب أو حرمة ما هو حرام، فلا مصلحة فيها سوى مصلحة نفس الواقع

١. للفرق بين تصويبي الأشاعرة والمعتزلة لاحظ: تقارير الكاظمي للمحقق النائيني، ج ٣ طبعة جماعة المدرسين ص ٩٥ والفرائد للشيخ الأعظم ص ٢٧ طبعة رحمة الله.

وليس لها دور سوى صيانة نفس تلك المصلحة، وإن كانت مخالفة للواقع بأن قامت على وجوب ما هو حرام أو بالعكس، فلا مانع من أن يكون متعلق الحكم مشتملاً على المفسدة. و يكون نفس تشريع العمل بالأمانة والعمل بها مشتملاً على مصلحة التسهيل التي لولاها كان تحصيل العلم أو الاحتياط واجباً وموجباً للعسر والحر، وليس مثل هذا أمراً محالاً، لاختلاف متعلقي المفسدة والمصلحة.

وأما على الشق الثاني: أعني ما إذا كان هناك كسر وانكسار وكان إحراز المصلحة السلوكية مقدّمة على المفسدة الموجودة في المتعلق، أعني: الخمر في مقام الامتثال، فلا يلزم أن لا يكون سوى مؤدّيات الامارات أحكام، إذ المراد من الكسر والانكسار ليس انفعال مفسدة الواقع عن المصلحة الظاهرية، بل مفسدة الواقع باقية على حالها لأنّ الخمر مفسدة للعقل وضارة للمجتمع سواء أقامت الأمانة على حليتها أم على حرمتها، لكن المصالح الاجتماعية أوجبت تقدّم إحراز تلك المصلحة على تلك المفسدة فشرع العمل بها، ولم يجب تحصيل العلم أو الاحتياط.

والحاصل: أنّ المراد من الكسر والانكسار هو تقدّم ملاك تشريع العمل بالأمانة على مفسدة الواقع. ولأجله أُجيز العمل بها مع تلك المفسدة.

نعم لازم ذلك عدم تنجّز الأحكام الواقعية في حق من قامت الأمانة على خلافها، وهو غير التصويب، لأنّه عبارة عن نفي الأحكام المشتركة بين العالم والجاهل إنشاءً أو فعليةً، والمفروض في المقام خلافه، فإنّ الحكم الفعلي الذي تمّ بيانه من جانب المولى وإن لم يصل إلى يد المكلف، مشترك بين الجميع. غير أنّه لما اقتضت المصالح تشريع العمل بالأمانة، صار ذلك موجباً لعدم تنجّز الأحكام في مورد المخالفة، والمراد منه عدم صحّة العقاب على الجاهل بالواقع إذا كان في جهله معذوراً.

إلى هنا تمت المحاذير الملاكية بكلتا صورتيه وبقي الكلام في المحاذير الخطابية أو التكليفية.

المحاذير الخطابية:

قد عرفت أنَّ المحاذير الخطابية إمّا في نفس الخطاب، أعني: اجتماع المثليين وذلك عند موافقة الأُمارة للواقع، أو اجتماع الضدين وذلك عند مخالفتها له، وإمّا في مبادئه كاجتماع الارادة والكرهة أو الحب والبغض عند مخالفة الامارة للواقع، فالبحت في موردين:

المورد الأول: محذور اجتماع المثليين أو الضدين:

إذا كانت الأُمارة موافقة للواقع يلزم - على زعم المستدل - اجتماع المثليين، وإن كانت مخالفة يلزم اجتماع الضدين.

والجواب: أنَّ التضاد والتماثل من الأعراض الخارجية التي تتّصف بها الأمور الحقيقية. وأمّا الأمور الاعتبارية كالأحكام الخمسة، فلا تتّصف بالتضاد والتماثل إلّا من باب التشبيه والمجاز.

توضيح ذلك: أنَّ التقابل ينقسم إلى التضاد والتضائف، والسلب والإيجاب، والعدم والملكة. وقد عرّف المتضادان بأنهما أمران وجوديان، غير نسبيين، يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف.

فخرج بالقيد الأول: تقابل السلب والإيجاب والعدم والملكة، وبالثاني: المتضائفان كالبوة والبنوة، وبالقيد الثالث: الأعراض التي لا يتعاقبان بل قد يجتمعان كالحلاوة والسواد، وبالقيد الرابع: ما لا يجتمعان ولكن ليس بينهما غاية الخلاف كالبياض والصفرة، وربما زيد على التعريف قيد آخر وهو: ما يدخلان تحت جنس قريب.

وعلى أيّ حال فمقولة التضاد مثل مقولة التماثل من الأمور الحقيقية، ولا يتصف بهما الأمور الاعتبارية إلّا بالاعتبار والتشبيه.

وقد عرفت أنَّ الوجوب والحرمة من الأمور الاعتبارية يقومان في عالم

الاعتبار مقام البعث والزجر التكوينيّ فإنّ الإنسان إذا أراد بعث ولده يحركه نحو العمل بيده، أو أراد زجره يمنعه بها، فهذا هو البعث والزجر التكوينيّان.

ولمّا كان هذا أمراً غير ممكن في كلّ الأحيان، خصوصاً فيما إذا أراد بعث جماعة أو زجرهم ليسوا بحضرته، حاول العقلاء أداء ذينك الأمرين التكوينيّين بوضع لفظ افعل ولا تفعل على الحكاية عنهما في عالم الاعتبار، فكلّ من هذين اللفظين مصداق تكويني للفظ والصوت، ومصداق اعتباري للبعث والزجر التكوينيّين فناب اللفظ حسب الاعتبار مكان الأمر التكويني.

ولمّا كانت دلالة الألفاظ على المعاني بالوضع والاعتبار كان البعث والزجر المفهومين من اللفظين أولى بأن يكونا اعتباريين، فلا يتّصفان بالتضاد إلاّ بالتشبيه والتمثيل.

وإن شئت قلت: إنّ كلاًّ من البعث والزجر المنشأين باللفظ ليس بعثاً حقيقياً وزجراً كذلك، بل وجود اعتباري لهما، والتضاد من صفات القسم الأوّل دون الثاني.

وأوضح دليل على كونهما أو كون الوجوب والحرمة من الأمور الاعتبارية، أنّه إذا أمر الأمر بشيء، أو نهى عنه، لا يتحقق أثر خارجي في ناحية المتعلّق، بل هو على ما هو عليه قبل التعلّق.

فإن قلت: إذا كان البعث والزجر أو الوجوب والحرمة، من الأمور الاعتبارية، فلماذا لا يجوز الأمر والنهي بشيء واحد في زمان واحد ويعدّ من التكليف المحال أو التكليف بالمحال.

قلت: إنّ الموصوف بالامتناع حقيقة، في هذا المورد، إنّما هو اجتماع مبادئ الأمر والنهي في زمان واحد بالإضافة إلى شيء واحد، لا نفس التكليف الاعتباري مع قطع النظر عن المبادئ إذ هو ليس محالاً، غاية الأمر يكون لغواً.

أضف إلى ذلك ما سيوافيك في المستقبل من أنّه ليس في مورد الأمارات

والأصول المحرزة حكم وراء الحكم الواقعي.

فإن قلت: إنّ البعث والزجر الإنشائيين وإن كانا من الأمور الاعتبارية ولا يجري فيهما حديث التضاد المختص بالتكوين، لكنّهما كاشفان عن الإرادة والكرهية النفسانيتين، وهما لا يجتمعان، فعاد التضاد في مبادئ الحكمين لا في أنفسهما.

قلت: هذا هو المورد الثاني للمحذور الخطابي والكلام في المورد الأوّل.

وما ذكرناه من الجواب هنا مع الغض عمّا سيوافيك، فيه الكفاية. نعم لا إشكال في وجود حكم ظاهري في مورد الأصول غير المحرزة مثل أصالتي البراءة والحليّة، ومضمونهما قد يخالف الواقع وقد يوافق ولا يتوجّه محذور من هذه الناحية، لأنّ التضادّ والتماثل من صفات الأمور الحقيقية لا الاعتبارية فلاحظ.

أجوبة أخرى عن المحذور الخطابي:

هذا هو الحقّ القراح في الجواب، غير أنّ القوم الذين يعاملون مع الاعتباريات معاملة الأمور الحقيقية مالوا يميناً وشمالاً في رفع غائلة التضاد والتماثل فجاءوا بأجوبة غير تامّة نذكرها مع ما فيها من الإشكال: الأوّل: ما أجاب به الشيخ الأعظم في صدر رسالة التعادل والترجيح، وحاصله: أنّ الأحكام الواقعية تختلف عن الأحكام الظاهرية موضوعاً، فإنّ موضوع الأولى هي الأشياء بعناوينها الأولى، وموضوع الثانية هي الأشياء بعناوينها الثانوية، أي بما هو مشكوك الحكم ومجهوله، فلا تضادّ إذا اختلف الموضوع^(١).

١. الفرائد: قسم التعادل والترجيح ص ٤٣١، طبعة رحمة الله، وهذا الجواب يختلف عن الثاني جوهرًا لأنّ الحكمين عليه فعليان، بخلافهما على الجواب الثاني بأنّ الحكم الواقعي ليس بفعلٍ عند مخالفة الأمانة.

وما نقله في الكفاية ^(١) عن السيد الفشاركي يرجع إلى هذا الجواب وليس بشيء جديد، قال: إنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين. والجواب موهون بما في الكفاية وهذا توضيحه: وهو أنّ الإهمال غير متصوّر في عالم الثبوت، والحكم الواقعي إمّا أن يختص بالعالم به، فيلزم التصويب وانتفاء الحكم الواقعي المشترك بين جميع المكلفين، وإمّا أن يعمّ جميع الحالات، أعني: الشاك والظانّ بالحكم، وعندئذ يكون الحكم الواقعي بحكم إطلاقه موجوداً في مرتبة الحكم الظاهري وإن كان الظاهري غير موجود في جميع مراتبه. فعندئذ يلزم اجتماع الضدين في مرحلة الشك أيضاً.

الثاني: ما أجاب به الشيخ الأعظم أيضاً في الفرائد ^(٢): إنّ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعباد، الذي تحكى عنه الامارة، ويتعلّق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حقّ من قامت عنده الامارة على خلافه، إلّا أنّه يكفي في كونه الحكم الواقعي، أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه، والحاصل أنّ المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطابات الواقعية غير المقيّدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها - إلى أن قال:- نعم ليست هذه الأحكام فعلية بمجرد وجودها الواقعي.

وقد أوضحه المحقق الخراساني في تعليقه على الفرائد ^(٣) بما لا مزيد عليه وقال ما هذا حاصله: ولنمهد لذلك مقدمة: إنّ للحكم مراتب في الوجوب أولّها:

١. الكفاية: ج ٢ ص ٥٣.

٢. لاحظ الفرائد: ص ٣٠، من طبعة رحمة الله.

٣. تعليقه المحقق الخراساني على الفرائد: ص ٣٤.

أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل موجوداً، وثانيها: أن يكون له وجود وإنشاء من دون أن يكون له بعث وزجر وترخيص فعلاً، ثالثها: أن يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلاً من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه، رابعها: أن يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلاً.

ثم أوضح أنه ربّما يكون هناك مقتضى للإنشاء ويكون هناك مانع عنه، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته، أو تكون العلة التامة للإنشاء موجودة ويكون هناك مانع من أن ينقذ في نفسه البعث والزجر لعدم استعداد الأنام كما في صدر الإسلام بالنسبة إلى غالب الأحكام.

وقال: إذا عرفت ذلك فاعلم أن تضادّ الأحكام فيما إذا وصلت إلى المرتبة الثالثة ولا تضادّ بينهما في المرتبة الأولى والثانية فلا يزاحم إنشاء الإيجاب لاحقاً، إنشاء التحريم سابقاً أو في زمان واحد بسببين كالكتابة واللفظ، وإنما التزاحم في المرتبة الثالثة وهو غير لازم، أمّا فيما إذا أصابت الأمانة، فإن أُريد اجتماع البعثين فهو غير لازم. بل يوجب إصابتها أن يصير إنشاء الإيجاب والتحريم بعثاً وزجراً فعليين. وأمّا إذا أخطأت الأمانة فالحكم الفعلي ليس إلّا ما أدّت إليه الأمانة لا ما أخطأت عنه من الحكم الواقعي ولا تضادّ إلا بين البعث والزجر الفعليين.

وأورد عليه صاحب مصباح الأصول: أن المراد من الحكم الإنشائي إن كانا لإنشاء المجرد عن داعي البعث والزجر كما إذا كان بداعي الامتحان أو الاستهزاء فلا يسمى هذا حكماً، بل يكون مصداقاً لواحد منهما ويترتب عليهما من لزوم التصويب أولاً، وعدم وجوب موافقته وحرمة مخالفته ثانياً، وإن أراد الإنشاء بداعي البعث والزجر فهذا هو الحكم الفعلي من قبل المولى^(١).

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ١٠٢-١٠٣.

يلاحظ عليه: أنَّ المختار هو الشق الثاني لَكَنَّهُ يتمُّ إذا قام المولى بالبيان، وكانت الظروف صالحة له، دون ما إذا لم تكن كذلك، والنموذج الواضح لهذا النوع من الأحكام الإنشائية هو الأحكام المخزونة عند صاحب الأمر عليه السلام فهي إنشائية لأنَّها خرجت عن الشأنية (عالم الاقتضاء) إلى عالم الإنشاء، وليست فعلية، لعدم بيانها للناس.

نعم يرد على هذا الجواب:

أنَّه لو كانت الأحكام الواقعية إنشائية، لما يتنجَّز عند العلم بها، ولا عند قيام الأمانة عليها كما هو صريح كلامه، فإنَّ العلم بالإنشائية علم بأحكام لم تصل إلى مقام الفعلية، والبعث الجدِّي، وما هذا شأنه ووصفه لا يكون منشأً للأثر ولو تعلَّق به العلم.

فإن قلت: إذا كانت الأحكام قبل قيام الأمانة إنشائية تصير بقيامها فعلية.

قلت: قد أجاب عنه في الكفاية، بما حاصله: أنَّ قيام الأمانة لا ينتج أكثر من الوصول إلى حكم إنشائي، و مفاد حجَّة الأمانة، هو تنزيله منزلة العلم وتكون النتيجة هو العلم التنزيلي بالحكم الإنشائي، كالعلم الحقيقي، وكلا العلمين لا تؤثران في فعلية الحكم، فقد مرَّ.

ولأجل ذلك التجأ صاحب الكفاية إلى أنَّ الأحكام الواقعية أحكام فعلية لو علم به المكلف لتنجَّز عليه كسائر التكاليف التي تنتجَّز بسبب القطع بها.

الثالث: ما ذكره المحقِّق الخراساني في كفايته: وهو غير الجواب الذي ذكره الشيخ الأعظم في مقدمة رسالة الظن وأوضحه هو في تعليقه عليها وإن خلط المحقق الخوئي - دام ظلُّه - بين الجوابين، وحاصله: أنَّ المجعول في باب الأمارات هو الحجَّة وهي غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية حسب ما أدَّى إليه الطريق، بل إنَّما تكون موجبة لتنجَّز التكليف إذا أصاب الواقع وصحة الاعتذار به إذا أخطأ.

ولو قلنا: بأنّ جعل الحجية للأمارات مستتبعة لأحكام تكليفية أي جعل حكم على طبق مفاد الأمانة أو بآنه لا معنى لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام وتكون الحجية منتزعة من نفس تلك الأحكام، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم إلّا أنّهما ليسا بمثلين أو ضدّين لأنّ أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه، موجبة لانشائه، الموجب للتنجّز، أو لصحة الاعتذار بمجردّه، من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلّقة بمتعلّقه، والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلّقه موجبة لإرادته أو كراهته، فغاية ما يلزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقي ولا مضادة بين الإنشائين فيما إذا اختلفا ولا يكون من إجتماع المثلين إذا اتّفقا^(١).

وهذا لب جوابه بحذف ما لا دخالة فيه من حقيقة الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى وفي المبادئ العالية فإنّها أبحاث كلامية خارجة عن محطّ البحث.

وهذا الجواب يفارق الجواب السابق جوهرًا فإنّ الأساس في السابق هو إعطاء الأهميّة لمفاد الأمارات، أعني: الأحكام الظاهرية لا الواقعية، على عكس ما في هذا الجواب من توصيف الأحكام الواقعية بالحقيقية، وأمّا الأحكام الظاهرية، فإنّما ينكر وجودها كما على القول بأنّ المجعول هو الحجية وهي لا تستتبع أحكاماً، أو توصف بالطريقة والحكم الطريقي تابع للمصلحة في السلوك أو في الجعل، والحكم الواقعي تابع للمصلحة في المتعلّق.

وأما المتعلّق فهو ليس بمراد في الأحكام الظاهرية لا إستقلالاً ولا آلياً، بل المراد نفس الحكم بخلافه في الواقعية فإنّها مرادة إستقلالاً.

ثمّ إنّّه قدّس سرّه قد حسم بجوابه هذا سائر المحاذير الموجودة في المقام، من إجتماع المصلحة والمفسدة أو الإرادة والكراهة، وقد عقدنا لكل محذور بحثاً وهو بحث عنها جملة واحدة فلاحظ.

١. الكفاية: ج ٢ ص ٤٤.

ولبّ الجواب عن المحذور الذي نبحت عنه: أنّ التضاد والتماثل في الحكمين الفعلين الحتميين إنّما هو فيما إذا كانا نفسيين، وإلاّ فلو فرض الاختلاف بالطريقة والنفسية فلا تضادّ ولا مماثلة فيمكن أن يجعل حكم طريقي فعلي مخالفاً لحكم واقعي فعلي نفسي، كما يمكن جعل حكم طريقي فعلي، من سنخ الواقعي الفعلي وذلك لعدم البعث والزجر فيه.

يلاحظ عليه: أمّا أولاً: فإنّ القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو الحجّية، خال عن الشاهد، فإنّ الباحث لا يجد أثراً من هذا الجعل فيها، بل الموجود فيها هو إمضاء ما عليه العقلاء من العمل بقول الثقة بالسكوت، وإخراج الفاسق، وإبقاء العادل بحكم آية النبأ وليس إمضاء السيرة بالسكوت جعلاً للحجّية.

وما ورد في الروايات من الإشارة إلى ثقات الرواة مثل قول الإمام الصادق عليه السلام للفيض بن المختار: «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»^(١) وأشار إلى زرارة. وقول أبي محمّد عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان»^(٢) فالكلّ ناظر إلى بيان الصغرى (الثقة) مع كون الكبرى مسلمة عندهم، ومع ذلك فكيف يدعى أن المجعول هو الحجّية.

وأما ما ورد في الناحية المقدسة من التوقيع الرفيع: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»^(٣) فليس بصدد إنشاء الحجّية، بل إخبار عن كونهم حجج الله كما يخبر عن نفسه بأنّه حجّة من الله، ويكفي في التوصيف بأنّهم حجج، إمضاء عمل العقلاء.

وثانياً: أنّ القول بوجود حكمين في مورد خطأ الأمانة أحدهما نفسي والآخر طريقي، قول بلا دليل، فإنّ المجعول هو الحكم الواقعي النفسي، ولا دليل على جعل حكم طريقي في مقابل الواقع، بل أقصى ما هناك إمضاء أو أمر بالعمل بالطرق لتوصل المكلف إلى الواقع، فإنّ أوصلته إليه فهو وإلاّ فتكون أكذوبة

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ و ٢٠ و ٩.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ و ٢٠ و ٩.

٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ و ٢٠ و ٩.

نسبت إلى الإمام، وإن صدرت عن تقية تكون كذباً عن مصلحة أو تورية كذلك، على الاختلاف في الأخبار الواردة تقية.

وبالجملة : حكم نقلة الأحاديث والروايات عن الله سبحانه بواسطة أنبيائه وأئمتّه، حكم المراسلين في الأجهزة الإعلامية إذا اعترفت بهم الدولة، فلو أصابت الواقع يكون المؤدّي نفس الواقع، وإن أخطأت تكون أحكاماً مكذوبة على لسان الدولة.

ومن لاحظ نظام التشريع في الإسلام، يجد أنّ الأمر بالعمل بقول الرواة لأجل التحفّظ على الواقع بأيسر طرقه، وأسهل مناهجه، فلو أصاب المحكي فهو الواقع، وإن أخطأ فيكون معذراً.

ولقد أحسن المحقق النائيني في كلمته من أنّ حال الامارة المخالفة حال العلم المخالف فلا يكون في البين إلاّ الحكم الواقعي، أصابت الواقع أو أخطأت فإنّه عند الإصابة يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق، وعند الخطأ تكون معذرة كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول.

وبذلك تظهر الحال في الأصول المحرزة سواء أكانت جارية في خصوص الشبهات الموضوعية كما هو الحال في قاعدة اليد والفراغ، أم الأعمّ منها كالاستصحاب فتجوز العمل بها كتجوز العمل بالأمارات خصوصاً على اعتبارها عند العقلاء أيضاً، والملاك هو التحفّظ على الواقع، فلو أصابت الواقع يكون نفس الواقع ولو خالفت تكون معذرة، فليس في موردها تشريع حكم من الشارع إلاّ الأمر بالعمل بها، لأجل الحفاظ على الواقعيات بأيسر الطرق وأسهل المناهج^(١).

١. ولقد أحسن المحقق النائيني حيث يقول: المجعول هو الجري العملي على طبق تلك الأصول من دون أن يكون هناك حكم شرعي على طبق المؤدّي.

حكم الأصول غير المحرزة:

نعم: تختلف عنها الأصول غير المحرزة، فإنّ للشارع هناك أحكاماً في ظرف الشك كالعليّة والبراءة والاحتياط، ولا يمكن لأحد إنكار وجود ذاك التشريع الذي يخالف الواقع تارة ويوافقه أخرى. وبالجملّة: فرق واضح بين الأمر بالعمل بالأمارات والمحرزة من الأصول، ففيها أمر بالعمل. فلو خالفت تكون المخالفة مستندة إلى الراوي لا الإمام.

وهذا بخلاف الأصول غير المحرزة، فلو ثبت صدور مداليل هذه الأصول من الإمام كما هو المفروض فلو وافقت فهو من الإمام، وإن خالفت فهو أيضاً منه، ولا يكفي ما ذكرنا من إنكار حكم ظاهري وراء الواقع. نعم، الجواب عنه، ما مرّ في أول البحث من أنّ التضاد والتماثل من أعراض الأمور الحقيقية التكوينية، والأحكام من الأمور الاعتبارية، فلا معنى للتحدث عنها في الأمور الاعتبارية.

فقد خرجنا إلى هنا بهذه النتيجة وهي أنّه ليس في مورد الأمارات والأصول المحرزة أيّ حكم ظاهري وراء الحكم الواقعي، وأنّ الأمر بالعمل بها لأجل حيازة الواقع بأسهل طرقه وأيسر مناهجه. فلا موضوع للتضاد والتماثل، وفي مورد الأصول غير المحرزة، وإن كان هناك جعل من الشارع بالحليّة والبراءة فهو حكم في ظرف الشك لرفع الحيرة وبيان الوظيفة ولكن التضاد من أحكام الأمور التكوينية لا الاعتبارية.

المورد الثاني: اجتماع الإرادة والكرهية:

لا شك أنّ الأمر والنهي مسبوقان بمبادئهما من الإرادة والكرهية، والحب والبغض، فالبعث الجدي يحكي عن الأولى، والزجر الحقيقي يحكي عن الثانية،

فعندما خالفت الأمانة، يلزم إجتماع الإرادة والكراهة والحبّ والبغض، وإن وافقت يلزم اجتماع الإرادتين أو الحبّين، وليست هذه الأمور من الأمور الاعتبارية حتّى يجوز إجتماعهما، بل من الأمور الحقيقية.

وإن شئت قلت: إنّ الإرادة القطعية قد تعلّقت بالأحكام الواقعية، فلو تعلّقت أيضاً بالأحكام الظاهرية سواء أوافقت الواقع أم خالفت، لزم ظهور الإرادتين المتماثلتين، أو المتضادتين في النفس في آن واحد، ومثلهما الحبّ والبغض حرفاً بحرف.

فالجواب: أمّا في موارد الأمارات والأصول المحرزة التي قد عرفت أنّه ليس فيها حكم ظاهري مجعول حتّى تتعلّق بها الإرادة والكراهة، ولو كانت هناك إرادة أو كراهة فإنّما هما متعلّقتان للحكم الواقعي، فهو ما عرفته عند رفع المحذور الأوّل من المحاذير الملاكية من أنّ إيجاب تحصيل العلم بالأحكام الواقعية من طريق السؤال عن المعصوم عليه السلام أو بالاحتياط كان مستلزماً للعسر والخرج ورغبة الناس عن الدين، وصار ذلك سبباً للأمر بالعمل بالطرق والأمارات والأصول العملية، فعندما وافقت تكون الإرادة واحدة وليست وراء الإرادة المتعلّقة بالواقع، إرادة أخرى، وإن خالفت فلا مفرّ عن رفع اليد عن الإرادة أو الكراهة المتعلّقتين بالأحكام الواقعية، في حقّ الجاهل والشاك الفاحص عنها بقدر الكفاية، وليس ذلك لقصور مقتضيات الأحكام وملاكاتهما، بل من باب مزاحمة الأهمّ والمهمّ وهو ليس أمراً غريباً بين العقلاء.

وإن شئت قلت: إنّ الحكم الواقعي لعدم وصوله إلى المكلف غير منجز، ومثل هذا الحكم لا يحكم العقل بلزوم إمتثاله، ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، وإنّما يحكم بلزوم إمتثال ما أدّت إليه الامارة أو الأصل المحرز منه، ففي مورد الموافقة تتعلّق الإرادة القطعية بالواقع لوصوله، وأمّا في مورد المخالفة فليست هنا إرادة جدّية قطعية به، لعدم تمكّن المكلف من الامتثال وهذا هو معنى رفع

اليد عن الأحكام لأجل الضرورة، والمفروض عدم حكم ظاهري مجعول حتى يطلب لنفسه الإرادة أو الكراهة، فلا موضوع للتضاد والتماثل.

وأما الأصول غير المحرزة فحال الحكم الواقعي فيها حال حكم الأصول المحرزة، كما عرفت من عدم إرادة أو كراهة جدية، بل الشارع يرفع اليد عن مطلوبه لأجل مسائل.

وأما الحكم الظاهري المجعول في أصل الإباحة ونظائره فليست هنا إلا إرادة واحدة لا إرادتين ولا إرادة وكراهة.

هذا كله في الأمارات والأصول المحرزة، وسيوافيك أن الأصول المحرزة تشبه الأمارات من جهة وإن لم تكن أمارة حيث إن مفادها هو العمل على مقتضى الأصل بناءً على أنه الواقع كما هو الحال في الاستصحاب وقاعدة اليد، وأصالة الصحة في فعل النفس وفي فعل الغير، ففي هذه الموارد ليس إلا حكم واقعي تعلقت به الإرادة أو الكراهة، غير أنها إنما تكون باعثة وزاجرة إذا لم يكن هناك عذر للمكلف، وأما في موارد العذر كما إذا أخطأت الأمارة أو الأصول المحرزة، فالإرادة الفعلية والكراهة وإن كانت متعلقتين بالموءدي لكنهما ليستا على وجه جدّي مثلما إذا لم يكن للمكلف عذر.

وأما الأصول غير المحرزة كما هو الحال في أصالة الحلية فالإرادة متعلقة بالحكم الظاهري لأن المفروض أن الحكم المجعول في حق الجاهل هو هذا، وأما الواقع فالحال فيه كما في الصورة السابقة فليست هناك إرادة جدية كما لا يخفى.

الثاني: في وقوع التعبد بالظن:

قد عرفت إمكان العمل بالظن، بقي الكلام في وقوعه فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: ما هو مقتضى الأصل الأولي في العمل بالظن؟

هل الأصل عدم الجواز إلا ما خرج بالدليل، أو الأصل الجواز إلا ما قام دليل على عدم جواز العمل به كالقياس.

وليس المراد من الأصل هو الأصل العملي لعدم كون المسألة فرعية بل مقتضى القواعد الاجتهادية. فنقول: فقد قرره المحقق الخراساني بأنّ الشك في جواز التعبد به يوجب القطع بعدم حجّيته، وعدم ترتب شيء من الآثار عليه.

وما ذكره في بادئ النظر أمر عجيب حيث يتولّد من الشك في التعبد بالظن، القطع بعدمها، وكيف يكون الشك مبدأً للقطع.

ولكن تظهر صحته بتقديم أمر: وهو أنّ الحجّية قد تطلق ويراد منها الوسطيّة في الإثبات بأن يكون الحدّ الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر أو معلولاً كالحمّى فهو علّة للتعفن وهو معلول له. وأخرى ما يحتجّ به المولى على العبد ويكون قاطعاً للعدر وهذا هو المراد في باب الأمارات، فإنّ الظن إذا كان حجّة في جانبه، يحتجّ به المولى على عبده.

ثم إنَّ الأثر المترتب على الشيء قد يترتب على وجوده الواقعي بما هو هو، كالحرمة المترتبة على واقع الخمر.

وقد يترتب على واقع الشيء ومشكوكه، كما في الطهارة المترتبة على واقع الأشياء ومشكوكها من حيث الطهارة والنجاسة.

وقد يترتب، على العلم بالشيء فقط، وينتفي عند عدمه قهراً.

وإن شئت قلت: يكون الشيء بوجوده العلمي موضوعاً للأثر ويترتب عليه قهراً عدم ترتبه إذا لم يكن كذلك.

إذا عرفت ذلك: فللحجّة آثاراً أربعة: التنجيز، والتعذير، والتجزي، والانقياد. وكلّها آثار لما علم كونه حجة بالفعل وإلا فلو كان حجة في الواقع ولم يقف المكلف على كونه كذلك، لا يترتب عليه شيء من هذه الآثار لحكومة العقل بقبح العقاب بلا بيان.

فعند ذلك فلو شككنا في حجية شيء فهو ملازم للقطع بعدم الحجية العقلية، لما عرفت من أنَّ الحجّة العقلية عبارة عمّا وقف المكلف على كونه حجة ومع عدم الوقوف عليها، يقطع بعدم ترتب أثر من الآثار الأربعة.

وهذا معنى عبارة المحقق الخراساني من أنّه مع الشك في التعبد يقطع بعدم حجّيته.

وبذلك يستغنى عن كثير ممّا أُفيد في المقام في تقرير الأصل الأولي.

ثم إنَّ الشيخ قد سلك هذا المسلك أيضاً غير أنّه ذهب إلى أنَّ أثر الحجّة أمران:

١- صحّة الاستناد إليها في مقام العمل.

٢- صحّة إسناد مؤدّاه إلى الشارع حيث قال ^(١): إنّ حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في مقام العمل والالتزام بكون مؤدّاه حكم الله في حقّه. وهذان الأثران لا يترتبان مع الشك في الحجّية، لأنّ الاستناد إلى مشكوك الحجّية في مقام العمل، وكذلك إسناد مؤدّاه إلى الشارع تشريع عمليّ وقوليّ، دلّت على حرمة الأدلّة الأربعة. فإذا حرم الاستناد والإسناد وعلم ارتفاعهما في حالة الشك، يعلم عدم الحجّية للظن إذ لا معنى لوجود الموضوع مع عدم أثره، وهذا معنى قوله: إنّ الشكّ في الحجّية يكفي في القطع بعدمها.

وأورد عليه المحقق الخراساني في كفايته بوجهين:

الأوّل: إنّ بين الحجّية وهذين الأثرين عموماً مطلقاً فإنّ الظن على القول بكون نتيجة الانسداد هو الحكومة حجة عقلاً، مع أنّه لا يصح فيه الاستناد والإسناد بخلاف ما إذا كانت النتيجة هو الكشف إذ يصح فيه الاستناد والإسناد.

توضيحه: أنّه إذا قلنا بأنّ الاحتياط غير مرضي عند الشارع وأنّه أمر باطل للإجماع أو مناف للجزم، يستكشف العقل من أنّ الشارع جعل هنا على العبد حجة، لأنّه إذا سدّ هذا الباب فلا محالة فتح باباً آخر، ثمّ هو بالسبر والتقسيم يستقل بأنّ تلك الحجة هو الظن دون الشك والوهم، فيكون الظن حجة شرعية يصحّ نسبة مؤدّاه إلى الشارع.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّه غير مرضي لأجل كونه مستلزماً للحرّج، فعندئذ لا يستكشف العقل حجّية الظن شرعاً لعدم سدّ طريق الاحتياط، غاية الأمر يحكم بتضييق دائرة الاحتياط، حتى لا يلزم الحرّج والعسر، وهو حاصل بالعمل بالمظنون دون المشكوك والموهوم. فالظن حجة في هذه الحال مع أنّ مضمونه لا يصحّ إسناده إلى الشارع ولا يمكن الاستناد إليه.

١. فرائد الأصول: ص ٣٣، طبعة رحمة الله.

وأضاف إليه تلميذه المحقق العراقي قدّس سرّه مورداً آخر: وهو أنّ الشك في الشبهات البدوية قبل الفحص حجة على الحكم بالاباحة والبراءة مع أنّه لا يصحّ الاستناد والإسناد.

والثاني: لو فرض صحة الاسناد والاستناد مع الشك في التعبد به ^(١) لما كان يجدي في الحجّة شيئاً ما لم تترتب عليه الآثار الأربعة، ومع ترتبها لما ضرّ عدم صحة الاستناد والاسناد.

هذا غاية توضيح لكلامه ولا يخفى عدم تماميتهما.

أمّا الأول: فلأنّ الحجّة في الصورة الأولى هو العلم الاجمالي بالأحكام، وهو الذي صار سبباً للانتهاء في مقام الامتثال بالاكْتفاء بالظن دون الوهم والشك، فالعمل بالظن على الحكومة ليس لأجل كونه حجة في هذه الحال، بل هو طريق عقلي لامتثال ما قامت عليه الحجّة، أعني: العلم الإجمالي، وأمّا الاسناد والانتساب فيجوز على النحو الذي قامت عليه الحجّة، فبما أنّ الحجّة قامت على التكاليف اجمالاً فيصح الاسناد كذلك بأن يقال: إنّ بين مجموع الأطراف مظنونها أو الأعم منها ومن غيرها، واجبات ومحرمات أو في خصوص المظنونات تكاليف كذلك.

وإن شئت قلت: إنّ نتيجة الانسداد على الحكومة ليست حجة الظن، بل نتيجتها هو التبعض في الاحتياط بالأخذ بالمظنونات دون غيرها.

وأما ما أضافه تلميذه، فالحجّة في الشبهات البدوية ليست هي الشك، كما تصوّره بل العلم الاجمالي بوجود التكاليف في الكتب، وهو حجة، ويصح الاستناد حسب ما قامت عليه الحجّة على ما عرفت في المورد الأول.

١. وعلى فرض صحة هذا الإشكال تنقلب النسبة بين الحجية وصحتها إلى العموم من وجه ولكنّه مجرد فرض لا واقع له.

وأما الثاني: فلأنّ ما ذكره من أنّه يمكن أن يصح في مورده الإسناد والاستناد، ولا يكون حجة فهو مجرد فرض. ولو صحّ الإسناد والاستناد لكان حجة بلا اشكال.

أدلة حرمة العمل بالظن:

ثم إنّ الشيخ استدل على حرمة العمل بالظن بوجوه:

الأول: قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ ءَلِلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس/٥٩). قائلاً: بأنّه دل على أنّ ما ليس بإذن من الله، في إسناد الحكم إلى الله فهو افتراء، فالآية خطاب لمشركي مكة حيث قسّموا ما أحلّه الله إلى قسمين: حرام كالبحيرة والسائبة، وحلال كغيرهما. ولفظة «ما» في قوله: ﴿ما أنزل﴾ موضع نصب مفعول للفعل المتقدم.

وأورد عليه سيدنا الأستاذ: بأنّه دلّ على أنّ ما ليس بإذن واقعي من الله في مورد إسناد الحكم إلى الله فهو افتراء، وعلى ذلك لا يكون الظن المشكوك الحجّية شبهة مصداقية للافتراء، لاحتمال وجود إذن في الواقع غير واصل إلينا.

نعم، لو كان معنى الآية كلّ ما ليس بإذن واصل من الله بإسناد الحكم إلى الله افتراء، يكون للاستدلال وجه، لكنّه خلاف ظاهر الآية^(١).

ثم قال: الأولى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/٢٨) والملاك فيه هو التقوّل بما لا يعلم كونه من الله، سواء أكان مخالفاً للواقع أم لا.

١. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٨٨

ويمكن الذبّ عنه بأنّ الافتراء إنّ كان مساوياً للكذب فيكون المظنون لأجل عدم العلم بصدور إذن من الشارع واقعاً وعدمه، شبهة مصداقية للكذب، لكنّ الظاهر أنّ المراد منه في الآية ونظائرها هو التّقول بغير علم كقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام/١٤٤). ففرع على الافتراء قوله: ﴿بغير علم﴾ فيعلم منه أنّ التّقول بغير علم افتراء ما لم يحرز الإذن، سواء كان هناك إذن أم لا .

نعم يرد على الشيخ أنّ مجموع ما ورد من الآيات في هذا المضممار إرشاد إلى حكم العقل الفطري القاضي بعدم جواز التكلّم بلا دليل ولا برهان، وما ورد من الآيات ليست في مقام جعل التحريم للتّقول بغير علم مولوياً وإنّما هي إرشاد إلى ذاك الحكم الفطري الوارد في غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة/١١١) وقوله سبحانه: ﴿لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾ (الكهف/١٥) وقوله عزّ اسمه: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (يونس/٦٨) وبذلك يتّضح أنّ ما استدل به سيّدنا الأستاذ - دام ظله - أيضاً راجع إلى ما ذكرنا من الإرشاد.

الثاني: الإجماع: ولكنّه معلوم السند فإنّ سنده حكم العقل والآيات المتقدمة ولا يعدّ دليلاً مستقلاً.

الثالث: العقل: وهو متين جداً.

الرابع: السنّة: فقد وردت روايات متضافرة وجمعها الشيخ الحر العاملي في الباب الرابع من أبواب صفات القاضي نظير ما رواه بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام : من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ^(١).

١. الوسائل: ج ١٨، ص ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

الخامس: إنّ التعبد بالظن ربّما استلزم طرح الأصل الموجود في مورد كما إذا ظنّ بالوجوب واقتضى الأصل حرّمته. ولا يخفى ما فيه: فإنّ طرح الأصل ليس بما هو حراماً وإنّما يحرم إذا استلزم المخالفة الواقعية ومع عدمها لا يكون إلّا تجزّؤاً.

كل ذلك حول ما أفاده العلمان: المحقق الخراساني والشيخ الأعظم.

الأصول التي يتمسك بها في المقام:

بقي الكلام في بعض الأصول التي تمسك به البعض:

فنقول: منها: أنّ الأصل عدم الحجية، وأورد عليه الشيخ الأعظم: بأنّ حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليجتاز في ذلك إلى الاستصحاب.

وإن شئت قلت: لو كان الأثر مترتباً على عدم الحجية الواقعية لكان الحاجة إلى إحرازها بالأصل محرزّة، وأمّا لو كان الأثر مترتباً على نفس الشك فيها وإن لم يحرز الواقع، لكفت القاعدة من دون حاجة إلى الاستصحاب، وذلك مثل الشك في الإتيان بالصلاة مع بقاء الوقت، فنفس الشك يكفي في قضاء العقل بالإتيان من دون حاجة إلى إحراز عدم الإتيان حتى تتمسك بالأصل^(١).

ثم إنّّه أشكل على كلام الشيخ بوجوه:

١- ما يترتب على حكم العقل هو عدم الحجية الفعلية، وما يحرز بالاستصحاب هو عدم إنشاء الحجية وعدم جعلها، فما هو حاصل بالوجدان غير ما هو حاصل بالتعبد^(٢).

١. وقد ناقش المحقق الخراساني كلام الشيخ في تعليقه بوجهين: وردّه المحقق الثاني في تقريراته، ج ٣ ص ١٢٧.

٢. مصباح الأصول: ج ٢ ص ١١٧.

يلاحظ عليه: أنه لا يترتب على إحراز عدم إنشاء الحجية شيء وراء عدم صحة الاستناد والإسناد وهما حاصلان بنفس الشك في الحجية، فلا وجه لإتعايب النفس إلى إحراز عدم إنشاء الحجية، وأما عدم التنجيز والتعذير فهما أيضاً حاصلان بنفس الشك.

٢- ما ذكره سيدنا الأستاذ - دام ظله - إن هنا عنوانين: الأول: التقول على الله بغير علم ويكفي فيه صرف الشك وعدم العلم. الثاني: التشريع وهو إدخال ما ليس من الدين في الدين، وإحراز ذاك الموضوع يتوقف على إحراز أنه ليس من الدين ولا يحرز إلا بالاستصحاب^(١).

يلاحظ عليه: أن الهدف لو كان إثبات أمور وراء الحرمة ككونه تشريعاً وبدعة، لكان للتمسك بالاستصحاب وجه، وأما إذا كان الهدف هو إثبات الحرمة كما هو اللائح من الشيخ فلا وجه للاستصحاب لحصولها بنفس الشك.

أضف إلى ذلك: أنه لو كان الملاك في التشريع ما ذكره لكانت للحاجة إلى الأصل وجه. وأما لو كان ملاكه هو إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فيه لكفى صرف الشك في كونه من الدين ولا يحتاج إلى إحراز أنه ليس من الدين.

٣- ما ذكره هو - دام ظله - أيضاً: أن الاستصحاب حاكم على القاعدة المضروبة للشك، لأن القاعدة لا تثبت أزيد من كونه تقولاً بلا علم، والاستصحاب وإحراز عدم إنشاء الحجية يثبت كونه تقولاً مع العلم بالعدم فينطبق عليه أنه فرية وكذب^(٢).

يلاحظ عليه أيضاً: ما عرفت في تحليل الوجه الأول من أن الشيخ الأعظم إنما اكتفى بالقاعدة لكون الغاية إثبات الحرمة، لا إثبات أمور أخرى من كونه فرية وكذباً أو بدعة وتشريعاً فلا حاجة للتمسك بالأصل.

١. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٨٥ الطبعة الحديثة.

٢. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٨٥ الطبعة الحديثة.

منها: أنّ الأمر دائر في المقام بين تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام المعلومة بالإجمال وبين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيكون المقام دائراً بين الأقل والأكثر والمعروف فيه البراءة، فيكون الأصل هو الاكتفاء بالظن.

يلاحظ عليه: أنّ الشك ليس في متعلّق التكليف حتى يكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر بل الشك في كيفية امتثال التكليف القطعي، وأنّه هل يكفي الخروج الظني بالبراءة أو يجب الخروج القطعي؟ ولا شك أنّ العقل يحكم بتحصيل البراءة القطعية. والمقام من قبيل الشك في السقوط ونظيره الشك في المحصّل.

وما ذكرناه أوضح ممّا ذكره الشيخ في المقام، فلاحظ.
ثم إنّ الشيخ ذكر أصولاً أخرى لا وجه لذكرها لوضوح ضعفها.

ما هو حقيقة التشريع والبدعة:

وهل التشريع هو التقوّل بغير علم وأنّه ليس له حقيقة سوى إسناد الشيء إلى الشارع، مع عدم العلم بتشريعه سواء علم المكلف بالعدم أو ظنّ أو شكّ، وسواء كان في الواقع ممّا شرّعه الله أو لم يكن كما يظهر من المحقّق النائيني^(١) أو أنّه عبارة عن إسناد شيء إليه مع عدم كونه من الدين في الواقع، أو أنّه عبارة عن الالتزام القلبي بحكم، يعلم أنّه ليس من الدين أو يشكّ فيه.

وعلى الوجه الأوّل: ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلف ويمكن أن لا يصيبه بل واقع التشريع قائم بنفس الإسناد فهو أشبه شيء بالإنشاء الذي يدور أمره بين الوجود والعدم، لا بين كونه صادقاً أو كاذباً، حتى ولو كان الشارع شرّعه يكون أيضاً تشريعاً.

وعلى الوجه الثاني: يكون للتشريع واقع وراء الإسناد، فلو نسبته مع الشك يتوقف الحكم بالتشريع، على انكشاف الواقع، فلو كان شرعه الشارع لا يتجاوز الأمر عن كونه تجريباً.

وعلى الثالث يكون التشريع أمراً قلبياً لا عملاً جارحياً بل عملاً جانحياً.

والوجه الأخير، لا طائل تحته لما عرفت سابقاً من أنه لا سلطان لنا على الأفعال القلبية إلا إذا تمت مبادئها فلو فقدت لا يحصل العمل القلبي وإن أصر الإنسان عليه. وعلى هذا فالالتزام الحقيقي مع العلم بالعدم أو عدم العلم به، ممتنع الحصول وإن كان التظاهر به أمراً ممكناً لكنه ليس إلا تظاهراً لا التزاماً.

وأما الثاني: فإن كان المراد من الإسناد هو الالتزام القلبي، فيرد عليه ما أوردناه على الثالث، وإن كان المراد هو الانشاء اللفظي فيكون التشريع من أقسام الكذب، إذا كان المنسوب ممّا لم يشرعه الشارع، وإلا يكون تجريباً مع أنّ الظاهر أنّ التشريع غيره عنواناً وحكماً، فلا مناص عن تفسيره بوجه يغير كونه كذباً.

فبقي أن يكون المراد هو الوجه الأول الذي هو الإسناد بلا علم بكونه من الدين. لكن لا بما هو هو بل إذا انضم إليه دعوة الناس إليه بقول ولفظ أو عمل وفعل. فيكون مساوفاً للافتراء الذي قلنا هو التقول بغير علم، لكن الفرق بينه وبين التشريع هو أنّ صرف الإسناد ليس تشريعاً بل التشريع عبارة عن دعوة الناس إلى الشريعة المحرّمة بأحد الأسباب المعروفة من اللفظ والكتابة والفعل، أو غير ذلك من أجهزة الإعلام والتعليم. هذا ولكن العنوان الوارد في الاخبار، هو المبدع لا التشريع وله أحكام في جواز غيبته والبراءة عنه، بل سببه لئلا ينخدع المسلمون بأفعالهم وأقوالهم.

وقد روى الشيخ الحرّ قدّس سرّه روايات في حق المبدع وأهل البدعة^(١).

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف، ٥٠٨.

ثمَّ إذا كانت حقيقته قائمة بالالتزام القلبي أو بالإسناد اللفظي، فلا وجه لسراية قبحه إلى العمل الخارجي، فإذا كان العمل أمراً حسناً واقعاً، فلا يصير قبيحاً ولا يعتريه قبح التشريع، لأنَّ المفروض أنَّ مصبّه هو القلب أو اللسان.

نعم لو كانت حقيقته على ما صوّرنه من دعوة الناس إلى الشريعة المحرّمة وكان الفعل أحد عوامل الدعوة لسرى قبحه إليه لاتحادهما خارجاً فتسري المبعوضة إليه، كما أوضحناه في مبحث «اجتماع الأمر والنهي».

المقام الثاني: في ما خرج عن الأصل:

قد عرفت أنَّ الأصل هو عدم الحجّية في الظنون، فهذا مُحكَّم ما لم يدلّ دليل على الخلاف، فقد خرج عن ذلك الأصل موارد نبحت عنها:

الأوّل: الظواهر

إنَّ استنباط الحكم الشرعي من الكلام أو إسناد شيء إلى المتكلّم يتوقّف على ثبوت أمور:

١- ثبوت صدوره من المتكلّم، وهو إمّا بالتواتر أو الاستفاضة المفيدة للعلم أو بخبر الواحد إذا ثبتت حجّيته.

٢- ثبوت جهة صدوره وأنّه لم يصدر لاغياً أو تقيّة، ويدفع احتمال اللغوية بكونها خلاف مقتضى الحكمة، والمفروض أنَّ المتكلّم حكيم لا يرتكب خلافها.

كما أنّه يدفع احتمال التقيّة، بأنَّ الأصل هو كون المتكلّم في مقام بيان صميم المراد وهو الداعي للمتكلّم لا غيره.

٣- ثبوت ظهور لمفرداته ومركّبه، والمتكفّل لبيان هذا هو علائم الوضع من التبادر، وصحة الحمل، والسلب، والاطراد على القول به وقول اللغوي على القول بحجّيته.

٤- حجّية ظهور كلامه وكونه متّبِعاً في كشف مراده، وهو الذي انعقد له هذا البحث، وكان الأولى البحث في هذه الأمور على الوضع الذي فهرسناه لكن الشيخ ومن بعده لم يسلكوا على هذا النمط ولعل ظهور هذه المقدمات أغناهم عن طرحها على بساط البحث، ونحن نقف في أثرهم.

فنقول: أمّا حجّية الظواهر: فلا شكّ في حجّيتها وكونها السبب الغالب لإستكشاف المراد، ولأجلها يؤخذ باقرار الانسان وإعترافاته في المحاكم، وينفذ وصاياه، وتؤخذ رسائله وكتاباتة، إلى الإخوان والأصدقاء سنداً إلى غير ذلك من الأمور.

لكن الكلام في أنّ الظواهر ظنون خرجت عن الأصل بالدليل أو أنّها مفيدة للقطع بين العقلاء في محاوراتهم أي القطع بالمراد الاستعمالي، سكوناً لا يخالجه الشك، فالظاهر هو الثاني، وإليك بيانه.

الظواهر قطعية الدلالة:

إنّ الكلام في الظواهر أي فيما انعقد للكلام ظهور حسب التفاهم العرفي، فخرج ما كان مجملاً في معناه أو متشابهاً في مؤداه، فإنّ المجمل ما ليس له ظاهر، بل مردّد بين معان مختلفة كالمشترك اللفظي، أو مفهوم غير مبيّن ولا يعرف تفصيله إلّا بالدليل، كالصلاة والزكاة، وأمّا المتشابه وهو ما تشابه فيه المراد بغير المراد، والحقّ بالباطل، ومثل هذا لا يعدّ ظاهراً، فالكلام في غيرهما.

وأما كونه قطعيّ الدلالة فتشهد عليه محاوراتنا في مجال التعليم والتعلّم، فإنّ ما يليق به الأستاذ من الدروس لا يتلقّى أمراً ظنيّاً بل أمراً قطعيّاً، وما يدور بين

البائع والمشتري لا يوصف بكونه ظنيّاً، وما يتفوّه به الطبيب، يتلقّاه المريض مفهوماً واضحاً لا تردّد فيه، وما يتلقّاه السائل من الجواب عن الخبر يطمئن به ويسكن إليه بلا تردّد، فإذا كان هذا حال محاوراتنا في حياتنا، فليكن كذلك حال المحاورات الدائرة بين الإمام والسائل والنبي الأكرم والصحابّة الحضور، فلماذا نصفها بأنّها ظنيّة الدلالة ومحاوراتنا قطعيّتها.

فإن قلت: فإذا كان الأمر كذلك فلماذا عدّ العلماء الظواهر من الظنون؟ فلم نزل نسمع من الأصوليين حديثهم وقديمهم أنّ الظواهر ظنون دل الدليل على حجّيتها.

قلت: الذي دفع الأعظم إلى هذه الفكرة أمران:

١- إحتمال كون المتكلّم هازلاً في كلامه، أو مورّياً في مقاله، أو جائئاً به على وجه التقية، أو ملقياً للعموم والمطلقات ومريداً منها الخاص والمقيّد، فصار هذا سبباً لتوصيف دلالة الظواهر على المقاصد، ظنية، وليس لأحد منّا أن ينكر وجود تلك الاحتمالات، فما دامت هي موجودة توصف الظواهر بكونها مفيدة للظن بالمراد لا القطع به.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ محل النزاع في كون الظواهر ظنيّة أو قطعية إنّما هو المداليل الاستعمالية دون المداليل الجدّية، ودلالة اللفظ على معناه، والهيئة التركيبية على مضمونها، قطعية لا ظنية، وأمّا كون هذه المداليل، مرادة جدّية فليس هو على عاتق الكلام، وإنّما هو على عاتق الأصول العقلائية، أعني: كون المتكلّم قاصداً لا هازلاً، مريداً لما يدلّ عليه اللفظ بظاهره لا مورّياً، ملقياً للكلام بما أنّ مدلوله مقصود له عن صميم الذات لا على وجه التقية، ونحوه العام والمطلق، فالأصل فيها تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية، فلو أراد العام أو المطلق استعمالاً، فالأصل أنّه كذلك حسب الإرادة الجدّية، فما هو على عاتق الكلام، إنّما هو إحضار المراد الاستعمالي في ذهن المخاطب وهو يحضره على وجه القطع

والبتّ، بلا تردّد وشكّ، وأمّا كونه مراداً جداً فليس هو مسؤولاً عنه حتى تتّصف دلالتها لأجل ذلك بالظنيّة، فالقوم يطلبون من الظواهر ما ليس وظيفتها وشأنها.

وثانياً: أنّ الاحتمالات الثلاثة الأولى، غير منقّحة في ذهن العرف، ولا يختلج في ذهن واحد منهم، أنّ المتكلّم، تكلم هازلاً، أو مورّياً، أو تقيةً (إذا لم يكن هناك قرينة) حتى يصحّح بذلك كون المقاصد الجدّية ظنيّة.

نعم الاحتمالان الأخيران ينقدحان في محيط التقنين والتشريع، فلا بأس بتوصيف المداليل الجدّية بالظنيّة في هذا المجال، ولكنّه غير كون الظواهر ظنيّة مطلقاً بالنسبة إلى المداليل الاستعمالية، والمقاصد الجدّية.

٢- إنّنا نحتمل أنّ المتكلّم أراد المعنى المجازي بلا نصب قرينة، أو نصب قرينة ولم يلتفت إليها المخاطب الناقل لكلام غيره، أو كانت القرائن حالية خارجة عن حريم الألفاظ، ولم تبلغ إلى السامع الناقل أو كانت القرينة لفظية وسقطت ولم تنقل إلى المخاطب الثاني والثالث، فلأجل احتمال طروء هذه الأمور تتّصف الظواهر بأنّها ظنيّة الدلالة.

يلاحظ عليه بوجهين:

- أ - أنّ هذه الاحتمالات مشتركة بين النصوص والظواهر فلا وجه لتخصيصها بالظواهر.
- ب - أنّ هذه الاحتمالات لا تنقدح في ذهن المخاطب في المحاورات العرفية، ولا في الكتب المؤلّفة ولا في الرسائل الدارجة بين الإخوان حتى تدفع بأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، أو بأصالة عدم القرينة الحالية، أو المقالية، أو عدم سقوطهما على فرض وجودهما حتّى يضرّ بالقطع، وإنّما هي أصول اخترعها الأصوليون لدفع احتمالات لا توجد إلّا في ذهن النقادين من العلماء وليس عند العرف منها عين ولا أثر.

نعم لو كان الأثر منقولاً معنعناً، فلربّما يصح لنا احتمال سقط قرينة في الحديث لغفلة المخاطب في مقام التّحمّل ففي مثل ذلك يصح لنا توصيف المداليل الجدية (لا الاستعمالية) بالظنية، وأين هو من توصيف الظواهر بأنّها ظنية الدلالة مطلقاً، بلا تعيين وتحديد.

وبالجملة: أنّ الأساتذة زعموا أنّ هذه الأمور تنقدح في ذهن المخاطب، فيحاول علاجها بالتمسك بهذه الأصول، ولأجل ذلك صوّروا الظواهر ظنوناً معتبرة ولكن الحقّ أنّها غير منقدحة في ذهن العاديين من المخاطبين حتّى يحتاجوا إلى العلاج بهذه الأصول.

وأظنّ أنّ أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة أو أصالة الظهور - على فرض تصوّر معنى للثالث - راجعة إلى بعض المقامات وبعض الكلمات التي تتطرّق إليها هذه الاحتمالات، وإلاّ فالمحاورات العرفية، رفيعة عن هذه الاحتمالات حتى تدفع بتلك الأصول.

ولو فرضنا كون الظواهر ظنية، فالقول بها في ظواهر القرآن مشكل وسيوافيك بيانه في فصل خاصّ. ثمّ إنّّه لو فرضنا أنّه يجب الإعتماد في حجّية الظواهر على أصالة الحقيقة أو عدم القرينة، فليعتمد في كلّ مورد بأصل خاص من الأصول العقلائية في دفع الشكوك عن حريم الظواهر.

فلو شككنا في أنّ المتكلّم في مقام التفهيم أو لا، كالممارسة والتمرين، فالأصل كونه في ذاك المقام، أعني: التفهيم دون الآخر.

وإن كان الشك في استعماله فيما وضع له أو في غيره، من غير مصحّح، فالأصل العقلائي على خلافه.

وإن كان الشك في استعماله في غيره مع المصحّح، فالمتّبع هو أصالة الحقيقة.

وإن كان الشك في إخراج بعض الأفراد فالأصل هو الإطلاق والعموم وتطابق الإرادتين. وإذا كان الكلام منقولاً من متكلم إلى مخاطب آخر، فشك في حذف القرينة عن عمد فهو مدفوع بوثاقة الناقل، أو شك في سقوطها من الكلام عن غفلة من الناقل أو المنقول إليه، فالأصل هو عدم الغفلة. غير أنني أظن أن أكثر هذه الأصول مما لا يحتاج إليها إلا أصل واحد، وهو أصالة الإطلاق والعموم وهو مخصوص بمحيط التقنين، لا المفاهمة العرفية التي بنيت على ذكر تمام الخصوصيات والمقيّدات والمخصّصات في مورد واحد.

وعلى تقديره لا إشكال في حجّة الظواهر، إنّما الكلام في بعض الصور:

- ١- هل الظواهر حجّة مطلقاً، أو حجيتها مشروطة بالظنّ بالوفاق، أو بعدم الظنّ بالخلاف؟
- ٢- هل الظواهر حجّة بالنسبة إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد، أو مختص بالأوّل؟ اختار الثاني المحقق القمي.

- ٣- هل ظواهر الكتاب حجّة أو لا؟ والمخالف الأخباريون فنعوذ بالله من تسويل النفس. وهذه البحوث ساقطة على ما قرّرناه من كون دلالة الظواهر قطعية وإن كان لها وجه بالنسبة إلى مختار القوم.

وإليك البحث فيها:

١- في حجّة الظواهر مطلقاً:

الحق حجّة الظواهر مطلقاً فيما إذا كان تكليفاً من المولى بالنسبة إلى العبد، ومن الرئيس إلى المرؤوس، فالظاهر هو المتّبع حتّى يقوم دليل على الخلاف، ولا يقبل منه العذر بالظنّ بالخلاف أو عدم الظنّ بالوفاق.

وإن شئت قلت: إنّ المتوخى من هذه الخطابات هو الخروج عن الوظيفة لا تحصيل الواقع، فيعمل به حتى يدلّ دليل على الخلاف، نعم إذا كان للمورد أهمية خاصة فربما يتوقفون عن العمل حتى يحصل اليقين بالمراد.

٢- لا فرق في الحجية بين من قصد وغيره:

لا فرق عند العقلاء في حجية الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، فالرسائل المتبادلة بين الأصدقاء، حجة حتى على من لم يقصد إفهامه بل حجة على من يُحترز عن إطلاعه كالخصم المحارب. هذا وفي الأنظمة الحكومية رقابة خاصة على الرسائل المتبادلة بين أفراد الشعب فيتجسسون المكاتيب والرسائل ويقفون على مقاصد الكاتب، وربما يعتقل الكاتب لأجل رسالته وكتابه إلى صديقه إذا كان فيه مؤامرة على النظام أو ما يضرّ به أو يشوّه سمعته.

ولولا أنّ الظواهر حجة حتى بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، لما كان لذلك وجه.

ومثله الوصايا والأقارير المكتوبة لشخص خاص، فلو مات الوصي قبل العمل بالوصايا لا تبطل الوصية بل يعمل بها.

نعم فصل المحقق القمي بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاص، سواء أكان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية أم لا كما في الناظر في الكتب المصنّفة لرجوع كل من ينظر إليها، وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطاباتهم وجهة إلينا وعدم كونه من باب التأليف للمصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا إلّا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب

العلم^(١).

وفسره الشيخ الأعظم بالفرق بين الخطابين (الخطابات العامة والخطابات الموجهة لشخص خاص) فإن الوقوع في خلاف المقصود في الثاني مستند إلى أحد أمرين إما غفلة المتكلم عن إلقاء الكلام على وجه يفي بالمراد أو غفلة المخاطب من الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام، وكلاهما منتفیان، وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالخطاب كان لوقوعه في الخلاف منشأ ثالث وهو أن المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت عليه وليس يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه، ولو سلمنا حصول الظن وانتفاء القرائن المتصلة، لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام، ليست ممّا يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص، ولو فرض حصول الظن في الخارج بإرادة الظاهر لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام^(٢).

أضف إلى ذلك (وإن شئت فاجعله توجيهاً ثانياً): أن الأخبار الصادرة عن الأئمة لم تصل إلينا إلا مقطعة بحيث كانت الأصول الأولية التي اعتمد عليها أبواب الكتب الأربعة، على غير هذا النحو من التبويب والتقطيع، فمن المحتمل وجود قرينة قد اختفت بواسطة بث رواية واحدة على أبواب متشتتة حسب الأسئلة المختلفة.

وكلا الوجهين ضعيفان.

أما الأول: فلأن القرائن المختفية لا تخلو من أن تكون قرائن منفصلة أو متصلة، والثانية إما مقالية أو حالية واحتمال الاعتماد على أي منها غير مضر بحجية الظواهر.

١. المحقق القمي: القوانين .

٢. الشيخ الأنصاري: الفرائد: ص ٤١، طبعة رحمة الله.

أما الأولى: فلأنّ احتمال الاعتماد يوجب الفحص عنها في الأحكام العقلية والشرعية، ولا يوجب التوقف، وليست تلك القرائن في إنحصار من قصد بالخطاب بل هو وغيره بالنسبة إليها سواسية. وأما الثانية: فلأنّ الناقل إذا كان عارفاً بأسلوب الكلام وثقة وأميناً في النقل فلا يخلّ بذكرها لأنّ لحذف القرائن اللفظية المتصلة سببين: كونه غير عارف بكيفية نقل الكلام، أو كونه غير دين وثقة، والكل مدفوع.

وأما الثالثة: أي اعتماد المتكلم على قرائن حالية غير قابلة للنقل، فإنّ نفس القرائن وإن كانت غير قابلة للنقل، لكنّها إذا كانت مؤثرة في دلالة الكلام يجب للمتكلم التنبيه عليها - إذا لم يكن المخاطب متوجّهاً إليها - ويجب للناقل الإشارة إليها.

وبذلك يظهر الجواب عن الوجه الثاني فإنّ الغاية من التقطيع هو إرجاع الأجوبة إلى أبوابها المناسبة حتى يسهل العثور عليها حيث كانت الأسئلة المختلفة مع أجوبتها موجودة في الأصول في مكان واحد فعمد أرباب الكتب الأربعة إلى تقطيع الروايات وإرجاع كلّ سؤال وجواب إلى الباب المناسب. ولو كان التقطيع مضرّاً بالظهور لما ارتكبه العلماء العارفون بالأسئلة والأجوبة والقرائن الحاقّة.

وربّما يجاب بأنّ الأجوبة الصادرة عن الأئمة ليس إلّا كالكتب المؤلّفة التي قال القمي بحجّيتها بالنسبة إلى الكلّ، وذلك لأنّ الأحكام لمّا كانت مشتركة بين الأئمة يجري الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام في أنّ الغرض نفس الكلام من غير دخل افهام مخاطب خاص^(١).

يلاحظ عليه: أنّ كون الحكم مشتركاً والنتيجة عامة غير كون الخطاب عاماً، وكون الحكم متوجّهاً إلى الكلّ غير كون الخطاب متوجّهاً إليهم. ولا شكّ أنّها

١. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٩٥.

خطابات شخصية يأتي فيها ما احتمله المحقق القمي من الاعتماد على القرائن المنفصلة والمتصلة غير المنقولة، أو الحالية غير القابلة للنقل.

والجواب : ما ذكرناه. نعم لصاحب المصباح هنا بيان آخر أوضح به كون الكل مقصودين بالخطاب، فلو كان الراوي الأول مقصوداً بالخطاب للإمام، والراوي الثاني مقصوداً بالخطاب للراوي الأول. وهكذا إلى أن يصل إلى أصحاب الجوامع، فالمقصود بالافهام هو كل من نظر فيها فلا يترتب على ذلك التفصيل ثمرة عملية^(١).

في حجية ظواهر الكتاب:

قد نقل عن بعض أصحابنا الأخباريين عدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، وهذه الدعوى مما تقشعر منها الجلود، وترتعد منها الفرائص، ويتعجب منها الإنسان المهتم بالثقلين، إذ كيف يصفون حجة الله الكبرى والثقل الأعظم، بعدم الحجية تارة، وكونه لغزاً غير مفهوم أخرى إلى غير ذلك من الكلمات التي يعز على المسلم الغيور سماعها، ولأجل قلع الشبهة نقدم أموراً:

الأول: ليس المراد من حجية ظواهر القرآن، هو إستكشاف مراده سبحانه من صميم القرآن من دون مراجعة إلى ما يحكم به العقل في مورده، ومن دون مراجعة إلى الآيات الأخرى التي تصلح لأن تكون قرينة على المراد أو من دون المراجعة إلى الأحاديث النبوية وروايات العترة الطاهرة، في مجملاته وعموماته ومطلقاته فالاستبداد في فهم القرآن بنفسه والغمض عما ورد حوله من سائر الحجج ضلال لا شك فيه.

كيف لا يكون كذلك مع أنه قال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ١٢٢.

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ (النحل/٤٤) فجعل النبي ﷺ مبيّناً للقرآن، وأمر الناس بالتفكر فللرسول ﷺ سهم في إفهام القرآن كما أنّ لتفكر الناس سهماً آخر، فبهذين الجناحين يُحَلَّقُ الانسان في سماء معارفه، ويستفيد من حكمه وقوانينه.

الثاني: إنّ الاستفادة من القرآن ربّما لا تتوقف على إجراء أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة، فإنّ لدلالته سعة لا توجد نظيرتها في الكتب الأخرى سماوية كانت أو أرضية ولا يعرف تلك السعة من الدلالة إلاّ الغوّاص في بحار مفاهيمه ومعارفه، ولنذكر مثالين:

١- إنّ الأصوليين تحمّلوا عبئاً ثقيلاً لإثبات كون الأمر موضوعاً للوجوب ومجازاً في النذب، فإذا ورد الأمر في الكتاب احتاجوا في استفادة الوجوب منه إلى نفي المدلول المجازي، بإجراء الأصلين المذكورين. ولكن هذا النمط جارٍ في المحاورات العرفية والقرآن في غنى عنها في غالب الموارد أو أجمعها، فإنّ لاستفادة الوجوب أو النذب في الأوامر الواردة في القرآن طريقاً آخر، وهو الإيعاد بالعذاب أو النار كما نجد في كثير من الواجبات مثل الصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال سبحانه: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ (المدثر / ٤٢-٤٣) وقال سبحانه: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليل / ١٧-١٨) بل كل ما أوعد على فعله أو تركه يستفاد منه الوجوب أو الحرمة.

٢- اختلف الفقهاء في وجوب الكتابة في التداين بدين والاستشهاد بشاهدين الواردين في قوله سبحانه: ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة/٢٨٢). فمن قائل بالوجوب أخذاً بأصالة الحقيقة، وقائل باستحبابه مستدلاً بالاجماع، ومعتزلاً عن الأصل المذكور بكثرة استعمال صيغة الأمر في النذب، مع أنّ الرجوع إلى نفس الآية وما ورد حولها

من الحكمة يعطي بوضوح أنَّ الأمرين لا للوجوب ولا للنسب، بل الأمران إرشاديَّان لئلا يقع الاختلاف بين المتدائنين فيسبب باب النزاع والجدال. قال سبحانه: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة ٢٨٢).

والأليف بالقرآن بالقراءة المقترنة بالتدبر والحفظ المقارن بالإمعان، يقف على أفاق سعة الدلالة فيه على مقاصده ولا يرى نفسه محتاجاً إلى إجراء هذه الأصول التي تستفاد في المحاورات العرفية وهو من خصائص ذلك الكتاب ولأجله يقول سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل/٨٩) فإذا كان تبياناً لكل شيء فهو تبيان لنفسه أيضاً. ويعرف سعة دلالة القرآن بأمور نذكر منها أمرين:

أ: أن يجمع الآيات الواردة حول موضوع في محل واحد ويستشهد بأية على آخرها، ويرفع إبهام واحدة بالأخرى.

ب: الرجوع إلى الروايات التي استشهد بها الأئمة عليهم السلام على مقاصدها لا استشهاداً تعبدياً، بل تعليمياً بحيث يقنع كل من نظر إلى الآية مجرداً عن الغرض وإن لم يكن معتقداً بإمامتهم^(١).

الثالث: إنَّ ظواهر الكتاب لا تختلف عن سائر الظواهر وقد أثبتنا أنَّ دلالة غيرها قطعية، وأنَّ ما يتطرق به من الشك في المراد مشترك بين الظاهر والنص، وأنَّ المراد قطعية دلالة الظواهر على المراد الاستعمالي دون الجدِّي، وكون المقصود

١. وقد اشتدَّ من شيخنا الأستاذ الحثَّ على حضار بحثه في الدورة السابقة على قيامهم بجمع هذه الروايات التي يعلم من الوقوف بها كيفية الاستفادة من الآيات والبرهنة بها على الأحكام، فقاموا بذلك فاجتمعت بذلك مذكرات كثيرة فسلمها إلى أحد الفضلاء، وهو قد رتبها وصارت كتاباً مستقلاً أسماه بـ «الكتاب عند النبي والآل». وهو بعد غير مطبوع.

الجدي من حيث السعة والضيّق مظنوناً لا يضرّ بقطعية دلالتها.

ثمّ إنّ لو لم نقل بها في الظواهر المطلقة فالقول به متعيّن في الكتاب العزيز وذلك بالبيان التالي: لا شك أنّ القرآن هو المعجزة الكبرى للنبي ﷺ وقد تحدّى به النبي ﷺ . ولكن التحدي والغلبة على جميع الناس يتوقّف على فهم المتحدّى عليهم مفاهيم الكتاب ودركه أولاً ثمّ مقايسته بالكتب الأخرى ثانياً، ثمّ القضاء بأنّه فوق كلام البشر ثالثاً، فكلّ ذلك يتوقف على العلم بمدلول الآيات لا على الظنّ به وإن كان حجة، لأنّ حجّيته لا يخرجّه عن حدّ الظنّ.

وبالجملة: الوقوف على إعجاز القرآن والإدعان بكونه فوق كلام البشر يتوقف على الوقوف على ألفاظ القرآن ومعانيها وقوفاً قطعياً حتّى يحصل الإدعان بكونه معجزاً ولو كان الوقوف على مفاده ظنيّاً لا يمكن الإدعان القطعي بكونه معجزاً.

فما يلهج به الأخباري من أنّ الوقوف على مفاد القرآن يتوقف على تصديق الرسول وتفسيره وبيانه ولولاه لما كان القرآن أمراً مفهوماً غير تامّ، لاستلزامه الدور، فإنّ حجّية تفسيره يتوقف على ثبوت رسالته، وهو يتوقف على ثبوت إعجاز القرآن، المتوقف على فهمه وقياسه بسائر الكتب والقضاء بأنّه فوق كلام البشر، فلو توقّف الفهم وما بعده على تفسيره، المتوقّف على حجّية قوله، وثبوت رسالته يلزم الدور.

كيف وقد فهم الوليد بصفاء ذهنه وصميم عربيّته أنّ بلاغة القرآن خارج عن طوق القدرة البشرية وقال لما سمع آيات من سورة فصلت من الرسول الأعظم: لقد سمعت من محمّد ﷺ كلاماً لا يشبه كلام الإنس ولا كلام الجن وأنّ له لحلاوة وأنّ عليه لطلاوة وأنّ أسفله لمعدق وأنّ أعلاه لمثمر، وهو يعلو ولا يعلو عليه (١).

١. مجمع البيان: ج ٥ ص ٣٨٧، ط صيدا.

فإن قلت: إنما يصح ذلك إذا فرض القرآن كله ظني الدلالة، وأما إذا كان بعضه قطعياً فيكفي في ظهور إعجازه وسطوع برهانه.

قلت: هذا إنما يصح لو لم يتحدّ القرآن بالكلّ مع أنّه تحدّى بكلّ الآيات والسور، قال سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة/٢٣) والآية تصدق بكلّ سورة من سوره، فيلزم التحدي بكل سورة والسورة مؤلفة من آيات كثيرة وقليلة، فيلزم أن تكون الآيات واضحة الدلالة على المعنى، حتّى يصحّ التحدي ولو صحّ كونه ظني الدلالة فإنّما هو في مجال المراد الجدي من المطلقات والعمومات، لا الاستعمالي، ومثلهما المجملات ولا يتوقف فهم الإعجاز والإدعائه على الوقوف على المراد الجدي منها، وأنّ دائرتها خاص أو عام، مقيد أو مطلق.

فإن قلت: يكفي في ثبوت رسالته سائر معاجزه التي وصلت إلينا متواترة، فإذا ثبتت نبوته بها يكون قوله حجة في تفسير كتابه وصحيفته.

قلت: إنّ لازم ذلك عدم صحّة التحدي بالكتاب أصلاً، وهو مردود بنص الكتاب العزيز كيف وقد وصفه الله بقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي لا يحومه شك في شأن من شؤونه في كونه منزلاً من الله، وفي معانيه ومفاهيمه، قال الطبرسي: «إنّ الأسباب التي توجب الشك في الكلام من التلبيس والتعقيد والتناقض والدعاوى العارية من البرهان، كلّها منتفية في كتاب الله تعالى».

(١) نعم: لا يحيط بكلّ ما للقرآن من الشؤون والحقائق غير المعصوم، لكن الإحاطة به من جميع الجهات شيء، ودرك علوه وسموه الذي يتوقف عليه الإعجاز أمر آخر. والذي يختص بالمعصوم هو الأوّل دون الثاني.

أدلة الأخباريين على عدم حجّية ظواهر الكتاب:

إذا وقفت على ما ذكرنا فاعلم أنّ الأخباريين استدلوا على عدم حجّية القرآن بوجوه:

الأوّل: إنّ الظاهر من مذاكرة الإمام عليه السلام مع أبي حنيفة وقتادة، هو أنّ القرآن ليس من قبيل المحاورات العرفية ولم يكن مقصود المتكلّم تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام بل بضميمة أهل الذكر: قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال: نعم. قال: فبم تفهيمهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله. قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً وملك ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، وملك ولا هو إلاّ عند الخاص من ذرية نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حرفاً^(١). وقال الباقر عليه السلام لقتادة: بلغني أنّك تفسّر القرآن. فقال له قتادة: نعم. فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنّ كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت فسّرت من الرجال فقد هلكت وأهلك^(٢). يلاحظ عليه أولاً: أنّ ما ذكره من أنّ قصد المتكلّم لم يكن تفهيم مطالبه بنفس ذاك الكلام باطل جداً يرده نصوص القرآن والسنة النبوية وأحاديث العترة الطاهرة.

١. الوسائل: الجزء ١٨ ص ٣٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢. المصدر نفسه: ص ١٣٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

أما الأول: فقولُه سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (القمر / ١٧ و ٢٢ و ٣٢) وقال عزّ شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمّد / ٢٤) فحثّ المشركين على التدبّر فيه فلو كان الغرض تفهيم مطالبه بغيره لما كان للحث معنى، فإذا كان المشرك قادراً على الاستهداء فكيف بمن صرف عمره في فهم القرآن الكريم؟

إنّ القرآن يصف نفسه بأنّه هدى للناس ويقول: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (البقرة / ١٨٥). إلى غير ذلك من الآيات التي وردت في شأنه، أفيُمكن الهداية بلا فهم المعنى؟

فإن قلت: إنّ الاستدلال بهذه الآيات على ردّ الأخباري مستلزم للدور، إذ هو لا يقول بحجّة الكتاب حتّى في نفس الآيات، فاثبات حجّة القرآن بنفس هذه الآيات فرع كون ظواهر خصوص هذه الآيات حجّة، وهي متوقفة على حجّة ظواهر القرآن كلّها وهذا دور واضح.

قلت: إنّ إنكار حجّة مثل هذه الآيات مكابرة واضحة لا ينكرها إلّا الغبي والجاهل بتاريخ الإسلام والقرآن والسيرة النبوية، فكان النبي ﷺ يقرأ هذه الآيات على المشركين وهم يسمعونها ويفهمون مفاهيمها وهم بين محبّ للإسلام ومعاند، ومحارب. ولولا فهم معاني الآيات لما كان معنى لحبّهم وعنادهم ومحاربتهم.

وأما السنّة: فيكفي في ذلك حديث الثقلين، حيث جعل كلّ واحد منهما حجّة مستقلة لا يفترقان، يؤكّد كلّ واحد مضمون الآخر.

وأما أحاديث العترة الطاهرة فقد جعلت القرآن المرجع الأصيل لتشخيص الحديث الصحيح من الزائف، وصرّحوا لأصحابهم أنّهم لا يقولون خلاف قول ربّهم^(١).

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و ١١ وهكذا.

وثانياً: أنَّ الإمعان في كيفية احتجاج أبي حنيفة وقتادة بظواهر القرآن، يبين موقف هذه الروايات من حجية ظواهره، فإنَّهما ونظائرهما كانوا يحتجّون بها من دون الرجوع إلى باب علم النبي وأولاده المعصومين الذين ورثوا علم الكتاب وعرفوا منسوخه عن ناسخه، ومخصّصه ومقيّده، وأين ذلك من عمل علمائنا فهم لا يحتجّون بها إلاّ بعد الرجوع إلى ما ورد حول الآية من الروايات، آخذين بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر/٣٢).

أضف إلى ذلك: أنَّ الإمام يزجرهما لتفسيرهما القرآن بالرأي وليس العمل بالظواهر تفسيراً له، كما سيوافيك توضيحه.

الثاني: اشتغال القرآن على معان شامخة لا يصل إليها إلاّ الأوحدي من الناس.

يلاحظ عليه: أنَّ اشتغاله على ذلك غير منكر، وقد ورد في الحديث عن علي ابن الحسين (عليه السلام): إنَّ الله عزَّ وجلَّ علم أنَّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد، إلى قوله: ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك (١).

لكن ذلك لا يكون مانعاً عن فهم ما ورد حول القصص والأحكام والأخلاق، والأوحدية وغيره في مقابل قوله سبحانه: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى﴾ (النجم/٣٩-٤٠) سواسية، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (ال عمران / ١٠٤).

الثالث: العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيدات لمطلقاته وعموماته، ومعه كيف يصحّ العمل بها. والجواب: أنَّ العلم الإجمالي بهما ينحل بالظفر بهما في الأخبار ولا علم لنا بوجودهما في غير الأخبار الواصلة إلينا.

١. نور الثقلين: ج ٥ ص ٢٣١ تفسير سورة الحديد.

الرابع: اشتمال القرآن على المتشابه كما هو صريح قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران / ٧) والمتشابه بما هو متشابه ممنوع الاتباع كما هو صريح قوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ (آل عمران / ٧).

والجواب: أنَّ الظاهر غير المتشابه، وبينهما بون بعيد، إذ الأقوال في بيان ما هو المتشابه وإن كان كثيراً إلا أنَّ العبرة بقولين من بينها:

١- ما تشابه المراد بغير المراد ولم يظهر مفاد الآية لباً وجداً، كما في قوله سبحانه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ فهل المراد هو بعينه أو مجيئ أمره وحكمه أو غير ذلك، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فهل المراد إستقراره على العرش أو استيلاؤه عليه.

٢- المراد منه ما لا يعلم كنهه في هذه الدار كحقيقة البرزخ والمعاد والجن والملك وغير ذلك. كقوله سبحانه: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (الصافات / ٦٤-٦٥) إلى غير ذلك من الأمور المجهولة الكنه.

وعلى كلا الاحتمالين فالظواهر ليست من المتشابهات إذ ليس المراد الاستعمالي في الظواهر بمتشابه أبداً، وأقصى ما يحتمل فيها أن يكون منسوخاً أو مخصّصاً أو مقيداً. والمفروض الرجوع إلى مظانها وليس الظاهر إلا محتملاً لمعنى واحد. والمحتملات الأخرى في غاية المرجوحية.

على أنَّ المتشابه يرجع إلى المحكمات وقد عرّفها سبحانه بأنها أمُّ الكتاب وأصله وأساسه فبالأصل يعرف الفرع ويتبين المراد منه.

كما أنَّ الظواهر ليست من الأمور المجهولة من حيث الكنه والحقيقة.

الخامس: قد وردت روايات متواترة على النهي عن التفسير بالرأي، فيشمل حمل الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

والجواب: أنَّ حمل الظاهر على شيء بناءً على أنه المراد ليس بتفسير أولاً، فإنَّ التفسير مشتق بالاشتقاق الكبير من «سفر» وهو رفع القناع عن وجه المراد، كرفع القناع عن الرأس والوجه، ولا قناع للظاهر، وإثما القناع في المجمل والمتشابه وأي قناع لقوله سبحانه: ﴿وَالْمُطَلَّقاتِ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة/٢٢٨).

وعلى فرض كونه تفسيراً فليس تفسيراً بالرأي، فإنَّ التفسير بالرأي عبارة عن أخذ الموقف الخاص في المسألة، ثم التفحص عن دليله ومدركه، وعندئذ يعود المفسر يطبق القرآن على رأيه المسبق فيكون هدفه تطبيق القرآن على المعتقد السابق وأين هو من حمل الآيات على معانيها الظاهرة فيها لدى العرف.

السادس: دعوى التحريف في القرآن الكريم حسب ما ورد في الروايات من الفريقين وبما أنَّ هذه شبهة تخالغ أذهان الفضلاء فضلاً عن الطلاب، وبما أنَّها اتخذها أعداء الإسلام أولاً، وأعداء التشيع ثانياً، ذريعة للوقعة في القرآن ومذهب الشيعة، نبحت عنه حسب ما يسمح لنا الوقت فنقول:

إنَّ التحريف يستعمل في موارد لا بدَّ من الإشارة إليها ثم ننظر في أنَّ أيّاً منها هو المقصود في المقام.

١- حمل كلامه سبحانه على خلاف مقصوده ومراده ويشهد على ذاك الاستعمال قوله سبحانه حاكياً عن عمل اليهود: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (النساء/٤٦) وقد كانت أحبار اليهود متسالمين مع أهل القدرة والثروة فيحرِّمون ما أحلَّ الله، ويحلّون ما حرّمه، ويؤوّلون كلامه سبحانه لإرضائهم أصحاب السلطة والمال.

والتحريف بهذا المعنى واقع في القرآن، ولا يمسّ أبداً بكرامته بل هو محفوظ في صدور الذين آمنوا يتلونه كلّ يوم وليلة، وإن فسّره أهل الأهواء برأيهم وعقيدتهم الفاسدة، ومن أوضح مصاديق هذا النوع من التحريف تفسير الباطنية

حيث قالوا: للقرآن ظاهر، وباطن، والمراد منه باطنه دون ظاهره، المعلوم من اللغة ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، وأن باطنه يؤدي إلى ترك العمل بظاهره، فإلغى عندهم عبارة عن تجديد العهد ممن أفشى سراً من أسرار الباطنية من غير قصد، والاحتلام عبارة عن إفشائه، والزكاة هي تزكية النفس، والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (١).

٢- النقص والزيادة في الحركات والحروف مع حفظ القرآن وصيانتها وإن لم يتميز في الخارج أن أيّاً منها هو القرآن، مثاله: قراءة ﴿يُطَهِّرُنَّ﴾ على الوجهين وغيرها، فلو قلنا بتواتر القراءات السبع كلّها من النبي ﷺ وأنه ﷺ قرأ على وجوه سبعة لعدّ الجميع من صميم القرآن ووحيه، وإن لم نقل بذلك وقلنا بأن القرآن نزل برواية واحدة فهي القرآن وأما الستة الأخرى فكُلّها تحريف اخترعتها عقول القراء وزينوا قراءتهم بالحجج التي ذكرها علماء القراءة في كتبهم، ونقلها الطبرسي في مجمعه، وللقارئ الواعي أن يقول: إن إقامة هؤلاء الحجج على قراءتهم أوضح دليل على أن هذه القراءات ليست لها أصالة سوى إجتهدات القراء، ولو كانت مروية عن النبي ﷺ لما احتاجوا إلى إقامة الحجج والدلائل (٢).

٣- النقص والزيادة بكلمة أو كلمتين مع التحفظ على نفس القرآن المنزل، أو تبديل كلمة مكان كلمة أخرى يتحد معه في المعنى: مثل أمضوا وأسرعوا (٣) وقد كان بعض المصاحف كمصحف عبد الله بن مسعود وغيره مشتملاً على تلك الأمور، ولأجل سدّ هذا النوع من التحريف قام الخليفة الثالث لسدّ تطرق هذا

١. المواقف: ج ٨ ص ٣٩٠.

٢. روى في الكافي ج ٢ ص ٦٣٠، الحديث ١٢ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنْ الْاِخْتِلَافُ يَجِيئُ مِنْ قَبْلِ الرِّوَاةِ».

٣. في قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَلْتَمِسُ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ﴾ الحجر / ٦٥.

النوع من التحريف بتوحيد المصاحف وغسل غير ما جمعه، وأمر ولاته بغسل كل قرآن غيره، ولم يكن هو القائم بالجمع وحده بل استعان في ذلك من حفظة القرآن وكتّاب الوحي والقراء^(١) فارتفع بذلك التحريف بالمعنى المزبور.

٤- اشتمال القرآن على آيات وسور لم تكن منزلة من الله سبحانه والتحريف بهذا المعنى باطل بإجماع المسلمين وإلا لبطل إعجازه، فإنّ أي القرآن على نسق تتميز عن ما سواها إذ هو من حيث الجزالة والفصاحة والبلاغة على نمط لا يمكن مباراته ومنازلته، ولا يمكن للبشر القيام بإتيان سورة منه، ولو كان بعض الآي والسور منه مجعولاً وداخلاً في القرآن ولم يتميز ذاك من غيره، فهو ينتج أنّ البشر قادر على الإتيان بمثله. فيبطل كونه معجزة ويلزم تكذيب قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة/٢٣).

٥- نقصان القرآن عن بعض ما أنزل الله سبحانه على قلب سيد المرسلين. وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف بين المسلمين والمشهور بين علماء الإسلام سنيهم وشيعيهم هو عدم وقوع التحريف فيه، وأنّ ما أنزل الله سبحانه هو نفس ما بين الدفتين، ولا يمكن لنا الإتيان في هذه العجالة بأسماء نفاة التحريف من رؤساء الشيعة، بل نذكر نصّ المتقدمين في نفي التحريف ونترك نصوص متأخري المتأخرين روماً للاختصار:

١- الشيخ الأجل الأقدم: الفضل بن شاذان الأزدي النيسابوري المتوفى عام ٢٦٠هـ فقد ذكر في جملة نقده على العامة قولهم بذهاب قسم من القرآن فقد

١. لاحظ تاريخ القرآن للزنجاني ص ٤٣: يظهر منه أنّ الداعي لجمع القرآن هو اختلاف المسلمين في التلفظ ببعض الكلمات أو تغيير بعضه ببعض مع عدم التغيير في المعنى، مثل: امض، عجل، اسرع، وتوحيد اللهجات مثل سعى أو سعي بالياء، أو الاشتمال على زيادة كلمة أو كلمات على احتمال كما هو المقول في حقّ قرآن عبد الله بن مسعود.

ذكر شواهد على قولهم بذلك وقال: إنَّ عمر بن الخطاب قال: لولا إنِّي أخاف أن يقال: زاد عمر في القرآن، أثبت هذه الآية فإنَّا كنَّا نقرأها على عهد رسول الله ﷺ : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من الشهوة، نكالا من الله والله عزيز حكيم (١).

وهذا يعرب على أنَّ المسلم بين الإمامية هو عدم التحريف وإلا لما صحَّ له الانتقاد عل المخالف بما هو مبتلى به.

٢- أبو جعفر الصدوق (م ٣٨١هـ) قال: اعتقادنا في القرآن أنَّه كلام الله ووحيه تنزيلاً وقوله وكتابه وأنَّه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم عليهم. وأنَّه القصص الحقَّ وأنَّه لحقَّ فصل وما هو بالهزل وأنَّ الله تبارك وتعالى محدثه ومنزله وربَّه وحافظه والمتكلم به (٢).

٣- قال الشيخ المفيد: «وقد قال جماعة من أهل الإمامة: إنَّه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يسمَّى تأويل القرآن قرآناً...».

قال: «وعندي أنَّ هذا القول أشبه [بالحق] من مقال من ادَّعى نقصان كلمٍ من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل وإليه أميل».

قال: «وأما الزيادة فيه فمقطوع على فسادها إن أُريد بالزيادة زيادة سورة على حد يلتبس على الفصحاء فإنَّه متناف مع تحدِّي القرآن بذلك.

وإن أُريد زيادة كلمة أو كلمتين أو حرف أو حرفين، ولست أقطع على كون

١. الايضاح: ٢١٧-٢١٩ وروى البخاري آية الرجم في صحيحه ج ٨ ص ٢٠٨-٢١١ باب رجم الحبلى، مسند أحمد: ج ١ ص ٢٣، وج ٥ ص ١٣٢.

٢. الاعتقادات: ص ٩٣.

ذلك، بل أميل إلى عدمه وسلامة القرآن عنه قال: ومعني بذلك حديث عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام « (١) ».

وقال في أجوبة المسائل السروية: «فإن قال قائل: كيف يصحّ القول بأنّ الذي بين الدفتين هو كلام الله تعالى على الحقيقة من غير زيادة ولا نقصان، وأنتم تروون عن الأئمة عليه السلام أنهم قرأوا: «كنتم خير أئمة أخرجت للناس» «وكذلك جعلناكم أئمة وسطاً» وقرأوا «يسألونك الأنفال» وهذا بخلاف المصحف الذي بأيدي الناس: قيل له: قد مضى الجواب عن هذا وهو، أنّ الأخبار التي جاءت بذلك، أخبار آحاد لا يقطع على الله تعالى بصحتها فلذلك وقفنا فيها ولم نعدل عمّا في المصحف الظاهر على ما أمرنا به حسب ما بيناه مع أنّه لا ينكر أن تأتي القراءة على وجهين منزلين أحدهما ما تضمّنه القرآن والثاني ما جاء به الخبر، كما يعترف به مخالفونا من نزول القرآن على وجوه شتى» (٢).

٤- السيد المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (٤٣٦هـ) قال: إنّ جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما ختموا القرآن على النبي ﷺ عدة ختمات وكل ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنّه كان مجموعاً مرتّباً غير مبتور ولا مبثوث (٣).

٥- أبو جعفر محمد بن الحسين الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (م ٤٦٠هـ) قال: وأمّا الكلام في زيادة القرآن ونقصه فممّا لا يليق به أيضاً لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، وأمّا النقصان فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى وهو الظاهر في الرواية، قيل: إنّ رويت روايات كثيرة من جهة الشيعة وأهل السنة بنقصان كثير من أي

١. أوائل المقالات: ٥٣-٥٦.

٢. مجموعة الرسائل للشيخ المفيد: ٢٦٦، البحار: ٨٩: ٧٥.

٣. مجمع البيان: ج ١ ص ١٠ نقلاً عن جواب المسائل الطرابلسيات للسيد.

القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع، لكن طريقها الأحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً والأولى الإعراض عنها^(١).

٦- أبو علي الطبرسي، صاحب تفسير «مجمع البيان» يقول: الكلام في زيادة القرآن ونقصانه أمّا الزيادة فيه فمجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أنّ في القرآن تغييراً أو نقصاناً والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه^(٢).

٧- السيد علي بن طاووس الحلي (م ٦٦٤ هـ) قال: إنّ رأي الإمامية هو عدم التحريف^(٣).

٨- جمال الدين العلامة الحلّي (م ٧٢٦ هـ) في أجوبة المسائل المهنّوية، عندما سأله السيد المهنّا بقوله: «ما يقول سيدنا في الكتاب العزيز هل يصح عند أصحابنا أنّه نقص منه شيء أو زيد فيه أو غيّر ترتيبه أم لم يصح عندهم شيء من ذلك؟» فأجاب: الحقّ أنّه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم وأنّه لم يزد ولم ينقص ونعوذ بالله من أن يعتقد مثل ذلك وأمثال ذلك، فإنّه يوجب تطرق الشك إلى معجزة الرسول المنقولة بالتواتر^(٤).

٩- القاضي السيد نور الله التستري صاحب كتاب إحقاق الحق (م ١٠١٩ هـ) يقول: ما نسب إلى الشيعة الإمامية من وقوع التحريف في القرآن ليس ممّا يقول به جمهور الإمامية إنّما قال به شذّمة قليلة منهم، لا اعتداد لهم فيما بينهم^(٥).

١. التبيان: ج ١ ص ٣ الطبعة الثانية.

٢. مجمع البيان: ج ١ ص ١٠.

٣. سعد السعود: ص ١٤٤.

٤. أجوبة المسائل المهنّوية، المسألة: ١٣/١٢١.

٥. آلاء الرحمن: ج ١ ص ٢٥.

١٠- الشيخ البهائي: نابغة عصره ونادرة دهره محمد بن حسين المعروف ببهاء الدين العاملي (م ١٠٣٠ هـ) قال: الصحيح إنَّ القرآن العظيم محفوظ من التحريف زيادة كانت أو نقصاناً بنص آية الحفظ من الذكر الحكيم، وما اشتهر بين العلماء من إسقاط إسم أمير المؤمنين عليه السلام في بعض المواضع فهو غير معتبر عند العلماء، والمتتبع للتاريخ والأخبار والآثار يعلم بأنَّ القرآن ثابت بغاية التواتر وبنقل الآلاف من الصحابة وأنَّ القرآن الكريم كان مجموعاً في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (١).

١١- المحدث الأكبر الفيض الكاشاني صاحب كتاب الوافي الذي يعدّ من الجوامع الحديثية المؤخرة (م ١٠٩١ هـ) قال بعد نقل روايات توهم وقوع التحريف: وعلى هذا لم يبق لنا اعتماد بالنص الموجود وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ وأيضاً يتنافى مع روايات العرض على القرآن، وكيف يتطرق إليه التحريف والتغيير ... مع أنَّ خبر التحريف مخالف لكتاب الله وتكذيب له فيجب ردّه والحكم بفساده وتأويله (٢).

١٢- الشيخ الحر العاملي (م ١١٠٤ هـ) يقول في كتابه: «وأنَّ من تتبّع أحاديث أهل البيت عليهم السلام وتصفح التاريخ والآثار علم علماً يقينياً، أنَّ القرآن قد بلغ أعلى درجات التواتر، فقد حفظه الألوف من الصحابة ونقلته الألوف، وكان منذ عهده صلى الله عليه وآله وسلم مجموعاً مؤلفاً» (٣).

هذه هي الشخصيات الكبيرة من الإمامية الذين عرفت تنصيبهم على عدم طروء تحريف على الذكر الحكيم وقد جئنا بأسماء القائلين بعدم التحريف إلى

١. آلاء الرحمن: ج ١ ص ٢٦.

٢. تفسير الصافي: ج ١ ص ٥١ المقدمة السادسة.

٣. إظهار الحق: ٨٩ كما في الفصول المهمة للسيد شرف الدين: ١٦٦.

نهاية القرن الحادي عشر، وأمّا الذين نصّوا على عدم التحريف في القرون الأخيرة فحدّث عنهم ولا حرج، كيف وقد ألفوا رسائل كبيرة وصغيرة حول الموضوع ونختم البحث بكلام قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني دام ظلّه ونأتى بنصّ كلامه في هذا الموضوع، وهذا ما جاء في محاضراته التي ألقيت قبل بضع وثلاثين سنة:

«إنّ الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه قراءة وكتابة، يقف على بطلان تلك المزعمة - التحريف - وأنّه لا ينبغي أن يركن إليها ذو مسكة، وما وردت فيه من الأخبار، بين ضعيف لا يستدل به، إلى مجعول، تلوح عليه أمارات الجعل، إلى غريب يقضي بالعجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره، إلى غير ذلك من الأقسام التي يحتاج بيان المراد منها إلى تأليف كتاب حافل، ولولا خوف الخروج عن طور البحث لأرخينا عنان البيان إلى تشريح تاريخ القرآن والمراحل التي قضاها طيلة القرون، وأوضحنا لك أنّ الكتاب هو عين ما بين الدفتين حتى أنّ الاختلاف بين القراء ليس إلّا أمراً حديثاً لا ربط له بما نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين»^(١).

دلائل الصيانة:

الدليل الأوّل: إنّ تطرق التحريف إلى القرآن لابدّ أن يستند إلى قدرة القاهرة حتّى يتلاعب بالقرآن بالحذف والنقص، ولم يكن للأمويين ولا العباسيين تلك القدرة القاهرة لأنّ انتشار القرآن بين الحفاظ والقراء، ونسخه وتفسيره وشروحه على صعيد هائل، قد جعل هذه الأمنية الخبيثة في عداد المحالات، وإنّما يتصوّر

١. تهذيب الأصول: تقارير أبحاث الإمام الخميني ج ٢ ص ٩٦ بقلم شيخنا الأستاذ - دام ظلّه.

ذلك بعض التصوّر في عصر الخلفاء الثلاثة.

أما الأولان فاحتمال تحريفهما للقرآن لا يخلو إمّا أن يقع في الآيات التي لا تمس زعامتهما فهو بعيد غايته، إذ لا داعي لهما في هذا وكانت زعامتهما حسب الظاهر على الاهتمام بالدين وسننه وطقوسه وفرائضه وعزائمه.

وأما الآيات التي تمس كرامتهما فهي أيضاً مثلها لأن آيات الولاية كآية البلاغ والإكمال وغيرهما من الأمر بإطاعة أولي الأمر، أو أنّ الأمير من أعطى الزكاة وهو راع، موجودة في القرآن فيتلى كل يوم وليلة. مع أنّه لو صدر هذا التحريف منهما لما سكت أصحاب النبي ﷺ الغيارى على الإسلام والقرآن نظراء أبي ذر وعَمّار والمقداد وفي مقدمتهم أمير المؤمنين وضجيعته الطاهرة، كيف وقد اعترض على خلافتهم إثنا عشر صحابياً في مسجد رسول الله واعترض الإمام وبنت رسول الله ﷺ على غصب فذك، وغير ذلك من البدع ولا تبلغ فذك معشار ما للقرآن من العظمة والأهمية.

وأما وقوع التحريف من عثمان فهو أبعد، لانتشار الإسلام والحفاظ والقراء والمصاحف في أرجاء الدنيا والعواصم الإسلامية، ولا يقدر على ذلك إلا أن يضع السيف على رقاب المسلمين على أن يحذف آيات أو سور من القرآن.

أضف إلى ذلك: أنّه كان على الإمام عليه السلام وحواريه من أبي ذر وعَمّار وحجر بن عدي وعمرو بن الحمق ذوي الغيرة والحماس، المعارضة بلغ ما بلغ.

ويرشدك على صدق المقال: أنّه قد اختلف أبي بن كعب والخليفة في قراءة قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (التوبة ٣٤) فأصرّ أبي على أنّه سمعه عن النبي بالواو وكان نظر الخليفة إلى أنّه خالٍ منها. فتشاجرا عند كتابة المصحف الواحد، وإرساله إلى العواصم، فهذهه أبي وقال: لا بدّ وأن تكتب الآية بالواو، وإلا لأضع سيفي على عاتقي^(١).

تري أن الإمام عليه السلام قام بردّ قطائع عثمان إلى بيت المال وقال: «والله لو وجدته قد تزوّجت به النساء وملكت به الإمام لرددته ومن كان العدل عليه ضيقاً فالجور عليه أضيق»^(١) فردّ الآيات المزعومة حذفها من القرآن إلى محالها أوجب وألزم.

نرى أنه عليه السلام بعد أن تقلّد الخلافة الظاهرية، اعترض على إقامة صلاة التراويح بالجماعة كما اعترض على قراءة البسملة سرّاً في الصلوات الجهرية^(٢) إلى غير ذلك من البدع المحدثّة، فعارضها وشدّد النكير عليها بحماس فلو صدر من عثمان شيء من ذلك لقام بواجبه وردّ ما حذف من الكتاب العزيز إليه، بلا واهمة. لأنّه عليه السلام ممن لا تأخذه في الله لومة لائم.

ثم إنّه سبحانه توخياً لصيانة القرآن عن التحريف ترك التصريح بأسماء أوليائه، وإنّما بيّنه على نحو ينطبق عليهم، ويقف عليه كلّ من أراد الحقيقة، كما أنّه ترك التصريح بأسماء المنافقين وأعداء الإسلام، لأنّهم لا يرضون بفضيحتهم فيتمسكون بكلّ رطب ويابس لإزالة أسمائهم أو أسماء أوليائه سبحانه، وهذا أحد الأسباب لصيانة القرآن عن التحريف بإماتة الدواعي وإيادتها بالنسبة إليه.

الدليل الثاني: قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ* لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ* مَا نُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ* إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر/٩٦).

تقريب الاستدلال: أنّ المراد من الذكر في كلا الموردین هو القرآن بقريته ﴿نَزَّلَ﴾ و﴿نَزَّلْنَا﴾ والضمير في ﴿له﴾ يرجع إلى القرآن. والمشركون الألداء لما لم يجدوا ذريعة لردّ دعوة الرسول اتّهموه بالجنون أولاً حتّى يصحّ تقوّلهم بأنّه ليست له قدرة لتلقّي القرآن ونقله على ما هو عليه، لأنّه مجنون، ونسبوا إنزال القرآن إلى

١. نهج البلاغة الخطبة ١٤.

٢. لاحظ خطبة الإمام حول البدع المحدثّة: الكافي: الروضة ١٠٥ و١٠٧ طبعة المكتبة الإسلامية.

فاعل مجهول ثانياً، كما يشهد قوله: ﴿نُزِّلَ﴾ ولم يكتفوا بهذا الأمر، بل اعترضوا عليه بأنه لماذا لا يجيئ بالملائكة ثالثاً، فنزل الوحي بنقد أقوالهم .

فأجاب عن الثالث: بأن نزول الملائكة موجب لإهلاكهم وإيادتهم وهو يخالف هدف البعثة إذ الهدف هو الهداية لا الإبادة وأما وجه الملازمة بين رؤية الملائكة وإيادتهم فقد فصلناه في محله .

وعن الثاني: بالتصريح بأن المنزل هو الله سبحانه قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ لا شخص مجهول كما يحكيه عنه قولهم: ﴿نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾ .

وعن الأول: بأنه سبحانه هو الحافظ لذكره عن تطرق أي بطلان وزوال عليه، وهو لا يُغلب في إرادته، ثم إن الاستهزاء بالنبي الأكرم باتهامه بالجنون أمر جرى عليه أعداء الدعوة الإلهية خلفاً عن سلف كما قال سبحانه: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ (الذاريات/٥٢).

إلى هنا ظهر مفاد الآيات وأهدافها كما ظهر من دلالة الآية على أنه سبحانه تعهد على حفظه من الخلط والزوال.

وبذلك يظهر عدم تمامية عدّة احتمالات:

١- حفظه من قدح القادحين.

٢- حفظه في اللوح المحفوظ.

٣- حفظه في صدر النبي والإمام بعده.

فإن قدح القادحين ليس مطروحاً في الآية حتى تكون نافية له، كما أن حفظه في اللوح المحفوظ أو في صدر المعصوم لا ترتبط باعتراض المشركين، فإنّ اعتراض المشركين كان مبنياً على إتهام النبي ﷺ بالجنون الذي لا ينفك عن الخلط، فأجاب سبحانه: بأنه هو الحافظ أولاً. وأنّ إتهام النبي ﷺ بالجنون ليس بأمر جديد، بل المشركون كانوا مستهزئين في طوال القرون السابقة متهمين الأنبياء والرسل بهذه التهم.

فالحق الذي لا ريب فيه، أن الله سبحانه يخبر عن تعهده لحفظ القرآن بين من أنزل إليهم حتى يستضيئ به كمصباح ينور أطرافه، فالقول بالنقصان يضاد مع تعهده سبحانه.

الدليل الثالث: قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١-٤٢).

والمراد من الذكر هو القرآن، وتوصيفه بالعزة إما لأجل كونه عديم النظير، أو المقتدر الذي لا يُغلب. والثاني هو المناسب لقوله: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ﴾ والمراد من البطلان هو نقيض الحق الثابت، فهو حق ثابت لا يغلب ولا يتطرق إليه البطلان ولا إلى أحكامه وسننه حتى لا تنطبق على الحياة الانسانية، ولا على أخباره الغيبية حتى تصبح كذباً، ولا على معارفه حتى تصبح غير حقة، ولا على ذاته وأجزائه وسوره وآياته حتى تفتقد ويكون معدوماً بين المجتمع الانساني، والبطلان بأي معنى تصوره لا سبيل له على مادة القرآن ولا على صورته ولا على معناه ولا على لفظه. والمقصود نفس الموجود بين المسلمين، فلا يعد نقضاً لتطرق البطلان للقرآن المكتوب بحرق أو غرق، إذ لا يعد ذلك تطرقاً للبطلان إلى القرآن بما هو هو.

الدليل الرابع: حديث الثقلين الذي تواتر بين المسلمين وحفظه الصغير والكبير وأن النبي ﷺ قال في مواقف مختلفة: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» والترك بالقرآن فرع وجوده كما هو فرع حجية ظواهره.

الدليل الخامس: أخبار العرض^(١) التي تأمر بعرض الأخبار المتعارضة المختلفة على كتاب الله.

١. الوسائل: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

فلولا كون الكتاب حجة لما كان القرآن مقياساً لتمييز الحق عن الباطل، نعم الأخبار لا تدلّ على عدم التحريف لكن تدلّ على أنّ التحريف على فرض وجوده لا يضر بحجّيته.

هذا وأنّ الغور في الروايات يوقف الإنسان على موقف القرآن عند أئمة أهل البيت عليهم السلام فلاحظ كلمات الإمام: واعلموا أنّ هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش - إلى أن قال -: ليس لأحد بعد القرآن من فاقة، ولا قبل القرآن من غنى، فكونوا من حرثته وأتباعه واستدلّوه على ربّكم ... إلى آخره ^(١).

شبهات التحريف:

قد وقفت على أدلة نفاة التحريف، بقي الكلام حول شبهات دعاة التحريف وهي شبهات ضئيلة غير لائقة بالبحث والنقد المبسوط فنكتفي بالإجمال:

الشبهة الأولى: وجود مصحف لعليّ عليه السلام.

روى ابن النديم في الفهرست بسند عن عليّ أنّه رأى بين الناس طيرة عند وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله فأقسم أن لا يضع رداءه حتّى يجمع القرآن فجلس في بيته ثلاثة أيام حتّى جمع القرآن ^(٢).

وروى اليعقوبي في تاريخه ^(٣): روى بعضهم أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٧١ ج ٢ ص ١٠٩، ط الاستقامة مصر ترجمة محمد عبده.

٢. فهرست ابن النديم، كما نقله الزنجاني في تاريخ القرآن ص ٧٦.

٣. تاريخ اليعقوبي: ٢ / ١٢٥ - ١٢٦.

كان جمعه - يعني القرآن - لما قبض رسول الله ﷺ وأتى به يحمله على جمل فقال: هذا القرآن جمعته وكان قد جزّاه سبعة أجزاء.

(الجزء الأول) البقرة، وسورة يوسف، والعنكبوت، والروم، ولقمان، وحمل السجدة، والذاريات، وهل أتى على الإنسان، وألم تنزل السجدة، والنازعات، وإذا الشمس كورت، وإذا السماء انفطرت، وإذا السماء انشقت، وسبّح اسم ربك الأعلى، ولم يكن، فذلك جزء البقرة ثمانمائة وست وثمانون آية وهو ست عشرة سورة. (الجزء الثاني) آل عمران، وهود، والحج، والحجر، والأحزاب، والدخان، والرحمن، والحاقة، وسأل سائل، وعبس، والشمس وضحاها، وإنا أنزلناه، وإذا زلزلت، وويل لكل همزة لمزة، وألم تر، ولا يلاف، فذلك جزء آل عمران ثمانمائة وست وثمانون آية وهو خمس عشرة سورة.

(الجزء الثالث) النساء، والنحل، والمؤمنون، ويس، وحمعسق، والواقعة، وتبارك الملك، ويا أيها المدثر، وأرأيت، وتبت، وقل هو الله أحد، والعصر، والقارعة، والسماء ذات البروج، والتين والزيتون، وطس النمل، فذلك جزء النساء ثمانمائة وست وثمانون آية وهو سبع عشرة سورة.

(الجزء الرابع) المائدة، ويونس، ومريم، وطسم الشعراء، والزخرف، والحجرات، وق والقرآن المجيد، واقتربت الساعة، والممتحنة، والسماء والطارق، ولا أقسم بهذا البلد، وألم نشرح لك، والعاديات، وإنا أعطيناك الكوثر، وقل يا أيها الكافرون، فذلك جزء المائدة ثمانمائة وست وثمانون آية وهو خمس عشرة سورة.

(الجزء الخامس) الأنعام، وسبحان، واقترب، والفرقان، وموسى وفرعون، وحمل، والمؤمن، والمجادلة، والحشر، والجمعة، والمنافقون، ون والقلم، وإنا أرسلنا

نوحاً، وقل أوحى إليّ، والمرسلات، والضحى، وألهاكم. فذلك جزء الأنعام ثمانمائة وست وثمانون آية، وهو ست عشرة سورة.

(الجزء السادس) الأعراف، وإبراهيم، والكهف، والنور، وص، والزمر، والجاثية، والذين كفروا، والحديد، والمزمل، ولا أقسم بيوم القيامة، وعمّ يتساءلون، والغاشية، والفجر، والليل إذا يغشى، وإذا جاء نصر الله، فذلك جزء الأعراف ثمانمائة وست وثمانون آية وهو ست عشرة سورة.

(الجزء السابع) الأنفال، وبراءة، وطه، والملائكة، والصافات، والأحقاف، والفتح، والطور، والنجم، والصف، والتغابن، والطلاق، والمطففين، والمعوذتين، فذلك جزء الأنفال ثمانمائة وست وثمانون آية وهو ست عشرة سورة (١).

وهذا كما ترى لا يختلف مع المصحف الموجود إلّا من حيث ترتيب السور.

وهذا يعطى أنّ ترتيب السور كان باجتهاد الصحابة والجامعين بخلاف وضع الآيات وترتيبها فإنّه كان بإشارة النبي ﷺ . وقد ذكر تفصيل بعض هذه المصاحف السيد علي بن طاووس في سعد السعود، ونقله منه الزنجاني في تاريخ القرآن، ومن أراد التفصيل فليرجع إليه.

وما ذكره ابن النديم يعطى أنّ الإمام كان قد كتب القرآن في أيام رسول الله ﷺ كل سورة على حدة، وكان فاقداً للترتيب الذي رتبّه الإمام في سبعة أجزاء. وهذا لو دلّ لدلّ على جمع القرآن في زمن النبي ﷺ .

ولم يكن جمع الإمام منحصرًا بنصّ الكتاب، بل كان مشتملاً على التأويل والتنزيل، كما نقل الفيض في تفسير الصافي (٢).

١. تاريخ القرآن: للزنجاني ٤٨ - ٤٩، وذكره اليعقوبي في تاريخه: ١٢٥/٢ طبع النجف الأشرف.

٢. الصافي: ٤٢/١، طبع الأعلمي.

الشبهة الثانية: الحديث النبوي:

روى الفريقان عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: والذي نفسي بيده لتركبن سنة من قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة لا تخطئون طريقهم^(١).

وقد حرفت اليهود والنصارى كتبهم فيلزم وقوع مثله في الأمة الإسلامية.

الجواب: أن الحديث مما لا ينكر وقد رواه الفريقان غير أن المماثلة في بعض الجهات لا في كلها للعلم الضروري على عدم المماثلة في الجميع، وذلك لعدم وقوع عبادة العجل، والتحير في التيه وما حدث في ملك سليمان من الحوادث.

إن وجه التشبيه لا ينحصر بالتحريف، بل هناك وجوه له:

١- كتحرير الكتاب بمعناه.

٢- تخصيص العقوبات بالفقراء دون الأغنياء.

٣- رجوعهم كفاراً يضرب بعضهم رقاب بعض، كما ورد عنه ﷺ : لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضهم رقاب بعض^(٢).

٤- ارتداد بعض أصحابه، كارتداد بعض أصحاب المسيح، كما ورد عنه ﷺ في حديث الحوض الذي رواه البخاري: يقول النبي ﷺ - عندما يساقون إلى النار: رب هؤلاء أصحابي، فيجاب: إنهم ليسوا من أصحابك إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقري^(٣).

إلى غير ذلك من وجوه التشبيه، كتفرقهم إلى فرق مختلفة والكل يستمد من القرآن ويستدل به، وليس ذلك إلا لأجل تحريف القرآن وحمله على غير المراد الحقيقي.

١. صحيح مسلم: ج ٨، باب اتباع سنن اليهود والنصارى ٥٧. و صحيح البخاري: ج ٩، كتاب الاعتصام، ١٠٢. وصحيح الترمذي: ج ٥،

كتاب الإيمان، ٢٦.

٢. مسند أحمد: ٤٠٢/١.

٣. جامع الأصول: ج ١١ ص ١١٩ - ١٢١.

الشبهة الثالثة: وجود الروايات المتواترة على تحريف القرآن:

وقد جمعها المحدث النوري في كتابه فصل الخطاب في تحريف الكتاب، والاستدلال بهذه الروايات

موهون عن جهات:

الأولى: أنها ليست متواترة وليست الكثرة آية التواتر إلا إذا اشتركت في أحد المداليل الثلاثة من المطابقة، والتضمن، والالتزام، وهذه الروايات فاقدة لهذه الجهة ولا تهدف إلى جهة خاصة، فتارة ناظرة إلى بيان تنزيلها، وأخرى إلى بيان تأويلها، وثالثة إلى بيان قراءتها، ورابعة إلى تفسيرها، وهذا هو الكثير، فحسب البعض أنه جزء من الآية، مثلاً قال سبحانه: ﴿وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء / ١٣٥). رواه في الكافي أنه قال: وإن تلوا (الأمر) أو تعرضوا (عما أمرتم به).

روى علي بن إبراهيم بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وقرأت عند أبي عبد الله عليه السلام: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ فقال: أبو عبد الله عليه السلام: خير أمة تقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين ابني علي عليه السلام، فقال القارئ: جعلت فداك كيف؟ قال: نزلت «كنتم خير أمة أخرجت للناس» ألا ترى مدح الله لهم ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾.

والاستدلال يعطي على أن المراد ليس كل الأمة بل بعضها بشهادة قوله سبحانه: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران / ١٠٤) وأراد الإمام تنبيه القارئ على أن لا يغتر بإطلاق الآية، بل يتدبر ويقف على مصاديقها الواقعية، وأن خير الأمة هم الأئمة وهم الأسوة، وأولياء الدين، والمخلصون من العلماء الاتقياء، لا كل الأمة بشهادة أن كثيراً منهم ارتكبوا أعمالاً إجرامية مشهودة.

ويقرب من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ

الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة / ١٤٣) فإن ظاهر

الآية ، أنَّ كلَّ الأُمَّة: هم الأُمَّة الوسطى، والشعب الأمثل، مع أنَّنا نجد بين الأُمَّة من لا تقبل شهادته على باقة بقل في الدنيا، فكيف تقبل شهادته في الآخرة على سائر الأمم، وهذا يهدينا إلى أن نتأمل في الآية، ونقف على أنَّ الاسناد إلى الكل مجاز بعلاقة كونها راجعة إلى أصفياء الأُمَّة وكاملها.

يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا الشأن: فإن ظننت أنَّ الله عنى بهذه الآية، جميع أهل القبلة من الموحدين، أفترى أنَّ من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة الأمم الماضية؟ كلا: لم يعن الله مثل هذا من خلقه (١).

وأنت إذا تدبّرت كتاب «فصل الخطاب» الذي جمع هذه الروايات، تقف على أنَّ الأكثر فالأكثر من قبيل التفسير.

مثلاً روى العباس في تفسير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: نزل جبرئيل على رسول الله ﷺ بعرفات يوم الجمعة فقال له: يا محمد إنَّ الله يقرؤك السلام ويقول لك: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ - بولاية علي بن أبي طالب - «وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (٢) فلا شك أنَّه بيان لسبب إكمال الدين وإتمام النعمة لا أنَّه جزء من القرآن.

مع أنَّ قسماً كبيراً منها يرجع إلى الاختلاف في القراءة المنقولة إمّا من الأئمة بالآحاد لا بالتواتر، فلا حجّيه فيها أولاً ولا مساس لها بالتحريف ثانياً، أو من غيرهم من القراء وقد أخذ قراءتهم المختلفة من جميع البيان وهو أخذها من كتب أهل السنّة في القراءة، وكلّها مراسيل أولاً، والاختلاف في القراءة، غير التحريف ثانياً، لما عرفت من أنَّها على وجه، موصولة إلى النبي، وعلى فرض، لا صلة لها

١. تفسر العياشي: ٦٣/١ ويؤيد ذلك أنَّه سبحانه قال في حقّ بني إسرائيل: ﴿وجعلكم ملوكاً﴾ (المائدة/٢٠) مع أنَّ بعضهم ملوكاً لا كلّهم.

٢. المصدر نفسه: ٢٩٣/١ برقم ٢١.

بالقرآن.

وهناك روايات ناظرة إلى تأويلها وبيان مصاديقها الواقعية وهي أيضاً كثيرة، أو ناظرة إلى بيان شأن نزولها، إلى غير ذلك وبعد إخراج هذه الأقسام، تبقى روايات أحاد لا تفيد العلم ولا العمل.

الثانية: أنَّ أكثر هذه الروايات التي تبلغ عددها ١١٢٢ حديثاً منقول من كتب ثلاثة:

١- كتاب القراءات لأحمد بن محمد السيارى المتوفى عام ٢٨٦هـ الذي اتفق الرجاليون على فساد مذهبه.

قال الشيخ: أحمد بن محمد السيارى الكاتب كان من كتّاب آل طاهر، ضعيف الحديث ، فاسد المذهب مجفو الرواية، كثير المراسيل ^(١).

٢- كتاب علي بن أحمد الكوفي المتوفى عام ٣٥٢ هـ الذي نص الرجاليون بأنه كذاب مبطل.

قال النجاشي: «رجل من أهل الكوفة كان يقول: إنّه من آل أبي طالب، وغلا في آخر أمره، وفسد مذهبه وصنّف كتباً كثيرة، أكثرها على الفساد، ثم يقول: هذا الرجل، تدّعي له الغلاة منازل عظيمة ^(٢).

٣- كتاب تفسير القمي الذي أوضحناه، وقلنا أنّه ليس للقمي، بل قسم منه من إملاءاته على تلميذه أبي الفضل العباس بن محمد بن العلوي، وقسم منه مأخوذ من تفسير أبي الجارود، ضمّه إليها تلميذه ^(٣) و هو من المجاهيل، لأنّ العباس بن محمد غير معنون في الكتب الرجالية فهو مجهول، كما أنّ الراوي عنه في أول الكتاب يقول: حدثني أبو الفضل بن العباس، مجهول أيضاً، وأسوأ حالاً منهما

١. فهرست الشيخ: ص ٤٧ برقم ٧٠، رجال النجاشي: ج ١ ص ٢١١ برقم ١٩٠.

٢. رجال النجاشي: ج ١/٩٦ برقم ٦٨٩.

٣. لاحظ كتاب «كليات في علم الرجال» بقلم شيخنا الأستاذ - مدّ ظله - حول تقييم تفسير القمي.

أبو الجارود المعروف بـ «زياد المنذر» فهو زيدي بترى وردت الرواية فى ذمّه فى رجال الكشي^(١) أفيمكن الاعتماد على روايات هذا الكتاب؟!

وقس على ذلك، سائر مصادره ومنابعه التى لا يعبأ ولا يعتمد عليه.

الثالثة: إنّ هذه الروايات معارضة بأكثر منها وأوضح منها من حديث الثقلين وأخبار العرض، وما عن رسول الله ﷺ : إذا التبست عليكم الفتن فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع، وماحل مصدق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار^(٢).

وما فى النهج^(٣) حول القرآن من كلمات بديعة لا تصدر إلا من سيد البشر أو وصيه، وعند التعارض يؤخذ بالموافق لكتابه والمطابق للذكر الحكيم وهو الطائفة الثانية.

الشبهة الرابعة: عدم الانسجام بين الآيات والجمل:

هذه الشبهة أبدعها الملاحدة فى القرآن الكريم وأخذها القائلون بالتحريف ذريعة لمقاصدهم وقد كتب «سايل الانكليزي» كتاباً فى ذاك المجال ونقله إلى العربية هاشم العربي وردّ عليه المحقق البلاغى بكتاب أسماه: «الهدى إلى دين المصطفى» وهو مطبوع.

ولنذكر نماذج:

١- قوله سبحانه: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة/٢٥٥) فإنّ الصحيح تقديم النوم على السنة، فإنّ الراجع فى هذه الموارد، التدرّج من العالى إلى الدانى،

١. رجال الكشي: ١٩٩.

٢. الكافي: ٥٩٩/٢.

٣. نهج البلاغة: الخطبة ٨١ و ١١٠ و ١٤٧.

ويقول الانسان: لا يأخذني النوم في الدرس بل السنة.

والجواب: إنّ الأخذ متضمن معنى الغلبة، والقرآن بعد توصيفه سبحانه: بـ﴿الحي القيوم﴾ يصفه بأنه لا يصير مغلوباً للدرجة الناقصة من النوم، أعني: السنة، بل لا يصير للدرجة القوية منها، وهذا كما إذا قيل: لا يغلبني ذاك البطل، بل أستاذة ومربيه.

٢- قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء/٣) فزعموا أنه لا صلة بين الشرط والجزاء.

والجواب: أنّ القرآن يعتمد في إفهام مقاصده على القرائن الحالية أو الحاقّة بالكلام فيختار الإيجاز غير المخلّ للفصاحة، وقد بحث في الآية المتقدمة الكلام حول الأيتام وقال: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾ (النساء/٢). فحثّ على حفظ أموال الأيتام هذا من جانب.

ومن جانب آخر: كانت العرب تتزوج البنات الأيتام ذوات الأموال والثروة فيأكلون أموالهن ثم يطلقوهن، وقد أوعد القرآن على ذاك العمل بالنار وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء/١٠).

فلأجل ذا وذاك حثّ القرآن على المؤمنين بأنهم إن خافوا ألا يقسطوا في أموال اليتامى إذا تزوجوهنّ فذروهنّ وأنكحوا النساء الأخر التي ليست فيهنّ تلك المظنة.

أو المراد أنكم إذا خفتُم ألا تقسطوا إذا تزوّجتم نساءً ومعهنّ أولاد أيتام ولهم أموال، فذروا تلك النساء وتزوّجا غيرهنّ ويشهد لذاك التفسير قوله سبحانه في تلك السورة: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَىٰ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ (النساء/١٢٧).

٣- قوله سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة/٣). فقد وقعت الآية في أثناء البحث عن أحكام اللحوم، فصدر الآية وذيلها في بيانها، وقد توسط قوله: ﴿اليوم﴾ في ثنائها.

٤- قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ فقد وقع بين قوله: ﴿وَقَرَنَ فِي يَوْمِكُنَّ﴾ وقوله: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي يَوْمِكُنَّ﴾ (لاحظ سورة الأحزاب الآية: ٣٣-٣٤). والجواب: إن إحدى الدواعي لصيانة القرآن عن التحريف عدم التعرض لأسماء أوليائه وإلا لأصّر الأعداء على حذف أسمائهم فيتطرق التحريف إليه من هذا الجانب.

وعلى ذلك الأساس جعل الآيات المربوطة بهم في ثنايا مطالب آخر، حتى لا يورث حساسية في الأغيار فجعل آية الولاية ضمن الآيات الباحثة عن أحكام اللحوم مع التصريح في السّنة بأن المقصود من ﴿اليوم﴾ المذكور هو يوم الغدير الذي نصب فيه وصيه للإمامة، كما جعل آية التطهير في ثنايا الآيات الباحثة في زوجات النبي ﷺ ونسائه مع نصب أمارات كتذكير الضمائر، والقاء العباء على رؤوس خمسة من أهل بيته، لئلا يغترّ القارئ بالسياق ويندفع إلى الحقّ فأصاب الغرض مع عدم التحريف (١).

وحصيلة البحث في حجّية ظواهر الكتاب أنّه إن كان المراد عدم إمكان فهم مقاصد الكتاب أصلاً من دون المراجعة إلى أهل الذكر، فهذا مخالف للضرورة، وإن كان المراد عدم الاشتغال به ولزوم الرجوع إليهم والأخذ بما ورد عنهم ثم الاحتجاج به، فهذا أمر اتفق عليه المسلمون، كيف وعندهم المخصص والمقيد وتعيين الناسخ والمنسوخ.

١. هذه الإمامة عابرة حول صيانة الكتاب عن التحريف حسب ما يناسب المقام، والبحث أوسع نطاقاً ممّا ذكره الأستاذ - مد ظلّه - ولعلّ التوفيق يرافقه في المستقبل لإفراجه بالبحث بإذنه سبحانه.

ولعلّ مراد الأخباريين هو ذلك وإن كان عباراتهم في موارد لا تفي بذلك، ولكن توجد فيها إشارة إلى القول الثاني، فهذا هو محمد الأمين الأخباري، يحتجّ على انحصار الدليل على السماع عن الصادقين بقوله: «لا سبيل إلى فهم مراد الله إلاّ من جهتهم لأنّهم عارفون بناسخه ومنسوخه والباقي على إطلاقه والمؤوّل وغير ذلك» (١).

- ويقول الحر العاملي: «ظواهر الكتاب المحتملة للنسخ والتخصيص والتقييد والتأويل وغيرها» (٢).
- وقد نقل البحراني كلام شيخ الطائفة في مقدمات الحقائق وعدّه القول الفصل والمذهب الجزل، وقد جعل الشيخ معاني القرآن على أربعة أقسام:
- ١- ما اختصّ الله تعالى بالعلم به.
 - ٢- ما يكون ظاهره مطابقاً لمعناه فكلّ من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام/١٥١).
 - ٣- ما هو مجمل لا يبين ظاهره عن المراد به مفصلاً، مثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فهذا وأمثاله لا يمكن استخراج تفاصيلها إلاّ ببيان النبي ﷺ.
 - ٤- ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد واللفظ يحتملها، فلا ينبغي أن يقدم أحد فيقول إنّ مراد الله بعض ما يحتمل إلاّ بقول نبي أو إمام معصوم (٣).
- وعلى ضوء هذا يصبح النزاع لفظياً والنقاش صورياً وأوّل من أثبت ذلك شيخنا «محمد هادي معرفت» في كتابه «التمهيد» حيّاه الله وبّياه.

١. الفوائد المدنية: ٤٨ و ١٢٨.

٢. الفوائد الطوسية: ١٨٦.

٣. التبيان: ٥/١، ولاحظ الحقائق الناضرة: ٣٢/١.

الثاني^(١): قول اللغوي:

كان البحث السابق حول الكبرى وأن الظاهر حجة أو لا؟ وقد عرفت أنه إما من الأمور المفيدة للقطع بالمقصود الاستعمالي على المختار، أو خارج عن تحت الأصل لأجل بناء العقلاء.

وحان البحث عن تشخيص الظواهر وأن هذه الكلمة هل هي ظاهرة في ذاك المعنى أو لا؟ وقد ذكرنا لتشخيصه أموراً وأمارات فرغنا عن أكثرها من التبادر وصحة الحمل والسلب، والاطراد، وأصالة الحقيقة، وأصالة عدم القرينة، ومن تلك الأمارات: قول اللغوي، فهل هو حجة بالخصوص أو لا؟

توضيحه: أنه لو قلنا: إن تشخيص المعاني الحقيقية عن المجازية من الأمور الحسية، واللغوي يشهد بأنه موضوع لكذا، يدخل في باب الشهادة فيعتبر فيه التعدد، والعدالة والإحساس.

وأما إن قلنا: بأن التشخيص المزبور من الأمور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي، وقلنا: بأن اللغوي خبير بهذا الأمر، تكون حجته قوله من باب حجية قول أهل الخبرة كالمقوم والطبيب، ولا يعتبر فيه العدالة والتعدد واعتبار العدالة في الفقيه لدليل.

أما القول الأول: فقد اختاره المحقق الخوئي دام ظلّه قائلاً: بأن تعيين معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسية التي لا دخل للنظر والرأي فيها، لأن اللغوي ينقلها على ما وجده في الاستعمالات والمحاورات ليس له إعمال النظر والرأي فيكون داخلاً في باب الشهادة المعتبرة فيها العدالة والتعدد على قول المشهور^(٢).

١. أي المورد الثاني ممّا خرج عن الأصل الأولي وكان الأول هو الظواهر.

٢. مصباح الأصول: ٢ / ١٣١.

يلاحظ عليه: أنَّ إخباره عن موارد الاستعمال، فضلاً عن إخباره عن المعنى الحقيقي في مقابل المعنى المجازي، ليس مجرداً عن إعمال النظر والاجتهاد، بل مزيج بالحدس ويكفي في إثبات ذلك استشهاد أصحاب المعاجم، بالآيات والأحاديث النبوية وأشعار الشعراء حيث إنَّهم يعيّنون موارد الاستعمال ببركة الإمعان فيها، لا أنَّهم رأوا بأنَّ أعينهم أو سمعوا بأنَّهم أنَّ العرب استعملت الكلمة في المعنى الخاص، حتّى يكون إخبارهم شهادة على الاستعمال، فسواء أكان إخبارهم عن المعنى الأصلي أم مورد الاستعمال فالكل مزيج بالاجتهاد كما هو لائح لمن سبر كتب اللغة، هذا كلّه حول القول بحجّة قوله من باب الشهادة وقد عرفت حاله.

وأما القول الثاني: أي حجّة قوله من باب أنَّهم أهل الخبرة، فقد أورد عليه سيّدنا الأستاذ بعدم حجّة هذه السيرة، لعدم وجودها في زمن المعصومين عليه السلام فإنَّ الرجوع إلى كتب اللغويين أمر حادث بعدهم ^(١). يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّه إذا كان الرجوع إلى أهل الخبرة أمراً أطبق عليه العقلاء في زمان المعصومين كفى ذلك في تصحيح الرجوع إلى كتب اللغة - بعد قبول كونهم الخبراء فيما يرجع إليهم - وثانياً: أنَّ كتاب العين، تأليف الخليل بن أحمد الفراهيدي من الكتب المؤلفة في عصر الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام حيث إنّه توفي عام ١٧٠ - أو - ١٧٥ وعاش ٧٤ سنة ولم يؤلفه إلّا ليرجع إليه الناس. وكان الأصمعي المتوفّى ٢٠٧هـ المرجع في اللغة والأدب وكان الناس يسألونه عن معاني الألفاظ، وقد سئل يوماً عن الألمعي فقال:

الألمعي الذي يظن بك الظن كأن رأى وقد سمعا

وكان ابن عباس المرجع الكبير في تفسير لغات القرآن، وكان يقول: الشعر

١. تهذيب الأصول: ٩٧/٢.

ديوان العرب فإذا خفى علينا الحرف من القرآن - الذي أنزله بلغة العرب - رجعنا إلى ديوانه فالتمسنا معرفة ذلك منه - ثم قال:- إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب. وكان يُسأل عن القرآن فينشد فيه بالشعر، وقد سأله نافع بن الأزرق عن لغات القرآن ما يربو على مائة وسبعين سؤالاً فأجابه مستشهداً بشعر العرب، ومن أراد فليرجع إليه وهو يعرب عن احاطة ابن عباس بشعر العرب وموارد استعماله وقد نقلها السيوطي في الاتقان (١).

ربما يورد على الاستدلال: بأن المطلوب من الرجوع إلى قول اللغوي، هو الوقوف على المعنى الحقيقي وتمييزه عن المعنى المجازي ليحمل النص عند التجرد عن القرينة، على الحقيقي، ولكن اللغوي ليس شأنه إلا بيان موارد الاستعمال وهو أعم من الحقيقة كما بين في محله، فلا فائدة في الرجوع إذ لا يترتب عليه أثر وهو الوقوف على المعنى الحقيقي ليحمل عليه النص.

يلاحظ عليه: أن بعض المعاجم ألف في هذا الشأن، كالمقاييس لأحمد بن فارس بن زكريا المتوفى عام ٣٩٥هـ فقد قام ببراءة خاصة براءة أصول المعاني وجذورها ثم مشتقاتها وفروعها، ترى أنه يذكر لبعض الألفاظ «أصلاً ومعنى واحد» وفي الوقت نفسه يذكر لها غيره معاني متعددة، وما هذا إلا أن غيره لم يميز بين الأصل وفرعه ولكنه عيّن الأصل، وما اشتق منه، ويقرب من ذلك كتاب العين، للخليل بن أحمد. أضف إلى ذلك أن المأنوس بالمعاجم الموجودة، يستطيع أن يصل إلى مقصده ويقف على ضالته بالتدبر والامعان، ويميز المعنى الأصلي عن المعاني المشتقة منه بمناسبة، ولكنه يتوقف على قريحة أدبية وأنس باللغة والأدب.

وربما يستدل على حجّة قول اللغوي بوجود الانسداد في خصوص باب

١. الاتقان: ج ١/ ٣٨٢ - ٤١٦.

اللغة، سواء انسَد باب العلم بالأحكام أو لا، فإنَّ معاني الألفاظ مجهولة غالباً، أو لا أقلَّ سعتها وإطلاقها. واعترض عليه الشيخ الأعظم: بأنَّه لو كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً لما ضرَّ انسداد باب العلم باللغة، لعدم الحاجة شرعاً إلى فهم معاني اللغات، ومع انسداده يكون الظنُّ بالحكم، الحاصل من قول اللغوي، حجة وإن كان باب العلم مفتوحاً في باب اللغة.

ومع ذلك كله ليس للفقهاء غنى من الرجوع إلى المعاجم في ذلك، وذلك لأنَّ هناك ألفاظاً فقهية معلومة إجمالاً، لكنَّها مجهولة من حيث الشروط والقيود فلا تفهم إلاَّ بالرجوع إلى المعاجم المعتبرة لاستظهار الحقيقة منها بالامعان والدقَّة.

لا أقول: إنَّ قول اللغوي الواحد حجة، بل أقول: إنَّ الرجوع إلى المعاجم المختلفة المعتبرة والدقَّة في كلماتهم وضرب بعضها على بعض يورث الاطمئنان ويرفع الشك عن وجه الواقع، مثلاً: اختلف الفقهاء في معنى القمار والمقامرة وإنَّه هل يعتبر فيهما العوض أو لا، وهل يعتبر فيه الآلة المتعارفة أو لا؟ ولا يعلم ذلك إلاَّ بعد مراجعة اللغات الأصلية حتَّى يحصل الاطمئنان بواحد من الطرفين.

مع أنَّ نفي الحاجة إلى قول اللغوي لا يصدر من فقيه واع، محيط بأبواب الفقه ومسائله، إذ ربَّما يكون المعنى معلوماً إجمالاً، يتعلَّق الشك بدخول بعض الأفراد أو خروجها، فلا تحل العقدة إلاَّ بالرجوع إلى قول اللغوي كالوطن والمفاضة، والكنز والمعدن والغوص.

والعجب أنَّ هؤلاء الأعظم مع إتفاقهم على عدم حجِّية قول اللغوي في هذا الباب تراهم يعملون على خلاف ذلك في الكتب الفقهية وما أصدق قول القائل: كأنَّهم نسوا في الفقه ما ذكروه في الأصول وما ذكره الشيخ إستدراكاً على كلامه في حاشية الفرائد، كلام متين فلاحظ.

الثالث: الإجماع المنقول:

إذا نقل إجماع العلماء على أمرٍ بخبر الواحد، فهل هو حجة على القول بحجية الخبر الواحد أو لا؟ ولا يخفى أن طبع البحث يقتضى ثبوت أمرين:

الأول: حجية الإجماع المحصل لنفس الناقل، حتى يُبحث أن نقله إلى الغير هل هو حجة أو لا؟

الثاني: حجية خبر الواحد في نقل الحجج الشرعية.

فما لم يثبت الأمرين قبلاً، لا وجه للبحث عن حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد.

أما الثاني: فقد أخره الشيخ الأعظم وتبعه غيره، وكان الأولى عليه، تقديم البحث عن حجية خبر الواحد، على المقام، فنحن نقتفي أثرهم.

وأما الأول: فنبحث عنه هنا ثم نعقبه بالبحث عن حجية الإجماع المنقول، فنقول:

الإجماع المحصل:

إن الإجماع بما هو إجماع أحد الأدلة عند أهل السنة وقد بنوا على ذلك خلافة المشايخ وكثيراً من الأمور التي اتفق عليها المسلمون على زعمهم. واستندوا في حجية الإجماع على أمور نذكر بعضها بعد نقل الأقوال:

قال المرتضى في الذريعة: اختلف الناس في هذه المسألة، فقال أكثر المتكلمين وجميع الفقهاء: إن إجماع أمة النبي ﷺ حجة وأنهم لا يجوز أن يجمعوا على باطل. وخالف النظام ومن تابعه في ذلك ونفى كون الإجماع حجة، وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك. وحكي أيضاً عن بعضهم أنه أحال كونا لإجماع حجة، لأنه لا يجوز في جماعة يجوز الخطأ على كل واحد منها، أن ينتفي عن جماعتها. وآخرون نفوا كونه حجة بأن قالوا: إن أجمعوا على الشيء

تبخيّناً^(١) فذلك لا يجوز إتباعه، وإن كان توقيفاً عن نص فيجب ظهور الحجّة بذلك ويغني عن الإجماع، وإن كان عن قياس فلن يجوز - مع إختلاف الهمم وتباين الآراء واختلاف وجوه الناس أن يتفقوا على ذلك، وفي الناس من نفى الإجماع لتعذر العلم باتفاق الأمّة.

ثم قال: والصحيح الذي نذهب إليه أنّ قولنا «إجماع» إمّا أن يكون واقعاً على جميع الأمّة أو على المؤمنين منهم أو على العلماء فيما يراعى فيه إجماعهم، وعلى كلّ الأقسام لا بد من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلياً فيه، لأنّه من الأمّة ومن أجلّ المؤمنين وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه وما يقول به المعصوم يكون حجّة^(٢).

هذه هي الأقوال في حجّية الإجماع المحصل. ومتكلّموا العامة وفقهاؤهم هم الذين اصطالحوا هذا المصطلح. وليس الإجماع بما هو إجماع حجّة لدى الشيعة خصوصاً في المسائل الاعتقادية، وبالأخص فيما يجب تحصيلها قبل الإجماع، ولكن لكي لا يشاهروا سيف المخالفة على وجه الشيعة احتالوا في ذلك فقالوا: نحن أيضاً نقول إنّ الإجماع حجّة لكن لا بنفسه، بل بما أنّه يتضمّن قول المعصوم عليه السلام.

قال المرتضى: فلسنا نحن المبتدئين بالقول بأنّ الإجماع حجّة، لكنّا إذا سألنا به وقيل لنا: ما تقولون في إجماع المسلمين على أمر من الأمور؟ فلا بدّ أن نقول: إنّ حقّ وحجّة لأنّ قول الإمام المعصوم عليه السلام الذي لا يخلو كلّ زمان منه، لا بد من أن يكون داخلياً في هذا الإجماع^(٣).

وعلى كل تقدير فلا بدّ من التعرّض لأدلة من يرى نفس الإجماع حجة:

١. الظاهر أنّه مأخوذ من البخت، كلمة فارسية بمعنى الحظّ والمراد هناك الصدفة.

٢. الذريعة: ج ٢ ص ٦٠٣ - ٦٠٥.

٣. المصدر نفسه: ص ٦٢٣.

فاستدلوا بآيات:

الأولى: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء/١١٥) فتوعد المعرض عن سبيلهم، وأوجب إتباع سبيلهم، فلولا أنَّ الإجماع حجة لم يوجب إتباعهم.

يلاحظ عليه: أنَّ الآية لا تدلُّ على حجة إجماع الأمة بعد عصر رسول الله ﷺ وذلك لأنَّ إيجاب التبعية لسبيل المؤمنين في عصره ﷺ لأجل أنَّ سبيلهم في ذلك العصر، هو سبيل نفس الرسول فكان الرسول والمؤمنون في جانب، والمنافقون والمشركون في جانب آخر، ومن المعلوم أنَّ تبعية غير ذلك السبيل، ضلال ووبال، وتبعية مقابلة هداية وسعادة، وأين ذلك عن كون نفس سبيل المؤمنين منفكاً عن الرسول، حجة. والآية ناظرة إلى عصره ﷺ ومفادها قضية خارجية لاحقيقية.

والآية نظير قوله سبحانه: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران/١٠١).

الثانية: قوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران/١١٠).

وهذه صفات لا تليق إلا لمن كان قوله حجة.

يلاحظ عليه: أنَّ الآية ليست في مقام الإخبار وإلا لزم الكذب في كثير من أفراد الأمة، بل هو إخبار لقصد الإنشاء وأنهم يجب أن يكونوا كذا وكذا. وعندئذ لا يدلُّ على شيء، لأنَّ الإنشاء لا يدلُّ على إتصافهم لهذه الصفات. ويحتمل أن

تكون النسبة إلى الكلّ، باعتبار كون البعض كذلك كما ورد في الروايات (١).

أضف إلى ذلك أنّ الآية تدل على حجّية قول مجموع الأُمّة المحمّدية لا حجّية أهل كل عصر على انفراد.

الثالثة: قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة/١٤٣).

وجه الدلالة أنّه سبحانه جعل الأُمّة شهداء على الناس، وجعل الرسول شهيداً على الأُمّة، فلولا كون قولهم مثل قوله، حجّة، لما صحّ عدّهم شهداء في الآخرة على سائر الأُمم.

يلاحظ عليه: أنّ الأُمّة بجميع أفرادها ليست وسطاً سواء كان بمعنى العدل، أو الفضل والفضيلة (٢) والمراد جمع منهم ونُسب الحكم إلى الكلّ لكون البعض فيهم، مثل توصيف بني إسرائيل بجعلهم ملوكاً مع أنّه لم يجعل كلّ واحد منهم ملكاً. وإنّما المَجْعُول عدّة قليلة لا يتجاوز عدد الاصابع قال سبحانه: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ (المائدة/٢٠).

وبذلك يتبيّن أنّ الشهادة أيضاً ليست عامّة لجميع الناس بل لقسم خاص، وإنّما نسب إلى الجميع مجازاً.

ولأجله يقول الإمام الصادق عليه السلام في تفسير الآية: فإن ظننت أنّ الله عنى بهذه الآية جميع أهل القبلة من الموحّدين، أفترى أنّ من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، تطلب شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الأُمم الماضية (٣).

١. لاحظ ص ١٧٢ من بحث نفى التحريف.

٢. مثل قوله سبحانه: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ (القلم/٢٨).

٣. تفسير البرهان: ج ١ ص ١٦٠.

الرابعة: قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء/٥٩).

استدل به الرازي على كون قول أهل الحل والعقد حجة وقال: اعلم أن قوله: ﴿وأولي الأمر منكم﴾ يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة: ﴿أولي الأمر﴾ على سبيل الجزم في هذه الآية ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد وأن يكون معصوماً عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ، يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً لفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهياً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وأنه محال. فثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً. ثم نقول: ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعضها، والثاني غير جائز لأن إيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم، قادرين على الوصول إليهم، والاستفادة منهم، ونحن في زماننا عاجزون عن معرفة ذلك الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته، ليس بعضاً من أبعاد هذه الأمة ولا طائفة من طوائفهم، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم هو أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع أن إجماع الأمة حجة^(١).

يلاحظ عليه: أن الرازي قد أصاب الحق في الجملة وكان عليه أن يتعرف على أولي الأمر بأعيانهم، لكنه زل قدمه ففسرها بأهل الحل والعقد.

ففيه أولاً: أنه لو رجع إلى السنة لعرف أن النبي ﷺ قد عرف ذلك الجمع

١. مفاتيح الغيب: ج ٣ ص ٢٥٠ ط مصر عام ١٣٠٨ هـ والجمع بين أهل الحل والعقد، واجماع الأمة مع أن الأول جزء منهم، لأجل كونهم وكلاء الأمة.

المعصوم ^(١) وقد كان المسلمون يعرفونهم طيلة ٢٦٠ عاماً، غير أنَّ عناد الحاقدين على الأئمة المعصومين أوجب إختفاءهم على الرازي وأمثاله.

وثانياً: أنَّ مراده من أهل الحلّ والعقد، وهم العلماء العارفون بالأحكام الشرعية، ومثل هؤلاء لا طاعة لهم، إنّما لهم الإرشاد والهداية، وأمّا الطاعة فإنّما هي لمصادر الحكم وأصحاب الأمر والنهي، وهم غير العلماء بما هم علماء، ولا مناص عندئذ إلاّ تفسير الآية بالزعماء والحكام الذين لهم حقّ البعث والزرع، ويؤيّده ذيل الآية حيث يقول: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وليس المراد التنازع في حكم من الأحكام الشرعية، إذ هو ليس قابلاً للتنازع بل يجب على الكلّ السؤال، وأمّا ما هو مظنة التنازع، فإنّما هي الموضوعات السياسية الاجتماعية التي للآراء فيها دخل ونصيب، وليس حلّ تلك العقدة بيد العلماء، بل بيد الحكّام الخبراء بالمصالح والآثار.

والحاصل أنّ الآية تعتمد على أولي الأمر، أي أصحاب الأمر والنهي، لا على أولى العلم، أي أصحاب الذكر والفكر والعلماء بما هم علماء من مصاديق أولى العلم، لا من مصاديق أصحاب الأمر والنهي، وبينهما بون بعيد، فلا مناص من تطبيق الآية على القادة الذين لهم أمر ونهي، وأين ذلك من المفتي والفقهاء المتمحّض في استنباط الأحكام فقط، اللهم إلاّ إذا كان من القادة فيكون أمره مطاعاً بما هو قائد لا بما هو فقيه.

ويؤيد ذلك قوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء/٨٣). فإنّ الصدر شاهد على أنّ مورد الرد إليهم، ما يورث الأمن أو الخوف ومثل ذلك كما يشهد عليه سياق الآية، أمور عسكرية أو سياسية يجب إخفائها، وليس ذلك إلاّ شأن الحكّام أو الأمراء، لا العلماء بما هم علماء. وعندئذ يجب على الرازي

١. ويكفي في ذلك حديث الثقلين، والسفينة وما رواه مسلم في الصحيح.

التعرّف على الحكّام الذين تجب طاعتهم على وجه الإطلاق، ولس ذلك إلاّ أئمة الشيعة للاتفاق على عدم عصمة غيرهم.

الخامس: ما ورد عن النبي ﷺ من قوله: لا تجتمع أمتي على خطأ^(١).

يلاحظ عليه: أنّه خبر واحد لا يمكن الاحتجاج به على مسألة أصولية. أضف إليه: إن أُريد منه جميع الأئمة بحيث لا يشذ منهم أحد. فعدم اجتماعهم على الخطأ لأجل المعصوم في كلّ عصر بينهم. أضف إليه أنّه لا يتحقّق إجماع كذلك في غير الضروريات.

وجه حجّية الإجماع عند الشيعة:

إذا وقفت على عدم تمامية أدلّتهم، فلنعطف عنان البيان إلى توضيح حال الإجماع عند الشيعة. واعلم: أنّ الإجماع بما هو إجماع، ليس أحد الأدلّة عند الشيعة إلاّ إذا كان مقارناً بقول المعصوم ﷺ بدخوله فيهم، أو كشفه عن قوله بقاعدة اللطف، أو بالحدس، أو عن وجود دليل معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا، أو نحو ذلك، وإلاّ فلا قيمة لنفس الإجماع بما هو هو.

وبذلك يعلم أنّه لو اتفق المسلمون على شيء يخالف ما اتفقوا عليه في سالف الزمان، يكون الكلّ حكم الله على قول المخالفين. وأمّا على قول الشيعة، فأحد الإجماعين خطأ غير كاشف عن الحجّة. ثمّ إنّ الشيعة اتّفقوا على حجّية الإجماع بوجوه - وقد ذكر المحقّق التستري في رسالة الموسعة والمضايقّة اثنا عشر وجهاً في حجّية الإجماع المحصّل، ونقلها بعينها المحقّق الاشتياني في «بحر الفوائد»^(٢).

١. رواه ابن ماجّة في سننه: ١٢٠٣/٢ وروى أيضاً قريباً منه.

٢. راجع: ص ١٢٣ - ١٢٥.

وقد أوضح تلك الوجوه في كتاب «كشف القناع لمؤلفه المحقق التستري» وبينها بوجه مبسوط والكتاب من نفائس الكتب في موضوعه طالعه واعرف قدره:

الوجه الأول:

أنَّ المعصوم عليه السلام جزء الأمة وأفضلهم واتفاقهم على شيء يلزم لاتفاقه عليه السلام معهم فيكون كاشفاً عن موافقته، وهذا هو الإجماع المسمّى بالإجماع الدخولي، وهو غير متحقق إلا في زمن الحضور لا الغيبة، ومع ذلك لم نجد مورداً له حتّى في زمن الحضور، فإنّ المتفقات لها دليل واضح من الكتاب والسنة.

الوجه الثاني:

ما اعتمد عليه المرتضى وتلميذه الشيخ من قاعدة اللطف، قال المرتضى: إنّ العقل قد دلّ على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام معصوم ليكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي^(١).

قال المحقق التستري في كشف القناع: الثالث: من وجوه الإجماع أنّ يستكشف عقلاً رأي الإمام عليه السلام من إتفاق من عداه من العلماء على حكم، وعدم ردّهم عنه، نظراً إلى قاعدة اللطف التي لأجلها وجب على الله نصب الحجة المتصف بالعلم والعصمة. فإنّ من أعظم فوائده، حفظ الحقّ وتمييزه من الباطل كي لا يضيع بخفائه ويرتفع عن أهله أو يشتبه بغيره، وتلقينهم طريقاً يتمكّن العلماء وغيرهم من الوصول به إليه ومنعهم وتثبيطهم عن الباطل أولاً، أو ردّهم عنه إذا أجمعوا عليه^(٢).

١. الذريعة: ج ٢ ص ٦٠٦ وهو ظاهر أنّ نصب الإمام لطف من الله.

٢. كشف القناع: ص ١١٤.

ويظهر من الشيخ فى العدة وفى كتاب الغيبة له وغيرهما، أنَّ الذى ارتضاه المرتضى أولاً، رجع عنه، ويظهر فى رسالة الطرابلسيات أنَّه مذهب أصحابنا قديماً وهذا مذهب جماعة من قدماء الأصحاب ومتأخريهم.

قال: وذكر المرتضى أخيراً أنَّه يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام والأقوال الأخر تكون كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور لأنَّه إذا كنَّا نحن السبب فى إستتاره فكلَّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرُّفه وما معه من الأحكام، نكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدَّى إلينا الحق الذى عنده.

وقال الشيخ: وهذا عندي غير صحيح لأنَّه ليؤدِّي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأنَّنا لا نعلم دخول الإمام فيهم إلاَّ بالاعتبار الذى بيَّناه، فمتى جَوَّزنا إنفراده بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع.

وقال المرتضى فى رسالة الطرابلسيات: والذى يقوى الآن فى نفسى أنَّه غير ممتنع أن يكون عند إمام الزمان - غائباً كان أو حاضراً - من الحقِّ فى بعض الأحكام الشرعية ما ليس عندنا^(١).

وممَّن ذهب إلى اعتبار الإجماع من هذه الجهة، الشيخ الكراجكي قال: كثيراً يقول المخالفون: إذا كنتم قد وجدتم السبيل إلى علم تحتاجونه من الفتاوى المحفوظة عن الأئمة المتقدمين، فقد استغنيتم بذلك عن إمام الزمان. فأجاب إلى فائدة وجوده أيضاً بأنَّه يكون من وراء العلماء وشاهداً لأحوالهم عالماً بأخبارهم، إن غلطوا هداهم، أو نسوا ذكرهم^(٢).

وممَّن أيد هذه القاعدة المحقق الداماد، قال: ومن ضروب الانتفاعات أن

١. رسائل المرتضى ج ١: رسالة المسائل الطرابلسيات الثالثة: ٣١١.

٢. كشف القناع: ص ١٤٥.

يكون حافظاً لأحكامهم الدينية على وجه الأرض عند تشعب آرائهم، واختلاف أهوائهم، ومستنداً لحجّة إجماع أهل الحلّ والعقد، فإنّه عجل الله لا يتفرد بقول، بل من الرحمة أن يكون من المجتهدين من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره، يطابق قوله قوله.

وقد نقل من شريف العلماء أنّه قال: فإنّ وجود الإمام في زمن الغيبة لطف قطعاً، ومن ذلك حفظ الشريعة وردّ المجمعين على الباطل وإرشادهم إلى الحقّ (١).

هذا وقد نقل المحقّق التستري كلمات كثير من العلماء القدامى والمتأخّرين، واستظهر من عباراتهم أنّها تنبسط على الاعتماد على قاعدة اللطف، ومع ذلك فهي غير تامة لوجوه:

الأوّل: إنّ اللطف الواجب على الله ينقسم إلى قسمين: محصّل لغرض التكليف، ومقرّب للعبد من الله سبحانه:

أمّا الأوّل: فهو عبارة عن القيام بالمبادئ والمقدمات التي يتوقّف عليها تحقّق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللغو، بحيث لولا القيام بها لصار فعله فارغاً عن الغاية وناقضاً حكمته التي تستلزم التحرّز عن العبث.

ومن هذا الباب بعث الرسل وتبيين طريق العبادة، وإعطاء القدرة للعبد على امتثال التكليف التي قام ببيانها الرسل.

وأما الثاني: فهو عبارة عن القيام بما يكون محصّلاً لغرض التكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه، وذلك كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب التي تستتبع رغبة العبد إلى العمل، وبعده عن المعصية، وهذا النوع من اللطف ليس دخيلاً في تمكين العبد من الطاعة بل هو قادر على الطاعة والمخالفة سواء أكان

هناك وعد أم لا، فإنَّ القدرة على الامتثال رهن التعرّف على التكليف عن طريق الأنبياء ، مضافاً إلى إعطاء الطاقات الماديّة.

والمفروض حصول هذه المبادئ والمقدّمات، غير أنّ كثيراً من الناس لا يقومون بواجبهم بمجرد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك وعد ووعد وترغيب وترهيب، فهذا النوع من اللطف قد وقع موقع النقاش بين المتكلّمين.

والحقّ هو القول بوجوب اللطف إذا كان غرض التكليف (لا غرض الخلقة) موقوفاً عليه عند الأكثرية الساحقة من المكلفين.

مثلاً: لو فرضنا أنّ غالب المكلفين لا يقومون بتكاليفهم بمجرد سماعها من الرسل - وإن كانوا قادرين عليها - إلّا إذا كانت مقرونة بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب. وجب على المكلف القيام بذلك صوتاً للتكليف عن اللغوية. ولو أهملها المكلف، ترتّب عليه بطلان غرضه من التكليف، وبالتالي بطلان غرضه من الخلقة.

وفي الكتاب والسنة إشارات إلى هذا النوع من اللطف، يقول سبحانه: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الأعراف/١٦٨).

والمراد من الحسنات والسيئات: نعماء الدنيا وضراؤها، وكان الهدف من ابتلائهم بهما هو رجوعهم إلى الحقّ والطاعة.

ويقول سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ (الأعراف/٩٤). وفي الآية إشارة إلى كلا القسمين من اللطف.

ومفاد الآية: أنّ الله تعالى أرسل رسله لإبلاغ تكاليفه تعالى إلى العباد وإرشادهم إلى طريق الكمال (اللطف المحصل) غير أنّ الرفاه والرخاء والتوغّل في النعم المادية، ربّما يسبب الطغيان وغفلة الانسان عن هدف الخلقة وإجابة دعوة

الأنبياء، فاقتضت حكمته تعالى أخذهم بالبأساء والضراء لعلهم يَضَرَّعُونَ ويبتهلون إلى الله تعالى^(١). ولأجل ذلك نشهد أن الأنبياء لم يكتفوا بإقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالمعاجز، بل كانوا - مضافاً إلى ذلك - مبشرين ومنذرين. وكان الترغيب والترهيب من شؤون رسالتهم، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ﴾ (النساء/١٦٥) والإنذار والتبشير دخيلان في رغبة الناس بالطاعة وابتعادهم عن المعصية. وفي كلام الإمام علي عليه السلام إشارة إلى هذا، قال عليه السلام :

«يُيَهِّئُ النَّاسَ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمَّا خَلَقَ خَلْقَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونُوا عَلَى آدَابٍ رَفِيعَةٍ وَأَخْلَاقٍ شَرِيفَةٍ، فَعَلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا كَذَلِكَ إِلَّا بِأَنْ يَعْرِفَهُمْ مَا لَهُمْ وَمَا عَلَيْهِمْ، وَالتَّعْرِيفُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ^(٢) وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ لَا يَجْتَمِعَانِ إِلَّا بِالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَالْوَعْدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالترغيبِ، وَالْوَعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالترهيبِ، وَالتَّعْرِيفُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا تَشْتَهِيهِ أَنْفُسُهُمْ وَتَلْذَهُ أَعْيُنُهُمْ، وَالتَّعْرِيفُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِضِدِّ ذَلِكَ ... إلخ» .

^(٣) وقوله عليه السلام : «وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ لَا يَجْتَمِعَانِ إِلَّا بِالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ» إشارة إلى أَنَّ امْتثال الأمر والنهي ونفوذهما في نفوس الناس، يتوقف على الثواب والعقاب، فلولاهما لما كانت هناك حركة إيجابية نحو التكليف إِلَّا مِنَ الْعَارِفِينَ الَّذِينَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ تَعَالَى لَا رَغْبَةَ وَلَا رَهْبَةَ، بَلْ لَكُونَهُ مُسْتَحَقًّا لِلْعِبَادَةِ.

فتحصل من ذلك: أَنَّ مَا هُوَ دَخِيلٌ فِي تَحَقُّقِ الرِّغْبَةِ بِالطَّاعَةِ، وَالْإِبْتِعَادِ عَنِ

١. لاحظ الالهيات لشيخنا الأستاذ: ج ١، بحث البلايا والمصائب والشرو وكونه حكيمًا، ص ٢٨٣ - ٢٨٦.

٢. هذا إشارة إلى اللطف المحصل.

٣. بحار الأنوار: ج ٥، كتاب العدل والمعاد، الباب ١٥، الحديث ١٣ ص ٣١٦.

المعصية، في نفس الأكثرية الساحقة من البشر، يجب على الله سبحانه القيام به صوتاً للتكليف عن اللغو، وبالتالي صوتاً للخلقة عن العبث.

نعم إذا كانت هذه المبادئ كافية في تحريك الأكثرية نحو الطاعة ولكن القليل منهم لا يمثلون إلا في ظروف خاصة، كاليسر في الرزق، أو كثرة الرفاه، فهل هو واجب على الله سبحانه؟
الظاهر لا، إلا من باب الجود والتفضل.

وبذلك يعلم أن اللطف المقرب إذا كان مؤثراً في رغبة الأكثرية بالطاعة وترك المعصية يجب من باب الحكمة.

وأما اللطف في دائرة أوسع من ذلك أي في غير المحصل والقرب، فلا دليل على وجوبه، ولا يعد تركه منافياً للحكمة ولا ظلماً في حق العباد ولنذكر موردين:

١- إذا كان اللطف مؤثراً في أحادهم المعدودين، فالقيام به من باب الفضل والكرم لا من باب الحكمة كما إذا كان الغنى دخيلاً في رغبة بعض الناس إلى الطاعة، أو كان فقره مانعاً من قربه إلى المعصية، فلا دليل على وجوب إغناء الأول وإفقار الثاني إلا من باب الفضل والكرم لا من باب الحكمة، وما يجب عليه سبحانه من ذلك الباب، هو إيجاد الرغبة إلى الطاعة، والابتعاد عن المعصية على النحو المؤثر في الكل أو الأكثرية الساحقة لئلا يبطل غرض التكليف. وأما تهيئة عوامل القرب من الطاعة والابتعاد عن المعصية حسب طبيعة أحاد الناس، فليس يلزم ولا يعدّ التخلف ظلماً، إذ يكفي الترغيب والترهيب العموميان في تحصيل غرض التكليف.

٢- إذا اجتمعت الأمة في عصر على حكم خاطئ مما يتعلّق بالأحكام العملية فلا يجب عليه سبحانه اللطف، بمعنى دفع اجتماعهم عليه، إذ لا تبطل بالاجتماع على الخطاء، غاية الخلقة ولا غاية التكليف. وأقصى ما يمكن أن يقال:

إنَّه يجب عليه سبحانه، رفع التكليف الواقعي عنهم وصيرورته غير فعلي، أو غير منجَز لكونهم معذورين في خطئهم واشتباههم.

والعجب أنَّ المتمسكين^(١) باللفظ يكتفون في تحقُّقه في المقام بإظهار الخلاف، ولو بلسان واحد من علماء العصر أو رجل مجهول النسب، وهو كما ترى، إذ أية فائدة في هداية واحد وترك الجميع في الضلالة، ولو وجب اللطف، وجب هداية الكلّ، لا النادر الشاذ، نعم يترتّب على مخالفة الفرد، أنّه لا يتلقّى الجيل الآتي اجتماعهم حجة لمخالفة واحد منهم، خصوصاً إذا كان مجهول النسب، وعندئذ يكون لطفاً نسبياً في حقّ الأجيال الآتية، لا لطفاً مطلقاً عاماً يشمل عصر المجمعين والجيل العائش فيه.

هذا تحليل لأصل القاعدة ومقدار دلالتها وهناك نكات لابدّ من التنبيه عليها:

١- إنَّ حال الغيبة لا تفرق عن حال الحضور، فكما أنّه يجوز له كتمان بعض الحقائق لخوف أو تقية أو غير ذلك من المصالح وليس له داع أن يلقي نفسه في التهلكة إذا لم يُمكنه الله سبحانه، فهكذا حال الغيبة، ولا سيّما في المسائل التي لا تمسّ الحاجة إليها إلّا نادراً.

وإلى ذلك أشار المرتضى في كتابه الشافي: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان منذ قبض الله نبيّه ﷺ في حال تقية ومداراة ومرافقة، وأنّه لما أُفْضِيَ إليه الأمر لم تفارقه التقية وكان يقول لقضاته وقد سأله بماذا نحكم؟

فقال: احكموا بما كنتم تحكمون حتى يكون الناس على جماعة^(٢).

٢- إنَّ المصالح التي اقتضت غيبة الإمام وأوجبت حرمان الناس من كثير من الفيوض المعنوية، هي التي اقتضت رفع إيجاب إظهار الحق، والردع عن

١. كالمحقق الداماد في كلامه السابق.

٢. كشف القناع: ص ١٤٩ نقلاً عن الشافي.

الباطل، فليس الحرمان من التعرّف على حكم أعلى من التعرّف على الإمام والاستضاءة بنوره ﷺ .
ولا يتوهم من ذلك أنه ليس لوجوده في زمان الغيبة أي فائدة، فإنّ لوجوده ﷺ فوائد مذكورة في محلّه ويظهر منه الشيء بعد الشيء، والأمر بعد الأمر بالطرق الظاهرة أو الخفية حسب ما اقتضاه الحكم والمصالح.

ولا تقتصر فائدة وجوده عن فائدة وجود مصاحب موسى، حيث كان له تصرفات لصالح الفقراء والمساكين ومع ذلك ما كان يعرفه الخواص مثل موسى فضلاً عن العوام، وكانت تصرفاته بمرأى ومسمع من الناس وهم لا يرون بعض تصرفاته كخرق السفينة وقتل الغلام وإلّا لمنعوه عن الفعل.
وليس المقام مناسباً لتفصيل فوائد وجوده ﷺ وقد ذكره شيخنا الأستاذ في كتاب الأسئلة والأجوبة فراجع.

الوجه الثالث:

حدس قول المعصوم من اتفاق الأمة أو العلماء بأنّ فتوى كلّ فقيه وإن كان يفيد الظن ولو بأدنى مرتبة، إلّا أنّه يتقوى بفتوى فقيه ثان فثالث إلى أن يحصل للانسان اليقين بكون فتوى الجميع موافقاً لقول الإمام ﷺ إذ من البعيد أن يتطرق الخلاف إلى فتوى هؤلاء^(١).
وهذه النظرية كانت معروفة في العصور المتقدمة، لكن بشكل آخر وهو استكشاف كونه موافقاً للواقع وقد نقل عن المرتضى: أنّه أورد عليها بأنّه لا يجوز في جماعة يجوز الخطاء على كلّ واحد منها، أن ينتفي عن جماعتها^(٢).

١. وعلى هذا يكون الاجماع من الأدلة القطعية بخلاف الوجه الآتي، فلاحظ. ويسمى هذا النوع من الاجماع بالاجماع الحدسي.

٢. فاعل «لا يجوز».

وقرّره المحقّق الاشتياني وقال: إنّ خطأ الانظار في المسائل العلمية النظرية، وإن توافقت وتراكمت، لا تحيله عادة، غاية ما هناك حصول الظن أو القويّمه^(١).

وأوضحه صاحب الأصول: بأنّه فرق بين الإخبار عن حس والإخبار عن حدس، فأخبار الجماعة في الأولى يفيد القطع، لأنّ احتمال مخالفة الخبر للواقع في الأوّل ناش عن تعمد الكذب أو الخطاء في الحس، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين، وهذا بخلاف الإخبار الحدسي المبني على البرهان، فإنّ نسبة الخطاء إلى الجميع كنسبته إلى الواحد، إذ احتمال كون البرهان مخالفاً للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الاستناد إليه من شخص واحد أو أكثر^(٢).

أقول: هذا الوجه هو الوجه السادس من إثني عشر وجهاً لحجّة الإجماع المحصل حسب ما أنهاه المحقّق التستري ويلاحظ عليه بأمرين:

الأوّل: أنّ احتمال الاشتباه في العقليّات ممّا لا ينبغي إنكاره وكم فرق بين الإدراك ببصيرة العقل وبين الإدراك بالبصر، ومع ذلك يختلف الحال حسب اختلاف أصحاب النظر في الذكاء والدقة، وفي الألمعية والفتنة، وفي اختلافهم في كثرة الممارسة وقلّتها، واختلاف جوهر المسائل من حيث كونها عقلية محضة ككيفية علمه سبحانه، أو قربها من المسائل العقلية الواضحة أو المحسوسة، ولأجل هذه الاختلافات ربّما يكون احتمال خطأ المجمعين ماثلاً أمام بصيرتنا، وربّما يكون على العكس ويصل احتمال الخطأ إلى درجة الصفر، ويتضاءل احتمال خطأ البرهان إلى درجة لا تلتفت إليه النفس ويحصل اليقين. فلا يمكن القضاء في المسائل العقلية بنحو واحد. ولا يرمى الجميع بسهم فارد.

١. بحر الفوائد: ص ١٢٦.

٢. مصباح الأصول: ج ٢ ص ١٣٩.

الثاني: - وهو المهم في المقام - أن هذا الوجه إنما يفيد إذا كان المجمعون أو معظمهم مقتصرين في معرفة الأحكام بالأدلة القطعية من كل وجه، وأما إذا لم يكن كذلك بل من المحتمل إستناد كثير منهم إلى الدليل الظني، غير الموجب للقطع واليقين، فلا يحصل القطع بكون مفاد الإجماع مطابقاً للواقع أو لقول المعصوم.

ولأجل ذلك لو أخبرنا مائة رجل بظنهم عدالة شخص لم يحصل القطع بعدالته، أو أخبروا عن ظن برؤية الهلال، أو عن المرئي عن بُعد، المتردد بين الانسان والحيوان بأنه إنسان، لم يحصل اليقين. والعلماء - رضوان الله عليهم - لم يكونوا مكتفين بالدليل القطعي، بل الأكثر لولا الكل كانوا عاملين على الظنون التي ثبت حجيتها وإذا كان الظن منشأفتياهاؤلاء فكيف يحصل القطع بأن مفادها نفس الواقع وقول الإمام عليه السلام .

الوجه الرابع:

أن يستكشف من إجماع المجمعين وجود الدليل المعتبر الذي لو وقفنا عليه كما وقفوا لحكمنا بما حكموا به ولم نتخطه، فيكون الإجماع بهذا الاعتبار من الأدلة المعتبرة غير المفيدة للعلم، وهذا هو الوجه السابع من اثني عشر وجهاً في كلام المحقق التستري، لحجية الإجماع المحصل، وعند ذلك يحصل القطع من الإجماع على وجود الدليل المعتبر.

وهذا الوجه هو المعتمد، خصوصاً إذا وقفنا على أحوال الفقهاء في العصور الماضية حيث إنهم صرفوا أعمارهم في حلّ مشكلاته وكشف معضلاته والتزموا بالإفتاء بالسماع عن المعصومين، وبالجملة: ملاحظة إحتياطهم في الافتاء وعدم العمل إلا بالنصوص دون المقاييس، تورث القطع بوجود حجة في البين وصلت

إليهم ولم تصل إلينا.

لا أقول: إنَّ إجماعهم يكشف عن مطابقة رأيهم لنفس الواقع ونظر المعصوم. بل أنَّ إجماعهم مع تورّعهم في الفتيا، يكشف عن وجود حجة معتبرة في البين فإجماعهم كاشف عن الحجّة على الحكم الواقعي لا عن حكم واقعي.

ويجري ذلك في الخبر المجمع عليه وإن كان ضعيفاً إذا وقع مورداً للاستناد، إذ يكشف عن وجود قرينة مقتضية عن جواز الاعتماد عليه، لا العلم بصدقه وسيوافيك تحقيقه في مبحث الشهرة - كما هو الحال في إجماعات المخالفين، إذ يكشف عن وجود دليل معتبر عندهم وإن لم يكن معتبراً عندنا. فإن قلت: إذا كان إفتاؤهم حاكياً عن وجود دليل معتبر، فيجب أن نعثر عليه في الكتب الأربعة ونظائرها التي ألفت لجمع ما في الأصول والمصنّفات للقدامى من أصحابنا.

قلت: لم يثبت أن مؤلّفي الكتب الأربعة أحاطوا بجميع أخبار أئمتنا الطاهرين المبتوثة في أصول أصحابهم ومصنّفاتهم^(١) والشاهد على ذلك: استدراك صاحب الوسائل عليها بالروايات الكثيرة التي نقلها عن سبعين كتاباً، ولمّا كان عمله غير مستوعب، استدرك عليه، المحدث النوري بتأليف مستدرک الوسائل. وكان سيّدنا الأستاذ آية الله الحجّة الكوهكمري بصدد تأليف مستدرک آخر، وقد هيا أسبابه واشتغل، لكن حالت المنية بينه وبين أمله فلبّى دعوة ربّه^(٢) قبل إنجاز «أمنيته».

١. قد يُبيّن الفرق بين الأصول والمصنّفات في كتاب «كليات في علم الرجال» لشيخنا الأستاذ فراجع.

٢. عام ١٣٧٢ هـ. ق وكان معاصروه يناقشونه ويقولون: المستدرک على المستدرک مستدرک.

وكان السيد المحقق البروجردي يقول: إنّ في فقه المشهور، تسعين مسألة قد أفتى فيها الأصحاب بحكم وليس هناك أيّ دليل على الحكم سوى الإجماع، وهذا يكشف عن وجود دليل معتبر وصل إليهم، ولم يصل إلينا. ومن المؤسف عليه أنّه لم يسم تلك المواضع ولم يوفّق أحد من تلاميذه بضبط هذه الموارد. وما عن المحقق الخوئي من أنّه يحتمل أن يعتمدوا على قاعدة باطلة، أو أصل مردود، غير تام، بالنظر إلى اتفاقهم على الإفتاء حيث لا يصدر عن إلاّ بسماع^(١).

توضيحه: أنّ اتفاق العلماء إنّما يكشف عن وجود دليل معتبر إذا ثبت، أمران:

١- أن يستكشف من حال المجمعين عدم اعتمادهم في الإفتاء إلاّ على النصوص والروايات، لا على القواعد والأصول مطلقاً أو في كتاب خاص، كما هو الحال في الكتب المؤلفة في الأصول المتلقاة من الأئمة، مثل رسالة علي بن بابويه إلى ولده، وكتابي المقنع والهداية للصدوق، والمقنعة للشيخ المفيد، والنهاية للشيخ وأضرابها^(٢). ولأجل ذلك لا يمكن الاعتماد على انتصار المرتضى وناصرياته، لاعتماده فيهما في الإفتاء^(٣) على القواعد والأصول.

٢- أن تكون المسألة من المسائل المعنونة في عصر الأئمة قطعاً أو ظناً، لا

١. سيوافيك تفصيله عند البحث عن حجّة الشهرة الفتوائية وأنّه ليس كل إجماع أو شهرة كاشفين عن النص الصادر عنهم ﷺ .

٢. ومن هذا القبيل كتاب «المتمسك بحبل آل الرسول» للحسن بن علي بن عقيل، يقول النجاشي: ماورد الحاج من خراسان إلاّ وطلب واشترى منه نسخاً وكان المؤلف معاصراً للكليني وشيخاً لابن قولويه (٣٦٨) وكان موجوداً لدى العلامة ينقل عنه في «مختلف الشيعة» ولعلّ من هذا القبيل «الأحمدي للفقّه المحمدي» لابن الجنيد المتوفى ٣٨١هـ وهو غير كتابه «تهذيب الشيعة» في عدة أجزاء، وقد لعب الزمان بهذه الآثار.

٣. بل في حكاية الاجماع أيضاً كما سيوافيك بيانه في الفصل الآتي.

من المسائل الفرعية التي استنبط العلماء حكمها من الأصول والقواعد، ويعلم ذلك من التعرّف على الكتب المؤلفة في تلك العصور، فمنها ما أُلّف في هذا المضمار، ومنها ما أُلّف في التفريع كالمبسوط وغيره، والإفتاء لا يكشف عن النص إذا ورد في القسم الثاني.

فإذا اجتمع الشرطان، يكون احتمال اعتمادهم على أصل باطل أو قاعدة غير صحيحة، احتمالاً ضئيلاً لا يُعتنى به ويكون نفس الإجماع كاشفاً عن دليل وصل إليهم ولم يصل إلينا.

والحاصل: أنّ هذا الوجه من بين الوجوه الخمسة التي ذكرت لإثبات حجية الإجماع المحصّل، هو الوجه الأمثل القابل للاعتماد، لكن المهمّ هو تحقق الملازمة بين الاتفاق على الحكم، ووجود الدليل المعتبر، وهي لا تتحقق إلّا في الفقه المنصوص، لا في الفقه المستنبط، ومواضع الأوّل هي الكتب التي أُلْمعنا إلى أسمائها.

الوجه الخامس:

أن يحصل لبعض الأولياء سماع قوله عليه السلام بعينه فيبرزه في مقام الاستدلال بصورة الإجماع خوفاً من التكذيب والإداعة، وربما يكون مستند كثير من الزيارات والأعمال المعروفة التي لا يوجد لها مستنداً ظاهراً هو التشرف وسماع كلامه.

أقول: ذلك الوجه يناسب لبيان حجية الإجماع المنقول، والكلام بعد في المحصّل منه، وهذا ما يقال بالإجماع التشرفي، ولا يكفي صرف التشرف إلّا أنّ احتمال تحقق ذلك في حقّ المدّعين للإجماع بعيد جداً.

الاستدلال على حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد:

إنّ البحث عن حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد، يتركز في شمول دليل حجّة الخبر الواحد، للإجماع المنقول به وعدمه، ويعود البحث عن سعة دلالة أدلّة حجّيته وضيقتها فنقول:

إنّ الدليل الوحيد على حجّة الخبر الواحد هو بناء العقلاء وهو مختصّ بما إذا كان المخبر به أمراً حسياً أو كانت مقدماته القريبة أموراً حسّية، كالإخبار بالعدالة النفسانية إذا شاهد منه التورّع عن المعاصي والإخبار بالشجاعة إذا شاهد قتاله مع الأبطال في ساحة القتال. وأمّا إذا كان المخبر به أمراً حدسياً محضاً لا حسياً ولم تكن له مقدمات قريبة حسّية كما في المقام، فليس هناك بناء للعقلاء للأخذ بخبره، وتوضيح ذلك يتمّ ببيان أمرين:

الأول: أنّ احتمال مخالفة الخبر الواحد للواقع ينشأ من أحد الأمرين: إمّا تعمّد المخبر للكذب وهو مدفوع بالعدالة والوثاقة، أو لاحتمال خطئه وسهوه، وهو مدفوع بالأصل الذي تطابق عليه العقلاء من أصالة عدم الخطاء والسهو....

لكن هذا الأصل إنّما يجري فيما إذا كان إخباره عن حس، وأمّا إذا كان عن حدس فلا أصل عقلائي يدفعه، ولأجل ذلك لا يشمل دليل حجّيته وهو بناء العقلاء لذاك المورد.

نعم لا يشترط في جريان الأصل المذكور أن يكون نفس المخبر به حسياً، بل يكفي أن تكون مقدماته القريبة حسّية وإن كان نفس المخبر به حدسياً، كما في الأمثلة المذكورة.

الثاني: أنّ الإخبار عن حدس إذا كان مستنداً إلى الحس الملازم للمخبر به

عند الناقل والمنقول إليه كما في رؤية الرعد والبرق الملازمين للمطر، أو مشاهدة ضرب الأبطال في الميدان، الملازم للشجاعة، أو التورّع من الشبهات والمحرمات الملازم للعدالة، ففي هذه الموارد، يكون الإخبار حجة إلى المنقول إليه، وأمّا إذا لم تكن هناك ملازمة بين المقدمات، والمخبر به الحدسي عند المنقول إليه، فلا تشمله أدلة حجّيته، لأنّ احتمال التعمّد في الكذب وإن كان مرتفعاً، لكن أصالة عدم الخطأ في الحدس والاستنباط غير جارية، فلا يكون ذلك النقل حجة بالنسبة إلى المسبب.

وذلك كالإجماعات الدارجة في ألسن السيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وأضرابهم. فإنّ الأوّل يدّعي الإجماع على الحكم لكونه مصداقاً للقاعدة أو الأصل المتفق عليهما، فادّعى الإجماع على إزالة النجاسة بالماء المضاف اعتماداً على الأصل المتفق عليه، وهو أنّ الأصل الجواز ما لم يثبت الناقل عنه وليس في الشرع ما يمنع من الإزالة بالماء المضاف.

والإجماع الذي يبتنى على ذاك الأصل الباطل، لا يكون له وزن ومن هنا يقرب الشك إلى أكثر ما نقله من الإجماع في الانتصار.

وأما الشيخ فيدّعي الإجماع لوجود الخبر، قال في الخلاف: إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل، فيسقط القود وتكون الدية من بيت المال، دليلنا: إجماع الفرقة فإنّهم رَوَوْا: «أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين».

وإذا كان هذا هو الحال في كثير من الإجماعات الدارجة في ألسن الفقهاء القدامى فلا يصحّ الاعتماد عليها، فلا تكون هناك ملازمة عندنا بين السبب (الإجماع) والمسبب، أعني: قول الإمام عليه السلام.

وقد كان السيّد المحقّق البروجردي معتقداً بأنّ الاستدلال بالإجماع كان لأجل إفحام الخصم المخالف، ودفعاً لما ربّما يعترض على الشيعة بأنّكم لماذا

أخذتم بهذا الرأي دون الآخر، يقولون: هذا الحكم إجماعي عندنا.

فإن قلت: إنَّ الملاك - حسب ما مرَّ - لحجّة الإجماع المحصّل، هو كشفه عن الدليل المعتبر، فهل يمكن تصحيح الإجماعات المنقولة عن هذا الطريق فإنّهم وإن كانوا ينقلون قول الإمام عن حدس ولكن ينقلون «الاتّفاق» عن حسّ وهو كاشف عن الخبر المعتبر.

قلت: هذا هو ما نبحت عنه في البحث التالي:

حجّة الإجماع المنقول في نقل السبب:

نعم إنَّ الإجماع المنقول حجّة في نقل السبب والكاشف وإن لم يكن حجّة في نقل المنكشف، فيؤخذ منه ما يدلّ عليه لفظه من الاتّفاق. لأنّ ظاهر الحكاية محمول على الوجدان إلّا إذا قام هناك صارف، وعلى ذلك يجب ملاحظة أمور:

- ١- ملاحظة حال الناقل لأنّ نقلة الإجماع مختلفون، فربّ ناقل يكتفي بالكتب الموجودة عنده حال التأليف فيدعي الإجماع في المسائل الخلافية، ومنهم من يتوسّع كصاحب مفتاح الكرامة.
- ٢- ملاحظة الكتاب، فربّ كتاب وضع على التتبع والدقة وربّ كتاب لم يوضع على ذلك.
- ٣- ملاحظة لفظ الناقل، فربّما يدعي الإجماع والاتّفاق وربّما يقول: بلا خلاف أجده ... إلى غير ذلك من الألفاظ التي تختلف دلالتها على مقدار الاتّفاق.
- ٤- ملاحظة نفس المسألة، فهل هي من المسائل المعنونة من لدن تدوين الفقه، أو من الأصول المتفرّعة بين المتأخّرين؟ فإنّ عنوان المسألة بين القدماء

يكشف عن وجود النص دون الأخير.

٥- ملاحظة حال الناقل حين النقل والتأليف ومقدرته العلمية، فهل ألفه في زمان شبابه وأوان اشتغاله بالاستنباط، أو في أخريات عمره أو بعد خوضه في عباب الفقه أعماراً طويلة؟ فإنّ كل ذلك مؤثّر في مقدار استكشاف الاتفاق.

٦- لا ينبغي أن يكتفي بذلك، بل يجب عليه تحصيل أمارات أخر من أقوال سائر العلماء الذين لم يقف عليهم الناقل، إذ يحتمل عدم وقوفه على كلماتهم ليحصل من مجموع ما نقل وما حصل، القطع بقول الإمام عليه السلام أو القطع بوجود الدليل المعتبر وإن خفي على المتأخرين.

ولكن تحصيل ذاك المقدار من الاتفاق من الإجماعات الدارجة في كتب السيد والشيخ وابن زهرة ومن والاهم مشكل جداً، إذ لم تؤلّف هذه الكتب على أساس تحصيل الاتفاق عند ادّعاء الاجماع، حتّى يكون النقل حجة في نقل السبب وعليه أن يستفرغ الوسع في تحصيل الإجماع حتّى في المقدار الذي ينقله الناقل ليكون على طمأنينة من الاتفاق، ثم يلاحظ هل هو يلزم قول المعصوم عليه السلام أو يلزم: وجود الحجة المعتبرة أو لا.

ولم نجد فيما مارسنا من الفقه فائدة في الإجماعات المنقولة نفسها فعلى الفقيه أن يتلقّى المنقول محرّكاً للتتبع حول المسألة.

الرابع: الشهرة الفتوائية:

إنَّ الشهرة على أقسام ثلاثة:

١- الروائية. ٢- العملية. ٣- الفتوائية.

أما الأولى: فهي ما اشتهرت روايته بين الأعصار بمعنى كثرة رواته، ويقابله النادر: بمعنى قلّة رواته، فلو كان مورد الخبر يرجع إلى المعارف والعقائد أو إلى الفضائل والمناقب، يؤخذ بلا كلام، كالأحاديث الواردة في نفي التجسيم والتشبيه، ونفي الجبر والتفويض، أو حول الإمام علي عليه السلام أو سائر الأئمة، كحديث الغدير والمنزلة، والثقلين والسفينة، فلا تعادل تلك الأحاديث المنقولة في كل عصر وزمان بما يخالفها، فإنّ الاطمئنان الحاصل من الكثرة ربّما يورث اليقين والاذعان، والشذوذ والندرة يوجب الشك وسوء الظن. وأما إذا كان مورد الخبر حكماً شرعياً فإنّما تفيد الشهرة الاطمئنان وتورث الطمأنينة إذا كانت النقلة عاملين له، وأما إذا رووا ولكن أفتوا على خلافه فهو يورث الظن بالخلاف، وأيّ وهن أوضح من عدم عمل الناقل لما يرويه مع كونه ثقة في دينه ويتّضح ذلك في القسم الآتي.

أما الثانية: أعني: الرواية المشهورة التي تضافر نقلها والافتاء بمضمونها عن نقلة الآثار وأصحاب الفتيا، فلا شك أنّ مثل هذه الشهرة تورث الاطمئنان وتسكن إليه النفس، وهي التي يقول الإمام في حقّها في مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه... وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر

يَبْنِي غِيَّهَ فَيَجْتَنِبُ، وَأَمْرٌ مُشْكَلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ»^(١).

وتوضيح الدلالة يتوقف على بيان أمور:

١- إنَّ المراد من «المجمع عليه» ليس ما اتفق الكلُّ على روايته، بل المراد ما هو المشهور بين الأصحاب في مقابل ما ليس بمشهور، ويوضح ذلك قول الإمام عليه السلام: «ويترك الشاذَّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».

٢- إنَّ المراد من اجماع الأصحاب واشتهارها بينهم هو نقل الرواية مع الافتاء بمضمونه إذ هو الذي يمكن أن يكون مصداقاً لما لا ريب فيه. وإلاَّ فيكون ممَّا فيه الريب كلُّه والشكُّ أجمعه. وما أفاده المحقِّق الخراساني من أنَّ المراد من الموصول في قوله: «ينظر إلى ما كان» هو الرواية لا ما يعمُّ الفتوى، وإن كان صحيحاً لكن ليس المقصود مجرد الرواية، بل المقترنة بالافتاء، وأمَّا حجَّة مجرد الافتاء، فسيوافيك الكلام فيه في القسم الثالث.

٣- إنَّ المراد من قوله: «ممَّا لا ريب فيه» هو نفي الريب على وجه الإطلاق لأنَّ النكرة في سياق النفي يفيد العموم، فالرواية المشهورة إذا أفتى على مضمونها الأصحاب تكون مصداقاً لما ليس فيه أي ريب وشك، وما ربَّما يتصوَّر من أنَّ المراد من قوله: «لا ريب فيه» هو نفي الريب النسبي بالاضافة إلى الريب الموجود في مقابلها خلاف الظاهر وخلاف القاعدة المسلَّمة بين الأدباء في مدخول «لا» النافية حيث اتفقوا على أنَّها تفيد العموم والاستغراق: مثل قوله: «لا رجل في الدار».

وعلى هذا فالخبر المشهور المفتى به داخل في القسم الأوَّل من التثليث الوارد في كلامه عليه السلام، كما أنَّ الخبر الشاذَّ داخل في القسم الثاني منه، أخذاً بحكم

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١. وقدر رواها المشايخ الثلاثة في جوامعهم وتلقاها الأصحاب بالقبول، بل هي المدار في باب القضاء ويظهر بالمراجعة إلى كتبه مضافاً إلى إتقان الرواية وعلوِّ مضمونها والشك والترديد في صحتِّها أشبه شيء بالسوسة.

المقابلة، لأنّه إذا تبين صحّة طرف واحد وصار ممّا لا ريب في صحّته، يصير الطرف المقابل، ممّا لا ريب في بطلانه، لا ممّا «فيه ريب ما وشك إجمالاً»، لأنّه إذا صحّ كون زيد عادلاً على وجه لا ريب في صحّته، يكون نقيضه ممّا لا ريب في بطلانه، لا ممّا فيه ريب إجمالاً بحيث يحتمل صحّته وبطلانه. فوزان الشهرة العملية وزان بين الرشد، ووزان الرواية الشاذة وزان بين الغي، وإنّ الامام عليه السلام لم يذكر التثليث في كلامه إلّا لتبيين تلك الجهة.

ثمّ إنّ تترتب على هذه المقدمات أمور نشير إليها:

الأول: إنّ الشهرة العملية من مميّزات الحجّة عن اللاحجّة وليست من المرجحات، فإنّ المراد من المرجّح هو ما يوجب تقديم إحدى الحجّتين على الأخرى، مع كون المتعارضين حجّتين في أنفسهما، ككون إحدى الروايتين مخالفة للعامة. وقد عرفت أنّ نسبة المشهور إلى الشاذ نسبة بين الرشد إلى بين الغي، ومثل ذلك لا يعدّ من تعارض الحجّة مع الحجّة، بل من قبيل مقابلة ما لا ريب في صحّته، مع ما لا ريب في بطلانه.

الثاني: أنّ إعراض المشهور عن الرواية مسقط لها عن الحجّية، وإن كان السند صحيحاً سواء كان لها معارض أو لا، لكونها مصداقاً للشاذ النادر الذي لا ريب في بطلانه، وهذا هو خيرة سيد المحققين السيد البروجردي، وتبعه الأستاذ الأكبر الإمام الخميني وهو الذي اخترناه بعد تشييد أساسه.

نعم خالف في ذلك بعض المحقّقين وإليك كلامه:

«إذا كان الخبر الصحيح أو الموثق مورداً لقيام السيرة ومشمولاً لإطلاق الأدلّة اللفظية، فلا وجه لرفع اليد عنه لإعراض المشهور عنه. نعم: إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه يحصل العلم أو الاطمئنان بسبب ذلك بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام أو صدر عن تقية، فيسقط الخبر المذكور عن الحجّية.

وأما إذا اختلف العلماء على قولين وذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق وأعرضوا عنه، واختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور، فلا وجه لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجة في نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه»^(١).

يلاحظ عليه: أولاً: أنه ليس لنا دليل لفظي على حجّية الخبر الواحد، وإنّما الدليل هو السيرة العقلية وهو دليل لبّي لا إطلاق لها حتّى تعمّ المورد، بل العقلاء يتوقفون في مثل المقام كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ القائل، بكون الإعراض موهناً ومستقطاً للحجّية، إنّما يستند على قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ولا ينطبق ذلك إلّا على ما إذا بلغت الشهرة إلى حدّ جعلت الخبر المشهور ممّا لا ريب في صحّته، والخبر الشاذ ممّا لا ريب في بطلانه، ولا ينطبق ذلك إلّا على القسم الأوّل المذكور في كلامه لا القسم الثاني.

الثالث: أنّ عمل المشهور بالرواية جابر لضعفها وهذه من القضايا المشهورة بين العلماء، وخالف فيها السيّد المحقّق الخوئي وله في ذلك بيان ضاف سيوافيك فيما بعد، فنقول:

إنّ عمل المشهور بالرواية، جابر لضعف سندها سواء كان لها معارض أم لا، والمقبولة وإن كانت لا تدلّ عليه بالدلالة اللفظية، وذلك لأنّ المفروض فيها هو المشهور والشاذ وكون الراوي فيهما ثقة وجامعاً للشرائط لقوله... «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر...» — ومع ذلك تصحيح استظهار ذلك منها بوجه آخر و هو:

«أنّ ما هو الحجة في باب خبر الواحد، هو الخبر الموثوق صدوره، وحجّية قول الثقة لأجل كون وثاقته أمانة على صدوره في الأنام، ولا شك أنّ عمل أكابر

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٠٣.

الأصحاب بالرواية من عصر الغيبة يورث الوثوق الشخصي بالصدور وهذا كاف في دخوله تحت دليل حجّة خبر الواحد.

نعم ليس المراد من عمل الأصحاب، عمل المتأخّرين منهم عليها، بل عمل قدماء الأصحاب الذين كانوا متقاربي العصر، لزمان صدور الروايات، وعارفين بخصوصياتها، فإنّ عمل والد الصدوق، وولده، والمفيد وتلميذه (المرتضى والشيخ) والحلي وسلاّر والقاضي، يورث طمأنينة بصدور الرواية، فتشمله أدلّة حجّة الخبر.

نعم لا عبرة بعمل المتأخّرين وشهرة المسألة بين المتأخّرين، إذ لا يتميّزون عنّا بشيء، ونحن وإياهم أمام الأدلّة سواء.

هذا هو الذي ساقنا إلى القول بكون الشهرة العملية بالرواية جابر لضعف السند، بل ضعف الدلالة لاحتمال إحتفاف الرواية بقرينة حالية، هداهم إلى الافتاء بمضمونها.

ثمّ إنّّه خالف في الموضوع أيضاً المحقق الخوئي، فكما رأى أنّ الإعراض غير موهن، رأى أنّ الشهرة العملية أيضاً غير جابرة، وأفاد في ذلك بأنّ الصغرى (عمل الأصحاب بالرواية) والكبرى (كونه جابراً) مشكل، فقال:

إذا كان الخبر الضعيف غير حجّة في نفسه على الفرض، وكذلك فتوى المشهور غير حجّة على الفرض يكون المقام من قبيل انضمام غير الحجّة، إلى غير الحجّة فلا يوجب الحجّة، فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم.

ودعوى أنّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر به، فيثبت به كونه ثقة، فيدخل في موضوع الحجّة، مدفوعة بأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع، بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به ولا سيما أنّهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر.

هذا كلّه من حيث الكبرى، وأمّا الصغرى وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى، فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى، لأنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام . والقدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم إستنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنّما المذكور في كتبهم مجرّد الفتوى، والمتعرّض للاستدلال إنّما هو الشيخ الطوسي دون من تقدّمه، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف؟ ومجرد المطابقة لا يدلّ على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره، فانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى وكبرى ^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ أساس منع الكبرى هو تصوّر أنّ قول الثقة بما هو هو حجة، فرتب عليه أنّ عمل المشهور لا يثبت وثاقة الراوي مع أنّ ما هو الحجة من الخبر الواحد - حسب بناء العقلاء - الذي هو الدليل الوحيد في المقام، هو الخبر الموثوق بصدوره أو الموثوق بصدقه، وحجّة قول الثقة لأجل كون وثاقته أمانة على صدوره من الإمام وصدقه في كلامه، وعلى ذلك فلو كان عمل الأصحاب مورثاً للوثوق الشخصي أو النوعي بالصدور، وإن لم يكن مورثاً لوثاقة المخبر كفى في كون الخبر حجة، اللهمّ إلا أن يمنع من كونه مورثاً للاطمئنان به وهو كما ترى.

وبذلك يظهر عدم تمامية قوله: إنّ الخبر الضعيف ليس بحجة، ومثله فتوى المشهور وضمّ عدم إلى عدم لا ينتهي إلى الوجود، وذلك لأنّ كلّ واحد وإن كان غير حجة، لكن يحصل من الجميع وثوق بصدور الخبر وصدقه وهذا كاف في الحجّة.

وثانياً: أنّ ما ذكره من منع الصغرى قائلاً بأنّ إثبات استناد المشهور إلى الخبر الضعيف أمر أشكل من إثبات الكبرى، غير تام لما عرفت من أنّ للقدماء

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٠٢.

من الفقهاء لونين من التأليف: أحدهما بصورة الفقه المنصوص، والآخر بصورة الفقه المستنبط، وكان أساس الأوّل هو تجريد الأسانيد والأخذ بنفس المتن (لا المضامين) فإذا تضافرت فتاوى تلك الطبقة في مسألة، على عبارة موجودة في الخبر الضعيف يستكشف إعتمادهم في مقام الإفتاء على ذاك الحديث، واحتمال كون الدليل عندهم غيره مع وحدة التعابير، ومع العلم بعدم خروجهم في مقام التأليف عن إطار النصوص، كما ترى.

الثالثة: الشهرة الفتوائية المجردة عن الرواية:

الشهرة الفتوائية في مسألة مجردة من الرواية، هي التي طرحها الأصوليون عند البحث عن حجّة الظنون ولكنهم - مع الأسف - لم يعطوا غالباً للبحث حقّه^(١). فنقول:

إنّ المسائل التي تتحقق فيها الشهرة على قسمين:

١- المسائل التفرعية، أو الفقه المستنبط، وهي المسائل التي لم يرد فيها نص، وإنّما استنبط حكمها الفقهاء من القواعد والضوابط، كالشهرة المتحققة في جواز الصلاة في اللباس المشكوك، فإنّ المسألة من الفقه المستنبط، والشهرة حصلت من إفتاء السيد المجدد الشيرازي^(٢) بعد ما كان عدم الجواز مشهوراً، والشهرة وعدمها في هذه المسائل سيان، وليس على الفقيه إلاّ ملاحظة نفس الدليل سواء أكانت هناك شهرة أم لا.

٢- المسائل المتلقاة عن الأئمة التي يعبر عنها «بالفقه المنصوص» ويتضح

١. إلاّ السيد الأستاذ آية الله البروجردي ١٢٩٤-١٣٨٠ وبعده الأستاذ الأكبر الإمام الخميني دام ظلّه فقد أدّى حقّ المقال فيها فراجع ما كتبه شيخنا الأستاذ عن دروس الإمام دام ظلّه في هذا المضمّن، في «تهذيب الأصول» الجزء الثاني: ١٠٠-١٠٢.

٢. السيد محمد حسن المعروف بالميرزا الشيرازي ١٢٢٤-١٣١٢.

ذلك إذا وقفنا على أنه ظهر في أوائل القرن الرابع لون جديد من كتابة الفقه والفتيا وهو الإفتاء بمضمون الرواية مع حذف أسنادها، وقد تعرّفت على الذين كتبوا على هذا النمط، وأنّ الصدوقين وشيخ الأئمة المفيد، وتلميذه الأكبر شيخ الطائفة الطوسي يعدّون من تلك الطبقة الفاضلة، فأفردوا كتباً في ذلك المجال بتجريد الروايات من الأسانيد والإفتاء بمتونها.

فإذا رأينا إتفاق كلمة تلك الطبقة على مسألة من المسائل، كشفنا عن وجود نص صريح وصل إليهم وأفتوا بمضمونه، وأنّ النص كان بمرحلة من التمامية من حيث السند والدلالة حتى دعاهم إلى الإفتاء بمضمونه قاطبة.

وعندئذ تدخل الشهرة الفتوائية المجردة في القسم الثاني من أقسام الشهرة، أعني: الشهرة العملية، لأنّها إذا كانت العملية عبارة عن شهرة الرواية مع العمل والإفتاء بمضمونها، تكون الشهرة الفتوائية في المسائل المتلقاة عن الأئمة نظيرة لها، فإنّ إفتاء تلك الطبقة بشيء قاطبة تلازم كلا الأمرين: وجود الرواية الواصلة إليهم وإن لم تصل إلينا، والإفتاء بمضمونها.

فعند ذلك تشملها المقبولة بلفظها أو بمناطها.

نعم ربّما يقال: إنّ اتفاقهم على الإفتاء بمضمون الرواية يكشف عن كمالها من حيث السند والدلالة عندهم لا عندنا، إذ من المحتمل أنّه لو كانت وصلت الرواية إلينا لم تكن تامة عندنا من كلتا الجهتين، ولكنّه احتمال ضعيف فإنّ مكانتهم العلمية وقرب عهدهم بزمان المعصومين عليه السلام وتعرّفهم على رجال الحديث، يورث الاطمئنان بصدور الحديث أولاً، وتمامية دلالاته ثانياً، ولا يكون الاطمئنان الحاصل في ذاك المورد بأقل من الحاصل من خبر الثقة أو الخبر الموثوق بصدوره أو بصدقه.

ولو أسلمنا ذاك الاحتمال ولكن الشهرة على هذا النمط، يصد الفقيه المتورّع عن الإفتاء على خلاف الشهرة المحققة عند القدماء على البيان الذي عرفته.

تسعون مسألة ليس لها دليل سوى الشهرة:

كان سيدنا آية الله البروجردى - أعلى الله مقامه - يقيم وزناً كبيراً للشهرة الفتوائية ويرى مخالفتها أمراً خاطئاً غير جائز، وكان يقول: إنَّ فى الفقه الإمامي فتاوى مسلّمة تلقاها الأصحاب قديماً وحديثاً بالقبول، يبلغ عددها تسعين مسألة ليس لها دليل إلا الشهرة الفتوائية، بحيث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلة لأصبحت تلك المسائل فتاوى فارغة مجردة عن الدليل.

ومن المؤسف جداً أنه - رضوان الله عليه - لم يعبّر موارد هذه الفتاوى ولم يُسمّها، غير أنّ المظنون أنّ قسماً وافراً منها يرجع إلى باب الموارث والفرائض، ففي ذاك الباب فتاوى ليس لها دليل إلا الشهرة.

الشهرة الفتوائية وأصحاب الأئمة:

ومما يؤيد المقصود، ما يستفاد من بعض الروايات من أنّ بعض أصحابهم عليه السلام كان يرجّح ويقدم الفتوى المشهورة عند أصحاب الأئمة الذين كانوا بطانة علومهم وخزانة أسرارهم على نفس النص الذي كان سمعه من نفس الإمام، وقد أقرّه الإمام على ذلك التقديم بعدما اطّلع عليه من دون اعتراض، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ الفتوى المشهورة بين خيار صحابته (الذين استأمنهم الأئمة عليهم السلام) على غامض أسرارهم وأخذهم خزنة لعلومهم) كانت حجة بلا كلام أولاً، ومقدمة على النص الذي ألّفه على السائل ثانياً، وما هذا إلا لتعرفهم على الحكم الواقعي الأولي وتمييزه عن الحكم الثانوي، وإن شئت قلت: كانوا يعرفون جهات الصدور، والحكم الجدّي الصادر لبيان الواقع، عن الحكم الصادر لغيره.

وعندئذ يمكن تسرية الحكم من خيار صحابته إلى الطبقة التي تليهم من مقاربي عصرهم وعهدهم، ولأجل أن يقف القارئ على متون هذه النصوص نأتي ببعضها:

١- روى سلمة بن محرز قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن رجلاً مات وأوصى إليّ بتركته وترك ابنته، قال: فقال لي: اعطها النصف، قال: فأخبرت زرارة بذلك، فقال لي: اتّقاك، إنّما المال لها، قال: فدَخَلْتُ عليه بعدُ، فقلت: أصلحك الله إنّ أصحابنا زعموا أنّك اتّقيتني؟ فقال: لا والله ما اتّقيتُك ولكنّي اتّقيتُ عليك أن تضمن فهل علم بذلك أحد؟ قلت: لا، قال: فاعطها ما بقي (١).

تري أنّ الشهرة الفتوائية بلغت من حيث القدر والمنزلة عند الراوي إلى درجة منعه عن العمل بنفس الكلام الذي سمعه من الإمام فتوقف حتى رجع إلى الإمام ثانياً، بل كانوا لا يتوقفون ويقدمون الفتوى المشهورة على المسموع من نفس الإمام شخصياً.

٢- روى عبد الله بن محرز بياع القلانص قال: أوصى إليّ رجل وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، وترك ابنة، وقال: لي عصبه بالشّام، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: أعط ابنة النصف، والعصبه النصف الآخر، فلمّا قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا فقالوا: اتّقاك، فأعطيت ابنة النصف الآخر. ثمّ حججت فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بما قال أصحابنا وأخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلى ابنة، فقال: أحسنت إنّما أفتيتك مخافة العصبه عليك (٢).

وعلى ضوء هذه الأحاديث تعرف مكانة الشهرة الفتوائية، عند أصحاب الأئمة، ومعه لا يصحّ لفقيه الإعراض عن الشهرة للأصل أو الرواية الشاذّة.

فتبين أنّ الشهرة الفتوائية في المسائل المتلقاة (وإن شئت سمّه الفقه المنصوص) في مفاد المقبولة أو مناطها وأنّ سيرة أصحاب الأئمة جرت على الاعتناء بها، فمثل هذه الشهرة إن لم تكن صالحة للافتاء على طبقها، لكنّها صالحة للاحتياط وعدم الافتاء بشيء، أو الافتاء بالاحتياط.

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٣.

٢. المصدر نفسه: الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٤.

الخامس: الخبر الواحد:

والبحث عن حجّية الخبر الواحد من أهم المسائل الأصولية التي يدور عليها مدار الاجتهاد والاستنباط في هذه الأعصار، وإنكار حجّيتها مساوق لفتح باب العمل بالظن المطلق الذي يستدل على حجّيته بالانسداد وغيره.

أمّا كونها مسألة أصولية فلأنّ نتيجة البحث على فرض الثبوت، تقع كبرى الاستنباط للحكم الشرعي. فيقال: حرمة العصير العنبي قبل التثليث ممّا قام عليه خبر الواحد، وكلّما قام عليه الخبر، يجب العمل بمفاده، فينتج: أنّ هذا يجب العمل بمفاده (أي يجب الاجتناب عنه، المساوي للحرمة). وقد أوضحنا ما هو الملاك في كون الشيء مسألة أصولية، عند البحث عن موضوع علم الأصول في الجزء الأوّل.

ثمّ إنّ القدماء الأصوليين جعلوا البحث في مقامات ثلاث:

- ١- هل يمكن أن يفيد خبر الواحد بمجرّده - لا بالنظر إلى جهات أخرى - العلم؟ ذهب إليه النظام وخالفه الباقر. وهو الحقّ إلّا إذا كان محتقّقاً بالقرائن أو كان المتكلم إنساناً معصوماً، أو كان السامع سريع القبول. إلى غير ذلك من الضمائم التي هي خارجة عن موضوع البحث.
- ٢- هل يجوز التّعبد بالخبر الواحد عقلاً أو لا؟ قال المرتضى في الذريعة: إنّ في المتكلمين من يذهب إلى أنّ خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به. ثم قال: والصحيح أنّ ذلك جائز عقلاً^(١). وهذا البحث قد فرغنا عنه عند البحث عن إمكان التّعبد بالظن، وفنّدنا دلائل المخالف فلا حاجة إلى التكرار.

- ٣- هل ورد التّعبد به شرعاً؟ قال المرتضى: ذهب الفقهاء، وأكثر المتكلمين إلى أنّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة، وكان أبو علي الجبائي

١. الذريعة: ج ٢ ص ٥١٩.

لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة. ويعمل بخبر الاثنين فصاعداً ويجريه مجرى الشهادة. واختار المرتضى أنَّ العبادة ما وردت بذلك ^(١) ونقل هذا القول عن كثير من القدماء كالقاضي والطبرسي وابن إدريس.

وأما الشيخ الطوسي فقد اختلفت كلماته في سعة حجّية الخبر الواحد وضيقه بعد قوله بالحجّية إجمالاً، فتارة يظهر منها أنه يقول بحجّية قول الثقة: فإنّه في ضمن الاستدلال على الحجّية بالسيره يقول: «إنَّ واحداً من الفرقة المحقّقة إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوّه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا يُنكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله. هذه عادتهم وسجّيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة عليهم السلام ^(٢).

وقريب منه في موضع بعد هذا الكلام.

وأخرى بحجّية قول غير المطعون منهم فيعمّ الثقة والممدوح والمهمّل حيث قال: وكذلك فيما يرويه المتهمّون والمضعّفون، فإن كان هناك ما يعضد روايتهم ويدلّ على صحّتها، وجب العمل به. وإن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة، وجب التوقف في اخبارهم ^(٣).

وفي مقام ثالث صرح بحجّية قول الفاسق بأفعال الجوارح إذا كان ثقة في روايته متحرّزاً فيها (عن الكذب) قائلاً بأنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره وكون العمل به غير جائز، لأنّ العدالة المعتبرة في الرواية حاصلة فيه وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع عن قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ^(٤).

١. الذريعة: ج ٢ ص ٥٢٩.

٢. عدة الأصول: ج ١ ص ٣٣٨ من الطبعة الحديثة المحققة.

٣. عدة الأصول: ج ١ ص ٣٨٢ وجه الدلالة: أنّه توقف في المتهم والمضعف فقط، ومعناه عدم التوقف في غيرهما.

٤. عدة الأصول: ج ١ ص ٣٨٢.

أدلة القائلين بعدم حجّية خبر الواحد:

استدل المخالف بوجه:

الأول: الكتاب:

الآية الأولى: قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء / ٣٦).

الآية جزء من الحكم والكلمات الغر التي أوحى الله بها إلى نبيه وابتدأ بها بقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء/ ٢٣) وختمها بقوله: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (الإسراء/ ٣٩) فقد جاءت في طياتها حكم وعظات بالغة في العقيدة والأخلاق والاجتماع يليق كلّ واحد منها بالبحث، ويبلغ عدد المجموع إلى ثمانية عشر حكماً، ويعدّ المجموع من جوامع الكلم الجامعة.

والاستدلال مبني على أنّ العمل بالخبر الموثوق الصدور، أو بقول الثقة، اقتفاء لغير العلم ولكنّه ممنوع، لأنّ المخاطبين في عصر الرسالة كانوا يعملون بقول الثقات ويصدرون عن رأيهم ولا يرون عملهم مخالفاً للآية، فقد كانوا يأخذون برأي أهل الخبرة في المعيشة، ونظر الطبيب في المعالجة وكان المسلمون يأخذون بأقوال الصحابة والتابعين ثم بآراء الفقهاء ولا يرون أنفسهم أنّهم يقتفون أثر غير العلم.

مضافاً أنّ الآية إرشاد إلى حكم الفطرة وأنّ من يتّبع غير العلم فقد خرج عن الفطرة الانسانية، غير أنّ اقتفاء العلم على قسمين:

الأول: ما يتجلّى الواقع فيه لدى الإنسان بإحدى الأدوات الحسية، أو

العقلية، فعبر عنه بالنظر الجازم المطابق للواقع، وهذا هو المطلوب في باب العقائد والأصول.

الثاني: ما يقوم فيه الدليل الشرعي، أو العقلي، على لزوم الأخذ بقول هذا الطبيب وذاك الخبير، أو ذلك المفتي والراوي وإن لم ينكشف الواقع لدى الأخذ، فمثل هذا الأخذ بعد قيام البرهان والدليل عليه لا يعدّ عملاً بغير العلم، بل عملاً بالعلم أي البرهان والدليل الشرعي.

وإن شئت قلت: المراد من الاقتفاء لغير العلم هو أن يصدر عقيدته وعمله، عن شيء ليس بحجة بينه وبين ربه، وإلا لا يكون اقتفاء لغير العلم.

وإذا قام الدليل القطعي على حجة قول الثقة أو حجة الأخبار الموثوق بها، صار الاستناد إليهما استناداً للعلم والدليل القطعي كما لا يخفى، فيكون أخذ قول الثقة خارجاً عن الآية، تخصّصاً، لا تخصيصاً ولا حكومة^(١) كما لا يخفى.

وبالجملة: اتّباع ما قام الدليل عليه، اتّباع للعلم لا لما ليس به علم، فلو قام على حجة الخبر الواحد دليل قطعي، خرج عنها موضوعاً.

وقد أُجيب عن الاستدلال بالآية بوجوه غير تامّة:

- ١- تخصيص مفاد الآية بالأصول الاعتقادية، مع أنّه تخصيص بلا دليل.
- ٢- تخصيص عموم الآية بالأدلة الدالة على حجة خبر الواحد، ولكن لسان الآية أب عن التخصيص لأنّه إرشاد إلى الحكم الفطري له^(٢).
- ٣- إنّ الاستدلال بالآية اتّباع لغير العلم ومصدق له، لأنّ دلالة الآية على الردع من غير العلم ظنيّة لا قطعيّة فيلزم في الأخذ بمدلولها، عدم جواز اتّباعها لكون دلالتها بالفرض ظنيّة^(٣).

١. سيوافيك حكاية القولين عن بعض الأعلام.

٢. الكفاية: ج ٢ ص ٨٠.

٣. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ١٠٢.

يلاحظ عليه - بما عرفت: أنَّ دلالة الآيات بل الظواهر مطلقاً على المعاني الاستعمالية، قطعية لا يعتريه شك، فليست دلالتها على الزجر عن الاقتفاء بمظنون بل مقطوع.

كيف وقد وصفه القرآن بقوله: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ والمراد منها هو الكلام المحكم الذي لا يقبل التزلزل والتزعزع ولا البطلان ولا الخلاف، وما هذا شأنه لا يمكن أن يعدّ من المداليل الظنية. وبذلك يظهر ضعف ما أفاده الرازي في تفسيره حيث قال: لو دلّت على أنَّ التمسك بالظن غير جائز لدلّت على أنَّ التمسك بها غير جائز، فالقول بحجيتها يقتضي نفيها وهو غير جائز^(١).

وهناك أجوبة أخرى غير تامة فمن أراد فليراجع إلى محالها، وأمّا وجه الصلة بين صدر الآية وذيلها، أعني: قوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ فبوجهين:

١- لا يصح لمؤمن أن يقفو أثر غير العلم، ويتّبع الظن، فيدّعي السماع والرؤية، مع أنه لم يسمع ولم ير، وإنّما ظنّ بهما إذ يوم القيامة يسئل عن هذه الأدوات، فعندئذ تشهد على خلاف شهادته، ورميه، قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَرُونَ﴾ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ (فصلت/٢٢).

نعم شهادة الأعضاء لا تنحصر في هذا الفرع بل دائرتها أوسع من ذلك.

٢- ما كان لمؤمن أن يتّبع غير العلم فيتمسك بأمور واهية لا أساس لها، مع أنه سبحانه جهّزه بأدوات توصله إلى الواقع، وتريه محيى الحق، فعليه إعمالها حتى يقضي في المبصرات بالبصر، والمسموعات بالسمع، والعقليات بالفؤاد لا بالأوهام

١. مفاتيح الغيب: ٢١٠/٢٠.

والحدسيات، قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل/٧٨) أي لعلكم تصرفونها في محالها وبذلك تؤدّي حقها.

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم/٢٧-٢٨).

والآية صريحة في عدم حجّية الظن في القول والعمل.

والجواب: أنّ الظن يطلق على معان:

١- الاعتقاد، كقوله سبحانه: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة/ ٤٥-٤٦).

فالظنّ بقرينة كونه صفة للخاشعين وبقرينة كون متعلّقه هو لقاء الله بمعنى الاعتقاد الجازم.

٢- وقد يطلق ويراد منه الاطمئنان الذي يحصل للإنسان من القرائن كما في قوله: ﴿وَضَنُّوا أَن لَا مَلَجًا مِّنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ (التوبة/ ١١٨) فالآية واردة حول الثلاثة الذين تخلّفوا وضّقت عليهم أنفسهم، لأجل الحصر الاقتصادي الذي ضربوا به من جانب النبي ﷺ فاطمئنوا بعد فترة أنّه لا حيلة إلا الرجوع إلى الله، وأنّه لا يمكن العيش في المجتمع الإسلامي إلاّ مع تطبيق العمل على أصوله.

٣- وقد يطلق ويراد أدنى ترجيح لأحد الطرفين من غير دليل رصين، بل استناداً إلى الخرص والتخمين، مثل قوله سبحانه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام/ ١١٦).

ومنه المقام، بشهادة ما تقدّمه من تسمية الملائكة أنثى ومالهم به من علم

وإنما يرجحون أحد الطرفين بأمارات ظنية، وتخمينات وخرصيات باطلة.

فالآية تدلّ على النهي بمعنى القسم الأخير الذي لا يستند العامل لا إلى حس ولا إلى عقل. وأين هذا من قول الثقة، أو الخبر الموثوق بصدوره الذي تدور عليه رحى الحياة، ويوجب الاطمئنان والثبات.

وهذا حقّ الجواب، وبه يظهر الجواب أيضاً ما في سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (الحجرات/١٢).

فإن الآية تحث على اجتناب الظنّ الذي يدعو إلى التجسس، والمنتهي إلى الغيبة، والظنّ الداعي إلى الثاني، هو الظنون الواهية في حقّ الأخ المؤمن ولأجل كونه واهياً يقوم بالفحص والتجسس ولا يراه قابلاً للاعتماد، وهذا أوضح دليل على أنّ المراد هو القسم الثالث، من المعاني الثلاثة.

وقد أجاب المحقق الخوئي عن الاستدلال بالآيات بوجهين:

الأول: أنّ أدلة حجية خبر الثقة حاكمة على تلك الآيات إذا قلنا بأنّ مفادها جعل الخبر طريقاً بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبّد الشرعي^(١).

الثاني: أنّ أدلة حجية خبر الثقة مخصصة للآيات الناهية عن العمل بغير العلم^(٢).

ولا يخفى عدم تمامية الجوابين.

أما الأول ففيه أولاً: أنّه ليس للشارع أيّ تصرف في حجية قول الثقة إلاّ إمضاء السيرة العقلية ومعه لا وجه لجعل الطريقة وتتميم الكشف، وثانياً: أنّ

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ١٥٢.

٢. المصدر نفسه: ص ١٥١.

الطريقة أمر تكويني غير قابل للجعل. وثالثاً: أنّ الحكومة أمر قائم بلسان الدليل، والسيرة العملية لا لسان لها.

وأما الثاني: فعلى فرض عمومية الآية لقول الثقة، فهي آية عن التخصيص إذ كيف يمكن تخصيص قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» والحق في الجواب ما ذكرناه.

الثاني: السنة:

استدل النافون لحجية الخبر الواحد بروايات ادّعوا تضافرها لفظاً أو معناً وهي على أقسام: القسم الأول: ما يدل على عدم جواز الأخذ بالخبر إلا إذا وافق كتاب الله. وفي بعضها إضافة «سنة رسوله» وإليك ما ورد فيه:

عن أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن، فهو زخرف (١).
عن أيوب بن الحر، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف (٢).
عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام: في حديث قال: انظروا أمرنا، وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه... (٣).

١. الوسائل: ج ١٨ ص ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

٢. المصدر نفسه: ص ٧٩، الحديث ١٤.

٣. المصدر نفسه: ص ٨٦، الحديث ٣٧.

ومثل ما عن سدير قال: قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام: لا تُصدّق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه ^(١).

روى الصدوق في عيون الأخبار عن الميثمي عن الرضا عليه السلام: فما ورد عليكم من خبرين مختلفين، فأعرضوهما على كتاب الله. فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً، فاتَّبِعُوا ما وافق الكتاب. وما لم يكن في الكتاب، فأعرضوه على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله أمر إلزام، فاتَّبِعُوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ وأمره ^(٢).

وعلى هذا القسم من الروايات يجب إحراز الموافقة، ولا يكفي عدم المخالفة.

القسم الثاني: ما يدل على أنه لا يُصدّق الخبر إلا إذا وُجد له شاهد من الكتاب:

مثل ما رواه الحسين بن أبي العلاء: أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ وإلا فالذي جاءكم به أولى به ^(٣).

ومثل ما رواه 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، وإلا فقفوا عنده... ^(٤).

١. الوسائل: ج ١٨ ص ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

٢. المصدر نفسه: ص ٨١ - ٨٢، الحديث ٢١.

٣. المصدر نفسه: ص ٧٨، الحديث ١١.

٤. المصدر نفسه: ص ٨٠، الحديث ١٨.

القسم الثالث: ما يدلّ على كفاية الشبابة لا الموافقة.

مثل ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجميعنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا^(١).

ومثل ما رواه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق وإن لم يشبهها فهو باطل^(٢).

وهذه الأقسام الثلاثة، بإطلاقها تفيد عدم حجية الخبر الواحد في نفسه إلا إذا وجد في الكتاب والسنة شيء يوافق أو يشهد بصدقه الكتاب والسنة أو يشبههما.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الروايات الثلاثة المنقولة عن الميثمي أو الحسن بن الجهم يقيّد الإطلاق. وبعبارة صحيحة، يفسر موردّها وأنها وردت في الحديثين المختلفين لا في مطلق الخبر، سواء أكان له معارض أم لا. وفي مثل هذه الصورة جعلت الموافقة أو الشهادة أو الشبابة دليلاً على تمييز الحجّة عن اللّاحجة، كما سيوافيك من أنّ موافقة الكتاب كالشهرة العملية ليست من المرجّحات، بل من المعيّنات، لأنّ لسان قوله: «وإن لم يكن يشبههما فليس منّا» ليس لسان الترجيح بل لسان التعيين.

وعلى الجملة: ليست هذه الروايات ناظرة إلى مطلق الخبر، حتى تكون النتيجة عدم حجية الخبر بتاتاً، بل ناظرة إلى الحديثين المختلفين ففيهما تكون الموافقة من المعينات.

١. الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٢. المصدر نفسه: ص ٨٩، الحديث ٤٨.

وثانياً: لو كانت هذه الروايات ناظرة إلى مطلق الخبر سواء أكان له معارض أم لا، تلزم لغوية الخبر وعدم حجتيته مطلقاً. والتعبير عنهما بهذه العبارات مستهجن، إذ في وسع الإمام أن يقول: كل ما لم يعلم صدوره منّا فليس لكم أن تعملوا به.

وثالثاً: لا يمكن الأخذ بإطلاقها، للقطع بصدور ما ليس له شاهد من كتاب الله من الأئمة كيف وهم أعدل الكتاب وقرناؤه، وحفاظ السنة ومصادرها، فلو كانت حجّية أخبارهم مشروطة بموافقة الكتاب والسنة الرائجة بين الناس لما كان هنا وجه لعدّهم أعدل الكتاب وحفظة السنة. فلا مناص عن حمل هذا الاشتراط على ما إذا كان هناك حديثان مخالفان، فالأخذ بواحد منهما مشروط بالموافقة أو بالشهادة والشبابة.

القسم الرابع: ما يدلّ على طرح المخالف للكتاب، وأنّ المراد من الموافقة هو عدم المخالفة لا الموافقة والأوّل أعم من الثاني بلا ريب، وذلك:

مثل ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه (١).

ومثل ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبي ﷺ بمنى فقال: أيّها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (٢).

ومثل ما رواه عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما

١. الوسائل: ج ١٨ ص ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢. المصدر نفسه: ص ٧٩، الحديث ١٥.

خالف كتاب الله فردّوه ^(١).

ومثل ما رواه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام : إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى... إلخ . وهو يتّحد مع رواية السكوني ^(٢).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ مصبّ هذه الروايات أيضاً بشهادة رواية عبد الرحمان ابن أبي عبد الله هو الروايات المتعارضة، ففي مثل ذلك يطرح المخالف، ولا دلالة فيها على عدم حجّة خبر الواحد.

ثم إنّ المراد من المخالف في هذه الروايات ليس المخالفة على نحو العام والخاص المطلق، أو من وجه، بل المراد، ما يعد متبايناً في نظر العقلاء وفي محيط التقنين وظرف التشريع، وهو ما يكون متبايناً كلياً. وذلك للقطع بورود المخالف على نحو القسمين الأولين من النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام فكيف يصح لنا القول بعمومية الروايات حتى تشمل القسمين.

إن قلت: إنّ هذه العناية لا تناسب التباين لقلّة وجوده، ولأنّ الوضّاع لا يضعون حديثاً يرفضه الناس ولا تقبله العامة إذ عندئذ يكذب ولا يصدق، وإنّما يضعون حديثاً مشابهاً لأحاديثهم حتى يغترّ به الناس وليس هو إلّا العام والخاص المطلق أو من وجه.

قلت: الداعي للوضع كان أحد الأمرين:

١- تشويه سمعة الأئمة المعصومين حتى ينفذ الناس من حولهم، بحجّة أنّهم يقولون خلاف القرآن والسنة النبوية.

٢- الاستئكال بالأحاديث وذلك بوضع روايات حول مقامات الأئمة عليهم السلام ترفع شأنهم على وجه الغلو حتى يغترّ عوام الشيعة بها ويصل الواضع إلى هدفه المادّي ودنياه.

١. الوسائل: ج ١٨ ص ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٢. المصدر نفسه: ص ٨٤، الحديث ٣٥.

روى الكشي: قال يحيى بن عبد الحميد الحماني في كتابه المؤلف في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام: قلت لشريك: إن أقواماً يزعمون أن جعفر بن محمد ضعيف الحديث؟ فقال: أخبرك القصة: كان جعفر بن محمد رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، فاكتنفه قوم جهال يدخلون عليه ويخرجون من عنده ويقولون: حدثنا جعفر بن محمد. ويحدثون بأحاديث كلها منكرات كذب موضوعة على جعفر، ليستأكلون الناس بذلك ويأخذون منهم الدراهم، كانوا يأتون من ذلك بكل منكر فسمعت العوام بذلك منهم فممنهم من هلك وممنهم من أنكر^(١).

وعامة تلك المنكرات كانت حول الأصول والعقائد ومقامات الأئمة وصفاتهم، لا في الفروع، وكانت النسبة بين المرويات والأصول القرآنية هو التباين.

ومن أراد أن يقف على مقالات الغلاة في حق الأئمة المعصومين عليه السلام فعليه أن يرجع إلى الجزء ٢٥ من البحار، فقد أدى العلامة المجلسي حق المقال في ذلك الباب.

إن علمائنا الأبرار قد بذلوا جهوداً جبارة في تهذيب روايات الشيعة من الموضوعات، يقف على ذلك من قرأ تاريخ حديث الشيعة، وما بقي من الروايات مما هي ظاهرة في الغلو في حق الأنبياء والأولياء من آثار فتنة الغلاة في عصر الأئمة ومن بعدهم، فتلك الروايات ناظرة إلى هذه الأحاديث، وقل ما يتفق وجود رواية مخالفة للكتاب على وجه التباين في الفروع والأحكام.

روى الكشي عن ابن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس^(٢).

١. البحار: ج ٢٥ ص ٣٠٢، الحديث ٦٧ الطبعة الحديثة.

٢. لاحظ الخبر في البحار: ج ٢٥ ص ٢٦٣ باب نفي الغلو، الحديث ١.

وفي الختام نقول: إنّ كلّ واحد من هذه الروايات أخبار آحاد لا يمكن الاستدلال بها على زعم الخصم لأنّها آحاد، والقدر المتيقن منها الذي يمكن ادّعاء التواتر المعنوي عليه، هو ما خالف صريح الكتاب والسنة النبوية القطعية على وجه التباين لا المخالف على وجه التخصيص بالعموم المطلق، بل العموم من وجه، كما لا يخفى.

الثالث: الإجماع:

استدلّ المخالف بالإجماع الوارد في كلام المرتضى المدعي على إنعقاده على عدم حجّية الخبر الواحد والاستدلال به باطل من وجوه:

الأوّل: أنّه خبر واحد ليس بحجّة على زعم الخصم، لأنّه إخبار فرد عن قول الإمام عن حدس، وهو ليس بحجّة قطعاً كما مرّ بيانه.

الثاني: أنّ خبر الواحد قد يطلق ويراد منه ما يقابل المتواتر والمحفوف بالقرينة، وقد يطلق بما يقابل الخبر الموثوق الصدور، فمعقد الإجماع الخبر الذي لم يؤيّد بدليل من خارج وداخل كوثاقة الراوي، لا مطلق الخبر.

وبالجملة: أنّ المقصود من قولهم: خبر الواحد، لا يفيد علماً ولا عملاً هو الخبر الواحد بما هو هو، ومن المعلوم أنّه بما هو كذلك لا يعتمد عليه، وأمّا أنّه لا يعتمد عليه فيما إذا كان المخبر ثقة أو كان الخبر موثوق الصدور، فلا.

الثالث: أنّ المتتبع في تاريخ محدّثي الشيعة وفقهائهم، يقف وقوفاً تاماً على أنّ السيرة كانت جارية على العمل بخبر الثقة أو الخبر الموثوق الصدور، وليس هذا شيء ينكر، وسيوافيك توضيحه.

أدلة القائلين بالحجية:

استدل المثبتون بوجوه:

الأول: الاستدلال بآيات من الكتاب:**الآية الأولى: آية النبأ:**

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات / ٦).

قال الطبرسي: نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول الله ﷺ في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به - وكانت بينه وبينهم عداوة في الجاهلية - فظن أنهم هموا بقتله، فرجع إلى رسول الله ﷺ وقال: إنهم منعوا صدقاتهم - وكان الأمر بخلافه - فغضب النبي ﷺ (١) وهم أن يغزوهم فنزلت الآية (٢) وقيل في شأن نزولها غير ما ذكرناه.

والاستدلال تارة بمفهوم الوصف وأخرى بمفهوم الشرط وإليك كلا التقريرين:

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية:

قد استدل بمفهوم الوصف بوجهين:

١- أن الفاسق وصف غير معتمد على موصوفه، فتقدير الآية إن جاءكم مخبر

١. الموافقة مع هذا الجزء من القصة مشكل، ولو كان النبي قاصداً لكان توجه الخطاب إليه أولى، مع أن الآية تخاطب المؤمنين دون النبي ﷺ فلاحظ.

٢. مجمع البيان: ج ٥ ص ١٣٢ وغيره من التفاسير.

فاسق، فيكون مفهومه انتفاء التبيين عند انتفاء الوصف وكون المخبر عادلاً، كما هو الحال في كل وصف لا ثالث له. مثل قوله: «في سائمة الغنم زكاة» فمفهومه عدمها في معلوفتها.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال مبني على كون الوصف المأخوذ في الموضوع علّة تامّة منحصرة، وإثبات العلّة التامة فضلاً عن الانحصار، محتاج إلى الدليل، فإنّ غاية ما يستفاد من أخذ الوصف في الموضوع هو مدخليته. وأمّا انحصارها فيه وأنه لا يقوم مقامه شيء آخر، فإثباته في غاية الإشكال. وقد قلنا في بحث المفاهيم: إنّ غاية ما يدل عليه الوصف هو ما يدور بين الألسن من أنّ الأصل في القيود أن يكون احترازياً ومآله إلى أنّ ثبوت الحكم عند ارتفاع القيد أمر محتمل يحتاج إلى الدليل. وأمّا دلالة على الارتفاع جزماً فلا، لاحتمال قيام قيد مكان هذا القيد، كما هو في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة/٢٨٢) حيث يقوم اليمين مقام العدل الواحد.

فإن قلت: إنّ هذا فيما إذا لم يكن القيد من القيود التي لا ثالث لها، كما في المقام، فإنّ المخبر إمّا فاسق أو عادل، والغنم إمّا سائمة أو معلوفة، فإنّ ذكر القيد مع عدم مدخليته ومع ثبوت الحكم للجميع، يكون لغواً لعدم تصور النيابة في المقام.

قلت: ما ذكرته صحيح لولا احتمال أنّ ذكر القيد لأجل التعرّض لحال الراوي ليبقى في جبين الدهر، كما هو الحال في ذكر اسم أبي لهب وأنه مع صلته بالنبي كان من الدّ أعدائه. ومثل المقام قوله: «في الغنم السائمة زكاة» فإنّ الغنم وإن كانت غير خارجة عن كونها سائمة ومعلوفة، فالتخصيص بالسائمة مع اشتراك الحكم، غير وجيه لولا احتمال أنّ ذكر القيد لكونه وارداً في سؤال السائل، أو غير ذلك.

٢- ما ذكره الشيخ في الفرائد، وحاصله: أنّ لخبر الفاسق حيثيتين: إحداها

ذاتية وهي كونه خبر الواحد، والأخرى عرضية، وهي كونه خبر الفاسق، وقد علق وجوب التبيين على العنوان العرضي، فيستفاد منه أنه العلة لوجوب التبيين دون العنوان الذاتي المشترك بين خبري العادل والفاسق، وإلا كان العدول من الذاتي إلى العرضي قبيحاً وخارجاً عن أدب المحاورة، والمراد من الذاتي ما كان وصفاً لنفس الخبر، والعرضي ما كان وصفاً للمخبر، وما يكون وصفاً له بما هو هو يقع في الدرجة الأولى دون ما يقع وصفاً له باعتبار المخبر.

يلاحظ عليه: أنه متين لولا أنه يمكن أن يكون وجه العدول هو التصريح بفسق الراوي ليعرفه المسلمون طول حياته، والأسف أنه مع ذلك قد كان عاملاً لعثمان أيام خلافته، وقد شرب الخمر في الكوفة وصلى صلاة الصبح في مسجدها جماعة أربع ركعات، وهو سكران حتى أن المصلين أخرجوا خاتمه من يده وأرسلوه إلى عثمان واشتكوا منه، فكان الخليفة متردداً في إقامة الحد عليه حتى اضطر إلى إجرائه بضغط من الصحابة والتابعين وفي مقدمتهم أمير المؤمنين (عليه السلام)^(١).

هذا كله راجع إلى التمسك بمفهوم الوصف.

الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية:

وقبل الخوض في تقرير مفهوم الشرط نشير إلى ضابطة تقدر بها على تمييز ما يكون الشرط محققاً للموضوع عما يكون من حالاته وأوصافه، وحاصله: أن القضايا الشرطية مثل قولك: «زيد إن سلم أكرمه» يشتمل على موضوع وهو «زيد» وشرط وهو «التسليم» وجزاء وهو قولك «أكرمه». ثم إن الموضوع لو كان باقياً مع وجود الشرط وعدمه، فالشرط يعدّ من حالاته وأوصافه، مثل التسليم بالنسبة إلى زيد، فمثل هذه القضية تعدّ من القضايا ذات المفهوم عند من يقول بدلالاتها عليه.

١. راجع الغدير: ج ٨ ص ١٢٠ الطبعة الثانية.

وأما إذا كان الموضوع غير باق لدى ارتفاع الشرط كما في قولك: إن رزقت ولداً فاختنه، فإنّ رزق الولد ليس شيئاً وراء وجود الولد، ولأجل ذلك ينعلم الولد بانعدامه، فالشرط يعدّ محققاً للموضوع، ويكون المفهوم أشبه بالقضية السالبة بانتفاء الموضوع، فإنّ عدم الاختتان عند ارتفاع رزق الولد لأجل عدم وجوده:

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ دلالة الآية على حجّية خبر العادل عن طريق مفهوم الشرط تقرّر بوجوه.

الأول: ما هو المشهور، وحاصله: أنّ الموضوع هو نبأ الفاسق، والشرط هو مجيئه به، والجزاء هو وجوب التبيّن عنه، فيكون منطوقه وجوب التبيّن عن خبر الفاسق عند مجيئه، ومفهومه عدم وجوب التبيّن عنه عند عدم مجيئه لكن عدم مجيئه به يتحقق تارة في ضمن عدم مجيئ الفاسق والعادل معاً به، فيكون عدم التبيّن من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع وأخرى في مجيئ العادل به فيكون عدم وجوب التبيّن من قبيل السالبة بانتفاء المحمول.

يلاحظ عليه: أنّ المفهوم عبارة عن إثبات الحكم ونفيه عن موضوع واحد مذكور في القضية، فما هو الموضوع الذي هو نبأ الفاسق، يجب أن يرجع التبيّن وعدم التبيّن إليه لا إلى غيره كخبر العادل، والموضوع (نبأ الفاسق) إن تحقق شرطه أي جاء به الفاسق، يجب التبيّن عنه، وإن لم يتحقق شرطه أي لم يجئ به الفاسق، فلا يجب التبيّن لعدم الموضوع فإنّ انتفاء الشرط هنا مساوق لانتفاء الموضوع، فمجيئ الفاسق في المقام كرزق الولد محقق لنبأ الفاسق وليس شيئاً زائداً عليه، فقولك: «نبأ الفاسق - إن جاء به - يجب التبيّن عنه» بمنزلة قولك: نبأ الفاسق - إن تحقق - ... وأما خبر العادل، فليس موضوعاً للمنطوق ولم يحكم عليه بشيء من التبيّن حتّى يرتفع عنه الحكم. فليس لعدم مجيئ الفاسق بالنبأ في المقام إلاّ مصداق واحد هو السالبة بانتفاء الموضوع.

الثاني: ما قرّره المحقّق الخراساني بقوله: إنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيّن عن

النبا الذي جيئ به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفائه عند انتفائه^(١).

توضيحه: أنَّ الموضوع هو النبا المفروض وجوده، وقد أشار إليه في كلامه بقوله: «النا الذي جيئ به» والشرط مجيئ الفاسق به، والجزء وجوب التبيين، فيكون معنى هذا الفرض، أنَّ النبا المفروض وجوده، والمفروض تحققه، إن جاء به الفاسق فتبين عنه، وإن لم يجئ به الفاسق فلا تبيين عنه، وفي مثل ذلك يكون مجيئ الفاسق من حالات النبا الذي فرغنا عن وجوده، وإن شئت قلت: أخذ النبا موضوعاً على وجه القضية الحقيقية التي يفرض فيها الموضوع محققاً طول الزمان، ومفروضاً وجوده في الظروف المختلفة، فهذا النبا الذي سلمنا وجوده في الخارج إن اتصف بكون الجائي به فاسقاً يتبين عنه، وإن لم يتصف بذلك، لا يجب التبيين عنه وعدم الاتصاف بكون الجائي فاسقاً ملازم لكون الجائي به عادلاً، لأنَّ المفروض أنَّ الخبر محقق الوجود، مفروض التحقق وإن حمله مخبر قطعاً، ولا يخلو من كونه من إحدى الطائفتين، فإذا وجب التبيين في طائفة لم يجب في طائفة أخرى.

هذا غاية توضيح كلام المحقق الخراساني.

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره خلاف المتبادر من الآية، فإنَّ الظاهر أنَّ الموضوع نبا الفاسق بشهادة قوله: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ...﴾ أي فاسق يحمل نبأ، وفي مثله يكون المجيئ محققاً للموضوع، فإنَّ نبا الفاسق لا يتحقق في الخارج إلا بإتيانه به.

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئي عدم ظله وحاصله: أنَّ الشرط تارة يكون بسيطاً ويكون الجزء في نفسه متوقفاً على الشرط عقلاً كما في قولك: إن رزقت ولداً فاختته. وأخرى يكون مركباً، ويكون الجزء متوقفاً عقلاً على كليهما كما إذا قال: إذا رزقت ولداً وكان ذكراً فاختته. وثالثة: يكون متوقفاً على أحدهما عقلاً دون الآخر كما إذا قال: إن ركب الأمير وكان يوم الجمعة فخذ ركابه.

فإن أخذ الركاب متوقف على الركوب عقلاً ولا يتوقف على كون ركوبه يوم الجمعة.

ومثله المقام فإن التبيين متوقف على النبأ ولا يتوقف عقلاً على الجزء الآخر، أعني: كون الآتي به فاسقاً، ومفاده عدم وجوب التبيين عن النبأ عند انتفاء كون الآتي به فاسقاً^(١).

وما ذكره توضيح لما ذكره المحقق الخراساني، ويرد عليه نفس ما أوردناه عليه، من منع كون الموضوع نفس النبأ، المنقسم إلى أن الجائي به تارة يكون، الفاسق، وأخرى العادل، فإن الظاهر أن النفي والإثبات يرجع إلى موضوع ضيق وهو نبأ الفاسق، لا مطلق النبأ، المفروض وجوده في الخارج.

ثم إنه ربما يقرر دلالتها على حجية قول العادل بوجه آخر غير مفهوم الشرط وإليك البيان:

أولاً: ما أفاده المحقق الخراساني بعد تسليم أن الموضوع هو نبأ الفاسق بقوله: إنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبيين عند انتفائه ووجود موضوع آخر.

ولعل المقصود أن الآية بصدد بيان الضابطة الكلية لما يجب عنه التبين وما لم يجب، فذكر الفاسق دون العادل يعرب عن انحصار موضوعه في النبأ الذي جاء به الفاسق.

ثانياً: ما أشار إليه المحقق العراقي حيث قال: إن المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي حجية خبر العادل، لأن وجوب التبيين وعدم القبول بدونه، يناسب جهة فسق المخبر لعدم تحرّزه عن المعاصي التي منها تعمّد كذبه، فوجب التبيين عن حال خبره لئلا يقع المكلف في خلاف الواقع فتحصل له الندامة،

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ١٥٩.

وهذا بخلاف خبر العادل فإنه من جهة تورعه عن محارم الله لا يقدم على التعمد بالكذب، فاحتمال تعمد كذبه في خبره منفي بعدالته، ولازمه حجية خبره ووجوب العمل على طبقه بدون التبيين^(١). هذه هي التقريبات التي ذكرها الأعلام وهي بين مقبول ومرفوض والمقبول هو الوجهان الأخيران، ولكن لا صلة لهما بمفهوم الشرط.

ثم إن الإشكالات المتوجهة إلى الاستدلال بالآية، تتوجه تارة إلى إنكار الاقتضاء وأنه لا دلالة للآية على حجية قول الثقة، وأخرى إلى إبداء موانع بعد تسليم الاقتضاء، أما الأولى: فقد تقدمت وإليك بيان القسم الثاني، وهو أمور:

الأول: عموم التعليل مانع عن تمامية دلالة الآية:

إن المفهوم على تقدير ثبوته معارض لعموم التعليل، أعني: قوله سبحانه: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ والجهالة بمعنى عدم العلم، مشترك بين خبري العادل والفاسق، والتعليل أقوى ويقدم على المفهوم، ولسانه أب عن التخصيص بأي شيء سواء كان المخصص هو المفهوم أو غيره. وأجيب عن الإشكال بوجه:

١- ما أجاب به المحقق النائيني من أن المفهوم حاكم على التعليل، لأن أقصى ما يدل عليه التعليل، عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضي إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر العادل محرراً للواقع وعلماً في مقام التشريع فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، لأن المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهوره أقوى^(٢).

١. نهاية الأفكار: ج ٣ / ١٠٧ للشيخ محمد تقي البروجردي، تقرير لبحث المحقق العراقي.

٢. فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٧٢.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الحكومة قائمة بلسان الدليل بحيث لو أمعن النظر لعرف لسان الحاكم والمحكوم وجعل الأول مفسراً وحاكماً على الثاني، كما إذا قال: لا ربا بين الزوج والزوجة، ولا ربا بين الوالد والولد، فيجعل مفسراً لقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة/٢٧٨) أو قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة/٢٧٥). وهذا إنما يتصور إذا كان هناك دليلان منفصلان ينعقد لكل منهما ظهور مستقر، كما في الأمثلة المتقدمة، لا ما إذا كانا متصلين إذ عند ذاك إما يكون الكلام مجملاً أو يكون عموم التعليل قرينة على عدم المفهوم، فإنّ الأخذ بالمفهوم لأجل إحراز كون الشرط علّة منحصرة، فإذا صرح المتكلم بالعلّة الحقيقية، وكانت موجودة بين مورد الشرط وعدمه، علم أنّ الشرط ليس علّة منحصرة، بل يحرز أنّه ليس علّة حقيقية.

وثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ مقتضى المفهوم إلغاء احتمال الخلاف وكون خبر العادل محرزاً للواقع وعلماً في مقام التشريع، ممّا لا يستفاد من المفهوم. بل أقصاه عدم لزوم التبيين وجواز العمل به فقط، وأين هذا ممّا ذكره من تحليلات ذهنية ومناسبات ليس في اللفظ عنه عين ولا أثر.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من الحكومة يستلزم الدور. لأنّ ظهور القضية في المفهوم يتوقّف على كون المفهوم حاكماً للتعليل المانع عن اشتغال القضية على المفهوم، وكونه حاكماً يتوقّف على وجود المفهوم وهذا هو الدور الصريح.

٢- ما أجاب به الشيخ الأعظم، وحاصله: أنّ الجهالة بمعنى السفاهة، أعني: ما لا يركن إليه العقلاء، وليس العمل بقول الثقة عملاً سفهائياً كيف وعليه تدور رحى الحياة.

فإن قلت: لو كان العمل بقول الفاسق عملاً سفهائياً لما أقدم عليه أصحاب النبي وهم عقلاء.

قلت: إنَّ إقدامهم على العمل كان لأجل عدم وقوفهم على حال الوليد، وإلاَّ لما ركنوا على قوله، وربَّما يحمل على هذا قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ﴾ (النساء/١٧). وقوله سبحانه: ﴿أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام/٥٤).

وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل/١١٩).

وليست الجهالة في هذه الآيات بمعنى عدم العلم، وإنَّما هي بمعنى السفاهة أي العمل الذي لا يرغب فيه العاقل.

أقول: ليس في المعاجم ما يشير إلى تفسير الجهالة بالسفاهة إلاَّ في كلام الراغب، قال في لسان العرب: الجهالة: أن تفعل فعلاً بغير علم. وقال الراغب في مفرداته: إنَّ الجهل على ثلاثة أضرب: الثالث فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يفعل. ثم استشهد بقوله: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ وقال في القاموس: جهله جهلاً و جهالة ضد علمه. وقال في أقرب الموارد: الجهالة ضد العلم والمعرفة.

ولكن فيما ذكرنا من الآيات غنى وكفاية فإنَّ المراد أنَّ الذين يرتكبون سوءاً ويعدّ عملهم عملاً ضد العلم والعقل فإذا تابوا، على الله أن يقبل توبتهم.

ويظهر من الأدب العربي في صدر الإسلام وما قبله، أنَّ لفظ الجهل ربَّما يستعمل في عمل يضاد الحكمة والحلم. وإليك نماذج من ذلك.

قال عمرو بن كلثوم التغلبي أحد الشعراء الجاهليين صاحب المعلقة:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهليينا^(١)

١. المعلقات السبع، معلقة عمرو بن كلثوم ص ١.

وقال الإمام علي عليه السلام في ديوانه:

فإن كنت محتاجاً إلى الحلم انني إلى الجهل في بعض الأحيان أحوج^(١)
وأشدد عبد الله بن جعفر الطيار :

أظن الحلم دلّ على قومي وقد يتجهّل الرجل الحليم^(٢)

ومع ذلك كلّ فالجهالة في الآية ليست بمعنى السفاهة، بقرينة ترتب قوله: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ عليه من غير فرق بين كونه بمعنى الاطمئنان أو المعرفة القطعية. وعلى كلّ فلا يصحّ تفسيرها إلّا بالجهل مقابل العلم، لا الجهالة ضد الحكمة.

٣- ما أجاب به الشيخ الأعظم أيضاً وهو يبتني على تفسير «التبيين» بمعنى الاطمئنان العرفي وحصول السكينة التي عليها تدور رحي الحياة.

غير أنّ تفسير «التبيين» بهذا المعنى لا يوافق القرآن، فإنّه فيه بمعنى العلم والمعرفة القطعية كما في غير واحدة من الآيات :

١- قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَتَقَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (النساء/٩٤) ومورد الآية هو إراقة الدماء، ولا يكتفى فيها بالوثوق، بل لابدّ من العلم أو البينة تنزيلاً لها منزلته.

٢- وقال سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت/٥٣) أي يتبين أنّ القرآن هو الحقّ بأجلى مظاهره.

٣- وقال تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة/١٨٧).

١. ديوان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام .

٢. شرح ابن أبي الحديد.

إلى غير ذلك من الآيات التي استعملت فيها الكلمة بمعنى الظهور الحقيقي وهو العلم.

الآية لاصلة لها بحجية خبر العادل وعدم حجية خبر الفاسق:

والإمعان في الآية يعطي أن الآية ليست في مقام إضفاء الحجية على خبر العادل وسلبها عن الفاسق، بل هي في شأن آخر يقع ذانك الأمران في حاشيته وجنبه وربما لا يكونان مورد النظر.

والذي عندي في تفسير الآية: هو أن الآية لا تبحث عن الأخبار المطلقة حتى نأخذ بالمفهوم ونناقش في ثبوته ومزاحمه، بل يبحث عن النبأ الذي يجب على الإنسان الحزم والاحتياط وتحصيل التبين واليقين، وترك الإقدام بالجهل وعدم المعرفة، من غير فرق بين خبر العادل والفاسق. وتخصيص الفاسق بالذكر لأجل التصريح بفسق الوليد.

توضيح ذلك: هو أنه فرق بين «الخبر» و «النبأ» والثاني لا يطلق إلا على الخبر الخطير. وإنما أطلق «النبى» على رسول الله، لكونه جائياً بخبر خطير وبنقل أخبار السماء إلى الأرض ومثله سائر الرسل.

وقد استعمل القرآن لفظ النبأ في خمسة عشر مورداً وأريد من الكل: الخبر العظيم، قال سبحانه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا﴾ (المائدة/٢٧). وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأنعام/٣٤). وقوله سبحانه: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ (النمل/٢٢) وتوصيفه بالعظيم في موارد لا ينافيه لأنه يفيد التأكيد، قال سبحانه: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ﴾ (النبأ/١).

وعلى ذلك فالنبأ بمعنى الخبر الخطير، والآية تفيد أنه يجب في الأخبار الخطيرة والأنباء العظيمة تحصيل العلم والقطع، من غير فرق بين خبر العادل

والفاسق، وكان حديث بني المصطلق من الأخبار الخطيرة إذ الوليد كان مخبراً عن ارتدادهم ومروقهم عن الدين الذي لازمه إراقة دمائهم، وأي خبر أخطر من هذا. ومما يؤيد أنّ الجهالة بمعنى عدم العلم: هو قوله «فَتَبَيَّنُوا»، فإنّه في مقابل قوله «بجهالة» ومترب عليها^(١).

وعلى ذلك فليست الآية في مقام بيان أنّ خبر الفاسق لا يعتنى به ولا يركن إليه، بل في مقام بيان أنّ الأخبار الخطيرة والأنباء العظيمة يجب التبيين وتحصيل العلم، ولا يصحّ ركوبها مع الجهالة وعدم العلم، لا سيما إذا كان المخبر فاسقاً، لأنّه عندئذ يزيد في الطين بلّة. وعلى ذلك لا فرق بين العادل والفاسق في لزوم تحصيل العلم والمعرفة في تلك المواضع، وأمّا غيرها فليست الآية في مقام بيان حكمها. ولعلّ الغالب على كلمة النبأ مفرداً، هو الموضوعات وإن كان مفاد النبي مشتقاً هو الأعم من الموضوع والحكم.

الثاني: خروج المورد على القول بالمفهوم:

لو كان مفهوم الآية هو حجّة قول الثقة، يلزم خروج المورد عنه، لأنّ المورد هو الإخبار عن إرتداد قوم، وخبر الثقة ليس بحجّة في مطلق الموضوعات خصوصاً في مورد الدماء والأعراض، وإخراج المورد مستهجن.

وأجاب عنه المحقق النائيني: بأنّ المورد (ارتداد بني المصطلق) داخل في منطوق الآية، وهو غير مخصص لعدم حجّة قول الفاسق لا في الأحكام، ولا في الموضوعات. وأمّا المفهوم، فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التي لم ترد في مورد خاص قابل للتخصيص بأي

١. وقد مرّ انفاً أنّ المراد من «التبيين» في القرآن هو تحصيل العلم والمعرفة وسيأتي أيضاً أنّ معناه ذلك فتربص.

مخصص، فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم، بما عدا الخبر الواحد، القائم على الموضوعات الخارجية^(١).

يلاحظ عليه: أنه فرق بين العام الابتدائي غير الوارد في الموضوع والمفهوم، فإن الارتداد إذا كان مورداً للمنطوق يكون مورداً للمفهوم أيضاً، لأنهما في مقام بيان حكم موضوع واحد في حالتين مختلفتين، وإن كان المفهوم في الرتبة متأخراً عن المنطوق، فإذا قيل: لا تقبل قول الفاسق في الارتداد، وقلنا: إن مفهومه: تقبل قول العادل، يكون معناه: تقبل قول العادل في المورد الذي لم يتقبل فيه قول الفاسق فالإجابة: بأن الارتداد ليس مورداً للمفهوم كما ترى.

وأجاب عنه الشيخ بقوله: وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجود التبيين إذا كان المخبر به فاسقاً، ولعدمه إذا كان المخبر به، عادلاً، لا يلزم منه الإتيان بالحكم في جانب المفهوم وإخراج بعض أفراد وهو ليس من إخراج المورد^(٢).

توضيحه: أن منطوق الآية يدلّ على رفض قول الفاسق وطلب التبيين في مورد الارتداد، ومفهومه يدلّ على عدم رفضه وعدم طلب التبيين، وهذا لا ينافي لأن يكون العمل به مشروطاً بشرط أو شرائط من ضمّ عادل آخر إليه، وكون العادل ضابطاً متعارفاً في الإدراك بالحواس.

فإن قلت: إن مفاد الآية على القول بالمفهوم: أنه لو لا فسقه لما توجه لوم ولا اعتراض، مع أن الأمر على خلافه إذ لو كان الوليد عادلاً لتوجه اللوم أيضاً على العاملين بقوله في المورد.

قلت: نلتزم أنه لو كان المخبر في المورد عادلاً لما توجه اللوم، لكن عدم توجهه لا ينافي لزوم وجود شرط آخر من ضمّ عادل آخر إليه.

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ١٧٤.

٢. الفرائد: ص ٧٦-٧٧.

وإن شئت قلت: إنّ عدم اللوم أمر نسبيّ فاللوم الذي يتوجّه على العمل بقول الفاسق، لا يترتب على العمل بقول العادل، وذلك لا ينافي لزوم وجود شرائط أُخر في المورد من لزوم وجود العادل الآخر، وكون كلّ واحد من العدلين ضابطاً متعارفاً من حيث إعمال أدوات المعرفة.

وقد يجاب بالالتزام بحجّة قول العادل في الأحكام والموضوعات، إلّا فصل الخصومات، فإنّه يتوقّف على البيّنة، دون غيره وعلى هذا لا يلزم إخراج المورد أيضاً، وما في رواية مسعدة بن صدقة: «من أنّ الأشياء على هذا حتى تستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة» فالمراد منه هو الظهور العرفي مقابل الاستبانة التي هي العلم الحقيقي.

ولا يخفى أنّ الجواب غير تام، لأنّ المورد من قبيل فصل الخصومات لا من قبيل إحراز كريمة الماء أو قلّته، والمفروض عدم حجّة خبر العادل الأوّل.

الثالث: ما هو المراد من التبيّن؟

إن أُريد من التبيّن خصوص العلم، يكون معناه إلغاء العمل بخبر الفاسق، والعمل بالعلم الوجداني، وحيث إنّ العمل بالعلم الوجداني، واجب عقلاً كان الأمر به في الآية الشريفة إرشاداً إليه، و لا يستفاد من الأمر الإرشادي المفهوم قطعاً.

وإن أُريد من التبيّن مجرد الوثوق، يقع التنافي بين المفهوم والمنطوق، إذ مقتضى المنطوق حجّة خبر الفاسق، عند حصول الوثوق بقوله، ومقتضى المفهوم حجّة خبر العادل مطلقاً سواء أفاد الوثوق أم لا، فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق، والعمل بخبر العادل وإن لم يوجب الوثوق إحداث لقول ثالث.

يلاحظ عليه: أنّنا نختار الشق الثاني، لكن إخبار العادل ملازم للوثوق

الشخصي أو النوعي، وبما أن قول الفاسق لا يفيد الوثوق، يجب التبيين حتى تحصل الغاية. وأما خبر الثقة، فالغاية موجودة فيه لإفادته الوثوق النوعي مطلقاً، بل الشخصي فيما إذا لم يكن معرضاً عنه، أو لم يكتنف بشيء يثير سوء الظن، فالعمل بقول الثقة ليس إحداثاً لقول ثالث، بل العمل به لأجل كونه مقترباً بالوثوق.

ثم إن القوم ساقوا إشكالات أخر لا تختص بآية النبأ، مثل أن الآية على القول باشتمالها على المفهوم تشمل قول السيد المخبر عن الإجماع على عدم حجية الاخبار، أو عدم شمول الآية على الاخبار بالواسطة أو غير ذلك. والأولى تأخير البحث عنها إلى الفراغ عن أدلة حجية خبر الواحد.

الآية الثانية: آية النفر:

قال سبحانه: ﴿وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (التوبة/١٢١).

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة/١٢٢).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة/١٢٣).

والآية واقعة في سياق آيات الجهاد والسير إلى القتال مع العدو. فالاستدلال بها على حجية قول العادل في الأحكام لا يناسب السياق، ولنرجع إلى بيان احتمالات الآية مع حفظ السياق وعدمه وهي أربع: الأول: أن الآية حسب حكم السياق نزلت في موضوع الدعوة إلى النفر إلى الجهاد، غير أنه لما كان نفر الجميع أمراً غير ممكن لاستلزامه تعطيل وسائل الحياة

أمر سبحانه:

أولاً: بنفر طائفة من كل فرقة وقبيلة.

ثانياً: إنذار النافرين قومهم الباقين بعد الرجوع إليهم.

ثالثاً: طلب منهم الحذر عند الإنذار بشهادة كلمة لعل، وهو دليل المحبوبة والمطلوبة .

والغاية من النفر هو التفقه في الدين ضمن القتال والمصارعة مع الأبطال إذ يرى المؤمن بأَم عينيه كيف نصر الله دينه وخذل أعداءه، ثم يرجع وينذر قومه الباقين، بما شاهد حتى يكونوا على حذر من أن ينزل بهم من بأس الله بما نزل على من شاهده من الكفار.

قال الطبرسي: إنَّ التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة وحثها الله تعالى لترجع إلى المتخلفة فتحذرهما، ومعنى «ليتفقها في الدين» : ليتبصروا ويتيقنوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين ونصرة الدين، ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا إليهم فيخبروهم بنصر الله النبي ﷺ والمؤمنين لعلهم يحذرون أن يقاتلوا النبي فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار^(١).

وهذا المعنى أوفق بسياق الآية من وجهين:

١- إنَّ الآية واردة في سياق آيات الجهاد والقتال، وقد فسرت بما يطابق ذاك السياق.

٢- إنَّ الظاهر أنَّ الضمائر المتصلة الثلاثة في قوله:

«ليتفقها في الدين» و «لينذروا» و «إذا رجعوا» راجعة إلى الطائفة النافرين، وقد احتفظت وحدة

مرجع الضمائر في هذا التفسير.

غير أنه يرد على هذا التفسير أمور:

أ: أنَّ التفقه، هو التفهّم، أي فهم الدين عن عمق وبصيرة، ولا يجوز أن يكون الإنسان من الذين يقولون ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف/٢٣) ورؤية النصر في الحروب والظفر على أعداء الله يوجب ثقة بأن الله ينصر رسوله والمؤمنين كما قال: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ (غافر/٥١). ولا يُسمّى مثل هذا تفقّهاً في الدين، أي فهماً لمعارفه وأصوله وأحكامه وفروعه ولم يستعمل ذلك اللفظ لا في اللغة ولا في القرآن ولا في الحديث في ذلك المعنى.

ب: أنَّ النصر لم يكن مطّرداً في كلّ الحروب فربّما كان الانتصار للمسلمين كما في غزوة «بدر» وأخرى للكافرين كما في غزوة «أُحد» و «حنين» فلا يمكن أن يعدّ مثل ذاك الأمر الذي قد يكون وقد لا يكون غاية للنفر.

ج: يلزم على هذا أن يكون النافرون إلى الجهاد أفقه في الدين - من حيث الإيمان والبصيرة - من الذين بقوا في المدينة وتعلّموا من النبي كلّ يوم آية وحديثاً، اللهمّ إلا أن يكون النبيّ مع النافرين لا مع المتخلفين الباقين.

وما ربّما يقال من أنَّ المراد إنذارهم قومهم الكافرين حتّى لا يقاتلوا النبيّ، إنّما يصح إذا كان الخطاب متوجّهاً لمؤمني سائر البلاد وهو خلاف الفرض، كما سيتضح.

الثاني: أنَّ الخطاب لمؤمني سائر البلاد، والمراد من النفر هو النفر إلى المدينة وعاصمة العلم والدين للتعلّم والتفقه، وأنّه يجب أن ينفر من كل فرقة طائفة إلى حضرة النبي ﷺ فيتفقّوها عنده في الدين ويرجعوا إلى أوطانهم وأقوامهم وينذرونهم لعلمهم يحذرون.

قال الطبرسي: إنّ التفقه راجع إلى النافرة، والتقدير ما كان لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبي ﷺ ويخلوا ديارهم، ولكن لتنفّر إليه من كلّ ناحية طائفة لتسمع كلامه وتتعلّم الدين منه، ثم ترجع إلى قومها فتبيّن لهم ذلك وتنذرهم، والمراد من

النفر، هو الخروج لطلب العلم^(١).

وهذا الوجه - يتميز عن الوجه الأول - في أنّ الخطاب على هذا لمؤمن سائر البلاد، وفيه لمؤمني المدينة المنورة، وفي هذا الوجه أيضاً يكون النافرون إلى المدينة أفضقه من المتخلفين في سائر البلاد سواء أكان المتخلفون مؤمنين أم كافرين، ولأجل ذلك قلنا: إنّ ما احتمل من كون المراد إنذارهم قومهم الكافرين إنّما يصح على هذا الوجه دون الوجه الأول لأنّ المراد من القوم فيه هو صحابة النبي ﷺ نعم يشترك الوجهان في عدم لزوم التفكيك في الضمائر الثلاثة، فالكلّ يرجع إلى النافرين.

ويؤيد هذا الوجه كثير من الروايات المروية عن أئمة أهل البيت وإليك بعضها:

- ١- روى الصدوق في عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام عند بيان علل الحجة: أنّ منها التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كلّ صقع وناحية، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ طَائِفَةٌ...﴾^(٢).
- ٢- وروى عنهم عليهم السلام في تفسير قول النبي ﷺ «اختلاف أمتي رحمة»: أنّ المراد اختلافهم إلى البلدان وأنّ الرسول أراد من قوله: «اختلاف أمتي رحمة»، قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾^(٣).

وهذا الوجه اتقن الوجوه، وهو دليل على لزوم تأسيس الحوزات العلمية في البلدان لينتقل إليها طلاب العلم وبغاة الفضيلة حتى يتفقهوا فيها ويرجعوا إلى بلدانهم للإنذار.

١. مجمع البيان: ج ٣ ص ٨٤.

٢. نور الثقلين: ج ٢ ص ٢٨٣، الحديث ٤٠٧ والحديث منقول عن الفضل بن شاذان، أنّه سمعه عن الرضا عليه السلام.

٣. المصدر نفسه: الحديث ٤٠٨.

ولكن يرد عليه: أنه على خلاف سياق الآية، فالآية واردة في ضمن آيات الجهاد، فكيف يمكن أن تكون مشيرة إلى هذا المعنى؟

نعم يمكن الذب عن هذا الإشكال إما بالالتزام بنزول هذه الآية مرتين: مرة في ثانيا آيات الجهاد ومرة أخرى مستقلة ومنفصلة عن آياته، وليس ذلك بعزيز، فقد نزلت بعض الآيات مرتين، مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (الضحى/٥).

كما يمكن الذب عنه بوجه آخر وهو أن للآية بُعدين يتعلّق واحد منهما بأمر الجهاد والآخر بتحصيل العلم والتفقه، والأوّل منهما معلوم من سياق الكلام، والآخر بعد مجهول يعلم من تفسير الأئمة وتبيينهم، ولا مانع من أن يكون لبعض الآيات بعدان أحدهما معلوم والآخر مجهول يحتاج إلى التنبيه.

ثم إن العلامة الطباطبائي فسّر الآية بوجه يتحد مع هذا الوجه، ولكن لا ترد عليه مشكلة عدم إنطباقه على سياق الآيات، وإليك بيانه وإن شئت فاجعله ثالث الوجوه.

الثالث: أن الآية تنهى مؤمني سائر البلاد غير مدينة الرسول، أن ينفروا إلى الجهاد كافة بل يحضّهم على أن تنفر طائفة منهم إلى النبي ﷺ للتفقه في الدين، وينفر غيرهم إلى الجهاد، ومعنى الآية أنه لا يجوز لمؤمني البلاد أن يخرجوا إلى الجهاد جميعاً، فهلاً نفر وخرج إلى النبي ﷺ طائفة من كل فرقة من فرق المؤمنين ليتعلّموا الفقه ويفهموا الدين فيعملوا به، ولينذروا بنشر معارف الدين قومهم إذا رجعت هذه الطائفة إليهم لعلهم يحذرون^(١).

وعلى ذلك، فتنفر طائفة للتفقه في الوقت الذي تنفر طائفة أخرى للجهاد، فعندما قضيا حاجتهما يتلاقيان في موطنهما للإنذار والحذر. فتكون للآية صلة بالجهاد، وصلة بالتفقه.

١. الميزان: ج ٢ ص ٤٢٨ بتصرف يسير.

ولا يخفى أنَّ ظاهر الآية أنَّ هنا نفراً واحداً تقوم به طائفة واحدة لغاية واحدة، لا نفرين تقوم بهما طائفتان لغايتين مختلفتين، كما هو صريح كلامه، أضف إليه: أنَّ ظاهر كلامه أنَّ الضمير في ﴿إِذَا رَجَعُوا﴾ يعود إلى النافرين للجهاد وهو مستلزم للتفكيك في الضمائر.

الرابع: ما رواه الطبري في تفسيره عن أبي زيد: أنَّ معنى الآية: فلولاً نفر من كل قوم وقبيلة طائفة ليتفقهوا في الدين، أي ليتفقه المتخلفون في الدين ولينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون. وقد نقل عن ابن عباس: إذا رجعت السرايا، وقد نزل بعدهم قرآن تعلّمه القاعدون من النبي ﷺ قالوا: إِنَّ اللَّهَ قد أنزل على نبيكم بعدكم قرآناً وقد تعلّمناه، فتمكث السرايا يتعلّمون ما أنزل الله على نبيه بعدهم ويبعث سرايا آخر.

ونقله عن قتادة والضحاك (١).

قال الطبرسي: إِنَّ معناه فهلاً خرج إلى الغزو من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي جماعة ليتفقهوا في الدين، يعني الفرقة القاعدين، يتعلّمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن، وتعلّمه القاعدون، قالوا لهم إذا رجعوا إليهم: إِنَّ اللَّهَ أنزل بعدكم على نبيكم قرآناً وقد تعلّمناه فتعلّمه السرايا، ونقل من الباقر عليه السلام: كان هذا حين كثر الناس أمرهم أن تنفر منهم طائفة وتقيم طائفة للتفقه وأن يكون الغزو نوباً (٢).

يلاحظ عليه: أنه يستلزم التفكيك بين الضمائر من حيث المرجع فإنّ الظاهر أنَّ الضمائر الثلاثة ترجع إلى النافرين، وعلى هذا القول فالضمير في ﴿لِتَتَفَقَّهُوا﴾ و ﴿لِيُنْذِرُوا﴾ راجعان إلى القاعدين، والضمير في ﴿رَجَعُوا﴾ راجع إلى النافرين وهو خلاف الظاهر.

١. تفسير الطبري: ج ١١ ص ٤٩.

٢. مجمع البيان: ج ٣ ص ٨٣ وقد نقل في ذلك شأن نزول الآية فلاحظ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الاستدلال يتمّ بثبوت أمور:

الأول: أنّ قوله سبحانه: ﴿ولينذروا﴾ يدلّ على وجوب الإنذار. ومقتضى الإطلاق كفاية الإنذار مطلقاً سواء أكان على وجه الانفراد أم كان على وجه الاجتماع.

وإن شئت قلت: أفاد إنذارهم العلم أم لم يفد، كانوا عند الإنذار منفردين أو مجتمعين، بل يمكن أن يقال بانصرافه إلى صورة الإنذار منفرداً لأنّ طبع الحال يقتضي أن يرجع كلّ نافر إلى وطنه وقبيلته، لا اجتماعهم في محلّ وإنذارهم مجتمعين.

وبعبارة أخرى: «المراد إنذار كلّ واحد من النافرين بعضاً من قومهم، لا إنذار مجموع القوم، ليقل: إنّ إخبار المجموع وإنذارهم يفيد العلم بالواقع، فيخرج عن محل الكلام في بحث حجّية الخبر، وهذا الأمر ثابت لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع كما في قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ (المائدة/٦) فإنّ المراد منه: أن يغسل كل واحد وجهه ويده لا أن يغسل المجموع وجه المجموع، كما أنّ طبع الحال هو ذلك، لأنّ الطائفة النافرة للتفقه في الدين، إذا رجعوا إلى أوطانهم، لا يجتمعون حسب العادة. في محل واحد ليرشدوا القوم مجتمعين، بل يذهب كلّ واحد إلى ما يخصّه في المحل»^(١).

الثاني: إنّ المراد من الحذر، ليس هو الحذر النفساني مجرداً عن العمل، بل المراد الحذر العملي وتحصيل المأمن والعمل بقول المنذر.

الثالث: إنّ الحذر وإن ورد بصورة المرجوّ بشهادة كلمة ﴿لعلّ﴾ لكن الرجاء من الله لما كان ممتنعاً لاستلزامه الجهل عليه، يتعيّن حمله على الرجاء الإنشائي، بداعي كونه محبوباً له عند الإنذار، ومحبوبيته لا تنفك عن وجوبه إذ لو

١. مصباح الأصول: ١٨٣/٢.

كان المقتضى موجوداً يحسن الحذر ويجب، ولو لم يكن موجوداً لما حسن ولما وجب.
والحاصل: أنَّ مسألة «الحذر» عند الإنذار يدور أمره بين الحسن والقبح، فيما أنه يكشف عن حسنه، يكشف عن وجوبه، إذ لا معنى لاستحبابه بعد ثبوت مقتضيه.

وعلى ضوء هذه المقدمات: دلَّت الآية على لزوم الإنذار على المنذر منفرداً كان أو لا، بحكم المقدمة الأولى، والمطلوب من الإنذار هو الحذر العملي وتطبيق العمل على قوله، لا الحذر النفساني بحكم المقدمة الثانية، والحذر بهذا المعنى واجب بحكم المقدمة الثالثة، فينتج حجّية قول المنذر غير أنَّ الأدلة دلّت على شرطية الوثاقة.

أقول: إنَّ المهم من هذه المقدمات هي المقدمة الأولى ولكنها غير ثابتة جداً. لأنَّ الآية عند الإمعان إرشاد إلى السيرة المستمرة بين العقلاء من تقسيم العمل بين الأفراد، إذ لولا ذلك لاختلَّ النظام، فتقوم عدة للبناء والعمران، وأخرى للخياطة، وثالثة للفلاحة والزراعة إلى غير ذلك، ولا تشدُّ عن ذلك مسألة الإنذار والتعليم وتعلّم العباد فلا يمكن أن ينفر المؤمنون كافّة، لاستلزامه اختلال النظام، ولكن لماذا لا ينفر من كلّ فرقة طائفة وتسدّ ذلك الفراغ الهائل الحاصل من الجهل بالدين.

هذا هو هدف الآية ويدلّ على ذلك أمران:

الأول: العناية بلفظة «كافّة» في الجملة الأولى وأنه لا يمكن نفر الكافة ولكن في وسعهم نفر البعض، وهذا يعرب عن أنَّ الآية مركّزة على مسألة تقسيم العمل، لا على كيفية الإنذار.

الثاني: أنَّ الآية لم تذكر الشرط اللازم، أعني الوثاقة أو العدالة، فكيف توصف بكونها في مقام البيان مع تركها الشرط اللازم، وما أتعّب به المحقق الخوئي دام ظلّه من قياس الآية بقوله سبحانه: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى

المرافق) غير مفيد لأنه فرع كون الآية في مقام بيان تلك الحثية حتى يستفاد منها لزوم إنذار كل واحد من النافرين بعضاً من قومهم. وعلى ذلك تكون الغايات المذكورة في الآية من الأمور الجانبية، لم يتعلّق بها الغرض الأصلي في المقام وإن كانت في نفسها أهم الأغراض.

ثم إن صاحب الأصول أجاب عن الإشكال بوجوه:

١- من أنّ الأصل كون المتكلم في مقام البيان.

يلاحظ عليه: أنّما يصحّ هذا في مقام الشك، لا ما إذا دلّت القرينة على أنه ليس في مقامه، والدليل عليه مضافاً إلى ما ذكرنا من الأمرين لحاظ سياق الآيات فقد ابتدأ كلامه بقوله:

﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾.

فإذا كان كذلك:

«فلولا نفر من كل فرقة طائفة للتفقه والإنذار والحذر عند الإنذار»

وعلى ذلك فالكلام مركّز على أنّ نفر الكلّ غير ممكن بخلاف نفر البعض، فإذا كان كذلك فلماذا لا تنفر من كلّ فرقة طائفة، ففي مثل ذاك المورد لا يصحّ القول بأنّه في مقام بيان كيفية الإنذار.

٢- إنّ إطلاقها كما يقتضي وجوب الإنذار سواء أفاد العلم للمستمع أم لم يفد، كذلك يجب الحذر له مطلقاً سواء أعلم أم لم يعلم.

يلاحظ عليه: أنّ الإطلاق المدّعى في جانب الإنذار أوّل الكلام، فكيف يستدل بوجود الإطلاق فيه، على وجود الإطلاق في جانب الحذر.

٣- إنّ ظاهر الآية أنّ الإنذار موضوع للحذر، وتخصيص وجوب الحذر بما إذا أفاد العلم بالواقع، موجب لإلغاء عنوان الإنذار.

يلاحظ عليه: أنّ القول بشرطية التعدّد في النادر لا يستلزم إلغاء عنوان

الإنذار. بخلاف ما إذا قيل بشرطية إفادته العلم، على أنّ القول باللغوية مع اشتراط إفادته العلم لا يخلو من نظر، يظهر بالتأمل.

وقد أورد على الاستدلال بها بأمور واضحة الدفع نشير إليها:

١- إنّ الإنذار والتخويف من شأن المرشد والواعظ بالنسبة إلى المسترشد والمتّعظ، ومثله المفتي فإنّه يفتائه بأنّ هذا واجب وذاك حرام، ينذر مقلّديه بالدلالة الالتزامية فتعمّه الآية كالواعظ، وأمّا ناقل الرواية، فليس فيه إنذار بل هو ناقل لفظ الحديث بلا زيادة ونقيصة من دون إنذار وإيعاد.

يلاحظ عليه: أنّ ناقل الحديث بنقله لفظ المعصوم يكون نذيراً كالواعظ والمفتي، فإذا قال: سمعت الإمام عليه السلام يقول: «أصحاب الكبائر إذا أُقيم عليهم الحدّ قتلوا في الثالثة» يكون منذراً قطعاً، ومثله إذا روى الواجبات والمحرمات، وبعدم الفرق بين أقوال الراوي يكون قوله حجةً مطلقاً وإن لم يكن مشتملاً على الإنذار، مثل قوله: «الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء» وإن كان يمكن القول باشماله على الإنذار أيضاً بالدقة والإمعان.

٢- ما أفاده السيد المحقق البروجردى في درسه من أنّ لفظة «ليتفقّها» ظاهر في الافتاء دون مجرد نقل الخبر.

يلاحظ عليه: أنّ الفقه بمعنى الفهم، والتفقّه - بحكم كثرة المباني تدل على كثرة المعاني - هو التعمّق في فهم الدين وهو لا يستلزم سوى كون المنذر فاهماً للدين، لا مفتياً ومستنبطاً للحكم. قال رسول الله ﷺ: ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه (١).

وقال الصادق عليه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا (٢) فالفقه والفقيه والمتفقّه، لا يراد منها إلّا الفهم، والفهم أي من يتكلّم عن دقّة وإمعان لا

١. الوسائل: ج ١٨ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

٢. المصدر نفسه: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

فيمن يستنبط الأحكام عن أدلتها.

٣- إن الآية لا تدلّ إلا على حجّية قول من يخبر عن تفقّه وتفهم وعلم بصحّة ما ذكره، وهذا غير القول بحجّية قول الثقة سواء أكان عالماً بصحّة ما يخبره أم لا.

يلاحظ عليه: أنّ لفظ «التفقه» لا يدلّ إلا على كونه فهِمّاً ومدركاً لما يقول، لا ما إذا كان عالماً بصحّة ما ينقل.

فإنّ الرواية على قسمين: قسم ناقل نفس الألفاظ من دون توجّه إلى نكات الرواية وخصوصياتها، وقسم فهِم وذو إمعان لما ينقل، وهو غير العلم بصحّة ما يقول.

الآية الثالثة: آية الكتمان:

قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُ فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة/١٥٩-١٦٠).

تقريب الاستدلال: أنّ وجوب الإظهار وتحريم الكتمان يستلزم وجوب القبول وإلاّ لغى وجوب الإظهار. نظير قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ (البقرة/٢٢٨) فإنّ حرمة كتمانهنّ لما في أرحامهنّ من الجنين، يقتضي قبول قولهنّ وإلاّ لغى التحريم.

يلاحظ عليه: أنّ الآية في مقام إيجاب البيان على علماء أهل الكتاب لما أنزل الله سبحانه من البيّنات والهدى، ومن المعلوم أنّ إيجاب البيان بلا قبول أصلاً، يستلزم كونه لغواً. أمّا إذا كان القبول مشروطاً بالتعدّد، أو بحصول الاطمئنان أو العلم القطعي، فلا تلزم اللغوية، وليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية

كآية النفر حتى يتمسك بإطلاقها .

والحاصل: أَنَّ وزان الآية وزان قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة/٤٢) وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة/١٤٦).

كما أَنَّ وزانها في الروايات قوله ﷺ: «إذا ظهرت البدع فللعالم أن يظهر علمه»، وروى طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام: أنه قال: قرأت في كتاب علي عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْخُذْ عَلَى الْجَهْلِ عَهْدًا بَطْلِبَ الْعِلْمَ حَتَّى أَخَذَ عَلَى الْعُلَمَاءِ عَهْدًا بِبَذْلِ الْعِلْمِ لِلْجَهْلِ» (١).

وهدف الآية إيجاب البيان لكل واحد حتى يتهياً ظهور الحق وطلوعه بأجلى مظاهره، فلا يجوز لكل واحد منهم التقاعس عن بيان الحق بحجة أَنَّ قوله لا يفيد العلم، بل عليه أن يبين، وللآخر أيضاً أن يبين حتى يحصل العلم ويتجلى الحق أو يحصل الشرط اللازم بقبول القول، ويكفي هذا في دفع اللغوية وهذا بخلاف قول النساء فيما يتعلق بأرحامهن، إذ ليس له إلا صورة واحدة وأمرها يدور بين القبول والرد، ولو ردت لزمت اللغوية.

الآية الرابعة: آية السؤال:

قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل/٤٣).

وقال عز من قائل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ (الأنبياء/٨٧).

١. الكافي: ج ١ ص ٤١ باب بذل العلم، الحديث ١.

وكيفية الاستدلال على نحو ما مضى في آية الكتمان حيث إنّ إيجاب السؤال يلزم لزوم القبول وإلاّ يلزم اللغوية.

والجواب على النحو المتقدم في الآية السابقة، من أنّه إنّما تلزم اللغوية إذا لم يقبل قولهم مطلقاً، وأمّا على القول بقبول قولهم عند تعددهم أو حصول العلم من قولهم، فلا تلزم، وليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية حتّى يتمسك بإطلاقها، بل الآية ناظرة إلى قاعدة عقلائية مطردة وهو رجوع الجاهل إلى العالم، سواء أفسر أهل الذكر بعلماء أهل الكتاب كما هو مقتضى حفظ السياق في الموردين حيث أمر سبحانه المشركين بالسؤال عن أهل الذكر حتّى يقفوا على أنّه سبحانه يبعث رجالاً ويوحى إليهم، وليس إرسال الرسل والإيحاء إليهم أمراً بدعاً، أم فسر بالأئمة، كما هو مقتضى عدّة من الروايات التي نقلها الشيخ الكليني في كافيهِ (١).

فإنّ الآية إشارة إلى تلك القاعدة المطردة بين العقلاء، غاية الأمر: أنّ أهل الذكر عند المشركين، هو علماء اليهود والنصارى، وعند المسلمين هو النبيّ والأئمة عليهم السلام ، وفي زمان الغيبة الرواة والعلماء، فعندئذ لا يكون مضمون الآية أمراً تعبدياً بل إرشاد إلى ما هو رائج بين العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم.

ولا إشكال في أن تشير الآية في مورد إلى علماء أهل الكتاب، وفي آخر إلى النبيّ والأئمة، وفي ثالث إلى العلماء والرواة فإنّ القرآن يجري كما تجري الشمس والقمر، قال الصادق عليه السلام : ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يجيئ بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر (٢). وقال صلوات الله عليه: إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية، مات الكتاب؟! ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى. (٣)

١. الكافي: ج ١ ص ٢١٠ باب أنّ أهل الذكر ...

٢. مرآة الأنوار: ص ٤.

٣. نور الثقلين: ج ٢ ص ٤٨٣، الحديث ٢٢.

إنَّ القرآنَ يحكي عن سنَّةِ إلهية سائدة على المجتمع البشري ويقول: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد/٧) والنبِيُّ ﷺ قال: «أنا المنذر وعلي الهادي إلى أمري» (١).

الآية الخامسة: آية الاذن:

قوله سبحانه: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبة/٦١).

وجه الاستدلال: أنَّ الله يمدح النبي بتصديقه للمؤمنين، ولو لم يكن حسناً لما صحَّ المدح. يلاحظ عليه: أنَّ تصديقه إنّما هو على حدِّ قول المنافقين «أذن» وهو لا يتجاوز التصديق الصوري، ويدلّ على ذلك أمور:

١- إنّ ظاهر الآية أنَّ النبي يصدّق كلّ المؤمنين الذين ينقلون أخباراً متناقضة، ومن المعلوم التصديق الجدّي لكلّ من النقيضين غير ممكن.

٢- إختلاف التعبير في إيمانه بالله وإيمانه للمؤمنين حيث استعمل في الأوّل بالباء وفي الثاني باللام.

٣- إنّ سبحانه يقول: ﴿أذن خير لكم﴾ فإنّ المخاطب فيه هو المنافق أو من يقع في الدرجة التالية بعده، ولا يصح للنبيّ تصديقهم جداً.

وبذلك يتبيّن أنَّ المراد من المؤمنين، هو كلّ من أظهر الإيمان سواء كان مؤمناً حقيقياً أو مؤمناً صورياً.

هذا وأنّ السياسة الحكيمة تقتضي أن لا يُهتك الستر والحجاب بين الرئيس

١. نور الثقلين: ج ٢ ص ٤٨٥، الحديث ٢٩.

والمروؤوس، فلو ارتكب المرؤوس شيئاً قبيحاً وعندما سئل عنه أنكر، فالمصلحة الكلية، توجب الإغماض عنه وقبول إنكاره.

ونفس هذا السؤال والإحضار موجب في تأديبه، كما لا يخفى.

٤- ويدلّ على أنّ التصديق هنا صوري، ما روي في تفسير الآية عن الصادق عليه السلام في مورد ولده «إسماعيل» حيث يذمه في دفعه بضاعته لمن يتهمه الناس بشرب الخمر قال: يقول الناس في حقه: إنه يشرب الخمر فقال: يا بني لا تفعل إنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ يقول: يصدق بالله ويصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ولا تأتمن شارب الخمر^(١).

وليس المراد من التصديق هو ترتيب جميع آثار شرب الخمر عليه، بل قبول قولهم على حدّ الحذر والاحتياط كما أنّه لو تبرأ عن النسبة لصدقه أيضاً مثل ما صدّق المؤمنين.

٥- ويؤيد ذلك: قوله في رواية أخرى: صدّق سمعك وبصرك عن أخيك المؤمن ولو شهد عندك خمسون قسامة إنّه قال قولاً، وقال: لم أقل، فصدقه وكذبهم^(٢).

فلو كان المراد هو التصديق الجدّي لكان تكذيب الخمسين من المؤمنين وتصديق واحد منهم ترجيحاً للمرجوح على الراجح وهو أقبح من الترجيح بالمرجح، فالمراد عدم تكذيب ذاك القائل. والآية مشيرة إلى قاعدة التساهل والتسامح في الآية مع أخذ الحذر والاحتياط.

١. تفسير البرهان: ج ٢ ص ١٣٨ - ١٣٩ الحديث ١.

٢. تفسير نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٨٢ وثواب الأعمال ص ٢٩٥ والبحار ج ٥ ص ٢٥٥.

الإشكالات العامة:

إلى هنا تم الاستدلال بالآيات وحان حين البحث عن الإشكالات العامة التي لا تختص بدليل دون دليل وإليك البيان:

الأول: قول السيد أيضاً خبر الواحد العادل:

لو كان خبر الواحد حجة لزم منه عدم حجتيته، إذ من جملة الخبر، نقل السيد، الإجماع على عدم حجتيته الخبر فلو كان حجة لزم من حجتيته عدم حجتيته الخبر الواحد.

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه ذكرها الشيخ الأعظم وغيره ونشير إلى البعض:

١- إن الآيات لا تدلّ إلا على حجتيه المخبر عن حسّ، والسيد لا يخبر عن قول المعصوم إلا عن حدس وقد مرّ تفصيله.

٢- إن ما ادّعه من الإجماع معارض بادّعاء إجماع الشيخ على الحجتيه.

٣- إن الأمر دائر بين دخول أخبار الآحاد، وخروج قول السيد، وبالعكس، ولا شك أنّ الأوّل متعيّن لانتهاء الثاني إلى تخصيص الأكثر المستهجن.

٤- لو كان لهذه الأدلة إطلاق بالنسبة إلى قول السيد، يكون مآلها التعبير عن عدم حجتيه خبر الواحد بنقيضه، وذلك بإدخال قول السيد المنتهي إلى عدم حجتيه تمام أخبار الآحاد، وهذا ليس من دأب العقلاء، فضلاً عن الوحي الإلهي، إذ هو أشبه باللغز.

٥- إن قول السيد يعدّ عرفاً مناقضاً لما تدلّ عليه الآيات، ولا يُعدّ مصداقاً لها، فالآيات تنادي بحجتيه خبر الواحد، وهو يدّعي العكس، فكيف يمكن أن

يعدّ قول السيد مصداقاً لها في نظر العرف.

عـ لو كان قول السيد من مصاديق الآية لزم من حجّية قوله، عدم حجّيته، لأنّ إخباره بعدم حجّية خبر الواحد يشمل قول نفسه، بتنقيح المناط، أو بكون كلامه قضية طبيعية شاملة لنفسه وما يلزم من وجوده عدمه باطل بالضرورة.

هذه هي الوجوه التي ذكرت في نقده، وهي كافية في عدم دخوله.

غير أنّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري نقل عن المحقق الخراساني أنّه قال: إنّ من الجائز أن يكون خبر العادل حجّة في زمان صدور الآية، إلى زمن صدور هذا الخبر من السيد، وبعده يكون هذا الخبر حجّة فقط، فيكون شمول العام لخبر السيد مفيداً لانتفاء الحكم في هذا الزمان وليس بمستتهجن.

أقول: إنّ قول السيد إمّا أن يكون حاكياً عن الحكم الإلهي من زمن عصر الرسالة إلى زمانه أولاً، بل يكون حاكياً عن انتهاء أمد الحكم الأوّل أعني الحجّية، فعلى الأوّل يعود محذور تخصيص الأكثر المستهجن، وصيرورة الكلام أشبه بالأحاجي والألغاز، وإن أراد الثاني كما هو ظاهر كلامه، فالمحذوران وإن كانا مندفعين إلّا أنّ لازمه حدوث النسخ في الأحكام الشرعية بعد رحلة النبيّ بعد مضي أربعة قرون، ولزوم كون بعض أحكام الإسلام مؤقتة وهذا ممّا لا يقول به فقيه نبيه.

هذا كلّ لو قلنا بأنّ سند حجّية خبر الواحد هو الآيات، وأمّا لو قلنا بما هو المختار من عدم وجود دليل لفظي على الحجّية سوى سيرة العقلاء الممضاة، فقول السيد يعارض ما دلّ على الإمضاء، فلا بدّ من معاملة المتعارضين مع ما يدلّ على إمضاء السيرة.

الثاني: إشكالات الأخبار مع الواسطة:

إنّ هناك إشكالاً متوجّهاً على أخبار الآحاد المنقولة بوسائط، دون المنقول بواسطة واحدة، وهذا الإشكال الواحد يقرر بوجوه خمسة، وقد ذكر منها المحقق الخراساني وجهين، واضطرب نسخ الرسائل فاشتمل بعضها على ثلاث وبعضها على أربع وقليل منها على خمس، وقلّما يتفق لمدرّس الفرائد أن يهتدي إلى ما هو المقصود في المقام، وذلك لوجود الاضطراب والخلل في نسخ الرسائل، ونحن نقرّها على وجه ينطبق على جميع النسخ.

١- إنصراف الأدلّة عن الأخبار بالواسطة:

إنّ جملة «صدّق العادل» التي هي عصارة الآيات الماضية، منصرفة إلى خبر الواحد الناقل عن الإمام بلا واسطة، ولا تشمل المنقول بواسطتين أو وسائط.

والجواب: أنّ الانصراف معلول أنس الذهن بفرد دون فرد وهو إمّا نتيجة كثرة وجود فرد وندرة الآخر، أو كثرة استعمال الكلام، أو الكلمة فيه دون الآخر، أو أكمليته بالنسبة إلى غيره، والوجه الأوّل منتف لغلبة الأخبار مع الواسطة على ما مقابلها، وأمّا الثاني فهو مفقود أيضاً، لأنّ قولنا «صدّق العادل» كلام منتزع من الآيات، وليس فيها كثرة استعمال بالنسبة إلى فرد دون فرد، وأمّا الأكملية، فلا يكون سبباً للانصراف إلّا إذا كان على وجه يكون التفاوت بين الفردين كثيراً، نعم لو بلغت الوسائط إلى حدّ صار سبباً لضعف الخبر وعدم اعتباره عند العقلاء كان للانصراف وجه.

٢- لزوم كون المخبر به ذا أثر شرعي:

إنّ التعبد بتصديق خبر العادل من الشارع لا يصحّ إلّا إذا ترتّب عليه الأثر الشرعي، وهو فرع كون المخبر به، ذا أثر شرعي وإلّا فلو كان المخبر به خالياً عن الأثر لما وجب تصديقه، فلو أخبر عادل أنّ منائر الصحن الشريف ترتفع عن

الأرض سبعة وثلاثين متراً، لا يجب علينا تصديقه لعدم ترتب أثر شرعي عليه، وعلى ضوء هذا إذا قال الصقار: كتب إليّ الإمام العسكري بكذا، يشملُه وجوب التصديق لأنّ المخبر به كلام الإمام، وأمّا إذا كان المخبر به، إخباراً عن عادل، فبما أن لا أثر لحكاية قول العادل، فلا يشملُه الدليل.

مثلاً إذا قال الشيخ: حدثني المفيد، قال: حدثني الصدوق قال: حدثني ابن الوليد، قال: حدثني الصقار، قال: كتبت إلى الإمام العسكري عليه السلام ، فالذي يترتب عليه الأثر، إنّما هو خبر الصقار إذ هو الذي جاء بقول الإمام عليه السلام وأمّا خبر الشيخ فلا، لأنّه يخبر عن إخبار المفيد بأنّ الصدوق أخبره، وأي أثر شرعي لإخبار المفيد عن الصدوق.

يلاحظ عليه: أنّه يكفي في صحّة التّعبّد وإلزام التصديق، كون الموضوع (خبر المفيد) سبباً وجزءاً علّة لثبوت قول الصقار وخبره الذي يترتب عليه الأثر، وبعبارة أخرى يكفي في كونه واقعاً في طريق ثبوت موضوع ذي أثر.

وإن شئت قلت: إنّ الإلزام بالتصديق، يتوقّف على عدم كونه لغواً فلو لم يصل السند إلى موضوع يترتب عليه الأثر الشرعي كان الإلزام لغواً، وأمّا إذا وصل إلى موضوع حامل للحكم الشرعي كما في المقام فيكفي في إلزام التصديق، إذ لولا تصديق الشيخ بأنّ المفيد أخبره، لما ثبت قول الصقار الحامل للحكم الشرعي.

٣- إثبات الحكم لموضوعه:

إنّه لو عمّت الأدلّة للأخبار مع الوساطة لزم إثبات الموضوع بالحكم، مع أنّه متوقّف عليه.

توضيحه: لا شك أنّ كلاً من إخبار الشيخ، والمفيد، والصدوق، موضوعات لقوله «صدّق العادل» والمحرز لنا وجداناً، إنّما هو قول الشيخ فيعمّه وجوب التصديق، وأمّا إخبار المفيد، أو إخبار الصدوق، فليس ثابتاً لنا بالوجدان، وإنّما يثبت بعد تصديق الشيخ. وعلى ذلك يلزم أن يكون الحكم، أي وجوب

التصديق مثبتاً لموضوعه، أي قول المفيد بأن الصدوق أخبره.

وهذا هو الإشكال الثاني في الكفاية، أشار إليه بقوله: لا مجال للإشكال في خصوص الوسائط من الاخبار كخبر الصفار (الصحيح الصدوق) المحكى بخبر المفيد مثلاً، فإنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً حكماً له. ثم أجاب عنه بوجوه ثلاثة:

أ: لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية، وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية.

ب: أو لشمول الحكم فيها له منطاً وإن لم يشمل لفظاً.

ج: أو لعدم القول بالفصل (١).

والأجوبة واضحة سوى الأولى توضيحه: أن قوله «صدق العادل» قضية طبيعية أو قضية حقيقية يشمل كل خبر قام بنقله العادل في الأزمنة حتى الخبر الذي (مثل خبر المفيد عن الصدوق) يثبت بنفس هذا التصديق أي التصديق المترتب على قول الشيخ.

وعلى الجملة: هنا وجوب تصديق واحد، لكنه ليس قضية خارجية، بل إما قضية طبيعية أو قضية حقيقية، يعمّ كلّ خبر عادل حتى الخبر الذي (كخبر المفيد عن الصدوق) يثبت بنفس هذا التصديق، نظير شمول قولنا: «كل خبري صادق» لنفسه فهو يعمّ بحكم كونه طبيعية لكلّ خبر حتى الخبر الذي صار خبراً بنفس هذا الحكم.

وكان المحقق الخراساني تصوّر أنّ هنا حكماً واحداً ووجوباً فardاً، فتمسك

١. الكفاية: ج ٢ ص ٨٩ - ٩٢.

بذيل القضية الطبيعية، ولكن يمكن أن يقال: إنَّ الممتنع إثبات الحكم لموضوع نفسه، لا إثباته، موضوع حكم آخر، فإنَّ قولنا «صدق العادل» ينحلَّ حسب إخبار العادل إلى قضايا كثيرة، فيما أنَّ خبر الشيخ محرز لنا وجداناً يتعلَّق به الحكم الشرعي بتصديقه، وبتصديقه ينكشف لنا موضوع آخر، وهو خبر المفيد، ويتعلَّق به تصديق آخر، وهكذا فالحكم الثابت لموضوع متقدِّم، يثبت موضوعاً لحكم آخر متأخِّر .

وهذا كالإقرار بالإقرار، فإنَّه يحكم بنفوذ إقراره الفعلي بمقتضى قاعدة: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز وبشمولها للإقرار الثابت بالوجدان يثبت الإقرار المتقدِّم عليه.

ومثله إقامة البيِّنة على البيِّنة، فإنَّ البيِّنة الفعلية يجب تصديقها، وبتصديقها تثبت البيِّنة الأولى ويجب تصديقها.

٤- اتِّحاد الغاية مع ذِيها، أو اتِّحاد الحكم مع جزء الموضوع:

توضيحه: أنَّ تصديق الأمانة القائمة على الموضوع، فرع كون الموضوع ذا أثر شرعيِّ قبله، حتَّى يكون وجوب التصديق بلحاظه، فلو أخبر العادل عن عدالة زيد الحيِّ، يصحَّ التعبُّد بتصديقه، لما يترتَّب على المخبر به من الآثار من الصلاة خلفه، والطلاق عنده، وهذا الشرط موجود في الأخبار بلا واسطة، لأنَّ للمخبر به (قول الإمام) أثراً وراء وجوب التصديق. وأمَّا غيرها، فليس للمخبر به هناك أثر وراء وجوب التصديق، فإذا أخبر الشيخ عن المفيد، فليس المخبر به أعني إخبار المفيد له، أثر شرعي سوى نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذي وجب لأجله التصديق هو نفس وجوب التصديق مع أنَّه يجب أن يكون التصديق لأجل أثر غيره حتَّى لا تتحد الغاية مع ذِيها.

وإن شئت قلت: يلزم اتِّحاد الحكم مع جزء الموضوع لأنَّ وجوب التصديق حكم شرعي مترتَّب على خبر العادل الذي له أثر شرعي. فالموضوع مركب من أمور ثلاثة: ١- الخبر ٢- كون المخبر عادلاً ٣- كون المخبر به إمَّا أثراً شرعياً أو

موضوعاً ذا أثر شرعي، فإذا كان المخبر به قول الإمام تتحقق الشرائط الثلاثة، وأمّا إذا كان المخبر به، خبر المفيد فليس للمخبر به وهو إخبار المفيد، أثر شرعي سوى نفس وجوب التصديق، فيلزم اتّحاد الحكم وبعض أجزاء الموضوع، اللهم إلا إذا انشأ وجوب التصديق بإنشائين فيكون بأحد اللحاظين حكماً وباللحاظ الآخر موضوعاً أو جزء موضوع، وهو خلاف المفروض.

والفرق بينه وبين الإشكال الثاني، هو أنّ ما تقدّم مبنيّ على إنكار أيّ أثر للمخبر به أي إخبار المفيد، ولكن هذا الإشكال مبنيّ على تسليم وجود أثر للمخبر به، أي إخبار المفيد، ولكنّه ليس أثراً مغايراً لنفس وجوب التصديق فيلزم أن يكون وجوب التصديق لنفس وجوبه، واتّحاد الحكم والموضوع.

وإلى ذلك أشار المحقق الخراساني في الكفاية: بأنّه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلاّ بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي، بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما إذا كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر لأنّه وإن كان أثراً شرعياً له إلاّ أنّه بنفس الحكم في الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض، نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً حيث إنّ صار أثراً بجعل آخر فلا يلزم اتّحاد الحكم والموضوع.

ثمّ أجاب عنه: بأنّه إنّما يلزم إذا لم تكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفرادها، وإلاّ فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعية إلى أفرادها بلا محذور^(١).

وحاصله: أنّ الملحوظ في ناحية الموضوع لو كان خصوصيات الأثر، ومنها وجوب التصديق للزم المحذور المتقدم، وأمّا إن كان الملحوظ هو طبيعة الأثر فلا محذور، فحينئذ يسري حكم الطبيعة إلى كلّ أثر، ولو كان نفس وجوب التصديق ولو فرض في مورد عدم الأثر للمخبر به غير وجوب التصديق لوجب ترتيبه بحكم الأدلّة.

١. الكفاية: ج ٢ ص ٨٦ - ٨٩

وبعبارة أخرى: إنّ ما هو الحكم المترتب على قول الشيخ هو ترتيب مطلق الأثر من غير نظر إلى أثر خاص، بل الأعم من وجوب التصديق أو غيره من الحليّة والحرمة كما هو في تصديق الصفّار، وأمّا ما هو جزء الموضوع فإنّما هو خصوص وجوب التصديق والتفاوت بينهما هو تفاوت الكلي والفرد.

ولا يخفى أنّ الإشكال باق بحاله لما ذكرنا كراراً من أنّ الإبهام في عالم الثبوت غير معقول. فإذا قال بحكم الآيات الواردة في مورد خبر العادل «صدّق العادل» ورّتب عليه الأثر، فإنّما أن يكون الأثر مهماً أو مطلقاً، فعلى الأوّل يختلّ نظام الاستدلال فيكون خبر الواحد حجة على وجه الإجمال. وعلى الثاني يكون ناظراً إلى نوع الأثر وإن لم يكن ناظراً إلى أفراده الكثيرة، وليس له إلاّ نوع واحد وهو إمّا وجوب التصديق، أو الحرمة والوجوب، فعندئذ يعود الإشكالان من كون وجوب التصديق لأجل نفسه، ومن اتّحاد الحكم والموضوع.

والأولى أن يجاب عن الإشكال الرابع بأنّ الالتزام بلزوم وجود الأثر في كلّ خبر العدل من أوّل السلسلة إلى آخرها إلّزام بلا ملزم، بل ويكفي في رفع اللغوية، إنتهاء السلسلة إلى قول من يحكي الأثر الشرعي، أعني الصفّار. فلا يلزم الإشكالان أبداً. لأنّه إذا سئل السائل لماذا يصدق الشيخ، أو المفيد، فهل هو لأجل أنّه ذو أثر شرعي (وهو وجوب تصديقه حتى يتوجه إليه: أنّ لازمه كون التصديق لأجل نفسه أو اتّحاد الحكم والموضوع) أو أنّه لأجل كونه واقعاً في سلسلة إثبات الأثر الشرعي الذي يكفي في إعمال التعبد؟ فسوف يجيبك بأنّه في طريق ما هو المطلوب الأسنى الذي هو قول الإمام عليه السلام .

ويمكن أن يجاب: أنّه ليس هنا إخبارات وموضوعات حسب تعدد المخبر حتّى يطلب كلّ موضوع أثراً خاصاً، بل موضوع واحد وإخبار فارد يحكي قول الإمام وهو كاف في إثبات التعبد، ولو كان هناك موضوعات، يوجب إثباته بالبيّنة لا بخبر الواحد.

٥- كون الدليل حاكماً على نفسه:

لو عمّ دليل الاعتبار للخبر مع الوسطة، يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه، ويتّحد الحاكم والمحكوم.

توضيحه: أنّ الدليل المتكفل لبيان موضوع الحكم، حاكم عليه. فإذا قال: زيد عالم، ثم قال: أكرم العالم، فيكون الدليل الأوّل حاكماً على الحكم الكلّي. والحكومة قد تكون بإدخال فرد كما في المقام، وقد تكون بإخراجه كما إذا قال: لا شك لكثير الشك، فهو حاكم لقوله: إذا شككت فابن على الأكثر.

فإذا كان وجوب التصديق المترتب على قول الشيخ مثبتاً لقول المفيد الحاكي لخبر الصدوق، يلزم كونه حاكماً على نفسه، لأنّه حكم كلّي في الدرجة الأولى، ومثبت لموضوعه ثانياً، فهو بما هو مثبت لموضوعه، حاكم، وبما هو متضمّن لبيان الحكم الكلّي، محكوم. وربّما يتوهم نظير ذلك في الأصل السببي والمسببي لكن بنحو الإخراج، فهو بما أنّه مخرج أحد أفراد الاستصحاب عن القاعدة، حاكم. وبما أنّه متضمّن لبيان حكم كلّي، محكوم.

والجواب: أنّ هذا الإشكال عبارة عن الإشكال الثالث وهو اثبات الحكم لموضوعه، والجواب واحد وليس الإشكالان متغايرين جوهرًا وذاتًا، بل متّحداً لباً ومختلفان لفظاً^(١).

وعليك بالتأمّل التام في المقام، فإنّ كثيراً ممّا حرّر أو قرّر في المقام غير نقي، وقد اضطربت كلمات الشيخ في المقام، وقد شطب في كثير من النسخ على الإشكال الخامس، وقد قرّره المحقق النائيني بوجه آخر، والأوضح ما ذكرناه.

١. والمعجب أنّ المحقّق النائيني جعل الإشكال بياناً للإشكال الرابع بل هو بيان للإشكال الثالث على ما عرفت. وعلى كلّ تقدير فالإشكالات مبنيّة على الدقائق العلمية، المغفولة للعرف الذي هو المرجع في فهم مفاد الآيات الواردة حول حجّة خبر العدل.

الثاني: الاستدلال بالروايات:

استدل القائلون بحجّة الخبر الواحد بروايات تدلّ على حجّيته على وجه الإجمال وهي على طوائف حسب ما ذكرها الشيخ الأعظم:

الأولى: ما ورد حول الخبرين المتعارضين من الأخبار العلاجية، بحيث يعلم أنّ العمل بالخبر الواحد كان أمراً مفروغاً عنه، وإنّما توقّف السائل لأجل الاختلاف، ولا يصح أن يقال: إنّ موردها هو الأخبار القطعية، لمنافاة ذلك الاحتمال مع إطلاقها ولسان كثير منها (١).

الثانية: الأخبار الإرجاعية إلى أحاد الرواة من أصحابهم الثقات، بحيث يظهر من تلك الطائفة أنّ العمل بخبر الثقة كان مفروغاً عنه، وإنّما الهدف من السؤال والجواب: تعيين الصغرى، وقد رواها الحرّ العاملي في الوسائل في الباب الحادي عشر من أبواب صفات القاضي وإليك بيان بعضها:

١- روى أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: مَنْ أَعْمَلُ؟ وَعَمَّنْ أَخَذُ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العُمري ثقتي فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون (٢).

٢- ما رواه إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال: ألقى عبد الملك بن جريح فأسأله عنها فإنّ عنده منها علماً (٣).

١. وقد جمعها الحرّ العاملي في كتاب القضاء في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي فقد روى فيه ٤٨ حديثاً يرجع القسم الوافر إلى علاج الخبرين المتعارضين، بالمخالفة للعامة والموافقة للكتاب وغيرهما وسيوافيك بيانها في باب التعادل والتراجيح.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ ص ٩٩-١٠٠.

٣. المصدر نفسه: الحديث ٥، وبما أنّ عبد الملك كان من علماء العامة فيحتمل أن يكون الإرجاع إليه من باب الجدل، والاحتجاج بقول الخصم حتّى تتم الحجّة على نحو أتم فتخرج الرواية من الصلاحية للاستدلال.

٣- روى الصدوق عن أبان بن عثمان أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له: إنّ أبان بن تغلب قد روى عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك عنّي فاروه عنّي (١).

٤- عن جميل بن درّاج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البخترى المرادي، ومحمد بن مسلم وزرارة (٢).

٥- عن أبي بصير، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: لولا زرارة ونظراؤه لظننت أنّ أحاديث أبي عليه السلام ستذهب (٣).

٦- عن يونس بن عمّار، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه (٤).

٧- عن المفضل بن عمر، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومى إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين (٥).

وهنا روايات في هذا المضمار يطول بنا المقام بذكرها فلاحظ الباب الحادي عشر من أبواب صفات القاضي (٦).

وهذه الروايات تدلّ بصراحة على أنّ حجّية قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه، غير أنّ الإمام كان إمّا في مقام بيان الموضوع أو في مقام مدح بعضهم بأنهم أدّوا الرسالة الملقاة على عاتقهم، فإنّ مدح كثير من الرواة في هذه الروايات ليس إلّا

١. الوسائل: ج ١٨، ص ١٠١، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

٢. المصدر نفسه: ص ١٠٣، الحديث ١٤.

٣. المصدر نفسه: الحديث ١٦.

٤. المصدر نفسه: الحديث ١٧.

٥. المصدر نفسه: الحديث ١٩.

٦. المصدر نفسه: الأحاديث ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ و ٢٧ و ٣٠ و ٣١ و ٣٣ و ٣٤ و ٣٥ و ٣٦.

لأنهم أنجزوا رسالتهم، ولو لم يكن حديثهم حجة، لما كان لإنجاز الرسالة معنى.

الثالثة: الأخبار الإرجاعية إلى ثقة الرواة على النحو الكلّي، وهي أقل من الطائفة الثانية، وإليك ما ورد

في الباب الحادي عشر من أبواب صفات القاضي:

١- روى عمر بن حنظلة في حديث طويل قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في

حالاتنا وحرامنا وعرف أحكامنا (١).

فإنّه وإن ورد في القاضي. لكن لما كان فتواه مستنداً إلى أخبار الآحاد، يستلزم حجّة تلك الروايات

بطريق أولى.

٢- وبهذا المضمون رواية أبي خديجة المشهورة (٢).

٣- التوقيع المعروف: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجة

الله (٣).

٤- التوقيع الشريف: روى القاسم بن العلاء: فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا

ثقاتنا (٤).

٥- رواية علي بن سويد السابي (٥) إلى غير ذلك من الأحاديث التي تقول: اعرفوا منازل الرجال ممّا

على قدر رواياتهم عنّا (٦).

الطائفة الرابعة: ما بحث على كتابة الحديث ونقله، وبثّه ونشره بين الناس ويأمر بالرجوع إلى كتب ابن

فضال.

١. الوسائل: ج ١٨ ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه: ص ١٠٠، الحديث ٦.

٣. المصدر نفسه: ص ١٠١، الحديث ٩.

٤. المصدر نفسه: ص ١٠٨، الحديث ٤٠.

٥. المصدر نفسه: ص ١٠٩، الحديث ٤٢.

٦. المصدر نفسه: ص ١٠٨، الحديث ٣٧.

أما الأخير، فقد روى الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام : أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا ^(١).

وأما الحث على الكتابة ونشره، فلاحظ الباب الثامن من أبواب صفات القاضي، تراهيم عليه السلام مؤكدين عليه ^(٢).

غير أن المهم هو الوقوف على أن هناك عدة كتب لأصحاب أئمتنا قد عرضت عليهم فاستحسنوها أو نقدوها، كل ذلك يحكي عن حجّية الخبر الواحد، شفاهاً وكتاباً ولم تكن الأخبار المودعة فيها أخباراً متواترة. وأما الكتب المعروضة فهي عبارة عن:

١- كتاب ظريف بن ناصح، فقد عرض على أبي عبد الله عليه السلام وعلى الرضا عليه السلام ^(٣).

٢- بعض كتب أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام فقد عرضها يونس بن عبد الرحمان على الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث ^(٤).

٣- كتاب «يوم وليلة» فقد رآه أبو جعفر عند أحمد بن أبي خلف فجعل يتصفّحه ورقة ورقة من أوله إلى آخره وجعل يقول: رحم الله يونس، ثلاث مرات ^(٥).

٤- وعرض ذلك الكتاب على الحسن العسكري مرتين فاستحسنه. الحديث ^(٦).

١. الوسائل: ج ١٨، ص ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

٢. المصدر نفسه: ص ٧٥-٥٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٣. المصدر نفسه: ص ٦٠، الحديث ٣٢.

٤. المصدر نفسه: ص ٧١، الحديث ٧٣.

٥. المصدر نفسه: ص ٧١، الحديث ٧٤.

٦. المصدر نفسه: الحديث ٧٥ - ٧٦.

٥- كتاب الفضل بن شاذان، فقد رآه أبو محمد عليه السلام فترحم عليه وقال: أغبط أهل خراسان ^(١).
 ع- كتاب عبيد الله بن علي الحلبي، فقد عرض على الصادق عليه السلام فصحه واستحسنه ^(٢).
 إلى غير ذلك من الكتب المعروضة.

هذه هي الطوائف الأربعة من الروايات حول الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام وهي تعطي قبل كل شيء أن حجية قول الثقة أو الخبر الموثوق الصدور كان أمراً مسلماً عند الإمام عليه السلام والسائل، وكان محور البحث هو التعرف على الثقة والثقات حتى أن الطائفة الثالثة التي ترجع الشيعة إلى ثقات الرواة مؤكدة على لزوم الجري على السيرة المألوفة بين العقلاء، حيث قال: فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحملهم إياه إليهم ^(٣).

وأما روايتا عمر بن حنظلة وأبي خديجة، فهما بصدد إفاضة الحجية لقول الفقيه في القضاء وهي غير كونهما بصدد إعطاء الحجية لقول الراوي الثقة. نعم تدل بالدلالة الالتزامية على حجية قوله، إذ لولاها لما كان قضاؤه مستنداً إلى دليل وحجة.

وأما قوله: خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ^(٤) فليس في مقام إعطاء الحجية لأخبار بني الفضال بل في مقام بيان أن بطلان رأيهم في الإمامة واعتقادهم بإمامة عبدالله الأفطح، ليس مانعاً عن الأخذ برواياتهم.

١. الوسائل: ج ١٨، ص ٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٧.

٢. المصدر نفسه: ص ٧٣، الحديث ٨١.

٣. المصدر نفسه: ص ١٠٨ - ١٠٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٤. المصدر نفسه: ص ١٠٣، الحديث ١٣.

وبالجملة، فالملاحظ يجد ما ذكرناه فى عامة الروايات على وجه الصراحة أو الإشارة حتى التوقيع المبارك، أعني: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى الرواة حديثنا» فإنّ كلامه عليه السلام فى مقام الإجابة عن سؤال السائل، إرشاد إلى الأصل المسلّم بين العلماء تبعاً للعقلاء وأنّه لاملجأ فى الغيبة غيرهم.

الروايات المتواترة إجمالاً:

إنّ الاستدلال بهذه الروايات يتوقّف على تواترها لفظاً أو معنى أو إجمالاً، وقبل الخوض فى كيفية الاستدلال بها نذكر تعريف كلّ واحد منها، وإن كان التعرّف عليها على عاتق علم الدراية.

١- التواتر اللفظي: وهو ما إذا اتّحدت ألفاظ المخبرين فى خبرهم، كقوله عليه السلام: إنّما الأعمال بالنيّات - على القول بتواتره - وقوله عليه السلام: من كنت مولاه فهذا علي مولاه، وقوله عليه السلام: إنّني تارك فيكم الثقلين.

٢- التواتر المعنوي: وهو ما إذا تعدّدت ألفاظ المخبرين ولكن اشتمل كلّ منها على معنى مشترك بينها بالتضمّن أو الالتزام، وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الأخبار، وذلك مثل الأخبار الواردة فى حروب الإمام علي عليه السلام فإنّ كلّ واحد وإن كان خبراً واحداً لكن الجميع يدلّ على شيء بالدلالة الالتزامية، وهو كونه رجلاً شجاعاً وبطلاً مغواراً.

٣- التواتر الإجمالي: وهو ما إذا وردت أخبار متوفرة فى موضوع واحد تختلف دلالتها سعة وضيقاً لكن يوجد بينها قدر مشترك يتفق الجميع عليه، فيؤخذ به، وذلك مثل الأخبار الواردة فى المقام فقد اختلفت مضامينها من حيث كثرة الشرائط، حيث إنّ ظاهر بعض، حجّية خبر العادل، وظاهر بعض آخر، حجّية خبر الثقة، إلى ثالث حجّية خبر الإمامي الثقة وهكذا، فكلّ واحد منها وإن كان

مشكوكاً بشخصه في مقابل التواتر التفصيلي، ولكن بالنظر إلى المجموع نقطع بصدور بعضها فضلاً عن واحد منها كما في أطراف العلم الإجمالي، فعندئذ لا مناص من الأخذ بالقدر المتيقن الذي اتفق الكل عليه، مع إختلافه في السعة والضيق، وهو عبارة عن خبر الإمامي العادل الضابط غير المخالف للكتاب والسنة.

نعم استظهر سيدنا الأستاذ - دام ظله - أنّ القدر المتيقن وراء الصفات الأربع، كونه فقيهاً مثل زرارة ومحمد بن مسلم، وراويّاً عن الإمام بلا واسطة، ولو كان هذا هو القدر المتيقن لكان الاستدلال عقيماً، لأنّ جميع الروايات التي بأيدينا منقولة مع الواسطة.

والذي يسهل الخطب أنّ احتمال مدخلية هذين الوصفين ضعيف جداً، والعرف المخاطب بهذه الروايات لا ينتقل من سماعها إلى شرطيتيهما لأنّ الفقاهة أساس الإفتاء، والكلام في نقل الحديث بما هو هو، نعم الفقيه يكون أفهم للحديث من غيره، ولكن الشأن في نقل الحديث إلى الغير لا في فهمه وقد قال رسول الله ﷺ: «رَبِّ حَامِلِ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ». فيكفي في ذلك كونه ضابطاً عارفاً بمواقع الألفاظ والكلم، كما أنّ مدخلية الرواية بلا واسطة عن الإمام غير تام جداً لتوفر الروايات المروية عن النبي والأمير في عصر الإمام الصادق عليه السلام والجميع كانت مروية مع الواسطة، وبالجملة لا ينقدح في ذهن المخاطب مدخلية هذين الوصفين، وإنّما المنقدح هو الصفات الأربع، ومع ذلك تكون النتيجة عليها قليلة طفيفة لأنّ الروايات التي يرويها الإمامي العدل الضابط قليلة بالنسبة إلى غيرها في الكتب الأربعة فضلاً عن غيرها، فلا يُسدّ بذلك، الفراغ الهائل من ترك العمل بخبر الواحد، فلا بدّ هنا من محاولة أخرى لتكون النتيجة أعم.

محاولة المحقق الخراساني لتوسيع نطاق الحجية:

وقد قام المحقق الخراساني بتلك المحاولة، وهو العثور على رواية من بين تلك الروايات تجتمع فيها الصفات الأربع، بأن يكون الراوي لها في كل طبقة عدلاً إمامياً ضابطاً ويكون مضمونها غير مخالف للكتاب والسنة، فمع ذلك يكون مضمونها أوسع من حجية خبر العدل الإمامي، بل دل على حجية مطلق خبر الثقة، من غير فرق بين كونه ذا ملكة العدالة التي تصدّه عن ارتكاب الكبائر والإصرار على الصغائر، أو كونه ثقة في اللسان الذي يعبر عنه في كتب الرجال بأنه ثقة في الحديث.

وهذه المحاولة هي التي أشار إليها المحقق الخراساني بقوله: «وقضيته وإن كان حجية خبر دل على حجتيه أخصها مضموناً إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان أعم^(١)».

ويمكن إراءة نموذجين من هذا النوع من الخبر:

١- ما رواه الكشي عن محمد بن نصير، عن محمد بن عيسى، عن عبدالعزيز بن المهدي، والحسن بن علي بن يقطين، جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لأأكد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم^(٢).

١. الكفاية: ج ٢ ص ٩٧.

٢. الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣ و ٣٤، رجال السيد:

أ: محمد بن نصير: من أهل «كش» يروي عنه الكشي، ثقة جليل القدر كثير العلم كما ذكره الشيخ في رجاله.

ب: محمد بن عيسى بن عبيد: وثقه النجاشي ولكن ضعفه الشيخ.

ج: عبدالعزيز بن المهدي: وثقه النجاشي.

د: الحسن بن علي بن يقطين: وثقه الشيخ في رجاله.

٢- ما رواه الكليني في باب تسمية من رآه [القائم] عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى جميعاً، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقني، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون... إلخ (١).

والعبرة بعموم التعليل، أعني: «فإنّه الثقة المأمون» واحتمال كون الراوي مثل يونس بن عبد الرحمان في الرواية الأولى ضعيف، وعلى فرض تسليمه فهو منتف في الثانية لعموم الملاك الوارد في آخرها.

١. الوسائل: ج ١٨ ص ٩٩-١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

والرواية صحيحة على مصطلح المتأخرين:

أ: محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري: ثقة وجه. كما في فهرست النجاشي.

ب: محمد بن يحيى العطار القمي: ثقة. كما في فهرست النجاشي.

ج: عبد الله بن جعفر الحميري: ثقة كما في رجال الشيخ.

د: أحمد بن إسحاق: ثقة. وأحمد بن إسحاق سواء كان أشعرياً أو رازياً ثقة وثقهما الشيخ في رجاله.

والرواية وردت بسند عال، رواه كلهم ثقات عدول. دلّت على حجّة قول الثقة بوجه واضح إمامياً كان أو لا. وهذا طريق متين.

الثالث: الاستدلال بالسيرة العقلائية:

إنَّك إذا تصفَّحت حال العقلاء في حياتهم الدنيوية، تقف على أنَّهم مطبقون على العمل بقول الثقة في جميع الأزمان والأدوار وفي تمام الأقطار والأمصار، ويتَّضح ذلك بملاحظة أمرين:

الأوَّل: أنَّ تحصيل العلم القطعي عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن أمر صعب، خصوصاً بالنسبة إلى من يسكن البوادي والقرى مع قلة المواصلات والوسائل الإعلامية.

الثاني: أنَّ القلب يسكن إلى قول الثقة ويطمئن به ويخرج عن التزلزل، ولأجل ذلك يعدّ عند العرف علماً لا ظناً، خصوصاً إذا كان عدلاً، ذا ملكة رادعة عن الاقتحام في الكذب.

ولو كانت السيرة أمراً غير مرضيٍّ للشارع، كان عليه الردع عن ذلك كما ردع عن العمل بقول الفاسق. مع أنَّك إذا سبرت حياة الأمم في العصور السابقة، تقف على أنَّ سيرتهم جرت على العمل بخبر الواحد، خصوصاً بين أهل القرى والبوادي التي لا يتوفر فيها الأخبار المتواترة ولا المحفوفة بالقرائن، وأنَّ عمل المسلمين بخبر الثقة لم يكن إلاَّ استلهاماً من السيرة العقلائية التي ارتكزت في نفوسهم.

والحاصل: أنَّه لو كان العمل بأخبار الأحاد الثقات أمراً مرفوضاً، لكان هناك الردع القارع والطرْد الصارم حتَّى ينتبه الغافل ويفهم الجاهل.

ولأجل ذلك نرى أنَّه وردت الروايات المتضافرة حول ردِّ القياس، والرجوع إلى قضاة الجور، وتقبُّل الولاية من الجائر لما جرت عليه سيرة العامة من العمل به والرجوع إلى قضاة الجور، وتقبُّل الولاية من الجائرين، وهي أقلُّ ابتلاء - بمراتب -

عن العمل بخبر الواحد، وعلى ضوء هذا، فهذه السيرة العقلائية حجة ما لم يردع عنها.

مفاد الآيات الناهية عن العمل بالظن:

ربما يتصور أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن رادعة عن السيرة على العمل بالخبر الواحد لأنّه من أقسام الظنون وليس مفيداً للعلم، ولكن قد عرفت الجواب عن الاستدلال بهذه الآيات، وأنّ قول الثقة في نظر العرف مفيد للاطمئنان وموجب لسكون النفس، ومثل ذلك ليس من مصاديق الظن، أو قوله تعالى: ﴿مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء/٣٦) وإن كان مصداقاً لهما عند العقل، إلّا أنّ الآية لا تعمّه إلّا إذا كان مصداقاً للآية عند العرف المخاطب، وهذا نظير قوله: اجتنب عن الدم، فلا يشمل لونها، وإن كان من مصاديقها عند أهل الاختبار أو الفلسفة.

جواب المحقق الخراساني عن الآيات:

ثم إنّ المحقق الخراساني قد أجاب عن الاستدلال بالآيات بوجوه ثلاثة:

- ١- أنّ الآيات راجعة إلى أصول الدين، فالظنّ ليس حجة فيها.
- ٢- أنّها راجعة إلى الظن الذي لم يقم على إعتباره حجة، والمفروض في خبر الواحد خلافه.
- ٣- أنّ رادعية الآيات تستلزم الدور، لأنّ الردع هنا يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو عدم تقييد إطلاقها بالسيرة على إعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها، وإلّا لكانت السيرة مخصصة أو مقيدة، كما لا يخفى (١).

توضيح الدور: إنّ الرادعية عن السيرة موقوف على:

حجية الآيات بوصف كونها عامّة، إذ لولا حجيتها بهذا الوصف، لا تكون

١. الكفاية: ج ٢ ص ٩٩.

رادعة، والحجّة بهذا المعنى موقوف على: عدم تخصيصها بالسيرة، لأنّ حجّة كلّ عام يتوقف على عدم مخصص له، وعدم تخصيصها بها موقوف على: الردع إذ لو لم تكن الآيات رادعة، تكون السيرة مخصصة لكونها دليلاً خاصاً مقدماً على العام فيلزم توقف الردع على الردع.

ولا يخفى ضعف الأجوبة:

أما الأول: فلأنّ تخصيص الآيات بأصول الدين خلاف إطلاقها. وأما الثاني: فلأنّ لسانها آية عن التخصيص، فكيف يمكن تخصيصها بالظنون التي لم يقدّم دليل على حجّيتها.

وأما الثالث: فإنّ العام حجة قطعية والسيرة حجة مشكوكة، فكيف يمكن أن يعارض المشكوك مع القطعي، وهذا من الغرائب أن تتعارض الحجّة القطعية مع الحجّة المشكوكة. وإن شئت قلت: العام حجة حتّى يثبت التخصيص وهو حاصل بالفعل ولا يتوقف على ثبوت عدم تخصيصه بالسيرة، بل يكفي عدم ثبوت تخصيصه بها. وعلى ذلك، فالدور مرتفع لأنّ الرادعية موقوف على:

حجّة الآيات بوصف العموم، وحجّيتها بهذا الوصف موقوف على: عدم ثبوت تخصيصه بالسيرة وهو حاصل بالفعل وليس موقوفاً على شيء حتّى على: عدم كون السيرة مخصصة أو مقيدة لها واقعاً.

وبالجملة: فكم فرق بين القول بحجّة العموم حتّى يثبت التخصيص، والقول بأنّ حجّة العموم موقوف على ثبوت عدم تخصيصه بالسيرة.

فلا دور على الأوّل، لثبوته بالفعل، ويكفي في ثبوته الشك في حجّة السيرة بخلاف الثاني فإنّه متوقف على إحراز كونها رادعة للسيرة التي يحتمل كونها مخصصة. والحق في الإجابة عن الاستدلال بالآيات، ما ذكرنا من حديث التخصيص وأنها غير شاملة لأمثال قول الثقة.

مقدار ما هو الحجّة من الخبر الواحد:

إذا كانت السيرة هي الدليل الوحيد في المقام - حسب ما عرفت من مناقشة كلّ ما استدل به حتّى الاجماع الذي سيوافيك تقف على أنّ العمل بخبر الثقة، لأجل كون الوثاقة مفيدة للاطمئنان، بصدق الخبر وكونه مطابقاً للواقع وليست للوثاقة موضوعية في المقام، حتّى يجب التوقف عن العمل، عند عدم إحراز وثاقة الراوي، مع حصول الوثوق بصدور الرواية بل هي مأخوذة في الراوي من باب الطريقة إلى تحصيل الاطمئنان بصدق الخبر.

بل يمكن أن يقال: إنّ مناط الحجّية عند العقلاء، هو الخبر الموثوق بصحته وصدوره، لا خصوص كون الراوي ثقة فلو كان المخبر ثقة، ودلّت القرائن على عدم صدق الخبر، لما عملوا به.

وعلى ذلك يكون موضوع الحجّية هو الخبر الموثوق بصدوره، فيشمل الخبر الصحيح والموثوق والممدوح إذا كان بمرحلة مورثة للاطمئنان، بل يشمل الضعيف إذا دلّت الشواهد والقرائن على صدقه في خصوص المورد.

فإن قلت: إذا كان الخبر الضعيف محفوفاً بالشواهد المورثة للاطمئنان، يكون ملاك العمل هو القرائن، لا الخبر الضعيف.

قلت: المفروض فيما إذا كان للخبر تأثير في حصول مرتبة ضعيفة من الاطمئنان، مثل ما إذا كان الراوي مهماً معنوياً في الرجال لكن لم يرد في حقّه مدح ولا ذم فيوصف خبره بالضعف، ولكن مثل هذا الضعف ليس مانعاً من قبوله إذا كان محفوفاً بالقرائن لا ما إذا كان مجهولاً لا يعرف منه شيء، أو كان مجروحاً بالكذب والدس والوضع، أو مطعوناً بالخلط، فإنّه ليس لروايته أيّ تأثير إيجابي في حصول الاطمئنان (١).

١. إلّا على القول بحجّية مطلق الوثوق والاطمئنان بمضمون الخبر وإن لم يكن مستنداً إليه.

وبذلك نخرج عن البحث بهذه النتيجة وهي حجّية الأقسام الثلاثة من الروايات بضميمة بعض أقسام الضعاف كالمهمّل إذا اقترنت بأمور تورث الاطمئنان.

ولا تنحصر الحجّية بالصحيح دون الموثّق والممدوح، فضلاً عن اشتراط كون الحديث صحيحاً أعلاّياً، معدّلاً رواته بعدلين من أهل الرجال، فإنّ ذلك تفريط في المقام. ولأجل ذلك قال الشيخ الأعظم بعد الفراغ من بيان الأدلّة العقلية التي أُقيمت على حجّية خبر الواحد: «والانصاف أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلّا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤدّاه وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيّار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجّباً للتحيّر والتردّد»^(١).

الرابع: الاستدلال بالإجماع:

ويمكن تقريره بوجوه:

الأوّل: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسي على حجّية خبر الواحد الوارد في عدّته.

الثاني: الإجماع القولي من جميع العلماء عدا السيد وأتباعه.

الثالث: الإجماع العملي من العلماء على العمل بأخبار الآحاد، وهذه الوجوه غير مفيدة.

أمّا الأوّل: فلأنّ الكلام في حجّية خبر الواحد، فكيف يمكن إثبات حجّيته به فإنّ قول الشيخ لا يعدو أنّه خبر واحد.

١. الفرائد ص ١٠٦، طبعة رحمة الله.

وأما الثاني: فلأنّ مستند دعوى الأكثر هو الآيات والروايات وغيرهما، ومع معلومية السند لا يصح الاستناد إلى الاجماع.

وأما السيرة العملية من علماء الفريقين فهي صحيحة، لكن عملهم بها لم يكن بما هم متشّعة، بل بما هم عقلاء وحيث استقرت سيرتهم على العمل بقول الثقة، يرجع ذلك إلى الدليل الثالث. وعلى كلا الفرضين لا يكون الاجماع دليلاً مستقلاً.

الخامس: الاستدلال بالعقل ويقرّر بوجوه:

الأول: ما قرّره الشيخ في الفرائد، وتبعه المحقق النائيني على اختلاف في كيفية التقرير، ولبّ ما أفاده هو إجراء الانسداد الصغير في مورد الأخبار، في مقابل الانسداد الكبير في الأحكام والوظائف، وحاصل الفرق بين الانسدادين هو أنّ مقدمات الانسداد الكبير إنّما تجري في نفس الأحكام لتستنتج منها حجّة مطلق الظنّ فيها، وأمّا مقدمات انسداد الصغير فهي إنّما تجري في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية كالعلم بالصدور أو العلم بكون الخبر ظاهراً في المعنى المنطبق، ولو قلنا بانسداد باب العلم فيهما تكون نتيجة إجراء الانسداد فيهما هي الاكتفاء في إحراز الصدور بالظن، وفي إحراز الظهور به أيضاً، فتكون نتيجة إجراءات في الأول هو حجّة كلّ ما ظن صدوره، ومنها قول الثقة أو كلّ ظن يثبت الظهور ومنها قول اللغوي.

إذا عرفت ذلك فنقول: فيمكن تقرير الانسداد في المقام بالبيان التالي:

أنا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب ولا سبيل إلى منع العلم بذلك، وعلى ذلك فنحن مكلفون بما تضمّنه هذه الأخبار من الأحكام، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: لا يجب الاحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسره ولا يجوز الرجوع إلى الأصول العملية لمنافاته للعلم الإجمالي، فحينئذ يجب الأخذ بمظنون الصدور فقط، لأنّ الأخذ بمشكوكه أو موهومه دون المظنون يوجب ترجيح المرجوح على الراجح.

وأورد عليه الشيخ بوجوه ثلاثة:

الأول: أنّ العلم الاجمالي بالأحكام ليس مختصاً بهذه الأخبار بل الأمارات الظنّية كالشهرة والاجماع المنقول والأخبار النبوية المنقولة في كتب المخالفين من أطراف العلم الاجمالي فلازم عدم وجوب الاحتياط، الرجوع إلى كلّ ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي عن الحجّة سواء كان المفيد للظن، خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجّة خصوص الخبر، بل يفيد حجّة كل ما ظنّ منه بصدور الحكم من الحجّة وإن لم يكن خبراً^(١).

وحاصله: أنّ العمل بالخبر المظنون الصدور لكونه موثقاً إلى الظن بصدور الحكم الشرعي، فيجب أن تكون كلّ أمانة لها هذا الوصف حجّة، أي كلّ أمانة تفيد الظن بصدور الحكم من الحجّة فملاك الحجّة هو الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي من الحجّة، وعندئذ فالخبر وغيره في المقام سواسية، وبالإمعان فيما ذكرنا تقف على الفرق بين الإشكاليين: الأوّل والثاني.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بانحلال العلم الإجمالي بين مطلق الأمارات بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال.

توضيحه: أنّ الميزان في انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير أن لا يزيد عدد المعلوم إجمالاً في الأوّل، على عدد المعلوم إجمالاً في الثاني، فهو عندئذ ينحلّ دون ما إذا زاد الأوّل على الثاني، وإليك توضيحه بمثال:

إذا علمنا أنّ في هذا القطيع عشر شياه محرّمة، وهذا هو العلم الإجمالي

١. الفرائد: ص ١٠٣ - ١٠٤، طبعة رحمة الله.

الكبير، لسعة أطرافه وشموله للبيض منها والسود، وعلمنا أنَّ في السود منها أيضاً عشر شياه محرّمة، وهذا هو العلم الإجمالي الصغير، لضيق أطرافه وعدم شموله إلاّ للسود، ونحتمل أن يكون الحرام الموجود بين السود، نفس الحرام الموجود في القطيع، وبما أنَّ عدد المعلوم في كلا العلمين، لا يزيد على الآخر، ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل بالعلم الإجمالي الثاني، والشاهد على ذلك أنّه لو أفرزنا الشياه السود بأجمعها، لا تكون الشياه البيض طرف العلم بل طرف الشك والاحتمال، وينحلّ العلم الإجمالي إلى علم قطعي وشك بدوي، وقد عرفت أنّه يكفي في تحقق الإنحلال، إحتمال الانطباق ولا يلزم لزوم العلم به.

وهذا بخلاف ما إذا علمنا أنَّ في الشياه السود، خمسة محرّمة بحيث يكون عدد المعلوم في الثاني أقلّ من الأوّل فلا ينحلّ العلم، ولو أفرزنا الشياه السود بأجمعها، لبقى العلم الإجمالي بوجود شياه محرّمة مرددة بين البيض والسود بحاله، ومثله ما إذا علمنا أنَّ المعلوم، الحادث لا صلة له بالمعلوم السابق، وارتفع إحتمال الانطباق.

وعلى ذلك فنقول: إنّ في المقام ثلاثة علوم إجمالية:

الأوّل: العلم الإجمالي الكبير وأطرافه تمام الشبهات، ومنشأه العلم بالتكاليف وأنّ الشرع لم يترك الانسان سدى.

الثاني: العلم الإجمالي الصغير وأطرافه الأخبار وسائر الأمارات، ونعلم قطعاً بموافقة قسم كبير منها للواقع.

الثالث: العلم الإجمالي الأصغر وأطرافه خصوص الأخبار إذ نعلم بصدور قسم كبير منها من المعصوم

عليه السلام .

ولا شك أنّ العلم الأوّل ينحلّ بالعلم الثاني بحيث لو أفرزنا موارد قيام الأمارات مطلقاً عن أطراف الشبهات لزال العلم عن الموارد التي ليست فيها أية أمارّة ويكون طرف الشبهة والاحتمال لا طرف العلم.

إنّما الكلام في إنحلال العلم الثاني بالثالث، فلو أفرزنا الأخبار المعتبرة من مطلق الأمارات من كلّ باب من أبواب الفقه فهل يبقى لنا علم إجمالي بوجود التكليف في غير المعتبرة من الأمارات، أو يكون وجود التكليف فيه مجرد احتمال؟ والشيخ يدّعي أنّ المقام من قبيل الأوّل، والمحقّق الخراساني يدّعي كونه من قبيل الثاني.

ولعلّ^(١) الحقّ مع المحقّق لأنّ الأخبار المعتبرة في كلّ باب بمقدار كبير، لا يبقى مع إفرازها، علم بوجود تكليف في سائر الأمارات ولو مع ضميّة الأخبار المعتبرة، وإلى ذلك الجواب أشار المحقّق الخراساني بقوله: ... إنّّه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار، بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلاً ذلك المقدار لانحلّ علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات غير المعتبرة^(٢).

الثاني: أنّ النسبة بين الحجّية، والخبر المظنون الصدور، هو الأعم من وجه . لا التساوي فلو حصل الظنّ بحكم الله من غير الخبر، يكون حجة وإن لم يكن هناك، الخبر المظنون الصدور، وأمّا لو كان هناك خبر مظنون الصدور، ولكن لم يحصل منه الظن بالمطابقة كما إذا احتملنا صدوره تقيّة، لا تكون حجة، وذلك لأنّ الأخذ بمظنون الصدور ليس بما هو هو، بل لأجل تضمّنه أحكاماً واقعية، فإذا كان المناط لأخذ مظنون الصدور، كونه متضمّناً للأحكام الواقعية، فيجب الأخذ بكلّ أمانة ظن مضمونها حكم الله الواقعي، سواء حصل من الخبر أو من غيره

١. وجه التردد ما ذكرناه سابقاً من أنّ في الفقه مسائل كثيرة ليس لها دليل سوى الشهرة الفتوائية ومعه كيف يمكن القول بالانحلال القطعي.

٢. الكفاية: ج ٢ ص ١٠٠.

كالشهرة والإجماع المنقول للذين ليس فيهما إلا الظن بمطابقة مضمونهما، حكم الواقعي فقط، كما إذا لم يحصل من الظن بالصدور الظن بكون مضمونه حكم الله لم يجب العمل به وإن كان مظنون الصدور. وإلى ما ذكرنا أشار الشيخ الأعظم بقوله: إنَّ اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار لما عرفت من أنَّ العمل بالخبر الصادر إنَّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، فكلُّما ظنَّ بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به... (١).

الثالث: أنَّه فرق بين العمل بخبر الواحد بما هو حجة الذي هو المطلوب في المقام، والعمل به من باب الاحتياط كما في هذا التقرير، ولا يترتب على الثاني ما يترتب على الأول، إذ كون خبر الواحد حجة يترتب عليه أمور ثلاثة:

أ : حجَّيته في مثبتاته ولوازمه، وما يترتب على اللازم من الآثار الشرعية، بخلاف الأصول وبالأخص أصالة الاحتياط، إذ لا تترتب عليه لوازم مضمونه ولا الأحكام التي تترتب عليها.

ب: صحَّة نسبة مضمونه إلى الله سبحانه، أخذاً بقوله ﷺ : «ما أدبنا عني فعني يؤدبان» وكيف وقد جعله سبحانه حجة شرعية، وهذا بخلاف العمل بالخبر من باب الاحتياط، فلا تصحَّ نسبة مضمونه إليه سبحانه أو إلى أحد المعصومين.

ج: كونه وارداً على الأصول العملية ورافعاً لموضوعها وحاكماً على الأصول

١. والفرق بين الاشكالين واضح، فالأول: يركز على أنَّ ملاك الحجَّة هو الظن بصدور الحكم من الحجَّة فيعود المستشكل ويقول: وعندئذ: الخبر وسائر الأمارات في الملاك سواسية إذا أفاد الظن بصدور الحكم، وأمَّا الثاني: فهو يركز على أنَّ الملاك ليس هو الظن بصدور الحكم من الحجَّة، بل كون المظنون مطابقاً للواقع إذ ربَّما لا يكون مظنون الصدور مطابقاً للواقع كما في مورد التقيّة - وعليه فالملاك هو الظنَّ بالمطابقة للواقع وتكون النسبة بينه وبين الحجَّة عموماً من وجه.

اللفظية من إطلاق أو عموم، و على أيّ تقدير لا يعمل بها، إذا كان في مقابلها دليل اجتهادي. وهذا بخلاف ما إذا أخذنا بخبر الواحد من باب الاحتياط فهناك تفصيل.

أما الأصول العملية:

فهي بين كونها مثبتة للتكليف أو نافية كالبراءة.

فلو كان الأصل مثبتاً للتكليف كالاغتسال، فمقتضى الاحتياط، هو العمل بالأصل، لا بالخبر النافي للتكليف، لأنّ موضوع الأصل بعد باق بحاله، فالمورد من مجاريه، لأنّ المفروض أنّ الخبر ليس حجة، وإنّما يؤخذ به من باب الاحتياط، وليس الأخذ بالخبر موافقاً للاحتياط كما أنّه إذا كان الخبر أيضاً مثبتاً للتكليف آخر، فمقتضى الاحتياط هو العمل بالأصل شرعاً، وبالخبر احتياطاً ورجاءً، وأمّا إذا كان الأصل نافياً للتكليف فيجب العمل بالخبر لموافقته للاحتياط.

هذا كلّه في غير الاستصحاب، وأمّا فيه فلو كان الاستصحاب مثبتاً للتكليف كاستصحاب حرمة مس الحائض بعد حصول النقاء، وقبل الاغتسال مع دلالة الخبر على الجواز إذا غسل الموضع، فيما أنّه يعلم انتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد ويحتمل كون المورد منه، فصحة الاستصحاب مبني على جواز العمل بالأصل مع العلم بمخالفته للواقع في بعض الأطراف كاستصحاب نجاسة كل من الإنائين إذا علم بطهارة واحد لا بعينه، فلو قلنا بجواز الاستصحاب في المثال، قلنا به في المقام، لأنّ العلم بانتقاض الحالة السابقة في موارد عديدة، مثل العلم بطهارة أحد الإنائين. ولو قلنا بعدم جوازه، كما عليه الشيخ والمحقق النائيني يسقط العمل بالأصل ويجوز العمل بالخبر.

وإلى ما ذكر يشير صاحب الكفاية بقوله: «أو الاستصحاب بناءً على جريانه»^(١) في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها أو قيام أماره معتبرة على انتقاضها فيه، وإلا لا يختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال^(٢).

وأما إذا كان الاستصحاب نافياً والخبر مثبتاً، فلا شك في العمل به لعدم منافاته له.

وأما الأصول اللفظية:

فالظاهر من الشيخ والمحقق الخراساني عدم قيامه لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات مطلقاً، لعدم كونه حجة شرعية بل العمل به من باب الاحتياط، قال في الكفاية: إنه لا يكاد ينهض على حجة الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من عموم أو إطلاق.

ويمكن أن يقال: إن الوظيفة هي رعاية الاحتياط، فإن العموم والإطلاق وإن كانا حجتين، لكنهما حجتان بالقوة وإنما يصيران حجة إذا تفحص المجتهد ولم يعثر على المخصص أو المقيّد وخرجاعن مظنة التخصيص أو التقييد، فيكونان حجة بالقوة.

وإن شئت قلت: إن العام حجة ما لم يثبت المخصص ولكن عدم الثبوت فرع الفحص وعدم الوقوف على المخصص، وهو فرع التمكن عن العثور عليه إذ اتفحص، والمفروض في المقام عدمه، لأن المخصصات والمقيّدات وإن صدرت

١. والوجهان مبنيان على أن المانع من جريان الاستصحاب، هل هو المخالفة العملية فيجري فيما إذا علم بانتقاض الحالة، إذا لم يستلزم المخالفة العملية، كما علم بطهارة أحد الإنائين أو المانع هو محذور التناقض بين الصدر والذيل في قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك، ولكن تنقضه بيقين آخر» إذ العلم في الذيل هو الأعم من اليقين التفصيلي أو الإجمالي، فلا يجري، لأن لازم جريانه كون الإنائين محكوماً بالنجاسة حسب الصدر وبالطهارة حسب الذيل.

٢. الكفاية: ج ٢ ص ١٠٤.

عن الأئمة لكن اختلط معلوم الصدور بغيره، فلا يعثر عليه المجتهد إذا تفحص فيكون حجة بالقوة، ومقتضياً للاحتجاج، لا علة تامة له، هذا من جانب.

ومن جانب آخر العقل يحكم بلزوم العمل بالأخبار، للعلم بصدور كثير منها، إلزاماً تاماً من باب الاحتياط، ونعلم أنّ فيها ما يصادم العموم والإطلاق، وعلى ذلك يجب المشي على وجه يوافق الجمع بين الحقين والعمل بالاحتياطين.

فلو كان مفاد العموم الزامياً ومفاد الخبر غير الزامى، كما إذا قال: وحرم الربا، وقال: لا ربا بين الوالد والولد، فمقتضى الاحتياط هو العمل بالعام. ولو انعكس كان مقتضاه هو العمل بالخبر، كما إذا قال: أحلّ الله البيع، وقال: نهى النبي ﷺ عن الغرر. لأنّ الثاني وإن لم يكن حجة، ولكنّه يجب الأخذ به، كالأخذ بالعموم وإن كانا مختلفين في الكيفية.

وإن كانا كلاهما إلزاميين، كما إذا ورد متواتراً وجوب إكرام العلماء، وورد في الأخبار الأحاد، حرمة الفاسق منهم، فلا مناص من التخيير، لأنّ العام وإن كان حجة لكن المفروض أنّ الأخذ بالأخبار أيضاً واجب من باب الاحتياط مع العلم بصدور كثيرها من المعصومين عليه السلام ويحتمل أن يكون المقام منه.

هذا كلّه حول الوجه الأوّل الذي أفاده الشيخ وكان معتمداً عليه في سالف الزمان.

الوجه الثاني: ما نقله الشيخ عن صاحب الوافية للفاضل التوني: واحتجّ على حجّة الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعه، كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر بأننا نقطع ببقاء التكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما، مع أنّ جلّ أجزائها لا يعلم إلّا بخبر الواحد، فلو تركنا العمل بالخبر، لزم ترك الضروريات.

والتقريب تمسك بدليل الانسداد بتخصيص مجراه الأجزاء والشرائط فلا بد من إجراء جميع مقدماته أضف إليه أنه يشترك مع الوجه الأول في إيجاب الأخذ بالخبر الواحد من باب الاحتياط، لا بما هو حجة، فيشترك مع ما سبق نقضاً وإبراماً.

وأورد عليه الشيخ بوجهين:

الأول: نفس ما أورده على الوجه الأول من أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص أخبار الكتب المعتبرة، فاللازم إما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره ممّا دلّ على الجزئية والشرطية، سواء كان جامعاً لما ذكره من الشرائط من كونه في الكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، أو لا.

ويندفع بأن الروايات المعلومة الصدور، إذا ضمت إلى معلومة الاعتبار يبلغ إلى حدّ ينحلّ معهما العلم الإجمالي بالأجزاء والشرائط بين مطلق الأخبار فليس لازم هذا التقريب، الاحتياط المطلق بين جميع الأخبار.

الثاني: أن ما هو المطلوب هو حجّة الخبر الواحد بماله من الآثار الثلاثة، ونتيجة هذا التقريب كون العمل به من باب الاحتياط وبينهما فرق واضح كما قرّر عند تحليل الوجه الأول، فلا نعيد.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق صاحب الحاشية حيث قال: السادس: أنه قد دلت الأخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الأمة، وحينئذ إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب، تعيّن الرجوع على الوجه المذكور، وإن لم يحصل ذلك وكان هناك طريق في كيفية الرجوع إليهما (أي الظن الخاص) تعيّن الأخذ به، وكان بمنزلة الوجه الأول، وإن انسد سبيل العلم به أيضاً، وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع إليهما، لزم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه (وإن

لم يفد الظن بالواقع) تنزلاً من العلم إلى الظن مع عدم المناص عن العلم، وإلاّ لزم الأخذ بهما والرجوع إليهما على وجه يظن منهما بالحكم على أي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع إليهما وحينئذ فيتنزّل إلى الظن، وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض، يكون مطلق الظن المتعلّق بهما حجة، فيكون المتّبع حينئذ هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما (١).

وأورد عليه الشيخ ما هذا خلاصته:

١- أمّا أن يكون المراد من السنّة هو نفس قول الحجة وتقريره وفعله، فالمراد هو الرجوع إلى مدلول السنّة لا إلى لفظها، فإذا كان الواجب هو الرجوع إلى المدلول، فلا يختص الرجوع إلى الخبر، بل يعمّ كلّ أمانة مؤدية إلى مدلول السنّة من الشهرة والإجماع، ويكون مفاده حجّة مطلق الظن بحكم الله الملازم بالظن بمدلول الكتاب والسنّة.

٢- وإن كان المراد من السنّة الحواكي والأخبار الواردة في الكتب الأربعة، فيرد عليه أمور:

أ - أنّ السنّة بهذا المعنى على خلاف المصطلح.

ب - لم يقدّم الإجماع والضرورة على وجوب الرجوع إلى السنّة بهذا المعنى، وإنّما قاما على السنّة بمعنى قول المعصوم وتقريره وفعله، لا الحواكي.

ج - أنّ الرجوع إليها إن كان بملاك دعوى العلم بصدور أكثرها إجمالاً فهذا يرجع إلى الوجه الأوّل.

د - وإن كان بملاك العلم بتكاليف واقعية، وأنّ العقل يحكم بذلك بعد عدم إمكان الوصول إليها بالقطع فهذا يرجع إلى دليل الانسداد (٢).

وأورد المحقق الخراساني على ما أفاده الشيخ في الشق الثاني بأنّ إرجاعه إلى

١. هداية المسترشدين، والمطبوع غير مرقم.

٢. الفرائد: ص ١٠٥.

أحد الوجهين: الانسداد أو الوجه الأول، مبني على كون الرجوع إلى السنة لكونها طريقاً إلى الواقع، ولكن ظاهر كلامه أو محتمله أن الرجوع إلى الأخبار بحكم حديث الثقلين له موضوعية، وعند ذلك يسقط كلا الشقين، وعندئذ فالرجوع إلى السنة الحاكية، لا لأجل العلم الإجمالي بتكاليف واقعية ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا لأجل العلم بصدور أكثر الأخبار فيرجع إلى الوجه الأول، بل لأجل الأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنة في حديث الثقلين ولا يعد وغيرهما.

يلاحظ عليه: أن الأمر بالرجوع إلى السنة لابد أن يكون له ملاك، وهو أحد الأمرين: إما لأن الطريق المنحصر إلى التكاليف الواقعية في هذه الأزمنة هو الحواكي، فلو لا الرجوع يلزم الخروج عن الدين فيرجع إلى دليل الانسداد، أو لأجل العلم بصدور أكثرها فيرجع إلى الوجه الأول، وإلا فيلزم أن يكون إيجاب العمل بها بلا ملاك.

ثم إن المحقق الخراساني أورد على صاحب الحاشية وجهاً آخر. حاصله: أن لازم ذلك هو التدرج في الحجية بمعنى أن مقتضاه هو الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار فإن وفي بمعظم الفقه، وإلا أضيف إليه ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان، وإلا فالاحتياط بالعمل بالجميع لا الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره^(١).

وفيه: أن صاحب الحاشية بصدد بيان الحجية للخبر على وجه الإجمال وليس في مقام بيان كميته وسعته وضيقه، وأما المقدار والكمية، فهو تابع بمقدار وفاء ما أخذ على معظم الفقه.

هذا كله حول حجية خبر الواحد. وقد عرفت مقدار الحجية ودليلها.

بقي الكلام حول الوجوه التي أقاموها قديماً وحديثاً على حجية الظن وهي البحث التالي:

١. الكفاية: ج ٢ ص ١٠٧.

فى حجّية مطلق الظن:

قد استدللّ على حجّية مطلق الظن بوجوه أربعة:

الأوّل: ما ذكره قدماء الأصوليين وهو أنّ فى مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون واجب.

أمّا الصغرى فلأنّ الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم الظن بالضرر فى ترك الأوّل وارتكاب الثانى لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وأمّا الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون.

والجواب: أنّه إن أُريد من الضرر، العقاب الأخرى، فالكبرى مسلّمة، لأنّ احتمال العقاب واجب الدفع عند العقل فكيف مظنونه، إلّا أنّ الصغرى (الظنّ بالتكليف ملازم للظنّ بالعقاب) ممنوعة إذ لا ملازمة بين التكليف والعقاب، لأنّ التكليف بما هو هو ما لم يصل إلى درجة التنجّز، لا يوجب العقاب، وإن شئت قلت: إنّما الملازمة بين المخالفة عن علم واستحقاق العقاب، لا مطلق المخالفة واستحقاقه، وإن كان الحكم غير منجّز، والمفروض فى المقام أنّ الحكم بعد غير منجّز لأنّه لم يصل إلى العبد عن علم ولا عن طريق قطعى الاعتبار، فكيف يكون منجّزاً مع استقلال العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والحاصل: أنّ التكليف إذا كان منجّزاً فالعقاب القطعى أو الظنّى أو الاحتمالى واجب الدفع، ولأجل ذلك قالوا بوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالى فإنّ فى ارتكاب واحد من الطرفين، ظنّ بالعقاب، كما أنّ فى ارتكاب واحد من الأطراف الكثيرة احتمالاً، إنّما الكلام فيما إذا لم يكن منجّزاً فالعقاب قطعى العدم. والعجب من المحقق الخراسانى حيث احتل أن العقل وإن لم يستقلّ بتنجّزه بمجرد، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلّا أنّه لا يستقل

أيضاً بعدم إستحقاقها ومعه فتحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة، وجه العجب، أنه لو صح ما ذكر لزم عدم استقلال العقل في حكمه وهو خلاف التحقيق، ولزم بطلان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، مع أنه معترف بصحتها في باب البراءة.

وإن أُريد من الضرر الملازم للظن بالتكليف، الضرر الديني، فتارة تكون الصغرى ممنوعة، وأخرى تكون الكبرى كذلك.

أما الأول فالأن ما هو الثابت على أصول العدلية هو كون الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد نوعية لا شخصية، ففي مورد الظن بالوجوب أو بالحرمة، ظن بمصلحة ومفسدة نوعية لا شخصية، وأين هو من الضرر الشخصي المتوجّه إلى شخص الظان، وليس ترك كل ما فيه مصلحة نوعية ولا فعل كل ما فيه مفسدة نوعية ضرراً شخصياً، بل ربّما يكون النفع الشخصي، في جانب الترك في الأول وفي جانب الفعل في الثاني كظن التكليف بالإنفاق، أو الظن بحرمة الربا والغيبة، فإنّ في الإنفاق مصلحة نوعية، كما أنّ في الأخيرين مفسدة نوعية، ولكنّ ليس في ترك الأول وفعل الأخيرين أيّ ضرر شخصي على الفاعل، فتلخص أنّ الظن بالضرر في هذا المورد ممنوع، وهذا هو المراد من أنّ الصغرى ممنوعة.

وأما الثاني: أعني: منع الكبرى، وهي لزوم الدفع، فهذا في الأحكام التي تكون تابعة لمصالح ومفاسد شخصية (ولا ينافي أن تكون فيها أيضاً مصالح ومفاسد نوعيّة) كما في تحريم شرب السم وإلقاء النفس في التهلكة، ففي هذا القسم وإن كانت الصغرى محرزة لأنّ الظنّ بالتكليف يكون ملازماً للظن بالضرر الشخصي، غاية الأمر الضرر في مظنون الوجوب، موجود في تركه، وفي مظنون الحرمة في فعله، ولكنّ الكبرى أي وجوب دفع الضرر الديني ممنوع، وإلاّ لوجب الاحتياط في الشبهات الموضوعية، مع أنّ قاطبة العقلاء على خلافه، اللهمّ إلاّ إذا كانت هناك أهميّة في المظنون والمحتمل. وإن كان الظن والاحتمال ضعيفين، كما

إذا كان راجعاً إلى النفس والنفيس فظنّ ظنّاً ضعيفاً بكون مائع سمّاً، أو أنّ هذا العمل يؤجّج النار في المخزن، ففي هذا المورد يكون الدفع واجباً لأهمّيّة في المحتمل، وهذا غير القول بلزوم الاحتياط في كلّ مظنون التكليف ومحتمله.

الوجه الثاني: أنّه لو لم يؤخذ بالظن، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

يلاحظ عليه: أنّ لزوم الأخذ إمّا في مقام الإفتاء أو في مقام العمل.

أما الأوّل: فيمكن أن يتوقّف عن الإفتاء، لا بالمظنون ولا بالموهوم، بل يجب التوقف عليه لحرمة الافتاء بما لا يعلم سواء كان مظنوناً أو محتملاً.

وأما الثاني: فلأنّ لزوم الأخذ بالظن، فرع ثبوت مقدمات قبله، وإلاّ لم تصل النوبة إليه، أعني: العلم الإجمالي بالتكاليف، وانسداد باب العلم والعلمي بالأحكام بمقدار يكفي في انحلاله، وبطلان الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى البراءة والتقليد، فينحصر الطريق بالأخذ بواحد من الظن والوهم. فلا ريب في لزوم الأخذ بالأوّل. فيرجع الدليل إلى دليل الانسداد ولا يكون دليلاً مستقلاً.

الوجه الثالث: أنّه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك الاحتياط التام حتّى في الموهومات، وبما أنّ الاحتياط التام مستلزم للخرج، فمقتضى الجمع بين القاعدتين هو الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأنّ عكسه باطل بالإجماع.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره بعض مقدمات دليل الانسداد ولا ينتج إلّا بانضمام الجميع.

الوجه الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع ثبوتها، بكفاية الإطاعة الظنية، حكومة أو كشافاً، وهي خمسة وجعلها الشيخ أربعة بحذف المقدمة الأولى وإليك بيانها:

الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة فعلية.

الثانية: انسداد باب العلم والعلمي.

الثالثة: لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لها.

الرابعة: لا يجوز أو لا يجب الاحتياط، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصول من استصحاب وبراءة ولا

تقليد.

الخامسة: لا بدّ في مقام الإطاعة إمّا من الاكتفاء بالإطاعة الوهمية أو الشكّية أو الظنية فعلى الأولين

يلزم ترجيح المرجوح على الراجح فيتعين الثالث: أعني: الاكتفاء بالإطاعة الظنية.

هذا هو لبّ دليل الانسداد، وتسميته بالدليل العقلي مع كون بعض مقدماته شرعية، أعني: عدم وجوب

الاحتياط لقيام الاجماع عليه، أو لدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج/٧٨)

لأجل أنّ الدليل بصورة قياس استثنائي مركب من قضية منفصلة حقيقية ذات أطراف كثيرة وهي: إمّا أن

يكون علم إجمالي بالتكاليف، أو لا يكون، وعلى الأول إمّا أن ينسّد باب العلم والعلمي إلى كثير منها أو لا.

وعلى الأول إمّا أن يجوز الإهمال أو لا، وعلى الثاني فالتعرّض إمّا بالاحتياط أو بالأصول العملية أو بالتقليد أو

بالرجوع إلى القرعة أو بالإطاعة الوهمية والشكّية أو الظنية. والكلّ باطل غير الأخير، فتعيّن الأخير.

ويمكن أن يقال: باغناء المقدمة الأولى من الثالثة، لأنّ لازم العلم الإجمالي بوجود تكاليف فعلية، هو

لزوم التعرّض وعدم الإهمال، فلا حاجة إليها.

الكلام فى دليل الانسداد يقع فى مقامات:

وقد بحث عن تلك المقامات شيخنا الأعظم فى فرائده والمحقق الخراساني فى كفايته، وبما أنَّ المهم هو البحث عن صحَّة هذه المقدمات وعدمها فنكتفى فى البحث عن ما هو المهم وهو:

البحث عن تمامية هذه المقدمات وعدمها، وإليك دراسة هذه المقدمات واحدة بعد الأخرى:

أما المقدمة الأولى: فلا كلام فيها، لأنَّ الانسان ليس كالبهائم، وقد خلقه سبحانه لغاية لا تحصل إلاَّ بالاتباع لتشريع المبيِّن بأنبيائه ورسله، فكيف يمكن أن يترك سدى، على أنَّ بعث الرسل وإنزال الكتب أوضح دليل على ذاك العلم الإجمالي، ومعه كيف يمكن انكاره.

غير أنَّ الكلام فى بقاء ذاك العلم حتَّى بعد الرجوع إلى الكتاب والسنة القطعيين والأخبار الواردة فى الكتب المعتمدة وغيرها، وقد تقدم أنَّ هنا علوماً ثلاثة:

١- علم إجمالي كبير، وهو العلم بوجود الأحكام بين مطلق المشتبهات ومنشؤه العلم بالتكاليف وأنَّ الشرع لم يترك الانسان سدى.

٢- علم إجمالي صغير، وهو العلم بوجود جميع التكاليف بين الأمارات والأخبار الموجودة بين أيدينا، وهو منحل بالعلم الإجمالي الأصغر، أعني الأخبار الموجودة بين أيدينا أعم من المعتبر وغيره، فلو تمَّ (١) هذا الدليل، لاقتضى وجوب الاحتياط فى خصوص الأخبار، وليس الاحتياط فيه موجباً للعسر والحرَج، وقد عمل الأخباريون من أصحابنا بكلِّ خبر، ولم يوجب ذلك أيَّ عسر ولا حرج.

إلى هنا تبين أنَّ مقتضى المقدمة الأولى ليس إلاَّ وجود العلم الإجمالي بوجود الأحكام الإلزامية بين الأخبار الموجودة، واللازم الاحتياط فيها، وهو غير

١. إشارة إلى ما سيوافيك من إمكان القول بانحلال العلم الإجمالي الثالث، بالرجوع إلى الكتب المعتمدة من الأخبار، بحيث يكون التكليف فى غيرها شكاً فى نفس التكليف المصحَّح للبراءة.

حجّية مطلق الظن وسوفايكن إنحلّال هذا العلم الثالث بعلم رابع.

أمّا المقدمة الثانية: أعني: انسداد باب العلم والعلمى، فالأوّل مسلّم خصوصاً بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط والكيفيات، بأنّ العلم الضرورى وإن كان موجوداً بالنسبة إلى أصل التكاليف لكنّه غير موجود بالنسبة إلى الخصوصيات. وأمّا الثانى، أعني: انسداد العلمى: فهو مبني على عدم حجّية قول الثقة، إمّا لعدم ثبوت وثاقة الرواة، أو لعدم ثبوت حجّية أخبارهم، أو لعدم حجّية ظواهر كلامهم، وقد أوضحنا حال الكلّ، وأثبتنا أنّ الواقع خلافه حيث قلنا بحجّية كلّ خبر موثوق الصدور وراء حجّية قول الثقة، أو حجّية خبر يوثق بصدقه، ومع الأخذ بهذا القسم من الأخبار لا يبقى أي علم فى القسم الآخر من الأخبار، وعندئذ لا يبقى مانع من الرجوع فى المسائل الخالية عن الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل من البراءة والاستصحاب والاحتياط والتخير، وهذه المقدمة هي العمدة فى قبول ذاك الدليل العقلى وعدمه، فلو كان ما ثبت حجّيته وافيّاً بمعظم الفقه، وموجباً لانحلّال العلم الإجمالى الثالث، لسهّل الرجوع فى غير مورد الظنون، إلى الأصول وإلاّ فلا، وليس دليل الانسداد فى كلام صاحبى المعالم والوافية إلاّ هذه المقدمة وأمّا المقدمات الأخرى، فقد أضافها بعض المتأخّرين.

وأمّا المقدمة الثالثة: وهي أنّه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامثالها، فهي أمر قطعى. وقد استدلّ الشيخ الأعظم عليها بوجه ثلاثة، والظاهر عدم الحاجة إلى الاستدلال لوضوح المطلب.

فإن قلت: إذا جاز الاقتحام أو وجب بقدر ما يرتفع العسر أو الحرج، فلا يجب الاحتياط فى الأطراف لارتفاع العلم عندئذ. ويكون الباقي من المشتبهات البدئية التى تجري فيها البراءة لا من أطراف العلم.

قلت: الجواب بوجه:

١- إنّ الاضطرار إنّما يزيل العلم وأثره إذا كان إلى طرف معيّن - على كلام

فيه يأتي في محلّه - لا ما إذا كان إلى واحد لا بعينه، كما عليه الشيخ الأعظم.

٢- ما ذكره المحقق الخراساني من أنّ الرجوع إلى البراءة في ما لا يلزم فيه العسر والحرّج، إنّما يجوز فيما إذا كان الإهمال أمراً غير مرغوب عنه، فإنّا نعلم أنّ إهمال الجميع سواء كان البعض لأجل العسر والحرّج، والبعض الآخر لأجل عدم العلم الإجمالي شيء مبغوض ومرغوب عنه.

٣- الفرق بين الاضطرار المقدم على العلم الإجمالي، حيث يوجب عدم انعقاد العلم الإجمالي مؤثراً، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي كونه مؤثراً على كلّ تقدير، وهذا إنّما يتصوّر إذا لم يتقدّم الاضطرار على العلم إذ عندئذ (فرض التقدّم) يكون مؤثراً على فرض وغير مؤثر على فرض. ومثل هذا ينافي العلم بتنجز التكليف على كلّ تقدير، وبين الاضطرار الحادث بعد العلم، وإن كان رافعاً للعلم، لكنّه ليس برفع أثره، لأنّ العقل يحكم بوجوب الاجتناب لأجل العلم السابق المرتفع فعلاً، وأنّ الضروريات تتقدّر بقدرها، وهو الطرف الرفع للاضطرار، لا غيره. و سوف يوافيك تفصيله.

أما المقدمة الرابعة: وهي إبطال الرجوع إلى عدة أمور: فهي عبارة عن الرجوع إلى قول الغير أولاً، وإلى القرعة ثانياً، وإلى الاحتياط ثالثاً، وإلى الأصل المثبت للتكليف مثل الاشتغال أو الاستصحاب المثبت رابعاً، وإلى الأصول النافية للتكليف كالبراءة خامساً، فيبقى بعد إبطالها، أحد الأمور الثلاثة: الإطاعة الظنية أو الشكّيّة أو الوهميّة، فالأخذ بالجميع مستلزم للمحذور والأخذ بالأخيرين مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، فتعيّن الأوّل كما هو مفاد المقدمة الخامسة.

فنقول: أمّا الرجوع إلى الغير فهو لا يجوز لأنّ مدّعي الانسداد من المجتهدين ويرى القائل بالانفتاح خاطئاً فكيف يرجع من يعد نفسه مصيباً إلى من يعدّه خاطئاً؟

وأما دليل القرعة: فسيوافيك بيانه في محلّها أنّه لا إطلاق لأدلتها، وأنّها

تختص بفصل الخصومات ورفع الاختلاف ولها مصدر قرآني وحديثي، ولم يرد عليها أي تخصيص فضلاً عن التخصيص الأكثر حتى يجعلها موهونة ولا يعمل بها، إلا إذا عمل بها الأصحاب كما هو المشهور^(١).

وأما الرجوع إلى الاحتياط في موارد الشبهات، فهو على قسمين: قسم يلزم منه الاختلال بالنظام، وقسم يلزم منه العسر والحرَج.

أما الأول: فلا شك في بطلانه، لأنّه قبيح عقلاً، ويستلزم ترك واجبات قطعية فلا يعد احتياطاً. وأما الثاني: أعني: ما إذا كان موجباً للعسر والحرَج، فعدم وجوبه، متوقف على حكومة أدلة العسر والحرَج على وجوب الاحتياط الذي يحكم به العقل، فهل هي حاكمة على ذاك الوجوب أو لا؟ خلاف منشأ الاختلاف في تعيين ما هو الموصوف بالحرَج والضرر في قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وقوله ﷺ: «ولا ضرر ولا ضرار».

ذهب الشيخ الأعظم إلى أنّ الحرَج وإن كان وصفاً للفعل، إذ الفعل قد يكون حرجياً وقد لا يكون كذلك، لكنّه استعمل ذاك اللفظ في الآية في الحكم مجازاً، أو حذف الحكم وقام الوصف مكانه، والمراد منه الحكم الحرجي حتى يصح جعله وصفاً، والمراد على كلا التقديرين نفي الحكم الحرجي، وإن شئت قلت: نفي الحكم الذي ينشأ من قبلة الحرَج والضرر، ولو باعتبار بقاءه في حال الاشتباه.

وذهب المحقق الخراساني: إلى أنّ الحرَج والضرر وصف للفعل، فلا يجريان إلا إذا كان نفس الفعل حرجياً وضررياً في حدّ نفسه، لا باعتبار حكمه، وتكون الغاية عندما كان نفس الفعل حرجياً، هو نفي حكمه الشرعي، وادّعى أنّ ما ذكره هو القاعدة المطردة في قوله: «لا شك لكثير الشك»، و «لا ربا بين الولد والوالد». والمراد من نفي الموضوع هو نفي حكمه بعد تحقّقه (الشك والربا).

١. نعم وردت رواية شاذة في قطع غنم فيها غنم موطونة، أنّها تخرج بالقرعة وهذه الرواية غير معمولة كما سيوافيك في محله.

وأتصاف عمل المكلف بالخرج.

وتظهر الثمرة بين القولين في موارد نشير إلى بعضها.

منها: استدلال المشهور على إثبات خيار الغبن بحديث لا ضرر، فإنه يصح على مسلك الشيخ، دون المحقق الخراساني لأن الحكم بلزوم العقد، ضرريّ يجب نفيه، بمقدار يرتفع معه الضرر، وهو نفي اللزوم وإثبات جواز العقد. وأمّا على مسلك المحقق الخراساني، فيما أنّ الفعل - أعني: العقد - ليس بضرري وإن كان حكمه هنا ضررياً، فلا يعمّه دليله، إذ لا ضرر في فعل المكلف حتّى يرتفع، ويرتفع معه حكمه.

منها: إذا فرضنا عملاً نديباً حرجياً، فعلى مسلك الشيخ لا تعمّه أدلة الحرج، لأنّ الحكم النديبي بما أنّه غير إلزامي، لا حرج فيه، فلا تشمله أدلته، وعلى مسلك المحقق الخراساني بما أنّ نفس الفعل والعمل، أمر حرجي وإن لم يكن حكمه حرجياً، تعمّه أدلة الحرج.

ومنها: المقام: فإنّ أدلة الحرج تعمّ المقام على مسلك الشيخ دون المحقق، لأنّ نفس أحكام المشتبهات ولو باعتبار بقائها، موجب للحرج، فيعمّه دليله، فإنّ نفس الحكم حدوثاً وإن لم يكن مستلزماً للحرج، ولكنّه بقاء في هذه الظروف، موجب للحرج، لأنّ امتثاله يستلزم الاحتياط الموجب للعسر والخرج، وإن كان مستنداً في الظاهر إلى نفس الاحتياط، لكن الاحتياط لما كان معلول نفس الحكم وبقائه، فالخرج مستند في الحقيقة إلى نفس الحكم. وبعبارة أخرى: «إنّ العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفية بنفيه».

وأمّا على مسلك المحقق الخراساني، فلمّا كان كل واحد من الواجبات والمحرمات، غير حرجي، ولا ضرري لعدم العسر في متعلّق التكليف وإنّما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً، لا يصدق أنّ هنا فعلاً حرجياً ولا ضررياً، والخرج والضرر معلول الجمع بين المحتملات، وهذا الفعل، أي الجمع وإن كان حرجياً،

لكنّه ليس بواجب شرعاً، وإنّما هو واجب عقلاً، والقاعدة حاكمة على الأحكام الشرعية لا العقلية، وعلى ذلك لا يكون المقام مورداً للقاعدة لعدم وجود فعل حرجي واجب شرعاً، وإن كان هناك فعل حرجي واجب عقلاً.

ولكن الحقّ مع الشيخ الأعظم بوجهين:

أما أولاً: فلأنّه لو صحّ ما ذكره فإنّما يصح في قوله: «لا ضرر» بناءً على أنّ الضرر صفة الفعل، وأنّ المرفوع خصوص الفعل الضرري - لا الحكم الضرري - لكن لغاية رفع حكمه، وأمّا القاعدة الأخرى، فالدليل الواضح فيها قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فهو ظاهر في نفي الحكم الحرجي بقرينة قوله: ﴿مَا جَعَلَ﴾ فإنّ الجعل التشريعي يتعلّق بالحكم، لا بالموضوع، والمقصود كما هو الظاهر من رواية «عبد الأعلى مولى آل سام» أعني قوله: «إنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله» هو الإخبار عن عدم جعل وجوب المسح على البشرة برفع ما عليها، فكيف يقاس هذا بهذا.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره غير تام حتّى في نفس «لا ضرر» لأنّه إذا كان المراد نفي الفعل الضرري بلحاظ نفي حكمه، يلزم ارتفاع حرمة الفعل الضرري وجواز الاضرار بالغير وهو خلاف المقصود قطعاً، إذ لو كان وزان «لا ضرر» هو وزان «لا ربا بين الولد والوالد» يكون المقصود ارتفاع حرمة الضرر، كارتفاع حرمة الربا بينهما، وهو غير صحيح بالضرورة. فتعيّن أنّ المقصود إمّا ما اختاره الشيخ أو ما ذهب إليه شيخ الشريعة من كون النفي بمعنى النهي، مثل قوله سبحانه: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة/١٩٧). أو ما اختاره سيدنا الأستاذ من كون النهي حكماً سلطانياً وحكومياً، لا حكماً شرعياً وفرعياً. وسيوافيك تحقيق الحال في محله فانتظر^(١).

١. غير أنّ القول بحكومة دليل الحرج على قاعدة الاحتياط، يقتضي عدم جواز أو وجوب الاحتياط المستلزم للحرج، وأمّا غير المستلزم منه فغير مرفوع. ولأجل ذلك تكون نتيجة دليل الانسداد هو التبعيض في الاحتياط على حدّ لا يستلزم المحذور، لا حجية الظن. فلاحظ.

الأصول المثبتة للتكليف:

وهذا هو الأمر الرابع فى كلامه بعد إبطال الرجوع إلى قول الغير، والقرعة وإيجاب الاحتياط، فنقول: إنَّ الأصل المثبت إمَّا هو أصالة الاشتغال أو الاستصحاب، والأوَّل أصل غير محرز، بخلاف الثاني، فنبحث عن كلِّ مستقلاً:

أمَّا أصل الاشتغال: فلا مانع من الأخذ به إذا لم يكن مستلزماً للمحذور من اختلال النظام أو الحرج. وأمَّا الاستصحاب: فيجري فى المقام على مبنى المحقق الخراساني، ولا يجري على مذهب الشيخ وإليك التفصيل:

فلو قلنا بما ذهب إليه المحقق الخراساني من أنَّ المانع منه هو لزوم المخالفة العملية الاحتمالية أو القطعية، كما فى الإنائين الطاهرين، إذا علم بوقوع نجاسة فى أحدهما، فإنَّ استصحاب الطهارة فى أحدهما أو كليهما يستلزم إحدى المخالفتين، فلو كان الوجه فى عدم الجريان هو ذاك، فلا مانع إذا لم يستلزم المخالفة العملية كما إذا كان الإناءان نجسين فعلم بطهارة أحدهما، فإنَّ استصحاب النجاسة فيهما، لا يستلزم شيئاً من المخالفة لأنَّ الأصلين موافقان للاحتياط.

والمقام من قبيل القسم الثاني، لأنَّ جريان استصحاب الاشتغال - مع العلم بارتفاعه فى بعض الأطراف - لا يستلزم المخالفة العملية، بل هو موافق للاحتياط.

ولو قلنا بما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنَّ المانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالي، هو لزوم التناقض فى مدلول الدليل، بداهة أنَّ حرمة

النقض في كلّ منهما بمقتضى الاستصحاب، ينافي لوجوب النقض في البعض كما هو مقتضى العلم الإجمالي، وإن شئت قلت: يلزم التناقض بين الصدر والذيل فإنّ لازم قوله «لا تنقض» هو الحكم ببقاء الحالة السابقة، ولكن مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» هو عدم الحكم به بناءً على أنّ المراد من الذيل هو الأعم من الإجمال والتفصيل.

فلو قلنا بأنّ المانع ذاك، فلا يجري الأصل المثبت من الاحتياط والاستصحاب حول المشتبهات، حتّى ما إذا كان موافقاً للاحتياط لأنّ نفس العلم إجمالاً بأنّ الحالة السابقة ارتفعت في بعض الأطراف مانع، وإن لم تكن هناك مخالفة عملية.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني حاول تصحيح جريان الاستصحاب حتّى على مبنى الشيخ، قائلاً بأنّه إنّما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك موجوداً بالفعل إلّا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه أصلاً، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، فلا يكاد يلزم ذلك، فإنّ قضية لا تنقض ليست حينئذٍ إلّا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له.

يلاحظ عليه: أنّ العلم بالانتقاض وإن لم يكن حاصلاً عند الاستنباط، غير أنّه موجود بعد الفراغ من استنباط معظم الأحكام، فإنّه عندئذٍ يقف على انتقاض الحالة السابقة في كثير من الاستصحابات فلا يصحّ له أن يفتي بمضمونها.

فالحق أنّه على مسلك الشيخ لا يجري الاستصحاب المثبت للتكليف.

أَمَّا الْأُصُولُ النَّافِيَةُ:

لا شك أنَّ وزن الأصول النافية وزان الاستصحاب غير المثبت للتكليف، لأنَّ العمل بها مستلزِمَةٌ للمخالفة العملية دون الأصول المثبتة، فلأجل ذلك إنَّما تجري إذا لم تستلزم المخالفة القطعية، وذلك يتحقق بانحلال العلم الإجمالي، بأن يكون ما علم تفصيلاً وما نهض عليه دليل علمي. بضميمة الأصول المثبتة للتكليف، بمقدار ينحل به العلم الإجمالي ولا يكون معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال. وعند ذلك لا موجب للاحتياط عقلاً ولا شرعاً.

وأما إذا لم ينحلَّ العلم بهذه الأمور الثلاثة كان خصوص موارد الأصول النافية في مورد المظنونات والمشكوكات والموهومات محلاً للاحتياط، ويرفع اليد عن الاحتياط بمقدار رفع الاختلال أو العسر والخرج. وتكون النتيجة لزوم الاحتياط في خصوص موارد الأصول النافية إلى حدٍّ لا يلزم منه الأمان.

وأما المقدمة الخامسة: فهي مقدمة بيّنة، لا غبار فيها، فإنَّه إذا انسَدَّت جميع طرق الإطاعة، كما هو المفروض يجب التنزُّل إلى الإطاعة الظنية، لأنَّ تقديم الإطاعة الشكِّية أو الوهمية عليها، كتقديم المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

لكن الاستنتاج المزبور يتوقف على تسليم المقدمات المتقدمة وإلاَّ يكون القياس عقيماً. وقد عرفت منع بعض المقدمات، والمهمَّ تحليل المقدمتين: الأولى والرابعة والخروج عن البحث بنتيجة قطعية. فنقول: أما الأولى: فقد عرفت أنَّ هنا علوماً ثلاثة، ينحل الكبير منه بالصغير، والعلم بوجود التكاليف بين مطلق المشتبهات ينحل بالعلم بوجودها بين

الأمارات والأخبار، وهذا العلم منحل بوجود التكاليف في الأخبار. ولو قلنا بأن العلم والعلمي من الأخبار يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي الثالث، فلا ملزم للعمل بالظن، لعدم العلم الإجمالي وصحة إجراء البراءة بعد ذلك، ولو لم نقل بذاك الانحلال فغاية ما يقتضيه العلم الإجمالي بوجود تكاليف في مطلق الأخبار، هو لزوم الاحتياط في الأخبار مطلقاً معتبرة كانت أو لا. ولا يلزم منه أي محذور بشهادة أن أصحابنا الأخباريين قد عملوا بمطلق الروايات ولم يترتب على ذلك، محذور العسر والحرص فضلاً عن اختلال النظام.

وأما الرابعة: فإنها ممنوعة إذ لو كان العلم والعلمي والأصول المثبتة للتكليف من الاشتغال والاستصحاب كافياً في انحلال العلم الإجمالي، فلا مانع من إجراء البراءة في مورد الأصول النافية، كما أوضحنا فلا يكون الظن أيضاً حجة.

ولو قلنا بعدم انحلال العلم فأقصى ما يقتضيه الدليل هو أن يكون خصوص مورد الأصول النافية مورداً لحكومة العقل (الاحتياط) لكن لما كان الاحتياط التام، في موردها يستلزم العسر والحرص، يكتفي به في مورد مظنون التكاليف، وإلغائه في مورد الموهومات والمشكوكات، إلا في موارد علم عناية الشرع فيها كالدماء والأعراض والأموال فيحتاج حتى في مشكوكها وموهومها.

وعلى كل تقدير لم يلزم منه حجّة الظن حكومة أو كشفاً وإنما اللازم أحد أمور:

١- لزوم الاحتياط في مطلق الأخبار حسب المقدمة الأولى.

٢- لزوم الاحتياط في مظنون التكاليف في مورد الأصول النافية بضميمة الاحتياط فيما علم اهتمام الشارع به من قبيل الدماء والأعراض والأموال، وأين

ذلك من حجّية الظن مطلقاً، وبعبارة أُخرى: فالنتيجة هو التبعض في الاحتياط بإحدى الصورتين، لا حجّية الظن مطلقاً.

وعندئذ يسقط جلّ المباحث المترتبة على القول بأنّ نتيجته هو حجّية الظن، لما عرفت من أنّ نتيجته على فرض التسليم هو التبعض في الاحتياط كما لا يخفى.

ولكن المتأخّرين قد فصلوا الكلام في نتائج الانسداد بعد إبطال مقدماتها وهي أمور:

الأوّل: هل نتيجة ذاك الدليل، هو الكشف أو الحكومة؟

الثاني: هل النتيجة مطلقة أو مهمة؟

الثالث: كون نتيجته هو حجّية الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما، والأوّل كما إذا ظنّ من الشهرة على نجاسة العصير العنبي، والثاني كما إذا ظنّ بحجّية القرعة.

الرابع: في أحكام الظن المانع والممنوع كما إذا ظنّ على حكم من الأحكاموقام ظنّ آخر على عدم حجّية ذلك الظنّ، فهل يقدّم الأوّل أو الثاني؟

الخامس: في كيفية خروج الظنون المنهية، كالقياس والاستحسان وغيرهما.

السادس: هل نتيجة ذاك هو حجّية الطريق الواصل بنفسه، أو الطريق الواصل بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً إلى غير ذلك من الأبحاث؟

وبما أنّ الدليل صار عقيماً، كان البحث عن نتائجه أمراً غير لازم لو لم يكن ضياعاً للوقت الثمين.

وقد قلنا في صدر البحث أنّ في دليل الانسداد مقامات أشبع الأعلام الكلام فيها، وبما أنّ الأصل صار باطلاً فالبحث عن الفروع صار أمراً غير صحيح.

خاتمة

هل الظن حجة في العقائد أو لا؟

اختلفت كلمتهم في حجّية الظن في الأصول على أقوال:

١- اعتبار العلم الحاصل من النظر والاستدلال وهو المعروف من الأكثر وادّعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر إجماع العلماء^(١).

٢- اعتبار العلم وإن حصل من التقليد سواء حصل من قول الفرد أو قول الجماعة.

٣- كفاية الظن مطلقاً.

٤- كفاية الظن المستفاد من النظر.

٥- كفاية الظن المستفاد من الخبر^(٢).

إذا عرفت ما ذكرناه من الأقوال. فاعلم أنّ البحث يقع في أمور:

الأمر الأول: أنّ المسائل الاعتقادية تنقسم إلى قسمين:

١- ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم كمعرفة الله سبحانه وتوحيده،

فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق.

١. الباب الحادي عشر: ص ٤.

٢. نقلها الشيخ في الفرائد: ص ١٦٩، ط رحمة الله، فلاحظ.

٢- ما يجب التدبّر به إن حصل العلم، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المشروط.

الأمر الثاني: لا يجوز العمل بالظن الانسدادي ولا بالظن الخاص في القسم الثاني، أعني: ما يجب فيه عقد القلب إن حصل العلم، أمّا الانسدادي فلعدم جريان مقدماته الخمس في هذا القسم، لأنّ الواجب في هذا القسم هو التدبّر بالواقع على تقدير حصول العلم وهو غير حاصل.

وعلى الجملة: إنّ الاحتياط في المقام ممكن بلا محذور، وهذا بخلاف الفروع العملية فإنّ الاحتياط فيها لا يخلو عن أحد المحاذير.

أضف إلى ذلك من لزوم التشريع من التبعّد بالظن الانسدادي، لأنّ المطلوب في الأمور الجوانحية هو التدبّر، والعمل بالظن الانسدادي فيها مخالفة قطعية، بالنسبة إلى حرمة التشريع، وموافقة احتمالية بالنسبة إلى وجوب التدبّر بالعقيدة الحقّة، والعقل لا يجوز المخالفة القطعية لأجل الموافقة الاحتمالية، وهذا بخلاف الفروع فإنّ المطلوب فيها هو العمل دون التدبّر.

وأما الظن الخاص، فالظاهر من الشيخ جوازه حيث قال: فلا مانع من وجوبه في مورد الخبر الواحد، بناءً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر الواحد، فإنّ ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى عن ذلك^(١). ويظهر أيضاً من صاحب مصباح الأصول حيث قال: إنّ لا مانع من الالتزام بمتعلّقه وعقد القلب عليه لأنّه ثابت بالتبعّد الشرعي^(٢).

ولكن الاعتماد على خبر الواحد في أصول الفقه، فضلاً عن أصول العقائد، فرع وجود إطلاق في أدلة حجّية خبر الواحد التي عمدتها أو وحيدها هو السيرة

١. الفرائد: ص ١٧٠، ط رحمة الله.

٢. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٣٨.

العقلانية، والقدر المتيقن منها هو ما يرجع إلى غير هذا القسم، على أنه لم يعهد من أعظم الأصحاب كالمفيد والمحقق العمل بأخبار الآحاد في الأصول، فالتوقف في هذا القسم وعقد القلب بما هو الواقع هو الأولى.

الأمر الثالث: إنَّ تميّز ما يجب تحصيل العلم به مطلقاً عما لا يجب. وبعبارة أخرى: تميّز ما يجب التدين به مطلقاً عما لا يجب التدين به، إلا إذا حصل العلم، مشكل. وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما تجب معرفته على كلّ مكلف، تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، مدّعياً أنَّ الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن رتبة الإسلام، مستحق للعذاب الدائم.

ولكنه غير تام: فإنَّ معرفة الصانع ببعض صفاته الثبوتية، مثل كونه عالماً، قادراً، حيّاً سميعاً، بصيراً. وصفاته السلبية، مثل كونه غير جسم، ولا مرئي، ولا في مكان وزمان خاص، أو معرفة نبيّه، وإمامه، ويوم ميّعه، ممّا يمكن ادّعاء لزوم معرفته عقلاً، وأنّه يجب تحصيل العلم فيها، وليست تلك الأمور ممّا يجب التدين به إن حصل العلم به، لأنَّ الآثار المتوخاة من التدين بها ليست حاصلة إلا بعد المعرفة، ولا يكفي فيها عقد القلب بالواقع، وإن لم يعرفه مشخّصاً، وأمّا ما وراء ذلك فلزوم تحصيل العلم به وعدم كفاية عقد القلب ممّا يحتاج إلى الدليل السمعي.

وقد ادّعى الشيخ الأنصاري وجود بعض الإطلاقات في الأدلّة الشرعية الحاكمة بلزوم تحصيل العلم في الأمور الاعتقادية.

١- مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/٥٦) أي ليعرفون.

٢- قوله ﷺ : ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس (١)

١. جامع أحاديث الشيعة: ج ٤ ص ٣١٣ الأحاديث: ١-٤.

بناءً على أنَّ الأفضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب.

٣- عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة إستههاد^(١) الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق.

٤- عمومات طلب العلم^(٢).

فنتيجة هذه الإطلاقات هو لزوم معرفة ما جاء به النبي ﷺ على كلِّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد، وإلاّ توقّف ولم يتدبّر بالظن لو حصل^(٣).

ولا يخفى أنَّ ما ذكره من الإطلاقات غير تامّ، لعدم ورودها في بيان ما يجب التدبّر والاعتقاد به حتّى يؤخذ بإطلاقها.

أمّا الأوّل: فالظاهر أنَّ المراد منه هو معرفة الله سبحانه لا كلّ ما جاء به النبي في مجال المعارف، بدليل أنَّ اللام للغاية، والنون للوقاية والمعنى: أي بعبادتي وعرفاني لا مطلق ما يجب معرفته.

١. نور الثقلين: ج ٢/ ٢٨٢، الحديث ٤٠٦ وجاء فيه: أفسح الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلدة فلا - يعني المدينة - وأمّا غيرها من البلدان فيقدر مسيرهم أن الله عز وجل يقول: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين...﴾.

٢. بحار الأنوار: ج ١ ص ١٦٢ - ٢٢١.

٣. الفرائد: ص ١٧١، طبعة رحمة الله.

وأما الثاني: فالحديث في مقام بيان أهمية الصلوات الخمس، لا في مقام بيان ما يجب معرفته حتى يؤخذ بإطلاق قوله بعد المعرفة.

وأما الثالث: فبمثل ما أجبنا عن الثاني فالآية في مقام الحث على النفر، وكيفيته، لا في مقام بيان ما يجب أن يتفقه فيه، وقد تمسك الإمام بالآية لإثبات كيفية التعرف على الإمام بعد تسليم لزوم معرفته.

وأما الرابع: فهو في مقام بيان لزوم تحصيل العلم لا في بيان ما يجب تعلمه.

هذا كله فيما يجب المعرفة مستقلاً، وقد عرفت أنه لا دليل على وجوب معرفة ما ادعى العلامة لزوم معرفتها، إلا معرفة الصانع وتوحيده، وبعض صفاته ومعرفة نبيه ﷺ وإمامه ويوم مياعده.

وهناك روايات تشير إلى الحدّ الواجب في باب المعرفة، روى سماعة: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان، أهما مختلفان؟ فقال: إنّ الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان، فقلت: فصفهما لي، فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس (١).

وفي رواية سفيان بن السمّط عن أبي عبد الله عليه السلام: الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس ... وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام، وقال: الإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا (٢).

كلّ هذه الروايات وما في معناها يحدّد الواجب من المعرفة بالشهادتين، وأنّه يكفي في الإسلام ويزيد في تحقّق الإيمان معرفة الولاية، وما وراء ذلك لا تجب معرفته ولو حصل العلم يجب الاعتقاد به.

ولو فرضنا وجوب معرفة ما وراء ذلك، فهل هي معتبرة في الإسلام والإيمان أو لا؟ سيوافيك الكلام فيه في مختتم البحث وقد طرحه الشيخ الأعظم في المقام، فلاحظ (٣).

١. أصول الكافي: ج ٢ ص ٢٥، باب أن الإيمان يشارك الإسلام، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه: ص ٢٤، باب أن الإسلام يحقن الدم، الحديث ٤.

٣. الفرائد: ص ١٧١ ط رحمة الله، قال: هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً، وأما اعتبار ذلك في الإسلام والإيمان ...

الأمر الرابع: قد عرفت حكم القسم الثاني من الأصول الاعتقادية وأنه لا يجوز العمل بالظن فيها، إنما الكلام في القسم الأول، أي فيما يجب معرفته عقلاً، أو شرعاً، كالاعتقاد بالمعاد الجسماني، فهل يجوز العمل بالظن فيه أو لا؟ يقع الكلام في موردين:

الأول: في المتمكن من العلم.

الثاني: في العاجز.

أما المورد الأول: فلا يكفي قطعاً، لأن المعرفة الظنية ليست بمعرفة، والظان بعد غارق في لجج الجهل ولم يخرج من سجن الظلمة إلى فسيح النور، فلا إشكال في لزوم معرفته إذا أمكن. وكما لا يكفي الظن، لا يكفي اتباع قول الغير، لأنه لا يسمى معرفة وعرفاناً، وأدلة جواز التقليد، راجع إلى ما يكون المطلوب فيه العمل، لا العقيدة والعرفان، وهذا هو القدر المتيقن من الآيات الدائمة للتقليد والافتداء بطريق الآباء والأجداد، مثل قوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف/٢٣).

نعم يكفي نفس اليقين والعلم سواء حصل عن استدلال أو لا، لأن المطلوب فيها هو العلم واليقين من دون نظر إلى أسبابه، وليس الاستدلال والنظر واجباً نفسياً وإنما هو طريق لحصول العلم.

وأما المورد الثاني: أعني: غير المتمكن من العلم وهو من كان جهله عن قصور وغفلة، كما هو المشاهد في كثير من النسوان والرجال، فهو غير مكلف بتحصيله، لاستقلال العقل بقبح التكليف بغير المقدور، وهذا ما يعبر عنه بالجاهل القاصر، فالقصور مستند إما إلى قلة الاستعداد وغموض المطالب، أو وجود الغفلة وعدم احتمال خلل في معتقده.

نعم إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

الأمر الخامس: الكلام في الجاهل القاصر:

والكلام فيه يقع في الأمور التالية:

- ١- في وجود الجاهل القاصر وعدمه في مجال العقائد والمعارف.
 - ٢- هل الجاهل القاصر - على فرض إمكانه - كافر أو لا؟
 - ٣- هل تجري عليه الأحكام الوضعية من نجاسته وحرمة تزويجه وذبيحته أولاً؟
 - ٤- هل يعاقب في الآخرة أو لا؟
 - ٥- المستضعف وأقسامه.
- وإليك الكلام في هذه الأمور واحداً بعد آخر:

أ: في وجود الجاهل القاصر:

ربّما يتصور عدم وجود الجاهل القاصر في العقائد بوجوه:

- ١- الإجماع على أنّ المخطئ في العقائد غير معذور وصحة الإطلاق يتوقف على عدم وجود القاصر، وإلا لبطل مع كون القاصر معذوراً.
- يلاحظ عليه: أنّ مصبّ الإجماع هو المقصّر لا القاصر، ولا يمكن الأخذ بإطلاقه حتّى ينفي وجود القاصر.
- ٢- أنّ المعرفة غاية الخلقة لقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فكيف يمكن حينئذ وجود القاصر لاستلزامه عدم تحقّق الغاية فيها.
- يلاحظ عليه: مضافاً إلى النقض بالمجانين والأطفال إذا ماتوا: أنّ الغاية، غاية للنوع، لا لكل واحد واحد، بداهة وجود القصّر من الناس.

٣- قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت/٦٩) حيث جعل الملازمة بين المجاهدة والهداية التي هي المعرفة، فلو لم يكن الطرفان ممكنين لم تصح الملازمة.

يلاحظ عليه: أَنَّ الآية ناظرة إلى من يتمكن من الجهاد، فالملازمة بينه وبين الهداية مسلمة، وأما غير المتمكن كالقاصر، فهو خارج عن الآية، وأساسه اثنان، فقد الاستعداد مع غموض المطلب، أو وجوده مقروناً بالمانع من الوصول. ويصدق على الكل القاصر.

وما أجاب به المحقق الخراساني من حمل المجاهدة على المجاهدة مع النفس، خلاف الإطلاق، وظاهرها الأعم من المجاهدة مع العدو الداخلي أو الخارجي، أو المجاهدة في طريق معرفة الرب وما تجب معرفته.

وهذه الآية بضميمة ما قبلها تقسم الناس على أقسام:

١- المفترى على الله أو المكذب بالحق.

٢- المجاهد في سبيله.

٣- المحسن.

أما الأول: فوصفه سبحانه بقوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ (العنكبوت/٦٨) وهذه الطائفة خارجة عن طريق الحق لا ترجى هدايتهم ووصولهم إلى الحق، بل كلما ازدادوا سيراً ازدادوا بعداً وجهلاً.

والثاني: يهديهم ربهم إلى سبله لقوله سبحانه: ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ فَمَنْ أَخْطَأَ فَلْتَقْصِيرِ مِنْهُ، إمّا لعدم إخلاصه في السعي، أو لتقصيره فيه.

والثالث: وصلت إلى قمة الكمال وصاروا مع الله سبحانه لقوله: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ

لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ.

ومع ذلك فكيف يمكن قصر مفاد الآية بالجهاد مع النفس مع ظهور إطلاقها.

٤- قوله سبحانه: ﴿فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم/٣٠) فَإِنَّ قَوْلَهُ: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾ عطف بيان أو بدل من الدين نصب بفعل مقدّر، مثل أعني أو أخص، وإلاّ لكان الواجب أن يكون مجروراً بحكم البدلية، ولازم ذلك أن تكون معرفته سبحانه أمراً فطرياً وخلقياً، لا يقبل القصور كسائر الأحاسيس والأُمور الوجدانية.

والظاهر أَنَّ الآية أوضح ما في الباب وهي تدلّ على عدم وجود القاصر في معرفة الربّ وأنّ للعالم خالقاً وصانعاً، وأنّه واحد لا شريك له في ذاته، وهو أمر لا يقبل القصور، إلاّ إذا عاند الإنسان فطرته وأنكر وجدانه لغايات مادية، كالانحلال من القيود الشرعية وغير ذلك، ولأجل ذلك لا يبعد ادّعاء عدم وجود القاصر في أصل وجوده وتوحيده، وأمّا غير ذلك، فلا شك في وجوده خصوصاً بالنسبة إلى النبوّة والإمامة بين الرجال والنساء، لا سيما إذا كانوا عائشين في بلد تعم النصرانية واليهودية أو غير ذلك. أضف إلى ذلك: أَنَّ كلمة ﴿حَنِيفاً﴾ في الآية أصدق شاهد على أَنَّ المراد من الدين هو توحيده سبحانه في مقام الإِشراك به، والحنيف جمعه الحنفاء هم الموحّدون في مقابل المشركين.

وأقصى ما يمكن أن يقال: إِنَّ الكبريات الواردة في الدين في مجال الفروع أيضاً فطرية، كالدعوة إلى التزويج، وإكرام الوالدين، وردّ الأمانة، وحرمة الخيانة عليها، وغيرها من القوانين الجزائية والاقتصادية وغيرها. ولكن القول به لا يوجب أن لا يوجد في أديم الأرض جاهل قاصر لأنّ البحث في الأصول لا في الفروع.

استدلال آخر على نفي الجاهل القاصر:

ربّما يستدل على عدم تحقق الجاهل القاصر بضمّ العمومات إلى ما يحكم به العقل، وبَيّنه الشيخ الأعظم في فرائده وقال ما هذا حاصله:

١- دلّت العمومات على حصر الناس في المؤمن والكافر.

٢- دلّت الآيات على خلود الكافرين بأجمعهم في النار.

٣- دلّ الدليل العقلي بقبح عقاب الجاهل القاصر.

فإذا ضمّ الدليل العقلي إلى العمومات المتقدمة ينتج أنّ من نراه عاجزاً قاصراً عن تحصيل العلم، قد يتمكّن من تحصيل العلم بالحقّ، ولو في زمان ما، وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، والعقل لا يقبح عقاب مثل ذلك.

يلاحظ عليه: أنّ المقام أشبه شيء بإحراز وضع المصدق، بأصالة العموم كما إذا ورد اللهمّ العن بني أمية قاطبة، وشككنا في أنّ فلان الأموي مؤمن أو لا؟ فيحكم بالعموم على حاله وأنّه غير مؤمن، وعلى كلّ تقدير الاستدلال باطل من وجهين:

الأوّل: أنّ حصر الناس في المؤمن والكافر غير حاصر فإنّ الظاهر من الروايات، وجود الوسطة بينهما وهم القاصرون بوجه من الوجوه، وستوافيك رواياته في الأمر الثاني.

الثاني: أنّ الكبرى الثانية ناظرة إلى المتمكّن من المعرفة، لأنّ عقاب العاجز القاصر قبيح فضلاً عن خلوده في النار، فإذا بطلت الكبرىتان فالقياس يكون عقيماً.

إلى هنا تم الكلام في الأمر الأوّل وحن البحث عن الأمور الأخرى وإليك البيان:

ب : هل الجاهل القاصر كافر أو لا؟

لا شك أنَّ الجاهل القاصر ليس بمؤمن إنَّما الكلام هل هو كافر أو لا؟ والمعروف بين المتكلمين أنَّه لا واسطة بين الإيمان والكفر، لأنَّهما من قبيل العدم والملكة، مثلاً الإنسان إمَّا بصير أو أعمى ولا ثالث لهما، هذا وإن كان صحيحاً من حيث الأبحاث الكلامية، إنَّما الكلام في إطلاق لفظة الكافر في اصطلاح القرآن والسنة عليه إذ من الممكن أن يكون للكافر اصطلاح خاص فيهما، فيختص بالجاحد أو الشاك مع التمكن من المعرفة، ولا يعم غير المتمكن أصلاً.

وبعبارة أخرى: ليس الكلام في الثبوت ، حتَّى يقال: إنَّه لا واسطة بينهما، إنَّما الكلام في الإطلاق والاصطلاح. حيث يظهر في العديد من الروايات وجود الواسطة بينهما. وإليك نقلها:

١- عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير قوله سبحانه: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضَعْفِينَ ... لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً﴾ فيدخلوا في الكفر ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ فيدخلوا في الإيمان، فليس هم من الكفر والإيمان في شيء^(١).

٢- عن سماعة: وهم ليسوا بالمؤمنين ولا الكفار. ^(٢) وعن زرارة قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام : أتزوج المرجئة أو الحرورية أو القدرية؟ قال: لا عليك بالبله من النساء. قال زرارة: فقلت: ما هو إلا مؤمنة أو كافرة. فقال أبو عبد الله عليه السلام : فأين استثناء الله، قول الله أصدق من قولك ﴿إِلَّا الْمُسْتَضَعْفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ﴾ ^(٣).

١. البحار: ج ٦٩ ص ١٦٢ باب المستضعفين، الحديث ١٦.

٢. المصدر نفسه: ص ١٦٣، الحديث ٢١.

٣. المصدر نفسه: ص ١٦٤ باب المستضعفين، الحديث ٢٤، ونظيره الحديث ٢٦ وفيه مناظرة زرارة مع أبي جعفر عليه السلام الذي أشار إليه الشيخ في الفرائد.

٣- قال حمزان: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين، قال: إنهم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكافرين وهم المرجون لأمر الله ^(١).

ولاحظ الروايات الأخر المذكورة في ذلك الباب ولا نطيل الكلام بذكرها ^(٢).

وقد أخرج سليم بن قيس حديثاً عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يدل على وجود المستضعف في مسائل الإمامة والولاية، فلاحظ ^(٣).

فإن قلت: إن هناك روايات تدل على أن الشاك والجاحد كافر، والجاهل القاصر في مجال المعارف بين شاك وجاحد، وربما يكون غافلاً. روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من شك في الله ورسوله فهو كافر ^(٤).

وروى منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن شك في رسول الله. قال: كافر ^(٥).

وروى زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ^(٦).

قلت: إن هذه الروايات ناظرة إلى المتمكن، فإن الشك أو الجحد إذا استمرّا يكون آية التسامح في التحقيق، والتقصير في طلب الحقيقة.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة: «إن القاصر في مجال المعرفة لا مؤمن ولا كافر، إلا فيما كان العقل والفطرة كافيين في التعرف على الحق وتمييزه عن الباطل كأصل المعرفة بالله وبعض صفاته، ويكون الكفر عندئذ عن تقصير ولا يكون الإنسان

١. البحار: ج ٦٩ ص ١٦٥، الحديث ٢٩. قال سبحانه: ﴿وآخرون مرجون لأمر الله إنّا يعذبهم وإنّا يتوب عليهم والله عليم حكيم﴾ (التوبة/١٠٦).

٢. لاحظ الأحاديث في نفس الباب، الحديث ٣٠ و ٣٤.

٣. المصدر نفسه: ص ١٧٠-١٧١، الحديث ٣٦.

٤. الكافي: ج ٢ ص ٣٨٦ باب الكفر، الحديث ١١، ١٩.

٥. الكافي: ج ٢ ص ٣٨٦ باب الكفر، الحديث ١١، ١٩.

٦. الكافي: ج ٢ ص ٣٨٦ باب الكفر، الحديث ١١، ١٩.

جاحداً لخالقه وبارئه إلاّ لعامل روى أو مادي يدفعانه إلى الانكار والجحد، أو الشك والترديد، وأما ما وراء ذلك فالجاهل القاصر متصور ومحقق فهو ليس بمؤمن ولا كافر على المعنى الذي عرفت.

ج: الجاهل القاصر والحكم الوضعي:

هل الجاهل القاصر محكوم بالأحكام الوضعية الثابتة في حق الكافر كنجاسته وحرمة ذبيحته وتزويجه على التفصيل المحرّر في كتاب النكاح أو لا؟

إنّ التصديق الفقهي يتوقّف على معرفة لسان الأدلّة في هذه الموارد، وأنّ الحكم هل هو مترتب على عنوان غير المسلم؟ كأن يقول: ذبيحة غير المسلم نجس لا تؤكل، أو هو مترتب على عنوان الكافر، أو على عنوان من لم يؤمن بالله ورسوله ... إلى غير ذلك من العناوين، ومن المعلوم أنّ الجاهل القاصر غير مسلم فيحكم بما يترتب عليه، وأما الحكم المترتب على الكافر فهو فرع القول بأنّه كافر، وقد عرفت أنّ الروايات حاكمة على كونه غير مؤمن ولا كافر وأما العنوان الثالث، فالجاهل القاصر غير مؤمن بالله ورسوله وما جاء به من الأحكام الضرورية التي يرجع انكارها إلى انكار الرسالة، وبالجملّة تجب ملاحظة العنوان وأنّه هل هو منطبق على الجاهل القاصر أو لا؟ وليس المقام مناسباً للتصديق الفقهي، فأحرار العناوين موكول إلى محلّها.

د: هل الجاهل القاصر معاقب؟

قد ظهر ممّا ذكرنا حكم العقاب، فإنّه بحكم العقل مختص بالمقصر، والمتمكّن من المعرفة، وأما غير المتمكّن فعقابه قبيح عقلاً ومرفوع شرعاً، كما سيوافيك دليله في باب البراءة، والعجب من المحقق الخراساني، حيث التزم في هامش الكفاية باستحقاقه العقاب، وهو كما ترى إلاّ أن يكون العقاب من لوازم

الابتعاد عن الحق، وارتكاب الأعمال المحرمة بالذات، وبما أنَّ حدود هذه القضية (كون الجزاء تمثلاً للعقيدة والعمل وتجسماً لهما) غير معلومة لنا، فلا يمكن الحكم بالعقوبة حتى على هذا الأصل، لاحتمال أن تكون الملازمة بين عقائد المتمكن السخيفة، والجزاء والعذاب الأليم، وبعبارة أخرى: أن تكون الملازمة بين العصيان والعقاب لا المخالفة والعقاب، والمخالفة أعم من العصيان.

هـ: المستضعف والجاهل القاصر:

إنَّ الجاهل القاصر من أقسام المستضعف ومن أوضح مصاديقه، والمراد منه هنا هو المستضعف الديني لا السياسي، ولا المستضعف من ناحية الاقتصاد وأدوات الحياة، فلأجل توضيح هذه الأقسام الثلاثة نأتي بمجمل الكلام ونحيل التبسيط إلى محل آخر:

١- الاستضعاف الديني:

المستضعف الديني عبارة عمَّن لا يتمكَّن من معرفة الحق في مجال العقائد أو من القيام بالوظيفة في مجال الأحكام، وفي الآيات اشارة إلى هذا الصنف من الاستضعاف قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا﴾ (النساء/٩٧-٩٩).

إنَّ الآية تقسِّم من يموت على الكفر إلى قسمين:

١- من ملك القدرة المالية والبدنية بالخروج عن أرض الشرك والكفر، والذهاب إلى دار الإيمان والإسلام، ولكنه أخلد إلى الأرض وأتبع هواه، وحان أجله فهو لاء لو ماتوا على الكفر والشرك كانوا معدّيين، ولم يقبل لهم العذر بأنهم كانوا مستضعفين في الأرض، إذ يجب عليهم بأن أرض الله واسعة وكانوا متمكّنين من الخروج عن حومة الكفر بالمهاجرة، فهم لم يكونوا بمستضعفين حقيقة للتمكّن من كسر قيد الاستضعاف وإنما اختاروا هذا الحال بسوء اختيارهم.

وقسم ليست له مقدرة مالية أو بدنية ولا يهتدي سبيلاً، فهذا هو المستضعف الديني لو مات على الكفر، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً.

وهم الذين أشار إليهم الذكر الحكيم في آية أخرى بقوله: ﴿وآخَرُونَ مُّرْجُونَ لِمَرِّ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة / ١٠٦).

والوارد في الآية الكريمة من الاستضعاف الديني هو غير المتمكّنين من الخروج من أرض الشرك إلى أرض التوحيد، ولكن الملاك إذا كان هو عدم التمكن فالأقسام التالية كلّها من الاستضعاف الديني:

أ: من يتوطن في بلد لا يتمكن من تعلّم المعارف لخلوّه عن العالم العارف.

ب: من لا يتمكن - والحال هذه - من العمل بالوظائف لخلوّ قطره عن الفقيه والعارف بالأحكام، ويشترك القسمان في أنهما غير متمكّنين من الخروج إلى بلد آخر - يتوفر فيه العارف والعالم.

ج: من لا يتردّد في عقائده ودينه ويراه أصولاً رصينة كأنّها أفرغت من حديد أو رصاص كأكثر البوذيين في المناطق الشرقية وأمثالها.

د: من كان ضعيف العقل والاستعداد لا يهتدي لشيء لضعف عقله وتفكيره. وهذا هو الاستضعاف الفكري الذي هو أيضاً قسم من أقسام

الاستضعاف الديني.

كلّ ذلك من أقسام الاستضعاف الديني.

الاستضعاف السياسي:

هناك قسم من الاستضعاف أولى بأن يسمّى الاستضعاف السياسي، وهم المؤمنون حقّاً القائمون بالوظائف بالخوف وتحت غطاء التقية غير أنّ قوى الكفر والشرك والعدوان قد وضعت في طريقهم عراقيل وقهرتهم، وهم الذين دعا القرآن الكريم المسلمين الأحرار إلى الجهاد ضدّ عدوّهم لتحريرهم من الاضطهاد، قال سبحانه: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (النساء/٧٥).

وفي هذه الآية يدعو القرآن المسلمين الغيارى إلى التفدية والتضحية لتحرير إخوانهم المسلمين المكبّلين بالقيود، فما أحسن الحياة إذا كانت في طريق الجهاد، وما أحسن التضحية إذا تمّت لتحرير الاخوان.

الاستضعاف الاقتصادي:

وهناك نوع من الاستضعاف وهو سلطة الأغنياء على الفقراء واستنزاف دمائهم، ونهب ثرواتهم، واستغلال طاقاتهم بنحو من الأنحاء، وإليه الإشارة في قوله سبحانه: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص/٥) وما ورد حول الواجبات المالية من الزكاة والصدقات والأخماس يشير إلى هذا النوع من الاستضعاف.

وهذه عبرة عاجلة بمسألة الاستضعاف والتفصيل يطلب من محاله.

خاتمة في الظنون الجابرة والموهنة:

الظنّ الذي لم يقدّم الدليل على حجّيته، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة أو لا؟ وهل يوهن به السند أو الدلالة أو لا؟ وهل يرجح به أحد المتعارضين على الآخر أو لا؟ وعلى كلّ تقدير فالظنّ الذي لم يقدّم على حجّيته دليل، إمّا أن لا يكون من الظنون المنهية أو يكون ممّا نهى عن إعماله واستعماله، فالقسم الأخير خارج عن محطّ البحث فلا يكون جابراً ولا موهناً ولا مرجحاً للمنع عن استعماله مطلقاً، والقول بالجبر والإهانة والترجيح به نحو إعمال له.

وأما القسم الأوّل فيقع الكلام فيه في مقامين:

١- في كون الظنّ جابراً للسند والدلالة:

احتمل الشيخ الأعظم أن يكون الظنّ جابراً لضعف السند قائلاً بأنّ الأمانة غير المعتبرة إذا أفاد الظنّ بصدور ذلك الخبر، يجبر قصور سنده به، ثمّ عدل عنه بقوله: إلّا أن يدعى أنّ الظاهر اشتراط كون الخبر مفيداً للظنّ بالصدور لا مجرد كونه مظنون الصدور، ولو حصل الظنّ بصدوره من غير سنده.

وأما كونه جابراً لضعف الدلالة فلا، لأنّ المعتبر في باب الدلالات هو ظهور ألفاظ نوعاً فيها، لا مجرد الظنّ بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة، إذ التعويل حينئذ على ذلك الظنّ من غير مدخلة للكلام (١).

واختار المحقق الخراساني تفصيل الشيخ الأعظم قدّس سرّه بين جبر السند والدلالة قائلاً: بأنّه لا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجّية ما يوثق به، وعدم جبر ضعف الدلالة بالظنّ بالمراد، لاختصاص دليل الحجّية بحجّية الظهور في تعيين المراد، والظنّ من أمانة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر. إلّا فيما

أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه، لولا عروض انتفائه^(١).

أقول: إن أريد من الأمانة غير المعتبرة، الشهرة بأقسامها، فقد تقدّم الكلام منها، وقلنا: إنها من مميزات الحجّة عن اللاحقة، فلا نعيد الكلام فيها.

وإن أريد غيرها، فلو كان مفيداً للوثوق بالصدور فيدخل تحت أدلة الحجّة لما عرفت من أنّ الدليل الوحيد هو بناء العقلاء، وأنهم يعملون بالخبر الموثوق الصدور، وإن حصل الوثوق من قرينة خارجية كما لا يخفى. نعم ليس كلّ ظن مفيداً للوثوق، فلا بدّ من وصوله إلى حدّ الوثوق والاطمئنان.

وأما ضعف الدلالة فالحقّ عدم الجبر، لأنّ الحجّة عبارة عن الظهور والأمانة غير المعتبرة لا تثبت الظهور. فلو لم يكن اللفظ بنفسه ظاهراً، ولكن دلّت القرينة الخارجية على أنّ المراد منه ذلك، فهي لا تثبت الظهور.

نعم لو أفاد الاطمئنان الشخصي والوثوق المؤكد بالمراد الذي يعدّ علماً عرفياً، لزم الأخذ به، لبناء العقلاء على حجّة مثل ذلك الوثوق، ولا يعدّ عملاً بالظهور، بل عملاً بالوثوق الخارجي الحاصل من الظهور وغيره من سائر القرائن.

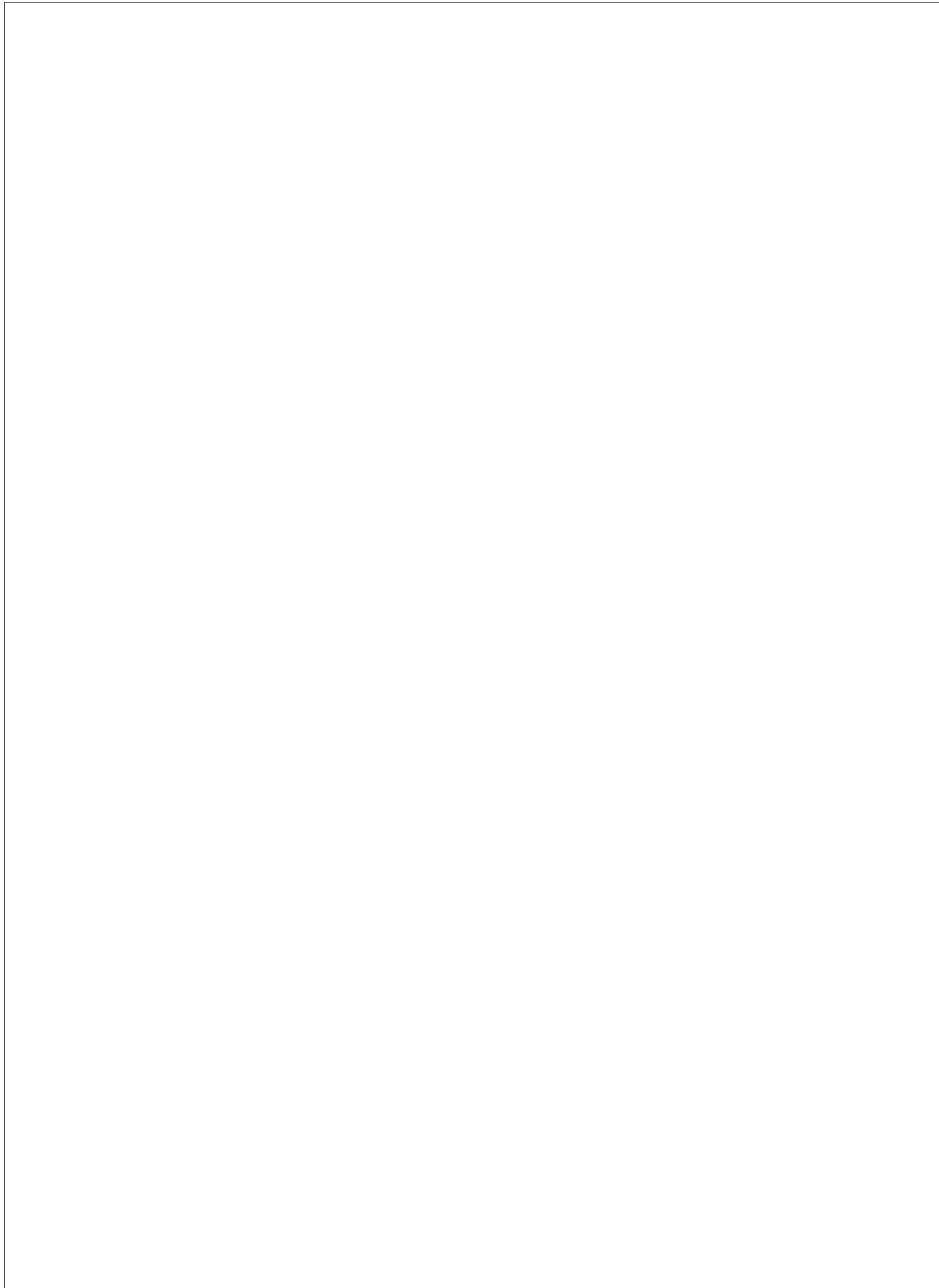
هذا كلّ في الجبر.

٢- في كون الظن غير المعتبر موهناً للسند والدلالة:

فإن بلغت الأمانة غير المعتبرة إلى حدّ، سلبت الوثوق بالنسبة إلى الرواية، بحيث لا يعمل بمثلها العقلاء فهي موهنة قطعاً، بل توجب خروجها عن مورد أدلة الحجّة، دون ما إذا لم تبلغ بهذه المرتبة.

وأما بالنسبة إلى الدلالة، فلا. لأنّ حجّة الظواهر ليست مقيدة بعدم حصول الظن الخارجي على خلافه، اللهم إلا إذا بلغت من القوّة بمرحلة سلب الاطمئنان بالظاهر في نظر العقلاء.

١. الكفاية: ج ٢ ص ١٦١.



المقصد السابع

في الأصول العملية

وقبل الخوض في المطلب نقدم أموراً:

الأول: المقصود من الأصول العملية، هو الوظائف المقررة للشاك الذي ليس له طريق معتبر إلى الواقع. وإن شئت قلت: ما ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي. وسميت بالأصول، لأنه بمعنى ما يبتنى عليه الشيء، والأحكام الظاهرية في ظرف الشك مبتنية عليها. ولا منافاة لكون الأمانة أصلاً أيضاً بهذا المعنى، إذ لا يعتبر في وجه التسمية الإطراد والانعكاس. ويمكن أن يقال: إن الإطلاق من باب التشبيه بالأصول الأولية التي يبتنى

عليها الأحكام الأولى كالطهارة الذاتية والحلية^(١) فإنَّ الأصل الأوَّلي في الأشياء هو الطهارة، والحلية - في غير اللحوم - فأطلق الأصل أيضاً على الحكم المضروب في حالة الشك لشباهته بالحكم المضروب لها بما هي هي. لاشتراكهما في أنَّهما المرجع عند فقدان الدليل الحاكم على خلافهما.

الثاني: إنَّ انحصار مجاري الأصول العملية في الأربعة، عقلي تقدّم الكلام فيه على وجه التفصيل عند البحث عن حجّة القطع، وأمّا انحصارها في الأربعة فاستقرائي لإمكان تصوير أصول آخر. كما إذا قال: إذا شككت بين الوجوب والإباحة، فابن على الاستحباب، أو إذا شككت بين الحرمة والإباحة فابن على الكراهة، ولكنَّ الاستقراء أثبت عدم أصل سواها.

فإن قلت: إنَّ هنا أصليين آخرين جاريين في الشبهات الحكمية، أعني: أصالة الحلّ عند الشك في الحرمة، وأصالة الطهارة عند الشك في النجاسة من حيث الحكم كالشك في طهارة حيوان متولّد من طاهر ونجس، وفي نجاسة الكتابي وطهارته وغيرهما.

قلت: إنَّ عدّهما من المسائل الأصولية غير صحيح وذلك لما تقدم^(٢) من أنَّ الضابطة في المسائل الأصولية كونها ممهدة لتشخيص الأحكام الإلهية أو الوظائف العملية من دون أن تشمل المسألة على حكم شرعي، كالملازمات العقلية وأبواب البحث عن الحجج وغيرها. وهذا بخلاف القواعد الفقهية فإنَّها تتضمّن أحكام عامة فقهية جارية في أبواب مختلفة كقاعدتي «لا تعاد» وقاعدة «ما يضمن بصحيحه» وغيرهما.

١. والفرق بينهما وبين المجموع في ظرف الشك، أنَّ الموضوع في الأوَّلين ذات الشيء بما هو هو، بخلافه في الآخرين فإنَّ الموضوع هو الشيء بما أنَّه مشكوك الحكم من حيث الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وكون الأوَّلين مرجعاً في ظرف الشك أيضاً غير كونهما مجموعين في هذا الظرف بخلاف الآخرين فإنَّهما مجموعان لهذا الظرف فقط.

٢. لاحظ الجزء الأوَّل، الأمر الأوَّل من مقدمة الكتاب.

وعلى ذلك فالقاعدتان بما أنهما متضمنتان لأحكام شرعية عامة، قواعد فقهية، لا أصولية، وهذا بخلاف الأصول الأربعة.

وقد ذكر في الكفاية وجهاً آخر لعدم عدّهما من المسائل الأصولية وهو:

عدم جريانهما في جميع الأبواب.

يلاحظ عليه: أنه لا دليل على هذا الشرط بل الدليل على خلافه، فإنّ بعض المسائل الأصولية تختص ببعض الأبواب، كدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات، فلا يعمّ أبواب المرافعات والسياسات كما لا يخفى.

فإن قلت: لو صحّت تلك الضابطة فما معنى تقسيم الأصول إلى شرعية وعقلية، إذ ليس معنى ذلك إلا أن الأصل المتضمن للحكم الشرعي، شرعي، وغيره عقلي.

قلت: إنّ ذلك التقسيم باعتبار مصدر الأصل وأنّ مدركه هل هو الدليل الشرعي من الكتاب والسنة، أو غيره من الدلائل العقلية، لا باعتبار المضمون كما لا يخفى.

الثالث: إنّ الأصول العملية الشرعية الدالة على الوظائف في ظرف الشك، تسمّى أدلة فقهية، كما أنّ الأدلة الدالة على الحكم الشرعي في نفس الأمر تسمّى أدلة اجتهادية، وليس الاصطلاحان، أمرين إرتجاليين، بل لمناسبة موجودة في تعريفى الفقه والاجتهاد، تفتنّ بها المحقّق البهبهاني.

فقد عرّفوا الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية، وليس المراد من الأحكام هي الأحكام الواقعية، لعدم تعلّق العلم بها دائماً، فتعيّن أن يكون المراد منها هي الظاهرية الموجودة في مواضع الأصول العملية، فناسباً يسمّى ما دلّ على الأحكام الظاهرية التي يتعلّق بها العلم، بالأدلة الفقهية.

وعرّفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي، ومن

المعلوم أن ليس المراد منه، هو الحكم الظاهري وإلاّ يكون معلوماً لا مظنوناً بل المراد، هو الحكم الواقعي الذي يتعلّق به الظن، فناسب ذلك أن يسمّى ما دلّ على ذاك الحكم الواقعي الذي يتعلّق به الظن، دليلاً اجتهادياً، ولا مناقشة ولا مشاحة في الاصطلاح.

الرابع: إنّ الأصول العقلية، ليست في طول الأصول الشرعية، بل الجميع في عرض واحد، ففي الظرف الذي يحكم العقل، بقبح العقاب بلا بيان، يحكم الشرع برفع الحكم عن الجاهل. وهكذا.

نعم؛ يظهر من صاحب مصباح الأصول - دام ظلّه - كون الأصول العقلية في طول الشرعية، حيث قال: إنّ المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي وعجز عن معرفة الحكم الظاهري، تعيّن الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل من البراءة والاحتياط والتخيير على اختلاف الموارد^(١).

ولازم ذلك أن لا تصل النوبة إلى الأصول العقلية إذ ما من مورد إلاّ وفيه أصل شرعي، كالبراءة الشرعية وغيرها.

بل الحقّ أنّ الجميع في عرض واحد، وأنّ الاختلاف في التسمية لأجل الاختلاف في المصدر والدليل.

الخامس: إنّ الشيخ الأعظم جعل الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة اثني عشرة مسألة باعتبار أنّ الشبهة إمّا أن تكون تحريرية أو وجوبية أو مشتبهة بينهما، ومنشأ الشك في الجميع إمّا فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية^(٢).

فما أفاده صاحب مصباح الأصول - دام ظلّه - من أنّ الشيخ قسّم الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة على أقسام ثمانية غير موافق لنصّ

١. مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٤٨.

٢. لاحظ الفرائد ص ١٩٢ طبعة رحمة الله.

الشيخ فلاحظ (١).

ثم إنَّ الشيخ بسط الكلام في كل واحد من الأقسام بحثاً مفصلاً وذلك لأمرين:

الأول: بما أنَّ الخلاف مخصوص بالشبهة التحريمية دون الوجوبية ودون الشبهات الموضوعية، بسط الكلام في كل مسألة مستقلاً.

الثاني: إنَّ بعض الأدلة لا يعمُّ جميع الأقسام، كدليل أصالة الحلية في قوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى». فهو مختص بالشبهة التحريمية ولا يعمُّ الوجوبية، فعنون كل مسألة مستقلة، بالاشارة إلى دليلها الخاص.

وأما المحقق الخراساني، فبحث عن المسائل تحت عنوان واحد وهو من لم يقم عنده حجة على واحد من الوجوب والحرمة وكان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص، أو إجماله، أو خلط الأمور الخارجية. وجعل الجميع مجرى للبراءة.

وأما تعارض النصين فإن قلنا بتمامية أدلة العلاج ترجيحاً أو تخيراً فهو خارج عن المبحث لقيام الحجة المعينة - على الترجيح - أو التخيير.

يلاحظ عليه: أنَّ ما دلَّ على الترجيح أو التخيير، إنما يخرج المتعارضين عن موضوع البحث إذا كانا من جنس الخبر، لا ما إذا كانا من جنس القطعيين كالكتاب العزيز، ففي الثاني، لا يصحَّ معه معاملة أحكام الخبرين المتعارضين من الترجيح أو التخيير، وإن كان مثل ذلك المورد قليلاً، مثل ما ورد في عدة الوفاة فقد ورد فيه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ...﴾ (البقرة/ ٢٤٠) وورد أيضاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ (البقرة / ٢٣٤) فيدخل فيما لا حجة فيه،

١. وبحث عن خصوص دوران الأمر بين المحذورين من أقسام الشك في التكليف في المطلب الثالث جاعلاً له أيضاً مثل المطلبين المتقدمين أربع مسائل فلاحظ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ من تلك الطبعة.

فيرجع إلى الأصل.

وكما لا يصح أيضاً إذا كان التعارض بين الخبرين عموماً وخصوصاً من وجه، فإنّ المجمع محكوم بأحد الحكمين، ولا يعلم بعد، ولا يرجع في مثله إلى الأخبار العلاجية، كما يبين في محله ولا إلى أخبار التخيير، بل يدخل فيما ليس فيه حجة ويسقط كلا الخبرين ويرجع إلى عام فوقه ومع عدمه إلى الأصل العملي.

السادس: النزاع بين الأصولي والأخباري صغروي وليس كبروياً، فانكار الأخباري، البراءة عند الشك في التكليف ليس بمعنى انكاره حكم العقل الواضح من قبح العقاب بلا بيان، وأنّ المكلف يستحق العقاب بمجرد التكليف في الواقع، وإن لم يصل إليه، بل إنّما ينكر تحقق الموضوع بمعنى عدم البيان، إمّا لادعاء ورود البيان من الشارع في المقام من الروايات الواردة حول المشتبهات، وإمّا لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف المقتضي بنفسه الاحتياط، وعلى ذلك فالبحث في الكبرى أمر غير لازم لكونها أمراً مسلماً بين الطرفين إلّا لأجل التوضيح.

السابع: إنّ المعروف حكومة الأمارات على الأصول العملية والمراد منها أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى نحو تصرف في عالم التشريع في عقد وضع الآخر، أو عقد الحمل، كما إذا قال أكرم العالم، ثم قال: النحوي ليس بعالم، نظير ذلك قوله: إذا شككت فابن على الأكثر، ثم قال: لا شك لكثير الشك، أو لا شك للإمام مع حفظ المأموم.

ونظير ذلك إذا كان مرجع مفاد أحد الدليلين إلى التصرف في عقد الحمل لا في عقد الوضع كأدلة نفي الضرر والعسر والخرج فإنّها حاکمة على الأحكام الأولية، بلا تصرف في موضوعات الأحكام بل يرجع إلى التصرف في نفس الأحكام قائلاً بأنّ الحكم الضروري والحرجي غير مجعول وإنّ أوهم الإطلاق كونه مجعولاً. وعلى الجملة إذا كان الدليل وارداً بلسان التصرف في عقدي الوضع أو الحمل

بإيجاد السعة والضيق فهو حكومة.

فإن قلت: ما الفرق بين التخصيص والحكومة مع اشتراكهما في إيجاد الضيق في شمول الحكم كما إذا قال: اكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم النحوي منهم، فأبي فرق بينه وبين أن يقول: النحوي ليس بعالم. قلت: أما الفرق فيما إذا كان مفاد أحد الدليلين هو التصرف في الموضوع فواضح، فإنها تصرف في الموضوع رفعا في عالم التشريع ويتبعه سلب الحكم عن الموضوع لانتفاء الموضوع حسب الفرض، وهذا بخلاف التخصيص فهو عبارة عن سلب الحكم عن بعض أفراد الموضوع مع التحفظ عليه، بلا تصرف فيه فالتخصيص يشارك الحكومة في كون التصرف في كل منهما إنما يكون في الحكم الشرعي، إلا أن التصرف في الحكومة بتوسط التصرف في الموضوع، وفي التخصيص بالتصرف في الحكم ابتداء.

وأما إذا كان بنحو التصرف في عقد الحمل كأحكام الموضوعات الثانوية بالنسبة إلى الأولوية مثل الضرر والخرج، فهو يشترك مع التخصيص في سلب الحكم عن بعض أفراد العام، كالوضوء الضروري والحرجي بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة / ٥) لكن فرق بين رفع الحكم عن بعض الأفراد لا بلسان النظارة والرقابة كما في التخصيص، ورفعها عن بعض الحالات بلسان النظارة والتفسير كما في أدلة الضرر والخرج، فإن قوله سبحانه: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج / ٧٧) ناظر إلى تشريع سابق باسم الدين ويريد بقوله: ﴿مَا جَعَلَ﴾ تضييق دائرة الحكم وتفسيره.

وبالجملة: إن تقديم التخصيص على العام، لأجل حكم العقلاء والرسم الدارج بين المقتنين من الفصل بين العام وخاصه فيجمع بالتخصيص، ولولا ذاك الرسم لما كان وجه للتقديم.

وهذا بخلاف الدليل الحاكم، فإنه ينادي بأعلى صوته بأنه ورد لتحديد المحكوم وتفسيره وتبيين مفاده فأين هذا من ذاك.

ثم إنه إذا كان هذا معنى الحكومة، فيشك في حكومة الإمارات على الأصول العملية، إذ ليس لسان قوله عليه السلام: «العصير العنبي إذا غلى يحرم» لسان التصرف في قوله عليه السلام: كل شيء هو حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه.

ويمكن الإجابة عنه: أن الاشكال إنما يتوجه لو قلنا بحكومة نفس الإمارة على نفس دليل الأصل، وأمّا لو قلنا بحكومة أدلة حجّية الإمارات على أدلة الأصول، فالحكومة بهذا المعنى واضحة جداً، لأنّ لسان أدلة حجّية الإمارات على القول بأنّ للشارع فيها تصرفاً وتأسيساً، هو كون الإمارة علماً عرفياً، وأنّ السماع عن الراوي كالسماع عن المعصوم مثل قوله عليه السلام: ما أديا عني، فعني يؤديان، وإلى ذلك يشير قوله سبحانه في خبر الفاسق: «حَتَّى يَتَبَيَّنُوا» فكان خبر العادل متبيّن في نفسه، فإذا قيس مثل ذلك إلى قوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» يستفاد منه حكومة دليل الإمارة على دليل الأصول، لأنّها تحكم في ظرف الشك والجهل، ودليل الإمارة يصف ظرفه بأنه ظرف العلم والتبيّن، فلا معنى للتردد والشك.

وسيوافيك تفصيل القول في ذلك عند البحث عن التعادل والترجيح.

أدلة القائلين بالبراءة:

قد عرفت أنّ النزاع بين الطرفين صغروي وليس كبروياً، وأنّ التعذيب قبل البيان أمر قبيح عند الجميع فلا حاجة للبحث عنه ثم إنّ ما استدل به القوم على قسمين:

الأول: ما يتحد مفاده مع مفاد البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان كأكثر الآيات أو جميعها ومن المعلوم أنّه لو تمّ دليل الأخباري يكون وارداً عليه لكونه بياناً للوظيفة حال الشك.

الثاني : ما يدلّ على أنّ كل ما جهل به الانسان أو حُجب عنه فهو مرفوع، فإنّ مثل هذا يكون معارضاً لدليل الأخباري، فإن رفع المجهول والمحجوب لا يجتمع مع إيجاب الاحتياط عليه، فعلى ضوء ذلك يجب عليك، الإمعان فيما يوافيك من أدلة البراءة مميّزاً كل قسم، عن القسم الآخر، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّهم استدلّوا على البراءة بالكتاب والسنة والإجماع والعقل:

١- الاستدلال بالكتاب:

فبأصناف من الآيات:

أ- التعذيب فرع البيان:

إنّ هناك آيات تدلّ على أنّ التعذيب فرع تقدّم البيان:

١- قال سبحانه: ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الاسراء / ١٥).

٢- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص / ٥٩).

٣- قال عز وجل: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ﴾ (الشعراء/ ٢٠٨).

٤- قال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ (طه / ١٣٤).

ودلالة الآيتين الأوليين واضحة فإن جملة ﴿وما كان﴾ تارة تستعمل في نفي الشأن والصلاحية، وأخرى في نفي كون الشيء أمراً ممكناً.

أما الأول: فمثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة / ١٤٣). وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران/ ٧٣).

أما الثاني: فمثل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَاباً

﴿مُؤَجَّلًا﴾ (آل عمران/١٤٠) أي لا يمكن أن تموت نفس بدون إذنه سبحانه وقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ (التوبة/١٢٢). أي لا يمكن بالإمكان العادي نفر الجميع إلى الجهاد. وقوله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (يونس/٣٧) أي لا يمكن لواحد من الأفراد أن يأتي بقرآن هذا شأنه وجلالته من دون أن يستمد من الله سبحانه، فالبشر العادي يمتنع عليه القيام بتدوين كتاب مثله بلغ في الإعجاز ما بلغ.

وعلى أي تقدير: فدلالة الآية على البراءة وكون العقاب منوطاً بالبيان واضحة سواء فسر ﴿مَا كَانَ﴾ بنفي الشأن أو نفي الإمكان، إذ ليس لبعث الرسل دخل ولو أُنيط جواز التعذيب ببعثهم فإنما هو لأجل كونهم وسائط البيان والإبلاغ، فالملاك هو عدم جواز التعذيب بلا بيان وإبلاغ، فالتعذيب اللائق بشأنه، هو التعذيب معه وإلا فلا يكون لائقاً بشأنه.

وعلى ذلك فلو جاء الرسول ولم يتوقف لبيان الأحكام أبداً، أو توقف لبيان البعض دون البعض، لا يصح التعذيب إلا فيما تمت الحجة ووصل البيان، لما عرفت من أن بعث الرسل كناية عن بيان الأحكام وإتمام الحجة.

وعلى ذلك فلو فحص المكلف عن تكاليفه بحثاً أكيداً ولم يجد من المولى بياناً لا بالعنوان الأولي ولا بالعنوان الثانوي، يكون التعذيب في حقه بحكم الآية أمراً غير لائق بشأنه أو أمراً ممتنعاً.

نعم الاستدلال بالآية فرع أن لا يكون هناك بيان من المولى، لا بالعنوان الأولي كقولنا: الخمر حرام. ولا بالعنوان الثانوي كالأمر بعنوان التوقف والاحتياط عند الشبهة، أو فرع كون العلم الإجمالي بالأحكام منحللاً وإلا فتكون تلك الأدلة واردة على الآية ورافعة لموضوعها.

وقد أورد على الاستدلال بالآية وجوه:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم من أن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً

بعد البعث فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة (١).

يلاحظ عليه: إذا كان العذاب الدنيوي متوقفاً على البيان وإتمام الحجّة، فالعذاب الأخروي الذي سجّرها الجبار أولى بالتوقف.

أضف إليه أنّ قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى﴾ في الآيتين وإن كانا جملة ماضية، إلا أنّهما منسلختان عن الزمان، إذ هما بمعنى: ليس من شأنه ولا يليق بساحته، التعذيب قبل البيان وإتمام الحجّة من غير فرق بين الدنيا والآخرة، أو من غير فرق بين الأمم الماضية واللاحقة، وأنّ ذلك سنته سبحانه في جميع الأدوار والأزمان.

الثاني: إنّ مفادها الإخبار بنفي التعذيب قبل إتمام الحجّة، كما هو حال الأمم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث هو مشتبه الحكم فهي أجنبية عمّا نحن فيه (٢).

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان البعث كناية عن البيان والإعلام كما اعترف به، فيعمّ المشتبه فهو لم يبيّن حكمه، لا بالعنوان الأوّل ولا بالعنوان الثانوي. وإن بيّنه الرسول ولكن لم يصل إلينا فيكون التعذيب عليه تعذيباً قبل البيان الواصل، والمبين غير الواصل، داخل في غير المبيّن من أساس وهما متّحدان ملاكاً.

الثالث: إنّ مفاد الآيتين، نفي الفعلية لا الاستحقاق، والمطلوب للأصولي هو نفي الاستحقاق ليطابق حكم العقل.

يلاحظ عليه: أنّه لم يثبت أنّ المطلوب للأصولي نفي الاستحقاق، ليكون المطلوب غير حاصل من الآية، بل المطلوب له، هو تحصيل المؤمّن من العذاب، وهو حاصل سواء قلنا بأنّ المكلف الشاك في التكليف بعد الفحص غير مستحق للعقاب، أو هو مستحق، لكنّه معفو، وكلتا صورتين كافيتان في المقام.

١. الفرائد: ١٩٣.

٢. فوائد الأصول: ٣٣٣/٣.

فما أفاده المحقق النائيني من أنَّ الاستدلال بالآية، لا يجتمع مع القول بأنَّ مفادها نفي فعلية التعذيب لا الاستحقاق، لأنَّ النزاع في البراءة إنّما هو في إستحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه، لا في فعلية العقاب ^(١) غير تام، لأنَّ الهدف من القول بالبراءة هو الإفتاء بجواز ارتكاب مشتببه الحكم، سواء كان استحق العقاب وعُفِيَ عنه أم لم يستحق، نعم الهدف من البراءة العقلية هو نفي الاستحقاق، وأمّا البراءة الشرعية فالهدف أعم، فلاحظ.

أضف إلى ذلك: أنَّ ظاهر الآية هو نفي الاستحقاق وأنَّ التعذيب قبل البيان، لا يليق بشأنه وساحته، لأنَّه أمر قبيح وظلم وعدوان، فيكون ملازماً لنفي الاستحقاق وأنَّ التعذيب مخالف للعدل والقسط. نعم: لو فسرت الآية، بأنَّ التعذيب مخالف للطفه ورحمته، لكان لذاك التوهّم مجال.

هذا حال الآيتين، وأمّا الآيات الأخر الواردة في هذا الصنف فقوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ﴾ (الشعراء/٢٠٨) يشعر بأنَّ الهلاك، كان بعد الإنذار والتخويف، وأنَّ شرطه الإنذار، وهو كناية عن البيان وإتمام الحجّة.

ومثله الآية الرابعة: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾ (طه/١٣٤) فتدلّ على أنَّ التعذيب قبل بعث الرسول مردود باحتجاج العباد المذنبين الواردة في الآية وهي قولهم: ﴿لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَّبِعَ آيَاتِكَ﴾ فلا يصحّ التعذيب، إلّا بعد إتمام الحجّة عليهم ببعث الرسل.

ويليها في الدلالة قوله سبحانه:

٥- ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ

١. فوائد الأصول: ٣/ ٣٣٤.

تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (المائدة/١٩)
 فَإِنَّ ظَاهِرَ قَوْلِهِ : ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ أَنَّهُ حُجَّةٌ تَامَةٌ يَصِحُّ أَنْ يَحْتَجَّ بِهِ، وَلَاجَلِّ ذَلِكَ،
 قَامَ سُبْحَانَهُ بِإِرْسَالِ الرُّسُلِ، حَتَّى لَا يَحْتَجَّ بِهِ عَلَيْهِ بَلْ تَكُونَ الْحُجَّةُ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى الْعِبَادِ ﴿وَاللَّهُ الْحُجَّةُ
 الْبَالِغَةُ﴾ .

ع ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة/١٢٩) فَالْآيَةُ صَرِيحَةٌ فِي أَنَّ التَّعْلِيمَ وَالتَّزْكِيَةَ لَا يَتِمَّانِ إِلَّا بِبَعْثِ الرُّسُلِ، فَتَرْقُبِ
 التَّزْكِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، مِنْ دُونِ الْبَعْثِ أَمْرٌ غَيْرٌ مُمْكِنٍ. وَالْكَافِرُ أَوْ الْعَاصِي لَا يَكُونُ مُعَذِّبًا إِلَّا لِعَدَمِ التَّعْلَمِ أَوْ
 لِعَدَمِ تَحْصِيلِ التَّزْكِيَةِ، وَمِنْ شَرَائِطِهِمَا، الْبَيَانُ وَالْإِعْلَامُ وَإِتِمَامُ الْحُجَّةِ.
 هَذَا كُلُّهُ حَوْلَ الصَّنْفِ الْأَوَّلِ مِنْ آيَاتِ الْبَابِ وَإِلَيْكَ الْكَلَامُ فِي الصَّنْفِ الْآخَرِ.

ب - التَّكْلِيفُ فَرعُ الْإِيتَاءِ وَالْوَسْعِ:

إِنَّ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ آيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّكْلِيفَ فَرعُ الْإِيتَاءِ وَالْوَسْعِ وَهِيَ:
 قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا
 إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (الطلاق/٧) وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ
 أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الأعراف/٤٠) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة/٢٨٦)
 إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي هَذَا الْمَضْمَارِ فَلَا حُظَّ: الْبَقْرَةُ / الْآيَةُ ٢٣٣ وَالنِّسَاءُ / ٨٤.
 وَالِاسْتِدْلَالُ بِالْآيَةِ الْأُولَى يَتَوَقَّفُ عَلَى كَوْنِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْمَوْصُولِ هُوَ التَّكْلِيفُ، وَالْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ
 سُبْحَانَهُ: ﴿آتَاهَا﴾ هُوَ أَعْلَمُهَا، وَالْمَعْنَى لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا تَكْلِيفًا أَعْلَمُهَا بِهِ.

لكن كون المراد من الموصول هو التكليف محتمل، وأمّا كون المراد من الإيتاء الإعلام فممنوع إذ الإيتاء بمعنى الإعطاء أو الإقدار، لا الإعلام.

والظاهر أنّ المراد من الموصول أحد الأمور الثلاثة:

١- المال ٢- القدرة ٣- التكليف.

فلو أريد الأولان، يلزم تقدير كلمة «بقدر» أي لا يكلف الله نفساً إلاّ بقدر المال أو «القدرة» التي أعطاها ولو أريد الثالث، يكون المراد إلاّ تكليفاً أقدرها عليه.

وعلى كل تقدير فالآية - حسب سياق الآيات الواردة في وظائف الزوج بالنسبة إلى الزوجة - راجعة إلى أنّ التكليف على حدّ القدرة، ولا صلة له بمشتمبه الحكم وليس تركه أمراً غير مقدور.

وبذلك يظهر حال الآيات الأخر من قوله سبحانه: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وما أشبهها فإنّ الكل يركّز على أنّ التكليف بمقدار القدرة لا غير، وأين هو من محل البحث.

ج- الإضلال فرع البيان:

هنا آيات تدلّ على أنّ الإضلال فرع البيان وإليك آياته:

١- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

(التوبة/١١٥).

٢- ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي

الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال ٤٢) ^(١).

١. الاستدلال بالآيتين مع قطع النظر عن سياقهما ومعه ربّما تكون لهما معنى آخر. وليس المقام موضع بيانه.

أما الآية الأولى فوجه دلالتها هو أنَّ التعذيب من آثار الضلالة والإضلال وهو لا يتحقق إلا بعد البيان، فينتج أنَّ التعذيب بعد البيان.

ومثلها الآية الثانية حيث تدل على أنَّ الهلاك فرع البيان. وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنَّ الآية إخبار عمّا وقع في الأمم السابقة من وقوع التعذيب بعد بعث الرسل إليهم.

وقد عرفت عدم صحته وأنَّ الآية بصدد بيان الضابطة الكلية، بقرينة قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾ من غير فرق بين الأمم السالفة والأمة الحاضرة.

وعلى كلِّ تقدير فالاستدلال بهذه الآيات، مبني على عدم تمامية دليل الأخباري من إقامة الدليل على وجوب الاحتياط والتوقف أو عدم انحلال العلم الإجمالي وأنَّ الهلاك هنا هلاك عن بيّنة وبرهان.

٢- الاستدلال بالسنة:

قد استدلل على البراءة بروايات بين صحيحة وغيرها فنقول:

١- حديث الرفع:

وهو مشهور بين العامة والخاصة وقد رواه الصدوق في خصاله بسند صحيح وإليك السند والمتن، قال: حَدَّثَنَا: أحمد بن محمد بن يحيى العطار قال: حَدَّثَنَا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة»^(١).

١. الخصال باب التسعة ص ٤١٧، الحديث ٩.

والحديث صحيح، رجاله كلهم ثقات، أمّا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، فهو وإن لم يوثق صريحاً في كلمات الرجاليين المتقدمين، لكنّه من مشايخ الصدوق في عداد ابن الوليد وهو أيضاً لم يوثق وما ذلك إلا لأنّ المشايخ كانوا في غنى عن إطرانهم بالتوثيق، ولأجل ذلك نرى أنّ كثيراً من المتأخرين كالشهيد الثاني وغيره وثّقوه اعتماداً على القرائن.

ويعقوب بن يزيد هو ابن حمّاد الانباري السلمي الذي كان من كتّاب المنتصر بالله، قال النجاشي: وكان ثقة صدوقاً له كتاب البداء و ... (١).

وحمّاد بن عيسى أحد أصحاب الإجماع الذي اتفقت العصابة على وثاقته.

وحريز بن عبد الله السجستاني أمره في الجلالة أشهر من أن يعرف.

وتقريب الاستدلال: أنّ المتبادر من قوله: «ما لا يعلمون» أنّ هنا شيئاً يتعلّق به العلم تارة، والجهل أخرى ويكون رفعه عند الجهل كناية، عن عدم ترتّب أثر عليه في هذه الحالة، والأثر المترتب على الإلزام المجهول عبارة عن تنجّزه أو ترتّب العقاب عليه، وغير ذلك، فرفع ذاك المجهول، اعطاء تأمين للجاهل في تركه، وهذا هو المطلوب للأصولي.

ولتوضيح أصل الدلالة وحدودها وسائر ما يرجع إلى مفاد الحديث نبحت عن أمور:

الأمر الأوّل: في أنّ الرفع متعلّق بنفس التسعة لا بأمر مقدّر:

إنّ الرفع متعلّق بأمر: مثل الخطأ والنسيان، وغيرهما وكلها موجودة في الخارج، فلا بد في إخراج الكلام عن صورة الكذب من تصحيح النسبة، ولأجل ذلك التزم جماعة بتقدير كلمة مثل المؤاخذه والأثر أو الآثار.

غير أنّ الحقّ وفاقاً لبعض المشايخ عدم الحاجة إلى التقدير وأنّه يصحّ تعلّق

١. رجال النجاشي ٢/٤٢٧ برقم ١٢١٦ وعنوانه الخطيب في تاريخه ج ١٤ رقم ٧٥٨٦.

الرفع بهذه الأمور ادعاءً بيانه:

انّ هذه الأمور تارة تلاحظ بما أنّها أمور تكوينية موجودة في النفس الإنسانية، وتعدّ من حالاتها، وأخرى بما أنّها موضوعات يمكن أن تتعلّق بها الأحكام الشرعية. وبعبارة أخرى: تارة تلاحظ أمراً موضوعياً ومستقلاً وأخرى تلاحظ أمراً طريقياً إلى موضوعات الأحكام ومتعلقاتها.

فعلى الأول: فهي أمور قلبية لا تنالها يد الجعل التشريعي وضعها ولا رفعها، فوجودها وعدمها تابع لواقعها الخارجي، فالإنسان حسب الواقع إمّا ناسٍ أو غير ناسٍ، إمّا خاطئ أو غير خاطئ ومثله الأمور الباقية. وأمّا على الثاني: فوجود الخطاء في التشريع عبارة عن كونه موضوعاً لأثر شرعي، وعدمه عبارة عمّا إذا لم يكن موضوعاً له، فهذه الأمور بما هي هي، ليست مطلوبة للشارع بذاتها، بل بما هي موضوعات للأحكام، فإذا كان نسيان الجزء خلوّاً من الأثر، والقتل الخطئي فاقداً لحكم القصاص أو كان الحكم الشرعي غير منجز في ظرف الجهل، يصحّ للشارع الذي ينظر إلى هذه الأمور بما هي موضوعات الأحكام، أن ينفي وجودها من رأسها، لأنّ وجودها عنده ليس إلّا كونها متعلّقات الأحكام، ولا ينظر إليها من حيث هي هي، فالخطأ إذا لم يكن ذا أثر وكذلك النسيان والجهل، صحّ للشارع الناظر إليها من جانب الطريقية أنّها غير موجودة في محيط التشريع، كما صحّ له أن يدعي في مورد الضرر والخرج، بأنّه لا ضرر ولا حرج، فإنّ الضرر الموجود عنده عبارة من الضرر التوأم مع الحكم، فعدم التوأمية نفس القول بعدم الضرر والموضوع عنده.

فإن قلت: أليس هذا قولاً بأنّ المرفوع هو الآثار لا نفس هذه الأمور، وأنّ الرفع لم يتعلّق بذواتها، وإنّما تعلّق بآثارها، فكيف تقول بأنّه يصحّ الرفع بلا تقدير.

قلت: فرق بين القول: بأن المرفوع هو الآثار والقول بأن الرفع تعلّق بتلك الأمور بلحاظ كونها فاقدة للأثر حسب الواقع، والمدعى هو الثاني.

وإن شئت قلت: إنّ الرفع تعلّق بذات الأشياء حين الإلقاء، ولكن لما كانت هذه الأمور خالية عن الأثر في ظرف التشريع، صحّ تعلّق الرفع بها، فعدم تعلّق الآثار عليها صار مصحّحاً لتعلّق الرفع بنفسها حين التكلّم، وإلى هذا يهدف ما ورد في كلمات المشايخ من أنّ الرفع من قبيل المجاز في الاسناد.

ثم إنّه ربّما يتصوّر: أنّ الحاجة إلى المصحّح إنّما هو في مثل النسيان والإكراه، وأمّا مثل «ما لا يعلمون» إذا كان المراد منه الحكم الشرعي، فلا حاجة إلى المصحّح لأنّ نفس الحكم قابل للرفع حقيقة^(١). يلاحظ عليه: أنّ الرفع الحقيقي ينافي الإجماع على كون أحكامه سبحانه مشتركة بين الجاهل والعالم، وعلى ضوء ذلك لا يصحّ رفع الحكم الشرعي حقيقة ولا مناص من كون الرفع، بنحو المجاز في الاسناد، فالحكم الشرعي المجهول فاقد للأثر في ذلك الظرف فكأنّه مرفوع.

الأمر الثاني: في أنّ الرفع يعمّ الحكم والموضوع:

إنّ الاستدلال بالحديث على رفع الحكم الشرعي إنّما يتمّ إذا كان الموصول في «ما لا يعلمون» شاملاً للحكم الشرعي، ولا يكون ظاهراً في خصوص الموضوع المجهول الحال من كونه خلاً أو خمراً، وإلاّ لسقط الاستدلال به في مورد البحث.

وربّما يقال: بأنّ المراد من «ما لا يعلمون» هو الفعل المجهول الحال، لا الحكم المجهول، ويستدلّ عليه بأمور:

١. مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٤١.

شبهات حول عمومية الرفع للحكم والموضوع:

١- وحدة السياق، إذ المراد من الموصول في سائر الفقرات مثل قوله: «وما أُكْرِهوا عليه» و«ما لا يطيقون» و «ما اضطرّوا إليه» هو الفعل المكره عليه والعمل الخارج عن الإطاعة والعمل المضطرّ إليه، فيلزم الحكم - بقرينة السياق - على أنّ المراد من تلك الفقرة أيضاً هو الفعل.

والجواب عنه واضح، فأنّه خلط بين المستعمل فيه، والمصداق الذي انطبق عليه المستعمل فيه، إذ الموصول من المبهمات، وهو لا يستعمل إلاّ في المفهوم المبهم الذي قابل للانطباق على كلّ من الحكم والموضوع، وإنّما يعرف بصلته، وعلى ذلك فالموصول لم يستعمل إلاّ في المعنى المبهم الذي هو الشيء القابل للانطباق على كلّ من الحكم والموضوع، غير أنّ الصلة في سائر الفقرات صارت سبباً لعدم انطباقه إلاّ على الموضوع، لأنّ الشيء الذي يعرض عليه الاكراه والحرّج والاضطرار، هو الفعل الخارجي دون الحكم. وأمّا الفقرة المبحوثة عنها، فهي باقية على عمومها، والمراد من الموصول فيها هو الشيء المجهول، وهو ينطبق على كلّ من الحكم والفعل.

وبالجملة: فرق بين استعمال الموصول في بقية الفقرات في الفعل المتّصف بالاكراه والاضطرار، وبين القول باستعماله في المعنى المبهم الواسع، غير أنّه لا ينطبق إلاّ على الفعل الخارجي بقرينة صلته والذي يمكن أن يكون صحيحاً هو الثاني دون الأوّل.

وإلى ما ذكر أشار شيخ مشايخنا العلامة الحائري حيث قال: إنّ عموم الموصول إنّما يكون بلحاظ سعة متعلّقه وضيّقه، فقوله عليه السلام: «ما اضطرّوا إليه» أريد منه كلّ ما أُضطرّ إليه في الخارج، غاية الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم - وعلى ذلك - فوحدة السياق يقتضي أن يراد من قوله: «ما لا

يعملون» كل فرد فرد من أفراد هذا العنوان، ألا ترى أنه إذا قيل ما يوكل وما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء، تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض (١).

أضف إلى ذلك: أنّ بعض التسعة لا يصلح إلّا لكون المرفوع فيه هو الحكم الكلّي، أعني الحسد والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق، وأمّا النسيان والخطأ فيصلحان لكل من الأمرين، فما ادّعاه من وحدة السياق، عار عن التحقيق .

٢- إنّ الرفع يقتضي أن يكون متعلّقه أمراً ثقیلاً، وعليه فلا بد أن يكون المرفوع أمراً ثقیلاً، ليصحّ تعلّق الرفع به، والثقل هو فعل الواجب أو ترك الحرام، وأمّا الحكم فهو أمر صادر من المولى فلا يعقل كونه ثقیلاً على المكلف، وبالجملة ... التكليف من الكلفة، وهي عبارة عن نفس الفعل أو تركه، وليس في نفس التكليف أيّ كلفة.

يلاحظ عليه: أنّ مقتضى ذلك، عدم صحّة نسبة الرفع إلى التكليف أبداً مع أنّه صحيح قطعاً، وذلك لأجل كون نفس التكليف منشأ الكلفة وجذورها، ولولاه لما كان على المكلف أيّ كلفة.

ويوضح ذلك توصيف الحكم حرجياً في قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج/٧٧) فأخبر أنّه لم يجعل حكماً حرجياً.

٣- إنّ الرفع والوضع متقابلان يتواردان على محلّ واحد، وبما أنّ حقيقة وضع التكليف، عبارة عن وضع الفعل والترك على ذمّة المكلف في عالم الاعتبار، وعليه يكون متعلّق الرفع هو الفعل لا الحكم.

والجواب: أنّ تفسير وضع التكليف بما ذكر ليس بتمام إذ ليس وضعه إلّا طلب الشيء أو الزجر عنه وإن شئت قلت: جعل الشخص مسؤولاً للقيام

بالمكلف به، لا جعل الفعل أو الترك، محمولاً على ذمته، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الاسراء/٣٦) ترى أنه بعد ما يكلفه بأن لا يقف على ما ليس له علم، يعلّله بكونه مسؤولاً عن أعضائه.

وتفسير التكليف بالوضع على الذمة غير تام حتى في الأحكام الوضعية في أبواب الضمانات والغرامات، فالاستيلاء على مال الغير الذي هو سبب الضمان ليس بمعنى ركوب العين المغصوبة على ذمة الإنسان كما ربما يستظهر من قوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» تمسكاً بلفظة «على اليد» لأنّ الذمم ظرف الكليات لا الأعيان الشخصية كما لا يخفى. بل المراد كون ذي اليد مسؤولاً عما وقع تحت يده كما لا يخفى.

٤- ما أفاده المحقق الخراساني: أنّ اسناد الرفع إلى الحكم لما كان من قبيل الاسناد إلى ما هو له، لأنّه بنفسه ممّا يتطرق إليه الجعل رفعاً ووضعاً بخلاف اسناده إلى موضوع، فإنّه من قبيل الاسناد إلى غير ما هو له، حيث إنّ نفسه غير قابل لذلك، بل رفعه برفع أثره، ولم يكن في العين اسناد واحد يجمع الاسنادين، لا يكاد يجوز أن يراد من الموصول معنى واحد يعمّ الحكم والموضوع إلاّ أن يراد كلّ منهما مستقلاً كما في استعمال اللفظ في المعنيين^(١).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كان المجاز من قبيل المجاز في الكلمة، فلا تصحّ إلاّ بارادة كلّ من المعنيين مستقلاً، لا ما إذا كان من قبيل المجاز في الاسناد، فالصحة فيه لا يتوقف إلاّ على وجود المصحح عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال: جرى الماء والميزاب في كلام واحد، ويكون مآل الكلام أنّ كلّ شيء يصحّ نسبة الرفع إليه بنحو من الانحاء حقيقة أو مجازاً بنفسه أو بلحاظ أثره، فهو

١. تعليقة الفرائد ص ١١٥ لو صحّت الشبهة لكان لازماً إجمال الحديث لا اختصاصه بالشبهة الموضوعية ولعلّه الغرض من إيرادها.

مرفوع عند الجهل به.

هذه هي الشبهات الأربع ترمي إلى منع شمول الحديث للأحكام المجهولة أو إجمال الحديث، وهناك شبهة ترمي إلى العكس وإليك البيان.

شبهة في عمومية الرفع للموضوعات المشتبهة:

وهناك شبهة أخرى ترمي إلى منع شمول الحديث للموضوعات وحاصلها: أنَّ الأحكام لا تتعلّق إلاّ بالعناوين الكلية ولا تتعلّق بالموضوعات الخارجية - ومع ذلك - كيف يمكن أن يقال: إنَّ المرفوع هو الفعل المجهول.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى عدم اختصاص الاشكال بـ «ما لا يعلمون» بل يعمّ «ما أُكْرِهوا عليه وما اضْطُرُّوا إليه» أنَّ الأحكام وإن كانت متعلّقة بالعناوين الكلية، إلاّ أنَّ الأفعال الخارجية مصاديق لتلك العناوين ومحققات لها، ولأجل ذلك يصحّ أن تتّصف بأنّها الواجب والحرام، وهذا المقدار يكفي في تعلّق الرفع بها.

وإن شئت قلت: إنَّ الأفعال الخارجية ذات جهتين تكوينية وتشريعية فبما هي موجودات خارجية في العين، لا يتعلّق بها الرفع، ولكنّها بما هي من جزئيات متعلّقة بالحكم، قابلة للرفع فالمرفوع هو الفعل الخارجي، بما هو مصداق لمتعلّق الحكم الكلّي الاعتباري، فهي بمالها من الجهة الاعتبارية يتعلّق بها الرفع.

الأمر الثالث: في الفرق بين الدفع والرفع:

إنَّ الدفع في اللغة هو المنع عن تقرّر الشيء وتحقق وجوده خارجاً بعد وجود مقتضيه. ويظهر ذلك من موارد استعماله، قال في اللسان: دفع الله عنك المكروه دفعاً، ودافع الله عنك السوء دفاعاً، واستدفعْتُ الله تعالى الأسواء: أي طلبت منه أن يدفعها منّي.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (الحج/٣٩) أي يحفظهم عن أن يتوجه إليهم شرّ الأعداء. وقال تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ (الطور/٨٧) أي ما له من دافع من وقوعه وتحققه. وقال سبحانه: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعَانَا هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ (آل عمران/١٦٧) أي حاربوا وخاضوا في معارك الحرب، أو انضموا إلى المؤمنين وادفعوا عن بلدكم وأنفسكم ومن أعطيتهم العهد بالدفاع عنهم.

فقد استعمل الدفع في هذه الآيات بالمعنى الذي عرفت. أي المنع عن تأثر المقتضي حتى لا يتحقق المقتضى (بالفتح) من رأس.

وأما الرفع فقال في اللسان: هو ضدّ الوضع، يقال: رفعته فارتفع فهو نقيض انخفض في كل شيء. ثم إن رفع كل شيء بحسبه، فإن تعلّق بالأجسام فهو مرادف العلو، قال سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/٦) وإن تعلّق بالتكليف أو بالمؤاخذه والضرائب فيرادف ارتفاعه بعد وجوده. وعلى كلّ تقدير، فهو يتعلّق بالشيء بعد وجوده وتحققه، لا قبله، بخلاف الدفع. ويعلم ذلك مضافاً إلى الارتكاز، من تتبّع موارد استعماله في القرآن الكريم مثل قوله سبحانه في الرفع الحسي: ﴿وَرَفَعَ أَبْوِيَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ (يوسف/١٠٠) وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (الرعد/٢). وفي المعنوي قوله سبحانه: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة/١٢) وقوله: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (البقرة/٢٥٣).

ثم إن الرفع إن استعمل مجرداً عن حرف الجرّ، فالمراد هو رفعه مع الاعتداد

به من غير فرق بين الحسّي والمعنوي ، وأمّا إذا جاء معها، كما في المقام حيث قال: «رفع عن أمّتي» فيراد منه عدم الاعتداد بالمرفوع كما إذا قال: رفعت عنه الضريبة.

فإذا كان الرفع يتعلّق بالأمر الموجود، بخلاف الدفع ويكفي فيه وجود المقتضى، يقع الكلام فيما هو الموجود الذي تعلّق به الرفع، وهناك وجهان:

الأول: إنّ المكره والمضطرّ إليه، والخاطئ والنّاسي والجاهل، كانت محكومة في الشرائع السابقة، بنفس التكاليف التي كانت الطوائف المقابلة لهم محكومة بها، وكانت تلك الشرائع غير محدودة من حيث الزمان حسب الإرادة الاستعمالية وإن كانت محدودة حسب الإرادة الجدّية - ولأجل ذلك أطلق الرفع، أي رفع تلك الأحكام الظاهرة في الدوام، وصحّ أن يقال نسخت أحكام الشرائع السالفة.

ويؤيد ذلك مضافاً إلى الذكر الحكيم ^(١) قوله «عن أمّتي» وهذه الأحكام أزيلت بعد الوجود، حسب الظاهر وإن لم يكن الأمر في الواقع كذلك، بل كانت محدودة بتلك الأمم، فلم يكن هناك حكم حتى يرفع. الثاني: إنّ إطلاق الرفع لأجل شمول إطلاقات الأدلّة أو عموماتها لهذه الأحوال كلّها، فقله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (المائدة/٣) شامل للمكره والمضطرّ ومثله سائر الأحكام، غير أنّ هذا الشمول كان حسب الظاهر والإرادة الاستعمالية لا الجدّية، فالرفع في المقام بحسب الإرادة الاستعمالية لا الجدّية ولا يلزم من حفظ التكليف حال الجهل، سوى لزوم الاحتياط عنده وكون الاحتمال منجزاً ليس أمراً محالاً. نعم لا يجري هذا الوجه في الطيرة والوسوسة، فلعلّ المصحح فيهما هو الوجه الأوّل وأنّهما كانا محكومين بأحكام في الشرائع السابقة كما لا يخفى.

وهناك وجه ثالث وهو أنّ استعمال الرفع لا يختص بالإزالة بعد الوجود، بل

١. ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾ (البقرة/٢٨٦).

تكفي في صدقه تمامية مقدمات القضية إذا منعه مانع عن التأثر، فيصدق أنه رفع مثلاً لو تمّ مقدمات اغتيال الرجل في مورد، ثمّ منع عنه مانع، يقال رفع منه سوء. ولعلّه من ذاك القليل رفع القلم عن الصبي والنائم، إذ المقتضى لتكليف الصبي المميز موجود، ومثله النائم فإنّ إيجاب التحفظ عليه حتى لا ينام وقت الفريضة أمر مقدور. ومثله المقام إذ في وسع الشارع إلزام المكره بتحمّل ما يتوعّد به، إذا ترك المكره عليه، كما أنّ في وسعه إيجاب التحفظ بالاحتياط على الجاهل، غير أنّه رحمة على الأمة، لم يُلزمهم بتلك الأحكام مع وجود المقتضى فصَحَّ أن يقال: رفع عن أمّتي تسعة.

الأمر الرابع: ما هو المرفوع ثبوتاً:

وقد عرفت في الأمر الأوّل أنّ الرفع تعلّق بهذه الأمور في عالم التشريع، لا في عالم التكوين. ويكفي في صدق الرفع ونسبته إليها، كونها بلا أثر وبلا حكم في ذاك الظرف، والموضوع الشرعي أو القانوني إذا كان مسلوباً عنه الحكم في محيط التشريع والتقنين يساوي عدمه، وإن لم يكن كذلك في ظرف التكوين وبذلك استغنياً عن تقدير مقدّر من المؤاخذة والأثر المناسب أو جميع الآثار.

و - مع ذلك كلّ - يطرح في المقام سؤال، وهو إذا كان المصحح لنسبة الرفع إلى هذه الأشياء، هو كونها مسلوقة الأثر، فما هذا الأثر المسلوب الذي صار مصحّحاً لتلك النسبة، فهل هو المؤاخذة في الجميع أو الأثر المناسب كالمضرة في الطيرة، والكفر في الوسوسة، والمؤاخذة في الباقي، أو جميع الآثار.

وعلى ذلك فهنا مقامان، مقام الإثبات، ومقام الثبوت، فعلى الأوّل: لا حاجة إلى تقدير مقدّر أبداً كما عرفت. وعلى الثاني: يحتاج إلى لحاظ مصحح وأنّ مسلوقة الأثر، صار مصحّحاً لتلك النسبة فيعود الكلام إلى تعيين ذاك المصحح، فهل هو هذا، أو ذاك، أو لا هذا أو لا ذاك، بل عموم الآثار أو التفصيل بين ما

يعلمون وغيره^(١)، فلا تناقض بين هذا الأمر والأمر الأول. فنقول هناك احتمالات:

١- المرفوع هو المؤاخذه: وأورد عليه إشكالات:

منها: ما أفاده المحقق السيد البروجردى في درسه الشريف من أنّ المؤاخذه أمر تكويني لا يناسب وضعها ولا رفعها، مقام التشريع، فإنّ ما يعود إلى الشارع في ذاك المقام إنّما هو الحكم، لا ما هو خارج عن ذاك الاطار.

يلاحظ عليه: أنّ المؤاخذه من توابع التكليف الذي هو أيضاً بيد الشارع سواء أكان الاستحقاق بحكم العقل أم بجعل الشرع، وعلى أيّ تقدير فليس رفع المؤاخذه بنفسها أو برفع الحكم الشرعي أمراً أجنبياً عن وظيفة الشارع كما لا يخفى ويكفي في الرفع، وجود الصلة بين الراجع والمرفوع.

منها: سلّمنا أنّها من توابع التكليف لكنّها من توابع التكليف المنجز، ولا عقاب عقلاً على ما لم ينجز فليس للواقع المجهول هذا الأثر حتى يرفع برفعه.

يلاحظ عليه: أنّ التكليف الفعلي الواقعي المجهول قابل لأن يكون منجزاً بايجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذه، ويكفي ذلك في صدق الرفع، وقد عرفت أنّ وجود المقتضي كاف في صحّة الرفع ولا حاجة إلى كون المرفوع موجوداً.

منها: أنّه على خلاف إطلاق الحديث ولعلّه اتقن ممّا نقلناه ويؤيده صحيحة البزنطي كما سيوافيك^(٢).

٢- المرفوع هو الأثر المناسب:

إنّ المتبادر من الوضع والرفع في محيط التشريع هو وضع ما يعدّ أثراً مناسباً

١. يظهر هذا من المحقق الخراساني وهو: تعلّق الرفع بنفس «ما لا يعلمون» وبالمؤاخذه في سواها.

٢. الأولى في تقرير الإشكالات ما حرّراه لا كما ذكره المحقق الخراساني كما هو واضح لمن قارن التقريرين.

له، أو رفعه كذلك، وتوضح ذلك مسألة التشبيه فإذا قيل: زيد أسد، فلا يتبادر إلا كونه كذلك من حيث الخصيصة الظاهرة له: أعني الشجاعة، فإذا كان الوضع كذلك يكون الرفع مثله، وعلى ذلك فالأثر المناسب للطيرة هو المضرة، وللوسوسة هو الكفر، والمؤاخذة للباقي.

يلاحظ عليه: أمّا أولاً: فإنّ المصحح لنسبة الرفع إلى هذه الأمور، هي كونها مسلوقة الأثر، فلو ترتب عليه أثر دون أثر، فلا تصحّ النسبة ولا يصحّ أن يقال بارتفاع هذه الأمور عن صفحة التشريع، لتحقيقها فيها بلحاظ الأثر غير المناسب وغير الظاهر. اللهم إلا أن يكون الأثر غير المناسب نادراً بحيث يعدّ كالمعدوم، لا يزاحم إعتبار مرفوعية الشيء عرفاً في محيط التقنين.

وثانياً: بأنه على خلاف إطلاق الحديث، وعلى خلاف الامتنان، وعلى خلاف ما تمسك به الإمام في الحكم ببطلان الحلف الواقع على الطلاق والعتاق والصدقة عن إكراه، فقد تمسك الإمام ببطلان الأثر الوضعي، وعدم ترتبه، أعني: صحة هذه الأمور.

روى البرقي عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لم يطبقوا وما أخطأوا^(١).

وقد تمسك الإمام بالحديث على بطلان الطلاق وعدم ترتب الصحة التي هي حكم وضعي، فيكشف عن أنّ المرفوع أعم من المؤاخذة والحكم التكليفي والوضعي.

فإن قلت: إنّ الحلف بالطلاق وقرينيه باطل اختياراً فضلاً عن الاضطرار،

١. الوسائل ج ١٦ كتاب الايمان، الباب ١٢، الحديث ١٢ نقلاً عن المحاسن، ص ١٣٦.

لأنه قد تقرّر في محله؛ أنّ الطلاق وأضرابه لا يتحقق إلا بصيغة خاصة، ولا يقع بقولنا أنت خلية أو برية أو بالحلف به، وعلى ذلك فلا حاجة في الحكم بالبطان إلى حديث الرفع، وهذا يكشف عن أنّ التمسك به كان من باب الجدل وإقناع الخصم بما هو معتقد به، ولا يستفاد منه، أنّ أصل التمسك به صحيح على مذهب الحق.

قلت: المتبادر في الرواية هو كون حديث الرفع صالحاً لرفع كلّ أثر تكليفي أو وضعي كان أمراً مسلماً بين الإمام والمخاطب، نعم كان تطبيق الكبرى على الصغرى من باب الجدل. والدليل على ذلك. أنّ الاعتقاد بعمومية المرفوع لم يكن أمراً معنوياً في فقه العامة في ذاك الأعصار حتى يكون ذاك من مذهبهم ومعتقدهم، بل كان التمسك به من باب كونه هو المتبادر عند الافهام، لا من باب كونه مقبولاً عندهم.

٣- المرفوع هو عموم الآثار:

هذا هو الحق الذي لا مرية فيه، لأنّ فرض الشيء مرفوعاً في صفحة التشريع إنّما يصحّ إذا كان الشيء خالياً عن كلّ أثر وحكم، إذ عندئذ يصحّ للشارع أن يدعي أنّه مرفوع عن الصفحة وإلاّ فلو كان البعض مرفوعاً دون بعض، لا يصحّ نسبة الرفع على الإطلاق إلى الأمور المرفوعة.

هذا من غير فرق بين الآثار التكليفية المتعلقة بالفعل كحرمة شرب الخمر ووجوب جلده إذا شرب، والآثار الوضعية كالجزيئة والشرطية، عند الجهل بحكم الجزء والشرط وكالصحة إذا عقد مكرهاً أو غير ذلك. وبالجمله إذا كان الفعل ذا أثر شرعي تكليفي أو وضعي أو موضوعاً لحكم شرعي كالجلد، فهذه الآثار مرتفعة عند الجهل من غير فرق بين أثر دون أثر.

الأمر الخامس: الحديث مختص بما في رفعه منّة على الأمة:

لا شك أنّ الحديث في مقام الامتنان بشهادة قوله: «عن أمّتي» فيكون المرفوع خصوص الآثار التي يكون في رفعها منّة على الأمة، دون ما لا يكون كذلك، ولذلك لا يعمّ إكراه القاضي، المديون المتمكّن على أداء الدين، كما لا يرتفع به وجوب أداء الغرامات والضمانات، إذا أُلّف مال الغير عن جهل ونسيان، فإنّ الحكم بعدم لزوم الغرامة على خلاف المنّة كما لا يعمّ إكراه الحاكم، المحتكر في عام المجاعة على البيع، إذ الحكم ببطلان بيعه عن إكراه خلاف المنّة على الأمة كما لا يرتفع صحّة بيع المضطرّ لأنّ رفعها على خلافها.

الأمر السادس: المرفوع آثار المعنوي لا آثار العناوين:

إنّ المرفوع هو الآثار المترتبة على الشيء بما هو هو من دون تعنونه بعنوان خاص، وأمّا الآثار المترتبة عليه بقيد الخطأ والنسيان والجهل، فلا تكون مرفوعة.

وإن شئت قلت: إنّ المرفوع هو الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي، وأمّا المترتب عليه بالعنوان الثانوي كالاضطرار والخطأ والنسيان، فلا وذلك بوجهين:

- ١- إنّ هذه العناوين إذا كانت موجبة لطوء أحكام خاصة كالدية، في القتل خطأً، وسجدي السهو عند نسيان الأجزاء، فلا معنى لأن تكون موجبة لرفعها فما هو الموجب بوضع أثر خاص، لا يكون رافعاً له.
- وإن شئت قلت: يلزم التناقض بين الأدلة الدالة على ثبوت هذه الآثار عند عروض الخطأ وأشباهه، وبين حديث الرفع الدال على ارتفاعها عند عروض هذه العناوين، ولأجل ذلك يلزم صرف الحديث عن هذا القسم من الآثار، وحصره في الآثار المترتبة على الشيء بما هو هو.

٢- إنّ المتبادر من العناوين التالية: الخطاء والنسيان وأشباههما، كونها مأخوذة على وجه الطريقية إلى متعلقاتها فعندئذ يكون المرفوع نفس آثار المتعلق عند عروض هذه العناوين، وأمّا الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين عند أخذها على وجه الموضوعية، فخارجة عن حريم الحديث قطعاً، ولا ملحوظة مستقلة. والحاصل: أنّ الظاهر من الحديث، ارتفاع ما للمعنون من الآثار، لا ما للعنوان منها كيف وقد أخذت العناوين الواردة في الحديث مرآة وطريقاً إلى معنوياتها، فينتقل الذهن إلى آثار المعنون، لا إلى آثار العناوين. نعم الحسد والطيرة، والوسوسة عناوين نفسية، فالمرفوع آثار أنفسها. وبذلك يظهر أنّ ما أفاده المحقق الهمداني من أنّ الآثار المتعلقة لنفس الخطاء في الشرائع السابقة مرفوعة عن هذه الأمة ^(١) غير تام لما عرفت من أنّ هذه العناوين أخذت مرآة وعنواناً لما للمعنون من الحكم، لا موضوعاً لماله من الحكم، فلاحظ.

الأمر السابع: الرفع يعمّ الأمور الوجودية والعدمية:

هل الحديث مختص بالأمور الوجودية، فلا يرتفع به إلّا ما تعلّقت تلك العناوين بها، أو يعمّ الأمور العدمية فلو نذر شرب ماءٍ معين، فأكرهه على الترك أو اضطرّ إلى تركه أو نسي شربه، فعلى القول الأوّل لا يرتفع به وجوب الكفارة، بخلافه على الثاني. ذهب المحقق النائيني إلى القول الأوّل حيث قال: إنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ الثاني إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه ونسيان فلم يصدر منه أمر

١. الفوائد الرضوية: ٥٨ تعليقة على الفرائد.

وجودي قابل للرفع ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال، مرفوعاً وجعله كالشرب حتى يقال: إنه لم يتحقق مخالفة النذر، فلا حث ولا كفارة^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ المرفوع هو نفس العناوين التسعة المأخوذة مرآة، المنطبقة على الفعل تارة والترك أخرى، لا المعنونات حتى يختص الرفع بالأمر الوجودي، فالرفع التشريعي حسب الدليل تعلّق بنفس الاضطراب والاكراه والنسيان، والكلّ أمور وجودية تصلح لأن تقع متعلّقة للرفع، سواء أكان المتعلّق والمعنون بها، وجودياً أو عديمياً، فكما إذا اضطرّ إلى لبس الحرير تكون الحرمة مرتفعة، فكذلك إذا أكره على ترك الواجب من غير فرق.

وبالجملة: المصحح لتعلّق الرفع بها، إنّما هو نفس هذه العناوين، لا معنوياتها وليس معنى هذا أنّها أخذت على وجه الموضوعية، بل هي بما أنّها طوارئ وعوارض على المتعلّقات، أخذت موضوعاً للحكم كاليقين بالطريق المأخوذ في الموضوع.

وما ذكره المحقق النائيني في المقام نظير ما ذكره الشيخ الأعظم في تفسير «النقض» الوارد في روايات الاستصحاب، حيث خصّ روايات الاستصحاب بالشك في الرفع، دون الشك في المقتضى قائلاً: بأنّ النقض إنّما يتعلّق بالأمر المبرم المحكم، لا الأمر الفاشل، وهذا يناسب ما إذا أحرز المقتضى وشك في وجود الرفع، لا ما إذا شك في أصل الاقتضاء وصلاحيّة البقاء.

وما ذكرناه من الجواب في المقام نظير ما ذكره المحقق الخراساني جواباً عن كلام الشيخ الأعظم في ذلك المورد. وهو أنّ حسن استعمال النقض إنّما هو لأجل تعلّقه، باليقين سواء أحرز اقتضاؤه أم لا، ولأجل ذلك لا يصحّ إسناد النقض إلى الظن والشك. وإن تعلّق بأمر محرز اقتضاؤه ولكن يصحّ إسناده إلى اليقين وإن تعلّق بأمر لم يحرز صلاحيّة بقاءه.

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٥٣.

فإن قلت: قد تقدّم أنّ هذه العناوين أخذت طريقاً في لسان الدليل، وعليه يكون المعيار في صدق الرفع هو المعنونات لا أنفسها والمفروض أنّ المعنونات أمر عديم لا يتعلّق به الرفع.

قلت: المقصود أنّها عناوين طريقية في ذهن المكلف وقد أخذها الشارع موضوعاً للرفع، والشارع ينظر إليها بنظر الموضوعية نظير ما ذكرناه من أخذ القطع الطريقي موضوعاً، أي يأخذ القطع الذي هو طريق عند المكلف موضوعاً للحكم.

الأمر الثامن: في أنّ المرفوع هو الأثر المترتب على فعل المكلف:

إنّ المرفوع في هذه الأمور هو الأثر المترتب على فعل المكلف بحيث يكون لفعل المكلف أثر في الحكم، وأمّا الأثر المترتب على وجود الشيء وإن لم يكن هناك فعل كالنجاسة بالملاقاة ولو بإطارة الريح، فلا يرتفع به وإن صدر منه فعل أيضاً، لأنّ المفروض أنّ الفعل في هذا الظرف غير مؤثر في ترتب الأثر - وعلى ذلك - فلو أكره على شرب النجس يكون الملاقى نجساً، وحرمة شربه مرفوعة وهذا بخلاف ما لو أكره على الزنا بالمحصنة، فلا تكون المرأة محرّمة عليه، وما هذا إلاّ لأنّ النجاسة مترتبة على ذات الملاقاة، دون حرمة شربه أو حرمة المرأة على الزاني، فإنّها مترتبة على فعل المكلف، فيرتفع عند الاكراه. وبذلك يعلم أنّه إذا أكره الرجل على ترك الفريضة أو اضطرّ إليه، فلا يسقط القضاء، لأنّه مترتب على الفوت بما هو هو، لا بما أنّه فعل المكلف.

الأمر التاسع: في تقدّم حديث الرفع على أدلّة أحكام العناوين الأولى:

إنّ وزان حديث الرفع، وزان أدلّة نفي الضرر والحرّج. فيقدّم على أدلّة الأحكام الأولى، كتقدّمهما عليها، وجه التقدّم حكومة الجميع عليها.

توضيحه: لا شك أنّ إطلاق الأدلة الأولى يعمّ كثيراً من الأحوال الثانوية، ككون الحكم ضرورياً أو حرجياً أو مجهولاً أو منسياً وغير ذلك من العناوين الثانوية، وكون المكلف مضطراً أو مكرهاً فإذا ورد قوله: «رفع عن أمتي تسعة: الخطاء والنسيان وما لا يعلمون... الخ» يفهم منه العرف أنّ الثاني ناظر إلى تحديد دلالة الأدلة الأولى وتضييقها بغير هذه الصور والحالات. وهذا ما نعبّر عنه بالحكومة.

والحاصل: لو فرضنا أنّ الحكم المحمول على العناوين وإن كان ذا اقتضاء بالنسبة إلى جميع الحالات الطارئة عليه، لكنّه لا يابى أن يكون هناك عنوان آخر يكون أشدّ اقتضاء من الأوّل فيغلب ملاكّه ملاكّه، ولأجل ذلك يطلق عليه الرفع.

الأمر العاشر: في أنّ حديث الرفع من مقدمات القول بالإجزاء:

إذا عثرنا بعد العمل، بحديث الرفع، على الدليل المثبت للتكليف، فهل يجوز الاكتفاء بما أتى به أو تجب الإعادة والقضاء؟ الظاهر هو الأوّل ويظهر وجهه ببيان أمور:

١- إنّ هنا أمراً واحداً تعلّق بعنوان الصلاة كما في قوله سبحانه: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ (الاسراء/٧٨). ويشترك في هذا الأمر، الحاضر والمسافر، الصحيح والمريض، العالم والجاهل، المختار والمضطرّ، إلى غير ذلك من العناوين الطارئة.

٢- دلّت أدلة الأجزاء والشرائط على جزئية أمور أو شرطيتها للصلاة، ومقتضى إطلاق أدلتها، ثبوت جزئيتها وشرطيتها في حقّ جميع الأصناف وفي جميع الحالات، وأنّ امتثال ذلك الأمر لا يتحقق إلّا بالاتيان بها.

٣- لو كان هنا ملاك أقوى وأغلب من ملاكات جزئية الأجزاء وشرطية الشرائط عند الجهل والنسيان والاضطرار والإكراه، يحكم الشارع برفعها، سواء

كان المرفوع هو الحكم التكليفي أو الوضعي كالجزيئية والشرطية، فتكون النتيجة عند اقتران دليل الرفع إلى أدلة الأجزاء والشرائط، سقوط وجوب الأجزاء والشرائط عند عروض الجهل والنسيان والإكراه والاضطرار.

هذه أمور ثلاثة، لا ينبغي الإشكال فيها إنّما الكلام في استفادة الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء ويستفاد ذلك من ملاحظة الأمرين الآخرين.

٤- قد حققنا عند البحث عن وجوب المقدّمة، أنّ الأجزاء والشرائط ليست واجبة بوجوب غيري، أو ضمنى أو ما شئت قلت، وإنّما هي واجبة بنفس الوجوب المتعلّق بالكلّ، فالأمر يدعو إلى كلّ واحد من الأجزاء والشرائط بنفس دعوته إلى الكلّ، إذ ليس الكلّ إلّا نفس الأجزاء والشرائط مجتمعا، وإن شئت قلت: إنّ الصلاة عبارة عن نفس الأجزاء والشرائط لكن بصورة الوحدة في التعبير مكان عدّ كلّ جزء، وشرط مستقلاً والأمر به كذلك.

٥- إنّ دعوة الأمر لجزء أو شرط، ليس مشروطاً بدعوته إلى سائر الأجزاء والشرائط الأخر. لأنّها مقولة بالتشكيك، ولها صلاحية الإطلاق للفاقد والواجد، فالأمر يدعو إلى بقية الأجزاء، سواء أكان هناك دعوة إلى الجزء الساقط أم لا، لما عرفت من صدق الصلاة على جميع المراتب.

فنقول: إذا وقفت على هذه المقدّمات يسهل لك التصديق بكفاية المأتي به عن القضاء والإعادة، لأنّه إذا دلّ الدليل على سقوط وجوب بعض الأجزاء والشرائط في بعض الأحوال تبقى دعوة الأمر إلى غيره بحاله، فيجب امتثال ذاك الأمر بهذه الصورة وامتثال الأمر موجب لسقوطه، عقلاً بلا مرية إذ ليس هنا أمر آخر يجب امتثاله في الوقت أو خارجه.

وإن شئت قلت: ينطبق على المأتي به عنوان الصلاة حقيقة، وانطباقها عليه، موجب لسقوط أمرها الوارد في الكتاب والسنة، ولا وجه لبقاء الأمر بعد الامتثال إذ ليس وراء الامتثال شيء - كما ليس وراء عبّادان قرية -

فإن قلت: إن غاية هذا التقريب سقوط الأمر الظاهري وأمّا الأمر الواقعي المتعلق بالصلاة بعامة أجزائها وشرائطها فهو باق بحاله.

قلت: الإشكال كله في القول بتعدد الأمر الذي أوقع القائلين به فيما أوقع، وقد قلنا في مبحث الإجزاء أنّه ليس في المقام إلّا أمر واحد يشمل بعرضه العريض جميع الأصناف والأحوال. وإنّما الاختلاف في كيفية امتثال ذاك الأمر الواحد فهنا أمر واحد، وإن كانت كيفية الامتثال مختلفة ومتعددة.

ألا ترى أنّ الأمر الواحد يبعث الصحيح والمريض والحاضر والمسافر إلى امتثال قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ ولا يصحّ أن يتفوّه أحد بأنّ الأمر الداعي للحاضر، غير الأمر الداعي للمسافر بل الداعي واحد، وإن كان المدعو مختلفاً من حيث الكيفية ولأجل ذلك يقول سبحانه: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء/١٠١). فجعل الواجب في حق المسافر قصر الصلاة، وتقليلها، لا واجباً آخر.

فإن قلت: الحديث حديث رفع لا وضع، فالحديث لا يدلّ على أزيد من ارتفاع وجوب الجزء، والشرط، وأمّا إيجاب الباقي الفاقد لهما على المكلف فلا.

قلت: إنّ إيجاب الباقي ليس بحديث الرفع، بل بنفس الدليل الدال على وجوب الصلاة، أعني: قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ وقد عرفت وجهه عند تقريب الإجزاء ولاحظ أيضاً ما ذكرناه في مبحث الإجزاء.

تفصيل بعض المحققين:

ثم إنّ بعض المحققين فصل بين نسبة الرفع إلى «ما لا يعلمون» ونسبته إلى «ما أكرهوا» و «ما اضطروا» قائلاً: بأنّ نسبته إلى الأوّل ظاهري، وإلى الأخيرين واقعي أمّا الأوّل فللقريظة الداخلية والخارجية عليه، أمّا الخارجية فلأنّ نفس التعبير بما لا يعلم يدلّ على أنّ في الواقع شيئاً لا نعلمه، إذ الشك في شيء والجهل به فرع وجوده ولو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرد الجهل به، لكان الجهل به

مساوفاً للعلم بعدمه، وأما القرينة الداخلية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل. فيكون المراد أنَّ الالتزام المحتمل من الوجوب والحرمة مرفوع ظاهراً لا واقعاً - وعلى ذلك - إذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع يستكشف ثبوت الحكم الواقعي من أوّل الأمر، وهذا بخلاف باقي الفقرات، فإنّ الرفع فيها واقعي، فلو ارتفع الاضطراب والإكراه مثلاً تبدّل الحكم من حين الارتفاع ويجزي المأتي به حال الاضطراب أو الإكراه (١).

يلاحظ عليه أوّلاً:

إن أُريد من كون الرفع ظاهرياً، هو وجود حكم الله المشترك بين الجاهل والعالم، حتّى لا يلزم التصويب فهذا أمر مسلّم لا غبار عليه، ولكن لا يختص بالجاهل، بل المضطرّ والمكره مثله أخذاً بالاشتراك المسلّم بين العلماء وعليه يكون الرفع في الجميع ظاهرياً لا واقعياً، لعدم ارتفاع الحكم الواقعي المشترك بينهم عنهم جميعاً.

وإن أُريد منه، رفع الحكم المنجّز - على ما هو الحقّ - أو رفع الحكم الفعلي عن الجاهل، وهذا أيضاً أمر مشترك بين الجميع، فلا وجه لكون الرفع في أحدهما ظاهرياً وفي الآخر واقعياً.

وثانياً: إذا كان الحكم الواقعي غير فعلي أو غير منجّز في حقّ الجاهل وفرض أنّه قام بامتنال الأمر بالأتیان بالأجزاء و الشرائط المعلومة على وجه انطبق عليه عنوان الصلاة، فلا وجه لبقاء الأمر بعد امتناله ولا يكون عندئذ موضوع لإيجاب الإعادة والقضاء، ولا يصير الأمر الإنشائي فعلياً بعد وحدة الأمر وسقوطه بالامتنال، وحلّ العقدة إنّما هو بالتركيز على وحدة الأمر وبطلان تعدده كما عرفت.

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٥٧.

الأمر الحادي عشر: في الاضطرار والإكراه:

إنَّ الاضطرار والإكراه تارة يتعلّقان بالتكليف المستقل من المحرّمات والواجبات وأخرى بالتكليف الضمني، ترك الجزء والشرط، وإيجاد المانع.

أمّا الأوّل: فكما إذا اضطرَّ أو أُكْرِه على ارتكاب فرد محرّم دون فرد آخر، فعليه أن يقتصر بالفرد المزبور، وليس له التجاوز إلى غيره، ويعلم ذلك إمّا بالقول بانحلال الحرمة حسب الموضوعات على ما عليه القوم، أو كون النهي حجة مستقلة، في كلّ مورد بالخصوص كما هو الحقّ، فإذا كان معذوراً في مورد، فالحجّة في غيره باقية بحالها كما هو واضح.

وكذلك لو اضطرَّ أو أُكْرِه على ترك فرد من الواجب دون الفرد الآخر، كما إذا منع من الصلاة في المسجد، فلا وجه لسقوط الأمر من الطبيعة بعد إمكان إيجادها في ضمن أفراد آخر.

وأما الثاني: فكما إذا اضطرَّ إلى ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع من التمكن في الفرد التام، فهل يجوز الاكتفاء به أو لا؟ وهو على قسمين: فتارة يكون الاضطرار أو الإكراه إلى ترك الجزء والشرط أو الإتيان بالعمل مقروناً بالمانع، مستوعباً لتمام الوقت، فلا شك في إجزائه، بالبيان الذي مرّ عند البحث عن «ما لا يعلمون» من وحدة الأمر، وصدق عنوان الصلاة، وسقوطه به، ووجوب الصلاة تاماً خارج الوقت يحتاج إلى دليل.

إنّما الكلام إذا لم يكن مستوعباً فالحقّ هو التفصيل بين القول بجواز البدار مع احتمال ارتفاع الإكراه والاضطرار وعدمه، فلو قلنا بالأوّل، فالظاهر كفايته لما ذكر سابقاً من وحدة الأمر وصدق العنوان.

وأما ما ذكره المحقق الخوئي دامت ظلاله من أنّه «إذا اضطرَّ إلى ترك جزء أو شرط في فرد، مع تمكّنه من فرد آخر لا يرتفع به التكليف الضمني المتعلّق بهذا

الجزء أو الشرط، ومتعلّق التكليف - وهو الكلّي - لم يتعلّق به الاضطرار، فالإتيان بالناقص - مع التمكن من الإتيان بفرد تامّ لا يكون مجزياً» ^(١) فإنّما يتمّ مع عدم القول بجواز البدار وأمّا معه لذوي الأعذار، فتجويزه دليل على أنّه اكتفى في مقام الامتثال بالفرد الناقص لمصلحة خاصة، نعم لو قلنا بعدمه فما ذكره هو المحكّم.

ثمّ إنّ سيدنا الأستاذ - دام ظله - فصل بين تعلّق الإكراه والاضطرار بإيجاد مانع، وبين تعلّقهما بترك جزء أو شرط، فقال: بجريان الحديث في الأوّل دون الثاني. وقد علّل عدم الجريان بأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط، وليس للترك بما هو هو، أثر شرعي قابل للرفع غير البطالان ووجوب الإعادة، وهو ليس أثراً شرعياً، بل من الأمور العقلية الواضحة.

فإن قلت: ما الفرق بين نسيان الجزء والاضطرار أو الإكراه على تركه، حيث يتمسك به في الأوّل دون الثاني.

قلت: إنّ متعلّق النسيان هو الجزء وله أثر شرعي، ولكن متعلّق الاضطرار أو الإكراه، هو تركه وليس لتركه أثر شرعي.

وأما المانع فإذا تعلّق الإكراه بإيجاده في ضمن العبادة كلبس الثوب النجس في الصلاة، فيرتفع أثره، لأنّ المانع بما هو هو موضوع للأثر الشرعي ^(٢).

يلاحظ عليه: يكفي في جريانه أحد الأمرين إما أن يكون متعلّق العنوان ذا أثر شرعي كما إذا جهل الجزء أو نسي، أو يكون متعلّق العنوان ملازماً لأثر شرعي، ويكون رفعه في نظر العرف رفع هذا اللازم، والمقام من هذا القبيل فإنّ الإكراه على ترك الجزء، ملازم لبقاء الوجوب النفسي، أو الضمني أو بقاء الجزئية، ورفع عبارة أخرى عن رفع الآخر الملازم في نظر العقل، المتّحد معه في نظر العرف، لأنّ الملاك في جريان الحديث كون متعلّق العناوين إمّا ذات أثر شرعي، كما إذا تعلّق الجهل

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٦٧.

٢. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ١٦٧.

والنسيان بنفس الجزء والشرط. أو كون متعلقهما ملازماً لأثر شرعي عقلاً ومتحدّاً عرفاً. والذي يوضح ذلك أنّ ذهن العرف مهما كان دقيقاً لا ينصرف إلى ذاك التفريق الذي أبداه دأماً ظلهم في الدورة الأخيرة فالحقّ، ما أفاده في الدورة المتقدّمة من صحّة التمسك في الجميع.

هذا كلّه في العبادات:

وأما الإكراه والاضطرار في المعاملات فهي على قسمين:

١- إذا اضطرّ أو أكره على ترك السبب كلاً، كالنكاح بلا عقد أو البيع بلا قبول. فلا يترتب عليه أثر، ولا يصححه حديث الإكراه، لأنّ مفاده هو أنّ العمل الصحيح إذا وقع عن إكراه أو اضطرار يعدّ كالمعدوم ولا يترتب عليه أثر، وأما العمل الفاسد في ذاته إذا أتى به عن إكراه أو اضطرار، فلا يقع صحيحاً لأجل الإكراه أو الاضطرار.

وبذلك يظهر أنّه لو أكره على بيع الكلب أو الخنزير أو اضطرّ إلى البيع الربوي، فلا يمكن تصحيحهما بحديث الرفع.

فإن قلت: ما الفرق بين ترك جزء السبب في العبادة، وتركه كلاً فإنّ العاملين يشتركان في كون العمل فاسداً، وقد قلت: إنّ حديث الإكراه لا يجعل الفاسد صحيحاً وإنّما يجعل الصحيح بلا أثر. قلت: المصحح في ترك الجزء ليس حديث الرفع بل الدليل الكلّي، هو الأمر بالصلاة وصدقها على الكامل والناقص فتدبر.

٢- إذا اضطرّ أو أكره على ترك الجزء أو الشرط في ضمن العقد، فإن كان العاقد مضطراً إلى إيجاد العقد أو كان مكرهاً من جانب المكره على إيجادها، فالظاهر صحّة العقد كصحّة العبادة حرفاً بحرف.

الأمر الثاني عشر: في النسيان:

إنَّ النسيان قد يتعلّق بالحكم، فيكون المنسي جزئية الشيء أو شرطيته أو مانعيته، وأخرى: يتعلّق بالموضوع ويكون المنسي ذات الجزء والشرط والمانع، مع العلم بالحكم.

فعلى الأوّل يكون حديث الرفع حاكماً على أدلّة الأجزاء والشرائط ويخصّ وجوبهما بغير صورة النسيان وعندئذ يكون الفاقد لهما أو الواجد للمانع صحيحاً في حقّ الناسي، لما عرفت من الأمور المتقدّمة: من وحدة أمر الذاكر والناسي، وأنّ الاختلاف في المصاديق وما به الامتثال أولاً. وأنّ داعوية الأمر لكلّ واحد من الأجزاء ليس مقيداً بداعويته إلى كلّ الأجزاء، وسقوط داعويته إلى بعضها لا يوجب سقوط داعويته إلى البعض الآخر ثانياً. وأنّ عنوان الصلاة موضوع على الجامع الصحيح، وهو منطبق على الواجد والفاقد ثالثاً. وبالانطباق والصدق على الفاقد، يسقط الأمر، ويكون مجزياً ولزوم الإعادة والقضاء يحتاج إلى دليل.

إنّما الكلام إذا تعلّق النسيان بنفس الجزء والشرط والمانع، وإن كان الحكم الكلّي غير منسي، فيمكن أن يقال: إنّ المرفوع ذاتها بما لها من الأثر الشرعي، أعني: وجوب الإتيان في الأوّلين والترك في الأخير وقد عرفت أنّ الأجزاء والشرائط واجبة بنفس الوجوب المتعلّق بالكل، ومقيّد بترك المانع بنفس هذا أيضاً، فإذا سقط دعوة الأمر إليها فعلاً أو تركاً ينحصر دعوته في الباقي من الأجزاء والشرائط، ويكون هو المأمور به دون الزائد.

فإن قلت: إذا تعلّق النسيان بالموضوع، ولم يكن الحكم منسياً لا ترتفع جزئية الجزء للمركب، لعدم نسيان الجزئية، فإذا لم تكن الجزئية مرتفعة لم يكن الفاقد مصداقاً للمأمور به، ولا يكون مجزياً، وبالجمله أنّما يتصور الحكومة إذا تعلّق النسيان بالحكم الكلّي، لا على ذات الجزء والشرط.

قلت: إنّ مآل رفع نفس الجزء والشرط إلى رفع الحكم الكلي في هذا الظرف، وذلك لأنّ رفع نفس الجزء رفع أثره الشرعي، أعني: الوجوب الضمني أو مآشت فسمّه ويترتب عليه الأجزاء بالبيان السابق.

ولك أن تقول: إنّ نسيان ذات الجزء والشرط والمانع يعود بالمآل إلى نسيان الحكم الشرعي في ظرف النسيان، وإن كان صورة الحكم موجودة في خزانة الخيال، لكنّها مغفولة عنها.

فإن قلت: إنّما تصحّ عبادة الناسي إذا أمكن تخصيصه بالخطاب، ولكن تخصيصه به بعنوان أنّه ناس، يوجب انقلاب الموضوع إلى الذاكر، ويخرج عن مجرى الحديث.

قلت : لا نحتاج في التكليف الناسي بالباقي، إلى خطاب خاص، بل يكفي الخطاب العام الوارد في الكتاب من قوله سبحانه: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ (الاسراء/٧٨) غير أنّ مصداق المأمور به يختلف حسب اختلاف أحوال المكلف، فالمصداق للحاضر غيره للمسافر، وللصحيح، غيره للعاجز، وهكذا والجميع يقصد ذاك الأمر، غير أنّ الذاكر يأتي به في ضمن الفرد الكامل، وغيره يأتي به في ضمن الفرد الناقص والكلّ من مصاديق الطبيعة الصحيحة، وللصحيح مراتب وعرض عريض، كما أنّ باعث الواجد للطهارة المائية والفاقد لها، أمر واحد، والاختلاف في المصاديق لأجل اختلاف الأحوال والإمكانات، وذلك لا يوجب مغايرة في الأمر وتعدد.

ثمّ إنّ المحقق النائيني ممن فرّق في باب النسيان بين كون المنسيّ هو الحكم الكلّي فحكم بجريان القاعدة وبين نسيان ذات الجزء، والشرط فحكم بعدم صحّة التمسّك به في ذاك المورد وحاصل ما أفاده:

١- أنّ الفعل الصادر من المكلف عن نسيان وإكراه، يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود، إن كان موافقاً للامتنان،

وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان فلا محلّ للرفع فيه، فلا محلّ لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلاً لخلوّ صفحة الوجود منها.

٢- إنّ الأثر المترتب على السورة ليس هو إلاّ الإجزاء وصحة العبادة وهما ليسا من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع.

٣- هذا إذا كان مجرى الرفع، هو الجزء والشرط المنسيين وأما إذا كان مجراه ذات المركب الفاقداً لهما فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً للرفع إلاّ أنّه أولاً ليس منسياً ليتوجه إليه، وثانياً ليس له أثر شرعي إلاّ الفساد وعدم الإجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعي (١).

يلاحظ عليه: أنّ مصبّ الرفع ليس هو ترك الجزء والشرط حتى يقال: إنّّه ليس أمراً وجودياً يتعلّق به الرفع كما أنّه ليس مصبّه المركب الفاقداً لهما حتى يقال: إنّّه ليس منسياً وليس له أثر سوى الفساد، بل مصبّه ومتعلّقه أمر ثالث لا ذا، ولا ذاك وهو نفس الجزء والشرط المنسيين بما لهما من الآثار الشرعية من الوجوب الضمني أو الجزئية الوضعية على القول بمجعوليتهما. ورفع هذا الجزء في محيط التشريع يلزم رفع حكمه وينتج عدم وجوب السورة في هذا الحال.

وأما صحّة الصلاة فالتكفّل لها ليس حديث الرفع، وإنّما هو نفس الدليل العام لأجل امتثاله. أضف إلى ذلك ما في ثاني الوجوه، إذ له أثر غيره وهو الوجوب الضمني أو الجزئية المجعولة الشرعية.

خاتمة المطاف:

إذا كان مفاد الحديث، هو رفع الواقع المجهول سواء أكان حكماً أو موضوعاً فمعنى ذلك أنّ المكلف في سعة من جانبه وليس له أيّ حرج، فلو دلّ دليل على

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٥٣-٣٥٤.

لزوم الاحتياط والتثبت عند الجهل به يكون معارضاً معه، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

وبالجملة لو كان مفاد الحديث «عدم العقاب عند عدم البيان» كما هو مفاد البراءة العقلية، كان ما دل على وجوب الاحتياط والتثبت حاكماً عليه، وأما لو كان مفاده، غير مفاد البراءة العقلية، بل دلّ على أنّ الحكم المجهول أو الموضوع المجهول الهوية، مرفوع وأنّ وجوده - لو كان - كالعدم، يكون عندئذ معارضاً لدليل الأخباري، إذ لا معنى لإيجاب الاحتياط مع كونه مرفوعاً ومفروض العدم من حال الجهل.

وعليك بالتأمل في مفاد كلّ دليل فهل يتّحد مفاده مع مفاد البراءة العقلية أو هو أوسع منها، ويعطى الضوء الأخضر أمام الجاهل بالحكم وأنه لا حرج له من جانبه وساحته، ولكلّ من المفادين حكمه الخاص. هذا بعض الكلام في حديث الرفع وبقيت فيه أبحاث طفيفة، يظهر الحال فيها ممّا قدمناه في غيرها.

٢- حديث الحجب:

روى الكليني في باب حجب الله على خلقه: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن: زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ^(١).

وتقريب الاستدلال: هو أنّ الموصول في «ما حجب الله» عاماً يعمّ كلّ محجوب سواء أكان حكماً أو هوية الموضوع وليس الحديث مقروناً بشيء يوهّم

١. الكافي: ج ١ ص ١٦٤، الحديث ٣.

اختصاصه بالشبهة الموضوعية، بخلاف حديث الرفع، فإن قرينة السياق كانت موجبة للشك في عموميته.

وأورد على الاستدلال بوجهين:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم من أن المراد من الموصول هو الأحكام التي لم يُتَبَيَّنْ أبداً لأجل التسهيل بقرينة نسبة الحجب إلى الله سبحانه، فيكون وزان الحديث ما روي عن أمير المؤمنين في نهجه: إن الله افترض عليكم الفرائض فلا تضيّعوها وحد لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تهتكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها^(١).

فالمراد ما لم يُشرعه ولم يبيّنه أصلاً، فلا يعم ما بيّنه وكتمه الظلمة من عبادته، ويؤيد ذلك نسبة الحجب إلى الله سبحانه المشعر بكون المحجوب ما لم يبيّنه سبحانه، لا ما بيّنه وأخفاه بعض عبادته عن البعض الآخر، كما هو الحال في مورد البراءة.

يلاحظ عليه: أنه خلاف ظاهر الرفع، فإنه يطلق ويراد منه انعدام الأمر الموجود، وما لم يشرع ولم يبيّن في الأحكام الفرعية، ليست موجودة حتى يتعلّق به الرفع. وهذا بخلاف ما إذا شرّع وبُيّن، ثم خفى على المكلف علمه لأجل الحوادث، والوارد في الحديث هو الوضع المقصود منه بقرينة التعدي بـ «عن» هو الرفع. اللهم إلا أن يقال: إنه كان هنا اقتضاء للتشريع والبيان، ولكنه تسهياً للأمر على العباد، لم يشرعه ولم يبيّنه، فصحّ بذلك إطلاق الرفع.

وما أيد به مختاره من نسبة الحجب إلى الله دون عبادته، غير تام. لأن كل ما في الكون يصحّ اسناده إلى الله سبحانه، حتى أفعال عبادته وأعمالهم، فإنّ الفواعل

١. نهج البلاغة، قسم الحكم: رقم الحكمة: ١٠٥.

كلّها، فواعل غير مستقلّة من غير فرق بين المرید منها وغير المرید، وإن كان المسؤول لأجل الاختيار هو العلّة القريبة، فالمراد ما حجبّه الله ولو بفعل بعض عباده.

الثاني: المقصود: المعارف التي لا تصل إليها أفهام الإنسان، كتصور ذاته وكيفية علمه وإرادته وغير ذلك، وقد ورد بهذا المضمون: روايات:

قال أبو جعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلاّ تحيراً^(١).

وقال الصادق عليه السلام: إنّ الله عظيم رفيع، لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون كنه عظمته ...^(٢). ولا يخفى أنّ الحديث أوسع مفاداً من هذا القسم من المحجوب والحديث يُعطي ضابطة كليّة يعمّ الموارد كلّها.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ الحديث في بادئ النظر يحتمل أموراً:

١- ما حجب الله علمه عن العباد تسهياً لهم فلا تتكلّفوها، وهذا النوع يرجع إلى الأحكام الفرعية.

٢- ما حجب الله علمه عن العباد لقصور أفهامهم عن الوصول إليها.

٣- المعنى الواسع، فيعمّهما وما بيّنه الرسول والإمام ولكن خفى على العباد لعلّة.

ولو تمّت دلالة الحديث يكون معارضاً لأدلة الأخباري لأنّ رفع المحجوب لا يجتمع مع لزوم الاحتياط لأجله، فإذا كان مرفوعاً وغير مكلف به فلا يعقل لزوم حفظه وصيانته، وهذه الرواية كحديث الرفع ليس مفادها، البراءة العقلية من

١. الكافي: ج ١ ص ٩٢، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه: ص ١٠٣، الحديث ١٢.

عدم العقاب عند عدم البيان، حتى يقال: إنّ أدلة الاحتياط بيان له، بل مفادها أنّ ما هو المحجوب بعنوانه، مرفوع، وهو لا يتفق مع إيجاب الاحتياط للمرفوع.

٣- حديث: الناس في سعة ما لا يعلمون:

أقول: إنّ «ما» في الحديث تحتل وجهين:

١- أن تكون موصولة.

٢- أن تكون مصدرية وهي على قسمين: «إمّا مصدرية غير زمانية كقوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ (التوبة/١١٨) أي برحبها، وإمّا مصدرية زمانية ويقال لها الظرفية كقوله سبحانه: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم/٣١) أي مدّة حياتي، والمناسب للحديث على فرض كونها مصدرية هو الزمانية منها والظاهر تمامية الاستدلال على كلا الوجهين.

أمّا على فرض كونها موصولة فتفسيره: «الناس في سعة (من جانب) الشيء الذي لا يعلمونه» والمراد من «الشيء» هو الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه، فليس لهم من جانبه أيّ ضيق من العقاب والعذاب، أو إيجاب التحقّظ والاحتياط. وعلى هذا الوجه لو تمّ دليل الاحتياط في الشبهة الحكمية البدوية كان معارضاً لذاك الدليل لأنّ إيجابه لا يجتمع مع عدم الضيق من جانب ذاك الحكم المجهول ويكون مفاد الحديث مفاد قوله عليه السلام في حديث عبد الأعلى بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء، قال: لا ^(١).

وأمّا على فرض كونها مصدرية زمانية: يكون المراد: أنّهم في السعة ما دام لم يعلموا، والمتبادر من العلم الوارد في الحديث هو العلم الطريقي إلى الواقع وليس

١. الكافي: ج ١ ص ١٦٤، الحديث ٢. من باب «حجج الله على خلقه».

هو إلا العلم بالواقع على ما هو عليه، والعلم بإيجاب الاحتياط ليس علماً بالواقع، إذ ليس الاحتياط طريقاً إليه، وإنما هو صيانة للواقع لو كان هناك واقع، وعلى هذا لا يصح تفسيره بعدم العلم بالضيق لا واقعاً ولا ظاهراً حتى لا يزاحم دليل الاحتياط، بل المراد عدم علمهم بنفس الحكم الواقعي أو هوية الموضوع المشتبه، وعلى هذا لو دلّ دليل على الاحتياط يكون معارضاً له.

نعم لو كان المراد من عدم العلم هو الأعم من العلم بالواقع أو الوظائف الظاهرية، يكون مفاده مفاد الحكم العقلي من قبح العقاب بلا بيان فيكون دليل الأخباري، حاكماً عليه ولكنه خلاف الظاهر.

ثم إنَّ المحقق النائيني فصل بين كون «ما» موصولة وكونها ظرفية وقال: إنَّه إن أُريد الأوّل فيكون المعنى «الناس في سعة من الحكم المجهول» فيكون مفاده، مفاد حديث الرفع، ويكون حينئذ معارضاً لأدلة وجوب الاحتياط بخلاف ما إذا كانت «ما» ظرفية فيكون معناه «الناس في سعة ما داموا لم يعلموا» فمفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتكون أدلة وجوب الاحتياط حاكمة عليه ثمَّ إنَّ رجح الاحتمال الثاني، فجعله متحداً مع مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان^(١).

وقد عرفت تمامية دلالة الحديث على كلا الوجهين حتى لو قلنا بكون «ما» ظرفية بشرط كون المراد من العلم، هو العلم بالتكليف الواقعي، لا الأعم منه ومن الوظائف الظاهرية.

ثمَّ إنَّ المحقق الخوئي استظهر أنَّ «ما» موصولة لأنَّ الزمانية حسب الاستقراء لا تدخل على الفعل المضارع وإنما تدخل على الفعل الماضي لفظاً ومعنى أو معنى فقط، وكلا القسمين متنفيان^(٢).

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ٣٦٤ و مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٧٨.

٢. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٢٧٨.

ولا يخفى أنّ الاستظهار مبنيّ على كون الحديث بصورة «ما لا يعلمون» وليس له مستند إلاّ في الكتب الأصولية و الموجود في المصدر هو «ما لم يعلموا»^(١) الذي هو ماض معنى فيحمل على الظرفية. وروى في الوسائل: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحملها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنّه يفسد وليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل: يا أمير المؤمنين: لا ندرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ قال: هم في سعة حتى يعلموا^(٢) وهذه العبارة على الزمانية أطبق.

لكنّ الاستدلال على البراءة مشكل جدّاً، إذ لو كان مفادها البراءة والحلية في الشبهات الموضوعية فالصغرى (أي حديث السفرة) خارجة منها لأنّ الأصل في اللحوم هو عدم التذكية والحرمة، وإن قيل بالحلية لأجل كون أرض المسلمين كأسواقهم^(٣)، فتكون الحلية مستندة إلى القاعدة لا إلى البراءة.

٤- الاحتجاج بالبيان والتعريف:

وهناك طائفة من الروايات تدلّ على أنّ الاحتجاج بعد التعريف والتكليف بعد البيان وإليك نقلها:

١- روى الكليني في باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة عن حمزة بن محمد بن الطيار عن الصادق عليه السلام: إنّ الله احتجّ على الناس بما أتاهم وعرفهم^(٤).

وقال الفيض في تفسير الحديث: بما أتاهم من العقل والفهم وعرفهم من

١. لاحظ المستدرک: ج ٣ ص ٢١٨ نقلاً عن غوالي اللثالي وعلى ذلك أيضاً المخطوطة من الغوالي الموجودة في مكتبة المرعشي ص ٩٨ السطر ١٢ والمطبوعة لاحظ ج ١ ص ٤٢٤ الحديث ١٠٩.
٢. الوسائل: ج ١٦ الباب ٣٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.
٣. المصدر نفسه: ص ٢٩٤، كتاب الصيد والذبابة الباب ٢٩ الحديث ١.
٤. الكافي: ج ١ ص ١٦٢، الحديث ١.

الخير والشر دون ما لم يؤتتهم ولم يعرفهم من ذلك^(١). دلّ الحديث على أنّ الاحتجاج فرع الإيتاء والتعريف.

٢- روى أيضاً عن حمزة بن محمد الطيّار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ قال: حتّى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه^(٢).
والذيل دالّ على عمومية الحكم للمعارف والأحكام لو لم نقل بانصراف الإرضاء والاسخاط إلى الأحكام.

٣- وروى عن عبد الأعلى قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا. قلت: فهل كلّوا المعرفة؟ قال: لا. على الله البيان ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ قال وسألته عن قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ قال: حتّى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه^(٣).

وصدر هذا الحديث وإن كان ظاهراً في المعارف، ولكن ذيله يشعر بالعموم، لقوله: حتّى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه، فإنّه ظاهر في الوظائف والأحكام.

٤- روى الكليني عن حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: أكتب، فأملى عليّ: إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاة والصيام فنام رسول الله ﷺ عن الصلاة فقال: أنا أنيمك وأنا أوقظك فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك،

١. الوافي: ج ١، الباب ٥٦ ص ٥٥١.

٢. الكافي: ج ١ ص ١٦٣، الحديث ٣ من باب البيان والتعريف.

٣. المصدر نفسه: الحديث ٥ من باب البيان والتعريف.

وكذلك الصيام أنا أمرضك وأنا أصحك فإذا شفيتك فاقضه، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق ولم تجد أحداً إلا والله عليه الحجة ... إلى آخر الحديث^(١).

موضع الاستشهاد: موردان:

١- قوله: «يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم»، والظاهر من قوله: آتاهم وعرفهم هو الأعم من غير فرق بين بابي العقيدة والأحكام، ولأجل ذلك نقل نوم رسول الله ﷺ وأن تنويمه كان لأجل تعليم العباد كيفية قضائها، والقصة بيان لقوله: «بما آتاهم وعرفهم».

وأما قوله: ثم أرسل إليهم، فوجه الترتيب وعلته الإتيان بلفظ «ثم» هو أن الفقرة الأولى ناظرة إلى مشيئته الأزلية حيث تعلقت مشيئته على أن لا يحتج على العباد إلا بما آتاهم وعرفهم، ولما كانت كذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب.

٢- قوله: «وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء»، لم تجد أحداً في ضيق ولم تجد أحداً إلا والله عليه الحجة ... فالمقصود النظر إلى الأشياء بما هي هي، ولا تجد أحداً في ضيق إلا والله عليه الحجة، مبيّنة حكمها بما هي هي.

إذا وقفت على متون الروايات فالناظر في الجمل التالية:

١- إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم.

٢- وما كان الله ليضلّ قوماً حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه.

٣- إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى - إلى أن قال: - وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء

١. الكافي: ج ١ ص ١٦٤، الحديث ٤ من باب حجج الله على العباد. وذيل الحديث راجع إلى أن التكليف مشروط بالقدرة والسعة فلاحظ.

لم تجد أحداً في ضيق ولم تجد أحداً إلاّ ولله عليه الحجة.

تعرف على أنّ ملاك الاحتجاج هو معرفة نفس الأحكام لا معرفة ما يتحفظ به عليها كالاحتياط والتوقف، والدليل على ذلك ورودها لبيان الامتنان، وأيّ امتنان إذا حملت على الأعم من بيان نفسها وما يتحفظ بها على فرض وجودها، إذ من بديهيات العقل أنّ المولى إذا لم يقم بالتوظيف والتكليف بوجه من الوجوه، فالعبد في سعة من ناحيته، وعلى ذلك فيجب حمل الروايات على معنى آخر حتى يكون مفيداً لما ليس بديهياً ويتحقق به الامتنان.

وعلى ذلك فلو دلّ شيء على الاحتياط والتوقف فيعدّ معارضاً لهذه الروايات.

٥- حديث: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى:

رواه الصدوق مرسلًا في الفقيه وقال: قال الصادق عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ^(١). وبعض المشايخ العظام يعتمدون على المراسيل التي يرويها الفقيه مسنداً إلى الإمام بالجزم. ويفرقون بين قوله: روى عن الصادق، وقوله: قال الصادق، وقد ذكرنا تفصيله في أبحاثنا الرجالية.

وقد جعله الشيخ: أوضح ما في الباب من حيث الدلالة، على عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي عن الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإنّ تمّ ما سيأتي من أدلة الاحتياط سنداً ودلالة لوقع التعارض بين هذه الرواية وبين تلك الأدلة ^(٢).

ولكنّ المحقق الخراساني لم يرتض بما ذكره، قائلاً بأنّ ما ذكره الشيخ الأعظم مبني على عدم صدق الورد إلاّ بعد العلم أو بعد ما هو بحكمه كالحجج الشرعية، ولكنّه ممنوع لوضوح صدقه على الصدور عن الشارع سواء بلغ إلينا أم لم

١. الوسائل: ج ١٨ ص ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

٢. الفرائد: ص ١٩٩.

يبلغ أصلاً أو بلغ البعض دون الآخرين^(١).

فعلى مختار الشيخ: فالمراد من الشيء، هو الشيء المشكوك، ومن المطلق، هو الاباحة الظاهرية، ومن الورود، هو البلوغ إلى المكلف.

كما أن المراد من الشيء - على مختار المحقق الخراساني - هو الشيء بما هو هو ومن المطلق هو الاباحة الواقعية، ومن الورود، هو الصدور من قلم التشريع.

فعلى خيرة الشيخ فالرواية شاملة لجميع العصور حيث إنها بصدد بيان حكم مشتببه الحرمة والحلية، وعلى خيرة المحقق الخراساني ناظرة إلى عصر النبي ﷺ قبل ورود نهى منه في مورد. حيث إن بيان الأحكام كان تدريجياً لا دفعياً.

فما هو الحق في الاستظهار؟ نقول: الظاهر أن الحق مع الشيخ الأعظم دون المحقق الخراساني وذلك: لأن تفسير «يرد» بـ «يصدر» تفسير خاطئ لم يرد في القرآن والسنة فإن القرآن يستعمله في معنى البلوغ والدخول قال سبحانه: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ (القصص/٢٣) وقال سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلَ اللَّهِ مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الأنبياء/٩٩) وقال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ (مريم/٧١).

وأما اللغة فيفسره بمعنى الحضور والاشراف أو ما يقرب من ذلك، بل يعدون الصدور مقابلاً للورود، ويطلقون «التصدير» على خلاف «الاستيراد» فعلى هذا فلا مناص من ترجيح التفسير الأول وهو البلوغ والوصول لا الصدور.

أضف إلى ذلك أن تفسير الورود بالصدور، والإطلاق بالإباحة الواقعية يدفعنا إلى تخصيص مفاد الحديث بعصر الرسول ﷺ وأن الأشياء كانت محكومة بالإطلاق والإباحة حتى يصدر من الشارع نهى، وعليه تكون الرواية إخباراً عن حكم زمان حياة الرسول ولكنه خلاف ظاهر الرواية بل ظاهرها أنها إنشاء، بلا

١. الكفاية: ج ٢ ص ١٧٧.

تقييد بزمان، دون زمان، وأنّ هذا الإطلاق سائر في جميع الأزمنة حتّى بعد ما كمل الدين، وارتحل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ففي كل زمان، الأشياء محكومة بالإطلاق إلى أن يرد فيها نهى.

ولو كان المقصود هذا، يكون المراد من الشيء هو الشيء المشكوك الحكم، ومن الإطلاق الإباحة الظاهرية، ومن الورود البلوغ والوصول إلى يد المكلّف، ويكون من أدلة البراءة، وبما أنّ الغاية ورود النهي على الشيء بما هو هو، لا بما هو مشكوك الحكم يكون معارضاً لأدلة الأخباري لا محكوماً.

ع حديث: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه:

استدل به المحقق الخراساني دون الشيخ الأعظم، وهو جزء من رواية مسعدة بن صدقة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة^(٢).

قال المحقق الخراساني: دلّ على حلية ما لم يعلم حرّمته مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرّمته.

١. وسند الرواية هكذا: علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة.

أنّ هارون بن مسلم بن سعدان، الكاتب، ثقة، وجه، لقي أبا محمد وأبا الحسن الهادي.

ومسعدة بن صدقة العبدى عدّه الشيخ من أصحاب الباقر عليه السلام وعدّه النجاشي من أصحاب الصادق والكاظم عليه السلام، وعدّه الكشي من البتريّة، وعلى كلّ تقدير فالرواية معتبرة والقرائن تدل على وثاقة مسعدة.

ولولا تصريح النجاشي برقم ١٠٩ بأنّ هارون بن مسعدة يروي عن مسعدة بن صدقة لكان احتمال الإرسال قوياً بسقوط اسم الراوي بينهما.

٢. الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠، الحديث ٤ من باب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

ولكن الحق اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية ولعلّ لذلك ترك الشيخ الأعظم الاستدلال بها و يعلم ذلك من وجوه:

١- لفظة: «بعينه» فإنّها احتراز عن العلم بالحرام لا بعينه، ولا ينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية التي يحصل فيها الخلط بين الحرام والحلال، فإذا شك في المائع الخارجي أنّه خلّ أو خمر، وفي الجبن هل فيه ميتة أو لا؟ مع العلم على نحو الشبهة غير المحصورة، بأنّ الخارج لا يخلو من خمر كما أنّ بعض الجبن لا يخلو من ميتة فيحتمل انطباق ذلك العلم الوسيعة دائرته، على ما يريد تناوله من المائع والجبن فعند ذلك يقول الإمام كل شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فالعرفان بعينه موضوع للزوم الاجتناب، لا العرفان لا بعينه.

وأما الشبهة الحكمية فليس فيها عند الشك في حرمة شيء وحليته، العلم بالحرام لا بعينه، حتّى يقال: إنّ غير كاف بل يجب أن يكون العلم، علماً بعينه.

نعم يمكن تصوير العلم بالحرام فيها لا بعينه، في حال الشك بأن يقال: بأنّا نعلم أنّ للشارع محرّمات و محظورات ونحتمل أن يكون شرب التتن منها، فعندئذ لا يجب الاجتناب عنه حتّى يعلم أنّه الحرام بعينه دون غيره، ولكنّه محاولة عقلية لا يلتفت إليها العرف.

والحاصل: أنّ الظاهر أنّ قوله: بعينه، بمعنى بشخصه وهو تأكيد للضمير في قوله: «أنّه حرام» وهو يتصوّر في الشبهة الموضوعية واحتمال أنّه بمعنى «جزماً» تأكيد لقوله «تعلم» كما عليه الأستاذ، غير متبادر عرفاً.

ويؤيد أنّه بمعنى «بشخصه» ورود ذلك اللفظ في باب شراء الخراج من السلطان في رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل ممّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم قال: فقال: ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير

وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه (١).

٢- الأمثلة التي وردت فيها بعد ضرب القاعدة كلّها من قبيل الشبهة الموضوعية فتعود قرينة على الاختصاص أو مانعة عن أخذ الإطلاق.

٣- قوله: والأشياء، كلّها على هذا حتّى يستبين أو تقوم به البيّنة، والمراد من الأوّل هو العلم الوجداني، ومن الثاني هو الحجّة الشرعية، أعني: شهادة عدلين وبما أنّه يكتفى في الأحكام بالخبر الواحد، بخلاف الموضوعات فلا بدّ فيها من قيام عدلين، يصحّ تخصيص الصدر بالشبهة الموضوعية.

وهذا مبني على كون لفظ «البيّنة» في لسان عصر الصادق عليه السلام حقيقة شرعية في العدلين كما هو الحال كذلك.

ربّما يقال بأنّ المراد منها هو ما يتبيّن به من الحجج الشرعية، فإنّ الحجّة الشرعية لا تختص بالعدلين، بل يعمّ إقرار الانسان، وحكم الحاكم، واستصحاب الحالة السابقة وبالثلاثة الأخيرة تستدل على الأحكام كما تستدل على الموضوعات.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى كون البيّنة حقيقة شرعية في عصر الصادق عليه السلام في العدلين كما هو ظاهر لمن راجع الروايات، أنّه ورد في رواية عبد الله بن سليمان «الشاهدان» حيث روى عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة (٢) ومعه لا يصح حملها على مطلق ما يتبيّن به وإن كانت البيّنة أعم في لسان القرآن وعصر الرسول ﷺ فلاحظ.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر أشار إليه الشيخ الأعظم وهو أنّ الحليّة في الأمثلة الواردة في الموثّقة ليست مستندة إلى أصالة الحليّة والبراءة، فإنّها في الثوب والعبد

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ ولاحظ الحديث ٢ من الباب ٥٣.

٢. المصدر نفسه: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

مستندة إلى اليد، وفي المرأة المحتملة أن تكون أخت الزوج أو رضيعته، مستندة إما إلى الاستصحاب الأزلي كما قيل أو إلى أصل عقلائي مستند إلى الغلبة، فإنَّ الغالب الأغلب هو الحلية الذاتية، وقلَّ من يحرم نكاحها بالنسبة إلى غيرها.

وعلى كلِّ تقدير فليست الإباحة معلولة، لأصالة الحلِّ فيلزم خروج الأمثلة عن الكبرى المضروبة وهو مخلٌّ للبلاغة، ويمكن دفع الإشكال بأنَّ المراد من الحلية، هو مطلق الحلية سواء أكانت مستندة إلى أصالة الحلية أم القواعد الأخر مثل اليد والإقرار، وقد اقتصر في مقام التمثيل ببعضها، فالقاعدة كلية والأمثلة لا تضيق القاعدة ويحتمل أن يكون ذكر الأمثلة للاستئناس، لا لكونها من مصاديقها الحقيقية فلاحظ.

٧- حديث: كل شيء فيه حلال وحرام الخ:

وإنما فصلناه عن سابقه لاختلاف لسانهما لاشتمال الثاني على ما لا يشتمل عليه الأوَّل كما سيظهر وقد جاء هذا اللفظ في موارد من الروايات.

١- ما رواه عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ^(١).

٢- ما رواه عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عن الجبن، فقال لي: لقد سألتني عن طعام يعجبني ثمَّ أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه - إلى أن قال:- سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ^(٢).

١. الوسائل: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. ورواه الشيخ بإسناده عن الحسنين محبوب.

٢. المصدر نفسه: ج ١٧ ص ٩٠ الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ١.

والفرق بين الروایتين من وجوه:

أ- إنَّ الراوي عن الإمام في الأولى هو عبد الله بن سنان، وفي الثانية عبد الله ابن سليمان الذي يروي عنه عبد الله بن سنان.

ب- إنَّ الإمام المروي عنه الحديث في الأولى هو أبو عبد الله عليه السلام وفي الثانية أبو جعفر عليه السلام .

ج- إنَّ الثانية مصدرة بما لم تُصدّر به الأولى، فلاجله لا يصحّ الحكم بوحدة الروایتين.

٣- روى معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه ^(١). ولعلّ السائل في قوله «فسأله رجل» هو عبد الله بن سليمان غير أنّ الراوي اختصر القصة.

أمّا فقه الروایات فيتوقّف على التركيز على أمور:

١- هل المراد من الشيء في قوله: «كل شيء» أو الموصول في قوله: «كل ما كان فيه» هو الأمر الكلي أو الأمر الجزئي.

٢- هل المراد من قوله: «فيه حلال وحرام» هو احتمال وجودهما فيه أو المراد إنقسامهما إليهما بمعنى وجود القسمين في المشكوك.

٣- هل المراد من قوله: «حتّى تعرف الحرام» معرفة الحرام المتقدّم عليه في قوله عليه السلام : كل شيء فيه حلال وحرام، أو الأعم منه ومن غيره.

هذه احتمالات ثلاثة ربّما يكون بعضها ضئيلاً لا يعبأ به، وإليك بيان الاحتمالات الرئيسية:

١. الوسائل: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

الاحتمال الأول:

المراد من المبهمة هو الماهية الكلية كشرب التتن ولحم الأرنب، فهما بما أنهما يحتملان الحلية والحرمة، محكومان بالحلية إلى أن تعرف الحرام بعينه، فتكون الرواية دليلاً على الحلية في الشبهات الحكمية عند الشك في التكليف.

وهذا الاحتمال ضعيف لوجوه:

أ: إنه موقوف على حمل قوله: «فيه حلال وحرام» على إحتمالهما في المشكوك وهو خلاف المتبادر من أمثال هذه التراكيب والقريبة منها. قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ (النحل/١١٦).

ب: إنَّ الغاية في الروايات الثلاث هي عرفان الحرمة (حتى تعرف) وهو يناسب الأمور الجزئية، فلأجل ذلك صرح أئمة الأدب بأنه يقال: عرفت الله ولا يقال علمت الله، وعلى ضوء ذلك، فالمناسب أن يقول: «حتى تعلم أنه حرام» لا «حتى تعرف».

ج: لو كان المراد من الروايات هذا النوع من الشبهة لزم لغوية قوله: «بعينه» لأنَّ الانسان إذا علم بحرمة شرب التتن فقد علمها، ولا يحتمل أنه علم حرمة شيء آخر، فيكون التأكيد لغواً.

فإن قلت: يمكن تقريب جريانها في الشبهة الحكمية في مثل شرب التتن ولحم الأرنب بأن يقال: إنَّ الشرب واللحم فيه حلال كالماء والغنم، وفيه حرام كالخمر والكلب فالمشكوك كالأرنب وشرب التتن محكومان بالحلية حتى تعرف الحرام، وعندئذ يندفع الاشكال الأول.

قلت: إنَّ اللام في قوله: «حتى تعرف الحرام» للعهد الذكري أي تعرف الحرام المتقدم عليه سابقاً، وليس المقام كذلك لأنه لو وقف مثلاً على حرمة شرب التتن أو حرمة لحم الأرنب فقد وقف على الحرمة المجهولة سابقاً، فإنَّ المتقدم هو

الحرمة المتعلقة بالخمر والكلب، والمكشوفة هي حرمة شرب التتن ولحم الأرنب، ولا صلة لحرمتيهما بالسابقة.

أضف إلى ذلك: أنَّ المتبادر من الحديث كون الانقسام المتقدم سبباً للشك في المورد مع أنَّ حلية الماء وحرمة الخمر أو حلية لحم الغنم وحرمة لحم الكلب، ليسا سببين للشك في شرب التتن ولحم الأرنب، بل هما أنفسهما موردان للشك سواء ثبتت حرمة شيء أو لا.

الاحتمال الثاني:

أن يكون المراد من الشيء هو الكلي المنتشر في الخارج المتكثر فيه، وهذا كالجبن الموجود في الأسواق فإنَّ فيه حلالاً وحراماً ومشكوكاً، فلو أُريد ذلك فيكون منطبقاً على الشبهة الموضوعية غير المحصورة، ولا مانع حينئذ من الأخذ بمفاد الحديث، خصوصاً لرواية أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى أنَّه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرَّم في جميع الأرضين. إذا علمت أنَّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكُل^(١). ولكنَّه لا يكون دليلاً على الحلية في الشك في التكليف.

الاحتمال الثالث:

أن يكون المراد الأمر الجزئي الخارجي، فينطبق على الحرام المختلط بالحلال، والأخذ باطلاقه مستلزم للفقهاء الجدد، فيقتصر على الموارد التي دلَّ الدليل على جواز الارتكاب حتى تعرف الحرام بعينه، وإليك ما ورد في بعض الروايات في المقام.

١. الوسائل: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

١- عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بني أمية، وهو يتصدق منه، ويصل منه قرابته، ويحج ليغفر له ما اكتسب يقول: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يَذْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: إِنَّ الْخَطِيئَةَ لَا تَكْفُرُ الْخَطِيئَةَ وَإِنَّ الْحَسَنَةَ تَحُطُّ الْخَطِيئَةَ، ثُمَّ قَالَ: إِنْ كَانَ خَلَطَ الْحَرَامَ حَلَالاً فَاخْتَلَطَا جَمِيعاً فَلَمْ يَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنَ الْحَلَالِ فَلَا بَأْسَ (١).

٢- روى أبو عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة، وغنم الصدقة، وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، قال: فقال: ما الإبل، إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه (٢).

٣- روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى رجل أبي عليه السلام فقال: إنّي ورثت مالا وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يُربي، وقد عرف أنّ فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله، فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفاً ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً فإنّ المال مالك (٣).

وعلى ضوء هذه الروايات تكون الروايات المتقدمة واردة، في أطراف العلم الإجمالي ولكن الترخيص يختصّ بموارد يكون العلم التفصيلي جزء للموضوع وهو لا يعدو عن الموارد المذكورة في الروايات. وسيأتي إجمال البحث في هذه الروايات في المقام الثاني أعني الشك في المكلف به.

١. الوسائل: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢. المصدر نفسه: الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٣. المصدر نفسه: الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٣.

٨- حديث: أي رجل ركب أمراً بجهالة:

روى الشيخ، عن موسى بن القاسم، عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله قال: جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد وهو يلبي وعليه قميصه، فوثب إليه ناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا: شق قميصك وأخرجه من رجلك فإن عليك بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد. فطلع أبو عبد الله عليه السلام على باب المسجد فكبر واستقبل القبلة، فدنا الرجل من أبي عبد الله عليه السلام - وهو ينتف شعره ويضرب وجهه - فقال له أبو عبد الله: اسكن يا عبد الله فلمّا كلمه وكان الرجل أعجمياً، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما تقول؟ قال: كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليّ بدنة، فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما لبّيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبّي، قال: فاخرجه من رأسك فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» طف بالبيت سبعا، وصل ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام ، واسع بين الصفا والمروة، وقصر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهلّ بالحجّ واصنع كما يصنع الناس^(١).

ودلالته واضحة فتدلّ على أنّ ركوب كل محذور عن جهالة، لا بأس به.

وأورد الشيخ الأعظم على الاستدلال بوجهين:

- ١- الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل كذا بجهالة، هو الغافل، وباعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردد والشك في كون فعله صواباً أو خطأً كما هو موضوع البحث.
- ٢- إنّ تعميم الجهالة إلى صورة التردد يستلزم عموميته للجاهل الملتفت

١. الوسائل: ج ٩ ص ١٢٥-١٢٦ الحديث ٣ من باب ٤٥ من أبواب تروك الاحرام.

القاصر والمقصر، ومن المعلوم عدم معذورية الثاني فيلزم تخصيص الرواية وإخراج الشاك المقصر وسياقها يأبى عن التخصيص.

وكلا الوجهين غير تامين. أما الأول فلأن المتبادر من هذه التراكيب هو الأعم من الغافل والملتفت، فقد ورد هذا التركيب في الذكر الحكيم في موارد أربعة كلها حول الجاهل الملتفت:

- ١- ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ (النساء/١٧).
 - ٢- ﴿مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام/٥٤).
 - ٣- ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾ (النحل/١١٩).
 - ٤- ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات/٦).
- ولا شك أن الآيات تعم الملتفت وغيره.

وفسر ابن منظور الجهالة بقوله: أن تفعل فعلاً بغير العلم به وهو يعم الملتفت وغيره.

والحاصل: أن تخصيص الجهالة بالغافل لا يوافق استعمال الكتاب ولا اللغة.

وأما الثاني: فالجهالة في الآيات الماضية وإن كانت عامة تعم الجاهل المقصر والعامد، لأنها آيات الرحمة والمغفرة، وموردها هو المقصر والعامد. لكن الرواية منصرفة عن المقصر مثل قاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» في الانصراف عنه إذ من المعلوم أن وظيفة الجاهل المقصر هو التعرف والسؤال، لا المضي وعدم الاعتداد. ولعل هذا قرينة حالية متصلة في انصراف مثل هذه

الروايات عن المقصّر وكون السائل جاهلاً غير ملتفت، لا يوجب اختصاص الكبرى به. وربما يؤيد مقالة الشيخ بأن «الباء» في «بجهالة» للسببية وهي متحققة في الجاهل غير الملتفت وفيه ما لا يخفى حيث إن سببية الجهل محفوظة في الجاهل الملتفت إذا تفحص ولم يقف على شيء، أضف إليه أن من المحتمل أن تكون «الباء» بمعنى «مع» أو «عن» لا للسببية.

٩- حديث عبد الرحمان بن الحجاج:

عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهى ممن لا تحل له أبداً؟ فقال: لا أما إذا كان بجهالة فليزوجها بعد ما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، فقلت: بأي الجهالتين يعذر، بجهالته أن ذلك محرّم عليه؟ أم بجهالته أنها في عدة؟ فقال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله حرّم ذلك عليه وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت: وهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها^(١). محل الاستدلال قوله: «وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك».

غير أن الاستدلال يتوقف على دراسة فقه الحديث.

إن الحديث جعل الجاهل بالحكم أعذر من الجاهل بالموضوع وهو بعد غير واضح لأنه إن كان المراد هو الجاهل الغافل، فكلاهما في عدم التمكن من الاحتياط سواء، فإن الغافل عن الموضوع أي من لا يتردد في خلده أنها معتدة، كيف يقدر على الاحتياط، كما أن الحال كذلك فيمن لا يتردد في خلده أن المرأة

١. الوسائل: ج ١٤ الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث ٤.

المعتدة يحرم تزويجها.

وإن كان المراد هو الجاهل الملتفت الشاك، فكلّ منهما متمكّن عن الاحتياط، وليس أحدهما أولى من الآخر.

وبذلك يظهر أنّ الاستدلال بالحديث غير تام، لأنّ الإمام عدّ الجاهل الغافل غير القادر على الاحتياط وهو لا يدلّ على معذورية الجاهل الملتفت القادر على الاحتياط كما هو محلّ البحث. أضف إلى ذلك: أنّ متعلّق المعذورية هو الحكم الوضعي، حيث كان جاهلاً ببطلان العقد، وما هو موضوع بحثنا هو معذورية الجاهل بالحكم التكليفي.

والذي يدلّ على كون متعلّق المعذورية هو الحكم الوضعي فقرتان:

١- أهى ممن لا تحلّ له أبداً أي يصحّ تزويجها «فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «إذا كان بجهالة فليزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها». وعلى ذلك فينطبق قوله: «وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك» على المعذور من جانب الحكم الوضعي.

٢- نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها - إلى أن قال:- «الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً» كل ذلك يُعرب عن كون مصبّ المعذورية هو الحكم الوضعي أعني البطلان. ولا يصحّ التجاوز عن مصبّ الرواية إلى الحكم التكليفي إلّا بالغاء الخصوصية.

ومع ذلك كلّ فقد حاول الأستاذ - دام ظلّه - تعميم الرواية أو تخصيصها بالحكم التكليفي قائلاً: بأنّ متعلّق المعذورية هو الحكم التكليفي أعني ارتكاب الحرام واقتترانه بقريئة «الأعذرية» في كلام الراوي و «الأهونية» في كلام الإمام، لأنّ الحكم الوضعي أعني الحرمة الأبدية لا يتصوّر فيه التفاضل، فالمرأة إمّا تصير محرّمة النكاح أو لا؟ وهذا بخلاف الحرمة التكليفية، إذ لها مراتب ودرجات حسب

نتائجها وعواقبها، ولأجله قسّمت المعاصي إلى كبائر وصغائر. وعلى ذلك فالعبرة ناظرة إلى التعذير من ناحية الحرمة التكليفية.

أقول: لو تمّ ما ذكره فالإشكال الأول - موضوع المعذورية هو الجاهل الغافل - باق بحاله.

٣- الاستدلال على البراءة بالإجماع:

استدل الشيخ الأعظم على البراءة بالإجماع ونقل بعض الكلمات، ولكن الاستدلال يتوقّف على صغرى محقّقة وكبرى مسلّمة، والصغرى على بعض التقارير غير محقّقة، كما أنّ الكبرى على بعضها غير مسلّمة وإليك البيان.

فلو قال المستدل: أجمعت العلماء على أنّ الأصل في الأحكام التي لم تصل إلينا لا بنفسها ولا بطريقها (كالأمر بالاحتياط) هو البراءة. فالكبرى مسلّمة ولكن الصغرى غير محقّقة عند الجميع، أعني: معاشر الأخباريين فهم يدّعون أنّ الأحكام المجهولة واصله إلينا بطريقها، أعني: الروايات الدالة على الاحتياط والتوقّف.

ولو قال المستدل: أجمعت العلماء على أنّ الأصل في الأحكام الواقعية المجهولة بنفسها هو البراءة، أو الإباحة والترخيص، فالصغرى محقّقة لأنّ هنا أحكاماً واقعية غير واصله، ولكن الكبرى غير مسلّمة، لمخالفة الأخباريين في ذلك بأنّ الأصل في ذاك المقام هو الاحتياط.

٤- الاستدلال على البراءة بالعقل:

لا شك أنّ الاحتجاج من آثار التكليف الواصل إمّا بنفسه أو بطريقه، وإلاّ فصرف التكليف الواقعي لا يكون باعثاً ولا زاجراً، ولا يصحّ الاحتجاج به أبداً، ولا أنّ المولى يصل إلى غرضه به وبعدّ التعذيب والعقاب بل الزجر واللوم به فعلاً

قبيحاً وظلماً من المولى الحكيم، وهذا ممّا لا كلام فيه عند من يقول بالحسن والقبح العقليين. إنّما الكلام في القاعدة العقلية الأخرى، أعني: وجوب دفع الضرر الأخروي المحتمل، إذ هو أيضاً واجب عند العقل من غير فرق بين العذاب المقطوع والمظنون والمحتمل، واحتمال التكليف مساوٍ لاحتمال العقاب الأخروي فيجب دفعه، فعند ذاك ربّما يتصوّر أنّ القاعدة الثانية مقدّمة على الأولى بالبيان التالي: إنّ في مورد الشبهة عقاباً محتملاً، وكلّ عقاب محتمل يجب التحرّز عنه، ينتج: فمورد الشبهة يجب التحرّز عنه.

فلو صحّت النتيجة يرتفع موضوع القاعدة الأولى وهو «عدم البيان» فيكون بياناً يصحّ العقاب به، ويكفي في البيان بيان التكليف بنفسه أو بطريقه الشرعي كأدلة الاحتياط أو العقلي كالقياس المزبور. وذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الشبهة البدوية من موارد القاعدة الأولى دون الثانية وقال ما هذا نصّه: «ولا يخفى أنّه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون هنا مجال لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهّم أنّها تكون بياناً.

كما أنّه مع احتماله^(١) لا حاجة إلى القاعدة بل في صورة المصادفة، استحقّ العقوبة على المخالفة، ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

والحقّ أنّه كلام متقن غير أنّه يحتاج إلى توضيح أكثر فنقول: إنّ القاعدتين من القواعد القطعية في الحكمة العملية ولا يتصوّر التعارض بين القطعيين، فاحتمال التعارض مساوٍ لاحتمال صحّة المتناقضين، والتعارض من شؤون الأدلّة

١. يريد صورة العلم الإجمالي بالحرام.

الظنية سنداً أو دلالة. إنّما الكلام في تشخيص مواردتهما وأنّ الشبهة البدئية مصداق لأيّ واحدة منهما فنقول:

الحقّ أنّ المقام من مصاديق القاعدة الأولى لا الثانية ويظهر ذلك ببيان أمرين:

الأول: أنّ الاحتجاج يتوقّف على انضمام الصغرى بالكبرى، فالعلم بأنّ العقاب بلا بيان قبيح، لا يقع حجة في يد العبد حتى تثبت الصغرى في المقام، وهو أنّ العقاب في المقام عقاب بلا بيان، حتى تترتب عليه الكبرى كما أنّ العلم بالكبرى في القاعدة الثانية، وهي أنّ دفع الضرر المحتمل واجب لا يتمّ إلاّ إذا انضمت إليه الصغرى وهو احتمال العقاب، وعلى ذلك ففي المقام قاعدتان عقليتان تامّتان لا بدّ من الدقة في أنّ الشبهة البدئية من موارد أيّهما، وصورة القياس في الأولى هكذا: العقاب على محتمل التكليف بعد التفحص التام وعدم العثور عليه لا بالعنوان الأولي ولا بالثانوي، عقاب بلا بيان، وكلّ عقاب بلا بيان يمتنع صدوره عن المولى الحكيم، فينتج: أنّ العقاب على محتمل التكليف ممتنع الصدور منه، وأمّا صورة القياس في القاعدة الثانية فقد عرفتها فلا نعيد.

الثاني: أنّ الكبرى في كلتا القاعدتين برهانية لا غبار عليها، وإنّما الاشكال في الصغرى فهي في الأولى وجدانية غير معلّقة بشيء وفي الثانية غير محقّقة. بل معلّقة على أحد أمور، غير محقّق حسب العقل. أمّا الأولى: فلأنّ المستنبط بعد التفحص التام من مظانّ التكليف خصوصاً إذا انضمت إليه تتبعات الآخرين يحرز أنّ المورد ليس فيه بيان واصل إلى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه، فتضمّ إلى الكبرى البرهانية فينتج: أنّ العقاب في المورد قبيح.

وأما الثانية: فلأنّ احتمال العقاب في شيء ينشأ من أمور، كلّها منتفية.

منها: صدور البيان عن المولى وحصول الإجمال بأحد علله، كما إذا تردد

الواجب بين صلاتي الظهر والجمعة أو الحرام بين الإنائين، فلا شك في لزوم الاحتياط، والمفروض في المقام عدمه لكون الشبهة بدئية.

منها: كون الشك قبل الفحص، فلا شك في عدم جريان القاعدة الأولى وكون المورد من مصاديق الثانية إذ اللازم عليه البيان على وجه لو أراد أن يقف عليه لوقف، ولا يلزم عليه إبلاغ الوظائف للأفراد شخصاً.

منها: كون العقاب بلا بيان، أمراً غير قبيح وهو مفروض البطالان لأنه ظلم وهو قبيح عقلاً. ونزّه ساحتَه سبحانه عنه.

منها: كون المولى شخصاً غير حكيم أو غير عادل، وهو أيضاً منتف.

وإذا انتفت مناشيء الاحتمال عقلاً، فاحتمال العقاب الذي هو صغرى القاعدة الثانية غير متحقق ولا موجود ومع انتفائها كيف يمكن الاحتجاج بالكبرى وحدها.

وبذلك يعلم أنه لا تعارض بين القاعدتين حتى يبحث عن الحكومة والورود بل إحدى القاعدتين تامة بصغراها وكبرائها، والقاعدة الأخرى غير تامة لعدم تحقق صغراها، وأن القاعدة الأولى رافعة لموضوع صغرى القاعدة الثانية، فاحتمال العقاب في بعض الصور مرتفعة ببركة القاعدة الأولى، لا أن إحدى الكبيرين حاکمة على الأخرى كما هو الظاهر من بعض العبارات اللهم إلا إذا أريد أن إحدى الكبيرين رافعة لصغرى القاعدة الأخرى.

فإن قلت: إن العقوبات الأخروية على قسمين: قسم منها رهن التكليف الواصل، وذلك لأنها عقوبات مجعولة بجعل الشارع، فلا يصح لدى العقل جعل موضوعها أوسع من التكليف الواصل، وإلاّ يصبح العقاب عند العقل عقاباً بلا بيان. ولكن قسم منها يعدّ من اللوازم للأعمال التي يعبر عنها بتجسّم الأعمال، وتجسدها في الحياة البرزخية أو الأخروية، ومن المعلوم أنها ليست من العقوبات السياسية المجعولة حتى ترتفع بحكم العقل، بل صور غيبية لأفعال الإنسان،

فالفعل صورتان دنيوية وأخروية وتظهر في كل ظرف حسب صورته المناسبة لظرفه، وعلى ذلك فالقول بقبح العقاب بلا بيان، لا يعالج تلك الصور السيئة الظلمانية التي تعدّ من اللوازم القهرية.

والجواب: أنّ تجسّم الأعمال وتجسّدها في الحياة الأخروية إجمالاً أمر مفروغ عنه حسب الآيات القرآنية قال سبحانه: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران/ ٣٠) لكن المراد بتجسّم الأعمال المعنون بعنواني الإطاعة والعصيان، لا مطلق الأعمال، وارتكاب الشبهة البدئية غير معنون بالعصيان، فلا يكون له وجود برزخي.

والحاصل: أنّ مسألة (تجسّم الأعمال) مسألة قرآنية وحديثية، وليس لتعيين حدودها طريق علمي قطعي، سوى المصدرين وليس فيهما ما يدل على أنّ لكل عمل صورة مادية في هذا العالم، وصورة برزخية وأخروية بعد الحياة وإنّما الوارد فيهما، أنّ كلّ عمل يعدّ إطاعة أو عصياناً، له صورة غير مادية يعيش بها الانسان في البرزخ وربما يتعدّى إلى الآخرة كما في قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة/ ٣٥) هذا في المعصية، ونظيرها في الطاعة قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرِيكُمُ الْيَوْمَ﴾ (الحديد/ ١٢) والنور الذي يسعى بين أيديهم وأيمانهم إنّما هو الإيمان والطاعة المتجّلين في الآخرة بصورة النور، فقد جاءوا به في الدنيا بقرينة قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ (الحديد/ ١٣).

وأما أنّ كلّ عمل صدر من الانسان له وجود برزخي وأخروي وإن كان خارجاً عن دائرة الإطاعة والعصيان، فلم يدلّ عليه دليل، وارتكاب الشبهة البدوية ليس من الواجب والحرام بشيء.

هذا كله إذا أُريد من الضرر ، العقاب الأخرى بأنحاءة.

وأما إذا أُريد من الضرر، الضرر الدنيوي المحتمل الوجود في الشبهة البدوية، فلو قلنا بوجوب دفعه عقلاً، يجب الاجتناب عن الشبهة التحريمية.

ولكن الكلام في وجوب الاجتناب عنه قطعية أو ظنيّة أو محتملة، فالمحقق عدم الوجوب إلا إذا كان المحتمل، أهمّ لدى العقلاء أو لدى الشرع كالنفوس والأعراض، أو الأموال، وأما في غير ذلك، فليس بواجب الاجتناب، بحجّة أنّ الأخباري مثل الأصولي، لا يرى لزوم الاجتناب عن الشبهة الموضوعية - في ما سوى الثلاثة - ومع ذلك كيف يمكن إطلاق القول بوجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل.

هذا من غير فرق بين كون الضرر شخصياً أو نوعياً.

نعم يبقى هنا شيء، وهو أنّ هذا الدليل العقلي، إنّما يتمّ لو لم تتم أدلة القائل بالاحتياط من الآيات والروايات وإلا لكانت رافعة لموضوعه ويكون العقاب عقاباً مع البيان لا غير.

الكلام في أدلة الاخباريين:

استدلّ الاخباريون على الاحتياط بالكتاب والسنة والعقل.

١- الاستدلال بالكتاب:

أ- قوله سبحانه: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة/١٩٠) قائلاً بأنّ في ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في التهلكة، وهي واجب الاجتناب وضعف الاستدلال يتّضح ببيان أمرين:

الأول: المراد من ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾ هو الجهاد، لوقوعها في سياق آيات الجهاد

التي ابتدأ الكلام فيها من آية ١٨٦ وختم بهذه الآية وحملها على مطلق مواضع البر والاحسان خلاف الظاهر.

الثاني: إنّ «الباء» في قوله «بأيديكم» إمّا زائدة «واليد كناية عن القوة والقدرة» ومفعول أوّل للفعل أعني «لا تلقوا» كما أنّ قوله: «إلى التهلكة» مفعول ثان، فيكون المعنى لا تبطلوا قدرتكم وقوتكم بالبخل وترك الانفاق في سبيل الجهاد حتى يتسلط العدو عليكم ويذهب بشوكتكم وسطوتكم. أو للاستعانة، والمفعول الأوّل محذوف أي لا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة. وعلة الهلاك ترك الانفاق في سبيل الجهاد.

وعلى كلّ تقدير فمضمون الآية ناظرة إلى هلاك النفس بترك القيام بالوظائف في موضع الحرب والجهاد، والقتال مع العدو. وأيّ مساس له للاقتحام في الشبهات البدئية.

فإن قلت: إنّ القرآن يجري كما تجري الشمس والقمر، والموارد (النفس) لا يكون مخصّصاً، والآية ضابطة كلية للمسلم وأنّه يحرم عليه الإلقاء في التهلكة مطلقاً.

قلت: ما ذكرته صحيح لكنّ التمسك بالكبرى فرع إحراز الصغرى أعني وجود التهلكة. فإن أُريد منها العقاب الأخروي فهو مقطوع بعدم بركة أدلة البراءة، وإن أُريد الهلاك الدنيوي فهو مثله إذ ليس في ارتكاب الشبهة هلاك النفس أبداً.

وإن شئت قلت: الآية تتضمّن حكماً إرشادياً لا مولوياً فتكون إرشاداً إلى الموارد التي يوجد فيها هلاك وتهلكة قطعية كما هو الحال في الكذب والغيبة أو محتملاً كما في ارتكاب الشبهة قبل الفحص.

ولا تعمّ الموارد التي لا يوجد فيها الهلاك لا قطعاً ولا احتمالاً. كما لا يخفى.

بـ الآيات الناهية عن القول بغير علم وهي كثيرة مبثوثة في عدّة سور

منها قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء/٣٦) وقوله سبحانه: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/٢٨) وجه الاستدلال أَنَّ الحكم بجواز الارتكاب قولاً بغير علم.

والجواب: أمّا نقضاً، فلو كان الحكم بجواز الارتكاب قولاً بغير علم، فالقول بوجوب الاحتياط مثله. وما عن الشيخ الأعظم من أَنَّ الأخباري يترك الفعل لاحتمال حرمة، غير تام، لأنّه يترك ويحكم بوجوب الاحتياط.

وأما حلاً: فلأنَّ الحكم بالجواز استناداً إلى ما مرَّ من الأدلة، ليس قولاً بغير علم، كما أَنَّ الحكم بالوجوب عند من تَمَّت لديه أدلة الاحتياط ليس قولاً بغير علم.

والحاصل: أَنَّ الواقع مجهول على كلتا الطائفتين، والحكم عليه، بما هو هو تقوّل بغير علم، من غير فرق بين الحكم عليه بالجواز أو بالحرمة، وأمّا من حيث الظاهر، فالحكم عليه بالسعة وعدم الضيق لأجل الأدلة الماضية، أو بالاحتياط والتوقّف لأجل الأدلة الآتية، حكم بالدليل الشرعي، إنّما الكلام في تمامية دليل الاحتياط لدى الأصولي.

ج الآيات الآمرة بالتقوى بقدر الوسع والطاقة والاستطاعة، منها قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/١٠٢) ومنها قوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَاطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقْ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (التغابن/١٦).

وجه الدلالة: أَنَّ الاجتناب عن محتمل الحرمة، من التقوى، وكلّ ما كان كذلك واجب، ينتج «الاجتناب عن محتمل الحرمة واجب».

يلاحظ عليه: أولاً: أَنَّ التقوى تستعمل تارة في مقابل الفجور، ولا شك في وجوبها بعامة مراتبها مثل قوله سبحانه: ﴿أَمْ نَجْعَلِ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾

(ص/٢٨) وقوله سبحانه: ﴿فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس/٨) ففي مثل ذلك يكون الأمر بها للوجوب، وقد تطلق ويراد منها ما يعم القيام بكل مرغوب والتحرز عن كل مكروه، أعم من واجب ومستحب وحرام ومكروه مثل قوله سبحانه: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ (البقرة/١٩٧) ففي مثل ذلك لا يصح حمل الأمر على الوجوب، بل يجب تفسيرها على نحو يعم فعل الواجب والمستحب، وترك المحرم والمكروه بل المباح، والقيام بها مستحب إجماعاً والآيتان ناظرتان إلى هذا القسم من التقوى، ولا مناص من حمل الأمر على معنى يوافق جميع مراتبها كما سيوافيك بيانه في الوجه الثاني.

وإن شئت قلت: إطلاق المادة يقتضي عمومها بكل ما يطلق التقوى على فعله أو تركه، ومعه لا مجال للأخذ بمفاد الهيئة أعني الوجوب، وعكس هذا أي الأخذ بمفاد الهيئة والتصرف في المادة وتخصيصها بالواجبات والمحرمات وإن كان ممكناً لكن الشائع هو الأول.

وثانياً: أن الأمر في الآيات إرشادي، يتبع في إفادة الوجوب أو الاستحباب على فعلية التكليف وعدمها، والآيات بنفسها لا تدل على اللزوم والاستحباب نظير قوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فإطاعته سبحانه في الإتيان بالفرائض واجبة، كما أن إطاعته سبحانه في الإتيان بالمستحبات مستحبة فهو في إفادة أي واحد منهما تتبع المرشد إليه كما لا يخفى.

٢- الاستدلال بالسنة:

قد استدلل الأخباريون على الاحتياط بطوائف من الأخبار تبلغ ست طوائف. تأتي من كل قسم ببعضه: الطائفة الأولى: ما يدل على حرمة القول والإفتاء بغير علم مثل صحيحة هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حق الله على خلقه؟ قال: أن

يقولوا ما يعلمون، ويكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقّه (١).

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال بهذه الطائفة مثل الاستدلال بالآيات الواردة بهذا المعنى ويعلم جوابها عما ذكرناه هناك من أنّ الإفتاء بأنه ليس بحرام واقعاً يعدّ من التقوّل بغير علم. وأمّا القول بعدم المنع ظاهراً حتى يعلم الواقع، ليس تقولاً به بل قولاً مستنداً إلى الأدلّة الشرعية - وقد مضت - كما أنّ القول بعدم العقاب على الارتكاب مستند إلى الحكم العقل ليس قولاً بلا علم.

الطائفة الثانية: ما يدل على وجوب الردّ إلى الله ورسوله والأئمة من بعده في كلّ ما لا يعلمون. مثل مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله (٢).

يلاحظ عليه: أنّ معظم روايات هذه الطائفة ناظرة إلى الاستقلال بالفتوى حسب المعايير الظنيّة من القياس والاستحسان والاستناد إلى قول من ليس قوله بحجّة من دون الرجوع إلى أئمة الدين وهداة الحق، وأين هو من عمل الأصولي الإمامي حيث يفتي بعدم المنع ظاهراً بعد أن يرجع إلى مظان الدليل، ويوضح ذلك ما في رواية الميثمي عن الرضا في حديث اختلاف الأحاديث قال: وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتنبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا (٣).

١. الوسائل: ج ١٨ ص ١١٢، الحديث ٤ من باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، وبهذا المضمون روايات كثيرة في الباب المذكور، فلاحظ الأحاديث: ٥ و ١٠ و ١١ و ٢٠ و ٢٧ و ٣١ و ٤٤ و ٥٩.

٢. المصدر نفسه: ص ١١٤، الحديث ٩ من باب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٣. المصدر نفسه: ص ١٢١، الحديث ٣١ من باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ويوضح ذلك الحديث ٣٥ و ٤٩.

والحاصل: أنَّ الجميع أو الأكثر يتضمَّن النهي عن الاستقلال بالفتوى من دون الرجوع إلى الأئمة المعصومين وربَّما كان للتوقُّف وجه آخر، غير ما ذكر أُشير إليه في بعض روايات الباب.

روى حمزة بن الطيار أنَّه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كف واسكت ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممَّا لا تعلمون إلاَّ الكفَّ عنه والتَّثبت والردُّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى، ويعرِّفوكم فيه الحقَّ قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) فالظاهر أنَّ الأمر بالوقوف لاشتغال الخطبة على بعض المعارف القرآنية التي لا تحتملها الأذهان الساذجة، ولأجل ذلك أمر الإمام بالرجوع إلى الأئمة ليكشفوا لهم المراد.

الطائفة الثالثة: ما يدل على وجوب الاحتياط في مشتبهِ الأمور وتحليل كلِّ واحد من هذه الروايات يتوقَّف على نقل متونها إذ ليس الكل على وتيرة واحدة، مثل ما سبق من الطائفتين حتى يجاب عن الجميع بجواب واحد.

١- ما رواه عبد الله بن وضَّاح أنَّه كتب إلى العبد الصالح يسأله عن وقت المغرب والافطار فكتب إليه: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك^(٢).

والجواب: أنَّ الشبهة فيها إمَّا أن تكون شبهة موضوعية بمعنى أنَّه كان من المسلَّم بين الإمام والراوي أنَّ الموضوع، هو استتار القرص للإفطار وصلاة المغرب وكان الشك في تحقُّقه، ومن المعلوم أنَّ مقتضى الاستصحاب فيه هو عدم، فالاحتياط في مثله واجب، ولا صلة عندئذٍ للرواية بمورد البحث.

١. الوسائل: ج ١٨ ص ١١٢، الحديث ٣ من باب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٢. المصدر نفسه: ص ١٢٢، الحديث ٣٧ من باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ورواه أيضاً في أبواب المواقيت من الصلاة الحديث ١٤.

وإمّا أن تكون حكمية، والشك فى أنّ الموضوع عند الشارع هل هو استتار القرص أو هو مع ذهاب الحمرة المشرقية، فالمشهور بين الإمامية هو الثاني، خلافاً لغيرهم، ومن المعلوم أنّ اللازم على الإمام فى مثله هو بيان الحكم وأنّ الوظيفة هو ذهاب الحمرة المشرقية، لا الجواب بالاحتياط. وهذا إن دلّ فإنّما يدلّ على أنّ الرواية واردة مورد التقيّة، حيث إنّ الحكم الواقعي عنده كان هو التبرّص إلى ذهاب الحمرة المشرقية خلافاً لأبناء العامة حيث يكتفون بغيوبة الشمس فلمّا كان التصريح بالحكم فى المكاتبه مظنة محذور، توصل الإمام إلى بيانه من باب آخر وهو أنّ الانتظار أوفق بالاحتياط. لأنّ الإنسان عنده يذعن بذهاب الشمس عن أطرافه جميعاً. ومثل هذا البيان لا يعدّ دليلاً على وجوب الاحتياط فى الشبهة الحكمية لأنّ الإمام اضطرّ لأجل الإيصال إلى الحكم الواقعي بالأمر بالاحتياط، وإيجاب الاحتياط فى مثله لا يدلّ على لزومه مطلقاً.

أضف إلى ذلك: أنّ الظاهر من الرواية هو الاستحباب لقوله «أرى...» وبذلك يظهر ضعف ما ربّما يقال: إنّ الظاهر من التعليل «أنّ وجوب الاحتياط كان أمراً مسلماً بين الإمام والراوي» لما عرفت من أنّ المسلّم هو حسنه لا لزومه.

٢- مرسلّة الشهيد فى الذكرى قال: قال الصادق عليه السلام: لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك.

وفيه بعد الإرسال، وجود الإجمال فى الجواب لعدم ذكر السؤال، إذ من المحتمل أن يكون السؤال عن مثل ما ذكر فى الرواية الأولى أو عن مورد العلم الإجمالي أو عن قبل الفحص أو عن الأمور المهمّة التي يجب الاحتياط فيها حتى فى الشبهات البدوية، ومثل ذلك لا يعدّ دليلاً على المسألة.

٣- ما وجد بخطّ الشهيد الأوّل عن جعفر بن محمد عليه السلام يقول فيه: سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط فى جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك

من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس^(١).

يلاحظ عليه: - مضافاً إلى الإرسال - أنَّ قوله: «وخذ بالاحتياط في جميع أمورك» تفسير لقوله: «وإياك أن تعمل برأيك شيئاً» والهدف ترك الافتاء المستند إلى المعايير والمقاييس التي لا دليل على حجيتها كالمقاييس والاستحسان والمصالح المرسلة وإلاّ فالافتاء المستند إلى المصادر الصحيحة هو الغاية المطلوبة كيف - وقد أمر أبو جعفر أبان بن تغلب بقوله: اجلس في مجلس المدينة وافت الناس فإنّي أحبُّ أن يرى في شيعتي مثلك^(٢) ومن راجع تاريخ الفقه والفقهاء، يقف على أنَّ أصحاب الرأي هم الذين كانوا يفتون، طبق موازين استحسانية من دون أن يعتمدوا إلى ركن وثيق، وكان على رأسهم في عصر الصادق عليه السلام أبو حنيفة وتلاميذه، وكان النضال بينهم وبين أصحاب الحديث، كفقهاء المدينة مثل مالك و أساتذته، مستمرة، وأين هو من عمل الفقيه الإمامي الذي يفتي بالبراءة على ضوء الكتاب والسنة.

٤- صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصاب صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا بل عليهما أن يجزي كل منهما الصيد. قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه. فقال: إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا^(٣).

فقه الحديث يتوقّف على توضيح جملتين:

الأولى: قوله: «فإذا أصبتم بمثل هذا» فما هو المشار إليه في هذه الجملة.

الثانية: ما هو المراد من قوله: «فعليكم بالاحتياط».

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤، ص ١٢٧.

٢. رجال النجاشي: ٧٣/١ - ٧٤ برقم ٦.

٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، ص ١١١ - ١١٢.

أما الأولى: فالمشار إليه مردد بين كون المصاب شبهة حكمية على الإطلاق، أو خصوص الشبهة الوجوبية، أو قسم المردد بين الأقل والأكثر. لا شك في بُعد الثالث، والاحتياط في الثاني غير واجب باتفاق الأخباريين. فكيف يحمل عليه، فبقى الأول فيحمل عليه، وأما وجه وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة الحكمية فسيُتضح عن قريب.

أما الثانية: فليس المراد هو الإفتاء بالاحتياط أو الإفتاء بأخذ ما يوافق الاحتياط، بل الظاهر ترك الإفتاء وعدم التقول بشيء حتى يتمكن من السؤال.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحديث وارد في مورد الإجابة عن المسألة قبل الفحص والتمكن من السؤال عن الإمام. والاحتياط فيه واجب وخارج عن الفرض.

٥- رواية أبي هاشم عن الرضا عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(١).

٦- ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط^(٢).

وهاتان الروايتان يلوح منهما الاستحباب.

هذا هو الجواب التفصيلي عن الروايات - ومع ذلك تصح الإجابة عن المجموع بوجه: وهي ما أفاده المحقق الخراساني بأن يقال:

١- إن أدلة الاحتياط ظاهرة في مفادها، أعني وجوب الاحتياط وما دلّ على حلية المشتبه نص، وهو مقدّم على الظاهر.

٢- إن الأول عام يعم جميع المشتبهات حتى صورة العلم الإجمالي وما دلّ على حلية المشتبه خاص فيقدّم على الأول.

٣- إن العقل يستقلّ بحسن الاحتياط، وعندئذ يكون ما ورد من الأمر

١. الوسائل: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤١ ص ١٢٣.

٢. قال الشيخ الأعظم في الفرائد: أرسله الشهيد عنهم عليه السلام.

بالاحتياط إرشاداً لحكمه، فتختلف النتيجة إيجاباً واستحباً حسب ما يرشد إليه من أحكام العقل، فهو مستقل بلزومه إذا تمّ البيان، لكن حصل الإجمال بنحو من الأنحاء بعد، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وبحسنه لا بلزومه في غير هذه الصورة، فيكون مفاده نظير مفاد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فاطاعته سبحانه فيما أمر به وجوباً وعزيمة واجبة، كما أنّ إطاعته في ما أمر به استحباباً مستحبة، فتتبع مفاد ما يرشد إليه من الأوامر الصادرة منه سبحانه (١).

والوجه الثالث هو المتعين، دون الأول إذ لم يعلم وجه كون أدلة الاحتياط ظاهرة إذ أيّ نصّ أصرح من قوله في صحيحة عبد الرحمان «فإذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط».

ومثله الوجه الثاني فإنّ أدلة الاحتياط لو قلنا بشمولها للشبهة البدئية أبيّة عن التخصيص إذ كيف يمكن تخصيص قوله: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، فإنّ معناه يجب صيانة الأخ وحفاظته إلّا في ذاك المورد مع أنّ الأخ يجب أن يكون محفوظاً من الخطر مطلقاً.

الطائفة الرابعة: أخبار التثليث:

أ- رواية عمر بن حنظلة:

روى عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله في الخبرين المختلفين: إنّما الأمور ثلاثة، أمر بين رشده فيتّبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله ورسوله. وقال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم - إلى أن قال: - فإنّ الوقوف عند شبهات خير من الاقتحام في

١. الكفاية: ج ٢ ص ١٨٤.

الهلكات (١).

وجه الاستدلال: أن قوله عليه السلام: «وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله ورسوله» يعادله قوله: «وشبهات بين ذلك...» وبما أن الردّ في المسائل المشككة إلى الله والرسول واجب، يكون الاجتناب من الشبهات أيضاً مثله، وبالجمله: يعرف حكم الشبهات عن حكم «المشكلات» فهما متّحدان موضوعاً وحكماً.

يلاحظ عليه: أن التثليث الوارد في كلام الإمام عليه السلام ناظر إلى الأحكام، والتثليث الوارد في كلام الرسول ﷺ ناظر إلى الموضوعات، ومحور البحث في كلام الإمام هو البين رشداً وغياً من حيث الحكم والمشكل من هذه الحيثية، كما أن محوره في كلام الرسول ﷺ، هو البين حلالاً وحراماً المشتبه من حيث الموضوع بعد الفراغ عن الحكم (٢).

والحاصل: أن محور البحث في كلام الإمام عليه السلام - بقرينة وقوعه جواباً عن الخبرين المختلفين اللذين بين الإمام حكمهما من الترجيح والتقديم - هو البين والمشكل من حيث الحكم، كما أن المتبادر من كلام الرسول ﷺ، هو البين من حيث الحلّة والحرمة والمشتبه من حيث الموضوع والمصدق، وعلى ذلك نقول:

إنّ حكم الله في المشكل من حيث الحكم، وجوب الردّ إلى الله ورسوله، كما أن حكمه في المشتبه من حيث الموضوع وأنه هل هو حلال أو حرام، هو وجوب الاجتناب أخذاً بحكم المقابلة. غير أنه يجب الإمعان في تحديد المشتبه الوارد في هذا الحديث وأنه ماذا أريد منه، وهل أريد الاجتناب عن مطلق الشبهة حتى الشبهة البدئية بعد الفحص أو أريد خصوص ما إذا علم حرام قطعي في البين غير متعين.

والظاهر هو الثاني: لأنّه فرض الكلام فيما كانت هناك محرّمات قطعية

١. الوسائل ١٨: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٩، ص ١١٤.

٢. أما الاستدلال بذيل الحديث فسيوافيك بيانه في الطائفة الخامسة والسادسة من الروايات.

حولها شبهات وعندئذ يكون ناظراً إلى صورة العلم الإجمالي أو الشبهة البدئية قبل الفحص، بشهادة أنه فرض هلكة محققة في ارتكاب الشبهة مع غض النظر عما ورد في المقبولة من الأمر بالتوقف، وما هذا شأنه لا ينطبق إلا على ما إذا كان الحكم فعلياً كما في صورة العلم الإجمالي وما لا يكون الجهل عذراً فيه كما في البدئية من الشبهة قبل الفحص، وأما غيرهما فليس لنا علم بالهلكة حتى تشملته المقبولة.

وإن شئت قلت: إن الرواية ظاهرة فيما إذا كانت الهلكة محرزة - مع قطع النظر عن حديث التثليث - وكان اجتناب الشبهة أو اقترافها ملازماً لاجتناب المحرمات، واقترافها حتى يصح أن يقال: من اجتنب الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وما هذا شأنه لا يعم البدئية إذ ليس هناك علم بمحرم قطعي - مع قطع النظر عن أخبار التثليث وليست هي أيضاً بصدد الحكم بحرمة المشتبه أيضاً كما هو واضح لمن لاحظ لسانها.

وإن أبيت إلا عن إطلاق الرواية وأنه شامل للصور الثلاث: العلم الإجمالي، والبدئية قبل الفحص، والبدئية بعده أو عن اختصاصها بالأخيرة فنقول: إن الرواية ناظرة إلى أمر روحي وضابطة نفسية وهي أن الاعتقاد بارتكاب الشبهة تخلق في النفس جرأة ارتكاب المحرمات فينجر الأمر إلى ارتكاب المحرمات كما هو الحكمة في النهي عن المكروهات، وما هذا إلا ليخلق في النفس ملكة الاجتناب من المحرمات. وعندئذ يكون الميزان في لزوم الاحتياط وعدمه، هو المرشد إليه، أعني حكم العقل، فلو كان الحكم الواقعي فعلياً في طرف الجهل يكون الاجتناب واجباً، وإلا فلا، وإن كان الأولى هو الاجتناب لئلا يسهل له اقتراف المحرمات. فإن قلت: إن الظاهر من الرواية ونظائرها وجود التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر منها هو العقاب الأخروي، ولازم ذلك عدم سقوط التكليف المجهول، لأجل الجهل، هذا من جانب، ومن جانب آخر نعلم أن العقاب على الحكم المجهول قبيح مخالف للحكمة.

وعندئذ لا مناص من سلوك طريق آخر للجمع بين هذا الظاهر وذاك الحكم العقلي، وهو أننا نستكشف ببركة هذه الرواية ونظائرها أن الشارع أوجب الاحتياط من قبل وإن لم يصل إلينا، بشهادة هذه الأخبار الدالة على أن ارتكاب المشتبه ملازم للهلكة، وعلى ذلك يكون الواقع منجزاً بإيجاب الاحتياط المنكشف، لا بهذه الروايات الكاشفة^(١) وقد أُجيب عنه بوجوه:

الأول: إن إيجاب الاحتياط لو كان نفسياً فالهلكة الأخروية مترتبة عليه، لا على مخالفة الواقع، وصريح الأخبار أن الهلكة الموجودة لأجل مخالفة الواقع، وإن كان واجباً غيرياً للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح.

يلاحظ عليه: أن الأمر المستكشف ليس نفسياً ولا غيرياً حتى يتوجه ما ذكر، بل أمر طريقي إلى الواقع، يوجب تنجز الواقع فقط، كما هو شأن كل أمر طريقي شرع لتنجز الواقع، في الأمور المهمة من النفوس والأعراض والأموال.

الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني جواباً عن الإشكال: من أن مجرد إيجابه واقعاً مالم يعلم، لا يصح العقوبة عليه، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان، كالشبهة قبل الفحص مطلقاً أو المقرونة بالعلم الإجمالي^(٢).

يلاحظ عليه: أنه يكفي في بيان الأمر الوجوبي المنكشف، ما ذكر من الكاشف من ضم القضيتين، وبعبارة أخرى: تكفي الدلالة الآنية في المقام.

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئي دام ظلهم: إن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية^(٣).

١. لاحظ فرائد الأصول طبعة رحمة الله ص ٢٠٧-٢٠٨.

٢. الكفاية: ج ٢ ص ١٨٥.

٣. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٠١.

يلاحظ عليه: أنَّ المتبادر من بين الرشد ما لا يكون فيه شك لا ظاهراً ولا واقعاً ويكون حكمه كالشمس في رابعة النهار وليس المشتبه كذلك.

والحق أن يقال: إنه داخل في المشتبه لكن لزوم الاجتناب وعدمه يتوقف على فعالية التحريم وعدمها، ففي الأول - كما إذا كان قبل الفحص أو مع العلم الإجمالي - يكون الاجتناب واجباً. وفي غيره لا يكون إلا راجحاً أخذاً بإرشادية الحكم الوارد في المورد، هذا - مع غرض النظر عن الإشكال - وأما الإجابة عنه فبوجهين: ١- منع المقدمة الأولى من ظهور الرواية في وجود احتمال العقاب عند ارتكاب كل مشتبه، بل الرواية ظاهرة في مشتبهات فيها محرّمات قطعية، وارتكاب الأولى ينتهي إلى ارتكاب الثانية الملازم للهلكة وهو لا ينطبق إلا على أطراف العلم الإجمالي أو البدئية قبل الفحص.

٢- إن هذه المحاولة لتصحيح البيان غير كاف في نظر العقل إذ البيان المعلق عليه تجويز العقاب، هو البيان الواضح المفهوم لعموم الناس، لا مثل هذا البيان الذي لا يقف عليه إلا الأوحدي من الناس، بعد تدبير وإمعان ودقة.

ب - مرسلة الفقيه:

روى الصدوق في الفقيه: أنَّ أمير المؤمنين خطب الناس فقال: حلال بين وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لم استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ الرواية ظاهرة في الاستحباب، وأنَّ النهي عن ارتكاب المشتبهات، لأجل أنَّ الاجتناب عن ارتكابها يخلق ملكة قوية في الإنسان للاجتناب عن المحرّمات، فالاجتناب عنه نوع ممارسة وتمرين للاجتناب عن

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢، ص ١١٨.

المحظورات.

ويوضح ذلك ما دلّ عليه من أنّ المشتبهات قرب الحمى، لا نفسه، والمحرم هو الرعي في الحمى لا في قربها، لكن الراعي في قربها غير مأمون عن الدخول فيه. وفي الحديث أنّ لكل ملك حمى، وحمى الله محارمه، فمن رتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه. وبهذا المضمون ما رواه النعمان بن بشير عن رسول الله ﷺ وسلام بن المستنير عن الباقر عليه السلام (١).

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على التوقّف بلا ذكر علّة وهي كثيرة:

- ١- ما في وصية الإمام أمير المؤمنين لولده الحسن عليه السلام : لا ورع كالوقوف عند الشبهة (٢).
- ٢- مرفوعة شعيب رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: أروع الناس من وقف عند الشبهة (٣).
- والحديثان ظاهران في الاستحباب بلا شك.
- ٣- ما في كتابه إلى عثمان بن حنيف: فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفضله، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه (٤).
- وهو محمول على الاستحباب لأنّ الشبهة موضوعية.
- ٤- ما في عهد الإمام لمالك الأشر: اختر للحكم و... أوقفهم في الشبهات،

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩ و ٤٠ و ٤٧، ص ١٢٢-١٢٤.

٢. المصدر نفسه: الحديث ٢٠.

٣. المصدر نفسه: الحديث ٢٤ و ٣٣.

٤. المصدر نفسه: الحديث ١٧، ونهج البلاغة ج ٣ ص ٧٨ كتاب ٤٥، وقضم الشيء: كسره بأطراف أسنانه.

وأخذهم بالحجج، وهو محمول على الاستحباب. لأن أكثر ما جاء فيه راجع إلى أدب القضاء وهو مستحب إجماعاً^(١).

٥- ما عن الإمام علي عليه السلام في خطبته: فيا عجباً ومالي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها، لا يقتفون أثر نبي، ولا يقتدون بعمل وصي، يعملون في الشبهات ويسيروا في الشهوات^(٢).

والكلام ناظر إلى الفرق الثلاثة: الناكثين والقاسطين والمارقين، وأين عملهم من الاجتهاد المتقن وأين هم من المجتهد السائر في ظل الأئمة عليهم السلام.

الطائفة السادسة:

ما يدل على التوقف مقروناً بأن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، فتارة تتقدم العلة في الكلام وأخرى تتأخر وقد استعملت الضابطة تارة في مورد يكون الاجتناب مستحباً باتفاق الأخباريين وأخرى في مورد يكون الاجتناب واجباً فمن القسم الأول:

١- ما رواه أبو سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه^(٣).

أي ترك الحديث الذي لم تروه من طريق صحيح خير من رواية الحديث الذي لم يُحصه ولم يحققه، وظهوره في الاستحباب غير خفي لأن ذلك الترك ليس بواجب قطعاً إذا نقله بشروطه.

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨، ونهج البلاغة ج ٣ ص ١٠٤ كتاب ٥٣.

٢. المصدر نفسه: الحديث ١٩، ونهج البلاغة ج ١ ص ١٥٤ خطبة ٨٤.

٣. المصدر نفسه: الحديث ٢ ص ١١٢ ورواه أيضاً في ذاك الباب تحت رقم ٥٠ ص ١٢٦ فلاحظ.

٢- ما رواه مسعدة بن زياد: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرّم وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة (١).

وظهوره في الاستحباب واضح لكون الشبهة موضوعية والاحتياط فيها مستحب. ومن القسم الثاني:

١- صحيحة جميل بن دراج: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه (٢) وجه الوجوب أنّه عدّ مخالف الكتاب من مصاديق الشبهة ولا شك في لزوم تركه والتحرّز عنه.

فإن قلت: إنّ مخالف الكتاب على الوجه السلب الكلي يجب طرحه ولا معنى للتوقّف فيه.

قلت: الظاهر أنّ المراد ما إذا كانت بين الروايتين مخالفة بالتباين، لكن كانت إحداهما موافقة لعموم القرآن أو إطلاقه، كما إذا تضاربت الروايات في الحبوّة، فطائفة خصّتها بالولد الأكبر والأخرى أشركت جميع الورثة فيها. بحيث لولا المعارضة لخصصنا عموم القرآن بالأوّل. وفي مثله يجب التوقّف ثم الأخذ بموافق القرآن ترجيحاً له بالموافقة. وليس المورد مثل ما إذا كانت النسبة بين الحديث والقرآن هي التباين إذ لا مجال لتسميته بالشبهة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا يصح الاستدلال بمثل تلك الضابطة على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية بعد الفحص لما عرفت من استعمالها تارة في

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٥٧ من أبواب النكاح الحديث ٢ ص ١٩٣ وج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥ ص ١١٦.

٢. المصدر نفسه: ج ١٨، كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٥ ص ٨٦.

مورد الاستحباب وأخرى في مورد الوجوب، وعلى ذلك تجب علينا ملاحظة المورد مجردة عن الضابطة، فإن كان الحكم فيه فعلياً منجزاً يجب التوقف، وإلا فلا وقد عرفت أن الحكم منجز في مورد العلم الإجمالي والبدئية قبل الفحص دون البدئية بعده.

فإن قلت: كيف يصح تطبيق الضابطة على مورد يكون الاجتناب مستحباً، مع أنه ليس فيه أية هلكة، والحديث يركز على الهلكة.

قلت: لا مناص إماماً من إرادة المعنى الأعم من الهلكة، فالإمام سمى التعب الدنيوي الحاصل في بعض الموارد هلكة كما إذا تزوج الرجل المرأة المرمية بأنها أرضعته، ثم وقف على صحة النسبة، فإنه يترتب عليه من التعب ما لا يطاق من مفارقتها، مما يصح أن يوصف بالهلكة.

أو القول بأن المراد في الهلكة، هو الإشراف إليها، حيث إن ارتكاب الشبهات يعطي للنفس جرأة ارتكاب المحرمات، ويكفي ذلك في صحة التسمية والتوصيف بالهلكة.

وعلى ضوء ما ذكر لا يصح الاستدلال بما في ذيل رواية عمر بن حنظلة عندما فرض الخبرين متساويين من جميع الجهات، فقال الإمام: إذا كان كذلك فارجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^(١). لما عرفت من أن الضابطة استعملت في موردين. نعم الاجتناب في موردها واجب لا مكان السؤال عن الإمام، وهذا قرينة على أن المراد من قوله «خير» هو المعنى الأعم كما هو كذلك في القرآن، فتارة يكون مجرداً عن التفصيل مثل قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَذِلَّكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾ (الفرقان/١٥) ويكون معه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَسْتَعْفِنْ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾ (النور/٦٠).

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٧٥/١ - ٧٦.

٣- الاستدلال بالعقل:

واستدل الأخباري على الاحتياط بدليل العقل ويقرّر بوجوه:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم: أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة بمحرّمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ (الحشر/٧) ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية. وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعية. فلا بدّ من اجتناب كلّ ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حليّته إذ مع هذا الدليل نقطع بعدم العقاب على تقدير حرّمته واقعاً^(١). وهذا التقرير أوفق بمذهب الأخباري من تقرير المحقّق الخراساني حيث أدخل فيه محتمل الوجوب مع أنّه لا يجب فيه الاحتياط اتفاقاً.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني بقوله: إنّ العقل وإن استقلّ بذلك إلّا أنّه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحلّ هاهنا فإنّه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة للتكليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد والمثبتة للتكليف من الطرق والأصول العملية^(٢).

ويمكن أن يقال: إنّ الانحلال الحقيقي إنّما يتحقّق فيما إذا كان ثبوت التكليف في طرف، نافياً لوجوده في الطرف الآخر. كما إذا قامت الأمانة بوجوب الجمعة، فبدلّ على عدم التكليف في ناحية الظهر للعلم بعدم وجوب صلاتين في ظهر يوم واحد، بخلاف المقام فإنّ ثبوت التكليف في مورد الطرق والأصول المثبتة للتكليف لا ينفي ثبوت الحكم في غيرها فلا ينحلّ العلم الإجمالي.

١. فرائد الأصول طبعة رحمة الله ص ٢١٢.

٢. الكفاية: ج ٢ ص ١٨٥-١٨٧.

هذا ما يمكن أن يقال في بادئ النظر. ولكن الحق هو القول بالانحلال وإن لم يلزم ثبوت التكليف في طرف، نفي التكليف في الطرف الآخر.

توضيحه: أن للانحلال صورتين:

الأولى: أن يعلم أن ما هو المعلوم إجمالاً، هو المعلوم تفصيلاً، كما إذا حصل العلم الوجداني أو قامت الامارة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين، أن ما هو النجس إجمالاً هو ذاك الإناء المعين، وقد مرّ نظيره في مورد العلم بوجوب الجمعة تفصيلاً.

ومن هذا القبيل أن يكون هناك علمان إجماليان أحدهما أكبر دائرة من الآخر، كما إذا علم أن في قطعية غنم، خمس شياة مغصوبة ثم علم أن في الغنم السود، خمس شياة محرمة وأنها عين ما علم في الدائرة الأولى، فينحل العلم الإجمالي الأكبر بلا شك إذ لا علم بالمغصوب في غير الدائرة الصغيرة، والثاني من العلمين وإن كان إجمالياً لكنه يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير. فيكون وراء السود من الغنم، خارجاً عن دائرة العلم وطرفه.

الثانية: تلك الصورة ولكن يحتمل أن يكون ما هو المعلوم في الدائرة الكبرى هو نفس ما علم في الدائرة الصغرى فهل يتحقق الانحلال أم لا؟ الظاهر هو الأول، لأن العلم الإجمالي قائم بالترديد، فإذا زال التردد بالوقوف على عدة من المحرمات، فلا يتصور وجوده، سواء علمنا أن ما هو المعلوم إجمالاً هو نفس ما علم حرمة تفصيلاً أو احتمل ذلك، فبالعلم بالانطباق أو احتمالته ينحل العلم الإجمالي الكبير ويزول التردد فتكون إحدى القضيتين متيقنة والأخرى مشكوكة. وإن شئت قلت: تنحل القضية المنفصلة إلى قضيتين حمليتين وهو ينافي التردد. ومن هذا القبيل مورد البحث، لأنه إذا علم بوجود محرمات في ضمن احتمالات كثيرة ثم علم وجود عدة من المحرمات في ضمن الكتاب والسنة على وجه يحتمل أن يكون ما علم في الدائرة الصغيرة، نفس ما علم به في الدائرة

الوسيلة وإن كان غير جازم بالانطباق مائة بالمائة. فمع هذا الاحتمال يتحقق الانحلال ويزول التردد الذي هو المعيار الراجح لبقائه.

ويشهد لذلك أننا إذا أخرجنا الموارد التي أقام الدليل أو الأصل على إثبات التكليف فيها، فلو بقي العلم الإجمالي بحاله، فهذا دليل على عدم الانحلال، وأما إذا لم يبق بل صار وجود الحرام فيها محتملاً ومشكوكاً، فهذا آية الانحلال فالعلم بالانطباق واحتماله سواسية، ولا يلزم بكون المعلوم بالتفصيل نافياً للتكليف عن الجانب الآخر، أو يكون المعلوم بالإجمال في الدائرة الكبيرة معلوم التحقق في المعلوم في الدائرة الصغيرة، بل يكفي كونه رافعاً لوجود العلم وإن بقي الشك والاحتمال بحالهما.

فإن قلت: إن العلم التفصيلي بالتكاليف عن طريق الأمارات والأصول المثبتة للتكليف حادث والعلم التفصيلي الحادث وإن أوجب الانحلال لكنه لا يرفع أثر العلم الإجمالي السابق كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الانائين ثم علم بوقوع قطرة من الدم في أحدهما تفصيلاً، والترديد وإن كان مرتفعاً بالعلم التفصيلي المتأخر لكنه لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل يكون الاناء الآخر أيضاً واجب الاجتناب بالعلم الإجمالي السابق، ومثله المقام حرفاً بحرف.

قلت: إن العلم التفصيلي الحادث على قسمين، قسم منه يكون متأخراً علماً ومعلوماً كما ذكر في المثال المتقدم وفي مثله يكون العلم الإجمالي مؤثراً حتى بعد طروء العلم التفصيلي لأن التردد وإن كان يزول بعد العلم التفصيلي، لكن وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر من آثار ذاك العلم الإجمالي السابق ومن توابع تنجزه، وإن لم يكن الآن موجوداً، ولأجل ذلك لا يكون العلم التفصيلي اللاحق الحادث علماً ومعلوماً، مؤثراً في رفع التنجز في الإناء المشكوك وإن كان مؤثراً في رفع نفس العلم الإجمالي، والحاصل أن العلم الإجمالي مرتفع لكن أثره باق.

وقسم منه يكون العلم التفصيلي متأخراً، والمعلوم متقدماً، ويكون المعلوم به

أمرأ سابقاً على العلم الإجمالي أو مقتراً معه، ومثله يمنع عن انعقاد العلم الإجمالي مؤثراً ثبوتاً، وإن كان لأجل جهله به يتخيّل أنه له علماً إجمالياً مؤثراً، ولكن بعد الوقوف على سبق معلوم تفصيلي على علم إجمالي، يقف على وجود مانع عن انعقاده مؤثراً وإن لم يكن هو متوجّهاً إليه والعلم التفصيلي الحادث إنّما لا يضر إذا كان متأخراً علماً ومعلوماً، لا ما إذا كان متأخراً علماً ومتقدّماً معلوماً وكاشفاً عن معلوم متقدّم على العلم الإجمالي أو مقتراً معه، ففي مثله يمنع عن انعقاد العلم الإجمالي.

وهذا نظير ما إذا علم عند الفجر إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، ثم علم عند الظهر بأنّ الإناء المعين كان نجساً في أوّل الليل قبل الفجر بكثير، فالعلم التفصيلي المتأخّر، الكاشف عن معلوم تفصيلي سابق على العلم الإجمالي، يمنع عن انعقاد العلم الإجمالي مؤثراً، ولأجله لو كان عند طروء العلم الإجمالي واقفاً على النجاسة المعينة لما انعقد العلم الإجمالي مؤثراً، لسبق العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما.

والحاصل: أنّ العلم التفصيلي الحادث الكاشف عن معلوم تفصيلي متقدم على العلم الإجمالي، يكشف عن عدم انعقاده مؤثراً وأنّ العلم بوقوع قطرة من الدم إمّا في هذا أو في ذاك لم يكن مؤثراً في التنجيز لسبق تنجّز الاجتناب عن أحد الإنائين من قبل، وإن لم يكن واقفاً به ولأجله لا يصحّ له أن يقال إمّا هذا نجس وإمّا ذاك، بل يقول: هذا نجس قطعاً والآخر مشكوك.

وإن شئت قلت: إنّ من شرائط انعقاد العلم الإجمالي منجّزاً أن يكون محدثاً للتكليف على كلّ تقدير، وهذا الشرط مفقود في المثال لسبق وجوب الاجتناب عن أحدهما معيناً، فلا يؤثّر فيه ويكون تأثيره مشكوكاً في الأمر الآخر.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ المقام من قبيل القسم الثاني، فإنّ العلم التفصيلي بصدور أمارات وطرق من الشارع وإن كان متأخراً عن العلم الإجمالي

بالتكاليف، لكن المعلوم وهو تنجز مواردها متقدّم على العلم الإجمالي، ومثل هذا العلم بتنجز موارد الطرق والامارات قبل حدوث العلم الإجمالي، يمنع عن انعقاد العلم الإجمالي الحادث مؤثراً ومنجزاً في جميع الأطراف، لأنّ المعلوم إجمالاً إمّا أن يكون في موارد الطرق والأصول فقد كان التكليف منجزاً فيها قبل حدوث العلم الإجمالي، وإمّا أن يكون في غيرها، فهو مشكوك فينحلّ العلم الإجمالي.

وبذلك يظهر الفرق بين الاضطرار الحادث بعد العلم الإجمالي بأحد الطرفين فلا يؤثر في رفع التكليف عن الطرف الآخر غير المضطرّ إليه. وبين الاضطرار السابق على العلم الإجمالي وإن لم يكن واقفاً به، فيكون بوجوده الواقعي المنكشف بعد العلم الإجمالي مانعاً عن تنجز العلم الإجمالي.

ومثله الخروج عن محلّ الابتلاء لو قلنا بكونه مؤثراً في رفع التكليف وقبح الخطاب فيكون مانعاً عن انعقاد العلم الإجمالي مؤثراً لو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء قبل العلم الإجمالي وإن علم به بعده، وبين الخارج عن محلّ الابتلاء بعد العلم الإجمالي، فإنّه لا يرفع أثره وهو تنجز التكليف بالنسبة إلى الباقي في محلّ الابتلاء.

هل الانحلال حقيقي أو حكمي:

ربّما يقال بأنّ الانحلال في المقام حكمي لأنّ حجّية الأمارات من باب الطريقية وتنزيل الأمانة منزلة العلم في الأثر بمعنى تنزيل شيء كالأمانة منزلة العلم التفصيلي وإعطاء أثره له، وبما أنّ أثر المنزل عليه هو صرف التنجيز في متعلّقه، يكون أثر المنزل أيضاً هو هذا المقدار ويكون الحكم منجزاً في أحدهما دون الآخر، وهذا نفس الانحلال الحكمي، وإلى هذا أشار المحقّق الخراساني وقال: إنّ نهوض الحجّة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعذر عمّا إذا كان

في سائر الأطراف.

أقول: لو كان الملاك في الانحلال الحقيقي هو العلم بأن ما علم تفصيلاً، نفس المعلوم بالإجمال، فالانحلال في المقام حكمي، إذ الانطباق في المقام، احتمالي لا قطعي إذ من المحتمل أن يكون بعض ما علم تفصيلاً، غير ما علم إجمالاً، وقد عرفت أنه يكفي في الانحلال احتمال الانطباق لا القطع به، وأمّا إذا كان الملاك هو ذهاب التردد عن النفس، فالتردد منتف للعلم بوجوب الاجتناب شرعاً (لا واقعاً) عمّا قامت الطرق والأصول المثبتة على حرمة الانحلال الحقيقي كما أنه إذا كان الملاك العلم الوجداني بالحرمة لا قيام الحجّة على وجوب الاجتناب، فالانحلال حكمي.

هذا حال التقرير الأوّل من الاستدلال بالعقل على الاحتياط وإليك توضيح الباقي:

الثاني: إنّ العقل يستقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف وعدم إستقلاله لا به ولا بالإباحة ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشتبه حرمة، فإنّ ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط. وأمّا كون الأصل في الأشياء هو الحظر فلأنّ التصرف فيما هو محلّ سلطنة المولى من دون إذن منه ممنوع عقلاً. كما هو المشاهد في الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم.

يلاحظ عليه: أولاً: بالفرق بين الموليين ومالكيتهما فإنّ أحدهما غني بالذات لا تزيده كثرة العطاء إلاّ جوداً وكرماً، والآخر فقير بالذات حريص على ما في يده، ومالكية أحدهما تكوينية ناشئة من خالقيته، ومالكية الآخر اعتبارية ناشئة من اعتبار العقلاء، والتصرف في ملك الأوّل لا يزاحم سلطانه بخلاف التصرف في ملك الثاني فإنّه يزاحم سلطانه ولأجله لا يصحّ إلاّ بأذنه، ومع هذه الفوارق فكيف يستكشف حال الأوّل من الثاني.

وثانياً: أنّ ثبوت الحظر قبل نزول الشريعة، لا يدلّ على ثبوته بعد نزولها

ونزول كتابها، وتكميلها، فلو حكم العقل به أو بالوقف قبل تشريع أي حكم وبعث أي رسول، لكان له مجال، وأمّا حكمه بهما بعد بعث الأنبياء وإنزال الكتب وإكمال الدين فلا، بل يكون الحكم عند ذاك هو حكمه الآخر، أعني كون العقاب بلا بيان قبيح.

وثالثاً: أنّ إيجاد المعارضة بين أدلة الطرفين، وتوهم تساويهما باطل، لما عرفت من تمامية ما دلّ على البراءة وعدم تمامية ما استدل به على الوقف أو الاحتياط.

الثالث: أنّ في ارتكاب الشبهة احتمال المضرة ودفع الضرر المحتمل واجب، وقد عرفت حاله فيما سبق.

وينبغي التنبيه على أمور^(١):

التنبيه الأول:

لا شك في حسن الاحتياط، وإن كان واجباً والعقل يستقلّ به وهو نوع من الانقياد بشرط أن لا يخلّ بالنظام عقلاً، أو لا ينجزّ إلى العسر والخرج شرعاً، ولا شك أنّ الاحتياط في عامّة الأطراف ينجزّ إلى ذلك فلا بدّ من إتخاذ قاعدة لا ينجزّ إلى ذلك وهي:

١- الاحتياط حسن إلّا أن يبلغ إلى الحدّ الذي ينجزّ إلى الحرج، وعند ذلك يتركه مطلقاً في عامة الموارد وهو كما ترى.

٢- الاحتياط حسن في بعض الموارد بتقديم الأهمّ محتملاً وإن كان أضعف احتمالاً كما في الموارد الثلاثة من النفوس والأعراض والأموال، فيستحسن الاحتياط ولو كان الاحتمال ضعيفاً.

٣- الاحتياط بتقديم الظن على الحرمة على الشك وهما على الوهم سواء كان

١. ذكر المحقق الخراساني في المقام تنبيهات أربعة. فنحن قدّمنا البحث عن الرابع والثالث على الأوّلين.

المحتمل في الظن ذات أهمية أو لا.

٤- التلفيق بين الثاني والثالث، فيقدم الأهم محتملاً، مع الأهم احتمالاً إذا لم يستلزم الحرج.

التنبية الثاني: في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية:

إتفقت كلمتهم على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية، وكونها مجرى لأدلة البراءة عقلية أو عقلية، أما الأولى، فلعنوم قوله ﷺ: رفع عن أمتي ما لا يعلمون، وقوله ﷺ في خصوص التحريمية منها: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه الحرام بعينه، وأما الثانية فلأن ملاك صحة العقوبة، صحة الاحتجاج وهي متوقفة على وجود الحجة المركبة من المقدمتين: الصغرى والكبرى، ومن المعلوم عدم إحراز الصغرى في هذا القسم من الشبهات وإن كانت الكبرى محرزة.

نعم كان سيدنا المحقق البروجردي مصرّاً على عدم جريان البراءة العقلية فيها قائلاً بأن ما هو وظيفة الشارع عبارة عن بيان الكبرى دون الصغرى، والمفروض أنه قد قام ببيانها، وأما بيان الصغرى فهو خارج عن وظيفته، فلو عاقب فلا يكون العقاب بلا بيان.

يلاحظ عليه: أن المراد من البيان، هو الحجة المؤلفة من المقدمتين وبدون إحراز الصغرى معه كيف يصح له أن يعاقب، وليس العقاب معلقاً على وجود البيان اللفظي الصادر من المولى، حتى يقال: إنه قام بالبيان.

فإن قلت: إن الشارع يبين حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل خمراً من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الواقع.

قلت: أجاب عنه الشيخ الأعظم بقوله: النهي عن الخمر يوجب حرمة

الأفراد المعلومة تفصيلاً أو إجمالاً والأوّل لا يحتاج إلى المقدمة العلمية، والثاني يتوقّف على الاجتناب عن أطراف الشبهة. وأمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي، فلم يظهر من النهي تحريمه وليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه (١).

يلاحظ عليه: أنّه غير قالع للشبهة إذ لقائل أن يقول: إنّ المولى قام بوظيفته، فعلى العبد أن يحصل اليقين ببراءة ذمّته عن التكليف القطعي وهو لا يحصل إلّا بالاجتناب عن الأقسام الثلاثة، وقوله: «أمّا ما احتمل كونه خمراً فلم يظهر من النهي تحريمه» وإن كان صحيحاً، لكنّ الاجتناب عن الخمر الواقعي المحرّم على وجه القطع والبت لا يحصل إلّا بالاجتناب عن محتمل الخمرية، فالاجتناب عنه ليس بملاك كونه محرّماً، بل بملاك العلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي المنجز، والاجتناب عنه وإن لم يكن مقدّمة للاجتناب عن الفرد المحرّم - كما أفاده - لكنّ الاجتناب عنه مقدّمة، للاجتناب عن الخمر الواقعي على وجه القطع.

والحقّ في الجواب ما عرفته.

تفصيل المحقّق الخراساني في الشبهة الموضوعية:

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني فصل بين كون النهي إنحلالياً بأن يكون كل فرد منه مستقلاً موضوعاً للحكم، فلا يجب إلّا ترك ما علم أنّه فرد وحيث لم يعلم تعلّق النهي إلّا بما علم أنّه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة، وبين ما لو كان هناك نهى واحد تعلّق بالشيء من دون أن ينحل إلى نواهي بحيث لو ترك الجميع إلّا مورداً واحداً، لما امتثل أصلاً، فعندئذ يكون اللازم إحراز أنّه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه، إلّا إذا كان

١. الفرائد: طبعة رحمة الله / ٢٢١.

مسبوقاً به ليستصح مع الإتيان به ^(١).

ولا يخفى أن القسم الثاني يتصور على وجوه:

الأول: أن يتعلق النهي بالشيء على وجه يكون ناعثاً فيكون الواجب كون الانسان موصوفاً بأنه «غير شارب الخمر» ففي هذه الصورة يجب الاحتراز عن كمشكوك حتى يحرز ذاك الوصف الوجودي أي كون الانسان غير شارب الخمر.

الثاني: أن يتعلق النهي بعنوان بسيط يكون ترك الأفراد محققاً له. فلا شك أيضاً في لزوم ترك الأفراد المشكوك، للعلم باحراز ترك ذاك العنوان، فالعلم بترك ذاك العنوان يتوقف على ترك المعلوم والمشكوك، وإلا يكون تركه مشكوكاً.

الثالث: أن يتعلق النهي بالأفراد لكن بصورة العام المجموعي، فعندئذ يكون مرجع الشك في كونه مصداقاً أو لا ، إلى انبساط النهي إليه وعدمه. فيشبهه المقام بالأقل والأكثر الارتباطيين، فلو قلنا بالبراءة العقلية فيه يكون المقام مثله، وعلى ذلك فلا وجه للجزم بالاحتياط بل يكون وجوبه وعدمه مبنياً على المختار في ذاك المقام.

ولكن هنا تفصيل أوفق بأصول المذهب وهو أنه إذا كان تحصيل العلم بالموضوع سهلاً جداً، فالحق عدم وجوب البراءة فيه، كما إذا كان المائع مردداً بين الخل والخمر، فله تحصيل الواقع بالرؤية والشم، فمثل هذا المورد وأمثاله يجب التوقف حتى يظهر الحال.

وبذلك قالوا بوجوب الفحص فيما إذا شك المكلف أنه مستطيع أو لا وأنههل بلغ المال حد النصاب أو لا، فلا يصح إجراء البراءة بل يجب الفحص.

١. الكفاية ج ٢ ص ٢٠٠.

التنبية الثالث:

لا شك في حسن الاحتياط في الواجبات التوصيلية، فيكفي فيها الإتيان بنفس العمل علم وجوبه أم لا يعلم، فليس فيه أي إشكال. وكذا الحال في العبادات فيما إذا أُحرز أصل الرجحان، فلو دار أمر عبادة بين الوجوب والاستحباب فلا إشكال في إمكانه وحسنه لإحراز الأمر والرجحان، وعدم اعتبار قصد الوجه، إنما الكلام فيما إذا لم يحرز الأمر ولا الرجحان، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة أو بين الاستحباب والإباحة، فيشكل الاحتياط لعدم إحراز الأمر ولا الرجحان مع تقوّم العبادة بأحدهما، وبعبارة أخرى، للشك في كونها عبادة أو لا ومعه لا يصدق عليه أنه احتياط في العبادة. وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه:

الأول: وهو أمتنها من منع توقّفها على ورود أمر بها بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً^(١) وظاهره أنه يكفي في مقام الامتثال احتمال الأمر، ولا يلزم القطع به، والمنبعث عن احتمال الأمر كالمنبعث عن الأمر القطعي.

نقول توضيحاً لكلامه: إنّ موضوع البحث إمكان الاحتياط في الموضوع العبادي المردّد بين الوجوب والإباحة، فلو كان صدق العبادة متوقّفاً على وجود الأمر القطعي، فلا يمكن الاحتياط فيه. وأمّا لو قلنا بأن صدق العبادة القطعية متوقّف على وجوده، وأمّا العبادة المحتملة فيكفي في صدقها، احتمال تعلّق الأمر بها، وعدم العلم بعدمه. فعلى ذلك فالاحتياط في العبادة المردّدة بين الوجوب والإباحة أمر ممكن.

وإن شئت قلت: إنّ الحاكم، بلزوم قصد الأمر في العبادة، هو العقل، حيث يرى أنّ حقيقتها عبارة عن الإتيان بها بداعي أمرها - وعلى ضوء ذلك - فهو كما

١. فرائد الأصول طبعة رحمة الله ص ٢٢٨.

يستقلّ بلزوم قصد الأمر القطعي، فهكذا يستقلّ بكفاية قصد الأمر الاحتمالي عند عدم العلم به - بل يعدّ الانبعاث به أولى وأفضل من الانبعاث من الأمر القطعي.

الثاني: أنّه لا دليل على توقّف صدق العبادة على قصد الأمر مطلقاً، قطعية أو احتمالية بل يكفي في صدقها كون العمل مأثياً به لله سبحانه لا للسمعة ولا للرياء ولا لغيرهما من الدواعي النفسانية، وهذا يكفي في الاحتياط وليس لنا دليل على أزيد من اعتبار هذا، وقد أوضحنا حاله عند البحث عن التعبدّي والتوصلي، وهذا الملاك موجود في محتمل العبادة أيضاً.

الثالث: أنّا نستكشف الأمر بالاحتياط من حسن الاحتياط الذي يستقلّ به العقل استكشاف المعلول عن علته، ويقصد هذا الأمر المكشوف فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة. وأورد عليه بوجهين:

١- بأنّ الأمر بالاحتياط المستكشف من حكم العقل بحسن الاحتياط أمر إرشادي، لا يصحّ عبادة العمل المردد، وأنّ الهدف منه هو التحفّظ على الواقع من دون أن يكون له نفسيّة أو شائيّة. ومنه يظهر حال الأوامر الواردة في الشرع بالاحتياط فإنّها أيضاً كالمستكشف إرشادي لا يصحّ عباديته.

٢- إنّ الأمر بالاحتياط يتوقّف على استقلال العقل بحسن الاحتياط في العبادة، والحسن متوقّف على المضاف إليه الذي هو «الاحتياط في العبادة» والمفروض أنّ الاحتياط في العبادة متوقّف على ذلك الأمر المستكشف. إذ المفروض أنّه لولا الأمر بالاحتياط لما تحقّق عنوان العبادة في العمل المردّد حكمه بين الواجب والمباح.

الرابع: أنه يستكشف الأمر عن ترتب الثواب على الاحتياط في المورد، لأن الثواب فرع الأمر فيكشف بالإين ويرد عليه كلا الإشكاليين، أما الدور فلأن الأمر متوقف على ترتب الثواب على الاحتياط في العبادة، وهو متوقف على صدق عنوان «الاحتياط في العبادة» المتوقف على وجود الأمر.

وأما الاشكال الثاني فواضح لا يحتاج إلى البيان.

الخامس: ما ذكره الشيخ في فرائده ونقله المحقق الخراساني من أن المراد من الاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة. قال الشيخ: المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل، وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الأمر^(١).

يلاحظ عليه: أنه لو فرضنا أن الأمر الاحتياطي تعلق بنفس الأجزاء والشرائط مجزئة عن نيّة القربة، لكن الأمر الاحتياطي بما أنه توصلي، لا يكفي في المقام لعدم كونه مقرباً. وهناك جواب سادس وهو قصد الأمر الاستحبابي المستنتج من أخبار «من بلغ» على القول بدلالته، على استحباب نفس العمل إذا أتى به الانسان رجاء درك الثواب الموعود فيه. وحيث إن هذه الأخبار وقعت مورداً للبحث والنقاش بين الأصحاب، نفرّدها بالبحث ونفصلها عمّا سبق.

التنبيه الرابع:

تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على أنه إذا بلغ عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أن عملاً كذا، له ثواب كذا، فأتى به الانسان التماس قوله، أو

١. الفرائد طبعة رحمة الله ص ٢٢٠.

درك ثوابه، يكون له ذلك الأجر وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله، وإليك ما ورد في هذا المضمرة:

١- روى هشام بن سالم عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله.

٢- روى أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله.

٣- روى أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه.

٤- روى محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ﷺ كان له ذلك الثواب وإن كان النبي ﷺ لم يقله.

٥- روى محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيته، وإن لم يكن الحديث كما بلغه.

ثم إن الأخيرين باعتبار اختلاف الإمام المروي عنه متعددان.

وأما الثلاثة الأول فيحتمل وحدة الروايات، بسقوط لفظ صفوان ^(١) عن الأخيرين، كما يحتمل تعددها. وأن هشاماً سمع الرواية من صفوان مرة وعن الإمام مرة أخرى، واختلاف ألفاظها يؤيد تعددها.

٦- روى الصدوق مرسلًا: أن من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه.

١. المراد صفوان الجمال، لا صفوان بن يحيى، لأن الثاني من أصحاب الكاظم والرضا عليه السلام.

٧- مرسله ابن طاوس: من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه (١).
الظاهر وحدة المرسلتين، بل الظاهر وحدتهما مع ما تقدّم من الأحاديث.

وفي ما نقلنا كفاية، لأنّ المروي عن طريق هشام بن سالم صحيح والمهمّ البحث حولها ويتمّ الكلام في أمور:

الأول: الظاهر أنّ المراد من البلوغ هو الأعم من البلوغ عن طريق صحيح أو غير صحيح واحتمال كون المراد هو الأول (٢) خلاف الظاهر، والغاية من هذا البعث والحث هو التحفّظ على السنن والمستحبات الواقعية، إذ لو اختصّ الثواب بما ورد عن طريق صحيح ربما فات كثير من السنن الصحيحة، وإن لم يتم عليها دليل صحيح، ولأجل حفظها عمّم الثواب لكلّ عمل استحبابي بلغ إلى الانسان من أيّ طريق كان.
الثاني: إذا كان المراد من البلوغ هو الأعم، يترتب عليه أنّه يكفي في صحّة العمل في الأمور القريبة، الانبعاث عن احتمال الأمر، ورجاء أنّ رسول الله ﷺ قد قاله، وأنّ ذلك كافٍ في تحقّق الاحتياط، ولو كان الاحتياط متوقّفاً على وجود أمر وصل عن طريق صحيح، لما صحّ الانبعاث عن احتمال الأمر والصدق، مع أنّ الناظر في هذه الروايات يرى الحث على الانبعاث عن احتمال المطابقة أيضاً.

الثالث: المتبادر من هذه الروايات هو الإرشاد إلى حكم العقل مع شيء زائد لأنّ العقل يستقلّ بالحسن وأصل الثواب في الانقياد لا الثواب الوارد في الرواية، وهذه الروايات تؤكّد على أنّ الثواب العائد هو نفس الثواب الموجود في الرواية.

١. الوسائل: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات الأحاديث ١، ٣، ٤، ٦، ٧، ٨، ٩ ص ٦٠ و ٦١.

٢. مقباس الهداية: ص ٣٨ قال: إنّ البلوغ فيها ليس هو البلوغ ولو بطريق لا يطمئن به، بل المراد به البلوغ العقلاني المطمئن نحو البلوغ في الإلزاميات.

وعلى هذا فمصبّ التساهل والتسامح هو الثواب وأنّ الله تعالى يتفضّل به على مجرد البلوغ إذا قورن بالعمل ولا يحتاج إلى بلوغه عن طريق صحيح أو كونه مطابقاً للواقع.

الرابع: ربّما يتوهّم أنّ مصبّ التسامح هو الغاء شرائط الحجّية في باب السنن والمستحبات، وقد نقله الشيخ الأعظم في رسالته التي أفردّها في هذا المضمّار، فقال: المشهور بين أصحابنا والعامة، التسامح في أدلّة السنن، بمعنى عدم اعتبار ما ذكره من الشروط للعمل بأخبار الآحاد من الإسلام، والعدالة، والضبط في الروايات الدالّة على السنن فعلاً أو تركاً^(١).

وقال الشهيد الثاني: جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال لا في نحو صفات الله المتعال، وأحكام الحلال والحرام، وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حدّ الوضع والاختلاق، لما اشتهر بين العلماء المحقّقين من التساهل في أدلّة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير، لما ورد عن النبي ﷺ من طرق الخاصة والعامة أنّه قال: من بلغه عن الله تعالى فضيلة فأخذها وعجل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ لسان الحجّية إنّما هو الغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما في قوله: «ما أدّيا عني فعني يؤدّيان» لا احتمال عدم ثبوت المؤدّى في الواقع كما يحكي عنه قوله: وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله، فهذا اللسان غير مناسب لإعطاء الحجّية ولا يصلح لها إلاّ أنّ الله تعالى متفضّل بالثواب على من عمل بالخبر المتضمّن للثواب.

الخامس: ربّما يقال - بناء على أنّ مصبّ التساهل هو شرائط الحجّية -

١. رسالة في التسامح في أدلّة السنن والمكروهات، للشيخ الأعظم ص ١١.

٢. الرعاية في علم الدراية: ص ١٣٧.

بدلالة الروايات على إستحباب نفس العمل قائلاً: بأن ترتب الثواب على نفس العمل، يكشف عن تعلّق الطلب به، فكما أنّ ذكر العقاب على الفعل أو الترك يكشف عن تعلّق التحريم والوجوب عليه، فهكذا تعلّق الثواب عليه، يكشف عن تعلّق الطلب الاستحبابي عليه فإن كثيراً من الواجبات والمحرمات والمستحبات تعرف من هذا الطريق، فيستدل عن طريق الإنّ على العلة وهو الطلب.

يلاحظ عليه: أنّه كيف يعقل استحباب ما لا مصلحة ولا ملاك فيه، والثواب إنّما يكشف عن الطلب لو ترتب على نفس العمل ولكنه في الروايات مترتب على الانقياد والإطاعة الاحتمالية، وهو لا يكشف عن استحباب نفس العمل، حيث قال: أتى به التماس قول النبي أو درك الثواب الوارد فيه.

وإلى ما ذكر يشير الشيخ بقوله: «إنّ الثواب الموعود في هذه الأخبار، فهو باعتبار الإطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع، واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً فلا يدلّ على طلب شرعي آخر»^(١).

إشكال المحقق الخراساني في المقام:

قد تبين بما ذكر أنّه لا أساس لما اشتهر للتسامح في أدلة السنن، وأنّ حالها كحال سائر الأحكام الإلزامية في توقّف ثبوتها على دليل شرعي، غاية الأمر، أنّه يستحسن الإتيان بها رجاءً، وأنّ العامل يثاب بالأجر الموعود فلو صحّ التسامح فمصّبّه أنّما هو الثواب لا غير.

نعم ذهب المحقق الخراساني في المقام، إلى استفادة استحباب نفس العمل وأوضحه بأمرين مجيباً بهما، الدليل السابق الذي نقلناه:

١- إنّ كون العمل متفرّعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل، غير موجب لأن يكون الثواب إنّما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان

١. الفرائد: ص ٢٣٠ طبعة رحمة الله.

الاحتياط بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً، وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان.

٢- إتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيّد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة (١) إنما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييده به لعدم المنافاة بينهما بل لو أتى به كذلك، لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل بما هو احتياط وانقياد فيكشف عن كونه مطلوباً واطاعة (٢). وحاصل الوجه الأول: أن الاتيان لغاية طلب قول النبي ﷺ أو الثواب الموعود فيه قيد تعليلي، لا تقييدي فليس المأتى به مقيداً بواحد منهما.

يلاحظ عليه: أن الجهات التعليلية في الأحكام جهات تقييدية، فلو قال أكرم زيدا لعلمه، يكون الموضوع هو العالم وأن الحكم بإكرام خصوص زيد لأجل كونه مصداقاً له فلو فرضنا ظهور الروايات في ترتب الثواب على العمل، لأجل كون الداعي على الاتيان، التماس قول النبي ﷺ أو درك الثواب الموعود، يكون الموضوع مركباً من نفس العمل والغاية الواردة في الروايات، وهو عبارة أخرى عن كون الثواب مترتباً على الانقياد لا على نفس العمل مجرداً عنها.

وحاصل الوجه الثاني: أن الثواب في صحيحة هشام رتب على نفس العمل حيث قال: كان أجر ذلك له، فالمشار إليه هو نفس العمل، وبما أن الاستحباب لا ينفك عن المصلحة فيكشف عن حدوث مصلحة فيه عند طروء عنوان البلوغ أو السماع فيصير مستحباً ويترتب عليه آثاره.

يلاحظ عليه: أن الاعتماد على هذا الظهور، في مقابل ما ورد في غيرها من ترتبه على طلب الثواب، أو التماس قول النبي ﷺ ، مشكل. خصوصاً مع احتمال وحدة هذه الروايات وأن الاختلاف طراً من قبل الرواة.

١. صحيحة هشام بن سالم: الرواية الثانية.

٢. الكفاية: ج ٢ ص ١٩٧.

وبذلك يظهر أنَّ تصحيح العبادة المحتملة عن طريق استكشاف الأمر عن هذه الروايات غير تام والحق في التصحيح ما ذكرنا في التنبيه السابق، وفي الأمر الثاني من الأمور المتعلقة بهذا التنبيه.

السادس: تظهر الثمرة: على القول بدلالاتها على الاستحباب الشرعي وعدمه في ترتب الآثار المترتبة على المستحبات مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به، فلو ورد خبر على أنَّ من توضأ لدخول المسجد فله كذا، فعلى المختار لا يدلّ إلا على استحقاق الثواب ولا يترتب عليه رفع الحدث، بخلاف القول الآخر. وكذا لو ورد خبر في استحباب غسل اللحية المسترسلة في الوضوء، فعلى المختار يدلّ على ترتب الثواب عليه ولا يجوز المسح ببللها بخلاف القول (١).

السابع: أنَّ جهة البحث عن هذه الأحاديث تصلح أن تكون كلامية، وأصولية، وفقهية، فلو كان مصبّ البحث في دلالتها على ترتب الثواب على العمل المأتي به لأجل التماس قول النبي ﷺ أو درك الثواب الموعود تكون كلامية.

ولو كان ملاك البحث في دلالتها على إسقاط شرائط الحجية في روايات السنن والمكروهات وعدمها تكون أصولية.

ولو كانت جهة البحث في دلالتها على استحباب نفس العمل وعدمه تكون فقهية.

التنبيه الخامس: في تحديد مجرى أصالة البراءة:

أصالة البراءة العقلية تتقوم بعدم البيان، والبراءة الشرعية بالشك، فلو كان هنا ما يصلح لأن يكون بياناً، أو رافعاً للشك، فلا تجري البراءتان لانتفاء موضوعهما، هذا من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ولنضرب لهما مثلاً:

١. الفرائد: ص ٢٣١، طبعة رحمة الله والتصديق الفقهي يتوقف على دراسة الأدلة، إذ من المحتمل أن يختص المسح ببلل الأجزاء الأصلية، فثبوت الاستحباب لا يكفي مع هذا الاحتمال.

إذا شك في جواز وطء المرأة بعد حصول النقاء وقبل الاغتسال فاستصحاب حرمة الوطء مقدم على أصالة الإباحة الحكمية، حكومة الاستصحاب على أصالة الحلية، لأن الحكم بالحلية عند الشك فيها وفي الحرمة، إنما يصدق إذا لم يرد من الشارع تعبد بأحد طرفي الشك، ومعه لا شك في الوظيفة أو في الحرمة الظاهرية، وإن شئت قلت: إن الشك في حلية الوطء وحرمة ناش عن بقاء الحرمة السابقة وعدمه، فمع الأمر بالابقاء والنهي عن النقص لا شك في الحكم حتى يتمسك بأصالة الحلية.

ثم لو قلنا بالجواز عند حصول النقاء بدليل اجتهادي حاكم على استصحاب الحرمة فإذا شك في حصول النقاء، واحتملنا سيلان الدم وقذفه، فأصالة جريانه المتيقن سابقاً حاكمة على أصالة الحلية عند الشك فيها.

غير أن الحاكم في الأول، هو أحد الأصلين على الآخر، وفي الثاني هو الدليل الاجتهادي الدال على حرمة وطء الحائض، وذلك لأن الأصل الموضوعي، يثبت الموضوع وأنها حائض، وينطبق عليه الحكم الكلي فعند ذلك تكون الصغرى المحرزة ببركة الأصل، والكبرى القطعية ببركة الكتاب والسنة، حجة تامة. حاكمة على أصالة الإباحة المضروبة على حالة الشك.

وبذلك يتبين أن نفس الأصل المنقح للموضوع الحاكم بأنها حائض ليس حاكماً على أصالة الإباحة، إذ لا تعارض بينهما أصلاً، ما لم تنضم إليه الكبرى الشرعية وإنما تتحقق الحكومة إذا تمت الحجة وكملت أركانها بانضمام الصغرى إلى الكبرى الذي نتيجته، ردّ الشك وارتفاع موضوع الأصل الآخر، هذا إجماله، وسيوافيك توضيحه عند البحث عن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

ثم إن القوم مثّلوا في المقام بأصالة عدم التذكية عند الشك فيها فحكموا بتقدمها على أصالة الطهارة والحل. وبما أن المسألة مفيدة جداً نقدم لتوضيحها

أموراً^(١):

١- صور المسألة:

إنَّ الشبهة في المقام تارة تكون حكمية وأخرى موضوعية:

أما الأولى فلها صور:

الأولى: إذا كان الشك في التذكية ناشئاً عن الشك في قابلية الحيوان لها، بحيث لا يعلم أنَّ فري الأوداج الأربعة مؤثر في طهارته أو لا، كما هو الحال في الحيوان المتولد من كلب وغنم وليس مشابها لأحدهما.

الثانية: إذا علمنا أنه قابل للتذكية من حيث الطهارة وشكنا في قابليته لها بالنسبة إلى الحلية.

الثالثة: إذا كان الشك في التذكية ناشئاً من انتفاء ما يحتمل كونه شرطاً كالتسمية.

الرابعة: إذا كان الشك فيها ناشئاً من وجود ما يحتمل كونه مانعاً كالجلل والوطء.

وأما الثانية: أعني كون الشبهة موضوعية، فهي أيضاً على صور:

الأولى: إذا شك في التذكية لأجل تردد الحيوان بين الغنم والكلب ونعلم بأنَّ الأول واجد للخصوصيتين دون الثاني.

الثانية: إذا شك فيها لأجل تردد الحيوان بين الغنم والثعلب، مع العلم بأنَّ الأول واجد للخصوصيتين والثاني قابل للطهارة والشك في قابليته للحلية.

الثالثة: إذا شك فيها لأجل احتمال انتفاء بعض الشرائط ككون الذابح مسلماً.

الرابعة: إذا شك فيها لأجل احتمال وجود بعض الموانع كالجلل.

١. لاحظ الفرائد بحث البراءة: التنبيه الخامس من المسألة الأولى ص ٢١٨، والتنبيه الأول من المسألة الرابعة ص ٢٢٢، والتنبيه الأول من تنبيهات الاستصحاب ص ٤٧٤.

٢- ماهى التذكية:

أنَّ أمر التذكية يدور بين أمور أربعة:

١- التذكية أمر بسيط حاصل من الأمور الستة: فري الأوداج وكونه بالحديد، وقابلية الحيوان للذبح، مستقبلاً إلى القبلة، كون الذبح بالتسمية وكون الذابح مسلماً، ونسبة هذه الأمور إليها نسبة السبب إلى المسبب.

٢- التذكية أمر انتزاعي ينتزع من هذه الأمور، ومعنى كون الشيء أمراً انتزاعياً، أنَّ منشأ الانتزاع مشتمل على خصوصية تعطي للذهن صلاحية لأن ينتزعه من دون أن يكون له واقعية وراء منشأ انتزاعه.

٣- أنَّها أمر مركب من هذه الأمور في حال الاجتماع.

٤- أنَّها عبارة عن فري الأوداج، مشروطة بالأمور الخمسة الباقية.

والأولان، بعيدان عن الفهم العرفي والأقرب هو الاحتمال الرابع. ولعلَّ من ذهب إلى أنَّ التذكية أمر بسيط أو منتزع، خلط التذكية (بالذال) بالتزكية (بالزاء) فكون الثاني أمراً بسيطاً أو منتزعاً أمر محتمل، وأمَّا الأول فالظاهر أنَّه هو الذبح وفري الأوداج الوارد على حيوان قابل، غير أنَّ الشارع شرط هنا شرائط فالتذكية أمر عرفي كان قبل الإسلام وبعده، غير أنَّ الإسلام أضاف شروطاً ولذلك يصحَّ الرجوع إلى أدلة إطلاق التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك خلافاً لمن لم يجعلها أمراً عرفياً كالمحقق الخوئي دام ظلَّه^(١).

والظاهر أنَّ بين الميتة والمذكى من التقابل، تقابل التضاد، وليس لهما حقيقة شرعية ولا عرفية، بل تستعملهما العرب بنفس المعنى اللغوي.

وهذا هو الأعشى يقول في قصيدته - التي قدَّم بها مكة ليُسَلِّم وقد حال بينه

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣١٣.

وبين الرسول ﷺ ، جلاوزة قريش فصرفوه عن الإيمان - مؤيداً لتعاليم الرسول:

وأيّاك والميتات لا تقربنها
وقال في اللسان: الميتة: ما لم تذك تذكيته.

وقال في الصحاح: التذكية: الذبح.

كل ذلك يعرب عن كون الميتة بمعنى ما مات حتف أنفه، والمذكّى ما ذبح وقطعت أوداجه.

نعم لا نضائق عن كون الميتة في لسان الفقهاء أعم، فيوصف الحيوان بها لأجل فقد واحد من الشرائط لكن الكلام في المعنى اللغوي الذي نزل عليه القرآن لا في مصطلح الفقهاء.
إذا عرفت ما ذكرناه فلنرجع إلى بيان أحكام الصور. ولنقدّم البحث عن أقسام الشبهة الحكمية.

الصورة الأولى: في الشك في قابليته للطهارة بالفري:

لو شكنا في التذكية لأجل الشك في القابلية للطهارة، فالأصل عدمها لأنّ القابلية إمّا جزء لها أو قيد، وعلى كل تقدير فلا يفيد الفري إلّا إذا وقع على حيوان قابل للطهارة بالفري، ومع الشك فيها، يستصحب عدم عنوان المخصص الوارد في الآية، أعني قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ﴾ (المائدة/٣) وهو عنوان التذكية ويدخل في عنوان الميتة الوارد في صدر الآية فيكون محكوماً بالنجاسة.

١. سيرة ابن هشام: ١/ ٣٨٧ طبعة مصر عام ١٣٧٥.

١- إشكالات ثلاثة على استصحاب عدم التذكية:

قد أورد على هذا النوع من الاستصحاب إشكالات نذكر المهم منها:
الإشكال الأول:

إنَّ إثبات عنوان الميتة بأصالة عدم التذكية من قبيل نفي أحد الضدين وإثبات الضد الآخر وهو من الأصول المثبتة، كإثبات كون الجسم متحركاً بنفي سكونه وبالعكس.
وإن شئت قلت: الميتة أمر وجودي وهو ما مات حتف أنفه^(١) وإثبات ذلك الأمر الوجودي، بأصالة عدم التذكية لا يجوز إلا على القول بالأصل المثبت.
وأجاب عنه الشيخ الأعظم بوجهين:

١- لا نسلم كون الميتة أمراً وجودياً، وهو ما زهق روحه بحتف أنفه، بل هي عبارة عن كل حيوان زهق روحه وهي تساوق في الفارسية به «مرده» لا «مردار» فهي تعمّ المذكى وغيره، غير أنَّ الأول خرج عنه تخصيصاً لا تخصصاً، فبقي عنوان المخصص يندرج تحت العام، لأنَّ كونه مصداقاً للعام محرز، إنَّما الكلام كونه مصداقاً للمخصص، فإذا نفى عنوانه يترتب عليه حكم العام كما إذا قال أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم الفساق فأصالة عدم كونه فاسقاً يكفي في ترتب حكم العام^(٢).
يلاحظ عليه: أنَّ المتبادر من الميتة أنَّها أمر يقابل المذكى وهذا يدلّ على أنَّها

١. الحتف: الهلاك، يقال مات فلان حتف أنفه، إذا مات على فراشه، وكانت العرب تتخيل أنَّ المرء إذا مات بلا قتل، خرجت روحه من أنفه.
٢. وإليك نص عبارته: أنَّ الميتة عبارة عن غير المذكى، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية، فهي ميتة شرعاً لاحظ طبعة رحمة الله: ٢٢٣.
وقد أشار الشيخ الأعظم إلى هذا الجواب أيضاً في مبحث الاستصحاب فلاحظ أواخر التنبيه الأول ص ٤٧٤ من طبعة رحمة الله وأوضحه المحقق الهمداني في تعليقه على المقام، وأشار إليه المشكيني في تعليقه على الكفاية ج ٢ ص ١٩١.

أمر وجودي يغيره فهما ضدان، لا أعم وأخص مطلقاً، ويشهد على ما ذكر مضافاً إلى التبادر أنه سبحانه جعل الميتة في آيتي الأنعام والنحل مقابلاً لما أهل لغير الله به، والمراد منه ما ذكّي باسم غيره سبحانه، فهو مغاير للميتة حسب السياق، فكيف المذكى الذي ذكر فيه اسم الله، ومع ذلك كيف يمكن القول بأن الميتة أعم تشمل جميع مازحق روحه بأي وجه وشكل كان. قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (الأنعام/١٤٥) ومثله ما ورد في سورة النحل الآية ١١٥ (١).

فإن قلت: ماذا تقول في الاستثناء الوارد في سورة المائدة حيث إنه سبحانه بعد ما ذكر حرمة الميتة والدم - إلى أن انتهى - إلى حرمة ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾ فقال: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فإذا كان الاستثناء راجعاً إلى صدر الآية وكان الاستثناء متصلاً يكون دليلاً على عمومية الميتة للمذكى أيضاً غاية الأمر يكون في الحكم خارجاً عن تحت العام.

قلت: الظاهر أنّ الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة، أعني: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾ فأخرج ما إذا أمكن تذكيته بعد أكل السبع كما إذا كان الروح باقياً.

٢- إنّ الحرمة والنجاسة كما تعلّقت بالميتة، فهكذا تعلّقت بغير المذكى، ولا يحتاج في إثباتهما للمشكوك إلى إدخاله تحت عنوان الميتة، بل يكفي نفي عنوان كونه مذكى. ويشهد لما ذكرناه ملاحظة الآيات (٢). وتتبع الروايات، ولا منافاة في ترتّب

١. قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾.

٢. مثل قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ الظاهر في أنّ المحرم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم تقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعي. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام/١٢١) وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام/١١٨) وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام/١٢١) وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام/١٢١) وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام/١٢١).

النجاسة والحرمة على موضوعين أحدهما خاص، والآخر، أعني: غير المذكي عام، فإذا لم يكن طريق إلى إحراز عنوان الخاص، أعني: الميتة. وكان الطريق إلى إحراز عنوان العام (غير المذكي) مفتوحاً يترتب الحكم المعلق على عنوان العام والسر في اتخاذ عنوانين، مع أن العام يغني عن الآخر، هو وجود العنوان الخاص بين العرب قبل الإسلام، وكانت الاحناف قبل عصر الرسالة يجتنبون عنه، ولما كان الموضوع للحرمة أعم منها أضيف عنوان آخر باسم غير المذكي.

الإشكال الثاني:

كون القضية المتيقنة غير القضية المشكوكة، فموضوع الأولى هو الحيوان الحي وموضوع الثانية هو الميت.

وأجيب بأن الحياة والممات من حالات الموضوع لا من مقوماته والوحدة العرفية محفوظة. يلاحظ عليه: أن الفاصل بين الحي والميت كالفصل بين الحيوان والجماد، فهل يمكن ادعاء الوحدة بين الحيوان والجماد، كلاً.

ويمكن الإجابة عن الإشكال بنحو آخر بعد تقرير الإشكال بنحو آخر وهو: «أن استصحاب عدم التذكية من قبيل استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلّي كاستصحاب الإنسانية فيما إذا كان زيد في الدار وعلمنا بخروجه و شككنا بقيام عمرو مكانه لدى الخروج وعدمه، وفي المقام كان عدم التذكية قائماً بالحيوان الحي، وقد ارتفع فيحتمل حدوث فرد آخر من ذاك العدم يقوم مقامه لأجل اختلال أحد شروط التذكية فيستصحب. باحتمال قيام فرد منه حال زهوق روحه» هذا هو تقرير الإشكال.

ويمكن أن يقال: إن هنا فرقاً بين الأمور الوجودية والعدمية فلا شك أن الأولى يتعدد بتعدد الفرد، فإنسانية زيد غير إنسانية عمرو، والطبيعة الموجودة في

ضمن الفرد الأوّل غير الموجودة في الفرد الثاني، فيصحّ للمستشكل أن يقول: إنّ الأوّل قطعي الارتفاع، والثاني مشكوك الحدوث.

وهذا بخلاف الأمور العدمية، فإنّ الخارج ليس مصداقاً للعدم، وإنّما هو راسم للعدم ومظهر له، وإن شئت قلت مقارن له. لا امتناع أن تكون العين الخارجية، مصداقاً للعدم، لأنّه بطلان محض والخارج نفس الحقّ المحض فكيف يصحّ أن يكون الحقّ مصداقاً للباطل؟

وقد حقّق في محله أنّ العدم أمر ذهني فينتزعه الذهن بتعمل منه، وعلى ذلك فالعدم أمر واحد، لا يختلف باختلاف المقارنات، والحيوان حال كونه حياً وحال كونه ميتاً، ليس مصداقاً لعدم التذكية بل مصحّحاً لانتزاعه أو مقارناً لاعتبار الذهن وراسماً لحقيقته الذهنية، فلا يوجب تكثراً في العدم حقيقة.

وأظنّ أنّ ما ذكرنا من الجواب أيضاً أمر عقلي غير مطروح للعرف فهو يرى القضيتين مختلفتين ولا يلتفت إلى هذه الدقائق.

الإشكال الثالث^(١):

إنّ القضية المتيقنة قضية موجبة سالبة المحمول والمشكوك قضية موجبة معدولة، ومع هذا الاختلاف لا يصحّ الاستصحاب، فقولنا: «زيد، هو ليس بقائم»، قضية موجبة سالبة المحمول سلباً محصلاً، وقولنا: «زيد لا قائم» موجبة معدولة لا تصدقان إلاّ مع وجود الموضوع.

وأما المقام فما هو المتيقن عبارة عن الحيوان الذي لم يزهق روحه بالكيفية المخصوصة فهي بهذه العبارة من قبيل القضايا الموجبة السالبة المحمول فجعلت

١. هذا الإشكال مع ما سبق متقاربان والاختلاف إنّما هو في التقرير الأوّل يركّز على كون المتيقن حياً، المشكوك ميتاً، وهذا يركّز على اختلاف القضيتين مفهوماً ومصدّقاً وبالتالي إنّ وحدة القضيتين غير محفوظة.

السالبة المحصلة نعتاً للموضوع، وأمّا المشكوك فهو عبارة عن الحيوان الذي زهق روحه بغير الكيفية الشرعية (لو كان غير مذكى بحكم إجراء الأصل) فاستصحاب الأولى وإثبات الثانية من الأصول المثبتة. أضف إليه أنه ليست للثانية حالة سابقة إذ لا يوجد في عمود الزمان حيوان زهق روحه بغير الكيفية المخصوصة وشك في بقاءه عليها، إذ لو وجد لبقى عليها بلا شك، وإنما الشك في حدوثه وتحققه وهذا الإشكال السيال يصدنا عن القول باستصحاب «عدم التذكية» وقد أوضحنا حالها في مبحث العام والخاص عند البحث عن نفي عنوان الخاص بالأصل فلاحظ^(١).

استصحاب عدم القابلية:

ثم إن سيدنا الأستاذ - دام ظلّه - حكى عن شيخه العلامة الحائري - أعلى الله مقامه - أنه كان يتمسك في المقام بأصالة عدم القابلية الحاكم على أصالة عدم التذكية، حكومة الأصل السببي على المسببي، وإن كان متوافقي المضمون وقال: كان شيخنا مصرّاً على صحّة جريان ذاك الأصل وإليك خلاصة ما حكاه عنه. إنّ العوارض على قسمين: قسم يعدّ من عوارض الماهية، وأخرى من عوارض الوجود، والكل على قسمين أيضاً، لأنّها إمّا عوارض لازمة وإمّا عوارض مفارقة. أمّا عوارض الماهية، فاللازم منها كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، والمفارق كالوجود بالنسبة إلى نفس الماهية، ولأجل مفارقتها عنها توصف الماهية بالموجودة والمعدومة.

١. إنّ شيخنا الأستاذ بحث في هذا المقام عن الضابطة التي أفادها السيد المحقق الخوئي - دام ظلّه - في جريان الأصول الأزلية وناقشها وبما أنّا قد أشبعنا الكلام فيها في مبحث العام والخاص طوينا الكلام عنها في المقام وإن كان «هو الطيب ماكرته يتضوّع».

وأما عوارض الوجود فاللازم منها كالنورانية بالنسبة إلى نفس الوجود، والمفارقة، كالسواد والبياض، بالاضافة إلى الجسم.

ثم إنَّ القابلية للتذكية من عوارض وجود الحيوان، لكنَّها تعرض للماهية باعتبار وجودها أيضاً، فيصح توصيف ماهية حيوان بالقابلية، إذا انضم إليها الوجود فيقال ماهية الغنم الموجود قابلة للتذكية دون الكلب. إذا عرفت ذلك فنقول: إذا شككنا في قابلية حيوان للتذكية كالمتولد من كلب وغنم، ولم يكن تابعا لأحدهما، فنشير إلى ماهيته ونقول: إنَّها لم تكن قابلة للتذكية قبل الوجود ولم تكن متصفة بها قبل تحققها بنحو السالبة المحصلة ولكن علمنا انتقاض عدم إلى الوجود في جانب الوجود دون القابلية، والأصل بقائها على ما هي عليه. ولو جرى لأغنانا عن استصحاب «عدم التذكية» لكون الشك في التذكية سبباً عن الشك في القابلية، فإذا أنفيت بالأصل، فلا يبقى شك في التذكية.

والظاهر أنَّ ما أفاده لا يفترق عن استصحاب عدم التذكية والإشكالات الثلاثة الماضية متوجهة إليه ولو أمكن الذب عن الأولين، فالإشكال الثالث باق بحاله لكن بوجه أشدَّ لأنَّ المتيقن هو عدم القابلية على نحو السالبة المحصلة الصادقة مع عدم الموضوع، فماهية الحيوان المشكوك، قبل وجودها لم تكن قابلة، لأجل عدم الوجود، بل عدم الماهية أيضاً، إذ ما لا وجود له لا ماهية له، فهو من أوضح القضايا السوالب المحصلة الصادقة بعدم الموضوع، فيما أنه لم يكن هناك وجود، لم تكن ماهية، ولا قابلية وهذا هو المتيقن. وأما المشكوكة فهي القضية الموجبة المعدولة المحمول، أعني: «ماهية هذا الحيوان الموجود لم تكن قابلة للتذكية ونشك في بقائها»، وهذه القضية لم تكن لها أية سابقة أبداً، إذ الحيوان من بدء تولده إما كان قابلاً للتذكية أو غير قابل لها، ولم يكن في زمن بعد الوجود غير قابل لها، حتى نشك في بقائها.

وإن شئت قلت: استصحاب عدم القابلية على وجه النفي العام أي عدم القابلية لعدم الوجود والموضوع لا يثبت النفي الناقص، أي عدم قابلية هذا الحيوان أو اللحم الموجود بين أيدينا. لأنّ بقاء العدم السابق في ضمن الحيوان الموجود من أحكام العقل. إذ لو فرضنا بقاء العدم السابق التوأم مع عدم الموضوع، حتى في الظرف الذي تبدّل عدم الحيوان إلى الوجود، كان لازم ذلك عقلاً كون الحيوان وشحمه غير مذكّي، إذ لا فرد له إلا ذاك الحيوان.

ومثله استصحاب الإيجاب التام فإنّه لا يثبت الإيجاب الناقص، فلا يثبت الثاني بالأول فاستصحاب وجود الكر في البيت على مفاد كان التامة، لا يثبت كون هذا الماء كراً، كما أنّ استصحاب وجود الحائض في البيت لا يثبت كون المرأة المعيّنة حائضاً.

والحاصل: أنّ ما أفاده من الإشارة إلى ماهيته قبل الوجود، لا محصل له، إذ لا ماهية له قبل الوجود، كما لا قابلية قبله، وقد اشتهر عن شيخ المشايين أنّ ما لا وجود له، لا ماهية له، ومعه كيف يمكن أن يشار إلى الماهية قبل الوجود وانقلابها إلى الوجود والشك في بقاء القابلية على العدم.

فتلخص أنّه ليس لاستصحاب «عدم القابلية» ولا «لعدم التذكية» أساس صحيح.

أضف إلى ذلك ما أفاده سيدنا الأستاذ بأنّ نفي القابلية لا يثبت عدمالتذكية، لأنّ نفي الجزء يلازم عقلاً، نفي الكل وليس الترتب بين النفيين شرعياً.

فإن قلت: فما هو المرجع بعد سقوط «أصالة عدم التذكية»؟

قلت: سيأتي أنّ المرجع هو أصالة الطهارة وأمّا الحلّة فسيوافيك الكلام فيها في الصورة التالية.

الصورة الثانية:

إذا كان الحيوان محرز القابلية للطهارة من دون الحلية، فقد ذهب المحقق الخراساني إلى جريان أصالة الحل بعد عدم جريان أصالة عدم التذكية قائلاً بأنه يشك في أن هذا الحيوان المذكي حلال أو حرام ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة كسائر ما شك في أنه حلال أو حرام.

يلاحظ عليه: أن الرجوع إلى أصالة الحل في المورد الذي الغالب عليه الحرمة خلاف سيرة الفقهاء في الفقه.

توضيحه: أن الأصول العملية ليست أموراً تعبدية صرفة كالتعبد بكون صلاة الفجر ركعتين، بل هي مبنية على معايير واقعية وبما أن الغالب في الأشياء هو الطهارة، فالمرجع عند الشك فيها هو قوله «كل شيء طاهر» وأما الحلية ففيما إذا كانت القاعدة الأولية هي الحرمة، والحلية لأجل دليل خاص كما في النفوس والأعراض، فلا تجري ولأجل ذلك لا يجوز قتل إنسان بشبهة أنه مرتد أو التصرف في الفروج باحتمال حليتها، والأموال المطروحة باحتمال أنها ممّا يجوز التصرف فيه، ومثله اللحوم فإنّ الاستفادة من الآيات والروايات كون الأصل فيها الحرمة خرج ما خرج من الأنعام وبعض الطيور والسمك ففي مثل ذاك المورد المشكوك، يكون الأصل المحكّم هو الاحتياط.

وقد نصّ الشيخ الأعظم عند البحث عن أصالة الصحة في فرائده وتنبيهات المعاطاة من مكاسبه أنه إذا شك في صحة تصرف إنسان في مال اليتيم، أو الوقف فالأصل المحكّم هو أصالة الفساد لا أصالة الصحة في فعل المسلم، لأنّ طبع هذا العمل على الفساد خرج عنه ما خرج، أعني: تصرف الولي والمتولي. ولأجل ذلك فالحقّ التفصيل في صورتين بين الطهارة والحلية، فتجري الطهارة دون الثانية.

نعم لو قلنا بأن الأصل، أن كل حيوان قابل للتذكية، إلا نجس العين والحشرات، ثبتت الحلّة في المقام بالدليل الاجتهادي من غير حاجة إلى الأصل.

الصورة الثالثة والرابعة:

إذا أحرزت القابلية للطهارة والحلّة، ولكن شك في شرطية الإسلام في الذابح، أو الحديد في آلة الذبح في تحقق التذكية، أو شك في مانعيّة شيء للتذكية كالجلل والوطء مع ورود الذبح على الحيوان بعامة ما ثبت اعتباره، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: ما هو مقتضى الدليل الاجتهادي.

الثاني: ما هو مقتضى الأصول العملية إذا كان الدليل الاجتهادي قاصراً.

أما الأول: فالظاهر صحّة التمسك بالإطلاق ونفي الشرطية والمانعية لأنّ الحلّة في الأدلة تعلّقت بالمذكّى قال سبحانه: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ وقال ﷺ: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَكَاةً الذَّابِحُ» ^(١) وليست التذكية لغة وعرفاً سوى الذبح وفري الأوداج، غاية الأمر قد قيدت في الإسلام ببعض الشروط من كون الذابح مسلماً، وكون الذبح إلى القبلة وبالحديد. فإذا شك في شرط زائد أو مانعية شيء، يكفي التمسك به في نفي المشكوك بعد صدق التذكية عرفاً.

وقد عرفت أنّه لا دليل على أنّه أمر بسيط وصف للحيوان حاصل من الفري وغيره، كالطهارة الحاصلة للنفس من الغسلات والمسحات، أو أمر منتزع من تلك الأمور.

ثم إنّ صاحب المصباح جعل المرجع في المقام هو أصالة عدم التذكية، قائلاً بأنّ الشك في تحققها وأنّ دعوى الرجوع إلى إطلاق دليل التذكية لنفي الأمر

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

المشكوك فيه غير مسموعة إذ ليست التذكية أمراً عرفياً كي ينزل الدليل عليه، ويدفع احتمال التقييد بالإطلاق، كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١).

يلاحظ عليه: أنه أي فرق بين البيع والتذكية، فقد كانت العرب قبل ظهور الإسلام عارفة بها كما كانت عارفة بالبيع، كما أن تقييد الثاني بالشروط لا يخرجها عن كونه حقيقة عرفية فكذلك الأول، ولعل منشأ ما ذكره هو الخلط بين التذكية، بالذال أخت الدال، والتذكية بالزاء أخت الرائ، فالذي يمكن القول بأنه أمر بسيط أو منتزع من أمور هو التذكية بمعنى الطهارة والتنزيه كما في قوله سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْهَا * فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا﴾ (الشمس/٧-١٠) فالتذكية النفسانية وصف حاصل للنفس من القيام بأمور والاجتناب عن أمور أخر. وليس كذلك «تذكية الحيوان» بمعنى ذبحه وفري أوداجه. ويؤيد ذلك ما ذكره أهل اللغة حول «التذكية» قال في اللسان: والتذكية: الذبح^(٢).

وبالجملة لم يثبت أن لها حقيقة شرعية سوى إضافة شرائط خارجة عن حقيقتها.

وأما الثاني: فمقتضى الأصول العملية هو البراءة لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلايين عند إجمال النص، وعدم كونه في مقام البيان، فرفع احتمال الشرطية أو المانعية، بحديث الرفع، أو استصحاب عدم شرطية المشكوك أو مانعيته محكمان، وهما متقدمان على أصالة عدم التذكية، لكون الشك في الثاني مسبباً عن الشك في الأول، فرفع الشرطية والمانعية عن ناحية المشكوك يرفع الشك عن ناحية الثاني على فرض جريانه. كما أن الأول أي الرجوع إلى البراءة يغني عن

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣١٣.

٢. لسان العرب ج ١٤ ص ٢٨٨.

الرجوع إلى استصحابها، لما تقرّر في محلّه من أنّ كلاً من الأصليين الحكيمين، أو الموضوعيين سواء كانا ... متوافقي المضمون أو متخالفيه، إذا كان أقل مؤنة من الآخر، يقدّم على الأكثر مؤنة، ولأجل ذلك تقدم أصالة البراءة على استصحابها والحكم بعدم الحجية عند الشك فيها على أصالة عدمها، ومثله المقام، فأصل البراءة عن الشرطية والمانعية مقدّم على استصحاب عدم الشرطية والمانعية.

هذا كلّ حول الصور الأربعة عند الشك في التذكية حكماً، وقد عرفت أنّه لا مجال لاستصحاب عدم التذكية والمحكّم في الصورة الأولى والثانية هو الطهارة دون الحلية، للضابطة التي أشرنا إليها، كما أنّ المحكّم في الأخيرتين هو الحكم بالتذكية أخذاً بالإطلاق، أو أخذاً بأصالة البراءة، وإليك صور الشبهة الموضوعية.

الصور الأربعة للشبهة الموضوعية:

الشك في التذكية إذا كانت الشبهة موضوعية له أقسام أربعة أيضاً: وإليك البيان:

- ١- لو دار أمر لحم بين كونه من حيوان قابل للتذكية بحيث تؤثر في طهارته وحليته كالغنم، أو من حيوان فاقد لقابليتها كالكلب مع وقوع التذكية عليه من فري الأوداج وغيره ممّا يعتبر في الموارد الآخر.
- فهل يحكم بالطهارة ^(١) والحلية ^(٢) أو لا؟ الظاهر أنّه لا يحكم بالطهارة فضلاً عن الحلية. أمّا إذا قلنا بأنّ كل حيوان قابل لهما ^(٣) إلّا الكلب والخنزير، فلا ننّ

١. المقصود: الحكم بالطهارة بالدليل الاجتهادي لا الأصل العملي وأمّا الثاني فسيوافيك.

٢. بعد عدم جريان أصالة عدم التذكية للإشكالات السابقة والبحث في المقام مبني على سقوط هذا الأصل.

٣. قال به صاحب الجواهر واستدلّ عليه برواية علي بن يقطين، فلاحظ.

التمسك بالعام في مورد الشبهة يكون من قبيل التمسك به في الشبهة المصادقية للمخصص.

فإن قلت: يمكن إحراز عدم عنوان المخصص من الكلبية أو الخنزيرية بالاستصحاب فينطبق عليه عنوان العام بما هو حجة فيه أعني: الحيوان غير الكلب.

قلت: قد عرفت بطلان مثل هذا الاستصحاب في مبحث العام والخاص فراجعه وقد أوضحنا حال استصحاب تلك الاعداد الألفية.

وأما إذا لم نقل بذاك فقد عرفت أن أصالة عدم التذكية غير جارية للإشكالات المتقدمة، ومع ذلك لا يحكم عليه بالطهارة والحلية في المقام لأنهما من آثار التذكية ومن شرائطها وجود القابلية لها وهي مشكوك في اللحم المشتري من غير فرق بين كونها أمراً مسبباً من فري الأوداج أو منتزعاً منه، أو كونها عبارة أخرى عن نفس الأعمال القائمة بالذابح وآلته وقابلية المذبوح وذلك لأن القابلية من شروطها، وهي مشكوك. ونفس الشك في سببهما كاف في الإمساك عن الحكم بهما، وإن كان غير كاف في الحكم بضدهما، أعني: النجاسة والحرمة لأن عدم إحراز سبب الطهارة غير إحراز سبب النجاسة وعدم إحراز سبب الحلية غير إحراز سبب الحرمة. ثم إن عدم ثبوت الطهارة لأجل عدم ثبوت التذكية غير مانع عن الحكم بالطهارة لقاعدتها، والفرق بين الطهارة الثابتة بالدليل الاجتهادي، والأصل العملي واضح لأن الطهارة المستندة إلى التذكية، طهارة ثابتة بالدليل الاجتهادي والطهارة المستندة إلى قاعدتها طهارة ثابتة بالأصل العملي.

فخرجنا بهذه النتيجة، أنه طاهر - ولكنه ليس بحلال إذ ليس هنا أصلاً مثبتاً لحليته، وأما أصالة الحلية فيظهر عدم جريانها من البحث في الصورة الثانية.

٢- لو دار أمر اللحم بين كونه لحم غنم أو أرنب مع وقوع التذكية عليه، يحكم بطهارته، لإحراز كونه قابلاً للتذكية المؤثرة في طهارته، دون حليته، وذلك لا

لاستصحاب عدم التذكية، لما عرفت من أنه مثبت، ولا لاستصحاب حرمة أكله حياً حيث يُدفع بأنه يجوز بلع السمك الصغير حياً، بل الوجه ما ذكرناه من أنه إذا كان الأصل الأولي في الشيء هو الحرمة، وكانت الحلية أمراً عرضياً، يكون الحكم بالحلية متوقفاً على إحراز سببها، وهو بعد غير محرز، لما عرفت من ترده بين كونه لحم الغنم أو الأرنب، وقد عرفت أنه لا يجري أصالة الصحة في بيع الوقف إذا قام به مسلم غير المتولي، أو في بيع مال اليتيم إذا باعه غير الولي. فكل شيء يكون الحكم الأولي فيه هو الحرمة فالعدول عنه يحتاج إلى دليل.

ولعلّه إلى هذا ينظر ما نقله الشيخ الأعظم من الشهيد من أنّ الأصل في اللحوم هو الحرمة.

فإن قلت: كيف يحكم عليه بالحرمة مع العلم بوقوع التذكية عليه؟

قلت: ليست التذكية مؤثرة في كل مورد في الحلية، وإنّما تكون مؤثرة، فيما احزرت قابلية المحل، وأنّه من الحيوان الذي لو وردت عليه التذكية يكون حلالاً، والمفروض عدم إحراز مثل تلك القابلية. ثم إنّ المحقق النائيني فصل في المقام بين كون التذكية أمراً وجودياً بسيطاً مسبباً عن الذبح بشرائطه نظير الطهارة المسببة عن الوضوء أو الغسل، والملكية الحاصلة من الإيجاب والقبول فيستصحب عدمها. وبين كونها عبارة عن نفس الفعل الخارجي مع الشرائط الخاصة كما هو المتبادر من قوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ (المائدة/٣) الظاهر في كونها قائمة بالمكلف مباشرة لا تسببياً، فلا مجال لاجراء أصالة عدم التذكية للقطع بتحققها على الفرض فيرجع إلى أصالة الحل^(١).

وأيدّه معاصره المحقق العراقي في تعليقه على الفوائد باجراء أصالة الصحة في عمل المذكي.

١. فوائد الأصول: ٣٨١/٣ ومصباح الأصول ٣١٢/٢.

يلاحظ عليه: أنه لا فرق بين الصورتين، حتى لو قلنا بأنها عبارة عن عمل المكلف، للقطع بأن عمله هذا غير كاف في تحقق التذكية، بل يحتاج معه إلى وجود القابلية على وجه لو وردت عليه التذكية يكون حالاً وهو بعد غير محرز، ومعه كيف يمكن الحكم بالحلية.

وأما التأييد بجريان أصالة الصحة، فالظاهر عدم جريانها، لأنه فرع إحراز الموضوع، أعني: كون الحيوان قابلاً، وإلا فلا تجري، نظيره ما إذا رأينا إنساناً قائماً أمام الميت ونشك أنه، يصلي على الميت أو يقرأ عليه القرآن، فلا تجري أصالة الصحة ولا يسقط التكليف عنّا.

٣- إذا كان الشك في الحلية، بعد إحراز القابلية الذاتية لأجل الشك في تحقق بعض الشرائط المعتبرة في التذكية ككون الذابح مسلماً، أو ذكر التسمية عند الذبح هل يحكم بالحرمة للشك في وجود الشرط المحكوم بالعدم أو يحكم بالحلية، لأجل أصالة الصحة، وإحراز الموضوع؟ والثاني هو المتعين.

٤- لو كان الشك في الحلية لأجل احتمال كون الحيوان المذكي، جالاً أو موطوءاً، فيما كانت القابلية الذاتية محرزة، والشك في عروض المانع، يحكم بالطهارة والحلية، أخذاً بأصل عدم في عروض المانع عن تأثير التذكية كما لا يخفى.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة: إن اللحم المشكوك في الصورة الأولى محكوم بالطهارة دون الحلية، ومثلها الصورة الثانية غير أن الطهارة في الأولى مستندة إلى الأصل دون الثانية لأنها مستندة إلى الدليل الاجتهادي.

وهو محكوم بالطهارة والحلية في الصورتين الأخيرتين.

فصل في أصل التخيير

وقبل الخوض في المطلب نقدّم أموراً:

الأمر الأول:

إنّ الشيخ الأعظم عنون في البراءة مطالب ثلاثة، وبحث في كلّ مطلب، عن أربعة مسائل، لأنّ التكليف المشكوك فيه، إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، وإمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، وإمّا تحريم مشتبه بالوجوب. ومنشأ الشك في كل منها إمّا فقدان النص أو إجماله أو تعارضه، أو خلط الأمور الخارجية^(١). والمطلب الثالث أعني: التحريم المشتبه بالوجوب، هو الذي نريد أن نبحث عنه هنا بعنوان دوران الأمر بين المحذورين.

ثمّ إنّّه قدّس سرّه: عنون في الشك في المكلف به، مطالب ثلاثة أيضاً، أعني: دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، ودورانه بين الواجب وغير الحرام، ودورانه بين الواجب والحرام. «والأوّل هو اشتباه الحرام بغير الواجب، والثاني اشتباه الواجب بغير الحرام، والثالث اشتباه الواجب بالحرام» ومنشأ الشك في الكل إمّا فقدان النص أو

إجماله، أو تعارضه، أو خلط الأمور الخارجية، فصارت المسائل في كلّ مطلب أيضاً أربعة^(١).

ولقائل أن يسأل عن الفرق بين المطلبين في المقامين وإليك الجواب:

الفرق هو أنّ في دوران الأمر بين المحذورين في الشك في التكليف ليس إلّا تكليفاً واحداً مردّداً بين الوجوب والحرمة، سواء كان الموضوع والمتعلّق معلومين كما إذا تردد حكم العبادة في أيام الاستظهار بين الوجوب والحرمة أو تردد أمر زيد بين كونه مؤمناً أو محارباً، أو كان الموضوع مردّداً مثل الحكم، دون المتعلّق، كما إذا علم أنّه حلف إمّا على نُصح المرأة أو على ترك مسّها إلى شهر، فالحكم مردّد بين الوجوب والحرمة، والموضوع أيضاً مثله مردّد بين النصّ وترك المس، ويدور أمر التكليف بين وجوب النصيحة لها أو حرمة المس، وسيوافيك أنّه ليس كلّ مورد يكون الحكم دائراً بين المحذورين يكون مجرى للتخيير، بل ربّما يكون مجرى للاحتياط كما في هذا المورد، وإن كان المتعلّق أعني المرأة معلوماً لكن الحكم الموجود في البين واحد على كلّ تقدير.

وأما في دوران الأمر بين المحذورين في الشك في المكلف به، فإنّ هناك حكمين متضادين قطعيين اشتبه موضوعهما كما إذا علم أنّ واحدة من صلاتي الظهر أو الجمعة واجبة والأخرى محرّمة ولم يعرف الواجب من الحرام فهما حكمان قطعيان اشتبه موضوعهما.

فالميزان هو وحدة الحكم (لا وحدة الموضوع) في الشك في التكليف، وتعدّد الحكم في الآخر كما عرفت.

وإن شئت قلت: إنّ نوع التكليف في دوران الأمر بين المحذورين في قسم الشك في التكليف مجهول، بخلافه في المقام، فإنّ النوع معلوم ونحن نعلم أنّ المولى تارة قال: افعّل. وأخرى قال: لا تفعل. لكن اشتبه الموضوع.

١. الفرائد: ٣٣٥ طبعة رحمة الله.

الأمر الثاني:

إنّ هذا الفصل منعقد لبيان «أصالة التخيير» التي هي إحدى الأصول الشرعية، فإنّ الشيخ الأنصاري عقد لكل من البراءة والاشتغال والاستصحاب فصلاً خاصاً ولم يخصّها بفصل. ولأجل ذلك ربّما يشتهه الأمر على المبتدئ ويقول في نفسه ما هو البحث المخصّص بالتخيير.

وكان الأنسب في الكتب الدراسية فتح فصل خاص لأصل التخيير، مثل الأصول الثلاثة والبحث عن مسائلها في مكان واحد. كما صنعه المحقّق النائيني قدّس سرّه ولأجل ذلك تبعنا المحقّق في ذلك الفصل وطرحنا جميع ما يمكن أن يكون مجرى لأصل التخيير في هذا المقام من غير فرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به وقدّمنا البحث عن الأوّل على الثاني.

الأمر الثالث: أصل التخيير مع كون الشك في التكليف.

إذا كان الشك في أصل التكليف بأن كان نوعه مجهولاً وكان الأمر دائراً بين المحذورين، فهو مجرى ذلك الأصل ويقع الكلام فيه في مقامين:

الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات كتردد الانسان بين كونه واجب القتل أو محقون الدم.

الثاني: دوران الأمر بين المحذورين في التعبدات سواء كان أحد الحكمين تعبدياً أو كليهما كالصلاة في أيام الاستظهار لفرض كون أحد الحكمين تعبدياً لا يسقط إلاً بالقربة. وبذلك يظهر أنّ المخالفة العملية القطعية غير ممكنة في الأولى دون الثانية.

أمّا المقام الأوّل: فنقول: إذا دار الأمر بين المحذورين وكان الحكمان توصليين فهل المورد محكوم بحكم ظاهري أو لا ، وعلى الأوّل فما هو الحكم الظاهر في المقام فيه أقوال:

- ١- الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً، قائلاً بجريان الأصول النافية (كالبراءة) دون المثبتة كأصالة الإباحة.
 - ٢- وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً وهو الحرمة.
 - ٣- وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً.
 - ٤- ليس المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً ولا تجري فيه البراءتان ولا أصالة التخيير، ولا الاستصحاب ولا أصالة الإباحة، ويكفي فيه كون الإنسان مخيراً تكويناً - بلا حاجة إلى حكم ظاهري أبداً حتى التخيير من الشرعي والعقلي كما سيوافيك، وهو مختار المحقق النائيني.
 - ٥- الحكم بالتخيير عقلاً مع الحكم بالإباحة شرعاً، وهو مختار الكفاية، قائلاً: بجريان الأصول المثبتة للتكليف وهي الإباحة.
- ولنأخذ بدراسة الأقوال واحداً بعد واحد:
- أما القول الأول: فقد استدلل على البراءة العقلية بحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به وعموم النقل. وقد أورد على التمسك بالبراءة العقلية بوجهين:
- الأول: ما أفاده المحقق الخراساني: لا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. فإنه لا قصور فيه هاهنا، وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة.
- يلاحظ عليه: أن المقصود من البيان ما يكون إما باعثاً ومحركاً، أو زاجراً وناذراً، ويُخرج المكلف عن الحيرة، بالجنوح إما إلى الفعل، وإما إلى الترك، والخطاب المراد بين «افعل» و «لا تفعل» فاقد لهذه الخصوصية.
- وبعبارة أخرى البيان الوافي عبارة عما لو سكت المتكلم عليه لكفى في نظر العقلاء ويصدق عليه أنه أدى الوظيفة في مقام التبيين، والخطاب المراد بين

النقيضين ليس كذلك، بخلاف ما لو أمر وتردد بين أمرين، فإنّ السكوت عليه يصحّ إذا اقتضى الإجمال.

الثاني: مأفاده المحقّق النائي: أنّ مدرك البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه، لا يقتضي التنجّز والتأثير، فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان^(١).

يلاحظ عليه: أنّ كون العلم الإجمالي غير منجّز وكون وجوده كعدمه لا يكون مؤمّنًا، لأنّ كون وجوده كعدمه يوجب كون المقام أشبه بالشبهات البدئية، وهي ممّا يجب فيه تحصيل المؤمّن، وبالجمله إذا احتملنا أنّه يجب أن يؤخذ في مقام الظاهر لواحد من الحكمين، يصحّ أن يتمسّك في رفعه بالبراءة العقلية. هذا كلّه حول البراءة العقلية.

وأما الشرعية: فقد استشكل فيه المحقّق النائي بأنّ مدركها قوله: «رفع ما لا يعلمون» والرفع فرع الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما لا على سبيل التعيين (لا سلتزامه التكليف بغير المقدور) ولا على سبيل التخيير. (لكونه تحصيلًا للحاصل) ومع عدم امكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع فأدلة البراءة الشرعية لا تعمّ المقام^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ الممتنع هو وضع كلّ واحد في عرض وضع الآخر، وأمّا وضع كلّ واحد مستقلاًّ وحده، فلا مانع منه وعليه فلا مانع من رفعه، وعليه يشير المكلف إلى الوجوب ويجده مشكوكًا، فيرفعه لإمكان وضعه كذلك، ومثله الحرمة وإلى ما ذكرنا ينظر ما ذكره صاحب المصباح: إجراء الأصل في الوجوب لا يفيد إلّا جواز الترك ولا نظر له إلى جانب الفعل حتى يحتمل حرمة في زمان اجراء ذاك

١. الفوائد ج ٣ ص ٤٤٨.

٢. المصدر نفسه.

الأصل، كما أنَّ إجراءه في جانب الحرمة يفيد جواز ارتكابه مع احتمال وجوبه هذا الان^(١).

فإن قلت: ما هو الأثر الشرعي لجريان البراءة العقلية والشرعية في المقام، فإنَّ المفروض أنَّ المكلف غير قادر على المخالفة القطعية، والموافقة الاحتمالية والمخالفة كذلك، حاصلة فما هو الهدف من التمسك بالبراءتين.

قلت: إنَّ الأثر هو رفع توهم لزوم الإفتاء بواحد من الحكمين في مقام العمل، إمَّا معيَّنًا كما هو مختار المحقق القمي أو مخيَّرًا كما هو القول الثالث، وكفى بهذا كونه أثرًا، لأنَّ البيان غير واف لواحد بعينه. فإن قلت: أليس جريان البراءة مستلزمًا للمخالفة الإلزامية حيث إنَّ المكلف واقف على كون واحد منهما حكم الواقعي وقد طرحه بالبراءة.

قلت: سيأتي الكلام فيها في آخر الفصل.

وأما القول الثاني: أعني الأخذ بأحدهما تعيينًا وهو جانب الحرمة فاستدل عليه بأنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

يلاحظ عليه: بأمرين:

١- الضابطة ليست بتامة إذ ربَّ واجب أولى من محرَّم كنجاة النفس المحترمة بالنسبة إلى التصرف في مال الغير.

٢- أنَّ القاعدة فيما إذا ثبت الملاك ودار الأمر بين ارتكاب المفسدة القطعية، وجلب المنفعة القطعية، لا في مثل المقام، الذي لم يثبت وجود المفسدة، غاية الأمر احتمالها، وأمَّا توهم لزوم الأخذ بأحدهما عملاً بالموافقة الإلزامية فقد أوضحنا حالها عند البحث عن وجوبها في مبحث القطع، وقلنا بأنَّ المراد منها هو الاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ إجمالاً أو تفصيلاً إذا علم، لا الأخذ بمحتمل التكليف بجدِّ وحماسٍ فإنَّه أشبه بالتشريع.

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٣٠.

وأما القول الثالث: أعني: كون الحكم الظاهري هو التخيير شرعاً فقد استدل عليه بما يلي:

ما ورد في الأخبار المتعارضة من الأمر بالتخيير ^(١) ابتداءً أو عند فقد الترجيح من غير فرق بين مطلق الخبرين المتعارضين أو خصوص ما دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة.

يلاحظ عليه: أنّ المقصود من التخيير في المقام هو التخيير في المسألة الأصولية أي الإفتاء بأحدهما وموضع الروايات ما إذا دار الأمر بين المحذورين لأجل تعارض النصين، لا في مورد فقدان النص أو إجماله أو الشبهة الموضوعية والتعدي من مورد التعارض إلى مطلق الدوران وتفريع الإفتاء بأحدهما مطلقاً، قياس لا نقول به.

فإن قلت: إنّ مناط التخيير هو كون الخبرين منشأ لوجود احتمالين، وهو موجود في المقام. أضف إليه أنّه إذا جاز الأخذ بأحد الحكمين في مقام الإفتاء فيما إذا لم يعلم مطابقة أحدهما للواقع كما في مورد الخبرين المتعارضين لاحتمال كذب كليهما، لجاز فيما إذا علم قولان نعلم بمطابقة أحدهما للواقع بطريق أولى.

قلت: إنّ تنقيح المناط أو ادعاء الأولوية إنّما يصحّ إذا لم تكن الخصوصية محتملة المدخلة، والحال أنّه من المحتمل أن يكون لقيام الحجّتين دخل في الأمر بالتخيير، حيث إنّ الخبرين حجّتان كاملتان وليس في البين سوى التعارض، بخلاف المقام إذ ليس في المقام سوى العلم بواحد من الحكمين.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني أورد على هذا القول ما هذا حاصله: أنّ التخيير إمّا شرعي واقعي (كخصال الكفّارات) أو ظاهري كالتخيير في باب تعارض الطرق والأمارات. وإمّا عقلي كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم والكلّ في المقام

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي وقد ادّعى الشيخ تواتره وهو بعد غير ثابت.

منتف. أمّا الأول والثاني: فإنّ الهدف من جعل التخيير، هو سوق المكلف إلى المجعول، والمكلف مخيّر بين فعل الشيء وتركه تكويناً فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه سواء كان جعلاً واقعياً أو ظاهرياً. وأمّا الثالث فلأنّه إنّما يجري فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاءه ولم يتمكّن المكلف من الجمع بين الطرفين كما في باب التزامهم، وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس الأمر كذلك. لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل والترك. والتخيير في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة^(١).

يلاحظ عليه: أنّ المقصود من التخيير في المقام هو التخيير في المسألة الأصولية وأنّه يجوز للمجتهد في هذه الموارد، الإفتاء بأحد المضمونين، كما يجوز في الخبرين المتعارضين، وهذا وراء التخيير التكويني، وهذا التخيير مثل التخيير المجعول في الأمارات المتعارضة، والسوق إليه، ليس أمراً لغوياً ولا تحصيلاً للحاصل، ومنشأ الإشكال هو الخلط بين التخيير في المسألة الأصولية والتخيير في المسألة الفرعية، أعني: الأخذ بأحدهما في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف أحد الأمرين تخييراً من الفعل والترك فإنّ هذا تحصيل للحاصل، ولا يعقل تعلّق الطلب به.

وثانياً: أنا نمنع تعلّق التخيير العقلي بما إذا كان في كلا الطرفين ملاك، بل هو يدرك ويحكم به إذا لم يكن كذلك، كما إذا وقف بين الطريقتين ولم يدر ما هو الطريق الموصل، ففي مثله يحكم بالتخيير، لإمكان الوصول إلى المقصد، بنسبة الخمسين بالمائة، وأمّا التوقّف فهو غير موصل مائة بالمائة.

وأما القول الرابع: أعني الحكم بالتخيير من دون الالتزام بحكم ظاهري فهو

١. الفوائد: ج ٣ ص ٤٤٤ - ٤٤٥.

خيرة المحقق النائيني فقد منع عن جريان الأصول، لا بملاك واحد، بل عدم جريان كل واحد منها بملاك خاص. أمّا أصالة البراءة العقلية والشرعية، فقد عرفت ما أفاده كما وقفت على ما أفاده حول عدم جريان أصالة التخيير. بقي ما أفاده حول الأصلين، أعني: أصالة الإباحة والاستصحاب.

أمّا الأول: فسيوافيك بيانه عند البحث عن القول الخامس وإنّما المهم هو بيان ما هو الوجه في عدم جريان الاستصحاب، وحاصل ما أفاده: هو أنّه لمّا كان الاستصحاب من الأصول المتكفّلة للتنزيل، فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالي، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرّمته واقعاً، كما هو مفاد الاستصحابيين لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرّمته و - كذلك - لا تجري الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي، سواء لزم منها المخالفة العملية أم لا^(١).

يلاحظ عليه: أنّ حكم الاستصحاب حكم البراءة الشرعية، وقد قلنا هناك أنّ المجموع وإن كان غير قابل للوضع لكن كل واحد وحده قابل له فهكذا الاستصحاب، فإنّ نتيجة الاستصحابيين وإن كانت مخالفة للعلم الإجمالي بوجوبه أو حرّمته، لكن كل واحد منهما وحده، غير مخالف له، والفقيه عند ما يتمسك بأصالة عدم الوجوب، لا نظر له إلى الاستصحاب المقابل، وهكذا العكس وكون نتيجة الاستصحابيين غير مجامعة مع العلم الإجمالي، لا يكون سبباً لعدم إجراء كل واحد، في محله بعد كونه جامعاً للشرائط.

غاية الأمر تلزم المخالفة الالتزامية، فسيأتي الكلام فيه.

أضف إليه: أنّ مفاد الاستصحاب، وإن كان هو البناء على أنّ المستصحب هو الواقع، لكن المقصود منه ليس البناء القلبي، لتوقّفه على اليقين الواقعي ولا يكفي اليقين التنزيلي، بل المراد هو البناء عملاً وترتب آثاره عليه في ظرف الشك،

وهذا لا ینافی العلم بوجوب الفعل أو حرمة هذا هو الغاصب یعلم بأنّ المنصوب مال زید، ولكنّه ینبى عملاً على أنّه المالك.

هذا كلّه حول القول الرابع والیک بیان القول الأخير.

وأما القول الخامس: وحاصله: هو التخییر عقلاً، لعدم الترجیح بین الفعل والترك مع كونه محكوماً بالإباحة ظاهراً لشمول مثل «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعینه».

وأورد علیه المحقق النائینی: بأنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقى تنافی المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة فى الفعل والترك، وذلك یناقض العلم بالإلزام وإن لم یكن لهذا العلم أثر عملى وكان وجوده كعدمه، إلا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا یجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً^(١).

وتبعه تلمیذه الجلیل فى مصباحه حیث قال: المفروض فى المقام هو العلم بثبوت الإلزام فى الواقع إجمالاً وعدم كون الفعل مباحاً یقیناً فكیف یمكن الحكم بالإباحة ظاهراً^(٢).

توضیحه: أنّ قیاس أصالة الإباحة بالاستصحاب قیاس مع الفارق فإنّ كلّ واحد من الاستصحابیین، وكذا كلّ واحد من البراءتین، غیر مخالف للعلم الإجمالى فى المقام، إنّما المخالف هو نتیجتھما وقد عرفت حالھما، وهذا بخلاف أصالة الإباحة فإنّ هناك أصلاً واحداً یضاد العلم الإجمالى تضاداً تطابقياً، فالعلم الإجمالى یدلّ على خروج الموضوع عن حدّ الاستواء ولكن الأصل یدلّ على كونه باقياً علیه فلاجل ذلك لا تجرى أصالة الإباحة.

نعم یلاحظ على ما ذكره المحقق النائینی ما ذكرناه فى قوله: كل شيء هو

١. الفوائد: ج ٣ ص ٤٤٥.

٢. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٣٠.

لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، أو قوله: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (١).

فمعنى الحلّة، فيهما هو الحكم بالإباحة المخالفة للعلم بالإلزام، لا مثل قوله: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى فمعنى الإطلاق عبارة عن عدم الحرمة، لا رفع الإلزام الموجود في البين، فما ذكره يجري في الأولين دون الثالث.

إلى هنا تبين عدم المانع من جريان الأصول من البراءتين والتخيير العقلي وحتى الإباحة على بعض الوجوه، فيكون المختار قولاً سادساً.

بقيت هنا أمور:

١- ما هي الفائدة في جعل الحكم الظاهري؟ حيث إنّ المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك. والجواب: أنّ فائدة الأصل دفع احتمال كون الوظيفة الفعلية، الأخذ بأحد الطرفين معيّناً أو مخيراً، فيرفع ببركة الأصل، فهذا الاحتمال لا يرتفع إلا بالأصل.

٢- إنّ الرجوع إلى الأصل مخالف للعلم الإجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع، وتلزم المخالفة الالتزامية.

والجواب: أنّ حرمة المخالفة الالتزامية ترجع إلى لزوم الموافقة الالتزامية وعليه، إن أريد من لزوم الموافقة القلبية، هو الإلزام بما جاء به النبي ﷺ من فرائض ومحظورات وسنن ومستحبات على وجه الإجمال، فهو حاصل لا ينفك عن الاعتقاد برسالته.

وإن أريد أنّ العلم بالجنس (الإلزام الأعم من الفعل والترك) حاصل ويجب الالتزام به، وبالتالي يجب أن يكون مفاد الأصول غير مخالف له، فهو أيضاً متين لما عرفت من عدم مخالفة كل أصل منفرداً له، ولذلك منعنا عن جريان

١. التهذيب: ج ٩ ص ٧٩، الحديث ٧٢/٣٣٧. والفقيه ج ٣ ص ٢١٦، الحديث ٩٢/١٠٠٢.

أصالة الإباحة.

وإن أُريد أنه يجب الالتزام بخصوص أحدهما فهو ممنوع لا تمكن المساعدة عليه إلا مع العلم بالخصوصية وإلا كان من التشريع المحرّم.

وإن أُريد أن نتيجة الأصلين تخالف العلم الإجمالي، وأنه كيف يصحّ الالتزام بالبراءة من الوجوب والحرمة، واستصحاب عدمهما، مع العلم الإجمالي بالإلزام الجامع، فذلك ليس مانعاً إذ ليس مفاد الأصلين حتّى بعد الجريان، عدم كونه واجباً وحراماً واقعاً، لوضوح فساده بل المراد أنه لم يقدّم حجة على الوجوب بالخصوص، ولا على الحرمة كذلك وإن كان الواقع غير خال عنهما، وهذا المقدار من المخالفة أي الحكم بعدم الوجوب والحرمة ظاهراً مع العلم بأنّ الحكم الواقعي أحدهما غير ضائر.

٣- هل التخيير بدئي أو استمراري:

إذا دار الأمر بين المحذورين وكانت الواقعة واحدة فلا شك أنه مخيّر عقلاً بين الأمرين، مع جريان البراءة عن كلا الحكمين في الظاهر ولا موضوع للبحث عن بدئية التخيير أو استمراريته، نعم لو كانت له أفراد في طول الزمان كما إذا دار أمر شيء بين الوجوب والحرمة ليلة الجمعة إلى شهر، يقع الكلام في كونه استمرارياً، أو لا، فعلى الأول له أن يختار في الواقعة الثانية غير ما اختاره في الواقعة الأولى وإن استلزم ذلك المخالفة القطعية اختاره المحقّق النائيني واستدل عليه بما هذا حاصله:

١- أنّ حكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجّز التكليف وإلاّ فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها مالم يتنجّز التكليف، وبالجمله: مخالفة التكليف المنجّز قبيحة عقلاً، وأمّا مخالفة التكليف غير المنجّز فلا قبح فيها.

وذلك لأن أمره في كل ليلة الجمعة دائر بين المحذورين فكون الواقعة مما يتكرر، لا يوجب خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها إلى بعض، لأن الليالي بقيد الانضمام لم يتعلّق الحلف والتكليف بها، بل متعلّق التكليف والحلف كل ليلة من ليالي الجمعة مستقلة بحيال ذاتها فلا بد من ملاحظة الليالي مستقلة، ففي كل ليلة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري^(١).

يلاحظ عليه: أنه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين كون الوقائع دفعية أو تدريجية ولذلك اتفقت كلمتهم على تنجيذه في موارد كثيرة يُعدّ من القسم الثاني.

كما لو علم بوجوب شيء وتردّد ظرف الوجوب بين اليومين، ومثله إذا علم بحرمة ذلك فيجب عليه، الإتيان به في كلا الوقتين وتركه فيهما، كذلك إذا تردد حكم شيء بين وجوبه في وقت، وحرمة في وقت آخر، فيجب عليه الحركة طبق العلم الإجمالي بتحصيل الموافقة القطعية فضلاً عن الاجتناب عن المخالفة القطعية.

وعلى ضوء ذلك يظهر النظر فيما أفاده من عدم تنجّز العلم في دوران الأمر بين المحذورين الذي هو الأساس في كلامه لتجوز التخيير الاستمراري.

وجهه أنه إن أراد من التخيير الاستمراري عدم وجوب الموافقة القطعية، فهو صحيح لعدم إمكانه لدوران الأمر بين المحذورين، والإنسان في كل واقعة غير قادر على الجمع بين الفعل والترك، والجمع بينهما في واقعيتين بالإتيان به في واقعة والترك في الواقعة الأخرى وإن كان ممكناً ومحصلاً للموافقة القطعية لكنّه بما أنه مستلزم للمخالفة القطعية أيضاً، لا يعتدّ به ولا يسوّغه العقل.

وإن أراد منه عدم حرمة المخالفة القطعية، بالإتيان به في واقعة والترك في

١. فوائد الأصول: ج ٣/ ٤٥٣ - ٤٥٤.

الأخرى، فهو ممنوع لاستقلال العقل بقبحها، وكفاية البيان الوارد في المقام بالنسبة إليها واضح وإن لم يكن كافياً بالاضافة إلى الموافقة القطعية. وما مرّ منّا من عدم وجود البيان الكافي في دوران الأمر بين المحذورين فإنّما هو بالاضافة إلى الموافقة القطعية لا المخالفة كذلك.

وبذلك يظهر أنّ مناط تحريم المخالفة ليس انضمام الليالي بعضها إلى بعض حتّى يقال إنّ كل ليلة موضوع مستقلّ لا صلة لها بالأخرى، بل ملاكها تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات إمّا مطلقاً، كما إذا كانت الموافقة القطعية ممكنة، أو في خصوص المخالفة القطعية كما في المقام.

فالأساس في المسألة هو تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات وعدم الفرق بينها وبين الدفعيات وحكم العقل بلزوم إطاعة المولى وحرمة المخالفة على حسب الإمكان والاستطاعة.

٤- في تقديم محتمل الأهميّة:

إذا قلنا بالتخير، فهل يستقلّ العقل به مطلقاً سواء كان أحدهما أقوى احتمالاً، كما إذا كان الوجوب أقوى احتمالاً من الحرمة، أو أقوى محتملاً، كما إذا كان متعلّق الوجوب أقوى أهميّة على فرض مطابقته للواقع، من متعلّق الحرمة، كما إذا دار أمر شخص بين كونه محقون الدم ومهدوره أو لا؟ ذهب المحقّق الخراساني إلى الثاني مستدلاًّ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير والأصل فيه هو التعيين، لأنّ استقلال العقل بالتخير، إنّما هو في ما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين. ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين والتخير في غير المقام.

وأورد عليه سيدنا الأستاذ بأنّ البراءة إذا أُجريت في أصل التكليف

فخصوصيته أولى بأن يكون مجرى لها^(١).

يلاحظ عليه: أن البحث على أساس أن يكون الحكم الظاهري هو التخيير فعليه يستقل بالتعيين عند وجود المزية احتمالاً أو محتملاً، لا بالبراءة.

الثاني: قياس المقام بالمتزاحمين إذ لا يستقل العقل بالتخيير عند احتمال أهمية واحد منهما، مثل ما إذا ابتلي بغريقين يعلم كون واحد منهما إماماً فهكذا المقام، وإلى ما ذكرنا يشير المحقق الخراساني في كفايته: «ولكن الترجيح إنَّما يكون لشدة الطلب في أحدهما، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزامنة، ووجب الترجيح بها، فكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

وأورد عليه في مصباح الأصول: بالفرق بين المقامين بأنَّ الأهمية المحتملة في المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبوت أحد الحكمين بخصوصه، وإنَّما المعلوم ثبوت الإلزام في الجملة، غاية الأمر أنه لو كان الإلزام ضمن أحدهما المعين احتل أهميته، هذا بخلاف باب التزام المعلوم فيه ثبوت الحكم في كلا الطرفين، وإنَّما كان عدم وجوب امتثالهما معاً للعجز وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما^(٢).

يلاحظ عليه: أن ما ذكره لا يتجاوز عن بيان الفرق بين المسألتين وهو غير منكر، وأمَّا أنه يجب مراعاة احتمال المزية في المتزاحمين دون المقام، فلم يبين وجهه.

والحق أن العقل لا يستقل بالتساوي إذا كان أحد الطرفين أقوى احتمالاً أو محتملاً.

وإن شئت قلت: كما لا يحكم العقل بتساوي المرجوح القطعي مع الراجح القطعي، كذلك لا يحكم بتساوي المرجوح الاحتمالي مع الراجح الاحتمالي. فإذا لم يستقل بالتساوي لا يستقل بالتخيير فلا يجري أصل التخيير.

١. تهذيب الأصول: ج ٢/ ٢٤٤.

٢. مصباح الأصول: ج ٢/ ٣٣٤.

وإما المقام الثاني: ففي ما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما، تعدياً، كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة مع القربة، وحرمتها عليها، مع عدم أصل منقح لحال المرأة بناءً على أن نفس العمل مجرداً عن النية محرّم، فالموافقة القطعية وإن كانت غير ممكنة لكن المخالفة كذلك ممكنة كما إذا أتى بها مجرداً عن القربة. فهل يجوز المخالفة أو لا؟ الظاهر لا. لما ذكرناه في نقد القول بالتخيير الاستمراري المستلزم للمخالفة القطعية. وأن العلم الإجمالي إنما يسقط عن التأثير فيما إذا لم يتمكن كما في مورد الموافقة القطعية، وأما إذا تمكن كما في مورد المخالفة فلا وجه لسقوطه كما أوضحناه.

والحاصل أن العقل يحكم بلزوم إطاعة المولى مهما أمكن وعدم مخالفته كذلك. والمفروض أن الاجتناب عن المخالفة القطعية أمر ممكن فلا وجه لتركه.

إلى هنا تمّ الكلام في مجرى أصل التخيير، مع كون الشك في التكليف، بقي الكلام في مجراه فيما إذا كان الشك في المكلف به.

أصل التخيير مع كون الشك في المكلف به:

إن أصل التخيير ليس مثل البراءة حتى يكون مختصاً بالشك في التكليف، ولا مثل الاحتياط حتى يكون مختصاً بالشك في المكلف به، بل هو يجري في كلا الموردين، فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، وبعبارة أخرى: كل مورد امتعنت الموافقة القطعية، مثل المخالفة، فهو مجرى أصل التخيير من غير فرق بين البابين وإليك أمثلة في الشك في المكلف به:

١- إذا علم أن أحد الفعلين واجب والآخر محرّم واشتبه أحدهما بالآخر فهو مخير بين فعل أحدهما وترك الآخر، لأن أمر كل واحد دائر بين المحذورين، و - مع ذلك كله - ليست له الحركة على نحو تلزم المخالفة القطعية كأن يترك كليهما أو يأتي بهما لما عرفت من أن تأثير العلم الإجمالي لا يتوقف على شيء سوى الإمكان،

والموافقة القطعية، وإن لم تكن ممكنة، لكن كان ترك المخالفة القطعية لهما ممكناً يحكم العقل بقبحها.

- ٢- إذا علم بتعلق الحلف بإيجاد فعل في زمان وترك ذاك الفعل في زمان آخر، واشتبه الزمانان، فهو مخير بين الفعل والترك في كل من الزمانين ولكن على نحو لا تلزم المخالفة القطعية كما عرفت.
- ٣- إذا دار أمر الشيء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً، أو دار الأمر بين الضدين كتردد أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الإخفات، فالأمر وإن كان يدور بين المحذورين في كل عبادة واحدة، لكن بما أنّ الاحتياط وإفراغ الذمة على الوجه اليقيني ممكن ولو بتكرار الصلاة أو تكرار القراءة، فلا محيص عن وجوبه، ولأجل ذلك قلنا تجب رعاية العلم الإجمالي فراغاً ومخالفة، ولا يجري التخيير المطلق إلا في دوران الأمر بين المحذورين التوصلين مع وحدة الواقعة وإلا فيجري على نحو لا تلزم المخالفة القطعية.
- تم الكلام في أصل التخيير.

الشك في المكلف به

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في تردد المكلف به بين المتباينين:

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به.

إنّ التكليف عبارة عن الإلزام بالفعل، أو الإلزام بالترك، فإذا علم نوع الإلزام أي الوجوب والحرمة وجهل المتعلّق كما إذا علم الوجوب وتردّد متعلّقه بين الظهر والجمعة أو علمت الحرمة وتردّد متعلّقه بين أحد الإنائين فهو من قبيل الشك في المكلف به.

أو ما إذا علم بوجود كليهما ولكن اشتبه متعلّق كلّ منهما بالآخر كما إذا علم بوجوب واحد من الفعلين وحرمة الآخر لكن جهل متعلّقهما، واشتبه كلّ منهما بالآخر، ففي هذه الصور الثلاث يقال في مقام التعريف إذا اشتبه الواجب بغيره، أو الحرام بغيره أو اشتبه كلّ بالآخر فهي من موارد الشك في المكلف به.

وأما إذا كان نفس التكليف بنوعه مجهولاً، وكان أصل الوجوب أو أصل الحرمة مشكوكاً فهو من قبيل الشك في التكليف، كما إذا شك في حرمة التّن أو

وجوب الدعاء عند الرؤية أو ما إذا علم بتعلق أحد من الوجوب والحرمة على الفعل كما إذا دار أمر فعل بين كونه إمّا واجباً أو حراماً، فيما أنّ النوع مجهول فهو من قبيل الشك في التكليف.

وبذلك يظهر الفرق بين دوران الأمر بين المحذورين في المقام والمقام السابق، ففي الأول العلم حاصل بصدور الوجوب والحرمة كليهما لكن اشتبه متعلق كلّ بالآخر، وهذا بخلاف المقام السابق فهناك علم بصدور واحد منهما أي الوجوب وحده أو الحرمة وحدها. نعم يشتركان في عدم إمكان الاحتياط في كلا الموردين، وبذلك يتّضح أنّ دوران الأمر بين المحذورين ليس شيئاً مقابلاً للقسمين الآخرين فقسم منه داخل في الشك في المكلف به، وقسم آخر في الشك في التكليف.

فإن قلت: ربّما يكون جنس التكليف معلوماً والنوع مجهولاً، لكن يكون الاحتياط واجباً كما إذا علم إمّا بوجوب هذا الفعل أو حرمة الفعل الآخر، وهذا يدلّ على كفاية العلم بالجنس في الدخول تحت الشك في المكلف به.

قلت: التكليف في المصطلح عبارة عن العلم بالنوع وهو الوجوب أو الحرمة، وليس في المورد علم بأحدهما شخصياً، وإنّما هنا علم بالجنس أعني: الإلزام المرّد بين الفعل والترك، فهو ليس من قبيل الشك في المكلف به، ومع ذلك يجب الاحتياط للعلم بالمصلحة الملزمة التي لا يرضى المولى بتركها. وهو ليس أمراً بديعاً كيف وربّما يجب الاحتياط في الشبهات البدوية فيما إذا كان من مهام الأمور كالنفوس والأعراض والأموال لما عرفنا من سيرة الشارع الأقدس من العناية بها والأخذ بالاحتياط في تلك المجالات.

وإن أردت أن تجعله من قبيل الشك في المكلف به، فاجعل مرجع ذاك العلم الإجمالي، إلى العلم إمّا بوجوب فعل ذاك أو بوجوب ترك ذاك، فالتكليف معلوم وهو الوجوب والمتعلّق مرّد بين الأمرين: فعل ذاك، أو ترك غيره، وعلى كلّ تقدير فالاحتياط فيه محكّم سواء كان من قبيل الشك في التكليف أو المكلف به.

وأما الشك في المحصل فسيوافيك تحقيق الحال فيه.

الأمر الثاني: صور المسألة في المقام.

إنَّ صور المسألة في المقام كصورها في الشك في التكليف، بتفاوت أنَّ الشك هناك في الحكم، وفي المقام الإجمال في المتعلّق، فكما أنَّ الحكم المشتبه تارة يدور أمره بين الحرمة وغير الوجوب، وأخرى بين الوجوب و غير الحرمة، وثالثة بين الحرمة والوجوب، فهكذا المتعلّق المشتبه يدور أمره تارة بين الحرام وغير الواجب، وأخرى بين الواجب وغير الحرام، وثالثة بين الواجب والحرام. ثمَّ إنَّ منشأ الشك في كلّ قسم إمّا فقدان النص أو إجماله أو تعارضه أو خلط الأمور الخارجية. فعند ذلك تتحد صور المسألة في المقامين وتكون اثنتي عشرة صورة.

غير أنَّ الشيخ الأعظم جعل اشتباه الواجب بغير الحرام على قسمين، لأنَّ الواجب إمّا مردد بين أمرين متباينين كما إذا دار أمر الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة أو بين الأقلّ والأكثر، كما إذا تردد الواجب بين فاقد السورة أو واجدها. وبذلك يرتقي عدد المسائل في الشك في المكلف به إلى ستة عشر. ولكنَّ المحقّق الخراساني جعل البحث في الشك في المكلف به في مقامين الأوّل: تردده بين المتباينين. والثاني: تردده بين الأقلّ والأكثر، لوحدة ملاك البحث في الجميع.

الأمر الثالث: ما هو الوجه لتكرار المسألة في الموضعين؟

ترى أنَّ القوم يبحثون حول تنجيز العلم الإجمالي في موضعين:

الأوّل: في أحكام القطع. الثاني: في مبحث الاشتغال فما هو الوجه للتكرار؟

والجواب: وجود الفرق بين المقامين إذ البحث في أحكام القطع يدور حول العلم الوجداني بالتكليف مع تردد المكلف به، فتجب الموافقة القطعية وتحرم المخالفة احتمالياتها وقطعيتها. لأنَّ العلم الإجمالي الوجداني، لا يقبل الترخيص ولا جعل الحكم الظاهري ولا غير ذلك.

وأما المقام فهو فيما إذا كان هناك علم بالحجة وكان لها إطلاق يعم الصورة الإجمالية كما إذا ورد: اجتنب عن الخمر، فإن إطلاقه يعم الصور التفصيلية والإجمالية والمشكوكة على فرض وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية. فيقع البحث عن حكم الصورة الإجمالية من جهة لزوم الموافقة وحرمة المخالفة وعدمهما (كما سيوافيك تفصيله) فليس هنا علم بالتكليف الكلّي أو الجزئي، بل غاية الأمر الانتقال من إطلاق الدليل إلى قيام الحجة في المقام.

ولكن الشيخ الأعظم فرق بين المقامين، وقال: بأن جهة البحث في باب أحكام القطع هي حرمة المخالفة وعدمها، وجهته في المقام هي لزوم الموافقة وعدمه. فالمطلوب في السابق هو إثبات كون العلم الإجمالي علّة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة أولاً فقط. والمطلوب في المقام إثبات لزوم الموافقة القطعية وعدمه.

وهو كما ترى، إذ لا وجه للتفكيك بعد وحدة ماهية البحثين كما لا يخفى.

الأمر الرابع: الأقوال في المسألة:

الأقوال المعروفة لا تتجاوز عن خمسة:

- ١- العلم الإجمالي غير مؤثر لا في وجوب الموافقة ولا في حرمة المخالفة فتجوز المخالفة القطعية فضلاً عن الاحتمالية، نسب هذا القول إلى العلامة المجلسي.
- ٢- إنه مؤثر في حرمة المخالفة، ووجوب الموافقة بصورة المقتضي لا العلّة التامة، وهو مختار المحقق الخراساني في باب أحكام القطع.
- ٣- إنه مؤثر فيهما بصورة العلّة التامة وهو خيرته في المقام.
- ٤- إنه علّة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية، ومقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.
- ٥- إنه علّة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية، وأما بالنسبة إلى الموافقة كذلك فغير مؤثر أبداً لا بصورة العلّة التامة ولا المقتضي، وبذلك يمتاز عن القول الرابع، نسب إلى المحقق القمي.

الأمر الخامس: إنّ النزاع في العلم الإجمالي الذي لو تعلّق به العلم التفصيلي لتنجّز، وأمّا المورد الذي لا يكون التفصيلي منه منجزاً فلا يكون الإجمالي فيه منجزاً بطريق أولى كما إذا تعلّق بحكم إنشائي.

ما هو الحقّ في المقام:

يظهر لك الحقّ من تفصيل ما أجملناه في الأمر الثالث وهو أنّه: إذا علم المكلف بتكليف لا يرضى المولى مخالفته، أو قامت أمانة يعلم أنّ المولى لا يرضى تركها على فرض صدقها.

فلا شك أنّه يجب فيه الموافقة القطعية فضلاً عن حرمة مخالفته، سواء كان العلم إجمالياً أو تفصيلياً، كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة، والبحث عن إمكان الترخيص في كلا الطرفين أو بعضها، مع العلم الوجداني بالتكليف الجدّي والارادة الحتمية الإلزامية تهافت لاستلزامه اجتماع الإرادتين المتخالفتين.

كما هو الحال في مسألة قتل المؤمن وإراقة دمه فمن المستحيل أن يرخص المولى عند الاشتباه مع وجود الإرادة الجدّية بصيانتته وحفظه، ولا أظنّ أن يريد المرخص هذا القسم. ولأجل ذلك قلنا: إنّ اللائق بباب القطع هو ذاك القسم.

وأما البحث المناسب للمقام: فهو ما إذا قامت الأمانة على حرمة شيء أو وجوبه وشمل إطلاق الدليل مورد العلم الإجمالي كما إذا قال: اجتنب عن النجس وكان مقتضى إطلاقه، شموله للنجس المعلوم إجمالاً. وهذا هو اللازم بالطرح في المقام وإليه يشير بعض كلمات الشيخ حيث يقول في تقريب حرمة المخالفة القطعية: «لنا على ذلك، وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها أمّا ثبوت المقتضي فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإنّ قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد ولا وجه

لتخصيصه بالخمير الموجود المعلوم تفصيلاً»^(١).

وعلى هذا يقع البحث في مقامين:

١- في إمكان الترخيص وجواز المخالفة القطعية.

٢- في وقوع الترخيص في لسان الشرع.

أما الأول، فالحق إمكانه، وذلك لأنك عرفت أنّ ما لا يقبل الترخيص هو العلم الوجداني بالتكليف فهو الذي لا يجتمع مع الترخيص لاستلزامه العلم بالمتناقضين، وأمّا لو كان سبب العلم بالتكليف هو إطلاق الدليل الشامل للصور الثلاث المعلوم تفصيلاً وإجمالاً والمشكوك وجوداً - مع وجوده واقعاً - فكما أنّه يصحّ تقييد إطلاقه باخراج المشكوك وجعل الترخيص فيه، فهكذا يجوز تقييد إطلاقه باخراج صورة المعلوم بالإجمال، فتكون النتيجة اختصاص حرمة الخمر بصورة العلم بها تفصيلاً، فالشك في إمكان التقييد كأنه شك في أمر بديهي.

ولعلّه إلى ذلك ينظر ما ذكره المحقق الخراساني من التفصيل بين الحكم الفعلي من جميع الجهات فيستحيل جعل الحكم الظاهري على خلافه في تمام الأطراف أو بعضها، والحكم الفعلي لا من جميعها فيجوز جعل الحكم الظاهري على خلافه في بعض الأطراف أو في جميعها: لكن الأولى التعبير بما ذكرناه. ثمّ إنّ هنا أسئلة تجب الإجابة عنها:

١- جعل الترخيص في بعض الأطراف أو جميعها ترخيص في المعصية القطعية أو الاحتمالية فلا يجوز.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يجري في الحكم المعلوم وجداناً، لا الحكم المعلوم عن طريق الإطلاق، لأنّ جعل الترخيص يكشف عن رفع اليد عن الحكم في مورد الجعل كما هو الحال في مورد الشك لا أنّه يجوز الترخيص مع حفظ

١. الفرائد: ص ٢٤٠ من طبعة رحمة الله.

الحكم الواقعي في جميع الحالات، نظير ارتفاع الحكم الواقعي في مورد الحرج والضرر وسائر العناوين الثانوية، فإنّ التوفيق إنّما يحصل برفع اليد عن الحكم الواقعي في مظانّها، فليكن المقام من قبيل جعل الترخيص في مورد الضرر والحرج وغيرهما.

٢- جعل الترخيص مستلزم للتصويب، وذلك لأنّ تحليل الخمر في حقّ العالم بالإجمال يساوي عدم وجود حكم مشترك بين الناس.

يلاحظ عليه: أنّ جعل الترخيص يستلزم رفع اليد عن تنجّز الواقع أو عن فعليته لا رفع اليد عن الحكم الانشائي المشترك، فكما أنّ العمل بالأمارات والأصول المحرزة وغير المحرزة، لا يستلزم التصويب مع احتمال مخالفتها للواقع، فكذلك المقام، فإنّ العمل بالأمانة، أو الأصول لا يستلزم إلّا رفع اليد عن الواقع بمقدار يحصل التوفيق بين الحكمين المتعارضين، وهو رفع اليد عن التنجّز أو عن الفعلية.

٣- جعل الترخيص في بعض الأطراف أو كلّها، يستلزم الإلقاء في المفسدة الاحتمالية أو القطعية، يلاحظ عليه بمثل ما أُجيب به في باب الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، لأنّه ربما يكون في الترخيص مصالح عالية غالبية على الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة الاحتمالية أو القطعية، وبما أنّا قد أشبعنا الكلام في هذه الجهات سابقاً نكتفي في المقام بهذا المقدار.

فظهر أنّه لا مانع من جعل الترخيص في بعض الأطراف أو كلّها، إنّما الكلام في وقوعه، فلو دلّ دليل على جعل الترخيص في طرف واحد أو جميع الأطراف نأخذ به وإلّا - كما هو الحقّ - فالقاعدة العقلية من لزوم الموافقة القطعية هي المحكّمة في جميع الموارد. ونقدّم البحث عن الاستصحاب على سائر الأصول.

١- جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وعدمه:

ذهب الشيخ الأعظم إلى عدم شمول أدلة الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي، لصيانة الدليل عن مناقضة صدره مع ذيله، لأن صدر قوله: «لا تنقض اليقين بالشك، ولكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة نقض اليقين بالشك، وذيله يدل على وجوب نقضه بيقين مثله. فلو عم الصدر كل واحد من الطرفين لزم خروجه بما ورد في ذيله من لزوم نقضه بيقين مثله، لفرض اليقين المماثل المضاد وإلا لزم طرح الذيل. قال قدس سره في مبحث الاستصحاب عند البحث عن تعارض الاستصحابيين: «إن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض» لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا إبقاء أحدهما المعين، لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا أخرجنا لم يبق شيء»^(١).

وربما يجاب: بأن دليل الاستصحاب غير منحصر بما هو مشتمل على تلك الغاية. ولكنه غير تام لتقديم المشتمل على الزيادة على غير المشتمل عليها في باب الروايات، فإن الزيادة سهواً أقل من النقص سهواً فيقدم الثاني على الأول.

والأولى أن يقال: إن المراد من اليقين الوارد في تلك الروايات وإن كان أعم من الوجداني والتعبدية لما سيوافيك من أن الراوي إنما أحرز طهارة ثوبه أو طهارة

١. الفرائد: ص ٤٢٩ طرحة الله.

ماء وضوئه بالأمارات والأصول. لكنّ المراد من اليقين في الجملة الثانية هو اليقين التفصيلي دون الأعم منه ومن الإجمالي، وذلك لأنّ الظاهر من حرمة نقض اليقين إلّا بيقين مثله، هو كون اليقين الثاني ناقضاً للأوّل ورافعاً له من رأس، واليقين الإجمالي بورود النجس في أحد الانائين ليس كذلك، أي ليس ناقضاً لليقين الأوّل ورافعاً له من رأس.

فلو كان كلّ من الانائين مستقلاًّ مستصحب الطهارة، فالعلم بورود نجس في أحدهما، ليس ناقضاً لليقين بالطهارة من رأس، غاية الأمر يحصل يقين بطهارة إناء، ونجاسة إناء آخر، ومن المعلوم أنّه يجب العمل باليقين السابق في ظرف الشك في الشيء ما لم يكن هناك يقين قائم مقام اليقين السابق، والعلم بنجاسة أحدهما، لا يعدّ يقيناً قائماً مقام اليقين الأوّل.

ومع ذلك يمكن القول بعدم جريان دليل الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي بوجه آخر وهو مشترك بين جميع أدلّة الأصول، وهو انصراف أدلّتها عن أطرافه وأنّه يعدّ عند العرف ترخيصاً في مخالفة الدليل والمعصية، وهذا لا ينافي ما ذكرناه من تصوير عدم كونه ترخيصاً في المعصية، لأنّ ما ذكرناه كان راجعاً إلى الإمكان العقلي. وهذا يرجع إلى الاستظهار حسب فهم العرف، ويأتي توضيحه في المستقبل.

وإن شئت قلت: إنّ الترخيص في أطراف العلم يحتاج إلى دليل قوي صريح في جواز الارتكاب، كما ورد في الحلال المختلط بالربا، والزكاة المختلطة بالحرام، وأمّا غير ذلك فلا يصحّ الاستدلال عليه بعمومات أدلّة الأصول غير الصريحة في المقام في مقابل الارتكاز العرفي على أنّه ترخيص في المعصية.

٢- في جريان البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي وعدمه:

هذا كله حول الاستصحاب وأما البراءة العقلية، المغياة بعدم البيان، فالظاهر عدم جريانها لحصول الغاية في الشبهة الحكمية، كما هو واضح والموضوعية، للفرق بين الشبهة البدئية ومورد العلم الإجمالي، ففي الأول ليس علم بالصغرى أبداً، غاية الأمر وجود الشك وهذا بخلاف المقام لوجود العلم بها، غاية الأمر الموضوع مردد بين هذا الاناء والآناء الآخر، فالصغرى محرزة فتضم الكبرى إليها ويحتج بها على المكلف.

٣- في جريان البراءة الشرعية في أطراف العلم الإجمالي:

إنَّ ما ورد في البراءة الشرعية على قسمين، قسم يختص بمورد الشبهة البدئية ولا يتبادر منه العموم لها وللمعلوم إجمالاً، وقسم يستظهر منه شموله لمورد العلم الإجمالي أيضاً.

أما الأول فهي عبارة عن الأحاديث التالية:

١- رفع عن أمتي ... «وما لا يعلمون».

٢- ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

٣- الناس في سعة ما لا يعلمون.

٤- إنَّ الله يحتج على الناس ما آتاهم وعرفهم. وقد تقدّم هذا المضمون بعبارات مختلفة.

٥- كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى.

ولا يخفى أنَّ استظهار العموم من هذا الصنف ضعيف جداً. لأنَّ المراد من العلم في الثلاثة الأولى

وهكذا المراد من الاتيان والتعريف في الرابع هو قيام

الحجّة، لا العلم التفصيلي بشيء معيّن، والحجّة بصغرها وكبرها قائمة في مورد العلم الإجمالي. وإن شئت قلت: المراد أنّ الإنسان معذور ما دام كونه جاهلاً من رأس. لا الجهل المختلط بالعلم. كما أنّ الرواية الخامسة غير صالحة للاستدلال لحصول الغاية، أعني: العلم بورود النهي في المقام، وإن كان مصداقه مردداً بين هذا وذاك، ولا دليل على تفسير الورود بالعلم بالورود مشخصاً كما لا يخفى. مع أنّ الرواية مختصة بالشبهات الحكمية ولا تعمّ الموضوعية.

أضف إليه أنّك قد علمت أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي الذي ثبت الحكم فيه بالحجّة، يعدّ في ارتكاز العرف، ترخيصاً في المعصية وهذا الارتكاز وإن كان على خلاف الواقع، لما عرفت من أنّه ترخيص في مخالفة الأمانة لا ترخيص في المعصية، لكنّه دقّة عقلية، لا يقف عليه العرف، وهذا يوجب انصراف أدلّة الأصول - ما مضى وما يأتي- عن أطراف العلم الإجمالي المعتبر، وردع هذا الارتكاز يحتاج إلى نصوص وتنبيهات خاصة ولا يكتفى في مقام الردع بهذه الأدلّة العامّة.

وأما الطائفة الثانية: أعني ما يستظهر منه شموله لأطراف العلم الإجمالي. وهي عبارة عن الأحاديث التالية:

١- كل شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه^(١).

وقد مضى أنّ معنى بعينه هو «شبهه» وعندئذ يحتمل وجهين:

١. الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠. الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وقد تقدمت دراسة سند الحديث عند البحث عن الشك في التكليف.

١- أن يكون تأكيداً للضمير المنصوب، أعني: قوله «أنه» بمعنى حتى تعلم أنه بعينه حرام.

٢- أن يكون تأكيداً لنفس الفعل وتفسيراً له بمعنى حتى تعلم بعينه أنه حرام.

والظاهر هو الأول فيكون مقتضى الإطلاق أن محتمل الحرمة ما لم يتعين أنه بعينه وبشخصه حرام فهو حلال فيعلم العلم الإجمالي و الشبهة البدوية.

يلاحظ عليه بوجهين:

أولاً: أنه ليس حديثاً مستقلاً، بل هو جزء من موثقة، «مسعدة بن صدقة» والأمثلة الواردة في ذيل الحديث كلها من الشبهة البدئية، وهذا يوجب انصراف إطلاق الحديث إلى مواردها وعدم عموميته لموارد العلم الإجمالي، ولو كان عامّاً لكلا الموردين لكان له إشكال الإتيان بمثال من موارد العلم الإجمالي. ثانياً: أن الحلية الحاكمة في الأمثلة الواردة فيها، ليست مستندة إلى أصالة الحل، بل إلى قواعد أخرى، كاليد في الثوب المأخوذ في السوق، وأصالة الصحة في العقد للمرأة، واستصحاب عدم كونها رضيعة عند الشك في الرضاع وما هذا شأنه لا يمكن أن يستدل بإطلاقه على عدم اعتبار العلم الإجمالي، وهذا يوجب وهن الرواية إذ وردت فيها ضابطة، لا تنطبق على الأمثلة المضروبة لها. اللهم إلا أن يكون المقصود الاستئناس، وعلى أي تقدير فالاستدلال بها على جواز مخالفة الحجة الشرعية مشكل وغير متبادر لدى العرف.

٢- ما رواه عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ^(١).

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، ورواه في الجزء ١٦، الباب ٦٤ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ٢ ص ٤٠٣ بتفاوت يسير.

٣- ما رواه عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي: لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟- إلى أن قال:- سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه ^(١).

٤- روى معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام انه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه ^(٢).

ويحتمل اتحاد الثالثة مع الرابعة إذا كان السائل فيها هو عبد الله بن سليمان.

قد قدّمنا البحث حول الروايات عند البحث عن الشك في التكليف به، وقلنا: إنّها تحتل أموراً ثلاثة ^(٣).

١- أن تكون راجعة إلى الشبهة الحكمية البدئية، كشرب التتن ولحم الأرنب إذا احتمل حرمتها وذكرونا هناك الوجوه المبعدة له.

٢- أن تكون راجعة إلى الحرام الموجود بين الأفراد الكثيرة، كالجبن الذي فيه الميتة، فتكون راجعة إلى الشبهة غير المحصورة.

٣- أن تكون راجعة إلى الحرام المختلط بالحلال.

فعلى الوجهين الأولين لا صلة لهما بالمقام، كما هو واضح، وعلى الثالث فلا

١. الوسائل: ج ١٧ ص ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه: الحديث ٧ ص ٩٢.

٣. راجع ص ٣٩٣ من هذا الكتاب.

يجوز الأخذ بإطلاقها لاحتمال كونها ناظرة إلى الموارد التي يكون العلم التفصيلي فيه قيداً للموضوع، كما ورد به النص في مورد الربا ^(١) والصدقة المختلطة ^(٢) بمال المصدق، ومعه لا يمكن الأخذ بالإطلاق. فظهر أنّ القاعدة - أي حرمة المخالفة القطعية، ولزوم الموافقة كذلك محكّمة في موارد العلم الإجمالي بالحكم، مطلقاً، من غير فرق بين العلم الوجداني والحاصل من إطلاق الدليل.

الكلام في تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات:

المراد من التدريجيات هو ما إذا لم يكن جميع الأطراف حاصلًا بالفعل بل يكون بعضها في المستقبل كما إذا علم بأنّ أحد البيعين ربوي إمّا ما يبيعه اليوم، أو ما يبيعه غداً، ومثله العلم بوجوب أحد الفعلين إمّا التصديق في اليوم، أو التصديق غداً، ولا فرق عند العقل بينها وبين غيرها، لتنجّز التكليف بالعلم بالحكم، وتردد المتعلّق بين الحال والمستقبل، لا يضرّ بعد اجتماع شرائط تنجّز التكليف، خصوصاً إذا كان التكليف مطلقاً، أو معلقاً فإنّ التكليف في الثاني فعلي والواجب أو الحرام استقبالي، وأمّا الواجب المشروط فهو مثلهما، إذا علم بتحقيق الشرط في محلّه فالعقل يلزم الإنسان بإفراغ الذمّة. قطعاً.

وأما الكلام في حكم الشبهة غير المحصورة فسيأتي في التنبيهات الآتية.

نتيجة البحث: إنّ الروايات بأجمعها إمّا واردة في الشبهة البدئية، أو منصرفة عن العلم الإجمالي، فلا موضوع للبحث عن شمول أدلّة الأصول لأطراف العلم جميعها أو بعضها تخييراً الذي صار الشغل الشاغل لكثير من محقّقي العصر.

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب ما فيه الربا، الحديث ٣.

٢. المصدر نفسه: الباب ٥٢ من أبواب ما يكلف به، الحديث ٥ والباب ٤ من هذه الأبواب، الحديث ٢.

تنبيهات:**التنبية الأول: فى الاضطرار إلى أحد الأطراف:**

إذا طرأ الاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف فهل يجب الاجتناب عن الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى، أو لا ؟ فيه أقوال: وصور المسألة ستة: لأنّ طرؤ الاضطرار إمّا قبل حدوث العلم الاجمالى، أو معه أو بعده، وعلى كلّ تقدير فالاضطرار إمّا إلى الطرف المعيّن أو إلى واحد لا بعينه. أمّا الأقوال فنشير إلى الأقوال المعروفة :

- ١- إنّ الاضطرار مانع عن فعلية التكليف سواء طرأ قبل العلم أو معه أو بعده وكان المضطرّ إليه واحداً معيّناً من الأطراف أو واحداً لا بعينه وهذه خيرة المحقق الخراساني فى الكفاية.
- ٢- الفرق بين الاضطرار إلى واحد لا بعينه فلا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، وواحد معيّن فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر وهو خيرته فى هامش الكفاية.
- ٣- القول بالاجتناب إذا اضطرّ إلى واحد منها لا بعينه مطلقاً، سواء كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو معه أو بعده، وأمّا الاضطرار إلى المعيّن ففيه التفصيل بين طروءه قبل العلم أو معه فلا يجب الاجتناب عن الآخر، وطروءه بعده فيجب الاجتناب وهو خيرة الشيخ الأعظم فى فرائده وإليك توضيح الأقوال وبيان مداركها.

١- مختار المحقق الخراساني فى الكفاية:

إنّ الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد

معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معيّن. ضرورة أنّه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخييراً وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

فإن قلت^(١): هذا إذا كان الاضطرار سابقاً على حدوث العلم أو مقارناً، فإنّه يمنع عن العلم بتكليف فعلي في أحد الطرفين، وأمّا إذا كان لاحقاً للعلم المتقدم فلا. فإن مقتضى وجود العلم الإجمالي السابق المتعلّق بتكليف فعلي، هو الاجتناب عن الباقي لأنّ المفروض عند تعلّق العلم الإجمالي بتكليف فعلي قابل للامتثال، عدم الاضطرار إلى ارتكاب واحد من الطرفين، وهو كاف في لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطرّ إليه، فالاجتناب من الطرف الآخر من آثار العلم السابق على الاضطرار.

قلت: إنّ التكليف لما كان من أوّل الأمر محدوداً بعدم عروض الاضطرار كمحدوديته بعدم عروض الحرج والضرر، كشف عروض الاضطرار فيما بعد، عن عدم وجود تكليف فعلي لازم للامتثال وأنّ ذاك العلم لم ينعقد منجزاً وإن زعم صاحبه أنّه منجز، لاحتمال أن يكون مورد التكليف هو المضطرّ إليه فيما إذا اضطرّ إلى المعين، أو يكون هو المختار إذا اضطرّ إلى واحد لا بعينه.

فإن قلت: أيّ فرق بين عروض الاضطرار - بعد العلم بالتكليف - إلى أحد الأطراف معيّناً أو غير معيّن وبين إراقة أحد الأطراف حيث إنّها لا يجوز معها ارتكاب الطرف الباقي، لأنّ العلم عندئذ وإن لم يكن موجوداً، لكن أثره بعد باق، فإنّ تنجّز العلم أنّاً كاف في لزوم الاجتناب عن كلّ واحد سواء أمكن الاجتناب عن الآخر أم لا.

١. وإلى هذا الاشكال يشير بقوله: وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار، وإلى الجواب بقوله: وذلك لأنّ التكليف المعلوم

قلت: إنّ فقد المكلّف به ليس من حدود التكليف وقيوده وليس التكليف مقيداً بعدم عروض فقد المكلّف به، وإراقة أحد الأطراف وإن كانت تلازم عدم بقاء العلم بالتكليف المنجز لكن التكليف لمّا كان مطلقاً غير محدود به، كان الاشتغال أنا ما ملازماً عند العقل للخروج عنه يقيناً، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه فإنّه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الأوّل إلّا مقيداً بعدم عروض الاضطرار. فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلّا إلى هذا الحدّ فلا يجب رعايته فيما بعده (١).

يلاحظ عليه: أنّه كيف يكون الاضطرار حدّاً للتكليف ولا يكون بقاء الموضوع شرطاً لفعليّة التكليف، بل هو أولى بأن يكون حدّاً له بأي معنى فسر.

٢- التفصيل بين الاضطرار إلى غير المعين والمعين:

ذهب المحقق الخراساني في تعليقه إلى التفصيل بين كون المضطرّ إليه، أحدهما لا بعينه، فلا يجب الاجتناب عن عدله، وكونه أحدهما المعين فيتجنّز التكليف في غير المضطرّ إليه، فقال ما هذا نصه: «لا يخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، وأمّا لو كان إلى أحدهما المعين فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجّز، لعدم منعه عن العلم بفعليّة التكليف المعلوم إجمالاً، المرّدّد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف، أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعليّة مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار إنّما يمنع عن فعليّة التكليف، لو كان التكليف في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعليّة المعلوم بالإجمال المرّدّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه فإنّه يمنع عن فعليّة التكليف في البين مطلقاً فافهم وتأمل».

١. الكفاية: ج ٢ ص ٢١٦ - ٢١٨.

ولا يخفى أنه بطوله مجمل جداً. وإليك توضيحه:

لو اضطرّ إلى أحدهما المعين، يكون التكليف فيه محدوداً بحدّ الاضطرار، فلو كان هو المحرّم يكون التكليف فيه محدوداً بحدّ الاضطرار، بخلاف الطرف الآخر، فإنّه لو كان هو المحرّم يكون التكليف فيه مطلقاً، والعلم الإجمالي المرّد بين المحدود والمطلق، يكون منجزاً ويكون أشبه بالعلم الإجمالي المرّد بين القصير والطويل، فلو علم بوجوب قراءة آية مرّدة بين القصيرة «مُدْهَامَتَانِ» أو الطويلة يكون العلم الإجمالي فيه منجزاً، وأمّا إذا كان الاضطرار إلى واحد لا بعينه فعدم الاجتناب عن غير المختار، لأجل أنّه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً.

يلاحظ عليه: أنّ العلم الإجمالي الصالح للاحتجاج عبارة عن العلم المتعلّق بالتكليف المنجز على كلّ تقدير، وفي أيّ طرف كان، وليس المقام كذلك، فإنّه إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين يكون هو محدوداً بحدّ الاضطرار - لو كان هو المحرّم - فإذا وصل إلى الحدّ، فليس هنا علمٌ بالتكليف المنجز على كلّ تقدير، فلو كان التكليف في المعين فقد ارتفع بالاضطرار، ولو كان في غيره فهو وإن كان غير مرتفع، لكنّه ليس أمراً قطعياً بل مشكوك.

وأما تشبيه المقام بالعلم الإجمالي المرّد بين القصير والطويل، فليس بتام لأنّ التكليف في المشبه به بعد باق، ولم يسقط سواء كان الواجب الآية القصيرة أو الطويلة، بخلاف المقام.

٣- وجوب الاجتناب في الاضطرار إلى غير المعين والتفصيل في المعين:

ذهب الشيخ الأعظم في الفرائد إلى التفصيل بين الاضطرار إلى واحد منهما لا بعينه، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر، سواء كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو معه أو بعده، والاضطرار إلى واحد معين قبل العلم به أو معه فلا

يجب الاجتناب عن الطرف الآخر أو بعده، فيجب.

فهنا دعويان: الأولى: لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً عند الاضطرار إلى واحد لا بعينه.

الثانية: التفصيل عند الاضطرار إلى واحد بعينه بين عروض الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو معه

وعروضه بعده فلا يجب في الأول دون الثاني.

أما الدعوى الأولى: فقال في توضيحها: إذا كان الاضطرار إلى بعض غير المعين وجب الاجتناب عن

الباقى، وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي لأن العلم حاصل بحرمة واحد من الأمور، لو علم حرمة

تفصيلاً، وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي^(١).

حاصله: أن الميزان في تنجيز العلم الإجمالي، هو أن يتعلّق بشيء لو تعلّق به العلم التفصيلي، لتنجّز

عليه التكليف ولا يكون الاضطرار مانعاً عن تنجّزه، وهذا متحقق في الاضطرار إلى الواحد لا بعينه، فإنّه لا

يزاحم تنجّز العلم التفصيلي إذ في وسعه رفع الاضطرار بغيره لأنّ المفروض أن كلّ واحد كاف في رفع

الاضطرار.

وإن شئت قلت: إنّ العلم في نفس الأمر، تعلّق بحكم صالح للاحتجاج في أيّ طرف اتّفق، فليس ما

تعلّق به التكليف مورداً للاضطرار واحداً بالمائة. إذ في وسعه رفعه بغير مورد التكليف ولأجل ذلك لو تبدل

العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، يكون مؤثراً لظهور إمكان رفعه بغيره.

هذا كلّه حول الدعوى الأولى وأما الدعوى الثانية فقال في توضيحها:

«لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، معيّناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان

الاضطرار قبل العلم أو معه لرجوعه إلى عدم تنجّز

١. الفرائد: ٢٥٤- طبعة رحمة الله.

التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه، وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض الشبهات.

توضيحه: أن الاضطرار المتقدم على العلم بالتكليف أو المقارن معه، مانع عن العلم بتكليف قطعي، مائة بالمائة، إذ لو كان التكليف متعلقاً بالمضطر إليه لما كان منجزاً، لأجل الاضطرار وكونه في غير المضطر إليه وإن كان محتملاً، بنحو الخمسين بالمائة، لكنه ليس قطعياً، بل مظنون التكليف أو مشكوكه، ويكون مورداً للبراءة، فينحل العلم إلى ما لا يجب الاجتناب عنه قطعاً وإلى ما هو مشكوك الاجتناب وعنده تنهدم القاعدة التي أوضحنا حالها، من لزوم وجود تكليف صالح للاحتجاج في أي طرف اتفق. ولو تعلّق به علم تفصيلي يوجب امتثاله في كلّ من الطرفين، ومن المعلوم أن التكليف في المضطر إليه المعين ليس صالحاً للاحتجاج، ولا العلم التفصيلي فيه منجزاً.

وأما إذا طرأ الاضطرار بعد العلم بالتكليف فالعلم بالتكليف الفعلي القطعي وإن ارتفع بطروئه لدوران الأمر بين ما يجوز اقترافه قطعاً وما يشك في حرمة، لكن وجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه، إنما هو من آثار العلم السابق قبل الاضطرار، حيث تنجز التكليف وأوجب الاجتناب، وحكم العقل بوجوبه، وإذا طرأ الاضطرار والضرورة فلا يتقدر إلا بقدرها، لا بأكثر منه، فالحكم العقلي السابق في لزوم الخروج عن عهدة التكليف المتيقن باق بحاله إلا ما خرج بالدليل لأن العلم المؤثر الجامع للشرائط أنا ما كاف في لزوم الاجتناب دائماً.

ولعلّ تفصيل الشيخ أتمن كما اختاره المحقق النائيني - قدس سره -

التنبيه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء:

لا شك أنّه يشترط في صحّة النهي عن الشيء أو الأمر به كون المتعلّق مقدوراً عقلاً وهذا ممّا لا شك في شرطيّته.

إنّما الكلام في شرط آخر مخصوص بالنواهي، وهو كون المنهي عنه مورداً للابتلاء، وواقعاً في متناول يد المكلف، وهذا ما اعتبره الشيخ الأنصاري فيها، فحكم بعدم صحّة النهي عن شيء خارج عن موضع الابتلاء كالنهي عن محرّم موجود في البلاد النائية. مستدلاً باستهجان النهي عن شيء تكون الدواعي مصروفة عنه ولأنّ الغاية من النهي هو جعل الداعي إلى الانتهاء والمفروض أنّه حاصل بنفسه فطلب الانتهاء عندئذ أشبه بطلب الحاصل.

ولمّا كان مقتضى الدليل هو لغوية الأمر أيضاً بشيء تكون الدواعي إلى فعله موجودة في أذهان المكلفين كالانفاق على الأولاد والآباء، نسب إلى المحقق الخراساني، في حواشيه على الرسائل بالالتزام بها (١).

ثم إنّ الشيخ الأنصاري رتب على هذا الأصل، عدم تنجّز العلم الاجمالي فيما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لأنّ التكليف بالنسبة إلى الخارج منتف قطعاً ويكون التكليف بالنسبة إلى الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة فيه. وقد أجب عن دليل الشيخ بوجه:

الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني في تعليقه، وحاصله أنّ حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختياري، لا يعقل أن يكون إلّا جعل الداعي

١. لم نجد ما نسب إليه في النسخة المطبوعة عام ١٣١٩هـ ولعلّه من سهو القلم.

بالإمكان، فيجتمع مع الامتناع بالغير بسبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف^(١). ولا يخفى أنّ ما ذكره لا يدفع الاستهجان العرفي، فإذا كان صدور المعصية أمراً ممكناً، ولكن دلت القرائن الخارجية على عدم ميله إليها أبداً. فالزجر عن الشيء المرغوب عنه يعدّ أمراً مستهجنًا وإن لم يكن قبيحاً عقلاً، فالإمكان الذاتي يرفع القبح العقلي ولا يزيل الاستهجان العرفي.

الثاني: ما ذكره صاحب الأصول وحاصله: الغرض من الأوامر والنواهي ليس مجرد تحقق الفعل والترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل استناداً إلى أمر المولى وكون الترك مستنداً إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني كما أُشير إليه بقوله تعالى:

﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ ولا فرق في هذه الجهة بين التعبد والتوصلي، لأنّ الغرض منهما هو الاستناد في الأفعال والتروك إلى أمر المولى ونهيه، بحيث يكون العبد متحرراً تكويناً بتحريكه التشريعي وساكناً كذلك بتوقيفه التشريعي. وبعبارة أخرى الغرض هو الفعل المستند إلى أمر المولى، والترك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل والترك فلا قبح في الأمر بشيء حاصل عادة ولا في النهي عن شيء متروك بنفسه، وليس الغرض مجرد الفعل والترك حتى يكون الأمر والنهي لغواً وطلباً للحاصل^(٢).

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الغرض المفروض أنّما يحصل إذا لم يسبقه عامل طبيعي داخلي، فعند ذلك يستند الترك أو الفعل إلى ذاك العامل الطبيعي الداخلي. والشارع وإن نهى عن الزنا بالأمهات وأكل الخبائث، وأمر بالانفاق على الأولاد

١. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٢٥٣.

٢. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٣٩٦.

والآباء وكان الهدف استناد الترك أو الفعل إلى نهيه وأمره، ولكن تلك الغاية لا تحصل إذا كان الرجل منزجراً بالذات عن الفعل، أو معطوفاً ومجلوباً إلى العمل لأجل العاطفة حتى أنه لو أراد أن يكون تركه وفعله مستنديين إليهما لا يتحقق ذلك.

وثانياً: أن هذا الغرض لا يخلو إما أن يكون لازم الرعاية في حصول الإطاعة وتحقق الامتثال أو لا، فعلى الأول يختل تقسيم الأوامر إلى تعبدية وتوصلية، وتصبح الأوامر التوصلية كلها تعبدية أو قريبة، وعلى الثاني لا يكون متحققاً فيما إذا كان هناك باعث وزاجر فطري، فيكون اتخاذه غرضاً عاماً لجميع الأوامر والنواهي، أمراً لغواً لعدم تحققه إلا في قسم خاص لا في جميع الأقسام.

وثالثاً: أن قوله: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» ورد في موضعين في الذكر الحكيم بأدنى اختلاف أحدهما: قوله تعالى: في سورة التوبة الآية - ٣٠ وهو: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» وثانيهما: قوله سبحانه في سورة البينة الآية - ٥ وهو: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» .

والآية الأولى: ناظرة إلى شرك اليهود والنصارى ورد عليهم، حيث اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله. والآية الثانية: رد على المشركين حيث عبدوا الأوثان والأصنام ولم يخلصوا الدين وهو الطاعة في المقام له، بل: نحتوا له شريكاً في الطاعة.

وعلى ذلك فالآيتان أجنبيتان عن ما ذكره صاحب المصباح من أن الغرض من جميع الأوامر - من الطهارة إلى الديات - هو التعبد والتقرب بها بل الحصر فيهما إضافي، أي أن هؤلاء لم يؤمروا في مجال العبادة (لا في كل مورد) إلا بعبادة الله

سبحانه وطاعته فقط لا غيره. وأمّا أنّ الهدف من كلّ أمر ونهي هو العبادة والتقرب أو التحرك بتحريكه، والموقوف بإيقافه التشريعي، فأجنبي عن هدفها. وأنّ من المأسوف عليه أنّ كثيراً من العلماء يستدلّون بآيات لا صلة بها بالموضوع فالقرآن في فقه بعض الفقهاء غريب. كما أنّ كلمات العترة غريبة في فقه الجمهور.

الثالث: ما أفاده سيدنا الأستاذ دام ظلّه: وهو التفريق بين الخطابات الشخصية، والخطابات التشريعية القانونية، وأنّ الأوّل مشروط بالقدرة العادية وراء القدرة العقلية، وأمّا الثانية: فيكفي في صحّتها وجود القدرتين في مجموعة من المكلفين، لا في كلّ واحد واحد منهم. فصحة النهي غير مشترط بوجود القدرة العقلية، ووجود الدواعي إلى الارتكاب في كلّ واحد كما أنّ الأمر بالانفاق غير مشروط بالقدرة العقلية ووجود الانصراف عنه في كلّ واحد، بل وجود الشرطين في مجموعة من المكلفين، كاف في القاء النهي والأمر على المكلفين والمجتمع.

وإليك توضيحه: أنّ الخطاب على قسمين تارة يكون من الشخص إلى الشخص وحده، ففي مثله يشترط وراء القدرة العقلية، كون مورد النهي، ممّا يتلى المكلف أو وجود الداعي إلى ارتكابه. وأخرى: يكون من مقام إلى أمة بعنوان: «الناس» و «المؤمنين» و «المواطنين» إلى غير ذلك فليس هناك خطابات وانبعث، بل هناك خطاب واحد متعلّق بالعنوان، حجة في حقّ الكلّ ممّا رآه أو سمعه ووقف على شموله له.

والخطابات القانونية سواء أكانت من مصدر الوحي، أو من مقام بشرى كلّها من هذا القبيل، فليست هناك خطابات ولا إرادات في لوح المكلف لا حقيقة ولا انحلالاً، وإنّما الموجود وجود خطاب وبعث واحد متعلّق بالعنوان العام بحيث يعدّ حجة، لكلّ من ينطبق عليه العنوان، هذا والعرف ومجلس الشورى الإسلامي ببابك. وقبلهما وجدانك إذا دعوت أهل المسجد إلى إنجاز

عمل، فهل ترى من نفسك تعدد الإرادة وانحلال الخطاب بالنسبة إلى كل واحد.

وعند ذلك يتغير ملاك صحة الخطاب فإن ملاكها إذا كان الخطاب شخصياً، وجود القدرة العقلية والعادية في كل فرد وأما ملاكها إذا كان قانونياً فيكفي وجودهما في مجموعة كبيرة منهم. فعندئذ يصح الخطاب الكلي العام ويكون الخطاب شاملاً لكل الأفراد قادرها وعاجزها، متمكنها عادة وغير متمكنها، واجدها للداعي وفاقدتها، إذا كان الغالب قادراً ومتمكناً وذات داع إلى الفعل أو انصراف عنه. غاية الأمر يكون العجز الشخصي عذراً لدى العقل. وهذا لا بمعنى سقوط الخطاب أو التكليف عنه. بل الخطاب والتكليف بالصورة القانونية باقية غاية الأمر جهل المكلف وعجزه عذر قانوني في مقابل الحجة القائمة فيقدم عليها. وإذا كان الحال في الخطاب التفصيلي ما عرفت، فكيف الحال في الخطاب الإجمالي فلا يكون الخروج عن محلّ الابتلاء، لا قبل الخطاب ولا بعده، موجباً لسقوط العلم الإجمالي عن التنجز.

ثم على ما ذكر من المبنى تنحلّ عدة إشكالات:

الأول: ما الفرق بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية حيث اشترطت الأولى بالقدرة العادية دون الثانية مع وحدة الدليل؟.

الثاني: لو كان خطاب غير المتمكن عادة قبيحاً لأجل كونه تحصيل الحاصل لزم عدم صحة النهي عن أكل الخبائث وشربها.

الثالث: إذا كان خطاب غير المتمكن قبيحاً لزم اختصاص الأحكام الوضعية بالمتمكن، كنجاسة الخمر من غير فرق بين كونها منتزعة من الأحكام التكليفية، أو مجعولة مستقلة، فعلى الأول يلزم اختصاصها بالمتمكن من الخمر والمبتلى بها لا اختصاص منشأ انتزاعها بها، وعلى الثاني يكون جعل النجاسة للخمر بلحاظ أثارها التكليفية، كحرمة الشرب، فإذا كان خطاب غير المتمكن منها

بالحرمة أمراً قبيحاً لزم لغوية جعل النجاسة على الخمر الخارجة عن معرض الابتلاء.

الرابع: لا شك أنّ الخطاب الشخصي مقيد بالقدرة العقلية، وغيرها من الأمور العامة، فلو شك في وجودها، كما إذا شك في أنّه هل هو قادر على حفر الأرض لدفن الميت أو لا. فالمشهور لزوم الاشتغال والفحص حتى يتبيّن الحال، مع أنّ الشك في وجود الشرط شك في وجود الخطاب والأصل عدمه. اللهم إلا أن يقال: بلزوم الفحص في بعض الشبهات الموضوعية أمثال الشك في كونه مستطيعاً أو لا. أو أنّ الغلّة والنقدين بلغت النصاب أو لا. والشك في القدرة العقلية من هذا القبيل، لأنّ أصل البراءة للمتحيّر، ولا يقال لمن يقدر على استعلام حاله بسهولة أنّه متحيّر. كما أوضحنا حاله في كتاب الخمس وغيره.

مسائل ثلاث:

المسألة الأولى^(١):

لو شكنا في اعتبار القدرة العادية في صحّة التكليف وعدمه، فهل الأصل هو البراءة أو التمسك بالإطلاق، كما عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه ذهب المحقق الخراساني إلى الأوّل، لعدم القطع بالاشتغال. وأمّا الإطلاق فلا يصحّ التمسك به، إذ هو فيما إذا تحقق الخطاب وشك في التقييد بشيء، لا في ما إذا شك في تحقق ما يعتبر في صحّة الخطاب.

وأورد عليه المحقق الخوئي دام ظلّه: بأنّ بناء العقلاء على حجّية

١. جاءت هذه المسألة في كلام الشيخ الأعظم في نهاية المسألة الثانية الآتية بعبارة قصيرة وقال: «أمّا إذا شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الاطلاقات...» لاحظ الفرائد طبعة رحمة الله: ٢٥٢.

الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية أو النقلية على خلافها. ومجرد احتمال الاستحالة لا يعدّ قرينة على ذلك. فإنّه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى، لاحتمال استحالة التكليف لا يعدّ مثل ذلك معذوراً عند العقلاء، فإذا أمر المولى باتباع خبر العادل واحتملنا استحالة حجية خبر العادل، لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، فلا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفة أمر المولى، ومثله احتمال دخالة القدرة العادة في صحة الخطاب فإنّ ذاك الاحتمال لا يسقط خطاب المولى عن الحجية.

يلاحظ عليه: أنّه فرق واضح بين المثال والممثل إذ لو كان كلام المولى الحكيم في خصوص مورد الشك فلا شك أنّه يرتفع به الشك ويستدل به على عدم الاستحالة كما في المثال الذي ذكره. وأمّا إذا كان كلامه وارداً لا في خصوص مورد الشك واحتمل شموله له لأجل عدم شرطية الابتلاء كما احتمل عدم شموله لأجل شرطيته، فالشك يرجع إلى وجود الاطلاق الراجع للشك، ومعه كيف يمكن التمسك به.

وعلى الجملة: فرق واضح بين وجود الظاهر القطعي واحتمال الاستحالة والشك في وجوده لأجل استهجان الخطاب، والمقام من قبيل الثاني دون الأول كما لا يخفى.

المسألة الثانية:

إذا قلنا بتقييد الخطابات وصحتها بالابتلاء ولكن شككنا في صدقه مفهوماً على بعض الموارد، قسم منها يعلم أنّه خارج عن محل الابتلاء كالاناء الواقع في الولايات البعيدة، وقسم منها داخل فيه قطعاً كالاناء الواقع بين أيدينا كما في أكثر صور العلم الاجمالي. ولكن قسم منها مردد بين كونه داخلياً فيه أو خارجاً عنه فهل المرجع في ذلك هو البراءة أو الإطلاق؟

يقول الشيخ الأعظم: لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتميم وإن لم يحتج إلى ذلك فعلاً ففيه تأمل، والمعيار في ذلك وإن كان صحّة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته، وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له، إلا أن تشخيص ذلك مشكل جداً.

ثم ذهب إلى أن المرجع في المسألة إطلاق الخطابات. وأفاد في وجه ذلك: إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعليق بالابتلاء. وأما إذا شك في قبح التنجيز، فيرجع إلى الإطلاقات، فالأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم (التفصيلي) بكونه الحرام^(١).

وأوضحه المحقق النائيني على ما في تقريرات الكاظمي وحاصله: أنه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر وشموله لكلتا صورتَي الابتلاء، وعدمه، والقدر الثابت من التقييد، هو إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهي عنه بنظر العرف، فإذا شك في استهجان النهي فالمرجع هو إطلاق الدليل لما تبين في مبحث العام والخاص من أن التخصيص بالمجمل مفهوماً، المردّد بين الأقل والأكثر لا يمنع عن التمسك.

فإن قلت: المخصص المجمل المتصل بالعام يسري إجماله إلى العام ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصص عليه إذا كان المخصص لفظياً أو لئياً ضرورياً متصلاً بالعام في ما عدا القدر المتيقن في التخصيص وهو الأقل.

١. الفرائد: ص ٢٥٢ ط رحمة الله.

قلت: إنّ اجمال المخصص المتصل سواء كان لفظياً أو عقلياً إنّما يسري إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، وتردد مفهومه بين الأقل والأكثر، كما في تردد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منه، وأمّا إذا كان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض أفراده وشك في خروج بعض آخر، فاجمال المخصص وتردده بين خروج جميع المراتب أو بعضها لا يسري إلى العام، لأنّ الشك في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى الشك في ورود مخصص آخر للعام غير ما علم التخصيص به (١).

يلاحظ على بيان الشيخ الأعظم: بأنّ الخارج عن العام، هو الخارج عن محلّ الابتلاء لأجل استهجانته، وأمّا الشك في كونه واقعاً في محلّ الابتلاء أو خارجاً عنه، فهو شك في صحّة الخطاب وعدمها، وشك في أنّه هل هو داخل تحت المخصص أو باق تحت العام فلاقطع بدخوله تحت العام، وليس الخارج عن العام، ما علم كونه خارجاً أو علم كون الخطاب مستهجناً.

ويلاحظ على ما أفاده المحقّق النائيني: أولاً: أنّ تخصيص العام بمخصص متصل لفظي أو لبي، ضروري أو غير ضروري، يجعل العام حجة في غير عنوان المخصص، فلا يمكن الاستدلال به في مورد الشك لأنّ الحكم حسب الإرادة الجدّية مرتب على العالم غير الفاسق، والخمر المبتلى بها فكما أنّه يجب إحراز كونه عالماً وخمراً، يجب إحراز أنّه لا يصدق عليه عنوان المخصص، أعني: الفاسق والخارج عن الابتلاء، ومع الشك في إحراز القيد الثاني لم يحرز عنوان العام بما هو حجة وإنّ أحرز بما هو ظاهر فيه. وإن شئت قلت: لم يحرز بما هو موضوع الإرادة الجدّية وإنّ أحرز بما هو موضوع الإرادة الاستعمالية.

١. الفوائد: ج ٢ ص ٥٧-٦٠ بتلخيص.

ثانياً: أنَّ ما أفاده من أنَّ المخصص إذا كان ذات مراتب فعلماً بخروج مرتبة، وشكنا في خروج مرتبة أخرى، فإجمال المخصص لا يسري إلى العام، لأنَّ مرجع الشك إلى التخصيص الزائد، غير تام. لأنَّه لو خرجت كلُّ مرتبة بوجه على حدة، لكان لما ذكر وجهه، لا ما إذا كان الكلُّ بعنوان واحد يعمُّ جميع المراتب فإنَّ كثرة الخروج وعدمها، لا يوجب كون التخصيص أزيد من واحد كما لا يخفى.

وثالثاً: أنَّ التفريق بين الفسق والابتلاء، وجعل الثاني من أقسام ذات المراتب دون الأوَّل غير تام، لأنَّ الأوَّل مثل الثاني، فإنَّ الفسق كالكفر والإيمان يزيد وينقص، فله أيضاً مراتب، فالمسلم القاتل فاسق، والمغتتاب أيضاً فاسق وأين هو من ذاك؟

وجه آخر للعلامة الحائري - قدس سره -

ثمَّ إنَّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري قدس سره: أيَّد مقالة الشيخ بوجه آخر، وحاصل ما أفاده: أنَّه لا يصح التمسك بالخطاب، لأنَّ المفروض الشك في أنَّ خطاب الشرع في هذا المورد حسن أم لا؟ فلا بدَّ من الرجوع إلى القاعدة، ولكنَّها ليست أصل البراءة، بل هي الاحتياط والاشتغال لأنَّ البيان المصحَّح للعقاب عند العقل وهو العلم بوجود مبغوض من المولى بين أمور، حاصل. وإن شك في الخطاب الفعلي من جهة الشك في حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفي حجة عليه، نظير ما إذا شك في قدرته على الإتيان بالمأمور به وعدمها. بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومعلوماً له ذاتاً وليس له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشك في الخطاب الناشئ من الشك في قدرته^(١).

وللمحقِّق النائيني - رضوان الله عليه - بيان قريب منه قال: إنَّ القدرة

١. درر الأصول: ج ٢ ص ١٢١.

العقلية والعادية ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الأمرية. بل هي من شرائط حسن الخطاب لقبح التكليف عند عدمهما، ولكن الملاك محفوظ في كلتا صورتين: وجود القدرة وعدمها، والعقل يستقل بلزوم رعاية الملاك وعدم تفويته مهما أمكن، ومع الشك في القدرة تلزم رعاية الاحتمال تخلصاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، كما هو الشأن في المستقلات العقلية، فلو صار المشكوك فيه طرفاً للعلم الإجمالي يكون حاله حال سائر موارد العلم الإجمالي بالتكليف من حيث حرمة المخالفة القطعية، ولا يجوز اجراء البراءة في الطرف الذي هو داخل في محلّ الابتلاء^(١).

يلاحظ على كلا البيانيين أولاً: أنّ لازم ذلك الاجتناب عن الطرف المشكوك حتى في ما إذا علم خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء قطعاً، للتحقق على الملاك بقدر ما أمكن وهؤلاء لا يقولون به. وثانياً: أنّ العلم بالملاك مع الشك في حسن الخطاب، يحتاج إلى دليل، لأنّ الملاك إنّما يستكشف من خطاب المولى ومع عدمه، كما في الخروج القطعي عن محلّ الابتلاء أو مع الشك فيه كما في المقام لا علم لنا بوجود ملاك قطعي لازم الإحراز، فلعلّ للقدرة العادية تأثير في تمامية الملاك كما هو الحال في القدرة الشرعية كما في الاستطاعة.

المسألة الثالثة:

إذا شك في صدق الابتلاء على مورد، لا من جهة إجمال مفهوم المخصّص، بل لأجل الجهل بواقع المورد، بحيث لو علم واقعة، لما كان هنا شك من ناحية مفهوم الابتلاء والخارج عنه، كما إذا تردّد الاناء الآخر بين كونه واقعاً في البلد الذي

١. الفوائد: ٥٥/٤.

تعيش فيه أو في أقصى بلاد الهند فلو علم أنه واقع في واحد من البلدين، لظهر الحكم، فهل يصح التمسك في مثله بالعام أو لا ، التحقيق لا ، كما أوضحنا حاله عند البحث عن التمسك بالعام في مورد الشبهات المصادقية.

وحاصل الدليل: أن المخصّص المتصل يجعل الموضوع مركّباً من قيدين كما في قولنا: «أكرم العالم العادل»، أو «غير الفاسق» فإحراز كون المورد عالماً إحراز لأحد الجزئين وهو غير كاف في الاحتجاج. وأمّا المخصّص المنفصل أعم من أن يكون لفظياً أو لبيئاً، فهو وإن كان لا يتصرّف في موضوع العام ولا يجعله مركّباً من جزئين، ولكنّه يجعله حجة في غير عنوان الخاص، فكما يجب إحراز أن المورد عالم، كذلك يجب إحراز أنه غير فاسق. فإحراز كون المورد عالماً ليس إحرازاً لموضوع العام بما هو حجة، إلا إذا أحرز وراء كونه عالماً أنه لا يصدق عليه عنوان الخاص.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع في الدليل العام حسب الإرادة الاستعمالية وإن لم يكن غير مقيد بشيء، ولكنه حسب الإرادة الجدّية مقيد بغير عنوان الخاص، فيجب إحراز الجزئين.

ونقول في المقام: إنّ الموضوع في الأدلة الواردة حول تحريم الخمر ولزوم الاجتناب عن البول وإن كان بسيطاً، غير مقيد، لكن الدليل العقلي دلّ على إخراج غير المبتلى به من تحتها، فإذا دار أمر المورد بين الداخل والخارج لا يصح التمسك بالدليل، إن لم يحرز موضوع الدليل بما هو حجة.

ثم إن كون البراءة هي المرجع إنّما يتم على قول من يعتبر الابتلاء قيداً للدليل، وأمّا على القول الآخر خصوصاً على مبنى السيد الأستاذ دام ظلّه فالمرجع هو الإطلاق، بل يسقط البحث عن هذه الفروع.

التنبية الثالث: في الشبهة غير المحصورة:

اتَّفَق الأصوليون على عدم تنجيز العلم الإجمالي في أطراف الشبهة غير المحصورة، والكلام يقع في تحديد الموضوع أولاً، وبيان حكمها ثانياً.

أما الأول: فقد عرِّفت الشبهة غير المحصورة بوجوه:

منها: أنَّ غير المحصورة ما يعسر عدّه.

منها: كون الأطراف في نظر العرف غير محصورة، وهي تختلف حسب الموارد، فالعلم بحبّة مغصوبة بين ألف حبة مجتمعة محصورة، والعلم بوجود لبن نجس بين مائة إناء متفرّق غير محصورة.

منها: ما لا يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية عادة بارتكاب جميع الأطراف، وعلى هذا تختصّ بالشبهات التحريمية لتمكّن المكلف من المخالفة القطعية في الشبهات الوجوبية، و يخرج عنها العلم بنجاسة حبة من عدة كيلو غرامات لا مكان استعمالها.

ومنها: ما ذكره الشيخ الأعظم ^(١) وتبعه شيخ مشايخنا العلامة الحائري: من أنَّ الميزان هو أن تكون الأطراف على حدّ توجب ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاص بحيث لا يعتني به العقلاء ويعاملون معه معاملة الشك البدوي.

ولعلّ الأخير أصحّ التعاريف، فلو أُخبرت باحترق بيت أو اغتيل إنسان في بلد كبير ولك فيه بيت أو ولد، فلا تعتدّ به، بخلاف ما إذا أُخبرت بأيّ منهما في قرية صغيرة ولك فيها بيت أو ولد فإنّك تتوخّش من سماع ذلك، فكأنّ كثرة الأطراف يجعل المخبر به موهوماً في كلّ واحد من الأطراف إذا لاحظ بالخصوص. وهذا بخلاف قلّتها فيكون كلّ طرف إذا لاحظ بالخصوص محتمل الحرام جدّاً.

فإن قلت: كيف يجتمع العلم بوجود الحرام مع كون الحرام في الطرف الخاص موهوماً.
قلت: إن التمانع إنما يصح إذا لوحظت الأفراد دفعة واحدة، لا ما إذا لوحظ فرد خاص بما هو هو، فهو
يجتمع مع العلم بالحرام في المجموع.

فإن قلت: على هذا لو علم نجاسة حبة في ألف حبة في الأرز يجوز أكل الجميع، لضالة الاحتمال.
قلت: قد أجاب عنه الشيخ بأن تناول ألف حبة من الأرز في العادة بعشر لقمات فالحرمة مرددة بين
عشرة احتمالات لا ألف محتمل. نعم لو اتفق تناول الحبوب حبة حبة مستقلة كان له حكم غير المحصور،
وعلى أي تقدير فلو شك في مورد أنه من أي القسمين فالإطلاق هو المحكم.

وقد نقل صاحب المصباح عن شيخه المحقق النائيني أنه أورد على ذاك التعريف بوجهين:
١- أنه إحالة على المجهول فإن للوهم مراتب كثيرة فأمر مرتبة منه يكون ميزاناً لتمييز المحصورة عن
غيرها.

٢- أن موهومية التكليف لا تمنع عن التنجيز، ولذا يكون العلم بالتكليف منجزاً إذا كان احتمال التكليف
في أحدهما ظنياً وفي الآخر وهمياً.

وكلا اليرادين قابلان للذب. أما الأول: فيؤخذ بجميع المراتب ما دام يكون وجود الحرام في كل واحد
- إذا لوحظ بخصوصه - موهوماً لا يعتني به العقلاء. وليس المراد من الوهم هو الأقل احتمالاً بالنسبة إلى
الأكثر احتمالاً، بل المراد ما لا يعتد به العقلاء، بحيث كأنه غير موجود. وأما الثاني: فليس الميزان الموهومية
بما هي هي، حتى لزم جواز ارتكاب في المحصورة أيضاً فيما إذا كان وجود الحرام في أحد الطرفين موهوماً
وفي الآخر مظنوناً، بل الموهومية الناشئة من

كثرة الأطراف وتفرّقها فالنقض غير متوجّه.

وأما سائر التعاريف فضعفها ظاهر ، حتى ما ذكره المحقّق النائيني من كون الضابط: بلوغ الأطراف حدّاً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال من أكل وشرب، فليس العبرة بكثرة العدد فقط. لوضوح منجزية العلم بنجاسة حبة من حُقّة، ولا بعدم تمكّن الجمع، لأنّه لا يتمكّن من الجمع مع كون الشبهة محصورة، كما إذا كان أحد الانائين في أقاصي البلاد، بل لابدّ من الجمع بين الأمرين، أي عدم تمكّن الجمع لأجل كثرة الاستعمال (١).

وأورد عليه تلميذه الجليل: بأنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلازم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقّق ذلك مع قلة الأطراف وكون الشبهة محصورة، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في وقت معيّن، فإنّ المكلف لا يتمكّن من المخالفة القطعية. يلاحظ عليه: أنّ الميزان عند الأستاذ عدم التمكن من الجمع في الاستعمال لأجل كثرة الأطراف فليس مورد النقض كذلك.

وأورد عليه سيدنا الأستاذ: بأنّه إن أُريد من عدم التمكن من الاستعمال، هو الجمع دفعة، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصورة، غير محصورة، وإن أُريد منه الأعم منها والتدرّج، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات محصورة، إذ قلّما يتفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو في ظرف سنين (٢).

يلاحظ عليه: أنّ المختار هو الشقّ الثاني وهو ارتكاب جميع الأطراف تدريجاً، ولكن المراد من الامكان هو الامكان العادي لا العقلي، والأوّل موجود في الشبهة المحصورة دون غيرها، إذ قلّما يتفق لإنسان أن يرتكب جميع الأطراف ولو في أزمنة متتالية، لخروج الكثير عن كونه محلاًّ للابتلاء ولا يتوجّه إليه.

١. الفوائد: ١١٧/٤.

٢. تهذيب الأصول: ٢٩٤/٢ وتجده في مصباح الأصول: ٣٧٤/٢، وهما من توارد الخاطر.

وعلى ذلك: فالميزان الدقيق هو ما ذكره الشيخ الأعظم وتبعه شيخ مشايخنا العلامة الحائري، ويليه في القوة ما ذكره المحقق النائيني - رضوان الله عليهم أجمعين - هذا كله: حول تحديد الموضوع.

أما الثاني: فقد عرفت منّا أنّه لو كان هناك تكليف قطعي أو احتمالي، نعلم أنّ المولى لا يرضى بمخالفته على فرض وجوده، فلا يجوز الترخيص، ولو في بعض الأطراف، محصورة كانت أو غيرها، ولكنّ الكلام في المقام، كالكلام في المحصورة. فيما إذا دلّ إطلاق الدليل على حرمة الشيء في الحالتين محصورة كانت أو لا، فهل هناك دليل أقوى يقدّم على ذلك الإطلاق أو لا؟ وقد استدللّ القوم على التقديم بوجوه.

الأول: ما أفاده المحقق النائيني وحاصله: أنّك قد عرفت أنّ الميزان في تحديد غير المحصورة عدم التمكن عادة من الجمع بين الأطراف من حيث الأكل أو الشرب أو اللبس فيلزم منه عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية.

أما عدم حرمة المخالفة القطعية فلأنّ المفروض عدم التمكن منها.

وأما عدم وجوب الموافقة القطعية فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنّها هي الأصل في باب العلم الإجمالي، لأنّ وجوب الموافقة القطعية يتوقّف على تعارض الأصول في الأطراف، وتعارضها فيها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعية، ليلزم من جريانها في جميع الأطراف، مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية - كما هو المفروض - لم يقع التعارض بين الأصول، ومع عدم التعارض لا تجب الموافقة القطعية (١).

يلاحظ عليه: أنّ عدم حرمة المخالفة القطعية وإن كان يستلزم عدم وجوب الموافقة القطعية وجواز المخالفة الاحتمالية، لكنّه فيما إذا لم يكن عدم الحرمة

مستنداً إلى العجز. بل كان مستنداً إلى ترخيص المولى وتجويزه كما في مورد الروايات الآتية، فيستكشف من عدم حرمتها، جواز المخالفة الاحتمالية بطريق أولى.

وأما إذا كان عدم الحرمة مستنداً إلى عجز المكلف كما في المقام، فلا يدل على جواز المخالفة الاحتمالية فإن عدم حرمة المخالفة القطعية في المقام لأجل عدم التمكّن العادي منها، ومثل هذا لا يكون دليلاً على جواز المخالفة الاحتمالية. وهذا نظير ما إذا كان للرجل عدة زوجات منقطعات ويعلم بحرمة واحدة منهنّ لأجل المحيض ففي مثلها لا تكون المخالفة القطعية حراماً، لأجل عدم تمكّن الرجل العادي من مسهنّ جميعاً في ليلة واحدة، ومع ذلك لا تجوز مخالفة الحكم احتمالاً، بل تجب الموافقة القطعية فيترك الجميع.

الثاني: ما استند إليه المحقق الخراساني من أنّ كثرة الأطراف في بعض الموارد تصير سبباً لعسر الموافقة القطعية باجتناب كلّها، الملازم مع الضرر والحرّج، أحياناً ممّا لا يكون معه التكليف فعلياً، فلا بدّ من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال.

ولا يخفى أنّه خروج عن مورد البحث فإنّ كون العناوين رافعة للتكليف غير مختصّ بغير المحصورة بل هي حاكمة على أدلّة الأحكام من غير فرق بين أقسام الشبهة.

الثالث: الأخبار الواردة حول الجبن وغيره التي تصحّ استفادة حكم الشبهة غير المحصورة منها وهي على أصناف:

- ١- روايات الجبن.
- ٢- روايات شراء الطعام والأنعام من الظالم.
- ٣- روايات قبول جائزة الظالم.
- ٤- روايات المال الحلال المختلط بالربا.

وستعرف أنَّ الملاك الذي رخص لأجله الاقتراف في هذه الروايات هو كون الشبهة، غير محصورة، وأمَّا سائر التوجيهات التي تظهر من كلمات القوم من كون المستند هو سوق المسلم ويده كما في روايات الجبن أو كون البعض داخلاً في محل الابتلاء، وخروج الأكثر عنه، كما احتملوه في الجبن وفي شراء الطعام من الظالم، أو أنَّ الترخيص من باب الولاية، كما في جوائز السلطان أو لأجل العسر والحرَج، أو كون الشبهة من البدئية، فكلُّها خارجة عن مساق الروايات، وإنَّما صنعها الذهن الأصولي المشوب بهذه الأفكار، وستعرف أنَّ الإمام عليه السلام يحكم بالحلية ما لم يعرف الحرام بعينه، وهو يعطي أنَّ الملاك هو عدم عرفان الحرمة بعينها، لا العسر والحرَج، ولا الولاية، ولا سوق المسلم، ولا غير ذلك. وإليك الروايات:

١- روايات الجبن:

عن عبد الله بن سليمان ^(١) قال: سألت أبا جعفر عن الجبن فقال لي: لقد سألتني عن طعام يعجبني. ثمَّ أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً ثمَّ دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل وأكلنا، فلمَّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني أكله، قلت: بلى ولكنتي أحبُّ أن أسمع منكَ، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كلُّ ما كان فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتَّى تعرف الحرام بعينه فتدعه ^(٢).

وقد عرفت سابقاً أنَّ المراد من قوله: «فيه حلال وحرام» هو فعلية القسمين فيه، لا احتمال الحرمة والحلية. وعلى ذلك فهو يعمُّ بظاهره المحصورة وغيرها، وقد

١. عبد الله بن سليمان النخعي: كوفي من أصحاب الصادق عليه السلام لم نقف فيه على مدح، ونقل في جامع الرواة رواية أبان وصفوان، وابن أبي عمير، وكثير من المشايخ عنه وهذا يلحقه بالحسان لو لم يلحقه بالصالح، لاحظ تنقيح المقال.

٢. الوسائل: ج ١٧ ص ٩٠ - ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

خرجنا منه في مورد المحصورة لأنّ الترخيص فيه في نظر العرف ترخيص في المعصية، فلا يصار إليه إلاّ بدليل قاطع، ويبقى غير المحصورة تحته.

بل يمكن أن يقال: بأنّه لا يشمل المحصورة، لما سيوافيك من كون المورد في الجبن وهو من قبيل غير المحصورة كما سيوافيك حديثه.

٢- ما رواه عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: كلّ شيء لك حلال، حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة^(١). وهذه الرواية بظاهرها منطبقة على الشبهة البدئية، ويحتمل أن تكون الرواية مروية بالمعنى والتخليص فهي نفس الرواية الأولى.

٣- ما رواه بكر بن حبيب قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجبن وأنه توضع فيه الأنفحة من الميتة، قال: لا تصلح، ثمّ أرسل بدرهم فقال: اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء^(٢).

ربّما يقال: إنّ الجواز لأجل سوق المسلم ويده، فلا يكون شاهداً على المقصود.

٤- ما رواه أبو الجارود^(٣) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنّني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان^(٤).

١. الوسائل: ج ١٧ ص ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

٢. المصدر نفسه: الحديث ٤.

٣. وهو زياد بن المنذر كوفي تابعي زيدي أعمى، إليه تنسب الجارودية، متهم، ضعيف.

٤. الوسائل: ج ١٧ ص ٩١ الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة المباحة، الحديث ٥.

ويظهر من كلام الشيخ الأعظم أنَّ فيها احتمالين:

١- أنَّها راجعة إلى صورة العلم الإجمالي بوجود الحرام بصورة غير محصورة ببيان أنَّ قوله: «أمن أجل مكان واحد» ... ظاهر في أنَّ مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا ظاهر قوله: «ما أظنَّ كلَّهم يسمَّون» هو إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر أو السودان.

٢- أنَّها راجعة إلى الشبهة البدئية بادِّعاء أنَّ المراد أنَّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن سائر الأمكنة، ولا كلام في ذلك، لا أنَّه لا يوجب الاجتناب عن كلِّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

وأما قوله: «لا أظنَّ كلَّهم يسمَّون» فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين بناء على أنَّ السوق أمانة شرعية لحلَّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام^(١). يلاحظ عليه: أنَّ الاحتمال الأخير لا يتلاءم مع سائر الأخبار الواردة في المقام، فإنَّ الظاهر منها أنَّ جعل الميتة في الجبن كان أمراً ذائعاً، وعليه يصير جميع الأماكن من أطراف الشبهة غير المحصورة، ولأجله قال الإمام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرَّم في جميع الأرضين» فهذا يعرب عن شيوع جعل الميتة في اللبن، وعليه تكون الرواية ناظرة إلى غير المحصورة. كما لا يخفى. وربما يقال: إنَّ الحلَّ في المقام لأجل كون الأكثر خارجاً عن الابتلاء أو للاستناد إلى سوق المسلم، أو للعسر والخرج.

يلاحظ عليه: أنَّه لا شاهد لهذا الاحتمال سوى أنَّه ورد في واحدة من الروايات. أعني: رواية بكر بن حبيب «اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن

شيء»، مع أنَّ العناية في المجموع بعدم عرفان الحرام بشخصه، فيما أنَّه لا يمكن العمل به في المحصورة، لما عرفت من أنَّه في نظر العرف ترخيص للمعصية، وأنَّ الترخيص في مثل ذلك يحتاج إلى دليل أقوى، يكتفي في مقام العمل بمورد غير المحصورة.

٢- شراء الطعام من الظالم:

هناك روايات حول جواز الشراء من غلات الظالم، إذا لم تعلم بعينها حراماً، وإليك قسماً منها:

٥- رواية إسحاق بن عمار قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم، قال: يشتري منه ما لم يعلم أنَّه ظلم فيه أحداً^(١).

٦- خبر عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ فقال: يشتري منه^(٢). وهذا مقيد بما في الأول، بأنَّه ما لم يعلم أنَّه ظلم فيه أحداً، أي لم يعرف الحرام بعينه.

٧- صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال: قال لي أبو الحسن موسى عليه السلام: مالك لا تدخل مع علي في شراء الطعام إنِّي أظنك ضيقاً، قال: قلت: نعم، فإن شئت وسعت عليّ، قال: اشتره^(٣).

١. الوسائل: ج ١٢ ص ١٦٣، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢. المصدر نفسه: الحديث ٣.

٣. المصدر نفسه: ص ١٦١ الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

ومن المعلوم أنّ عدم دخوله لعلمه باشتغال ماله على الحرام.

٨ - مرسله محمد بن أبي حمزة، عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشتري الطعام فيجيئني من يتظلم ويقول: ظلمني، فقال: اشتره ^(١).

٩ - صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشتري من العامل الشيء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال: اشتر منه ^(٢).

ومن المعلوم أنّ السؤال لأجل العلم باشتغاله على الحرام، والإطلاق مقيّد بما ورد قبلها.

١٠ - صحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل ممّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، قال: فقال: ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه ^(٣).

واحتمال أنّ الحليّة من باب الولاية خال من الدليل، سوى ما ورد في رواية عبد الرحمان بن الحجّاج في قوله: فإن شئت وسعت عليّ، قال: اشتره، واحتمال أنّه من باب العسر والخرج حيث إنّ حرمان الشيعة من هذه المعاملة كان أمراً حرجياً، أو كان الاجتناب أمراً حرجياً كما ترى.

٣- أخذ جوائز الظالم:

وهناك قسم ثالث من الروايات يدلّ على أنّ جوائز الظالم وطعامه حلال، وإن لم يكن له مكسب إلّا من الولاية إلّا أن يعلم كون الشيء حراماً بعينه، فنكتفي ببعضها.

١١ - صحيحة أبي ولاد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلّا من أعمالهم، وأنا أمرّ به فأنزل عليه

١. المصدر نفسه: الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ١٢، ص ١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣. المصدر نفسه: الحديث ٥، وبهذا المضمون ورد في الجزء ٦، الباب ١٧ من زكاة الغلّات.

فيضيفني ويحسن إليّ وربّما أمر لي بالدرهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: كل وخذ منه، فلك المهنأ وعليه الوزر^(١).

١٢- صحيحة أبي المعزأ قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقال: أصلحك الله أمرٌ بالعامل فيجيزني بالدرهم آخذها؟ قال: نعم. قلت: وأحجّ بها؟ قال: نعم^(٢).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة واحتمال أنّ الحليّة من باب الولاية كما ترى إذ ليس فيها أيّة إشارة إليه في المقام، ومن القريب جدّاً أن يكون وجه الحليّة كون الشبهة غير محصورة.

٤- التصرف في مال مختلط بالرّبا:

وهناك قسم رابع من الروايات ظاهر في الترخيص في أطراف المعلوم إجمالاً بصورة محصورة وهو يختصّ باب الربا ونكتفي بواحدة.

١٣- صحيحة أبي المعزأ قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام: لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلال كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه ربا، فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا^(٣).

وبهذا المضمون روايات، والظاهر أنّ الروايات ناظرة إلى المحصورة، لكن إذا جاز التصرف في المحصورة من الربا يكون جائزاً في غيرها بطريق أولى.

١. الوسائل: ج ١٢ ص ١٥٦، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه: الحديث ٢.

٣. المصدر نفسه: ص ٤٣١، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢.

وهذه الروايات في الأبواب الأربعة تشرف الفقيه على القطع بالجواز، فيما إذا كانت الأطراف منتشرة لا يتمكن الإنسان عادة من اقتراف جميعها، ولك تتبع أبواب الروايات المختلفة تجد ما يؤيده.

بقي الكلام في أمور:

الأول: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟ وقد فصل الشيخ الأعظم وقال: بعدم الجواز إذا قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدّمة له، أو قصد الجميع من أول الأمر. وأمّا إذا انجرّ الأمر إلى ارتكاب الجميع فلا. استدللّ على ذلك بأنّ الصورتين الأوليين تستلزمان طرح الدليل الواقعي الدالّ على وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي كالخمر في: «اجتنب عن الخمر» لأنّ هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات غاية ما ثبت في غير المحصورة، الاكتفاء في امتثاله بترك بعض الاحتمالات فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، وإلاّ فاخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن كل خمر» اعتراف بعدم حرّمته واقعاً وهو معلوم البطلان^(١).

الظاهر هو الجواز في جميع الصور على بعض المباني دون البعض، فلو كان المستند روايات الجبن وغيرها. فظاهرها الترخيص في الكل إلاّ إذا علم أنّه حرام بعينه، فالخارج هو العلم بالحرام شخصاً، لا ما إذا علم بعد الانتهاء بأنّه ارتكب الحرام في ضمن الأفعال الكثيرة.

كما أنّه لو قلنا بأنّ مصدر عدم التنجيز، هو كون التكليف موهوماً بكثرة الأطراف يكون مفاده الجواز مطلقاً وكأنّه لانصراف إطلاق الدليل عن صورة كون

١. الفرائد: ص ٢٦٠ ط رحمة الله.

التكليف موهوماً عند الارتكاب وإن كان يقطع بوجود التكليف بين الأطراف، لأنّ المجموع ليس مكلفاً به، وإنّما المكلف به هو كلّ واحد واحد، والتكليف فيه موهوم جداً.

وأما لو كان المعتمد هو لزوم العسر والجرّ والاضطرار فيكون الترخيص فيه بمقدار يرتفع به المحذور لا أكثر.

وأما على مبنى المحقق النائيني قدس سره حيث قال: بعدم حرمة المخالفة القطعية، لأجل عدم تمكّن المكلف منها عادة لا عقلاً، وفرّع عليه جواز المخالفة الاحتمالية، وعدم وجوب الموافقة القطعية. فالظاهر جواز ارتكاب الجميع لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز، فلا أثر له، وكان تأثير العلم مشروطاً بحرمة المخالفة القطعية العادية.

الثاني: إذا كان المردّد في الشبهة غير المحصورة أفراداً كثيرة، نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة، كما إذا علم بوجود مائة شاة محرّمة في ضمن ألف شاة، فإنّ نسبة المائة إلى الألف نسبة الواحد إلى العشرة، وهذا ما يسمّى بشبهة الكثير في الكثير، فهل العلم منجز في هذه الصورة أو لا؟

فلو كان المستند هو موهومية التكليف في كلّ واحد واحد، كما عليه الشيخ الأعظم، أو كان المستند الأخبار الواردة في الأبواب المتفرّقة، فالظاهر التنجيز لعدم موهومية التكليف في كلّ واحد. لكثرة الأفراد المحرّمة بين المجموع وانصراف الأخبار عن مثل هذا المورد، ولأجل ذلك يعامل العقلاء، معه معاملة الشبهة المحصورة، ولا ينافي ذلك ما قلناه سابقاً من أنّ الميزان هو عامّة مراتب الوهم إذ ليس المراد منه مطلق الأقل احتمالاً بالنسبة إلى الأكثر، حتى يعدّ ٤٩ احتمالاً بالنسبة إلى ٥١ احتمالاً وهما إذ معه لا يكون التكليف موهوماً بحيث لا يعتد به العقلاء، فالميزان: الاعتداد وعدمه.

وأما على مبنى المحقق النائيني، فالظاهر جواز الارتكاب لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير، لأجل عدم التمكن من المخالفة القطعية، وقد عرفت أنه فرع عدم وجوب الموافقة القطعية، وجواز المخالفة الاحتمالية على عدم حرمة المخالفة القطعية.

الثالث: سقوط العلم الإجمالي عن التأثير في غير المحصورة من الشبهة هل يلزم سقوط حكم الشك في كل واحد من الأطراف حتى يكون كعدم الشبهة، أو لا يلزم ذلك؟ بل غايته، سقوط العلم عن التأثير، وأما حكم الشك في كل واحد، فهو باق بحاله، ولا يصير كعدم الشبهة، فلو كان المعلوم بالاجمال المردّد بين أطراف غير محصورة من الأموال والدماء والأعراض فلو قلنا بأن سقوط العلم من التأثير، هو صيرورة الأطراف كعدم الشبهة، فيجوز الاقتحام في الموارد المذكورة، وأما لو قلنا ببقاء حكم الشك فلا يجوز الاقتحام لعدم جوازه فيها ولو في الشبهات البدوية.

ويترتب على ذلك أنه لو علم بين الأواني غير المحصورة أن واحداً منها فيه ماء مضاف فهل يجوز الاكتفاء بالتوضي بواحد منها، لأنه في حكم الماء المقطوع إطلاقه أو لا؟ لأنه في حكم المشكوك، وكل ماء مشكوك إطلاقه وإضافته لا يجوز التوضي به لعدم إحراز شرطه، أعني: الإطلاق.

التحقيق أنه يختلف الحكم حسب اختلاف المباني.

فعلى القول بموهمة التكليف في كل واحد وأن مثله لا يعتدّ به، فلا يكون الشك في مثله موضوعاً للاشتغال، لأن احتمال وجود التكليف في كل واحد ضعيف إلى حد لا يعتدّ به عند العقلاء، ومثل هذا الشك غير الشك الذي هو بنفسه موضوع لقاعدة الاشتغال الذي يعتدّ به العقلاء ويطلب المؤمن عند العقل.

وعلى القول بأنّ المعتمد في مورد غير المحصورة هو الروايات فلعلّ قوله: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين»^(١)، ناظر إلى موهومية التكليف في كلّ واحد وأنّ احتمال وجود التكليف في كل واحد، ضعيف جداً فيكون كعدم الشبهة والشك، فلا يكون موضوعاً لقاعدة الاشتغال، التي لا يكون الشك في التكليف فيها موهوماً.

وأما على مسلك المحقق النائيني من ترتب عدم وجوب الموافقة القطعية وجواز المخالفة الاحتمالية في المقام على عدم حرمة المخالفة القطعية - على ما مرّ في كلامه - فالظاهر عدم الاعتداد بالشبهة، لأنّه إذا جازت المخالفة القطعية (وإن كان لعدم التمكن) فغيرها أعني: جواز المخالفة الاحتمالية أولى فينتج جواز الاكتفاء بوضوء واحد وإن كان فيه مخالفة احتمالية، وما عن تلميذه الجليل من لزوم تكرار الوضوء قائلاً: بأنّ الشك باق وهو بنفسه موضوع لقاعدة الاشتغال، خلط بين الوجود التكويني والمتخذ موضوعاً لقاعدة الاشتغال، والباقي هو الأوّل ولكنه ليس موضوعاً للحكم بالاشتغال بوجوده الواسع، والمتخذ موضوعاً للقاعدة هو الشك الذي لم يحكم عليه عقلاً بجواز المخالفة القطعية كما هو المفروض في المقام، ومعه لا يبقى له أثر مثل الاشتغال، والشك في المقام نظير الشك الموجود في كثير الشك حيث إنّ حكمه عليه بعدم الاعتداد، ولا تشمله أدلة الشكوك وإن كان ذاته موجوداً في صقع النفس وكمونها.

وأما على مسلك المحقق الخراساني: فيجب القيام بالإتيان بالأطراف ما لم يبلغ إلى حد الضرر والعسر والحرَج.

١. الوسائل: الجزء ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة المباحة الحديث ٥.

التنبية الرابع: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة:

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: إنّ محلّ البحث فيما إذا كانت الملاقاة لبعض الأطراف لا كلّها، فلو علمنا بنجاسة نقطة من البساط مرددة بين أسفله أو أعلاه ولاقى شيء رطب أحد الطرفين. فيقع البحث عن لزوم اجتناب الملاقي أيضاً، وأمّا إذا لاقى كلا الطرفين مع الرطوبة فهو معلوم النجاسة قطعاً.

ومثله ما إذا لاقى شيء أسفله وشيء آخر أعلاه، فيحدث علم إجمالي بنجاسة أحد الملاقين زائداً على العلم الإجمالي الأول المتعلّق بنفس الشيئين.

الثاني: إنّ الكلام في ملاقي أحد طرفي العلم، وأمّا تجزئته إلى قسمين فخارج عن البحث، وعليه لو أدخل يده في أحدهما وأخرج فيعامل معه معاملة طرف العلم، غاية الأمر كان العلم ثنائي الطرف، وبعد الغمس صار ثلاثياً دام كونه رطباً عالقةً عليها قطرات الماء.

الثالث: لا إشكال في وجوب ترتيب كلّ ما للمعلوم من الأحكام والآثار على كلّ واحد من الطرفين لأجل تحصيل الفراغ من الحكم المعلوم إجمالاً. فلا يجوز التوضؤ بواحد من الانائين المعلوم نجاسة أحدهما. كما لا يجوز بيع أحدهما، إنّما الكلام في وجوب اجتناب ملاقي أحدهما. فهل يترتب عليه حكم المعلوم بالإجمال، كترتبه على الملاقي أو لا؟ أو فيه تفصيل؟

الرابع: إنّ الوقوف على حكم ملاقي أحد الأطراف، يتوقّف على العلم بحكم ملاقي النجس القطعي فهل الاجتناب عنه من جهة أنّه من شؤون الاجتناب عن نفس النجس. وليس هنا تعبد وراء التعبد بوجوب الاجتناب عن النجس، بحيث يكون مرتكب الملاقي معاقباً لأجل ارتكاب النجس. أو أنّه

موضوع مستقل له حكم خاص، وله امتثال وعصيان، وليس الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس الواقعي، نسب الأول إلى ابن زهرة، والثاني إلى المشهور.

وإن شئت قلت: هل نجاسة الملاقى توسع في نجاسة الملاقى، ومن قبيل تقسيم النجس الواحد إلى قسمين حتى يكون نجاسة الملاقى قسمًا من نجاسة الملاقى.

أو أنه نجاسة أخرى حاصلة من نجاسة الملاقى حصول المعلول من العلة.

استدل للقول الأول بوجهين:

١- قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ (سورة المدثر : ١-٧).

إنّ الرجز، بكسر الراء - جاء في القرآن - في تسعة موارد، وأريد منه إما العذاب أو القذارة والأول أكثر استعمالاً في القرآن. بل لم يستعمل في المعنى الثاني إلا في مورد واحد وهو قوله سبحانه: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ (الأنفال : ١١) والمراد منه، هو أثر الاحتلام الذي ابتلى به بعض الحاضرين في واقعة «بدر» وأما الموارد الثمانية الأخر فالمراد منه، هو العذاب (١).

وأما الرجز - بالضم فلم يرد في القرآن إلا مرة واحدة وهو الآية المبحوثة عنها وفيها احتمالات:

١. فلاحظ: البقرة / ٥٩، والأعراف / ١٣٤ مرتين و ١٣٥ و ١٦٢، سبأ / ٥، العنكبوت / ٣٤، الجاثية / ١١.

١- أن يراد منه: العذاب، والمراد الابتعاد من أسبابه.

٢- أن يراد منه: الصنم - الوثن.

٣- أن يراد منه: القذارة.

فعلى الأولين يكون من قبيل «إياك أعني واسمعي يا جارة» كما هو الحال في قوله: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (الزمر - ٦٥) وعلى كل تقدير لا يكون له صلة بالبحث.

وعلى الثالث: إما أن يراد منه القذارة المعنوية كالحسد والبخل وسوء الظن، ويكون مساقه مساق الأولين، ويحتمل أن يراد منه القذارة الظاهرة العالقة على اللباس كما في سبب نزولها من أنه ألقى رجل بمؤامرة من أبي جهل شيئاً قذراً على النبي ﷺ . فلو أريد منه، نجس العين، فلا يكون شاهداً لما يرتئيه ابن زهرة، وإن فسر بالمعنى الأعم من النجس والمنتجس فكيفية الاستدلال على مدعى ابن زهرة هو أنه سبحانه أمر بهجرهما بكلمة واحدة وأمر واحد، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ هجر المنتجس، من شؤون هجر النجس وليس موضوعاً مستقلاً، وإلا لاستحقّ هجر الثاني بأمر جديد.

يلاحظ عليه - بعد تسليم جميع المقدمات - أنه لا مانع من أن يكون كل من النجس والمنتجس مهجوراً بأمر مستقل، ومع ذلك يصحّ الأمر بهجرهما بمفهوم جامع بينهما وذلك كما إذا كان شخصان محرّمي الإكرام ولكن كل بملاك مستقل، و - مع ذلك - يصحّ النهي عنهما بجامع واحد كالنهي عن إكرام الساب والمؤذي، بجامع واحد كالجالس والجاني مع أنّ ملاك كل غير الآخر.

٢- ما رواه جابر الجعفي قال: أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في

أكله؟ قال: فقال له

أبو جعفر عليه السلام : لا تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أترك طعامي من أجلها. قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام : إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك إن الله حرّم الميتة من كل شيء^(١).
وجه الدلالة أنّ الإمام عليه السلام علّل الاجتناب عن السمن أو الزيت، بأنّ الله حرّم الميتة عن كلّ شيء، ولولا كون الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) من شؤون الاجتناب عن الملاقى (بالتفتح)، لما كان لهذا التعليل وجه.

وإن شئت قلت: إنّ جعل ترك الاجتناب عن الطعام الذي وقعت فيه فأرة استخفافاً بالدين وفسّره بتحريم الميتة، فلو كانت نجاسة الملاقى للميتة فرداً آخر من النجاسة وراء التعبد بنجاسة الميتة، كان عدم الاجتناب عن السمن أو الزيت استخفافاً بوجوب الاجتناب عن الملاقى لا استخفافاً بتحريم الميتة، مع أنّه جعل عدم الاجتناب من السمن، استخفافاً بحرمة الميتة.

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ الرواية ضعيفة السند بعمر بن شمر بن يزيد، فقد ضعفه النجاشي ولم يوثقه أحد من القدماء وإن سعى العلامة التقي المجلسي وسبطه العلامة البهبهاني في إثبات وثاقته، - ومع ذلك فالرواية يلوح منها أثر الصدق ويشبهه بسائر كلمات المعصومين عليه السلام .

وثانياً: أنّ النهي عن أكل السمن والزيت بتحريم الميتة من كلّ شيء، لاحتمال تفسّخ الميتة في السمن المذاب وحلّها فيه فكان أكله ملازماً لأكلها، فصحّ أن يعلل تحريم أكل الملاقى بحرمة الملاقى.
وثالثاً: أنّ دلالة الرواية لا تخرج عن حدّ الإشعار، ولعلّ التركيز على الفأرة والميتة بقوله: «إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك وإنّ الله حرّم الميتة

١. الوسائل: ج ١ ص ١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

من كل شيء» لأجل أن الراوي قال: «الفأرة أهون عليّ...» فجاء الجواب مطابقاً لكلامه، وأن عدم الاعتناء بها الملازم لأكل الزيت ملازم للاستخفاف بالدين، وكيف تقول «الفأرة أهون...» مع أن الميتة من كل حيوان محرمة، وليست للرواية علاقة ببيان كيفية الاجتناب عن ملاقي النجس، وعلى فرض ثبوت الدلالة لا يقاوم ما دلّ على أن وجه الاجتناب عن الملاقي هو عليّة الملاقاة، وتشهد لذلك مجموعة الروايات في أبواب الطهارة والنجاسة، تشير إلى بعضها.

١- قوله عليه السلام في المتسفيض: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ^(١). فإنّ مفهومه: أنه إذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء، وظاهره هو العليّة والتنجيس، وصيرورته موضوعاً لأحكام النجاسة، لا أن نجاسته نفس نجاسة هذا الشيء وتوابعها وشؤونها وأطوارها.

٢- إن الظاهر من مطهّرية الماء والأرض والشمس هو كون مسألة الطهارة والنجاسة داخل تحت عنوان السببية والعلية، فالمطهّرات علّة لزوال النجاسة، كما أن النجاسات سبب لعروضها على شيء.

٣- اختلاف الملاقي في كثير من الأحكام عن الملاقي. فلو ولغ كلب في إناء يجب تعفيره، ولو لاقاه شيء لا يجب إلاّ الغسل، ومثله وجوب غسل ما لاقى البول مرّتين، دون ما إذا لاقى الماء الملاقي له، فيجب مرة واحدة، وعلى ذلك جرى مذاق المشهور في أبواب الطهارات والنجاسات. كلّ ذلك يؤيد نظرية المشهور.

الخامس: إنّ الثمرة بين القولين في ملاقي النجس تظهر في ملاقي أحد الأطراف من الشبهة المحصورة، فعلى القول الأوّل تجب تحصيل البراءة العقلية بالاجتناب عن الملاقي أيضاً، لأنّ الاجتناب عن الملاقي في فرض ملاقاته

١. الوسائل: ج ١ ص ١١٧ الباب التاسع من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٥.

للنجس، ليس فرداً مستقلاً بل هو من تابعه وشؤونه، بحيث يعدّ الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس فيجب الاجتناب عنه كالملاقى (بالفتح) حتى يحصل اليقين بالبراءة.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس حكم لموضوع مستقل لا صلة له لحكم الملاقى إلاّ أنّه صار سبباً لوجوب الاجتناب عنه فقط. ولكنّه بعد الملاقاة صار موضوعاً مستقلاً، فهو على فرض نجاسته موضوع مستقل له طاعة وله عصيان، فلو اجتنب عن الإنائين دون الملاقى وكان الملاقى نجساً في الواقع فقد اجتنب عن النجاسة الواقعية المرددة بين الإنائين، وإن لم يجتنب عن النجاسة المسببة الحادثة الطارئة.

وعلى ذلك فلو شك في نجاسته لأجل الملاقاة، يكون مجرى للبراءة إلاّ أن يكون هناك موجب آخر لوجوب الاجتناب.

السادس: لو كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لحكم شرعي، يترتب ذاك الحكم كما إذا علم بخمرية أحد المائعين فلا يجوز بيعهما ولا بيع أحدهما ولا التوضي بواحد منهما لعدم إحراز المنفعة المحللة الغالبة عند البيع ولا إطلاق الماء في الوضوء، وأمّا لو كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للحكم الشرعي فلا يترتب عليه، كما إذا شرب أحد المائعين المزبورين فلا يحدّد حدّ الخمر، لأنّه مترتب على شرب الخمر، والمحرز وجداناً شرب المائع المردّد بين الخمر والماء ولا يكفي ذاك في ترتّب الحد، ومثله إذا علم بكون أحد الجسدين ميت إنسان والآخر جسد حيوان مذكّي مأكول اللحم، فلا يجوز بيعهما ولا واحد منهما لعدم ترتّب منفعة محلّلة مع العلم الإجمالي، ولو مسّ واحداً من الجسدين لا يجب عليه غسل المسّ، لأنّ المحرز هو مسّ أحد الجسدين المردّد بين ما يجب من مسّه الغسل وعدمه، والأثر مترتب على مسّ ميت الإنسان وهو غير محرز، ولأجل ذلك قد يكون العلم بالشيء تمام

الموضوع للحكم الشرعي، أو جزئه.

السابع: يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف على كل تقدير وإن شئت قلت: أن يكون موجباً لترتب أثر شرعي على كل واحد من الأطراف على فرض وقوع المعلوم فيه، ولو لم يكن له هذا الشأن أي أحدث تكليفاً على تقدير دون تقدير وصار موجباً لترتب الأثر الشرعي على فرض دون آخر لا يكون منجزاً، فلو دار وقوع قطرة من البول بين إناء نجس قطعاً وإناء طاهر كذلك فلا يكون منجزاً، لعدم تأثير العلم الإجمالي في الإناء الأول ولا يصح أن يقال إمّا هذا نجس أو ذاك بل يجب أن يقال هذا نجس قطعاً وذاك مشكوك، ففي مثله تجري أصالة الطهارة في الإناء الثاني بلا معارض.

إذا عرفت هذه المقدمات السبع فلنرجع إلى بيان أحكام ملاقي أحد الأطراف ففيه أقوال ثلاثة:

١- كونه محكوماً بحكم الملاقي في لزوم الاجتناب والاشتغال.

٢- إجراء البراءة و الحكم بالطهارة في الملاقي.

٣- التفصيل - الظاهر من المحقق الخراساني في الكفاية.

دليل القول بوجوب الاجتناب:

استدل القائل بوجوب الاجتناب مطلقاً بأنه يحصل عند الملاقاة علوم ثلاثة:

١- العلم إمّا بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر.

٢- العلم إمّا بنجاسة الملاقي أو ذاك الطرف.

٣- العلم إمّا بنجاسة الملاقي والملاقي، أو ذاك الطرف. وذلك لاتّحاد حكم

الملاقى والملاقي. فلو كان الأول طرفاً للعلم فالثاني أيضاً مثله طرف له، وعلى ذلك يجب الاجتناب عن الجميع لتحصيل العلم بالاجتناب عن النجس الموجود في البين.

يلاحظ عليه: أنه لا شك في وجود هذه العلوم الثلاثة. ولكن قد عرفت في الأمر السابع أنه ليس كل علم منجزاً، لأنه يشترط في تنجيزه إحداثه التكليف في كل واحد من الطرفين على فرض وقوع المعلوم فيه ولو لم يكن للعلم هذا الشأن بأن كان وجوده وعدمه بالنسبة إلى بعض الأطراف سواسية فلا يكون منجزاً، وأمّا في المقام فما هو المنجز إنما هو العلم الأول لإحداثه التكليف في الملاقى والطرف الآخر.

وأما الثاني أعني العلم إمّا بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، فليس بمنجز لسبق تنجز التكليف في الطرف الآخر على هذا العلم فلا يكون محدثاً للتكليف فيه. وأمّا الثالث أعني حصول العلم إمّا بنجاسة الملاقي و الملاقي، أو الطرف الآخر، فلأنّ الملاقي ليس في عرض الملاقي حتّى يضمّ إليه. والصورة الواقعية للعلم، هي العلم إمّا بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر من دون حاجة إلى ضمّ الملاقي إلى الملاقي وجعلهما طرفاً واحداً.

أضف إلى ذلك سبق تنجز التكليف في الملاقي في العلم الأول على ذاك العلم فلا يكون لمثل هذا العلم أثر.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الثالث ليس إلّا تلفيقاً من العلمين الأولين فالعلم الأول تعلّق مردداً بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، والثاني تعلّق بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، والثالث من المعلوم، حصل من جمع العلمين الأولين بجعل الملاقي والملاقي في جانب والطرف الآخر في جانب آخر، ومثل ذلك لا يكون منجزاً.

دليل القول بعدم وجوب الاجتناب:

إنَّ الشك المسببي ليس في رتبة الشك السببي ليجري الأصل فيهما معاً ويسقطان معاً بل رتبة الأصل السببي متقدّم على الأصل المسببي، لتقدّم رتبة الشك السببي على الشك المسببي، وعندئذ لا تصل النوبة إلى الأصل المسببي مع جريان الأصل السببي سواء توافقا في المضمون أو تخالفاً، والمفروض أنَّ الأصل السببي سقط بالتعارض فتصل النوبة إلى المسببي بلا تعارض^(١).

ولا يخفى أنَّ ما ذكر مبني على أنَّ الرتب العقلية موضوعة للأحكام الشرعية فعندئذ يقدر المتقدم رتبة على المتأخر رتبة، فإذا سقط الأصل في الرتبة المتقدمة بالتعارض تصل النوبة إلى المتأخرة بلا معارض وهو أصالة الطهارة، ولكن المخاطب بقوله: لا تنقض اليقين بالشك. أو قوله كل شيء طاهر، هو العرف لا الفيلسوف المتوجّه إلى دقائق الرتب العقلية، وعلى ذلك فهذه الخطابات ناظرة إلى المصاديق الخارجية للشك وإثما يقدر الأصل لو تقدم الشك في واحد على آخر زماناً، لا ما إذا اتّحدا زماناً واختلفا رتبة وعقلاً، وعندئذ لا يصح القول: بأنَّ الأصل إذا سقط بالتعارض تصل النوبة للمسببي وهو يجري بلا معارض، بل الأصل المسببي يسقط أيضاً مثل السببي بالتعارض، لأنَّ الدليل يشمل الملاقي والملاقي والطرف الآخر في ظرف واحد وزمان فارد. لا أنه يشمل الملاقي والطرف الآخر أولاً، فإذا سقط تصل النوبة إلى المسببي ثانياً لأنَّ المفروض أنَّ الدليل يشمل الجميع في عرض واحد، ولا اعتبار بالمتقدم والمتأخر العقلي.

تفصيل المحقق الخراساني:

إلى هنا تبين وجه القولين فهلمّ معي ندرس القول الثالث وهو

التفصيل الذى اختاره المحقق الخراساني فى كفايته وتبعه المشايخ. وهو أوجب الاجتناب:
تارة عن الملاقى دون الملاقى.

وأخرى عن الملاقى دون الملاقى، وقد ذكر لذلك موردين.

وثالثة عن الملاقى والملاقى جميعاً. وإليك بيان أحكام الصور ودلائلها.

أما الصورة الأولى: فهي ما إذا تقدم العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين وتأخرت الملاقاة والعلم بهما، فقد ظهر وجه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لما تقدم من أن وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس القطعى، فضلاً عن ملاقى المشتبه، ليس من شؤون الاجتناب عن النجس، بل هو على فرض وجوبه، فرد آخر، له حكمه، وعلى ذلك فهو فرد آخر، شك فى وجوب الاجتناب عنه على نحو البدئية، فيجري فيه الأصل بلا معارض. نعم لو كان الاجتناب عن الملاقى على فرض نجاسته، توسعاً فى لزوم الاجتناب عن الملاقى، لزم الاجتناب عنه من باب المقدمة ومن باب تحصيل البراءة اليقينية ولكذلك عرفت خلافه.

وإن شئت قلت: إن الملاقى ليس طرفاً للعلم الإجمالي، وإنما الطرف هو الملاقى والشئ الآخر فلا معنى لأن يجب الاجتناب عنه بعد عدم كونه طرفاً للعلم.

وبعبارة ثالثة: أنه بعد حصول الملاقاة وإن حصل علم إجمالي بوجوب الاجتناب عن الملاقى أو الشئ الآخر، لكنه ليس منجزاً لسبق التكليف بالاجتناب عن الآخر فى ظرف طروء العلم الإجمالي.

وإن شئت فعبّر بعبارة رابعة: إن موضوع الاجتناب عبارة عن ملاقى النجس والمفروض أن المحرز هو ملاقاته المشتبه فأحد الجزئين، أعني: كون الملاقى نجساً غير محرز. وإن كانت الملاقاة محرزة.

الصورة الثانية: وذكر لها موردين:

الأول: إذا علم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر أولاً، ثم حدث العلم بالملاقاة، والعلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو ذاك الطرف ثانياً، والعلم بأنه لو كان الملاقى نجساً فهو من جهة ملاقاته متفرعاً عليه ثالثاً. فالعلم الإجمالي الثاني لا يحدث تكليفاً لا في الطرف الآخر، ولا في الملاقى، أما الطرف الآخر لتنجز التكليف به، وأما الملاقى، فيكون مجرى للأصل بلا معارض لعدم جريان الأصل في الطرف الآخر بل يكون حال الملاقى حال الملاقى في الصورة الأولى وأنه على فرض نجاسته فرد مستقل لكنه غير معلوم النجاسة إجمالاً ولا تفصيلاً.

وأما الملاقى فيجب الاجتناب عنه لكونه طرف للعلم الإجمالي الأول، فتكون النتيجة لزوم الاجتناب عن الملاقى والطرف الآخر، دون الملاقى.

الثاني: إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى والطرف الآخر ولكن كان الملاقى حيث حدث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء ثم دخل فيه بعد انعقاده، وعندئذ يكون الملاقى - بما أنه كان داخلياً في محلّ الابتلاء حين حدوث العلم الإجمالي قائماً مكان الملاقى ويكون طرفاً للعلم.

وإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر وإن كان حاصلاً بعد دخول الملاقى في محلّ الابتلاء ولكن لما كان الطرف الآخر واجب الاجتناب قبل دخوله في محلّ الابتلاء وكان العلم الإجمالي مؤثراً بالنسبة إليه، لا يكون العلم الإجمالي المستمر بعد دخول الملاقى في محلّ الابتلاء، علماً محدثاً للتكليف على كل تقدير لسبق التكليف بالنسبة إلى الطرف الآخر، عند انعقاد العلم الإجمالي فيجري الأصل في الملاقى بغير معارض.

الصورة الثالثة: إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر فعندئذٍ يحدث العلم الإجمالي متعلّقاً بالأطراف الثلاثة دفعة واحدة.

وأشكل المحقّق النائيني على المورد الأوّل بقوله: بأنّ المدار في العلم الإجمالي إنّما هو المعلوم والمنكشف لا العلم والكاشف، وفي هذه الصورة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقى والطرف مقدّمة على وجوب الاجتناب عن الملاقى، وإن تقدّم ^(١) زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف. لأنّ التكليف في الملاقى جاء من قبل التكليف بالملاقى فلا أثر لتقدّم زمانه وتأخّره بعد ما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبة وزماناً على المعلوم الآخر.

وأورد على خصوص المورد الثاني: بأنّه لا أثر لخروج الملاقى عن محلّ الابتلاء في ظرف حدوث العلم، مع عوده إلى محلّ الابتلاء بعد العلم.

نعم لو فرض أنّ الملاقى كان في ظرف حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء ولم يعد بعد ذلك إلى محلّه، فالعلم الإجمالي بنجاسته أو الطرف ممّا لا أثر له ويبقى الملاقى طرفاً للعلم الإجمالي فيجب الاجتناب عنه وعن الطرف الآخر، لأنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى والطرف وإن تقدّم معلومه على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف إلّا أنّه لمّا كان الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا أثر للعلم الإجمالي بنجاسته أو الطرف.

مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم في الملاقى هو الوجوب دون الملاقى مع أنّ التكليف فيه إنّما يأتي من ناحية التكليف في الملاقى ^(٢).

١. أو تقارن حتى يعمّ الاشكال المورد الثاني.

٢. الفوائد: ج ٤: ص ٨٦ - ٨٩ بتلخيص.

يلاحظ عليه: بأنّ تقدّم المعلوم إنّما يؤثر لو كان الأثر من آثار المعلوم بوجوده الواقعي، كالطهارة والنجاسة، فذات النجس يجب ترتيب آثاره عليه من زمن وجوده لا من زمان العلم به، وأمّا إذا كان الأثر مرتّباً على العلم بالشيء، كالتنجّز والعصيان والإطاعة فلا أثر لسبق المعلوم. وعلى ذلك ففي المورد الأوّل، العلم الثاني بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر وإن كان متقدّماً من جهة المعلوم، لكنّه متأخّر من حيث العلم وبالطبع متأخّر تنجيزاً. فلو كان ينجز، فإنّما ينجز من حين حدوثه، لا من زمان وجود المعلوم، وبما أنّ العلم الأوّل المتعلّق بنجاسة الملاقى والطرف الآخر قد سبق بوجوده، فقد نجّز الاجتناب عن الطرف الآخر، فلا يكون العلم الثاني محدثاً للتنجّز لما تنجّز من قبل، فالعلم الثاني المتعلّق بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر، وإن كان لا ينكر لكن ليس كلّ علم إجمالي منجّزاً وإنّما ينجز إذا كان محدثاً للتكليف ولو حسب الظاهر بالنسبة إلى كلّ من الطرفين. والمفروض أنّ الطرف الآخر كان واجب الاجتناب حسب العلم الأوّل فكيف يمكن جعل الوجوب لما وجب من قبل.

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده في المورد الثاني فالعلم الإجمالي بحدوثه ينجز التكليف بالنسبة إلى الملاقى والطرف الآخر عندما كان الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء وبعد عوده إلى محلّه، لا يكون بوجوده المستمر منجّزاً لسبق التنجّز بالنسبة إلى الطرف الآخر و يبقى الملاقى مورداً للأصل بلا معارض فلا نطيل. ومع ذلك كلّ لا تمكن المساعدة مع كل ما ذكره المحقّق الخراساني وإن كان صحيحاً في بعض الصور أمّا المورد الأوّل للصورة الثانية، فلأنّ العلم الأوّل عند حصول العلم الثاني لو كان باقياً بحاله. كان ما ذكره المحقّق الخراساني وجيهاً، فيجب الاجتناب عن الملاقى والطرف الآخر دون الملاقى. لأنّ الطرف الآخر كان في ظرف حدوث العلم الأوّل واجب الاجتناب فلا يؤثر العلم بنجاسة الملاقى أو

الطرف الآخر، وأما إذا كان العلم الثاني موجباً لانقلاب العلم الأول إلى علم آخر وزواله بالوقوف بالخطأ فيه، وحدوث علم آخر. فلا يكون التنجّز الحاصل بالنسبة إلى الطرف الآخر، مانعاً عن تنجّز العلم الإجمالي الثاني لثبوت خطئه، حيث علم أنّ طرفه ليس هو الملاقي حقيقة وأنّ طرفيته كانت باطلة. بل كان الطرف الحقيقي هو الملاقي، فعندئذ يحصل لدى العلم الثاني علم آخر وهو نجاسة الملاقي أو الطرف الآخر. وبما أنّه كان واقفاً بالملاقاة قبل حصول العلم الثاني فعندئذ يقع الملاقي منضمّاً إلى الملاقي طرفاً أولاً للعلم، والطرف الآخر طرفاً ثانياً.

وأما المورد الثاني للصورة الثانية، أعني: ما إذا تقدّم العلم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر وكان الملاقي في ظرف حدوث العلم، خارجاً عن محلّ الابتلاء فقد قال فيه بوقوع الملاقي مكانه طرفاً للعلم فيتعارض الأصلان فيهما ويتساقطان، وإذا عاد الملاقي إلى محلّ الابتلاء يجري الأصل فيه بلا معارض لعدم كونه طرفاً للعلم حتى يتعارض الأصلان.

فيلاحظ عليه: أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إنّما يوجب قبح التكليف إذا لم يترتب عليه أثر، وأما إذا كان هناك أثر حتى مع الخروج عن محلّه، فيصحّ الخطاب عليه بلزوم الاجتناب.

وأما الأثر المترتب عليه، فهو عبارة عن طهارة ملاقيه، وعلى ذلك، يصح إجراء أصالة الطهارة فيه، لأجل طهارة ملاقيه، وبما أنّ الأصل فيه معارض مع جريانه في الطرف الآخر فلا يجري، وعندئذ يصح أن يقع طرفاً للعلم، ولا يكون خروجه عن محلّ الابتلاء موجباً لعدم كونه طرفاً له، لترتب الأثر عليه حتى بعد الخروج.

نعم كما يجب الاجتناب عن الملاقي بعد الدخول في محلّ الابتلاء، يجب

الاجتناب عن الملاقي لما عرفت من أنّ تقدّم الملاقاة يوجب توجه العلم الإجمالي دفعة واحدة للأطراف، غاية الأمر يكون الملاقى والملاقي في طرف والشيء الآخر في طرف آخر.

وأما الصورة الثالثة: أعني: تقدّم الملاقاة والعلم بها على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر، فيما أنّ الملاقاة والعلم بها كانا مقدّمين على العلم الإجمالي، يحدث العلم الإجمالي متعلّقاً بالأطراف الثلاثة دفعة واحدة، فيكون حكم هذه الصورة حكم الموردین للصورة الثانية، التي علمت لزوم الاجتناب عن الجميع.

و - مع ذلك - فقد اختار الشيخ الأنصاري وتبعه المحقّق النائيني عدم لزوم الاجتناب مستدلّين بأنّ الأصل الجاري في الملاقى لما كان متأخراً عن الأصل الجاري في الملاقى لكونه مسبباً عنه، فلا تصل النوبة إليه إلاّ بعد سقوطه في الملاقى وبعد سقوطه فيه لأجل المعارضة، تصل النوبة إليه بلا معارض.

يلاحظ عليه: أولاً: عدم تمامية المبنى وأنّ مجاري الأصول في السببي والمسببي كلّها في عرض واحد، وأنّ الدليل يشمل الجميع دفعة واحدة. وأمّا حكومة الأصل السببي على المسببي فإنّما هو لوجه آخر - سيوافيك بيانه - في خاتمة الاستصحاب. وعلى ذلك فادّلة الأصول تشمل الطرف الآخر والملاقى والملاقي دفعة واحدة ولا تجرى في واحد منها للتعارض والتساقط.

وثانياً: أنّ العلم بالملاقاة لما كان متقدّماً على العلم الإجمالي فيقع الملاقى - عند حدوث العلم الإجمالي - طرفاً له أيضاً فيجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى والطرف الآخر.

وثالثاً: أنّ الأصل الجاري في الملاقى وإن كان متأخراً عن الأصل الجاري في الملاقى لحديث السببية، إلاّ أنّ الأصل الجاري فيه بالنسبة إلى الطرف الآخر ليس كذلك فيتعارضان ويتساقطان ويكون العلم منجزاً بالنسبة إلى جميع الأطراف،

وتصور أنه إذا كان الملاقي متأخراً عن الملاقى رتبة، وكان الملاقى في رتبة الشيء الآخر يكون الملاقي متأخراً عنه أيضاً غير تام، لعدم الملاك في تأخر الملاقي عن الطرف الآخر، لأن الملاك هو علية الشك في الملاقى، للشك في الملاقي وليس الشك في الطرف الآخر علة الشك في الملاقي.

ولأجل ذلك قالوا: إن قاعدة المساواة تختص بالمسائل الهندسية لا الفلسفية.

ولأجل أن يقف القارئ الكريم على ضابطة كلية ويعرف مواضع الاجتناب عن غيرها نأتي بها فنقول: تمييز موارد الاجتناب عن غيرها:

الضابطة الكلية لتمييز موارد الاجتناب عن غيرها هي وقوع الملاقي طرفاً للعلم كطرفية: الملاقي والشيء الآخر، وعدمه، سواء كانت الطرفية محرزة حين حدوث العلم الإجمالي أو صارت مكشوفة بالعلم الثاني، ولأجل إيضاح الضابطة نأتي ببعض الأمثلة:

١- لو كان العلم الإجمالي بين الملاقي والطرف الآخر، متقدماً على الملاقاة والعلم بها، فلا شك أنه لا يجب الاجتناب عن الملاقي، لأنه على فرض نجاسته فرد مستقل لا ربط له بالعلم الأول، وتوهم انعقاد علم إجمالي بين الملاقي والشيء الآخر، قد عرفت جوابه بأن ذلك العلم، غير منجز لسبق التكليف به في العلم الأول ويكون الملاقي بحكم الشبهة البدئية. وبعبارة أخرى: ينحل العلم الإجمالي.

٢- أن يكون زمان الملاقاة والعلم الإجمالي واحداً إذا كان الثوب في أحد الإنائين وحصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فلا شك أن الملاقي هنا طرف للعلم، ضرورة حدوث العلم بنجاسة الملاقي والملاقى، أو الطرف الآخر.

٣- إذا تقدم حدوث النجاسة على الملاقاة، ولكن العلم بالملاقاة تقدم على العلم بحدوث النجاسة. وبعبارة أخرى حدثت النجاسة بلا علم بها، وعلم

بالملاقاة ثم علم بحدوث النجاسة قبلاً، كما إذا وقعت قطرة من الدم بين الإثنين يوم الخميس، ولاقى ثوب أحد الإثنين يوم الجمعة، ثم علم بحدوث النجاسة يوم السبت، على وجه يكون يوم السبت ظرفاً للعلم لا لحدوث النجاسة، فهل يجب الاجتناب عن الثوب أو لا؟ يجب إمعان النظر في أنّ الثوب هل هو طرف للعلم أو لا؟

والفرق بين هذه الصورة والصورة الماضية واضحة، فإنّه لم يكن بين الملاقاة والعلم بالنجاسة فصل زمني ففي ظرف الملاقاة حدث العلم، وهذا بخلاف المقام، فقد كان علم بالملاقاة ولم يكن علم بالنجاسة ثم حدث العلم بالنجاسة المتقدّمة على الملاقاة.

والجواب: أنّه لا أثر لتقدّم المعلوم أي وجود النجاسة يوم الخميس، ولذلك لم يتنبّز الحكم بالاجتناب عن الإثنين لعدم العلم، والتنجز من آثار العلم لا من آثار المعلوم، والمفروض أنّ العلم بالملاقاة كان حاصلًا عند طرو العلم الإجمالي، فعند ذاك يقع الملاقي طرفاً للعلم.

٤- إذا تقدّم حدوث النجاسة وتحققت الملاقاة بعده بلا علم بهما، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإثنين والملاقاة مترتباً، وفي المقام تحققت الملاقاة قبل العلم الإجمالي، ولكن العلم بها، تحقّق بعده، فالعلم الإجمالي متوسط بين وقوع الملاقاة والعلم بها فهل يلحق بالصورة الأولى بحجة أنّ العلم بالملاقاة متأخّر، أو يلحق بثالث الصور وثانيها؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ العلم بالملاقاة وإن كان متأخراً عن العلم الإجمالي، لكنّه كشف عن وجود الملاقاة واقعاً، قبل العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي وإن تعلّق بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر. لكن بعد العلم بالملاقاة المتحقّقة قبل العلم الإجمالي ينقلب متعلّق العلم الإجمالي ويصير أحد طرفيه مركّباً، والآخر بسيطاً وأنّ العلم الأوّل كان ناقصاً من حيث بيان

الطرف.

وبعبارة أخرى: العلم بالملاقاة يوسع طرف العلم الإجمالي ويكشف عن كونه في أحد الطرفين مركباً و في الآخر بسيطاً، وليس العلم بالملاقاة في المقام من قبيل ضمّ العلم الثاني إلى العلم الأول، كما هو الحال في الصورة الأولى، بل من قبيل كشف أوسع طرف العلم الإجمالي الأول أو قلبه إلى علم أوسع كما لا يخفى.

وبذلك اتضح الكلام في حال الملاقي وأنّ المقياس، هو كون الملاقي طرفاً واقعياً للعلم حين حدوثه أو علّمت طرفيته بعد العلم الثاني فيجب الاجتناب عنه، وإلاّ فلا يجب الاجتناب عنه.

ذكر أمور مفيدة:

بقيت هنا أمور لم يتعرّض لها صاحب الكفاية ونحن نذكرها استطراداً فنقول:

الأول: فصل الشيخ الأعظم بين الشبهات البدئية، فاكتمى فيها في تحقّق الامتثال بمجرد قصد الأمر المحتمل واشترط في المقرونة بالعلم الإجمالي لزوم قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، ولازمه أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالآخر. إذ مع عدم ذلك لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير.

يلاحظ عليه: ما قدّمناه في بحث التوصلّي والتعبدّي من أنّ القدر المتيقّن تحصيله في باب القربيات والتعبدّيات، هو لزوم الإتيان بها لأجله سبحانه. سواء علم تعلّق طلبه به، أو احتمل، وهذا الملاك متحقّق أيضاً فيما إذا قصد الإتيان بواحد من المحتملين لأجله وإن لم يقصد الآخر، لأنّ الداعي له هو طلب رضى الله سبحانه ولأجل احتمال كونه مطلوباً له سبحانه، مثل الشبهة الوجوبية البدئية،

وما ذكره مبني على كون الأمر في العبادات هو قصد إطاعة الأمر على وجه القطع والجزم، فلا يحصل ذلك إلا بالإتيان بالفرد الآخر أيضاً عند الإتيان بالأول منهما.

الثاني: إذا كان المعلوم بالإجمال واجبين مترتبين كالظهر والعصر واشتبه شرط من شروطهما كالقبلة أو الستر.

فلا إشكال في عدم جواز استيفاء احتمالات العصر قبل إتيان احتمالات الظهر كما أنه لا يجوز أن يأتي بالعصر إلى غير الجهة التي صلى إليها الظهر.

إنما الكلام أنه هل يجوز له قبل استيفاء جميع احتمالات الظهر، الإتيان بمحتملات العصر بأن يأتي بظهر وعصر إلى جهة ثم يأتي بهما إلى جهة أخرى، حتى يستوفي المحتملات أو لا؟

ذهب المحقق النائيني إلى عدم الجواز قائلاً بأن الامتثال التفصيلي مقدّم على الامتثال الإجمالي فإن إحراز القبلة على وجه التفصيل وإن كان غير ممكن إلا أن إحراز فراغ ذمته عن صلاة الظهر عند الشروع في العصر، أمر ممكن، فيجب تحصيله تفصيلاً. وإن شئت قلت: إنه عند تأخير احتمالات العصر عن جميع احتمالات الظهر، يعلم حين الإتيان بكلّ احتمالات العصر، أن الصلاة المأتي بها واقعة عقيب الظهر الواقعي، وإن كان لا يعلم بكونها عصرًا واقعاً، فالمكلف حين الاشتغال بمحتملات العصر قبل استيفاء احتمالات الظهر يكون جاهلاً بوقوع العصر عقيب الظهر الواقعي فلا يحصل الامتثال التفصيلي، والأقوى اعتبار الامتثال التفصيلي مع التمكن منه، وعليه يجب تأخير احتمالات العصر عن جميع احتمالات الظهر^(١).

يلاحظ عليه: أنه مبني على تقدّم الامتثال التفصيلي على الإجمالي وهو ممنوع لما عرفت من جواز العمل بالاحتياط وترك الاجتهاد والتقليد.

١. الفوائد: ج ٤، ص ١٣٩ - ١٤٠.

أضف إلى ذلك: أنَّ ما يتوخَّاه القائل (إحراز فراغ ذمته عن صلاة الظهر عند الشروع بالعصر) حاصل في كلتا صورتين لأنَّ ما بيده من احتمالات العصر لو كان واقعاً إلى القبلة، فقد فرغ ذمته عن الظهر قطعاً ويكون ما بيده واقعاً بعد الظهر حتماً، ويكون كلا الأمرين حاصلين، غاية الأمر بصورة تعليلية ولو لم يكن واقعاً إلى القبلة، يكون حركات فارغة لا يترتب عليه أثر حتى يحتاج إلى إحراز شرطه وهو فراغ ذمته من الظهر وكونه عقيبه، إذ المفروض أنَّه ليس صلاة وإنما هي حركات كالصلاة.

والحاصل: أنَّ الشرط إمَّا حاصل تفصيلاً ولكن تعليقاً وإمَّا لا حاجة إلى إحراز الشرط كما لا يخفى.

الثالث: يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف على كلِّ تقدير، ومن آثار تلك القاعدة ترتب الأثر على كلِّ مورد يجري فيه الأصل، وعلى ذلك تقدر الإجابة عن عدّة من المسائل وهي أشبه بالمسائل التمرينية فنقول:

١- إذا كان أحد الإنائين مغصوباً معيّناً ثم عرض العلم بنجاسة أحدهما. فالعلم الثاني وإن كان لا ينكر، لكنّه غير منجزّ لسبق التكليف بأحدهما معيّناً، فهو واجب الاجتناب مطلقاً سواء كان نجساً أم لا. فيكون الإناء الآخر مشكوكاً فتجري فيه أصالة الطهارة لكون الشبهة فيه بدئية. نعم لو وقع الإناء المغصوب مورداً للابتلاء بتملكه، يؤثّر العلم الإجمالي بقاء وإن لم يكن مؤثراً حدوثاً فتأمل.

٢- إذا علم بنجاسة الماء أو التراب، ولم يكن لجريان أصالة الطهارة في التراب أي أثر شرعي من جواز السجود عليه، إمّا لكونه ملكاً للغير أو لكون وظيفته الإيماء، فانحصر الأثر في جواز التيمّم. فهل يكون الأصلان متعارضين أم لا؟ التحقيق لا، لأنَّ جريان الأصل في الماء غير مشروط بشيء فيجري فيه. وجريانه في التراب مشروط بعدم جريانه في الماء حتى يكون فاقداً للماء ويترتب

عليه أثره. وهو جواز التيمم وهو بعد غير محرز، ولا معنى لمعارضة الأصل المحقق مع الأصل المشترك.

وإن شئت قلت: إنّ الأصل الجاري في ناحية الماء مع قطع النظر عن المعارضة هادم لموضوع الأصل الجاري في التراب، وهو كونه فاقداً للماء، بخلاف الأصل الجاري في ناحية التراب. فإنّه لا يتزاحم الأصل الجاري في الماء مع قطع النظر عن المقابلة، فيقدّم الهادم على غيره.

٣- إذا كان لجريان الأصل في التراب أثر، كجواز السجود عليه فالأصلان يجريان ويتساقطان، وبما أنّه يعلم بطهارة أحد الشيئين لا يصدق على الشخص أنّه فاقد للطهورين، فيجب الجمع بين الطهارتين مقدّماً الترابية على المائية، وإلاّ لحصل العلم التفصيلي ببطالان الطهارة الترابية إذ لو كان الماء نجساً يكون مواضع التيمم نجساً فلا يفيد، ولو كان نفس التراب نجساً لا يؤثّر في التيمم.

٤- إذا علم بغصبية الماء أو التراب، والفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة، أنّ العلم في الصورة السابقة تعلّق بموضوع محكوم بحكم وضعي بخلاف المقام فقد تعلّق فيه بموضوع محكوم بحكم تكليفي وهو حرمة التصرف فيعلم بوجوب التصرف في أحدهما وحرمة في الآخر، وعلى ذلك يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، فلو اجتنب الكلّ يكون موافقة قطعية بالنسبة للغصب، ومخالفة قطعية من جانب الأمر بتحصيل الطهارة الحديثة، ولو ارتكبهما انعكس الأمر، فلا مناص إلاّ عن التصرف في أحدهما وترك الآخر ولا ترجيح لأحدهما. لأنّ حكم الغصب بالنسبة إلى التصرف في الماء والتراب سواء. ويحتمل اعتبار كونه فاقداً للطهورين لكون التصرف في كلّ واحد ممنوعاً عقلاً فلاحظ.

وقس على ذلك كلّ ما مرّ عليك من صور العلم الإجمالي وهو يفيدك في باب الخلل في الصلاة فلاحظ.

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر :

قد عرفت أنّ الشك باعتبار المتعلق ينقسم إلى الشك في التكليف وإلى الشك في المكلف به، كما ينقسم الثاني باعتبار كون المشكوك إمّا دائراً بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر إلى قسمين، وقد مضى الكلام في القسم الأوّل وإليك البحث عن الثاني فنقدّم قبل الخوض في المقصود أموراً:

١- إنّ المشكوك في المقام تارة يكون جزءاً خارجياً كالسورة و أخرى شرطاً وهو المنتزع من شيء خارجي كالطهارة عن الحدث المنتزع من الأمر بالوضوء عند الصلاة. وثالثة خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به كما إذا دار أمر الواجب بين الرقبة أو خصوص المؤمنة منها، أو دار أمر الواجب بين واحد معيّن من الخصال أو المردّد بين الأمور الثلاثة.

وسيوافيك أنّ التقسيم لا تأثير له في الحكم، وقد بحث المحقّق الخراساني عن الجزء في المقام وأحال البحث عن الآخرين إلى التنبيهات.

٢- إنّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى الاستقلايين والارتباطيين ويتفارقان في أنّ الأقل الاستقلالي يغيّر الأكثر على فرض وجوبه، وجوباً وملاكاً وغرضاً، وطاعةً وامتناعاً كالفائتة المردّدة بين الواحد والكثير، والدين المردّد بين الدرهم والدرهمين بخلاف الأقل الارتباطي، فإنّه على فرض وجوب الأكثر متحد معه وجوباً وملاكاً وطاعةً ولا استقلال في شيء منها لو كان الواجب هو الأكثر.

٣- إنّ الأصوليين ذهبوا في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين إلى البراءة عقلاً وشرعاً كما هو المشهور بين متأخريهم أو شرعاً فقط كما عليه المحقّق

الخراساني فإنه فصل بين البرأتين: العقلية والشرعية، فقال بعدم جريان الأولى دون الثانية.

القول في الجزء المشكوك:

نحن نقدّم البحث عن الجزء على البحث عن الشرط أولاً. ونقدم البراءة العقلية على الشرعية، ونذكر التقريبات التي ذكرها القوم. ثمّ نكمل البحث بالذب عن الإشكالات. وإليك التقريبات:

أدلة القائلين بالبراءة العقلية:

الأول: ما اعتمد عليه الشيخ الأعظم قائلاً بانحلال العلم الإجمالي لكون طرف الأقل معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوكه رأساً، ودوران وجوب الأقل بين كونه مقدماً أو نفسياً لا يقدر في كونه معلوماً بالتفصيل لأنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم (إجمالاً أو تفصيلاً) إلزام المولى به على أي وجه كان.

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّه مبنيّ على القول بوجوب مقدّمة الواجب وقد فرغنا عن عدم وجوبها الشرعي لأنّ إيجابها مع إيجاب ذبيها أمر لغو، لأنّ الهدف من الإيجاب هو جعل الداعي، فلو كان الأمر بذبيها داعياً لكفى في الدعوة إلى مقدّمته، وإلاّ لما كان الأمر المقدّمي، داعياً إلى المقدّمة.

وثانياً: لو قلنا بوجوب المقدّمة، فإنّما نقول به في المقدّمات الخارجية، كنصب السلّم للصعود على السطح دون الأجزاء الداخلية لأنّها نفس الأجزاء، في حال الوحدة وليست هناك اثنيّة بين المقدّمة وذبيها حتّى يكون أحدهما مقدّمة والآخر ذا المقدّمة، وقد أوضحنا البحث في محله فراجع.

وثالثاً: أنَّ غايته، هو العلم بالوجوب الجامع بين النفسى والمقدّمى ومثل هذا لا يكون مجعولاً شرعياً وإنّما هو أمر انتزاعي فعلى يدركه العقل من دوران وجوبه بين النفسى والمقدّمى، وما هذا حاله لا يكون سبباً للانحلال، لأنّ المراد منه هو العلم بوجوبه الشرعى المجعول، لا الوجوب المنتزع من الوجوبين.

الثانى: وهو أيضاً مأخوذ من كلام الشيخ الأعظم وحاصله: العلم بوجوب الأقل بالوجوب الجامع بين الضمنى والاستقلالى فإنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب عبارة أخرى عن تكاليف ضمنية حسب تعدد الأجزاء، فلو كان الأقل واجباً يكون وجوبه استقلالياً، ولو كان الأكثر واجباً، يكون وجوبه ضمناً أى واجباً في ضمن وجوب الأكثر، وعلى كلّ تقدير يكون التكليف بالأقل معلوماً والعقاب على تركه عقاباً مع البيان وإتمام الحجّة.

وإن شئت قلت: إنّ التكليف بالمركّب ينحلّ إلى التكليف بكلّ واحد من الأجزاء وينبسط التكليف الواحد المتعلّق بالمركّب إلى تكاليف متعدّدة متعلّقة بكلّ واحد من الأجزاء، ولذا لا يكون الآتي بكلّ جزء مكلفاً بالإتيان به ثانياً لسقوط التكليف به، وعندئذ يكون العقاب على ترك الصلاة مثلاً لأجل ترك الأجزاء المعلومة عقاباً مع البيان، والعقاب على تركها لأجل ترك الأجزاء المشكوكة عقاباً بلا بيان.

يلاحظ عليه: أنّ الظاهر من هذا التقريب أنّ هناك أمرين، أمراً استقلالياً وأمراً ضمناً يتعدد حسب تعدّد الأجزاء، وأنّ المكلف بالإتيان بكلّ جزء يمثل أمره الضمنى، وهذا لا يمكن المساعدة معه.

أمّا أولاً: فإنّ الاتيان بالأجزاء بنفس دعوة الأمر المتعلّق بالكلّ لا بأمر غيريّ ولا ضمّنّي ولا انحلالى ولا بأمر عقلي، بل بنفس الأمر المتعلّق بالمركّب، فإذا قال المولى: ابن مسجداً فالإتيان بالأحجار والأخشاب ووضعهما في مكانهما إنّما

هو بدعوة الأمر ببناء المسجد، لأنه امتثال لذاك الأمر، وليس امتثالاً لأوامره الضمنية أو الانحلالية أو غير ذلك إذ ليس لبناء المسجد حقيقة وراء تلك الأعمال الخاصة.

وثانياً: أنَّ كلَّ مركَّب يتعلَّق به أمر واحد، لا بدَّ أن يتَّخذ لنفسه هيئة وحدانية تكون الأجزاء فانية فيها. ولا يرى إلا نفس المركَّب بوصف وحداني، وتعلَّق الأمر الضمني بكلِّ جزء رهن لحاظ كلِّ واحد من الأجزاء مستقلاً غير فان وهما لا يجتمعان.

وإن شئت قلت: إنَّ الأوامر الضمنية إمَّا أوامر حقيقية أو خيالية، والأولى تستلزم لحاظ الأجزاء مستقلة وهو خلاف الفرض، لأنَّ المفروض أنَّ الملحوظ هو الصورة الوحدانية التي تنفى فيها الأجزاء الكثيرة فهي مغفول عنها فكيف يتعلَّق بها الأمر، والثانية إنكار لوجودها فكيف يمكن أن يبتنى الانحلال على أمر خيالي. ومثله القول بانبساط الأمر على الأجزاء، لأنَّ لازم الانبساط لحاظ الأجزاء مستقلة، ولازم وحدة الأمر فنائها في الصورة الوحدانية ومع هذه الوحدة كيف يتصوَّر الانبساط.

الثالث: ما أفاده سيِّدنا الأستاذ دام ظلُّه بترتَّب مقدِّمات وناتِي بملخِّص ما أفاده ولعلَّه أمتن التقريبات، وحاصله يتمُّ ببيان أمرين:

الأول: أنَّ وزان المركِّبات الاعتبارية وزان المركِّبات الحقيقية أو الصناعية. ففي الحقيقية - كالمحاليل الكيماوية، والمعاجين - تتفاعل الأجزاء بعضها في بعض، وتتخذ لنفسها صورة وحدانية حقيقة، تنفى فيها الأجزاء، ولا يُشاهد سوى الصورة، ومثلها المركِّبات الصناعية. لكن بتفاوت أنَّ الأجزاء لا يتفاعل بعضها في بعض، ويبقى كلٌّ على فعليته كالسيارة والبيت والمسجد لكن الصورة الصناعية

توجب فناء الأجزاء في الصورة وخروجها عن الاستقلال في اللحاظ، وقريب من ذلك، المركبات الاعتبارية كالقوج والقوم، والصلاة والحج، فإنّ الجميع يتخذ لنفسه صورة خاصة تكون الأجزاء مغفولاً عنها. وإن شئت قلت: لو كان التركيب حقيقياً، تخرج الأجزاء عن الاستقلال تكويناً، وإن كان صناعياً أو اعتبارياً فالأجزاء وإن كانت باقية على فعليتها واقعاً، لكنّها غير ملحوظة كذلك، بل الصورة تبتلع فعلية الأجزاء في عالم الاعتبار.

والفرق بين الصورة والأجزاء، أنّ الأولى إجمال الثانية والأجزاء تفصيل الأولى، فالصورة مجمل ذاك المفصل، والأجزاء مفصل ذلك الإجمال.

نعم، لو لم تكن للأجزاء تلك الوحدة الاعتبارية لما تعلّق به الأمر الواحد، فإنّ وحدة الأمر يكشف عن وحدة المأمور به، ولو وحدة اعتبارية، وإلاّ لزم كثرة الأوامر حسب كثرة متعلّقه، فلحاظ الكثرات بنعت الوحدة ممّا لا مناص عنه في مقام الأمر وتعلّق الإرادة.

الثاني: إنّ الصورة الحاصلة في المركبات الخارجية تغاير الأجزاء مغايرة تكوينية، فالإنسان المتكوّن من عناصر كثيرة، ذات صورة خاصة، تغاير كل واحد من الأجزاء، ويترتب عليها من الأثر المعنوي والمادي ما لا يترتب عليها وبقرب منها المركبات الكيميائية فهناك صورة تغاير الأجزاء.

وهذا بخلاف الصورة في المركبات الاعتبارية بل الصناعية كالبيت فإنّ الأجزاء هي نفس الصورة على نحو وجود الكثرة في الوحدة، والصورة نفس الأجزاء، على نحو وجود الوحدة في الكثرة، والتفاوت بين الصورة والأجزاء بالإجمال والتفصيل، فالصورة إجمال الأجزاء، والأجزاء تفصيل الصورة من دون أن يكون هناك أحدهما محصّلاً والآخر محصّلاً، أو محقّقاً والآخر محقّقاً، بل هناك شيء واحد يلاحظ بنحوين تارة بنعت الوحدة وأخرى بنعت الكثرة، فعنوان الصلاتية

عبارة عن لحاظ الأجزاء بنحو الوحدة الاعتبارية كما أنَّ الأجزاء عبارة عن لحاظها بنحو الكثرة المبعثرة. وإن شئت فقس المقام بالفوج والآحاد، والعشر والآحاد، فليس الفوج والعشر، إلّا لحاظ الأفراد في ثوب الوحدة، والآحاد ملاحظتهما في لباس الكثرة، وهذا ما يقال من أنّه ليست للهيئة الاجتماعية في الأمور الاعتبارية واقع سوى الأجزاء، ضرورة أنَّ ضمَّ واحد إلى آخر، لا يحدث أمراً ثالثاً حتى تكون الصورة الحاصلة أمراً مغايراً لذات الآحاد.

وبذلك يعلم صحّة ما قلناه من أنَّ دعوة الأمر إلى الإتيان بالأجزاء بنفس دعوته إلى الكل، لأنَّ المفروض وحدتهما بالذات وتغايرهما بالاعتبار، وبما أنَّ الأمر بواحد واحد من الأجزاء يستلزم العسر والجر، فالمتكلم الأمر يأمر الإتيان بالجميع بتعبير واحد. فبدل أن يقول أكرم هذا وذاك وذلك يقول أكرم الثلاثة أو الأربعة وهكذا، وفي مثل هذا لا يحتاج الأجزاء، إلى أوامر ضمنية أو انحلالية إلّا بالفرض والاعتبار. نعم الأمر متعلّق بالعنوان الواحد، لما عرفت من أنَّ وحدة الأمر يكشف عن وحدة المتعلّق، لكن العنوان مجمل ذلك الكثير، والكثير مفصّل ذلك العنوان.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ الحق جريان البراءة العقلية في الأجزاء المشكوكة، بتقريب أنَّ الحجّة قامت على وجوب العنوان أي الصلاة، وقيامها عليه صالح لأنَّ يحتجّ بها على وجوب ما علم انحلالها إليه من الأجزاء، لا ما إذا شك انحلالها إليه، لأنَّ إيجاب العنوان إيجاب للأجزاء، إذ ليست مغايرة له إلّا كونه مجمل تلك الأجزاء، فما علم من الخارج كونه جزء من العنوان يصحّ الاحتجاج بها على وجوبه دون ما إذا شك، بل يكون مجرى للبراءة.

وإن شئت قلت: كما أنّه لو كانت الأجزاء واجبة بلا توسط عنوان و - مع

ذلك - شك في وجوب جزء آخر، يكون مجرى للبراءة، فهكذا إذا صارت واجبة بتوسيط عنوان نسبته إليها نسبة المجلد إلى المفصل.

فإن قلت: إن الواجب هو عنوان الصلاة وقد قامت الحجّة عليه، فإذا ترك المشكوك، يشك في صدقها على المأني، فيكون من قبيل الشك في المحصل.

قلت: إن السؤال مبني على الغفلة عما ذكرناه في صدر الأمر الثاني، وهو أن نسبة العنوان إلى الأجزاء، ليست نسبة المحصل إلى المحصل، فهي نفس الأجزاء بصورة الجمع في التعبير، كما أن العشر نفس الأجزاء، والفوج نفس أفراد العسكر، فالأمر بالعنوان حقيقة، أمر بالأجزاء لكن بتوسيط عنوان مشير إليها. فكما أن الأجزاء لو وقعت في مجال الأمر وشك في كثرتها وقتلها تجري البراءة، فهكذا إذا وقعت متعلقاً للأمر، لكن بتوسيط عنوان مشير إليها، بنحو من الأنحاء، فقيام الحجّة على العنوان عبارة أخرى عن قيام الحجّة على الأجزاء، فما علم يصحّ العقاب عليه دون المشكوك. نعم لو كانت الصلاة من الأمور المحصلة من الأجزاء كالمعاجين الحاصلة من الأدوية المختلفة، كان لما ذكر من السؤال وجه.

وهذا التقريب نقّي عن الخلل ولأجل إكماله نأتي بدلائل القائلين بالاشتغال.

أدلة القائلين بالاشتغال عقلاً:

الأول: ما نسبته المحقق النائيني إلى صاحب الحاشية وإن كانت عبارته فيها، لا تنطبق عليه، يقول: إن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر، حجّة على التكليف ومنجز له، ولا بدّ من الاحتياط بالإتيان بالجزء المشكوك فيه، ولا ينحلّ هذا العلم الإجمالي

بالعلم بوجوب الأقل والشك في الأكثر لتردد وجوبه بين المتباينين فإنه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط لكونهما قسيمين، فلو كان متعلق التكليف هو الأقل فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة ولو كان الأكثر فالتكليف بالأقل يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقل يكون مردداً بين المتباينين باعتبار نسخي الوجوب الملحوظ لا بشرط شيء أو بشرطه، كما أنّ امتثاله يكون مختلفاً أيضاً حسب اختلاف الوجوب المتعلق به، فإنّ امتثال الأقل إنّما يكون بانضمام الزائد إليه، إذا كان التكليف ملحوظاً بشرط شيء، بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط فيرجع الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين إلى الشك بين المتباينين تكليفاً وامتثالاً^(١).

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ محطّ الوصفين، اللا بشرط والبشرط شيء إنّما هو متعلق التكليف لا نفس التكليف فإنّ المولى عند طلب الشيء يتصوّره تارة بلا لحاظ شيء معه فيأمر به أو يتصوّره مع شيء خاص فيأمر به، فالموصوف حقيقة بهما إنّما هو المتعلق، لا الطلب لتأخر الطلب عن المتعلق وأوصافه، ولو وصف بهما الطلب فإنّما هو من قبيل، الوصف بحال المتعلق، فهو ملحوظ تارة بلا لحاظ شيء معه فيكون لا بشرط وأخرى مع لحاظ شيء معه فيكون بشرط شيء.

وبذلك يظهر عدم تمامية ما أفاده المحقق العراقي قدّس سرّه في الردّ على التقريب حيث قال: إنّ مرجع الشك في كون الواجب هو الأقل والأكثر، إلى أنّ شخص الوجوب المنبسط على الأجزاء، محدود بنحو لا يشمل الزائد أو يشمل، وعلى التقديرين لا يكون الواجب المعروض بهذا الوجوب، محدوداً في رتبة سابقة عن تعلق وجوبه كيف! وهذه القلة إنّما طرأت من قصور الوجوب عن الشمول للزائد - إلى أن قال: - إنّ مثل هذه الحيثيات الناشئة من قبل الأمر، يستحيل

١. فوائد الأصول: ١٥٢/٤.

أخذها في معروض الأمر^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ الجاعل يلاحظ الموضوع أولاً بما له من الأجزاء والشرائط قلّة وكثرة، ثمَّ يأمر به، ومعه كيف لا يكون الواجب، محدوداً في رتبة سابقة عن تعلّق وجوبه، ويصحّ ذلك إذا صحّ ما تداولته الألسن من أنَّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة والمعروض إلى المعلول والعرض، نعم ما ذكره من استحالة أخذ الحيثيات الناشئة من قبل الأمر في معروضه قد فرغنا عنه في بحث التعبدّي والتوصلي، وعلى فرض صحّته فالصغرى في المقام ممنوعة وليست القلّة والكثرة من الأمور الناشئة من ناحية الأمر.

وثانياً: أنَّ جعل المتعلّق مردّداً بين الأقل والأكثر، يعرب عن كون الحكم متعلّقاً بالأجزاء، رأساً وأصالة، فيكون المتعلّق مردّداً بين العنوانين المتباينين، خلاف التحقيق لما عرفت، من أنَّ وحدة الحكم يكشف عن وحدة المتعلّق، وإلاّ يلزم تعدد الحكم والوجوب وهو خلاف المفروض، وعلى ضوء ذلك فالمتعلّق عنوان واحد مردّد عند الانحلال بين الأقل والأكثر وهو المتعلّق للحكم لا الأجزاء المتكثّرة، فبمقدار ما قامت الحجة على انحلاله إلى جزء أو أجزاء، يجب الإتيان به، وإلاّ فيكون مرفوعاً بحكم العقل، وقد عرفت أنَّ نسبة الأجزاء إلى العنوان ليست نسبة المحصّل إلى المحصّل، حتّى يقال: إنّه مع ترك المشكوك نشك في صدق العنوان، بل هو نفس الأجزاء في لباس الوحدة وليس شيئاً غيرها فما قامت عليه الحجة يؤخذ به وإلاّ فلا يجب.

وثالثاً: لو صحّ كون المقام من قبيل المتباينين يلزم الاحتياط بتكرار الصلاة، بالاتيان بها تارة مع الجزء المشكوك وأخرى بدونه كما هو الحال في المتباينين الحقيقيين، كالواجب المردّد بين صلاتي الجمعة والظهر.

١. تعاليق المحقّق العراقي على فوائد الأصول لاحظ المصدر نفسه.

ثم إن سيدنا الأستاذ - دام ظلّه - أورد عليه: بأنّ الوصفين ليسا متباينين لأنّ معنى كون الأقل لا بشرط، هو أنّ الملحوظ نفس الأقل من غير لحاظ انضمام شيء معه، لا كون عدم لحاظ شيء معه ملحوظاً حتى يصير متبايناً مع الملحوظ بشرط شيء فيكون الأقل متيقناً والزيادة مشكوكاً فيها^(١).

يلاحظ عليه: أنّ عدم لحاظ انضمام شيء لا يخلو من أن يكون قيداً أو لا، فعلى الثاني يكون القسم مقسماً، إذ لا يبقى فرق بين اللابشرط المقسمي، واللابشرط القسمي، وإن كان قيداً كما هو الحق، يعود المحذور، وهو صيرورة الأقل متبايناً مع الأكثر، وقد اشتهر أنّ الإطلاق في اللابشرط القسمي قيد دون المقسمي، والفرق بينهما كالفرق بين مطلق المفعول والمفعول المطلق، نعم كون «عدم اللحاظ» قيداً غير كون «لحاظ العدم» قيداً، فلأجل ذلك لا يضرّ انضمام الغير والإتيان بالأكثر، وهذا بخلاف القصر والإتمام فإنّ القيد في الأوّل هو «لحاظ العدم» فلا يكفي الإتمام مكان القصر.

والعجب أنّ سيدنا الأستاذ، أورد على كلام المحقّق النائيني بمثل ما ذكرناه حيث إنّ المحقّق النائيني فسّر الماهية اللابشرط بأنّ معناها عدم لحاظ شيء معها وعدم ذكر القيد فقال: إن أراد بقوله: «ما لم يعتبر مع الماهية قيد» هو عدم الاعتبار بالسلب البسيط بحيث يكون اللابشرط القسمي هو ذات الماهية مع عدم وجود قيد معها في نفس الأمر لا بلحاظ اللحاظ، فيتحد اللابشرط القسمي مع المقسمي وإن أراد عدم اعتباره بالسلب التركيبي أي الماهية التي لوحظت كونها لا مع قيد على نحو العدول فعندئذ يكون قسيماً مع البشرط شيء ويعود المحذور.

وأنت خبير بأنّ الاشكال متوجّه على مختاره أيضاً حرفاً بحرف.

١. تهذيب الأصول: ٣٢٩/٢.

الثاني: ما ذكره المحقق المحشي في تعليقته على المعالم وهذا نصه: إذا تعلّق الأمر بطبيعة فقد ارتفعت به البراءة السابقة وثبت الاشتغال إلاّ أنّه يدور الأمر بين الاشتغال بالأقل والأكثر، وليس المشتغل على الأقل، مندرجاً في الحاصلة بالأكثر، كما في الدين إذ المفروض ارتباطية الأجزاء، ولا يثمر القول بأنّ التكليف بالكلّ تكليف بالأقل، لأنّ المتيقّن، تعلّق الوجوب التبعية بالجزء لا أنّه مورد للتكليف على الإطلاق فاشتغال الذمّة حينئذ دائر أمره بين طبيعتين وجوديتين، لا يندرج أحدهما في الآخر، فلا يجري الأصل في تعيين أحدهما لأنّ مورده هو الشك في وجوده وعدمه لا ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بوجوب أحد الشيئين (١).

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الأقلّ ليس مغايراً للأكثر عنواناً وطبيعة، بل كلاهما داخلان تحت عنوان وطبيعة واحدة ويختلفان بالقصر والطول.

وتوهّم أنّ لكلّ صورة خاصة، تغاير صورة الآخر، مدفوع بأنّه إنّما يتمّ في المركّبات الحقيقية دون الاعتبارية، فليست الصورة أمراً وراء الأجزاء فهناك صورة واحدة تنطبق على كلا الفردين المختلفين بالقلّة والكثرة والانبساط والضيّق.

وثانياً: أنّ الأقلّ على فرض وجوب الأكثر ليس واجباً بالوجوب التبعية، بل هو واجب مطلقاً بالوجوب النفسي سواء كان الواجب هو الأقلّ أو الأكثر، لما عرفت من أنّ الأجزاء إنّما يؤتّى بها بنفس الأمر المتعلّق بالكلّ، وليست الأجزاء، إلّا نفس الكل في لحاظ التفصيل.

الثالث: ما أفاده المحقق الخراساني وحاصله: أنّ الانحلال يستلزم الأمر المحال وذاك ببيانين:

١- إنّ القول بلزوم الأقلّ فعلاً إمّا لنفسه أو لغيره، يتوقّف على تنجّز التكليف مطلقاً، سواء كان متعلّقاً

بالأقلّ، أو الأكثر، فلو كان لزوم الأقلّ فعلاً

مستلزماً لعدم تنجز التكليف إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً.

٢- أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال، المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال^(١).

توضيح الوجهين يتوقف على بيان أمر: وهو أن كل علم تفصيلي إذا كان متولداً من علم إجمالي، لا يمكن أن يكون سبباً لانحلاله، فإذا فرضنا العلم بوجوب نصب السلم إما لنفسه أو للصعود إلى السطح فالعلم التفصيلي بوجوبه فعلاً إما لنفسه أو لغيره فرع حفظ العلم الإجمالي ولو كان طارداً له وموجباً لإزالته صار طارداً لنفسه لعدم معقولية بقاء المعلول مع زوال علته، أو لعدم معقولية طرد المعلول علته وهذا يجري في كل علم تفصيلي يكون متولداً من علم إجمالي بلا فرق بين المقام وغيره، فلو علم بوجوب الوضوء وتردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيره، فلا يكون مثله موجباً لانحلال العلم الإجمالي.

فنقول: يلزم من جريان البراءة عن وجوب الأكثر الخلف أولاً، وعدم الانحلال من الانحلال ثانياً، أما الخلف فبيان أنه يلزم من فرض تنجز التكليف بالأقل فعلاً عدم تنجزه كذلك، لأن فرض تنجزه فعلاً إما لنفسه أو لغيره فرع تنجز التكليف بالأكثر أيضاً، حتى يصح أن يقال: إنه واجب إما نفسياً أو غيرياً، فلو كان وجوبه كذلك، سبباً لوجوبه، دون وجوب الأكثر، يلزم عدم تنجز الأقل أيضاً كذلك، أي على كل حال إما لنفسه أو لغيره.

وأما عدم الانحلال من الانحلال فلائ انحلال يستلزم عدم تنجز التكليف المتعلق بالأكثر على فرض وجوده، وهو يستلزم عدم العلم بوجوب الأقل مطلقاً وهو يستلزم عدم الانحلال، فيلزم من فرض وجوده عدمه وهذا هو

١. الكفاية: ج ٢ ص ٢٢٨.

المقصود من الدور هنا أي يلزم مفسدته، أي عدم الشيء من فرض وجوده.

يلاحظ على كلا الأمرين:

أما الأول: فلأنه مبني على كون وجوب الأقل على فرض وجوب الأكثر مقدّمياً كما في التقريرين الأولين من كون وجوب الأقل مقدّمياً أو ضمناً على فرض وجوب الأكثر، وأما إذا كان وجوبه على فرض وجوبه أيضاً نفسياً فلا يلزم الخلف أبداً لما عرفت من أن وجوب الأجزاء بعين وجوب الكل، وأن دعوة الأمر إلى الإتيان بها بنفس دعوته إلى العنوان والكل، وعلى ذلك فوجوب الأقل على كل تقدير، لا يتوقف على وجوب الأكثر وحفظ العلم الإجمالي حتى يلزم المحذور، بل يتوقف على العلم بوجوب العنوان أو المركب، ولا يتوقف وجوب العلم بهما على شيء، بل هو محرز بالوجدان، وعلى ذلك جرى المحقق النائيني في الإجابة عن الإشكال فقال: إن وجوب الأقل لا يكون إلا نفسياً على كل تقدير سواء كان متعلق التكليف هو الأقل أو الأكثر فإن الأجزاء تجب بعين وجوب الكل ولا يمكن أن يجتمع فيها الوجوب النفسي والغيري^(١).

وعلى ضوء ذلك فالمكلف يأتي بالأجزاء المعلومة بنية الأمر بالكل من أولها إلى آخرها، بلا إشكال سواء كان الواجب هو الأقل أو الأكثر، والعلم بوجوبه مطلقاً، يتوقف على العلم بوجوب العنوان، المفروض وجوده، لقوله سبحانه: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ (الاسراء - ٧٨).

وأما الثاني: فلأن الانحلال يستلزم عدم وجوب الأكثر لكن عدم وجوبه لا يستلزم عدم وجوب الأقل مطلقاً، حتى يلزم عدم الانحلال لما عرفت من أن وجوب الأقل النفسي ليس ناشئاً عن العلم الإجمالي حتى يتوقف بقاءه على حفظ

١. فوائد الأصول: ١٥٧/٤.

العلم الإجمالي، بل وجوبه متوقف على وجود العلم بوجوب العنوان الصادق على الأقل والأكثر، فوجوب الأقل يتوقف على صدق العنوان عليه وهو محرز، ولكن لا يحتج به على وجوب الجزء المشكوك بل على المتيقن.

الرابع: ما أفاده المحقق النائيني وهو أن الاشتغال القطعي يقتضي الامتثال القطعي دون الاحتمالي. توضيحه: أن العقل يستقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي ضرورة أن الامتثال الاحتمالي إنما يقتضيه التكليف الاحتمالي، وأمّا التكليف القطعي فهو يقتضي الامتثال القطعي والاقتصار بالأقل، يلزم الشك في الخروج عن التكليف القطعي المعلوم، ولا يحصل القطع بالفراغ إلا بضم الخصوصية الزائدة، فإنه يتجزّز التكليف بالعلم به ولو إجمالاً، ويتمّ البيان الذي يستقل العقل بتوقف صحّة العقاب عليه فلو صادف التكليف في الطرف الآخر غير المأتي به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان، بل العقل يستقلّ في استحقاق التارك للامتثال القطعي، للعقاب على تقدير المخالفة، وما نحن فيه لا يجوز الاقتصار على الأقل عقلاً، لأنّه يشك في الامتثال، والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين ولا يحصل الامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصية الزائدة المشكوكة^(١).

يلاحظ عليه: أن الضابطة التي أشار إليها صحيحة لا غبار عليها، لكن يجب الخروج القطعي عما ثبتت الاشتغال به لا عما احتمل الاشتغال به، والثابت هو الاشتغال بالأقل وقد أتى به، وغير المأتي أعني الأكثر غير ثابت الاشتغال، وأمّا مسألة احتمال ارتباط الأقل بالأكثر، فسيوافيك الجواب عند الدليل السادس.

١. الفوائد: ج ٤ ص ١٦٠، هذا البيان للمحقق النائيني وقد ذيله بكلام يرجعه إلى ما نقله عن صاحب الحاشية الذي أجاب عنه، ولأجل ذلك تركنا الذيل فلاحظ.

هذا والأمر بالأجزاء بتوسيط العنوان كالأمر بها بلا توسيطه فكما أنه لو شك في جزئية شيء في جنب سائر الأجزاء تجري فيه البراءة، فهكذا إذا شك في جزئيته للعنوان حرفاً بحرف، إذ لا فرق بينهما سوى أن الأول أمر بالأجزاء في حال الوحدة والانضمام بتوسيط عنوان، والثاني أمر بالأجزاء في حال الكثرة والانبساط.

الخامس: ما يستفاد من كلام المحقق النائيني أيضاً وهو أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل نفس العلم الإجمالي.

توضيحه: أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل هو نفس العلم الإجمالي بالتكليف بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يكون مبدأً للانحلال، لاستلزامه كون العلم الإجمالي علّة لانحلال نفسه.

وبعبارة أخرى: أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل، وإن كان أمراً لا ينكر، لكن ذاك التفصيلي عند التشقيق والدقة نفس الإجمال لتردد ذلك الوجوب التفصيلي بين كونه لا بشرط وبشرط شيء، ومثل ذلك العلم التفصيلي هو عين العلم الإجمالي فلا سبيل إلى الانحلال^(١).

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أنه نفس ما أفاده المحقق الخراساني، أن ما ذكره إنما يتم إذا كان العلم التفصيلي متولداً من العلم الإجمالي، وأما المقام فالعلم التفصيلي موجود من أول الأمر وإنما انضم إليه الشك، لما عرفت من أن الأجزاء بصورة الأقل إذا كانت مصداقاً للصلاة واجبة بنفس وجوب العنوان، مدعوة بنفس دعوة الأمر إلى العنوان، وإنما الشك في داعوية الأمر المتعلق بالكل بالنسبة إلى المشكوك، فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل غير معتمد لدى التحصيل إلا على العلم بتعلق الأمر بالعنوان.

نعم لما انضم الشك إلى ذاك العلم التفصيلي تولد منه علم إجمالي إما

١. الفوائد: للكاظمي: ج ٤ ص ١٦١ بتصرف منا.

بوجوب الأقل على نحو لا بشرط أو وجوبه على نحو بشرط شيء، لكنّه علم إجمالي صوري لا واقع له لزواله بالتدبر، وعلى فرض وجود ذاك العلم فالأمر على عكس ما ذكر، فلم يتولّد التفصيلي من الإجمالي. بل الثاني نشأ من انضمام الشك إلى ذاك التفصيلي. فلاحظ.

السادس: ما أفاده المحقق النائيني وحاصله: احتمال الارتباطية يقتضي الاشتغال .

توضيحه: الشك في تعلّق التكليف بالخصوصية الزائدة وإن كان عقلاً لا يقتضي التنجّز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلّق التكليف به، فالعقاب على ترك الخصوصية يكون بلا بيان، إلّا أنّ هناك جهة أخرى تقتضي التنجّز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلّق التكليف بها وهي احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقل فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجّز واستحقاق العقاب عقلاً، فإنّه لا رافع لهذا الاحتمال وليس من وظيفة العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع ولا حكم للعقل من هذه الجهة فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف والقطع بامتناله على حاله فلا بدّ من ضمّ الخصوصية^(١).

يلاحظ عليه: أنّه قدّس سرّه اعترف بأنّ الخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء والشرط تجري فيه البراءة، ومع ذلك - منع عن جريان البراءة لاحتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقل - ولم يبيّن وجه الاستثناء مع اشتراك الكل في أنّ العقاب عليهما يكون من قبيل العقاب بلا بيان، وقد أفاد في صدر كلامه: بأنّ كل خصوصية مشكوكة يكون العقاب عليها عقاباً بلا بيان.

وما أفاده من أنّ احتمال القيدية والارتباطية لا يرتفع بالعقل كلام تامّ، لكن

١. الفوائد: للكاظمي: ١٦١/٤.

من شأن العقل الحكم بأنّ العقاب على القيدية أو الارتباطية المحتملة عقاب بلا بيان، وهذا يكفي في المقام.

وكون الإتيان بالأقل غير مفيد على فرض تعلّق الوجوب بالأكثر، غير تام، لأنّ ذمّة العبد رهن ما تعلّق به التكليف لا كونه مفيداً أو لا، وسيوافيك بيانه في الدليل السابع.

السابع: ما ذكره الشيخ الأعظم وتبعه المحقّق الخراساني وحاصله: الشك في حصول الغرض: إنّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلاّ بالإتيان بالأكثر، بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد الموجودة في المأمور به والمنهى عنه، ويعتبر في إطاعة الأمر إحراز حصول الغرض وسقوطه، وهو لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر. وقد أجاب عنه الشيخ الأعظم بجوابين وأورد عليهما المحقّق الخراساني في الكفاية بما لا ملزم لتعرّضهما.

والحقّ أن يقال: إنّه لو كان نفس الغرض متعلّقاً للأمر، كما إذا أمر بطبخ اللحم، وتنظيف الثوب، فشك في تحقّق الطبخ بالنار القليل، أو النظافة بالصابون الخاص، فلا يكفي الاحتمال بل يجب عليه إحراز كلا العنوانين.

وأما إذا تعلّق الأمر بمركّب ذات أجزاء يترتب عليه الغرض فالذي يجب إحرازه في دائرة العبودية هو القيام بما تعلّق به أمر المولى على وجه الدقّة والكمال، سواء ترتّب عليه الغرض أم لا، إذ لو كان للمولى وراء ما وقع دائرة الطلب غرض آخر، لأمر بالاحتياط عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته لئلاّ يفوت غرضه. وإن شئت قلت: إنّ الغرض لا يزيد على أصل التكليف، فكما أنّه لا يجب امتثال التكليف المحتمل فكذلك الغرض، فالزائد على الأقل لم تقم عليه الحجّة

لا تكليفاً ولا غرضاً فيكون مجرى للبراءة.

الثامن: إنّ المقام من قبيل الشك في السقوط.

إنّ المقام من قبيل العلم بالتكليف والشك في سقوطه، فإنّ هنا تكليفاً واحداً متعلقاً بالأجزاء، يقيّد بعضها ببعض ثبوتاً وسقوطاً كما هو شأن الأوامر الارتباطية، وعليه فلا يحصل اليقين بالسقوط مع الإتيان بالأقل بل يكون المقام من قبيل الشك في السقوط.

يلاحظ عليه: أنّ الشك في السقوط كما يعرب عنه نفس التعبير إنّما هو إذا كان التكليف معلوماً بحده وحدوده ومع ذلك شك في سقوطه إمّا لأجل الشك في أصل الإتيان كما إذا شك في الوقت، أو للشك في كون المأتي به هل هو الواجب كما في الإتيان بأحد المتباينين عند دوران الواجب بينهما، أو لأجل الشك في كون المأتي به مصداقاً للواجب المبيّن المفهوم كما إذا أمر بالطهارة وقلنا بأنّها اسم للطهارة النفسانية وشككنا في أنّ الغسلات والمسحات محصّلة لها أو يتوقّف الحصول على ضمّ جزء آخر كالاستنشاق، ففي كلّ ذلك يكون الحكم هو الاشتغال. ولزوم القطع بالفراغ، إذ لا قصور في بيان المولى وإنّما القصور في مورد آخر.

فالشك في السقوط إن كان مستنداً إلى الشك في الإتيان بالأقل فالمفروض خلافه وإن كان لأجل عدم الإتيان بالجزء المشكوك فهو مستند إلى عدم بيان المولى فيكون مورداً للبراءة.

التاسع: الأمر المتعلّق بالأقل لا يصلح للتقرّب.

توضيحه: أنّ الأمر المتعلّق بالأقل مردّد بين كونه صالحاً للتقرّب وغير صالح له، إذ لو كان هو الواجب، فالأمر المتعلّق به صالح له لكونه نفسياً، ولو كان الواجب غيره فالأمر المتعلّق به غير صالح له.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أنّ الأمر المتعلّق بالأكثر أيضاً أمر احتمالي لا قطعي، أنّ الأمر المتعلّق بالأقلّ نفسي لكونه مصداقاً للصلاة، إنّما الشك في انحلال العنوان الجامع للكثيرات إلى الجزء المشكوك وغيره، وعلى كلّ تقدير فسواء ثبت الانحلال أم لم يثبت فهو يأتي بالأجزاء بالأمر المتعلّق بالعنوان، لا بالأمر المتعلّق بها.

العاشر: وحاصله أنّ البراءة، لا تثبت تعلّق الأمر بالأقل .

توضيحه: أنّ نفي الوجوب عن الأكثر لا يدلّ على تعلّق الوجوب بالأقلّ والبراءة العقلية كافية في نفي وجوب الأكثر ولا يثبت تعلّقه بالأقلّ.

ولمّا كان هذا الاشكال مشتركاً بين البراءة العقلية والنقلية نترك الإجابة عنه إلى البحث التالي. وإن كان بعض ما مرّ أيضاً مشتركاً بين الباين^(١).

الكلام في جريان البراءة الشرعية:

قد اختار جلّ الأصوليين جريان البراءة الشرعية، حتّى أنّ من منع جريان البراءة العقلية كالمحقّق الخراساني قال بجريانها هنا.

وتقرير جريانها أنّه يجب في شمول دليل الرفع وغيره كون المرفوع إمّا حكماً شرعياً أو منتزعاً من حكم شرعي، فالمرفوع إمّا الوجوب المتعلّق بالجزء المشكوك أو جزئيته، فعلى الأوّل فالمرفوع حكم شرعي، وعلى الثاني فالمرفوع أمر منتزع من حكم شرعي فإنّه يكفي في صحّة رفع الوجوب عن الجزء المشكوك انتزاعها عنه.

وبعبارة أخرى: يجب إمّا أن يكون نفس المرفوع حكماً شرعياً مجعولاً للشارع، أو يكون منشأ انتزاع المرفوع، بيده كالجزئية المرفوعة المنتزعة من الوجوب المتعلّق بالجزء كما لا يخفى.

١. كالشك في حصول الغرض بعد جريان البراءة الشرعية أيضاً.

وأما أن رفع الأمر بالأكثر بالبراءة لا يثبت الأمر بالأقل، حتى في الضدين اللذين لا ثالث لهما لعدم حجية الأصول المثبتة بالإجابة عنه واضحة، لأنّ تعلّق الأمر بالأقل ثابت بنفس ثبوت الأمر بالعنوان فهو مأمور به بالأمر به، وإنّما الكلام في انحلال العنوان وانبساطه إلى الأكثر وعدمه وهو لا يؤثر في العلم بتعلّق الأمر بالأقل.

وقد أجاب عنه في الكفاية بوجه آخر وهو أنّ نسبة حديث الرفع إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالاً على أنّ جزئيتها مختصة بغير حالة الجهل بها، ولعلّه يرجع إلى ما ذكرنا فلاحظ.

القول في الشرائط والقيود المشكوكة

إنَّ الشيء المشكوك تارة يكون جزء المأمور به - وهذا هو الذي سبق الكلام فيه - وأُخرى يكون شرطاً له منتزِعاً من أمر خارجي كالطهارة في الصلاة المنتزعة من الوضوء وأخويه، وثالثة تكون خصوصية قائمة بالموضوع غير مقوَّمة له، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة ^(١) ورابعة خصوصية قائمة به مقوَّمة له كالإنسانية بالنسبة إلى الحيوان والظهرية بالنسبة إلى صلاة الظهر.

فإذا شك في أنَّ الواجب هو الصلاة أو هي مع الطهور، أو أنَّ الواجب عتق مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، أو أنَّ الواجب إطعام مطلق الحيوان أو خصوص نوع منه كالإنسان، فالحقَّ جريان البراءتين: العقلية والشرعية.

أما الأولى فلأنَّ الملاك في جريانها هو كلُّ مشكوك يحتاج أخذها في موضوع الدليل، إلى لحاظ يخصّه في مقام الجعل والثبوت، وإلى البيان الزائد في عالم الإيصال والإثبات من غير فرق بين أن يكون منتزِعاً من أمر خارج كالطهارة بالنسبة إلى الغسلات والمسحات، أو منتزِعاً من خصوصية موجودة فيه من دون فرق بين أن يكون مقوَّماً، أو لا يكون كذلك، لأنَّ ملاك جريانها هو الحاجة الجديدة إلى اللحاظ والبيان في مقامي الثبوت والإثبات وهي موجودة في جميع الأقسام.

١. وهذا ما أسماه المحقق الخراساني بالمطلق والمشروط، كما سمي القسم الرابع بالعام والخاص.

ثم إنَّ الشيخ الأعظم قال بجريان البراءة فى القسمين الأوّلين ولم يتعرّض لحكم ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجنس والنوع.

وأما المحقّق الخراساني فقد منع جريان البراءة العقلية فى الأقسام الثلاثة ^(١) بوجهين:

١- إنّ الانحلال المتوهم فى الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا بدهاة أنّ الأجزاء التحليلية لا تكاد تتّصف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً.

حاصله: أنّ المتيقّن والمشكوك لو كانا من الأمور الخارجية كالحمد والسورة يتّصف الأقل بالوجوب الغيري عند وجوب الأكثر فيصحّ أن يقال: إنّ الحمد واجب على كلّ حال، إمّا نفسياً أو غيرياً ويشكّ فى وجوب الآخر، وهذا بخلاف ما إذا لم يكونا جزئين خارجين كالرقبة بالنسبة إلى الإيمان والحيوان بالنسبة إلى الإنسان فلا يصحّ توصيف المتيقّن بالوجوب مطلقاً، الأعم من النفسي والغيري لعدم اتّصاف الأجزاء التحليلية كالرقبة على فرض وجوب الأكثر، بالوجوب الغيري حتى يقال: إنّّه واجب على كلّ حال نفسياً أو غيرياً.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ ما ذكره مبنيّ على تعلّق الأوامر بالأفراد الخارجية، كالرقبة والحيوان الخارجى فالقيد والمقيّد، الخاص والعام موجودان بوجود واحد لا تعدّد فيه، حتّى يقع المقيّد والعام مصباً للوجوب الغيري على تقدير وجوب القيد والخاص، وأمّا إذا قلنا بأنّ متعلّق الأوامر هي العناوين الكلّية، فلا شكّ فى أنّ الأمر مرّدّد بين الأقل والأكثر، فإنّ الواجب دائر بين كونه الرقبة أو هي مع المؤمنة، وفي الصلاة بين مطلق الصلاة أو الصلاة الخاصّة، فإذا كان كذلك فلا مانع من اتّصاف الأجزاء التحليلية بالوجوب من باب المقدّمة لأنّ التّغاير فى مقام التعلّق

١. أشار إلى القسمين الأخيرين بقوله: دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاص وعامّه، وإلى الأوّل بقوله: إنّ الصلاة فى ضمن الصلاة المشروطة... راجع الكفاية: ج ٢ ص ٢٣٨.

كاف في الاتصاف بالغيري، فلو كان الواجب هو الرقبة المؤمنة، فالرقبة واجبة غيرياً.

وثانياً: أنَّ ما ذكره لا يتم في الشرط المنتزع من الأمر الخارجي كالطهور المنتزع من الغسلات والمسحات لأجل التغير الموجود بين الصلاة ومنشأ انتزاع الطهور، فيصح توصيف الأجزاء بالوجوب الغيري - لو كان الواجب هو الأكثر - ويقال إنَّ الأجزاء واجبة وجوباً غيرياً والشك في وجوب الطهور المنتزع من الغسلات والمسحات.

٢- الصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة (حال كونها) موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها كما لا يخفى.

حاصله: أنَّ المسألة بظاهرها من قبيل الأقل والأكثر، ولكنها لبناً ترجع إلى دوران الأمر بين المتباينين لأنَّ الآتي بالأقل - من الأجزاء - عند وجوب الأكثر، أت بشيء من المأمور به بخلاف المقام، فالآتي به لا يعدّ آتياً بشيء منه مثلاً أنَّ الصلاة مع الطهارة، أو خصوصية ذاتية ككونها صلاة جعفر، غيرها وجوداً وتحققاً إذا كانت بدون الشرط والخصوصية، فالآتي بفقد الشرط أو بفرد آخر من الصلاة لم يكن آتياً بشيء من المأمور به على تقدير وجوب الصلاة المشروطة أو الصلاة الخاصة، نظير ذلك إذا دار أمر الإطعام بين الحيوان أو الإنسان، وقلنا بالبراءة عن الخصوصية فأطعم الفرس، وكان الواجب إطعام الإنسان، فالآتي له لم يكن ممثلاً أصلاً.

يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ على الأوّل فإنَّ الاستدلال مبني على تعلّق الأمر بالخارج، فعند ذلك تصبح الصلاة مع الخصوصية وبدونها متباينين لأنَّ الفاقدة، لا تتحقق إلاّ مع خصوصية أخرى لامتناع تحقّق الجامع بلا فصل

وخصوصية، وأمّا إذا قلنا بأنّها تتعلّق بالمفاهيم الكلية وأنّها المدار في الحقوق بأحد القسمين فلا شك أنّ المقام من قبيل الأقلّ والأكثر، فالصلاة على وجه الإطلاق أقلّ من الصلاة المقيّدة بالطهارة وهكذا غيرها في مقام تعلّق الأوامر وإن كان الأقلّ والأكثر في مقام التحقّق متباينين كالفرس والانسان.

وبذلك يظهر ضعف تفصيله في البراءة الشرعية بين القسم الأول، والأخيرين، فقال بالجريان في الأول دونهما، قائلاً بشمول حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته وليس كذلك خصوصية الخاص. فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين.

وبالإحاطة بما ذكر يعلم وجه الضعف فلاحظ.

ثم إنّ المحقّق النائيني قال بالبراءة في جميع الأقسام إلّا القسم الأخير، أعني: الخصوصية المنتزعة من الفرد المقوّم للجنس وقال ما هذا حاصله:

إنّ الجنس لا تحصّل له في الخارج إلّا في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلّق التكليف به إلّا مع أخذه متميّزاً بفصل، فيدور أمر الجنس المتعلّق للتكليف بين كونه متميّزاً بفصل معيّن أو بفصل ما من فصوله، وعليه يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لا من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر لأنّه لا معنى للقول بأنّ تعلّق التكليف بالجنس متيقّن، وإنّما الشك في تقييده بفصل بل نقول تقييده بالفصل متيقّن، إنّما الشك والترديد في تقييده بفصل معيّن أو فصل من فصوله^(١).

يلاحظ عليه: أنّه خلط بين بحث فلسفي من عدم تحقّق الجنس إلّا بالفصل وبحث أصولي وهو أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب هل هو أمر أو أمران، ومورد البحث هو الثاني دون الأول، ومناط البحث في الثاني هو قلة الكلفة وكثرتها

١. فوائد الأصول: ٢٠٨/٤ ومصباح الأصول: ٤٤٨/٢.

وسعة التكليف وضيقة، ولا يرتبط بالبحث الفلسفي، فلا شك أنّ في الأمر بذبح مطلق الحيوان سعة وكلفة قليلة بالنسبة إلى الأمر بذبح حيوان خاص.

والأمر بذبح الحيوان على فرض كونه متعلقاً للأمر ليس بمعنى الإتيان به بلا فصل، حتّى يقال: إنّ لا معنى له، ولا بمعنى ذبحه في ضمن واحد من فصوله، حتى يقال: إنّ الأمر في المقام دائر بين فصل معيّن أو واحد من الفصول، بل المراد أنّ ما هو المتعلّق ذاك المعنى لا غير وإن كان الجنس في الخارج غير منفكّ عن الفصل، وذاك نظير الأمر بالسقي فإنّ المأمور به هو السقي وإن كان السقي ملازماً مع صبّ الماء في الإناء، وعلى ذلك يكون المقام من قبيل الشك بين الأقلّ والأكثر.

الشك في المحصل:

إنّ الشيخ الأعظم جعل المسائل في البحث عن الأقلّ والأكثر أربع لأنّ الشك تارة يستند إلى فقدان النص وأخرى إلى إجماله وثالثة إلى تعارضه ورابعة إلى خلط الأمور الخارجية فقال في المسألة الرابعة: إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من الشبهة في الموضوع الخارجي كما إذا أمر بمفهوم مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلاله وهي ما بين الهالين، فشك أنّه ثلاثون يوماً أو أقلّ، ومثله ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعني: الغسل الرفع للحدث أو المبيح للصلاة (كوضوء من له سلس البول) فشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين^(١). ثمّ استدلّ على لزوم الاحتياط بما سيوافيك بيانه.

يلاحظ عليه: أنّ الشبهة الموضوعية في الأقلّ والأكثر الارتباطيين غير الشك في المحصل، وما ذكره من الأمثلة يرجع إلى الشك في المحصل دون الشبهة

١. الفرائد: ٢٨٣- طبعة رحمة الله.

الموضوعية، وأمّا مثالها فكما إذا أمر المولى باكرام العلماء على نحو العام المجموعي بحيث يكون للكلّ إطاعة واحدة وعصيان واحد. فالشكّ في كون زيد عالماً أو لا شك في أجزاء العام المجموعي، لأنّ الأفراد فيه بمنزلة الأجزاء، ومثله ما إذا قلنا بكون غير المأكولية مانع لا أنّ المأكولية شرط، فالشك في كون شيء مأكولاً أو لا، شك في قلّة الأجزاء المانعة وكثرتها.

وأمّا الشك في المحصّل فهو غالباً يكون من قبيل الشبهة الحكمية وحقيقته عبارة عمّا إذا كان المكلف به معلوماً مبيّناً، ولكن طراً الإجمال لما يُحصّله ويحقّقه من الناس وإليك البيان.

إذا أمر المولى بمسبّب توليدي ^(١) مبيّن المفهوم ودار الأمر في سببه المؤلّد بين جزئية شيء وعدمها أو شرطيته وعدمها فالحقّ وفاقاً لأهله لزوم الاحتياط، وقد أوضحه الشيخ في كلامه السابق بأنّ المفروض تنجّز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً. وإنّما الشك في تحقّقه بالفعل. فمقتضى أصالة الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر.

ولا تجري هنا البراءة العقلية والنقلية لتمامية البيان من الشارع وقد وصل إليه فلا تقبح المؤاخذه على ترك ما بيّنه تفصيلاً، فإذا شك في تحقّقه في الخارج فالأصل عدمه.

والفرق بين البحث السابق وهذا البحث واضح، فإنّ متعلّق الأمر في الارتباطيين مردّد بين الأقلّ والأكثر، فيكون مجرى للبراءة حسب التقرير الذي سمعته، وأمّا المتعلّق في هذا المقام فهو مفهوم مبيّن لا قلّة فيه ولا كثرة. وإنّما

١. المراد من المسبّب التوليدي، ما لا يتوسط بين السبب والمسبّب شيء آخر، كاللقاء في النار والإحراق وفي مقابله المقدمات الاعدادية التي يتوسّط بينها وبين مسبباتها علل أخرى، كالحرث الذي يتوسّط بينه وبين كونه سنبلاً مقدمات وعلل طولية كثيرة من السقي وإشراق الشمس ...

القلّة والكثرة في سببه ومحصله ومحقّقه وهو ليس بمأمور به، ولا تجري فيه البراءة.

فإن قلت: إنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان السبب عقلياً أو مادياً، فليس بيان أجزائه من حيث الكثرة والقلّة وظيفة للشارع، وأمّا إذا كان السبب شرعياً فبيانه وبيان أجزائه من وظيفة الشارع، فإذا لم نجد منه بياناً في مورد الجزء المشكوك يحكم بعدم دخالته في السببية.

قلت: إنّ أصالة البراءة وإن كان يعالج الشك في ناحية السبب فيحكم ظاهراً بعدم مدخلية في السببية، لكنّ الشك في تحقّق المسبّب وعدمه باق بحاله، فلا يُعالج بإجراء البراءة، في ناحية السبب فالعقل يحكم باللاتيان بما يحصل معه اليقين بالبراءة عن الاشتغال القطعي، وعلى الجملة فذمة المكلف مشغولة بالمسبّب الواجب قطعاً المشكوك تحقّقاً.

فإن قلت: إنّ الأصل المسبّبي حاكم على الأصل السببي، فإذا رُفِعَتْ مدخلية الجزء المشكوك في ناحية السبب فهو حاكم على الشك في ناحية المسبّب ويرتفع حكمه أي الاشتغال بإجراء البراءة في ناحية السبب.

قلت: ليس كلّ أصل سببي حاكم على الأصل المسبّبي وإنّما الحكومة فيما إذا كانت نتيجة الأصل الجاري في ناحية السبب صغرى لكبرى شرعية حاکمة على الأصل الجاري في ناحية المسبّب كما في غسل الثوب المتنجّس بماء مستصحّب الطهارة. فالأصل الجاري في مورد السبب يجعله صغرى لكبرى شرعية ويتألّف منهما صغرى وكبرى فيقال: هذا المتنجّس غسل بماء طاهر وكلّ متنجّس غسل بماء طاهر، فهو طاهر، فينتج هذا طاهر بحكم الكبرى الكلية.

وسيوافيك توضيحه عند البحث عن الأصل السببي والمسبّبي.

وأما المقام فليست هنا كبرى شرعية تدلّ على تحقّق المسبّب، فلو شككنا في جزئية غسل الاذن في السبب الشرعي للوضوء المسبّبي، فإجراء البراءة في وجوب

غسله، لا يحقّق موضوعاً لكبرى شرعية، إذ ليس هنا ما يدلّ على أنّه كلّما لم يكن غسل الاذن واجباً، فالوضوء المسبّبي متحقّق.

وإن شئت قلت: إنّ إثبات الوضوء المسبّبي بالأصل الجاري في ناحية الأجزاء السببية من الأصول المثبتة، فإنّ رفع وجوب غسل الاذن يلزم انحصار الواجب في الأجزاء المتيقّنة، وهو يلزم تحقّق الوضوء المسبّبي لحكم العقل بأنّه كلّما تحقّقت العلة فالمعلول متحقّق والكلّ من الأصول المثبتة.

الكلام في الشبهة الموضوعية في الارتباطيين:

قد عرفت أنّ الشك في المحصّل غير الشك في الشبهة الموضوعية في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ونحن نبحت عنه إجمالاً.

فنعول: إنّ العناوين الواقعة تحت دائرة الطلب يتصوّر على وجوه:

الأول: أنّ يتعلّق الحكم عليه بنحو العام الاستغراقي.

الثاني: أن يتعلّق به بنحو العام المجموعي.

والفرق بين المتعلّقين واضح. فإنّ للأوّل امتثالات وعصيانات حسب تعدّد الأفراد بخلاف الثاني فإنّ له امتثالاً وعصياناً واحداً.

الثالث: أن يتعلّق الأمر بصرف الطبيعة والماهية من حيث هي وأنّها من حيث هي مطلوبة والغاية إيجادها ويكون مألها إلى الأمر بها بما أنّها ناقضة للعدم، وإليك البيان:

أ: أمّا العام الاستغراقي فإذا شككنا في كون زيد مصداقاً للعام أو لا، فلاشك في كون المشكوك مجري للبراءة والمقام من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليين.

ب: تلك الصورة لكن أخذ العام بنحو العام المجموعي كما إذا قال: صم ما بين الهلالين، أو لا تكرم مجموع الفساق، فالحق هو الاشتغال لأن ترك المشكوك يوجب الشك في تحقق العنوان البين الواجب. ثم إنَّ المحقق النائيني ذهب إلى البراءة في هذه الصورة قائلاً بأن مرجع الشك في عالمية بعض إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنَّه ليس هنا إلا تكليف واحد تعلّق باكرام مجموع العلماء من حيث المجموع فيكون إكرام فرد من العلماء بمنزلة الجزء لإكرام سائر العلماء كجزئية السورة للصلاة فيرجع إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين غاية أن التكليف بالسورة ليس له تعلّق بالموضوع الخارجي، فلا يمكن أن تتحقّق الشبهة الموضوعية فيها بل لا بدّ وأن تكون حكمية بخلاف المقام^(١).

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ دام ظلّه بوضوح الفرق فإنّ الأمر في الأقل والأكثر الارتباطيين تعلّق بالأجزاء في لحاظ الوحدة وليست الصلاة عنواناً متحصّلاً منها، بحيث يشك في تحققها مع ترك الجزء والشرط، فالشك في جزئية السورة شك في انبساط الأمر بالنسبة إليها، بخلاف المقام فإنّه تعلّق بعنوان خاص، أعني: المجموع بما هو هو، وقد قامت الحجّة بما هو هو ومرجع الشك إلى انطباق المأتي به للمأمور به فالشك في المقام، شك في تحقق العنوان المأمور به، بخلاف الآخر فإنّه شك في تقيد الصلاة بشيء^(٢).

ولكنّ الحقّ التفصيل بين أخذ العنوان (مجموع العلماء) بما هو هو، فيما أنّ الذمّة مشغولة بإيجاد ذلك العنوان، ومع ترك إكرام مشكوك العالمية، يحصل الشك في فراغ الذمّة بالنسبة إلى العنوان فلا تجري البراءة بالنسبة إلى مشكوكها.

١. فوائد الأصول: ٢٠٢/٤.

٢. تهذيب الأصول: ٣٥٧/٢.

وهذا بخلاف ما إذا كان العنوان مأخوذاً على نحو المرآتية إلى الخارج، فعند ذلك يرجع الشك إلى قلة الأجزاء وكثرتها فتجري البراءة.

ج : إذا تعلّق الحكم على الطبيعة بما هي هي أو على ناقض عدم وصرف الوجود فالاشتغال هو المحكّم فلو قال: أكرم العالم، على أحد الوجهين وشك في كون زيد عالماً أو لا . فلا يجوز الاكتفاء بإكرام المشكوك. لحكم العقل بالاشتغال.

هذا إذا كان الحكم المتعلّق بهذه العناوين حكماً نفسياً كالإيجاب والتحرّيم النفسيين وقد اكتفينا في مقام التمثيل بالإيجاب ويعلم حكم التحريم النفسي السلبي بالتأمّل حوله.

وأما إذا كان المتعلّق بها غيرياً، كما إذا كان المتعلّق جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً ودار مصاديقها بين الأقلّ والأكثر فنذكر الجزء والشرط أولاً، ثم القاطع والمانع ثانياً.

أما الأول: فالأقسام الثلاثة وإن كانت متصورة هنا إلاّ أنّه ليس في الشريعة والقوانين العرفية إلاّ قسم واحد، وهو تعلّق الحكم بالجزء والشرط بنحو القسم الثالث، أعني: إيجاد الطبيعة الناقض للعدم، فإذا دار أمر شيء بين كونه مصداقاً للجزء أو الشرط وعدمه لا يصحّ الاكتفاء بالمشكوك منهما، بل يجب عليه أن يأتي بما هو مصداق قطعي للجزء والشرط.

فلو شككنا أنّ سورة الانشراح سورة مستقلة أو لا ، وقلنا بوجوب قراءة سورة كاملة في الصلاة لا يمكن الاكتفاء بها.

وأما اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً بنحو العام الاستغراقي أو المجموعي فغير متحقّق في الشريعة. أمّا الثاني: إذا كان الحكم الغيري متعلّقاً بالمانع والقاطع، وشك في كون فرد مصداقاً لهما أو لا، والفرق بينهما واضح، وهو أنّ المانع ما يصادّ وجوده المأمور به

والقاطع ما يهدم الهيئة الاتصالية كالضحك والبكاء.

فالصورة المتحققة من الأقسام الثلاثة إنما هي القسم الأول، أي كون الحكم متعلقاً بهما على النحو العام الاستغراقي فتكون البراءة هي المحكم للشك في تعلق النهي الانحلالي بذاك الفرد. وأمّا تعلق النهي الغيري بهما على وجه العام المجموعي أو على نحو التعلق بالطبيعة وناقض الوجود، فغير موجود في الشريعة فلا ملزم للبحث عن المتصورات التي لا واقع لها. وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: هل الأصل في الجزئية والشرطية، الركنية أو لا؟

إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته أو قاطعته أو مانعته فهل الأصل جزئية الجزء أو شرطية الشرط في حالتي الذكر والنسيان، فتبطل العبادة أو المعاملة بالمخالفة نسياناً إلا إذا دلّ الدليل من الخارج على صحة العمل الفاقد للجزء والشرط، أو أنّ الأصل الأولي اختصاص الجزئية والشرطية بحال الذكر إلا إذا دلّ الدليل من الخارج على كونهما معتبرين في كلتا الحالتين وعليه يكون الأصل صحة العمل الفاقد لهما ما لم يدلّ دليل من الخارج على إطلاق الجزئية أو الشرطية.

وبعبارة أخرى: هل الأصل في الجزئية ونظائرها هو الركنية فكلّ جزء أو شرط أو غيرهما ركن للمركب إلا ما خرج بالدليل، أو أنّ الأمر على العكس، فلازم الجزئية أو الشرطية أو القاطعية أو المانعية، هو المدخلة في حال الذكر، وأمّا مدخليتها في حال النسيان فيحتاج إلى الدليل.

ثم إنّ الغاية من البحث هو تصحيح عمل الناسي إذا ثبت كون الأصل في الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية هو الاختصاص بحال الذكر وعدم عموميتها لحال النسيان ولكن هذه النتيجة إنما تترتب على القول المذكور إذا ثبت أمر آخر

أيضاً وهو إمكان تكليف الناسي بما عدا المنسي وإلاّ فلا يثمر القول بالاختصاص بحال الذكر ، صحّة عمله ولأجل ذلك ينبغي البحث عن ذلك.

ذهب الشيخ الأعظم إلى امتناع تخصيص الناسي بالخطاب ولو دلّ دليل على صحّة العمل في هذه الحالة فإنّما هو لأجل وفاء العمل بالملاك وإن لم يكن مأموراً به، وذهب المحقق الخراساني إلى إمكان تخصيصه بالخطاب وأمره بغير ما نسيه من الأجزاء والشرائط.

إمكان تخصيص الناسي بالخطاب:

استدل الشيخ على الاستحالة بأنّ توجيه الخطاب إليه بعنوان الناسي يوجب انقلاب الناسي إلى الذاكر و يصير الحكم بالنسبة إلى المنسيّ فعلياً أبداً.

يلاحظ عليه: أنّ ما أفاده إنّما يتمّ إذا كان الخطاب بعنوان الناسي كأن يقال مثلاً: أيّها الناسي للسورة ائت بما عداها من أجزاء الصلاة وشرائطها، ولكنّه ممنوع إذ يصح خطابه بوجوه ثلاثة أمتنها الأخير:

١- أن يكون الواجب في حقّ الذاكر والناسي ماعدا المنسي ويختص الذاكر بخطاب يخصّه بالجزء المنسي، والمحذور إنّما هو في تخصيص الناسي بالخطاب، لا تخصيص الذاكر به، وإلى ذلك أشار المحقق الخراساني بقوله: كما إذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عمّا شك في دخله مطلقاً وقد ورد دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر. وعلى ذلك فهنا أمران أحدهما مشترك بينهما وهو الأمر بالخالي عن المنسي وأمر يخصّ بالذاكر وهو الأمر بالإتيان بالمنسي.

وطريق إعمال هذا الوجه عبارة عن كون الواجب المشترك بين الصنفين هو الأركان، غير أنّ الذاكر يختص بإيجاب جزء آخر عليه. ويكفي في ذلك قوله: لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس. فالاستثناء دليل على كون الواجب المشترك هي الأمور

الخمسة، وأمّا الأجزاء والشرائط الآخر فقد اختص فيها الذاكر، بتخصيص الخطاب إليه.

يلاحظ عليه: أنّ تعدد الأمر معقول ثبوتاً ولا دليل عليه إثباتاً وإن كان الكلام في الأوّل فقط.

٢- أن يوجّه الخطاب إلى الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان ملازم عام كما إذا قال: أيّها البارّد مزاجاً صلّ كذا، أو خاص كما إذا قال: يا زيد صلّ كذا ويذكر الأجزاء دون السورة، وإلى ذلك أشار المحقّق الخراساني بقوله: «أو وجّه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسي حتّى يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية والشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره فرض لا واقع له على أنّ العنوان العام كالبارّد مزاجاً، لا يلازم الناسي، بل بين البارّد والناسي والحر والذاكر عموم من وجه.

٣- أنّ الناسي لا يحتاج إلى خطاب خاص يوجّهه إلى الخالي من المنسي، بل الذاكر والناسي، مثل الحاضر والمسافر، والصحيح والمريض محكوم بنفس الخطاب الموجه إلى الذاكر كما أنّ المسافر والمريض محكومان بنفس الخطاب الموجه إلى الحاضر والصحيح. فالكلّ محكوم بالإرادة الاستعمالية بالصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط، وأمّا حسب الإرادة الجدّية، فالمسافر والمريض والناسي محكوم بأقلّ ممّا حكم على مقابلهم. إنّما يبيّن بدليل مستقلّ ولكن الكلّ يصدر عن الأمر الواحد، وهذا هو الفرق بين هذا الوجه وما مضى من الوجهين.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّّه من الممكن أن يكون الغرض المطلوب في حقّ الذاكر، قائماً بالصلاة التامة. وفي حقّ الناسي، بالناقصة منها وهذا أمر ممكن ليس

بمستحيل ثبوتاً، ولك أن تقول إنّ الصلاة التامة فى حقّ الذاكر هى ما يأتى به من الأجزاء كما أنّ الصلاة التامة للناسى هى الأجزاء ما عدا المنسىّ فكلّ منهما صلاة تامة فى حالتين هذا حسب الثبوت. وأما إثباتاً: إنّ الأمر المتعلّق بالمركب داع جميع الأصناف إلى العنوان الذى تعلّق به الأمر ولمّا كانت الإرادة الاستعمالية غير مطابقة مع الإرادة الجدّية عند طرؤ العناوين الثانوية من المرض وضيق الوقت والنسيان من حيث الكميّة والكيفيّة، قام المولى ببيان الاختلاف بدليل مستقلّ - ولكن ذلك لا يوجب سقوط دعوة الأمر إلى الأجزاء الآخر فى حقّ المسافر والمريض والناسى لما عرفت من أنّ دعوة الأمر إلى الأجزاء بنفس دعوته إلى العنوان. فالأمر يدعو إلى ما عدا المنسىّ فى حقّ الناسى وسقط دعوته إلى المنسىّ لأجل الاستحالة العقلية، وعند ذلك فالمأتى به مأمور به بنفس الأمر المتعلّق بالكلّ المشترك بين الذاكر والناسى، وأما إجزاء المأتى به عن المنسىّ فهو أمر آخر، سوف نرجع إليه عند البحث عن أحكام صور المسألة والمطلوب فى المقام إثبات إمكان توجّه الأمر إلى الناسى بالنسبة إلى ما عدا المنسىّ وقد عرفت إمكانه^(١).

الصور المتصورة فى المقام:

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الصور المتصورة فى المقام أربعة:

الأولى: أن يكون لكلّ من دليل المركب بالنسبة إلى ما عدا المنسىّ، ولدليل الجزء والشرط والقاطع والمانع إطلاق، ومعنى الإطلاق فى دليل المركب مطلوبة ما عدا المنسىّ سواء أمكن الإتيان بالمنسىّ كما فى الذاكر أم لم يمكن كما فى الناسى. كما أنّ معنى الإطلاق فى أدلة الجزء و ما أشبهه، هو لزوم الإتيان به مطلقاً ذاكرةً كان أو ناسياً، غاية الأمر أنّه لو نسى يكون معذوراً تكليفاً لا وضعاً. والحاصل أنّ

١. تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٣٦٤-٣٦٥.

جزئيته ملازمة لركنيته وهكذا الكلام في الشرط والمانع والقاطع.

نعم تحقق الإطلاق في دليل المركب بالنسبة إلى ما عدا المنسي، إنما يتصور فيما إذا كان هناك أمر بالاستقلال بما عداه ثم أمر بالجزء المنسي بدليل آخر.

ومثله ما إذا أمر بالأجزاء الباقية بأوامر متعددة ويكون للكل إطلاق بالنسبة إلى متعلقه. غاية الأمر يقيد بما دل على جزئية الجزء المنسي والغالب هو الأول.

الثانية: أن يكون في دليل الجزء المنسي إطلاق دون دليل المركب.

الثالثة: أن يكون الأمر على العكس.

الرابعة: أن لا يكون هناك إطلاق مطلقاً لا من جانب الأمر بالمركب ولا من جانب الأمر بالجزء.

ثم إنه لا ضابطة في المقام لتشخيص وجود الإطلاق وعدمه في دليل الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع.

وربما يقال: بأن ما دل على الجزئية والشرطية لو كان بلسان التكليف مثل قوله: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه»، فهو يختص بالذاكر ولا يعم الناسي لامتناع خطاب الناسي بخلاف ما إذا قال بلسان الوضع مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فهو يعم جميع الحالات لإمكان التحفظ على الجزئية في كلتا الحالتين. غاية الأمر يكون الناسي معذوراً تكليفاً لا وضعاً.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أن مثل تلك الأوامر والنواهي، إرشادات إلى الجزئية والشرطية. وليس طلباً مولوياً، أن التكاليف الإلهية ليست خطابات شخصية حتى يمتنع توجيهها إلى الناسي، بل هي خطابات قانونية، والخطاب متوجه إلى العنوان المأخوذ في لسان الدليل من المستطيع وغيره ويكفي في صحة ذلك الخطاب وجود الذكر في كثير من أفرادهِ وعندئذٍ يعم جميع الأصناف، ولا تلزم اللغوية كما اشترط العلم فيهم كذلك. وعندئذٍ يكون فاقداً للشروط من العلم والذكر، معذوراً لا

محكوماً بحكم آخر وقد مرّ توضيح ذلك غير مرة.

ولابدّ من ذكر نكتة وهي أنّ الصور الأربعة ليست على نمط واحد، بل هي بين ما هو خارج عن موضوع البحث (البراءة والاشتغال) وما هو داخل فيه، فالصورتان الأوليتان خارجتان عنه، لأنّ وجود الإطلاق في دليل الجزء والشرط دليل اجتهدادي على كونه جزء في حقّ الناسي ومعه يرتفع الشك في سعة الجزئية فلا تجري البراءة العقلية أو الشرعية، بخلاف الصورتين الأخيرتين، المفروض فيهما عدم إطلاق لدليل الجزء سواء كان لدليل المركب إطلاق أو لا، فأنّه يجعل المقام صالحاً لجريان البراءة عن جزئية الجزء وشرطية الشرط في حالة النسيان وعلى ذلك فالمناسب بالبحث هو الصورتان الأخيرتان.

ثمّ إنّ الشك في سعة الجزئية وعموميتها لحال النسيان، كالشك في أصل الجزئية في غير حال النسيان، فكما تجري فيه البراءة كذلك الأوّل إذا علمت ذلك فنذكر أحكام الصور:

الصورة الأولى: ما إذا كان لكلا الدليلين إطلاق بالنسبة إلى حالة النسيان فيقدّم إطلاق الدليل الجزء على إطلاق المركب، تقدم المقيّد على المطلق، فإنّ دليل المركب وإن كان يدلّ على لزوم الإتيان بما عدا المنسيّ سواء نسي الجزء الآخر أم لا. لكن دليل الجزء، أخصّ منه. حيث يدلّ على دخله في صحّة المركب وعدم إيفاء الباقي بغرض المولى مطلقاً ذاكراً أو ناسياً فيقدّم على إطلاق المركب. وعلى ذلك فلا يجوز الاكتفاء بما عدا المنسيّ فإذا قال المولى: «لا صلاة إلاّ بطهور»^(١)، أو: «لا صلاة لمن لا يقيم صلبه»^(٢) وكان ظاهرهما دخالتهما في ماهية الصلاة وحقيقتها فيعمّان حالتي الذكر والنسيان فتكون النتيجة بطلان الصلاة المنسيّ جزءها

١. الوسائل: ج ١، الباب ٤، من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه: ج ٤، الباب ١٦، من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٢.

حسب إطلاق دليل الجزء والشرط وقد عرفت عدم جريان البراءة العقلية والشرعية في المقام لوجود الدليل الاجتهادي.

الصورة الثانية: إذا كان لدليل الجزء والشرط والمانع والقاطع إطلاق دون دليل المركب فيدلّ على فعلية أحكامها في حالتي الذكر والنسيان، فمقتضى الإطلاق عدم الاكتفاء بالمأتي به.

فإن قلت: كيف يصحّ جعل الجزئية والشرطية أو القاطعية أو المانعية في حقّ الناسي مع أنّ الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية ومن الواضح عدم صحّة تكليف الناسي بالإتيان أو بالتجنّب عن شيء، ومع عدم التكليف كيف ينتزع الحكم الوضعي.

قلت: قد مرّ مراراً أنّ النسيان والجهل والعجز كلّ واحد منها مانع عن تنجّز التكليف لا عن فعليته. وما يقال: من عدم صحّة خطاب الناسي ونظائره فإنّما هو إذا كان الخطاب شخصياً لا قانونياً. وقد عرفت أنّ خطابات الشارع قانونية لا شخصيّة، ويكفي في تعلّق الخطاب بمطلق المكلفين الذاكر والناسي، تواجد أمة جامعة للشرائط من العلم والقدرة والذكر حتّى لا يكون التكليف لغواً. وعندئذ يتوجه الخطاب إلى عنوان الناسي أو المكلف مطلقاً غاية الأمر يكون الناسي والجاهل والعاجز معذورين في ترك التكليف لا أنّهم لا يكونون غير مكلفين. وهذا هو المراد من إطلاق دليل الجزء والشرط وغيرهما أي الحكم الفعلي بفعليته باق في حقّهم وإن لم يصل إلى درجة التنجّز، ولا يشترط في فعلية الحكم، كون كلّ واحد من المكلفين واجداً لشرائطها.

فتلخّص أنّه لا تجري البراءة لأجل وجود الإطلاق في دليل الجزء والشرط، بل المحكّم إطلاق دليلهما ومقتضاه عدم الاكتفاء بالمأتي به.

وفي صورتين بحث استطرادي نشير إليه وهو:

حكومة رفع النسيان على إطلاق الجزء:

إذا كانت اليد قاصرة عن التمسك بأصل البراءة أي «ما لا يعلمون» فهل يصح التمسك بسائر فقرات حديث الرفع أو لا ؟ الظاهر صحة التمسك وإن غفل عنه الغالب.

توضيحه: أن نسبة الرفع إلى « ما لا يعلمون » رفع ظاهري، لا واقعي بدهاة أن الرفع محدود بعدم الدليل الاجتهادي وهذا بخلاف نسبته إلى الخطاء والنسيان وما استكروها أو ما اضطروا، فيما أنها عناوين ثانوية كالضرر والخرج، تكون نسبة الرفع إليها رفعاً واقعياً، ويصير حاكماً بالنسبة إلى أحكام العناوين الأولية فكما أن وجوب الوضوء عند كونه حرجياً أو لزوم العقد عند كونه ضررياً مرفوع بأدلة نفي الحرج والضرر، كذلك المنسي مرفوع بذاته إذا كان حكماً أو بحكمه إذا كان موضوعاً مثل الرفع في مجالي الحرج والضرر وفي هذه الصورة وإن كانت البراءة ساقطة لأجل وجود الدليل الاجتهادي، إلا أن تصحيح العمل المأتي به ممكن من طريق التمسك برفع النسيان، لا برفع ما لا يعلمون حتى يقال المفروض وجود الإطلاق.

وهذا بحث استطرادي فلنرجع إلى أحكام الصورتين الباقيتين.

الصورة الثالثة: إذا كان لدليل المركب إطلاق دون دليل الجزء والشرط وما أشبههما فيؤخذ بمقتضى إطلاق دليل المركب ويحكم بلزوم الإتيان بما عدا المنسي غاية الأمر وجود الشك في جزئية الجزء أو شرطية الشرط في حال النسيان ثبوتاً، وإن لم يكن عليهما دليل إثباتاً فتجري البراءة بحجة أنهما مجهولتان، بخلاف الصورتين السابقتين فإن الجزئية والشرطية وكذا المانع والقاطعية معلومة فيهما، ولأجله خرجتا عن مصب البراءة، لعدم صدق «ما لا يعلمون» عند المجتهد بعد

وجود الإطلاق في ناحية هذه الأمور.

إلى هنا تمّ الكلام في المقام الأوّل الذي يتلخّص في صور ثلاثة ويجمع الكلّ وجود الدليل الاجتهادي في جانب أو جانبيين وأمّا أصل البراءة فلا تجري في الصورتين الأولتين لوجود الإطلاق في دليل الجزء وما شابهه، بخلاف الثالثة فتجري فيها لكون الجزئية مشكوكة في حالة النسيان وكذا الشرطية. نعم يمكن تصحيح المأني به في خصوص الصورتين الأولتين برفع النسيان، الذي يرجع إلى رفع المنسي بنفسه كما إذا كان حكماً أو بموضوعه كما إذا تعلّق به، مثل المقام وقد تقدّم.

إلى هنا تم بيان أحكام الصور الثلاثة فبقي حكم الصورة الرابعة وها هو:

الصورة الرابعة ^(١): إذا لم يكن لدليل المركب ولا لدليل الجزء إطلاق فأتى بالواجب عدا المنسي، ثمّ ذكر بعد الفراغ عن العمل وهذه هي الصورة الرابعة وهذا هو المناسب للبحث في المقام والمحكمّ فيه هو البراءة لأنّ الواقع لا يخلو من أحد أمرين إمّا أن تكون الجزئية مطلقة، فتلزم إعادتها، أو مختصة بحال الذكر فيكفي ما أتى به فيكون مرجع الشك في وجوب الإعادة وعدمه، إلى الشك في ثبوت جزئية الجزء أو شرطية الشرط أو غيرهما في حال النسيان وعدمه والأصل البراءة، فتكون النتيجة هي الصحة، بعد ما عرفت من إمكان خطاب الناسي بما عدا المنسي وانطباق المأمور به للمأني به.

إلى هنا تمّ الكلام في الصور الأربعة وملخص الكلام فيها جريان البراءة في الصورتين الأخيرتين دون الصورتين الأولتين.

١. إنّ هنا فرقاً جوهرياً بين الصورة الثلاثة المتقدّمة، والصورة الرابعة، وهو وجود الدليل الاجتهادي في كلا الجانبين أو من جانب واحد في الصور المتقدمة، دون هذه الصورة فلاحظ.

و مع ذلك لا يحكم ببطلان العمل المأتي به لأجل التمسك بسائر فقرات حديث الرفع، أعني: رفع النسيان.

ثم إنَّ الهدف من التمسك بحديث الرفع بكلتا فقرتيه، هو إثبات تعلُّق الأمر بما عدا المنسي سواء كان الدليل هو رفع النسيان، أو رفع ما لا يعلمون فيما كان صالحاً له، وإلاَّ فنفي الجزئية بنفي الأمر المتعلِّق بالأكثر ما لم يصل إلى تعلُّق الأمر بما عداه غير مثمر. غير أنَّ المحقق النائيني أنكر الثمرة فيما إذا كان المستمسك «رفع النسيان» مطلقاً وأنه لا يثبت تعلُّق الأمر بما عدا المنسي وفصل فيما إذا كان الدليل أصل البراءة وإليك كلامه في مجال رفع النسيان.

رفع النسيان لا يثبت تعلُّق الحكم بما عدا المنسي:

إذا كان لدليل المنسي إطلاق يشمل صورة النسيان فمقتضى إطلاقه هو عدم التكليف ببقية الأجزاء فإنَّه ليس في البين إلاَّ تكليف واحد تعلُّق بجملة الأجزاء ومنها الجزء المنسي وهذا التكليف الواحد سقط بنسيان بعضها فلا بد من سقوط التكليف المتعلِّق بجملة العمل فلو ثبت التكليف ببقية الأجزاء فهو تكليف آخر غير التكليف الذي كان متعلِّقاً بجملة الأجزاء ولا بدَّ من قيام دليل بالخصوص على ذلك فالتكليف بما عدا المنسي يحتاج إلى دليل آخر غير الأدلة المتكفلة لبيان الأجزاء^(١).

وقد قال بنفس الإشكال تلميذه الجليل المحقق الخوئي دام ظلَّه فيما إذا كان المستمسك، هو رفع النسيان قال: رفع الخطأ والنسيان، لا يترتب عليه فيما نحن فيه إلاَّ نفي الإلزام عن المركَّب من المنسي أو المقيّد به، ضرورة أنَّ نفي الجزئية أو الشرطية لا يكون إلاَّ برفع منشأ انتزاعهما من الأمر بالمركَّب أو المقيّد، ولا يترتب

١. فوائد الأصول: ٢١٦/٤.

على ثبوت الأمر بغير المنسي كما هو المدّعي^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أنه لو تمّ كلامه في المقام لزم الالتزام بعدم تعلّق الأمر بالأقلّ فيما إذا شك في أصل الجزئية والشرطية وكان المستمسك هو أصل البراءة، مع أنّ المختار عند المحقق النائيني هو إثباته به قال في ذلك البحث: إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل التضادّ لكي يكون إثبات أحد الضدين برفع الضدّ الآخر من الأصل المثبت، بل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وليس الإطلاق إلاّ عبارة عن عدم لحاظ القيد، فحديث الرفع بمدلوله المطابقي، يدلّ على إطلاق الأمر بالأقلّ وعدم قيدية الزائد، وبذلك يتحقّق الامتثال القطعي للتكليف المعلوم بالاجمال^(٢).

وثانياً: أنّ إثبات تعلّق الأمر بما عدا المنسيّ، إنّما هو بنفس تعلّق الأمر بالعنوان، لا بحديث الرفع وبيانه - كما مرّ - أنّ وجوب الأجزاء بنفس الوجوب المتعلّق بالعنوان، فالدعوة إليه، عين الدعوة إلى الأجزاء، وليس دعوته إلى كلّ جزء في ضمن العنوان، مشروطاً بدعوته إلى الآخر، وإن كانت الأجزاء بحكم الارتباطية رهن الإتيان بالجميع، لكنّه غير كون الدعوة إلى كلّ جزء مشروطاً بالدعوة إلى الآخر، وعلى ضوء هذا فوجوب الأجزاء غير المنسيّة رهن الدعوة إلى العنوان وليس معلولاً لحديث الرفع مطلقاً حتى يقال إنّ رفع الوجوب بالنسيان أو بالبراءة لا يثبت تعلّق الوجوب بغير المنسي.

أصل البراءة لا يثبت كفاية المأتي به إذا لم يكن العذر مستوعباً:

هذا كلّه فيما إذا كان المستمسك هو رفع النسيان الذي هو الدليل في

١. مصباح الأصول: ٤٦٢/٢.

٢. فوائد الأصول: ١٦٣/٤.

الصورتين الأولتين.

وأما إذا كان الدليل هو أصل البراءة كما هو كذلك فى الصورتين الأخيرتين (لأن المفروض عدم وجود إطلاق يثبت جزئية المنسي أو شرطيته فى حال النسيان بحيث تكون جزئيته أو شرطيته مجهولة فى هذا الحال فىكون من موارد أصل البراءة) فقد فصل فيه المحقق النائيني بين كون العذر مستوعباً فقال بكفاية الإتيان بما عدا المنسي وكونه غير مستوعب فحكم بوجوب الإعادة ما دام الوقت باقياً قائلاً بأن أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسي هو رفع الجزئية فى حال النسيان فقط، فلو تذكر المكلف فى أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام مالها من الأجزاء فأصالة البراءة عن الجزء المنسي فى حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التام فى ظرف التذكر، بل مقتضى إطلاق الأدلة وجوبه لأن المأمور به صرف وجود الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط فى مجموع الوقت ويكفى فى ذلك، التمكن من إيجادها كذلك ولو فى جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن من ذلك فى جميع آنات الوقت كما هو الحال فى غير الناسى فى سائر ذوي الأعذار^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أنه بعد ارتفاع النسيان وإن التفت إلى جزئية المنسي، لكن الشك فى جزئيته حال النسيان بعد باق لعدم وجود الإطلاق فى دليل الجزء، فهو بعد الالتفات أيضاً شاك فى أن المنسي هل كان جزءاً فى حال النسيان أو لا، فيدخل المقام فيما إذا شك فى أصل الجزئية ولكن فى زمن خاص ولم يعرف منه فى ذلك المبحث التفريق بين الجهل المستوعب وعدمه.

وثانياً: أن المأتي به حال النسيان بحكم أصل البراءة مأمور به، ومنطبق عليه عنوانه، والإتيان به يستلزم الأجزاء، لقيام الإجماع على عدم وجوب أزيد من صلاة واحدة فى وقت واحد.

١. لاحظ مصباح الأصول: ٤٦٤/٢ - ٤٦٥.

وثالثاً: إنّ الشك بعد الإتيان بما عدا المنسيّ يرجع إلى وجوب الإعادة وهو تكليف زائد نشك في وجوبه والمحكمّ فيه البراءة لأنّه لو كانت الجزئية مطلقة، تجب الإعادة وإلاّ فلا ، فالشك في ثبوتها حال النسيان عبارة أخرى عن الشك في وجوب الإعادة.

التنبية الثاني: في حكم الزيادة عمداً وسهواً:

وتحقيق المقام يتوقف على البحث عن أمور:

الأول: هل تتحقّق الزيادة في المركّبات الاعتبارية التي لا وحدة لها إلّا اعتباراً بخلاف المركّبات الحقيقية.

الثاني: هل يعتبر في تحقّقها أن يكون المزيد من سنخ المزيد عليه أو لا، وبعبارة أخرى: هل يعتبر كون المزيد من سنخ أجزاء الواجب قولاً وفعلاً أو لا؟

الثالث: هل يعتبر قصد الزيادة إذا كان المزيد من سنخ أجزاء الصلاة أو لا بل يكفي مطلق الإتيان به وإن لم يكن عن قصد.

الرابع: حكم الزيادة حسب القواعد الأولى.

الخامس: حكم الزيادة حسب القواعد الثانوية.

وإليك بيانها:

١- تصوير الزيادة في المركّبات الاعتبارية:

قد فصل المحقّق الخراساني بين أخذ الجزء في الواجب لا بشرط ولكن شك في اعتبار عدم الزيادة في أصل المركّب وعدم اعتباره فلو زيد عليه، لا يخلّ بجزئيته وإن كان يحتمل إخلاله بالمركّب لاحتمال أخذ عدم الزيادة فيه، وبين اعتباره بشرط لا ، فلو زيد عليه تنقلب الزيادة إلى النقيصة لعدم الإتيان بالجزء

بوصفه، أعني: «بشرط لا» وكونه وحده.

وإلى ما ذكرنا أشار في الكفاية: إذا شك في اعتبار عدمها (عدم الزيادة) شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره في جزئته، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه (١).

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الزيادة والنقيصة من المفاهيم العرفية التي تتحقق في كلا القسمين سواء أخذ الجزء لا بشرط أو بشرط لا . ويرشدك إلى هذا أنّ الركعة الثالثة زيادة في صلاة الفجر، والركعة الرابعة زيادة في صلاة المغرب مع أنّهما مأخوذتان بشرط لا، بالنسبة إلى الركعة الأخرى، ومثله الركوع و السجود الثاني فقد أخذ بشرط لا بالنسبة إلى فرد آخر منهما ومع ذلك تصدق الزيادة.

وثانياً: أنّ أخذ الجزء بشرط لا، ينحلّ إلى أمرين: ذات الشيء ووصفه، أعني: بشرط لا، فإذا أتى به مرة أخرى فقد زاد فيه بالنسبة إلى ذات الشيء وإنّ أخلّ بوصفه، لأنّ ذات الجزء غير وصفه والإخلال بالوصف لا يمنع من صدق الزيادة بالنسبة إلى نفس الجزء. فيكون الفرد الثاني زيادة من جهة ونقيصة من جهة أخرى. وعلى ذلك تتحقّق الزيادة في كلا القسمين. نعم لا تتحقّق الزيادة إذا كان الجزء المأخوذ من المركب نفس الطبيعة الصادقة على القليل والكثير كما ذهب إليه بعضهم في أذكار الركوع والسجود وفي هذا القسم لا تتحقّق الزيادة، بل كلّ ما أتى به فهو يعدّ من مصاديق الجزء سواء أتى بالقليل أو بالكثير.

٢- هل تصدق الزيادة إذا كان المزيد من غير سنخ المزيد فيه أو لا ؟

ربّما يقال إنّها تصدق وإن لم يكن الزائد من سنخ المزيد فيه، وفصل المحقق

١. الكفاية: ج ٢ ص ٢٤٤.

النائني بين الإتيان بغير المسانخ بقصد الجزئية، فتصدق الزيادة والإتيان بلا هذا القصد فلا تصدق. ولأجل ذلك لا تصدق الزيادة على حركة اليد ما لم يقصد كونها من الصلاة. وكذا التكتف (وضع اليد على الأخرى في حال القيام) والتأمين إنما يعدّان زيادتين في الصلاة إذا أتى بهما بعنوان الجزئية وإلا فيعدّان من الأمور الخارجة من الصلاة ولا يوجبان البطالان إلا بملاك آخر. والدليل على لزوم قصد الجزئية في صدق الزيادة في غير المسانخ هو الفرق الواضح بين التكوين والتشريع، فصدق الزيادة في التكوين دائر مدار كونه مسانخاً أو لا فلا حاجة إلى القصد، فلا تصدق في غير المسانخ وتصدق فيه بخلاف التشريع فإنّ مقوم الجزئية عبارة عن القصد، فلو أتى به بقصد كونه من أجزاءه تصدق عليه الزيادة دون ما لم يأت به بهذه النية.

٣- هل يشترط قصد الجزئية في الزيادة بالمسانخ:

قد عرفت شرطية قصد الجزئية فيما إذا كان الزائد غير مسانخ، وأمّا إذا كانت الزيادة بالمسانخ كما إذا ركع مرتين فهل يشترط في تحقّقها اعتبار قصد الجزئية أو لا؟ فقد فصل المحقق النائني بين ما كان من سنخ الأقوال كالقراءة والتسبيح فيعتبر في صدق الزيادة قصد الجزئية وإلا كان من الذكر والقرآن غير المبطل وبين ما كان من سنخ الأفعال كالقيام والركوع فلا يعتبر في صدق الزيادة قصد الجزئية، فإنّ السجود الثالث زيادة في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كل ركعة وإن لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية. والظاهر اعتبار القصد في القسم الثاني أيضاً لأنّ المركب الاعتباري تألّف من أمور مختلفة ماهية ووجوداً والذي يربط الجميع، هو الإتيان بقصد كونها من

المركب، فلو أتى بشيء من دون قصد، لا يطلق عليه أنه زاد في الفريضة، بل يقال أتى بشيء خارجي في أثناء الواجب وعلى ذلك فصدق الزيادة في الصلاة يتقوّم بقصد إيجاده بعنوان المركب. نعم عدم صدقها لا يلزم عدم البطالان لجهة أخرى، أعني: كونه ماهية لهيئة الصلاة أو غيرها. والمقصود هو تضيق صدق الزيادة واشتراطه بالقصد. لا أنّ الصحة تلازم عدم صدقها.

وما ورد في الإتيان بسجدة التلاوة أثناء الصلاة في أنها زيادة في المكتوبة مجاز في التعبير لكونها شبيهة بالسجدة المكتوبة.

هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ - دام ظلّه - في الدورة السابقة وعدل عنه في الدورة الأخيرة وقال ما هذا بيانه:

إنّ المركب الاعتباري وإن كان مؤتلفاً من أمور مختلفة وجوداً وماهية ولكن التكبير الافتتاحية يعدّ دخولاً في عمل واحد مستمر عرفاً إلى أن يأتي بما جعله الشارع خروجاً عنه، والهيئة الصلّاتية المستمرة هي التي تبطل تلك المواد المختلفة وتفيض عليها صورة وحدانية، وعند ذلك لو كان الزائد، من غير جنس المزيد فيه، لا يعدّ زيادة في الفريضة إذ لم يأت بقصد الجزئية لعدم التسانخ، بل يعدّ أمراً أجنبياً فلو كان مبطلاً فائماً يكون مبطلاً لوجه آخر. وهذا بخلاف ما إذا كان مسانخاً ومن جنسه ونوعه، فالعرف لا يتوقّف على كونه زيادة في الفريضة وإن ادّعى المصلّي بأنّه أتى به لا بعنوان الجزئية فالمماثلة الصورية كافية في صدقها عندهم. ولأجل ذلك قال الإمام: وذلك زيادة في الفريضة ^(١) وحملها على المجاز والمشاكلة يحتاج إلى الدليل.

١. الوسائل: ج ٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءة، الحديث ٤.

٤- ما هو مقتضى القواعد الأوليّة في الزيادة^(١):

ليست الزيادة على حدّ النقيصة فإنّ الثانية مبطلّة إذا كانت عن عمد، وأمّا الأولى فإنّما توجب البطلان

في موردين:

١- إذا أخذ عدمها من نفس المركّب.

٢- إذا أخذ الجزء بشرط لا.

فإذا أحرز أنّ الواقع على أحد هذين النحويين فلا إشكال في أنّ الزيادة مبطلّة قطعاً إنّما الكلام فيما إذا لم يحرز الواقع واحتمل أن يكون الواجب هو الطبيعة الصادقة على الواحد وما زاد، فمرجع الشك إلى أخذ عدم قيده في المركّب أو في الجزء، أو أخذ وجود الزائد مانعاً أو قاطعاً، والأصل على كلّ تقدير هو العدم.

فإن قلت: إذا دار الأمر بين كون الجزء مأخوذاً لا بشرط أو بشرط لا، فقد دار الأمر بين المتباينين والأصل فيه الاحتياط. غاية الأمر كيفية الاحتياط بترك الزيادة، لا بتكرار الصلاة.

قلت: إنّ المعيار في كون المورد مجرى للبراءة وعدمها، هو اشتغال أحد الاحتمالين على كلفة زائدة كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والمقام من هذا القبيل فإنّ أخذ الجزء لا بشرط أقلّ مؤنة من أخذه بشرط لا، لكون الثاني يتضمّن قيديّة عدم الزيادة بخلاف الأوّل، واللابشرط والبشرط لا، وإن كانا قسمين وفردين من اللابشرط المقسمي، لكن أحد الفردين أخفّ مؤنة من الآخر فيؤخذ به دون الآخر. فاتّضح بذلك كون الزيادة مبطلّة في صورتين إذا أخذ العدم قيده للمركّب

١. هذا هو المقصود من عقد هذا التنبيه وهو بيان حال الزيادة في مركّب لم يعلم أخذ العدم فيه أو في جزئية الجزء، فمرجع الشك إلى التكليف الزائد.

أو لوحظ الجزء بشرط لا، لا ما إذا أخذ لا بشرط، أو تردّد بين الاحتمالين كما لا يخفى.

نعم توجب الزيادة بطلان العمل في مورد آخر أيضاً وهو ما إذا أتى بالعمل قاصداً جزئية الزائد على نحو لو لم يكن للزائد فيه دخل لما كان قاصداً للامتنال، فبطلان العمل حينئذ لأجل عدم قصد الامتنال في هذه الصورة، لأنّ المفروض عدم مدخلية الزائد في المأمور به، ومن جانب أنّ المصلّي ليس بصدد قصد امتثال الأمر إلاّ إذا كان الزائد دخيلاً في المأمور به وحيث تبين عدم دخله في الواجب يتّضح أنّه ليس قاصداً للامتنال.

نعم يصحّ العمل والحال هذه إذا كان الأمر من قبيل الخطاء في التطبيق بأن كان قاصداً للامتنال على كلّ وجه سواء كان الزائد دخيلاً أو لا . لكنّه يتصوّر أنّ المأمور به هو ما اشتمل على الزيادة فهو من قبيل الخطاء في تطبيق المأمور به على المأتي به والاشتباه في التطبيق.

التمسك بالاستصحاب عند الشك في كون الزائد مخلاً :

ثمّ إنّّه ربّما يتمسك في إثبات صحّة العمل بالاستصحاب ويقرّر بوجوه:

١- استصحاب الصحّة التأهيلية للأجزاء السابقة بعد وقوع ما يشك في قاطعيته أو مانعيته، فالأجزاء السابقة قبل حدوث ما يشك في قاطعيته أو مانعيته كانت مستعدة للحقوق الأجزاء الباقية عليها فالأصل بقاؤها على ذاك الاستعداد وعدم بطلانها بتخلّل ما يشك في مانعيته أو قاطعيته.

وإلى ما ذكرنا يرجع ما ذكره المحقّق النائيني من صلاحية الأجزاء، لانضمام البقية إليها، وعلى هذا التقرير فليس الاستصحاب تعليقاً بل تنجيزياً. نعم، لو قرّر الاستصحاب بالنحو التالي، كانت الأجزاء السابقة على نحو لو لحقت بها الأجزاء اللاحقة، لكان المركّب محققاً والأصل بقاء هذا الشأن، كان تعليقاً.

والإشكال المهم في هذا الاستصحاب، هو عدم كون الصحة بهذا المعنى مورداً للشك إذ ليس الشك في صحة الأجزاء السابقة بل هي متيقّنة حتّى ولو أتى بالقاطع القطعي أو المانع الحتمي إنّما الشك في تحقّق لحوق الأجزاء اللاحقة وليس هو مورداً للاستصحاب. وقد أوضحه الشيخ في الفرائد (١).

٢- استصحاب عدم كون الزيادة قاطعاً ومانعاً، ولكنّه على فرض مثبت وعلى فرض آخر فاقد للحالة السابقة، أمّا الأوّل فهو استصحابه على نحو السالبة المحصلة التي تصدق مع عدم الموضوع أيضاً لأنّ الزائد عندما لم يكن موجوداً لم يكن قاطعاً ولا مانعاً أيضاً، ولكنّه لا يثبت عدم كون الزيادة المشخّصة المعيّنة مانعاً ولا قاطعاً.

أمّا الثاني: فهو استصحابه على نحو الموجبة السالبة المحمول، أعني: الجزء الزائد لم يكن قاطعاً ولا مانعاً لكنّه فاقد للحالة السابقة لأنّها من لدن تحقّقها مشكوك الحال والحكم.

٣- استصحاب عدم وقوع القاطع أو المانع في الصلاة، توضيحه: أنّ مشكوك المانع والقاطعية، إمّا أن يكون مقروناً مع الصلاة من افتتاحها، ففي مثله، لا يجري ذاك الاستصحاب لعدم حالة سابقة مقطوعة، وإمّا لم يكن كذلك وكانت الصلاة في افتتاحها مجردة عنه ففي مثله يجري الاستصحاب المذكور كما إذا حمل اللباس المشكوك في أثنائها، أو أتى بجزء زائد فيشك في وقوع القاطع وعروض المانع على الصلاة وعدمهما، فيقال لم تكن الصلاة في مفتتحها مشتملة عليه والأصل بقاؤها على ما هي عليها، وتكون النتيجة كون الصلاة بلا مانع والهيئة الاتصالية بلا قاطع.

١. لاحظ الفرائد ص ٢٨٩ طبعة رحمة الله. قال: إنّ الصحة سواء أريد منها مطابقة المأتي به للمأمور به أو ترتب الأثر أمر قطعي لأنّها بعد وقوعها لا تنقلب عمّا هي عليه (المعنى الأوّل للصحة) وهي بعد على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكلّ، حصل الكلّ ...

وربما يقال: إنه مثبت لو كان الأثر مترتباً على الموصوف مثل قوله: صلّ خلف العادل، فاستصحاب القيد كعدالة زيد، لا يثبت الموضوع المقيد أعني العادل، بل يجب استصحاب نفس الموصوف، وفي المقام: استصحاب عدم وقوع المانع أو القاطع في الصلاة لا يثبت كون الصلاة أو الهيئة الاتصالية كذلك.

يلاحظ عليه: أنّ مثل هذا لا يعدّ مثبتاً وإلاّ سقط كثير من الاستصحابات عن الحجّية: مثلاً إذا شك في بقاء الوقت وعدمه فاستصحابه لا يثبت كون الصلاة واقعاً في الوقت وأداء، كما أنّ استصحاب الطهارة لا يثبت كونه متطهراً مع أنّ الإمام في صحيحة زرارة اكتفى باستصحاب الطهارة وقال: لأنّه كان على يقين من طهارته. ولم يقل: إنّ كان متطهراً يقيناً.

٤- استصحاب الهيئة الاتصالية فيما إذا شك في قاطعية الزائد.

توضيحه: أنّ المركّب الاعتباري إذا وقع متعلّقاً للأمر الواحد فوحدته تكشف عن وحدة المتعلّق وحدة اعتبارية جامعة لشتات الأمر، جاعلة إيّاه بصورة شيء واحد، ومقتضى هذه الوحدة كون الأفعال والأقوال من أجزاء الصلاة. وأمّا السكنات المتخلّلة بينها، فلا تكون منها. هذا من جانب، ومن جانب آخر نرى أنّ المصلّي يرى نفسه في حالة الصلاة في جميع الحالات، حركاتها وسكناتها من غير فرق بين الحالات، وهذا يكشف عن اعتبار أمر آخر فيها وهو أنّ مدار الوحدة الاعتبارية هو وجود الأجزاء من الصلاة، يضمّ تلك الأجزاء بعضها ببعض ويضمّ السكنات إلى الحركات، كالخيط الذي يضمّ عدد السبعة بعضها ببعض، وما هذا إلاّ الهيئة الصلّاتية الموجودة في جميع الآنات.

ويكشف عن اعتبارها وراء ما ذكرنا - أنّ المصلّي يرى نفسه في جميع الحالات، في الصلاة - التعبير عن بعض المفسدات بالقواطع، فهذا يكشف عن وجود اتصال بين الأجزاء ينقطع ببعض الأمور.

فإذا شككنا في قاطعية الزائد من الجزء، فالأصل بقاء تلك الهيئة وهذا الاستصحاب مبني على ما هو الحق في معنى المانع والقاطعية، وأنهما بوجودهما مضرّان وهادمان، لا أنّ عدمهما مأخوذان في الصلاة.

عدم الحاجة إلى الاستصحاب من رأس:

قد تعرّفت على الاستصحاب بتقريراته المختلفة وعرفت المثبت من غيره، غير أنّ الحقّ عدم الحاجة إليه من رأس، لكفاية البراءة عنه، ومن المعلوم أنّ الأقل مؤونة مقدّم على الأكثر مؤونة، ولأجل ذلك أنّ أصل البراءة في الشبهات البدئية حاكم على استصحابها، وقاعدة الاشتغال حكمة على استصحابه. فهكذا المقام، لما عرفت عند البحث عن أحكام الأقسام الأربعة، أنّ التصحيح يحصل بالبراءة تارة، والتمسك بالنسيان أخرى فلا حاجة إلى الاستصحاب، ولا ينافي ذلك كون الاستصحاب أصلاً محرراً والبراءة أصلاً غير محرز، وذلك لأنّه فيما إذا كانا مختلفي المضمون بخلاف المقام.

٥- حكم الزيادة حسب القواعد الثانوية:

ما ذكرناه في المقام هو حكم القواعد الأوليّة، وأمّا حكمها حسب القواعد الثانوية فنكتفي في المقام بالروايات العامّة:

- ١- صحيحة أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : من زاد في صلاته فعلية الاعادة^(١).
- ٢- صحيحة زرارة عن أبي جعفر قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً^(٢).

١. الوسائل: ج ٥ الباب ١٩ من أبواب الخل، الحديث ١ - ٢.

٢. الوسائل: ج ٥ الباب ١٩ من أبواب الخل، الحديث ١ - ٢.

٣- ما رواه الشيخ بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود - ثم قال: - القراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة ^(١).
ثم إن هنا روايات أخر ليست بهذه السعة. والبحث عما أوردناه يتم في ضمن أمور:

الأول: في شمول الروايات الركعة وغيرها:

لا شك أن الروايات تشمل ما إذا كان الزائد ركعة بل هي مورد الرواية الثانية، كما تشمل ما إذا زاد جزء كالسورة والتشهد وإن لم تصدق عليه الصلاة، لأنه يصدق أنه زاد في صلاته. هذا نظير ما إذا أمر المولى بصنع معجون مركب من أجزاء معينة كمّاً وكيفاً. فخالف أمر المولى فزاد في كمّية بعض الأجزاء وعلى ذلك يكون معنى قوله: «من زاد في صلاته شيئاً»، كما أنها لا تشمل الأجزاء غير المسانحة إلا إذا أتى بها بنية المركب قاصداً بها أنه جزء كالتكثف والتأمين.

غير أن شيخ مشايخنا العلامة الحائري قدّس سرّه خصّ الحديث بما إذا كان الزائد يصدق عليه أنه صلاة كالركعة والركعتين، فاستدلّ بذلك بأن الظاهر أن متعلّق الزيادة في المقام من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله في عمرك، فيكون القدر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له، هو الصلاة فينحصر المورد بما إذا كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعة والركعتين مضافاً إلى أنه هو القدر المتيقّن من بطلان الصلاة بالزيادة، أضف إليه أن رواية زرارة وبكير تشمل على لفظ «الركعة» ^(٢).

١. الوسائل: ج ٤، الباب ١، من أبواب قواطع الصلاة الحديث ٤، ورواه في غير موضع لاحظ الجزء ٥ الباب ١٩ من أبواب الخلل الحديث ١.

٢. الصلاة، المقصد الثالث الخلل: ٢١٠ ط ١٣٥٣.

ويلاحظ عليه: - مضافاً إلى أنّ المثال تعبير غير رائج^(١) والعرب تقول: أطال الله عمره، لا زاد الله - وجود الفرق بين المثال والممثل، وهو أنّ العمر أمر بسيط لا تتصور فيه الزيادة إلاّ من جنسه فلو زيد عليه يكون الزائد شيئاً يصدق عليه أنّه عمر، وهذا بخلاف الصلاة المؤلفة من أمور شتى مختلفة وجوداً وماهية فيكفي في صدقها كون الزائد مسانخاً لجزء من أجزائها أو غير مسانخ لكن أتى به بنية الصلاة وبقصد الجزئية.

الثاني: في قاعدة «لا تعاد» من حيث المستثنى منه:

لا شك أنّ المكلف حسب حاله ينقسم إلى «عامد» و «شاك» و «يعبر عنه بالجهل البسيط» و «جاهل مركّب» و «ناس». ثمّ إنّ الشك قد يتعلّق بالحكم ككون السورة جزء من الصلاة وأخرى بالموضوع كما إذا شك في كون «ألم نشرح» سورة مستقلة أو لا . ومثله النسيان فتارة ينسى أصل الحكم كشرطية الطهارة في الصلاة وأخرى الموضوع ككون لباسه طاهراً أو لا . فيقع البحث في سعة القاعدة لكلّ الأقسام أو بعضها.

فنقول لا شك في خروج العامد بضرورة الفقه، ولزوم لغوية التشريع لو صحّت صلاته ورفع عقابه، كما لا شك في شمولها للناسي إنّما الكلام في شمولها للشاك بكلا قسميه، فهل يجوز له الاكتفاء بما علم وعدم الاعتناء بالشك اعتماداً على قوله «لا تعاد» أو أنّه لا يعتمد عليه لأنّ وظيفته الفحص والتعلّم، لا البقاء على الشك والجهل ثمّ العمل بمقتضى القواعد، فلو شك في جزئية السورة للصلاة وعدمها فالمرجع هو البراءة بعد الفحص كما أنّه إذا شك في كون سورة «الانشراح» سورة تامة أو لا، فالمرجع هو الاشتغال. وإذا شك في شرطية طهارة

١. نعم روى عن الباقر عليه السلام أنّه قال: البرّ والصدقة ينفيان الفقر وي زيدان في العمر.

الوسائل: ج ٦، الباب ١، من أبواب الصدقة، الحديث ١، ولاحظ الحديث ٢ من الباب ١٢، والحديث ٩ من الباب ١٣.

الثوب للصلاة، فالمرجع البراءة كما إذا شك فى طهارته فالمرجع أصالة الطهارة فهكذا^(١).
أضف إليه أنّ الحكم إنّما يكون بعد الفراغ من الصلاة ولا أقلّ من اختصاصه بصورة لا يمكن تدارك المتروك كما إذا نسي القراءة ولم يذكر حتّى ركع فتختص بمن يجوز له الدخول فى الصلاة ثم تبين الخلل فى شيء من الأجزاء والشرائط، والشاك لا يجوز له الدخول فيها.

هل القاعدة تختص بالجاهل والناسي للموضوع أو تعم؟

إنّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري قدّس سرّه اختار اختصاص المستثنى منه بالجاهل المركّب بالموضوع وناسيه وخروج الجاهل بالحكم وناسيه قائلاً: بأنّ ظاهر الحديث هو الصحّة الواقعية وشموله للجاهل بالحكم وناسيه يستلزم تقييد الجزئية بحال العلم والذكر وهذا هو التصويب الممتنع.
والحاصل: أنّ القول بالصحّة الواقعية كما هو ظاهر الحديث مانع عن شمول الحديث لناسي الحكم وجاهله، لاستلزامه تخصيص أدلّة الجزئية والشرطية بالذاكر والعالم وهو نفس التصويب.
يلاحظ عليه أولاً: أنّ ظاهر الحديث هو الاكتفاء بالفرائض عند ترك السنن عن عذر، لا كون الصحّة واقعية. ويدلّ على ذلك ذيل الحديث حيث قال عليه السلام: «ولا تنقض السنّة الفريضة» أي لا يجعل الفريضة كأن لم يكن. فيكون معذوراً فى ترك السنن.
وثانياً: أنّ التصويب الممتنع خلّو الواقعة عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والذاكر والناسي وهو غير لازم بل الكلّ مشترك فى الحكم الإنشائي وإنّما يختصّ الفعلي بالعالم والذاكر. وعلى المختار الحكم الفعلي مشترك بين الجميع

١. ومع ذلك ففي النفس من قصور القاعدة عن الشمول للجاهل شيء، ولا مانع من أن يكون الحكم بالصحّة فى حقّه من باب التفضل وإن كان التعلّم عليه واجباً.

ولكنه غير منجز إلا في حق العالم والذاكر لا غيرهما.

الثالث: في سعة القاعدة بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة:

الظاهر أنَّ قوله: «لا تعاد إلا من خمسة...» أنه بصدد ضرب قاعدة عامة شاملة للنقيصة والزيادة في كلا الطرفين فالخمس المذكورة زيادتها ونقيصتها مبطلّة للإعادة بخلاف غيرها فهي غير موجبة لها في جانبي الزيادة والنقيصة.

غير أنَّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري احتمل اختصاص القاعدة في جانبي المستثنى والمستثنى منه بالنقيصة، وخروج الزيادة فيهما عن حريمها. أو اختصاص المستثنى بالنقيصة، وأمّا زيادة الخمسة فهي داخلة في المستثنى منه واستدلّ على ذلك: بأنّ الزيادة لا تكون مبطلّة إلا إذا أخذ عدمها في المركّب على نحو الجزئية، وعلى ذلك فلو زاد في هذه الخمسة يكون مرجع الزيادة إلى النقيصة، أي وعدم تحقّق العدم المأخوذ في المركّب، ومن المعلوم أنَّ نقيصة غير الخمسة لا توجب الإعادة بحكم الصدر وإلاّ ل زاد موجب الإعادة في النقيصة عن الخمسة ويكون سادسها الإخلال بوصف الركوع والسجود. فينتج أنَّ زيادة الخمسة بما أنّها موجبة للنقص، غير موجبة للإعادة.

يلاحظ عليه: أنَّ مرجع زيادة الجزء المأخوذ بشرط لا، وإن كان إلى النقيصة وفقدان الوصف أي بشرط لائية لكنّه خلط بين حكم العرف والعقل، والعرف يعدّ الركوع المكرّر زيادة في الجزء لا نقيصة في الوصف وإن كان الأمر في نظر العقل كذلك.

وعلى ضوء ذلك فلو قلنا بعمومية المستثنى للزيادة والنقيصة، يدخل الركوع المكرّر في المستثنى لأجل كونه زيادة، وتكون في غنى من إضافة أمر سادس في جانب النقيصة. واستدلّ المحقّق النائيني باختصاص الذيل بالنقيصة بأنّ بعض ما جاء فيه

مختص بها ولا يتصور فيه الزيادة كالوقت والقبلة والطهور.

يلاحظ عليه: أنَّ عدم تحقق الزيادة في البعض لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصة بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة.

الرابع: في بيان نسبة صدر القاعدة مع الرواية الأولى:

المقصود بيان النسبة بين قوله عليه السلام :

«من زاد في صلاته فعليه الاعادة» الذي هو حكم إيجابي كلي يحكم بها.

وقوله عليه السلام في صدر القاعدة: «لا تعاد الصلاة...» الذي هو حكم سلبي عام يحكم بعدمها فيما عدا الخمسة. وكأنه يقول لا تعاد الصلاة في ما عدا الخمسة.

وأما ملاحظة الرواية مع ذيل القاعدة، فلا حاجة إليها لكونهما متوافقين حاكمين بالإعادة معاً والحاجة إنما هي في مورد يحكم أحد الدليلين بالإعادة والآخر بعدمها كما هو الحال بين الرواية وصدر القاعدة.

فنقول: إنَّ النسبة بينهما عموم من وجه ويقرّر بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الخوئي دام ظلّه - أنَّ الرواية عامّة من حيث العمد والسهو، وكون الزائد ركناً أو غير ركن وخاصة لاختصاصها بالزيادة وقاعدة «لا تعاد» عامّة من حيث الزيادة والنقصان، خاصة لأنَّ الحكم بالبطلان فيها مختص بالأركان ^(١) فتفترق الأولى عن الثانية في الزيادة العمدية لعدم شمول القاعدة صورة العمد، وتفترق الثانية عن الأولى في صورة نقيصة الخمسة سهواً ويتعارضان في الزيادة السهوية غير الركنية أي في الاخلال بغير الأركان بصورة

١. حكاه المحقق الخوئي عن أستاذه لاحظ هذا هو نقطة الاختلاف بين هذا التقرير وما سيوافيك فإنَّ هذا التقرير جعل وجه الأخصيّة اختصاص البطلان بالأركان بخلاف التقرير الآتي فإنَّه جعل الاختصاص بالسهو دون العمد.

الزيادة^(١).

يلاحظ عليه: أنَّ اختصاص الحكم بالبطلان بالأركان ليس سبباً في أخصية القاعدة لكونه راجعاً إلى الذيل، والحديث مع الذيل متوافقان، غاية الأمر الحديث يدلّ على بطلان الصلاة لكلّ زيادة، والذيل يدلّ على البطلان في الأركان زيادة ونقيصة ونحن بصدد علاج الحديث مع ما يختلف حكمه معه وليس هو إلاّ الصدر، وبعبارة أخرى: أنَّ مفاد الرواية «أعد في كل زيادة عمدية وسهوية، ركنية وغير ركنية»، ومفاد القاعدة «لا تعد في كلّ نقيصة وزيادة سهوية غير ركنية».

فالموضوع في الأولى: الزيادة مطلقاً، وفي الثانية: النقيصة و الزيادة السهوية غير الركنية وهي المصب للنسبة، وأمّا الأركان فليست طرفاً للنسبة أبداً.

٢- إنَّ الحديث كما قلنا يختصّ بالزيادة ويعمّ السهو والعمد، وأمّا القاعدة فتختصّ بالسهو، وتعمّ الزيادة والنقيصة، وعند ذلك يفترقان في الزيادة العمدية فيعمّها الأوّل دون الثاني، وفي النقيصة السهوية فتعمّه القاعدة دون الحديث، ويجتمعان في الزيادة السهوية غير الركنية، فتعاد على الأوّل دون القاعدة^(٢).

وعلى كلّ تقدير فيتعارضان في الزيادة السهوية غير الركنية، فالأصحاب على تقديم القاعدة على الحديث، إنّما الكلام في وجه التقديم.

فقد أفاد المحقّق الخوئي دام ظلّه - ما هذا حاصله: أنَّ القاعدة حاکمة على الحديث بل على جميع أدلّة الأجزاء والشرائط والموانع كلّها، لكونها ناظرةً إليها وشارحة لها فإنّ مفادها أنّ الإخلال سهواً بالأجزاء والشرائط التي ثبتت جزئيتها وشرطيّتها لا يوجب البطلان إلاّ الإخلال بهذه الخمس فلسانها لسان الحكومة

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٤٦٩.

٢. ويمكن تقرير النسبة بشكل ثالث: وهو أنّ الحديث خاص لأجل اختصاصه بالزيادة، عام لأنّه يعمّ الركن وغيره، والقاعدة خاصّة لأجل اختصاص حكمها بالاعادة بغير الأركان، وعامة لشمولها الزيادة والنقيصة.

والشرح فيقدم على أدلة الأجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينهما ^(١).

ولا يخفى عدم تمامية البيان، لأن حكومة القاعدة على أدلة الأجزاء والشرائط، غير كونها حاكماً على قوله: من زاد في صلاته فعلية الإعادة، إذ هو ليس من أدلة الأجزاء والشرائط، بل هو ناظر إلى أدلة الأجزاء والشرائط كناظرية القاعدة، والكل متكفل لبيان كيفية أخذ الجزء جزءاً والشرط شرطاً.

وإن شئت قلت: إن القاعدة حاكمة على قوله: الفاتحة جزء وطهارة الثوب شرط، وأما الحديث فليس مفاده «الزيادة مبطلّة»، حتى يكون في عداد أدلة الأجزاء والشرائط والموانع، وتكون القاعدة حاكمة عليه. بل هو أيضاً دليل حاكم شارح لأحوال الأجزاء والشرائط وموقفه بالنسبة إلى الصلاة من حيث الزيادة كحديث لا تعاد. والحاصل أن هنا دليلين أحدهما يقول: مع الزيادة السهوية غير الركنية لا تعاد، والآخر يقول: تعاد. فلماذا يقدم أحدهما على الآخر.

والأولى أن يقرّر وجه التقديم بوجهين الاتيين:

الأول: قوة الدلالة لاعتماد القاعدة على العدد. بخلاف الحديث وهذا كاشف عن كون المتكلم بصدد بيان ما هو الموضوع للإعادة وعدمها على وجه دقيق.

الثاني: التعليل بأن القاعدة تعلل عدم الإعادة بأن السنة لا تنقض الفريضة، ومقتضاه عدم لزوم الإعادة فيما إذا زاد شيئاً غير ركن مع عدم الإخلال بالأركان التي تعدّ فريضة.

فإن قلت: لو قدّمت القاعدة على الحديث في مورد الاجتماع، أي الزيادة السهوية غير الركنية، لاختص الحديث بالزيادة في الأركان وهي قليلة التحقق، لأن الوقت والقبلة والطهارة النفسانية لا تتصور فيها الزيادة ومن البعيد تأسيس قاعدة مستقلة لزيادة الركوع والسجود.

١. مصباح الأصول: ج ٢ ص ٤٧٠.

قلت: إنّ الحديث إنّما يختص بهما في جانب السهو. وأمّا جانب العمد، فيعمّ جميع الزيادات ركنًا كان أو غيره وهو ليس بقليل.

هذا كلّه إذا قلنا بوجود الإطلاق في الحديث وعموميته للسهو والعمد، وأمّا لو قلنا بانصرافه عن العمد لأنّه من البعيد أن يقوم المصلّي المرید لإفراغ ذمّته بالزيادة العمدية، فيكون الحديث أخصّ من القاعدة لأنّها تحكم بعدم الإعادة في جانب السهو مطلقاً نقيصة كانت أو زيادة، والحديث يحكم بالإعادة في صورة السهو في مورد الزيادة فقط. فيلزم بطلان الصلاة بالزيادة السهوية غير الركنية، ولكنّ الأصحاب لم يعملوا به في مورد السهو عندما كان الزائد أمراً غير ركني، وهذا دليل على أنّ الأصحاب فهموا من الحديث العموم وقدّموا القاعدة في مورد الاجتماع على الحديث.

نسبة القاعدة مع الحديث الثاني:

قد تعرّفت على الحديث الثاني ورواه صاحب الوسائل بصورة: «زاد في صلاته المكتوبة ركعة» في موضعين^(١).

١. الوسائل: ج ٤، الباب ١٤، من أبواب الركوع، الحديث ٥ والجزء ٥ الباب ١٩، من أبواب الخلل، الحديث ١. ورواه الكليني في الكافي، باب من سها في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص ج ٣ ص ٣٥٤ بلا هذه اللفظة. وهو أيضاً كذلك في الطبعة القديمة الحجرية من الفروع ج ١ ص ٩٨. ورواه أيضاً في باب السهو في الركوع ج ٣ ص ٣٤٨ حديث ٣ مع لفظة الركعة. وقد تبع المجلسي نص الكليني ماورده في باب السهو عن الركوع مع الزيادة. وفي باب «من سها في الأربع والخمس» بلا هذه الزيادة. ويظهر من الكليني حيث عقد عنوان الباب «السهو في الركوع» أنّه فهم من الرواية «الركوع» أي زيادة الركوع. ورواه الشيخ في التهذيب في باب أحكام السهو ج ٢ ص ١٩٤ الحديث ٦٤ بلا هذه الزيادة. على أنّ الاضطراب لا يختصّ بالمتن فقد تطرّق إلى السند لزيادة بكر بن أعين في سند بعضها، وفي بعضها الاكتفاء بزرارة.

فلو قلنا بوجود الركعة، كما هو الظاهر حيث أوردها الكليني في باب زيادة الركوع ولا يصح إلا بالاشتغال عليها، فالحديث لا يعارض القاعدة لأن زيادة الركعة لا ينفك عن زيادة الركوع. والظاهر أن هذا هو المتعين لأنه إذا دار الأمر بين النقيصة والزيادة، فالنقيصة متعينة، لأن النقص أمر عادي بخلاف الزيادة. ولو قلنا بعدمها، وعندئذ يكون النسبة بين الحديث والقاعدة هو العموم من وجه.

فالحديث خاص باختصاصه بالزيادة. وأما اختصاصه بالسهو فهو مشترك بينه وبين القاعدة، وعام لشمول الركن وغيره، والقاعدة خاصة باختصاصها حسب الإرادة الجدية بغير الركن، وعامة بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة.

فيفترق الأول في زيادة الركن سهواً فلا تعارضه القاعدة لأن حكمها بعدم الإعادة مختص بغير الخمس، كما يفترق الثاني في مطلق النقيصة فلا يعارضها الحديث، ويجتمعان في الزيادة غير الركنية فلا تجب الإعادة حسب القاعدة دون الحديث، وتقدم القاعدة حسب ما قررناه في تقدمها على الحديث الأول، فلاحظ.

التنبية الثالث: في تعدد الإتيان ببعض الأجزاء أو الشرائط:

إذا علمت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة ودار الأمر بين كونه جزءاً أو شرطاً مطلقاً، ولو في حال العجز حتى يسقط الأمر بالباقي، أو كونه جزءاً أو شرطاً في حال التمكن فيبقى الأمر بالباقي على حاله إذا كان لدليله المركب إطلاق، فما هو الوظيفة؟ فهل إتيان الباقي واجب أو لا؟

وللمسألة صور إليك بيانها:

١- أن يكون لكل من دليلي المركب ودليل الجزء إطلاق.

٢- أن يكون لخصوص دليل المركب إطلاق دون دليل الجزء كما في قوله: الصلاة لا تترك بحال. ونفرض عدم إطلاق لدليل الجزء والشرط أو المانع

والقاطع.

٣- عكس هذه الصورة كما إذا قيس قوله: لا صلاة إلا بطهور، ولا صلاة لمن لا يقيم صلبه إلى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ .

٤- أو لا يكون لأحدهما إطلاق.

ثم إنَّ مورد البحث هو الصورة الرابعة مثل ما سبق في الجزء المنسي فإنَّ حكم الصور الثلاثة المتقدمة واضح. لأنَّه في الصورة الأولى يقدِّم إطلاق دليل الجزء على إطلاق دليل المركَّب لكونه أخصَّ منه، وفي الصورة الثانية يؤخذ بإطلاق دليل المركَّب ويحكم بالإتيان بالباقي، عكس الصورة الثالثة، فيؤخذ فيها بإطلاق دليل الجزء ويحكم بكونه مقوِّماً وركناً، لا قواماً للمركَّب إلاَّ به.

إنَّما الكلام في الصورة الرابعة أعني ما إذا لم يكن لدليل المركَّب إطلاق، وإن كان العنوان صادقاً على الباقي كالأمر بالصلاة في ثوب طاهر، وتعدُّر الثوب الطاهر ولم يكن لدليل الجزء أيضاً إطلاق، فما هو الوظيفة؟! فهل يجب الإتيان بالباقي أو لا؟!؟

مقتضى القاعدة الأولى:

لا شك أنَّ وجوب الجزء المضطرَّ إليه سقط بالاضطرار وليس بموضع شك، حتى يقع مصبُّ البراءة، إنَّما الكلام في تعلُّق الوجوب بالباقي فالمشكوك في المقام هو هذا، كما أنَّ المشكوك في نسيان الجزء هو وجوب الإعادة بعد الإتيان بالمنسي، فينتفيان بالبراءة.

فإن قلت: إنَّ المفروض هو صدق عنوان الواجب عليه بعد انتفاء الجزء ومعه كيف يترك الكلَّ.

قلت: صدق العنوان لا يكفي إذا لم يكن في دليل الواجب إطلاق يعمُّ حال

انتفاء الجزء أو الشرط، كما إذا أمر بعنوان منطبق على تسعة أجزاء وأشار بدليل آخر على جزئية شيء أو شرطيته متعذر فإن العنوان وإن كان صادقاً لكنّ القصور في إطلاق الحكم بعد تقييده بالجزء أو الشرط فانتفاء الإطلاق مانع عن الحكم بالوجوب.

هذا من غير فرق بين طرؤ العذر قبل الوقت كما إذا بلغ غير عارف بالقراءة أو بعده، كما إذا عجز عن القراءة بعد دخول الوقت لعذر من الأعذار.

وتوهم أنّ مقتضى رفع جزئية الجزء في حال الاضطرار، هو وجوب الباقي غير صحيح، لا لما ذكره المحقق الخراساني، من أنّه ورد في مقام الامتنان فيختصّ ما يوجب نفي التكليف لا إثباته، بل لأجل أنّه لا ملازمة بين عدم وجوب الجزء في حال الاضطرار، ووجوب الباقي، لأنّ البحث فيما إذا لم يكن لدليل المركّب مثل دليل الجزء إطلاق فائى مانع أن لا يكون الجزء ولا المركّب واجبين.

الاستدلال على وجوب الباقي بالاستصحاب:

ربّما يستدلّ على وجوب الباقي بالاستصحاب ويقرّر بوجهه:

الأول: استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب الضمني المتعلّق بالأجزاء المقطوع الارتفاع، والوجوب الاستقلالي المتعلّق بالباقية من الأجزاء المشكوك الحدوث على نحو استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

بيانه: أنّ الأجزاء والشرائط كانت متّصفة بالوجوب الضمني عند تعلّق الأمر بالمركّب، فإذا ارتفع الأمر بالكلّ، ارتفع الأمر الضمني عن كلّ واحد من الأجزاء ولكن نحتمل أن يتعلّق أمر استقلالي بالأجزاء المتمكّنة منها فيستصحب القدر الجامع بينهما، لعدم العلم بارتفاعه وإن كان الضمني مقطوع الارتفاع والأمر الاستقلالي مشكوك الحدوث، لكنّ الجامع بينهما كان متيقّن الوجود والشك

في ارتفاعه.

يلاحظ عليه: أولاً: أنَّ الأمر الضمني لا أساس له، وأن الأجزاء واجبة بنفس الأمر المتعلق بالكل، وأنَّ الآتي بكل جزء، إنّما يمثل نفس الأمر النفسي لا الأمر الضمني، وقد مرّ بيانه عند البحث عن وجوب المقدّمة.

وثانياً: أنّه يشترط في جريان الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً مجعولاً أو موضوعاً لحكم شرعي و الجامع بين الوجوبين ليس حكماً مجعولاً، وإنّما هو أمر عقلي منتزع، اللهم إلا أن يقال بكفاية كون المنشأ مجعولاً في جريانه.

الثاني: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة بأن يقال: إنّ الوجوب قبل تعذّر بعض الأجزاء كان متحقّقاً والأصل بقاؤه.

يلاحظ عليه: أنّه مثبت ولا يدلّ شرعاً على وجوب الأجزاء الباقية، إلاّ بحكم العقل من أن بقاء الوجوب في هذه الحالة لا ينفكّ عن تعلّقه بالباقية لامتناع بقاء الحكم بلا موضوع.

الثالث: إجراء الاستصحاب على نحو مفاد كان الناقصة، مشيراً إلى الأجزاء الباقية مدّعياً بأنّ الجزء المتعذّر إذا لم يكن مقوّماً موجّباً لانعدام الموضوع تتحد القضية المشكوكة مع المتيقّنة، فيقال الأجزاء الممكنة كانت واجبة والأصل بقاء وجوبها.

يلاحظ عليه: أنّ إسرائ حكم عنوان واجد لخصوصية إلى عنوان فاقد لها، يعدّ قياساً، لا استصحاباً، فلو قلنا بالاستصحاب في الأحكام الشرعية الكلية فلا نقول بالقياس فيها، ولذا قلنا في محلّه: إنّ إسرائ حكم الماء المتغيّر بالنجاسة إلى الماء الذي تغيّر بالشمس أو لم يتغيّر قياس، ومثله إسرائ حكم العصير العنبي إلى العصير الزبيبي، وعلى ضوء هذا إسرائ حكم عنوان واجد للجزء إلى عنوان فاقد له كما هو المفروض، نفس القياس فكيف يجوز.

فإن قلت: على هذا ينسَد باب جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية الكلّية ويختصّ بالموضوعات الخارجية.

قلت: إنّ لجريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية وجهاً آخر غير مأتى فى المقام وهو أنّه ليس الهدف إسراء حكم الماء المتغيّر إلى الماء غير المتغيّر، ولا حكم العصير العنبي إلى العصير الزبيبي، بل الحكم الكلّي لما انطبق على المصادق الخارجى، مثلاً انطبق حكم النجاسة على الماء المتغيّر الموجود فى الخارج، ثمّ فرضنا زوال تغيّره، فليس المستصحب الحكم الكلّي المترتب على ذاك العنوان، لأنّ الحكم الكلّي المترتب على ذاك العنوان أمر قطعي لا شك فيه ولا ريب، واسرائه إلى العنوان الآخر، أشبه بالقياس، بل المستصحب هو الحكم الجزئي المترتب على الماء الخارجى عند تغيّره - وفي هذا الظرف - ليس الموضوع، هو الماء المتغيّر الكلّي، ولا ذاك الماء المتغيّر بقيده بل الماء الخارجى الذى صار نجساً لعلّة التغيّر، ومن المحتمل أن يكون التغيّر علّة حدوثاً وبقاءً، فالحكم مرتفع قطعاً أو حدوثاً فقط لابقاء، و يكفي فى بقاء النجاسة، حدوث التغيّر فيه أنما ما. فالحكم باق كذلك. وهذا التردّد كاف فى جريانه، فعندئذ يشار إلى الموضوع الخارجى ويقال إنّّه كان نجساً، ونشك فى بقائها وارتفاعها فيستصحب إلى أن يعلم خلافها. والوحدة الشخصية محفوظة بعد الانطباق على الخارج بخلاف ظرف المفاهيم والكلّيات.

ونظير ذلك العصير العنبي، فإسراء حكمه من ذاك العنوان إلى العصير الزبيبي قياس بحت، وأمّا إذا انطبق الحكم على الفرد، المشخّص من العنب فنشير إلى الخارج ونقول ذاك الشيء المشخّص عندما كان رطباً كان محكوماً بحكم كذا ونشك فى ارتفاعه بعد الجفاف فيستصحب حتّى يعلم ارتفاعه.

وبذلك يرتفع الإشكال المعروف فى باب استصحاب الأحكام الشرعية

خصوصاً في التعليقي منها، فاستصحاب الأحكام الكلية عند طروء التغير إلى العنوان باطل لا أصل له. ولكن بعد الانطباق و تجسم الحكم في الموضوع الخارجي، يكون الموضوع هو الشيء الخارجي ويكون المستصحب هو الحكم الجزئي، فلو كان التغير جزئياً قابلاً للمسامحة العرفية يشار إليه ويحكم ببقائه. وهذه المحاولة لا يصحّ إلا فيما إذا كان الخارج ظرف طروء الحكم كالنجاسة والحرمة العارضتين على الماء والعنب، لا ما إذا كان الخارج ظرفاً للسقوط كالمقام إذ لا يصحّ أن تتصف أجزاء المركب بالوجوب في الخارج حتى يشار إليه عند طروء الاضطرار إلى بعض أجزائه، ويقال إنها كانت واجبة والأصل بقاء وجوبها، بل لا مناص فيها إلا الاستصحاب في ظرف المفاهيم والعناوين الكلية، وقد عرفت عدم صحة الاستصحاب في ذلك الظرف كما لا يخفى.

حكم طروء الاضطرار بعد دخول الوقت:

ثم إن الاستصحاب لا يجري إلا إذا كان الاضطرار عارضاً بعد دخول الوقت لا قبله. إذ لا وجوب عندئذ. ولكن المحقق النائيني صحّ جريان الاستصحاب مطلقاً بدعوى أن جريان الاستصحاب لا يتوقف على فعلية الموضوع خارجاً فإن إجراءه وظيفة المجتهد لا المقلد ولا يعتبر فيه تحقق الموضوع خارجاً، ولأجل ذلك يتمسك الفقيه في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال بالاستصحاب مع عدم تحقق الموضوع خارجاً^(١).

يلاحظ عليه: أن جريان الاستصحاب وإن لم يكن متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج بل يكفي فرضه في الخارج، ولكن يجب أن يكون الفرض مطابقاً للواقع كما تفرض امرأة حائضاً ثبتت حرمة وطؤها قبل انقطاع الدم ونشك في بقائها بعد

١. نقله تلميذه المحقق عن استاذته في تقريراته: مصباح الأصول: ٤٧٤/٢.

الانقطاع قبل الاغتسال، فيحكم بها بالاستصحاب، وعلى ذلك فيجب أن يكون المعذور المفروض فاقداً للجزء بعد وجوب العمل عليه لا قبله، والخلط حصل بين توقّف فعلية الأحكام على فعلية الموضوع وبين أنه يجب أن يكون الموضوع المفروض في الاستصحاب محكوماً بالوجوب وهو يتوقّف على فرضه فاقداً له بعد الوقت لا قبله.

ما هو حكم القواعد الثانوية؟

هذا كلّ حكم المسألة حسب القواعد الأولى، وأمّا حكمها حسب القواعد الثانوية فقد استدل على لزوم الإتيان بالباقي بعدة أمور:

١- قوله ﷺ : إذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم.

٢- قول الإمام علي عليه السلام : الميسور لا يسقط بالمعسور.

٣- وقول الإمام علي عليه السلام أيضاً: ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ.

فلنبداً بالكلام في هذه الروايات واحداً بعد واحد فنقول:

الكلام في النبوي:

أمّا البحث فيه فيقع في مقامين: السند أولاً، والدلالة ثانياً. أمّا السند فقد روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيّها الناس قد فرض عليكم الحجّ فحجّوا فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتّى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ : لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم ثمّ قال: ذروني ما تركتكم فإنّما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه (١).

١. التاج الجامع للأصول: ج ٢ ص ١٠٠، كتاب الحج وفي المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي «بامر» مكان «بالشيء» لاحظ ج ١ ص ٩٩.

ولكن الحافظ النسائي نقله في كتاب الحجج «باب وجوبه» هكذا: فإذا أمرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه^(١).

هذا ما لدى أهل السنة. وأمّا الشيعة فقد رواه ابن أبي جمهور الأحسائي وقال: وروى أنه عليه السلام قال: إن الله كتب عليكم الحجج قال: فقام الأقرع بن حابس فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فسكت ثم قال عليه السلام: لو قلت: نعم لوجب ثم إذا لا تسعون ولا تطيعون ولكنه حجة واحدة^(٢).

ورواه الشهيد في الذكرى باب صلاة العراة قال وحكى الشهيد في الذكرى عن شيخه السيد عميد الدين أنه كان يقوى جلوس العاري ليؤمى للسجود جالساً استناداً إلى كونه حينئذ أقرب إلى هيئة الساجد فيدخل تحت «فاتوا به ما استطعتم»^(٣).

هذا حال السند وقد عرفت الاختلاف في المتن ويكفي في ضعف السند كون الناقل أبا هريرة. والعمل به يحتاج إلى الانجبار، ولم يعلم الاستناد به في باب الصلاة وإن كان الإفتاء على طبقه، ولعلهم استندوا إلى قوله: لا تترك الصلاة بحال.

هذا كله حول السند وأمّا الدلالة فالظاهر أنه ناظر إلى ذي الأفراد لا إلى ذي الأجزاء وذلك بوجوه:

- ١- روه في باب الحجج وأنه يؤتى به في كل سنة بقدر الاستطاعة.
- ٢- ما نقله الحافظ النسائي في قوله: فإذا أمرتكم بشي فخذوا به ما استطعتم.
- ٣- ما ذكره الشهيد في الذكرى من قوله: فاتوا به ما استطعتم. فالحديثان غير ناظرين إلى ذي الأجزاء لعدم وجود ما يدل على ذلك فيهما أعني كلمة «منه».

١. سنن النسائي المذيل بحاشية السيوطي: ج ٥ ص ١١١.

٢. غوالي اللآلي: ١٦٩/١.

٣. بحار الأنوار: ٢١٤/٨٠ طبعة لبنان وأمّا في طبعة طهران فلاحظ ج ٨٣ ص ٢١٤.

ولو قطعنا النظر عن هذه القرائن فنقول: فالعبارة المعروفة المشتملة على لفظة «منه» تحتل معاني:
أ: أن يكون «من» للتعدية بمعنى الباء و «ما» مصدرية غير زمانية كما فى قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا﴾ (التغابن - ١٦) أي فأتوا به قدر الاستطاعة. وهذا هو الأقوى وتكون النتيجة محبوبة تكرار العمل الواجب أو المستحب بقدر الوسع والقدرة.

ب: هذا المعنى لكن بجعل ما مصدرية زمانية: أي فأتوا به حين استطاعتكم، واختاره سيدنا الأستاذ والمحقق الخوئي - دام ظلّهما - فيكون الحديث متضمناً لحكم دلّ به العقل ولأجل ذلك يكون هذا بعيداً عن مفاد الحديث، إلا أن يكون ناظراً إلى الاستطاعة العرفية غير الحرجية لا العقلية فعندئذ يكون مفيداً لأمر جديد.

ج: أن تكون «ما» موصولة مفعولة لقوله: ﴿فَاتُوا﴾ ولفظة «من» بيانية متعلقة بـ ﴿ما استطعتم﴾: أي فأتوا الذي استطعتم من أفراد ذلك الشيء ولأجل عدم خروج المورد، أعني: الحج، يحتمل الأمر على الاستحباب، إذ لا يجب التكرار فيه ويكون الحديث أجنبياً عن المقصود.

د: ذاك المعنى ولكن جعل «من» تبعيضية متعلقة بـ ﴿ما استطعتم﴾ وجعل الظرف بمعنى البعض يكون قرينة على أن المراد من الموصول الشيء الذي له أجزاء: فيكون المعنى إذا أمرتكم بشيء فأتوا الذي استطعتم من أجزائه، وهذا المحتمل هو الذي يفيد فى المقام ولكنه لا ينطبق على مورد الرواية لأنه من ذوي الأفراد. وهذان الاحتمالان الأخيران ضعيفان لاستلزامهما تقدم عائد الموصول (منه) عليه بلا ضرورة وهو غير جائز.

والظاهر المتبادر هو المعنى الأول وهو منطبق على المورد، دونهما.

الكلام في العلويين:

وأما العلويان: فقد رواه صاحب غوالي اللآلي وقال عليه السلام: «لا يترك الميسور بالمعسور» وقال عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(١)، وقد استند إليهما الوحيد البهبهاني في كتاب مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع في باب الوضوء عند قول المصنف: «وترك الاستعانة» فقال ما هذا لفظه: نعم مع الاضطرار يجوز أن يولي طهارته غيره واستدل بالعلويين وغيرهما.

وقال بحر العلوم في منظومته:

في اضطرار يسقط المعسور في الكلّ فالفرض هو الميسور

وأقرّ على ذلك شارحها في المواهب السنية^(٢).

وعلى ذلك فلم يثبت سند الحديثين، وأما دلالتهم فقد أُورد على دلالة الأوّل بوجوه:

- ١- إنّ الرواية تعم الواجبات والمستحبات ومع هذا الشمول لا يستفاد من قوله: «لا يسقط» أو «لا يترك» إلّا مطلق المحبوبة ومعه لا يتم الاستدلال على لزوم الإتيان بالباقي.
- وإلى هذا أشار في الكفاية بقوله: بعدم اختصاصه بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالته على أنّه بنحو من اللزوم.

يلاحظ عليه: أنّ المراد «لا يترك الميسور أو لا يسقط» بماله من الحكم إن

١. غوالي اللآلي: ج ٤ ص ٥٨.

٢. هي في شرح الدرّة الغروية للسيد بحر العلوم، تأليف: السيد محمود (ت ١٣٠٠هـ) بن علي نقي بن السيد جواد أخي السيد بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ) طبع منها الطهارة فقط.

كان واجباً فيبقى الوجوب، وإن كان مستحباً فيبقى الاستحباب.

٢- إن دلالة الحديث متوقفة على أن يكون المراد من الميسور، هو ذات الأجزاء، ولعل المراد هو ذات الأفراد وإلى هذا أشار في الكفاية بقوله: لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها. يلاحظ عليه: أن القدر المتيقن هو الأول لأن توهم السقوط في المركبات ذات الأجزاء المتلاحمة والتماسكة أظهر من الأفراد المتباينة المتغيرة. فاحتمال سقوط الجل لسقوط الكل أظهر من احتمال سقوط بعض الأفراد لتعذر البعض الآخر. فالأول أولى بالذكر من الثاني.

٣- السقوط فرع الثبوت، وعليه فالرواية مختصة بتعذر أفراد الطبيعة باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طروء التعذر فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره بخلاف بعض أجزاء المركب فإنه كان واجباً بوجوب ضمني قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالي حادث فلا معنى للإخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره^(١).

يلاحظ عليه أولاً: أن وجوب الأجزاء الباقية ليس وجوباً ضمناً، بل هو واجب بنفس وجوب الكل، والكل واجب بوجوب واحد، ولما سقطت دعوة الأمر إلى الجزء المتعذر، لأجل تعذره بقيت دعوته إلى الأجزاء الباقية بحالها، بحكم هذا العلوي، نعم لولاه لما كشفنا بقاء الدعوة، لكنه كاشف عن بقائها.

وثانياً: فرضنا أنها واجب بوجوب حادث ولما كانت النتيجة في الحالتين واحدة، وهو بقاء الأجزاء الممكنة بحالها، صح في العرف أن يقال: ما سقطت الأجزاء عن الذمة، بل بقيت بحالها وإن كانت علّة البقاء مختلفة.

١. مصباح الأصول: ٤٨٤/٢.

نعم القدر المتيقن هو وجود الميسور في ضمن المعسور كما في الأجزاء العرضية وأما إذا كان في طوله كالإيماء بالرأس أو بالعين عند تعدد نفس السجود فلا يستفاد من الحديث وإن اختاره الشيخ الأكبر.

في دلالة الحديث الثاني:

أعني: ما لا يدرك كله لا يترك كله. ففيه عدة احتمالات:

١- أن يراد من الكل، العام الاستغراقي، والمراد «ما لا يدرك كل فرد فرد من الشيء لا يترك كل فرد فرد»، وهو باطل، لأنه إذا كان إدراك كل فرد فرد ممتنعاً، فكيف يصح أن ينهى عن ترك كل فرد فرد، ومثله إذا كان المتعلق «الجزء» وما ذكرناه من البطالان مبني على كون المراد هو عموم السلب كما في نظائره: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان - ١٨).

٢- أن يراد من الكل في الجملتين، العام المجموعي أي سلب العموم حتى يكون معناه «ما لا يدرك مجموعه لا يترك مجموعه». وأورد عليه المحقق الخوئي دام ظلّه بأنّه لا يعقل الحكم بوجوب الإتيان بالمجموع مع تعدد الإتيان بالمجموع.

يلاحظ عليه: أنّ معنى الجملة على هذا الفرض ليس الحكم بوجوب الإتيان بالمجموع، بل الحكم بعدم ترك المجموع وهو يحصل بالإتيان ببعض الأفراد أو الأجزاء والفرق بين الصورتين واضح فإنّ السلب في الأولى من قبيل عموم السلب وشمول النفي وفي الثاني نفي العموم وسلب الشمول وما لا يمكن امتثاله هو الأوّل أي عدم ترك كل واحد واحد، لا الثاني أعني: عدم ترك المجموع من حيث المجموع.

٣- أن يراد من الأوّل: العام الاستغراقي، ومن الثاني: العام المجموعي

ومعناه إذا لم يكن الإتيان بكل فرد أجزء ممكناً، فلا يترك المجموع بالإتيان ببعض الأفراد والأجزاء وهذا أمر معقول وأورد عليه المحقق الخوئي بمثل ما عرفت في الوجه الثاني وقال لا يعقل الحكم بوجوب الإتيان بالمجموع، مع تعذر الإتيان بالمجموع وقد عرفت أن المطلوب عدم ترك الإتيان بالمجموع لا الإتيان به.

٤- عكس الثالث، والمراد أنه إذا امتنع الإتيان بالمجموع فلا يترك الإتيان بكل فرد أو جزء، وهذا المعنى صادق في ذوات الأفراد والأجزاء ويكون المعنى إذا تعذر الإتيان بمجموع الأفراد، لا يترك الإتيان بكل فرد فرد، أو تعذر الإتيان بمجموع الأجزاء، فلا يترك الإتيان بكل جزء جزء، وهذا غير معقول وظهر امتناع إرادة المعنى الأول والرابع وقوام الامتناع هو إرادة الاستغراق من الجملة الثانية والظاهر من الحديث هو المعنى الثالث وهو يصدق على ذي الأفراد والأجزاء كما في المقام.

وأورد المحقق الخراساني على دلالة الحديث وقال: لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمّهما، وليس ظهور «لا يترك» في الوجوب لو سلم موجباً لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي.

يلاحظ عليه: ما ذكرناه في محله من أن الوجوب والحرمة خارجان عن مدلول الأمر والنهي، وإنما يستفادان من حكم العقل بأن طلب المولى لا يترك بلا جواب. وما ذكره قدس سرّه مبنى على دخول الحرمة في مفاد النهي، وعليه لا يكون شاملاً للمستحب، ويكون معارضاً مع الصدر لشموله الواجب والمستحب، وأمّا إذا قلنا بأن المراد طلب الترك والخصوصيات مفهومة من الخارج فيعم الواجب والمستحب.

فظهر بذلك أنّ دلالة العلوي الثاني كالأول ممّا لا غبار عليه. وإنّما الكلام في سندهما ولم يثبت سند واحد منهما. نعم: دلالة النبوي على لزوم الإتيان بالباقية الممكنة من الأجزاء مشكلة جداً لورودها في ذوات الأفراد وقد عرفت الاحتمالات وأنّ الأقوى كون ما مصدرية غير زمانية.

ثمّ إنّّه يشترط في جريان القاعدة كون الباقي معدوداً عند العرف ميسور المعسور، فلو تعذرت الأجزاء الكثيرة فلم يبق منها إلّا أجزاء قليلة فلا تجري القاعدة، ويمكن استفادة ذلك من العلويين، باستظهار أنّ اللام في المعسور، عوض عن المضاف إليه وهكذا في الميسور، فالمعنى ميسور الشيء لا يسقط بمعسوره ومثله الحديث الثاني، فالمراد من الموصول هو الشيء والضمير في كلا الموردین يرجع إليه، والمراد الشيء الذي لا يدرك كلّ ذاك الشيء لا يترك كلّ. وعلى ذلك فلا بد أن يكون العنوان محفوظاً حتى ينسب إليه درك كله وترك كلّ، أو ميسوره ومعسوره وما لم يعدّ الميسور ميسور ذلك المعسور، لا يشملته دليله، ولأجله لا يعدّ الجبيرة في بعض الموارد ميسور معسورها.

وعلى ذلك فلو دلّ الدليل الخارجي على لزوم الإتيان وإن لم يصدق عليه الميسور لذلك المعسور (١) أو دلّ على السقوط وإن عدّ ميسوره عرفاً فهو المتبع وإلّا فلا يصحّ التمسك إلّا إذا صدق على الأجزاء الممكنة أنّها ميسوره إلّا أنّ الشأن في تمامية الحديثين من حيث السند، فلأجل ذلك لا دليل على الإتيان بالأجزاء الممكنة عند تعذّر الأجزاء الأخر على وجه الإطلاق إلّا أن يكون هناك دليل خاص كما في مورد الصلاة من قوله: لا تترك الصلاة بحال.

١. كما هو الحال في صحيحة عبد الأعلى مولى آل سام المعروفة، فإنّ المسح على المراءة لا يعدّ ميسوراً للمسح على البشرة، نعم ليس في نفس الصحيحة من القاعدة أثر وإنّما تمسك الإمام بآية نفي جعل الحرج، لاحظ الوسائل: ج ١ الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

التنبية الرابع:

إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية، وبين مانعيته أو قاطعيته وبعبارة أخرى: علمنا اعتبار شيء في المأمور به ودار الأمر بين كون وجوده مؤثراً في الصحة، أو وجوده مانعاً عنها، وقد تقدّم الفرق بين المانعية والقاطعية، كما تقدّم أنّ الاعتبار الصحيح فيهما كون وجودهما مزاحمين. لا اعتبار عدمهما في المأمور به.

وهذا كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وكتدارك الحمد بعد الدخول في السورة وأمثالهما من الشبهات الحكمية، وأمّا الشبهات الموضوعية فكما إذا ملك ثوباً واحداً ودار الأمر بين طهارته ونجاسته.

فهل المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين فيأتي فيه كلّ ما قلناه في ذاك الباب من إجراء البراءة عن جميع المحتملات من الجزئية والشرطية أو المانعية والقاطعية.

أو من قبيل دوران الأمر بين المتباينين فيجب فيه الاحتياط كما يجب فيه.

أمّا الأول: فهو خيرة الشيخ الأعظم، فقد استدللّ له بوجهين:

الأول: ما هذا توضيحه: أنّ العلم الإجمالي ليس بمنجز في المقام لأنّ آية تنجيذه لزوم المخالفة القطعية عند جريان الأصل، ولا تلزم المخالفة القطعية في المقام لأنّ الإنسان في صلاة واحدة لا يخلو من فعل وترك والمخالفة القطعية غير ممكنة^(١).

يلاحظ عليه: أنّ عدم لزوم المخالفة القطعية من جريان الأصل إذا كانت

١. الفرائد: ٢٩٧ طبعة رحمة الله.

الواقعة واحدة، لا يستلزم صحة جريانه فيما إذا كانت الواقعة متعددة، فيلزم من جريان البراءة من الشرطية والجزئية، أو القول بالتخيير الاستمراري، مخالفة عملية، فلا يصح الاستدلال بالأخص أي بمورد لا تلزم المخالفة العملية على الأعم، أي المورد الذي تلزم. وعلى ذلك تلزم رعاية التكليف بالمقدار الممكن .

الثاني: أنَّ المسألة مبنية على ما هو المختار في الأقل والأكثر، فلو قلنا بالبراءة هناك، تجري البراءة في المقام، وإن قلنا بالاحتياط هناك فيكون المقام مثله وتعين الجمع بالاحتياط. قال قدس سره ما هذا لفظه: التحقيق أنه لو قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا وإلاّ تعين الجمع بتكرار العبادة^(١).

يلاحظ عليه: وجود الفرق بين المقامين إذ ليس هناك علم بأخذ شيء في المأمور به، وإنما الموجود هو الشك، وهذا بخلاف المقام لوجود العلم بأخذ شيء فيه، إمّا بما أنّ وجوده مؤثر أو بما أنّ وجوده مانع.

أما القول الثاني: فهو خيرة المحقق الخراساني، ووجهه وجود العلم الإجمالي وإمكان الاحتياط بتكرار الصلاة.

وهذا هو الأقوى، لكن بتفصيل، فلو أمكن الاحتياط كما إذا كان لواجب واحد أفراد طولية كظهر يوم الجمعة، لا جمعتها، فدار الأمر بين كون الجهر شرطاً أو كونه مانعاً، فيجب له التكرار، ونظير ذلك دوران الأمر بين التمام والقصر للشك في كون الركعتين الأخيرتين شرطاً أو لا، للشك في جزئيهما ومانعتهما.

وأما إذا لم يتمكّن إلاّ من فرد واحد من الطبيعة، كما إذا ضاق الوقت وانحصر الثوب بثوب مردّد بين كونه طاهراً أو نجساً فالمرجع هو التخيير، ومثله ما

إذا دار كون شيء مفسداً للصوم أو جزءاً وشرطاً فالمرجع هو التخيير ابتداءً لا استمراراً، وإلاّ لزمّت المخالفة القطعية العملية.

خاتمة في شرائط جريان الأصول:

ما سيوافيك من الشروط، شرط للجريان دون جواز العمل بها. لأنّ الجريان متقدّم على العمل فلولاها لا تكون جارية، فلا تصل النوبة إلى العمل. وما عن المحقّق المشكيني من أنّ الشرط أعم من أن يكون شرطاً للجريان أو العمل والأوّل كالبراءة العقلية حيث لسان الدليل يتوقّف على الفحص، والثاني كالبراءة النقلية غير تام، لأنّ أظهر أدلّتها هو حديث الرفع، والدليل منصرف عمّن يتمكّن من تحصيل الحجّة، ولو كان العلم «فيما لا يعلمون» بمعنى الحجّة، لكان وزانها وزان البراءة العقلية.

١- أصل الاحتياط وشروط جريانه:

لا شك في حسن الاحتياط لكونه مجاهدة في طريق درك الحق والعمل به، والعقل حاكم بحسنه، ولا يشترط بشيء سوى أمرين:

١- عدم كونه مستلزماً لاختلال النظام فإنّ حفظه واجب. ٢- عدم مخالفته لاحتياط آخر.

وأما موارده فتتخصّر في المواضيع التالية:

١- الاحتياط المطلق فيما إذا لم يكن هنا علم إجمالي ولا حجّة شرعية.

٢- الاحتياط فيما إذا كان هناك علم إجمالي.

٣- الاحتياط إذا كانت هناك حجة شرعية.

وبما أنّنا أشبعنا الكلام في هاتيك الموارد في مبحث القطع فلا نعود إليها ونحيل القارئ الكريم إلى ذلك المبحث.

في شروط جريان البراءة العقلية

ويقع الكلام في مواضع ثلاثة:

الأول: في لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادي قبل التمسك بها وعدمه.

الثاني: في استحقاق تارك الفحص العقاب وعدمه.

الثالث: في صحة عمل تارك الفحص إذا وافق الواقع وعدمها.

الموضع الأول:

في لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادي

يقع الكلام تارة في لزومه في البراءة العقلية وأخرى في النقلية منها.

أمّا العقلية: فقد استدلّ على لزوم الفحص قبل التمسك بها بوجهين:

الأول: عدم استقلال العقل بالبراءة إلاّ بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجّة. وهو دليل متين.

توضيحه: أنّ البيان الرافع لقبح العقاب، ليس وجود البيان في الواقع سواء أوصل إلى المكلف أم لم

يصل، بل المراد هو البيان الواصل. هذا من جانب، ومن جانب ليس المراد من الواصل، هو وصوله إلى كلّ

واحد واحد بدقّ أبوابهم، وإعطائهم البيان، بل المراد وقوع البيان في متناولهم بحيث لو أرادوا أن يقفوا عليه،

لوقفوا، كما هو ديدن العقلاء في التكاليف العرفية، ولم يشذّ عنهم الشارع فوجود

البيان عند الرواة وحملة العلم أو الكتب والجوامع كاف لرفع القبح ومع احتماله فيها لا يستقل العقل بالقبح ما لم يتفحص ولم يحصل اليأس.

وإن شئت قلت: إنّ الواقع كما يتنجّز على المكلف بالعلم، هكذا يتنجّز باحتمال وجوده في مظانّه ويعدّ الأخير أيضاً من موارد تمامية الحجّة ومصاديقه. ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (النساء / ١٦٥).

وإن شئت فعبر بعبارة ثالثة: إنّ المراد من البيان، ما يصلح لقطع العذر في مخالفة التكليف ولو كان التكليف على وجه لو تفحص عنه في مظانّه لعثر عليه، لقطع عذره في مخالفته، ومع هذا لا يكون لحكم العقل بالقبح موضوع.

الثاني: ما استدللّ به المحقق الاصفهاني حيث قال: إنّ الاقتحام في المشتبه - مع أنّ أمر المولى ونهيه لا يعلم عادة إلاّ بالفحص - خروج عن رسم العبودية وزيّ الرقية. فالأقتحام بلا فحص ظلم والفرق بين الوجهين أنّ العقاب على الوجه السابق على مخالفة التكليف الواقعي، وعلى الثاني على نفس الإقدام بلا فحص فإنّه بنفسه ظلم. وملاك استحقاق العقاب هو تحقّق عنوان الظلم كما في التجري^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الحكم الواقعي في ظرف الاحتمال وقبل الفحص، إمّا منجّز أو لا. فعلى الأوّل، فالعقاب على نفس مخالفة الحكم الواقعي وانطباق الظلم على تلك المخالفة، لا على كون الاقتحام بلا فحص ظلماً، للإجماع على أنّ المعصية لها عقاب واحد، وعلى الثاني لا وجه لانطباق الظلم عليه. إذ كيف تكون مخالفة الحكم الواقعي الذي لا قبح في مخالفته منشأ لانطباق عنوان الظلم على إقدامها.

ولأجل ذلك عدل في ذيل كلامه عن هذا الوجه وقال: فإنّ الظلم لا ينطبق على الإقدام. وذهب إلى أنّ نفس ترك الفحص عن التكليف الذي لا يعلم عادة

١. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٣٠٥.

إلا بالفحص، أمر ينطبق عليه الظلم وهو موضع تأمل.

هذا كله في الشبهات الحكمية عند التمسك بالبراءة العقلية^(١).

وأما الشبهات الموضوعية عند التمسك بها، فالظاهر عدم جريانها في الموارد التي يسهل رفع الشبهة فيها فإنّ العقاب وإن كان يترتب على تمامية الحجّة، وهي مؤلّفة من العلم بالكبرى والوقوف على الصغرى لكن إذا كان الوقوف على الصغرى أمراً سهلاً لا يعذّره العقل، ويعده ممّن تمت الحجّة عليه.

أضف إلى ذلك أنّ الغاية من الأحكام الواقعية هي تطبيق العمل عليها فلا معنى لإيجاب الفحص الأكيد عنها، والمسامحة في الوقوف على صغرياتها بحيث تؤدّي إلى ترك كثير منها.

وكان سيّد مشايخنا المحقّق البروجردي يردّ - في درسه الشريف - جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية قائلاً بأنّ بيان الموضوعات ليس من شأن المولى، ولكن يلاحظ عليه أنّ المراد من البيان هو الحجّة المؤلّفة من الصغرى والكبرى. والثانية وإن كانت محرزة لكن الأولى غير محرزة، ومع ذلك كله والعقل لا يستقلّ بجريانها في كلّ مورد بل يخصّها بما إذا لم يكن العلم به سهلاً ويوجب الفحص في السهل منها.

ولذلك نرى أنّ جماعة أفتوا بوجوب الفحص في موارد من الشبهات الموضوعية:

١- إذا شك في مقدار المسافة وأنها بلغت المسافة الشرعية أو لا.

٢- إذا شك في بلوغ الأموال الزكوية إلى حدّ النصاب فيجب الفحص عن البلوغ.

١. وهناك وجه آخر للزوم الفحص، وهو العلم الإجمالي بالتكاليف المثبت للتكليف، وسيوافيك بيانه عند البحث في شرائط البراءة العقلية.

٣- إذا شك في زيادة الربح على المؤنة أو لا . فيجب الفحص.

٤- إذا شك في حصول الاستطاعة إلى الحجّ وعدم حصولها.

٥- إذا شك في مقدار الدين مع أنّه يعلم بضبطه في الدفتر وغير ذلك من الموارد التي لا يصح للمسلم إجراء البراءة مع إمكان الوصول إلى الواقع بسهولة مضافاً إلى الموارد الثلاثة التي نقل الشيخ لزوم الاحتياط فيها من الدماء والأعراض والأموال وإن كانت الشبهة بدئية.

نعم: لا يجب الفحص في مورد لا يسهل تحصيل العلم بحال الموضوع، للسيرة المستمرة ولزوم الحرج، وعدم تمامية الحجّة بالمعنى الذي عرفته.

وأما الفحص في التمسك بالبراءة النقلية، فقد استدل على وجوبه في مورد الشبهات الحكمية بوجوه غير كافية:

الأول: الإجماع على لزومه قبل التمسك فيتقيد به إطلاقات أدلتها.

يلاحظ عليه: أنّه ليس بحجّة لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه التي سيوافيك بيانها ومثله لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم. وعندئذ لا بدّ من النظر في مدرك الإجماع لا في نفسه.

الثاني: وجود العلم الإجمالي في مورد جريان البراءة. بوجود تكاليف إلزامية ومعه لا يجوز الرجوع إليها. وأورد عليه: بأنّه أخصّ من المدعى إذ لازمه جواز الرجوع الى البراءة النقلية إذا تفحص وعثر على ما ينحلّ به العلم الإجمالي مع أنّ المدعى لزوم الفحص مطلقاً حتى وإن انحلّ العلم الإجمالي ولكن كان للفحص مجال.

وأجاب عنه المحقق النائيني بأنّ العلم الإجمالي لمّا كان علماً معلماً بعلامة

خاصة، وهو العلم بأحكام موجودة فيما بأيدينا من الكتب فلا ينحلّ ذاك العلم باستعلام جملة من المسائل. وقال في توضيح ذلك: إنّ المعلوم بالإجمال في المقام هو الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب فقد تنجزت جميع الأحكام المثبتة للتكليف في الكتب. ولازم ذلك هو الفحص التام عن جميع الكتب التي بأيدينا ولا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من المسائل يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها. ألا ترى أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار وتردّد ما في الطومار بين الأقلّ والأكثر، فلا بدّ من الفحص عن جميع ما في الطومار كما عليه العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل (١).

والظاهر عدم تمامية الإشكال. وذلك لما أفاده سيّدنا الأستاذ دام ظلّه من أنّ ما هو المنجز نفس التكاليف الواقعية بما هي هي. لا بما هي في الطومار. وذاك القيد من المقارنات فلو أطاع فيثاب على إطاعة نفس تلك الأحكام، وإن خالف فيعاقب على مخالفتها، لا على موافقة أو مخالفة ما في الدفتر. وعلى ذلك فلا وجه لرعاية ذاك القيد في حصول الانحلال وعدمه.

وإذا كانت نفس التكاليف الواقعية بما هي هي مردّدة بين الأقلّ والأكثر وارتفع العلم الإجمالي بالوقوف على قسم كبير منها وحصل اليأس لكفى ذلك في الانحلال من دون حاجة إلى لزوم رعاية ذاك القيد وانحلال ما في الطومار.

وأما لزوم الفحص في الدين المرّد بين الأقلّ والأكثر المضبوط في الدفتر فلاجل لزوم الاحتياط في الأموال كسائر الأمور الخطيرة حتّى في الشبهات البدئية.

١. الفوائد: ج ٤ ص ٢٨٠.

الثالث: أدلة البراءة منصرفة عن مثل المتمكن من الرجوع إلى الكتب التي فيها تكاليف العباد ووظائفهم ولا يقال إنه لا يعلم.

وإن شئت قلت: إن حديث الرفع حديث المنة والامتنان. فأَيَّ امتنان للجاهل بالإذن له في البقاء على الجهل، أليست الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد والجهل بها مفوت للمصلحة أو مدفع إلى المفسدة، ولأجل ذلك لا مناص من القول بانصراف أدلة الأصول كلها عن مثل المتمكن من التعلم والوقوف على الأحكام.

الرابع: الاستدلال ببعض الآيات الدالة على لزوم السؤال قال سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء/٧) والآية عامة تشمل جميع الموارد وما قيل في شأن النزول أو روي لا يكون مخصصاً لها. وأمّا الاستدلال بآية النفر على وجوب التعلم العيني، كما هو مفروض البحث فخال عن التحقيق إذ هي ناظرة إلى لزوم تعلمه كفاية لا عيناً كما هو واضح.

الخامس: الاستدلال ببعض الروايات الحاثّة على التعلم فقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (الأنعام/١٤٩) عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام : إن الله تعالى يقول للعبد: عبدي كنت عالمًا؟ فإن قال: نعم، قال: أفلا عملت، وإن قال: كنت جاهلاً. قال: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه. فتلك الحجّة البالغة (١).

روى الفضلاء (٢) من أصحاب الصادق عليه السلام : قال أبو عبد الله لحمران بن أعين في شيء سأله: إنّما يهلك الناس لأنهم لا يسألون (٣).

١. البرهان: ج ١ ص ٥٦٠.

٢. زارة ومحمد بن مسلم وبرد العجلي.

٣. الكافي: ج ١ ص ٤٠ والوافي: ج ١ ص ٤٦.

روى ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مجذور أصابته جنابة فغسلوه فمات . قال: قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يَمَمُوا، فإنّ دواء العيِّ السؤال ^(١).

ومن ذلك يعلم حكم الأصلين الأخيرين: التخيير والاستصحاب.

أما الأول: فلأنّ العقل لا يستقل بالتخيير إلّا بعد عدم الترجيح، ولا يعلم ذاك إلّا بعد الفحص.

أما الثاني: فلأنّ الاستصحاب أصل مجعول في حقّ الشاك، وأدلّته منصرفة إلى الشك المستقر، لا الزائل بالمراجعة والفحص، وأنّ وظيفة هذا النوع من الشك هو الفحص كما هو نتيجة الروايات وقد استقرّ على العلماء بالاستصحاب بعد اليأس عن الدليل.

نعم لو قلنا بأنّ الاستصحاب أمانة مطلقاً، أو أمانة حيث لا أمانة خرج عن موضوع البحث.

ما هو مقدار الفحص؟

أما مقدار الفحص فهل يجب الفحص حتى يحصل العلم بعدم الدليل أو يكفي الاطمئنان، أو حصول الظن بعدمه والأوسط أوسط، لا طريق إلى الثالث لأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، والأوّل مستلزم للحرَج فيتعيّن الثاني وعليه سيرة العلماء وهو علم عرفي، بل علم شرعي، وسيوافيك في مبحث الاستصحاب أنّ المراد من اليقين في الروايات، هو الاطمئنان.

هذا كلّ حكم الشبهة الحكمية، وأمّا الموضوعية فالكلام فيها في المقام مثل الكلام في البراءة العقلية، فلا تعمّ إطلاقات الباب لما يكون العلم بحاله في تناول العبد ومقدرته بلا عسر وحرَج.

١. الكافي: ج ١ ص ٤٠.

الموضع الثاني:

في استحقاق تارك الفحص العقاب وعدمه

لو ترك الفحص مع الشك في وجود الدليل القاطع لعذر واقتحم الشبهات وخالف التكليف الواقعي هل يعاقب على مخالفته أو لا ؟

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في ترتب العقاب عليه لأجل مخالفة الواقع وعدمه.

المقام الثاني: في ترتب العقاب لأجل ترك التعلّم بناء على كونه واجباً نفسياً.

أما الأول: فإليك صور المسألة وهي خمس:

١- ترك الفحص واقتحم الشبهة لكنّه لم يكن مؤدياً إلى المخالفة وكان حلالاً.

٢- ترك الفحص واقتحم الشبهة وأدّى إلى مخالفة الواقع وكان في المورد دليل، لو تفحص عنه لوصل

إليه.

٣- تلك الصورة ولكن لو تفحص عنه لم يقف عليه.

٤- ما إذا تفحص عن الدليل لوقف على ما يضادّ الواقع.

٥- ما إذا تفحص عن دليل المورد لم يقف على دليله لكنّه يقف على دليل

مسألة أخرى، يعتقد بعدم إلزام الشارع فيه كما إذا كان شاكاً في حكم التدخين بحيث لو تفحص عنه لم يصل إلى دليله لكنّه يصل في خلال الفحص إلى دليل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، الذي كان مغفولاً عنه في هذه الحالة.

أما الصورة الأولى: فخارجة عن حريم البحث لأنّ محلّه هو استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بما هي هي والمفروض كونه حلالاً، وأما العقاب على التجري وانتهاك الحرمة فهو خارج عن محطّ البحث وقد قدّمنا الكلام فيه في مبحث القطع.

أما الصورة الثانية: فيصح العقاب لأنّه خالف الواقع لا بالعدر والحجّة، بل خالفه مع وجود الحجّة من جانب المولى على العبد، لتامة البيان الواصل منه، وأنما قصر العبد في الوصول إليه، ويكفي هذا في تصحيحه، والمخالفة حين الاقتحام وإن كانت غير معلومة، لكنّه لا يكفي في مقام الإعذار.

وإن شئت قلت: إنّ الواقع كما يتنجّز بالعلم، يتنجّز بالاحتمال أيضاً، وليس التنجّز بمعنى صحّة العقوبة من خصائص العلم، بل يكفي في ذلك احتمال وجود بيان لو تفحص عنه لوصل إليه، وما في الأفواه من أنّ التنجّز فرع العلم، فمحمول على الغالب، أو لما بعد الفحص.

وأما ما عن المحقّق الخراساني بأنّ المخالفة وإن كانت مغفولة حينها، لكنها لما كانت منتهية إلى الاختيار وهو ترك التعلّم عن اختيار فهو كاف في صحّة العقوبة، فغير لازم، لأنّ المخالفة ليست مغفولة بل غير معلومة كيف والبحث في الشاك الملتفت إلى أنّ عمله هذا يمكن أن يكون محكوماً بالوجوب أو الحرمة، لا في الغافل.

وأما الصورة الثالثة والرابعة: فهل يصحّ العقاب أو لا .

فقد ذهب المحقّق النائيني إلى العقاب قائلاً: بأنّ المخالفة ما لم تكن مقرونة

بالمؤمن عقلاً أو شرعاً موجبة لاستحقاق العقاب.

يلاحظ عليه: بأنّ الكلام في صحّة العقوبة على نفس مخالفة الواقع، لا على التجري والحق عدم صحتها، لأنّ العقوبة إنّما تصح على الواقع المنجز، وهو فرع وجود البيان الواصل إلى المكلف لو تفحص عن مظانّه، والمفروض خلافه.

فإن قلت: إذا كان الاحتمال منجزاً كالعلم كما مرّ، فلماذا لا يكون منجزاً في المقام أيضاً ؟

قلت: إنّ الاحتمال إنّما ينجز إذا كان البيان تاماً من جانب المولى، وأمّا إذا كان البيان غير تام، فلا يكون ذاك الاحتمال منجزاً، ومثله العلم إنّما يكون منجزاً إذا كان مطابقاً للواقع، وأمّا إذا كان مخالفاً للواقع فلا. وبالجمله كون الاحتمال منجزاً ليس بمعنى كونه منجزاً في عامّة الشرائط والظروف وإنّما تختص منجزيته إذا توفّرت فيه سائر الشرائط التي منها تمامية البيان من جانب المولى.

فإن قلت: إنّ ترك الواقع بلا عذر ولا حجة وكون المقام خالياً عن الدليل أو وجود الطريق المخالف للواقع، لا يعدّ عذراً ما لم يستند إليه المكلف.

قلت: ليس العقاب مترتباً على مطلق ترك الواقع ومخالفته، بل على مخالفة الواقع المنجز والمفروض عدم تنجزه لأنّ المفروض أنّ الفحص لم يكن منتجاً - لو تفحص - ومثل ذلك الحكم لا يكون منجزاً. وأمّا عدم التفاته واستناده إليه فلا يؤثر في تنجز الواقع وإنّما يكون مؤثراً في تحقّق عنوان التجري والمفروض أنّه خارج عن البحث.

وأما الصورة الخامسة: فالحقّ صحّة العقوبة لتمامية البيان في المورد الذي خالفه أعني مورد الدعاء عند رؤية الهلال لأنّه خالف الواقع فيه عن اختيار وهو كون الفحص في المورد كان ملتفتاً إليه وانجزّ هذا الإهمال إلى المخالفة في المورد الذي يعتقد بعدم إلزام من الشارع فيه. وإن كان لا تصح العقوبة على ارتكاب التدخين.

وأما المقام الثاني: وهو ترتب العقاب لأجل ترك التعلم:

قد عرفت أنّ البحث عن ترتب العقاب على اقتحام الشبهة يقع في مقامين، وقد تمّ الكلام في المقام الأوّل وهو ترتب العقاب من ناحية مخالفة الواقع، وأما المقام الثاني وهو ترتب العقاب لأجل ترك التعلم، فلو قلنا بوجوبه نفسياً، لترتب العقاب على جميع الصور لأنّه ترك الواجب النفسي وهو التعلم والفحص وإن كان التعلم ربّما لا يفيد في بعض الصور.

ولكن إثبات الوجوب النفسي للتعلم دونه خرط القتاد، لأنّ المرتكز في الأذهان أنّ التعلم مقدّمة للعمل، والدين علم مع العمل لا علم بلا عمل قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف/٢-٣) وفي الروايات الماضية إشارات إلى كونه واجباً مقدّماً، وفي رواية مسعدة بن صدقة فإن قال: نعم (كنت عالماً) قال: أفلا عملت. وهذا الارتكاز منضمّاً إلى تلك الإشارات المتوقّرة في الروايات، يصدّ الباحث عن حمل الأوامر الواردة في الكتاب والسنة في التعلم، على كونها نفسية، لأنّ الأصل في الأمر وإن كان هذا ولكنه إذا لم يصدنا عن هذا الظهور شيء.

فإن قلت: إذا كان وجوب التعلم وجوباً مقدّماً إرشادياً ناشئاً من وجوب ذبيها، فيدور وجوبه مدار وجوب ذي المقدمة.

وعلى ذلك فلو كان وجوب الواجب مشروطاً، بحصول شرطه وتحقق زمانه واتسع الوقت لتعلمه والإتيان به بعد حصوله، فلا شك في عدم وجوب التعلم قبل فعلية وجوب الواجب، وأما بعد فعليته فهو مخير بين التعلم والامتنال التفصيلي، أو تركه والعمل بالاحتياط إذا تمكن منه. وأما إذا صار وجوب الواجب فعلياً ولم يتسع الوقت لتعلمه ولم يتمكن من

الامتثال الإجمالي، فيلزم سقوط وجوب الواجب المشروط والمؤقت لعجز المكلف عن الإتيان به ولو لأجل ترك التعلم، فيما أنه كان قبل الوقت وحصول الشرط غير واجب، والمفروض أنه بعد غير قادر على التعلم ولا على الامتثال الإجمالي فيلزم سقوطه وهو باطل بالاتفاق فكيف الحل.

قلت: والإجابة عن الإشكال بأحد الوجوه التالية:

١- لو قلنا بوجوب التعلم وجوباً مقدّماً، وبوجود الملازمة بين إرادة الشيء وإيجابه، وإرادة مقدّمته وإيجابها فليس معناه، ترشّح إرادتها ووجوبها من إرادته ووجوبه، فإنّ ذلك باطل كما حقّقناه في مبحث المقدّمة بل المراد أنه يمتنع أن يريد أو يوجب أحدهما دون إرادة الآخر، وإيجابه.

وعلى ضوء ذلك فالعقل يستكشف وجوب التعلم قبل حصول الشرط ودخول الوقت، لأنّ المولى الحكيم لما وقف على أنّ التعلم الذي هو مقدّمة علمية لاتكاد تحصل بعد حصول الشرط ودخول الوقت، يطلبه طلباً مولوياً مقدّماً قبل الوقت، وبما أنّ معنى الملازمة ليس نشوء وجوب أحدهما عن الآخر فلا مانع من تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيلها، ولا يراد من الملازمة تحقّق الإرادتين أو الوجوبين في زمان واحد مثل الزوجية والأربعة، بل المقصود عدم جواز التفكيك بينهما في مجال الأمر والطلب وصفحة التشريع، فلو تقدّم طلب أحدهما على طلب الآخر، لا تثلم به الملازمة، لأنّها أعم من الوحدة الزمانية. وهذا الجواب صحيح على القول بوجوب المقدمة وجوباً مولوياً، وقد عرفت عدمه. ولذلك نأتي بجواب آخر.

٢- حكم العقل بوجوب التعلم من غير استكشاف وجوبه عن ناحية الشرع كما هو مبنى الجواب الأوّل من غير فرق بين الواجب المطلق والواجب

المشروط الذي يطمئن المكلف بابتلائه به، وأنه لو ترك أو تساهل فيه ينتهي إلى ترك الواجب، ولو تساهل وترك التعلم يعدّ مقصراً في مجال العبودية والمولوية، ومحجوباً عليه بحكم العقل.

ولأجل ذلك أفتى الفقهاء بوجوب تعلّم أحكام الشكوك المتعارفة التي تعمّ البلوى بها ولا يخلو أيّ مكلف - سوى المعصوم عليه السلام - منه وإن لم يكن وجوب الواجب فعلياً.

ولأجله يعدّ العقلاء التساهل في تهيئة بعض المقدمات المفوّتة تقصيراً في الطاعة فلو وجب استقبال الضيف غداً وتوقّف على مقدمات قبله يجب عليه القيام به ولا يعذر في تركها بحجّة أنّ الاستقبال لم يكن واجباً فعلياً.

٣- الالتزام بكون الوجوب في الواجب المشروط والمؤقت من قبيل الواجب المعلق، وأنّ وجوب الصلاة قبل الوقت فعلي وإن كان الواجب استقبالياً، مثل الحجّ فالوجوب قبل أشهر الحجّ فعلي وإن كان الواجب استقبالياً. وعلى ذلك يكون وجوب المقدمة فعلياً لفعلية وجوب ذبيها.

ولكنه خلاف ظاهر الأدلّة فإنّ الظاهر أنّ القيود راجعة إلى الهيئته، وأنّ الوجوب مقيّد بدخول الوقت وقد قرّر في محله.

٤- كون التعلّم واجباً نفسياً تهيئياً لواجب آخر، ولا غرو في كون شيء واجباً نفسياً ومقدّمة لواجب آخر كصلاة الظهر التي هي مقدمة وجودية لصحة صلاة العصر، وعلى ذلك فالتعلّم بحكم كونه واجباً نفسياً لا يعذر في تركه قبل الوقت ولو ترك يكون في ترك الواجب بعد دخول وقته مقصراً.

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ ظاهر الأدلّة كون وجوب التعلّم - لو قلنا بوجوبه الشرعي - وجوباً مقدّماً للعمل لا نفسياً، نعم المعرفة واجب نفسي في المعارف الإلهية، وأمّا الفروع فالظاهر من الأدلّة - كما تقدّم - أنّ وجوبه الشرعي إمّا مقدّمي

مولوي على القول بوجوب المقدمة أو مقدمي إرشادي إلى حكم العقل، وليس نفسياً.
 وثانياً: أنه لو ترك الفحص وخالف الواقع فالقول بالعقاب على ترك السؤال دون مخالفة الواقع بعيد،
 والقول بالعقابين أبعد، فلا محيص عن كون العقاب على مخالفة الواقع ولازم ذلك عدم كون التعلم واجباً
 نفسياً.

وثالثاً: أن الجمع بين النفسي والتهني لا يخلو من إشكال فمقتضى الأول كونه ذا مصلحة ملزمة
 ومقتضى الثاني كونه فارغاً عنها، ولكن مهياً للإنسان للإتيان بواجب آخر وهما متناقضان.
 والأولى من الأجوبة هو الأولان حسب اختلاف المباني في وجوب مقدمة الواجب وعدمه.

الموضع الثالث:

في صحّة عمل تارك الفحص

وعدمها إذا وافق الواقع

والبحث وإن كان حول المجتهد التارك للفحص إلا أنّ ملاكه يعمّ العامي التارك للتقليد، فإنّ ترك تقليده كترك فحص المجتهد ويقع الكلام تارة قبل انكشاف الواقع، وأخرى بعده. أمّا الأوّل فالحكم فيه ما ذكره السيد الطباطبائي في العروة الوثقى في أحكام التقليد في المسألة السابعة: عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل، ومثله عمل المجتهد التارك للفحص والآخذ بالعمومات أو المطلق أو الأصل قبل الفحص عن مخصّصه أو مقيّده أو البيان الوارد في الشرع فهو محكوم بالبطلان، والمراد من البطلان عدم الاجتزاء به بحكم العقل لعدم المؤمّن لا أنّه باطل واقعاً، وأمّا الثاني فهو الذي ذكره في المسألة السادسة عشر وقال: عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل ... إلى آخر ما ذكره. فنقول الكلام إنّما هو بعد انكشاف الواقع والصور المتصورة أربعة.

الصورة الأولى: ما إذا كان العمل مخالفاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه حين العمل وفعلاً فلا إشكال في البطلان ظاهراً لعدم قيام الحجّة الفعلية على صحّة العمل وإن كانت الصحّة الواقعية تابعة لموافقته لنفس الحكم الواقعي، إلا أنّ رأي المجتهد لما كان طريقاً إلى الواقع، يحكم بالبطلان حسب الطريق، وعدم الاكتفاء بالموافقة الواقعية.

الصورة الثانية: عكس الأولى تماماً بأن يكون العمل موافقاً لكلا الفتاوتين: فتوى من كان عليه الرجوع إليه حين العمل وفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً بشرط تمشي القربة في العبادات فلا إشكال في الصحة لقيام الأمانة على الصحة.

بخلاف المعاملات فإن مدار الصحة فيها هو المطابقة وعدمها للواقع المنكشف بالطريق.

الصورة الثالثة: أن يكون العمل موافقاً لفتوى من كان عليه الرجوع إليه حين العمل ومخالفاً لفتوى من يجب عليه الرجوع فعلاً، ففيها وجهان:

١- الصحة: لموافقة العمل لرأي من كان الرجوع إليه واجباً ومدار الصحة، وإن كانت مطابقة العمل للواقع، إلا أن الكاشف هو رأي المجتهد الذي كان عليه الرجوع إليه وهو حاصل.

٢- البطلان: وهو الأقوى، لأن مدارها هو المطابقة للواقع وقد كشف خلافها لرأي المجتهد اللاحق، وكونه مطابقاً لرأي من كان عليه الرجوع إليه إنما يفيد لو استند إليه في مقام العمل.

والاستناد إليه يدخل الموضوع في معقد الإجماع على صحة عمل العامي المستند إلى مجتهد، فلا يضره إذا تبدل رأيه أو مات ورجع العامي إلى من يخالفه في الرأي، بخلاف ما إذا لم يستند فلا يعمه الإجماع فيلزم تحصيل المؤمن وليس إلا العمل بفتوى المجتهد الحي.

وبذلك يعلم أنه إذا فاتت فرائض من الإنسان وأراد القضاء يجب عليه التطبيق على رأي من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً، لا على رأي من كان عليه الرجوع إليه في تلك الفترة، لأن الفاتت هو الواجب الواقعي لا الواجب حسب تشخيص من كان عليه الرجوع إليه. وأما تطبيق العمل على رأي المجتهد الفعلي فلاجل كونه أمانة وحنة عليه، بخلاف رأي من مضى وتوفي فإنه ليس بحجة.

الصورة الرابعة: عكس الثالثة، فلا شك في الصحة لقيام الحجّة على الصحة، على ما عرفت بشرط تمشي قصد القربة في العبادات من غير فرق بين المقصّر الملتفت وغيره.

وبذلك يعلم حكم المجتهد التارك للفحص فلو كان عمله مطابقاً لما يستنبطه كشف عن الصحة، دون ما إذا خالف بشرط تمشي القربة في العبادات.

صحة العمل مع ترتّب العقاب:

اتّفق الأصحاب على بطلان عمل الجاهل المقصّر إذا خالف الواقع إلا في موضعين: فأفتوا بالصحة وعدم لزوم الإعادة والقضاء مع استحقاق العقاب. وذلك إذا أتم في موضع القصر (دون العكس) وجهه في موضع الإخفات وبالعكس، فوقع الكلام في الجمع بين الصحة والعقاب. فإنّ الصحة آية موافقة العمل للواقع ولا معنى معها للعقاب ولو صحّ العقاب لكشف عن عدم موافقته له، فكيف يجتمع العقاب مع الصحة.

وإن شئت قلت: إذا كان العمل وافياً بالمصلحة ولأجله لا إعادة ولا قضاء فلا وجه للعقاب، وإن صحّ العقاب فيكشف عن عدم الإيفاء فتجب الإعادة مع بقاء الوقت والقضاء بعد خروجه.

وقد أجاب القوم بوجوه مختلفة تعرّض لبعضها الشيخ في الفرائد ونكتفي في المقام بما ذكره المحقّق الخراساني ثم نذكر ما هو المختار في المقام.

قال المحقّق الخراساني^(١): إنّما حكم بالصحة لأجل اشتمال الرباعية على مصلحة تامّة لازمة الاستيفاء في نفسها، مهمّة في حدّ ذاتها وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر. وإنّما لم يؤمر بها (الرباعية) لأجل أنّه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم.

١. الكفاية: ج ٢ ص ٢٦١.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى من الأمور به إلى أن قال - فلا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً.

وبهذا الجواب ارتفع الإشكال بحذافيره، أما الصحة، فلأجل عدم توقّفها على الأمر بل يكفي فيها الملاك وهو الاشتغال على مصلحة تامة ولازمة الاستيفاء وإن كانت دون الأخرى، وأما عدم الإعادة فللتدافع بين الملاكين، وأما العقاب فلأنه ترك الأمور به المشتمل على المصلحة الكاملة عن تقصير.

وأورد عليه المحقق النائيني بأن الخصوصية الزائدة من المصلحة القائمة بالفعل المأتي به في حال الجهل (الرباعية) إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب فلا يعقل سقوط الغرض بالفاقد لتلك الخصوصية خصوصاً مع إمكان استيفاء تلك الخصوصية في الوقت. ودعوى عدم إمكان اجتماع المصلحتين في الاستيفاء لأن استيفاء أحدهما يوجب سلب القدرة عن الأخرى واضحة الفساد، فإن القدرة على الصلاة المقصورة القائمة بها المصلحة الكاملة، حاصلة ولا يعتبر في استيفاء المصلحة سوى القدرة على متعلّقها، وإن لم يكن لها دخل في حصول الغرض فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والإتمام غايته أن يكون القصر أفضل فردي التخيير^(١).

يلاحظ عليه: أنه يختار الشق الأول وأن لها دخلاً في حصول الغرض من الواجب لكن دخلاً في حصول أحد الغرضين دون الآخر، فلا يكون المأتي به فاقداً للغرض وعملاً لغواً وبذلك ينتفي الشق الثاني أعني: «إن لم يكن لها دخل في حصول الغرض». ونسبة أحد الغرضين إلى الآخر نسبة الكامل إلى غير الكامل،

وأما عدم الاستيفاء مع سعة الوقت فلاجل التضاد بين الملاكين والقدرة على المقصورة ليست دليلاً على القدرة على تحصيل الملاك إذ على هذا الاحتمال يكون قادراً على صورة الصلاة لا واقعها. وما ذكره مبني على كون الغرض واحداً شخصياً، مع أنه ليس كذلك بل غرضان مستقلان، نسبة أحدهما إلى الآخر، نسبة الكامل إلى الناقص.

ما هو المختار في حل الإشكال:

الظاهر من الروايات اشتمال الرباعية على المصلحة التامة القائمة بنفس الصلاة المقصورة، وأنهما متساويتان في المصلحة، وإنما أمر المسافر بالثنائية لأجل مصلحة خارجية وهو مسألة التخفيف. روى الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان في حديث العلل التي سمعها من الرضا عليه السلام قال: إن الصلاة إنما قصرت في السفر، لأن الصلاة المفروضة أولاً إنما هي عشر ركعات، والسبع إنما زيدت فيها بعد، فخفف الله عز وجل عن العبد تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه، واشتغاله بأمر نفسه وظعنه وإقامته، لئلا يشتغل عما لا بد له منه من معيشته، رحمه من الله عز وجل وتعطفاً عليه، إلا صلاة المغرب، فإنها لم تقصر لأنها صلاة مقصورة في الأصل إلى آخر الحديث^(١).

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٤ من أبواب اعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٥ ص ٦٤.

وفي سند الصدوق إلى الفضل، عبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار النيسابوري، وهو وإن لم يعنون في كتب الرجال للقدماء لكن الصدوق ينقل عنه في كتاب عيون أخبار الرضا وقال: وحديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عندي أصح، وقد ذكره صاحب جامع الرواة في المشيخة وحكم بجهالته وهو في محله.

لاحظ تنقيح المقال: ج ٢ ص ٣٣.

وعلي بن محمد بن قتيبة النيسابوري وقد اعتمد عليه أبو عمرو الكشي. والرواية تلوح عليها قرائن الصدق.

وعلى ذلك فالصلاة الرباعية لم تكن من حيث المصلحة القائمة بنفس الصلاة بأقل من المصلحة القائمة بالثنائية ولكن أمر بالمقصورة لأجل مصلحة خارجية، وهو تخفيف الأمر على المسافر حتى يشتغل بأمر نفسه .

إذا وقفت على ذلك فالإشكال يندفع.

أما حديث الاكتفاء بالرباعية فلاشتمالها على المصلحة التامة فلا تنقص من المصلحة القائمة بالثنائية لو لم تكن بأزيد منها من حيث هي قائمة بنفس العمل.

أما عدم الأمر بالإعادة وإن كان الوقت باقياً فلأنه يستلزم نقض الغرض، لأن المطلوب للشارع هو التخفيف والأمر بالإعادة بالإتيان بالمقصورة، بعد الإتيان بالرباعية نقض له.

وأما عدم كفاية الرباعية للعالم بالحكم مع اشتغالها على نفس المصلحة التامة القائمة بالثنائية. فلأجل أن المطلوب للشارع هو تخفيف الأمر للمسافر ورفضها والتوجه إلى الرباعية يناقض ذلك المطلوب أولاً، ويوجب رد هدية الشارع ثانياً، كما في بعض روايات الباب (١).

وأما العقاب بعد الوقوف على الحكم، مع إمكان القضاء فلم نقف على دليل صالح، وإن ادّعى عليه الإجماع وليس في الروايات منه عين ولا أثر، والأصل في ذلك صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا ؟ قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه (٢).

١. الوسائل: ج ٥ الباب ٢٢، من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ و ٤ و ٨ و ١١.

٢. المصدر نفسه: الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر الحديث: ٤ ص ٥٣١.

هذا هو الجواب الحقّ القراح وهناك أجوبة أخرى تعرّض لأكثرها الشيخ الأعظم في فرائده (ص ٣٠٨ - ٣٠٩) وصحّحه الشيخ الأكبر كاشف الغطاء عن طريق الترتّب ونوقش جوابه ولا حاجة للتعرّض بها.

حول ما ذكره الفاضل التوني:

نقل الشيخ الأعظم عن الفاضل التوني ^(١) شرطين آخرين لجريان أصل البراءة.

الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى مثل إجراء الأصل في أحد الإنائين المشتبهين، فإنّه يوجب وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر، أو إجراء الأصل في جانب الملاقي أو جانب الكريّة فيما إذا اشتبه المتقدم أو المتأخّر، فإن نفي تقدّم أيّ واحد منهما يثبت حكماً شرعياً.

يلاحظ عليه أولاً: أن الأصل الجاري في هذه الأمثلة هو الاستصحاب لا أصل البراءة ومع غض النظر عنه، أن الأصل لا يجري في أطراف العلم الإجمالي إمّا لانصراف أدلّته عن أطراف العلم الإجمالي أو تعارض صدر دليل الأصل مع ذيله كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر، إذا أريد من اليقين في الذيل، الأعم من التفصيل والإجمال، أو لتعارضه وسقوطه بعد الجريان، أو لانتهاؤه إلى المخالفة العملية وعلى ذلك فلا تصل النوبة إلى المانع الذي تصوّره الفاضل التوني.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ الإباحة الظاهرية أو رفع التكليف إذا كان ملازماً لثبوت تكليف آخر، فلا وجه لعدم ترتبه مثلاً جريان الحلية في شرب التتن،

١. هو الشيخ عبد الله بن محمد التوني البشروي نزيل مشهد الرضا عليه السلام ثمّ مدينة قزوین وتوفي في مسيره إلى العتبات في «باختران» عام ١٠٧١هـ مؤلف الوافية المطبوعة أخيراً وفهرس تهذيب الشيخ.

يستلزم جواز بيعه لكون الانتفاع محللاً.

نعم لو كان الموضوع للحكم المترتب، هو الحلية الواقعية فلا يترتب لعدم إحراز الموضوع.

أقول: إنَّ ترتب حكم على حكم على أقسام نشير إليها:

١- ما إذا لم يكن بين الحكمين ترتب شرعي كما في الأمثلة التي ذكرها الفاضل التوني، فإنَّ الترتب عقلي لأجل وجود العلم الإجمالي بوجود النجاسة بين الإنائين بحيث يكون نفيها عن أحدهما مستلزماً عقلاً لثبوتها في الإناء الآخر، كما أنَّ نفي تقدّم أحد الأمرين مستلزم لتقدّم الآخر للعلم بتقدّم أحدهما.

٢- إذا كان بين الحكمين ترتب شرعي، وكان الحكم الشرعي مترتباً على الإباحة الواقعية لا الظاهرية ولا على الأعم منهما، كترتب وجوب الزيارة على الطهارة الواقعية فيما إذا نذر أنه إذا توفّق التوضؤ بالماء الطاهر واقعاً يزور الحضرة الفاطمية عليها السلام فوجد ماء مشكوك الطهارة فتوضّأ به تمسكاً بأصالة الطهارة فلا تجب الزيارة.

٣- إذا كان مترتباً على الأعم من الحلية الواقعية والظاهرية كترتب وجوب التوضؤ للصلاة حيث إنّه مترتب على الماء المباح واقعاً أو ظاهراً.

ويظهر من المحقق الخوئي - دام ظلّه - وجود قسم رابع وهو أن يكون الحكم الواقعي مترتباً على الحلية الواقعية، والحكم الظاهري مترتباً على الحلية الظاهرية كوجوب الحج المترتب على إباحة المال الذي يكون به مستطيعاً، فلو حكم بإباحة المال ظاهراً، حكم بوجوب الحجّ ظاهراً، ولو انكشف الخلاف ينكشف عدم وجوب الحجّ عليه واقعاً، وهذا بخلاف وجوب التوضؤ واقعاً فإنّه مترتب على الإباحة الأعم.

والظاهر فى مسألة الحجّ عدم وجود إلزامين. بل هنا إلزام واحد مترتب على الاستطاعة الواقعية، لا إلزامان، فإذا تبين الخلاف كشف عن عدم وجوب الحجّ. هذا كلّه حول الشرط الأوّل وإليك الكلام فى الشرط الثانى.

الثانى: أن لا يتضرّر بإعمالها مسلم كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إعمال البراءة فيها يوجب تضرّر المالك فيندرج تحت قاعدة الإلتلاف وعموم قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

وأورد عليه المحقّق الخراسانى: أنّ قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» دليل اجتهادي ومعه لا يبقى موضوع لأصل البراءة وعلى ذلك فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي لا خصوص قاعدة «لا ضرر» ويحتمل أن يكون نظر الفاضل التونى من اشتراط خصوص عدم استلزامه الضرر، أمراً آخر كما أشار إليه بعض المحقّقين وهو أنّ أهمّ الدليل لأصل البراءة الشرعية هو حديث الرفع الذي هو حكم امتناني. ولا يجري إلّا إذا كان هناك امتنان، أو لا يكون على الأقلّ على ضده، فالحكم بالبراءة فى الأمثلة المذكورة على خلافه. فإنّ الحكم بعدم الضمان على فاتح القفص أو حابس الشاة وغيرهما يوجب التضرر فيجب فى المقام الرجوع إلى قاعدة الضمان بالإلتلاف وغيره.

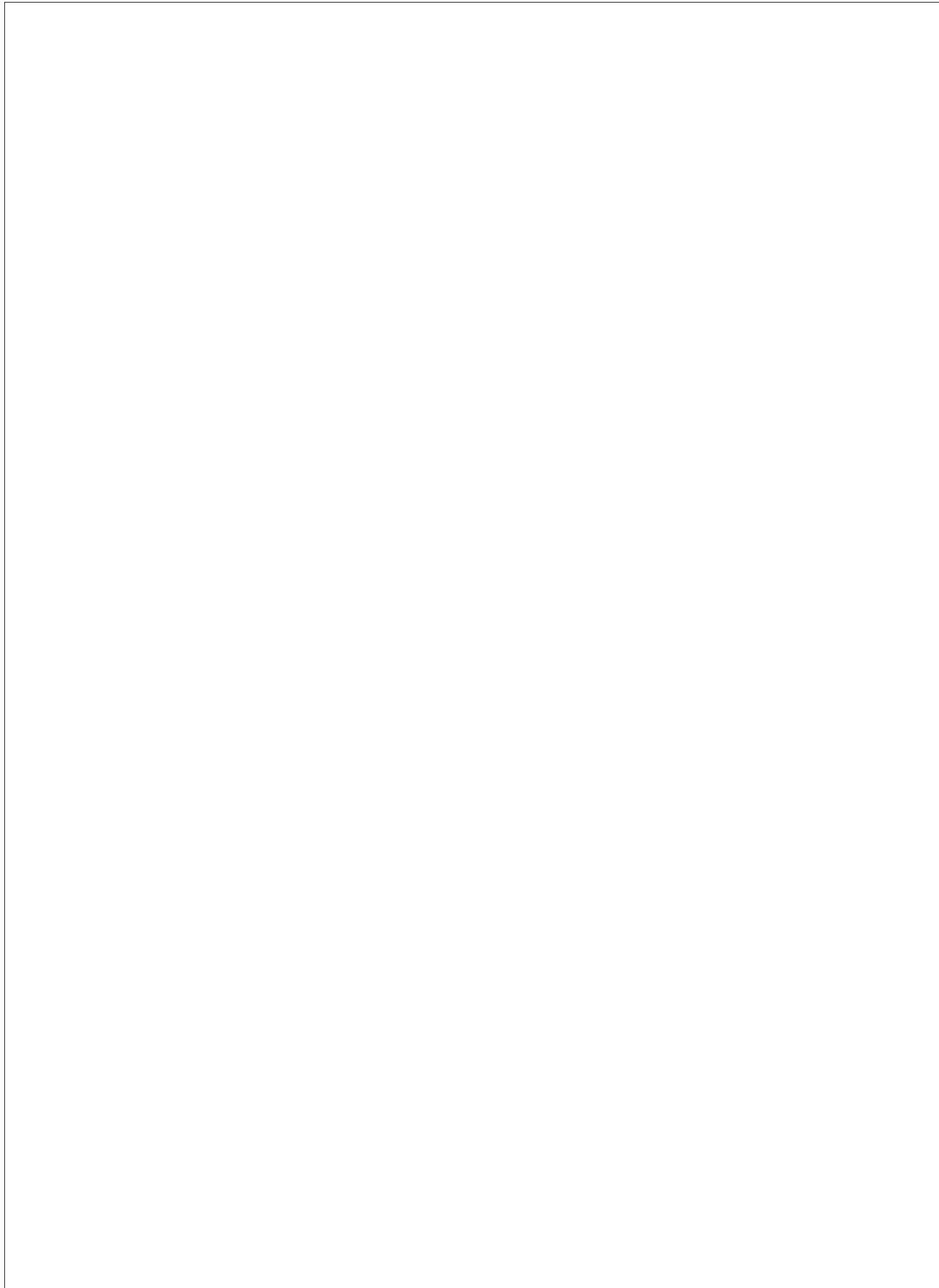
ثمّ إنّ شيخنا العلامة - دام ظلّه - بحث عن قاعدة «لا ضرر» سنداً ودلالة وتفريقاً، بحثاً طويلاً الذيل مترامي الأطراف، ولمّا كان ما نشره زميلنا العلامة الشيخ حسن مكى العاملى - حفظه الله - من بحوث شيخنا الأستاذ فى خصوص مجال القاعدة بديعاً جامعاً للنكات اكتفينا بما نشره، وسنبداً الجزء الأخير بما بقي

من المباحث، أعني: الاستصحاب والتعادل والترجيح بإذنه سبحانه ومشئته.

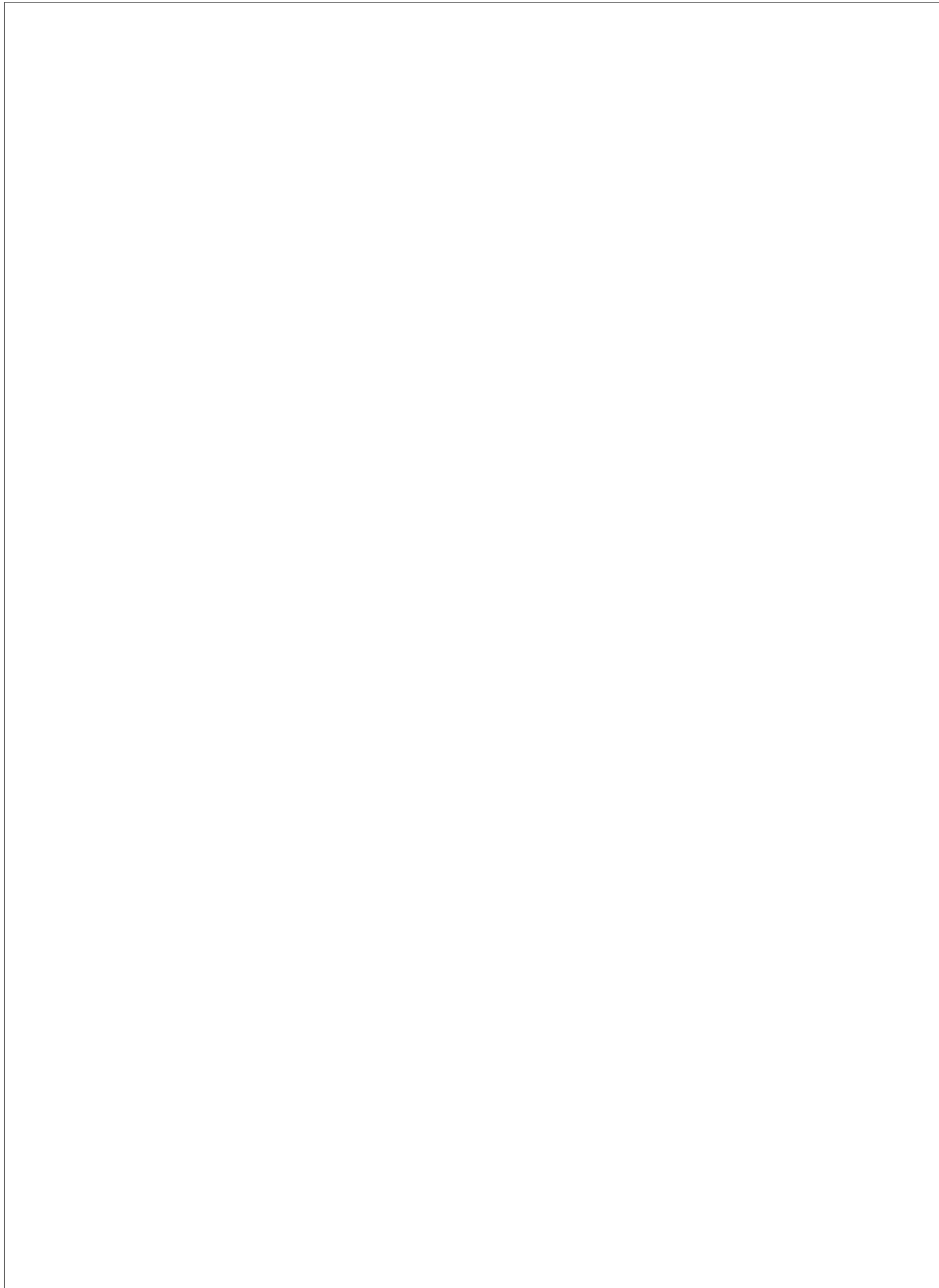
بلغ الكلام إلى هنا صبيحة يوم الخميس ثالث شعبان المعظم يوم ميلاد الإمام الطاهر أبي الشهداء وسيدهم رُوحى وأرواح العالمين له الفداء من شهور عام ١٤٠٧ الهجري القمري على هاجره آلاف التحية والثناء.

وتمّ تبييضه في الدورة الثالثة صبيحة يوم السبت رابع جمادي الأولى من شهور عام ١٤١٣ بيد مؤلفه السيد محمود الجاللي المازندراني عامله الله بلطفه الخفيّ إنه خير مأمول وخير مجيب.

والحمد لله ربّ العالمين



فهرس الكتاب



فهرس محتويات الكتاب

٣	تقريظا لشيوخنا الأستاذ - دام ظلّه -
٥	المقدّمة
٧	المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً
٧	في تثليث الأقسام للشيخ
١٠	التقسيم الثنائي في كلام المحقّق الخراساني:
١١	القضاء بين العلمين
١٣	حصر الأصول العملية في الأربعة:
١٣	في بيان مجاري الأصول:
١٤	إشكال مشترك بين العبارتين
١٦	ما هو المختار في مجرى الأصول:

- ١٧ في أحكام القطع
- ١٨ الأمر الأول: في طريقة القطع وحجته
- ٢٠ الطريقة ليست ذاتية للقطع:
- ٢١ الطريقة لا تنالها يد الجعل:
- ٢٢ الحجية اللغوية من أحكام القطع عند العقل
- ٢٤ القطع ليس حجة منطقية:
- ٢٥ القطع ليس حجة أصولية:
- ٢٥ في امتناع المنع عن العمل بالقطع:
- ٢٦ الأمر الثاني: في التجري
- ٢٧ المقام الأول: في أن التجري موجب لاستحقاق العقاب أو لا؟
- ٣٣ المقام الثاني: في حكم نفس الفعل المتجرى به:
- ٣٣ أ: قبح الفعل المتجرى به:
- ٣٥ ب - حرمة الفعل المتجرى به:
- ٣٥ الأول: أن متعلق الحرمة هو الجامع بين العصيان والتجري:
- ٣٧ الثاني: ادعاء حرمة بالعناوين الثانوية:
- ٣٨ في عدم صحة الاستدلال بالآيات على حرمة التجري
- ٣٨ في الاستدلال بالروايات على حرمة التجري
- ٤٤ هل البحث عن أحكام التجري والمتجري به كلامي أو أصولي أو فقهي؟
- ٤٥ الأمر الثالث: في أقسام القطع
- ٥٠ في قيام الأمارات مقام القطع وعدمه :

- ٥١ قيام الأمارات مكان القطع الموضوعي الطريقي:
- ٥٥ في قيام الأصول مقام القطع:
- ٦٤ الأمر الرابع: في أقسام القطع الموضوعي
- ٦٨ مراتب الحكم عند المحقق الخراساني - ره -
- ٧٠ في أقسام الظن المأخوذ في الموضوع:
- ٧٣ الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية
- ٨٠ الأمر السادس: في قطع القطاع
- ٨٣ الأمر السابع: في القطع الحاصل من الدليل العقلي
- ٨٣ هل النزاع في المقام كبرويّ أو صغرويّ ؟
- ٨٤ الكلام فيما إذا كان النزاع صغرياً
- ٨٨ الكلام فيما إذا كان النزاع كبرويّاً:
- ٩٤ الأمر الثامن: هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً أو لا ؟
- ٩٦ في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي
- ١٠٠ كفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي:
- ١٠١ الامتثال الإجمالي فيما إذا لم يستلزم التكرار:
- ١٠٤ الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظني التفصيلي:
- ١٠٦ الكلام في حجّية الأمارات
- ١٠٧ الأوّل: في إمكان التعبد بالظن:
- ١٠٨ ما هو محل النزاع من معاني الإمكان:

- ١٠٨ دليل القائل بإمكان التعبد:
- ١١٠ دليل القائل بامتناع التعبد:
- ١١١ في المحاذير الملاكية
- ١١٥ في المحاذير الخطائية:
- ١١٥ المورد الأول: محذور اجتماع المثلين أو الضدين:
- ١٢٤ المورد الثاني: اجتماع الإرادة والكراهة:
- ١٢٧ الثاني: في وقوع التعبد بالظن:
- ١٢٧ المقام الأول: ما هو مقتضى الأصل الأولي في العمل بالظن؟
- ١٣١ أدلة حرمة العمل بالظن:
- ١٣٣ الأصول التي يتمسك بها في المقام:
- ١٣٥ ما هو حقيقة التشريع والبدعة:
- ١٣٧ المقام الثاني: في ما خرج عن الأصل:
- ١٣٧ الأول: الظواهر
- ١٣٨ الظواهر قطعية الدلالة:
- ١٤٢ ١- في حجية الظواهر مطلقاً:
- ١٤٣ ٢- لا فرق في الحجية بين من قصد وغيره:
- ١٤٦ في حجية ظواهر الكتاب:
- ١٥١ أدلة الأخباريين على عدم حجية ظواهر الكتاب:
- ١٥٥ في معاني التحريف
- ١٥٧ نص المتقدمين في نفي التحريف
- ١٦٢ دلائل الصيانة:

- ١٦٧ شبهات التحريف:
- ١٦٧ الشبهة الأولى: وجود مصحف لعلّي عليه السلام .
- ١٧٠ الشبهة الثانية: الحديث النبوي:
- ١٧١ الشبهة الثالثة: وجود الروايات المتواترة على تحريف القرآن:
- ١٧٤ الشبهة الرابعة: عدم الانسجام بين الآيات والجمل:
- ١٧٨ الثاني : قول اللغوي:
- ١٨٢ الثالث: الإجماع المنقول:
- ١٨٢ حجّة الإجماع المحصّل:
- ١٨٨ وجه حجّة الإجماع عند الشيعة:
- ١٨٩ في نقل كلام المحقق التستري - ره -
- ٢٠٢ الاستدلال على حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد:
- ٢٠٤ حجّة الإجماع المنقول في نقل السبب:
- ٢٠٦ الرابع: الشهرة الفتوائية:
- ٢٠٦ في أقسام الشهرة
- ٢٠٩ الشهرة الروائية
- ٢٠٩ الشهرة العملية
- ٢١٢ الشهرة الفتوائية المجردة عن الرواية:
- ٢١٤ الشهرة الفتوائية وأصحاب الأئمة:
- ٢١٦ الخامس: الخبر الواحد:
- ٢١٨ أدلة القائلين بعدم حجّة خبر الواحد:
- ٢١٨ الاستدلال بالكتاب على عدم حجّة خبر الواحد
- ٢٢٣ الثاني: الاستدلال السنّة على عدم حجّة خبر الواحد

- ٢٢٩ الثالث: الاستدلال بالإجماع على عدم حجّية خبر الواحد
- ٢٣٠ أدلة القائلين بالحجّية:
- ٢٣٠ الأوّل: الاستدلال بآيات من الكتاب:
- ٢٣٠ الآية الأولى: آية النبأ:
- ٢٣٠ الاستدلال بمفهوم الوصف :
- ٢٣٢ الاستدلال بمفهوم الشرط :
- ٢٣٦ في بيان الاشكالات الواردة على الآية
- ٢٣٦ الأوّل: عموم التعليل مانع عن تمامية دلالة الآية:
- ٢٤١ الثاني: خروج المورد على القول بالمفهوم:
- ٢٤٣ الثالث: ما هو المراد من التبيين؟
- ٢٤٤ الآية الثانية: آية نفر:
- ٢٥٤ الآية الثالثة: آية الكتمان:
- ٢٥٥ الآية الرابعة: آية السؤال:
- ٢٥٧ الآية الخامسة: آية الاذن:
- ٢٥٩ في الإشكالات العامة:
- ٢٥٩ الأوّل: قول السيد أيضاً خبر الواحد العادل
- ٢٦١ الثاني: إشكالات الأخبار مع الواسطة:
- ٢٦٨ الثاني: الاستدلال بالروايات:
- ٢٧٣ تعريف أقسام التواتر
- ٢٧٥ محاولة المحقق الخراساني لتوسيع نطاق الحجّية:
- ٢٧٧ الثالث: الاستدلال بالسيرة العقلائية:
- ٢٧٨ مفاد الآيات الناهية عن العمل بالظن:

- ٢٨١ الرابع: الاستدلال بالإجماع:
- ٢٨٢ الخامس: الاستدلال بالعقل ويقرّر بوجوه:
- ٢٨٩ كيفية تقرير الشيخ في الفرائد
- ٢٨٩ ما نقله الشيخ عن صاحب الوافية للفاضل التوني
- ٢٩٠ ما ذكره المحقق صاحب الحاشية
- ٢٩٣ في حجّة مطلق الظن:
- ٢٩٣ استدل على حجّة مطلق الظن بوجوه أربعة
- ٢٩٣ الأوّل: ما ذكره قدماء الأصوليين
- ٢٩٥ الثاني: لزوم ترجيح المرجوح على الراجح لو لم يؤخذ بالظن
- ٢٩٥ التقرير الثالث: لحجّة مطلق الظن
- ٢٩٦ التقرير الرابع: دليل الانسداد
- ٣٠٨ خاتمة: هل الظن حجة في العقائد أو لا؟
- ٣٠٨ في أنّ المسائل الاعتقادية تنقسم إلى قسمين
- ٣٠٩ في عدم جواز العمل بالظن الانسدادى فيما يجب فيه عقد القلب
- ٣١٠ في تميّز ما يجب التدين به عمّا لا يجب
- ٣١٣ هل يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً؟
- ٣١٤ الكلام في الجاهل القاصر:
- ٣١٤ أ: في وجود الجاهل القاصر:
- ٣١٨ ب : هل الجاهل القاصر كافر أو لا؟
- ٣٢٠ ج: الجاهل القاصر والحكم الوضعي:
- ٣٢٠ د : هل الجاهل القاصر معاقب؟
- ٣٢١ هـ : المستضعف والجاهل القاصر:
- ٣٢٤ خاتمة في الظنون الجابرة والموهنة:

- ٣٢٧ المقصد السابع: في الأصول العملية
- ٣٢٧ ما هو المقصود من الأصول العملية ؟
- ٣٢٨ انحصار مجاري الأصول العملية في الأربعة
- ٣٢٩ وجه تسمية الأصول العملية الشرعية بالأدلة الفقاهية
- ٣٣٠ هل الأصول العقلية في طول الأصول الشرعية؟
- ٣٣١ تقسيم الشيخ الشك في التكليف إلى اثنتي عشرة مسألة
- ٣٣٢ إن النزاع بين الأصولي والخباري صغروي لا كبروي
- ٣٣٣ حكومة الإمارات على الأصول
- ٣٣٤ أدلة القائلين بالبراءة:
- ٣٣٥ ١- الاستدلال بالكتاب:
- ٣٣٥ أ - بقوله سبحانه: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)
- ٣٣٩ ب - التكليف فرع الإيتاء والوسع:
- ٣٤٠ ج - الإضلال فرع البيان:
- ٣٤١ ٢- الاستدلال بالسنة:
- ٣٤١ ١- الاستدلال بحديث الرفع :
- ٣٤٢ الأمر الأول: في أن الرفع متعلق بنفس التسعة لا بأمر مقدّر:
- ٣٤٤ الأمر الثاني: في أن الرفع يعم الحكم والموضوع:
- ٣٤٥ شبهات حول عمومية الرفع للحكم والموضوع:
- ٣٤٨ شبهة في عمومية الرفع للموضوعات المشتبهة:

- ٣٤٨ الأمر الثالث: في الفرق بين الدفع والرفع:
- ٣٥١ الأمر الرابع: ما هو المرفوع ثبوتاً:
- ٣٥٢ ٢- المرفوع هو الأثر المناسب:
- ٣٥٤ ٣- المرفوع هو عموم الآثار:
- ٣٥٥ الأمر الخامس: الحديث مختص بما في رفعه منّة على الأمة:
- ٣٥٥ الأمر السادس: المرفوع آثار المعنون لا آثار العناوين:
- ٣٥٦ الأمر السابع: الرفع يعمّ الأمور الوجودية والعدمية:
- ٣٥٨ الأمر الثامن: في أنّ المرفوع هو الأثر المترتب على فعل المكلف:
- ٣٥٨ الأمر التاسع: في تقدّم حديث الرفع على أدلة أحكام العناوين الأولية:
- ٣٥٩ الأمر العاشر: في أنّ حديث الرفع من مقدمات القول بالاجزاء:
- ٣٦٣ الأمر الحادي عشر: في الاضطرار والإكراه:
- ٣٦٦ الأمر الثاني عشر: في النسيان:
- ٣٦٨ خاتمة المطاف:
- ٣٦٩ ٢- حديث الحجب :
- ٣٧٢ ٣ - حديث: الناس في سعة ما لا يعلمون:
- ٣٧٤ ٤- الاحتجاج بالبيان والتعريف:
- ٣٧٧ ٥- حديث: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى:
- ٣٨٢ ٧- حديث: كل شيء فيه حلال وحرام الخ:
- ٣٨٧ ٨- حديث: أيّ رجل ركب أمراً بجهالة:
- ٣٨٩ ٩- حديث عبد الرحمان بن الحجاج:
- ٣٩١ ٣- الاستدلال على البراءة بالإجماع:
- ٣٩١ ٤- الاستدلال على البراءة بالعقل:

- ٣٩٦ الكلام فى أدلة الاخباريين:
- ٣٩٦ ١- الاستدلال بالكتاب:
- ٣٩٩ ٢- الاستدلال بالسنة:
- ٣٩٩ الطائفة الأولى: ما يدل على حرمة القول والإفتاء بغير علم
- ٤٠٠ الطائفة الثانية: ما يدل على وجوب الرد إلى الله ورسوله
- ٤٠١ الطائفة الثالثة: ما يدل على وجوب الاحتياط فى مشتبهِ الأمور
- ٤٠٥ الطائفة الرابعة: أخبار التثليث:
- ٤١٠ الطائفة الخامسة: ما يدل على التوقف بلا ذكر علة وهى كثيرة:
- ٤١١ الطائفة السادسة: ما يدل على التوقف مقروناً بالعلة
- ٤١٤ ٣- الاستدلال بالعقل:
- ٤١٨ هل الانحلال حقيقي أو حكمي:
- ٤٢٠ وينبغي التنبيه على أمور :
- ٤٢٠ التنبيه الأول: فى حسن الاحتياط
- ٤٢١ التنبيه الثانى: فى عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الموضوعية
- ٤٢٢ تفصيل المحقق الخراساني فى الشبهة الموضوعية:
- ٤٢٤ التنبيه الثالث: فى حسن الاحتياط فى التوصلات والعبادات
- ٤٢٦ التنبيه الرابع: فى أخبار من بلغ
- ٤٣٠ إشكال المحقق الخراساني فى المقام:
- ٤٣٢ التنبيه الخامس: فى تحديد مجرى أصالة البراءة:
- ٤٣٤ أصالة عدم التذكية
- ٤٣٥ ما هى التذكية:
- ٤٣٧ ١- إشكالات ثلاثة على استصحاب عدم التذكية:

- ٤٤١ استصحاب عدم القابلية:
- ٤٤٧ الشك في التذكية إذا كانت الشبهة موضوعية
- ٤٥١ فصل في أصل التخيير
- ٤٥٣ أصل التخيير مع كون الشك في التكليف.
- ٤٦١ ما هي الفائدة في جعل الحكم الظاهري
- ٤٦١ الرجوع إلى الأصل مخالف للعلم الإجمالي
- ٤٦٢ هل التخيير بدئي أو استمرارى؟
- ٤٦٤ في تقديم محتمل الأهمية
- ٤٦٦ أصل التخيير مع كون الشك في المكلف به:
- ٤٦٨ الشك في المكلف به
- ٤٦٨ المقام الأول: في تردد المكلف به بين المتباينين:
- ٤٦٨ الأول: في الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلف به.
- ٤٧٠ الأمر الثاني: صور المسألة في المقام.
- ٤٧٠ الأمر الثالث: ما هو الوجه لتكرار المسألة في الموضوعين؟
- ٤٧١ الأمر الرابع: الأقوال في المسألة:
- ٤٧٢ ما هو الحق في المقام:
- ٤٧٥ ١- جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وعدمه:
- ٤٧٧ ٢- في جريان البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي وعدمه:
- ٤٧٧ ٣- في جريان البراءة الشرعية في أطراف العلم الإجمالي:
- ٤٨١ الكلام في تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات:

تنبيهات:

٤٨٢

التنبيه الأول: في الاضطرار إلى أحد الأطراف:

٤٨٢

١- مختار المحقق الخراساني في الكفاية:

٤٨٢

٢- التفصيل بين الاضطرار إلى غير المعين والمعين:

٤٨٤

٣- وجوب الاجتناب في الاضطرار إلى غير المعين والتفصيل في المعين:

٤٨٥

التنبيه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء:

٤٨٨

مسائل ثلاث:

٤٩٣

المسألة الأولى : لو شكنا في اعتبار القدرة العادية في صحّة التكليف وعدمه

٤٩٣

المسألة الثانية: إذا شك في صدق الابتلاء مفهوماً

٤٩٤

المسألة الثالثة: إذا شك في صدق الابتلاء لأجل الجهل بواقع المورد

٤٩٨

التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة:

٥٠٠

في تعريف الشبهة غير المحصورة

٥٠٠

في بيان حكم الشبهة غير المحصورة

٥٠٣

في ما أفاده المحقق النائيني في المقام

٥٠٣

نظرية المحقق الخراساني

٥٠٤

استفادة حكم الشبهة من الأخبار

٥٠٤

١- روايات الجبن:

٥٠٥

٢- شراء الطعام من الظالم:

٥٠٨

٣- أخذ جوائز الظالم:

٥٠٩

- ٥١٠ ٤- التصرف في مال مختلط بالرّبا:
- ٥١١ بقي الكلام في أمور:
- ٥١١ ١ - هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة أم يجب مقدار الحرام؟
- ٥١٢ ٢ - حكم شبهة الكثير في الكثير
- ٥١٣ ٣ - هل عدم التنجّز في غير المحصورة يلزم سقوط أثر العلم
- ٥١٥ التنبيه الرابع: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة:
- ٥٢١ الأقوال في المسألة
- ٥٢١ دليل القول بوجوب الاجتناب:
- ٥٢٣ دليل القول بعدم وجوب الاجتناب:
- ٥٢٣ تفصيل المحقق الخراساني:
- ٥٣٠ تمييز موارد الاجتناب عن غيرها
- ٥٣٢ تفصيل الشيخ الأعظم - ره -
- ٥٣٣ حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال واجبين مترتبين
- ٥٣٤ يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف
- ٥٣٦ المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر :
- ٥٣٧ القول في الجزء المشكوك:
- ٥٣٧ أدلة القائلين بالبراءة العقلية:
- ٥٣٩ في ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام
- ٥٤٢ أدلة القائلين بالاشتغال عقلاً:

- ٥٤٦ ما نسبته المحقق النائيني إلى صاحب الحاشية
- ٥٤٦ ما ذكره المحقق المحشي في تعليقه على المعالم
- ٥٤٩ ما أفاده المحقق الخراساني
- ٥٥٢ ما أفاده المحقق النائيني في المقام
- ٥٥٢ ما ذكره الشيخ الأعظم
- ٥٥٣ المقام من قبيل الشك في السقوط
- ٥٥٤ الأمر المتعلق بالأقل لا يصلح للتقرب
- ٥٥٤ الكلام في جريان البراءة الشرعية:
- ٥٥٦ القول في الشرائط والقيود المشكوكة
- ٥٦٠ الشك في المحصل:
- ٥٦٣ الكلام في الشبهة الموضوعية في الارتباطيين:
- ٥٦٦ وينبغي التنبيه على أمور:
- ٥٦٦ الأول: هل الأصل في الجزئية والشرطية، الركنية أو لا؟
- ٥٦٧ إمكان تخصيص الناسي بالخطاب:
- ٥٧٣ حكومة رفع النسيان على إطلاق الجزء:
- ٥٧٥ رفع النسيان لا يثبت تعلّق الحكم بما عدا المنسي:
- ٥٧٦ أصل البراءة لا يثبت كفاية المأتي به إذا لم يكن العذر مستوعباً:
- ٥٧٨ التنبيه الثاني: في حكم الزيادة عمداً وسهواً:
- ٥٧٨ ١- تصوير الزيادة في المركّبات الاعتبارية:

- ٥٧٩ ٢- هل تصدق الزيادة إذا كان المزيد من غير سنخ المزيد فيه أو لا ؟
- ٥٨٠ ٣- هل يشترط قصد الجزئية في الزيادة بالمسأنخ:
- ٥٨٢ ٤- ما هو مقتضى القواعد الأولى في الزيادة :
- ٥٨٣ التمسك بالاستصحاب عند الشك في كون الزائد مخللاً :
- ٥٨٦ ٥- حكم الزيادة حسب القواعد الثانوية:
- ٥٨٧ الأول : في شمول الروايات الركعة وغيرها:
- ٥٨٨ الثاني: في قاعدة «لا تعاد» من حيث المستثنى منه:
- ٥٨٩ هل القاعدة تختص بالجاهل والناسي للموضوع أو تعم؟
- ٥٩٠ الثالث: في سعة القاعدة بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة:
- ٥٩١ الرابع: في بيان نسبة صدر القاعدة مع الرواية الأولى:
- ٥٩٤ نسبة القاعدة مع الحديث الثاني:
- ٥٩٥ التنبيه الثالث: في تعذر الإتيان ببعض الأجزاء والشرائط
- ٥٩٦ مقتضى القاعدة الأولى:
- ٥٩٧ الاستدلال على وجوب الباقي بالاستصحاب:
- ٦٠٠ حكم طروء الاضطرار بعد دخول الوقت:
- ٦٠١ ما هو حكم القواعد الثانوية؟
- ٦٠١ الكلام في النبوي:
- ٦٠٤ الكلام في العلويين:
- ٦٠٩ التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته...
- ٦١١ خاتمة في شرائط جريان الأصول:
- ٦١١ ١- أصل الاحتياط وشروط جريانه:

- ٦١٢ فى شروط جريان البراءة العقلية
- ٦١٢ الموضوع الأول: فى لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادي
- ٦١٩ الموضوع الثانى: فى استحقاق تارك الفحص العقاب وعدمه
- ٦٢٦ الموضوع الثالث: فى صحّة عمل تارك الفحص وعدمها إذا وافق الواقع
- ٦٢٨ صحّة العمل مع ترتّب العقاب:
- ٦٣٠ ما هو المختار فى حلّ الإشكال:
- ٦٣٢ تحليل ما ذكره الفاضل التونى