



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليكم يا صبا  
الربا

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# لغات الأهل

بقلم الشيخ

فيلسوف الفطن والأصول الفيلسوف

تأليف

عبدالله بن محمد بن عبدالمطلب  
ابن عبدالمطلب بن عبدالمطلب

الطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

|     |  |
|-----|--|
| ٥   | الفهرس   |
| ١٠  | لثالى الاصول القسم الثانى فى مباحث الاصول العلميه المجلد ٥ |
| ١٠  | اشاره  |
| ١٠  | اشاره  |
| ١٥  | البحث عن مدلول آيه الكتمان                                 |
| ١٩  | البحث عن مدلول آيه السؤال                                  |
| ٢٣  | البحث عن مدلول آيه الأذن                                   |
| ٣١  | الدليل الثانى على حجّيه الخبر الواحد                       |
| ٤١  | الدليل الثالث على حجّيه الخبر الواحد                       |
| ٦٧  | البحث عن دليل العقل  |
| ٨٩  | حجّيه الأمارات   |
| ١٠٠ | استلزام ترجيح المرجوح على الراجح                           |
| ١٠٣ | استدلال شريف العلماء                                       |
| ١٠٥ | دليل الانسداد  |
| ١٢٤ | حكم الاحتياط الموجب للغس والخرج                            |
| ١٣٢ | نظريه الشيخ الأنصارى حول جريان الاحتياط                    |
| ١٣٦ | تنبيهات باب الانسداد                                       |
| ١٤٣ | نظريه صاحب الحاشيه   |
| ١٤٧ | البحث عن حجّيه الظنّ مطلقاً وعدمها                         |
| ١٤٩ | بيان منشأ الاختلاف فى النتائج                              |
| ١٥٨ | بيان الوجوه الدآله على حجّيه الظنّ على نحو الكشف           |
| ١٧٥ | عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس                           |
| ١٨٣ | البحث عن حكم تعارض الظنّ المانع والممنوع                   |
| ١٨٨ | خاتمه يذكر فيها أمور                                       |

|     |  |
|-----|--|
| ١٩٢ | البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّه      |
| ١٩٩ | فيما يتعلّق بمتكرّ الضرورى                     |
| ٢٠٤ | البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفه بها        |
| ٢٠٦ | في ترتّب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه          |
| ٢٠٩ | في جابريّه الظنّ غير المعتمد وعدمه             |
| ٢١١ | في الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعتمد      |
| ٢١٥ | البحث عن المرّجحات الخارجيه                    |
| ٢١٨ | المقصد التاسع / في الشكّ وما له من الأحكام     |
| ٢٤٨ | الفصل الأوّل / البحث عن أصل البراءه            |
| ٢٤١ | آيه البيان                                     |
| ٢٧٣ | البحث عن آيه الهدايه                           |
| ٢٧٨ | البحث عن آيه الهلاكه                           |
| ٢٧٩ | البحث عن آيه الوحي                             |
| ٢٨٢ | البحث عن آيه التوبيخ                           |
| ٣٣٤ | جريان حديث الرفع في الشبهات الموضوعيه والحكميه |
| ٣٣٧ | بيان النسبه بين الأدلّه الأوّليه مع دليل الرفع |
| ٣٤٢ | فيما يرفعه حديث الرفع                          |
| ٣٤٤ | في انتفاء أثر الرفع بتبدّل الموضوع             |
| ٣٥١ | البحث عمّا يرفعه حديث الرفع                    |
| ٣٤٨ | حكم النسيان المتعلّق بالأسباب                  |
| ٣٧٠ | البحث عن حكم الإكراه في الأسباب                |
| ٣٧٤ | حكم الاضطرار المتعلّق بالأسباب                 |
| ٣٧٤ | البحث عن جريان حديث الرفع في المسبّبات وعدمه   |
| ٣٨٠ | البحث عن سعه شمول حديث الرفع                   |
| ٣٨٣ | البحث عن بقيّه فقرات حديث الرفع                |
| ٣٩٠ | البحث عن حديث الحُجُب                          |

- ٣٩٥ ..... البحث عن دلاله أخبار الجَلّ على البراءه
- ٤١٠ ..... البحث عن مدلول حديث السّعه
- ٤١٤ ..... دلاله حديث الإطلاق على البراءه وعدمها
- ٤٢٣ ..... البحث عن دلاله حديث المعرفه على البراءه
- ٤٢٨ ..... البحث عن دلاله حديث الجهاله على البراءه
- ٤٣٢ ..... البحث عن دلاله حديث التزويج على البراءه
- ٤٤٣ ..... البحث عن قيام الإجماع على البراءه فى المشتبهات
- ٤٤٧ ..... البحث عن الدليل العقلى على البراءه
- ٤٥٢ ..... البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل
- ٤٦٠ ..... البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط
- ٤٦٠ ..... البحث عن دلاله التكليف بما لا يُطاق على البراءه
- ٤٦٣ ..... البحث عن دلاله الاستصحاب على البراءه
- ٤٧٠ ..... بيان الإيراد الأول للمحقّق النائينى ومناقشته
- ٤٧١ ..... بيان الإيراد الثانى للمحقّق النائينى ومناقشته
- ٤٧٥ ..... بيان إيراد الشيخ الأنصارى ومناقشته
- ٤٧٩ ..... بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصارى حول جريان استصحاب البراءه
- ٤٨٣ ..... البحث عن أدلّه الأخباريّين على وجوب الاحتياط
- ٤٩١ ..... البحث عن الأخبار التى استدلّ بها على وجوب الاحتياط
- ٤٩٤ ..... الجواب عن الأخبار التى استدلّ بها على البراءه
- ٥٠٠ ..... رأى المحقّق العراقى ومناقشته
- ٥٠٢ ..... البحث عن دلاله الطائفه الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط
- ٥٠٦ ..... البحث عن دلاله مؤتّفه وضّاح على وجوب الاحتياط
- ٥١٠ ..... الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط
- ٥١٥ ..... البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط
- ٥١٦ ..... المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه
- ٥٢١ ..... البحث عن كيفيّة انحلال العلم الإجمالى وصوره

|     |  |
|-----|--|
| ٥٢٤ | بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي                         |
| ٥٢٥ | البحث عن الأصل في الأشياء وهو الحظر                              |
| ٥٢٦ | البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه                      |
| ٥٢٨ | تنبيهات باب الاحتياط   |
| ٥٣٢ | البحث عن كفيته قبول الحيوانات للتذكية                            |
| ٥٣٤ | البحث عن الأصل الجارى عند الشك في التذكية وعدمه                  |
| ٥٣٧ | البحث عن الأصل الجارى عند الشك في قابليته الحيوان للتذكية وعدمها |
| ٥٤٠ | البحث عن إمكان جريان أصله العدم الأزلى في التذكية وعدمه          |
| ٥٤٣ | إيراد المحقق الخميني على جريان الأصل العدم الأزلى                |
| ٥٤٥ | البحث عن أصله عدم التذكية وإثباتها للنجاسة والحرمه وعدمه         |
| ٥٤٩ | في حسن الاحتياط ورجحانه في مطلق الشبهات                          |
| ٥٥٢ | حكم الاحتياط في المشتبهات التعبدية                               |
| ٥٥٧ | البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء                       |
| ٥٦٠ | البحث عن إمكان تصحيح عبادته الأفعال بأوامر الاحتياط              |
| ٥٦٧ | البحث عن التسامح في أدله السنن                                   |
| ٥٦٨ | في البحث عن مدلول أخبار من بلغ                                   |
| ٥٧١ | البحث عن مدلول أخبار التسامح                                     |
| ٥٧٣ | البحث عن نظريته المحقق النائيني حول مدلول أخبار التسامح          |
| ٥٧٥ | البحث عن نظريته المحقق الخميني حول مفاد أخبار التسامح            |
| ٥٨٠ | في البحث عن الثمره المترتبة على النزاع                           |
| ٥٨٥ | البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحب وعدمه                 |
| ٥٨٧ | البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئية والشرطية وعدمه               |
| ٥٨٩ | البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمه والكراهه وعدمه                 |
| ٥٩٣ | البحث عما يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور                |
| ٥٩٨ | البحث عن التعارض في أخبار من بلغ                                 |
| ٦٠٠ | البحث عن إطلاق أخبار من بلغ                                      |



٦٠٣ ..... البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب

٦١٣ ..... فهرس الموضوعات

٦٢٢ ..... تعريف مركز

## ثالثی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العلمیه المجلد ۵

### اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثالثی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العلمیه / تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج. ۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثالثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثالثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۹۷۸/۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

### اشاره

تألیف:

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمد على العلوى الكركانى الحسينى دام ظلّه

الجزء الخامس



بسم الله الرحمن الرحيم



## البحث عن مدلول آيه الكتمان

البحث عن مدلول آيه الكتمان

الآيه الثالثه من الآيات التي تمسك بها المثبت لحججه خبر الواحد، هي آيه الكتمان، وهي قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (١).

أقول: وتقريب الاستدلال بها نظير ما ذكر في آيه النفر، بدعوى الملازمه بين حرمه الكتمان ووجوب القبول عند الإظهار والعمل، وإلا لزم كون تحريم الكتمان لغواً، نظير ما حكموا بوجوب قبول خبر المرأه وحججه عند إخبارها عن الحمل وعدمه، فقد التزموا بوجوب القبول لخبرها بواسطة هذه الملازمه في آيه حرمه الكتمان في حقهن، كما وقد استفيد وجوب قبول شهاده الشاهد بعد الإقامه من آيه وجوب إقامه الشهاده.

أورد عليها الشيخ الأعظم: بالإيرادين الأولين في آيه النفر:

الأول: بسكوته وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار.

وثانياً: اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الواقعيه التي تحرم كتمانها، ويجب إظهارها، فليس المقصود في الآيه إلا بيان وجوب إظهار الحق، لا وجوب قبول خبره تعديداً، ووجوب العمل بقوله، وإن لم يطابق الحق كما يشهد لذلك مورد الآيه، وهو كتمان اليهود لعلا مات النبي صلى الله عليه وآله بعدما بين الله لهم ذلك في .

التوراه، ومعلومٌ أنّ آيات النبوه لا- يكتفى فيها بالظنّ، لأنّها تعدّ من الأصول الاعتقاديّه، ولا بدّ فيها من العلم، انتهى محلّ الحاجه من كلامه بتقريرٍ منّا.

أورد عليه المحقّق الخراساني في «حاشيته» وفي «الكفايه»:

بأنّ الإيـرادين غير وجهين بعد قبول الملازمه العقليّه بين حرمه الكتمان ووجوب القبول حذراً عن اللغوِيّه، فالأولى في الجواب هو إنكار أصل الملازمه، إذ اللغوِيّه غير لازمه، لعدم انحصار الفائده بالقبول تعييداً، لإمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحقّ بسبب كثره من أفشاه ويّنه لئلا يكون للناس على الله حجّه بعد الرّسل، بل كان له عليهم الحجّه البالغه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على الشيخ رحمه الله لأنّه صرّح بإنكار الملازمه في ذيل كلامه بقوله: (نعم، لو وجب الإظهار على من لا- يفيد قوله العلم غالباً، أمكن جعل ذلك دليلاً على أنّ المقصود العمل بقوله، وإن لم يفسد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو، ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آيه تحريم كتمان ما في الأرحام...).

لكنّه رحمه الله رجع عن ذلك وقال: (مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين). حيث إنّه ظاهرٌ في إنكار أصل الملازمه، ففي الحقيقه يكون الجواب عن الآيه بثلاث أجوبه، فإشكاله غير وارد كما لا يخفى.

ثمّ قد يقال: بأنّ مقتضى إطلاق الآيه حرمه الكتمان ولو مع علم المخبر بأنّ إخباره لا يفيد العلم للسامع، ولا ينضمّ إليه إخبار غيره لكتمانها، وحرمه الكتمان في هذا الفرض تدلّ على وجوب القبول، وإلا لزم كونها لغواً كما في حرمه الكتمان على النساء.



قال المحقق الخوئي: في معرض إجابته: (بأن ظهور الحق للناس وحصول العلم لهم إنما هو حكمه لحرمة الكتمان، والحكمه الداعيه إلى التكليف لا- يلزم أن تكون ساريه في جميع الموارد، ألا ترى أنه يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم إذا دعى لذلك بمقتضى قوله تعالى: «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا»<sup>(١)</sup> ولو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثاني إليه .

مع أن الحكمه في وجوب الشهاده وهى حفظ حقوق الناس غير متحققه فى هذا الفرض، وكذا الحال فى وجوب العده على المطلقه وعلى المتوفى عنها زوجها، وإن كانت عقيماً، مع أن الحكمه وهى أن التحفظ على النسب غير موجوده فى مفروض المثال، انتهى محلّ الحاجه<sup>(٢)</sup>.

أقول: ولكن يمكن أن يُجاب عنه بجوابٍ آخر وهو:

إذا قلنا بأن وجوب الإظهار وحرمة الكتمان كان من جهه وجوب إظهار الحق برجاء إتمام الحجّه، كان معناه أن نفس الإظهار واجبٌ عليه، سواء تحقّق إتمام الحجّه بواسطه انضمام أخبارٍ آخر قبله أو بعده أو هما، أو لم ينضمّ إليه شيءٌ، بل مجرد العلم بعدم الانضمام لا يوجب رفع التكليف عنه؛ لأنّ وظيفته الإظهار، وسواء انضمّ إليه غيره أم لا، فعلى هذا ربما يعلم بعدم تحقّق وضوح الحقّ بقوله لانفراده، وقد لا- يعلم لاحتمال وجود خبرٍ قبله أو تحقّق خبرٍ بعده، فينضمّ إليه. وعلى أىّ تقدير يعلم بأنّ الحقّ لا يتّضح بقوله منفرداً.

فعلى ما ذكرنا يكون التكليف عليه منجزاً، من دون الحاجه إلى فرض .

١- سورة البقره: الآيه ٢٨٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ١٨٩ .

حرمه الكتمان حكمه لذلك كما لا يخفى على المتأمل، فيكون حاله حينئذٍ كحال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من حيث وجوبه لكلِّ أحدٍ، سواء انضمَّ إليه آخر أم لا.

نعم، أُخذ فيهما احتمال التأثير، وإلا لا يكون واجباً، خصوصاً إذا احتمل خلافه.

هذا تمام الكلام في دلاله آيه الكتمان على حجّيه خبر الواحد.

\*\*\*

## البحث عن مدلول آيه السؤال

البحث عن مدلول آيه السؤال

الآيه الرابعه من الآيات التي تمسك بها حججه خير الواحد، هي آيه السؤال، وهي قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

تقريب الاستدلال: هو ما عرفت في آيه الكتمان، باعتبار أن السؤال إذا كان واجباً فالجواب المسبوق بالسؤال يصبح واجباً أيضاً، وإلا- كان السؤال لغواً، إذ لا أثر لسؤال لا جواب فيه، ففراراً عن اللغويّه يجب الحكم بوجوب الجواب، فإذا وجب الجواب وجب القبول، وإلا- لكان الجواب لغواً إذ لا- أثر لجواب لا- قبول فيه، فإذا ثبت وجوب القبول للجواب المسبوق بالسؤال، وكان حججه، وقلنا إنه لا خصوصيه في مسبوقيه السؤال على حججه الخبر الواحد، فيفهم أن حججه الخبر أوجب السؤال، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، فُعرف كون ملاك وجوب قبوله هو كونه خبراً واحداً، وهو المطلوب.

أقول: أُورد عليه بإيرادات:

الإيراد الأول: إن كان النظر إلى سياق الآيه، فهي وارده في حق علماء اليهود وأهل الكتاب حيث أخفوا صفات النبي صلى الله عليه وآله عن مسامع أممهم، فخاطب الله عوامهم بالسؤال عن علمائهم لأوصافه صلى الله عليه وآله، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتاده.

وإن كان النظر بملاحظه الأخبار الواردة في تفسيرها، فقد ذكر أنهم .

١- سورة النحل: الآيه ٤٣ و ٤٤، سورة الأنبياء: الآيه ٧ .

الأئمة عليهم السلام ، فيكون الاستدلال بها على حججه خبر الواحد استدلالاً على خلافها، لأنها تدل على أنّ خبر الأئمة عليهم السلام حججه، فيكون من قبيل مفهوم الوصف إن قلنا بحججته، فيستفاد عدم حججه خبر غيرهم.

وفيه: الإنصاف عدم تمامية هذا الإشكال، لما اشتهر في الألسنة على أنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد، ومن الواضح أنّ لسان الدليل بنفسه عامٌ يشمل جميع الموارد التي يصحّ السؤال عمّا لا يعلمه السائل.

وبذلك يظهر الجواب عن الوجه الثاني، إذ تأويلها بالأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم أولوا الألباب وأهل الذكر حقيقةً، لا يوجب التصديق في مفهوم الآيه بحسب ظاهرها.

اللهمّ إلا أن يستفاد من الأخبار نفى الآخرين عن كونهم مصداقاً لها، كما قيل بذلك في آيه أولى الأمر ، بواسطة الأخبار الواردة فيها باختصاصها بالأئمة عليهم السلام ردّاً على العامّة ، حيث عمّموا الولايه ذلك لكلّ حاكمٍ متغلّبٍ ولو كان جائراً.

وكيف كان، فإنّ الإيراد الأوّل غير وارد كما لا يخفى على المتأمّل في نظائرها من الآيات بالقياس إلى الأخبار المأوله لها، فاطلب ذلك بالمراجعه إلى مظانّ مواضعها.

الإيراد الثاني: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم، هو وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يُقال في العرف: (سئل إن كنت جاهلاً)، ويؤيده أنّ الآيه وارده في أصول الدّين، وعلامات النّبى صلى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً، هذا.

ولكن في «نهاية الأفكار» قال بعد ذكر ذلك :

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُقال: إنَّه بعد شمول إطلاق الآيه الشريفه للسؤال عن الواحد من أهل الذِّكر، الذى لا يفيد قوله للعلم بالواقع، يستفاد من الآيه تكفلها بتطبيق العلم والمعرفه على المورد، بنفس شمولها لقول الواحد من أهل الذِّكر، فتكون من هذه الجبهه نظير إطلاق العلم والمعرفه على ظواهر الكتاب فى روايه عبد الأعلى، بقوله عليه السلام: «يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ»، فلا ينافى دلالتها على حجّيه خبر الواحد ظهورها فيالسؤال لتحصيل العلم بالواقع)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولكنّه لا- يخلو عن وهن، لوضوح أنّ الآيه ليست بصدد توسعه العلم والمعرفه حتّى بالنسبه إلى ما لا- يصدق عليه العلم كخبر الواحد من أهل الذِّكر، بل المقصود بيان وجوب السؤال ولو عن الواحد الذى يعلم أنّه لا يفيد العلم بنفسه، اءلاً أنّه ربّما لوجود بعض الخصوصيّات فيه يفيدّه، مثل احتفاهه بالقرينه القطعيّه، أو كان على نحو لو انضمّ إليه هذا السؤال كان مكتملاً لسؤاله، لكونه مسبقاً بسؤالٍ آخر قبل ذلك أو بعده، وأمثال ذلك، نظير ما قلنا فى وجوب الإنذار رجاء تحصيل التحذّر للسامع، فشمول إطلاقها للفرد، لا يوجبُ دلالتها على حجّيه خبر الواحد، حتّى يعارض ما يدلّ على خلافها.

وهذا هو الجواب المناسب للمستدلين بهذه الآيه كصاحب «الفصول».

مع أنّ وجوب الجواب بعد السؤال، معارضٌ بما ورد فى الروايه التى رواها الوشاء عن الرّضا عليه السلام: «قلت: حقُّ عليكم أن تجيبونا، قال: لا- ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله عزَّ وجلَّ: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»...».

الإيراد الثالث: بأنّه لو سلّمنا حمله على إرادته وجوب السؤال للتعيّد بالجواب لا لحصول العلم منه، قلنا إنّ مختصّ باب التقليد، لظهورها في السؤال عن أهل الذّكر والعلم بما هم أهل الذّكر والعلم عمّا هم عالمون به، ويعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر دلالته في التقليد وأهل الفتوى وحجّيه الرأى، لا في مقام الرواية ونقل الراوى لمسموعاته ومبصراته الخارجيه، فإنّ السؤال عن مثل هذه الأمور لا يكون سؤالاً من أهل العلم والذّكر بما هم كذلك، وعمّا هم عالمون به، وإن كان شخص المسؤول معدوداً من أهل العلم.

وعليه، لا-وجه للمناقشه في ذلك بفرض كون الراوى من أهل النظر والاجتهاد، فإذا وجب التعيّد في مثله، فيلحق غيره به بعدم القول بالفصل؛ لأنّ مجرد فرض كون المسؤول عنه من أهل العلم لا يقتضى كون المسؤول عمّا يرجع إليسموعاته ومبصراته الخارجيه، سؤالاً عمّا صار لأجله من أهل العلم والذّكر، هذا.

أقول: ولكّنه مخدوش بأنّ السؤال ممّن يطّلع على آراء الإمام عليه السلام الذى يصدق عليه أنّه أهل العلم، يعدّ بلا إشكال ولا كلام سؤالاً منه عمّا هو عالم به، فيحكم الآيه يجب التعيّد بجوابه حينئذٍ، ولو كان السائل أكثر اطلاعاً منه بها أو مثله، ولا يكاد أن يكون تعيّد السائل في الصورتين بالجواب إلّا من باب التعيّد بالخبر الواحد لا التقليد، فالآيه بضميمه عدم القول بالفصل في حجّيه الخبر بين ما كان الناقل من يصدق عليه عنوان أهل العلم، ومن لم يصدق عليه هذا العنوان، يدلّ على حجّيه الخبر مطلقاً.

وعليه، فالجواب المقبول عندنا هو الجواب الثانى فقط، فتخرج الآيه عن أدلّه حجّيه الخبر كما عن الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن كان بعض أجوبته مخدوشه ، كما لا يخفى.

## البحث عن مدلول آية الأذن

البحث عن مدلول آية الأذن

الآية الخامسة من الآيات التي استدلت بها لحججه خبر الواحد، هي آية الأذن، والمراد منها قوله تعالى في سورة براء: «وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (١).

تقريب الاستدلال: أن الله تبارك وتعالى مدح نبيه بالأذن، أي بتصديقه لكلام المؤمنين، فإذا كان التصديق حسيماً بحسب دلاله الآيه، أصبح واجباً كما عن الشيخ في «الرسائل»، حيث نقله إشارة إلى دعوى الملازمه بينهما بما بيناه في حسن التحذّر المساق لوجوبه، كما يؤيد كون تصديقه للمؤمنين حسناً، حيث قد قرنه بتصديقه لله تبارك وتعالى، وبذلك تثبت حججه الخبر الواحد.

ثم أئده الشيخ استدلاله بالخبر الحسن الذي رواه الشيخ الكليني رحمه الله في «الكافي» بإسناده عن إبراهيم بن هاشم عن حريز:

«أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير، فأراد رجلٌ من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله عز وجل يقول: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»، يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» (٢).

أقول: أورد عليه بإيرادات بعضها لا يخلو عن إشكال:

الإيراد الأول: بما عن الشيخ قدس سره: من أن المراد من (الأذن) السريع التصديق ١.

١- سورة براء: الآية ٦١ .

٢- الرسائل: ٨٣ . وفي الوسائل: ج ١٣ الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعه، الحديث ١.

والاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبدًا بما يسمع، من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه الله سبحانه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم، وقد عبّر المحقق الخراساني في «الكفايه» بأن المراد هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدًا.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامهما من المسامحه، لوضوح أنّ سريع الاعتقاد كما فى كلام الشيخ أو سريع القطع كما فى كلام المحقق الخراسانى ليس ممدوحاً، بل يعدّ صفه مذمومه لأنّه من الصفات القريبه والمشابهه لصفات البلهاء والسّفهاء، سيّما فى الأكابر والرؤوساء الذين يتصدّون لأُمور النَّاس، ويبيدهم شؤونهم وزعامتهم، فلا بدّ من حمل الآيه على التصديق الخالى عن الاعتقاد؛ لأنّ التصديق له معانٍ متعدّده كما سيأتى الإشاره إليه، منها هو هذا.

ولكن الذى يسهّل الخُطب، هو وضوح الأمر لاسيما لمثل هؤلاء الفحول قدّس الله أسرارهم الزكيه، وعلى أىّ حال فأصل الجواب صحيحٌ، لوضوح أنّ المراد منه ليس هو التعبد بقول الغير.

الإيراد الثانى: أنّ المراد بالتصديق ليس ترتيب جميع الآثار على خبره، وجعل المُخبر واقعاً حتّى يكون مثل حجّيه خبر الواحد، إذ لو كان المراد من الأذن هو هذا المعنى لما كان ذلك خيراً للمؤمنين.

أقول: يقتضى المقام توضيح ذلك، حتّى يتّضح المراد، فنقول مستعيناً بالله عزّ وجلّ:

إنّ للتصديق معانٍ أربعه:

المعنى الأول: التصديق الوجدانى، وهو حصول القطع لكن لا سريعاً وبمجرد



السماع، بل بالنحو المتعارف، وهو ليس بمرادٍ هاهنا قطعاً؛ لأنه ليس المقصود مدحه صلى الله عليه وآله على حصول صفه القطع له بالنحو المتعارف، لأنه بعد ملاحظه المورد من جهه خبر المُخبر المنافق كما سيجيء وصفه لا يكون حصول القطع له بالنحو المتعارف ممدوحاً، ولا ينفع المستدلّ به كما لا يخفى.

المعنى الثانى: هو التصديق التعبدى، بمعنى حمل قول المخبر على الحسن فى قبال القبيح، بمعنى أن يحمل قوله على وجه غير محرّم من دون أن تترتب عليه الآثار.

المعنى الثالث: هو التصديق التعبدى أيضاً، لكن بمعنى أن يرتب عليه الآثار التى تنفع المخبر ولا تضرّ بالغير.

المعنى الرابع: هو هذه الصوره، إلاّ- أنه بمعنى ترتيب جميع الآثار على قوله وخبره، حتّى ولو كان مضرّاً بالغير، كما هو المراد من التصديق فيحجّيه خبر الواحد.

فإن كان المراد من التصديق هنا هو هذا المعنى، توجب دلالة الآيه على مطلوب الخصم، لكنّه غير مرادٍ بوجوه عديده:

الوجه الأوّل: بما يشاهد من تعديه الإيمان للمؤمنين باللام، الظاهر كونه للانتفاع، وهو لا يناسب مع المعنى الرابع بأن يصدّق المنافق، وهو عبد الله بن نُفيل أو الجلاس بن سويد، أو تَبَل بن الحارث، على حسب اختلاف النقل، لترتيب جميع آثار خبره ولو كان إضراراً بالمؤمنين.

الوجه الثانى: عدم مناسبه لتصديق النمام المنافق بنفسه مع قطع النظر عن اللام.

الوجه الثالث: لا يناسب مع ما فى الآيه بكون الأذن خيرٌ لكم، إذ ترتيب

جميع الآثار على كلامه كيف يكون خيراً لهم إذا كان مشتملاً على الإضرار لهم، وهو واضح.

الوجه الرابع: عدم مساعدته مع تكرار لفظ الإيمان، حيث أنّ الظاهر كون المقصود من التكرار هو تغاير المراد منه في الموقفين، بأن يكون التصديق لله هو ترتيب جميع الآثار على كلامه، بخلاف التصديق للمؤمنين، حيث يكون بترتيب بعض الآثار بما ينفع صاحبه ولا يضرّ بغيره.

واحتمال كون الإيمان بالله هو التدين على اليقين دون الثاني، فمع فرض التغاير يصبح عبارته أخرى عمّا ذكر كما يظهر ذلك بالتأمل.

الوجه الخامس: بالخبر الذي رواه العياشي في تفسيره عن الصادق عليه السلام من أنه صلى الله عليه وآله يصدق المؤمنين لأنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين، فإنّ رأفته بكافه المؤمنين ينافي ترتيب جميع الآثار ولو بالإضرار بواسطه قول المنافق.

أقول: الظاهر كون المراد من التصديق أحد الوسطين، ولعلّ الثالث منها أحسن، كما صرح به الشيخ قدس سره ومن تبعه.

بل قد يمكن التأييد لذلك بملاحظه نفس الواقعه والمورد في الآيه الشريفه على ما نقله القمّي في تفسيره في ذيل هذه الآيه، ومن أنّ سبب نزولها أنّه نمّ مُناقق وقد عرفت اسمه على النبيّ صلى الله عليه وآله فأخبره الله ذلك، فأحضره النبيّ صلى الله عليه وآله وسأله، فحلف أنّه لم يكن شيءٌ ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النبيّ صلى الله عليه وآله، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبيّ صلى الله عليه وآله ويقول إنّه يقبل كلّما يسمع، فأخبره الله أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره، فقبل، وأخبرته أنّي لم أفعل فقبل، فردّه الله تعالى بقوله لنبيّه: «قُلْ أَدُنُّ خَيْرٌ لَكُمْ».

ومن الواضح أنّ تصديقه له لم يكن بترتيب جميع آثار الصدق عليه، حتّى ولو انجزّ إلى إضرار الغير.

ولعلّ هذا هو المراد من التصديق الواقع في حديث محمّد بن الفضل، بحسب ما نقله الصدوق في كتابه «عقاب الأعمال» عنه، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال:

«قلت له: جعلت فداك، الرّجل من إخواني يبلغني عنه الشّيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبر عنه قومٌ ثقات؟

فقال لي: يا محمّد كذب سيّمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه، وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم، ولا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم مروّته، فتكون من الذين قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (١) (٢).

فيكون المراد هو التصديق بما ينفعه بعدم استيضاحه، وإذهاب عرضه ومروّته، لا- بما يوجب الإقدام عليه، والعمل على طبقه بإجراء الحدود ونظائره، خصوصاً مع ملاحظه جعل خبر المقابل عن القوم الثقات، فكيف يمكن ردّ جميع ذلك وردّ شهاده خمسين من أهل الإيمان، وقبول قول شخص واحد، فيفهم من جميع ذلك أنّ تحسين هذا العمل إنّما هو بلحاظ ما ذكرناه، كما يؤيد ذلك ما ورد في ذيل الخبر من أمره عليه السلام السائل بأن: «لا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم مروّته»، ثمّ استشهاده عليه السلام بالآيه الكريمة.

١- سورة النور: الآيه ١٩ .

٢- وسائل الشيعة: ج ٨ / الباب ١٥٧ من أبواب العشرة، الحديث ٤ .

وأما الكلام بالنسبه إلى ما أيده الشيخ وضوحاً للاستدلال بحديث حريز، حيث قد تمسك الإمام عليه السلام بقبول قول الناس بالآيه ، فإنه قدس سره أوضح بأن التصديق له معنيين:

تارة: يُراد ما تقتضيه أدلّه تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن؛ أي ما كان فعله مباحاً في قبال حمله على كون فعله فاسداً وهو الكذب.

وأخرى: يُراد من حيث حمل إخباره على أنه مطابق للواقع، حتى يترتب عليه آثار حجّيه خبر العادل.

والمراد هو المعنى الأوّل كما ذكر في خبر محمّد بن الفضيل دون الثاني، كما يؤيّد ذلك اختلاف التعدييه في الإيمان بالباء واللام في الموضوعين، ثمّ ذيل رحمه الله كلامه أخيراً بقوله: (فافهم).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه المعنى الأوّل في الحديث، لوضوح أنّ مقصود الإمام عليه السلام من وصيته لابنه هو لزوم تصديقه لقول المؤمنين تصديقاً حقيقياً بترتيب جميع الآثار على كلامهم، المنطبق في المقام بعدم استئمان شارب الخمر، فاحتمال كون المراد هو ترتيب ذلك الأثر على كلامهم كما احتمله المحقق الخراساني وصرّح به لا يخلو عن إشكال، لأنّه لا خصوصيته في قبول هذا الخبر حتى ينحصر فيه، ولعلّه لذلك ترى أنّ الشيخ أضاف في ذيل كلامه:

(وإن أبيت إلّا ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق، بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول: إنّ الاستعانه بها على دلالة الآيه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنّه، والمقصود هو الأوّل... إلى آخر كلامه).

حيث أنّ الخبر يفيد أنّ المقصود ليس التصديق بالمعنى الأوّل.

أقول: بالرغم من أنّ التصديق فيه بمعنى الثانى لكن لا يكون الحديث دالاً على حجّيه كلّ خبر واحد، إذ من المحتمل أن يكون المقصود هو إثبات حجّيه خبر المتواتر، والمحفوظ بالقرينه، كما يؤمى إليه قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»، حيث أراد إثبات حجّيه الشهاده الحاصله بالمتعدّد، فلا ينافى كون التصديق هنا بالمعنى الثانى، كما لا يخفى.

وأيضاً: دعواه كون الاستدلال بالروايه يعدّ خروجاً عن الاستدلال بالكتاب.

فهى مخدوشه لأنّه بيانٌ لمورد الآيه وإلا لورد هذا الإشكال فى آيتى النفر والسؤال، حيث استظهر منهما بواسطه بعض الأخبار ما عرفت.

أقول: يمكن أن يُقال بعد التأمل والدقه بأنّ التصديق المستفاد من كلمه (الإيمان) مستعملٌ فى الجامع بين المعنيين بالنسبه إلى المؤمنين، بحسب ما يستفاد من مورد الآيه بالمعنى الأول، وتمسك الإمام عليه السلام بالآيه لتصديق المؤمنين بالمعنى الثانى، ولا يلزم منه كون الخبر الواحد حجّه، لعدم الملازمه بين حجّيته وبين المعنيين، لأنّه بالنظر إلى المعنى الأول بحسب المورد يكون التصديق بمعنى ترتيب بعض الآثار، وبالنظر إلى المعنى الثانى وإن كان مفيداً لمعنى ترتيب جميع الآثار، لكن على الخبر إذا كان متعدّداً أو محفوظاً بالقرينه وأمثال ذلك، فإثبات حجّيه خبر الواحد منها مشكّلٌ جدّاً.

وأما اختلاف معنى الإيمان بواسطه اختلاف ما يتعدّى به من الباء واللام، فهو غير بعيدٍ، لوجود مشابهما فى القرآن :

مثل قوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ» (١) فهو بمعنى التصديق القلبي..

وإن كان متعلقاً بقول شخصٍ يتعدى باللام، مثل قوله: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (١).

هذا تمام الكلام في أدله حججه الخبر الواحد من الكتاب .

.\*\*\*

## الدليل الثاني على حجّيه الخبر الواحد

الدليل الثاني على حجّيه الخبر الواحد

أقول: الثاني من الأدلّه الأربعة التي أقيمت للدلالة على حجّيه خبر الواحد، هي الروايات المستدلّ بها فيها، وهي على طوائف أربعة، بل أزيد منها على ما بذل الشيخ قدّس الله نفسه الزكيه سعيه في تحصيلها وتفصيلها بالترتيب على الأربعة والأزيد كما يطّلع عليه كلّ من راجع كتابه «فرائد الأصول»، وأكثرها المذكوره في كتاب «الوسائل» للحرّ العاملي في المجلّد الثامن عشر في باب الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر وغيرها من أبواب صفات القاضي، وبما أنّ التعرّض لجميع هذه الأخبار يوجب إطاله البحث ونحن في غنى عنه، فلذلك نكتفي بالإشارة إلى بعضها كما هو دأب المتأخّرين في كتبهم.

فنقول: الأخبار على طوائف أربعة:

الطائفة الأولى: الأخبار التي وردت في باب العلاج للأخبار المتعارضه، مثل مقبوله عمر بن حنظله، والروايه المرويّه في «غوالي اللثالي» المرويّه عن العلّامه، المرفوعه إلى زراره، وروايه حسن ابن أبي الجهم، والحارث بن المغيرة، حيث أنّ هذه الأخبار متكفّله لبيان حكم الروايات المتعارضه من الترجيح بالأشهرية، والأورعيه، والأوثقيّه، وغير ذلك من المرجّحات، ومع فقدها التخبير، فإنّها تدلّ على حجّيه الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض، ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه؛ لأنّ الترجيح بتلك الأمور لا يكاد يمكن إلاّ مع عدم العلم بالصدور والمضمون.

وفيه: أنّ الإشكال فيها أنّه لا إطلاق لها حتّى يشمل حجّيه كلّ خيرٍ ثقّه؛

لأَنَّ السُّؤالَ فيها عن الخَبرين اللَّذَين فَرَضَ السَّائِلُ كلاًّ مِنهُما حُجَّةً ، ومَتَعَيَّنَ العَمَلُ بِها لولا المَعارِضُ ، كما يُؤَيِّدُ ذلكَ كَلمه (أى) الدَّالَّةُ على السُّؤالِ عن التَّعَيُّنِ مَعَ العِلْمِ بِالمَبْهُمِ .

نعم، يَصِحُّ الاستدلالُ بِها على المَرادِ فى خِصوصِ خَبرِ الحارِثِ بنِ المَغيرِهِ حيثُ روىَ عنِ أبى عبدِ اللّهِ عليه السَّلامُ أَنه قال: «إذا سَمِعْتَ مِن أَصْحابِكَ الحَديثَ، وَكَلَّمَهُم ثَقَه، فموسَّعٌ عَليكَ حَتَّى تَرى القائِمَ عَليه السَّلامُ فَتردُّ إِلَيهِ»<sup>(١)</sup>، حيثُ يَدلُّ على حُجِّيهِ كَلِّ خَبرِ ثَقَه، ولو لم يَكُن عادِلاً، لو لم نَقُلِ المَقصودُ مِنَ الثَّقَه فى اصطِلاحِهِم هو العادِلُ وأَعلى مِنْهُ .

وأَمَّا مِنَ سائِرِ الأَخبارِ فَإِنَّ المَسْتَفادَ مِنْها أَنه عَندَ التَّعارُضِ الثَّابِتِ حُجِّيهِ القَدَرِ المَتَيِّقِنَ مِنْها، وَهو حُجِّيهِ الخَبرِ الموثوقُ بِهِ مِنَ ناحِيهِ الصِّدورِ أو المَضمونِ، كما يَدلُّ على الأوَّلِ عَنوانُ التَّرجيحِ بالأشْهَرِيهِ بَينِ الرِواهِ، أو وثاقهِ الرِواىِ وَعَدالَتِهِ، وَيَدلُّ على الثَّانِيِ هو التَّرجيحُ بِمَواقِفِهِ الكِتابِ وَمخالِفِهِ العامَّةِ، فَبَعْدَ التَّأمُّلِ فى جَمِيعِها يَحصلُ القِطْعُ بأنَّ المَقصودُ هو التَّعارُضُ فى الأَخبارِ الآحادِ الَّتِي يَروِيها الثَّقَه .

الطائفة الثانية: الأَخبارُ الكَثيرَةُ الدَّالَّةُ على إرجاعِ الأئِمَّةِ صلواتِ اللّهِ عَلَیْهِم أَجمَعينَ بَعْضُ المَؤمِنينَ إلى أَخذِ الحَكمِ وَالفِئوىِ مِنَ بَعْضِ الصَّحابِهِ:

مِنْها: إرجاعُهُ عَليه السَّلامُ فيضُ بنِ المَخْتارِ إلى زرارِهِ، بِقولِهِ فى حَديثٍ: «إِذا أَرَدتُ حَديثنا فَعَلِيكَ بِهذا الجالِسِ مَشيراً إلى زرارِهِ ابنِ أَعينٍ»<sup>(٢)</sup> .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١ .

٢- وسائل الشيعه ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ .



ومنها: خبر يونس بن عمّار: «أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال: أمّا ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» (١).

ومنها: قوله عليه السلام فى روايه عبد الحميد وغيره: «رحم الله زراره بن أعين، لولا زراره ونظرائه لاندروست أحاديث أبى» (٢). وغير ذلك من الروايات الواردة فى الباب الحادى عشر من أبواب صفات القاضى فى «الوسائل» فى حقّ العمري وابنه، والثقفى، ومحمد بن مسلم، والأسدى (يعنى أبا بصير) وغيرهم، حيث استفاد من مجموعها اعتبار الخبر الموثوق به.

الطائفة الثالثة: الأخبار الكثيره الدالّه على وجوب الرجوع إلى الرواه والعلماء والثقاه، على وجه يظهر منها عدم الفرق بين الأخذ من فتوايهم لمقلديهم، وبين الأخذ من روايتهم لأهل العمل بالروايه:

منها: قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب عليمافىكتاب «الغيبه» للشيخ الطوسى و «إكمال الدين» للصدوق، و«الاحتجاج» للطبرسى (٣) قال:

«سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علىّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه:

أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك.. إلى أن قال: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم، وأنا حجّج الله، وأمّا محمّد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى».

ومنها: الروايه المحكيه عن الشيخ فى «العهده»، من قوله عليه السلام: «إذا نزلت بكم .

١- وسائل الشيعة ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧ و ٢٠ و ٩ .

٢- وسائل الشيعة ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧ و ٢٠ و ٩ .

٣- وسائل الشيعة ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧ و ٢٠ و ٩ .

حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عَنَّا، فانظروا ما رَوَّه عن عليّ عليه السلام» (١)، حيث تدلّ على جواز الأخذ بروايات الشيعة بل العامّة إذا كانت مروية عن عليّ عليه السلام، حيث لا يبعد أن يكون المقصود جواز الاعتماد بخبر الموثوق الصدور، ولو كان راويه من أهل العامّة .

ومنها: الرواية الطويلة المروية في «الاحتجاج» نقلاً عن تفسير أبي محمّد العسكري عليه السلام (٢) في تفسير قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (٣):

قال: هذه لقوم من اليهود.. إلى أن قال: وقال رجلٌ للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلاّ بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم، والقبول من علمائهم؟! وهل عوام اليهود إلاّ كعوامنا يقلدون علمائهم..؟!!

إلى أن قال: بين عوامنا وعوام اليهود فرقٌ من جهة، وتسويةٌ من جهة:

أمّا من حيث الاستواء: فإنّ الله ذمّ عوامنا بتقليدهم علمائهم، كما ذمّ عوامهم.

وأما من حيث افتراقوا: فإنّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصّيراح، وأكل الحرام والرّشا، وتغيير الأحكام واضطّروا بقلوبهم إلى أنّ من فعل ذلك فهو فاسقٌ لا- يجوز أن يصدّق على الله، ولا- على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمّهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبيّة .

١- وسائل الشيعة ١٨: الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

٢- وسائل الشيعة ج ١٨: الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٣- سورة البقرة: الآية ٧٩.

الشديده، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلعد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، الحديث».

وعلق الشيخ الأنصاري رحمه الله ذيل الخبر بقوله: (دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق، على جواز قبول قول من عُرف بالتحرز عن الكذب، وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعته، أنّ المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم)، انتهى كلامه.

ومنها: ما روى عن أبي الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن يُعتمد عليه في الدين، وعن الكتب التي تروى أخبارهم عليهم السلام، قال:

«فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حننا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى» (١).

ومنها: ما نقل عن التوقيع الشريف الذي ورد على القاسم بن العلاء، يقول فيه:

«فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا، ونحملهم إياه إليهم» (٢).

ومنها: رواه على بن سويد السابى، قال:

«كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا عليّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك».

١- وسائل الشيعة ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥ و ٤٠.

٢- وسائل الشيعة ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥ و ٤٠.

عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، الحديث» (١).

ومنها: ما فى كتاب «الغيبه» بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفى خادم الشيخ أبو القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغانى، فقال الشيخ: أقول فيها ما قال العسكرى عليه السلام فى كتب بنى فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رَووا، وردّوا ما رأوا» (٢).

فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بنى فضال، فنلحق بها بعدم الفصل بكتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، حيث يفهم من هذا الحديث وأمثاله أنّ مدار الحجّيه هو الأخذ بالروايه المنقوله عنهم عليهم السلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا يعتنى به الفضلاء، وأنّ التعبير بالمأمونيّه فى الدّين والدّنيا فى الراوى من جهه نقل روايته، لا فى خصوصيّة شخصه.

وغير ذلك من الأخبار والروايات التى نقلها الشيخ فى فرائده، ثمّ قال:

(يستفاد من مجموعها رضا الأئمّه عليهم السلام بالعمل بالخير وإن لم يفد القطع، وأدعى فى «الوسائل» تواتر الاعتبار بالعمل بخبر الثقة، إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة التى يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعتنى به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال)، انتهى محلّ الحاجه .

أقول: ولا يخفى أنّه قد أُورد على هذه الأخبار بأنّها أخبار آحاد، فكيف يمكن إثبات حجّيتها بمثلها، فهل هو إلّا الدور؟!

ودعوى: تواترها كما عن صاحب «الوسائل» للحرّ العامليّ حتّى تكون قطعيه. ٣.

١- وسائل الشيعه ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢ و ١٣.

٢- وسائل الشيعه ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢ و ١٣.

مدفوعه: بعدم وجود توافق في ألفاظ بعض الأخبار مع بعض حتى يكون تواتراً لفظياً.

ولكن يستشتم من المحقق النائيني في فوائده التواتر المعنوي حيث يقول:

(فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواتره معني، فلا إشكال في أن مجموعها متواتره إجمالاً، للعلم بصدور بعضها).

بل وهكذا يستفاد من كلام المحقق العراقي رحمه الله ، لكن أنكر المحقق الخراساني ذلك في كفايته وفي حاشيته صريحاً.

أقول: والإنصاف أن دعوى تواتر الأخبار في المعنى، أي في عنوان واحد، وهو اعتبار خبر الثقة مع تعددها بسببه أو أزيد صحاح ومعتبره غير بعيد، وإن أبيت عن ذلك فلا أقل من دعوى قيام التواتر الإجمالي، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام ، ولكن مقتضى ذلك هو حججه ما هو أخصّ مضموناً، لأنه القدر المتيقن، فيكون هو الخبر العدل الشيعي فيما إذا كان مشهوراً فيؤخذ به، ويستفاد منه دلالة على حججه كل خبر ثقة، ولو لم يكن راويه شيعياً أو عادلاً أو مشهور الروايه، فيستفاد منه الأعم.

أو يُقال بوجه آخر: بأن يُقال إن تعدد المراتب يثبت ما هو الأخصّ مضموناً، وهو أن حججه خبر الثقة الشيعي العادل، ولو لم يكن عادلاً مشهوراً، يثبت ما هو الأدون منه، وهو ما يكون ثقه ولو لم يكن شيعياً، وهو يثبت حججه كل خبر مطلوب لنا، فيكفي في المطلوب.

وكل واحد من الطريقتين مقبول عندنا إن لم نسلّم تواتر المعنوي.

أقول: ناقش المحقق الخميني رحمه الله في التواتر الإجمالي، فإنه بعدما نقل كلام

المحقق النائيني، قال:

(ففيه: من المحتمل أنّ العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجّيه قول الثقة مطلقاً، إذ من المحتمل أن يكون الصادر منهم ما يدلّ على حجّيه قول الثقة إذا كان جامعاً لشرائط خاصّه.

وبالجملة: العلم بصدور بعض لا يكفي في استنتاج الأعمّ .

على أنّه يمكن منع التواتر، لأنّها مع كثرتها منقوله عن عدّه كتب خاصّه، لا- تبلغ حدّ التواتر، واشتراطوا في تحقّق التواتر كون الطبقات عامّتها متواتره، والتواتر في جميعها ممنوع.

نعم، هاهنا وجهٌ آخر لإثبات حجّيه مطلق قول الثقة، وحاصله:

أنّه إن ثبت حال السيره العقلائيّه، وظهر أنّ بناء العقلاء على العمل بمطلق قول الثقة فهو، وإلاّ فالقدر المتيقّن من السيره، هو بنائهم على حجّيه الخبر العالی السند، الذي يكون رواته كلّهم ثقاتٌ عدول، قد زكّاهم جمعٌ من العدول، ولا إشكال في أنّه يوجد بين تلك الروايات ما يكون جامعاً لتلك الشرائط، مع كونه دالاً على حجّيه قول الثقة مطلقاً، فقد روى الكليني، عن محمّد بن عبد الله الحميري، ومحمّد بن يحيى جميعاً، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال:

«سألته وقلت: من أعمل، وعمّن آخذ، وقول من أقبل؟

فقال: العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له فاطع، فإنّه الثقة المأمون».

ونحوها صحيحته الأخرى، وهذه الروايه مع علوّها، رواته كلّهم من

المشايخ العظام، ممّن اتّفق الأصحاب على العمل برواياتهم، فتلك الروايه لا- إشكال في شمول السيره العقلائيّه عليها، فإذا اشتملتها نتعدى حسب مضمونها إلى كلّ ثقّه مأمون)، انتهى محلّ الحاجه (١).

ويرد عليه أولاً: أنّه يصحّ لمن سلّم وجود السيره العمل بخبر الثقّه مطلقاً أو عند تعدّد المتيقّن منها، وهو ما كان مشتملاً على على السند كما أشار إليه، وأمّا من لم يُسلّم وجودها، فلا يبقى له على حجّيه خبر الواحد من الأخبار مستند على هذا التقرير.

وثانياً: أنّ هذا ليس معناه إثبات الحجّيه بالسُّنّه، بل هو إثباتٌ لها بالسيره، وإن كان ما يثبت به حجّيه سائر الأخبار هو الخبر الصحيح، إلاّ أنّ الملاك كان ما هو المثبت أولاً، وليس هو إلاّ السيره، فهو خارجٌ عن الفرض في البحث كما لا يخفى.

أقول: ولكن الذي نختاره هنا، هو أنّ الأخبار تدلّ على حجّيه الخبر الواحد بواحد من الطرق الثلاثه:

الطريق الأوّل: دعوى التواتر المعنوي في لسان التعليل الوارد بمضامين مختلفه، مثل: (فإنّهُ الثقّه المأمون) الواقع في الصحيحين، أو: (فإنّهم حجّيتي عليكم)، أو: (إنّهُ ثقّتي) الواقع في الحديث المنقول في كتاب «الغيبه» للشيخ، و«إكمال الدّين» للصدوق، و«الاحتجاج» للطبرسي كما عرفت سابقاً. ومثل ذلك من الأخبار المتعدّده الواجده للأسانيد العاليه، بحيث يوجب تحصيل عنوان حجّيه كلّ خبر ثقّه، ليست بمجازفه..

الطريق الثاني: من أبى قبول الدعوى السابقة، فله أن يلتزم بقيام التواتر الإجمالى بالأخذ بالقدر المتيقن من الأخبار، بحسب ما يعتبر فيه من الوثاقه والعداله والشهره، وأن يكون شيعياً، ففى مثله يكون بمضمونه حجيه كلّ خبر ثقه.

الطريق الثالث: مع عدم الالتزام بوجود مثل هذا الخبر المشتمل على حجيه كلّ خبر ثقه، فيقال بذلك بتعدّد المراتب بأن يؤخذ بالقدر المتيقن أولاً، ثمّ هو يثبت حجيه خبر فاقد لخصوصيه من تلك الخصوصيات، وهكذا إلى أن يبلغ لحجيه كلّ خبر ثقه، وهو المطلوب، والله العالم.

\*\*\*



## الدليل الثالث على حجّيه الخبر الواحد

الدليل الثالث على حجّيه الخبر الواحد

أقول : الثالث من أدلّه المثبتين لحجّيه خبر الواحد، هو الإجماع، وتقريره من وجوه:

الوجه الأول: أن يكون المراد منه الإجماع المنقول من الشيخ الطوسى رحمه الله على حجّيه خبر الواحد.

وفيه: أنه لا يمكن إثبات المسأله به:

أولاً: أثبتنا سابقاً فى بحث الإجماع أن الإجماع المنقول ليس حجّه.

وثانياً: على فرض التسليم فى ذلك، لكن نقول بأن إحرار حجّيته لا- يكون إلا- بواسطة الخبر الواحد، برغم أنه فى نفسه محلّ البحث، فما دام لم يثبت حجّيه الخبر الواحد لولا- هذا الإجماع، لا يمكن إثبات حجّيته بواسطة ما كان حجّيته مشكوكه، وهو الخبر الواحد.

وثالثاً: بما قد عرفت منّا سابقاً من عدم وجود الملازمه بين حجّيه الخبر الواحد، وحجّيه إجماع المنقول، لأن ما يثبت حجّيه الخبر الواحد إنّما يثبت حجّيته بالنسبه إلى الخبر المستند إلى أمرٍ حسى، لا أمرٍ حدسى كالإجماع، وعليه فمثل هذا القسم منه لا يُسمن ولا يُغنى عن الجوع فى المسأله.

الوجه الثانى: دعوى قيام الإجماع القولى، وهو عبارته عن اتفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى أو أصولى، وطريق إحراره هو التتبع فى أقوالهم المذكوره فيكتبهم وسائلهم، فهذا القسم من الإجماع يسمّى بالإجماع المحصّل؛ لأنّه:

تارة: يفرض اتفاق جميع العلماء وكافتهم حتّى من السيّد وأتباعه بالفعل.

وفيه: أنه غير موجودٍ في مسألتنا أى في حجّيه خبر الواحد؛ لأنّ السيّد المرتضى وأتباعه يخالفون في ذلك، حيث صرّحوا بعدم الحجّيه، بل ادّعوا الإجماع على خلاف الحجّيه كما عرفت في السابق.

وأخرى: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم حتّى من السيّد وأتباعه تقديراً، بمعنى أنّ السيّد وأتباعه أيضاً لو كانوا في زماننا، وهو زمان انسداد باب العلم علينا، لوافقونا في القول بحجّيه خبر الواحد، ولكن حيث عاشوا في عصرٍ كان باب العلم مفتوحاً لهم، فلذلك اختاروا عدم الحجّيه .

وفيه: إنّه إجماعٌ تقديري، لا- نجزم بما يختارون، إذ من المحتمل أنّ السيّد وأتباعه برغم وقوفهم على الانسداد لا- يحكمون بالحجّيه المطلقة بل يلتزمون بما التزم به المحقّق القمّي من اعتبار حجّيه خبر الواحد من جهه حجّيه الظنّ المطلق وخبر الواحد منه أيضاً، لا من باب الظنّ الخاصّ كما هو المقصود هنا.

وثالثه: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم سوى السيّد وأتباعه على حجّيه خبر الواحد، إلّا أن يُقال بعدم إضرار مخالفتهم للإجماع.

رابعه: هو الذى استند إليه الشيخ الطوسى رحمه الله فى «العدّه» وتبناه صاحب «المعالم»، بأنّ مخالفه من كان نسبه معلوماً غير ضائر بالإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام الموجود بينهم.

خامسه: هو الذى تبناه العلامة رحمه الله فى «النهايه» من أنّ مخالفتهم كانت لشبهه حصلت لهم وهى مندفعه.

أو يُقال: بأنّ مراد السيّد وأتباعه من أنّه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب العلم ليس هو بمعنى الجزم واليقين، بل المراد من العلم فى كلامه هو سكون النفس

والاطمئنان، فيكون مقصوده أنّ الخبر الذى لا يكون فيه الوثوق والاطمئنان لا يكون حججه، فهو المراد عندنا إذ معنى كلامه هو حججه خبر الثقة، ونحن لا نطلب أزيد من ذلك. فعلى هذا يكون النزاع بين السيد وأتباعه وبيننا لفظياً فيكون الإجماع المحصّل حججه .

وقد أورد عليه: بأننا لا نسلّم حججه مثله، لإمكان أن يكون وجه كلامهم هو التمسك بمثل الآيات والروايات الدالّة على حججه خبر الواحد، فيكون الإجماع حينئذٍ مدرّكياً، فإذا لا يكون حججه إذا لم نقل بتماميه دلالة هذه الأدلة على الحججه.

أقول: هذا الجواب قد صدر عن المحقق الخراسانى فى حاشيته على «الفرائد» وتبعه السيد الخوئى وبعض آخر من الأعلام، فكأن وجهه أنّ مثل هذا الإجماع لا يكون كاشفاً تعبدياً عن قول الإمام، أو عن نصّ معتبرٍ دالّ على ذلك، للعلم بأنّ مستند المجمعين هو هذه الأدلة ولا أقلّ من احتمال ذلك .

ولكنّه مندفع أولاً: بأنّه لو كان الوجه والدليل المذكور فى كلامهم، لصحّ دعوى العلم بذلك .

وأما إذا لم يذكر فى كلام واحدٍ منهم، فكيف يصحّ دعوى اتفاق جميعهم على شيء واحد، وهو الاستدلال بمثل هذه الأدلة، مع عدم الإشارة فى كلام أحد منهم به.

فعلى هذا نقول: أصل الاتفاق محرّزٌ بالوجدان، والاستدلال بذلك غير معلوم، بل معلوم العدم على حسب القاعدة، لعدم إمكان تواطؤهم بترك ذكر الاستدلال فى كلامهم، مع أنّ الأصل يقتضى العدم فى مقام الشكّ فى أنّهم استدّلوا بها أم لا، فالمقتضى للحججه والحججه موجودٌ والمانع مفقودٌ، فيحكم بحججه حينئذٍ.

وثانياً: أنه لو بنينا على هذا المبنى والاحتمال، استلزم ذلك القول بعدم وجود إجماع محصل كان حججه أصلاً، فتعود الأدلة الأربعة إلى الثلاثه، لجريان هذا الكلام في كل إجماع محصل ولو بصوره الاحتمال، مع وجود خبر واحد يحتمل الاستدلال به، مع أنه من الحجج قطعاً على مبنى جميع الفقهاء، حتى عند من التزم بذلك كالخراساني والسيد الخوئي رحمهما الله في كثير من الموارد، حيث أفتوا بحكم ليس الدليل فيه إلا- الإجماع، فمجرد احتمال لا- يتوجه إليه العقلاء عند الالتفات إلى خصوصيته لا يوجب سقوط الإجماع عن الحججه .

فالأولى أن يعترض في أصل وجود الإجماع مع مخالفتهم كذلك لا في حججته مع تحققه .

الوجه الثالث: من وجوه الإجماع، هو الإجماع العلمي، وهو عبارته عن عمل المجتهدين في المسألة الأصولية، أو في المسألة الفرعية، بحيث يستندون إليها في مقام الاستنباط، ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسك بالاستصحاب في أبواب الفقه، سواء كان معه الإجماع القولي أيضاً بأن أجمعوا على الفتوى بحججه الاستصحاب، أو كان الإجماع فقط عملياً أي التزموا به في مقام العمل، وهكذا إجماع جميع العلماء عملاً على الاستناد إلى الأخبار التي بأيدينا في مقام الفتوى، فإذا كان الإجماع العلمي في المسائل الأصولية معدوداً من الأدلة عند المجتهدين لا الإجماع العملي في المسائل الفرعية لعدم اختصاص الثاني بالمجتهدين فقط، بل يكون ذلك لغير المجتهدين من سائر الناس أيضاً فلا يكون حينئذ هو من الإجماع المعدود من الأدلة الأربعة.

اللهم إلا أن يُراد من الإجماع معناه الواسع والأعم حتى يشمل مثل السيره،

ولكنه خلاف للمصطلح عند القوم في الإجماع، فالإجماع العملي على ما قرّناه منحصرٌ للمجتهدين في المسائل الأصولية،  
وحينئذٍ يأتي البحث عن أنه هل يعدّ حجّة أم لا؟

أقول: قد نوقش في حجّيته، بأننا لو سلّمنا وجود مثل هذا الإجماع بين العلماء في العمل بخبر الثقة، لكنّه ليس عمل المجمعين  
مستنداً إلى حجّيه خبر الواحد لاختلاف مبناهم في ذلك:

إذ مبني بعضهم في مقام العمل والفتوى في حجّيه خبر الواحد، هو الاعتماد على الخبر الثقة كما نُسب ذلك إلى مشهور القدماء.  
وبعضهم الآخر الخبر العدل الإمامي على الاختلاف في اعتبار تعدّد المزكّي كما ذهب إليه صاحب «المعالم»، وكفايه تزكيه  
واحدٍ كما ذهب إليه العلامة في «التهذيب».

والترّم بعضهم كون الخبر مقبولاً عند الأصحاب كما عن «المعتبر».

ومع هذا الاختلاف في العمل والفتوى، وعدم بلوغ شيء من هذه العناوين إلى حدّ الإجماع، كيف يمكن دعوى تحقّقه والقطع  
برضا المعصوم عليه السلام باعتبار الخبر الواحد، مع الاختلاف في مشاربهم حوله أكثر من هذا.

اللّهُمَّ إلا أن يجيب: بأن الاختلاف في الخصوصيات لا يوجب الاختلاف في أصل العمل بالخبر الواحد في الكتب الأربعة، يعنى  
بأن يدعى قيام التواتر الإجمالى بتواطؤهم على حجّيه أصل خبر الواحد، ولو كان الطريق في اعتباره مختلف فيه بينهم حيث إنّه لا  
يضرّ بأصل المطلب، لأنّهم كانوا على نحوٍ لو علم كلّ واحدٍ منهم ببطلان مسلكه، لما رفع يده عن العمل بالأخبار الآحاد  
الموجوده في

الكتب الأربعة، بل التزموا كغيرهم فى الحكم بحجّيه خبر الواحد، فالإجماع العملى عن المجتهدين بالعمل على الأخبار الموجوده بأيدينا، والمجتمعه جلّها فى الكتب الأربعة مسلّم كما التزم بذلك المحقّق العراقى فى «نهايه الدرايه»، والحكيم فى «حقائق الأصول»، وإن خالفنا المحقّق الخراسانى فى «الكفايه»، والمحقّق النائينى والسيد الخوئى رحمهما الله، فالإجماع العملى بذلك دعواه ليس ببعيد، بعد فرض أنّهم يعلمون بخبر الثقة الموجوده فى هذه الأصول والكتب، ولكن الاكتفاء بذلك مستلزم لكون الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنّه يثبت حجّيه خبر الثقة فى خصوص الكتب الأربعة، وإن أرادوا إثبات حجّيته باعتبار أنّه خبر ثقة، يعدّ ذلك رجوعاً إلى السيره العقلائيه التى لا تعدّ دليلاً مستقلاً كما لا يخفى.

الوجه الرابع: من وجوه الإجماع، هو اتّفاق العلماء والمجتهدين والمتديّنين، بل كافّه المسلمين بما أنّهم مسلمون، على العمل بالخبر الواحد فى أمورهم الشرعيّه، حيث نشاهد استقرار سيره المسلمين طرّاً على استفاده الأحكام الشرعيّه عن أخبار الثقات المتوسّطه بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهدين، ودعوى حصول القطع لهم فى جميع هذه الموارد بعيده عن الإنصاف.

أقول: وقد يُقسّم الشىء الذى عليه السيره إلى قسمين:

تارة: يكون الشىء من الأمور التوقيفيه التى من شأنها أن تتلقّى من ناحيه الشارع، كالصلاه والصوم والحجّ، فإنّها تكشف لا محاله عن الجعل الشرعى فيما قامت السيره عليه، بل قد يدعى فى مثل هذه السيره أنّها لا تحتاج حجّيتها إلى عدم إثبات الردع من الشارع عنها، لوضوح مضادّه ردع الشارع لأصل السيره المزبوره، فلا تصلح الآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم للردع عن مثلها،

لمضادّتها لأصل وجود السيره، فمهما استقرت يُستكشف أنّه لم يكن لهم رادع شرعى، فمن هذه الناحيه تكون السيره حجّه بلا إشكال .

ودعوى: أنّ العمل بمثل هذه السيره راجعه إلى سيره العقلاء بما هم عقلاء، كما تظهر هذه الدعوى عن صاحب «الكفايه» و«مصباح الأصول» وغيرهما.

لا- تخلو عن وهن، لوضوح أنّ ما لا- يكون قبل وجوده إلّا بالشرع كالصلاه والصوم، فلا تكون السيره قائمه إلّا للمتشرّعه فيما كانت من الأمور الشرعيّه بما هم متشرّعه، لا بما هم عقلاء.

نعم، هذه الدعوى فى القسم الثانى صحيحه كما هو المقصود من كلامهم دون القسم الأول .

وأخرى: ما يكون الشىء من الأمور غير التوقيفيه التى كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع، ففى مثله لا يبعد دعوى وجود سيره المسلمين، كما كانت طريقه العقلاء عليه، ولكنّه غير ضائر فى مقام الاستدلال؛ يعنى كما يصحّ أن يُقال بأنّ استقرار طريقه العقلاء يكشف عن رضا صاحب الشرع بها، هكذا يصحّ القول بأنّ السيره من المسلمين بذلك كاشفه عن رضا صاحبها، غايته وجود اجتماع السيره والطريقه هنا يكون من قبيل تعدّد الدليل على أمرٍ واحد، وذلك لا يضرّ بالاستدلال فى صحّه التمسك بكلّ واحدٍ منهما، ولا إشكال فى قيام سيره المسلمين على العمل بخبر الثقة، إذ من المقطوع به من جميع المكلفين فى عصر النبىّ والأئمّه عليهم السلام، حيث لم يكونوا قادرين على أخذ الأحكام من نفس النبىّ أو الإمام عليهما السلام بلا واسطه شخصٍ آخر، ولا- سيّما النساء، بل لم يتمكّنوا من ذلك عند الحاجه والضروره الملحّه عادةً، ولا سيّما أهل البوادي والقرى والبلدان البعيده،

فإنَّ كلَّ واحدٍ من المكلفين لا يمكن له الوصول إلى المعصوم في كلِّ وقت.

ولكن قضيه العمل بالخبر الواحد ليس من القسم الأوّل، بل يكون من القسم الثانی، فيصحّ أن يطلق عليه وجود السيره، كما يصحّ أن يطلق وجود الطريقه المألوفه العقلائيه، وحيث لم يردع عنه الشارع، لأنّه لو كان لبان، ولوصل إلينا كما وصل إلينا منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العمل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعه عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه تقريباً، ولم تصل إلينا في المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيره العقلاء في العمل بخبر الثقة، ومثل هذه السيره العقلائيه والطريقه المألوفه حجّه بلا إشكال، بل هي العمده في حجّيه الخبر الثقة، لأنّ الاتكّال عليه، والاعتماد على الخبر الثقة في محاوراتهم مسلّم، بل على ذلك يدور رحي نظامهم ومعاشهم.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الأخبار الكثيره المتكفّله لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمه كانت كلّها إمضاءً لما عليه بناء العقلاء، وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، لوضوح أنّ الشارع ليس له طريقٌ مخصوص في تبليغ أوامره ونواهيه، غير ما هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفيه، من دون أن يكون له طريقٌ مخترعٌ، وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال وجود الحجّه في جواز الركون إليه، والإلزام والالتزام به في مقام المحاجّه والمخاصمه.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا، صحّه دعوى قيام السيره من المسلمين بما هم مسلمون، والطريقه المألوفه بما هم عقلاء على العمل بخبر الثقة، من دون أن ترجع السيره إلى الطريقه المذكوره كما وقع في كلام المحقّق النائيني، حيث قال



فى فوائده: (فمن المحتمل قريباً رجوع سيره المسلمين إلى طريقه العقلاء)، ليصحّ ما أُورد عليه المحقّق الخمينى قدس سره فى تهذيبه بأنّه إن كانت مستقلّه بما هم مسلمون فلمَ ترجع إلى الطريقه، وإلاّ كانت مع الطريقه واحده.

ولكن بعد التأمل والدقّه لا يبعد دعوى كونهما شيئاً واحداً؛ لأنّ العمل بخبر الثقة عند المسلمين ليس بما هم مسلمون، بعدما عرفت من عدم وجود تأسيس من ناحيه الشارع فى أصل ذلك، ومن هنا يظهر عدم صحّحه إرجاع القسم الأوّل من السيره فى الأمور التوقيفيه إلى الطريقه من جهه العمل، لعدم وجود أصله عند العقلاء حتّى يستكشف من ذلك طريقتهم فيه، بخلاف القسم الثانى كما لا يخفى.

بقى هنا توهم إشكال

قد يقال: إنّ السيره والطريقه تكون حجّه إذا لم يرد من الشارع شاهدٌ ودليل على ردها، بل لو احتمل ثبوت الردع عنها لما أمكن القول بحجّيتها، فلا بدّ فى إثباتها من إثبات عدم الردع عنه، مع أنّه مشكّل بالنظر إلى الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ وبما وراء العلم، إذ من المعلوم أنّ وجود السيره والطريقه على ذلك لا- يوجب العلم بالحجّيه لخبر الثقة شرعاً، غايته تحصيل الظنّ بذلك، فيكون داخلاً تحت عموم المنع فى الآيات، هذا .

أقول: قد أُجيب عن هذا الإشكال بأجوبه، قد مضى فى الجمله بعضها فى السابق عند البحث عن استدلال النافين بالآيات، ولكن المقام هو مورد بحثه تفصيلاً، فنقول:

نعم، صرّح المحقّق النائينى فى فوائده من التفصيل فى الطريقه بالفرق بين الأمور الاعتباريه كالمعاملات، حيث لا يبعد القول بالحاجه إلى الإمضاء من

الشارع، لأنها اعتبارية تتوقف صحتها على اعتبارها، لو كان المعتبر غير الشارع، فلا بدّ من إمضاء ذلك بالعموم أو الإطلاق، بخلاف ما لو لم تكن اعتبارية حيث تكفى فيها عدم الردع عن الشارع، دون الحاجة إلى الإمضاء .

ثمّ قال: (تظهر الثمره فى المعاملات المستخدمه التى لم تكن فى زمان الشارع، كالمعامله المعروفه فى هذا الزمان ب- (البيمه) (١) فإنها إذا لم تندرج فى عموم «أَحَلَّ اللهُ ٱلْبَيْعَ» و «أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ» ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحه عليها) (٢).

ولكن أورد عليه المحقق الخمينى رحمه الله : بأنه لا- يخفى عدم صحه هذا الافتراق، لأنّ مجرد كون المعاملات من الأمور الاعتبارية لا يستلزم ذلك، بل يصحّ أن يُقال فيها بعين ما قيل فى غيرها، من أنّ العمل بها كانت بمرأى ومسمع الشارع، ولم ينع عنها، ولم يردع عنها، ممّا يستكشف رضاه عنها بلا إشكال، إلّا ما سيأتى ذكره من توهم الردع بالآيات الناهيه.

أقول: لا- يخفى أنّ ما ذكره رحمه الله من عدم الفرق بين الصورتين، إنّما يصحّ إذا كانتا موجودتين فى زمان الشارع، وأمّا إذا فرض وجود شيء من السيره بعد زمان الشارع، ولم يكن موجوداً فى زمان الأئمه عليهم السلام ، فلا إشكال حينئذٍ من عدم حجتيه إذا لم يشمل عموم دليل أو إطلاق، سواء كانت السيره متعلّقه بالأمور الواقعيه، أو الأمور الاعتبارية.

وعليه، فجواب سيدنا الخمينى لا يساعد ولا يناسب مع ما فرضه من .

١- أى شركات التأمين.

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ١٩٣ .

المعاملات المستحدثه، كما لا يصحّ التفصيل الذي ذكره المحقّق النائيني بالنسبه إلى ما استحدث بعد ذلك كما لا يخفى .

وبالتالى فالأولى الرجوع إلى أصل الإشكال والتوهم، وهو أنّ السيره والطريقه المتعارفه لا يمكن أن تكون حجّه، لما دلّت عليه الآيات الناهيه من المنع عن العمل بالظنّ المفروض حصوله من السيره.

فقد يجاب عن الآيات أولاً: من احتمال كون الآيه فى مقام عدم قابليّه الظنّ من حيث نفسه للاتّباع والإغناء عن الحقّ، فى قبال قابليّه القطع عقلاً لذلك، وبعباره أخرى لا تكون الآيات بصدد بيان خصوصيّة حجّيه الظنّ وعدمه، وأنّ أىّ قسم منه حجّه، هذا أولاً .

وثانياً: احتمال كون مورد الآيات هى أصول العقائد لا الأحكام الشرعيّه الفرعيّه، ولهذا الاحتمال شاهدٌ فى بعض آياتها بموردها مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (١)، وإن لم يكن كذلك فى بعض آخر مثل آيه الاقتفاء بشهاده الروايه الوارده فى تفسيرها من أنّها وارده فى حرمه سماع الغناء، إن لم نقل بأنّ الروايه فى مقام تفسير ذيل الآيه لا بما ورد فى صدرها الذى هو المراد هنا كما لا يخفى.

وثالثاً: احتمال أن يكون المراد من الظنّ فى الآيه الشريفه غير ما يحصل منه الوثوق والاطمئنان، حيث إنّه يعدّ عند العرف علماً تعبدياً، لقيام الحجّه عليه كما عليه المحقّق النائيني، فيكون حينئذٍ خروج ما كانت السيره عليه عن الآيه .

حكومه أو وروداً، لأن العلم المنفَى في الآيه إن كان هو الأعم من الواقعي والتعبدى فيكون خروجه بالورود، وإن كان المراد من العلم فيها هو الواقعي فقط، ليكون إلحاق ذلك بالعلم تعبدياً، فخروجه حينئذ يكون بالحكومه بصوره التوسعه في موضوع الدليل المحكوم، كما قد يكون بصوره التضييق في بعض الموارد.

أقول: لكن هذا الجواب يصح على فرض صدق العلم عرفاً بما يحصل من السيره أولاً، وأن يكون لسان الدليل الحاكم ناظراً إلى دليل المحكوم ولو بالعرض ثانياً، وليس الأمر هنا كذلك، فالالتزام بهذا الجواب مشكل .

ورابعاً: بأن يُقال إن الآيات لو كانت رادعه وشامله للسيره ردعاً، لزم من جواز التمسك بالآيات عدم جوازه، لأنها لو كانت معناها عدم جواز العمل بمطلق الظن أو بغير العلم لشملت نفسها أيضاً، لأن دلالة الآيات ليست إلا بالظواهر، وهي لا تفيد إلا الظن، فلسان الآيات بصوره القضايا الحقيقيه الثابت فيها الحكم لموضوعاتها، كلما حُقق في موطنها، ومنه العمل بالظن بالتمسك بهذه الآيات.

لا يُقال: إن الإشكال نشأ عن شمول الآيات لنفسها، فمع فرض عدم شمولها لأنفسها من جهة لزوم المحال يثبت الرادعيه لها.

لأننا نقول: لا شك أن هذه الآيه إنما نزلت لأجل الإفاده والاستفاده حتى تأخذ الأئمه بمضمونها، كما لا شك في أن العمل بظواهرها ليس إلا عملاً بالظن وبغير العلم، وحينئذ لا يخلو: إما أن المتكلم يكون قد اعتمد في بيان مراده على مفروغيه حجيّه الظواهر الظنيه فهو المطلوب.

أو اتكل على شمولها لنفسها، فهذا مستلزم لحصول المحال.

ولا أظن أحداً يتفوه بالثاني، لأنه خارج عن المتفاهم العرفي، والطريقه

المألوفه بين العقلاء، فإذا كان الاعتماد على السيره المستمره من حججه الظواهر مع عدم إفادتها العلم يعلم بإلغاء الخصوصيه أن الآيه غير رادعه لما قامت عليه السيره من العمل بالظنون فى موارد خاصه، من الظواهر، وحججه قول الثقه، وغيرهما بما عليه عمل العقلاء من الظواهر بالحججه القطعيه(١).

ولكن يرد عليه أولاً: بأن الأمر فى مشابه ذلك يكون بالحكم بعدم شمول الدليل النافى لنفسه، بمعنى أن الدليل ينفى الحججه عن الجميع عدا نفسه كما فى قول القائل: (كلّ خبرى كاذب) إن قلنا بأنه صادره على نحو القضيه الحقيقيه لا الخارجيه، فيفيد أن كلّ خبر صدر عنى أو يصدر بعد ذلك فهو كاذب غير هذه الجملة المتكلم بها، وإلا لزم من وجوده عدمه، ولذلك التزموا بأنه كان لولا نفسه موضوعاً للحكم، فهكذا نقول فى المقام، وهو أمر واقع ولا محذور فيه بمقتضى دلالة الاقتضاء، وهو حكم العقل بذلك حتى لا يستلزم المحال.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، بأن يكون الملاك لعدم شمول نفسها هو حججه مثل الظنّ الحاصل من الظواهر، وقلنا بإلغاء الخصوصيه عن خروج مطلق الظنّ الحاصل من كلّ شيء، إذا كان حججه، فيلزم حينئذ أن يكون المراد من الظنّ الوارد فى الآيه هو الظنّ غير الحججه، فكأنه قال: بأنّ الظنّ الذى ليس بحججه لا يُغنى عن الحقّ، لا مطلق الظنّ، فنتيجه ذلك هو الالتزام بالتخصيص من أول الكلام، فيصبح الدليل النافى من قبيل (ضيق فم الركيه)، مع أنه رحمه الله صرح فى موارد عديده ومنها فى باب ملاحظه النسبه بين هذه الآيات وآيه النبأ وغيرها أن الآيه مختصه .

بالأصول الاعتقاديّة، وآبیه عن التخصیص، فراجع (١).

أقول: بل حتّى لو التزمنا بعدم اختصاصها بالأصول العقائديّة، فقد صرّح غير واحدٍ من العلماء بأنّ لسانها آبٍ عن التخصیص، لأنّه يحسن أن يقال بأنّ الظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً إلاّ الظنّ الفلانيّ، كما عن صاحب «الكفايه» وسيدنا الخوئي وغيرهما.

وعليه، فمما لفرق بين التخصیص أو ترتيب الآيه علينا نتيجتها التخصیص.

وخامساً: الآيات لو كانت رادعه عن السيره، لزم الدور المحال؛ لأنّ ردع الآيات عن السيره متوقّفٌ على عدم كون السيره مخصّصه للآيات، لو صوّح أنّها بالتخصیص لا تشمل السيره، هذا من ناحیه.

ومن ناحیه أخرى: عدم كون السيره مخصّصه للآيات متوقّفٌ على كون الآيات رادعه للسيره، إذ لو لم تردع عنها كانت السيره مخصّصه لها، فردع الآيات عن السيره متوقّفٌ على ردعها عن السيره، وهو دور.

ثمّ أورد صاحب «الكفايه»: بعد ذكر الدور على نفسه بقوله:

(لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيره أيضاً إلاّ على وجه دائر، لأنّ اعتبار خبر الثقة بالسيره موقوفٌ فعلاً على عدم الردع بالآيات عن السيره، وعدم الردع موقوفٌ على تخصیص الآيات بالسيره، وتخصیص الآيات بها موقوفٌ على عدم الردع عن السيره بالآيات، وهذا هو الدور.

فأجاب عنه أولاً: بأنّ كون السيره مخصّصه للآيات غير متوقّفٍ على عدم .

الردع واقعاً، بل على عدم ثبوت الردع، فلا دور في تخصيص الآيات بالسيره، بخلاف العكس فإنّ كون الآيات رادعه متوقّف على عدم كون السيره مخصّصه لها واقعاً، انتهى كلامه في «الكفايه».

فأجاب عنه ثانياً: على ما في «حاشيه الكفايه» على ما نقله المشكيني قدس سره في الدوره الأخيره من درسه، حيث قال:

(على تقدير الالتزام بلزوم الدور، وعدم صلاحية كلّ من الآيات والسيره لرفع اليد به عن الآخر، تصل النوبه إلى الأصل العملي، والمرجع إلى استصحاب حجّيه السيره، لكونها مسبوقه بالحاله السابقه، بخلاف حجّيه العموم، فإنّها مشكوكه الحدوث، فلازم ذلك حجّيه السيره).

وثالثاً: أيضاً على ما في الهامش على حسب نقل المشكيني قدس سره وهو :

(أنّ نسبه السيره إلى الآيات، هي نسبه الخاص المتقدم إلى العام المتأخر، في أنّ الأمر دائر بين أن يكون الخاص مخصّصاً للعام، أو هو ناسخاً للخاص، وقد مرّ بحثه بأنّ المتعين هو الأول، لأنّ الخاص المتقدم قرينه على المراد من العام، وتأخير البيان عن وقت الحاجة بلا- مصلحه ملزمه وإن كان قبيحاً، إلا أنّ تقديمه على وقت الحاجة ممّا لا قبح فيه أصلاً، والمقام من صغريات هذه الكبرى، فلا بدّ من الالتزام بكون السيره مخصّصه للعمومات)، انتهى كلامه متناً وهامشاً.

قال المحقّق الخوئي: في معرض ردّه على صاحب «الكفايه»:

(بأنّه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً في صحّه التخصيص، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً، فكيف منع ذلك في عكسه، بل ربما يكون القول بذلك في الثاني أولى، لأنّ تخصيص العمومات بالسيره متوقّفه على كونها حجّه،

المتوقفه على الإمضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع، بل لابد في التخصيص من ثبوت عدم الردع، بخلاف الردع فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص إذ العمومات بنفسها حجج عند العقلاء بينائهم ما لم يثبت خلافها، فاللزام حينئذ هو الالتزام برادعيه الآيات للسيره لا تخصيص الآيات بها).

ثم أورد عليه بما قاله في الوجه الثاني أولاً: بأن الاستصحاب في الأحكام الكليه ليس بحججه، وهذا الجواب مبني لا بنائي.

وثانياً: بأن الآيات كما كانت رادعه عن السيره، هكذا تكون رادعه عن الاستصحاب، لأنه أيضاً مفيد للظن لا العلم.

مضافاً إلى أن إثبات حججه الاستصحاب إما يكون بأخبار الآحاد، وعمدتها صحاح زراره، فحججه خبر الواحد أول الكلام.

بل ونحن نضيف إلى جوابه رحمه الله بأن الأمر كذلك حتى وإن كان حججه ثابتة ببناء العقلاء، لأنه أيضاً بحكم السيره هنا من جريان الإشكال فيه.

وثالثاً: أن المتمسك بالاستصحاب بالنسبه إلى حالته السابقه على الآيات موقوف على إثبات حججه السيره قبل الآيات عند الشرع بعدم الردع وإمضاءها، مع أن عدم ردعها قبل ذلك حتى تكون حججه موقوف على إثبات تمكن الشارع من منعها ولو بيوم واحد ولم يمنع، وكيف يكون ذلك مع ما نعلم معهوديه الشارع في ذلك، حتى لم يقدر على إظهار حكم الصلاه والصوم ومنع شرب الخمر وغيرها، فضلاً عن مثل ردع السيره، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب، إذ لم تُحرز حججه السيره قبل نزول الآيات حتى يتمسك بها لما بعدها.



ومن ذلك يظهر الجواب عن الدوران بين التخصيص والنسخ في الوجه الثالث، لأنه صحيح على فرض كون السير حجه قبل ذلك، وهو أول الكلام، فلا تكون حجه السير محرراً حتى يُقال بتقديم التخصيص على النسخ، فهذه الأجوبه الثلاثه غير كافيه في رد الإشكال .

أقول: ثم تصدّ يصاحب «مصباح الأصول» للجواب عن الإشكال بأجوبه ثلاثه:

فالأوّل منها: وهو وجود سيره المتشرّعه والمتديّنين وأصحاب الأئمه بالعمل على خبر الثقة، بعد ورود الآيات أيضاً، ولو كانت الآيات رادعه عنها لانقطعت السيره في زمان الأئمه عليهم السلام ، فعلم أنّها غير شامله لها، فتكون السيره حجه في العمل بخبر الثقة.

وأما الثاني: هو كون لسان الآيات إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل، ولذلك غير قابله للتخصيص كما قلنا، ومن الواضح أنّ العمل بخبر الثقة بعد قيام السيره على حجّيته يكون خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعبره، لعدم احتمال العقاب مع ما هو حجه ولو على تقدير مخالفتها للواقع.

وفيه: يصحّ ذلك إذا ثبت كون السيره حجه حتى يكون العمل بالخبر بواسطه السيره له مؤمناً، وهو أول الكلام، لولا الجواب الأوّل، وما أجنبناه سابقاً كما لا يخفى على المتأمل.

وأما الجواب الثالث: وهو أنّنا لو أغمضنا عن ذلك وقلنا بأنّ مفاد الآيات حكمٌ مولويّ، وهو حرمة العمل بغير العلم، نقول: إنّ السيره حاكمه على الآيات؛ لأنّ العمل بالحجج العقلانيه القائمه على العمل بها سيره العقلاء، لا يكون عملاً بغير

العلم فى نظر العرف والعقلاء، ولذا لم يتوقف أحدٌ من الصحابه والتابعين وغيرهم فى العمل بالظواهر، مع أنّ الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم بمرأى منهم ومسمع، وهم من أهل اللسان، وليس ذلك إلاّ لأجل أنّهم لا يرون العمل بالظواهر عملاً بغير العلم بمقتضى قيام سيره العقلاء على العمل بها، وحال خبر الثقه هى حال الظواهر من حيث قيام سيره على العمل به، فكما أنّ سيره حاكمه على الآيات بالنسبه إلى الظواهر، كذلك حاكمه عليها بالنسبه إلى خبر الثقه، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنّ هذا الجواب يتمّ ويصحّ بعد بيان مقدّمه وهى:

أنّ من المعلوم فى مقام امتثال التكليف والإتيان به أنّ الواجب على المكلف هو امتثال الأحكام بما هى واقعاً من الواجبات والمحرمات، وذلك لا يتحقق إلاّ إذا كان مقدوراً تحصيله لهم، بالاطّلاع على ما هو الواقع، بأن يكون باب العلم لهم مفتوحاً، فإذا لم يتيسر ذلك، فلا بدّ من تحصيل العلم بالحجّه؛ أى العلم بما كان معتبراً عند المولى فى الوصول إلى الواقع، فهو:

تارة: يؤسّس ويجعل طريقاً بالخصوص من عند نفسه لذلك، فلا إشكال حينئذٍ فى أنّه لا بدّ من الإتيان بذلك الطريق لتحصيل مطلوبه.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل تكون طريقه الشارع فى هذه الحاله الطريقه المتعارفه والمعموله عند العرف والعقلاء، ولذلك يحيل المكلف إلى العرف ولا يؤسّس له طريقه مختلفه، فحينئذٍ لا بدّ فى مقام تحصيل العلم بالواقع والبراءه منه إن كان واجباً، من الاقتداء بطريقه العقلاء وبناءهم، ومن المعلوم أنّهم يعتمدون فى حياتهم الاجتماعيه على العمل بالظواهر وخبر الثقه وغير ذلك، حيث يكون مثل هذه الأمور حجّه لهم فى مقام العمل، والمفروض أنّه ليس لنا طريقٌ آخر فى

الشرع والعقلاء لتحصيل الواقع إلا هذا بعدما كان العمل بالاحتياط مستلزماً للمحاذير كما سيأتى عن قريب إن شاء الله.

فيستكشف من جميع ذلك: أن المراد من العلم الوارد فى لسان الآيه أو الروايه ليس إلا الحجّه، أى تحصيل ما يوجب التأمين من احتمال العقوبه، وهو ليس عند العقلاء إلا العمل بالظواهر وخبر الثقة، فكأن المراد من قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو لا- تقف ما ليس لك منه الحجّه، فكل ما كان حجّه عند العقلاء، فهو خارج عن هذا النهى تخصّصاً لا تخصيصاً، فالمطلب الحاصل من الخبر الموثوق الصدور كأنه خبر مقرون مع الحجّه، فلا بدّ من اتّباعه، فلا تكون الآيات ناهيه عنه، بل هى ناهيه عمّا لا يكون حجّه بنصّ الشارع كالقياس أو عند العقلاء كالخبر الضعيف ونظائره، فالعمل بالخبر الثقة يعدّ حجّه وإن كان مفيداً للظنّ دون العلم الوجدانى، وهذا هو العمده فى حجّيه خبر الواحد، ولعلّ هذا المعنى هو المراد من ما قاله صاحب «فوائد الأصول» من التعبير عنه بأنّه علمٌ، واتّبعه تلميذه صاحب «مصباح الأصول»، فلا- يكون لسان السيره بالنظر إلى الآيات لسان التوسعه فى الموضوع، بأن يجعل ما ليس بعلمٍ علماً كما يؤهم ذلك ظاهر تعبيرهم، بل المقصود هو ما ذكرناه، فدعواه ليس ببعيدٍ، لما قد عرفت من قيام سيره الصحابه والتابعين بالعمل على الخبر الواحد حتّى بعد نزول الآيات الناهيه المذكوره، ولم يمنعهم أحدٌ ولا يرى أحدٌ فعلهم قبيحاً، وليس ذلك إلا بملاك كون عملهم مستنداً إلى الحجّه، وهو كافٍ فى المؤمّتيه كما لا يخفى.

أقول: فإذا بلغ الكلام هنا، لا بدّ أن نلاحظ كيفيه عمل العقلاء بالأخبار وطريقه تعاملهم معها.

والظاهر أنهم يعملون بكلّ خبر ثقة، وهو ينطبق على ما كان راويه عدلاً إمامياً، والمعبر عنه بالخبر الصحيح، أو إمامياً ممدوحاً لم يظهر فسقه ولا عدالته، والمعبر عنه بالخبر الحسن، أو ثقة غير إمامي والمعبر بخبر الثقة؛ فإذا بلغ المكلف أوامر المولى من خلال هؤلاء، فإنّ العقلاء لا يرون للمكلف عُذراً في ترك العمل لاعتقادهم بتمامه الحجّه عليه ولزوم قيامه بما ورد في الأمر وأن تركه العمل به يبرز عقابه من المولى، كما أنّه لو امتثل المكلف اعتماداً على نقل هؤلاء ثبت للعبد حجّه على المولى لو انكشف الخلاف، وعُدّ العبد فيه معذوراً، هذا بخلاف ما لو كان راوي الخبر ضعيفاً، فإنّ العقلاء لا يرون فيه الحجّه، بل لو شكّ في حجّيته وقيام السير، فهو كافٍ في الحكم بعدم الحجّيه.

وعليه فالمدار في تشخيص ما هو الحجّه وعدمه، ليس إلا سيره العقلاء، الذي عرفت أنّها مُمضاه من ناحيه الشارع بعدم ردعه بما هو بمراى ومسمع عنده بعد الآيات.

تكملة مفيدة: بعدما ثبت من خلال البحث الآنف الذكر حجّيه الخبر الصحيح وعدم حجّيه الخبر الضعيف بواسطة سيره العقلاء، يبقى السؤال عن حال هذين الخبرين فيما إذا أعرض المشهور عن العمل بالخبر الصحيح، أو كان الخبر الضعيف موافقاً لعمل المشهور، فهل الإعراض عن القسم الأول يعدّ مسقطاً له عن حجّيته، وفي الثاني جابراً لضعفه، أم لا؟

فيه خلاف بين الأصوليين، فقد ذهب بعض إلى الأوّل كما عليه الأكثر، كما يشاهد عن مثل صاحب «الجواهر» والنائيني والشيخ الأعظم والآمل وغيرهم، وبعض آخر إلى الثاني كما عن صاحب «مصباح الأصول» التصريح بذلك، وحيث قد

تعرض لتفصيل ذلك لإثبات مدّعاها، فلا بأس بنقل كلامه هنا، فقال في الأمر الأوّل:

(الخبر إن كان ضعيفاً في نفسه هل ينجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بين المتأخّرين هو ذلك (بل هو مختاره في دوره السابقة)، إلى أن قال:

ولكن التحقيق عدم تماميّة الوجه المذكور، (ومراده من الوجه المذكور، هو ما ذكره المحقّق النائيني في وجه الانجبار بقوله) لأنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجّه بمقتضى منطوق آية النبأ، إذ مفاده حجّيه خبر الفاسق مع التبيّن وعمل المشهور من التبيّن.

ثمّ ذكر في وجه عدم تماميّة ذلك: بأنّ التبيّن عبارته عن الاستيضاح، واستكشاف صدق الخبر، وهو :

تارة: يكون بالوجدان، كما إذا عثرنا بعد الفحص والنظر إلى قرينه داخلية أو خارجية موجهة للعلم أو الاطمئنان بصدق الخبر، وهذا ممّا لا كلام في حجّيته على ما تقدّمت الإشارة إليه .

وأخرى: يكون بالتعبّد، كما إذا دلّ دليلٌ معتبر على صدقه فيؤخذ به أيضاً، فإنّه تبيّن تعبدي.

وحيث أنّ فتوى المشهور لا تكون حجّه على ما تقدّم الكلام فيها، فليس هناك تبيّن وجداني ولا تبيّن تعبدي يوجب حجّيه خبر الفاسق.

وإن شئت قلت: إنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّه في نفسه على الفرض، وكذلك فتوى المشهور غير حجّه على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجّ إلى غير الحجّ لا يوجب الحجّ، فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم.

ودعوى: أنّ عمل المشهور بخبرٍ ضعيفٍ توثيقٌ عملي للمخبر به، فيثبت به كونه ثقة، فيدخل في موضوع الحجية .

مدفوعه: بأنّ العمل مجملٌ لا- يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقتها للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبرٍ ضعيفٍ لا يدلّ على توثيق المخبر به، ولا سيّما أنّهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المُخبر.

هذا كلّه من حيث الكبرى، وأنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

وأما 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 يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليُعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنّما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، والمتعرّض للاستدلال إنّما هو الشيخ الطوسي رحمه الله في «المبسوط» وتبعه من تأخّر عنه في ذلك، دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يُستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبرٍ ضعيفٍ واستنادهم إليه؟!

غايه الأمر إنّنا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، ومجرد المطابقة لا يدلّ على أنّهم استندوا بهذه الفتوى إلى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره.

فتحصل: أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تامّ صغريو كبرى.

الأمر الثاني: إنّ الخبر إن كان صحيحاً أو موثقاً في نفسه، هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه وسقوطه عن الحجية أم لا؟

المشهور منهم هو ذلك، بل صرّحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحّةً ازداد ضعفاً ووهناً بإعراض المشهور عنه.

والتحقيق: عدم تماميّة ذلك أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيره ومشمولاً لإطلاق الأدلّة اللفظية على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لإعراض المشهور عنه.

نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالفٍ للخبر الصحيح أو الموثوق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام، أو صدرَ عن تقيّه، فيسقط الخبر المذكور عن الحجّيه لا محاله، كما تقدّمت الإشارة إليه، ولكنّه خارج عن محلّ الكلام.

وأما إذا اختلف العلماء على قولين، وأعرضوا عنه، واختار غير المشهور منهم ما هو مطابقٌ للخبر المذكور، فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّه في نفسه لمجرّد إعراض المشهور عنه، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّة ما ذكره:

فأما عن المقام الأوّل: فلوضوح أنّ المراد من المشهور الذي يعدّ جابراً عند الموافقه، وكاسراً لدى المخالفه والإعراض هو شهره قدماء الأصحاب الذي كان عصرهم قريباً لعصر الأئمّه عليهم السلام، ونحتمل في حقّهم قوياً تحصيل الواقع عنهم عليهم السلام لا مطلق المشهور حتّى يشمل مثل المشهور عند المتأخّرين؛ لأنّ شهرتهم ليست إلّا مستنداً إلى الأدلّة الموجوده المتداوله في الكتب لا إلى دليلٍ وراء ذلك حتّى يُقال بحجّيتها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيهٍ أُخرى: سيره قدماء الأصحاب في تأليف الكتب في باب الفقه هو جعل فتواهم على طبق الروايات والأخبار الصادره، حتّى قد يشاهد بأنهم يؤلفون كتبهم ورسائلهم العمليّه مطابقاً للأخبار على نحوٍ يختارون الخبر الموافق لفتواهم وينقلونه بنصّه في الكتاب أو الرساله، كما هو الحال في كتاب «الشرائع» لعلّي بن بابويه والد الصدوق رحمهما الله ، وكتاب «المقنع» للصدوق و«الهدايه» و«المقنعه» للمفيد وغيرها من الكتب المدوّنه في المسائل الفقهيّه عند علماء الشيعة، فإنّ الملاحظ فيها أنّ جميعها عباره عن نصوص الأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام .

فإذا عرفت هاتين الجهتين تقدّر على الجواب عمّا ذكره في المقام الأوّل، إذ من الواضح أنّه إذا علمنا بضعف سند خبرٍ بواسطة فسق راويه بالخصوص، وبرغم ذلك وجدنا أنّ قدماء أصحابنا قد عملوا بهذا الخبر، وأفتوا في كتبهم المذكوره على طبق مفاد الخبر، مع ملاحظه طريقتهم في تأليف الكتب، وقُرب عهدهم إلى عصر الأئمّه عليهم السلام ، فإنّه يوجب الوثوق والاطمئنان بأنهم اعتمدوا على النصّ المروى واعتبروه صادراً عن الإمام عليه السلام ، ولو لم يكن راوى الخبر مورداً للاعتماد بشخصه، ووجه اعتمادهم لعلّه كان بواسطة وجود قرينه مع الخبر أوجب حصول الاطمئنان بصدوره لهم دوننا، وبه صار الخبر الضعيف معتبراً بمضمونه أى مع التبيين، ولو لم يكن راويه ثقّه عندهم، ولعلّه لذلك قد فرّقوا بين هذا الخبر بالتلقّى بالقبول دون غيره الذى وقع فيه هذا المخبر، لأنّ جبر الخبر بالشهره ليس معناه كون المخبر ثقّه، كما هو الحال في أصحاب الإجماع الذى قيل في حقّهم إنّهم يصحّ ما يصحّ وروده عنهم، أى يوجب وقوع ابن أبى عمير في سلسله السند موجباً لكون الراوى الذى قبله ثقّه، كما نُقل عن بعض بأنّه لا يروى إلا عن الثقّه



المفهم لهذا المعنى، حتى يستلزم صحه سند كل خبر وقع فيه هذا الراوى إذا كان باقى الرواه غير ثقات، ولو لم يكن فيه من أصحاب الإجماع، وهكذا فى المقام. بل المراد هو ما عرفت من الوثوق والاعتماد بصدور هذا المضمون الواقع فى الخبر عن الأئمة عليهم السلام فى الموردين بواسطه قيام الشهره الكذائيه عليه فى هذا، ووقوع أصحاب الإجماع فى سلسله سند ذاك، هذا أمر مقبول عند العقلاء، ولا يمنع عنه الذوق السليم.

أقول: ومن خلال هذا التحقيق يظهر الجواب عن صغراه أيضاً، حيث إن الانجبار بعمل الأصحاب لا يستلزم أن يكون بصوره ذكر الخبر فى كتبهم استناداً إلى الخبر الضعيف كما توهم، بل يكفى كون فتواه مطابقاً له على حسب مبناه فى سائر الموارد، فلا معنى حينئذٍ لتوهم أن فتواه اجتهاداً قد لا يكون مستنداً إلى الخبر الضعيف وإن طابقه فى الحكم والنتيجه، لأن هذا يصح فى حق المتأخرين دون القدماء، وعليه فالقول بالانجبار بشهرتهم كما عليه الأكثر أمر متين عندنا كما عليه جماعه من الأصحاب رضوان الله عليهم.

وأخيراً: بما ذكرناه آنفاً يظهر الجواب عن المقام الثانى فى الجملة، بأن إعراض مثل هؤلاء الأصحاب الذين كانت طريقتهم وسيرتهم قائمه ومبنيه على أن تكون فتاواهم مطابقه للأخبار، فإذا كان خبر فى متناول أيديهم ولا حظوا سنده وامتته وراويه وصحتها ثم أعرضوا عنه برغم شدّه حاجتهم إليه فى مقام الفتوى والعمل حتى اشتهر عنهم ذلك شهره عظيمه إلا من شاذ من الأصحاب حيث قد عمل به، فلا بأس بالقول بأن ذلك يوجب الاطمئنان للفقيه بأن الخبر كان فيه وجهاً لإعراضهم عنه، من جهه وجود دليل معتبر دال على خلافه، أو علموا بأنه صادرٌ

تقيته، ونحن لا نعلم به أو غير ذلك من الأمور التي أوجبت إعراضهم، فمع ملاحظه مثل هذه الأمور المرافقه للإعراض عن الخبر يطمئن بل قد يجزم أو يعلم الفقيه بعدم صدور مثل هذا الخبر عن الإمام عليه السلام، عكس ما عرفت في مقابله.

نعم، هذا يصح إذا فرض وجود الشهره في قبالة، والقول الآخر شاذ على وفقه، وأما إذا كان الموافق والمخالف كلاهما كثيراً من حيث عدد الذين يروونه، غايه الأمر كان أحدهما أشهر والآخر مشهوراً، فلا يمكن حينئذ الالتزام بتضعيف الشهره للخبر الصحيح، كما لا يكون الموافق كذلك جابراً للخبر الضعيف، بل ولم يتعهد من الأصحاب الالتزام بمثل ذلك على ما نشاهد في كلماتهم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا هو صحه ما ادعاه الأصحاب في الكسر والجبران في الصحيح والضعيف، وعدم تماميه ما ذهب إليه صاحب «مصباح الأصول» هنا وما فرغ عليه في المسائل الفقهيّه، والله العالم.

## البحث عن دليل العقل

البحث عن دليل العقل

الدليل الرابع من أدلّة المثبتين لحجّيه خبر الواحد، هو حكم العقل بذلك، وتقديره يكون بوجوهٍ عديده:

الوجه الأول: دعوى العلم الإجمالى بوجوب العمل بالأخبار الآحاد المودعه فى الكتب الموجوده بأيدينا.

أقول: بيان ذلك موقوفٌ على بيان مقدّمه، وهى أن يُقال:

إن استفادة الحكم الشرعى من الخبر، موقوفٌ على إثبات أمور :

أولاً: من العلم بصدوره.

وثانياً: العلم بجبهه صدوره، من جهه كونه لبيان حكم الله الواقعي للتقنيه ونحوها.

وثالثاً: كون الخبر ظاهراً فى المعنى المنطبق عليه.

ورابعاً: حجّيه الظهور ووجوب العمل على طبقه.

فإذا ثبت جميع هذه الأمور بقيام الدليل عليها، ثبت الحكم علماً، ولا بدّ من الأخذ به، وإذا اختلّ أحدها اختلّ الاستنباط، فإن لم يقدّم على إثبات شىء من هذه الأربعة دليل، وانسدّ طريق إثباتها، فلا بدّ حينئذٍ من جريان مقدّمات الانسداد لإثبات حجّيه مطلق الظنّ بالحكم الشرعى، للعلم بثبوت الأحكام فى الشريعة، وأنّه لا يجوز إهمالها، وترك التعرّض لها، كما سيأتى تفصيله فى مقدّمات دليل الانسداد إن شاء الله، ويسمى ذلك بالانسداد الكبير.

وإن قام الدليل على بعض الأمور الأربعة دون بعض، كما لو فرض قيام الدليل على الصدور وجهته، وإرادته الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور،

وتوقف تشخيصه على الرجوع إلى كلام اللغوي في تشخيص معنى لفظه (الصعيد) مثلاً، ولم يقد دليل على اعتبار قوله، فاعتبار الظنّ الحاصل من كلامه مبنئ على صحّته جريان مقدمات الانسداد في خصوص معانى الألفاظ لاستنتاج حجّيه الظنّ الحاصل من كلامه، وإن لم يحصل الظنّ بالحكم الشرعي من كلامه مستقيماً، لعدم قيام الدليل على اعتبار كلامه، وقد جرى الاصطلاح على تسميته ذلك بالانسداد الصغير.

والحاصل: أنّ الفرق بين الانسداد الكبير والصغير إنّما هو بلحاظ كون الأوّل بالنظر إلى أصل الأحكام التي يُستنتج من حجّيه مطلق الظنّ، بخلاف الثاني حيث أنّه في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الروايه، والمقصود هنا في الحال هو إثبات وجوب العمل على طبق هذه الأخبار الموجوده في الكتب الذي هو الرابع من الأمور، فالانسداد الجارى فيه هو الانسداد الصغير لا الكبير.

أو بلحاظ جهه الصدور، أى إثبات كون هذه الأخبار بصدده إثبات بيان الأحكام الواقعيه بما هي هي، التي تعدّ مندرجه تحت الأمر الثاني من الأمور الأربعة، فهو أيضاً من الانسداد الصغير.

أقول: وكيف كان، فإذا ثبت هذه المقدمه فينبغي بيان الأمور الأربعة المذكوره:

الوجه الأوّل: هو أن يُقال إنّهُ لا إشكال في أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ من الأخبار المتضمّنه للأحكام والتكاليف المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي كما صدر عن بعض متعسفٍ خالٍ عن التتبع كما لا سبيل إلى دعوى القطع بصدور الكلّ، كما نُسب إلى بعض الأخباريين، ولا دعوى الظنّ بصدور جميعها، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثيرٍ منها، بل هذه دعوى بديهيّه تظهر مع الرجوع إلى حال الرواه في

تراجمهم من جهة شدّه اهتمامهم ومواظبتهم على حفظ الأحاديث، وأخذها من الأصول المعتره، وتنقيح ما ادّعوه في كتبهم لئلا تسرى إليها الأخبار المدسوسه المكذوبه على الأئمه عليهم السلام، والشاهد عليهذه الدقه في الأخذ والاحتياط في التلقّي قضيه أحمد بن محمّد بن عيسى، حيث حُكي عنه أنّه جاء إلى الحسن الوشاء وطلب منه أن يخرج إليه كتاباً لعلاء بن زرّين، وكتاباً لأبان بن عثمان الأحمر، فلما أخرجهما قال: أحبّ أن أسمعهما، قال: ما أعجلك، اذهب فاكتبهما واسمع من بعده، فقال له: لا آمن الحدّثان، فقال: لو علمتُ أنّ الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرْتُ منه، فإنّي قد أدركتُ في هذا المسجد مائه شيخٌ كلُّ يقول حدّثني جعفر ابن محمّد (١).

بل وكفاك شاهداً لذلك قصّه ابن فضال، حيث إنّ عليّ بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن برغم مقابلتها عليه، وإنّما يرويه عن أخويه أحمد ومحمّد عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنّه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السنّ، ليس له كثير معرفه بالروايات فقرأها عليّ أخويه ثانياً (٢).

وأمثال ذلك كثيره، من طلبها فليراجع كتاب «الرسائل» للشيخ قدس سره حيث تحمّل المشقه بالتتبع فيها وجمعها في كتابه.

بل شدّه اهتمامهم كان عليّ حدّ لا يروون أخبار من كان يعمل بالقياس كالإسكافي، ويتحرّزون عمّن كان يروى عن الضعفاء، أو يعتمد على المراسيل، وإن كان هو في نفسه من الثقات، كما اتّفق ذلك بالنسبه إلى أحمد بن محمّد بن خالد البرقي حيث أخرجه أحمد بن محمّد بن عيسى عن بلده قم في قصّه معروفه .

١- فرائد الأصول: ١٠٢ .

٢- فرائد الأصول: ١٠٢ .

فقد رآه يُغرى دابته الهاربه بإراءه العلف لها لكي يتراجع وحينما سكن الحيوان أمسك به دون أن يعلفه، وحينذاك امتنع عن قبول روايته وعدّه غير مقبول الروايه، كما أنه طرد رواه من قمّ لمجرد روايتهم عن الضعاف واعتمادهم على المراسيل، وبمثل شدّه أهميتهم لتصحيح روايات الأئمّه عن أصحابهم، صارت الرواه أساس الدّين، وبها قوام شريعته سيّد المرسلين، ولذا قال الإمام عليه السلام فيحقّهم: «لولا هؤلاء لاندست آثار النبوه»، جزاهم عنا وعن الإسلام والمسلمين خير الجزاء وأفضله وأعلاه.

فبعدهما عرفت ذلك، تعلم بالعلم القطعي البديهي أنّ دعوى صدور أكثر هذه الأخبار أو كثيرها عنهم غير قابل للإنكار، بل دعوى الإنكار فيه مكابره جدّاً وتحكّم قطعاً.

فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادره عنهم رحمه الله ، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبرٍ مظنون الصدور منهم عليهم السلام لأنّه تحصيل الواقع الذي يجب العمل به، فبعد عجز العقل عن إمكان تحصيل العلم في مثل هذه الأمور يحكم بلزوم المصير إلى الظنّ في تعيينه توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادره.

هذا، ومن جهة أخرى بعدما تعلم عدم وجوب العمل بالاحتياط، لعدم إمكانه أو تعييره، وأيضاً عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليه، لمنافاته للعلم الإجمالي، لأنّ إجرائها في جميع الأطراف يوجب المخالفه القطعيه العمليه، وإجرائها في بعض الأطراف دون بعض يوجب الترجيح بلا مرجح وهو باطل، فلا بدّ حينئذٍ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو هو مع مشكوكه وموهونه حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالي، على ما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى.

فإذا ثبت قيام لعلم إجمالي بصدور كثيرٍ من الأخبار المتضمّنه للتكاليف عن

الأئمة عليهم السلام ، بل جُلِّها إلا ما شدَّ، فيوجب مثل هذا العلم انحلال العلم الإجمالى الكبير بثبوت تكاليف كثيره بين الروايات والأخبار وسائر الأمارات الظئيه كالشهره والإجماعات المنقوله والأولويه الظئيه، لأنَّ العلم الإجمالى الأوّل كان أصغر من الثانى، فلذلك يحلّه ويبدّله إلى علم تفصيلى بوجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب، وشكّ بدوى بالنسبه إلى وجوب العمل بسائر الأمارات الظئيه غير المعتره، كما أنّ العلم الإجمالى بوجود الأحكام فى الأخبار والأمارات الظئيه كان أصغر من العلم الإجمالى بوجود أحكام كثيره بين الأخبار والأمارات الظئيه، وبين مطلق الوقائع المشتبهه من المظنونات والمشكوكات والموهومات، فيصير ذلك العلم الإجمالى الأوسط موجباً لانحلال العلم الإجمالى الكبير الثابت فى جميع الشبهات، إلى علم تفصيلى بوجوب الأحكام بين الأخبار والأمارات الظئيه وشكّ بدوى فى سائر المشتبهات من المشكوكات والموهومات، فكلّ علم إجمالى أصغر يوجب انحلال الأكبر الذى هو فوقه، فينحصر الأمر أخيراً إلى وجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب المتداوله، دون الأمارات الظئيه، وسائر المشتبهات، وهذا هو الوجه الأوّل من حكم العقل بوجوب العمل بأخبار الآحاد الموجوده فى الكتب.

هذا غايه ما يمكن تقريره فى هذا الوجه المستفاد من كلام الشيخ رحمه الله وسائر الأصوليين.

أقول: لازم هذا التقرير هو وجوب العمل بأخبار الآحاد الموجوده فى الكتب إذا اشتملت على الأحكام المثبتة، وجواز العمل بالأخبار المشتمله على نفي الحكم إذا لم يمكن فى قبالتها أصل مثبت للتكليف كالأستصحاب وقاعده

الاشتغال، هذا مع الإمكان، ومع عدم الإمكان فالواجب هو الأخذ بما ظنَّ صدوره من الأخبار لا العمل بجميعها الموجوده في الكتب، هذا.

أورد الشيخ الأنصارى في «فرائد الأصول» على هذا التقرير أولاً:

بإنكار انحلال العلم الإجمالى الموجود بين الأخبار وبين الأمارات الظئيه كالشهره والإجماع المنقول، والأولويه الذى قد يسمى بالعلم الإجمالى المتوسط بواسطه العلم الإجمالى الصغير، وهو علمه بوجود الأحكام فى خصوص الأخبار الموجوده فى الكتب التى بأيدينا من الكتب الأربعة مثلاً وغيرها، بعد قبوله انحلال العلم الإجمالى الكبير الذى كان ثابتاً فى جميع الشبهات، ومثباً وجود الأحكام فى جميع المشتبهات من المظنونات والمشكوكات والموهومات بواسطه العلم الإجمالى المتوسط الدال على وجود الأحكام فى الأخبار وسائر الأمارات الظئيه، وجعل وجه ذلك هو دلالة الوجدان والإنصاف على الانحلال بالنسبه إلى العلم الإجمالى الكبير الأول الواسع، لأنَّ تحصيل الأحكام بواسطه الأخبار وسائر الأمارات الظئيه، يوجب العلم التفصيلى بتحصيل الأحكام الواقعيه الموجوده فى البين فى مقدارٍ مثل عشره آلاف مثلاً لكن يبقى الشك فى وجود الأحكام أيضاً فى المشكوكات والموهومات، فالأول قطعى ثابت والآخر شك بدوى يجرى فيه البراءه.

هذا بخلاف العلم الإجمالى المتوسط بالقياس إلى العلم الإجمالى الصغير، حيث أنَّ تحصيل الأحكام بواسطه الأخبار الموجوده فى الكتب، لا- يوجب انحلال العلم الإجمالى بوجودها بين الأخبار وبين سائر الأمارات، فجعل رحمه الله الشاهد لذلك أنه لو عزلنا طائفه من الأخبار المتضمنه القدر المتيقن من الأحكام



التي يحتمل تحصيل ما هو المقدار المتعين من الأحكام بذلك، وجدنا في أنفسنا بقاء العلم الإجمالي بوجود الأحكام بينها الحاصل من الأخبار، وبين الأمارات الظنّية، وليس هذا إلا من جهة عدم تحقّق انحلال علم الإجمالي الأوّلى الموجود بين الأخبار وبين الأمارات، وإلا لما بقي وجهٌ لبقاء ذلك العلم الإجمالي.

أقول: ووافق الشيخ رحمه الله في هذه الدعوى المحقّق النائيني، بل قال: (لو أنكر البقاء بعد ذلك يكون إنكاره مكابره واضحاً).

هذا ما عليه الشيخ والمحقّق النائيني رحمهما الله .

ولكن خالفهما صاحب «الكفاية» والمحقّق العراقي، والسيد الحكيم مع فارق بسيط وسيدنا الخوئي والحائري وقالوا:

إنّ ما ذكره الشيخ رحمه الله صحيح لو لم تكن الأخبار المعزولة مقدارها وافٍ بمقدار المعلوم من الأحكام، وإلا لو علمنا ذلك فلم لم ينحلّ العلم الإجمالي بذلك!؟

فوجه الحكيم قدس سره وجمع بين كلام الشيخ وصاحب «الكفاية» بحمل كلام الشيخ على صورته كون المقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام لم يكن على مقدار الأخبار المعزولة، فالعلم الإجمالي باقٍ بحاله، وكلام المحقّق الخراساني على ما لو كان وافياً لمقداره فلا نزاع بينهما.

مع أنّ هذا الجمع لا يساعد كلام المحقّق النائيني، حيث وافق الشيخ مع تصريحه بكون الأخبار المعزولة وافيه للقدر المتيقّن من الأحكام في العلم الإجمالي.

أقول: ولكن الإنصاف عدم وجود قرينه قطعياً في كلام الشيخ رحمه الله على أنّ مقصوده عدم الانحلال حتّى مع العلم بوفاء الأخبار للقدر المتيقّن من الأحكام،

بل لو لم نقل بدلاله كلامه على عكس ذلك، أى دعوى وجود التكاليف أزيد من المقدار الواقع فى الأخبار، كما يظهر ذلك من كلام المحقق الحائرى.

فعلى هذا يرد الإشكال جزماً على خصوص كلام المحقق النائنى دون على الشيخ رحمه الله .

نعم، يرد على الشيخ قدس سره بأنه كيف يمكن له دعوى العلم ببقاء التكاليف أزيد ممّا كان فى الأخبار الموجوده فى الكتب، خصوصاً مع إمكان اتحاد كثيرٍ من الأحكام المستفاده من الأمارات الظئيه مع الأحكام المستفاده من الأخبار، فمع ذلك دعوى العلم الإجمالى بوجود أحكام أزيد من ذلك فى الأمارات الظئيه التى لم تتحد مع الأخبار فى المضمون، تعدّ فى غايه الإشكال.

وعليه، فدعوى الانحلال فى مثل الأخبار الموجوده مع الأمارات الظئيه المتّحده ليست بمجازفه، فعلى هذا لا يلزم الاحتياط فى جميع الأمارات ولا الأخبار، والعمل بالمظنه فى صوره عدم إمكان الاحتياط.

ثمّ أورد الشيخ على الاستدلال المذكور ثانياً: بأننا لو سئلنا بأنّ الأمارات الظئيه ليست من أطراف العلم الإجمالى، ولكن وجوب الأخذ بما فى أيدينا من الأخبار، إنّما هو لأجل ما تضمّنتها من الأحكام الواقعيه، لا بما هى هى، فالمتعين هو الأخذ بكلّ ما يظنّ أنّ مضمونه حكم الله الواقعى، ولو كانت بالأمارات الظئيه، لا خصوص ما يظنّ بصدوره من الأخبار، لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظنّ بالمضمون غالباً، ومقتضى ذلك هو اعتبار الظنّ بالحكم، سواء حصل من الظنّ بالصدور أو من الشهره والإجماع المنقول.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقه والتأمل فى الجواب الأول، وقبول الإشكال

فيه، أى لو سلّمنا الانحلال فى الأخبار الموجوده، وقلنا بوجوب العمل والامتنال فى خصوص الأخبار المفروضه فيها كونها وافيّه للأحكام المعلومه بالإجمال، فإذا امتلنا ذلك فلا يبق لنا حكمٌ فى البين، حتّى يقال بلزوم تحصيله ولو ظنّاً واعتبار مضمونه هو حكم الله الواقعى، كما فرضه الشيخ قدس سره، ووافقه عليه النائينى؛ وهذا يعنى فرض الحكم المظنون صدوره فى غير الخبر، يعنى الشهره والإجماع فقط، لكنّه خلاف لما صرّح به الشيخ بأن يكون مضمون الخبر هو حكم الله مظنوناً ولو كان بواسطه الشهره.

وإن فرض مضمون لخبر مظنوناً بالشهره، فيؤخذ به من جهه أنّه داخلٌ تحت العلم الإجمالى الحاصل من الأخبار المتّحد مع الشهره، وقد عرفت وجوب الامتنال فيه، فليس هو نقضاً كما ذكره، لأنّ العلم الإجمالى يوجب وجوب الامتنال لجميع متعلّقه من الأخبار، حتّى غير مظنون الصدور، فيما إذا لم يستلزم ذلك العسر والحرّج.

ثمّ أورد عليه ثالثاً: بأنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر، المقتضى للتكليف، لأنّه الذى يجب العمل به، وأما الأخبار الصادره النافيه للتكليف، فلا يجب العمل بها، نعم يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها.

أقول: وهكذا لا- يمكن بهذا العلم الإجمالى إثبات حجّيه الأخبار على وجه ينهض بصرف ظواهر الكتاب والسّنّه القطعيّه، لأنّ أقصى ما يقتضيه هذا الدليل، هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار من باب التبويض فى الاحتياط، لأنّ العلم الإجمالى كان يقتضى الأخذ بجميع ما فى الكتب من الأخبار، ولكن لاستلزام ذلك العسر والحرّج أوجب التبويض فى الاحتياط، والأخذ بمظنون الصدور فقط،

والروايه التي كان العمل بها من باب الاحتياط لا- يكون حجّه شرعيّه، بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات، والمدعى هو كون مظنون الصادر حجّه شرعيّه كما عن المحقق النائيني في عبارته المذكوره أخيراً.

والحاصل: أنّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبعاً في مخالفه الأصول العمليّه والأصول اللفظيّه مطلقاً، أى سواء كان مثبتاً للتكليف أم نافيّاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقليّه، بل كلّها.

انتهى ما ورد في «فوائد الأصول» من المناقشات والأخذ والرّد.

أقول: هاهنا مقامان ينبغى البحث عنهما:

المقام الأوّل: في ملاحظه حال الأخبار الصادره المعلومه بالإجمال مع العمومات والمطلقات، ففي ذلك أورد المحقق النائيني عليه بقوله: (إنّ نتيجة الانسداد مطلقاً صغيراً كان كما في المقام أو كبيراً إن كان هو التبويض في الاحتياط، بأن نجعل مظنون الصادر هنا أو مطلق الظنّ هناك، هو اللازم بالأخذ من باب الاحتياط، لا بما أنّه طريق إلى حكم الله الواقعي قطعاً، فلا يكون حينئذٍ حجّه شرعيّه بحيث تنهض للتخصيص والتقييد.

وأما لو كانت النتيجة هي جعل الشارع مظنون الصادر هنا ومطلق الظنّ هناك طريقاً إلى أحكامه الشرعيّه، كما هو معنى الكشف، فلا محاله يترتب عليهما جميع ما يترتب على الحجّه من نهوضها للتخصيص والتقييد، وغير ذلك، فلازم هذا الكلام هو التفصيل بين القول بالحكومه أو الكشف كما عرفت، انتهى كلامه (١).

أما المحقق العراقي قدس سره : فقد ذهب إلى تفصيل آخر، وهو أنه لا يكون بصوره التخصيص والتقييد حقيقه، لكنّه يكون كذلك بالنتيجه، أى يجرى فيه نتيجه التقييد والتخصيص، لأن مقتضى جريان أصاله الظهور الجاربه فى الأخبار الصادره المعلومه إجمالاً هو خروج العمومات المثبتة والنافيه عن الحجّيه، لانتهاه الأمر فيها إلى العلم الإجمالى بإرادته خلاف الظاهر فى بعض تلك العمومات والمطلقات من المثبت والنافى، ولازمه بعد عدم الحرج هو إجراء حكم التخصيص والتقييد عليها، لسقوطها بذلك عن الاعتبار.

نعم، لو لم يجزم بظهور ما هو الصادر إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال، كانت العمومات والمطلقات باقيه على حجّيتها، لأنّ رفع اليد عن العمومات والمطلقات تخصيصاً أو تقييداً، فرع جريان أصاله الظهور فى الأخبار الصادره المعلومه بالإجمال، وهو متوقّف على إحراز موضوعها وهو الظهور، وإلاّ فبدونه لا تجرى أصاله الظهور فيها، فتبقى العمومات والمطلقات على حجّيتها، انتهى كلامه (١).

أقول: إلى هنا صارت الأقوال ثلاثه:

أحدها: للشيخ رحمه الله وصاحب «الكفايه» والحكيم.

والثانى: للنائينى من التفصيل بين القول بالحكومته، فلا تقدّم تلك الأخبار على العمومات والمطلقات مطلقاً، وبين صورته الكشف فتقدّم مطلقاً فى المثبت والنافى لكونها حجّه حينئذ.

وثالثها: للعراقى بين الجزم بالظهور فى الأخبار الصادره فيوجب إجراء نتيجه التخصيص والتقييد، وبين ما لم يجزم فيؤخذ بالعمومات والمطلقات.

أمّا المحقّق الخوئي: فقولُه رابع الأقوال وهو المفضّل، بل يظهر من صاحب «عنايه الأصول» أنّه قائل بهذا التفصيل أيضاً .

بيان مرادهما: لو قلنا بحجّيه الأخبار الصادره، فلا إشكال في تقديمها بالتخصيص أو التقييد مثل سائر الأخبار المعلومه حجّيتها تفصيلاً.

وأما لو لم نقل بالحجّيه في الأخبار الصادره بواسطه العلم الإجمالي بالاحتياط، فلا بدّ من التفصيل بين ما لو كانت العمومات والمطلقات أحكاماً إلزامية، والمخصّصات والمقيّدات بالأخبار الصادره أحكاماً ترخيصية، حيث لا يكون العلم الإجمالي في غير الإلزامي مؤثراً ولا حجّه، ففي مثل ذلك لا بدّ من الأخذ بالعام، ولا يجوز العمل بالخاصّ لأنّ العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصله العموم من الحجّيه، إلّا أنّ العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعضها، يقتضى الاحتياط في جميع العمومات الإلزامية، والخاصّ لا يكون حجّه ليكون موجِباً للانحلال، كما أنّ مقتضى عكس ذلك هو تعيّن العمل بالخاصّ، ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الإجمالي بصدور جملة من المخصّصات المشتمله على أحكام إلزامية، يوجب سقوط الأصول اللفظية، والعلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض العمومات، غير مؤثّر على الفرض لكونه في الأحكام الترخيضية على الفرض.

وأما إذا كان كلاهما إلزامياً، كأن يكون مفاد أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، فعلى القول بحجّيه الأخبار الصادره، فالمسألة واضحة حيث يقدّم المخصّصات على العمومات.

وأما على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل

بالعام أو بالخاص أو يتخير؟

المتعين هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط، لكونه دائراً بين الفعل والترك في مورد التخصيص، فيشته دوران الأمر بين المحذورين، فيكون مختيراً عقلاً بينهما، وإن لم يكن من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لأنه إنما كان فيما إذا علم جنس الإلزام، وشك في أنه الوجوب والحرمة، والمقام ليس كذلك، لاحتمال أن لا يكون مورد اجتماع العام والخاص واجباً ولا حراماً، لاحتمال أن يكون العام المتحصّل بإرادته العموم غير هذا العام، وهكذا في الخاص، إلا أنه ملحق بدوران الأمر بين المحذورين حكماً، فإذا نحكم بالتخير، انتهى ملخص كلامه في «مصباح الأصول» (١).

أقول: لكن الذي يختلج بالبال، والله العالم بحقيقه الحال، هو أن يُقال بأننا لو قلنا في حجّيه الأخبار الصادره والمعلومه بالإجمال بأن حجّيتها إذا كانت من باب الاحتياط والتبعض فيه بوجوب العمل بمظنون الصدور من قبيل سائر الحجج في القوه، فلا إشكال حينئذٍ بجريان القواعد المقرّره في العام والخاص فيه، من تقديم الخاص على العام في جميع الموارد، من دون حاجه إلى هذه التفاصيل كما التزم بها الأعلام التي ذكرناهم آنفاً، ولكن إثبات الحجّيه لمثل هذه الأخبار كالحجّيه في سائر الحجج يعدّ في غايه الإشكال، حتّى لو التزمنا بمسلك الكشف، لوضوح أنّ الحجّيه هنا ثابتة من جهه اللابديّه العقليّه أو الشرعيّه، وأمّا أن تكون حجّيتها بحيث تستطيع وتتمكّن أن تعارض مع حجّه أقوى منها باعتبار كونها قطعيه الصدور والدلاله أو أحدهما، فهو غير معلوم لو لم نقل بمعلوميّه عدمه.

فعلى هذا، لا- إشكال فى أنّ العمومات والمطلقات لولا- ورود دليلٍ خاصّ فى قبالة، تكون حجّة قطعياً بواسطة إجراء أصاله الظهور والعموم والإطلاق، ولا- مجال لرفع اليد عن هذا الأصل إلاّ بحجّة أقوى وأظهر منها، فلو كان الخاصّ حجّة قطعاً، قدّم لكونه أظهر دلاله، وأمّا إذا لم يكن الخاصّ كذلك، فيما إذا كانت حجّيته بملاك عدم وجدان طريق علمى إلى غيره، ومن عدم قدره على العمل بالاحتياط، فلا- وجه للقول بتقدّمها على العمومات، بل ربّما يمكن أن يُقال بوجود حجّة أقوى وهو العام والمطلق الذى نرفع اليد بواسطته عن العمل بالخاصّ، حتّى ولو كان مفاد الخاصّ حكماً إلزامياً، لأنّ الرجوع بمفاده ومفاد العام من حيث الإلزام وعدمه إنّما يكون بعد الفراغ عن حال الحجّيه، وإلاّ- لا تصل النوبه إلى ذلك، واعتبار أنّ أيّهما مشتملٌ على حكم إلزامى حتّى يتقدّم على الآخر، ولعلّه لذلك قد أحسن الشيخ قدس سره فى تعبيره بأنّه: (لا تنهض لصرّف ظواهر العمومات والمطلقات) حيث تفيد هذه العبارة بأنّه رحمه الله سلّم أصل حجّيته فى الجملة، إلاّ أنّه اعتبرها أضعف من العمومات والمطلقات.

وعليه، فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله ومن تبعه مثل صاحب «الكفايه» وغيره لا يخلو عن قوّه، من دون حاجه إلى التفصيلات المذكوره.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل .

وأما الكلام فى المقام الثانى: ويدور البحث فيه فى مورد الخبر الصادر الذى تكون حجّيته بواسطة العلم الإجمالى، حيث يؤخذ به بما أنّه مظنون الصدور، فيأتى البحث عن أنّه هل يقدّم على الأصول العمليّه من المحرزه وغيرها أم لا؟

أقول: يظهر من المحقّق الخوئى التفصيل فى «مصباح الأصول» حيث شرح



مراده بقوله: (علمه بجريان الأصل النافى للتكليف فى مورد كان الخبر مشتملاً على ثبوت التكليف من باب عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كان الخبر فيه حجّة أم لا، هذا بخلاف ما لو كان الأصل مُثَبِّتاً كـالخبر، إذ لا يلزم من جريانه مخالفه علميّه.

هذا إذا كان الخبر مفاده حكماً إلزامياً.

وأما إذا كان الخبر نافياً له والأصل مثبتاً، فإن كان الأصل من غير المحرز كقاعده الاشتغال، فلا مانع من جريان الأصل حتّى على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، إذ مع عدم قيام الحجّة على نفي التكليف، تكون قاعده الاشتغال محكّمه.

وأما إن كانت من الأصول المحرّزه كـالاستصحاب:

فإن كانت موارد استصحاب الميث للتكليف قليلة بحيث لم يحصل لنا علمٌ إجمالى بصدور بعض الأخبار الترخيصيّة فى تلك الموارد، فلا مانع من جريان الأصل فيه، بخلاف ما إذا كانت موارد كثيرة، وعلم إجمالاً بمخالفه الاستصحاب للواقع فى بعض الموارد، وعلمنا بورود بعض الأخبار الترخيصيّة فى تلك الموارد، فـجريان الاستصحاب فيه وعدمه مبنئى على الخلاف بين الأعلام، حيث اختار الشيخ والمحقق النائينى عدم جريانه، خلافاً لصاحب «الكفايه» من جريانه، وهو المختار، انتهى ملخّص كلامه (١).

وفيه: إن ملاحظه ما ذكرناه فى المقام الأول مع التأمل والدقّه فيه والإحاطه بخصوصيّاته يجعل المرء قادراً على حلّ هذه المعضله فى الأصول العمليّه؛ لأنّ .

المفروض أنها تعدّ مطلقاً سواء كانت محرزه للواقع أو غير محرزه، مثبتة للتكليف أو نافية له حجّه شرعيّه قطعيه بواسطه أدلتها. غايه الأمر أنّ موردها هو الشكّ في الحكم الواقعي بما له من الصور المتصوّره فيها، وهذا بخلاف الحجّيه الثابته للخبر الصادر، حيث لا يكون إلاّ بصوره اللابديّه بالأخذ بالأصول، ومقتضاها يكون أخذاً بما له حجّه عند الشكّ في الحكم، هذا بخلاف الأخذ بمفاد الخبر، حيث لا يجوز إلاّ بعد اليأس عن الحصول عمّا هو الحجّه قطعاً، لأنّ حجّيته ثابتة في طول سائر الحجج.

وعليه، فما ذكره من التفصيلات إنّما يصحّ لو سلّمنا حجّيته على نحوٍ يوجب المعارضه مع الأصول العمليّه إذا كانت مخالفه، وهو غير معلوم، فما ذكره الشيخ رحمه الله من الإشكال يكون في غايه المتانّه والوجهه، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من الوجوه العقليّه على ما قرّره الشيخ قدس سره .

وقد يقزّر للوجه الأوّل تقريباً آخر: لا- يرد عليه أكثر الإشكالات المذكوره في التقرير السابق، وهو أن يُقال كما عن المحقّق النائيني في فوائده:

بأنّا نعلم بصدور غالب الأخبار المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال في أنّه يجب الأخذ بما صدر عنهم صلوات الله عليهم من الأخبار، لا من حيث أنّها تتضمّن الأحكام الواقعيّه كما في الوجه الأوّل، بل من حيث إنّ نفس الأخبار الصادره عنهم أحكام ظاهريّه، من جهه وقوعها في طريق إحراز الواقعيّات، بعد فرض جريان الأصول اللفظيّه والجهتيّه فيها، وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادره عنهم، فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ، والأخذ بمظنون الصدور.

وهذا التقريب مبنئ على وجوب العمل بنفس الأخبار من حيث إنّها أخبار

لكونها أحكاماً ظاهريّة، فلا- تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الإجمالي، لأنّ الأمارات الظنيّة التي لم يقدّم دليلٌ على اعتبارها، ليست أحكاماً ظاهريّة، فدائرته العلم الإجمالي يتخصّص بالأخبار، ونتيجته هي الأخذ بمظنون الصدور عنه تعذّر تحصيل العلم التفصيلي بما صدر، وعدم وجوب الاحتياط في الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب ما في الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الإجمالي بوجود التكليف بين الأخبار والأمارات، لأنّ ما صدر عنهم عليهم السلام يكون بقدر المعلوم بالإجمال من التكليف بين الأخبار والأمارات، هذا.

ويرد عليه أوّلاً: لكن هذا التقريب وإن سيّلم من بعض الإشكالات، من حيث خروج الأمارات الظنيّة عن أطراف العلم الإجمالي، لعدم كونها أحكاماً ظاهريّة، إلّا أنّه يرد عليه بأنّ فرض وجود العلم الإجمالي بالتكليف بين الأخبار والأمارات لا معنى له كما قرّره في آخر كلامه، إلّا- أن يكون على نحو دوران الأمر بين العمل بالأمارات لكونها طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة، أو العمل بالأخبار لكونها أحكاماً ظاهريّة، فأىّ شيء يوجب انحلال هذا العلم مع ما فرض من أنّ العمل بالأخبار ليس طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة، فلازم هذا العلم هو الإتيان بكلا طرفيه، فلا معنى حينئذٍ للعلم التفصيلي بوجود المعلوم بالإجمال في الأخبار، لأنّها كلّها أحكامٌ ظاهريّة لا- في خصوص بعضها، فلا محيص من التمسك للانحلال بالقول بكون الأحكام الواقعيّة والتكليف الموجوده كانت لصدور جملة هذه الأخبار، فيرجع إلى الوجه الأوّل، هذا أوّلاً.

وثانياً: لا- يُسلّم ذلك عن الإشكال الثالث من عدم تحقّق حجّيته فيما تنهض لصدور ظواهر الكتاب والسنة المخالفه للأصول اللفظيّة والعملية.

وثالثاً: بأنّ وجوب العمل بالأحكام الظاهريّة إنّما هو لأجل كونها موصلة إلى الأحكام الواقعيّة، ومحزره لها، لا أنّها أحكاماً فى مقابل الأحكام الواقعيّة، فالعبرة إنّما تكون بامتنال الأحكام الواقعيّة، ووجوب العمل بالأخبار كان لأجل كونها من الطرق الموصلة إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريقٍ آخر غير الأخبار كان مُجزياً، فنتيجته تظهر عند التعدّر من العلم بها، وعدم وجوب الاحتياط هى التنزّل إلى الظنّ بالطرق لا الظنّ بالصدور، فرجع الكلام إلى التقريب السابق كما رجعت الإشكالات السابقة إليه .

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل من الوجوه العقليّة.

الوجه الثانى: فهو ما ذكره الشيخ محمّد تقى الأصفهانى رحمه الله صاحب «الحاشية»، وحاصله:

(أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابتٌ بالإجماع والضرورة وبحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين، فيجب العملُ بهما قطعاً، فإن أمكن الرجوع إليها على وجهٍ يحصل العلم منهما بالحكم، أو الظنّ المعتبر فهو، وإلاّ فلا بدّ من الرجوع إليهما على وجهٍ يحصل الظنّ منهما بالحكم، فلا محيص عن الأخذ بمظنون الصدور).

أقول: وقد اعتبر رحمه الله هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانية التى أقامها على اعتبار الظنّ بالطريق.

فأورد عليه الشيخ بما هو حاصله: بأنّ المراد من السنّة :

إن كان قول المعصوم وفعله وتقريره كما هو المصطلح عليه، وقام الإجماع والضرورة بالرجوع إليهما، كان اللازم إذا تعدّر العلم بتحصيل هذه الأمور، العمل

بما ظنَّ أنَّه سنَّه، من غير فرقٍ بين كون الظنِّ الحاصل حصل من الأخبار أو من الشهره أو من الإجماع المنقول أو بملاحظه الأولويّه الظنيّه، لاستواء الكلِّ في حصول الظنِّ منها بمدلول السنّه، إلا إذا شكَّ أو ظنَّ بأنَّ مؤدّى الشهره لم يكن مقولٌ قول المعصوم، فهو أيضاً لا فرق بين الشكِّ والظنِّ الكذائي المتعلقان بالشهره أو بالأخبار من جهه عدم الحجّيه، مع أنّها من المحالات العاديه حصول الشهره أو الإجماع في المسائل التي تعمّ بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم عليهم السلام .

وإن أُريد من السنّه الأخبار الحاكبه لها، كما حُكي أنّه صرّح بذلك في ذيل كلامه، فهو :

مع أنّه على خلاف ما هو المصطلح عليه أولاً .

ولم يقدّم الإجماع والضروره على وجوب العمل بمثل هذه السنّه ثانياً، لأنّها بنفسها محلّ الكلام بين الأعلام.

فهو رجوعٌ إلى الوجه الأوّل، إن أراد دعوى العلم بصدور جمله من الأخبار أو إلى الانسداد. وإن أراد دعوى العلم بوجود الأحكام الواقعيّه في تلك الأخبار ولو إجمالاً فليس هو دليلٌ مستقلٌّ وراء الوجه الأوّل ودليل الانسداد كما سيّجىء.

أقول: قد اعترض عليه صاحب «الكفايه» في خصوص الإشكال الأخير:

بأنّ ملاكّه ليس لا إلى الوجه الأوّل ولا إلى الانسداد، بل ملاكّه إنّما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامه، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

ثمّ أشكل بنفسه على المحقّق المزبور:

(بأنّ مقتضى ذلك هو الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقّن الاعتبار،

فإن وفى وإلاً أُضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلاً فالاحتياط بنحو ما عرفت، أى بوجوب الأخذ بالخبر المُثَبِّت للتكليف، وجواز الأخذ بالخبر النافى عنه على نحو ما تقدّم؛ لا- الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره، وذلك للتمكّن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ صاحب «الكفايه» لم يبيّن وجه وجوب الرجوع إلى الروايات، الذى جعله ملاكاً:

لأنه إذا كانت دعواه بملاك درك الأحكام الواقعيّه، فهو رجوعٌ إلى دليل الانسداد.

وإن كان بملاك العلم بصدور جملة من الأخبار عن الأئمة عليهم السلام، فهو رجوعٌ إلى الوجه الأوّل.

وعليه، فإشكال الشيخ قدس سره واردٌ على صاحب «الحاشيه»، فلا يمكن عدّ ما ذكره وجهاً مستقلاً فى المسأله.

كما أنه يرد على صاحب «الكفايه» أنه يجب بمقتضى العلم الإجمالى الإتيان بجميع الأطراف لا خصوص ما هو المتيقن اعتباره، إلا أن يكون العمل بالاحتياط مستلزماً للعسر والخرج، فيُرفع اليد بمقداره لا أزيد كما لا يخفى.

وأما الوجه الثالث: فهو ما ذكره صاحب «الوافيه» مستدلاً به على خصوص الأخبار المودعه فى الكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، قال:

(إننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، خصوصاً الضروريات، كالصلاه والصوم والزكاه والحجّ والخمس، وغير ذلك من العبادات والمعاملات، ولا

إشكال أنّ غالب أجزاء هذه الأمور وشرائطها تثبتُ بخبر الواحد، بحيث لو تُرك العمل به لخرجت عن حقائقها، ولم تستحقّ إطلاق أساميتها عليها، فلا بدّ من العمل بخبر الواحد).

وأورد عليه أولاً: بأنّ العلم الإجمالي حاصلٌ بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره من كونها بالخبر غير القطعي الموجوده في تلك الكتب، فاللّازم حينئذٍ إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما دلّ على جزئيه شىء أو شرطيته، ولو لم يكن في الكتب الأربعة، فإثبات حجّيه كلّ خبرٍ واحد فيها بذلك يكون أخصّ من المدعى، بل هذا الدليل يثبت حجّيته مثل الأمارات أيضاً إذا كانت مشتهه لجزئيه شىء أو شرطيته.

وقد يُقال في جوابه: بأنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان متحقّقاً في جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبار الطائفه كذلك بين هذه الأخبار، يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي، وصيروره غيره خارجاً عن طرف العلم.

اللّهمّ إلّا أن يمنع أصل الكفايه بذلك المقدار في هذه الأخبار، أو يدعى العلم بوجود الأحكام في غير هذه الأخبار أيضاً .

وثانياً: أنّ مقتضى ذلك هو إثبات حجّيه كلّ خبرٍ مثبتٍ للجزئيه أو الشرطيّه، لا مطلقاً حتّى النافى منها كما هو المقصود.

وثالثاً: أنّه لا موجب لقصر العلم الإجمالي بخصوص الأجزاء والشرائط، بل يجرى في سائر الأحكام والتكاليف النفسيه والغيريه في الأخبار المودعه في الكتب الأربعة، بل وفي مطلق الأخبار والأمارات، فيرجع هذا الوجه إلى الانسداد

الكبير مع ذكر بعض مقدماته دون بعض.

ورابعاً: غايه ذلك هو حجتيه بصوره اللابديّه واللا محيصيه، ومثلها لاتنهض لصرف ظواهر الكتاب والسنه، المخالفه للأصول اللفظيه والعمليه كما عرفت.

وبالجملة: فالإنصاف أنّ ما استدلّوا به على حجّيه خبر الواحد من الوجوه الأربعة أو الثلاثة العقلية بتقريباته، ممّا لا يستقيم، وممّا لا يُسمن ولا- يُغنى عن جوع. مع أنّ المسأله فى غنى عن ذلك، لأنّه يكفى لإثبات حجّيه الخبر الموثوق به ما تقدّم من الأدلّه والأخبار، وعمدتها الطريقه العقلائيه مع عدم ردع الشارع عنها.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل الذى وقع البحث فيه عمّا تكون حجّيته ثابتة بالظنّ الخاص، وبذلك خرج عن الأصل الأولى.

\*\*\*



## حجيه الأمارات

### حجيه الأمارات

المقام الثانى: والبحث فيه عن الأدله التى توهم دلالتها على كون كل أماره مفيده للظنّ حجّه، ومنها المعروف بدليل الانسداد، وهى وجوه أربعه استدّلوا بها على حجيه مطلق الظنّ بالحكم الشرعى أو فى الجملة على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الوجه الأول: إنّ فى مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه الضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

بيان الملازمه: يتوقّف على صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى: إنّ الظنّ بالعلّه ظنّ بالمعلول، كما أنّ تعلق سائر الحالات النفسانيه من العلم والشكّ والوهم بالعلّه يستلزم وجود تلك الحاله بالمعلول، فالظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ باستحقاق العقاب على الفعل.

أو يُقال: بأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسده فى الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسده فى الفعل، بناءً على قول العدليه بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد، وقد جعل فى النهايه كلّ واحدٍ من التقرّيبين دليلاً مستقلاً فى المسأله، هذا من جهه الصغرى.

وأما الكبرى: هو أن دفع كلّ ضررٍ مظنون سواءً أكان مأخوذاً عن الظنّ بالاستحقاق للعقوبه أو بوجود المفسده لازم عقلاً، فثبت المطلوب وهو وجوب العمل بالظنّ.

أقول: وقيل في وجه الفرق بين هذا الوجه وما يتلوه من الوجه الثاني، وبين الوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد، بأن دليل الانسداد يتوقف أو يجري فيما إذا انسَدَّ باب العلم والعلمى في معظم الأحكام، هذا بخلاف هذين الوجهين حيث يجريان فيما إذا كان باب العلم مفتوحاً في المعظم، ولكن انسَدَّ في باب واحد، وحصل الظن بالحكم فيه، فيكون الظن حَجَّه حيثُذِّ بواسطه هذين الدليلين، ولا يجري فيه دليل الانسداد لانفتاح باب العلم في معظم الأحكام .

وأيضاً: ظهر ممَّا ذكرناه آنفاً أنَّ هذا الاستدلال مركَّب من صغرى وكبرى، فلا بدَّ من البحث في كلِّ واحدٍ منهما، وبما أنَّ الكبرى ممَّا لا بحث فيه فنقدِّم البحث عنها، ونقول:

لا إشكال في لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً إذا كان الضرر المظنون هو العقاب الأخرى، بل يستقلَّ العقل بالتحرُّز عن الضرر المشكوك، بل الموهوم، فضلاً عن المظنون، ولذلك لا تكفى الإطاعة الظنَّية مع التمكن من الإطاعة العلميَّة، مع أنَّ الضرر في الإطاعة الظنَّية يكون موهوماً.

هذا بالنسبة إلى الكبرى ثابت ولا نقاش فيه، وإن خالف فيه الحاجبي، وقال بأنَّ الاحتياط مستحسنٌ لا واجب إذا قلنا بالتحسين والتقيح.

لكنه فاسدٌ: لأنَّه حكمٌ إلزامى أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم، ويذمُّون من يخالفه .

وأما الصغرى: وهى أنَّ كلَّ ظنٍّ بالحكم، ظنٌّ بالاستحقاق للعقوبه أو المفسده، وهو ممنوعٌ أشدَّ المنع.

بيان المنع: موقوفٌ على تقديم أمور توجب تنقيح المطلب وتوضيحه،

فنفول مستعيناً بالله:

الأمر الأول: لا يخفى قيام حكم العقل المستقل بقبح العقاب بلا بيان، وليس المراد من البيان هو البيان فى الواقع، بل المقصود هو البيان الواصل إلى المكلف، بل يمكن دعوى نفي البياتيه عن ما لم يصل إليه، لأن هذا الوصف يتحقق بلحاظ ما يوصل إليه، مع أن وجود الإراده الواقعيه للمولى كيف يمكن أن تكون محرّكه لإرادته العبد ما لم تصل إليه، فالإرادته الواصله تكون محرّكه، ولا فرق فى عدم الوصول بين أن يكون بواسطه تقصير المولى عن الإيصال، أو للإخلال فى الوصول ولو عن غير تقصير عنه، فالعقل كما مستقل فى الحكم بقبح العقاب بلا بيان، كذلك مستقل بالحكم بوجود دفع الضرر المحتمل، سواء كان الضرر المحتمل ناشئاً عن الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، حيث يحكم بوجود الاحتياط فيه، أو فى الشبهات البدويه إذا أخلّ العبد بما هو وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى، واعتمد على الشك، حيث إن العبد يستحق العقاب، والعقاب يترتب إذا استلزم عمله وصادف فوات مطلوب المولى، فحكم العقل فى الموردين واضح، ويؤيده وجدان كل ذى شعور.

الأمر الثانى: أنه لا إشكال فى أن ملاكات الأحكام متفاوتة من حيث الأهميه وعدمها، إذ ربّما تكون بعض الأحكام بحسب الملاك بمشابه من الأهميه بحيث لا بدّ أن يحرم بعضاً من المحللات ظاهراً للإحراز ذلك الملاك، والتحفّظ عليه، وطريق استكشاف ذلك إنّما يكون بواسطه جعل الاحتياط، والتمّم من ناحيه الشارع، كما ترى ذلك فى القضايا الثلاثه المعروفه وهى الدماء والأعراض والأموال، من إيجاب الاحتياط فى موارد الشكّ فيها، حيث يفهم أهميه ذلك، كما

يفهم من عدم إيجاب الاحتياط في موارد الشبهه في بعض أنه لا تكون بمثابة من الأهميه، ولو شك في مورد أنه هل يكون من قبيل الأول أو الثاني، أي إذا شك في جعل الاحتياط فيه وعدمه، فالأصل يقتضيا لبراءه، لأنه يندرج حينئذ تحت عموم قاعده: رفع ما لا يعلمون، لأن أمر المتّم بيد الشارع وضعا ورفعا فيشملة الحديث.

الأمر الثالث: أن الضرر الذي يقع في عدم ملاحظه الصغرى والكبرى ويُدعى الاستقلال في قبح الإقدام عليه:

تارة: يكون أخروياً.

وأخرى: يكون دنيوياً.

فأما الأول: فلا إشكال في العقاب الأخرى إذا حصل الظن به، لأنه يقتضى التحرز عنه بحكم العقل، لما قد عرفت من استقلاله في صورته الشك واحتمال الضرر الكذائي فضلاً عن الظن به.

غايه الأمر، يكون حكم العقل هنا إرشادياً لا يستتبعه حكم مولوى شرعى على طبقه، لأن حكم العقل بذلك يكون في سلسله المعلولات، يعنى أن حكم العقل بوجوب إطاعه شىء بالفعل أو الترك يكون أثره استحقاق العقاب واقعاً في مرحله المعلول، يعنى أثر وجوبها هو استحقاق العقاب في تركه، فلا يجرى هنا قاعده الملازمه، وهى كلما حكم به العقل حكم به الشرع، وإلا لزم التسلسل، بمعنى أنه لو حكمنا في تركه الذى حكم العقل باستحقاق العقاب على تركه بحكم شرعى آخر غيره، يستلزم هو أيضاً حكماً آخر عقلياً، وهو يوجب حكماً شرعياً آخر، وهكذا يستلزم التسلسل، وهو مُحال، ولذلك نعتقد أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر لابد وأن يكون إرشادياً طريقيّاً، أى لا يترتب العقوبه إلا على مخالفه

الواقع، لا على مخالفه الطريق بنفسه بدون الواقع.

وأما الثاني: وهو ما إذا كان الضرر دنيوياً فإنه يأتي البحث عن أن الظن فيه هل يكون طريقاً مجعولاً شرعياً كسائر الطرق الشرعيه، فلا يترتب العقاب إلا على مخالفته الواقع، أو أنه طريقته مجعوله موضوعياً بأن يترتب العقاب على مخالفه نفس الطريق، سواء صادف الواقع أم لا؟

والذى نُسب إلى الشيخ رحمه الله في باب البراءه هو الاحتمال الأول، خلافاً للنائينى حيث التزم بالوجه الثانى.

أقول: ولكن الذى يخطر بالبال، حيث أن حكم العقل هنا كان تابعاً للشرع، وكان للشارع هنا حكماً مولوياً، لعدم استقلال العقل بالحكم بقبح العقاب وعدمه، فلا بد فى استظهار واحد الأمرين من ملاحظه لسان الدليل :

فتارة: نستظهر منه بأن الملاك فى الحكم عبارته عن نفس الطريق، وقد وقع عنوان خوف الضرر فى الطريق فى لسان الأدله فى باب لزوم إتيان صلاه التمام بملاحظه كون السفر سفر معصيه، فيصدق على ذلك عنوان الخوف ولوانكشف الخلاف.

وأخرى: قد لا يكون لسان الأدله وافياً لذلك.

وعليه، فالأولى حينئذ الحكم بثبوت حكم العقل على مخالفه الواقع كما عليه الشيخ رحمه الله ، إذ هو مقتضى القاعده المقرره فى محلّه، ولعلّه هو المراد من كلامه فى باب البراءه، كما لا يخفى.

وكيف كان، سواء قلنا بأن حكم العقل فى موارد احتمال الضرر الدنيوى طريقى أو موضوعى، فالحكم الشرعى أيضاً يكون مولوياً فى مثله، لأن حكم العقل هنا واقع فى سلسله علل الأحكام، فيستتبعه الحكم الشرعى بقاعده الملازمه

على طبق ما حكم به العقل، فالحكم فى باب الدماء والفروج حيث كان طريقياً فحكمه الشرعى بإيجاب الاحتياط أيضاً يكون كذلك، وفيما يكون موضوعياً فالحكم الشرعى أيضاً يكون كذلك طابق النعل بالنعل.

يبقى السؤال عن أنه هل يكون هذا الحكم العقلى المستتبع للحكم الشرعى حاكماً على أدله الأصول الشرعيه من البراءه والاستصحاب، كما يكون وارداً على البراءه العقليه لكونه بياناً كما عليه المحقق النائينى أم لا كما يظهر عن بعض، فسيأتى بيانه لاحقاً، وسيظهر حكمه إن شاء الله تعالى.

الأمر الرابع: المصالح والمفاسد تكون على قسمين؛ لأنها:

تارة: تكون فى نفس الأحكام، أى يكون نفس الأمر والنهى فيه مصلحه من دون مصلحه فى متعلقه، وهكذا فى طرف النهى، ومثلوا لذلك بالأوامر الامتحتائيه.

وأخرى: تكون فى متعلقها لا فى نفس الأحكام كما هو الغالب.

ثم فى الثانيه:

١ قد تكون المصلحه المفسده راجعه إلى شخص المكلف، فتصبح المصلحه والمفسده شخصيه كالواجبات العباديه وغالب المحرمات كالصلاه والصوم وشرب الخمر وغير ذلك .

٢ وقد تكون نوعيه كالواجبات النظاميه من الطبايه والخبازه والخياطه، وغير ذلك مما يتوقف حفظ نظام المجتمع عليها، مثل حرمه قتل النفس، وحرمه أكل مال الغير غصباً.

وهذان القسمان تكون المصلحه والمفسده فى المتعلق لا فى نفس الحكم.

بل قد يدعى بأن الأوامر الامتحتائيه أيضاً تكون المصلحه فيها فى المتعلق لا

فى نفس الأمر، إذ المتعلق هنا عبارة عن إظهار العبد الطاعه والعبوديّه، وإلا اقتضى حصول المصلحه بمجرد الأمر من دون انتظارٍ لملاحظه حال العبد فى قبالها، مع أنّ الأمر ليس كذلك .

إذا ثبت هذه الأمور الأربعة، فنقول:

ما المراد ممّا ورد فى كلام المستدلّ: (الضرر المظنون عند الظنّ بالحكم)؟

١ إن كان مقصوده هو العقاب فالملازمه ممنوعه، إذ لا ملازمه بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر، لأنّ العقاب يدور مدار تنجيز الحكم والتكليف، وهو يدور مدار وصول التكليف إلى العبد، والوصول إليه لابد أن يكون بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعيّه المسّمى بالعلمى، إذ قد عرفت فى الأمر الأوّل بيان ذلك، بأنّ البيان الواصل حجّه فى التكليف، فالظنّ بالحكم مع عدم قيام دليلٍ على اعتباره لا يكون مُحَرِّزاً للحكم، ممّا يعنى أنّه لم يصل إليه الحكم، وحينئذٍ فيستقلّ العقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواصل إليه، وعليه فالظنّ بالحكم لا يلازم احتمال العقاب، فضلاً عن الظنّ به، لأنّ العقاب فرع التنجيز، وهو فرع الوصول كما لا يخفى .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد ما قيل: من إنّ الظنّ بالحكم وإن لم يُلازم الظنّ بالعقاب، إلاّ أنّه يحتمل العقاب، ودفع العقاب المحتمل كالمظنون لازم عقلاً.

وجه الفساد: ضعف هذه الدعوى، لأنّه كيف يحتمل العقاب مع فرض عدم تنجيز التكليف فى حقّه، بل قد يستقلّ العقل بعدم وجود العقاب لاستقلاله بقبحه.

هذا إن كان المراد من الضرر هو العقاب الأخرى كما هو المنصرف إليه عند الإطلاق فى باب الأحكام.

٢ وأما إن كان المراد من الضرر هو الدنيوى، فقد يمنع كلتا المقدمتين من الكبرى والصغرى، وقد يمنع الكبرى فقط.

بيان ذلك: أن التكاليف على قسمين:

ألف: إمّا أن تكون وجوبيّة، فليس فى مخالفتها إلّا- تفويت المصلحه، بناءً على ما هو المعروف بين العدليّيه من تبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، فالظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المصلحه فى فعل ذلك، فلو تركه قد ظنّ بفوت المصلحه، وهو فوتٌ للمنفعه، والعرف لا يعدّ فوتها ضرراً، إذ الضرر عندهم عباره عن النقص المالى أو البدنى أو العقلى أو الروحى.

ب: أو تكون تحريميّه، وهى على قسمين:

تارة: تكون نوعيّه، وهى عباره عمّا تكون المفسده راجعه إلى الاجتماع والنظام والاختلال فيهما، مثل حرمه قتل النفس، وحرمه أكل مال الغير غضباً، فإنّ من ارتكب تلك المحرّمات لا يستلزم توجّه ضرر دنيوى إلى نفسه، بل ربما ينتفع من ذلك بحسب الغالب.

وأخرى: تكون كليّه ممنوعه، لأنّه ربما يستلزم ذلك كما نشاهده فى مجتمعاتنا المعاصره.

ففى هذين الموردين كلتا المقدمتين ممنوعه، أى مضافاً إلى منع الكبرى بعدم كون مثل هذا الضرر بواجب التحرز، يمنع الصغرى أيضاً أى لا تُسلّم صدق الضرر على مثلها كما عرفت.

ودعوى: لزوم جلب المصلحه المظنونه، ولزوم دفع المفسده النوعيّه المظنونه.

غير مسموعه: وإلّا لزم الاحتياط فى الشبهه الموضوعيّه، مع احتمال



الوجوب، أو احتمال هذا النوع من الحرمة، وهذا ما لم يلتزم به أحد.

هذا ما التزم به المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» .

أقول: لكن قد عرفت عدم تمامية كليته، لما نشاهده في بعض الأمور المهمة والتي يهتم بها الشارع ويعدّ من المفسدات النوعية كالدماء والفروج، من الحكم بلزوم الاجتناب فيها عن الموارد المشتبهه فضلاً عما إذا كان مظنوناً، ولكن قد عرفت بأنّ الغالب ليس كذلك، مع إمكان دعوى رجوعها نوعاً إلى المفسدات الشخصية كما سيجيء.

وأما القسم الثاني من التكاليف التحريمية: وهي الناشئة عن المفسدة الشخصية، بمعنى كون الحرمة ناشئة عن الضرر المتوجّه إلى شخص المرتكب للحرام، كحرمة أكل السّم، وحرمة شرب الخمر ونحو ذلك ممّا يكون في ارتكابه ضرراً على الفاعل، ومن ورد نقص في بدنه أو في ماله أو في عقله أو في عرضه، فالظنّ بمثل هذا الفرع من التحريم وإن كان يستلزم الظنّ بالضرر، إلا أنّ الكبرى ممنوعه، إذ لم يدلّ دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون في هذه الموارد، ممّا لم يكن التكليف فيه منجزاً، وإلاّ لزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية أيضاً مع الظنّ بالضرر، وهذا ما لم يلتزم به أحد.

بل يمكن أن يُقال: بأنّه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقّن إذا كان فيه غرض عقلائي، لا مطلقاً ولو لم يترتب عليه ذلك، إذ لا يبعد استفادة حرمة من مطاوى الأخبار الواردة في الموارد المختلفة من الفقه والدالّة على أنّ الإضرار بالنفس أو المال من دون غرض عقلائي حرام، أي يترتب عليه العقوبة الأخروية، دون ما يترتب عليه الغرض العقلائي كما نشاهد تحقّقه في كثير من

الناس، مثل العمّال وأهل الحرّف حيث يقومون بأعمالٍ توجب نقصاً في أعضائهم وأيديهم بواسطة ذلك العمل، وبرغم ذلك لم يحكم الشارع بحرمتها، لحصول النقص خلال التكتّيب وتحصيل المعيشة، فإذا لم يكن مثل هذا محرّماً، فإنّ عدم حرمة ذلك مع الظنّ يكون بالأولويّة، ففي مثل ذلك تكون الكبرى ممنوعه، والصغرى محقّقه، والملازمه ثابتة.

هذا، لو تنزّلنا وسلّمنا قيام حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون في الضرر الشخصي أو الأعمّ، فهل يصحّ رفع اليد عن مثل هذا الحكم العقلي بواسطة الأدلّه المرخصه الوارده عن ناحيه الشارع، من البراءه الشرعيّه أو البراءه العقليّه، أو يكون هذا الحكم العقلي وارداً أو حاكماً على البراءه العقليّه أو الشرعيّه؟

فيه خلايفٌ، ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى الثاني، بل قد نُسب ذلك إلى الشيخ الأعظم في مبحث البراءه، وإن كان ظاهر كلامه في باب الشبهه الموضوعيّه من الشبهه التحريميّه وغيرها خلاف ذلك، إذ يقول إنّ الظنّ بالضرر لا يمنع عن جريان أصاله الحليّه، لكشفها عن تداركه بالمصلحه.

أقول: ولكن الأقوى خلاف ذلك، كما عليه المحقّق الخراساني والعراقي والحائري والشيخ الأعظم، كما عرفت، نظير نهى الشارع عن العمل بالقياس والاستحسان، فإنّ الظنّ الحاصل منهما بالضرر في تركهما، ينكشف بواسطة تلك الأدلّه الناهيه الدالّه على أنّ المصلحه الفائتة فيها لو كانت، أو المفسده المتحقّقه فيها لو كانت وقام المكلف به، تكون متداركه بالأمر الصادر الشارع ونهيه، وبذلك يرتفع موضوع حكم العقل بلزوم دفع الضرر، لأنّه إنّما يكون فيما إذا لم يكشف التدارك فيه، وإلا لا يكون الإقدام بالضرر المتدارك، ولا المصلحه الناشئه

المتدارك بها بحرامٍ وقبيحٍ كما لا يخفى .

وقد يتوهم: المنع عن التدارك بمثل ذلك، لأنه يجب التدارك على الشارع إذا كان هو الذى أوقع المكلف فى خلاف الواقع، وهذا لا يكون إلا فى فرض انفتاح باب العلم، وتمكّن المكلف من الوصول إلى الواقع، فحينئذٍ لو منع الشارع عن العمل به، ووقع فى المفسده، أو فوات المصلحه، لا بدّ له من التدارك، وهذا بخلاف ما لو فرض انسداد باب العلم، حيث أنّ الوقوع فى الضرر والمفسده لا يكون مستنداً إلى الشارع، لأنه لولا التعبد بالأصول، لكان المكلف يقع فى المفسده.

فمندفع: بأنّ فرض كون المفسده ضرراً، يعنى أنّه لا بدّ للشارع من منع المكلف عن الوقوع فيه، ولو بإيجاب الاحتياط عليه، المعبر عنه بمتّم الجعل، وحيث لم يجعل بل أجاز له ارتكابه، دلّ ذلك على أنّه لو كان فيه ضرراً لكان متداركاً.

مع أنّه لا يبعد دعوى إرشاديّه حكم العقل بدفع الضرر الدنيوى، نظير أوامر الطبيب ونواهيّه.

وعلى فرض مولويّته، لا- يوجب حكمه بذلك حكم الشارع بالحرمة بالملازمه، إلاّ بناءً على القبول بوجود الملازمه بين حكمهما، وهى متوقّفه على تماميّه القاعده، وهى ممنوعه، لعدم إحاطه العقل بجميع الجهات من المصالح والمفاسد الدخيله فى الأحكام الشرعيّه، لاحتمال أن يكون فى البين ما يمنع عن فعليّه التكليف ولم يُدركه العقل، فلا يكاد ينتج هذا المقدار من الإدراك لإثبات المطلوب كما لا يخفى.

## استلزام ترجيح المرجوح على الراجح

استلزام ترجيح المرجوح على الراجح

الوجه الثاني: من الوجوه الأربعة التي أقيمت للدلالة على حجّيه مطلق الظنّ، هو أنه لو لم يؤخذ بالظنّ فلا بدّ الأخذ بالمرجوح وهو الوهم، وهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ.

فقد يُجاب عنه: بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به يكون حسنٌ عقلاً.

لكنه مخدوشٌ أولاً: بأنّه منعٌ لكلّيه قبح المذكور لا منع القبح مطلقاً، فلا بدّ من الالتزام بالقبح مثلاً إلا إذا كان المرجوح موافقاً للاحتياط.

وثانياً: إنّ موارد ذلك مختلفة، إذ ربّما لا يمكن فيه العمل بالاحتياط، كما إذا دار الأمر بين الظنّ بأحد طرفي المحذورين، مثل ما لو ظنّ بحرمة صلاه الجمعة في عصر الغيبه، ووهمه بوجوبها فيه، حيث لا يستطيع الإتيان بطرف الوهم من باب الاحتياط.

وثالثاً: على فرض كون المورد ممّا يمكن فيه الاحتياط، فمقتضاه هو الجمع بين الراجح والمرجوح، لا إتيان المرجوح فقط، كما لو ظنّ بعدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً، فإنّ مقتضى الاحتياط هو الإتيان بالعمل والفعل على وجهه، وهو لا ينافي عدم الوجوب.

وإنّ أراد الإتيان بعنوان الوجوب لا- على وجه الاحتياط، فهو ليس باحتياطٍ، لأنّ العمل بالاحتياط عبارته عن الإتيان باحتمال الوجوب لا بقصده جزماً.

أقول: الأولى في الجواب أن يُقال :

أولاً: إنَّ هذا الاستدلال إنما يتمُّ إذا كان طريق الامتثال منحصرًا بين أحد الأمرين من ترجيح الراجح أو المرجوح، وأما إذا لم يكن منحصرًا فيه، بل أمكن له العمل بالاحتياط، فلا يستلزم ذلك إذا احتاط، ولو سلّمنا كون التوقّف عن العمل بالراجح أيضاً قبيحاً لترجيح المرجوح.

وثانياً: بالنقض بكثيرٍ من الظنون المحرّمة بالعمل بها بالإجماع والضروره، كالظنّ الحاصل من القياس والاستحسانات.

ولكن يمكن أن يرد عليه أولاً: بإمكان أن يُقال بأنّ النهى عن العمل بالظنّ يوجبُ الحكم بجواز العمل بموهوماتها، ولانزاه جواز ترجيح المرجوح على الراجح.

لكنّه ممنوعٌ، لعدم الملازمه بين المنع عن العمل بالظنّ، وجواز العمل بالموهوم.

وإن كان يمكن دفع هذا المنع بأنّه يصحّ إذا لم ينحصر العمل بينهما، بأن يقدر على الجمع بالاحتياط، أو ترك العمل بهما، وإلاّ تثبت الملازمه.

وثانياً: بأن يقال بأنّ الراجح الممنوع عن العمل شرعاً لا يكون راجحاً حتّى يقبح ترجيح المرجوح عليه.

وثالثاً: بأنّ القبح فيه مسلّمٌ فيما إذا كان التكليف وغرض الشارع قد تعلّق بالواقع، ولم يمكن فيه الاحتياط؛ إمّا عقلاً لاستلزامه الاختلال بالنظام، أو شرعاً للعسر والخرج، وانحصر الوصول إلى الواقع بأحد الطريقتين من العمل بالظنّ أو الوهم، كما مثله الشيخ فى الأمر بالذهاب إلى بغداد، وكان له طريقتان أحدهما ظنّي والآخر وهمي، فترجيح الوهمي على الظنّي هنا قبيحٌ لاستلزامه النقض للغرض، هذا بخلاف ما لو لم يكن التكليف متعلّقاً بالواقع، أو تعلّق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجبُ الأخذ بالراجح، بل يؤخذ هنا بالواقع المعلوم أو المظنون بالظنّ الخاصّ،

ومع فقدانهما يرجع إلى البراءة، هذا في الأوّل .

وفي الثاني هو الأخذ بمقتضى الاحتياط، فإثبات القبيح حينئذٍ موقوفٌ على إثبات عدم جواز الأخذ بالبراءة، وعدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، وكلاهما يعدّان من مقدّمات دليل الانسداد كما سيّجىء في الدليل الرابع، فلا يكون هذا دليلاً مستقلاً كما هو المقصود في المقام.

\*\*\*

## استدلال شريف العلماء

استدلال شريف العلماء رحمه الله

الوجه الثالث: نقله الشيخ عن أستاذه شريف العلماء رحمه الله وهو عن أستاذه السيد المجاهد العلامة الطباطبائي قدس سره وهو :

أنا نعلم بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ كثيره بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعده نفى العسر والحرّج عدم وجوب ذلك كلّهُ، لأنّه عسرٌ أكيد، وحرّجٌ شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفى الحرّج، هو العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الجمع بغير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطلٌ إجماعاً، فيثبت المطلوب، هذا.

ولكنّه مخدوشٌ أولاً: بأنّه لم يذكر إلاّ بعض مقدّمات الانسداد دون بعض وهو عدم جواز الرجوع إلى البراءة وانسداد باب العلم والعلمى، فبدون انضمام هذه المقدّمات إلى ما ذكره لا ينتج، ومع الانضمام لا يكون وجهاً مستقلاً غير دليل الانسداد.

وثانياً: أنّ الاحتياط فى المشكوكات بمعنى متساوى الطرفين لا يستلزم العسر والحرّج، فلا وجه لإلحاقه بالموهومات.

ودعوى الإجماع المركّب بأنّ من قال بعدم وجوب الاحتياط فى الموهومات، يقول به فى المشكوكات، غير مسموعه، بل فى غايه الضعف والسقوط على ما فى رسائل الشيخ قدس سره .

وثالثاً: أنّ مقتضى هذا الدليل ليس حجّيه الظنّ، بل مقتضاه وجوب العمل بالاحتياط إلى حدّ لا يلزم فيه العسر والحرّج في المراحل الثلاثة، فإن سلّمنا استلزام ذلك العسر والحرّج إلّا في الظنّ، فيثبت به وجوب العمل به من تلك الناحية، لا من باب حجّيه مطلق الظنّ، ولو لم يكن من باب العمل بالاحتياط كما هو المقصود.

أقول: هذا كلّه في الوجوه الثلاثة التي أقاموها على حجّيه مطلق الظنّ، ولم يتمّ المطلوب في شيءٍ منها، فيبقى هنا وجهٌ آخر وهو المعروف بدليل الانسداد، فلا بدّ من دراسته لنلاحظ أنّ مثل هذا الدليل هل له القدره على إثبات حجّيه الأخبار الظّئيه أم لا؟ ولا يخفى أنّه لو ثبت هذا الدليل لاستلزم ذلك القول بحجّيه كلّ ما يوجب الظنّ بالحكم حتّى وإن لم يكن الظنّ خاصّاً، ممّا يعنى أنّه عند انسداد باب العلم والعلمى تصبح جميع الظنون حجّيه إلّا ما خرج بالدليل مثل القياس ونحوه، فإنّه لا يكون حجّيه ولو حصل منه الظنّ.



## دليل الانسداد

### دليل الانسداد

الوجه الرابع: هو المعروف بدليل الانسداد، وهو يتألف من مقدمات أربعة أو خمسة، على ما في «الكفايه» حيث اعتبر العلم بوجود التكاليف إحدى المقدمات، بل جعله المقدمه الأولى، فقال:

المقدمه الأولى: أن يعلم إجمالاً ثبوت تكاليف كثيره فعليه في الشريعه.

أورد عليه المحقق النائيني: دفاعاً عن الشيخ حيث جعلها أربعة، بقوله:

(المراد من العلم بالتكاليف إن كان المقصود منه هو العلم بثبوت الشريعه، وعدم نسخ أحكامها، فهذا من البديهيات التي لا ينبغي عدها من المقدمات، فإن العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف هو العلم الإجمالي بثبوتها في الوقائع المشتبهه، التي لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدمات دليل الانسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثه التي تبنى عليها المقدمه الثانيه على ما سيأتى بيانه، فالأولى الاقتصار على ما ذكره الشيخ من المقدمات الأربع)، انتهى كلامه (١).

أقول: والعجب من سيدنا الخوئي (٢) حيث وافق ما ذهب إليه الشيخ، كما وافق مع إيراد النائيني على المحقق الخراساني، وبرغم ذلك التزم رحمه الله عند ذكره للمقدمات بما التزم به المحقق صاحب «الكفايه» من فرض المقدمه الأولى، وهو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعليه، وهو أمر لم يتطرق إليه الشيخ رحمه الله ولم يكن له .

١- فوائد الأصول: ٣ / ٢٢٦ .

٢- راجع: مصباح الأصول: ٢ / ٢١٩ .

فى كلامه من ذلك عينٌ ولا أثر.

ولكن الإنصاف والتأمل يقتضى القول بأن دليل الانسداد يتألف من مقدمات أربع لا خمس، وصحّحه جعل العلم الإجمالى بثبوت التكاليف من المقدمات كما عليه المحقق الحائرى ولا- يرد ما ذكره النائينى رحمه الله فى الشقّ الثانى من ترديده، لأنّ العلم الإجمالى هنا يكون لأصل الموضوع، أى بأنّ الإنسان مكلف بمجموعه من التكاليف من دون اختصاصها بخصوص الوقائع المشتبّهة، كما هو الوجه الثالث فى المقدمه الثانيه.

وبعبارة أخرى: هذه المقدمه صحيحه حتى لو لم نواجه مع واقعه مشتبّهة.

المقدمه الثانيه: وهى فرض انسداد باب العلم والعلمى، ولا يخفى أنّ الشيخ رحمه الله اعتبر المقدمتان الثانيه والثالثه فى كلامه شيئاً واحداً ومقدمه فارده، وهى عدم جواز الرجوع إلى الأصول المقرّره للجاهل، الشامل بإطلاقها عدم وجوب الاحتياط، وعدم جواز الرجوع إلى البراءه والاستصحاب والتخير، أو الرجوع إلى التقليد أو القرعه، فجمع جميع هذه الأمور تحت مقدمه واحده.

المقدمه الرابعه: وهى تعيين حكم العقل المستقلّ بالرجوع إلى الامتثال الظنى، والموافقه الظنيه للواقع، وعدم جواز العدول إلى الشكّ أو الوهم لقاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

فإذا ضمت هذه المقدمه إلى المقدمه الأولى من قيام العلم الإجمالى بالتكاليف، وبالثانيه الدالّه على انسداد باب العلم والعلمى، وبالثالثه وهى عدم جواز الرجوع إلى القواعد المقرّره للجاهل، تنتج بأنّ مطلق الظنّ حجّه، فلا بدّ من التعرّض لكلّ مقدمه بالخصوص وإثباتها بما يمكن الاستدلال به لها.

وأما المقدمه الأولى: وهى ثبوت العلم الإجمالى بالتكاليف.

أما صاحب «الكفايه» فبرغم اعتباره لهذه المقدمه من الأمور البديهيه لكنّه يقول: (إلاّ أنّه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام، التى تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتميره، ومعه لا موجب للاحتياط، إلاّ فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عمّا يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه ولو سلّم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال). انتهى كلامه.

أقول: ولا- يخفى أنّ ما ادّعاه من الانحلال فى غايه المتانته، خصوصاً مع ملاحظه ما أضفنا إليه من أنّ الأخبار المودعه فى الكتب المعتميره، بضمّ الأمارات المتّحده معها فى الأحكام مثل الشهره والإجماع، تجمع القدر الأعظم من الأحكام والتكاليف الموجوده أو جلّها، فدعوى الانحلال إلى علم تفصيلي إلى هذه الأخبار مع الأمارات المتّحده معها من الشهره والإجماع والأولويه الظئيه والشكّ البدوى فى غيرهما من الأمارات غير المتّحده، أو الأخبار غير المودعه فى تلك الكتب ليست ببعيده، فالحكم بوجوب الاحتياط أو الرجوع إلى مقارناته المذكور فى تلك الأخبار لا يوجب العسر والحرج فضلاً عن الاختلال.

والعجب من المحقق النائيني مع التزامه عدم الانحلال هناك، حيث يقول فى «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup> بعد تعرّضه لدعوى القائل بالانحلال، فأجاب عنه بقوله:

قلت: هذه الدعوى ممّا يكذبها الوجدان بدهاه أنّ الأمارات الظئيه ما عدا الأخبار لو لم تكن بنفسها متعلقه للعلم الإجمالى، فلا أقلّ من كونها من أطراف .

العلم، لأنَّ متعلِّق الإجمالى هو المجموع من الأخبار ومن بقيه الآثار الظنيّه، وهذا لا ينافى أن تختصّ الأخبار بعلم إجمالى آخر فيما بينها، وليس العلم الإجمالى فى المجموع مستنداً إلى العلم الإجمالى فى الأخبار لينحلّ العلم الإجمالى فيه بالعلم الإجمالى فيها، ثمّ ذكر لذلك شاهداً.. إلى آخر كلامه.

حيث أنّ مقتضى ذلك عدم كفايه الأخبار لمعظم أحكام الفقه، لبقاء العلم الإجمالى بحاله بعد العمل بالأخبار بحسب دعواه رحمه الله، وبرغم ذلك نجده يقول فى مكانٍ آخر:

(وأما بالنسبه إلى انسداد باب العلمى، فللمنع عنه مجالٌ واسع، فإنّ ما تقدّم من الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً سواءً حصل الوثوق به من وثاقه الراوى، أو من سائر الأمارات الأخر ممّا لا سبيل إلى الخدشه فيه، بل ينبغى عدّها من الأدلّه القطعيّه، ومعها لا يبقى مجالٌ لدعوى انسداد باب العلمى فى معظم الفقه، لأنّ الخبر الموثوق به بحمد الله وافٍ بمعظم الأحكام..)(١) إلى آخر كلامه.

مع أنّ مقتضى هذا الكلام هو الانحلال، وهذا التهافت فى كلامه رحمه الله لا بدّ من رفعها بتوجيه أنّ مبناهما أحدهما دون الآخر، هذا بخلاف ما التزم به الشيخ قدس سره حيث يساعد كلامه هنا مع مسلكه هناك لعدم الانحلال، ولذلك يقول لا بدّ من الفحص عن أنّ العمل بالأخبار هل يكفى فى تأمين معظم الأحكام أم لا؟

وكيف كان، بعدما عرفت صحّه دعوى الانحلال بواسطة العلم بأخبار الآحاد، وتحصيل معظم أحكام الفقه بها، وبالأمارات المعبره، فلا يبقى حينئذٍ .

مورد للرجوع إلى دليل الانسداد، لعدم وجود العلم الإجمالي حينئذٍ بالأحكام، بعد العمل بجميع الأخبار، ولو من باب الاحتياط، هذا كله بالنسبة إلى المقدمه الأولى.

وأما المقدمه الثانيه: وهى انسداد باب العلم والعلمى.

فالأول منهما: مسلّم لا يمكن الخدشه فيه، بداهه أنّ ما يوجب حصول العلم الوجدانى التفصيلى بالحكم من الخبر، هو النصّ المتواتر، أو المحفوف بالقرائن القطعيه ظهوراً وصدوراً، مع سائر ما يتوقّف عليه الاستنباط، لكن جميعها لا يفي بأقلّ القليل من الأحكام الشرعيه، وذلك ممّا يصدّقه كلّ مجتهدٍ يخوض فى غمار بحر الاستنباط.

وأما فى الثانى منهما: فقد عرفت فى المقدمه الأولى بأنّ دعوى انسداد باب العلمى غير مسموعه، لأنّ الأخبار الموجوده فى الكتب المعبره إذا عمل بها كانت متضمّنه لمعظم أحكام الفقه، ولا يبقى بعد علم إجمالى بوجود الأحكام حتّى يجب العمل بالاحتياط أو يؤخذ بدليل الانسداد.

ومن هنا يظهر أنّ البحث عن دليل الانسداد على طوله وكثره مباحته قليل الفائدة، لا يترتب عليه أثر مهمّ لفساد أساسه بواسطه انحلال العلم الإجمالى وعدم انسداد باب العلمى كما عرفت.

وأما المقدمه الثالثه: على ما قرّناه، هو عدم جواز إهمال الأحكام، وترك التعرّض لها بالامتنال بالرجوع إمّا إلى أصل البراءه وأصالة العدم، أو الرجوع إلى أحد أمور ثلاثه، أو أزيد من التقليد، أو الرجوع إلى الأصل الجارى فى ذلك المورد من البراءه والتخير والاشتغال، أو الرجوع إلى الاحتياط بإتيان جميع المحتملات فى الوقائع المشتبهه، أو الرجوع إلى القرعه مثلاً على ما قيل.

أقول: لا بد من البحث عن كل واحد من هذه الأمور المذكوره مستقلاً:

فأما الأول: وهو عدم جواز الرجوع إلى البراءة وأصل العدم، فقد استدلل عليه بأمر ثلاثة:

الأمر الأول: هو الإجماع.

الأمر الثاني: هو لزوم الخروج عن الدين لو أحرزنا الرجوع إليهم الأصليين.

الأمر الثالث: نعلم علماً إجمالياً بوجود أحكام كثيرة لا يجوز ترك التعرض لها.

فأما الإجماع فقد أورد عليه أولاً: بأنه ليس في كتب قدماء الأصحاب تعرض لهذا البحث نفيًا ولا إثباتًا، حتى يستكشف منه قول المعصوم، ليتحقق منه الإجماع.

فأجاب عنه المحقق النائيني: بأن هذا الإجماع تقديرى لا- فعلى، ويكفى ذلك إذ رُبَّ مسأله لم يقع البحث عنها في كلمات الأصحاب، إلا- أنه ممّا يعلم إجماعهم واتفاقهم عليها، فإنه لا يكاد يمكن إسناد جواز الاعتماد على أصله العدم، وطرح جميع الأحكام في الوقائع المشتبّهة إلى أحد من أصاغر الطلبة، فضلاً عن أرباب الفتوى، وعليه فجميعهم متفقون على هذا الأمر.

أقول: ونحن نضيف إلى كلامه رحمه الله بأنه لعل السرّ في عدم تعرضهم لهذه المسأله، هو عدم حاجتهم لذلك، لأنهم كانوا في عصر انفتاح باب العلم، كان بإمكانهم الوصول إلى الأحكام بالطرق المتعارفه لقرب عصرهم لعصر الأئمه عليهم السلام، ويصلون إلى ما يحتاجون إليه، خلافاً لما نحن عليه في هذه العصور من الفصل الطويل، وقيام المخالفين بإخفاء الحق وإمحاءه، وإلا لو كان القدماء واجهوا ما واجهناه في هذه العصور لحكموا بمثل ما نحكم من الرجوع إلى الأصول العمليّه.

مع أنه لو كان الرجوع إلى مثل البراءة وأصل العدم جائزاً، لما بقى للحكم

بوجوب الفحص عن الدليل الخاص والمقتيد وغيرها وجهه، لأنه بعروض الشك وعدم وجود دليل في الظاهر، يكفي الحكم بالبراءة، مع أنه باطل بالضرورة حتى عند العقلاء، وهذا شاهد على وجود الإجماع على مثل ذلك بحسب مقتضى طريقه المتعارفه في أبواب الفقه في الأمثال والنظائر، وهو المطلوب.

وأورد عليه ثانياً: ما عن المحقق العراقي رحمه الله بمنع كون الإجماع مدركاً مستقلاً في قبال محذور الخروج من الدين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجالاً لكي نصل إلى رأى المعصوم من خلال هذا الاتفاق كما هو الشأن في كثير من الإجماعات، المحتمل كون مدركهم وجهاً من الوجوه الجارية في المسألة كما لا يخفى.

وفيه: هذا الوجه أيضاً مخدوش بما عرفت منّا سابقاً من أنّ هذا الاحتمال لا أساس له، فيما إذا لم يذكر في كلام واحد منهم ذلك الوجه مدركاً لذلك، وإلا استلزم الخدشه في حججه كإجماع، لاحتمال مدركيته حتى لعله وجود خبر واحد ضعيف، لا سيما في مثل المقام، حيث قد عرفت عدم تعرضهم لأصل المسألة، حتى نحتمل في حقهم تمسكهم بدليل معين.

وثالثاً: ما عن صاحب «عنايه الأصول» حيث قال: إنّ الإجماع لعله كان بواسطة وجود العلم الإجمالى بالواجبات والمحرمات، لا الكاشف عن رأى الإمام عليه السلام، والواصل إلينا خلفاً عن سلف وقرناً بعد قرن.

لكنه مندفع: لا لالتزام الجميع بذلك حتى من لا- يقول بمنجزية العلم الإجمالى كالمحقق القمى والخوانسارى، وهذا يكشف خلاف ما ادّعاه رحمه الله .

الأمر الثانى: بأنّ الاكتفاء فى الأحكام إلى ما هو المعلوم منها تفصيلاً بواسطة

وجود دليل قطعى عليه، من الكتاب، والسنة المتواتره، أو المحفوظه بالقرينه القطعيه، وإجراء أصاله البراهه أو العدم فى غيرها يشبه الخروج عن العمل بالدين، لقله موارد تلك الأحكام المتصفه بهذه الأوصاف، وهو باطل بالضروره.

وقد أورد عليه أولاً: بما فى «عنايه الأصول» بأنه ليس وجهاً مستقلاً فى قبال العلم الإجمالى المقتضى للاحتياط فى المشتبهات، فإننا لو جوزنا المخالفه القطعيه للتكليف المعلومه بالإجمال، فلا فرق فيه حينئذ بين قليلها وكثيرها.

ودعوى: أن المخالفه فى الموضوعات الكثيره خروج عن الدين، هى أشبه شىء بالتخويف والترهيب.

لكنه مندفع: بأن هذا الوجه وجه مستقل، لما ترى المنع عن ذلك حتى من أنكر منجزيه العلم الإجمالى كالمحققين التى مرّت أسماءهم آنفاً، ولعل وجهه أن فى بعض الموارد يوجب القطع بأنه مبعوض للشارع، ولو لم يحرز وجود علم إجمالى أصلاً، أو لم يكن منجزاً بعد وجود أصل العلم بالتكليف، إذ الخروج عن الدين بنفسه محذور، حتى ولو وافقنا على المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى، كما صرح بذلك المحقق النائينى رحمه الله .

وثانياً: بما عن المحقق العراقى رحمه الله بأنه بعد ثبوت محذوريه الخروج عن الدين، فلا يبقى مجالاً للتمسك بالعلم الإجمالى كما سيأتى، فلا يمكن الجمع بين الوجهين لكمال التضاد بينهما .

وفيه: أن هذا الإشكال يكون وارداً على الوجه الثالث، وهو العلم الإجمالى، كما جعله كذلك نفس المستدل والمستشكل، وإن كان مرتبطاً بالوجه الثانى أيضاً، فالأولى أن نتعرض للإجابة عنه.



الأمر الثالث: على عدم جواز الإهمال، هو قيام العلم الإجمالى بثبوت التكليف الوجوبية والتحريميّة فى الوقائع المشتبهه، وهو كالعلم التفصيلى يقتضى وجوب الموافقه القطعيّه، وحرمة المخالفه القطعيّه، فلا تجرى الأصول النافيه للتكليف فى أطرافه.

أقول: ولا- يخفى أنّ هذا الوجه يصحّ لمن لا- يسلك مسلك المحقّق القمى والخوانسارى، لأنّهما ذهبا إلى عدم منجزية العلم الإجمالى، وعند من لا- يجوز إجراء الأصول النافيه فى أطرافه، وإلاّ فإنّ وجود العلم كعدمه فى جريان أصاله البراءه والعدم فى الوقائع المشتبهه.

فأورد عليه أوّلاً: بما قد عرفت عن المحقّق العراقى بدعوى الانحلال لهذا العلم، مع ثبوت الوجه الثانى، وهو الخروج عن الدّين بالمخالفه، حيث يقول فى «نهايه الأفكار»<sup>(١)</sup>:

(إذ بمقتضى هذا المحذور والإجماع المزبور ولو تقديراً، يُستكشف لامحاله وجود مرجع آخر فى البين، مثبتٍ للتكليف الواقعيّه بالمقدار الوافى غير العلم الإجمالى، وبذلك يسقط العلم الإجمالى عن البياتيّه، لانحلاله بذلك المنجز المستكشف من الإجماع ومحذور الخروج عن الدّين..) إلى آخر كلامه.

لكنّه مندفع: بأنّ مقتضى الوجه الثانى بل الأوّل ليس إلّا نفى جواز الرجوع إلى البراءه، وإثبات قيام مثبتٍ للتكليف فى الجملة.

وأما كون المثلث هو العلم الإجمالى أو غيره، فإنّه لا- يستفاد ذلك من الوجهين المزبورين، ولذلك يمكن الأخذ بالعلم الإجمالى فى إنجاز التكليف، .

وإثبات ذلك في تمام أطرافه، لولا تنافيه مع اختلال النظام أو العسر والحرَج الحاصلين من تنجزها، وعليه فمجرد قيام الإجماع ومحدور الخروج عن الدين، لا يثبت ما هو اللازم في مقام الامتثال، والمتصدى لذلك هو العلم الإجمالي، وعليه فلا وجه لدعوى الانحلال كما لا يخفى.

وأورد عليه ثانياً: بأنه بعد العلم بأن جميع أطرافه متساوية لا يجب الإتيان بها، ولا يكون منجزاً فيها، لعروض الاضطراب لارتكاب البعض؛ إمّا من جهة استلزامه العسر والحرَج فيجوز، أو يجب ذلك لاستلزامه الاختلال بالنظام، فإذا لم يتنجز في بعض أطرافه تفصيلاً، فيكون الشك في التكليف بالنسبة إلى غير المشكوكات والموهومات بدوياً، فلا تنجز له، فكيف يؤخذ بهذا العلم الإجمالي لإثبات العمل بالمظنونات؟ فهل العقاب على ذلك في سائر الأطراف على تقدير المصادفة والمخالفة عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان؟!

وأجيب عنه: كما عن «الكفايه» بأن هذا إنما يلزم لو لم يعلم بطريق اللّم أي الانتقال من العله إلى المعلول إيجاب الاحتياط من ناحيه الشارع، مع أنه قد علم بذلك، لاهتمام الشارع بالتكليف، ومنافاه ذلك مع عدم مراعاة الاحتياط ولو بالإتيان ببعض المحتملات، وهو المظنونات مثلاً، مع صحه دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، فمع استكشاف ذلك لا يعدّ العقاب حينئذٍ عقاباً بلا بيان.

ولكن يرد عليه: بأن فهم ذلك من الشارع لا بد وأن يكون مقروناً بدليل، وهو ليس إلاّ- الإجماع، أو من جهة استلزام تركها الخروج عن الدين، وهما عبارة أخرى عن الرجوع إلى الوجهين السابقين، ولا يعدّ وجهاً ثالثاً مستقلاً كما هو المقصود.

أقول: ولكن الصحيح في الجواب أن يُقال :

لا مجال للحكم بعدم انحلال العلم الإجمالى بمجرد جواز الارتكاب أو الترك في المشكوكات والموهومات، بل العلم الإجمالى بوجود التكاليف في المظنونات باقٍ بحاله، فلا بدّ من الامتثال والإتيان به. مضافاً إلى أنّ رفع اليد عن الاحتياط في الموهومات والمشكوكات لم يكن في جميع أفرادها، خصوصاً في المشكوكات كما ذكره الشيخ رحمه الله ، فمقتضى هذا الدليل أى الاختلال في النظام، أو لزوم العسر والخرج هو رفع اليد بمقدار ما يلزم ذلك لا مطلقاً كما لا يخفى. فلازمه حينئذٍ ليس هو حجّيه مطلق الظنّ فقط، بل يكون أوسع من ذلك.

ولكن قد عرفت عدم الحاجة إلى هذه المقدّمه لفساد أساس الانسداد بالمقدّمتين السابقتين كما لا يخفى .

قال المحقّق النائيني: في مقام بيان جعل وجه الاختلاف بين الوجهين الأولين والوجه الأخير هو الاختلاف في النتيجة من حيث الكشف والحكومه، بأنّ نتيجة الأوليين هو الكشف بخلاف الأخير، حيث يمكن أن تكون النتيجة هو الكشف، ويمكن أن يكون بالتبعيض في الاحتياط، حتّى على نحو الحكومه، والمقصود في الحال هو كون النتيجة بالكشف في الأوليين حيث قال:

(إنّ مرجع الإجماع أو لزوم الخروج من الدّين إلى أنّ الشارع أراد من العباد التعرّض للوقائع ولم يُرخصهم، فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّه لا بدّ للشارع من نصب طريقٍ للعباد، ليتمكّنوا من امتثال التكاليف، وهذا الطريق المجعول لا بدّ أن يكون واصلاً إلى العباد؛ إمّا بنفسه كالاختياط، حيث يكون واصلاً إلى ما هو الواقع، ومحرزاً له في حال انسداد باب العلم والعلمى، وهذا

احتياط شرعى كالاختياط فى الدماء والفروج، لا- عقلى كالاختياط فى أطراف العلم الإجمالى، وبعد إثبات بطلان طريقته الاحتياط وأن الشارع لم ينصبه طريقاً بواسطه بعض الوجوه الآتية، تكون النتيجة حجيه الظن شرعاً، لأنه يكون حينئذٍ حججه بطريق الشارع، حيث لا- طريق له غير ذلك، فيكون الظن طريقاً شرعياً واصلاً بطريقه لا بنفسه، وهذا هو معنى الكشف على الوجهين الأولين .

وأما إن كان المدرك فى بطلان الإهمال هو العلم الإجمالى، فيتفاوت إلى ما سيجىء فى محلّه، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنّ تماميه ذلك مبتنٍ على المنع عن الاتكاء على حكم العقل بلزوم اتّخاذ مرجعٍ آخر فى البين بمقدارٍ يُخرج عن محذور الخروج عن الدّين، وتعيينه فى الظنّ، أو بمنع إيكال الشارع إلى هذا الحكم العقلى فى الحكم بلزوم التعرّض لامتنال الأحكام، وإن كان حكم العقل موجوداً، وحيث لا- يكون أحد الأمرين ممنوعاً، فلا- مانع من سكوت الشارع عن جعل طريقٍ لامتنال، حتّى يستظهر منه الكشف، إلا- أن يثبت ذلك من طريق قاعده الملازمه، بأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وقد عرفت فى محلّه عدم تماميه ذلك .

فإثبات الكشف بالوجهين الأولين بما ذكره مشكلاً جدّاً، والبيان الزائد على هذا المطلب موكولٌ إلى محلّه.

هذا كلّه تمام الكلام فى القسم الأوّل، من عدم جواز الإهمال فى الامتنال بالرجوع إلى أصاله البراءه وأصاله العدم .

وأما الكلام فى القسم الثانى: وهو عدم جواز الإهمال بالرجوع إلى أحد أمور خمسة أو أزيد من الأمور المقرّره للجاهل، فنقول:

أما بطلان الرجوع إلى التقليد: فإنه يتحقّق بإمكان رجوع الجاهل إلى العالم إذا لم يعتقد الجاهل بطلان مدرك علم العالم، ولا يرى علمه جهلاً، وإلاّ- كان رجوعه من رجوع العالم إلى الجاهل، ففى المقام لا- يجوز لمن يرى انسداد باب العلم والعلمى الرجوع إلى من يرى انحلالهما، لأنّ من يرى الانسداد يعتقد عدم حجّيه ظواهر الكتاب والأخبار صدوراً وظهوراً، بخلاف من يرى الانفتاح، حيث يعتقد حجّيتها كما يكون عكسه كذلك، فلا يجوز عقلاً لمن يعتقد عدم الانسداد لباب العلم والعلمى، بأن يرجع إلى من يعتقد الانسداد، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأما القرعه: فلا- يجوز الرجوع إلى القرعه ونحوها، لأنّ من الواضح أنّ أساس الأحكام الشرعيّه غير مبنيّ على مثل القرعه بالضروره، وعلى فرض تسليم حجّيتها، فهى حجّه فى موارد قليله ومعدوده من الشُّبهات الموضوعيّة لا- مطلقاً، حتّى فى مثل الشُّبهات الحكميّة كما هو مورد البحث، فإنّ الرجوع إليها فاسدٌ بالضروره.

وأما بطلان الرجوع إلى الأصول العمليّه: فى كلّ مورد، فتحقيق الحال فيها هو أن يقال: إنّ الأصول العمليّه على أقسام:

تارة: تكون غير محرزه.

وأخرى: تكون الأصول محرزه.

وقد تكون الأصول تارةً مثبتة، وأخرى نافية.

أمّا الأصول المثبتة وغير المحرزه: مثل قاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانها في مواردّها، ولكن الرجوع إليها مع انضمام مقدارٍ من الأحكام المعلومه تفصيلاً لا- يوجب انحلال العلم الإجمالي، فيكون تنجزه باقٍ بحاله، فلا بدّ من العمل على طبق العلم الإجمالي، فالرجوع إليها يكون حاله كحال الأحكام المعلومه تفصيلاً، هذا مع أنّه لو لم ندع العلم ولو إجمالاً بخلاف ما هو مقتضى قاعده الاشتغال، لكونه مخالفاً للحكم الواقعي في البين، فلا يبعد حينئذٍ دعوى عدم صحّه الرجوع إليها أيضاً، فتأمل.

وأما الأصول المثبتة المُحرزه: كالاستصحاب حيث يثبت التكليف به، فقد وقع الخلاف بين الأعلام في إجراءاته وعدمه، فقد التزم المحقّق صاحب «الكفايه» إلى جريانها، باعتبار أنّه لا يمنع عنه شيءٌ عقلاً ولا نقلاً في المقام، وإن علم بانتقاض حاله السابقه إجمالاً، إن قلنا بكون هذا العلم مانعاً في سائر الموارد عن إجراء الاستصحاب، لاستلزامه التناقض بين صدر الحديث وذيله، إن قلنا بشموله لمثل هذا الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هو الحكم بالإبقاء، ومقتضى قوله عليه السلام في الذيل: «بل أنقضه بيقين آخر» هو عدم الإبقاء، فمع فرض وجود العلم بانتقاض حاله السابقه، لا يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب فيه، إلّا- أنّه ليس الأمر في المقام كذلك لعدم تحقّق مستلزمات وشروط جريان الاستصحاب الموجب للتناقض هنا، وهو أنّ في جريان الأصل في كلّ طرفٍ يكون مشكوكاً فعلاً ليس في مقابله الشكّ الفعلي الملتفت إليه بالنسبه إلى بعض آخر من الأطراف، حتّى يوجب العلم بالانتقاض المانع عن الجريان؛ لأنّ المجتهد حال الاستنباط لا يلتفت إلّا إلى ما هو المشكوك الفعلي الذي يجري فيه

الاستصحاب، دون الطرف الآخر من الأطراف، فـدليل لا تنقض شاملٌ لمثل هذا الشكِّ لتماميِّه أركانه بلا وجود مزاحم.

فإذا قلنا بجريان الاستصحاب والاحتياط في الأصول المثبتة، بضميمه تلك الأحكام المعلومه تفصيلاً، فهذا ربما يوجب انحلال العلم الإجمالي، وعليه فلا وجه للحكم بحجّيه الظنّ المطلق، لعدم وجود علم منجز فيه، انتهى كلامه بتقرير منّا (١).

أورد عليه المحقّق النائيني: بعدم إمكان جريان الاستصحاب في المقام أيضاً، مع العلم بنقض الحاله السابقه، وأنّ ما التزم به المحقّق صاحب «الكفايه» من أنّ المجتهد قبل الورود في الاجتهاد والاستنباط يعلم تلك الحاله بأنّ جريان الاستصحاب في جميع الأطراف مستلزمٌ للعلم بالنقض، وهو موجبٌ لكون الشكِّ في جميع الأطراف ملتفتاً إليه، ليكون حال الاستصحاب كحال ذلك في سائر الموارد من استلزامه للتناقض في الحديث بصدوره وذيله غير تامّ، انتهى كلامه (٢).

أمّا المحقّق الحائري: فقد وافق النائيني في التزامه بعدم جريان الأصول المثبتة هنا، حتّى ولو لم نقل بمنافاه العلم الإجمالي بالانتقاض لجريان الأصل في كلّ طرفٍ، مستدلاً لذلك بأنّ الأمارات الموجوده في مواردّها قد توجب العلم الإجمالي بخلاف مفادها، والعلم الإجمالي بخلاف مؤدّى الأصول مضرٌّ لنا فيما نحن بصدده، سواءً كان العلم علماً بنفى التكليف في بعض مواردّها أم بإثبات تكليف آخر مضادّ لمؤدّى الأصول.. إلى آخر كلامه (٣).

١- أصول الكفايه: ٢ / ١٢١ .

٢- فوائد الأصول: ٣ / ٢٣٦ .

٣- درر الفوائد: ٢ / ٤٠١ .

أقول: الإنصاف ما التزم به المحقق العراقي من عدم منافاه جريان الأصل في كل طرف للعلم الإجمالي بالانتقاض، وتفصيل الكلام سيأتي إن شاء الله تعالى في باب الاشتغال والاستصحاب، ولا بأس بالإشارة إليه في المقام على نحو الإجمال، فنقول:

إن أركان الاستصحاب هو الشكّ الفعلي مع اليقين السابق، والوحده في القضية، فمتى ما تحققت هذه الأركان الثلاثة، جرى الاستصحاب في المورد ولو كان في أطراف العلم الإجمالي، فيما إذا لم يستلزم جريانه في كل منها مخالفه قطعيه عمليته، وفيما إذا لم يلزم من جريان ذلك التناقض بين صدر الحديث وذيله، لأن ما تعلق به الشكّ تفصيلاً ليس إلا كل طرف مع كونه مسبوقةً باليقين سابقاً، وأما ما علم انتقاضه عبارته عما هو كذلك بالإجمال، ومثله لا يكون مشكوكاً حتى يستلزم التناقض، وهذا يقتضى أن يكون متعلق الشكّ غير ما تعلق به اليقين، ومع اختلافهما وعدم تعلقهما بشيء واحد لا يتحقق التناقض، ومجرد إمكان الانطباق عليه، لا يوجب العلم بالانتقاض، وعليه فالأصل جارٍ في كل من الطرفين، لكن بالتعارض يسقط فيما إذا كانا متعارضين، بلا فرق في ذلك بين المقام وغيره.

وأما دعوى المحقق الحائري من أن العلم الإجمالي إذا كان مؤداه مخالفاً للواقع استلزم الضرر، فهي دعوى لا دليل يدل عليه، إلا ما عرفت من الإشكال بلحاظ شمول دليل الاستصحاب له، وإلا فمجرد العلم بالمخالفة في أحد الأطراف، مع عدم كونه معلوماً غير ضائر، إلا إذا استلزم ذلك تحقق المخالفة العمليته القطعيته.

وبالجملة: فالأقوى عندنا هو جريان الأصول المثبتة المحرزه، لولا سقوطها بالمعارضه، ولازم ذلك إثبات التكليف، ولكن مجرد ذلك ولو انضم إليها مع



الأحكام المعلومه تفصيلاً لا يوجب الانحلال.

وعليه، فما ادّعه المحقق الخراساني من الانحلال مشكلاً جداً، فلا بدّ من العمل بغيرهما من المظنونات وغيرها بواسطة العلم الإجمالي، فلا يكون الرجوع إلى ذلك موجباً لرفع اليد عن الإجماع أو استلزامه محذور الخروج عن الدين .

وأما الأصول النافية: فلا- يمكن العمل بها، لأنّ جريانها في جميع أطراف العلم الإجمالي، ربما يوجب المخالفه العمليه القطعيه، مع أنّ إجراء ذلك لا يوجب انحلال العلم الإجمالي في غير تلك الأصول من المثبتات، فلا بدّ العمل بالاحتياط.

أمّا الشيخ قدس سره فقد جعل وجه عدم جواز الرجوع إلى الأصول الوجوديه المثبتة للتكليف من الاحتياط إذا كانت المسأله من أطراف العلم الإجمالي الشخصى المتعلق بها بخصوصها، مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلى المتعلق بالأحكام، ومن الاستصحاب المثبت للتكليف إذا لم تكن المسأله من أطراف العلم الإجمالي، وإذا لم يستلزم العمل به العسر والخرج المنفيين لكثرة المشتبهات.

أقول: الإنصاف عدم قوه هذه الدعوى في الاحتياط أو الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي الشخصى دون العكس بأن يكون إعمالها مستلزماً للعسر والخرج، كما اتفقنا في ذلك مع المحقق النائيني رحمه الله بعد تصديق ذلك في الاحتياط التام للعلم الإجمالي الكلى.

إلا- أنّه استدرك عن ذلك في المعاملات بقوله: (نعم لا- يبعد ذلك في خصوص المعاملات، فإنّ الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الاستصحاب قد يُفضى إلى العسر والخرج)(١).

لكنه مخدوش: بأن الاستصحاب في المعاملات إذا اقتضى الفساد، أصبح الأصل حينئذٍ من الأصول النافية لا المثبتة، وهو خارج عن الفرض موضوعاً كما لا يخفى.

فدعوى العسر والخرج في العمل بالاحتياط في موارد خاصه بالعلم الإجمالي الشخصي غير مقبولة، كما أن جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي غير منافٍ مع العلم بالانتقاض.

نعم، يسقط نتيجة لتعارضه مع الأصل المقابل له .

وأما العمل بالاحتياط: بأن يقوم المكلف بمراعاة الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهه، فهل يجوز العمل به في مقام انسداد باب العلم والعلمى أم لا يجوز ذلك ؟

فقد وقع الخلاف بين الأعلام، حيث ذهب بعضهم كالمحقق الحائري على ما صرح به في دُرره إلى جوازه لعدم استلزام العمل به محذوراً أصلاً، قال:

(إن الاحتياط ليس إلا بواسطة العلم الإجمالي، وهو إنما يكون بين موارد الأمارات المثبتة للتكليف، لا بينها وبين ما لا يكون عليه أماره أصلاً، ولا يلزم من الاحتياط في تمام مواردها حرج، بحيث يوجب اختلال النظام، بل ولا يكون حرجاً لا يتحمل عادة بالنسبة إلى كثير من المكلفين الذين ليس محل ابتلائهم إلا القليل من التكاليف، واتفاق الحرج في بعض الموارد لبعض الأشخاص يوجب رفع الاحتياط عنه، لا عن عامه المكلفين، فمقتضى القاعده الاحتياط في الدين إلا في موارد خاصه، مثل أن يوجب اختلال النظام، أو كان ممياً لا يتحمل عادة، أو لم يكن الاحتياط ممكناً، كما إذا دار الأمر بين المحذورين، أو وقع التعارض بين

الاحتياطين، أو يوجب الاحتياط المخالفه القطعيه لواجبٍ قطعي آخر، فيجب العمل بالظن، لأنه لا طريق للمكلف أقوى منه.

والحاصل: أن دعوى الحرج لا سيما الموجب لاختلال النظام بالنسبه إلى آحاد المكلفين، الموجب لسقوط الامتثال القطعي عن الكل، في غاية الإشكال.

ومما يدل على ما ذكرنا أن بناء سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره كان بنائه على إرجاع مقلديه إلى الاحتياط، وقل ما يتفق فيه إظهار الفتوى والمخالفه للاحتياط، وكان مرجع عام أفراد الشيعة مدّه متماديه، ومع ذلك ما اختل نظام العالم بواسطه الرجوع إلى الاحتياط، وما كان تحمّل هذا الاحتياط شاقاً على المسلمين بحيث لا يتحمّل عادةً، وكيف كان هذه الدعوى محل نظر بل منع، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأن البحث ليس إلا في كلّ ما يوجب الشبهه والاحتمال من وجود الحكم في تلك الوقعه، المستلزم للاحتياط، سواء كان بالظن أو الشك أو الوهم، ومن الواضح أن ارتكاب الاحتياط في كلّ موردٍ يحتمل فيه ولو باحتمالٍ ضعيف وجود حكم من الوجوب أو الحرمة فيأتيه أو يتركه، فإنّ هذا يوجب صرف وقته وعمره في ذلك كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسائله، وما فعله الميرزا الشيرازي من الاحتياطات ليس إلا فيما كان الدليل فيه قائماً، إلا أنه لم يتم دلالته، وهذه الموارد ليست من الكثره إلى حدّ يوجب العمل بالاحتياط فيها الاختلال أو غير ذلك، بخلاف ما لو قلنا بوجوب الاحتياط في جميع الموارد من المشتبهات كما هو المفروض..

نعم، قد يقع الشك والترديد في أنّ العمل بالاحتياط الذى يوجب المحاذير المذكوره هل هو الاحتياط فى كلّ ما هو مظنون أو مشكوك، أو أنّه الاحتياط فى خصوص العناوين الثلاثه من الظنّ والشكّ والوهم؟

أمّا الشيخ قدس سره فقد ذهب إلى الثانى، واعتقد أو احتمل عدم تحقّق المحاذير فى العمل بالاحتياط فى المشكوكات، وليس ببعيد بعد الفراغ عن عدم لزوم محذور فى الاحتياط فى خصوص المظنونات كما عليه جميع العلماء.

وكيف كان، ففى كلّ مورد لا يمكن الاحتياط التامّ فيه، فلا إشكال فى عدم وجوبه، لقبح التكليف بغير المقدور بضروره من العقل، وإن كان مخالفاً بالنظام نوعاً أو شخصاً، فلا إشكال فى قبحه عقلاً، وعدم جوازه شرعاً، إذ الشارع لا يرضى بمثل هذا النحو من الاحتياط، بل قد ينتفى موضوعاً، لأنّ فى بعض الموارد يوجب العمل بالاحتياط ترك الواجب، فيكون حينئذٍ العمل بالاحتياط خلافاً للاحتياط، ففى هذه الموارد يكون الحكم واضحاً.

### حكم الاحتياط الموجب للعسر والخرج

حكم الاحتياط الموجب للعسر والخرج

وقع الخلاف فيما إذا كان الاحتياط موجباً للعسر والخرج، فهل يجب العمل به، حتّى لو استلزم ذلك، كما عليه المحقّق الخراسانى والحائرى؟

أو لا- يجب العمل به كما عليه الشيخ والمحقّق النائنى والعراقى والحكيم وغيرهم من المحقّقين رحمهم الله؟ وهو الحقّ، فلا بأس بذكر دليل صاحب «الكفايه» وبيان ما يرد عليه.

قال المحقّق الخراسانى: (وأما فيما لا يوجب أى اختلال النظام فمحلّ

نظر، بل منع، لعدم حكومه قاعده نفى العسر والجرح على قاعده الاحتياط، وذلك لما حَقَّقناه فى معنى ما دلَّ على نفى الضرر والعسر، من أنَّ التوفيق بين دليليهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمَّهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومه على الاحتياط العسرى إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر فى متعلق التكليف، وإنَّما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم، لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل، لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط؛ لأنَّ العسر حينئذٍ يكون من قبل التكاليف المجعوله، فيكون منفيه بنفيه.

ولا- يخفى أنه على هذا لا- وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الأطراف، بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها، بل لا بدَّ من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه فى بيان المقدمه الثالثه، فافهم وتأمل جيِّداً، انتهى كلامه.

قال المحقق الحائرى فى «درر الفوائد»: تأييداً لما قيل، فى جملة كلامه فى المقام:

(وأما لو لم يكن بهذه المثابه أى اختلال النظام فالتمسك فى رفعه بالأدله السمعيه الداله على نفى الجرح فى الدين محلّ تأمل إذ يمكن أن يُقال ظاهرها عدم جعل الشارع تكليفاً يوجب الجرح بنفسه، ولا إشكال فى أنَّ التكاليف المجعوله من قبل الشارع ليست بنفسها بحيث يوجب امتثالها الجرح والمشقه، وإنَّما جاء الجرح من قبل جهل المكلف فى تعيينها، وبعد عروض هذا الجهل يحكم العقل بوجوب الاحتياط، وليس الاحتياط شرعياً حتّى يلزم منه جعل

الحرص، فما جعله الشارع ليس بحرجي، وما يكون حرجياً ليس بمجوعول للشارع، هذا). انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال، لأنّ ظاهر دليل نفي الضرر والحرص هو النظر إلى ما هو المجوعول أولاً من الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، بمعنى أنّ لسان الدليل النافي لهما ملاحظه عروض حاله الثانيه للأحكام المتبدّل في لسان القوم، والمصطلح عندهم بأنّهما يكونا بلحاظ العناوين الثانويّة، فكلّ ما يوجب الحرّج والضرر الناشئ من فعلية الحكم الأوّلي بالذات، أو بواسطة عروض بعض الحالات الخاصّة للمكلف كالاضطرار أو الجهل أو غير ذلك يكون مرفوعاً، فليس المراد من دليلهما نفي خصوص ما يستلزم الضرر أو الحرّج بنفس الجعل، خصوصاً في قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» حيث أنّ لسانه ينادى بالإطلاق لكلّ من القسمين، الصادق عليهما عنوان الحرّج في الدّين لو سلّمنا ما قيل في مثل لا ضرر مع أنّه قد عرفت الإطلاق فيه أيضاً.

بل كيف لا- يكون كذلك، مع أنّ كثيراً من موارد تحقّق ذلك يكون من أفعال المكلف الحاصل بسوء اختياره، بحسب بعض الحالات العارضة له بسوء عمله، فإنّ الالتزام بذلك موجبٌ للالتزام بخروج كثيرٍ من الأقسام والموارد، فشمول دليل نفي الحرّج والضرر لمثل وجوب الاحتياط، لا- يتفاوت بين أن يكون وجوبه شرعياً أو عقلياً؛ لأنّ حكم العقل بذلك لا يكون إلاّ بواسطة اقتضاء فعلية الحكم الواقعي لذلك، فيرفع هذا الاقتضاء بدليل نفي الحرّج والضرر، ولذلك بملاحظه هذا الأمر نرى أنّ المحقّق الحائري رحمه الله رجع عن كلامه في الجملة..

أقول: وظهر ممّا تقدّم أنّ وجه تقدّمهما على الأحكام الأوّليه، إنّما هو من جهه الحكومه، لأنّ لسانهما ناظران إلى الحكم الأوّلي، ولذلك لا- يلاحظ النسبه بينهما وبين الدليل الواقعي، يعنى يحكم بتقدّمهما على الحكم الأوّلي، ولو كانت النسبه العموم من وجه، إذ لسان دليل الحاكم عند العرف مقدّم على الدليل المحكوم، حتّى ولو كان ظهور لسان المحكوم أقوى من لسان الدليل الحاكم وظهوره.

وأما كون لسان النفي بلحاظ حال نفي الموضوع أو الحكم، فهو أمرٌ ليس هاهنا محلّ بحثه، بل نبحت عنه إن شاء الله في المباحث المرتبطه بتلك القاعدتين تفصيلاً، فالتعرّض للبحث عنه في المقام لا يتناسب مع سير البحث، برغم أنّ المحقّق النائيني تعرّض للجواب عنه في المقام، وإن شئت الاطلاع عليه فارجع إلى تقريراته.

هذا تمام الكلام في الفقره الأولى من كلام صاحب «الكفايه».

وأما الكلام في الفقره الثانيه: من قوله رحمه الله: (لا- وجه لدعوى استقلال العقل..) فإنّ المقصود من هذه الجملة بيان أنّ الاحتياط التام الكلى إذا لم يكن واجباً لأجل دليل الحرج والعسر على مختارنا أو لم يكن جائزاً لأجل اختلال النظام، فهل يتبدّل وجوب الاحتياط الذى كان مقتضى العلم الإجمالى إلى تبعيه الأطراف من المظنونات أو هما مع المشكوكات، إذا كان مجموع الأطراف غير واجب أو جائز؟

أم لا يتبدّل، فلا يكون العلم الإجمالى بعد رفع تنجزه بالنسبه إلى جميع الأطراف مقتضياً لوجوب الباقي؟

فيه خلافٌ ناشٍ من أنّ العلم الإجمالى الذى كان سبباً لتنجز التكليف، إذا

سقط تنجزه بواسطة حدوث الاضطرار أو العلم به، الموجب لسقوطه بالنسبه إلى الكل، فهل يبقى تنجزه بالنسبه إلى الباقي، أم يصبح حينئذٍ بالنسبه إلى الباقي شكاً بدوياً، لاحتمال أن يكون الحكم الواقعي واقعاً فيما اضطرَّ إليه، ويكون مرخصاً فيه، فلا يبقى حينئذٍ تكليفٌ؟ فهذا الاحتمال يوجب قيام الشكِّ في الطرف الآخر وهي المظنونات شكاً بدوياً، فيصير هذا مثل ما لو علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإنائين، ثم اضطرَّ إلى شرب أحدهما المعين أو غير المعين، فلا يكون العلم الإجمالي بالنسبه إلى الباقي منجزاً، وهكذا في المقام.

وهذا هو مختار صاحب «الكفايه» في عروض الاضطرار في أطراف العلم الإجمالي بالمعين أو غير المعين، نظير ما لو تلف وخرج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، ثم أصبح وجوب الإتيان بالمظنونات هنا شرعياً، أى فهمنا من لسان الشرع من طريق اللّم اختصاص وجوب الاحتياط بخصوص المظنونات لاهتمام الشارع بذلك، فلا يكون وجوب الاحتياط فيه عقلياً بل يكون شرعياً.

هذا تفسيرٌ للجمله الثانيه من كلام صاحب «الكفايه».

أقول: لكنّه مخدوشٌ بما عرفت من وجود الدليل الحاكم على وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر والحرص، فعليه يقتضى كون الاحتياط التام غير واجب، فيسقط هذا العلم الإجمالي بالنسبه إلى الموهومات والمشكوكات، وعند ذاك يجب الاحتياط في الباقي والذي يسمّيه القوم بالتبعيض في الاحتياط؛ لأن العلم الإجمالي بوجود الأحكام في هذه الأطراف، كان مقدماً زماناً على العلم بالاضطرار بعدم إمكان الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، بل قد عرفت وجود الخلاف في أصل الاضطرار، واستلزامه اختلال النظام أو العسر والحرص، فإذا



تنجّز العلم، فالاضطرار الطارئ لا- يوجب سقوط التنجّز عنه، لأنّ العقل كما يحكم بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه، كذلك يحكم بحرمة المخالفه القطعيه، فإذا سقط الوجوب عن الأوّل لما ذكر، فهو لا يوجب السقوط عن الثاني، وهو حرمة المخالفه القطعيه، فهي تضلّ باقيه، ويقتضى الاحتياط فى المظنونات، أو هي مع المشكوكات، إن لم يستلزم الثانيه المحاذير المذكوره آنفاً، فيصير وجوب الاحتياط حينئذٍ وجوباً عقلياً لا شرعياً كما عليه صاحب «الكفايه» وصرّح به فى آخر كلامه.

وبالجملة: نتيجة هذا البيان فى مقدّمات الانسداد، هو الحكومه، أى العقل يحكم بوجوب الإتيان بالمظنونات، أو هي مع المشكوكات.

هذا كلّ لو كان المستند فى ذلك هو العلم الإجمالى .

وأما لو قلنا بعدم تنجّز العلم الإجمالى بعد سقوط تنجّزه عن بعض الأطراف، ولم نقل بلزوم القيام بالاحتياط فى الباقي المستفاد من الأدلّه الشرعيه بطريق اللّم، بل حكمنا بوجوب الاحتياط بواسطه قيام الإجماع على ذلك، وهو يتصوّر علياًقسام:

تارة: يقوم الإجماع على حرمة المخالفه القطعيه لا على خصوص لزوم العمل بالمظنونات، أو هي مع المشكوكات.

وأخرى: يقوم على أحد الوجهين المزبورين.

وثالثه: أن يكون معنى قيام الإجماع، أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكليف بنحو الإجمال، بل لا بدّ وأن يكون الامتثال لكلّ تكليفٍ بعنوانه الخاصّ من الوجوب والحرمة.

وعليه، فإن كان قيام الإجماع على النحو الأول، فإنه لا يقتضى الحكم بوجود الامتثال على المظنونات أو مع المشكوكات، بل لسانه عدم تحقّق المخالفه القطعيّه، وهو يثبت من خلال القيام بالإتيان بأحد المحتملات من المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإثبات إحدى الأولتين يحتاج إلى ضمّ أمرٍ آخر إليه، وهى المقدمه الرابعه الدالّه على أنّ العقل يحكم بتقدّم ما هو الأقرب إلى الواقع، إذ تقديم الأبعد عليه قبيح عقلاً، لأنّه ترجيحٌ للمرجوح على الراجح، فمقتضى ذلك هو وضوح أنّ ما كان موجِباً للعسر والجرح، هل هو خصوص الموهومات فقط ليجب تركها والأخذ بالاحتياط فى الآخرين، أو أنّ الموجب له كلّ واحدٍ من الموهومات والمشكوكات ليجب عليه تركهما والعمل بالاحتياط فى المظنونات فقط؟

ولا يخفى أنّ نتيجة المقدمات المذكوره حول وجوب الاحتياط هى الحكومه لا-الكشف، إذ الحاكم بتعيين المظنونات أو مع المشكوكات هو العقل.

وعليه، فما ذكره الشيخ رحمه الله واختاره يكون فى غايه المتانه.

وأما إن كان المستند بعد الإجماع على حرمة المخالفه القطعيّه، هو قيام الإجماع القطعى أو الظنى على تعيين العمل بالظنّ أو مع الشكّ، فإثبات حكم مولوى من ذلك الإجماع، بحيث يستلزم الكشف على حجّيه الظنّ أو هو مع الشكّ، يعدّ فى غايه الإشكال، لأنّ العقل هنا مستقلّ بلزوم ذلك، لوقوعه فى سلسله معلولات الأحكام من الإطاعه والمخالفه، والمعدوده من المستقلّات العقليه.

أقول: التزم المحقّق النائينى فى المقام بالكشف حيث أنكر أن يكون للعقل حكماً كما هو مبناه ومبنى تلميذه السيّد الخوئى، حيث التزم بأنّ الحكم والجعل

يكون من شأن الشارع، وشأن العقل ليس إلا درك الحقائق، ولكن حيث كان أصل المبنى عندنا غير تام، فلا يتم ما يبنى عليه، وهو المطلوب.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لو كان المستند في وجوب العمل بالاحتياط، هو الإجماع القائم على وجوب العمل بالمظنون، أو هو مع المشكوك، فحكمه حكم المذكور سابقاً، لأنّ كاشفيته عن رأى المعصوم بحيث يوجب كون وجوب العمل بالظنّ أو هو مع الشكّ شرعيّاً غير معلوم، بل يطمئن النفس على خلافه، لقيام الدليل العقلي على ذلك، وإيكال الشارع ذلك إليه لا يكون بقبیح، فنتيجته أيضاً هو الحكمه لا الكشف.

وفيما إذا كان المستند هو القسم الثالث من الإجماع، بعد قيام الإجماع على وجوب العمل بالظنّ والشكّ، وهو أنّ مبنى الشريعة . ودعوى: لزوم التعيّن في مقام العمل، فلا يجزى الامتثال الاحتمالى.

مدفوعه أوّلاً: لأنّه مضافاً إلى بطلان أصل المبنى، لعدم إمكان تحصيل مثل هذا الإجماع لا القطعى منه ولا الظنّي إنّهُ مبنئى على القول بوجوب قصد الوجه فى الواجبات، والجزم بالحرام فى المحرّمات، وقد أشبعنا الكلام فى عدم وجوبه فى باب مقدّمه الواجب، هذا أوّلاً.

وثانياً: على فرض التسليم، إنّما يجبُ فيما يقدر المكلف على تحصيل العلم التفصيلى بذلك، لا فيما هو عاجز عنه كما فى مثل المقام، لأنّ حكمنا بوجوب العمل بالظنّ فى المقام كان نتيجة الاضطرار واللابديّه، لا من جهه طريقته إلى الحكم الواقعى لاحتمال مخالفته للواقع.

وإن قيل: يكفى الإتيان بقصد الوجوب بالوجوب العقلى .

قلنا: يصحّ ذلك حتّى بالنسبه إلى إتيان الاحتياط اللّازم بمقتضى حكم العقل، فلا حاجه إلى حكم الشرع بذلك حتّى يصير وجوبه شرعيّاً، وتكون النتيجة هي الكشف.

وبالجملة: فالقول بالكشف كما عليه المحقّق النائيني، بل وصاحب «الكفايه» على بعض الوجوه ضعيفٌ غاية، وعليه لا بدّ من متابعه مسلك الشيخ والالتزام بالحكومته لو تمّت بقيته المقدمات. ولكن قد عرفت عدم تماميه المقدمه الثانيه، فلا تصل النوبه إلى هذه الأمور.

### نظريّه الشيخ الأنصاري حول جريان الاحتياط

نظريّه الشيخ الأنصاري حول جريان الاحتياط

التزم الشيخ رحمه الله في رسائله بعد اعترافه بالتبعيض في الاحتياط، والقول بالحكومته بترك الاحتياط في الموهومات اعتماداً على عموم أدلّه نفى العسر والخرج ولزوم مراعات الاحتياط في المظنونات والمشكوكات، قال ما لفظه:

(اللهمّ إلا أن يُدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً.

وحاصله: دعوى أنّ الشارع لا يريد الامتثال العلمى الإجمالى في التكاليف الواقعيه المشتبهه بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنّه لا يجب شرعاً الإطاعه العلميه الإجماليه في الوقائع المشتبهه مطلقاً، لا في الكلّ ولا في البعض، وحينئذٍ يتعيّن الانتقال إلى الإطاعه الظنيّه.

لكن الإنصاف أنّ دعواه مشكله جدّاً، وإن كان تحقّقه مظنوناً بالظنّ القويّ، لكنّه لا ينفع ما لم يثبتته إلى حدّ الاطمئنان.

ثم عقب ذلك بقوله:

فإن قلت: إذا ظنّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فقد ظنّ بأنّ المرجع في كلّ موردٍ منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى في ذلك المورد، فتصير الأصول مظنونه الاعتبار في المسائل المشكوكه، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب تحصيل الواقع فيها على المكلف، وكفايه الرجوع إلى الأصول، وسيجيء أنّه لا فرق في الظنّ الثابت حجّيته بدليل الانسداد بين الظنّ المتعلّق بالواقع، وبين الظنّ المتعلّق بكون الشئ طريقاً إلى الواقع، وكون العمل به مجزياً عن الواقع، وبدلاً عنه لو تخلّف عن الواقع.

فأجاب عنه بما هو خلاصته: أنّ نتيجته مقدمات الانسداد وإن كانت أعمّ من الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق، إلا أنّ ذلك فرع سلامه المقدمات ووصول النوبه إلى أخذ النتيجة، والكلام بعد في سلامه المقدمه الثالثه، فإنّه لم يثبت بطلان الاحتياط رأساً في جميع الوقائع، لينتقل إلى المقدمه الرابعه، فتكون النتيجة اعتبار الظنّ مطلقاً سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق، انتهى كلامه (١).

أقول: وكلامه ينادى بصحّه ما ذكرناه في بحث النتيجة بالحكمه.

أورد المحقّق النائيني عليه: بما أجاب به رحمه الله أخيراً، وخلاصه الإيراد هو:

أنّه بعد تسليم عدم وجوب الاحتياط في الموهومات بأدله نفي العسر والخرج، ووجوبه في المظنونات، سواء تعلّق الظنّ بالواقع أو بالطريق، فإنّ الظنّ بالطريق يلازم الظنّ بالواقع ولو من حيث الأثر، لا يبقى موقعٌ لهذا الجواب، لأنّ قيام الإجماع ولو ظناً على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، يلازم الظنّ .

باعتبار الأصول النافية للتكليف فى موارد الشكّ كما اعترف به، فتكون التكاليف فى المشكوكات موهومه ولو من حيث الأثر، فإنّ الظنّ باعتبار الطريق وإن لم يلزم الظنّ بالواقع، إلاّ أنّه يلزم الظنّ بالخروج عن عهده الواقع عند العمل به، فىكون التكليف فى مورد الأصل النافى له، الذى فرض الظنّ باعتباره بسبب قيام الإجماع الظنّى على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات موهوناً من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الاحتياط فى الموهومات، فتأمل.

فبنفس المقدّمه الثالثه يثبت اعتبار الظنّ بالطريق بمقتضى الإجماع الظنّى ولا نحتاج إلى المقدّمه الرابعه.

ولعلّه لذلك ضرب على قوله: (قلت مسأله حجّيه الظنّ موقوف على هذه المسأله.. إلى آخره)، وأبدله على ما فى النسخ المصحّحه بقوله: (مرجع الإجماع قطعياً وظنّياً على الرجوع فى المشكوكات إلى الأصول، هو الإجماع على وجود الحجّيه الكافيه فى المسائل التى انسدتّ فيها باب العلم، حتّى تكون المسائل الخاليه عنها موارد للأصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجّيه الظنّ بعد الانسداد)، انتهى كلام الشيخ.

ثمّ قال النائينى: وهذا الكلام وإن لم يكن منه قدس سره، بل هو لبعض الأعظم من تلامذته، وهو السيّد الكبير الشيرازى قدس سره، إلاّ أنّ المحكّى أنّ ذلك كان مرضياً للشيخ قدس سره وأمضاه، فيكزّر بعد ذلك ما ذكره سابقاً، انتهى كلام النائينى (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلام المحقّق المزبور من الإشكال، لوضوح أنّه بعدما عرفت من وجود الإجماع على حجّيه العمل بالظنّ أو هو مع الشكّ، إلاّ أنّه كان.

بواسطه حكم العقل بذلك، فلازمه عدم حجّيه العمل بالموهومات بعد انضمام المقدمه الرابعه، فلا فرق بعد ذلك بأن يجرى الأصل النافى فيه أم لا، لما قد عرفت من عدم جواز الاحتياط فى صورهِ، وعدم الوجوب فى أُخرى، فإجراء الأصل فيها وعدمه لا يؤثّران فى حجّيه الظنّ أزيد بما كان فيه من الإجماع أو الحكم العقلى، فلا يوجبُ إجراء الأصل فى الموهومات صيروره حجّيه الظنّ شرعياً، بل يكون عقلياً وينضمّ إليه المقدمه الرابعه على تقدير دون ذلك على تقدير آخر، فوجود الإجماع القطعى أو الظنّى على ذلك لا يؤثّر فى تبديل مقتضى القضيه، فنتيجه المقدمات هى الحكومه لو تمّت المقدمات السابقه، ولكن قد عرفت عدم تماميه المقدمه الثانيه، وهى انسداد باب العلم والعلمى كما سبق توضيحه فى مباحثنا، فراجعها وتأمل فيه حتّى يتّضح لك الحال.

\*\*\*

## تنبيهات باب الانسداد

تنبيهات باب الانسداد

أقول: بقى فيالمقام التنبيه على أمورٍ متفرّعه عليمقدمات الانسداد وغيرها:

التنبيه الأول: اختلفت الأقوال في النتيجة التي يقتضيها دليل الانسداد:

١ هل هي مختصّه بالمسائل الفقهيّه والظنّ المتعلّق بالحكم الفرعى الواقع، كأن يحصل من شهره القدماء الظنّ بنجاسه العصير العنبي؟

٢ أم هي مختصّه بالظنّ المتعلّق بالحكم الفرعى الظاهري، والمسائل الأُصوليّة، كأن يحصل من أماره الظنّ بحجّيه أمرٍ لا يفيد بنفسه الظنّ بالحكم الواقعي كالقرعه، فإذا ظنّ بحجّيه القرعه حصل الامتثال الظنّي في مورد القرعه، وإن لم يحصل ظنّ بالحكم الواقعي، إلّا أنّه يحصل الظنّ ببراءه ذمّه المكلف في واقعه الخاصّه؟

٣ أم هي متعلّقه بهما، أي نتيجتها هي حجّيه الظنّ بكلا قسميه، سواء تعلّق بالحكم الواقعي أو بطريقته الطريق؟

ذهب المشايخ العظام إلى الأوّل، وذهب إلى الثاني صاحب «الفصول» تبعاً لأخيه المحقّق صاحب «الحاشيه» الشيخ محمّد تقي الاصفهاني قدس سره، واختار الثالث كثيرٌ من المتأخّرين كالشيخ، وصاحب «الكفايه»، والمحقّق النائيني والحكيم والحائري، وهو الأقوى.

وعليه، فلا بأس أوّلاً بالإشاره إلى وجه توهم الاختصاص بأحد الوجهين، دون غيره، لأنّ بطلان التوهم المذكور يحدّد المبنى الصحيح بالضروره.

فأمّا دليل القول الأوّل: على ما سيظهر من كلام من أراد بيان الوجه لكلامهم،



والمستفاد من صريح قولهم، أو بما يلوح منه بمناسبة مختارهم، هو :

أنّ من جملة المقدمات الخمسة فى دليل الانسداد بل هو من أوّل المقدمات دعوى انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعيّه، ويتبعها سائر المقدمات، فلا بدّ وأن تكون النتيجة باعتبار خصوص الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى، لأنّ النتيجة تكون تابعه للمقدمات، هذا.

وفيه: هذه الدعوى غير تامّه، لأنّ المقدمات إنّما مهّدت لبيان وإفهام أنّ لنا العلم بوجود تكاليف معلومه بالإجمال، ولا بدّ من امتثالها، وهذا العلم كما كان موجوداً فى حاله وجود الظنّ بالواقع، كذلك موجودٌ فى صورته الظنّ بالطريق، فنتيجة المقدمات تابعه للمقدمات فى كلّ مورد تأتى فيه ذلك، فلا وجه لتوهم اختصاص المقدمات ونتيجتها بالظنّ الواقع فقط، بل تجرى فى كليهما، فكما أنّ العقل يحكم بلزوم الخروج عن عهدته تلك التكاليف بوجه عند انسداد باب العلم والعلمى فى صورته الظنّ بالحكم الواقعى، من الوجوب والحرمة، كذلك يحكم به فى صورته وجود الظنّ بالطريق إلى الحكم الفرعى، بلزوم الخروج عن عهدتها بوجه عند الانسداد فى الظنّ بالطريق، وتحصيل هذا المؤمن غير منفكّ عن كلّ واحدٍ منهما.

وهذا بناءً على القول بالحكومه، وكون نتيجة حكم العقل كفايه الامتثال الظنىّ فى مقام الطاعه والخروج عن عهدته التكاليف واضحٌ، لأنّ الامتثال الظنىّ يحصل بالعمل بما ظنّ كونه حكماً واقعياً، ويحصل أيضاً بالعمل بمؤدى ما ظنّ كونه طريقاً شرعياً.

وأما على الكشف: فقد يتوهم أنّ المستكشف من المقدمات ليس إلاّ حجّيه

الظنّ في الأحكام الشرعيّة، وأمّا حجّيته في المسائل الأصوليّة، وتعيين الطرق المنصوبه، فلا تقتضيها المقدمات، خصوصاً بعد ملاحظه إمكان توهم اختصاص بعض المقدمات للأحكام الشرعيّة مثل المقدمه الأولى في الانسداد، هذا.

لكنّه فاسدٌ؛ لأنّه لا- موجب لذلك إذ لا وجه بأن يجعل الشارع حجّيه الظنّ الثابت بحكم العقل على الفرض، بخصوص الطريق للحكم الشرعي فقط، لأنّ المفروض على الكشف استتباع حكم الشرع لحكم العقل، فإذا حكم الثاني بحجّيه مطلق الظنّ، فإنّه لا فرق فيه بين كونه ظناً بنفس الحكم الشرعي أو بالطريق إلى الحكم الشرعي، فهكذا يكون من جهة الشرع أيضاً كما لا يخفى، فتخصيصه بخصوص أحدهما دون الآخر لا بدّ له من مخصّصٍ وهو غير موجود.

وأمّا على تقرير الحكومه: فقد يظهر من الشيخ الأ-عظم وصاحب «الكفايه» والمحقّق النائيني اختيار عموم النتيجة وحجيه الظنّ لكلّ من الحكم الواقعي والطريق إليه، خلافاً لصاحب «الفصول» تبعاً لأخيه المحقّق الأصفهاني صاحب «الحاشيه»، حيث ذهب إلى حجّيه الظنّ في خصوص المسائل الأصوليّة والطريق للحكم، دون الظنّ إلى نفس الحكم الشرعي.

وقد استدلّ لذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب «الفصول» مقتصرأ عليه تابعاً لأخيه، فلا بأس بنقل كلامه، قال ما لفظه: (إنّا كما نقطع بأنّا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيّه كثيره، لا سبيل بحكم العيان، وشهاده الوجدان إلى تحصيل كثيرٍ منها بالقطع، ولا بطريقٍ معيّن نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقٍ مقام القطع ولو عند تعدّره، كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام

طُرُقاً مخصوصه، وكَلَّفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمرٍ واحد، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي الطرق المخصوصه، وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا طريق من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك ولو بعد تعدّره، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ العقلي الذي لا دليل على عدم حجّيته، لأنّه أقرب إلى العلم وإصابه الواقع ممّا عداه، انتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: بالرغم من أنّ دعواه حصول القطع بنصب الشارع الطرق المخصوصه المؤدّيه إلى تحديد الأحكام الشرعيه وإن كان في الجملة مسلّم، إن أراد من الطرق هي الأعمّ من التأسيسيه والإمضائيه من طرق العقلاء، لكن إن أراد القطع بخصوص أحدهما كما ادّعاه النائني رحمه الله في الطرق الإمضائيه فقط، أو ما تبناه الشيخ في خصوص التأسيسيه، فغير معلوم حصوله، لأنّه لو كان لوصل إلينا، لتوافر الدواعي إلى نقلها، وكانت من الوضوح كالشمس في رابعه النهار.

ولكن كلا-الدعويين لا- يُغنى لإثبات المطلوب، وهو تحقيق العلم التفصيلي بوجود الأحكام فيها، والشكّ البدوي في غيرها، بل لا بدّ من تحصيل ذلك لكي يكون مفيداً ومؤثراً، ولذلك يقال إذا انسَدَّ باب العلم بها، فلا محيص إلّا العمل بالطرق الظنّيه، وهو محتاج إلى وجود علم إجمالي آخر لخصوص تحصيل الأحكام من تلك الطرق، لكن وجود أصل العلم الإجمالي عدا العلم الإجمالي بأصل الأحكام غير ثابت، هذا أوّلاً .

وثانياً: لعلّ الشارع قد نصب طرقاً وافيه بالإيصال إلى الأحكام على وجهٍ

يوجب انحلال العلم الإجمالي بها، ولكن لم تصل إلينا، مع أنّ الخبر المفيد للاطمئنان لم يكن في الكثرة بتلك المثابه حتّى يفى بالأحكام الشرعيّة حتّى في الزمان السابق التي كانت قرائن الصدق فيه كثيره، فأحراز انحلال العلم الإجمالي والحال كذلك مشكلاً جداً كما لا يخفى.

وثالثاً: يمكن أن يورد على كلامه من جهة أخرى وهي أنّه إذا انسَدَّ باب العلم والعلمى إلى نفس الأحكام، ودار الأمر بين العمل بالاحتياط المطلق أو العمل بالظنّ، فهل الظنّ المتعلّق بنفس الحكم والتكليف أقرب أو الطريق يؤدّي إليه؟

الظاهر كون الأوّل أقرب، لأنّه مع إمكان العمل بالظنّ في المسائل الفرعيّة، يكون ذلك أولى من العمل بالظنّ في المسائل الأصوليّة.

كما أنّ ما ذكره الشيخ في إشكاله الثالث من أنّه: (لابدّ أن يُقدّم الظنّ بالمسائل الأصوليّة على ما هو المتيقّن الاعتبار بالنسبه إلى غيره، فإن وُقِيَ بالأحكام فيها، وإلاّ أخذ بهذه النسبه لما بعده، مثل العمل بالخبر الصحيح المتيقّن الصدور بالنسبه إلى الإجماع المنقول المتيقّن إذا لوحظ مع الشهره، لا- أن يقَدّم ما هو المظنون من الطرق مطلقاً.. إلى آخره). أمرٌ متينٌ في نفسه، واعتراض المحقّق النائيني قدس سره من نفى ذلك بالنسبه إلى غير الخبر المفيد للاطمئنان، وكون الظنّ بالاعتبار في جميعها على السويّه، لا يخلو عن تأمّل.

أقول: نعم، يمكن دفع هذه المناقشه دفاعاً عن صاحب «الفصول»، بل لعله لا- يمنع ذلك، فيما إذا التزمنا بما قاله من تجويز الرجوع إلى الظنّ بالطرق المنصوبه، وتقديم ما هو المتيقّن للاعتبار بالنسبه إلى غيرها.

ثمّ أورد الشيخ عليه رابعاً: بأنّه بعد تسليم عدم وجود القدر المتيقّن، فلا بدّ

حينئذٍ من العمل بالاحتياط لا بالظنّ بالطريق، لأنّ الامتثال العلمى مع الإمكان مقدّم على الامتثال الظنّى.

أورد عليه المحقّق النائينى: بأنّ الاحتياط فى الطرق ربّما يعارض بعضها مع بعض، وغير المعارض منها قليل، مع أنّ الاحتياط فى الطرق غايته يرجع إلى الاحتياط فى الأحكام، وهو غير واجبٍ أو جائز، هذا بخلاف الظنّ بالطريق حيث لا يوجب الظنّ بالحكم، لأنّ الظنّ بطريقه الطريق ربما لا يوجب الظنّ بأصل الحكم، هذا.

وفيه: الظاهر أنّ هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّ الظنّ بطريقه الطريق إذا لم يستلزم الظنّ بالحكم، فقد يمكن أن لا يكون العمل بالاحتياط فى الطرق موجباً لحصول العلم بالعمل بالأحكام، لاحتمال أن يكون الحكم فى غير مؤدى هذه الطرق.

اللهمّ إلا أن ينضمّ إليه علمنا بعدم خروج الأحكام من هذه الطرق، فحينئذٍ يصحّ ما ادّعاه من (لزوم الاحتياط فى الطرق احتياطاً فى الأحكام.. إلى آخره). ولكن أنّى لنا بدعوى مثل هذا العلم؟

ثمّ أورد الشيخ عليه خامساً: بأنّ مقتضى تسليم وجود العلم الإجمالى بوجود الطرق المنصوبه، وعدم وجود المتيقّن فى البين، وعدم وجوب الاحتياط، ولكن مع ذلك نقول مقتضاه هو جواز العمل بكلّ من الظنّ بالحكم أو الظنّ بالطريق، لا- تعيين خصوص الثانى، لأنّه إن قلنا بحجّيه العلم بالطرق عند انفتاح العلم بنفس الأحكام، فيصير حينئذٍ كلّ واحدٍ من الامتثالين فى صورته العلم التفصيلى بذلك حجّه، فعند عدم وجود أحدهما يتبدّل الامتثال بالآخر، لأنّ الامتثال التفصيلى مقدّم على الامتثال الظنّى، ولو كان الأوّل بالطريق والثانى بنفس الحكم.

وأما إن قلنا بعدم حجّيه العمل بالطريق إلّا بعد انسداد باب العلم بالأحكام، فوجه تقدّمه حينئذٍ منحصرٌ بأن يكون العمل بالطريق علمياً، بخلاف العمل بنفس الحكم حيث يكون ظنيّاً، فيقال بأنّ العلم بالطريق والامتثال بذلك، مقدّمٌ على الامتثال الظنيّ، وإلّا كان العمل بكلّ واحدٍ من الظنّ بالحكم أو الظنّ بالطريق مُبرئاً للذمّه، فلا وجه حينئذٍ للحكم بالتعيين في خصوص العمل بالظنّ بالطريق كما هو ظاهر كلامه.

أقول: وإن أمكن توجيه كلامه ورفع الإشكال عنه وتصحيح دعواه الرجوع إلى الظنّ بالحكم قطعاً، من أنّه رحمه الله أراد بيان صحّه الرجوع إلى العمل بالظنّ بالطريق في هذا الفرض، وأنّ مراده من حكم العقل بالرجوع إلى العمل بالطرق الظنيّه تعييناً في قبال ملاحظه انسداد باب العلم له في كلّ من الحكم والطريق إليه لا في قبال إنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلى الحكم أيضاً، حتّى يرد عليه ما أورد عليه، والله العالم بمقصوده ومرامه.

أورد عليه المحقّق النائيني في فوائده: بأنّ (ما ذكره صاحب «الفصول» لا- يقتضى اعتبار خصوص الظنّ بطريقٍ خاصّ؛ لأنّ ما ذكره على فرض سلامته عمياً قبيلاً، لا- يثبت أزيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومه بالإجمال من طرقها المقرّره لها شرعاً، وذلك يقتضى كفايه الظنّ بأنّ الحكم الكذائي مؤدّى طريقٍ معتبر، وإن لم يحصل الظنّ بطريقيه طريقٍ خاصّ، فلو حصل للمكلّف الظنّ بأنّ وجوب صلاه الجمعه مؤدّى طريقٍ معتبر، كان حكمه حكم الظنّ بطريقيه طريقٍ خاصّ، والظنّ بالأحكام غالباً يلازم الظنّ بأنّها مؤدّى طريقٍ معتبر، خصوصاً إذا كانت الأحكام المظنونه ممّا تعمّ بها البلوى، فإنّ الظنّ بها لا ينفكّ عن الظنّ بأنّها

مؤدّى طريق معتبر، وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنّ الظنّ بطريقه طريق خاص من دون النظر إلى الحكم لا أثر له، فما ذكره من تحصيل الظنّ بطريقه الطريق كان من جهة تحصيل الظنّ بالحكم، فإذا حصل له الظنّ بالحكم بنفسه من دون ملاحظه طريق خاصّ لخرج الأمر حينئذٍ عن المسأله الأصوليه، وأصبح داخلاً فى المسأله الفرعيه كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل .

### نظريه صاحب الحاشيه

نظريه صاحب الحاشيه رحمه الله

الوجه الثانى: ما أفاده المحقق صاحب الحاشيه قدس سره، وحاصله يتألف من مقدّمات:

المقدّمه الأولى: أنّ الواجب علينا بعد العلم بالتكاليف، هو العلم بتفريغ الذمّه فى حكم المكلف والشارع، سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط هو حصول اليقين بأنّ الشارع قد حكم بتفريغ الذمّه .

المقدّمه الثانيه: أنّ الشارع قد نصب لنا طرقاً خاصّه، وحكم بأنّ سلوكها يوجب الفراغ، والخروج عن عهده التكليف، سواء أصابت الواقع أو لم تصب، بل تكون تلك الطرق فى فراغ الذمّه فى عرض الواقع، فكما أنّ العلم بأداء الواقع يوجب الفراغ، كذلك سلوك هذه الطرق يوجبه فى صوره الانفتاح، ويجزى العمل بما علم أنّه الواقع، والعمل بما علم أنّه مؤدّى الطريق الخاص، لأنّه فى كلّ منهما يعلم بالفراغ .

وأما ما يكون في صورته انسداد باب العلم، حيث إنّ الظنّ بالواقع لا يوجب الظنّ بالفراغ، أى الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، والظنّ بالفراغ في حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظنّ بأداء الواقع، لأنّ الظنّ بأداء الواقع لا يلازم الظنّ بأنّ الشارع قد اكتفى عن الواقع، وحكم بفراغ الذمّه عنه بما ظنّ أنّه الواقع، فتحصيل الظنّ بالفراغ فيحكم الشارع ينحصر في العمل بمؤدّى ما يظنّ أنّ الشارع قد جعله طريقاً إلى أحكامه، لأنّ العمل بما يظنّ كونه طريقاً لازماً للظنّ بالفراغ في حكم الشارع.

انتهى محصّل كلامه على ما في «فوائد الأصول» (١).

ويرد على ما هو المنقول عنه أولاً:

أولاً: بأنّ تفرّغ الذمّه ليس أمراً مجعولاً- موقوفاً بحكم الشارع وجعله، بل بمجرد مطابقته المأتى به للمأمور به يحصل الفراغ، فما ذكره بأنّه لا بدّ من حكم الشارع والمكلف بالفراغ ممّا لا يمكن القبول منه.

وثانياً: بالفرق بين صورتى العلم والظنّ، حيث قد جعل العلم بأداء الواقع موجباً للعلم بالفراغ في حكم الشارع، كما اعترف به، بخلاف الظنّ حيث قال: (إنّ الظنّ بأداء الواقع لا- يلازم الظنّ بالفراغ في حكم الشارع)، مع أنّ العلم والظنّ إذا تعلّقا بأحد المتلازمين، كان ذلك ملازماً للعلم والظنّ بالآخر، فلا معنى للتفكيك بينهما.

ويرد على الإشكال الثانى: وهو فرض أنّ الطريق مجعولٌ فى عرض الواقع، وأنّ المكلف مخيّرٌ بين تحصيل العلم بأداء الواقع، وبين العمل بالطريق، واضح الفساد، لأنّ الطريق ليس أمراً مغايراً للواقع وفى عَرَضه، بل ليس مفاد جعل .



الطريق إلا كون مؤداه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعى.

بأنه ليس على ما ينبغي، وإن نُسب هذا الإشكال إلى الشيخ قدس سره أيضاً، لأن مراده ليس كون مؤدى الطريق غير الواقع، بل مقصوده أن المكلف فى مقام العمل مخيّر بين الأخذ بالواقع بلا واسطه طريق، وبين الأخذ بطريق معتبر واصل إلى الواقع، فإن أجزنا ذلك فى صورته انفتاح باب العلم، كما اعترف الخصم بذلك، فهكذا نقول فى جوابه فى صورته انسداد باب العلم، كما أشرنا إليه فى الإشكال الثانى.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: عدم تماميه الوجهين المذكورين لعدم حجيه الظن فى المسائل الفرعيه، واختصاصها بالمسائل الأصوليه.

والتحقيق: إذا تمت مقدمات الانسداد فى صورته الظن بالطريق، وقلنا بجريانها فيه، فالحق حينئذ يكون مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه، وإن احتمل بعض من عدم جريان جميع المقدمات هنا نتيجة لفقدان العلم الإجمالى فى خصوص الطرق المنصوبه، أو لأجل فقدان مقدمه أخرى، وهى استلزام الاحتياط العسر والحرص المنفيان شرعاً، أو الاختلال فلا يجوز، حيث لا يوجب الشارع الاحتياط فى المسائل الأصوليه لقيام مثل هذه المحاذير، فيكون الامتثال بالاحتياط الذى يكون علماً أولى من الامتثال بالظن.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان دعوى قيام العلم الإجمالى بذلك، ولو فى ضمن العلم الإجمالى بالأحكام كلها، وعدم كفايه خصوص ما يحصل الواقع من غير الطرق على قدر ما يوجب انحلال العلم الإجمالى، فلا بد من العمل بالطرق الظنيه تحصيلاً لما علم إجمالاً من الأحكام، ثم لو متابعه الامتثال الظنى إذا انسد باب العلم.

كما لا يبعد دعوى لزوم العسر والجرح فى العمل بالاحتياط فى الطرق، لأنّ مرجعه إلى العمل بالاحتياط فى الأحكام كما أشار إليه المحقق النائنى. فالحقّ حينئذٍ يكون مع الشيخ وصاحب «الكفايه»، بل وكثير من المتأخرين غير ما عرفت من العّلمين والمشايخ العظام من القدماء، كما عرفت فى صدر البحث.

\*\*\*

## البحث عن حجّيه الظنّ مطلقاً وعدمها

البحث عن حجّيه الظنّ مطلقاً وعدمها

التنبه الثانى: من التنبهات المتفرّعه على دليل الانسداد، ويدور البحث فيها عن أنّ مقتضى دليل الانسداد، هل هو كليته النتيجة يعنى اعتبار الظنّ مطلقاً، أى فى أىّ مسأله من المسائل كان، ومن أىّ سبب حصل، من الإجماع أو الشهره أو الخبر الواحد، وفى أىّ مرتبه من الظنّ كان، من الاطمئنان أو أضعف منه أم ما يقابل الكليته، وهو إهمال النتيجة؟

وبناءً على الاحتمال الثانى :

تارة: يوجب الإهمال مطلقاً من جهه المسأله والسبب والمرتبّه.

وأخرى: يوجب الإهمال فى الجمله أىّ فى بعض دون بعض.

وعليه، فالوجوه المحتمله خمسّه:

الأوّل: كليتها مطلقاً.

الثانى: إهمالها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين المرتبه، فالنتيجه مهمله، وبين السبب والمورد بالكليه.

الرابع: التفصيل بين السبب، فالنتيجه مهمله، وبين المورد والمرتبّه كليته.

الخامس: التفصيل بين المورد، فالنتيجه مهمله، وبين السبب والمرتبّه كليته.

والتحقيق: يقع البحث هنا فى مقامين:

المقام الأوّل: فى بيان تفصيل الأقسام المذكوره.

إلاّ أنّه لابدّ من تقديم بيان بعض الأمور التى لها دخل فى فهم المطلب، حتّى يكون الداخلى فى البحث على بصيره من اصطلاحات القوم، فنقول:

الأمر الأول: ما المراد من عموم النتيجة وإهمالها؟

قيل فى بيان الإهمال هو بأن يُقال إن مقتضى دليل الانسداد أولاً وبالذات ليس إلا إثبات قضيه جزئيه، وهى اعتبار الظن فى الجملة، أى تثبت حجتيه فى بعض الموارد، أو فى بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، فإن أريد تعميم النتيجة لمثل هذه الأمور لابد وأن يكون بمعين آخر غير تلك المقدمات الأوليه التى مهّدت لاستنتاج اعتبار الظن، لا أن يكون المراد من الإهمال هو الإهمال المطلق، ودون وجود معين آخر له، فإن ذلك يلزم لغويّه دليل الانسداد لو لم يكن فى السبب قدر متيقن مطلقاً أو بالإضافة، وليس ذلك من المتعينات الخارجيه حتى لا يحتاج إلى معين.

ولعلّ هذا هو المراد ممّا اشتهر فى الألسن من كون الطريق قد يكون واصلاً بنفسه، أى لا يحتاج فى استنتاج النتيجة إلى مقدمه خارجيه، بل بنفسه يفيد النتيجة، فى قبال ما كان الطريق واصلاً بطريقه، يعنى بأن لا يكفى الطريق والمقدمات أى مقدمات الانسداد فى أخذ النتيجة وتعيينها، بل لابد من ضمّ مقدمه أخرى إليها، وتلك المقدمه :

١ قد تكون عنايه أخرى من العقل فى عرض أخذ النتيجة مثل قبح الترجيح بلا مرجح وغيره ممّا سيأتى بيانه فى وجه عموم النتيجة.

٢ أو تكون تلك العنايه هي مقدمات انسداد أخرى، غير المقدمات المتقدمه التى يتركب منها دليل الانسداد، ويسمى مثل ذلك بالطريق الواصل بطريقه.

أقول: أمّا العنايه الأولى التى هى فى عرض مقدمات الانسداد فى مقام الأخذ بالنتيجه، تكون متقدمه على العنايه الثابته بمقدمات انسدادٍ أخرى، لأنّ من

بعض مقدمات دليل الانسداد، هو انسداد باب العلم والعلمى فيما هو الحجّه والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام، فإذا كان فى رتبه أخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والأسباب والمراتب، أو تعيينها فى بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبه إلى ترتيب مقدمات انسدادٍ آخر لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجّه والطريق.

### بيان منشأ الاختلاف فى النتائج

بيان منشأ الاختلاف فى النتائج

أقول: لا بأس ببيان وجه منشأ الاختلاف فى كون النتيجة مهمله أو كليته، فقد قيل بأن منشأه ينشأ ممّا تقدّم فى المقدمه الثالثه، من البحث عن أنّ عدم جواز العمل بالاحتياط ومراعاته والرجوع إلى البراءه، هل جارٍ فيكلّ مسأله من المسائل كذلك كما عليه المحقق القمى ويظهر من المحكيين صاحبى «المعالم» و«الزبده»، حيث إنّ لازم قولهم هو كليته النتيجة، بأن تكون نتيجة دليل الانسداد حجّيه مطلق الظنّ، بأيّ سبب حصل، وفى أيّه مرتبه، كانت وفى أىّ موردٍ ومسأله كان؟

أم أنّ عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط والبراءه ثابت فى مجموع المسائل لا- فى كلّ مسأله كما عليه الشيخ الأنصارى، ولازم ذلك حجّيه الظنّ فى الجملة وبصوره الإهمال؟

استدلّ الشيخ رحمه الله : كما قد فصّله تفصيلاً واضحاً فى محلّه بأنّه لا- دليل على منع جريان البراءه وأصالة الاحتياط أو الاستصحاب المطابق لأحدهما فى كلّ موردٍ من مواردّها بالخصوص، بل الوجه فى المنع هو لزوم المخالفه القطعيه الكثيره فى الأوّل، ولزوم العسر والخرج من الاحتياط، وهما لا يحصلان إلاّ إذا قد

جرى فى جميع المسائل، ولازم ذلك هو إثبات حججه الظن، ووجوب العمل به فى الجملة، لا- تعميمه بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبه الظن. انتهى محصل كلامه.

أورد عليه المحقق النائنى: بحسب مبناه المذكور آنفاً بأن ملاك بطلان الرجوع إلى أصله الاحتياط، ليس خصوص العسر والحرج، حتى يُقال بأنه يلزم إذا رجع إلى هذا الأصل فى مجموع المسائل لا فى كل واقعه واقعه، حصول التبعض فى الاحتياط، وصيروره دليل الانسداد عقيماً بحيث لا تصل النوبه إلى المقدمه الرابعه لأخذ النتيجة كشفاً أو حكوماً.

بل العمده فى بطلان الرجوع إلى الاحتياط، هو الإجماع البنائى الذى ثبت استقراره سابقاً والمبنى على أن بناء الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات، وامتنال التكاليف على سبيل الاحتياط.

وهكذا بهذا البيان واعتماداً على مثل هذا البناء ينتقل عن المقدمه الثالثه إلى المقدمه الرابعه لأخذ النتيجة، ولذلك يبنى على الكشف وإبطال الحكومه، لأن قيام الإجماع على هذا الوجه، يلزم جعل الشارع حججه الظن، ونصبه طريقاً إلى التكاليف.. إلى آخر ما قرره فى فوائده(١).

وفيه: قد عرفت منّا عدم صحه دعوى الإجماع البنائى من الشريعة فى ترك المحتملات، وعدم الإتيان بالاحتياط، لو لم نقل بثبوت عكس ذلك، لما نشاهد فى بعض الموارد من أمر الشارع بلزوم العمل بالاحتياط، وإتيان المحتملات فى الوقائع المشتبهه فيما يمكن فيه العمل بالاحتياط، كالمقبله المشتبهه، أو الثوب .

المشتبه، وغير ذلك مما يؤيد وجود العمل بالاحتياط في الجملة.

نعم، دعوى لزوم ذلك في جميع الوقائع ينتهي إلى صحّحه ما ادّعاه الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

أقول: ثمّ أورد رحمه الله على الشيخ بالنسبة إلى عدم جواز الرجوع إلى البراءة، بقوله:

(إنّ دليله غير منحصّر بلزوم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدّين، حتّى يُقال إنّ المخالفه الكثيره إنّما تلزم من الرجوع إلى البراءة في مجموع الوقائع لا- في كلّ واقعه واقعه، مع قطع النظر عن الرجوع إليها في سائر الوقائع، بل لزوم المخالفه الكثيره كان أحد الوجوه الثلاثه المتقدّمه في المقدّمه الثانيه).

وفيه: لا- يخفى ما في كلامه من المناقشه، لأنّ سائر الوجوه المذكوره في المقدّمه الثانيه لا يقتضى أزيد من كلام الشيخ، لأنّ الوجه الأوّل فيها هناك كان دعوى قيام الإجماع القطعي مع عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وإهمال الوقائع المشتبهه عند انسداد باب العلم والعلمى، فهو أيضاً كان بلحاظ حال مجموع المسائل لا في كلّ مسأله جزئيه فرعيه، بل لا يبعد دعوى صحّحه ذلك في الوجه الثالث أيضاً وهو قيام العلم الإجمالى بثبوت التكليف الوجوبيه والتحريميّه في الوقائع المشتبهه، حيث لا ينافى ذلك إثبات جواز الترخيص في مورد من الموارد لعلّه موجوده فيه، وإن كان القول بلزوم الاحتياط أو عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسأله مسأله كان أقوى من سابقه، هذا.

مع إمكان الإشكال في أصل دعواه، من جعل مبنى الاختلاف في الكليّه والإهمال على ما ذكره، بكون عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط والبراءة هو

مجموع المسائل أو كلّ مسأله، فالأوّل للثاني والثاني للأوّل، لإمكان القول بالتفصيل بين صورته الحكومه والكشف، بأنّ نتيجته الانسداد على فرض حكمه العقل بحجّيه الظنّ لا يُبَعِّد دعوى الكليّه في جميع الأقسام من الأسباب والموارد، بل والمراتب، مع ترديد في الأخير، لإمكان الالتزام فيه باقتصار حكم العقل بأقوى المراتب، لو كان وافياً بمعظم الأحكام، لأنّه المتيقن لدى العقل، وإلاّ لما يبقى عند العقل فرق بين المراتب من حيث الظنيّه، بخلاف ما لو قلنا بأنّ نتيجته الانسداد هو الكشف عن الجعل الشرعي وحجّيته، فلا- وجه للقول بالكليّه والتعميم، لأنّه حينئذٍ لا تثبت مقدّمات الانسداد إلاّ على نحو الإجمال من حجّيه الظنّ شرعاً في الجملة، وأمّا كونه بصوره العموم فيحتاج إلى متمّ خارجي؛ إمّا لعدم الترجيح، وإمّا لزوم جريان مقدّمات الانسداد مرّه بعد مرّه، إلى أن ينتهي إلى ظنّ واحد أو ظنون متساويه الاقدام، أو بالرجوع إلى الاحتياط فيدائرته الطرق المعلومه.

وبالجملة: جعل المدرك للفرق بين الإهمال والتعميم، هو ما ذكره المحقّق النائيني لا يتمّ في صورته الحكومه، إذ العقل إذا حكم بحجّيه الظنّ ومرجعيتّه، لا يفرّق بين كونه محصّلاً من الأسباب أو الأشخاص والأزمه، إذ مثل ذلك لا يوجب الفرق في حكمه.

نعم، قد عرفت إمكان حصول الفرق في المراتب قضيه للقدر المتيقن بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافي به هو الأخذ بالمرتبّه الأقوى من بين الظنون.

والنتيجه: أنّ ما اخترناه موافق لما اختاره المحقّق العراقي رحمه الله على ما قرّره في حاشيه «فوائد الأصول» فراجع كلامه (١).  
خلافاً للمحقّق النائيني حيث صرّح .



بمختاره فى آخر كلامه من اختياره الكليه والتعميم وفقاً للمحقق القمى وصاحبه «المعالم» و«الزبد» حيث قال:

(فالأقوى ما عليه المحقق القمى رحمه الله من كون النتيجة كليته، والطريق واصلاً بنفسه لا- مهمله، ليكون الطريق واصلاً بطريقه مطلقاً، سواءً قلنا بالكشف أو الحكومه).

أما بناءً على الكشف: فواضح، لأنّ حال الظنّ المطلق يكون حينئذٍ حال الظنّ الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على حجّيته يقع فى العموم والخصوص دليل اعتباره، وحيث أنّ دليل اعتبار الظنّ المطلق ليس هو إلاّ- مقدّمات الانسداد، فإنّ العقل يستكشف منها جعل الشارع حجّيه مطلق الظنّ، وهى لا تقتضى جعله حجّيه فى الجملة، وفى بعض الموارد، أو من بعض الأسباب، أو فى بعض المراتب، بل قد عرفت أنّها تقتضى جعله حجّيه مطلقاً فى جميع الموارد والأسباب والمراتب؛ لأنّ بطلان الاحتياط والبراءة فى كلّ مسأله مسأله يقتضى التعميم بالنسبه إلى المسائل، والتعميم فى المسائل يستلزم التعميم بالنسبه إلى الأسباب والمراتب، كما تقدّم وجهه، فلا محيص من استكشاف العقل من المقدّمات حجّيه الظنّ مطلقاً من الجهات الثلاث.

وأما بناءً على الحكومه: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فإنّ المدار فى الحكومه على حصول الظنّ بالامتثال، ولزوم الخروج عن عهده التكليف ظناً بعد تعذّر الامتثال، والخروج عنها علماً، ولا دخل للأسباب المفيده للظنّ فى ذلك عند العقل، فمن أىّ سبب حصل منه الظنّ بالامتثال، يُجزى عقلاً، كما لا دخل للمراتب فى ذلك إلاّ إذا أمكن حصول الظنّ الاطمئنانى، وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فإنّ الظنّ الاطمئنانى مقدّم عند العقل على غيره لأنّه أقرب إلى العلم.

وأما بحسب الموارد: فقد يقال: إنَّ العقل لا يستقلُّ بكفايه الامتثال الظنّي في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعايه الواقع والتحفّظ عليه كيف ما اتَّفَق، كباب الأعراض والدّماء والأموال، بل لا بدّ فيها من الامتثال العلمي ولو بالاحتياط، وهذا لا ينافي ما تقدّم من بطلان الاحتياط في كلّ موردٍ مورد، لأنّ ذلك إنّما يكون من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمة، وأما إذا كان المورد بنفسه ممّا تجرى فيه أصله الحرمة، فلا محيص من الاحتياط فيه، ولا يكفي فيه الامتثال الظنّي.

بل يمكن أن يُقال: إنّه حتّى على الكشف لا يكون الظنّ حجّةً في هذه الموارد، لأنّ العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدمات اعتبار الظنّ فيها شرعاً).

ثمّ كرّر رحمه الله ما ذكره في حال الكشف بقوله: (ولكن الإنصاف أنّه لا يمكن القول بذلك)، فذكر في وجهه ما هو خلاصته:

(إنّ الملاكات حيث كانت بيد الشارع ولا سبيل للعباد في تشخيصها، فلو كان الأمر عنده كذلك من حيث الاهتمام، فلا بدّ من إيجاب الاحتياط، فحيث لم يوجب، فيكون الحكم من حيث احتمال إيجاب الاحتياط وعدمه كحكم الواقعي، من حيث عدم كونه ملزماً عند العقل، ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالي، فإن أقام دليلٌ يدلّ عليه فيقدّم على الامتثال الظنّي، ولا يمكن الاكتفاء به، فيكون حال الدليل الدالّ على وجوبه كحال الدليل الدالّ على المنع عن العمل بالظنّ القياسي، وأما إن لم يقدّم دليلٌ على إيجاب الاحتياط في موردٍ فهو يكون كسائر الموارد التي انسدّ بالعلم والعلمى فيها، فلا بدّ من اعتبار الظنّ فيه كشفاً أو حكومته، ولا أثر لمجرّد الاحتمال.

ولو كان باب الاحتمال مفتوحاً، لاحتمل عدم جعل الشارع حجيه مطلق الظنون النافيه للتكليف فى جميع الموارد أقرب وأولى، لأنه يمكن أن يتوهم أن مقدمات الانسداد إنما تجرى لإثبات التكاليف المعلومه بالإجمال، والخروج عن عهدها تُخصّص النتيجة بالظنّ المثبت للتكليف دون النافى له، وإن كان هذا التوهم فاسداً، فإنّ جعل الظنّ المطلق طريقاً مُحرزاً كجعل الظنّ الخاص طريقاً مُحرزاً لا يفرق فيه بين كون المؤدّى ثبوت التكليف أو نفيه.

وبالجملة: ليس حال الظنّ بناءً على الكشف إلاّ كحال سائر الحجج الشرعيه التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، من كونه طريقاً مُثبتاً للواقع مُحرزاً له كالعلم حاكماً على الأصول العمليه، فلو فرضنا أنّ المورد ممّا تجرى فيه أصاله الحرمة فى حدّ نفسه، كان الظنّ المستنتج حجّيته من دليل الانسداد حاكماً عليها كحكومته على سائر الأصول العمليه مطلقاً، سواءً كانت نافيه للتكليف أو مثبتة له، فتأمل)، انتهى كلامه (١).

أقول: وقد ذكر فى وجه التأمل فى حاشيته بما لا يخلو عن جوده ومتانه بقوله:

(وجهه هو أنه يمكن أن يفرّق بين حجّيه الظنّ المطلق المستنتج حجّيته من دليل الانسداد، وبين سائر الحجج الشرعيه التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، فإنّ حجّيه سائر الحجج لا تتوقّف على بطلان الرجوع إلى الأصول العمليه فى المرتبه السابقه، بل نفس حجّيتها تقتضى عدم جريان الأصول العمليه فى موردها، وهذا بخلاف الظنّ المطلق، فإنّ حجّيته تتوقّف على بطلان الرجوع إلى الأصول العمليه أولاً التى منها أصاله الحرمة، لينتقل إلى المقدمه الرابعه، .

واستكشاف حجّيه مطلق الظنّ، فلا يمكن أن يكون الظنّ المطلق حاكماً على ما تتوقّف حجّيته عليه.

فالأولى أن يُقال: إنّه إن قام دليلٌ على أصله الحرمة في باب الدّماء والفروج والأموال، فهو يكون حاكماً على حجّيه الظنّ المطلق، وإلّا كان الظنّ حجّيه مطلقاً حتّى في الأبواب الثلاثة، ولا ينفع احتمال إيجاب الاحتياط فيها منه، انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد عليه مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في أصل الإجماع، بل في أصل الابتداء؛ لأنّ مقدار جعل الحجّيه في الشرع غير معلوم، إذ العقل لا يحكم ولا يستكشف إلّا حجّيه الظنّ شرعاً في الجملة، أمّا بصوره الكليّه والتعميم فلا، بخلاف صورته الحكومه حيث يمكن دعوى التعميم فيه بحسب الظاهر، وإن كان الشيخ الأعظم يدّعي الكليّه في الكشف بحسب الموارد والمسائل تمسكاً بالإجماع القطعي .

أولاً: الثابت أنّه لا فرق في العمل بالظنّ بين أبواب الفقه، فكما يدّعي التعميم على نحو الحكومه بحسب الموارد، كذلك يدّعي التعميم من ناحيه الأسباب في الحكومه، وهذا بخلاف المرتبه حيث يمكن دعوى الفرق على الحكومه بين مرتبه الانكشاف قوّه وضعفاً، بخلاف صورته الكشف حيث يدّعي الإهمال في الأسباب والمراتب، لكن حيث كان إثبات حجّيه الظنّ شرعاً مشكلاً، كما أنّ تعيين حجّيته بالكليّه في أيّ قسم من الأقسام الثلاثة أشكل، ولذلك أعرضنا عنه وقلنا بأنّ دعواه فاسده، لأنّ مقدمات الانسداد لا تستلزم جعل الشارع الظنّ حجّيه مطلقاً، أو بشرط حصوله من أسباب خاصّه، لجواز أن لا يجعل .

١- حاشيه فوائد الأصول: ج ٣ / ٣٠٥ .

الشارع حينئذٍ طريقاً للامثال، بل قد يكتفى في ذلك على حكم العقل وما يستدركه في مقام الامتثال، فيجب رضاه بحكمه ويقبح المؤاخذه على المخالفه لو عمل بما أدركه عقله بالامتثال الظني، ولا يجب على المولى نصب طريق عند تعذر العلم، هذا أولاً .

وثانياً: بأنه إذا لم يكن للشرع واجباً نصب الطريق على حججه الظنّ مطلقاً أو في الجملة، لكن يجوز له أن ينصب طريقاً آخر غير الظنّ، وهو أمرٌ ممكن غير مستحيل، فلا وجه لدعوى المنع إلا أن يُدعى قيام الإجماع على عدم وجود طريق منصوبٍ آخر وهو أول الكلام .

وثالثاً: لا فائده في إثبات الحججه للظنّ لكن على نحو الإجمال لو لم يعين فيه شيء، وإن عيّن فلا بدّ من معيّن صحيح، لكن مثل هذا غير ثابت، إلا أن يثبت التعيين في الكلّ أو في البعض بواسطة الإجماع، ليخرج الدليل حينئذٍ عن كونه دليلاً عقلياً.

وبالجملة: إذا ثبت أنّ الحقّ الصحيح هو لزوم إثبات المقدمات المذكوره للظنّ بنحو الحكومه دون الكشف، ولزوم أن يكون الثبوت فيه بنحو الكليه في الأول دون الثاني، وأنه لو كانت حججه بنحو الكشف لزم أن يكون بصوره الإهمال والإجمال من حيث الأسباب والمراتب، فلا بدّ حينئذٍ في تعيين ذلك من قيام سببٍ خاصّ أو مرتبه خاصه في الحججه، من إثبات المرجح، وبيان ما هو الممكن أن يكون مرجحاً، وهو الذي سنذكره في المقام الثاني .

هذا تمام الكلام في المقام الأول حيث وقع البحث فيه من حيث بيان ما هو المحتمل من التقرير، من حيث الحكومه والكشف، وبيان الحججه المجعوله في الظنّ، وأنها بنحو التعميم أو بصوره الإجمال والإهمال.

## بيان الوجوه الدالّة على حجّيه الظنّ على نحو الكشف

بيان الوجوه الدالّة على حجّيه الظنّ على نحو الكشف

وأما المقام الثاني: في بيان ما يمكن أن يكون على وجه الكشف أيضاً، ومشتماً على التعميم من حيث السبب والمرتب، وقد ذكروا وجوهاً دالّة على الكليّة فيها، وهي :

الوجه الأوّل: عدم المرجّح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطان الترجيح بلا مرجّح، وقيام الإجماع على بطلان التخيير.

أقول: والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجّحاً وإبطاله، فإن أُريد إثبات حجّيه بعض الظنون من حيث السبب والمرتب، فإنّه لا بدّ من إقامة الدليل المناسب على الترجيح بحيث لا يلزم من الرجوع إليه والالتزام به وجعل غيره مركزاً للأصول موجباً لمحدور، وإلا أصبح وجوده غير مجدٍ.

فنقول ومن الله الاستعانة: ما يمكن ويصلح أن يكون مرجّحاً أو معيّناً عبارته عن أحد أمور ثلاثه:

الأمر الأوّل: كون بعض الظنون متيقّناً بالنسبة إلى الباقي، يعنى إذا أُريد العمل بالظنّ شرعاً فبعضه يكون واجب العمل به قطعاً بالنسبة إلى الظنّ الحاصل من غيره، كما لو كان الظنّ حاصلّاً من الأمارات الناشئة من الأخبار التي ثبت توثيق جميع سلسله روايته، ولم يعمل في تصحيح رجاله، ولا في تمييز مشتركاته بظنّ أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأخرى، ولم يوهن لمعارضه شيء منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جُلاً، ومفيداً للظنّ الاطمئنانى بالصدور إذا لوحظت مع أماره فاقده لبعض ما ذُكر ممّا يوجب الشكّ في حجّيه الباقي، فلا

يكون متيقن الحجية حينئذٍ.

ولا يتوهم: كون هذا المقدار من المتيقن من الظنون الخاصه للقطع التفصيلي بحجه، لأن حجيه الظن عباره عما يكون حججه سواء انسد باب العلم أم التزمنا بانفتاحه، هذا بخلاف الظن المقبول هنا بواسطه دليل الانسداد، حيث إنه حججه إذا وجدت مقدمات دليل الانسداد، وإلا فلا تكون حججه .

وبالجملة: فإن إهمال النتيجة حينئذٍ يكون من حيث الكم فقط لتردده بين الأقل المعين والأكثر، هذا .

أورد عليه الشيخ قدس سره أولاً: (بأنّ الثابت من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً، لأنّ المتيقن منه وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً، وغيره مشکوك، فيدخل تحت الأصل وهو عدم الحجية، لكنّه لا ينفع لقلته وعدم كفايته، لأنّ القدر المتيقن المشتمل على الأمور الخمسه التي ذكرت يكون قليلاً جداً، فإذا انتفى واحدٌ من هذ الأمور الخمسه في خبر احتمال كون غيره حججه دونه، فلا يكون متيقن الحجية على كلّ تقدير، وأما عدم كفايته لندرته فهو واضح .

أقول: والمراد من قوله رحمه الله (على كلّ تقدير) أى على كلّ تقدير من حجيه الكلّ والبعض.

وثانياً: أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيره ومقتيدات له في الأمارات الأخرى، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها، مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجه إلى التعدى منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقى، فتأمل)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يُقال: بأنّ القدر المتيقّن إن انحصر فيما كان مشتملاً لجميع المرجّحات، فلا يمكن الاستخلاص من إشكال عدم الكفايه.

وأما لو قلنا بجواز سرايه القدر المتيقّن بحسب ملاحظه كلّ خبر مع ما كان فاقداً لتلك الخصوصيه، فربما يكون في كلّ واقعه خبراً مشتملاً على القدر المتيقّن بالنسبه إلى تلك الخصوصيات الفاقده في غيره، فحينئذٍ لا يكون ذلك في غايه الندره كما لا يخفى، هذا بالنظر إلى الإشكال الأول .

كما يمكن أن يُقال في الجواب عن الإشكال الثاني: بأنّه إذا سلّمتم كفايه حجّيه القدر المتيقّن في مثله، فصيرورتها كظواهر الكتاب لا يوجب ورود الإشكال الثاني، لإمكان تطبيق مثل هذا الكلام في المقيّدات والمخصّصات إن وجدناها، فنرفع اليد عن تلك الظواهر، وإلاّ- نعمل بها لعدم وجود المخصّص، فالمرجّح الأول يمكن أن يفيد لإثبات التعميم بحسب الأسباب، إن لم نكتف بخصوص ما هو متيقّن الاعتبار خصوصاً إذا سلّمنا عدم كفايته بمعظم الفقه، فلا بدّ من التعدّي إلى غيره إلى ما يوجب تحصيل الظنّ بامثال تلك الأحكام إذا لم يبلغ إلى حدّ مستلزم لانطباق عنوان آخر عليه.

وقيل: يظهر من المحقق الخراساني رحمه الله قبول هذا المرجّح، حيث لم يذكره ولم يرده عليه .

الوجه الثاني: من المرجّحات المذكوره لتعيين حجّيه بعض الظنون شرعاً على الكشف، هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعيّن العمل به، للزوم الاقتصار في مخالفه الاحتياط اللّازم في كلّ واحدٍ من احتمالات التكليف الواقعيه من الواجبات والمحزّمات على القدر المتيقّن، وهو ما إذا كان الاحتمال



الموافق للاحتياط فيه فى غاية البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان جواز ارتكابه أهون، هذا.

وفيه أولاً: بأن هذا البيان لو كان صحيحاً، كان جارياً وثابتاً فى مثل حججه الظنّ الثابت حجّيته بحكم العقل، لا ما هو ثابت بحسب الشرع، لمشاهده موارد كثيره من حكم الشارع بعدم حجّيه ما يوجب الظنّ القويّ، إذ ملاكات الأحكام الشرعيه غير واصله إلينا إلاّ بواسطه نفس الأحكام الشرعيه، حيث نستفيد منها الملاك، وعليه فمجرد أقوائيه الظنّ لا دليل على حجّيته شرعاً.

وثانياً: بأن ضبط هذه المراتب فى القوه والضعف مشكلٌ جدّاً، لو لم يكن متعدّراً، كما ادّعاها الشيخ قدس سره، لأنّ القوه والضعف أمران إضافيان، ولا يجتمعان الظنّ القويّ والضعيف فى متعلّق واحد، بل لا يمكن حتّى ملاحظه ما هو الأضعف ورفع اليد عنه والذهاب إلى أماره أخرى أقوى منه، وإن بلغ الظنّ إلى مرتبه الاطمئنان الملحق بالعلم حكماً أو موضوعاً، وإن أمكن الالتزام به، إلاّ أنّه نادر التحقّق .

الوجه الثالث: هو أنّ بعض الظنون مظنون الحجّيه والاعتبار بالأولويّه، وقد ذكر للأولويّه وجهان:

أحدهما: كون مظنون الحجّيه أقرب إلى الحجّيه، فيجبُ صرف القضيّه المهمله المجرمله إلى ما هو الأقرب إلى الحجّيه .

ثانيهما: أنّه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع، لأنّ الظنّ بحجّيه ظنّ يعدّ من الأمارات التى تفيده الظنّ بالواقع، فيكون ما ظنّ كونه حجّيه موصله إلى الواقع أقرب إلى الواقع، وأقرب إلى إدراك مصلحه بدل الواقع على تقدير التخلف؛ لأنّ الظنّ بحجّيه المظنون يلازم الظنّ بحصول المصلحه السلوكيه على تقدير مخالفته

للوّاقع، ممّا يعنى صيروره احتمال فوات الواقع وبدله موهوماً، وهذا بخلاف الظنّ الحاصل من أماره لم يظنّ بحجّيتها، فإنّه ليس فيه إلاّ-الظنّ بمطابقه الواقع فقط، ولا نقاش أنّه لو دار الأمر بين العمل بالظنّ بما يُظنّ معه إدراك الواقع أو بدله، وبين العمل بما يُظنّ معه إدراك الواقع فقط، يتعيّن العمل بالظنّ بما يظنّ معه إدراك الواقع أو بدله، فتكون النتيجة حجّيه خصوص مظنون الحجّيه لا كلّ ظنّ.

هذا حاصل ما قرّر في الوجه الثالث بما في «فوائد الأصول» (١).

أورد عليه الشيخ أوّلاً: بأنّ هذا الوجه لا يوجب تعيّن لزوم التقديم بما يظنّ حجّيه ظنّ يدرك الواقع أو بدله لو كان مخالفاً له، بل غايته أوّلويّه تقديمه.

وفيه: إنّ المستشكل على حسب تقرير الشيخ يدعى أنّه أولى من غيره ولم يدعّ أزيد من الأولويّه، بل بملاحظه ما قرّره بدايه بحثه عن المرجّحات بأن تكون الوجوه إمّا معيّناً أو مرجّحاً، يمكن أن ندرج هذا في القسم الثاني، وعليه فهذا الإيراد ممنوع.

ثمّ أورد عليه ثانياً بقوله: (مع أنّ هذا الوجه لا يفيد.... لأنّ الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوّه والضعف، في أنّ مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذٍ إذا فرضنا كون الظنّ الذي لم يظنّ بحجّيته، أقوى ظناً بمراتب من الظنّ الذي ظنّ حجّيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظه الموارد الخاصّه، وعدم وجود ضابطه كليّه بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظنّ المظنون الاعتبار.

نعم، لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائماً من حيث القوّه والضعف، كان .

ذلك المرجح بنفسه منضبطاً، ولكن الفرض مستبعدٌ، بل مستحيلٌ).

أقول: هذا الإشكال واردٌ على المستدلِّ نفسه، لأنَّ مرجع ذلك إلى ملاحظه حججه ما هو أقوى من الآخر، وقد عرفت عدم إمكان تعيين ذلك بالنظر إلى الشرع.

ثمَّ أورد عليه ثالثاً بقوله: (مع أنَّ اللازم على هذا أن لا- يعمل بكلِّ مظنون الحجية، بل بما ظنَّ حجتيه بظنِّ قد ظنَّ حجتيه، لأنَّه أبعد من مخالفه الواقع وبدله بناءً على التقدير المتقدِّم).

أورد المحقِّق النائيني قدس سره بقوله: (ولكن لا يخفى عليك ضعف ما أفاده أخيراً، فإنَّ الظنَّ بحجتيه ظنُّ يلازم الظنَّ بإدراك بدل الواقع على تقدير مخالفه الظنَّ للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظنَّ بحجتيه ظنَّ مظنون الحجية بظنِّ آخر، بل لو فرض حصول الظنَّ كذلك لم يترتب عليه أثر أصلاً).

وفيه: ما أورده عليه غير وارد، لأنَّ الظنَّ بحجتيه ظنُّ وإن كان يلازم الظنَّ بإدراك بدل الواقع على تقدير مخالفه الظنَّ للواقع، إلاَّ أنَّ هذا بعد تسليم كون ما هو المرجح عنده هو كون الظنَّ بحجتيه ظنُّ يكون حاله كذلك لا بحجتيه مطلق الظنَّ، لأنَّه أراد إثبات الواسطة في حجتيه الظنَّ، بأن يكون العمل بظنِّ آخر حتَّى يكون الحجية للظنِّ بالطريق والأمارات مطلقاً، أى سواء كان واصلاً إلى الواقع أو غير واصل، حتَّى يكون بدلاً عنه، فأشكال الشيخ واردٌ كما لا يخفى.

ثمَّ أورد المحقِّق المزبور على الشيخ قدس سره بقوله: (وما أفاده الشيخ قدس سره من أنَّه يكون أبعد عن مخالفه الواقع وبدله ممَّا لا- نعقله، فإنَّه لو فرض حصول ألف ظنِّ لا يحصل من ذلك إلاَّ الظنَّ بإدراك الواقع أو بدله، مثلاً لو فرض حصول الظنَّ للواقع من الشهره، ثمَّ حصل الظنَّ بحجتيه الشهره من الخبر الواحد، ثمَّ حصل الظنَّ بحجتيه

الخبر عن الاستقراء، ثم حصل الظن بحجيه الاستقراء من الإجماع المنقول، ثم حصل الظن بحجيه الإجماع المنقول من أماره ظنيه أخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب إلا الظن بحصول الواقع أو بدله الذى كان حاصلًا فى المرتبه الأولى، فما أفاده قدس سره بقوله: مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّيه.. إلى آخره، لا يخلو عن مناقشه). انتهى كلامه (١).

وفيه: أنّ مراد الشيخ من الأبعديّه، هو أنّه إذا فرض الظنّ بحجّيه ظنّ قد ظنّ حجّيته، فلازمه هو تعلق الظنّ بالشيئين؛ أحدهما هو الظنّ بالواقع، والآخر هو الظنّ ببده لو كان مخالفًا، وهذا بخلاف ما لو كان الحجّيه هو الظنّ بالحجّيه فقط، حيث إنّ لو خالف الواقع لما كان فيه الظنّ إلى بدله حينئذٍ.

نعم، ما فرضه بالنسبه إلى المراتب التى تلى الظنّ الثانى يصحّ ما ادّعاه لحصول الظنّ بكلا- فرديه من المتعلّق بما هو يدرك الواقع، أو ما هو بدله، والشيخ إنّما ادّعى الأبعديّه بالنسبه إلى الظنّ بالحجّيه بلا واسطه، لا مع الواسطه بوسائط، كما نقضه.

أقول: ثمّ تصدّى المحقّق النائينى رحمه الله للجواب عن هذه المعضله بما لا- يخلو عن تأمّلٍ، إلا- أن نرجع كلامه إلى ما قاله الشيخ، وخلاصته:

إنّ المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار إن قصد به أنّ مجرّد الظنّ باعتبار ظنّ، يكفى فى صرف القضيه المهمله، وإن لم يقدّم دليل على اعتبار الظنّ، فلازمه أنّ نتيجة دليل الانسداد اعتبار خصوص الظنّ الذى ظنّ باعتباره، فهو مخدوشٌ بأنّ هذا المقدار لا يكفى، بل لابدّ أن يكون المعين هو قطعى الاعتبار، حتّى لا يلزم .

الترجيح بلا مرجح، فلا يجوز الترجيح بكلّ مزيه ما لم يقد دليل على اعتبارها.

وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار، هو أنّ القضية المهملة المرذده بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه تتعين في خصوص مظنون الاعتبار بترتيب مقدمات انسداد آخر، بأن يقال: إنّنا نعلم من مقدمات الانسداد المتقدمه أنّ الشارع جعل لنا حجّه وطريقاً إلى الأحكام المعلومه بالإجمال، وقد انسّد علينا باب العلم به، لتردد الطريق المجعول بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوز لنا إهمال الطريق المجهول، لأنّه يلزم من إهماله إهمال الأحكام، ولا يجوز لنا أو لا يجب الاحتياط في جميع الأطراف، فالعقل يستقلّ حينئذٍ بتعين الأخذ بمظنون الاعتبار وترك المشكوك والموهوم.

ولو فرض التردد في الظنّ بالاعتبار أيضاً بين هذه الاحتمالات من المظنون والمشكوك والموهوم، فلا بدّ من إجراء مقدمات انسدادٍ ثالثٍ تعين النتيجة وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظنّ واحدٍ أو ظنون متعدده، فيؤخذ بالجميع، فيكون الترجيح بمظنون الاعتبار لقيام دليل قطعي على الترجيح به، وهو مقدمات الانسداد الثاني أو الثالث أيضاً إن وصلت النوبه إليه.

فيرد عليه: أنّ إجراء مقدمات الانسداد الثاني والثالث تتوقف على بقاء النتيجة مهمله، بحيث لا يمكن تعينها إلا بمقدمات انسدادٍ آخر، وليس كذلك فإنّه بمجرد عدم ثبوت مرجح لبعض أفراد الظنون، يستقلّ العقل بعموم النتيجة بكلّ ظنّ، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا إهمال حتّى يحتاج إلى مقدمات انسداد آخر، إلى آخر كلامه الذي لا حاجة إلى ذكره، انتهى (١).

أقول: وما ذكره لا يخلو عن الخدشه:

أما الشق الأول من كلامه: فإنه لو سُئِلَ ما ذكره المستدلّ من لزوم ترجيح ما يكون اعتباره أقوى من الأضعف في الظنّ بالاعتبار وغيره، ولم نُسلّم ما أورده الشيخ رحمه الله عليه، فحينئذٍ يكفي في صدق الترجيح مع المرجح وجود هذا المرجح لتعيين ما هو مظنون الاعتبار، فلا نُسلّم من لزوم قيام دليل قطعي على الاعتبار مع أنّ قطعته ثابتة بالإضافة إلى غيره الذي كان أضعف، هذا بالنسبة إلى الشقّ الأوّل من كلامه .

وأما ما يرد على الشقّ الثاني من كلامه: بأنّه إذا لم يثبت الاعتبار بنفس الظنّ بالحجّيه بما ظنّ كونه حجّه، لا وجه لحكم العقل بالتعميم في الحجّيه بالنسبة إلى الظنّ بحجّيه ما ظنّ باعتباره، إلّا أن يرد دليل قطعيّ على اعتباره، لأنّ مجرد عدم وجود معيّن لا يكفي إلّا نفس دليل الانسداد، وهو كما يدلّ على اعتبار مطلق الظنّ، كذلك يكفي في إثبات حجّيه الظنّ بما ظنّ بحجّيته.

وعليه، فالأولى في الجواب هو إنكار أصل تشخيص القوّه والضعف في بعض الظنون إذا فرض الاختلاف.

وهكذا ثبت بطلان هذه الدعوى، فلنرجع إلى أصل الكلام.

أجاب الشيخ قدس سره : عن التقريب الأوّل من الوجهين من المرجح الثالث بقوله:

وأما الوجه الأوّل: المذكور فيتقريب ترجيح مظنون الاعتبار عليغيره من أنّ مظنون الحجّيه أقرب إلى الحجّيه، فيجب صرف القضيّه المهمله إلى ما هو الأقرب:

ففيه أولاً: أنّه لا أماره تفيد الظنّ بحجّيه أماره على الإطلاق، فإنّ أكثر ما أقيم على حجّيه الأدلّه من الأمارات الظنيّه المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم

عند المنصف أنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق .

وثانياً: أنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ فيمسأله تعيين هذا الظنّ المجمل .

وبالجملة: ثبت من جميع ذلك عدم ثبوت الحجّيه لخصوص ما ظنّ بالاعتبار من جهة حكم الشارع بذلك، لأنّ الحكم بالحجّيه على تقرير الكشف مشكّل، وحاصل الكلام يرجع إلى أنّ الظنّ بالاعتبار إنّما يكون صارفاً للقضيّه إلى ما قام عليه من الظنون، إذا حصل القطع بحجّيته في تعيين الاحتمالات، أو صار موجّباً لكون الإطاعه بمقتضاها أتمّ لجمعها بين الظنّ بالواقع والظنّ بالبدل، والأوّل موقوفٌ على حجّيه مطلق الظنّ، والثاني لا أطراد له، لأنّه قد يعارضها قوّه مشكوك الاعتبار، كما لا يخفى .

أقول: ثمّ إنّ الشيخ قدس سره بعدما ذكر عدم استقامه مطلق الظنّ في تعيين القضيّه المهمله، قال:

(فاعلم أنّه قد يصحّ تعيينها بالظنّ في مواضع:

أحدها: أن يكون الظنّ القائم على حجّيه بعض الظنون من المتيقّن اعتباره بعد الانسداد، إمّا مطلقاً كما إذا قام فردٌ من الخبر الصحيح المتيقّن اعتباره من بين سائر الإخبارات وسائر الأمارات على حجّيه بعض ما دونه، فإنّه يصير حينئذٍ متيقّن الاعتبار لأجل قيام الظنّ المتيقّن الاعتبار على اعتباره.

لكن هذا مبنئٌ على عدم الفرق في حجّيه الظنّ بين كونه في المسائل الفرعيّه، وكونه في المسائل الأصوليه، وإلّا فلو قلنا إنّ الظنّ في الجملة الذي قضت به مقدّمات الانسداد إنّما هو المتعلّق بالمسائل الفرعيّه دون غيرها، فالقدر المتيقّن إنّما هو متيقّن بالنسبه إلى الفروع لا غير.

إلى أن قال: وأمّا بالإضافه إلى ما قام على اعتباره، إذا ثبت حجّيه ذلك الظنّ القائم، كما لو قام الإجماع المنقول على حجّيه الاستقراء مثلاً، فإنّه يصير بعد إثبات حجّيه الإجماع المنقول ببعض الوجوه ظناً معتبراً، ويلحق به ما هو متيقّن بالنسبه إليه كالشهره إذا كانت متيقّنه الاعتبار بالنسبه إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

الثانى: أن يكون الظنّ القائم على حجّيه ظنّاً واحداً ولا تعدّد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصراً فيما قامت أماره واحده على حجّيته، فإنّه يعمل به فى تعيين المتّبع، وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذا انسَدَّ باب العلم فى مسأله تعيين ما هو المتّبع بعد الانسداد، ولم يجر الرجوع فيها إلى الأصول حتّى الاحتياط، كما سيجىء فى بيان تعين الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول، تعين بحكم العقل العمل بأى ظنّ وجد فى تلك المسأله.

الثالث: أن يتعدّد الظنون فى مسأله تعيين المتّبع بعد الانسداد، بحيث يقوم كلّ واحدٍ منها على اعتبار طائفه من الأمارات كافيه فى الفقه، لكن كانت هذه الظنون القائمه كلّها فى مرتبه واحده، ولا يكون اعتبار بعضها مظنوناً دون بعض، فحينئذٍ إذا وجب بحكم مقدّمات الانسداد فى مسأله تعيين المتّبع الرجوع فيها إلى الظنّ فى الجملة، والمفروض تساوى الظنون الموجوده فى تلك المسأله، وعدم المرجّح لبعضها، وجب الأخذ بالكلّ بعد بطلان التخيير بالإجماع، وتعسير ضبط البعض الذى لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

فالذى ينبغى أن يُقال: على تقدير صحّحه تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف: إنّ اللازم على هذا أولاً هو الاقتصار على المتيقّن من الظنون.



ثم قال الشيخ قدس سره : وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره؟ وجهان:

أقواهما العدم كما تقدم، إذ بناءً على هذا التقرير، لا نُسَلَم كشف الفعل بواسطة مقدمات الانسداد، إلا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الأصول والظن بحجته الأماه الفلانيه ظنُّ بالمسأله الأصوليه .

نعم، مقتضى تقرير الدليل على وجه الحكومه والعقل، أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعى أو بحجته طريق) انتهى .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في تعيين الظن الذى كان حجه متعيناً في الفروض الثلاثه.

\*\*\*

الوجه الثانى من وجوه التعميم:

هو المحكى عن بعض الأعلام من أن القاعدة وإن كانت تقتضى الاقتصار على مظنون الاعتبار، إذا كان وافياً بمعظم الأحكام، إلا أنه يُعلم إجمالاً أن فى مشكوك الاعتبار وموهومه مقيدات ومخصّصات لمظنون الاعتبار، فيجبُ العمل بالجميع، إذ نقول إن فى ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة نعلم إجمالاً- بعدم إرادته المعانى الظاهره منها، والكاشف عن ذلك ظناً هى الأمارات الموهومه الاعتبار فنعمل بتلك الأمارات، ثم نعمل بباقي أفراد موهوم الاعتبار بالإجماع المركب، حيث أن أحداً لم يفرق بين الشهره المعارضه للخبر الحسن بالعموم والخصوص، وبين غير المعارض له، بل هو بالأولويه كما عرفت، ومثل هذا الكلام والإجماع المركب جارٍ فى المشكوك قبل ذلك أيضاً.

أورد عليه المحقق النائيني قدس سره أولاً: بمنع العلم الإجمالى.

وفيه: إنه رحمه الله لم يذكر وجهه، مع أن الأدله بحسب الغالب مشتمله على عدد من الإطلاقات والعمومات التى نعلم بحسب الغالب عدم بقاء نوعهما على إطلاقها وعمومها، فدعوى المنع لمثل هذا العلم الإجمالى دعوى خاليه عن المثبت.

وأورد ثانياً: إنه يلزم الاقتصار على الأخذ بالمشكوكات أو الموهومات التى تكون كاشفه عن المرادات فى مظنون الاعتبار، ولا موجب للأخذ بجميع المشكوكات والموهومات، فهذا الوجه لا يقتضى تعميم النتيجة إلى كل ظن، انتهى كلامه (١).

أقول: وأصل هذا الجواب منقول عن الشيخ قدس سره، ولكن كان المفروض أن .

يكتفى بمقدار كان العلم الإجمالي بذلك باقياً، يعنى أن يؤخذ بالمشكوكات الكاشفه عن مرادات اعتبار الظنون أولاً، فإن لم ينحل العلم الإجمالي، لعدم كفايه ذلك عن معظم الفقه، جاز أن يتوجه ويتعدى إلى الموهومات المتّصفه لذلك ثانياً، كما يتعدى منها أيضاً لو لم يحصل الغرض به إلى مطلق المشكوكات فقط دون الموهومات، ثم بعد ذلك يتسرى إلى مطلق الموهومات، إن كان العلم الإجمالي باقياً بحاله، لكنّه بعيد غايته والحكم بالسرايه إلى غير ذلك من المشكوكات والموهومات بدون وجود هذه العله ممنوع.

وقال الشيخ رحمه الله فى توجيه دعواه:

إنّ الظنّ المتعلّق بمظنون الاعتبار بنفسها غير كافيه، بناءً على انحصارها فى الأخبار الصحيحه بتزكيه عدلين، وأما لأجل العلم الإجمالي بمخالفه كثير من ظواهرها للمعانى الظاهره منها، ووجود ما يظنّ منه ذلك فى الظنون المشكوكه الاعتبار، فلا يجوز التمسّك بتلك الظواهر، للعلم الإجمالي المزبور، فيكون حالها حال ظواهر الكتاب والسنة المتواتره فى عدم الوفاء بمعظم الأحكام، فلا بدّ من التسرى بمقتضى قاعده دليل الانسداد، ولزوم المحذور من الرجوع فى الأصول إلى الظنون المشكوكه الاعتبار التى كانت على إرادته خلاف الظاهر فى ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو مشكوك الاعتبار، فيخصّص لعمومات مظنون الاعتبار، ومقيّد للإطلاقات وقرائن لمجازاته، فإذا وجب العمل بهذه الطائفه من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها ممّا ليس فيها معارضه لظواهر الأمارات المظنونه الاعتبار، بالإجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار، فإنّ أحداً لم يفرّق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح، وبين

خبر حسنٍ آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولويّة القطعيّة، لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضٌ لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى... إلى آخر ما ذكره بطوله.

أقول: وقد عرفت الجواب الذي أجاب به الشيخ عنه، فراجع، وقد سبق أن ذكرناه بطوله فلا حاجة لتكراره. وهذا المقدار كافٍ في المسأله.

\*\*\*

الثالث من الوجوه المنقوله للتعميم:

ما حُكى عن بعض المشايخ، وهو المحقق شريف العلماء حيث قال:

(إنَّ قاعده الاشتغال تقتضى العمل بجميع أفراد الظنون؛ لأنَّ المفروض أنَّ مقتضى دليل الانسداد هو حجّيه الظنّ فى الجملة، وحيث أنَّ ذلك لا يكون كافياً ووافياً للأحكام، فلا بدّ من العمل بكلّ ما يحتمل الحجّيه)، انتهى محصّل كلامه.

أجيب عنه أولاً: بأنّه ذلك قد مضى من أنّ الاحتياط فى المسائل الأصوليه وهو العمل بالظنّ يرجع بالأخره إلى الاحتياط فى المسائل الفقهيّه، وقد عرفت بطلان الاحتياط فى المسائل الفقهيّه.

وثانياً: قد يعارض الاشتغال فى المسأله الأصوليه لقاعده الاشتغال فى المسائل الفقهيّه، وهو مثل ما إذا اقتضى الاحتياط فى الفرعيّه وجوب السوره وفى الظنّ المشكوك الاعتبار عدم وجوبها، فإنّه يجب مراعاة الاحتياط فى الفرعيّه والإتيان بالسوره لاحتمال وجوبها.

وعليه، فلا- يبعد القول بصحّحه تطبيق الاحتياط فى المسأله الأصوليه، بأن يأتى السوره لا على وجه الوجوب حتّى يصحّ العمل بكليهما من الإتيان بها لو كانت واجبه، وعدم إتيانها على وجه الوجوب لو لم تكن واجبه.

اللهمّ إلا- أن يُقال: باعتبار قصد الوجه فى أجزاء الواجب، بما هو جزء للواجب، فحينئذٍ لا يمكن الاحتياط فى الجمع بين حال الاحتياط فى المسأله الأصوليه، والاحتياط فى المسأله الفرعيّه.

أقول: فتحصّل من جميع ما ذكرنا:

أولاً: إنّ نتيجة مقدّمات الانسداد على مسلك الشيخ قدس سره المقبول عندنا، هو

الإهمال على فرض صحّته تقرير المقدمات بصورة الكشف لا الحكومه، خلافاً لمسلك المحقّق النائينى حيث لم يقبل الإهمال بناءً منه على بطلان الاحتياط فى كلّ واقعه واقعه، لا- فى مجموع المسائل، وبطلان الرجوع إلى البراهة فى كلّ مسأله لا- فى المجموع، وعلى فرض وجود الإهمال لا يمكن إثبات التعميم للحجّيه فى كلّ سبب من الأسباب، وفى كلّ مورد من الموارد وفى كلّ مرتبه من المراتب بالوجوه الثلاثه للتعميم، لما قد عرفت من الإشكال فيها.

لأنّه لا بدّ من الاقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنّه القدر المتيقّن فيحال الانسداد، ويفى بمعظم الأحكام الشرعيّه، ولا وجه لأن نأخذ بالقدر المتيقّن من الخبر الصحيح الاعلاى باصطلاح المتأخّرين وهو الواجد للقيود والشروط الخمسه المتقدّمه، حتّى يقال بأنّه لا يفى بمعظم الأحكام لقلّتها وكثره الأحكام.

وثانياً: لو سلّمنا كون المأخوذ بالقدر المتيقّن هو هذا الخبر الصحيح، وأمکن القول بوجوب التمسك بمثل هذا الخبر الجامع للقيود والشروط، حيث كان مفاده ومضمونه حجّيه الخبر الموثوق به، ولو لم يعمل به الأصحاب، لأنّه القدر المتيقّن الحقيقى أوّلاً والمتيقّن الإضافى ثانياً، وأنّه ممّا قام ظنّ واحد على حجّيته ثالثاً، فسواء قلنا بصحّه مقدمات الانسداد أو لم نقل، يكون الطريق المنصوب هو خبر الثقة، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الأحكام، فلا- محذور فى الرجوع إلى الأصول العمليّه فيما لم يقم عليه خبر الثقة، وعلى تقدير القول بالحكومه كما هو مسلك الشيخ المقبول عندنا.

وعليه، فتعميم حجّيه الظنّ فى المراحل الثلاثه من الأسباب والموارد والمراتب واضح، لعدم التفاوت عند العقل فى الثلاثه، فافهم فإنّه دقيق.

## عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس

عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس

التنبیه الثالث: من التنبیّات المتفرّعه على دليل الانسداد، هو البحث عن وجهٍ لخروج القياس من الظنون المعتمده، فنقول:

استند العلماء والأصوليون لخروج الظنّ الناشئ عن القياس إلى النهی الصادر عن الشارع بالعمل بالقياس، بمثل قوله عليه السلام: «إنّ السنّه إذا قیست محقّ الدین»، ومثل قوله عليه السلام: «لیس شیءٌ أبعد من عقول الرّجال من دین الله إنّ ما یفسده أكثر ممّا یصلحه»، وغير ذلك من المضامین التي یستفاد منها حرمة العمل بالقياس، مضافاً إلى قیام إجماع العلماء على المنع، فحینئذٍ إذا التزمنا بتعمیم حجّيه الظنّ، فإن كان التعمیم على نحو تقرير الكشف، بمعنی الالتزام بكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حکم الشارع بوجوب العمل بالظنّ فی الجملة، ثمّ تعمیمه بأحد المعّمات المتقدّمه، فلا إشكال فی خروج القیاس عن الحجّيه للعلم بخروجه عن هذا العموم، لعدم شمول المعّم فيه بعد وجود الدلیل على حرمة العمل به.

بل قد یقال بعدم جریان الإشكال فی خروجه بمقتضى الحکومه بحسب مبنى المحقّق العراقي رحمه الله حیث جعل الحکومه راجعه إلى حجّيه الظنّ ومثبه للتکلیف عقلاً- بمناط الاهتمام، فإنّ حکم العقل حینئذٍ بمرجعیه الظنّ إنّما یختصّ باحتمال وجود تکلیفٍ یقطع باهتمام الشارع به، على فرض وجوده فی مورد الاحتمال، دون ما إذا شكّ فی أصل الاهتمام، ومن المعلوم أنّه مع نهی الشارع عن العمل بالظنّ القیاسی، لا مجال للقطع باهتمام الشارع به، کی یكون مورداً

لحكم العقل بالإلزام، بل هو كالشك البدوى فى أصل الاهتمام، بكونه مورداً لحكمه بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان.

أقول: يقتضى المقام التعرض لأصل الإشكال بناءً على تقرير الحكومه، على ما ذكره الشيخ رحمه الله فى فرائده، لكونه من أحسن التقريرات، قال:

(وأما على تقرير الحكومه، بأن يكون مقدمات الدليل موجهه لحكمه العقل بقبح إرادته الشارع ما عدا الظن، وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس عنه، إذ كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح عن الأمر والمأمور التعدى عنه، ومع ذلك إذا يحصل فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى فى غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً حينئذ بقبحه، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا، ولا رافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص، ومنشأه لزوم التناقض، ولا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع، وهو التخصيص، وعدم التناقض فى تخصيص العمومات اللفظيه، إنما هو لكون العموم صورياً، فلا يلتزم إلا التناقض الصورى)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وقد قيل أو يمكن أن يُقال فى دفع الإشكال بأمر لا بأس بذكرها حتى يتضح سقيمها من صحيحها، وضعيفها من قويها:

الأمر الأول: هو الذى ذكره صاحب «القوانين» على ما نُسب إليه من المنع .



عن حرمة العمل بالقياس فى زماننا هذا، الذى قد انسدّ علينا باب العلم والعلمى، وأنّ الحرمة مخصوصه بزمان الأئمة عليهم السلام، حيث كانت العامّة تعتقد بعدم مرجعيّة الأئمة عليهم السلام فى الأحكام الشرعيّة، وكانت تعمل بالرأى والاستحسان الأقيسه الناقصه وغيرها من الظنون المرجوحه، فجميع الأخبار الناهيه إنّما هى منزله إلى ذلك الزمان، لا لمثل زماننا هذا حيث نحاول الوصول إلى الأحكام الشرعيّة عمومًا أو خصوصاً الصادره عن النبىّ أو واحدٍ من أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به، ولا- الطريق الشرعى، ودوران الأمر بين العمل بما يظنّ أنّه صيّد من منهم، والعمل بما يظنّ أنّ خلافه صدر منهم، كمقتضى الأصول المخالفه للقياس فى مواردّه، والأماره المعارضه له، هذا إن كان الدليل فى حرمة العمل بالقياس هو الأخبار .

وإن كان الدليل هو الإجماع أو الضروره عند علماء المذهب، كما ادّعى، فنقول إنّ الأمر كذلك، إذ دعوى قيام الإجماع والضروره على التحريم فى كلّ زمان ممنوع.

ثمّ تحدّث رحمه الله عن ما لو انسدّ سبيل الظنّ من الطرق السميّة للمكلّفين، أو لواحدٍ من جهه ما سنع له من بُعدّه عن بلاد الإسلام، فهل يعقل فى هذه الحاله القول بحرمة العمل بالظنّ الحاصل من القياس له فى قبال الأخذ بما هو يقابله من الاحتمال الموهوم؟!

ثمّ قال أخيراً: (وكيف كان، فدعوى الإجماع والضروره فى ذلك فى الجملة مسلّمه، وأما كليّه فلا).

لكن أجاب عنه الشيخ قدس سره : بأنّ الإنصاف أنّ إطلاق بعض الأخبار وجميع

معاقد الاجتماعات يوجبُ الظنَّ المتأخّم بالعلم، بل العلم، بأنّه ليس ممّا يركن إليه في الدّين مع وجود الأمارات السّمعّيّه، فهو حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنّ المحكوم بحجّيته ضرورى البطلان في المذهب.

بل أقول: إنّ ما ادّعاه الشيخ رحمه الله عليه أكثر المتأخّرين، ممّن لحقه لو لم نقل بأنّه مختار كلّ من وصلتنا كتبهم، والظاهر أنّ الحكم بحرمة العمل بالقياس مطلقاً واضح لا يحتاج إليّ مزيد بيان لعدم جواز العمل بالقياس مع ملاحظه لسان الأخبار.

الأمر الثّاني: هو منع إفاده القياس الظنّ، خصوصاً بعد ملاحظه أنّ الشارع جمع في الحكم بين المختلفات وتفريق المتوافقات، وبعد ملاحظه أخبار المنع عن العمل بالقياس مثل: «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مَحَقَّ الدِّينَ»، وخصوص روايه أبان بن تغلب الوارده في ديه أصابع المرأه، سفّه ما ادّعاه من الحكم المبنيّ على القياس.

قال الشيخ رحمه الله: (إنّ منع حصول الظنّ من القياس، ولو في بعض الأحيان دعوى مكابره).

لكنّه تراجع عن ذلك، وقبل المنع بالنظر إلى أخبار المنع، حيث إنّّه موهنٌ قوى يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه في بادئ النظر في بعض الأوقات، وأمّا دائماً فلا.

كيف، وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسمّى عندهم بتنقيح المناط القطعي، وأيضاً فالأولويّه الاعتباريّة من أقسام القياس، ومن المعلوم إفادتها للظنّ، ولا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها هو استنباط المناط ظناً، وأمّا آكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظنّ، هذا.

أقول: برغم أنّ المنع عن حصول الظنّ بالقياس لا يوجب الجواب عن الإشكال فيما لو أوجب الظنّ، ولو في بعض الأحيان، لكن معنى هذا الجواب هو تسليم أصل الإشكال، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أن يُقال بأنّ حكم باب العلم في مثل القياس حكم الرمل والجفر والنوم ونظائرها حيث تكون كالقياس أبواب العلم فيها مفتوحه، لأننا نعلم بأنّ الشارع أحالنا في هذه الموارد إلى الأدلّه والأصول اللَّفْظِيَّةِ أو العمليَّةِ، فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار ظنّ القياس في مواده.

وفيه: أنّ هذا العلم لم يحصل إلّا من منع الشارع عن العمل بالقياس ونظائره، والبحث يدور عن صحّحه هذا النهى وتوجيهه، إذ مع ملاحظه أنّ موارد القياس مع سائر الأمارات بحسب الموارد تكون متساويه، فإنّ أمكن منع الشارع منه، أمكن المنع عن سائر الأمارات، وقد اختفى علينا، فلا يستقلّ العقل بوجوب العمل بالظنّ، وقبح اكتفاء المكلف بغيره، وقد تقدّم أنّه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقلّ العقل بتعيين العمل بالظنّ، إذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم إلّا قبحه، فلا بدّ من جواب آخر يصحّح هذا النهى.

الأمر الرابع: ما عن المحقّق القمّي قدس سره على ما حُكي عنه، من أنّ مقدمات دليل الانسداد أعنى انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف، إنّما توجب جواز العمل بما يفيد الظنّ في نفسه، ومع قطع النظر عمّا يفيد ظناً أقوى.

وبالجملة: هي تدلّ على حجّيه الأدلّه الظنيّة دون مطلق الظنّ النفس الأمري، والأوّل أمرٌ قابل للاستثناء، إذ لا يقبح أن يُقال إنّهُ يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه، ويدلّ على مراد الشارع ظناً إلّا الدليل الفلاني، وبعد إخراج ما

خرج عن ذلك يكون باقى الأدله المفيده للظن حجه معتبره.. إلى آخره.

أقول: وقد استفاد الشيخ الأعظم من كلامه أنه أراد بعد فرض جعل الأصول من باب الظن، وعدم وجوب العمل بالاحتياط، أن انسداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنّيه، وهذه القضية يمكن أن تكون مهمله ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لا أن يكون العقل يحكم بعمومها ويحكم الشارع بخروج القياس؛ لأنّ هذا عين ما فرّ منه من الإشكال، لأنّ لازم ذلك أنه إذا وجد فى مورد أصل وأماره يؤخذ بالثانيه دون الأول، لأنه لا يفيد الظنّ. نعم يؤخذ بالأصل عند فقد الأماره، لأنه يفيد ظناً حينئذٍ، وبهذا التقرير يجوز للشارع منع العمل عن القياس.

أورد عليه الشيخ رحمه الله: بأنّ نتيجته المقدمات التى ليست إلاّ بالرجوع إلى الأمارات الظنّيه فى الجملة، هى العمل بالظنّ فى الجملة، فلا دخاله لذات الأماره فى ذلك، بل المناط هو وصف الظنّ بأى شىء حصل، وقد عرفت أنّ النتيجة على تقرير الحكومه ليست مهمله، بل هى مفيده للظنّ الإطمئنانى مع الكفايه، ومع عدمها فمطلق الظنّ، وعلى كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ الاستفادة من كلامه ليس ما ذكره الشيخ رحمه الله، بل أراد به الجواب الذى ذكره الشيخ فى الوجه الخامس، وقد تبعه على ذلك صاحب «الكفايه» والنائنى والعراقى رحمهم الله وكان جواباً حسناً يفيد أنّ حجّيه الظنّ إنّما يكون فيما لم يقدّم دليل على عدم حجّيته، وإلاّ كان خارجاً بالتخصيص لا بالتخصيص، ومن أراد التوضيح بأزيد من ذلك فعليه الرجوع إلى الوجه الخامس من «الفرائد».

والسؤال حينئذٍ عن أنّ الملاك لإخراج القياس :

هل هي لجهه تدارك المصلحه الفائته للواقع لو صادف القياس بالمصلحه الطريقيه والسلوكيه الظنيه؟

أم أنّ العمل بالقياس مشتملٌ على مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به، المنكشف بواسطه النهى كما فى الوجه السادس؟

أم أنّه أمراً آخر لا يرتبط بما نحن بصدده ، وهو إخراج القياس من أول الأمر؟

كما أنّه قد يمكن أن يكون وجهه غلبه مخالفته للواقع، كما يستفاد من لسان الأدله، بأن: «السُّنَّه إِذَا قِيسَتْ مَحَقَّ الدِّينِ» الذى هو الوجه السابع المذكور فى كلام الشيخ قدس سره .

وعلى أى حال، فلعلّ الملاك جميع هذه الأمور، برغم إمكان الإشكال فى كلّ واحدٍ منها.

قال صاحب «الكفايه»: فى معرض بيان وجه آخر لإبطال العمل بالقياس، وهو أنّ من مقدّمات دليل الانسداد انسداد باب العلم والعلمى، ومع انفتاح أحدهما لا مجال للرجوع إلى الظنّ أصلاً. ومن المعلوم أنّ الشارع إذا نصب طريقاً واصلاً ولو بالأصل، لزم منه كون طريق الحجّه مفتوحاً، فلا معنى حينئذٍ مع انفتاحه الرجوع إلى القياس الممنوع شرعاً؛ لأنّ باب الحجّه مفتوح فيكون خروجه تخصّصاً لا تخصيماً.

وفيه: الإنصاف عدم تاميّه هذا الوجه والجواب، لأنّ مقتضاه عدم جواز الرجوع إلى القياس المحصّل للظنّ، حتّى مع عدم منع الشارع، لا عدم جوازه

نتيجته للمنع الشرعى كما هو المفروض فى البحث.

وبالجملة: فأحسن الأجوبه وأولاها هو ما ذكرناه من التعليق؛ أى أنّ حجّيه الظنّ معلقه على عدم منع الشارع عنه، سواءً كان بالقياس أو غيره، وهو أمرٌ مقبول عقلائى كما لا يخفى.

وتوهم: عدم استقلال العقل بحجّيه الظنّ، لإمكان احتمال وجود المنع ولم يصل إلينا وقد اختفى علينا.

مدفوع: بإمكان جعل ثبوت المنع عن العمل ملاكاً لعدم الحجّيه، لا صرف الاحتمال، فالظنّ القياسى قد ثبت منعه فكان خارجاً تخصّصاً، وأما الظنون الباقية فهى حجّيه عقلاً بحكم استقلالها كما لا يخفى.

\*\*\*

## البحث عن حكم تعارض الظن المانع والممنوع

البحث عن حكم تعارض الظن المانع والممنوع

التنبيه الرابع: من المباحث المتفرّعه على نتيجته دليل الانسداد، هو :

إذا تعلّق الظنّ بالمنع عن العمل الظنّ الحاصل من أماره، مثل ما لو قامت الشهرة المفيدة للظنّ على المنع عن العمل بالأولويّه الظنّيّه، بناءً على أنّ حجّيه الظنّ الحاصله من مقتضى دليل الانسداد، الشامل بطبعه للظنّ المانع الحاصل من الشهرة، والظنّ الممنوع الحاصل من الأولويّه، فإنّ نتيجته دليل الانسداد وهى حجّيه الظنّ تكون بالنسبه إلى كليهما سيّان، فهل يحكم فى مثل هذا المورد بتقديم الظنّ المانع أو الظنّ الممنوع، أو يجب طرحهما بالتعارض والتساقط، أو يجب الأخذ بالأقوى منهما؟ وجوه وأقوال.

هذا إذا لم يفرض كون الظنّ الممنوع مطابقاً للاحتياط اللازم رعايته، حيث يقدّم ذلك الظنّ على الظنّ المانع بلا إشكال .

قد يُقال: لازم القول عند من كان الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى حجّه له دون الظنّ بالطريق والمسأله الأصوليه كشرىف العلماء رحمه الله هو الأخذ هنا بالظنّ الممنوع الذى كان ظناً بالواقع وفى الفرع الفقهي.

كما أنّ لازم القول بحجّيه الظنّ فى المسائل الأُصوليه وبالظنّ، على مسلك صاحب «الفصول» وصاحب «الحاشيه» هو الأخذ بالظنّ المانع.

هذا كما عن الشيخ الأعظم نسبتها إليهما فى الموضوعين.

والجواب: كما فى «الكفايه» من (أنّه لا- استقلال للعقل بحجّيه ظنّ قد احتمل عنه المنع فضلاً عمّا إذا ظنّ كما أشرنا إليه فى الفصل السابق فلا بدّ من

الاقتصار على ظنّ قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإنّ كفى وإلاّ- فبضميمه ما لم يظنّ المنع وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدّمات الانسداد وإن انسدد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضروره أنّه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض. ومنه قد انقدح أنّه لا تفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجّيه الظنّ في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم).

أقول: وأمره بالفهم لعلّه أراد به الرّد على الشيخ قدس سره حيث ابنتى المسأله على القول بحجّيه كلّ من الطريق والظنّ بالواقع، وأمّا مع الالتزام بحجّيه خصوص الظنّ بالطريق فلا بدّ من الأخذ بالظنّ بالمانع بلا كلام، كما أنّه لو قيل بحجّيه خصوص الظنّ بالواقع فلا بدّ من الأخذ بالظنّ الممنوع بلا كلام.

حيث ردّ عليه صاحب «الكفايه» بقوله: (إذا فرضنا عدم حجّيه الظنّ الذى احتمال المنع عنه، فمظنون الرّد يكون عدم حجّيته بطريق أولى، فلا تأثير لهذا التفصيل فى طرح الظنّ الممنوع مطلقاً).

جواب الشيخ رحمه الله: فقد اختار رحمه الله ملاحظه ما هو الأقوى منهما: (لدوران الأمر بين المصلحه المظنونه بواسطه أخذ الظنّ الممنوع، وبين المفسده المظنونه بواسطه الأخذ بالظنّ المانع، فلا بدّ الأخذ والرجوع إلى الأقوى، فإذا ظنّ بالشهره نهى الشارع عن العمل بالأولويه، فيلاحظ مرتبه هذا الظنّ، فكلّ أولويه فى المسأله كان أقوى مرتبه من ذلك الظنّ الحاصل من الشهره أخذ به، وكلّ أولويه كان أضعف منه وجبّ طرحه، وإذا لم يتحقّق الترجيح بالقوّه، حكم بالتساقت، لعدم استقلال العقل بشيء منهما حينئذٍ)، انتهى موضع الحاجه.

بيان مراده: يرى الشيخ قدس سره أنّ الظنّ بعدم حجّيه الأماره الممنوعه لا يجوز أن



يكون من باب الطريقيّ، بل لا بدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ الممنوع على مفسده غالبه على مصلحه إدراك الواقع، فإذا ظنّ بعدم اعتبار ظنّ فقد ظنّ بإدراك الواقع، لكن مع الظنّ بترتب مفسده غالبه.

أقول: ولكن الأ-كثر حكموا بأنّ الأخذ بالظنّ المانع، أولى كما عليه صاحب «الكفايه» والنائني والعراقي والحكيم، غايه الأمر أنّه قد استدللّ كلّ واحد منهم بطريقته الخاصّه لإثبات ذلك، فلا بأس من أن يتعرّض لذلك، بعدما عرفت دليل صاحب «الكفايه» لإثبات مختاره فلا نعيد.

وأما استدلال المحقّق النائني: فقد قال في وجه تقديم الظنّ المانع:

(والأقوى اعتبار الظنّ المانع دون الظنّ الممنوع، فإنّ حال الظنّ الممنوع حال الظنّ القياسي ممّا قام الدليل القطعي على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظنّ المانع، فإنّه ممّا تعمّه نتيجة دليل الانسداد بلا- مؤونه، بخلاف الظنّ الممنوع، حيث أنّ اندراجه في النتيجة يتوقّف على خروج الظنّ المانع عنها، فيكون حال الظنّ المانع والممنوع حال الأصل السببي والمسببي، وسيأتي في محلّه أنّ الأصل السببيّ عن جريان الأصل المسببي، ولا يمكن العكس)، انتهى محلّ الحاجة. (١)

أقول: لا- بأس هنا لتوضيح كلامه بنقل كلام الشيخ رحمه الله عن بعض ما وافقه في المختار حقيقةً أو تنزلاً، حيث التزم بتقديم الظنّ المانع، فمثّل للأصل السببي والمسببي بالاستصحاب بقوله: (ونظير ما نحن فيه ما تقرّر في الاستصحاب، من أنّ مثل استصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دليلٌ حاكمٌ على استصحاب نجاسه الثوب، وإن كان كلّ من طهاره الماء ونجاسه الثوب مع قطع .

النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنه في السابق، مشكوكه في اللاحق، وحكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق ومشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبه إليهما، إلا أنه لما كان دخول يقين الطهاره في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسه الثوب المتيقنه سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً، بخلاف دخول يقين النجاسه والحكم عليها بالبقاء، فإنه لا يصلح للدلاله على طرو النجاسه للماء المغسول به قبل العسل، وإن كان منافياً لبقائه على الطهاره، انتهى كلامه (١).

ومراده رحمه الله: بهذا الكلام في المقام هو أنه:

إن أخذنا بالظن المانع كان خروج الممنوع من باب التخصيص، لأن حجته كان من الأول معلماً بعدم المنع عنه، فإذا ثبت فيه المنع، أصبح خارجاً عن مقتضى دليل الانسداد تخصصاً بقيام الدليل على المنع عنه.

وإن أخذنا بالظن الممنوع، كان طرح الظن المانع من باب التخصيص بلا مخصيص، إذ لا مخصيص يصح إخرجه عن مقتضى دليل الانسداد، لعدم قيام دليل على المنع، وعدم وجه آخر لتخصيصه، فمن الواضح أنه عند الدوران بين التخصيص والتخصيص بلا مخصص، يكون الأول متعيناً كما لا يخفى، هذا هو مختارنا الثاني رحمه الله.

وأما مختار المحقق العراقي: على حسب ما هو مذكور في «حاشيه فرائد الأصول»، هو قوله: (الأولى بناءً على تعليقه حكم العقل في باب الانسداد، أن يقال إن المقتضى في الظن الممنوع تعلقي، وفي المانع تنجيزي، إذ لا مانع عنه غير الظن الممنوع الذي لا يشمل الدليل باقتضائه إلا في ظرف عدم تأثير ٢.

المقتضى فى المانع، وكلّ مورد كان من هذا القبيل، يستحيل مانعيته، لأنه دورى، فمقتضى التنجيزى يؤثّر أثره، وهذا التقريب أولى من تنظير المقام باب الشكّ السببى والمسببى حيث هنا عمومٌ دائر بين التخصيص وغيره ظاهراً، ولا عموم فى المقام، كما لا يخفى). انتهى كلامه (١).

أقول: ووافق المحقق العراقى قدس سره السيد الحكيم قدس سره فى كتابه «حقائق الأصول»، وجعل هذا الوجه أولى من سائر الوجوه.

بقى فى المقام إشكال المحقق الخراسانى فى «الكفايه» وهو الذى تحدّث عنه فى الفصل السابق من أنه إذا أجزنا إمكان منع الشارع عن حجّيه ظنّ، فلا- استقلال حينئذٍ للعقل للحكم بحجّيه كلّ ظنّ، لإمكان جريان احتمال وجود المنع عن الشارع ولم يصل إلينا، واخفى علينا، فبأى طريق يُحكم بحجّيه الظنّ؟

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذا الإشكال: بأنّ المانع ليس هو احتمال المنع، بل المناط هو ثبوت صدور المنع عن الشارع، فإذا لم يثبت كان الحكم العقلى مستقلاً بحجّيه كلّ ظنّ، فحيث ثبت المنع على الفرض فى الظنّ الممنوع، فلا- يكون حجّيه، بخلاف ما لم يثبت فيه المنع، مثل الظنّ المانع، فإنّه حجّيه بحكم العقل استقلالاً، وبالتالي فما ذكره المحقق الحكيم رحمه الله قوياً عندنا، وهو الدليل فى تقديم الظنّ المانع على الظنّ الممنوع.

\*\*\*.

## خاتمه يذكر فيها أمور

خاتمه يذكر فيها أمور:

الأمر الأول: بعدما ثبت فرض جريان مقدمات الانسداد، وأن لازم جريانها هي الحكم بحجبه مطلق الظن، فلا فرق فيها أى فى نتيجتها :

بين حصول الظن بالحكم الشرعى من قيام أماره عليه بلا واسطه، كما إذا قامت الشهرة أو الإجماع على وجوب شىء أو حرمة.

وبين حصوله من أماره متعلقه بألفاظ الكتاب أو السنه، كما لو فسّر اللغوى كلمه (الصعيد) بأنها مطلق وجه الأرض، فبذلك حصل الظن بجواز التيمم بالحجر، بواسطه الأمر بالتيمم الوارد فى قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» مع وجود التراب الخالص.

بل التزم الشيخ قدس سره بحجبه مثل الظن بالحكم بواسطه قيام الأماره على ألفاظ الكتاب والسنه من دون حاجه إلى إعمال مقدمات الانسداد بالخصوص بالنسبه إلى ذلك اللفظ، والقول بأن العلم فيها قليل ولو بُنى الأمر على الأصل لزم منه كذا وكذا، ونظائر ذلك. بل الظن هنا حجّه ولو فرض انفتاح باب العلم فى جميع الألفاظ عند فرض انسداد باب العلم فى الأحكام، إلا فى الموارد الذى قام فيه أماره ظنيّه على بيان معنى لفظ خاص، فإنه لو كان باب العلم فيه منسداً جاز بل وجب العمل بالظن بالحكم الشرعى الحاصل من هذه الأماره القائمه على بيان معنى هذا اللفظ، إذ لو انفتح باب العلم حتى فى هذا المورد للزم انفتاح باب العلم بالحكم الشرعى فيه، ولمنع عن العمل فيه بمطلق الظن.

أقول: بعد هذه المقدمه يصل الدور إلى البحث عن أنه هل يعمل بذلك الظن فى سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى هذا اللفظ فى غير مقام تعيين الحكم

## الشرعي الكلي أم لا؟

الظاهر كما عن الشيخ والمحقق الخراساني رحمهما الله عدم جواز العمل بالظن فيها، لأن مرجع العمل بمثل هذا الظن، إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجيه المترتبة عليها الأحكام الجزئية غير المحتاجه إلى بيان الشارع، حتى يدخل فيما ينسد فيه باب العلم فيكون حججه .

نعم، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ وغيرها من الظنون الخاصه مطلقاً، أو كان بنفسه بالخصوص من الظنون الخاصه، لزم الاعتبار في الظنّ الحاصل منه في باب الوصايا والأقارير والنذور وغيرها، إذا استعملت تلك الألفاظ، ولكن قد مضى التحقيق حوله في أول مباحث ظواهر الألفاظ والقول اللغوي، حيث توضّينا إلى عدم حجّيه الظنّ الحاصل منه، وعدم كونه من باب الظنون الخاصه.

والنتيجة: ثمّ بعدما ثبت حجّيه الظنّ الحاصل من أماره قائمه على الحكم الشرعي الكلي المتعلقة بالألفاظ، نظير حجّيه الظنّ الحاصل بالنسبه إلى الحكم الشرعي الكلي من نفس الأماره، أو الحاصل بالحكم الشرعي الفرعي الكلي من الأماره المتعلقة بالموضوع الخارجى، ككون الراوى عادلاً أو مؤمناً حال الروايه، وكون زواره الواقع فى السلسله هو ابن أعين لا ابن لطيفه، وكون على بن الحكم هو الكوفى بقريته روايه أحمد بن محمد عنه، فإنّ جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجى، إلاّ أنّه لما كان منشأً للظنّ بالحكم الفرعي الكلي الذى انسدّ فيه باب العلم، لزم العمل به من هذه الجهه، وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعداله ذلك الرجل أو تحديده عند إطلاق اسمه المشترك .

ومن هنا تبين أنّ الظنون الرجائيه معتبره بقول مطلق عند من قال بحجّيه

مطلق الظنّ في الأحكام، ولا- يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرّجال كان من جهه دخولها في الشهاده أو في الروايه، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبره، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند، وإن كان من آحاد العلماء، إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر المستلزم للظنّ بالحكم الفرعى الكلى.

\*\*\*

أقول: هنا تنبيهان يقتضى المقام التعرّض لهما:

التنبيه الأول: إذا كان هناك خبرٌ قائم على الحكم الشرعى الكلى، وفيه احتمالات من الجهات الثلاث؛ أى من جهه السند والدلاله والجهه، وأمكن تقليل الاحتمالات فى بعضها بتحصيل العلم أو العلمى فيه، فهل يعدّ ذلك واجباً عقلاً؟

أم يجوز الاقتصار فيه على الظنّ الحاصل منه من دون سدّ باب الاحتمال فى بعض جهاته التى أمكن فيه، بتوهم أنّه ممّا لا يجدى تقليل الاحتمالات، بعد كون الحكم بالأخره ظنيّاً؟

أقول: الظاهر هو الأوّل، لأنّه لا يجوز مع فرض انسداد باب العلم التوجّه إلى الظنّ الضعيف مع التمكن من الظنّ القوى عقلاً، كما لا يجوز الاقتصار على الظنّ مع التمكن من تحصيل العلم أو العلمى فى بعض الجهات.

التنبيه الثانى: ظهر ممّا مضى أنّ الثابت من مقدّمات دليل الانسداد هو حجّيه الظنّ بالأحكام الكليه الشرعيّه كما عرفت، لا حجّيه الظنّ فى تطبيق المأتى به مع المأمور به، ولا- فى الإتيان بالمأمور به، فإذا ظنّ مثلاً- بأنّ صلاه الجمع واجب، فلا بدّ من القطع بالامتثال، فلا- يكفى الظنّ بالإتيان، ولا- الظنّ بتطبيق ما أتى به خارجاً مع ما أمر به، مع احتمال عدم الإتيان، أو عدم المطابقه بواسطه اختلال

بعض أجزائه وشرائطه، بتوهم أنّ النتيجة على كلّ حال يكون امتثالاً للحكم الظنّي، فلا يُجديّ تحصيل العلم بالإتيان أو التطبيق في الخارج، لكنّه توهم فاسدٌ إذ بعدما صار الظنّ بالحكم حجّجاً شرعاً، فلا بدّ بعد العلم بما في الذمّه من اليقين بالبراءة عنه والفراغ من تلك الحجّج.

نعم، ربّما يجري بالنسبة إلى بعض الأحكام في بعض الموضوعات الخارجيّة الذي كان انسداد باب العلم فيه غالباً، واهتمّ الشارع به، بحيث علّم عدم رضاه بمخالفته الواقع بإجراء الأصول فيه، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً، أو عدم إمكانه عقلاً، ففي هذه الصورة لا محيص من لزوم العمل بالظنّ، وهو كما في الضرر المرّد أمره بين الوجوب والحرمة، مثل صوم شهر رمضان، فإنّه إن كان ضرريّاً فقد حرم عليه، وإن لم يكن ضرريّاً فهو واجب في حقّه، فلا محيص حينئذٍ عن اتّباع الظنّ في تعيين موارد الضرر، لأنّ إجراء أصله العدم ربما يوقعه في الضرر الكثير، وهو محذورٌ ممّا لا يحصل العلم به إلاّ بعد تحقّقه ووقوعه، فلذلك يحكم بصحّه العمل بالظنّ بالضرر، فيترك الصوم، فإذا شكّ فيه وجب عليه القيام به.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر.

وأما إذا أنيط بموضوع الخوف، فلا حاجة إلى الظنّ، بل ربّما يشمل الشكّ أيضاً، بل أضاف الشيخ قدس سره إلى الصوم والتميم والإفطار أموراً مثل العداله والنسب من الموضوعات الخارجيّة التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفته الواقع كثيراً، لكنّه رحمه الله أمر أخيراً بالتفهم.

قلنا: هذا يصحّ فيما لو فرض انسداد باب العلم فيه، ولكنّه غير معلوم، ولعلّه لذلك أمر بالتفهم .

## البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّة

البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّة

الأمر الثاني: من الأمور المذكورة في الخاتمة بيان حكم الظنّ في المسائل الأصوليّة الاعتقاديّة، والتي يكون المطلوب فيها عمل الجوانح والقلب .

أقول: والكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى: في أنّه هل يجب تحصيل الظنّ فيها عند عدم التمكن من تحصيل العلم، وقيامه مقامه في وجوب عقد القلب والتدوين والانقياد على طبقه أم لا يجب؟

فيه خلافٌ، ولكن الحقّ هو عدم الوجوب؛ لأنّ الاكتفاء بالظنّ في الأحكام الفرعيّة العمليّة، والمسائل الشرعيّة عند انسداد باب العلم والعلمى فيها إنّما كان من جهة عدم التمكن من تحصيل الواقع، إلّا- بالظنّ الذي يحكم به العقل، لانهصار الطريق إلى تحصيل الواقع بأحد أمور:

من العمل بالاحتياط الذي قد عرفت إمّا عدم وجوبه إن اقتضى العسر والحرج، أو عدم جوازه إن اقتضى الاختلال في النظام.

أو الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع بحسب حكم العقل والعمل على طبقه، وهو ليس إلّا الظنّ، ولذلك أجزنا فيه.

وهذا بخلاف الأصول الاعتقاديّة، حيث لا- يجرى فيها هذه الأمور، لأنّ باب العلم وإن كان منسداً فيها إلّا أنّ باب الاعتقاد الإجمالي والجزم والعقد الباطني على ما هو الواقع، والتدوين به غير منسداً على المكلف، فلا مجال لجريان دليل الانسداد فيها كي ينتهي الأمر إلى وجوب الانقياد بمظنونه حينئذٍ.



وعليه، فالواجب أولاً هو تحصيل المعرفة بما يجب الاعتقاد به، كمعرفة الواجب تعالى وما يتعلّق به من صفات الجلال والجمال، ثم لزوم معرفه أنبيائه ورسله وحُججه من الأئمة عليهم السلام الذين هم وسائط نعمه مع التدين والانقياد لجميع ذلك، وإن عجز عن تحصيل المعرفة التفصيلية، عليه أن يعتقد وينقاد بما هو الواقع بنحو الإجمال، وأما وجوب تحصيل الظنّ عليه والتدين بصوره المظنون، فلا- دليل عليه شرعاً ولا عقلاً، إذ ليس هو من مراتب شكر المنعم، خصوصاً مع التمكن من الاعتقاد الإجمالى بما هو واقع الأمر، فلا إلهاء إلى التنزّل بالظنّ كما كان الأمر كذلك فى الفروع العمليه.

هذا كله بالنظر إلعدم وجوب تحصيل المعرفة بالظنّ فيالأصول الاعتقاديّه.

الوجه الثانيه: فى بيان وجوب تحصيل المعرفة مع الإمكان، وبيان ما يحصل العلم والمعرفة به.

أقول: لا إشكال فى وجوب تحصيل معرفه الواجب تعالى، ومعرفة ما يرجع إليه من صفاته الثبوتيه والسلبيه، لكونه واحداً قادراً عالمًا مُريداً حياً غنياً، لم يكن له نظيرٌ ولا شبيهه، ولم يكن بجسمٍ ولا مرئىٍ ولا له حيزٌ.. ونحو ذلك .

ثم إنّ وجوب المعرفة هل هو نفسى أو غيرى؟

الذى يظهر من بعض كلمات القوم مثل العلامه بأنّ وجوبه ما كان من جهه تحصيل الشكر الواجب، إذ شكر المنعم الواجب لا يمكن إلا- بالمعرفة. ثم ذكروا بأنّ ما لا يتم الواجب إلا به واجبٌ، فتكون المعرفة واجباً، فبذلك يؤدى كون وجوبه غيرياً، خلافاً للمحقّق الخراسانى والعراقى رحمهما الله وغيرهما حيث التزما بأنّ وجوبها نفسى، غايه الأمر يحصل بالمعرفة أداء الشكر، ولذلك قال المحقّق

العراقي في نهايته:

(كما لا إشكال أيضاً في كون الوجوب المزبور نفسياً؛ لأنَّ المعرفة بالمبدأ سبحانه هي الغايه القصوى، والغرض الأصلي من خلق العباد، وبعث الرُّسل، كما يُنبئ به قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١) أي ليعرفون؛ لأنَّ حقيقه العبوديّه هي المعرفة، ولا ينافي ذلك مقدّميتها لواجب آخر عقلي أو شرعي كالتدين والانقياد ونحوه)، انتهى كلامه (٢).

قد يقال: إنّ وجوب المعرفة ثابت بدليل وجوب أداء شكر المنعم.

وأجاب عنه صاحب «عنايه الأصول»: (بأنّه لا يخلو عن مناقشه، فإنَّ العبد قبل أن يعرف ربّه لا يعلم بوجود مُنعم له كي يلزمه العقل بمعرفته، أداءً لشكر بعض نعمائه، وبعد معرفته له لا يُعقل الالتزام بمعرفته، سواءً كان ذلك أداءً لشكر بعض نعمائه أو لأمرٍ آخر!

والصحيح أن يُقال: إنّ العبد بمجرد أن التفت واحتمل أنّ له صانعاً قد صنعه، يلزمه العقل بوجوب معرفته، لما في تركه من احتمال الضرر، كما أُشير إليه في صدر البحث)، انتهى (٣).

ولكن يرد عليه: بأنّ درك احتمال الضرر لعدم معرفته، ليس إلاً بواسطة وجوب شكر المنعم الذي من نعمه هو كونه صنيعاً من صنائعه، فلو التفت إلى صنعه فقد توجه إلى وجوب شكره لإنعامه، فاحتمال الضرر يكون رتباً متأخراً عن رتبه ٣.

١- سورة الذاريات: الآية ٥٦ .

٢- نهايه الأفكار: ج ٣ / ١٨٨ .

٣- عنايه الأصول: ج ٣ / ٤٨٣ .

وجوب شكر المنعم، فجعله ملاكاً دون الشكر لا يخلو عن مناقشه كما لا يخفى على المتأمل، ولذلك قال المحقق العراقي:

(العمده في الدليل لوجوب المعرفة هو حكم العقل الفطري، واستقلاله بوجوبه، أداءً لشكر المنعم، باعتبار كون المعرفة من مراتب أداء شكره، فيجب بحكم العقل تحصيل المعرفة به سبحانه، ولا يبعد إستفاده ذلك أى حكم العقل بما ورد في القرآن من قوله تعالى: «وَلَيْسَ سِئَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَيَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ» (١)، فَإِنَّ الْجَوَابَ بِذَلِكَ يَكُونُ مِنْ مَنْطِقِ الْعَقْلِ الْفَطْرِيِّ.

أقول: إذا ثبت وجوب معرفة الله عز وجل، وجب بالضرورة معرفه صفاته الجلالية والجمالية؛ لأن المعرفة بالنسبه إليهما يرجع إلى معرفه الله، كما يجب معرفه أنبياه ورُسُله وحُججه، لأنهم وسائط فيضه ونعمه.

وأما غير حكم العقل بوجوب المعرفة؛ بأن يُراد اثباته بالكتاب والسنة بالنسبه إلى من لا يعتقد بالله سبحانه وتعالى ولم يعرفه مشكلاً جداً، لأن الاستدلال بقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» أو بالروايات الدالة على وجوب المعرفة، إنما يصح لمن اعتقد بالله سبحانه واعتقد بكتابه ورُسُله، ومن ثمَّ يعتقد بكلامهما، ووجوب العمل والتدين بهما، وأما من لا يعرف أصل وجوده، وكان جاهلاً به أو منكرًا له سبحانه، لا يكون هذا الاستدلال له إلزامياً ولا إقناعياً .

نعم، يصح الاستدلال بهما على وجوب المعرفة لمن قبل واعتقد ذلك بحكم العقل الفطري، فيصح له الاستدلال بمثلهما على حسب تماميته إطلاقهما لما استدلل به . .

وبالجملة: يظهر ممّا ذكرناه حكم سائر الجهات الراجعة إلى معرفه الله مثل صفاته الجلالية والكمالية.

الجهة الثالثة: وهى أنه بعدما وجب تحصيل المعرفة بالواجب تعالى وبوسائط نعمه، يجب بحكم العقل الاعتقاد وعقد القلب والانقياد له سبحانه، لكونه أيضاً من مراتب أداء شكره الواجب عليه، والظاهر أنّ وجوب ذلك أيضاً يكون مثل وجوب أصل المعرفة واجباً مطلقاً غير مشروطٍ بحصول العلم من الخارج، فيجب عليه حينئذٍ تحصيل العلم مقدّمةً للانقياد الواجب، ثم استفادة وجوب المعرفة من قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ...» الآية، ومن الحديث النبويّ صلى الله عليه وآله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» بأن تكون الأفضلية فى الوجوب، خصوصاً مع ملاحظه وجوب الصلاة وآية النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» الآية، لوجوب المعرفة مع ملاحظه الروايه التى استشهاد الإمام عليه السلام خلالها بهذه الآية الشريفه لوجوب معرفه الإمام اللاحق بعد موت الإمام السابق، وحديث عمومات وجوب التفقه وطلب العلم، الشامل بعمومها لمثل المعرفة على فرض، فإنّه مع تسليم دلالة جميعها على أصل وجوب المعرفة، لا يدلّ على بيان ما هو الواجب، بل القول بإطلاقها فى جميع ما يجب مشكلاً، كما أشار إليه صاحب «الكفايه» مع ما عرفت أنّ أمثال ذلك من الأدلّه يفيد لمن يعتقد بالله عزّ وجلّ دون من لا يعتقد به ويُنكر وجوده، كما هو واضح.

أقول: بعد هذه المقدّمه يصل الدور إلى البحث عن مقدار هذا الواجب.

والتحقيق: عرفت مقدار الواجب من معرفه الله وصفاته الجلالية والجمالية ومعرفه أنبيائه ورُسُله وحُججه، والحشر والنشر، والمعاد الجسماني، وأمّا ما عدا

ذلك كمعرفه تفاصيل ما يتعلّق بالتوحيد، وكيفيّة علمه وإرادته سبحانه، وتفصيل المحشر وخصوصيّاته، وكيفيه الميزان والصراط، وأحوالات عالم البرزخ وخصوصيّاته، فلا يجب تحصيل العلم بها، ولا الاعتقاد، بل يكفي الاعتقاد بصوره الإجمال، والتدين والانقياد له على ما هو الواقع، وبما جاء وأخبر به النبي صلى الله عليه وآله .

نعم، على فرض حصول العلم بأيّ فردٍ منها، لا بدّ من الاعتقاد والانقياد له، لكن هذا الوجوب ليس بصوره الإطلاق كما كان في ما قبلها، بل وجوبه مشروطٌ بحصول العلم من الخارج.

الوجه الرابعه: في أنّه هل يجرى الأصل في سائر الأمور، لو شكّ في وجوب تحصيل المعرفة لها أم لا؟

الظاهر جريانه في ما عدا المقدم المذبور، أي عدم وجوب تحصيل المعرفة زائداً على المقدم الذي يستقلّ العقل بوجوب تحصيله، أو ما ثبت من الخارج وجوب الاعتقاد به من ضروره ونحوه كالاقتقاد بالمعاد الجسماني.

وأما الاستدلال بالأدله المذكوره من آيه الخلقه والأحاديث بعدها بوجوب معرفه تفصيل هذه الأمور مشكلاً، لعدم وجود الإطلاق لها لتبيان مثل ذلك، لعدم إمكان حصول العلم لمثل هذه الأمور إلاّ للأوحدى من الناس، مضافاً إلى أنّه لا إطلاق لها من تعلّق المعرفة، لأنّها بين ما كان بصدد إثبات أصل وجوب المعرفة كما عرفت لا وجوبها على الإطلاق، حتّى بالنسبه إلى تلك الأمور، كما أنّ أدله الأفضليّه أو وجوب النفر أو التفقه لا تكون في صدد بيان الإطلاق من هذه الجهه، وعليه فلا تدلّ هذه الأدله على ذلك، فلا يبعد جواز الرجوع إلى الأصل كما مرّ.

أقول: وليكن على ذكرٍ منك بأنّه إذا لم نقل بوجوب المعرفة وتحصيلها، فإنّ

هذا ليس معناه جواز إنكاره، بل ربما يكون إنكاره حراماً وموجباً لكفر المنكر، إذا كان ذلك من الضروريات، لما يظهر من التسالم على كفر منكر ضرورى الدين كالمعراج والمعاد الجسماني ونحوهما، فلا بد في مثل هذه الأمور من الاعتقاد إجمالاً بما هو الواقع.

ثم إنّه إذا عجز المكلف عن معرفه ما يجب عليه، كان معذوراً لو كان عن قصورٍ لغفله أو لدقّه الأمر مع قلّه استعداده كما يُشاهد ذلك في كثيرٍ من النساء بل الرجال المستضعفين، بخلاف ما إذا كان عن تقصيرٍ في الاجتهاد، ولو لأجل حبّ طريقه الآباء والأجداد، واتّباع سيره السلف، فإنّه كالجبلي للخلف وقلّ ما عنه تخلف.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم استقلال العقل بوجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لإمكان الاعتقاد إليه بصوره الجزم مع الإجمال وبما هو الواقع، فلا إلقاء فيها إلى التنزّل إلى الظنّ مع انسداد باب العلم، كما كان كذلك في الفروع العمليّه، ولعلّ الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ مربوطه بمثل هذه الأصول الاعتقاديّه.

## فيما يتعلق بمنكر الضروري

فيما يتعلق بمنكر الضروري

تذييلٌ: حيث انجزَّ الكلام إلى منكرى الضروره، فلا بأس بذكر ما يفيد في المقام، وإن كان لا يخلو مناسبتة مع الفقه أيضاً:  
فقول: يجب البحث عن أنّ الحكم بكفر هذا المنكر هل هو مختصُّ لجبهه إنكاره فقط، أو أنه من جهه استتباعه لتكذيب النبي صلى الله عليه و آله ؟

وتظهر الثمره فيما لو كان منشأً لإنكار الاعتقاد بعدم صدور ما أنكره عن النبي صلى الله عليه و آله ، أو كان من جهه اشتباه الأمر عليه، فإنه على الأول يُحكم عليه بالكفر بمحض إنكاره، بخلاف الثاني.

أقول: والظاهر من كلمات الأصحاب، وإطلاق كلامهم هو الأول، ولكن خالفهم المحقق العراقي رحمه الله في نهايته، مدّعياً أنّ من المعلوم انصراف إطلاق كلماتهم إلى المنكر المنتحل للإسلام المعاصر للمسلمين. ومن الواضح أنّ إنكار مثله يرجع إلى تكذيب النبي صلى الله عليه و آله ، ومع هذا الانصراف لا وجه للأخذ بالإطلاق حتى يُحكم بكفر من يعلم بعدم رجوع إنكاره إلى تكذيبه، بل كان لاشتباه الأمر عليه، لكونه ممّن هو قريب عهدٍ بالإسلام، وكان سكونته في البوادي، ولم يختلط بالمسلمين حتى يطلع على المسائل الشرعيّه .

وفيه: الإنصاف عدم إمكان فرض المخالفه في مثله؛ لأنّ ظاهر كلمات الأصحاب على الحكم بكفره إنّما كان إذا أنكر عن اعتقادٍ، وبعد الفحص عن الدليل، لا لمن لم يفحص فأنكر بظاهره، مضافاً إلى أنّه قد يرجع إلى ما يفيد ثبوت الأمر له، لكن برغم ذلك يضلُّ يُنكر مستكبراً، فإنّ مثله حينئذٍ يعدّ معانداً مضافاً

إلى كونه منكراً .

غايه الأمر حيث لا- يمكن تحصيل تلك الحاله فى الأفراد بحسب النوع، لذلك يحكمون بظاهر كلامه بالكفر مع إنكاره، فلا ينافى استثناء من يعلم أن إنكاره ليس عن عقيدته، بل لاشتباه يمكن إزالته عنه ويسلم.

وبالجملة: ثبت أن ظاهر الإنكار راجع إلى تكذيب النبى بصوره الإطلاق إلا ما علم خلافه.

أقول: قد يستدل على استتباع مجرد الإنكار للكفر بما رواه زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».

أورد العراقى عليه: بأن المقصود من الإنكار هنا هو الإنكار العنادى، لظهور كلمه الجحد فيه، فلا يوجب تسريه الحكم لمطلق الإنكار، بل الإنكار العنادى يوجب الكفر حتى فى غير الضرورى أيضاً، فضلاً عنه، كما يؤيد ذلك كلامه تعالى فى آيه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»<sup>(١)</sup>، حيث يدل على كون الجحد بعد اليقين يُساعد الإنكار العنادى لا مطلقاً.

وكيف كان، فلا يبعد الالتزام بالحكم بالكفر مع الإنكار ما لم يعلم الخلاف.

ثم لا إشكال فى ترتيب آثار الكفر من النجاسه وعدم الإرث والمناكحه مع عدم إظهاره للشهادتين.

نعم، يبقى الإشكال فيما لو أظهر الشهادتين فقط، فهل يكفى ولو لم يعتقد بالقلب، أم لابد مضافاً إلى إظهار الشهادتين من الاعتقاد الباطنى القلبى؟

ذهب المحقق العراقى إلى الثانى، إذ هو الاعتقاد والتصديق، فصرف .



الإظهار بهما لا يكفي، ولا يُنقض بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله بمعامله الإسلام مع المنافقين في صدر الإسلام، مع علمه صلى الله عليه وآله بعدم اعتقادهم بالباطن، فإن ذلك لعله كان لمصالح كان النبي أدري بها باعتبار أن الإسلام كان لا يزال غصاً طرياً لم يدخل إلى القلوب، وكان صلى الله عليه وآله بحاجة إلى من يناصرونه أمام أعدائه الكُثُر، فعلمهم أوليات الدين الحنيف وأخذ منهم بالظاهر؛ لأنه لو لم يعمل بهذه الطريقة لاستوجب ما لا تُحمد عقباه، ولذلك خاطبه الله سبحانه وتعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (١) وغير ذلك من المصالح التي لاحظها النبي صلى الله عليه وآله مع علمه بكونهم حقيقة غير مؤمنين على ما نطق به الكتاب في كثير من موارد.

فعلى هذا لا يمكن ترتيب آثار الإسلام لمن أظهر بهما، مع العلم بعدم إظهارها إلا صورياً محضاً، خصوصاً مع ظهور اعتبار القول في كونه لأجل الحكاياه عن الاعتقاد في الباطن، انتهى ملخص كلامه.

أقول: الإنصاف أن أكثر تلك المصالح موجوده في زماننا هذا، مضافاً إلى استبعاد العلم بأمر اعتقاده إلا في موارد خاصه نادره قد صرح نفسه بكذب شهادته، ومع ذلك يُشكل الحكم جزماً بترتيب آثار الكفر، كما لا نجزم الحكم بترتيب آثار الإسلام فيما يحتاج ترتيب أثره إلى إحراز الإسلام ولو بالأصل، فالحكم بظاهر كلامه من الشهادتين مع عدم إظهار الإنكار لا يبعد في القبول ما لم يعلم خلافه، وإلا لا بدّ فيه من مراعاة الاحتياط.

ثم قد عرفت حكم غير المتمكن من تحصيل العلم، من عدم وجوب تحصيل الاعتقاد الظني عليه، لكن يقع الكلام عن إنه لو فحص وحصل له الظنّ وكان ممّن .

يقوم ظنه مقام العلم في ترتيب آثاره عليه من وجوب التدين والانقياد بمضمونه، فهل يجب عليه ذلك أم لا؟

والتحقيق: هو عدم القيام سواءً كان الظنّ الحاصل هو مطلق الظنّ الثابت حجّيته من دليل الانسداد، أو الظنّ الخاصّ المتبع عند العقلاء في أمور معاشهم ومعادهم، لما قد عرفت بأنّ الاعتقاد والجزم وعقد القلب يكون من آثار القطع والعلم، وهذا ما يمكن تحصيله هنا بصوره الإجمال من دون حاجه إلى تعينه بالظنّ، مع عدم إطلاق أدلّه اعتبار الظنّ عقلاً أو شرعاً بالنسبه إلى أمثال هذه الأمور التي يمكن الاعتقاد بها بما هو الواقع.

ثمّ يأتي الكلام في أنّ تارك تلك المعرفة ولو بنحو الاعتقاد الإجمالي مع تركه للاعتقاد الظنّي، هل يُعاقب ويكفّر أم لا؟

أقول: فيه تفصيلٌ:

تارةً: يفرض في الجاهل المقصّر.

وأخرى: في القاصر.

قال المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار»:

(فعلى الأوّل: لا شبهه في كفره، وترتب آثاره عليه، وفي استحقاقه للعقوبه أيضاً، لمكان تقصيره في إخلاله بتحصيل المعرفة.

وأما الثاني: فكفره وترتب آثاره من النجاسه وعدم المناكحه والتوارث ممّا لا إشكال فيه، لأنّ ترتّب الآثار المزبوره كما تقدّم إنّما هو على إظهار الشهادتين، مع احتمال الاعتقاد في الباطن، ومتى انتفى تنتفى تلك الآثار.

وأما بالنسبه إلى استحقاق العقوبه والخلود في النار: فقد يُقال باستحقاقه،

لما تقتضيه الآيات والروايات الكثيره، من خلود الكافر فى النار، وعدم الواسطه بين المؤمن والكافر، وفيه تأمل، لاستقلال العقل فى الفرض المزبور بقبح العقوبه.

وتوهم: الإطلاق فى الأدله، الموجب لتقصيره فى تحصيل المعرفه، ولو فى بعض الأزمنه، الموجب لعدم معذوريته أيضاً لدى العقل.

مدفوع: بآئه خلافه للفرض أولاً ومخالفه للوجدان ثانياً، لما نرى من قصور بعض الأشخاص وعدم تمكنه حتى فى بعض الأزمنه(١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، مع إمكان استفاده عدم العقوبه فى بعض الأشخاص الواجد لبعض الصفات الحميده، مع عدم كونه مؤمناً كحاتم الطائى وأنوشيروان وغيرهما، مضافاً إلى أنّ مثل هذه الآثار والتبعات إنما هى من فعل الله فهو سبحانه وتعالى الفاعل لما يشاء، وليس لنا حقّ تعيين الوظيفه له عزّ وجلّ، فهو يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد.

\*\*\* ٤.

## البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفة بها

البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفة بها

الجهة الخامسة: ويدور البحث فيها عن أنه :

هل يعتبر فياالمعرفة الواجب تحصيلها، أن تكون عن اجتهادٍ ونظرٍ واستدلالٍ؟

أم يكفي فيه مطلق المعرفة، ولو كانت حاصله عن تكرّر إلقاء الأبوين وغيرهما؟

فيه وجهان:

ظاهرٌ جماعهٍ منهم العلامة الأول، بل ادّعى عليه إجماع العلماء. ولكن الأقوى هو الثانى، كما عليه معظم أصحابنا، كما عن الشيخ الأعظم وغيره؛ لأنّ الذى دلّت عليه الأدلّة العقلية والنقلية، هو حصول المعرفة والتصديق والاعتقاد، وأمّا كونها حاصله عن اجتهادٍ ونظرٍ واستدلالٍ فلا، لقصور الأدلّة عن إثباتها، فلو حصلت المعرفة بذلك، فلا دليل على وجوب تبديلها بصوره الاجتهاد والنظر.

مع أنّ لازم ذلك هو القول بكفر أكثر العوام، بل كلّهم إلا ما شدّ وندر!

مع أنّه كما ترى خلاف ما جرت عليه سيره العلماء قديماً وحديثاً، بل سيره الأئمة عليهم السلام، إذ لم يُسمع أنّ أحداً أنكر من لم يعتقد بالله وملائكته وأنبيائه عن اجتهادٍ ونظر، ولم يستند إلى حُجّه عقلية أو شرعية، مع أنّ النظر فى البراهين قد لا يفيد الجزم بالواقع بلحاظ كثره الشُّبهات الحادّثة فى النفس، والمدوّنه فى الكتب، خصوصاً فى زماننا هذا حيث إنّ الشياطين يغتمون الفرص بالسوسه والتشكيك فى البديهيات.

وعليه، فحصول المعرفة ولو بإلقاء الوالدين على نحوٍ يحصل له جزمٍ ويقين قلبى بذلك، وإن كان مبيّياً على التقليد فقط كما فى الفروع، حيث لا جزم فى

البين، بل يكون مبيّناً على قول المجتهد يعدّ كافياً ولا مجال ظاهراً للإنكاره، بل قد يمكن التوسعه فى معنى الدليل حتّى يشمل مثل ما أقامته العجوزه من الاستدلال على الخالق بحركه يدها وحركه الآله بها، فاستحسنها صلى الله عليه و آله ، وقال: «عليكم بدين العجائز»، فهذا المقدار من الاستدلال ربما يحصل له الاعتقاد للعوام، ولا يبعد الالتزام بذلك على الأحوط، والله يهدى من يشاء إلى سبيل الرّشاد.

\*\*\*

## فى ترتب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه

فى ترتب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه

الأمر الثالث: من الأمور المذكوره فى الخاتمه وهو البحث عن أنّه إذا بنينا على عدم حجّيه ظنّ بالخصوص كالظنّ القياسى أو بنينا على عدم حجّيه مطلق الظنّ، فهل الآثار الثابته لهما عدا الحجّيه مثل كونه جابراً لضعف السند، أو قصور الدلاله، أو أنّه يوجبُ وهناً لحجّيه أُخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر وغيرها، تكون ثابتة أم لا ؟

الظاهر أنّه كما أنّ الأصل فى الظنّ هو عدم الحجّيه ، كذلك يكون الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكوره من الجبر والوهن والترجيح، فيقع البحث فى ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: فى الجبر بالظنّ غير المعتر.

١ سواءً قام الدليل على عدم اعتباره كالظنّ القياسى.

٢ أو لم يقم عليه دليل، ولم يدلّ دليل على اعتباره، ولكنّه دخل تحت عموم أصاله حرمة العمل بالظنّ.

أمّا الأوّل: فواضح فى عدم جابريّته لشمول دليل المنع لمثله، لأنّه ينهى عن العمل بالقياس فى الدّين، فيشمل ذلك قطعاً ولا كلام فيه.

أقول: والذى ينبغى البحث فيه هو الثانى، ومحلّ الكلام فيه :

تارة: فى جابريّته للسند.

وأخرى: فى جابريّته للدلاله.

وأمّا الأوّل: فإجمال القول فيه: إنّه يختلف الكلام فيه باختلاف المناط

المذكور في حجّيه الروايه :

١ من كونه هو مطلق الوثوق الشخصى بصدور الروايه عن الإمام عليه السلام ولو من الخارج.

٢ أو كونه الوثوق الحاصل من نفس الروايه، باعتبار المزايا الداخليه، لا مطلق الوثوق حتّى من الخارج؟

٣ أو كونه الوثوق النوعى الناشئ من الأمور الداخليه، كالظنون الرجائيه المعموله فى تمييز المشتركات، وتحصيل عداله الراوى ووثاقته؟

٤ أو مطلق الوثوق النوعى، ولو من الخارج مطلقاً، أو بشرط عدم قيام ظنّ فعلى على خلافه؟

فعلى الأوّل: من المناط فى الحجّيه لابدّ من القول بجابرّيته، إذا حصل الظنّ من الأماره غير المعبره كالشهره مثلاً على صدور روايه عن الإمام عليه السلام ، فينجبر قصور سنده بها لو كان الخبر ضعيفاً، لوجود الملاك فيه، وهو حصول الوثوق الشخصى بالصدور، كما يظهر منه حكم المقام الثانى، وهو الوهن بمثل ذلك، لأنّه بقيام الظنّ الفعلى على الخلاف، يرتفع الوثوق الشخصى قهراً اللّازم على الفرض.

وعليه، فالالتزام بالجبر أو الوهن فى مثله، ليس من جهه الاعتماد على مثل هذا الظنّ، بل من جهه ملازمته لارتفاع ما هو الملاك فى حجّيه الروايه وإثباته، وهو الوثوق بالصدور شخصياً.

ومن هنا يظهر قبول الجبر والوهن بحصول الظنّ من القياس المنهى عنه، لما عرفت بأنّه ليس من جهه العمل به، بل كان من حيث وجود الملاك للجبر والوهن، وهو ارتفاع الوثوق بالصدور وعدمه.

وأمّا على الثانى: بأن يكون الوثوق من نفس الروايه بملاك المزاياء الداخليه، فحكمه حكم ما سبق، لأنّ الملاك هو حصول الوثوق وعدمه من نفس الروايه، فلا عبره بالظنّ الكذائى المسمّى بالمزيّه الخارجيه، إلاّ أن يلزم ارتفاع نفس الوثوق أو تشبيته، كما هو كذلك فى الجبر والوهن.

وأمّا على الثالث: فإنّ الأمر يكون واضحاً أيضاً، حيث قد جعل الوثوق النوعى من المزاياء الداخليه ملاكاً، فلا عبره بمثل الظنّ الخارجى الحاصل من الأمور غير المعتمره، إلاّ أن يوجب ارتفاع الوثوق النوعى أو حصوله وتشبيته، يعنى إذا كان الخبر فى نفسه مفيداً للوثوق النوعى باعتبار المزاياء الداخليه، فلا بدّ من الأخذ به ولو مع قيام الظنّ على خلافه، إلاّ أن يوجب هذا الظنّ رفع هذا الوثوق، أو قلنا باشتراط حجّيه الخبر بعدم قيام الظنّ على خلافه، وهو أوّل الكلام.

ومثل ما يجرى فى الموهن يجرى فى الجابر؛ يعنى إذا لم يفيد الخبر وثوقاً نوعياً من المزاياء الداخليه، فإنّه لا يمكن الأخذ به بواسطه الظنّ الحاصل من الأماره غير المعتمره، إلاّ أن يحصل بواسطه الوثوق بنفس الروايه، ولو من جهه احتمال وجود المزيّه الداخليه فيه وحصولها منها، لكن حصول ذلك بعيد جداً.

وأمّا على الرابع: بأن يكون الملاك هو حصول الوثوق النوعى بالصدور مطلقاً، حتّى من الخارج، فلا بأس بالقول بجابريه الظنّ المزبور لحصول شرط الحجّيه ولو من غير أمرٍ معتمره.

اللهمّ إلاّ أن يقيد نفس حصول الوثوق بما إذا كان حاصلًا عمياً هو حجّه قطعاً، فلازمه عدم حجّيته، حتّى مع حصول الوثوق بالصدور، لكن الكلام فى أصل صحّته، كما لا تقييد من جهه عدم حصول الظنّ على خلافه.



وعليه، فالوثوق الحاصل حجّه ولو قام الظنّ على خلافه، والظاهر هو المتسالم عليه الأصحاب في باب حجّيه الخبر، فراجع.

نعم، لو أوجد الظنّ على الخلاف خَللاً في أصل الوثوق النوعي، فلا إشكال في عدم حجّيته حينئذٍ، لعدم وجود شرطه حينئذٍ كما لا يخفى .

أقول: ومن هذا الكلام ظهر عدم الحاجه في تصحيح الأخبار إلى ملاحظه القواعد المعموله الرجائيه، لأنّ الاحتياج إليها إنّما هو على القول بتخصيص الوثوق الفعلي أو النوعي الناشئ من المزاياء الداخليه، وإلاّ فعلى المختار من كفايه مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج، حتّى ولو لم يكن معتبراً، فضلاً عمّا هو معتبر كالشهره الفتوائيه الاستناديه، فإنّه لا حاجه إلى إعمال القواعد الرجائيه، فالخبر يؤخذ به وإن كان ضعيفاً إذا استند المشهور إليه في فتاويهم، كما أنّ إعراضهم عنه يوجبُ طرحه أو ضعفه، ولو كان الحديث في نفسه من جهه الرجال صحيحاً ومعتبراً، ولذلك قيل واشتهر في الألسن بأنّ: (الخبر كلّما ازداد صحّه ازداد وهناً وضعفاً بإعراض المشهور عنه).

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من الجبر، بل وقد ظهر في ضمنه الكلام في المقام الثاني من الوهن بالنظر إلى سند الروايه.

### في جابريّه الظنّ غير المعّبر وعدمه

في جابريّه الظنّ غير المعّبر وعدمه

أقول: يدور الكلام في المقام عن جابريّه الظنّ الحاصل من الأماره غير المعّبره لقصور الدلاله أو موهوبيّه الظنّ لقوّه الدلاله وعدمها، فنقول:

الظاهر إنّّه لا يوجب الجبران ولا الوهن بواسطه الظنّ المطلق، فضلاً عن

الظنّ الذى قام الدليل على عدم اعتباره ، ولو كان هذا الدليل هو أصاله حرمة العمل بالظنّ.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ المعتمد فى الدلالات ظهور الألفاظ نوعاً فى دلالتها، لا- مجرد الظنّ بمطابقه مدلولها للواقع ولو من الخارج، فالكلام إن كان ظاهراً فى معنى نفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلاّ بأن كان مجملاً أو كانت دلالته فى الأصل ضعيفه كدلاله الكلام بمفهومه الوصفى، فلا يُجدى الظنّ بمراد الشارع من أماره خارجيه غير معتبره بالفرض، إذ التعويل حينئذٍ يكون على ذلك الظنّ لا على الكلام والدلاله ، بل ربما لا تكون تلك الأماره موجبه للظنّ بمراد الشارع من هذا الكلام ، غايته إفاده الظنّ بالحكم الفرعى ، ولا ملازمه بينه وبين الظنّ بمراد الشارع منه.

نعم، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعى، فالظنّ به حينئذٍ يستلزمُ الظنّ بالمراد، لكن هذا من باب الاتّفاق.

أقول: ومما ذكرنا يظهر أنّ ما اشتهر من إمكان انجبار ضعف الدلاله بعمل الأصحاب، الذى لم يعلم استنادهم إليه، أو دعوى انجبار قصور الدلاله بفهم الأصحاب، ممّا لا يمكن المساعده عليه، وليس له بينه.

والفرقُ أنّ فهم الأصحاب وتمسّكهم به كاشفٌ ظنّى عن وجود قرينه على المراد، بخلاف علمهم، فإنّ غايته الكشف عن الحكم الواقعى الذى قد عرفت أنّه لا يستلزمُ كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت.

وتمام ما ذكرناه فى الدلاله مأخوذٌ من كلام للشيخ الأعظم قدس سره ، ولقد أجاد فيما أفاد.

وممّا ذكرنا ظهر الحكم فى كلا-الموردين من الجبر والوهن، باعتبار أنّ الملا-ك فى الدلاله هو ظهور اللفظ لا- حصول الظنّ بالمراد، فلا تُعيد.

### فى الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعتمد

فى الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعتمد

وأما المقام الثالث: ويدور البحث فيه عن الترجيح بالظنّ غير المعتمد.

أقول: سبق القول إنه على قسمين:

القسم الأول: ما ورد من النهى عن العمل به كالمقياس وشبهه، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به، إلاّ أنّه يظهر من المحقق فى «المعارج» وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال فى القياس :

(ذهب ذاهبٌ إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا، وكان القياس موافقاً لما تضمّنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضى ترجيح ذلك الخبر، ويمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ الحقّ فى أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بأحدهما من مرجّح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظنّ به، فتعيّن العمل بما طابقه.

لا يُقال: أجمعنا على أنّ القياس مطروحٌ فى الشريعة.

لأنّنا نقول: بمعنى أنّه ليس بدليلٍ على الحكم، لا- بمعنى أن لا- يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا لأنّ فائده كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعودُ الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به لا بذلك القياس، وفيه نظرٌ). انتهى.

أقول: ومالَ إليه بعض الساده من مشايخ الشيخ الأنصارى قدس سره بعض الميل، فأورد عليه الشيخ بقوله:

(والحقّ خلافه، لأنّ دفع الخبر المرجوح بالقياس عملٌ به حقيقةً، إذ لولاه

لكان العمل به جائزاً، والآن حُرِّم العمل به لأجله، وأى عملٍ أعظم من هذا إذا فُرق بين كونه دليلاً أو مرجحاً في كونه علة تامّة لتعيّن العمل به، فإذا كان ممنوعاً فوجوده كعدمه شرعاً. مع أنّ مقتضى الاستناد إليه في الترجيح به لإفادته الظنّ كونه جزء المقتضى لتعيّن العمل به، لا من قبيل رفع المزاحم عن العمل، فيكون المرجح حينئذٍ كالدليل في الاقتضاء، فيشمله أدلّه المنع.

هذا على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ.

وأما على مذهب القائلين بمطلق الظنّ، فيكون القياس تمام المقتضى، لأنّ الحجّج عندهم الظنّ الفعلى لا الجزء المنضمّ إليه، ليس له مدخلٌ في حصول الظنّ الفعلى بمضمونه، مؤيداً بسيره أصحابنا، بل يدلّ على الهجر في مقام الاستنباط وترك الاعتناء إليه بما حصل منه الظنّ، فضلاً عن أن يتوقّفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجحٍ آخر، أو الترجيح بمرجحٍ موجودٍ إلى أن يبحثوا عن القياس، ولذلك لم يعنونوا مبحث القياس أصلاً).

هذا كلّه في القياس.

القسم الثاني: وهو الترجيح بالقسم الآخر وهو الظنّ غير المعتمد، لأجل بقائه تحت أصاله حرمة العمل.

أقول: الكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في الترجيح به في الدلالة:

كما في تعارض العامّين من وجه من جهه التعارض بين ظهورى الدليلين، وهو يجرى في الكتاب والسنة المتواتره أيضاً، ولا اختصاص بمثل الخبر الظنىّ السند، وقد فصل الشيخ فيه بين ما لو قلنا بأنّ مطلق الظنّ على خلاف الظواهر

يُسقطها عن الاعتبار، فلا بدّ من الأخذ بمقتضى ذلك الظنّ المرجّح، لا لأجل كونه مرجّحاً، بل لأجل سقوط الظهور عن مقابله، فيصير ما وافقه حجّج بلا معارض، ومثله لو قلنا باشتراط حجّج الظواهر بحصول الظنّ منها أو من غيرها على طبقها.

لكن كلا الاحتمالين غير وجيهٍ وبعيدٌ جداً :

وإن قلنا بأنّ حجّيتها من حيث إفادتها للظنّ الفعلى، ولا عبره بالظنّ الحاصل من غيرها على طبقها.

أو قلنا بأنّ حجّيتها على الاتّكال بأصالة عدم القرينه، التي لا يعتبر فيها إفادتها للظنّ الفعلى.

وعليه، فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظنّ فى مقام الترجيح، لسقوط كلا الظاهرين بالتعارض.

هذا كلّه فى الترجيح فى مقام الدلالة.

وأما المقام الثانى : وهو الترجيح به من جهة الصدور :

بأنّ نفرض الخبرين صادرين وظاهرى الدلالة، وانحصر التحير فى تعيين ما صدر لبيان الحكم الواقعى ممّا لا يكون كذلك، بل صدر عن تقيّه أو غيرها من الحكم المُقتضيه لبيان خلاف الواقع.

وعليه، فالحقّ هو التفصيل؛ لأنّه :

١ إن كان أصاله عدم التقيّه مستنداً بأصاله العدم فى كلّ حادثٍ منه، الدّاعى إلى التقيّه الذى يكون من قبيل الموانع لإظهار الحقّ، فتُدفع بالأصل، فالمرجع بعد التعارض فى كلّ من الخبرين هو التساقط.

وكذلك مثله لو استندنا فى هذا الأصل إلى ظاهر حال المتكلم، وقلنا بأنّ

اعتبار هذا الظهور مشروطاً بإفادته الظنّ الفعلى، المفروض سقوطه في كليهما، فإن عَمِلْنَا بمطلق الظنّ في تشخيص التقيّه وخلافها، فيتعيّن العمل بالظنّ حينئذٍ، أو يفهم هذا التعيّن من مفاد الأخبار الدالّه على ترجيح ما خالف العامّه، لأجل كون الموافقه مظنّه للتقيّه، فيتعيّن العمل بالأبعد.

٢ وأما لو استندنا فيها إلى الظهور، واشترطنا في اعتباره عدم الظنّ على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظنّ حجّه سليمة عن المعارض، فيؤخذ به، كما مرّ في المقام الأوّل .

٣ وأما إن استندنا فيها إلى الظهور النوعى نظير ظهور فعل المسلم فى الصحيح، وظهور تكلم المتكلم فى كونه قاصداً لا هازلاً، ولم يشترط فى اعتباره الظنّ الفعلى، ولا عدم الظنّ بالخلاف تعارض الظاهران حينئذٍ، فيقع الكلام فى الترجيح بهذا الظنّ كما سيجىء فى المقام الثالث.

وأما المقام الثالث: وهو الترجيح به من حيث الصدور؛ بأن صار أحدهما بالمرجح مظنون الصدور.

أقول: والكلام فيه مفروضٌ فيما لم نقل بحجّيه الظنّ المطلق، ولا بحجّيه الخبرين بشرط إفاده الظنّ، ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه، إذ يخرج الظنّ على هذه التقادير عن المرجحيه، بل يصير بنفسه حجّه مستقلّه على الأوّل مطلقاً؛ أى سواء كان حجّيه المتعارضين من باب الظنّ المطلق، أو من باب الاطمئنان، أو من باب الظنّ الخاصّ فيتعيّن فى مرجحيته فيما إذا قلنا بحجّيه كلّ منهما من حيث الظنّ النوعى كما هو مذهب الأكثر.

وبالجملة: أنّ مقتضى الأصل عدم الترجيح، كما أنّ الأصل عدم الحجّيه،

لأنَّ العمل بالخبر الموافق لهذا الظنَّ :

إن كان على وجه التدين والالتزام بأنَّه الحكم الواقعي، فهو تشريعٌ محرَّم بالأدلة الأربعة.

وإن كان على غير هذا الوجه، يحرمُ أيضاً إن كان العمل على وفقه مخالفاً للقاعده والأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظنَّ.

أقول: ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظنَّ، مع أنَّه ترجيحٌ بأمرٍ خارجي، وهو غير وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما، حيث إنَّه يكون الترجيح بالمزايا الداخليه، فيصحُّ الأخذ به، بل وهكذا في المرجح الخارجي إذا اقتضى الترجيح بالمزايا الداخليه بكون أحدهما مثلاً أقرب إلى الواقع وأمثال ذلك .

### البحث عن المرجحات الخارجيه

البحث عن المرجحات الخارجيه

وأما الكلام في المرجح الخارجي الذي لا يشمل ذلك، فالترجيح به مشكّل.

والتحقيق: الذي يمكن أن يُستدلَّ به للترجيح بمطلق المرجح الخارجي جوه:

الوجه الأول: قاعده الاشتغال، لدوران الأمر بين التخيير والتعيين الموافق للظنَّ، فلا بدَّ من الأخذ بما هو المرجح، وإن كان للشيخ رحمه الله هنا كلاماً يُخرج المسأله عن الدوران بين التعيين والتخيير، وتحقيق الكلام وتفصيله موكولٌ إلى مبحث التعادل والترجيح.

الوجه الثاني: ظهور الإجماع عليه كذلك، فتراهم يستدلُّون بفيوموارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجيه، بإفادته للظنَّ بمطابقه أحد الدليلين للواقع، فتكون الكبرى

وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظنّ عليطبق أحد الدليلين مسلّمه عندهم، بل قد يستفاد ذلك من مراجعه إجماعاتهم على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين.

وللمزيد من التوضيح عن ذلك وتفصيل كلامهم راجع كلام الشيخ قدس سره .

الوجه الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار، من أنّ المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع بمرجحٍ داخلٍ كالأعدليّه، أو بمرجحٍ خارجي كمطابقتة لأمارهٍ توجبُ أقربيته للواقع، وكون مخالف العامه أقرب، وكون المُجمع عليه لا ريب فيه ونظائرهما، بل ولو كانت الأبعديّه من جهه موافقتة للشهره أو الاستقراء، بل المستفاد من بعض الأدله عدم اشتراط الظنّ بالترجيح، بل يكفي تطرّق احتمالٍ غير بعيد في أحد الخبرين، وهو بعيدٌ في الآخر، فعليك بمراجعته كلام الشيخ رحمه الله من ذكر الأخبار الداله عليه، أو المستفاد منها ذلك، فربما يحصل من جميع ما ذكر دلالةً لفظيه تامه على كفايه الترجيح بمثل هذه الأمور .

خلاصه الكلام: الحاصل من جميع ما حقّقناه وبيناه أنّه :

إن اندرجت ودخلت مجموع ما ذكر تحت الأدله اللفظيه على كونه من المرجح الذي يؤخذ به، فلا إشكال في الاعتماد عليه.

وإن لم يبلغ هذا الحدّ، بل لم يكن إلا مجرد إشعار، كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق، فإن لم يبلغ حدّ الحجّيه، فلا أقلّ من كونها أماره مفيده للظنّ بالمُدعى، ولا بدّ من العمل به، لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابتٌ.

وعليه، فالأقوى هو جواز الأخذ بالمرجح الخارجى، فيما لا يمكن الرجوع فيه بعد التعارض والتساقط إلى عمومٍ من كتابٍ أو سنّه، أو أصلٍ مطابقٍ لأحدهما، وإلا يؤخذ به، لأنّ العمل به يقينى لا يُرفع اليد عنه إلا بوارِدٍ



يقينى، والخبر لا ينهضُ لذلك، وإلاّ فيصحّ الأخذ بما له المرجّح الخارجى، إذ الأخذ به موافقٌ للاحتياط فى موردٍ لولاه لكان الحكم هو التخيير. وسوف نفضّل فى هذه المسأله فى باب التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى.

\*\*\*

هذا آخر الكلام حول بحث مقدمات دليل الانسداد، وكان ختامه يوم الثلاثاء الثالث والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ثلاث عشر وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمدٍ وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

\*\*\*

## المقصد التاسع / في الشكّ وما له من الأحكام

### المقصد التاسع

في الشكّ وما له من الأحكام

قد عرفت من تضاعيف المباحث السابقة أنّ للمكلف ثلاث حالات بالنظر إلى الحكم والتكليف:

فتارة: يحصل له القطع بالحكم.

وأخرى: يحصل له الظنّ بالحكم.

وثالثة: يحصل له الشكّ بالحكم.

وبذلك صار عنوان البحث في مباحث الأدلّة العقليّة في قبال مباحث الألفاظ مبتنياً على التثليث من القطع والظنّ والشكّ كما ترى التصريح به من الشيخ الأعظم رحمه الله في كتاب «فرائد الأصول»، هذا مع قطع النظر عمّا يرد عليه بعض الإشكال من جهة عدم كونه جامعاً أو رادعاً كما أصبح ذلك متعارفاً من الإيراد عليه في صدر تصانيفهم وكتبهم عند التعرّض له، أو بعد الوقوف على القطع والظنّ وما يتبعهما من الآثار والأحكام، يصل الدور حينئذٍ إلى البحث عن الشكّ بما له من الحالات والأحكام، وهو محورٌ للمباحث الآتية.

أقول: وقبل الخوض في أصل المطلب لابدّ من تقديم أمور لا يخلو الاطلاع عليها من الفائده.

الأمر الأوّل: لا إشكال في أنّ الإنسان مكلفٌ بتكاليفٍ إلهيّة، وبها يمتاز عن سائر الحيوانات، فلا بدّ له من تحصيل الامتثال لتلك التكاليف من طريقٍ، وهو:

١ قد يكون وجدانياً كما في القطع واليقين الحاصل من أسبابه، فلا إشكال

كما عرفت تفصيله سابقاً من حجّيته ذاتاً، وهو يكفى فى سقوط التكليف فى مرحله الامتثال سواء صادف القطع الواقع أم لا، ولا يصحّ عقوبه عامله إلا فى بعض الوجوه كما قد بيناه تفصيلاً فى مبحث القطع ولا نعيد.

٢ وقد لا- يحصل له القطع، فلا بدّ حينئذٍ من الفحص عن طريقٍ آخر ولو بجعل جاعل حتّى يجعل شيئاً آخر مقام القطع، سواء أكان ذلك من طريق الشرع كما ترى ذلك فى مبحث حجّيه ظنّ الخاص، أى ما قام الدليل شرعاً على حجّيته، كحجّيه ظواهر الكتاب لو ثبت حجّيتها بالأدلة الشرعيّه، أو من طريق العقلاء كما لو ثبت حجّيتها كذلك ببناء العقلاء، مع تقرير الشرع لبنائهم ولو بعدم الردع، أو كان من طريق حكم العقل بذلك، مثل حجّيه مطلق الظنّ على الحكومه لا الكشف، لأنّه يصير شرعياً أيضاً، هذا كلّ إن حصل للمكلف ظنّ بالحكم.

٣ وقد لا- يحصل له ذلك أيضاً، بل يبقى فى حال الشكّ والترديد بالنسبه إلى الحكم الواقعى، فلا محيص حينئذٍ بأن يلاحظ الدليل الوارد من الشرع بأن يجعل له الشارع شكّه بالحكم موضوعاً لثبوت حكمٍ آخر، فإنّ وجد ذلك، فلا بدّ له من العمل به، وإلا فلا بدّ :

إمّا من الاحتياط فى مقام الامتثال، بإتيان جميع الأطراف، أو تركها إن لم يرد دليلٌ على عدم وجوب الاحتياط، أو على حرمة فى بعض المواضع كما لو اقتضى العمل به العسر والخرج أو اختلال النظام وغير ذلك.

ثمّ إنّ الشكّ المأخوذ فى موضوع حكمٍ آخر :

قد يكون مأخوذاً فى موضوع حكمٍ واقعى آخر، مثل الشكّ فى عدد الركعات فى الصلاه، أو الطواف، ربما يوجب الحكم بإتيان ركعات منفصله، أو

بإتيان صلاه أخرى وطوافٍ آخر، فإنَّ الحكم الثاني بالإعاده أو بإتيان الركعات منفصلاً، يعدّ حينئذٍ حكماً واقعياً أيضاً، لأنَّ الدليل بالخصوص قد نصَّ وصرَّح بذلك في باب الصلاه والطواف مثلاً.

وقد يكون الشكُّ مأخوذاً في موضوع حكم ظاهري.

والمقصود بالبحث هنا يكون هو الثاني لا-الأول، إذ ما هو المقصود في البحث يكون هو الأصول أى ما أخذ أصلاً في جميع الموارد من أبواب الفقه من دون اختصاص بباب دون باب، هذا على مسلك المحقِّق النائيني رحمه الله فيتقريراته(١).

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقّه أنّ هذا ليس إلا مجرد الاصطلاح في التعبير، حيث عبّر عن الأوّل بالواقعي وبالظاهري في الثاني، وإلا كان كلّ واحدٍ منهما مرتضعاً من ثدى واحدٍ، لوجود وحده الملاك والمناط فيهما، لأنَّ الملاك في الافتراق بين الواقعي والظاهري إن جعلناه الشكَّ المتعلّق بالحكم، فلا فرق فيه بين الموردين، كما أنّ الثاني يُجعل الشكَّ في الحكم موضوعاً للحكم، فهكذا يكون في الأوّل، أو إن كان الملاك هو تنصيب الشارع بالحكم في موضوع الشكِّ، ففيه لا فرق بين الموردين أيضاً، إذ الشارع قد صرَّح بذلك في كليهما خصوصاً أو عموماً كما لا يخفى.

اللَّهُمَّ إلا- أن يجعل الملاك ما هو المذكور في كلام المحقِّق الخراساني قدس سره في «الكفايه» من أنّ البحث هنا ثابتٌ في الأصول الأربعة من البراءه والاشتغال والتخيير والاستصحاب، لا في مثل أصاله الطهاره، لأنها مختصّ بباب دون باب .

بخلاف الأصول الأربعة، أو لأنها لا خلاف فيها بين الأصوليين بخلاف الأصول الأربعة المختلف فيها عندهم.

ولكنه كما ترى إذ لا وجه في جعل مثل ذلك ملاكاً للاختلاف في الاسم بين الواقعي والظاهري.

نعم، يصح جعلهما ولو في بعضهما ملاكاً، موضوعاً لعناوين البحث كما ذكره صاحب «الكفاية» قدس سره .

الأمر الثاني: سبق وأن ذكرنا في مباحث الألفاظ في بدايه مباحث الأصول أنّ المسائل الأصوليه عباره عمّا يمكن أن تقع نتيجهتها في طريق استنباط الأحكام الكليه الشرعيه الإلهيه، أو الذي يحتاج إليها في مقام العمل، وهذه المسائل تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعي بواسطه القطع الوجداني، سواءً أكان الوصول إلى الحكم بلا واسطه شيء من التلازم وغيره، وهو مثل ما لو أخذ الحكم من معدن الوحي ومنبعها من دون احتمال وجود الخلاف، وكان الحكم بتياً قطعياً ضرورياً، مثل مجموعه من الأحكام الضروريه الواصلها إلينا من نفس رسول الله صلى الله عليه وآله، خصوصاً لمن كان معاصراً له وآخذاً منه بلا واسطه شخص أو إثبات ملازمه.

أو كان الوصول إلى الحكم بواسطه ثبوت ملازمه، كالبحث :

عن الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته.

والبحث عن الملازمه بين وجوب شيء وحرمة ضده.

والبحث عن إمكان اجتماع حكمتين متضادتين وعدمه.

فإنّ هذه المباحث على تقدير تماميه الملازمه، توجب القطع بالحكم

الشرعى، بعد انضمام الصغرى إليها، يعنى ثبوت الحكم فيما كان لازمه ذلك، فإن هذه المباحث وإن كانت عن لوازم نفس الأحكام بما هي لا- بما هي مدلوله للأدلة اللفظية، إلا- أنهم قد ذكروا ذلك فى مباحث الألفاظ، مع أنها حقيقة بحث عن الاستلزامات العقلية، ولعل وجهه هو ملاحظه أن ما يتكفل لإثبات الوجوب أو الحرمة فيما يستلزم ذلك كان أكثرها وجلها بواسطة الأدلة اللفظية من الأوامر والنواهي، فكأن ذلك صار وجهاً لاستناد الوجوب والحرمة فى اللازم إلى ما يثبت للملزم.

القسم الثانى: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعى بالتعبد من ناحيه الشرع، وهو أيضاً قد يكون البحث فيه:

تارة: صغرياً أى يدور البحث فيه عن أصل الظهور بأن الأمر والنهى هل هما ظاهران فى الوجوب والحرمة أم لا؟

وأما كبراهما من حجيه أصل ظهورها مسلمه عند العقلاء والعلماء من دون خلاف فيها ولا إشكال .

وأخرى: يكون البحث كبرويماً، أى يكون البحث فى أصل حجيه ظهوره لإثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجيه الخبر الواحد، والاجتماع المنقول، والشهره، ومنه البحث عن حجيه الظن الانسدادي على الكشف وغيرها.

القسم الثالث: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعى الإلهى بالقطع الوجدانى ولا بالتعبد الشرعى، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفله لبيان الأحكام الظاهريه فى فرض الشك فى الحكم الواقعى، ويسمى ذلك بالأصول العمليه الشرعيه، كالأصول الأربعة من: البراءه، والاشتغال، والتخير، والاستصحاب، ويعتبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى.

كما يعبر عن الدليل الدال على الحكم الواقعي في الأقسام السابقة بالدليل الاجتهادي، ومبدع هذا الاصطلاح هو الوحيد البهبهاني على ما نقله الشيخ قدس سره في «فرائد الأصول» في ذيل هذه المباحث والمرتبطة بالفقه وكيفية الاجتهاد، فقد عرّفوا الفقه بأنه: (العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة)، فلا بد أن يكون المراد من الأحكام هو الأعمّ من الواقعي، حتّى يشمل الظاهري بقرينه أخذ لفظ (العلم) في التعريف؛ لأنّ الأحكام الواقعيّة غالباً لا- طريق إليها بالعلم، بخلاف الظاهريّة، فناسب أن يُسمّى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي.

وعرّفوا الاجتهاد بأنه: (استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي)، فجعلوا المراد من الحكم هنا هو الواقعي بقرينه أخذ الظنّ في تعريفه، فإنّه هو الذي قد يحصل الظنّ به للمجتهد، بخلاف الظاهري حيث يعلمه المجتهد لا محاله، فناسب ذلك أن يُسمّى الدليل بالاجتهادي.

لكن هذا المعنى يصحّ على مسلك من أخذ الظنّ بالحكم في تعريف الاجتهاد، لا على مسلك مثل سيّدنا الخوئي رحمه الله حيث أخذ لفظ (الحجّة) بدل الظنّ في تعريفه، كما صرح بذلك في تقريراته، باعتبار أنّ الحجّة يصحّ انطباقها على الأصول العلميّة، فيشمل كلّ من الكتاب والسنة والأصول (١).

أقول: وأمّا الوجه في تمييز وتفريق وتسميه الأحكام الأولى بالواقعيّة والثانويّة بالظاهريّة فقد يكون كما عن «مصباح الأصول» لسيّدنا الخوئي بأنه كان: .

(لتمييزه عن الحكم الواقعي المجعول للشيء بعنوانه الأولى، لا بعنوان أنه مشكوك فيه، وإلا فالحكم الظاهري أيضاً حكمٌ واقعيٌ مجعولٌ للشيء بعنوان أنه مشكوك فيه) (١).

وفيه: الظاهر كون وجه فرق التسميه بينهما بمناسبه لطيفه أحسن ممّا ذكره رحمه الله ، وهى أنّ الحكم الواقعي عبارته عن الحكم النفس الأمرى المجعول أولاً من ناحيه الشارع للأشياء من دون ملاحظه حال وواسطه بالنسبه إلى الحكم، ولذلك يقال حكم أولى واقعي.

وقد لا يكون الحكم المجعول كذلك، بل لاحظته الشارع بالقياس على ما عليه حال المكلف بالنسبه إلى الحكم الواقعي الأولى. وهذه الحاله الملحوظه تكون على قسمين :

تارة: تكون من العناوين المأخوذه من حال الاضطرار والإكراه والتوسر والخرج والضرر وأمثال ذلك، فيسمى مثل هذا الحكم بالحكم الواقعي الثانوى، كالأحكام المجعوله للضرر وغيره.

وأخرى: يكون من حاله التردد والتخير والشك، وجامعها هو الجهل بالحكم الواقعي، وعدم الوصول إليه بأحد الطريقتين من القطع والظن، فجعل الشارع لمثل هذا المكلف فى الظاهر والحال حكماً يؤخذ به حتى يظهر ويصل إلى الحكم الواقعي، ولذلك ترى الأصوليين قد افترقوا فى بحث الأجزاء :

بين الحكم الواقعي الأولى والواقعي الثانوى، حيث قد ذهبوا به فى الأول قطعاً وفى الثانى أيضاً غالباً .



وبين الحكم الظاهري من الذهاب إلى الاختلاف في إجزائه حيث قد ذهب كثيرهم إلى عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدم من القطع والظن والقواعد الشرعية، فإذا عجز العبد عن معرفه الحكم الواقعي، بل عن الحكم الظاهري، تعين عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي أو التخيير على اختلاف الموارد، وتسمى هذه القواعد بالأصول العملية العقلية.

أقول: هذه هي مسائل علم الأصول على نحو الإجمال، وقد فرغنا عن القسم الأول والثاني، وبقي البحث عن القسمين الثالث والرابع، وهما ما نبحت عنهما خلال البحوث القادمة.

وحيث كان البحث عن الثالث والرابع في أكثر الموارد مرتبطة بعضها مع بعض، لذلك أدرج الأصوليون هذين البحثين في عرض واحد، ولم يجعلوا البحث عن كل واحد منهما مستقلاً، ونحن نفتق آثارهم حفظاً للأحكام، ومراعاة للاختصار، بتوفيق من الله الملك العلام.

الأمر الثالث: في أنّ الأصوليين حصروا الأصول العملية التي هي المرجع عند الشك إلى الأربعة: البراءة، والاشتغال أو قاعدته، والاستصحاب، والتخيير، مع أنّنا نشاهد بأنّ الأصول العملية الشرعية الجارية في الشبهات الحكمية تكون أزيد من الأربعة، بعد القبول بخروج مثل قاعده (ما يُضمّن بصحيحه يُضمّن بفساده) ونظائرها من الأصول، لكونها من القواعد الفقهيّة، حيث يتوجّه إليها المجتهد ابتداءً لا بأن ينتهي إليه بعد الفحص واليأس عن الدليل، كما هو الحال في الأصول العملية.

وأما مثل أصاله الطهاره أو قاعدتها، أو أصاله الحليه ونظائرها، فإنهما يكونان مثل سائر الأصول الأربعة، فكيف لم يجعلوهما من الأصول هنا؟

وقد ذكر لذلك وجوه، لا بأس بالإشارة إليها، وما يرد عليها :

١ قد يقال في وجهه بأن البحث في الأصول العمليّه إنّما هو في الشُّبّهات الحكميّة التكلّيفيّة، وهي منحصره في تلك الأربعة، إذ الطهاره والنجاسه تعدّان من الأحكام الوضعيّة لا التكلّيفيّة.

لكنّه مندفع أولاً: بعدم تماميّة ذلك في مثل أصاله الحليه والحرمة، حيث أنّهما تعدّان من الأحكام التكلّيفيّة، فضلاً عن أنّهما خارجتان عن دائره بحث الأصول العمليّه.

وثانياً: إنّ دعوى انحصار البحث في التكلّيفيّة دون الوضعيّة فاسده، لما قد صرّحوا بالتعميم، كما نشاهد كثيراً من تسميّة كهم بالاستصحاب في الأحكام الوضعيّة، ولعلّ وجه التعميم هو انتزاع الأحكام الوضعيّة من التكلّيفيّة، مع أنّ البحث في الأصول يدور عن الحكم مطلقاً وبأى وجهٍ كان، وضعياً أو تكلّيفياً.

٢ وقد يُقال في وجهه أيضاً بأنّ الطهاره والنجاسه ليستا من الأحكام الشرعيّه، وإنّما هما من الموضوعات الخارجيّة التيكشف الشارع السترن وجهيهما، وعليه فلا تجرى في الشُّبّهات الحكميّة حتّى يبحث عنها في علم الأصول.

وفيه أولاً: من إمكان المنع بكونهما من الموضوعات الخارجيّة، لأنّهما حكمان وضعيّان منتزعان من الأحكام التكلّيفيّة من يجب الاجتناب ولا يجب .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك في أصل النجاسات الذاتيّة والطهاره الواقعيّه، ولكن لا نسلم ذلك في مشكوك الطهاره والنجاسه، حيث إنّه مجعولٌ بجعلٍ شرعيّ تعبديّ،

وأصالة الطهارة تعدّ من القسم الثانی دون الأوّل، لأنّه لولا حکم الشارع بالطهاره لما كان لحکمه بذلك دليلاً غير الشرع، وليس حکمه مثل ما هو معلوم النجاسه.

٣ وقد يقال في وجهه: بإمكان رجوع قاعده الطهاره إلى أصاله البراءه، كما نُقل ذلك عن شيخنا الأنصاري قدس سره .

ولكن أورد عليه: بأنّ أصل البراءه أصلٌ نافي، وقاعده الطهاره أصلٌ مثبت لجريانه في إحراز الشرط، مثل طهاره ماء الوضوء وطهاره لباس المصلّي، فهو دليلٌ على مغايرته معه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الطهاره والنجاسه أمران منتزعان عن الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه، أي النجاسه ينتزع عن دليلٍ دالٍّ على وجوب الاجتناب عن الشئ، فإجراء قاعده الطهاره فيه يكون معناه هو البراءه عن وجوب الاجتناب، فيساعد كون الأصل فيه نافياً، ولكن الشئ المنتزع إذا لوحظ كان أمراً وجودياً ويجعله شرطاً لشئ، فما اختاره الشيخ في ذلك ليس ببعيد، ومثل هذا الوجه يجرى في أصاله الحلّيه، لأنّ حقيقتها ترجع إلى عدم الحرمة كما هو المستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شئ لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام منه بعينه».

وهذا الوجه يعدّ عندنا أحسن من الوجهين الأوّلين، والوجه الذي سنذكره بعد ذلك.

٤ إذ قد يقال في وجهه أيضاً: بأنّ النجاسات معدوده محصوره، فالشكّ في نجاسه غيرها :

إن كان في نجاسته الذاتيه، أمكن إثبات طهارته بالإطلاق ولو مقامياً، حيث أنّ حصر النجاسات الذاتيه في عددٍ معيّن وعدم بيان غيره دليلٌ على انحصار

النجاسات فيه وطهاره غيره .

وإن كان الشك في نجاسته العَرَضِيَّة، كالشك في انفعال الماء القليل بملاقاته للنجس، أو نجاسه العصير العنبي المغلي أو نحو ذلك، فالمرجع فيها مع عدم الدليل هو استصحاب الطهاره لا قاعدتها.

نعم، يصح الرجوع إلى قاعدتها في هذه الصورة إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه .

ولكن يرد عليه أولاً: لو سلّمنا ذلك في مثل باب النجاسات، فكيف بالأمر في مثل أصاله الحليه والحرمه، حيث أنّ دعوى ثبوت إطلاق المقامى فيه مشكّل جدّاً؟

وثانياً: بالإشكال في أصل مثل هذا الإطلاق، لأنّ إثبات انحصار المعدوديه في النجاسات المعلومه هو أوّل الكلام، فدعواه لا يخلو عن مصادره، لإمكان أن يكون المشكوك منها وليس لنا إطلاق يدفعه .

وثالثاً: بأنّ قاعده الطهاره لو ثبتت، كانت أعمّ من استصحابها، لجريانها فيما إذا لم يُعلم حالته السابقه، وما عُلم بخلاف الاستصحاب، مضافاً إلى ما ذكره الخصم واعترف به من جريان قاعده الطهاره في الأحكام الكليه بالاتفاق، بخلاف الاستصحاب، حيث قد وقع الخلاف فيه، إذ التزم بعض المتأخرين مثل سيدنا الخوئي تبعاً لمن تقدّمه بعدم جريانه في الأحكام الكليه، كما سيأتى بحثه في محله إن شاء الله تعالى.

٥ وقد يُقال في وجهه على ما في «الكفايه»: بأنّ حجيتها لا تحتاج إلى النقض والإبرام، بل هي ثابتة عند الكلّ من دون خلاف فيها ولا كلام، فلا حاجه إلى البحث عنها، بخلاف الأربعة المزبوره حيث قد وقع الخلاف فيها ووقع مورد النقض والإبرام.

٦ أو يُقال: بأنَّ قاعده الطهاره مختصّه ببعض أبواب الفقه؛ أعنى بابى الطهاره والنجاسه بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فإنَّها عامّه لجميع أبواب الفقه.

أقول: كِلا الوجهين محلٌّ للنظر:

فأَمَّا عن الأوَّل: فإنَّنا لم نعتدِّد في موردٍ بأن لا نبحت إلا فيما فيه الاختلاف، إذ كثيراً ما نشاهد من البحث فيما تسالم عليه جميع الأصوليين ولم يكن فيه خلافٌ، مثل بحث حجّيه القطع بذاته، حيث يكون مورد تسالم الجميع، ومع ذلك يقع البحث عن خصوصياتها وشؤونها، فكيف لم يكن كذلك فيما نحن فيه، هذا أوَّلاً.

وثانياً: إنَّ مورد وفاق الجميع في مثل قاعده الطهاره، ليس من باب كونها أصلاً، بل من حيث كونه مورد ورد الحديث، فالأخباريون أيضاً يوافقوننا من هذه الجبهه لا بما أنه أصل، فلا يبعد أن يكون الاستصحاب أيضاً كذلك، بأنَّ مورد تسالم الجميع ولو بلحاظ كونه مورداً للأخبار، ومع ذلك وقع البحث فيه دون القاعده.

فأَمَّا عن الثانى: فإنَّنا لا نُسَلِّم كون سائر مباحث الأصول عامّه لجميع أبواب الفقه، كما ترى في مثل دلالة النهى عن العباده على الفساد، فإنَّه منحصرٌ بباب العبادات، ولا تجرى في غيرها، ومع ذلك داخلٌ في البحث في المسائل الأصوليه لصدق التعريف عليها، وهو أن تقع نتيجهتها في طريق استنباط الحكم الشرعى، وهو صادقٌ على قاعده الطهاره أيضاً.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القول بأنَّ البحث عن أصاله الطهاره والحليه ترجع إلى أصاله البراءه على القول بما اختاره الشيخ رحمه الله من كون الأحكام الوضعيه منتزعه عن الأحكام التكليفيه، ولم نقل بإمكان جعل الأحكام الوضعيه

مستقلاً، مع أنه يصحّ هذا الوجه لو قلنا بإمكان جعلها مستقلاً كما هو مختارنا، لأنّ البحث عن أصله الطهاره والحليّه يكون مشابهاً للبحث عن البراءه بلا تفاوت بينهما، ولعلّ هذا هو الموجب لتعرضهم لبحث هذين الأصلين في مبحث البراءه.

مع إمكان أن يقال: بأننا لو قلنا بإمكان الجعل مستقلاً في الأحكام الوضعيه، لكنّه إنّما يكون في أصل الحكم من الطهاره والنجاسه، لا فيما هو المشكوك فيهما، فلا يبعد أن يكون الحكم فيه منتزعاً عن الحكم التكليفي، كما قاله الشيخ قدس سره .

الأمر الرابع: قد يتوهم أنّ البحث عن مسأله كون الأصل في التعامل مع الأشياء هو الحظر أو الإباحه يُغنى عن البحث عن مسأله البراءه والاشتغال؛ لأنّ معنى البراءه ليس إلاّ الإباحه، ومعنى الاشتغال هو الحظر، فلا وجه لعقد مسألتين يُبحث في إحداهما عن الحظر والإباحه وفي الأخرى عن البراءه والاشتغال.

وقد أُجيب عنه: بأجوبه بعضها لا يخلو عن تأمل:

الجواب الأوّل: وهو من المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ البحث عن الحظر والإباحه ناظرٌ إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّليه، بحسب ما يستفاد من الأدلّه الاجتهاديه، والبحث عن البراءه والاشتغال ناظرٌ إلى حكم الشكّ في الأحكام الواقعيّه المترتبه على الأشياء، فللقائل بالإباحه في تلك المسأله أن يختار الاشتغال في هذه المسأله وبالعكس.

ثمّ قال المحقّق النائيني: في ذيل هذا الجواب بصوره الاستدراك :

(نعم، من قال في مسأله الحظر والإباحه بالحظر؛ عليه إقامه الدليل على انقلاب الأصل إلى البراءه، ومن قال في تلك المسأله بالإباحه، فهو في فسحّه عن إقامه الدليل على البراءه، بل على الطرف إقامه الدليل على الاشتغال، فالذی

اختارَ في مسأله الحظر والإباحه أحدَ الطرفين، قد يستغنى عن إقامه الدليل على ما يختاره في مسأله البراءه والاشتغال، ويكون على الخصم إقامه الدليل على مدعاه، وقد لا يستغنى ذلك فتأمل جيداً، انتهى(١).

أقول: ولا- يخفى أنّ ملازمات كلّ مسأله ربما توجب أن لا يمكن أن يختار ما هو يقابل تلك المسأله بحسب الاقتضاء، ولكن هذا لا يوجبُ صيروره البحثين بحثاً واحداً.

توضيح ذلك: من التزم مثلاً- بأنّ الدليل الاجتهادى يقتضى الحظر عن الأشياء، وأنّ المكلف لا يجوز له ولم يكن مرخصاً في التصرف في الأشياء إلاّ بعد صدور الجواز عن الشارع بواسطه الأدله، فعلى مثل هذا الشخص من الالتزام بالاشتغال والاحتياط، لأنّه لا معنى للحكم بالمنع عن مطلق التصرف في المشكوكات، مع أنّ نفس مثل هذا الحكم يعدّ في نفسه تصرفاً في الأشياء، فلا بدّ من إقامه الدليل على الجواز والبراءه، كما أنّ عكسه أيضاً كذلك، لوضوح أنّ الذى اختار الإباحه في الأشياء فلا يبعد البراءه بالاشتغال في المشكوك، لكنّه لا يوجب كون المسألتين مسأله واحده.

الجواب الثانى: إنّ البحث عن الحظر والإباحه راجعٌ إلى جواز الانتفاع بالأعيان الخارجيه من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءه والاشتغال راجعٌ إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنّه فعله، وإن لم يكن له تعلقٌ بالأعيان الخارجيه كالتغنى، فتأمل..

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ ذلك لا يوجبُ إلاّ أعمّيه مسأله البراءه والاشتغال، فالبحث عنهما يشمل البحث عن مسأله الحظر والإباحه، لكونهما أخصّ منهما، فلا يوجبُ انفراد بحث أصله الحظر والإباحه كما هو المُدعى.

الجواب الثالث: بأنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه ناظرٌ إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البراءه والاشتغال بعد ورود البيان.

أجيب عنه: بأنّه إن أُريد من القبليّه والبعديه الزمانيّه فإنّه فاسدٌ، إلاّ أن يريد بذلك بأنّ البحث عن الحظر والإباحه إنّما هو بلحاظ ما يستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البراءه والاشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء، هذا كما اختاره المحقق العراقي .

الأمر الخامس: في أنّ النزوع المطروح في أصل البراءه ليس في الكبرى من القاعدتين، وهما قاعده قبح العقاب بلا بيان، وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل الأخرى، إذ هما مسلّتان عند الفريقين، إذ لا يتوهم إنكارها ممّن له أدنى مسكه ودرايه، وهما ممّا أطبق عليهما العقلاء، ولذلك ترى استدلال المتكلمين بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل على وجوب النظر في معجزه مُدعى النبوه، لما في تركه من احتمال العقوبه والضرر، فلا خلاف بين الأصوليين والأخباريين في هاتين القاعدتين من حيث كبراهما الكليّ.

وإنّما النزاع والخلاف بين الطائفتين ثابتٌ في الصغرى، وفي تماميه البيان من قبل المولى وعدمه، حيث ذهب الأخباريون إلى تماميه البيان وقيام الحجّه على التكاليف الواقعيّه، فيكون المرجع عند شبهه في حكم هو قاعده دفع الضرر



المحتمل، خلافاً للأصوليين حيث ذهبوا إلى عدم وصول التكليف إلينا.

وعليه، فالمرجع عند الشك في موردٍ هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا إشكال بين الفريقين بأن قاعده القبح وارده على قاعده وجوب دفع الضرر.

نعم، حاول الاخباريون إدراج مورد الشبهه تحت القاعده الثانيه لوجهين:

أحدهما: وجود العلم الإجمالي بالتكاليف والأحكام الواقعيه.

وثانيهما: وجود أخبار الاحتياط، بزعم صلاحيتها للبيانه على التكاليف.

لكن تصدّى لهم الأصوليين، حيث حاولوا إنكار هذه الجهه، وإثبات عدم صلاحية أخبار الاحتياط للبيانه وللمنجزيه للتكليف المشكوك بنفسه، أو من جهه معارضته بما دلّ على الترخيص في ارتكاب المشتبه، الموجب لحملها على الاستحباب، أو على الإرشاد، وحمل أخبار الاحتياط على ما لو كان في ما قبل الفحص، وكان مقروناً بالعلم الإجمالي.

وعليه، فعمده البحث في أصل البراءه إنّما هو من جهه الصغرى. غايه الأمر قد نبحت في الكبرى في البراءه من جهه الأخبار والآيات والعقل تبعاً لشيخنا الأنصارى قدس سره من جهه وجود لفائده فيه.

الأمر السادس: لا يخفى بأنّ المراد من الشك في المباحث الآتية ليس خصوص الشك بالمعنى الأخصّ بتساوى الطرفين المقابل للظنّ والوهم، بل المراد هو مطلق ما هو خلاف التبين، ومطلق استتار الواقع، وعدم انكشافه بالعلم والعلمى، كما هو الشأن في الوظائف العرفيه عند الجهل بالواقع، لأنهم كما يضعون عند عدم القطع الوجدانى بالواقع طرّقاً عقلائيّه يعتمدون عليها في أمور معاشهم ونظامهم وحياتهم الاجتماعيه، كالخبر الموثوق به، وباب ظواهر الألفاظ وغيرهما؛ كذلك

لهم أصول تعديديه ووظائف عمليه في ظرف الجهل بالواقع، وعدم انكشافه لهم بالعلم به وجداناً أو هو بمنزلته، بل الشارع أيضاً قد سار على هذه الطريقه، وليس له في هذين الأمرين تأسيس جديد وطريقه خاصه وراء ما هو المعهود عند العرف والعقلاء في موارد طرقهم.

فعلى هذا، فإنهم كالشارع يعتبرون الأمارات اعتبار انكشاف الواقع، وطريقه إلى الواقع بخلاف اعتبارهم في الأصول حيث أن الحكم المجعول فيها يكون عند الجهل بالواقع وفي ظرف الشك بالحكم الواقعي.

ومن هذه الجبهه تكون رتبه الأصول دائماً متأخره عن رتبه الأمارات، إذ مفاد الأماره عباره عن نفس الحكم الواقعي وطريق إليه، بخلاف الأصول فإن مفادها عباره عن الحكم الثابت في ظرف الشك به .

فعلى هذا يكون الدليل والأماره رافعاً لموضوع الأصل حقيقه إن كان علمياً، لأن العلم يرفع موضوع الشك حقيقه، وحكومته إن كانت الأماره غير علمي، لأنه يكون حينئذ بمقتضى تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف يثبت العلم التعبدى بالواقع، وبه يرتفع الشك المأخوذ في الأصول ولو تعبداً، فلا يبقى مجال لجريان الأصول في قبال الأماره، حتى يقع بينهما التنافي، لأن الرتبه بينهما متفاوتة.

أقول: فما ذكره الشيخ رحمه الله في فرائده هو هذا المعنى، بأنها رافع لموضوع الأصل بصوره الحكومه، فهى حاكمه على الأصل لا مخصيه ص له، إذ لا نعى بالحكومته إلا الرفع الموضوعى التعبدى لشيء في قبال الورد الذى هو عباره عن رافعيه أحد الدليلين بعنايه التعديده به لموضوع الآخر وجداناً، فى قبال التخصيه ص الراجع إلى خروج فرد عن موضوع الآخر تكويناً بلا عنايه تعديده فى البين، نظير

خروج الجاهل عن موضوع العالم المحكوم بوجوب إكرامه.

ولكن المحقق النائيني قد استظهر من كلام الشيخ هنا وفي مبحث التعادل والتراجيح، أنّ الوجه في التنافي بين الأمارات والأصول العمليّة، هو الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وما هو المناط في الجمع بين الأمارات والأصول، هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

ثمّ قال رحمه الله: (والتحقيق أنّ التنافي بين الأمارات والأصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فإنّ التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري إنّما كان لأجل اجتماع المصلحه والمفسده، والإرادة والكراهه، والوجوب والحرمة، وغير ذلك من المحاذير الملاكيه والخطاييه المتقدّمه، وقد تقدّم طريق الجمع بينهما).

وأين هذا من التنافي بين الأمارات والأصول، فإنّه ليس في باب الأمارات حكمٌ مجعولٌ من الوجوب والحرمة حتّى يضادّ الوظيفه المجعوله لحال الشكّ، بل ليس المجعول في باب الأمارات إلّا الطريقيه والوسطيه في الإثبات، وكونها محرزه للمؤدى.

ووجه التنافي بينهما وبين الأصول إنّما هو لمكان أنّه لا- يجتمع إحراز المؤدى في مورد الشكّ فيه من إعمال الوظيفه المقرّره لحال الشكّ، إذا كانت الوظيفه المقرّره على خلاف مؤدى الأماره، ورفع التنافي بينهما إنّما هو لحكومته الأمارات على الأصول، وسيأتى تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في آخر الاستصحاب.

وإجماله هو: أنّ الأمارات إنّما تكون رافعه للشكّ الذى أخذ موضوعاً في

الأصول العمليّة، لا رفعاً وجدائياً بنفس التعبد بالأماره، بل رفعاً تعبدياً بثبوت المتعبد به، وبذلك تفترق الحكومه عن الورد، كما يفترق الورد عن التخصيص، بأنّ خروج فردٍ عن موضوع الحكم في الورد إنّما يكون بعنايه التعبد، وفي التخصيص بلا عنايه التعبد بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن العالم، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاستصحاب، وبيننا الوجه في حكومه الأمارات بعضها على بعض وحكومتها على الأصول، وحكومه الأصول بعضها على بعض، فراجع. انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: وفي كلامه نظر؛ لأنّ قول الشيخ رحمه الله في فرائده بأنّه: (لو ورد في مورده حكم شرعيّ كأن يقول الواقعه المشكوكه حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض)، وإن كان يوهم ذلك بقرينه لفظ (المقابل) مثلاً، لكن المستفاد من سائر موارد كلامه بل صراحته هو خلاف ذلك، مثل قوله: (فإذا فرضنا ورود حكم شرعيّ لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم حكم واقعيّ بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهريّ لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعيّ ثانويّ لأنّه متأخّر عن ذلك الحكم لتأخّر موضوعه عنه).

إلى أن قال: (وبما ذكرنا من تأخّر مرتبه الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي، يظهر لك وجه تقديم الأدله على الأصول، لأنّ موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضه بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بوجود الدليل)..

إلى أن قال: (ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً، لأنّ الترجيح فرع المعارضه، وكذلك إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل، فيقال يخصّص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل..) إلى آخر كلامه (١).

فهذا أولاً: يدلّ على أنّه معترفٌ بعدم التنافي بين الأمارات والأصول؛ لأنّ التنافي والمعارضه إنّما يستلزم وحده الرتبة المفقوده هنا أولاً.

وثانياً: بقاء وجود الآخر مع وجود قرينه، مع أنّه ليس كذلك هنا، لأنّ الدليل بوجوب الأماره ينتفى ويعدم موضوعاً، أي يخرج عن حال الشكّ تعبداً، فكيف يمكن دعوى المنافاه والمعارضه بينهما؟

وثانياً: إنّ الظاهر من كلام الشيخ وهو قوله: (والظنّ يمكن أن يعتبر في الطرف المظنون، لأنّه كاشف عنه ظنّاً، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوفٌ على التعبد به شرعاً وهو غير واقع إلّا في الجملة.. إلى آخر كلامه) يدلّ على أنّه قائلٌ في جعل حجّيه الأمارات بتتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف، لا- تنزيل المؤدّي المُحرّز بالأمارات منزله الواقع، حتّى يكون المجعول هو الطريقيه والوسطيه في الإثبات، كما قد يوهم ذلك كلام المحقّق النائيني.

فعلى هذا يكون وجود الأماره في شيء كوجود العلم والقطع، كما أنّه بوجوده يرتفع الشكّ وجداناً ويكون وارداً، وهكذا يكون في العلم التعبدى، حيث يصحّ القول في حقّه بأنّه واردٌ تعبدى لإزاله الشكّ بذلك تعبداً كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ التعبير بالورود التعبدى لا الحقيقى هنا يعدّ .

أحسن من التعبير بالحكومه، لأنَّ إثبات كون دليل الأماره ناظراً إلى دليل الأصل ورفع الشك لا يخلو عن تأمل في الجملة.

هذا كله إنما كان مع فرض كون مفاد الأماره هو الكاشفيّه والطريقيّه عن الواقع.

وأما على القول الآخر، وهو كون مفاد دليل الأماره هو تنزيل المؤدى منزله الواقع محضاً بلا نظرٍ إلى جهه تميم الكشف وإثبات الإحراز، فيشكل حينئذٍ تقديمها على الأصول بمناط الحكومه، نظراً إلى بقاء الشك المأخوذ في موضوع الأصول على حاله، وعدم ارتفاعه بقيام الأماره، لا وجداناً ولا تعديداً ولا تنزيلاً، فيلزم وقوع التناقض بينهما، لأنَّ كلاهما يُثبت حكماً ظاهرياً على خلاف الآخر كما هو واضح.

أقول: ولكن قد يقال بإمكان التقريب فيه على نحو يوافق معنى الحكومه هنا، بأن يقال :

(لا يعتبر في الحكومه بأن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع دليل الآخر توسعه أو تضييقاً، بل يصح في الحكومه إما بما ذكر أو ناظراً إلى حكم دليل الآخر؛ يعني بأن يضيّق في حكم دليل الآخر من دون تصرّف فيموضوعه، فيشمل هذا المعنى للمفروض أيضاً، لأنَّ حجّيه الأماره في صورته عدم وجود القطع إذا صارت بمعنى تنزيل مؤدّها بمنزله الواقع، أي حكم بأنّ الواقع هنا موجود، فلا يعتنى بالشك الموجود، ولا أثر لهذا الشك الذي كان موضوعاً للأصل العملي، فبذلك أوجب التضييق في الحكم، وإن لم يتعرّض لموضوعه وهو نفس الشك، فلازم ذلك هو حجّيه الأصل فيما لا أماره فيه بلحاظ الحكومه بمعنى كونه ناظراً

للآخر بوجهٍ ما)، هذا كما عن المحقق العراقي قدس سره في نهايته (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ مثل هذا التقريب لا يفي في حصول معنى الحكومه، بل هو عبارة أخرى عن التخصيص الذي قد تفوّه به بعض الأصوليين، وطعن عليه الشيخ قدس سره، باعتبار أنه الملاك في الفرق بين الحكومه والتخصيص، أي بأنّ دليل الخاص إن كان ناظرًا إلى موضوع دليل الآخر بالتوسعه والتضييق دون الحكم، سُمّي هذا التقديم بالحكومه، وإن كان ناظرًا إلى تضييق الحكم دون الموضوع، فهو تخصيصٌ دون الحكومه.

فيظهر ممّا ذكرنا تأييد ما نسبنا إلى الشيخ رحمه الله من أنه اختار الوجه الأول أي تتميم الكشف في الأماره دون الثاني، وهو ردّ للقول بالتخصيص في الأصل بواسطة الأماره الذي كان هو مقتضى وجه الثاني في معنى حجّيه الأماره.

وقد يُقال: في وجه تقديم الأماره على الأصول على فرض التخصيص: (بأنّ النسبه بين الأماره مع كلّ واحدٍ من الأصول الثلاثه البراهه والاستصحاب والتخيير وإن كانت من وجه، لإمكان وجود أماره في مورد دون واحد من الأصول، إلا أنّ الأماره لمّا لا يخلو موردها عن وجود أحد الأصول الثلاثه دون العكس، وقام الإجماع على عدم الفرق بين الأصول، في أنه لو قدّم أحدهما على الأماره في موردٍ، يقدّم الجميع عليها في سائر الموارد وبالعكس، فلا بدّ من تقديم الأماره على الأصول، لأنّ تقديمها على الأصول لا يستلزم محذور اللغوّيه في جعل الأصول، لبقاء موارد كثيره لها غير الجاريه فيها الأماره، بخلاف العكس، ٧.

فإنه يلزم من تقديم الأصول عليها بعد قيام الإجماع المزبور على عدم الفصل بينها محذور لغويّه جعل الأماره من جهه أعميه موارد الأصول، وعدم خلوّ موارد جريان الأماره عن وجود أحد هذه الأصول)، هذا كما في «نهاية الأفكار» (١).

وفيه: أنه قد يتبادر أنه لماذا لوحظت النسبه بين الأصول الثلاثه من البراءه والاستصحاب والتخيير وبين الأماره دون أصاله الاشتغال، مع أنه من الأصول؟

فإن أجيب: بأنه لعلمهم لا-حظوا النسبه بين ما هو الشكّ في التكليف الذي يكون مجرى الأصل مع الأماره، لا ما كان من قبيل الشكّ في المكلف به حيث يكون هو مع العلم بأصل وجود التكليف.

ورد عليه أولاً: بأنه لو كان المقصود هو هذا، فلماذا أدخلوا أصاله التخيير فيه، مع أنه يكون أيضاً في صورته العلم بأصل التكليف، غايه الأمر مصداقه مردّد بين الوجوب والحرمة.

وثانياً: أنه إذا لوحظت النسبه بين الأصول الأربعه مع الأماره، صحّ ما قرّر من كون النسبه في الحقيقه هي العموم من وجه مع كلّ واحد، إلا أنه إذا لوحظت مع أحد من الأربعه، لا يخلو المورد الذي ورد فيه الأماره من وجود أحد الأصول الأربعه فيه، فيجرى فيه محذور اللغويه في طرفٍ دون الآخر، كما تقدّم. مع وجود الإجماع بوحده الملاك في كلّ واحدٍ من الأصول مع سائرهما.

وأما إذا لوحظت النسبه مع الثلاثه، فإنه لا يمكن تقريره بهذه الصوره حتّى يصير بنحو العموم والخصوص، لإمكان وجود موردٍ فيه الأماره ولم يكن فيه .



البراءة، للعلم بوجود أصل التكليف، ولا- الاستصحاب لعدم العلم بحالته السابقه، ولا- أصاله التخيير لعدم دوران الأمر بين المحذورين، فتصير النسبه هنا مع ملاحظه الثلاثه العموم والخصوص من وجه لا- العموم والخصوص المطلق حتّى يُقال بالتخصيص وتقديم الأماره على الأصول، فتأمل جدّاً حتّى لا يشتهه عليك الأمر.

الأمر السابع: قسّم شيخنا الأنصارى قدس سره الشكّ فى التكليف الذى هو مجرى البراءة على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهه :

تارة: تكون وجوبيه .

وأخرى: تكون تحريميه .

وعلى كلا التقديرين :

إمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو الأمور الخارجيه كما فى الشُّبهات الموضوعيه.

والوجه فى هذا التقسيم والبحث عن كلّ قسمٍ أمران:

الأول: اختصاص بعض أدلّه البراءة بالشبهه التحريميه، كقوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

الثانى: اختصاص النزاع المعروف بين الأصوليين والأخباريين بالشبهه التحريميه دون الوجوبيه، لأنّ الأخباريين وافقوا الأصوليين فيها فى الرجوع إلى البراءة إلاّ المحدث الاسترآبادى، هذا.

أقول: لكن أورد عليه صاحب «مصباح الأصول» بقوله:

(ولا- يخفى أنّ الأقسام غير منحصره فى ثمانيه، إذ من الشكّ فى التكليف الذى هو مورد للبراءه، دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحه، وعليه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانيه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ الشبهه فى التكليف فى الوجوب أو الحرمة أو فيهما كان بين وجود أحدها وعدمه، من دون ذكر ما هو العدل فيه من الحكم، مثلاً يُقال لا يعلم المكلف بأنّ شرب التتن حرامٌ أم لا، أو أنّ صلاه الجمعة واجبه أم لا، أو الشىء الفلانى واجبٌ أو حرامٌ أم لا، من دون أن يذكر طرف العدم بأنّه هو الإباحه أو الكراهه أو الاستحباب، إذا قلنا بعدم خلوّ الأشياء من أحد الأحكام الخمسه، وإلاّ أمكن أن لا يكون شيئاً منها .

غايه الأمر ملا-ك البراءه هو دفع التكليف الإلزامى عن المشتبه، بلا فرق بين كون ذلك وجوبياً مع واحد من الثلاث الأخر، أو تحريمياً مع أحدها، أو هما مع أحدها، فإشكال المعترض بعدم حصر الصور فى الثمانيه وارتقاءها إلى اثني عشر صوره إشكالٌ صحيح، وإلاّ وأى إن لم يكن كذلك بأن يتشخص العدل المقابل من الحكم أصبحت الأقسام أزيد من ذلك وهى عباره عن ستّه وثلاثين قسمًا، الحاصل من ضرب احتمال كلّ من الوجوب والحرمة، ومعهما معاً فى الثلاث من الأحكام، فتصير تسعه، ثم بين ضرب التسعه فى الأربعة من فقدان النصّ وإجماله وتعارض النصّين والشبهه الخارجيه، لترتقى الأقسام إلى ستّ وثلاثين.

وعليه، فالأحسن أن يُقال فى مقام الإشكال : .

بأنَّ الشكَّ في التكليف قد يكون بين الوجوب والحرمة وعدمهما من دون تعيين مصداق عدمهما من الأحكام، أى لم يذكر الإباحة في الكلام، خصوصاً إذا أُريد من العدم في كلمه (لا) في جملة الترديد هو عدم الحكم من رأسه، وقلنا بجواز ذلك أو عدم الوصول إلينا، بل ويساعده الاعتبار من جهة كون الشكَّ في أصل التكليف والحكم لا في متعلّقه من الوجوب والاستحباب، وإلا أصبح الشكُّ شكّاً في المكلف به ، للعلم حينئذٍ بوجود التكليف ولو كان غير إلزامى في الطرف الآخر.

ثمَّ أورد على الشيخ ثانياً بقوله:

(أقول: أمّا ما وصفه الشيخ قدس سره من التقسيم والتعرض للبحث عن كلّ قسمٍ مستقلاً.

ففيه: أنّ ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكلف، وعمده أدلّه القول بالبراءة أيضاً شامله لجميع الأقسام، وهذا هو الوجه لذكر الشبهه الموضوعيّة الوجوبيّة والتحريميّة في المقام، فإنّ البحث عنها ليس من مسائل علم الأصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام إنّما هو لعموم الأدلّه لها. واختصاص بعض الأدلّه بالشبهه التحريميّة، لا يوجبُ تكثير الأقسام وإفرادها بالبحث، مع كون الملاك في الجميع واحداً، أو شمول عمده الأدلّه أيضاً للجميع، فالصحيح ما صنعه صاحب «الكفايه» من تقسيم البحث لمطلق الشكَّ في التكليف الجامع لجميع الأقسام)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى على ذى مسكه ودقّه، باعتبار أنّ وحده الملاك في .

الجميع لا- يكفى فى جعل البحث فى الجميع قسماً واحداً، وإلا لورد مثل هذا الإشكال فى التقسيم بكون منشأ الشكّ فيه من فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو شبهه الموضوعيّة.

بل قد يمكن أن يُقال: إنّ ملاك جريان الأصل فى كلّ مورد ليس إلاّ وجود الشكّ فى التكليف، بلا فرق بين كون الشكّ فى أصله أو فى بقائه أو غيرهما، كما لا-يكتفى بذلك فى البحث، ممّا يستلزم أن ينفرد كلّ من البراءة والاستصحاب وغيرهما بالبحث مستقلاً.

مضافاً إلى أنّ الأدلّة فى كلّ واحدٍ منها مستقلّة، كما أنّ الأقوال فيه متعدّده. وعليه، فافراد البحث كما صنعه الشيخ قدس سره هو الأوفق بالصناعة وقاعده المناقشه.

نعم، جعل صاحب «الكفّايه» البحث عامّاً لمطلق الشكّ فى التكليف، إلاّ- أنّه أخرج صورته تعارض النصّيين عن مورد البراءة، بدعوى أنّه ليس مورداً لها، لأنّ المتعيّن فى تعارض النصّيين الرجوع إلى المرجّحات إن وجدت، وإلاّ فالتخير، وكلّ منهما دليل، والحال أنّ البراءة تجرى فيما لا دليل فيه، لا ما فيه الدليل تعييناً كما فى المرجّحات، أو تخيراً كما فى فقدها، إذ مصبّ البحث فيه هو باب التعادل والتراجيح.

أقول: لكن أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: :

بعدم الانحصار بتعارض التجزى لإمكان وقوع التعارض بين ظاهرى الكتاب ويرجع فيه بعد التساقط إلى الأصل العملى.

وفيه: إنّّه خارجٌ عن فرض الكلام، وإلاّ- كان الأ-حسن هو الإشكال بعدم الانحصار فى الأقسام الأربعة من جهة وجود تعارض ظاهرى الكتاب ولم يكن

شيئاً من الأربعة، فذكر تعارض النصين لا يكفي في شمول هذا القسم.

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنَّ المقصود في جعل مورد تعارض النصين من موارد البراءة هو عند من يصح القول بالتساوق بعد التعارض، والرجوع إلى الأصل العملي، لا ما كان فيه المرجح موجوداً، أو مع فقدته يذهب إلى التخيير، كما التزم به صاحب «الكفاية» .

فبناءً على هذا، يصح إيراد هذا البحث هنا على ذلك المبني، وفي باب التعادل والتراجيح على المبني الآخر، فالاعتراض غير وارد.

أقول: وأما ما ذكره صاحب «مصباح الأصول»<sup>(١)</sup> من التفصيل بإيراد قسمين من تعارض الخبرين هنا، وهما :

ما لو كان التعارض بينهما بالعموم من وجه، وكان العموم في كلّ منهما ناشئاً بالإطلاق، فيسقط كلا الإطالقين، لعدم جريان مقدّمات الحكمه، ولزوم الرجوع إلى الأصل العملي.

وما لو كان التعارض بينهما بالتباين أو العموم من وجه، مع كون العموم في كلّ واحدٍ منهما بالوضع، مع عدم رجحان أحدهما على الآخر بموافقته الكتاب ولا بمخالفه العامه، حيث يسقطان ويوجب الرجوع إلى الأصل .

وإخراج قسم واحدٍ من هنا وإدراجه في باب التعادل والتراجيح، وهو كما في الصورة الثانيه، ولكن لأحدهما مرجحاً بأحدهما من موافقه الكتاب أو بمخالفه العامه حيث لا بدّ من الأخذ به مع عدم إمكان الرجوع إلى الأصل . .

يكون مبنائياً لا بنائياً، لإمكان الإشكال في بعض ما استدلل به بمقتضى روايه الراوندى، الدالّه على المرجّحات بهاتين المرجّحتين، أو غير ذلك من الاعتراضات التي ذُكرت في محلّها.

وعليه، فالأحسن في الجواب هو ما ذكرنا من لزوم البحث عنه بنحو العموم، وإن جاز لكلّ أصولي البحث بحسب مبناه في المقام

هذا، مع أنّ الشيخ قدس سره صرّح بأنّ الإجماع والأخبار العلاجيّه قائمان بأنّه لا بدّ في الخبرين المتكافئين المتساويين بالأخذ بالتخير، وفي المتفاضلين بالترجيح، وإن كانت المسأله مختلفه فيها لذهاب بعض إلى التخير في الموردين، ولكن مع ذلك يصحّ بيان ذلك على نحو التعليق بأنّه على فرض التسايط والرجوع إلى الأصل العملي، يكون المرجح هو البراءه، ليصحّ اندراجه في هذا الباب لا في باب التعادل والتراجيح.

أقول: إذا عرفت الأمور والمقدّمات السبعه المرتبطه بالبحث في أطراف البراءه فنشرع في أصل المطلب، ونقول:

إنّ الشكّ المتعلّق بالتكليف :

تارة: يعلم له حاله سابقه، وقد اعتبرها الشارع أو لا.

والثاني: على قسمين، لأنّه :

تارة: لا نعلم له حاله سابقه أصلاً.

وأخرى: علمنا له ذلك، ولكن لم يعتبرها الشارع، كما إذا كان الشكّ في بقاء شيء لأجل الشكّ في مقتضيه، إن قلنا بعدم حجّيته، يعنى قلنا بالتفصيل بين الشكّ في الرفع لحجّيته وبين الشكّ في المقتضى بعدم الحجّيه في الاستصحاب، وكذا

غير هذا التفصيل من سائر التفصيلات.

ثمّ الأوّل: أى ما عُلم له حاله سابقه معتبره، فهو مجرى للاستصحاب، سواء كان الشكّ فى التكليف أو فى المكلف به، وسواءً أمكن فيه الاحتياط أم لم يمكن.

وأما الثانى: أى الشكّ الذى لم يعتبر الشارع حالته السابقه، أو لم تكن له حاله سابقه معلومه أصلاً:

فإن كان الشكّ فى أصل التكليف كان مجرى البراءه.

وإن كان الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف :

فإن أمكن الاحتياط فيه، فهو مجرى لقاعده الاشتغال، كما فى موارد دوران الأمر بين القصر والإتمام.

وإن لم يمكن الاحتياط كما فى دوران الأمر بين المحذورين، فهو مورد لقاعده التخيير.

هذا كلّه إذا كان الشكّ متعلّقاً بالحكم التكليفى، وكذا الحال عند الشكّ فى الحكم الوضعى إذا قلنا بكونه مجعولاً مستقلاً، كما هو الصحيح عندنا، وإن كان لا- ينافى ذلك وجود بعض الأحكام العرَضِيّه منتزعه عن الحكم التكليفى كالشرطيّه والجزئيه للمأمور به كما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى مبحث الاستصحاب.

وعليه، ينبغى أن نبحث عن هذه الأصول الجارِيه فى الشكوك المذكور من خلال عدّه فصول:

## الفصل الأول / البحث عن أصل البراءة

### الفصل الأول

#### البحث عن أصل البراءة

أقول: ثبت مما ذكرنا أنّ القسم الذى وقع فيه الخلاف بين الأصوليين والأخباريين هو المشتبه بالشبهه التحريمية، حكمية كانت أو موضوعية، كليتة كانت أو جزئية، فقد التزم الطائفة الأولى بجريان البراءة فى مثل هذه الشبهه، وذهبت الطائفة الثانية إلى الاحتياط، وهذا بخلاف الحال فى الشبهه الوجوبية، فهى مورد التسالم بين الطائفتين بالنسبة إلى جريان البراءة إلا المحدث الاسترآبادى، فلذلك نجعل محور البحث حول الشبهه التحريمية.

استدلّ الأصوليين على مختارهم بالأدلة الأربعة:

أمّا الكتاب: فقولته تعالى فى سورة الطلاق: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاتَاَهَا» (١).

تقريب الاستدلال: إنّ لفظ الموصول هنا كناية عن التكليف، والإيتاء هنا بمعنى الوصول والإيصال، فيصير المعنى هكذا: لا يكلف الله نفساً إلاّ تكليفاً واصلاً إليه، ممّا يعنى أنّه لا تكليف عليه فيما لم يكن قد وصل إليه، والمشتبه بالحرمة حيث لم يصل إلى المكلف بعد الفحص فلا تكليف له، وتكون النتيجة فيها هى البراءة.

أورد عليه: بأنّ فى معنى الموصول ومعنى الإيتاء ثلاث احتمالات:

١ إمّا بأن يكون الموصول موضوع التكليف، والإيتاء موضوع الوصول كما عرفت..



٢ أو بأن يكون المراد من الموصول هو المال، والإيتاء بمعنى الملكيه، أو الإعطاء، أى لا- يكلف الله نفساً بالمال إلا بما أعطاه وملّكه.

٣ أو بأن يكون المراد من الموصول هو مطلق الشىء أو فعل الشىء وتركه، ومن الإيتاء هو الإقذار عليه، فيكون المعنى هكذا: لا يُكلف الله نفساً بشىءٍ من الفعل أو الترك إلا ما كان مقدوراً. كما عن الطبرسى فى «مجمع البيان».

وحيث أنّ الاحتمال الثانى يناسب مع مورد الآيه، لأنّه فى مقام بيان الإنفاق للزوجه والمرضعه حيث أنه سبقه قوله تعالى قبله: «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» فيكون المراد من قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» هو التكليف بالمال، فلا تكون الآيه مرتبطه بالبراءه كما لا يخفى، هذا كما عن الشيخ الأعظم قدس سره .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب؛ لأنّ كون المورد فى خصوص المال لا يوجب كون الموصول فى قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» للمال، كما كان الموصول فيما قبله من قوله: «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» لأنّ الله لا يكلف نفساً إلا ما أعطاه، يعنى بحسب القدره، لأنّ الإعطاء يطلق فى كلّ شىء بحسبه.

وقد يُقال (١): باحتمال أن يكون الموصول هنا للأعمّ من التكليف والمال والشىء، لا- بأن يُراد الخصوصيات من شخص الموصول، بل بأن يستعمل الموصول فى معناه الكلى العام، وإرادته الخصوصيات المزبوره من دوال أخر خارجيه، فلا- يتوجه محذور لا- من طرف الموصول، ولا- من لفظ الإيتاء، ولا من جهة تعلق الفعل بالموصول، وذلك إمّا من جهة الموصول فظاهر، لأنّه لم يستعمل .

إلا في معناه الكلى العام، وإن إفاده الخصوصيات إنما كان بتوسيط دال آخر خارجي، وكذلك الأمر في لفظ الإيتاء، فإنه أيضاً مستعمل في معناه وهو الإعطاء، غير أنه يختلف مصاديقه من كونه:

تارة: هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم.

وأخرى: الملكية أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

وهكذا في تعلق الفعل بالموصول، حيث لا يكون له إلا نحو تعلق واحد به، ومجرد تعدده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به، والتعلق بالمفعول المطلق، لا- يقتضى تعدده بالنسبة إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول، كما هو ظاهر. غاية الأمر يحتاج إلى تعدد الدال والمدلول كما أشرنا إليه.

وأجاب عنه سيدنا الخميني قدس سره في تهذيبه: (بأن كون الشيء مفعولاً مطلقاً ليس معناه إلا كونه ملحوظاً عند إضافه الفعل إليه، بأنه من شؤون الفعل وكيّفياته، على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل، كما أنّ المفعول به يلاحظ عند إضافه الفعل إليه بأنه أمرٌ موجودٌ في الخارج ووقع الفعل عليه، ومع ذلك فكيف يمكن إرادتهما معاً باستعمال واحد؟!)

وبعبارة أخرى: إنّ نحو تعلق الفعل بهما مُباينٌ لا جامعٌ بينهما، وتعدد الدال والمدلول أو إقامة القرينه على الخصوصيات، فإنّما يصحّ إذا كان في المقام جامع واقعى حتى تكون الخصوصيات من مصاديقه، وأما مع عدمه وعدم إمكان إرادتهما، فلا معنى لإقامه القرينه كما لا يخفى). انتهى محلّ الحاجة من كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف هو صحّ ما ذكره بعض الأعظم بأن يُراد من .

الموصول هو الأعمّ من التكليف وموضوعه، وإيتاء كلّ شيء إنّما يكون بحسبه، فإنّ إيتاء التكليف يكون بالموصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون بإعطاء الله وتمليكه، وإيتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون بإقدار الله تعالى عليه، فإنّ للإيتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يُراد منه خصوص المفعول به.

والشاهد على صحّ هذه المقالة مشاهدته مورد الآيه، حيث أنّه في المال، فمع ذلك قد عُلل الحكم بهذا التعليل بعد قوله تعالى: «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ»، فشمول هذه الكبرى للمال قطعي بحسب مورد الآيه، كما أنّه تشمل هذه الآيه لمثل التكليف بمقتضى استشهاد الإمام عليه السلام في حديث عبد الأعلى، حيث سئل أبا عبد الله عليه السلام:

«هل كُلف النَّاسُ بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا»، و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (١).

فإذا صحّ التمسك بهذه الآيه في موردين من المال والتكليف بالمعرفة، بعد معلومته كون المراد منها المعرفة التفصيلية بصفات الباري وأحوال الحشر والنّبوه الخاصّه ونحو ذلك، لا المعرفة الإجمالية ومطلق العلم بوجود الصانع للعالم الذي هو فطري، إذ لا يمكن تعلّق التكليف بالمعرفة الإجمالية إلاّ على وجه دائر؛ لأنّ تحصيل تلك المعرفة موقوفٌ على وجود العلم الإجمالي بوجوده، لولا هذه الفطره لا يمكن تحصيل ذلك، فلو كان وجود المعرفة الإجمالية موقوفاً على التكليف أى بأن لا يحصل إلاّ به استلزم الدور، وهو محال..

١- أصول الكافي: ج ١ / كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، الحديث ٥.

وعليه، فكيف يمكن جعل الموصول في الآيه منحصرأ في أحدهما من المال فقط أو التكليف، فإذا صحَّ استعماله في الجامع بينهما، صحَّ استعماله في الجامع بين الثلاث، وهو الشيء المطلق الذي كان هو أحد المحتملات، مع أننا نحتمل كون المراد من هذا القسم كما ورد في كلام الطبرسي هو معنى الجامع الذي نريد إثباته، لا بأن يكون شيئاً وراء ذلك حتى تصير المحتملات أربعة.

وعلى هذا، لا- محاله يكون المراد من لفظ الموصول هنا هو المفعول به لا المطلق، غاية الأمر وجود هذا المفعول في كل مورد يكون بحسبه:

فقد يكون موجوداً خارجياً حقيقياً فيقع عليه الفعل كما في المال.

وقد يكون موجوداً فرضياً في وعائه، أى يفرض التكليف مفروض الوجود، فيتعلق به الحكم بأن الله لا- يحكم بإتيانه إلا- بعد إبلاغه وإعلامه، فلا نحتاج في المفعول به إلا ملاحظه وجود ما، ولو فرضياً .

فبذلك يرفع الإشكال، فالموصول لم يُستعمل إلا في شيء واحد وهو جامع عنواني بين المال والتكليف، وهو الشيء، فلا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما توهم وتخيل.

ولا مجال للقول بأنه ليس لنا جامع حقيقى بين هذين الشئين، لعدم الاحتياج إلى الجامع الحقيقى، بل يكفى العنوانى من الجامع وهو موجود.

كما لا- مجال لما قيل من أن الفعل كيف يمكن تعلقه بالشيء مع فرض وجوده سابقاً وتعلقه بالفعل كما في المفعول، ووجوده لاحقاً عليه كما في المفعول المطلق، لما قد عرفت من كفايه كون المفعول في كلا الموردین هو المفعول به ولو كان مفروض الوجود.

أقول: وبهذا الأسلوب يمكن أن يُجاب عن ما التزم به الزمخشري، حيث أشكل في مثل آية «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» بعدم كون هذين موجودين قبل الخلق حتى يصح وقوعهما مفعولاً للفعل.

بأنه لا نحتاج في القضية الفعلية والحملية إلى الوجود الخارجي الحقيقي للمفعول والخبر وغيرهما، بل يكفي في صحه الإسناد مجرد فرض الوجود لهما كما كان كذلك هنا، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل.

وعليه، يصح التمسك بهذه الآيه للتكليف كما يصح التمسك به للمال، وهذا هو المطلوب.

قال بعض الأعظم: في «نهاية الأصول» بأن يكون التكليف هنا يكون بمعناه اللغوي وهو الكلفه والمشقه دون الاصطلاحى الذى هو بمعنى التكليف والحكم، فعليه يمكن أن يكون الموصول حينئذ هو المفعول به أو المفعول النشوى المعتبر عنه فى كلام بعض بالمفعول منه، ويكون إرجاع النسبتين إلى نسبه واحده، إذ بذلك يتم الاستدلال بالمطلوب، فإن معنى الآيه على الأول أنه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفه حكم إلا الحكم الذى أوصله إليهم بخطابه، وعلى الثانى أنه لا يوقع عباده فى كلفه إلا من قبل حكم أعلمه إياهم وأوصله إليهم بخطابه.

وناقشه المحقق الخمينى قدس سره بأنه وإن كان يرتفع به الإشكال، لكنه غير مفيد للمقام كما يأتى الكلام فيه .

أقول: ولعل مقصوده مما يأتى هو ما سيذكره بعض الأعظم بعد ذلك بأن يكون المقصود هو ما استشكل ثالثاً بقوله:

(إن الإيتاء فى الآيه المباركه لما كان منسوباً إليه سبحانه، كان عبارته عن

إعلامه سبحانه بالتكليف بالأسباب العاديّة المتعارفه بين الموالى والعبيد، والحكّام والرعيّه، لا-الإعلام بقولٍ مطلق ولو بغير الأسباب العاديّة، وحيث كان إعلامه سبحانه بالتكاليف بتوسيط الوحي إلى سفرائه، وأمرهم بإبلاغ ما أوحى إليهم إلى العباد، كان عدم إعلامه عباره عن عدم الوحي إلى سفرائه، أو عدم الأمر بإبلاغ ما أوحى إليهم إلى العباد، فيكون مفاد الآيه أجنبيّاً عن المقام؛ لأنّ مساقها حينئذٍ مساق قوله عليه السلام: «إنّ الله سكت عن أشياء لم يسيك عنها نسياناً»، فكانت دلالتها محضه في الكلفه عمّا لم يوصل علمه إلى العباد، لمكان سكوته وعدم بيانه وإظهاره، لا نفى الكلفه مطلقاً عمّا لم يصل علمه إلى العباد ولو كان من جهه حُكم الظالمين وإخفائهم للأحكام الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي بأمره سبحانه، فإنّ مثل ذلك ممّا لا دلالة للآيه المباركه عليه)، انتهى كلامه.

وناقشه المحقّق الخميني بقوله: (وفيه: إنّ ذلك بعيد عن مفاد الآيه جدّاً، إذ حينئذٍ يصير من قبيل توضيح الواضح، إذ مآلها حسب قول القائل إلى أنّ الله لا يُكلّف نفساً بما هو ساكت عنه، وهو كما ترى). انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلام المستدلّ والمعترض عليه من الإشكال:

فأمّا في الأوّل منهما: لأنّ بعد ملاحظه حديث عبد الأعلى من استعمال الآيه واستشهادها في التكليف بالمعنى الاصطلاحى، وهو الحكم والتكليف، لما ترى من أنّه حينما سأله عليه السلام عن تكليف الناس بالمعرفه، أجابه بالنفى، لأنّ معنى الكلفه والمشقّه هنا لا- يناسب حيث السؤال عن الإمام عن قضيه خارجيه، إذ الشأن في السؤال عنه هو الأحكام والتكاليف، فلا وجه حينئذٍ من صرف معنى التكليف عن الاصطلاحى إلى اللغوى كما فعله المستدلّ.

فأما في الثاني: وهو أنه لو سلّمنا كلام المستدلّ لولا إشكال الذي ذكرناه وأغمضنا عنه فإنه لم يرد عليه ما ذكره المعترض بأنّه يكون من قبيل توضيح الواضح، لأنّ الجواب المذكور والمستفاد من حديث عبد الأعلى ليس إلّا ذلك، يعنى أنّه عليه السلام في مقام بيان أنّه حيث لم يبيّن الله لهم المعرفة فلا يكلفهم بها كما يستفاد ذلك من قوله: «لا، على الله البيان»، ثمّ استشهد عليه السلام بقوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا...» الآية، فلا يكون إرادته ذلك من الآية بمضّر من تلك الجهة.

فالإنصاف أنّ التكليف في الآية مستعمل في معناه الاصطلاحى، وكان الموصول مفعولاً به بالوجه الذي ذكرناه، مع أنّ كون الكلفه هنا بمعناه اللغوى يحتاج إلى تقدير الحكم، وهو خلاف الظاهر.

ثمّ استشكل بعض الأعاظم: في إطلاق الآية من طريق آخر، وهو عدم تمامية إطلاق الآية مع وجود المشهور المتيقن في مقام التخاطب، حيث أنّ القدر المتيقن منه بقرينه السياق إنّما هو حصول المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال والتكليف.

فأورد عليه الخمينى قدس سره بقوله: (وأنت خبيرٌ بما فيه، إذ وجود القدر المتيقن غير مضّر في التمسك بالإطلاق كما أوضحناه في مبحث المطلق والمقيد).

ونحن نزيد عليه: بأنّه لو سلّمنا ذلك في غير المقام، ولكنّه غير جارٍ هنا لما قد عرفت منّا بأنّ الآية وقعت موضع التعليل لما سبق، وليس لها إطلاق مثل سائر الإطلاقات؛ لأنّ التعليل معممّ ومخصّص، ولا يختصّ بال مورد قطعاً كما لا يخفى.

أقول: ثمّ لا يخفى عليك بأنّا حيث قد اعتمدنا في الاستدلال بالمطلب بحديث عبد الأعلى، فلا بأس بالتعرض لحال سنده، فإنّ الحديث نقله الكلينى

بإسناده عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن حمّاد بن عيسى، عن عبد الأعلى.

والمراد من عبد الأعلى، هو مولى آل سام، كما صرّح به صاحب «جامع الزّواه» ولم يرد في حقّه توثيق، ولذلك قال المجلسي في «مرآة العقول»<sup>(١)</sup>: بأنّه مجهول.

لكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: إنّهُ حيث كان حديثه في قصّه مسح الموضوع بالمراره معمولاً به عند الأصحاب، أمكن الحكم بعدم إضرار الجهل المذكور.

وثانياً: إنّ قبله وقع يونس بن عبد الرحمن وهو بحسب نقل الكشّى معدود من أصحاب الإجماع، نعم، غايه الأمر نقل عن محمّد بن الحسن بن الوليد من الاعتماد على أحاديث يونس بن عبد الرحمن جميعاً إلاّ حديثاً كان منقولاً عن محمّد بن عيسى بن عبيد فقط دون غيره، فلا نعتمد عليه، ويمكن أن يكون وجه الحكم عليه بالجهل من خصوص هذه الجهة لا غيرها.

وكيف كان، فقد تمسّك الأصحاب بهذا الحديث في المقام، ولعلّه لوجود مضمونه في سائر الأخبار ليصبح بذلك معمولاً به.

فالحاصل: أنّ آيه التكليف بناءً على عموم الموصول للمال والتكليف، وجعله مفعولاً به في كِلا الموردین، تدلّ على أنّ التكليف والعقوبه على المخالفه إنّما يترتّب على ما وصل إلى العباد بخلاف ما لم يصل إليهم كما في مشتبه الحرمه، حيث لم تبلغهم حرمه شرب التتن، فلا تكليف لهم بوجوب الاجتناب.

وعليه، فيصحّ اعتبار هذه الآيه الشريفه من إحدى الأدلّه على أصل البراءه.. .



أقول: ولكن بقي هنا إشكالات أخر متوجّهه إلى الآيه إن أجبنا عنها فلأخذ بها وجه، وإلا فمشكل:

منها: هو ما عرفت بكون المراد من الإيتاء وعدمه، هو إعلام الشارع لسفرائه بالوحي وعدم إعلامه، أي لا يُكَلِّف الله عباده بما لم يُعَلِّم عباده بذلك، بمعنى أنه لم يوح إلى سفرائه ليبلغوا المكلفين به فهو صحيح بلا إشكال، لكنّه غير مرتبط بما نحن بصدد من نفي التكليف بالنسبه إلى أحكام لم تبلغنا بواسطه إخفاء الظالمين، بأن يكون الشارع قد عمِل بحسب وظيفته، إلا أن الأيادي الظالمه أوجبت الاختفاء علينا، وهو ممّا لا تشمله الآيه ولا تعرّض لها بالنسبه إليه.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّ المفهوم من الآيه بمناسبه الحكم للموضوع، هو إبلاغ أنّ ما يوجب الأخذ به ليس إلاّ- التكليف الواصل إلى العبد، لوضوح أنّ ما لم يصل إليه بأيّ وجه كان سواء كان لعدم إعلام الحكم رأساً لسفرائه، أو أعلمه بهم إلاّ أنّ المانع قد منع عن الوصول إليهم فهو أيضاً معذور، فيكون مرجع معنى الآيه إلى قبح العقاب بلا بيان، وموكّداً لحكم العقل، بل لعلّ هذا القسم كان أولى بالذّكر، وشمول الآيه له من القسم الأوّل، ولعلّه لذلك قال المحقّق الخميني رحمه الله إنّهُ يكون من قبيل توضيح الواضح، يعنى لو أريد ذكر خصوص الأوّل منهما بخلاف ما لو قلنا بالتعميم، فهو أمرٌ مقبول عند العرف والعقلاء، ولا يخلو عن مناسبه عقلائيّه اجتماعيّة، كما لا يخلو عن نوع منّه وامتنانٍ حيث لم يوجب الاحتياط في مثله أيضاً.

ومنها: أنّه لو جعل الموصول عبارته عن المفعول المطلق، استلزم ذلك أمراً محالاً وهو اختصاص الأحكام بالعالمين، سواء قلنا في التكليف بمعناه اللّغوي أو

الاصطلاحى؛ لأنَّ المعنى يصير هكذا: لا يُكَلِّفُ اللهُ عبداً بحكمٍ وتكليفٍ إلا إذا علم به، ممَّا يعنى أنَّ الجاهل به لا يكون مكلفاً بالأحكام الواقعيه، وهذا أمرٌ مستحيل، فلا بدَّ حينئذٍ من رفع اليد عن ذلك، وجعل الموصول هو المفعول به، أو المنقول منه كما بيناه .

ويرد عليه أولاً: بالنقض بجريان هذا الإشكال على تقدير كون المراد من الموصول هو التكليف والحكم، ولو قلنا بكونه مفعولاً به، لأنَّ المعنى يصير هكذا: إنَّ التكليف لا يكون للعباد إلا بالواصل إليهم وأعلمهم به، فيرجع إلى كون التكليف لخصوص العالمين بالتكليف دون غيرهم، فعاد المحذور.

وثانياً: بالحلِّ، بأنَّ المقصود من الآية ليس إلا بيان ما هو الأثر المترتب على التكليف من استحقاق العقوبة وعدمه، فيكون المعنى حينئذٍ هكذا: إنَّ الله لا يؤاخذ عباده إلا بما وصل إليهم من التكليف، إذ العلم به هو من شرائط تنجزه، فما لم يتحقَّق له العلم، لم يكن قادراً على امتثاله، كما لا تصحَّ عقوبته بتركه، بخلاف ما هو الواصل إليه، فإنَّه يؤخذ بذلك ويقدر على امتثاله، فحيث لم يمتثل ولم يأت به.

كما يصحَّ عقوبته فى ترك بذل المال الذى يقدر عليه للمرضعه والمرأه بحسب مورد الآية حيث قال تعالى: «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ» فلا بدَّ فى صحَّه الأخذ بالتكليف والحكم من حصول العلم به ولو بصورة الإجمال، وأمَّا من لم يحصل له ذلك، ولم يقدر ولو من جهه وجود المانع عن الوصول إليه، فلا يصحَّ الأخذ به، والعقوبه على تركه، لصحَّه اعتذاره بعدم الوصول وعدم اطلاعه عليه بعد الإتيان بوظيفته من الفحص وغيره، فاختصاص الآية بالعالمين إنما هو من جهه صحَّه الأخذ بالتكليف والعقوبه على تركه، وهذا أمرٌ صحيح لا محذور فيه، وهو لا ينافى

أن يكون الجاهل أيضاً مكلفاً بتحصيل الأحكام بعد وجود العلم الإجمالى بها من الفحص والتتبع.

ومنها: أن غايه ما يستفاد من الآيه هو نفي الكلفه من قبل التكاليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف، لا نفي الكلفه مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآيه الشريفه حينئذٍ مساوئٌ لكبرى قبح العقاب بلا بيان.

وهذا المعنى غير مُضَرٍّ للأخبارى القائل بالاحتياط، إذ هو يدعى وجود الكلفه من تلك الناحيه بوجوب الاحتياط بواسطه الأخبار الدالّه عليه، فيكون هذا واصلًا إلى المكلف.

وتوهم: أن وجوب الاحتياط ليس وجوباً نفسياً، بل يعدّ طريقاً للأحكام الواقعيه، فالموجب حقيقه ليس إلاّ التكاليف المجهوله المفروض انتفاءها بمقتضى مدلول الآيه الشريفه.

مدفوع: بأنّ الموجب للتضييق حقيقه ليس إلاّ نفس وجوب الاحتياط ولو كان طريقياً، لأنّ التنجيز ورفع البراءه العقليّه ثابتٌ لمثل هذا الوجوب، لا للتكاليف الواقعيه، فلا تصلح الآيه للأخذ بالبراءه ردّاً على الأخبارى.

وفيه: إنّ التكاليف الواقعيه المجهوله إذا فرض كونها منتفيه بالآيه، ولم يكن المكلف من ناحيتها مأخوذه، فلا وجه حينئذٍ لجعل إيجاب الاحتياط على المكلف اعتماداً على الأخبار؛ لأنّ معنى طريقته ليس إلاّ كون وجوبه لتحفظ الأحكام الواقعيه، فإذا فرضنا انتفاء التكليف والعقوبه من ناحيتها، أى جاز لنا تركها، فإنّ هذا الجواز لا يناسب مع جعل إيجاب الاحتياط الذى معناه عدم جواز الترك، وكان المكلف معاقباً فى صورته ترك ما كُلف به، وهو واضح.

وخلصه ما وصل إليه فكرنا: هو عدم استبعاد جعل الآية من آيات الباب في الدلالة على البراءة، وإن كان لا يخلو عن خفاء في الجملة، فترفع بعد ضميمة بعض التوجيهات التي ذكرناه، والله العالم.

\*\*\*

## آيه البيان

آيه البيان

ومن الآيات التي تمسك بها على البراءة، هي قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

تقريب الاستدلال: إن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأئمة، وإتمام الحجّة عليهم، يعني إننا لا نُعذّب قوماً إلاّ بعد وصول البيان والحجّة إليهم، وهو ظاهرٌ بحسب ارتكاز العرف، وعليه فتدلّ الآية الشريفه على نفي العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف .

أقول: قد أورد على الآية بإيراداتٍ لا بدّ من دفعها حتّى يصحّ الاستدلال بها:

الإيراد الأوّل: أنّ الظاهر من الآية كون الإخبار بعدم وقوع العذاب الدنيوي على الأمم السابقة فيما مضى إلاّ بعد بعث الرّسل وإتمام الحجّة عليهم، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع على الأمم السابقة دون الأئمّه المرحومه، فلا تدلّ الآية على نفي العقاب لمن يرتكب المشتهه ومشكوك الحرمة، كما لا يخفى .

أجيب عنه أوّلاً: إنّ هذا الإيراد صحيحٌ لو جعلنا المضىّ في «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» بلحاظ حال الخطاب، وهو خلاف الظاهر، لظهور الآية الشريفه في أنّها بلحاظ زمان البعث وإتمام الحجّة، لا زمان الحال والخطاب، كما أنّ الاستقبال المفروض في بعث الرسول بقوله: «حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» يلاحظ بلحاظ العذاب المنفى لا بلحاظ الخطاب، فحينئذٍ لا وجه لجعل المراد من العذاب هو الدنيوي فقط، حتّى يختصّ بالمعنى لزمان الخطاب..

وثانياً: أنه لو سلمنا كونه إخباراً لما مضى في حق الأمم السابقة، ولكن نقول مع ذلك إنه يكون في مقام بيان شأنيته الله تبارك وتعالى، لا خصوص الإخبار عنه من دون شأنه، كما نشاهد في مشابه هذه الجملة، مثل قوله تعالى: «مَا كُنَّا ظَالِمِينَ» و«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ، وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» وأمثال ذلك في القرآن كثيره.

فبعد تسليم، ذلك نقول: حينئذٍ نفهم عدم الفرق في الشأنيته بين الأمم السابقة أو اللاحقه، وعدم اختصاص ذلك بقوم دون قوم، ولا بعذاب دون عذاب، بل المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى، ولا يناسب حكمته وعيادله، فلا يبقى حينئذٍ فرق بين الدنيوي والأخروي .

وثالثاً: أنه إذا فرض دلالة الآية على نفي العذاب الدنيوي عند عدم تماميه البيان؛ فتدل بالأولويه القطعيه على نفي العذاب الأخروي، لكونه منقطعاً غير دائم، إذ هو أشد منه بمراتب، فإذا انتفى الأضعف منه بمقتضى عدالته قبل تماميه البيان، فمثل الأشديه تنتفى قطعاً، وهو المطلوب.

ورابعاً: إذا نظرنا إلى الآية بما قبلها وبعدها تطمئن النفس بعدم اختصاصها بالأمم السابقة، ولا بالعذاب الدنيوي فقط، إذ الوارد في صدر الآية أنه تعالى بعد ذكره حشر الإنسان مع كتابه، والأمر بقرائته، يقول عز وجل: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا مَّا كُنَّا مُتْرَفِيهَا فَفَسِّحُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (١).

فإن الآيه السابقه تفيد أن الملاك في العذاب هو تحقّق الوزر، كما أنّ المراد من الهدايه والضلاله ليس بالدنيا، بل المقصود هو الهدايه النافعه في الأخرى والعقبي، فعقبها بعد ذلك بهذه الآيه، حيث يستفاد من مجموع ما ورد في الصدر والذيل هيئه الشائيه لرب العالمين كما عرفت.

الإيراد الثاني: إنّ المنفى في العذاب هو فعلية العقاب لا استحقاقه، ونفى الفعلية لا يدلّ علينا بالاستحقاق، فيمكن أن يكون مرتكب الشبهه غير معذب بالفعل، لكنّه يستحقّ بالعذاب، مع أنّ الكلام بيننا وبين الأخباريين هو نفى الاستحقاق.

أجاب عنه الشيخ قدس سره في فرائده بقوله: (ويمكن دفعه: بأنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأنّ الخصم يدعى أنّ في ارتكاب الشبهه الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً، من حيث لا يعلم، كما هو مقتضى روايه خبر التثليث ونحوها التي هي عمده أدلّتهم، ويعترف بعدم المقتضى للاستحقاق عليتقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفى الفعلية... إلى آخره).

وناقشه صاحب «الكفايه»: بأنّه لو سلّم اعتراف الخصم بأنّه مهما انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق، فلا يصحّ الاستدلال بهذه الآيه للبراءه، إلّا جدلاً وإلزاماً للخصم بما التزم به من الملازمه بين الفعلية والاستحقاق، لا برهاناً موجباً للتصديق والإذعان، حتّى لمن ينكر هذه الملازمه كالأصوليين.

مضافاً إلى استبعاد قبول الأخباري لهذه الملازمه في نفى الفعلية لنفى الاستحقاق.

مع وضوح منع ذلك أي ثبوت الملازمه بين الفعلية والاستحقاق لأنّ مشكوك الوجوب والحرمه ليس عند الخصم بأعظم ممّا كان حكمه بالوجوب

والحرمة معلوماً، ومع ذلك تخلف، وليس حال الوعيد بالعذاب في المشكوك إلا كالوعيد بالعذاب في المعلوم، ومع ذلك لا ملازمه في المعلوم بين الفعلية والاستحقاق، لإمكان وجود استحقاق العقاب في ما ارتكبه فيه، لكن لم يعذبه لجعله مورداً للعفو والرحمة والتوبة والشفاعة، فضلاً عن ارتكاب المشكوك والمشتبه، وهذا هو المطلوب.

أقول: الحق في الجواب عنه هو ما عرفت من الجواب عن الإيراد الأول، من أن المستفاد من ظاهر قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» هو بيان شأن الربّ وبيان أن ما يليق بربوبيته واستغناءه وعدالته بأن لا يعذب قبل إتمام البيان والحجّه، حيث يفهم أن عدم تعذيبه لا لأنه مستحق للعذاب ولكنّه يعفو ويصفح عنه ويرحمه، بل من جهه أن الله تعالى قد منّ على العباد بعدم استحقاقهم للعقوبة إلا بعد البيان وإتمام الحجّه، فنفي التعذيب هنا إنما هو بلحاظ نفي الاستحقاق، فتدلّ الآية على البراءة في المشتبه.

وأيضاً: لا يخفى عليك بأنّ هناك خلافاً في معنى كلمة الرسول الوارد في الآية:

١ التزم بعضهم بأنّ المقصود هو الرسول الظاهري، أي البيان النقلى الذى يصل إلى الإنسان بتوسط الرّسل والأئمّه عليهم السلام ومواليهم .

٢ والتزم آخرون بأنّه كناية عن مطلق البيان والحجّه، ولو كان بالفعل، أى المراد من الرسول هو الأعمّ من الظاهري والباطنى، غايه الأمر ذكر الرسول كان من جهه كون البيان غالباً واصلاً بتوسيطه، كما يكفى عن دخول الوقت بأذان المؤذن بلحاظ كون معرفته فى الأغلب يتحقّق بسماع بأذان المؤذن.



فإن أريد منه هو الأول: فقد أورد بأنه لا يناسب مع ما استقل به العقل مثل وجوب قضاء الدين، وردّ الوديعة، وحُرْمه الظلم، ونحو ذلك من المستقلات العقليّة، حيث إنّه يعذب الإنسان عند المخالفه بمقتضى حكم العقل، مع أنّه لم يرد فيه حكم من الشرع، فلازم هذه الآية هو الحكم بعدم العذاب قبل البعث، مع أنّ حكم العقل هو عذابه بذلك، فلا محيص أن يُخصّص عموم الآية بمثل هذه الأمور حيث يعذب الإنسان قبل البعث أيضاً .

وكذلك ترى أنّ الأخباريين أنكروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع تَمَسِّكاً بهذه الآية، حيث لا يعذب من ناحيه حكم الشرع لعدم وجوده، ولكنّه يعذب من ناحيه العقل لوجود حكمه .

وأجاب عنهم الأصوليون وردّوهم: بأنّ الآية ليست لنفى استحقاق العذاب قبل البعث، كي يُستكشف به عدم حكم الشرع قبله، بل الآية وردت لنفى فعلية التعذيب، وهو أعظم من نفى الاستحقاق، ولعلّهم كانوا مستحقين له فلم يعذبهم تعالى مِنْهُ منه عليهم، فإذا كانوا مستحقين له كفى ذلك فى ثبوت حكم الشرع على طبق ما حكم به العقل من قبل بعث الرسول، فلا يثبت التفكيك .

وعلى هذا التقدير، يصير معنى نفى التعذيب فى الآية هو نفى التعذيب الفعلى لا نفى الاستحقاق، فعليه لا تكون الآية مرتبطة بالبراءه حيث أريد فيها إثبات نفى الاستحقاق، بل فى مقام الرد على إنكار الملازمة التى صدر عن الأخباريين .

أقول: ولكن شاهد بعض الأصوليين استندوا بهذه الآية الشريفه لإثبات البراءه ردّاً لإنكار الأخباريين الملازمة، فمعنى الجمع بينهما يكون: جمعاً:

١ بين كون نفى التعذيب بالفعلية دون الاستحقاق، كما هو مقتضى الثانى .

٢ وبين كون النفي بالاستحقاق دون الفعلية كما هو مقتضى البراءة.

ولا يخفى أنه جمع بين المتناقضين كما نصّ على ذلك المحقّق القمّي قدس سره ووافقه المحقّق العراقي والنائني.

ولكن الشيخ رحمه الله أجاب عنه: أي عن التناقضين المتوهّم بأنّه يكفي في البراءة وإثبات عدم الاستحقاق مجرد إثبات عدم فعلية العذاب، لأنّ الأخباريين يرون هذه الملازمة هنا بخلاف باب الملازمة في حكم العقل والشرع، حيث يمكن فيه نفي فعلية العذاب لا استحقاقه فيما حكم به العقل وحكم به الشرع؛ أي بحسب الاستحقاق كان حكم العقل والشرع كلاهما موجودين، إلّا أنّ الشارع لم يعدّبه بالفعل بواسطة العفو والرحمة، كما في الظاهر المحرّم المعفو عنه وكذلك العزم على المعصية على احتمال كونه حراماً معفوّاً عنه.

ثمّ أنكر الشيخ رحمه الله في خاتمه كلامه دلالة الآية لكلا الموردين من البراءة وردّ نفي الملازمة، باعتبار أنّها وارده في العذاب الدنيوي في حقّ الأمم السابقة.

وناقشه المحقّق النائيني قدس سره: وأجاب عن ما ذكره الشيخ، بقوله: (بأنّ الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفي التعذيب والتفصّل بالعفو لا يجتمعان، لأنّه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجرّي بفعل الحرام، فإنّ الإخبار بالعفو يوجب إقدامهم على فعل الحرام المعفو عنه، فيلزم لغويّه جعل الحرمة.

نعم، لا- مانع من الإخبار عن العفو بالنسبة إلى المعصية التي لا- يكون الإخبار بها موجباً للتجرّي، وإقدام العباد عليه، كالإخبار بالعفو عن التّيه السيئه، فإنّ المُخبر به هو العفو عن تّيته السيئه المجرّده عن تعقبها بالسيئه، ولا يمكن للعبد التجرّي على ذلك، فإنّ القصد والتجرّي على التّيه المجرّده لا يُعقل، إذ

لا يتحقق العزم على العزم المجرد، وكالإخبار بالعمو عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر، فإنّ المُخبر به هو العفو عن الصغائر إذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر ما دام العمر، وفي تمام أزمته حياته، ولا يمكن بحسب العاده أن يعتقد الشخص أنه يجتنب عن الكبائر مدّه حياته حتّى يتحقّق منه التجزّي والإقدام على الصغائر، اعتماداً على العفو عنه، لأنّه بعد التفاته إلى أنّ العفو عنها مشروطٌ بعدم ارتكاب الكبيره أبداً ما دام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعمو موجباً لتجزّيه.

وأما العفو عن الظهار، فلم يثبت وإن قيل به، وآيه الظهار لا تدلّ على ذلك ولو ثبت العفو عنه، فلا بدّ من القول بعدم حرّمته، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: أنّ الإعلام بالعمو ومقام الغفوريّه للبارى جلّ شأنه فيه بنفسه مصلحه ظاهريّه لثلاث يئأس المذنبين عمّا ارتكبوا من المعاصي، إذ نفس اليأس عن الرحمه والعفو يعدّ بنفسه من المعاصي المهلكه، فالخطاب متوجّه إلى من ارتكب الخطأ لا على من لم يفعل شيئاً حتّى يُقال إنّه موجب للتجزّي، مع أنّ الإعلام فيما بعده لمن ارتكب المعصيه اعتماداً على كرم الله سبحانه وعفوه، وأنّه من الأمور التي لا يغفرها الله سبحانه، كما ورد في بعض الروايات، يوجبُ صيانه العباد عن الوقوع في التجزّي، ويترتب على إعلام العفو والمغفره ما يتوقّع منه في حقّ العباد.

وثانياً: إنّ الروايه والآيه وردتا في العفو عن الصغائر إن اجتنب المكلف عن الكبائر: .

أما الآية: فقوله تعالى: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (١).

وأما الرواية: فمثل الحديث الذي رواه محمد بن أبي عمير، قال:

«سمعتُ موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يُسأل عن الصغائر، قال الله تعالى: «إِنْ تَجْتَنِبُوا...» الآية، الحديث» (٢).

وحديث الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: من اجتنب الكبائر يغفر الله جميع ذنوبه، وذلك قول الله عز وجل: «إِنْ تَجْتَنِبُوا» الآية» (٣).

وليس في واحدٍ منها قيد أن يكون مجتنباً مدّة حياته، بحيث لو صدر عنه كبيره ولو لمّرّه واحده لا يشمل الغفران والعفو، بل الظاهر كون المراد هو إيجاد حاله الاجتناب عن الكبيره، بحيث أن لا يكون غير ملتفت إلى الكبائر بارتكابها متكرّره، ولذلك قال العراقي: (وفي هذا الشرط أى تركه ما دام العمر نظراً).

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك في مثل العفو والمغفرة، فما هو القول في الشفاعة لمن ارتكب الكبائر، حيث قد ذكر في الحديث السابق المروى عن ابن أبي عمير، حيث سأل، قال: «قلت: فالشفاعة لمن تجب؟»

فقال: حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّما شفّاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل، الحديث».

إذ هو أولى بأن يوجب التجزّي والإقدام لارتكاب المعصيه.

١- سورة النساء: الآية ٣١.

٢- وسائل الشيعة: ج ١١ الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١١.

٣- وسائل الشيعة: ج ١١ الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤.

وعليه، فالأولى في الجواب أن يُقال: إنَّ مثل هذه الخطابات متوجَّهه لمن ارتكب وابتلى بها، لئلا يقنط المكلف عن التوسُّل إلى باب رحمه الله تعالى بعد ارتكابه الذنب، ولا يستلزم علمه بذلك التجزئ، خصوصاً إذا علم بالتحذيرات المولويَّة، وأنَّ العفو والمغفرة عن الذنوب مرفوعٌ عمَّن عصى معتمداً على رحمته وعفوه، وبذلك يحصل المطلوب.

ورابعاً: بما قد ذكر في آخر كلامه في الظهار، من استكشاف عدم الحرمة من أدلَّة العفو؛ إذ عنوان العفو لا يتحقق إلا فيما كان فيه معصية، وإلا لما كان للعفو وجهٌ إذ ما لا يكون حراماً أصلاً كيف يكون فاعله معفوّاً.

وبالجمله: فالإشكال مندفع من رأسه.

هذا إن أُريد من كلمه (الرسول) في الآيه البيان النقلى بالرسول الظاهرى.

وخامساً: دعواه رحمه الله بأنه لا مانع من الإخبار عن العفو بالنسبه إلى المعصية التي لا يكون الإخبار بها موجباً للتجزئ، كالإخبار بالعفو عن التيه السيئه، أيضاً ممنوعه، لأنَّ علم المكلف بذلك يوجب جرأته وتعميده على قصد التيه السيئه لا مره واحده بل مرّات عديده، لعلمه بأنّها مغفوره.

وعليه فالأولى إنكار أصل ذلك كما عرفت.

وأما إن أُريد من كلمه (الرسول) الأعم منه، بأن يشمل مطلق البيان حتّى لمثل حكم العقل، بأن يكون مضمون الآيه الشريفه هو إننا لا نعدّب إلا لمن وصل إليه البيان وتمّت في حقّه الحجّه الملزمه ولو بالعقل.

فقد أُورد عليه: كما عن المحقّق النائيني بأنّه حينئذٍ لا ترتبط بالبراءه؛ لأنّ معنى الآيه يصبح حينئذٍ: أن للشارع الإعلام والتبليغ وإنزال الكتب وبعث

الرُّسل، وإن لم يفعل ذلك فلا يُعذَّب أحداً، ومثل هذا المعنى غير مرتبط بما نحن فيه؛ لأنَّ التبليغ وإعزام الرُّسل قد تمَّ من ناحيه الشارع، ولكن الظالمين قد أخفوا ومنعوا عن إيصال الحكم إلى أيدينا، فما هي وظيفه الشارع بعدما تمَّ من ناحيته ما كان عليه فعله، فإنَّ عدم وصول الحكم في المشتبه إلى المكلف كان من جهه العوارض والعلل الخارجيه لا من ناحيه الشارع، فتكون هذه الآيه نظير مضمون قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» غير مرتبط بمشبهه الحكم من حيث هو مشتهبه، كما لا يخفى، هذا.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الإشكال، كما عرفت توضيحنا لذلك حيث استظهرنا أنَّ في الآيه السابقه المراد من نفى التكليف في قوله تعالى: «إِلَّا مِمَّا آتَاهَا» نفى العذاب إلّا بعد بعث الرسول، أى إيصال البيان على الفرض، وأنَّ ما يصحَّ به الاحتجاج على العباد من صحَّه العقوبه في تركه إنَّما تكون في الأحكام الواصله إليهم، لا- ما لا- تصل سواء كان وجه عدم الإيصال لأجل عدم الجعل والتشريع من ناحيه الشارع، أو كان من أجل وجود المانع عنه بعلة خارجيه، إذا لم يكن العبد مقصراً فيه، ولذلك نقول بمعذوريه الجاهل القاصر، مع أنَّ عدم الوصول إليه ليس من ناحيه قصور الشارع عن وظيفته، كما أنه ليس ناشئاً من تقصير الجاهل عن أخذه، بل العله عباره عمياً هو خارج عن اختيار الطرفين، وبذلك يحكم العقل والشرع بعدم استحقاق العقاب في تركه.

فعلى هذا تصوير الآيتان من الأدله الداله على البراءه، كما تدلان على نفى استحقاق العقاب لا خصوص فعليته، فتكون الآيتان بحسب مفادهما مساوئاً المدلول القاعده والكبرى العقليه الكليه الداله على عدم قبح العقاب مع وصول البيان.

كما يظهر من هذا البيان بأنه لا يصح التمسك بقوله تعالى: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» لنفى الملازمه بين حكم العقل والشرع، كما تمسك بها الأخباريون، لأن ذلك إنما يصح لو كان المقصود من نفى التعذيب هو الفعلى، ولكن عرفت بأن المراد منه هو نفى الاستحقاق، بعد جعل المراد من (الرسول) هو مطلق البيان الواصل من العقلى والنقلى، وأن ذكر الرسول إنما هو من جهة الغلبه فيه .

نعم، أورد عليه المحقق العراقي رحمه الله فى «نهاية الأفكار» بقوله:

(يتوجه على الاستدلال بالآيه للبراءه أنها لا تصلح للمقاومه مع أدله الأخباريين، لكونها موردًا بالنسبه إليها، لأن مفادها مساوق كبرى قبح العقاب بلا بيان)، انتهى كلامه (١).

قلنا: هذا الإشكال ليس لخصوص هذا الدليل، بل يجرى فى قبال دليل (رُفِعَ ما لا يعلمون) ونظائره، فكل ما أُجيب عنه يكون جواباً لما نحن فيه، وهو أن المراد من الوصول عن طريق بعث الرسول أو الإيتاء فى الآيه السابقه، ليس مطلق الوصول والبيان، بل المقصود هو الوصول إلى المكلف عن حججه مثل العلم أو ما يكون بمنزلته من حيث الاعتبار كالظن الخاصّ المعبر، وأما ما لا يكون كذلك كالظن المطلق لو لم نقل بحججه حيث يكون كالشك، فلا- يكون بياناً حتى يكون وارداً على الآيتين، أو على القاعده، أو على حديث الرفع.

وبالجملة: ثبت مّا ذكرنا أن مختارنا فى دلالة الآيتين على المطلوب وهو البراءه، يكون فى قبال مختار جميع الأعلام كالمحقق النائينى والشيخ وصاحب «الكفايه» عدا المحقق العراقي حيث اختلف معهم برغم أنه فرق بين الآيه السابقه .

من جهه عدم دلالتها على البراءه باعتبار أنّ المقصود هو الكلفه بحسب وظيفه الشارع لا ما يحصل بظلم الظالمين وبين آيه البعث من قبوله لدلالتها بدوّاً، لكنّها مورده بأدله الأخباريين، وقد عرفت جوابه وأنّه لا فرق بين الآيتين في ذلك، والله العالم.

\*\*\*



## البحث عن آيه الهدايه

البحث عن آيه الهدايه

ومن الآيات المتمسك بها للبراء، آيه الهدايه وهى قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا اللَّهُ مُلْضِلِّينَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» (١).

تقريب الاستدلال: هو أن يكون المراد من الإضلال هنا هو الخذلان؛ أى ليس من صفاته تعالى أن يترك نصره عبده بعدم بيان الحكم له، والمراد من ما يتقون أى ما يجتنونه من الأفعال والتروك كما ورد فى التفاسير فى الموردين، فظاهر الآيه أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام، إلا- من بعدما يبين لهم، أى حتى يعرفهم ما يرضيه ويُسخطه كما ورد فى الحديث فى «الكافى»، و«تفسير العياشى» و«التوحيد» للصدوق؛ فالمشبه الذى لا يُعلم حكمه، لم يكن مبيناً فلا خذلان فيه، أى فلا عقاب، فهو معنى البراءه.

أقول: ردّ الشيخ رحمه الله على الاستدلال بهذه الآيه بنفس ما ردّ به الآيه السابقه، من كونها وارده فى الأعم السابقه وكون العذاب فيها دنيوياً لا أخروياً، لكنّه أضاف فى المقام إشكالاً آخر وهو أنّ دلالتها على المطلب أضعف من الآيه السابقه .

بيان إيراده: إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهمّ إلا بالفحوى؛ باعتبار أنّ الإضلال هنا على حسب تفسير المفسّرين عبارته عن ترك نصره العبد، والمسّمى بالخذلان، فحينئذٍ يُقال بأنّ توقّف العقاب والعذاب على البيان كما ورد فى الآيه السابقه موجبٌ لدالتها على البراءه، بخلاف .

توقف الخذلان على البيان، إلا أن تتمسك بالفحوى بأيقال إن الخذلان الذى هو مفاد هذه الآيه الشريفه، إذا كان متوقفاً على البيان مع ما عرفت من أن معناه ترك النصره، أصبح توقف العذاب على البيان بالأولويه، فيصح الاستدلال كما لا يخفى.

ويرد على كلامه رحمه الله، أولاً: أنه لا شاهد فى أن الآيه وارده فى حق الأمم السابقه، وكون العذاب دنيوياً، لأن الآيه إما تلاحظ بصوره الاستقلال من دون نظر إلى مورد نزولها، أو تلاحظ معه.

فعلى الأول دلالتها على المطلوب واضحه، لعدم وجود قرينه فيها بأنها وارده فى حق الأمم السابقه وكون العذاب دنيوياً.

وعلى الثانى: فبعد ملاحظه ما ورد فى «مجمع البيان» فى ذيل هذه الآيه ما هو لفظه: (قيل: مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن ينزل الفرائض ما منزلتهم؟ فنزل: «وَمَا كَانَ اللَّهُ بِ...» الآيه. عن الحسن.

وقال: فى معناها؛ أى وما كان الله ليحكم بضلاله قوم بعدما حكّم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الأمر بالطاعه والنهى عن المعصيه، فلا يتقون، فعند ذلك يحكم بضاللتهم.

ثم قال: وقيل وما كان الله ليعذب قوماً فيضلّهم عن الثواب والكرامه وطريق الجنّه، بعد إذ هداهم، ودعاهم إلى الإيمان، حتى يبين لهم ما يستحقّون به الثواب والعقاب من الطاعه والمعصيه.

ثم قال: وقيل لما نسخ بعض الشرائع وقد غاب أناس وهم يعملون بالأمر الأول، إذ لم يعلموا بالأمر الثانى، مثل تحويل القبله وغير ذلك، وقد مات الأولون على الحكم الأول، سئل النبى صلى الله عليه وآله عن ذلك، فأنزل الله الآيه، وبين أنه لا يعذب

هؤلاء على التوجه إلى القبلة الأولى، حتى يسمعوا بالنسخ، ولا يعملوا بالناسخ فحينئذ يعذبهم. عن الكليني (١).

أقول: ومن نقله الأقوال المذكورة في مورد الآيه، يظهر عدم كونها مختصه بالأمم السابقة، بل دلالتها على القوم الذين أسلموا قبل الفرائض، أو أسلموا قبل تحويل القبلة أظهر، لكون الآيه وارده في حق هذه الأمة، بلا فرق بين كون الإضلال هنا بمعنى الخذلان أو الحكم بالضلاله أو بمعنى التعذيب.

كما ظهر من نقله الأقوال المذكورة عدم كون الإضلال هنا بمعنى العذاب الدينوى، فدلاله الآيه على نفي العذاب الأخرى أولى؛ لأن ذكر الإضلال هنا كان من باب ذكر السبب وإرادته المسبب، نظير قوله تعالى: «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» أى سارعوا إلى سبب المغفرة والغفران.

وعليه، فقوله تعالى: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا» يفيد أنه ما كان الله يضلّ قوماً عبارته عن ما كان الله ليعذب قوماً بسبب الضلاله إلا بعد البيان لهم ما يجب اتقائه، فتكون دلالته على البراءه أوضح، كما لا خصوصيته فى ذكر لفظ القوم لأنه هنا كناية عن الناس.

أقول: والعجب من المحقق العراقى بعد تسليم دلالتها على ذلك يقول:

(إن الآيه تدلّ على ما هو مساوقٌ لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا ينفع التشبث بها فى قبال الخصم الميّدعى لوجوب الاحتياط بمقتضى روايه التثليث ونحوها، فإن الخذلان على زعمه لا يكون إلا عن بيان).

ثم استدرك وقال: (نعم، لو كان المراد من البيان فى الآيه خصوص الإعلام .

بحكم الشيء واقعاً بعنوانه الأوّلي، لا الإعلام بمطلق حكمه ولو بعنوان كونه مشكوك الحكم، وأنّ العَرَض من نفي الخذلان هو نفي جعل ما هو السبب لذلك من إيجاب الاحتياط أو غيره، لكان للاستدلال بها على المطلوب مجالاً، لصلاحيتها حينئذٍ للمقاومه مع أخبار الاحتياط، ولكن دون إثباته خرط القتاد)، انتهى كلامه (١).

لما قد عرفت منّا بأنّ البيان المستفاد من قوله تعالى: «حَتَّى يُبَيِّنَ»:

تارةً: يقصد به البيان بحسب الواقع، وهو الإعلام والتبليغ من ناحيه الشارع، فحينئذٍ يمكن أن يُقال بما قد قيل في الآيه السابقه، بأنّ الوظيفه من الشارع قد تمّت، والمنع عن الوصول كان من الخارج، فلا يجرى فيه البراءه.

مع أنّك قد عرفت جوابه هناك، بعدم صدق البيان بمعنى الكلمه بما لم يبلغه بالوصول إليه .

وأخرى: يقصد من البيان هو البيان الواصل إلى العبد، فلا- حازه حينئذٍ إلى اعتبار نفي الخذلان لنفي جعل سبب إيجاب الاحتياط، بل نفس عدم وصول البيان إلى العبد يكفي في عدم لزوم الخذلان، وكون أدله الاحتياط بياناً لا يصحّ إلا أن يثبت حجّيتها، حتّى يصدق عليه البيان، وهو أوّل الكلام، كما سيجيء في محله تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

وأيضاً: أورد صاحب التعليقه على «الفرائد» على دلالة الآيه على الفحوى بما هو لفظه:

(مع إمكان منع استلزامه له بالفحوى أيضاً، لأنّ إضلاله تعالى عبده إنّما هو بخذلانه، وسدّ باب التوفيق بالطاعه والتأييد بالعباده عليه، وإيكاله إلى نفسه، وهذا .

لا يكون إلا بعد انقطاع رجاء الصلاح والفلاح عنه بالمرّه، وحينئذٍ يستحقّ العقاب الدائمى، والخلود الأبدى، ومثل هذه المرتبه إذا لم يكن يستحقّها إلا بعد الهدايه لا يلزم أن لا يستحقّ العقوبه على معصيته أصلاً إلا بعدها، كما لا يخفى، انتهى (١).

والجواب عنه: إذا كان الأمر فى شأن الله سبحانه وتعالى هو عدم التعذيب إلا بعد البيان، بمقتضى حكمته وعدالته، فإنّه حينئذٍ لا فرق فيه بين مراتب العذاب لوجود وحده الملاك فى جميع مراتب العقوبه، بلا فرق بين كونه مستحقاً للعقوبه الدائميه أو غيرها.

وأما كون المراد من نفي الخذلان والعذاب هو نفيه استحقاقاً أو تفضّلاً، قد عرفت ممّا فى توضيحه، بأنّ المناسب مع حكمه البارى وعدالته هو الأوّل، لا بأن يكون مستحقاً لكن يعفى عنه، لما قد عرفت من أنّ المراد من البيان هو الوصول منه إلى العباد، فما لم يصل لم يستحقّ العذاب لا أن لا يستحقّه لكنّه قد تفضّل بالعفو عنه والغفران.

وخلصه الكلام: دلالة هذه الآيه للبراءه غير بعيدة.

\*\*\*.

## البحث عن آيه الهلاكه

البحث عن آيه الهلاكه

ومن الآيات المستدلّ بها في المقام آيه الهلاكه، وهي قوله تعالى: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (١)، بأن يكون المراد منها هو الهلاكه عن علمٍ وبيان، فتكون عبارته أخرى من مفاد آيه نفى التعذيب إلا بعد البيان، فتدلّ على البراءه.

قال الشيخ الأنصارى في «الفرائد»: (وفي دلالتها تأملٌ ظاهر).

وعلق المحقق الخراسانى رحمه الله على عبارته المذكوره بقوله: (لا احتمال أن يكون وارده في قضيه خاصه، وهي غزوه بدر، وكان المراد من الهلاك هو القتل، ومن البيئه هي المعجزات الباهره الظاهره من النبي صلى الله عليه وآله، فليراجع التفاسير).

أقول: وهذا الاحتمال مع ملاحظه ما قبلها وما ورد في تفسيرها لا يخلو عن وجه، وعليه فما احتمله بعض أصحاب التعليقه بأن تكون غايه لما وقع في الأمم السابقيه إذ ليس في الآيه لذلك ولا فيما قبلها عينٌ ولا أثر، ممنوعٌ.

.\*\*\*

## البحث عن آيه الوحي

البحث عن آيه الوحي

ومن الآيات التي استدلت بها في المقام آيه الوحي، وهي قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثَّتَهُ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ» (١).

قال الشيخ في توجيه الدلالة بالآيه: (حيث خاطب الله نبيه صلى الله عليه وآله ملقناً إياه طريق الرد على اليهود، حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه، وقال: «قُلْ لَا أَجِدُ... الْآيَةَ» فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه، وعدم وجدانه صلى الله عليه وآله ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود، إلا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفايه عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكنّ الإنصاف أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا، ولذا قال في «الوافيه»: وفي الآيه إشعار بأنّ إباحه الأشياء مركزه في العقل قبل الشرع، مع أنّه لو سلّم دلالته، فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقى بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا، وسيأتى توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب، انتهى ما في «الفرائد» (٢).

١- سورة الأنعام: الآيه ١٤٥ .

٢- فرائد الأصول للشيخ الأنصاري: ص ١٩٤ .

أقول: أما المحقق الخراساني قدس سره فقد تأمل في إشاره الآيه إلى المطلب بقوله:

(فيه تأمّل أيضاً، إذ لعلّ النكته في التعبير به، هو تلقين أن يُجادلهم بالتي هي أحسن، فإنّ في التعبير بعدم الوجدان من مراعات الأدب ما ليس في التعبير بعدم الوجود كما لا يخفى)(١).

قال المحقق العراقي رحمه الله: في معرض ردّه على المحقق الخراساني، بقوله:

(وفيه: إنّ هذا الاحتمال لا يمنع عن ظهور سوق الآيه في التوبيخ على اليهود، وإلزامهم بما هو من الأصول المسلّمه العقلانيه بأنّ ما لا يعلم حرمة لا يجوز الإلزام بتركه، وترتيب آثار الحرام عليه، وأنّه يكفي في الترخيص وجواز الارتكاب مجرد عدم العلم بحرمة واقعاً.

وتوهم: أنّ التوبيخ على اليهود إنّما هو من جهه ما يقتضيه التزامهم بالترك من التشريع المحرّم، لا من جهه مجرد الترك من باب الاحتياط.

مدفوع: بأنّ الآيه كما تنفي ذلك، تنفي إيجاب الاحتياط بنفس تكفلها لتجوز الاقتحام عند عدم وجدان خطاب على حرمة واقعاً، فإنّه بذلك تكون الآيه معارضة مع ما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط، وصالحه للقريبيته على حمل تلك الأدله على الاستحباب)، انتهى كلامه(٢).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه الاستدلال بالآيه للبراءه لوجهين:

أولاً: بما قد ذكره الشيخ في آخر كلامه بأنّه على فرض الإشعار والدلاله، يكون عدم الوجدان فيما صدر عن الله كافياً للحكم بعدم التحريم لا عدم الوجدان .

١- التعليقه للخراساني: ص ١١٤ .

٢- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٠٨ .



بعد الصدور، وعدم الوصول إلينا، لكثرة عوامل الاختفاء.

ونكتل هذا البيان بإمكان أن يُقال: إنَّ عدم وجدان رسول الله صلى الله عليه وآله فيما أوحى إليه يكون بمنزله علمه بعدم الوجود، لا- الشكَّ فيه حتَّى يُستشعر منه لما نحن فيه بتنقيح المناط، وكونه إشارة إلى أصل من الأصول المسلَّمة العقلائيَّة، كما صرَّح العراقي قدس سره بأنَّ الشكَّ في وجود شيء يكفى في عدم الجواز في الالتزام بتركه.

وعليه، فالآية غير شامله لصوره الشكَّ في الوجود حتَّى تدلَّ على البراءة.

وثانياً: من الاحتمال القريب المستفاد من الآيات السابقة عليها، كون هذه الآية الشريفه وارده لبيان توبيخهم على إفتراءهم واستناد شيء يعلم كونه من غير الله إلى الله، فقد ورد قبلها قوله تعالى: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (١) حيث وردت في حق من حرَّم الأجناس الثلاث من الأنعام على بعض الأفراد، أو على جميعهم في بعض أقسامها، من دون أن يكون نازلاً- من الله. فالآية وردت في مثل هذه الموارد، ولذلك تكون غير مرتبطة بما نحن بصدد.

أقول: والعجب من المحقِّق العراقي قدس سره من دعوى عموم الآية للشمول بكلا- قسميه من الموردين، مع أنَّهما موضوعين متفاوتين، ولا جامع بينهما، وإرادتهما معاً بالاستقلال مستلزمٌ لاستعمال اللفظ في الجملة في أكثر من معنى.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا عدم دلالة الآية بل ولا الإشعار لمسألتنا أصلاً، فتأمل حتَّى يتضح لك الأمر.

\*\*\* .

## البحث عن آية التوبيخ

البحث عن آية التوبيخ

ومن الآيات المستدلّ بها في المقام آية التوبيخ عن عدم الأكل لما سُمّي، وهي قوله تعالى: «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» (١).

بيان الدلالة: أى مع خلوّ ما فضّل عن ذكر هذا الذى يجتنبونه، فلماذا الامتناع عن الأكل؟!

ولعلّ هذه الآيه على ما فى «فرائد» الشيخ رحمه الله أظهر من سابقتها، لأنّ السابقه دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه، فيما أوحى الله سبحانه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذه تدلّ على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فضّل، وإن لم يحكم بحرّمته، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً .

إلا- أنّ دلالتها موهونه من جهه أخرى، وهى أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشىء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّه، وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً، فالتوبيخ فى محله.

انتهى ما فى «الفرائد» (٢).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش بأنّ المراد من قوله تعالى: «قَدْ فَضَّلَ لَكُمْ» هو ما صدر عن الله تعالى من الأحكام، أو ما وصل إلى المكلفين منها: .

١- سورة الأنعام: الآيه ١١٩ .

٢- فرائد الأصول: ص ١٩٥ .

فإن كان المراد هو الأول، فلا- يكون مربوطاً ببحثنا بحسب الموضوع؛ لأنّ مشكوك الحكم كان لما وصل إلى المكلف لا لما صدر، فلا وجه حينئذٍ لما ذكره من الوهن هنا، لعدم شموله لما نحن فيه أصلاً حتّى يرد عليه.

وإن كان المراد هو الثاني، فحينئذٍ يندرج ما نحن فيه فى الآيه.

إلاّ أنّه يمكن أن يُقال: بأنّ التفصيل هناك كان بمنزله التفحص والتتبع وعدم وجدان الدليل، فحينئذٍ المرجع إلى البراءة، وهى لا توجب العلم التفصيلى بعدم المشتبه، فتكون الآيه دليلاً على البراءة، والاحتمال الثانى وإن كان أقرب بالنظر إلى لفظ (لكم)، إلاّ أنّ سياق الآيه قريبٌ الى المعنى الأول، بأن يكون المراد هو ما صدر عن الله لا ما وصل إلى المكلف، ولذلك من المستبعد دلالة الآيه على البراءة.

أقول: قد أشكل الشيخ رحمه الله على الآيات كلّها على فرض دلالتها، بأنّها تدلّ عليها عند عدم الدليل، فإذا تمسك الأخبارى بأخبار الاحتياط، فهى دليلٌ يرتفع به عدم الدليل.

وفيه: قد عرفت جوابه عند الجواب عن كلام المحقق النائينى عند تعرّضه لهذا الإشكال، برغم أنّه رحمه الله لم يستبعد دعوى كون الآيات دليلاً على البراءة لا بعدم الدليل الذى يحكم بها .

وأما السنّة الدالّة على البراءة:

فهي طائفة من الأخبار التي استدلتّ بها على ذلك، فلا بدّ من أن نتعرّض لكلّ واحد منها، ونبحث عنها مستقلاًّ حتّى يتّضح ما يصحّ الاستناد إليه عمّا لا يصحّ، ومقدار دلالته على ذلك، فنقول مستعيناً بالله وهو خير مُعين:

الخبر الأوّل: وهو صحيح حريز المشهور بالنبوّ، أو بحديث الرفع، ويعدّ هذا الخبر المبارك من أهمّ الأدلّة على البراءة في الأصول والفقّه، فالحرّيّ بنا أن نلاحظه بتمام خصوصيّاته حتّى لنستكشف مدى دلالته ليكون سنداً ودليلاً على الحكم في بابي العبادات والمعاملات.

روى الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين في «التوحيد» و«الخصال»، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطار، عن 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 صلى الله عليه وآله وسلم: رُفِعَ عن أُمَّتِي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيره، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه»<sup>(١)</sup>.

تقريب الاستدلال: هو أن يُقال إنّ حرمة شرب التنّ مثلاً ممّا لا يعلم حرمة، فتكون مرفوعه عن هذه الأمة .

أقول: قبل الخوض في صحّحه هذا الاستدلال وعدمه، لا بدّ من بسط الكلام في بيان فقّه الحديث، وما يستفاد من فقراته، وتوضيح بعض مفرداته، حتّى يعلم .

هل أن الاستعمال فى بعض الألفاظ حقيقى أو مجازى، فلا- محيى عن ذكر أمور والتنبه عليها مقدمه على أصل الاستدلال، وهى :

\*\*\*

الأمر الأول: فى بيان معنى الرفع، وبيان وجه الفرق بينه وبين الدفع.

قال المحقق النائنى فى فوائده:

كيف استعمال الرفع فى الحديث، مع أنّ بعض أفراد التسعه دفع لا رفع.

وأجاب عنه: (بأنه لا يصح استعمال الرفع وكذا الدفع إلا بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع أو الدفع على الشىء، لكان موجوداً فى وعائه المناسب له، سواء كان وعائه والعين والتكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع، لوضوح أنّ كلاً من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوماً فى حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، فالعنايه المصححه لاستعمال كلمه (الرفع) و(الدفع) إنما هى بعد فرض ثبوت مقتضى الوجود، وهذا المقدار ممّا لا بد منه فى صحه استعمالهما، وبعد ذلك يفترق الرفع عن الدفع:

فى أنّ استعمال الرفع إنما يكون غالباً فى المورد الذى فرض وجوده فى الزمان السابق، أو فى المرتبه السابقه عن ورود الرفع.

والدفع يُستعمل غالباً فى المورد الذى فرض ثبوت المقتضى لوجود الشىء قبل إشغاله لصفحه الوجود فى الوعاء المناسب له .

فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، والدفع مانعاً عن تأثير المقتضيل للوجود.

ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحه استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقه، بلا تصرفٍ وعنايه، فإنّ الرفع فى الحقيقه يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه، لأنّ بقاء الشىء كحدوثه يحتاج إلى علّه البقاء وإفاضه الوجود عليه من المبدء الفياض فى كلّ آن.

فالرفع فى مرتبه وروده على الشىء، إنما يكون دفعاً حقيقه باعتبارٍ وعلّه

البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقه المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبه استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك .

وبما ذكرنا من معنى الرفع والدفع يظهر أنه لا مانع من جعل الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع في جميع الأشياء التسعه المرفوعه، ولا يلزم من ذلك مجازاً في الكلمه ولا في الاسناد... إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلام المحقق من الإشكال، لا في أصل اشتراكهما في لزوم وجود المقتضى، لأنّ لزوم كون المقتضى له الاقتضاء في تأثير الوجود ممّا لا كلام فيه، إلا أنّ الإشكال في أنّ الرفع عباره عن ارتفاع ما كان مستمراً في الوجود، أي ما أصبح المقتضى في اقتضائه فعلياً، فالرفع يُلاحظ ويُستعمل بلحاظ ما هو الموجود فيرتفعه عن صفحه الوجود، هذا بخلاف الدفع حيث إنّه عنوان عن المانع عن تأثير المقتضى في بروز الفعلية وتحقق الوجود، فمجرد كون العنوانين منطبقين على شيء واحد خارجي أو اعتباري بالنظر إلى الاعتباري، لا يوجب صدق الاتحاد في أصل العنوان، والشاهد على ذلك ما نلاحظه في المتضائفين مثل صدق الفوقيه على سطح يصدق عليه التحتيه بلحاظ ما فوقه، وهو لا يوجب كون عنواني الفوق والتحت شيئاً واحداً، فهكذا يكون في المقام.

فإنّ رفع حكم عن موضوع بعد وجوده وتحقق اقتضاء ذلك وإن كان يصدق عليه الدفع بالنظر إلى بقاء الوجود واقتضائه، إلا أنّه لا يوجب كون مصحح .

الاستعمال في كليهما شيئاً واحداً، فلا بدّ في الإطلاق أن يلاحظ قصد بأن المتكلم، فإن قصد رفع الوجود فهو رفع لا دفع، وإن قصد المنع عن تأثير المقتضى في البقاء فهو دفع لا رفع، وصحّه انطباق العنوانين على شيء واحد، لا يوجب صحّه استعمال كل واحدٍ منهما مكان الآخر.

فحينئذٍ لو استعمل وأراد كذلك، فلا بدّ أن يكون فيه نوع تصرّف وعنايه؛ إمّا بأن يكون مجازاً في الكلمه، أو مجازاً في الاسناد أو مجازاً، ادّعائياً، بعد أن لم يكن إرادته الحقيقيه من الرفع ممكنًا بالنسبه إلى بعض أفراد وعناوين التسعه، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

أجاب المحقق العراقي رحمه الله عن الإشكال بقوله: (نعم، لا- يعتبر في صدق الرفع وصحّه استعماله حقيقه، وجود المرفوع حقيقه، بل يكفي في العنايه المصحّحه لذلك وجوده عنايهً وادّعاءً، ولو باعتبار وجود مقتضيه، فإنّ مع وجود المقتضى للشئ يعتبر العقلاء وجود الشئ، ويرونه كأنه موجودٌ، فيرتّبون عليه أحكاماً كثيره، كما في إطلاق السقوط في اشتراط سقوط الخيار في متن عقده، مع أنه في الحقيقيه عبارته عن عدم الثبوت حيث كان المصحّح لإطلاق السقوط عليه وجوده الادّعائي بلحاظ وجود مقتضيه وهو العقد.

وبذلك يظهر أنه لا مانع من إبقاء الرفع في الحديث الشريف على ظهوره في الرفع الحقيقي في جميع الأمور التسعه، حيث أنه يكفي في صحّه إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشئ سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه، بلا حاجه إلى جعل الرفع في الحديث بمعنى الرفع بالمصير إلى التجوّز في الكلمه، أو الإسناد، أو المصير إلى ما أفيد من أنّ حقيقه الرفع هي الدفع وأنّ العنايه المصحّحه لذلك هو



كون الرفع في مرتبه وروده دفعاً أيضاً حقيقه باعتبار ممانعته عن تأثير مقتضى الشيء في بقاء ذلك الشيء في الآن المتأخر عن حدوثة، فإن ذلك كله كما ترى إتعاباً للنفس بلا موجب يقتضيه... إلى آخر كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمل والدقه في كلامه يفهم عدم تماميه ما ذكره؛ لأن حفظ معنى الرفع حقيقه لا يمكن إلا أن يسند إلى موجود فيرفعه، وأما صحه استعماله حقيقه بالنظر إلى وجود مقتضيه من دون تحقق للشيء المرفوع أمر غير صحيح، وما مثله بمثل اشتراط السقوط للخيار في العقد، مع أنه ليس إلا بمعنى عدم الثبوت، ليكون بواسطه وجود مقتضيه وهو العقد لا يخلو عن مسامحه؛ لأن صحه استعمال السقوط هنا كان بواسطه ملاحظه الشيء يكون على نحوين:

تارة: ما كان موجوداً، حيث يُسمى ذلك بالوجود اللولائي، كما يطلق في الرفع للشيء على نحوين؛ لأن المرفوع هو الوجود المستمر، أو الوجود بحسب المرتبه السابقه على الرفع، كما وقع في تعبير المحقق النائيني العراقي، يعني لولا- الرفع لكان موجوداً، فإنه يصح إطلاقه عليه في السقوط والرفع، بخلاف ما ادعاه بإطلاق الرفع حقيقه بما ليس بموجود أصلاً إلا بواسطه وجود مقتضيه، إلا أن يريد ما ذكرنا من صحه إطلاق الرفع على الشيء بلحاظ وجود مقتضيه وأنه لولا الرفع لوجد.

مع أنه يمكن دعوى صدق المجازيه أيضاً في الوجود اللولائي، لأن فيه نوع من المسامحه، حيث قد فرض فيه ما كان من شأنه الوجود بمنزله الموجود، فإنه مجاز ادعائي لا حقيقه، لعدم الوجود للمرفوع حقيقه، إلا مع عدم الاشتراط في الخيار، وعدم الرفع في المقام، ولكن إسناد الرفع إليه يكون حقيقياً، كما أن .

الكلمه قد استعملت فى معناه الحقيقى من رفع الموجود بحسب الاعتبار.

قال المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» فى الجواب عن الإشكال: فإنّه بعدما نقل ملخص كلام أستاذه النائينى رحمه الله وإمضاه بالنظر إلى وجود الممكن حيث يحتاج فى حدوثه وبقائه إلى العله :

(إنّه بحثٌ فلسفى لا ربط له بالمقام، ولا يفيد فى رفع الإشكال؛ لأنّ احتياج الممكن إلى المؤثر حدوثاً وبقاءً، وكون اعدام الشىء الموجود أيضاً منعاً عن تأثير المقتضى، لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع لغه، لإمكان أن يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضى بقاءً، بعد فرض وجود المقتضى وحدثه، والدفع موضوعاً للمنع عن التأثير حدوثاً.

وبالجملة: ما ذكره بحثٌ فلسفى لا ربط له بالبحث اللغوى ومفهوم اللفظ.

ثم قال: والتحقيق أن يُجاب عن هذا الإشكال بأحد وجهين:

أحدهما: أن يُقال إن إطلاق الرفع فى الحديث الشريف إنما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام فى الشرائع السابقه، ولو بنحو الموجه الجزئيه، ويُستظهر ذلك من اختصاص الرفع فى الحديث بالأمه.

ثانيهما: أن يكون إطلاق الرفع فى الحديث بنحو من العناية باعتبار أنه وإن وُضع لإزاله الشىء الموجود، إلا أنه صح استعماله فيما إذا تحققت المقتضى مع مقدمات قريبه لوجود الشىء، فزاحمه مانع عن التأثير، مثلاً إذا تحققت المقتضى لقتل شخصٍ ووقع تحت السيف فعفى عنه، أو حَدَث مانع آخر عن قتله، صح أن يُقال عرفاً: ارتفع عنه القتل، فيمكن أن يكون استعمال الرفع فى الحديث الشريف من هذا القبيل (١).

أقول: ولا يخفى أنّ هذين الجوابين يكون بصوره منع الجمع بينهما؛ لأنّ مقتضى الجواب الأوّل هو استعمال الرفع فى معناه الحقيقى باعتبار كون المرفوع هو الحكم الموجود فى الأعم السابقه، بخلاف ما فى الجواب الثانى، حيث أنّ لازمه كون الرفع مستعملاً فى معناه المجازى؛ لأنّ متعلّق الرفع حينئذٍ ليس هو الموجود، بل ما هو من شأنه كذلك باعتبار وجود مقتضيه ومقدّماته القريبه للوقوع، كما تفتنّ إليه المحقّق المذكور نفسه .

مع أنّ ذلك لا يجرى إلاّ فيما إذا ثبت وجود الحكم فى الشرائع السابقه، ولو على نحو القضيّه الموجهه الجزئيه، مع أنّ صحّه نسبه الرفع إلى جميع أفراد التسعه مع كون بعضها كذلك لا يخلو عن إشكال، ولكن مع ذلك كلّ كان توجيهاً أبعد من الإشكالات المذكوره فى غيره .

أقول: ولكن الأحسن من هذا هو أن يُقال:

إنّ الرفع مستعملٌ فى معناه الحقيقى ولكن على نحو المجاز الادّعائى فى متعلّقه، وهو أن يقال بأنّ المرفوع هو نفس الموضوعات مثل الخطأ والنسيان ادّعاءً، يعنى كأنه أراد بأنّ الخطأ والنسيان وغيرهما قد تحقّقا بحسب الوجود، إلاّ أنّه يدعى عدمهما، والمصحح لهذا الادّعاء يمكن أن يكون بلحاظ أحد الشئيين:

إمّا من جهه عدم وجود أثرٍ يترتب عليها، فكأنه أراد إفهام أنّ ما لا أثر له كأنه مرفوع عن صفحه الوجود ادّعاءً.

أو باعتبار منع مقتضياتها عن التأثير ليصدق بأنّ الشىء مرفوع.

فالرفع فى الحقيقه مستندٌ إلى نفس الموضوعات، لكن باعتبار نفى الآثار أو نفى الاقتضاء للمقتضى، مثل قوله عليه السلام: «عمدُ الصبىّ خطأ» أى العمد الذى لا يترتب

عليه أثر هو خطأ، فهكذا يكون في المقام.

فعلى هذا لا يكون الرفع هنا بمعنى الدفع كما ذكره المحقق النائيني، ولا مستنداً إلى ما لا يكون موجوداً إلا بمقتضايتها كما ذكره المحقق العراقي قدس سره، بل الرفع مستند إلى ما هو موجود في الخارج، لكن يدعى الرفع فيها بواسطة أحد الأمرين الذي ذكرنا كما عليه المحقق الخميني رحمه الله .

هذا إن قلنا بعدم التقدير في الرواية، كما هو الأصل في كل شيء .

جواب المحقق الخميني عن الإشكال: فقد التزم رحمه الله في مقام رد الإشكال (بإسناد الرفع إلى غير ما هو له بحسب ظاهر اللفظ، بأن يكون المرفوع هو الحكم في كل واحد من التسعة، ولكن بحسب الإرادة الاستعمالية بحسب ظواهر الكتاب والسنة عام ومطلق، شامل لكل من حالات الاضطرار والاختيار والإكراه وغيره، والعالم والجاهل، وأمثال ذلك، فبعد إتيان الرفع يكون معناه هو رفع الحكم بلحاظ غير جدّه أي بحسب الإرادة الاستعمالية التي كان مستقرّاً في ذهن المخاطب بكونه ثابتاً بإطلاقه بتلك الحالات من الاضطرار والإكراه، من غير تقييد وتخصيص في ظاهر اللفظ، فأراد المتكلم إخبار المخاطب بواسطة حديث الرفع بأن الحكم مرتفع بالنسبة إلى تلك الحالات، وكان الإطلاق في العمومات بمقتضى شمول المقام القانوني لها، واستقراره في أذهان المخاطبين، فالمرفوع في الحقيقة هو الحكم بحسب الإرادة الاستعمالية، وإن كان بحسب الإرادة الجديّة دفعاً لا رفعاً، هذا بناءً على جواز خطاب الناس واضح.

وأما بناءً على عدم جواز خطابه، يكون الرفع في الأحكام التكليفية في حقّه في غير مورد.

وأما الطيره والوسوسه، فالمُصَحَّح لاستعمال الرفع كونهما محكومين بالأحكام فى الشرائع السابقه، ولم تكن الشرائع السماويه محدوده ظاهراً، بل أحكامها حسب الإراده الاستعماليه كانت ظاهره فى الدوام والبقاء، ولهذا يقال إنها منسوخه.

وإن شئت قلت كان هناك إطلاقٌ أو عمومٌ يوهم بقاء الحكم فى عامه الأزمنه، فإطلاق الرفع لأجل رفع تلك الأحكام الظاهره فى البقاء والدوام، ويشهد على ذلك قوله صلى الله عليه وآله: «عن أمتي»، وإن كان كل ذلك دفعاً حسب اللب والجد، إلا أن مناط حُسن الاستعمال هو الاستعماليه من الإرادتين لا الجديّه، بل لو كان الميزان للرفع هو إطلاق الأحكام فى الشرائع السماويه، يمكن أن يكون وجه استعمال الرفع فى عامه الموضوعات التسعه لأجل ثبوت الحكم فيها فى الشرائع السابقه على نحو الدوام والاستمرار.

وأما ما لا يعلمون: فالرفع فيه لأجل إطلاق الأدله وظهورها فى شمول الحكم للعالم والجاهل بلا فرق، كما هو المختار فى الباب. نعم، لو لم نقل بإطلاق الأدله، فلا شك فى قيام الإجماع على الاشتراك فى التكليف، فالرفع لأجل ثبوت الحكم حسب الإراده الاستعماليه لكل عالم وجاهل، وإن كان الجاهل خارجاً حسب الإراده الجديّه، غير أن المناط فى حُسن الاستعمال هو الاستعمالى من الإراده.

فتلخص: كون الرفع بمعناها سواء كان الرفع بلحاظ رفع التسعه بما هى هى، أو كان رفع تلك الأمور حسب الآثار الشرعيه)، انتهى كلامه.

ويرد عليه أولاً: بما أوردناه على كلام سيدنا الخوئى رحمه الله من الإشكال بأنه

موقوفٌ على إثبات كون الأحكام فى الشرائع موجوده بجميعها، حتى ترفع عن كاهل أفراد فى هذه الأمه، ووجود بعضها بصوره الموجهه الجزئيه لا يُصحّح القول برفع التسعه مع كون بعضها مرفوعاً.

وثانياً: بأنّ الالتزام بذلك يستلزم أن يكون دليل حديث الرفع مخصّصاً لتلك العمومات، فتكون النسبه الجاريه هو التخصيص، مع أنّه خلاف ما تسالم الأصحاب عليه من كون وجه تقديم حديث الرفع على تلك الأحكام والتكاليف الأوّليه هو الحكومه لا التخصيص.

وثالثاً: بأنّ حديث الرفع لا يرفع الإراده الاستعماليه، لأنّ تلك الإراده باقيه بحالها حتى بعد التخصيص، والتي يُخصّص هي الإراده الجديّه، يعنى بمقتضى أصل العقلائي من أصاله تطابق الإراده الاستعماليه مع الجديّه يوجب الحكم على ظاهر الإطلاق والعموم، فحديث الرفع يُرفع اليد من هذا الأصل، أى تبقى الإراده الاستعماليه باقيه على حالها دون الجديّه، ولذلك يجوز التمسك بعموم العام فى الأفراد المشكوكه من المخصّص، وقد سبق أن ذكرنا أنّ حكمه محفوظيه الإراده الاستعماليه هي جواز التمسك بالعموم القانونى فى المشتبهات، كما لا يخفى، ولذلك لا يمكن الالتزام برفع هذه الإراده فى حديث الرفع.

ورابعاً: يرد على ما ذكره أخيراً بأنّه إذا لم يقل بالإطلاق للأدله الشامل للعالم والجاهل، واعتبرنا شمول الحكم للجاهل بواسطه قيام الإجماع على الاشتراك بين العالم والجاهل، فليس لنا حينئذٍ دليل لفظى عام أو مطلق حتى يقال بأنّ المصحح للرفع هو شمول الإراده الاستعماليه للجاهل، بل الدليل هنا يكون لبيئاً، فلا معنى للرفع فى الحديث لما ليس له لسانٌ لفظى استعالي.

نعم، يصحّ هذا علي فرض الغض عمّا ذكرناه في العموم اللفظي والإطلاقات اللفظية.

وبالجملة: فالأولى في الجواب عن هذا الإشكال هو الوجه الأوّل من الوجهين، بأن يكون الرفع متوجّهاً إلى نفس الموضوعات من الخطأ والنسيان وغيرهما من التسعة، غايه الأمر كان رفعها بالادعاء، إمّا من جهة نفي الاقتضاء فيها فقط، أو من جهة نفي الآثار المترتبة عليها، أو نفي كليهما أو أحدهما، فهو أيضاً لا بدّ أن يعين في الحديث من حيث الاستظهار ومقام الإثبات أيهما أولى في مقام الادعاء بالرفع في التسعة، وهذا ما نبحت عنه في الأمر الثاني .

خلاصه رأى المحقّق النائيني في المقام: فهو رحمه الله لاحظ بحسب مبناه صحّ استعمال الحقيقي في معنى كلمه الرفع بالدفع، فقد تصدّى لإرجاع كلّ الفقرات في متعلّق الرفع إلى الدفع، فكأنّه أراد بأنّ لفظ رفع هنا ليس إلّا هو الدفع حقيقةً وأنّه جالس مقام الأوّل، وقال في مقام توضيح مرامه:

(فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضى عن تأثيره في جعل الحكم وتشريعه في الموارد التسعة، غايته أنّه في الثلاثة الأخيره وهي الحسد، والطيره، والوسوسه في الخلق يكون المراد رفع المقتضى عن تأثيره في أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له منّ على العباد، وتوسعه عليهم، وسيأتي بيان المراد من الحكم الذي كان له اقتضاء الجعل والتشريع في الحسد وأخويه.

وفي غير ما لا يعلمون من الخمسه الأخر، وهي: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، يكون المراد رفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم وأطراده لحال النسيان والاضطرار والإكراه والخطأ وما لا يُطاق، فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد، وسيأتي أنّ

التخصيص فى ذلك يكون من التخصيص الواقعى، وليس من التخصيص الظاهرى.

وفى ما لا- يعلمون يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعيه عن تأثيرها فى إيجاب الاحتياط، مع أنّ ملاكاتها كانت تقتضى إيجاب الاحتياط.

ثمّ أورد على الشيخ قدس سره : بأنّ ظاهر كلامه بأنّ الدفع من أوّل الأمر متوجّه إلى إيجاب الاحتياط لا إلى الأحكام الواقعيه، فيه المسامحه، لأنّ المراد من الموصول فيما لا- يعلم هو الحكم الواقعى لأنّه هو المجهول والمرفوع، فلا بدّ ورود الرفع عليه وإن كانت نتيجه عدم إيجاب الاحتياط، لأنّه لا يمكن رفع الحكم الواقعى فى موطنه وهو عالم التشريع واقعاً، وإلاّ يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها، وهو ينافى ما عليه أصول المخطئه، فنتيجه رفع مقتضيات الأحكام الواقعيه عن تأثيرها فى إيجاب الاحتياط، هو الترخيص الظاهرى فى ارتكاب الشبهه والاقتحام فيها.

ثمّ يغوص فى توضيح ذلك بما يعيننا ذكره لطوله، إلى أن يقول:

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ الرفع فى الحديث المبارك بمعنى الدفع فى جميع الأشياء التسعه، ولا يلزم من ذلك تجوّز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره.

وإنّ أبيت عن ذلك، وجمدت على ما ينسب إلى الذهن فى بادئ الأمر من أنّ العنايه المصححه لورود الرفع على الشىء إنّما هى باعتبار وجوده السابق، ولا يكفى مجرد ثبوت مقتضى الوجود، فيمكن الالتزام بذلك أيضاً لوجود الغايه المصححه لورود الرفع فى جميع الأمور التسعه المذكوره فى الحديث.

أمّا فى غير ما لا- يعلمون من الثمانيه الأخر فواضح، فإنّ الرفع قد أسند فيها إلى ما هو ثابت خارجاً لوجود الخطأ والنسيان والاضطرار وغير ذلك خارجاً،



فالرفع قد ورد على ما هو موجود في الخارج، ولا منافاه بين ورود الرفع على المذكورات، وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها؛ لأنَّ الرفع التشريعي لا يُنافى الثبوت التكويني، كما لا يُنافى وجود الضرر خارجاً في نفسه تشريعاً، وسيأتي معنى الرفع التشريعي في المذكورات.

وأما في ما لا يعلمون: فقد يقال إنَّه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه، فإنَّ المراد من الموصول نفس الحكم الشرعي، فإن كان الحكم في مورد الشكِّ ثابتاً، فلا يتصور رفعه إلاّ على سبيل النسخ، وإن لم يكن ثابتاً فلا يصحَّ إسناد الرفع إليه، لعدم سبق الوجود، فلا بدَّ من جعل الرفع في قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»، بمعنى الرفع، هذا.

ولكن يمكن ثبوت العناية المصحَّحه لإسناد الرفع إلى الحكم من دون أن يلزم النسخ أو التصويب:

أما في الشُّبهات الموضوعيَّة فواضح؛ فإنَّه في مورد الشكِّ في خمرية الشيء يصحَّ أن يُقال رُفع الحكم بالحرمة عن المشكوك بلحاظ أنَّ حرمة شُرب الخمر قد ثبتت في الشريعة، فصحَّ أن يُقال رُفعت حرمة شُرب الخمر عن هذه المشيئة.

وأما في الشُّبهات الحكميَّة: فيمكن أيضاً فرض وجود العناية المصحَّحه لاستعمال الرفع، فتأمل.

ولكن هذا كلاًّ إعتاباً للنفس وتبعيداً للمسافة بلا ملزم، فإنَّ استعمال الرفع بمعنى الدفع ليس بعزيز الوجود، بل قد عرفت أنَّ الرفع حقيقةً هو الدفع، فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرّفٍ وتأويلٍ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: بما قد عرفت بأنّ الرفع بمفهومه مغايرٌ للدفع بحسب حال متعلّقه، باعتبار أنّ الرفع يُستعمل لما هو الموجود ويرتفع، بخلاف الدفع حيث يلاحظ بحسب الحدوث، يعنى يمنع عن وجود الشيء وحدوثه، وهما متفاوتان بالإضافة، فكيف يمكن فرض وحدتهما؟!

وثانياً: أنّ الظاهر بحسب حال ورود الحديث في مقام الامتنان، هو وجود المقتضى في أصل هذه الأشياء بحسب حال وجودها، إلا أنّ الشارع لم يرتّب على اقتضائها أثره، فرفع الأثر عن المقتضيات بواسطة هذه الأُمَّه لأجل شرافه وجود نبيّ هذه الأُمَّه كان امتناناً عليهم، وأمرأً مستحسناً عند العرف والعقلاء.

وثالثاً: إنّ إسناد الرفع إلى هذه التسعه بكلمه واحده، مثل (رُفِع) يدعو إلى كون الرفع في جميعها على نسقٍ واحد، لا بأن يكون في الثلاثة الأخيره بنحوٍ من حيث تأثير المنتفى في أصل الحكم والجعل، وفي الخمسه الباقية في نفى الأطراد عن شمول حال الخطأ والنسيان وغيرهما، وفيما لا يعلم بالنسبه إلى الحكم الواقعي في تأثيره في إيجاب الاحتياط بحسب الملاك، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ الرفع ورد بلحاظ أصل وجود هذه الأشياء، حيث يدعى عدمها بواسطة عدم ترتّب الآثار عليها، فما لا أثر لوجود شيء فكأنّه لا وجود له، نظير ما يقال في ما اشتهر عند الفقهاء أنّه: لا شكّ لكثير الشكّ، حيث أنّ الشكّ للشكّاك بحقيقته كان موجوداً، ولا معنى لنفيه حقيقه، ولكن حيث لا يترتب على شكّه الآثار المترتبه على الشكّ في غيره، من الاعتناء بالإعاده وعدمها في المشكوك فيما جاوز أو في غير المتجاوز، فكأنّه معدومٌ، ولا شكّ له ادعاءً، ولا يخلو حينئذٍ عن حسن

البلاغه نظير قوله عليه السلام: «عمد الصبى خطأ» أى العمدة الذى لا يترتب عليه آثار العمدة، فهو ليس بعمدٍ ادعاءً، وإن كان هو هو حقيقه بحسب التكوين، وهكذا يكون فى المقام، أى الخطأ الذى لا يترتب عليه أثرٌ، أو النسيان الذى لا يترتب عليه ما يتوقع منه، فوجودهما كعدمهما، فالرفع فى جميع التسعة مستندٌ إلى نفس الموضوعات والمذكورات بادعاء أنها غير موجوده، وعليه فمتى فكانت الجملة إخباريه فى مقام الإنشاء لإفهام بديه الحكم وقطعيتها، تأتى الجملة بصوره الماضويه المجهوله، لتفيد كأن القضية قد ثبتت ومضت كذلك، لكن وقعت الجملة فى مقام الإنشاء، نظير قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» أو «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ» وغيرهما الوارده فى الآيات.

وبالجملة: فما ذكره قدس سره أخيراً، وتنزل عما قبله وإن كان يقرب بما نقول به، إلا أنه ألحقه بما لا نتفق معه فى ما ذكره من التكليف فى الشبهات الموضوعيه بنفى الحكم المجعول عن مورد الشبهه الخارجيه، وفى الشبهات الحكميه من إمكان فرض وجود العناية المصححه لاستعمال الرفع، دون أن يشير إلى ما يدلّ عليهما.

أقول: ولكن الإنصاف أن المراد من الرفع ليس بلحاظ الحكم الموجود، بل إنما هو بلحاظ نفي الآثار المترتبة على الشك والجهل المترتب عليه لولا الرفع، بلا فرق فيه بين الشبهه الموضوعيه والحكميه.

وأيضاً: يرتفع بما ذكرنا الإشكال الذى ذكره فى آخر كلامه، من أن المرفوع إن كان هو الحكم الثابت فى حال الشك فهو نسخٌ، وإن لم يكن ثابتاً، فلا يصح إسناد الرفع إليه لعدم سبق الوجود، وذلك لما قد عرفت من أن المرفوع ليس هو الحكم حتى يثبت مثل هذا الإشكال، بل المرفوع نفس الجهل والشك بلحاظ رفع

آثارهما كما لا يخفى .

ورابعاً: بما قد ذكرنا سابقاً بأنّ الرفع فى الخمسه، إذا كان بلحاظ اطّراد الحكم وشموله لحال الخطأ والنسيان، لزم التخصيص فى الأحكام بواسطه حديث الرفع، كما صرّح بذلك، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ حديث الرفع حاكمٌ على الأدلّه الأوليه لا مخصّص لها .

وخامساً: أنّ ما اختاره هنا ينافى مع ما أفاده فى الأمر الخامس هنا، وهو قوله: (فلا بدّ وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان دفع الفعل الصادر عن ذلك، يعنى جعل الفعل كالعدم، وكأنّه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أنّ الفعل وقع، وحيثه صدوره عن خطأ ونسيان لم يكن ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتّى ينافى الامتنان.. إلى آخر كلامه)(١).

بل ينافى أيضاً مع ما أفاده فى التنبيه الأوّل من تنبيهات مبحث الاشتغال، حيث قال:

(الأوّل: أن يكون المرفوع شاغلاً- لصفحه الوجود، بحيث يكون له نحو تقرّر فى الوعاء المناسب له من وعاء التكوين أو وعاء التشريع، فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع حيث أنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرّر الشىء خارجاً، وتأثير المقتضى فى الوجود، فهو يساوق المانع، وأمّا الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقتضى اعدام الشىء الموجود عن وعائه.

نعم، قد يستعمل الرفع فى مكان الدفع وبالعكس، إلا أنّ ذلك بضربٍ من العنايه والتجوّز، والذى تقتضيه الحقيقه هو استعمال الدفع فى مقام المنع عن تأثير .

المقتضى فى الوجود، واستعمال الرفع فى مقام المنع عن بقاء الشىء الموجود، انتهى كلامه (١).

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ إسناد الرفع إلى المذكورات كان إسناداً حقيقياً لا مجازياً كما بيّناه فى الأمر الأوّل، وأنّ الرفع هنا إذا كان مستنداً إلى المذكورات، كان من جهة المجاز الادّعائى فى متعلّقه؛ يعنى كأنّ الشارع لم يلاحظ الخطأ خطأً؛ بمعنى أنّ الفعل كأنّه لم يصدر عنه متّصفاً بهذا الوصف، والمُصحح لهذا الادّعاء ليس هو نفي المقتضى بالخصوص، ولا هو مع نفي الآثار، ولا هو بصورة البدليه مع الآثار المذكور فى الأمر الثانى .

وقد عرفت وجه هذه الدعوى من مطاوى كلماتنا فى الإشكال على المحقّق النائنى رحمه الله بأنّ ورود الحديث للامتنان يقتضى ويناسب بأن يكون المقتضى فى جميع التسعه موجوداً، ولكن يرفعها الشارع بلحاظ نفي الآثار المترقّبه لمثل هذه الأمور التسعه.

.\*\*\*

الأمر الثاني: فى البحث عن حاجه الرفع فى هذه الأمور إلى التقدير وعدمها.

بيان ذلك: قيل إن دلالة الاقتضاء أى دلالة صون كلام الحكيم عن اللغو، نظير «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» حيث قد أسند الحكيم السؤال إلى القرية مع عدم قابليتها لذلك، مما يوجب الالتزام بالتقدير وهو الأهل، أى واسئل أهل القرية يقتضى فى المقام حيث نسب رفع الخطأ والنسيان الصادرين إلى الحكيم مع أنهما وغيرهما من سائر الفقرات موجودات فى الخارج حقيقة الالتزام بوجود التقدير فى الكلام حتى يكون الرفع بلحاظ ذلك المقدّر، وإلا أصبح كلام الحكيم لغواً.

ثم وقع البحث والكلام فى حقيقة المقدّر، أنه هل هو المؤاخذة والعقوبة، أو عموم الآثار، أو كلّ شىء بحسب أظهر أثره بالنسبة إلى سائر آثاره، إلى آخر ما سيأتى بحثه.

قال المحقق النائينى: (لا- حاجه إلى التقدير، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكويئياً، فلا بدّ فى تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، وأما إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً، فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعى كالنفي التشريعى ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاءً لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع والنفي، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا- ضرر ولا ضرار»، وكقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» ونحو ذلك مما يكون متلوّ النفي أمراً ثابتاً فى الخارج.

وبالجملة: ما ورد فى الأخبار ممّا سيق فى هذا المساق، سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفي، إنّما يكون فى مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا فى مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها، حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتى معنى

الرفع التشريعي ونتيجته.

والغرض في المقام مجرّد بيان أنّ دلالة الاقتضاء لا تقتضى تقديراً في الكلام، حتّى يبحث عمّا هو المقدر.

لا أقول إنّ الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات فإنّ المذكورات في الحديث غير ما لا يعلمون لا تقبل الرفع التشريعي لأنها من الأمور التكوينيّة الخارجيّة، بل رفع المذكورات تشريعياً إنّما يكون برفع آثارها الشرعيّة على ما سيأتي بيانه، ولكن ذلك لا ربط له بدلاله الاقتضاء، وصون كلام الحكيم عن اللغو والكذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات في عالم التشريع، هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعيّة، كما أنّ معنى نفي الضرر هو نفي الأحكام الضرريّة، فتأمّل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقّق العراقي رحمه الله: في «حاشية الفوائد» ما هو لفظه:

أقول: يا ليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أو وحى، إذ لو كان المراد من الرفع التشريعي تشريع رفع هذه الأمور حقيقة فهو غلط، وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلاً فهو يناسب مع الإخباريّة أيضاً، وإن كان الغرض عدم جعلها في موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيقي لهذه الأمور في دائره أحكامه لا مطلقاً، فلا يخرج هذا الرفع أيضاً عن التكوين غايته في مورد خاص، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطأ حقيقة في الشرعيّات وهكذا، فهو عين الرفع الحقيقي لها، غايه الأمر لا مطلقاً، وهذا المعنى أيضاً قابل للإخباريّة، فلا يبقى في البين إلاّ توهم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا وعليه بشرحه، وهذا الذي لا نفهم له معنى .

محضاً)، انتهى كلامه (١).

وبالجملة: فيرد على المحقق النائيني بأن ما ذكره في صدر كلامه يكون في غايه المتانه من كون الرفع هنا رفعاً تشريعياً، وكان ذلك رفعاً بصوره الإخبار، إلا أنه يكون في مقام الإنشاء لا إخباراً عما هو المرفوع خارجاً حقيقه، بل إتيان الجملة بصوره الإخبار والماضويه المجهوله، إنما يكون لتثبيت الأمر وتحكيمه، وكأنه أراد أنه ثابت بلا إشكال .

أقول: إلا أن ما ذكره أخيراً بقوله:

(لا أقول إن الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات، معللاً بأنها لا تقبل الرفع التشريعي، لكونها من الأمور التكوينية الخارجيه)، لا يخلو عن مناقشه:

أولاً: لما قد عرفت بأن الرفع هنا يكون كالنفي في قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»، كما لا يمكن نفي الشك حقيقه، لأنه من الأمور الحقيقيه، فلا بد أن يكون النفي بلحاظ نفي أثره ادعاءً، فهكذا يكون في المقام، فلا مانع من إرجاع الرفع إلى نفس المذكورات.

وثانياً: لم قد أخرج ما لا يعلمون عن المذكورات، مع أنك قد عرفت عدم الفرق في ذلك بينه وبين غيره من الأقسام.

وأيضاً: يرد على المحقق العراقي، حيث جعل رفع الشارع تنزيلاً مناسباً مع الإخبار فقط، مع أنه ليس كذلك كما قبل ذلك في نهايته، لإمكان القول بأن الجملة بصورتها وإن كانت خبريه، إلا أنها صادرة في مقام الإنشاء، أي يدعى عدم هذه الأمور بصوره الإنشاء كما في قضيه: «لا شك لكثير الشك»، وفي قضيه: «كُتِبَ ٢».



عَلَيْكُمْ الصَّيَامُ»، وغيره يكون كذلك .

وبالجملة: فنحن نوافق مع النائينى فى عدم لزوم التقدير صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه بحسب دلالة الاقتضاء، لأننا التزمنا بأنّ الرفع كان بالنسبه إلى المذكورات بادعاء نفي الآثار، وعليه فما فى كلام شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره من التعبير بالتقدير لا يخلو عن مسامحه واضحه.

\*\*\*

الأمر الثالث: البحث عن المراد من الموصول.

قد يُقال بأن الاستدلال بالحديث الشريف إنما يتم على تقدير كون الموصول في (ما لا يعلمون) خصوص الحكم أو ما يعمّه، فإن الموصول على كل من التقديرين يشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه :

إذ على فرض القول بالتعميم فواضح، وأما على القول بخصوص الحكم؛ فلأن مفاد الحديث حينئذٍ أن الحكم المجهول مرفوع، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلف كما في الشبهات أو الأمور الخارجيه في الشبهات الموضوعيه.

وأما لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف، أى الفعل الذى اشتبه عنوانه كالشرب الذى اشتبه كونه شرب التتن أو شرب الخمر، فيختص الحديث بالشبهات الموضوعيه، لأن ظاهر الوصف وهو (لا يعلم) المأخوذ فى الموضوع، كونه من قبيل الوصف لحال نفس الموضوع وهو الفعل لا لحال متعلقه وهو حكمه، فحينئذٍ يلزم خروج الشبهات الحكميه عن الحديث الشريف إذا لم يكن فعلها مشتبهاً، مع أن حديث الرفع يعد عمده أدله البراءه عند الأصوليين.

أقول: بل قد يؤيد كون المراد من الموصول فيه هو الموضوع لا الحكم بوجوه:

الوجه الأول: وحده السياق، لأن المراد من الموصول فى (ما استكروهوا، وما اضطروا، وما لا يطيقون) هو الفعل دون الحكم؛ لأن هذه العناوين لا يمكن تعلقها بالأحكام الشرعيه ولا تعرض عليها، بل تعرض للأفعال الخارجيه، وبملاحظه مقتضى وحده السياق يكون متعلقاً بالأفعال، وبملاحظه مقتضى صحه الاستدلال بالحديث للبراءه يكون متعلقاً بالأحكام، فيقع البحث عن كيفيه الجمع بينها؛ حيث

ناقش الشيخ رحمه الله في «فرائده» من إمكان ذلك .

أجاب عنه المحقق النائيني قدس سره : (بأنه لا- يخفى عليك ما في هذا الكلام من الضعف، فإن المرفوع في جميع الأشياء التسعة، إنما هو الحكم الشرعي، وإضافه الرفع في غير ما لا يعلمون إلى الأفعال الخارجيه، إنما هو لأجل أن الإكراه والاضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام كما ذكر، وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أن المرفوع في (ما لا يعلمون) أيضاً هو الحكم الشرعي، وهو المراد من الموصول، والجامع بين الشبهات الحكميه والموضوعيه، ومجرد اختلاف منشأ الجهل في أنه في الشبهات الحكميه إنما يكون إجمال النص أو فقده، أو تعارض النصين، وفي الشبهات الحكميه يكون المنشأ اختلاط الأمور الخارجيه، لا يقتضى الاختلاف فيما أسند الرفع إليه، فإن الرفع قد اسند إلى عنوان (ما لا يعلم) ولمكان أن الرفع التشريعي لا بد وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعي، فالمرفوع إنما يكون هو الحكم الشرعي، سواءً في ذلك الشبهات الحكميه والموضوعيه، فكما أن قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشك»، يعم كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك قوله صلى الله عليه و آله : «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ»، فتدبر انتهى(١).

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من عدم تماميته في الجواب عن الإشكال؛ لأن مجرد عدم إمكان عروض تلك العناوين على الأحكام، لا يوجب رفع إشكال عدم حفظ وحده السياق؛ لأن البحث في أنه كيف يمكن رفع الموضوع عن العناوين المذكوره دون أن ترتفع عنها الأحكام، وفي (ما لا- يعلمون) كان المرفوع هو الحكم دون الموضوع، والقول باختلاف متعلق الرفع من الموضوع في .

العناوين والحكم أو الأعمّ فيما لا يعلم، معناه قبول عدم لزوم رعايه وحده السياق، فذلك تسليمٌ للإشكال كما لا يخفى.

أقول: وأجيب عنه بجوابٍ آخر ذكره المحقّق الحائري، ووافقه سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني قدس سره والخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول» حيث كان كلام الأخير أبين في إيصال المطلب، فلذلك نتعرّض إليه، قال:

(وفيه: إنّ الموصول في جميع الفقرات مستعملٌ في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال إنّ الموصول من المبهمات، وتعريفه إنّما هو بالصله، فكأنّه صلى الله عليه وآله قال زُفِع الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يطبقون، والشيء المضطرّ إليه، وهكذا، فلم يُستعمل الموصول في جميع الفقرات إلّا- في معنى واحد، غايه الأمر أنّ الشيء المضطرّ إليه لا- ينطبق خارجاً إلّا- على الأفعال الخارجيه، وكذا الشيء المُكره عليه، بخلاف الشيء المجهول، فإنّه ينطبق على الحكم أيضاً، والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصله لا يوجبُ اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضرّ بوحده السياق، فإنّ المستعمل فيه فيقولنا: (ما ترك زيدٌ فهو لوارثه)، و (ما ترك عمرو فهو لوارثه)، و (ما ترك خالد فهو لوارثه)، شيءٌ واحد، فوحده السياق محفوظه، ولو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى، وعلى العقار في الثانية، وعلى الأشجار في الثالثة، فلا شهاده لوحده السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقه على جنس واحد، والمقام من هذا القبيل بعينه)، انتهى كلامه (١).

أقول: الموصول لا يردّ إلى معنى الشئ حتّى يكون الموصوف والعنوان المنطبق على الخارج هو الشئ المضطرّ إليه، والشئ الذى أكره، بل الموصول بنفسه عنوانٌ ينطبق على المضطرّ إليه والمُكره عليه والمجهول، ولعلّ هذا المعنى مستفاداً من كلام المحقّق الحائرى حيث قال:

(إنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلّقه وضيّقه، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما اضطرّوا إليه»، أريد منه كلّ ما اضطرّ إليه فى الخارج، غايه الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم، فيقتضى وحده السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» أيضاً كلّ فرد من أفراد هذا العنوان، ألا ترى أنّه إذا قيل ما يؤكل وما يرى فى قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأوّل فى الخارج ببعض الأشياء، تخصيص الثانى أيضاً بذلك البعض)(١).

فكأنه رحمه الله أراد عكس ما ادّعاه الشيخ من أنّ القول بالاختلاف فى متعلّق الموصول هنا مقتضى وحده السياق لا وحدته؛ لأنّ المرفوع هو المضطرّ إليه بنحو الإطلاق، وإن لم يكن له فى الخارج مصداقاً، إلّا فى الموضوع، فهكذا فى المكره عليه، فلا بدّ من حفظ هذا الإطلاق فى موصول (ما لا يعلمون) بأن يُراد كلّ ما يصحّ أن ينطبق عليه هذا العنوان، سواء كان بالموضوع أو بالحكم، فاخصاصه فيه ببعض أفراده وهو الموضوع خاصّه يكون خلافاً لوحده السياق.

وعليه، فهذا الجواب حسنٌ جداً، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق النائينى والخوئى وإن كانت عبارتهما قاصره عن إفهام ذلك فى الجملة. .

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى من أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقى، وإسناد إلى ما هو له، وأمّا إسناده إلى الفعل الخارجى مجازى، لعدم كون رفع الموضوع ووضع بيد الشارع، بخلاف الحكم، فالإسناد إلى الفعل إسناد إلى غير ما هو له، فحيثُ:

لو أُريد من الموصول فى الجميع هو الفعل، فيصير الإسناد فى الجميع مجازياً وواحداً، فلا كلام فيه بل وهو المطلوب.

وأما لو أُريد من الموصول فى خصوص (ما لا يعلمون) هو الحكم، فيكون الإسناد فيه حقيقياً وفى غيره مجازياً، لما قد عرفت من عدم إمكان فرض الحكم فى موصول غير (ما لا يعلمون)، فعلى هذا لو كان الإسناد فى كلّ واحدٍ من التسعة مستقلاً، فلا مانع بأن يراد فى بعضها الحقيقه وفى بعضها المجاز، ولكن الأمر ليس كذلك فى حديث الرفع، لأنّه قد أسند الرفع بإسناد واحدٍ إلى عنوان جامع بين جميع الأمور المذكوره فيه، وهو عنوان التسعه، فلو أُريد من الإسناد كلّ واحدٍ من الحقيقه والمجاز، لزم استعمال شىء واحدٍ فى معنيين، وهو غير جائز، فلو أُريد من الإسناد فى التسعه خصوص أحدهما من الموضوع أو الحكم، لزم خروج فرد آخر منه وهو غير جائز، فالخلاص منحصرٌ فى إرادته خصوص الموضوع فى الجميع حفظاً لوحده الاسناد، وحذراً عن الوقوع فى المحذور كما لا يخفى .

وفيه أولاً: أنّ هذا الإشكال لا يتوجه إلى من ذهب إلى كون إسناد الرفع إلى الأشياء رفعاً تكويتياً صرفاً حتى يكون مجازياً، بل يكون رفعاً تشريعياً ادعائياً، حيث يكون ذلك الاسناد إليه حقيقياً، مثل: «لا شكّ لكثير الشكّ»، و«لا رباً بين الوالد والولد»، فإسناد الرفع فى جميع التسعه يكون حقيقياً، سواء كان المرفوع فى

بعضها موضوعاً أو حكماً، فالإسناد هنا واحدٌ بالمجموع بإسنادٍ حقيقي بلحاظ أفرادهِ المفروض مرفوعاً حقيقهً ادعائياً.

نعم، يتوجه الإشكال إلى مثل المحقق النائيني حيث لم يقبل إسناد الرفع إلى الخطأ والنسيان، باعتبار أنّهما من الأمور الخارجيه غير قابله للرفع، فيكون الإسناد إليها مجازياً فيعود الإشكال .

وثانياً: يمكن الجواب عنه حتى على مذهب غيرنا، بأن يُقال:

إن كان الرفع في كلّ واحدٍ من التسعه مكرراً ومذكوراً مستقلاً، يصحّ القول باختلاف الرفع في بعض عن الآخر بالحقيقه والمجاز، إلاّ أنّه لا يستلزم محذور استعمال شيء واحد في أكثر من معنى؛ لأنّ الرفع قد كثر في كلّ واحدٍ، فيراد في كلّ واحد ما يناسبه من الحقيقه في مثل (ما لا يعلمون)، والمجاز في غيره .

وأما إذا لم يكن كذلك كما في الحديث حيث قد ذكر الرفع في موردٍ واحدٍ للتسعه، وكانت الأفراد المذكوره بعدها تفصيلاً للإجمال، فحينئذٍ قد أُسند الرفع إلى مجموع التسعه التي كانت بعض أفرادها غير مرفوع حقيقه، وإن كان بعضها الآخر مرفوعاً حقيقه، فلا محيص إلاّ أن يكون نسبه الرفع إلى المجموع مجازاً بإسنادٍ واحد؛ لأنّ صدق رفع التسعه حقيقه لا يكون إلاّ بكون مجموعها قابلاً للرفع، فحيث لم يكن كذلك، فيكون الرفع المسند إلى المجموع مجازاً بإسنادٍ واحد كلامي، لا بإسناد تحليلي إلى كلّ واحدٍ واحد.

وعليه، فدعوى الجمع بين الإسنادين المختلفين في إسنادٍ واحد، وأنّه ممّا لا يجوز خاليه عن الصّحه .

وثالثاً: بأننا لو أغمضنا عمّا ذكرنا في الجواب الثاني، وقلنا بأنّ الإسناد إلى

التسعة يكون بلحاظ إسناد كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد، فمع ذلك نقول هذا الإسناد الذى ينسب إلى التسعة يكون مجازياً، لأن التسعة بنفسها ليس إلاً أمراً عنوائياً انتزاعياً اعتبارياً، فلا معنى لرفعه إلاً بلحاظ رفع أفرادها، فإسناد الرفع إلى التسعة يكون إسناداً إلى غير ما هو له ومجازاً مرسلًا، لأن حقيقة الرفع كان بملاحظه الأفراد دون مجموع التسعة، وهو حاكٍ عن رفع كل واحدٍ واحدٍ مستقلاً، فكأنه كان لكل واحدٍ رفعٌ مستقلٌ مثل القول بالأوامر الضمّية المتعدّده لكل جزء من أجزاء المركّب ، الذى تعلق الأمر بالمركّب بأمر واحد ، فحيثُ لا- يكون إسناد الرفع فى التسعة إلاً- مجازياً، وإسناد الرفع فى كل الأفراد بحسب حال نفسه من الحقيقة والمجازية.

ورابعاً: إن الإشكال لا- يكون مختصاً بالرفع المستند بالتسعة، إذ هو ثابت بالنسبة إلى (ما لا يعلمون) بعدما عرفت من اقتضاء وحده السياق حفظ إطلاق الموصول للرفع، الأعم من الحكم والموضوع، فإسناد الرفع إلى غير الجامع بينهما، مع كون الرفع بالنسبة إلى الحكم حقيقى، وإلى الموضوع مجازى، يوجبُ إعادة المحذور من لزوم إدراج الإسنادين المختلفين فى إسنادٍ واحد، وإن أسند إلى الجامع بينهما، فيكون مجازياً، لكونه إسناداً إلى غير ما هو له، كما هو واضح.

أقول: فالخلاص من أصل الإشكال يكون بما اخترناه، من كون الرفع هنا بحسب النسبة حقيقى، وبحسب عالم التشريع ادعائى، ولو أريد هذا الموضوع فضلاً عن الحكم.

نعم، بالنسبة إلى كون الرفع منسوباً إلى التسعة وإلى الجامع فى (ما لا يعلمون) يكون مجازاً مرسلًا، والله العالم.



بحث: أنكر بعض الأعاضم مثل المحقق العراقي وجود وحده السياق في الحديث، لاشتماله بما لا يمكن حفظها، معللاً ذلك بقوله:

(إنّ ظهور إسناد الرفع في الفقرات الأربع المشتمله على الموصول، هو كون العناوين المزبوره من الاضطراب وغيره من الجهات التعليليه للرفع، والمانعه عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، بخلاف مثل الطيره والحسد والوسوسه، حيث أنها يكون المقتضى للحرمة نفس تلك العناوين، وإلا فلا يكون ورائها مقتضى آخر تمنع هذه العناوين عن تأثيره، ولذلك أضيف الرفع فيها إلى نفس هذه الأمور، على خلاف الأربع، فكان رفعها لمانع خارجي من امتنان أو غيره، بل الجمود بظاهر الحديث يقتضى كون الخطأ والنسيان مثل الثلاثه لإسناد الرفع إلى أنفسهما بلحاظ آثارهما لا بما أخطأ وما نسي، ولكن الذى يظهر منهم هو خلافه، حيث يقولون بأنّ المرفوع يكون هو المنسى والمخطئ، كما تمسكوا بالحديث على صحه الصلاه المنسيه فيها السجده، حيث يسندون الرفع إلى السجده لا إلى نفس النسيان، فيشكل الجمع بين ما هو ظاهره وبين ما تسالموا عليه، والالتزام بكون المصدر وهو الخطأ والنسيان هنا بمعنى المنقول وهو المخطئ والمنسى بعيداً عن ظاهر الروايه.

وأبعد منه توهم أنّ ذلك مقتضى السياق، الظاهر فى كون الرفع فيهما على حذو الرفع فى (ما لا يعلمون وما استكروها عليه).

إذ نقول: إنّه كذلك لولا الطيره والحسد والوسوسه، لاختلاف السياق فى الأشياء التسعه.

نعم، يصحّ جعل رفع الخطأ والنسيان كناية عن رفع المخطئ والمنسى بارتكاب خلاف الظاهر، تأييداً لخبر البيزنطى، الدالّ على عدم تأثير الحلف

بالطلاق والعناق تمسكاً بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عن أُمَّتِي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا»، حيث صرَّح بكون المراد هو المُخطئ والمكره عليه، بأن يكون الحديث يفسِّر بعضه بعضاً لو لم نقل بوحده هذا الحديث مع حديث الرفع المشهور المعروف، وإلا كان الأمر أوضح). انتهى محصّل كلامه (١).

وقد كرّر رحمه الله ما يشابه هذا الاستدلال والعبارة بل أوفى منهما فيما بعد ذلك بصفحات (٢).

أجاب عنه المحقّق الخميني أولاً: (بأنّ المدعى وحده السياق فيما يشتمل على الموصول لا في عامّة الفقرات.

وثانياً: أنّ الفقرات الثلاث أيضاً فعلٌ من الأفعال القليبيّة، ولأجل ذلك تقع مورداً للتكليف، فإنّ تمّنى زوال النعمة عن الغير فعلٌ قلبى مُحَرَّم، وقس عليه الوسوسة والطيّره، فإنّها من الأفعال الجوانحيّه.

وثالثاً: بأنّ المجهول في الشبّهات الموضوعيّة إنّما هو نفس الفعل أيضاً لا عنوانه فقط، بل الجهل بالعنوان واسطه لثبوت الجهل بالنسبه إلى نفس الفعل لا- واسطه في العروض، فالشرب في المشكوك خمريّته أيضاً مجهول وإن كان الجهل لأجل إضافه العنوان إليه .

أضف إلى ذلك: أنّه لو سلّم ما ذكره، فلا يختصّ الحديث بالشبهه الحكميّة؛ لأنّ الرفع ادّعائي، ويجوز تعلّقه بنفس الموضوع فيه عن رفع الخمر بما لها من الآثار، فيعمّ الحديث كلتا الشبهتين). انتهى ما في «تهذيب الأصول» (٣).

١- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢١٠ و ٢١٦ .

٢- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢١٠ و ٢١٦ .

٣- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٢١٧ .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في آخر كلامه من دعوى كون الرفع هنا ادّعاءً في جميع الفقرات، بلا فرق بين كون الرفع متوجّهاً إلى نفس الفعل أو الأعمّ منه، فيشمل الحكم، فلا فرق على ما ذكرنا بين الخطأ والنسيان وغيرهما من سائر الفقرات، سواء كان الموصول فيه معروضاً لأحد العناوين أم لا، إذ الرفع في جميعها متوجّه إلى متعلّقه، وكان الإسناد حقيقياً ادّعاءً، بلا فرق بين الثلاثة الأخيره وغيرها، وبلا- فرق في الموصول بين كون العناوين عارضاً على الفعل الخارجى وبين غيره، مثل (ما لا يعلمون)، وبلا فرق بين الخطأ والنسيان وغيرهما من الأمور الأخرى.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه كلام المُجيب بكون المراد من وحده السياق في خصوص ما اشتمل على الموصول، لما قد عرفت من تماميه دعوى ذلك في جميع الفقرات في صوره الادّعاء.

كما يرد على كلام المجيب في جعل مثل الطيره من الأفعال الجوانحيه؛ لأنّ الظاهر كون التطير من الأفعال الجوارحيه، لأنّ معناه التفاؤل بحسب الظاهر وطلب وقوع السواء على الغير، وعليه فالتطير ليس مجرد نيه السوء في حقّ الغير، مع ما عرفت من عدم التفاوت فيما هو المهمّ هنا فلا نعيد.

الوجه الثالث: من الأمور المقتضيه لكون المرفوع هو الفعل والموضوع، هو أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلّقه أمراً ثقیلاً لا يُتحمّل، ولا سيّما أنّ الحديث الشريف قد ورد في مقام الامتنان، فلا بدّ من أن يكون المرفوع شيئاً ثقیلاً ليصحّ تعلّق الرفع به، ويكون رفعه امتناناً على الأئمّه، ومن الظاهر أنّ الثقل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعلٌ صادر عن المولى، فلا يعقل كونه ثقیلاً على المكلف، وإنّما سُمّي بالتكليف باعتبار جعل المكلف في كُفه الفعل أو الترك .

وأيضاً: ما أشار إليه صاحب «مصباح الأصول»<sup>(١)</sup> من أنّ الرفع والوضع متقابلان، ويتواردان على موردٍ واحد، ومن الظاهر أنّ متعلّق الرفع هو الفعل باعتبار أنّ التكليف عبارته عن وضع الفعل أو الترك على ذمّة المكلف في عالم الاعتبار والتشريع، وعليه فيكون الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم .

أقول: ثمّ أجب عنه صاحب «مصباح الأصول»: :

أمّا عن الأوّل: (بأنّ الثقل وإن كان في متعلّق التكليف لا في نفسه، إلّا أنّه صحّ إسناد الرفع إلى السبب بلا عنائه، وصحّ إسناده إلى الأمر المترتب عليه، فصحّ أن يُقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذه، فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفه وثقل.

وعن الثاني: بأنّه إنّما يتمّ فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمّة المكلف، وأمّا إذا كان ظرفهما الشارع، كان متعلّقهما هو الحكم، وظاهر الحديث أنّ ظرف الرفع هو الإسلام، بقريته قوله: «رُفِعَ عن أُمَّتِي»، فإنّه قرينه على أنّه رفع التسعه في الشريعة الإسلامية)، انتهى (٢).

أقول: لكن الإنصاف عدم الاحتياج إلى هذه التكلّفات، لما قد عرفت بأنّ الرفع يتعلّق بما هو متعلّقه، سواء كان المراد من الموصول هو خصوص الفعل أو الأعمّ منه، والمصحح لهذا الرفع ليس إلّا من جهة رفع الحكم، أو هو مع سائر الآثار كما سيأتي، ومن الواضح أنّ الفعل هو موردٌ لتعلّق التكليف، فرفعه يكون كنايةً عن رفع حكمه، وهذا يعدّ سعةً في حقّ الأئمّه وكذلك الامتنان، والفعل والترك هما موردان لورود التكليف عليهما، أو رفع التكليف عنهما، فإسناد الرفع إلى الفعل كان حقيقه ادعائياً بلحاظ رفع أثره، وهذا كافٍ في الجواب عن جميع ذلك.

\*\*\*.

١- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢٦٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢٦٢ .

الأمر الرابع: في أنّ المرفوع هو الحكم الواقعي أو الظاهري؟

أقول: يدور البحث في المقام عن أنّ الرفع في ما لا يعلمون هل هو الحكم الواقعي في البين، أو أنّ المرفوع عبارته عن الحكم الظاهري، وهو إيجاب الاحتياط والتحفظ في مشتبّه الحرمة؟

فقد اختلف فيه كلمات الأصحاب:

أمّا الشيخ الأنصاري: فقد ذهب إلى الثاني كما هو ظاهر كلامه حيث يقول:

(وحينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم في (ما لا يعلمون) عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه، حتى يلزمه ترتّب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي، وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإنّ مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه، وإلا فليس في التكليف ما يعمّ صورته النسيان لقبح تكليف الغافل.

والحاصل: أنّ المرتفع في (ما لا يعلمون) وأشباهه ممّا لا يشمله أدلّه التكليف، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع فيمخالفه الحرام الواقعي)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: بل هو الظاهر من كلام المحقق الخراساني في «الكفاية» والحاشية، وكذلك هو المستفاد من كلام المحقق الحكيم في حقائقه، والعراقي في حاشيته الثانية، خلافاً للنائيني والخوانساري رحمهما الله حيث اختارا الأول، ونحن نتعرض للقول الأخير، لكونه أوفى في ذلك عن غيره، وإن كان كلام أستاذه النائيني أوضح بياناً منه، فلا بأس بالإشارة إلى نبذه من كلامهما: .

أمّا المحقّق النائبي: فقد اختار كون الرفع هنا بمعنى الدفع، قال: (وفى «ما لا- يعلمون» يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعيّة عن تأثيرها في إيجاب الاحتياط، مع أنّ ملاكاتها كانت تقتضى إيجاب الاحتياط).

ثمّ نقل كلام الشيخ رحمه الله ، ثمّ أورد عليه بما لا يخفى فيه من المسامحة، فإنّ المراد من الموصول في قوله صلى الله عليه و آله : «رفع ما لا- يعلمون»، نفس الأحكام الواقعيّة، لأنّها هي المجهولة، وما أريد من الموصول هو المرفوع، فلا بدّ وأن يرد الرفع على الحكم الواقعي، وإن كانت نتيجة دفعه عدم إيجاب الاحتياط، لأنّه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع، وإلاّ يلزم اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالمين بها، وهو يناهى ما عليه أصول المخطّئه .

وورود الرفع على الأحكام الواقعيّة، على وجه ينتج عدم إيجاب الاحتياط، لا يمكن إلاّ بأن يُراد دفع الأحكام الواقعيّة عن تأثير مقتضياتها في إيجاب الاحتياط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهري في ارتكاب الشبهه والافتحام فيها.

ثمّ إنّه رحمه الله قال في بيان تفصيل الأحكام بحسب مقتضى أدلّتها، إنّه:

(حيث لا- يمكن شمول الأدلّه لما هو من العنوان الثانوى، فلا بدّ من إثباته بجعل ثانوى، يكون هو متكفلاً له، وهو مثل حال الشكّ المتعلّق للحكم الأوّلى، والجعل الثانوى :

قد يكون حكماً واقعيّاً ثانويّاً، مثل ما يدلّ على إضافه قصد القربه في المأمور به للأمر الأوّلى.

وقد يكون حكماً طريقيّاً، مثل ما دلّ على وجوب السير للحجّ قبل الموسم.

وقد يكون حكماً ظاهرياً، وهو ما إذا أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه، فإن الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون حكماً واقعياً، بل لابد أن يكون حكماً ظاهرياً على اختلاف مفاده:

فقد يكون مفاده وضع الحكم الواقعي موطن الشك، بجعل إيجاب الاحتياط.

وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعي بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ» منها ما لا يعلمون.

وهذا الاختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعيه ومناطاته:

فقد يكون الملاك بمرتبته من الأهميه في نظر الشارع يقتضى جعل إيجاب الاحتياط في ظرف الشك، تحرزاً عن الوقوع في مخالفه الواقع.

وقد لا يكون الملاك بتلك المثابه من الأهميه، فللشارع الترخيص في ارتكاب الشبهه منه على العباد توسعه عليهم، لأنه كان له التصييق عليهم بإلزامهم على حفظ الملاكات بأى مرتبه كانت، على أى وجه اتفق، ولو بالاحتياط مطلقاً في جميع موارد الشك، ولكن المله السهله السّمحه اقتضت عدم إيجاب الاحتياط... إلى آخر كلامه (١).

أما المحقق الخوئي: فقد قال في «مصباح الأصول» بعدما نقل كلام الشيخ بمضمونه، وحمل كلام المحقق الخراساني عليه قال:

(لأن ذلك خلاف ظاهر الحديث، فإن ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط، وبعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع .

فى مرحله الظاهر على ما تقدم، لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر وحمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط.

نعم، عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر، لأن الأحكام كما أنها متضاده فى الواقع، كذلك متضاده فى مقام الظاهر، فكما أن عدم الإلزام فى الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم، كذلك رفع الإلزام فى الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً، ولا يُعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص، فيكون المرفوع هو نفس الحكم الواقعى ظاهراً، ومن لوازم رفعه عدم وجوب الاحتياط، لعدم إمكان الجمع بين الترخيص الظاهرى ووجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام ولو فى مرحله الظاهر، فالمرفوع هو نفس الحكم الواقعى لا وجوب الاحتياط .

نعم، إذا شكَّ فى وجوب الاحتياط فى موردٍ ولم يُقَمِّ دليلٌ على وجوبه، لا- على عدم وجوبه، كان وجوب الاحتياط حينئذٍ مشمولاً لحديث الرفع، ولكنه خارجٌ عن محلِّ الكلام، وليس كلام الشيخ ناظراً إليه، انتهى (١).

وفيه: لا- إشكال أن الأحكام الواقعيه ثابتة فى موطنها للعالم والجاهل والغافل وغيره؛ لأنها مجعوله بحكم قانونى لجميع أفراد الناس من دون اختصاصها ببعضٍ دون بعض، فعلى هذا فإنَّ الشبهه إن كانت موضوعيه، فلا- إشكال فيه بإمكان أن يقال بأنَّ المرفوع هو عبارته عن الحرمة الثابته على الموضوعات المتيقنه عمياً هو المشكوك، فلازم رفع الحكم عنه، هو جواز ارتكابه والافتحام فيه، ولو صادف .



الواقع وكان حراماً واقعاً، فالمرجع في هذه الصورة لا يتوجه إلى أصل الحكم الواقعي، إذ هو ثابت في موطنه، فمعنى الرفع هنا هو أن العلم بوجود أحكام واقعيه على موضوعاتها، لا يوجب إيجاب الاحتياط في المشكوكات والمشتبهات الموضوعية بواسطة وصول حديث الرفع.

وعليه، فالرفع متوجه أولاً وبالذات إلى رفع إيجاب الاحتياط المتحقق من شبهه وجود الحرام الواقعي هنا بواسطة وجود العلم الإجمالي بأصل وجود المحرمات، منها حرمة الخمر، فبعد إتيان حديث الرفع الشامل بعمومه لمثل مشتبه الموضوع، يوجب رفع ما يقتضى ذلك العلم في الجملة بحسب لزوم درك مطلوب الشارع، وحسن ذلك عند العقل والعقلاء، فبعد ورود ذلك يفهم أنه قد من على العباد برفع مثل هذه الحرمة المتوهمه في المشتبه مع إمكانه أن يحكم بوجود الاجتناب عنه، كما حكم بذلك في مثل الدماء بقوله: «الحدود تُدرا بالشبهات»، يعني كأنه قد أمضى الشارع ما احتمله العقل والعقلاء من تنجز ما احتمله الانطباق على هذا المشتبه، حيث يستكشف أهيمه مورده من أدله الاحتياط، وإمضاء الشارع لما حسنه العقل من درك مطلوب المولى.

وبالجملة: فالرفع متوجه إلى إيجاب الاحتياط، لا إلى الحكم الواقعي.

هذا في شبهه الموضوعية.

وأما في شبهه الحكمية: يعني إذا شك في حرمة شرب التن شرعاً وأنه مجعول له التحريم وعدمه، فعند الشك في ذلك له أن يتمسك بحديث الرفع وأنه «رفع ما لا يعلمون» وحينئذ:

تارة: بفرض بأن شرب التن في الواقع ليس له حكم الحرمة أصلاً، بل كان

حلالاً، ففي مثله كيف يمكن فرض تعلق الرفع بالحكم الواقعي، بعدما لا وجود له واقعاً، فلا معنى لرفعه، إلا :

أن يكون الرفع إخباراً عن عدم وجوده، وهو خلاف المفروض، لأنه ليس في مقام الإخبار بما ليس بموجودٍ .

أو يفرض فيه التقدير بأن يكون المراد هو الرفع إن كان الحكم فيه موجوداً، وهو خلاف لظاهر سياق إطلاق الرفع، حيث إنه استعمل الرفع مطلقاً، الظاهر في أن المرفوع كان قبل الرفع موجوداً ثم ارتفع ببركه الدليل.

وعليه، ففي هذا الفرض لا يبقى وجهٌ لصحة إسناد الرفع إلى الحكم الواقعي، لعدم وجوده على المفروض.

وأخرى: يفرض وجود الحكم الواقعي في المشتبه، ففيه يصح من هذه الجهة إسناد الرفع إليه، لأنه موجودٌ لكن يتوجه إليه إشكال آخر وهو :

أن الحكم الواقعي إن رُفِعَ في ظرف الشك والجهل، استلزم ذلك كون الرفع نسخاً وتصويباً وكلاهما باطل؛ لأن الحكم الواقعي إن كان موجوداً في ظرف الشك ثم رفعه، فهذا هو النسخ حقيقة لا الرفع، مضافاً إلى أنه يرجع إلى أن تصبح الأحكام الواقعية مخصوصه بصوره العلم بها، وهو مخالفٌ لأصول المخطئه من كون الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل.

وعليه، فطريق الخلاص عن هذين الإشكالين، بل الإشكالات في كلتا المشتبهين، هو إحاله الرفع إلى الحكم الظاهري، بمعنى إيجاب الاحتياط المتولد من العلم الإجمالي بوجوب المحرمات، واحتمال كون هذا منه حيث يُحتمل لزوم الاجتناب من جهة كون الملاك مطلوباً للمولى مطلقاً، فبعد جريان حديث الرفع

هنا يفهم أنّ العلم بوجود الأحكام لا- يوجبُ في مثل هذه الموارد إيجاب الاحتياط، ممّا يعنى أنّ الشارع قد رفع ما يقتضى ذلك، وهو حسنٌ عند العقل والعقلاء، في قبال ما يمضيه الشارع ويوجهه عليه الاحتياط، وإيجاب التحفظ كما في الدماء، فالرفع هنا منسوب إلى هذا الحكم، سواءً كان الحكم الواقعي فيه موجوداً أم لا، ولا يلزم تقديراً ولا تعليق على وجود الحكم الواقعي، لأنّه لم يسند الرفع إلى الحكم الواقعي حتّى يستلزم وجوده، ليصحّ صدق الرفع، فبهذا المعنى يصحّ إسناد الرفع إلى مطلق ما لا يعلم سواء كان موضوعياً أو حكماً.

أقول: والعجب من المحقّق الخوئي رحمه الله كيف أضاف إليه الشكّ في وجوب الاحتياط في موردٍ في حديث الرفع، لرفع المتعلّق بالحكم الواقعي، مع أنّه لو توجه الرفع من أوّل الأمر إلى مثل ذلك إلى الشكّ في وجوب الاحتياط وعدمه، ليرفع بواسطه الحديث هذا الوجوب، ليشمل بإطلاقه ما إذا كان الشكّ في أصل وجوب الاحتياط أيضاً، مع أنّ الشكّ في وجوب الاحتياط في موردٍ وعدمه ليس إلّا هو ما نبحت عنه عن إمكان جريان حديث الرفع فيالشبهه الموضوعيّة والحكميّة وعدمه؛ لأنّ الشكّ في وجوب الاحتياط وعدمه لا بدّ له من منشأ، وهو ليس إلّا من ناحيه الموضوع أو الحكم، ولم يقدّم الله دليل على الإثبات ولا على عدمه.

وعليه، فليس ما ذكره شيء آخر غير ما طرحه وتبنّاه الشيخ رحمه الله ونحن نتبعه.

وبالجملة: فما ذكره الشيخ رحمه الله في المقام هو الأقوى عندنا كما هو ظاهر كلام المحقّق الخراساني، لا ما اسند إليه سيّدنا الخوئي بأنّه أراد ما ذهب إليه هو وأستاذه، والله العالم.

الأمر الخامس: البحث عن المصحح لحمل الرفع على التسعة حقيقة.

بعدما ثبت من خلال الأمر الرابع أنّ إسناد الرفع إلى جميع التسعة يكون رفعاً حقيقياً ادّعائياً، حفظاً لوحده السياق، فحينئذٍ يصل الدور إلى البحث عن ما وقع الخلاف فيه بين الأعلام من أنّ المصحح لهذا الرفع هل هو خصوص المؤاخذه، أو خصوص الأثر الظاهر المناسب لذلك الشيء، أو جميع الآثار؟

فقد ذهب بعض إلى الأوّل كما لا يبعد دعوى نسبه ذلك إلى الشيخ رحمه الله في فرائده، وإن كان كلامه لا يخلو عن اضطراب من النفي والإثبات، ولكن الذي مال إليه في آخر كلامه هو ما عرفت.

خلافاً للمحقّق الخراساني في «الكفايه» حيث يظهر منه ميله إلى الثاني، وإن ضمّ إليه احتمال جميع الآثار أيضاً.

كما أنّ صريح كلام المحقّق الحائري والمحقّق الخميني هو الأخير.

وعليه، فلا بأس حينئذٍ ملاحظه أقوال هؤلاء وأدلتهم، وما قد يرد عليهم من المناقشه، وما يمكن الدفاع عنه، فنقول ومن الله الاستعانه:

دعوى: كون المصحح أو المقدّر على تعبير القوم هو خصوص المؤاخذه.

يرد عليها: ما أورده المحقّق الحائري، وإن نسب سيدنا الأستاذ الخميني رحمه الله إلى أنّه مختاره لكن النسبه غير تامه ظاهراً لأنّه يعدل عنه ويختار جميع الآثار في آخر كلامه.

أقول: ثمّ إنّك بعدما عرفت أنّ نسبه الرفع إلى ما لا يعلمون وأخواته تحتاج إلى وجهٍ من المسامحه؛ اعلم أنّ المصحح لهذه المسامحه:

إمّا أن يكون رفع جميع الآثار.

وإما خصوص المؤاخذه في الجميع.

وأما الأثر المناسب لكل من المذكورات :

فإن قلنا بالأول: فلو كان للشيء آثار متعدده يرتفع عند الجهل أو النسيان أو الاضطرار كلها، مثل ما لو اضطرر إلى لبس الحرير الذي له الحرمة النفسية والمانعية للصلاه، وكذا لو جهل بكونه حريراً، أو جهل بكون الحرير محرماً ومانعاً من الصلاه.

وإن قلنا بأن الثاني مورد الرفع، فينحصر فيما له خصوص الأثر المذكور، أعني المؤاخذه، وما لم يكن له ذلك خارج عن مورد الروايه.

وإن قلنا بالثالث يشمل غير المؤاخذه أيضاً.

لكن الفرق بينه وبين الأول أنه على الأول لو كان للشيء آثار متعدده يرتفع الكل بخلاف الأخير، فإنه يلاحظ ما هو المناسب بالنسبه إلى ذلك الشيء.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن والمستفاد مِمَّا مَرَّ لزوم القول بأنَّ نسبة الرفع إلى المذكورات إنما تكون بملاحظه رفع المؤاخذه، لكن ينافية ما روى عن صفوان والبنظي، عن أبي الحسن عليه السلام بطريق صحيح: «في الرجل يُستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعِتاق وصدقه ما يملك، أيلزمه ذلك؟»

فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وُضِعَ عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا»، الخبر (١).

فإنَّ الحلف على ما ذكر وإن كان باطلاً مطلقاً، إلا أنَّ استشهاد الإمام عليه السلام ٢.

على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها، يدلّ على عدم اختصاص الرفع بخصوص رفع المؤاخذه، فعلى هذا يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين:

أحدهما: جميع الآثار.

والثاني: الأثر المناسب.

لكن الثاني مستلزمٌ لملاحظات عديده، فيتعين الأول.

قال المحقق الخراساني: في تعليقه الفرائد في وجه عدم المنافاه :

(إنّ ما يظهر من الخبر لا- ينافي تقدير خصوص المؤاخذه مع تعميمها إلى ما كانت مترتبة عليها بالواسطة كما في الطلاق والصداق والعتاق، فإنّها مستتبعه لها بواسطة ما يلزمها من حُرمة الوطى في المطلّقه ، ومطلق التصرّف في الصدقه ، أو العتق.

وبالجملة: لو كان المقدّر هو خصوص المؤاخذه الناشئة من قبلها بلا واسطه أو معها، لا ينافيه ظاهر الخبر)، انتهى(١).

وناقشه المحقق الحائري بقوله: (إنّ إسناد الرفع إلى شيء لا- يرتفع بنفسه، ينصرف إلى الأثر المترتب على ذلك الشيء بلا واسطه، بلا- فرق بين القول بجميع الآثار أو خصوص المؤاخذه بكونها أظهر الآثار هنا، فلا- يشمل الآثار المترتبة بالوسائط كالاستصحاب، حيث لا يترتب بواسطة إخباره إلّا الأثر أو الآثار بلا واسطه دون ما يكون بالوسائط)(٢).

أقول: وعلّق عليه الشيخ الأنصاري في «فرائده» بقوله: .

١- تعليقه الفرائد: ص ١٠٩ .

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٤٢ .

(لكن النبوى المحكى في كلام الإمام مختص بثلاثه من التسعه، فلعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل).

وقد قيل في وجه التأمل: بأنه يلزم التفكيك بين التسع في النبوى بنفى جميع الآثار فيبعض، ونفى خصوص المؤاخذة فيآخر، مع أن سياقه استواء الكل.

أقول: هذا الجواب يصح لو كان المحكى من النبوى بالثلاثه متحداً مع المحكى عنه صلى الله عليه وآله بالتسع، وإلا فلا ضير في التفكيك لكونهما في حديثين، فيمكن الالتزام بتقدير جميع الآثار هنا في الثلاثه، وخصوص المؤاخذة في التسعه.

إلا أن يقال: إن وحده لسان الحديثين يُبعد هذا الافتراق، وهو غير بعيد.

وقد أُجيب عن هذا التنافي: كما عن المحقق الأراكيفي «حاشيه الدرر»، بقوله:

(يمكن أن يُقال: بعدم المنافاه، لأن نفس الحلف بالأمور الثلاثه محرّم شرعاً، فمن الغريب جداً أن يكون المراد من قوله: (أيلزمه ذلك) لزوم عصيان ذلك الحلف، كما في قولهم عليهم السلام: «من رضى بفعل قوم لزمه ذلك»، فالإشاره راجعه إلى الحلف بملاحظه أثره وهو العقاب، كما تكون راجعه في المثال المذكور إلى الفعل بملاحظه أثره من الحسن والقبح .

فتلخص: أن المراد من الرفع في مقامنا، رفع خصوص المؤاخذة... إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما فيه من الإشكال، لأنه لو لم يكن الإكراه موجوداً فهل اللازم عليه بالحلف هو حرمة الطلاق والعتاق، أو لازمه العمل بمقتضى مدلول اليمين بأن يطلق امرأته، ويُعتق عبده عملاً بالحلف، من دون أن يكون عليه إثم .

وإن تخلف عن مقتضاه، فلا بد من الكفاره من جهه تخلفه عن اليمين؟!!

نعم، إن ترك كل واحد منهما، أى من الكفاره والعمل بمقتضى الحلف، يكون عاصياً، وأما كون نفس اليمين على ذلك حراماً فغير معلوم.

مع أنه لو سلمنا حرمة فى تخلف العمل باليمين، فهو معصيه وحرام لذلك، لا لأنه قد حلف وهو حرام.

نعم، إن أريد من اليمين بالطلاق والعِتاق، وقوعهما بنفس اليمين من دون إيقاع فيكون هذا حراماً.

ففيه: إنه لا معنى لحرمة، لأنه لم يتحقق بذلك شىء منهما خارجاً فى مذهبنا حتى يقال إنه محرّم، إلا أن يكون حرمة من جهه قصد التشريع، فهو أمر خارج عن الفرض؛ لأنه لم يرد من استشهاد الإمام عليه السلام كلام رسول الله صلى الله عليه وآله إثبات هذا التشريع من دون تحريم، حتى يقال كون الرفع كان بلحاظ حرمة ذلك، فيكون المقصود هو رفع المؤاخذه.

وعليه، فلا محيص إلا من الالتزام بأحد التقديرين الماضيين وهما :

إما رفع المؤاخذه، ولو مع الواسطه كما عليه المحقق الخراسانى.

أو كون المراد هو جميع الآثار، أو استثناء هذه الثلاثة كما احتمله الشيخ رحمه الله .

ولكن الإنصاف بعد التأمل فى الحديث على المبنى الذى اخترناه من كون الرفع بمعناه الحقيقى مسنداً إلى التسعه بصوره الادعاء، والمصحح المناسب لرفع الشىء حقيقه ولو بالادعاء، هو عدم ترتب شىء من الآثار عليه من المؤاخذه وغيره من الحكم التكليفى والوضعى؛ لأن جعل المصحح شىء خاص دون غيره أو فى كل شىء الأثر المناسب له، يحتاج إلى عناية خاصه، وقربه مخصوصه



نفهمه لذلك، واستظهار ذلك من جمله: «رفع عن أمتي» أحد الاحتمالين الآخرين بالخصوص مشكلاً، بخلاف رفع جميع الآثار، هو أمرٌ تابع لرفع أصل الشيء، ويتحقق ذلك مع رفعه بلا حاجة إلى عنايه زائده.

أقول: ومما ذكرنا يظهر الجواب عما أورد :

بعدم كون المراد خصوص المؤاخذه، بل لا بد أن يكون المصحح جميع الآثار، لظهور كون رفع كل من التسعه من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذه أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور من الخطأ والنسيان والاضطرار، حيث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذه عليها، فلا اختصاص له بهذه الأمة .

والقول في تصحيحه بأنّ الرفع المختصّ بهذه الآية كان بلحاظ رفع مجموع التسعه، وإن لم يكن رفع بعضها مختصاً بها؛ فإنه شططٌ من الكلام، ولا فائده فيه، وخلاف لما سيظهر من الحديث .

أقول: ولكن هذا الإشكال لو كان جارياً جرى في الآية النازله في ليله المعراج، وهي آية آخر سورة البقره، وهي قوله تعالى: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» الآية، حيث يستفاد منه أنّ ذلك كان من بركات وجود رسول الله صلى الله عليه وآله، فكيف يمكن القول بحسن العقوبه للغافل والناسي والمضطرّ؟

وجه ظهور الجواب أولاً: إنّنا لم نلتزم بخصوص رفع المؤاخذه، بل المرفوع المصحح هو جميع الآثار ومنه المؤاخذه، فعلى هذا يمكن أن يكون الامتنان على هذه الأمة من هذه الجهة، وذلك برفع جميع الآثار لهذه الأمة بخلاف سائر الأمم، حيث كان المرفوع لهم هو خصوص المؤاخذه.

وثانياً: إنّ هذا الجواب وإن سئل صحته في الحديث، ولكن لا يصحّ فيآليه، لصراحتها على أنّ ما كان ثابتاً على تلك الأمم، وهو حمل الإصر عليهم ما هو مرفوع عن هذه الأمة، بإمكان أن يُقال بالمنع عن استقلال العقل بقبح المؤاخذه مع هذه الأمور بقولٍ مطلق، فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ لا يقبح المؤاخذه عليها، وكذا المؤاخذه على ما لا يعلمون، مع إمكان الاحتياط، وكذا في التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلف، والمراد بما لا يطاق هو ما لا يطاق بحسب العاده المتعارفه، لا ما لا يقدر عليه أصلاً عقلاً كالطيران فيالهواء، مع إمكان أن يكون المراد من لا تُحمّلنا ما لا طاقه لنا به هو العذاب والعقوبه الأخرويه.

وإن شئت الاطلاع على ما يشمل ذلك، فانظر الحديث الطويل الذي رواه صاحب «الاحتجاج» (١) عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال حينما سأله اليهودى عن فضائل رسول الله صلى الله عليه وآله قال في حديثٍ، فقال صلى الله عليه وآله: «اللَّهُمَّ إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ فَزِدْنِي، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ: سَلْ، قَالَ: رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا».

يعنى بالإصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا.

إلى أن قال: «وكانت الأمم السابقيه إذا أصابهم أذى من نجاسه قرضوه من أجسادهم، وقد جعلت الماء لأمتك طهوراً، فهذا من الأصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك» الحديث.

بل في «مجمع البحرين» في مادّه (قرض): .

(والمقراض واحد المقاريض التي تُقرض بها، ومنه الحديث: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، أى قطعوها، ولعل ذلك كما قيل لشده نجاسه البول على الدم، وكان ذلك من بول يصيب أبدانهم من خارج، لا أن الاستنجاء من البول كان بذلك وإلا لهلكوا في مده يسيره»<sup>(١)</sup>).

حيث يظهر من هذين الحديثين أن الأمم السابقة كانت في شدة أعظم منّا، ولعل قرضهم لحومهم كان على نحو لا يكون خارجاً عن قدرتهم بواسطة ضخامه جلدتهم، وكان ذلك في بعض النجاسات لا كلها.

وكيف كان، يكفي في صدق الرفع عن هذه الأمم، وجود ذلك في الأمم ولو في الجملة، كما لا يخفى .

وكيف كان، فما ذكرنا في معنى الرفع كان جامعاً لجميع الإشكالات الواردة في مدلول هذا الحديث .

أقول: نعم، بقى هنا إشكالان آخران:

الإشكال الأول: أن شمول حديث الرفع لرفع المؤاخذه بنحو العموم أو الخصوص؛ يعنى أن المؤاخذه بالنسبة إلى الحكم الموجود في مورد من الوجوب أو الحرمة بحسب تركه أو فعله يعد من الآثار العقلية المترتبة على الحكم؛ أى إذا ترك المكلف الواجب أو فعّل الحرام لترتب عليهما حسن العقوبة والمؤاخذه عقلاً بخلاف ما لو أتى بالمأمور به حيث ترتفع المؤاخذه، فالمؤاخذه ليست من الآثار المجعولة حتى تكون قابله للرفع، فضلاً عن أن حديث الرفع إنما يرفع أثراً شرعياً؛ أى الذى كان أمره بالوضع والرفع بيد الشارع لا ما لا يكون كذلك، والمؤاخذه .

يكون من قبيل الثانى دون الأول، فكيف الخلاص عن هذا الإشكال ؟

بل يمكن أن يُقال: إنَّ ثبوت هذا الإشكال يستلزم خروج الشُّبهات الحكميَّة عن مورد الرواية، لأنَّ الحرمة المجهولة مثلاً ليس لها أثر شرعاً، بل أثرها مجرَّد المؤاخذه، وقد عرفت أنَّها غير قابلة للتصرُّف الشرعى، وهكذا الوجوب الشرعى، وهكذا الوجوب المجهول.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: (بأنَّ المؤاخذه وإن لم تكن قابلة للرفع والوضع بنفسها، لكنَّها قابلة لهما بواسطة منشأها، فإنَّه للشارع أن يثبت المؤاخذه بإيجاب الاحتياط فى حال الجهل، فإذا لم يوجب الاحتياط ترتفع المؤاخذه، فيصحَّ إسناد رفعها إلى الشارع.

مضافاً إلى إمكان القول بأنَّ نسبه الرفع إلى الشُّبهات الحكميَّة ليست بملاحظه الآثار بل بملاحظه نفسها، لأنَّ الحكم بنفسه ممَّا تناله يد الجعل).

هذا كما عن المحقِّق الحائرى فى «الدرر» (١).

أقول: والإنصاف أن يقال فى رفع الإشكال؛ أنَّ المرفوع إذا كان نفس المتعلِّق من الخطأ والنسيان والمجهول بما له من المعنى، فلا يبقى له شىءٌ حتَّى يقال بأنَّ أمر كذا رُفع دون كذا، فإنَّ رفع الشىء عبارة عن رفع كلِّ ما له من الأثر، سواء كان الأثر أثراً عقلياً له أو شرعياً، فحينئذٍ لا يكون الملحوظ هو خصوص المؤاخذه حتَّى يقال إنَّها ليس بأثر شرعى، بل الملحوظ فى صحَّه الرفع رفع نفس الشىء ادِّعاءً، لعدم وجود له من الأثر فى عالم التشريع، مضافاً إلى صحَّه جوابه الأوَّل بأنَّ المقدور بالواسطة مقدورٌ، فإذا رُفع الحكم، يكون بذلك قد رفع جميع ما .

له من الآثار حتّى المؤاخذه.

وعليه، فما استشكله المحقق الحائري بعد ذلك بقوله: (ثم لا يخفى أنّه لا يرتفع الإشكال بجعل المرفوع تمام الآثار، إذ منها المؤاخذه، فانضمام الآثار التي يصحّ رفعها امتناناً إلى ما لا يصحّ كذلك غير صحيح) (١).

ليس على ما ينبغي، لما قد عرفت بأنّ رفع المؤاخذه برفع الشئ قهريّ لا يحتاج إلى لحاظه، فالمرفوع هو الجميع، ويساعده الاعتبار والامتتان حتّى بالنسبة إلى المؤاخذه، وهذا هو الأقوى .

الإشكال الثاني: هو أن يقال بأنّه إن أخذ التقدير وهو المؤاخذه فقط، استلزم ذلك قلّه الإضمار، بخلاف ما لو أوجب الحكم برفع جميع الآثار، فلا بدّ لكل واحدٍ واحد من الآثار من تقدير وإضمار، ولا يخفى أنّ قلّه الإضمار أولى من كثرته، هذا كما صدر عن بعض الفحول.

أقول: أورد عليه الشيخ بجملة واحده، وهي قوله: (وهو كما ترى)، ولعلّه أراد بعدم ورود هذا الإشكال، وقد وجه المحقق الفشاركي ذلك بإمكان أن يقال بإضمار واحد في صورته جميع الآثار هو لحاظ التقدير كلمه واحده وهي جميع الآثار، مثل تقدير كلمه واحده وهي المؤاخذه.

أقول: ولكن الجواب الحقيقي على مختارنا هو ما عرفت من عدم وجود تقدير أصلاً كما قلنا في صدر البحث، بل الرفع متوجّه إلى نفس الشئ، فإذا انعدم الشئ عن صفحه الوجود ولو في عالم التشريع، ارتفع جميع آثاره من دون حاجه إلى التقدير أصلاً.

هذا، وقد حاول الشيخ قدس سره توجيه قول المستشكل بطريقه أخرى وهو أن يُقال:

(إنّ تقدير رفع المؤاخذة متيقّن في الجميع ، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعي).

ثمّ تصدّى رحمه الله بنفسه في الإشكال عليه، بقوله:

(وفيه: إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة، إلا أن يُراد إثبات ظهورها من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذة، يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلّة المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلّة مبين لتلك الرواية، فإنّ المُخصّص إذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثره الخارج وبين ما يوجب قلته، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لإجماله، فتأمل). انتهى كلامه (١).

ولكن يرد على كلام الشيخ أولاً: بأنّ عموم العام لا يكون مبيّناً لإجمال المُخصّص، ولا إجمال المُخصّص يوجب سرايه الإجمال إلى العام، غاية الأمر حيث إنّ وجه تقديم المُخصّص على العموم كان بملاك الأظهرية، فعند الإجمال يوجب فقدان هذا الملاك، فيكون العام بعمومه حجّه لا يجوز رفع اليد عنه إلا بحجّه أقوى، فلازم ذلك هو وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيره بواسطة شمول عموم: (أكرم العلماء)، وإجمال الفساق في: (لا تكرم الفساق منهم)، وهذا لا يوجب كون المراد من الفساق في كلّ موردٍ وقع موضوعاً لحكمٍ مثل: (لا تقتدى بالفاسق)، هو المرتكب للكبيره فقط . .

وثانياً: قد عرفت منّا بأنّ الرفع في حديث الرفع لا إجمال فيه، بل يكون للشئء بنفسه، وبانتفاء الشئء ولو تشريعاً تنتفى آثاره جميعاً، فبذلك تتحقّق صحّحه دعوى ظهوره في رفع جميع الآثار التي تكون رفعها بيد الشارع وفي رفعها امتناناً، فبذلك يوجبُ التخصيص في عموم تلك الأمور من دون ترديد وإجمال.

\*\*\*

## جریان حدیث الرفع فی الشُّبهات الموضوعیة والحکمیة

جریان حدیث الرفع فی الشُّبهات الموضوعیة والحکمیة

بعد الوقوف علی مدلول الأمور المذكوره عن حدیث الرفع، نقول:

إن حدیث الرفع يعدّ من الأدلّة الدالّة علی البراءة فی الشُّبهات الموضوعیة والحکمیة، ودلالته علی ذلك تامّة، ومؤیّد لما یحکم الممثل به من قبح العقاب بلا بیان، ویعدّ هذا الحدیث من أحسن الأدلّة النقلیة وأكثرها تداولاً واستناداً بین الأصولیین.

أقول: بالنسبة إلی بیان حدود ما یتعلّق به الرفع من الأمور التسعة، وملاحظه أنّ أی أثر یمکن رفعه بحدیث الرفع وما لا یمکن، ثمّ ملاحظه النسبة فی وجه تقدیم حدیث الرفع علی سائر الأدلّة الأوّلیة، لا محیص من تقدیم بیان أمورٍ لذلك، فنقول ومن الله الاستعانة:

وینبغی التنبیه علی أمور :



## بيان النسبه بين الأدله الأوثيه مع دليل الرفع

بيان النسبه بين الأدله الأوثيه مع دليل الرفع

الأمر الأول: فى أنّ النسبه بين الأدله الأوثيه المتكفله للأحكام الأوثيه، مع حديث الرفع، هل هى العموم من وجه، حتّى يوجب ملاحظه ما هو المرجح فى مورد التصادق؟

أم النسبه هى العموم والخصوص المطلق؟

أم هى على نحو الحكومه، بأن يكون دليل حديث الرفع حاكماً على الأدله الأوثيه؟ وجوه.

قد يتوهم: بأن النسبه الأولى هى الصحيحه، بلحاظ أنّ النسبه إذا لوحظت بين دليل حرمه الزنا فى آيه وجوب الجلد، ووجوب القطع فى آيه السرقة، يعمّ صورتى الإكراه والاضطرار وغيرهما، كما أنّ ما دلّ على رفع الإكراه والاضطرار يعمّ، من جهه كون مورد هما الزنا والسرقة أو غيرها، فعلى هذا لا- وجه للحكم بتقديم رفع الإكراه والاضطرار على الدليل الأولى فى مورد جمع الإكراه والزنا أو السرقة والاضطرار، بل يجب فيه ملاحظه المرجحات فى باب التعارض والتراجيح، من ملاحظه المرجحات الداخليه والخارجيه.

قد أجاب عن هذا القول المحقق النائنى قدس سره ، بقوله: (هذا التوهم فاسدٌ، فإنّ حديث الرفع يكون حاكماً على أدله الأحكام، فلا تلاحظ النسبه بينهما، كما لا تلاحظ النسبه بين أدله الأحكام وبين ما دلّ على نفى الضرر والعسر والخرج، ولا فرق بين تلك الأدله وبين دليل رفع الإكراه والاضطرار، سوى أنّ الحكومه فى أدله نفى الضرر والعسر والخرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر

والعسر والخرج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام، فإنَّ الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً وقد لا يكون .

وفى دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك إنما يكون باعتبار عقد الوضع، فإنه لا يمكن طرؤ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائره موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام: «لا شكك لكثير الشكك»، أو «لا سهو مع حفظ الإمام»، ونحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلاً لما أريد من عقد وضع الآخر، وسيأتي فى محلّه أنّه لا تلاحظ النسبه بين دليل الحاكم والمحكوم، ولا قوّه الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يُقدّم على دليل المحكوم وإن كانت النسبه بينهما العموم من وجه، أو كان دليل المحكوم فى المفاد أظهر من دليل الحاكم، ونتيجته كلّ حكومه هى التخصيص، فلا ينبغى التأميل فى حكومه حديث الرفع على أدلّه الأحكام، وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسه على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، انتهى كلامه (١).

أقول: وقد أورد على كلامه :

أولاً: بأنَّ المنفَى فى نفي الخرج والضرر عبارته عن نفس الضرر والخرج، لا الأمر الحرجى والضررى، حتّى يكون المنفَى فيهما فى عقد الحمل، بل يكون المنفَى فى ناحيه عقد الوضع، فتقسيمه بأنَّ الحكم قد يكون حرجياً وضرورياً وقد لا يكون ليس فى محلّه .

وفيه: فرض إنَّ المنفَى في مثل لا ضرر ثابتٌ في ناحيه عقد الوضع دون الحمل أمرٌ حسن، إلاَّ أنَّ هذا لا يوجب أن يكون التقسيم بالحكم الضررى والحرجى وغيرهما غلطاً، لوضوح أنَّ العسر والحرج والضرر تعدُّ من العناوين الطارئه والعارضه، ولا بدّ من عروضة على شىء، وهو ليس إلاَّ الحكم، لأنّه هو الذى قد يكون حرجياً وقد لا يكون، وهكذا فى الضرر، غايه الأمر يكون نفى الشارع فى لسان تلك الأدلّه بصوره الادعاء فى مثل لا ضرر، كما كان بلحاظ ذلك فى مثل قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، و «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم»، و«لا ربا بين الوالد والولد»، حيث يكون النفى بلحاظ أصل وجود هذه الأمور، ولو كان الصحيح فى كلّ واحدٍ منها شيئاً لذلك الشىء .

وثانياً: بأنّ لسان الأدلّه فى مثل لا ضرر، و«ما جعل عليكم فى الدّين من حرج»، مختلفٌ حيث إنّ نفى الجعل ربما يشير إلى أنّ الشارع فى مقام التشريع؛ أى لم يُشرّع حكماً حرجياً، فلا يبعد القول فيه بكونه فى مرحله عقد الحمل ينفيه، لدلاله لفظ الجعل إلى وجهه الحكم، هذا بخلاف مثل لا ضرر وأمثال ذلك حيث يكون بصوره عقد الوضع لا الحمل، فاقتران هذين العناوين هنا لا يخلو عن مسامحه.

وثالثاً: إنّ الضرر والحرج من العناوين الطارئه على الموضوعات التى وقعت تحت دائره الحكم كالصوم والوضوء والمعامله المغبون فيها أحد الطرفين، فإنّ الموصوف بالضرر والحرج نفس هذه العناوين.

نعم، قد ينسبان إلى أحكامها بنحو من العنايه والمجاز، فإنّ إزام الشارع وتكليفه ربما يصير سبباً لوقوع المكلف فى الضرر والحرج، وعلى هذا فلا يصحّ قوله: (إنّ الضرر والحرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام)، اللهمَّ إلاَّ أن

يريد ما قلنا من المسامحة.

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنَّ إسناد الضرر إلى الشيء أو إلى الشخص متفاوت، وهو يكون مثل إسناد القتل والقطع بالآله القتاله والقطاعه حيث إنَّه بالآله يقتل ويقطع والذي يوجب حصول القتل والقطع إنَّما هي الآله كالسيف أو السكين، إلَّا أنَّه يصحَّ إسناد القتل إلى الشخص حقيقةً لأنَّه أوجب إيجاد القتل والقطع بالواسطه بالرغم من أنَّ الآله هي الواسطه في تحقُّق الوصف، وبرغم ذلك لا يكون موجباً لكون الإسناد إلى الشخص مجازياً، بل يكون إسناداً حقيقياً، فما يوجب الضرر والخرج هو حكم الشارع بالإيجاب لما يكون وجوده ضرورياً وخرجياً للإنسان، فإسناد الضرر والخرج إلى حكم الشارع يكون بالحقيقه لا-المجاز والمسامحه، فتقسيم الأحكام إلى القسمين يعدّ تقسيماً حقيقياً لا مجازياً.

نعم، قد يكون الضرر مستنداً إلى الشيء من دون إسناد إلى شخصٍ آخر، بل يكون مستنداً إلى نفسه كما لو اختار من عند نفسه بيعاً ضرورياً أو صوماً كذلك، ولم يحكم الشارع بلزوم ذلك، فيصحَّ إسناد الضرر حقيقةً إلى نفسه، ولذلك إذا سئل عمَّن أضرَّه لأسنده إلى نفسه دون الشارع أو إلى غيره، فمثل الفعل في الخارج يكون مثل الآله في المثال السابق، فنسبه هذه العناوين إلى ذلك تكون من جهه كون الوصول إلى تلك العناوين يكون بواسطه هذه الأمور مثل الوضوء والصوم والسيف والسكين، فتأمل فإنَّه لا يخلو عن دقّه.

ومن هنا يظهر بأنَّ الخطأ والنسيان قد يعرضان على الموضوعات، وقد يعرضان على الأحكام، فما ذكره النائيني بأنَّ الخطأ والنسيان لا يعرضان على الأحكام، بل يعرضان على الموضوعات والمتعلقات لا يخلو عن ضعفٍ.

أقول: وأمّا أصل دعواه من كون دليل حديث الرفع حاكماً على الأدلّة الأوّليّة المتكفّله للأحكام الأوّليّة، فيقدّم عليها من دون ملاحظه حال النسبه بينهما أى سواءً كانت النسبه هى العموم من وجه، أو الخصوص المطلق، حيث لا يكون وجه تقديم الدليل الحاكم على المحكوم إلاّ بلسان الحكومه، أى يكون دليل الحاكم ناظراً وشارحاً ومبيّناً لدليل المحكوم ومن دون ملاحظه أقوائيه ظهور العام أو الخاص فى مثل ذلك، كما هو الملاحظ فى العموم والخصوص، كما لا يلاحظ ما هو المرجّح منهما، كما لا يلاحظ ذلك فى العامّين من وجه .

فهو فى غاية المتانّه، فتكون نتيجه ذلك هو التخصّيص فى الدليل الأوّلى من حيث العمل فلا يجرى الحدّ على من أكره على الزّنا والسرقه أو اضطرّ إليهما وأمثال ذلك .

## فيما يرفعه حديث الرفع

فيما يرفعه حديث الرفع

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ حديث الرفع ورد في مقام الامتتان على الأُمَّه وإرفاقاً بهم، كما يدلّ على ذلك قوله: «على أمتي»، غاية الأمر يقع البحث في أنّه هل يعتبر كون وضع ذلك الشيء وعدم رفعه خلافاً للمنه، أو يصحّ دخوله في حديث الرفع وشمول الحديث، بأن يكون في رفعه امتناناً، سواء كان في موضعه خلافاً للامتتان أم لا؟

والذي يصرّح به المحقّق العراقي في نهايته هو الأوّل، ولكن الحقّ هو الثاني، فانظر إلى كلامه، حيث يقول:

(الأمر الرابع: الظاهر من الرفع بملاحظه وروده في مقام الامتتان على الأُمَّه، هو الاختصاص برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف المنه، فما لا يكون كذلك كان خارجاً عن مصبّ الرفع، ولا مجال للتمسك بالحديث لرفعه، وإن فرض الامتتان في رفعه، ولا أقلّ من الشكّ في شمول حديث الرفع لمثله، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، ولا يكون ذلك إلاّ الآثار التي كان وضعها خلاف المنه على المكلف، لا مطلق ما يكون في رفعه الامتتان والتوسعه على المكلف، وإن لم يكن في وضعه ضيق عليه.

ومن ذلك نقول: إنّ لا يشمل الحديث فيما لا يعلمون الحكم الواقعي الثابت للذات في المرتبه السابقه على الشكّ، لعدم كونه بوجوده الواقعي ممّا فيه الضيق على المكلف حتّى يقتضى الامتتان رفعه.

كما أنّه لا يشمل الجهل بالحكم، وكذا الخطأ والنسيان عن تقصير من

المكلف، وكذلك الاضطرار ونحوه، إذ لا يأبى العقل حينئذٍ عن فعلية التكليف واستحقاق العقوبة على المخالفه.

نعم، لو بلغ التحفظ عن الوقوع فى الأمور المزبوره إلى حدّ الحرج، يشمله حديث الرفع؛ لأنّ وضع التكليف حينئذٍ خلاف الامتنان، فكان حديث الرفع من هذه الجهة نظير حديث نفي الضرر الوارد فى مقام الإرفاق بالأّمه، الغير الشامل للمقدم على الضرر، ولذلك تراهم يفرقون فى أبواب المعاملات بين المُقَدِّم على الضرر كمورد الإقدام على المعامله مع العلم بالغبن، وبين غيره، حيث يتمسّد يكون بنفى الضرر على نفي لزوم المعامله الغبتيه فى الثانى دون الأوّل، مع أنّ فى نفي اللزوم كمال المنه على المُقَدِّم فى الأوّل أيضاً .

وممّا ذكرنا من ورود الحديث فى مقام الامتنان على الأمه، يظهر اختصاص المرفوع أيضاً بالآثار التى لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف، فما لا يكون كذلك، لا يشمله حديث الرفع، كما فى الشرائط الراجعه إلى أصل التكليف كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ ونحوها، حيث لا- يجرى فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطيّه فيها لوضع التكليف على المكلف، وهذا خلاف الإرفاق فى حقّه، بخلاف شرائط الواجب، فإنّه يجرى فيه حديث الرفع كما سنشير إليها .

كما أنّه لو كان رفع التكليف عن شخصٍ موجباً لضيق الآخر، لا يجرى فيه حديث الرفع، انتهى كلامه (١).

ويمكن أن يضاف لدعواه أمثله أخرى مثل الإلتلاف الصادر عن المضطرّ والمُكْرَه عليه بالنسبه إلى أموال الغير، فإنّ حديث الرفع لا يشملها، لأنّه وإن كان .

فى رفعه منه على المكره والمضطرّ، إلاّ أنّه خلاف الامتنان للمالك، بل وهكذا لو لم يكن منه على نفس المباشر مثل ما لو اضطرّ إلى بيع داره، فلا يشمل حديث الرفع لرفع صحّحه بيع داره لكونه خلافاً للامتنان.

أقول: وفى كلامه مواقع من نظر:

أولاً: دعوى اختصاص حديث الرفع بما إذا كان وضعه خلاف الامتنان، فرفعه امتنان، ليس على ما ينبغي؛ لأنّه لا معنى للتفكيك بينهما حتّى يُدعى الاختصاص، إذ الشىء ما لم يكن وضعه فيه مشقّه وكلفه لا يوجب رفعه امتناناً، فموضوع الحديث من أوّل الأمر يضيّق بذلك، أى كلّ ما يكون وضعه فيه مشقّه ففى رفعه منه، فعدم شمول حديث الرفع للحكم الواقعى قبل الشكّ بالرتبه السابقه، ليس لأجل ما ذكره، بل لعدم ارتباطه بالمكلف فى حال شكّه، لأنّه كان مربوطاً بسابقه، كما ليس فى وضعه كلفه ليس فى رفعه منه؛ لأنّ وجوده وعدمه فى تلك المرتبه بالنسبه إلى حال شكّ المكلف يكون على السواء.

وثانياً: إنّ عدم شمول حديث الرفع للجهل والخطأ والنسيان التقصيرى، ليس لأجل ذلك، لوضوح أنّ أى امتنان أحسن من رفع المؤاخذه مثلاً عن مثل هذا الجهل والخطأ والنسيان، بل لعلّ وجه عدم شموله هو استلزامه نقض الفرض للشارع، لأنّه يصحّ لكلّ مكلف بأن لا يحصل العلم للأحكام فيتركها كذلك، ولا عقوبه له على الفرض بواسطه حديث الرفع وهو مقطوع البطلان.

وثالثاً: إنّ ما قاله من أنّ شمول حديث نفي الضرر للمقدم يكون كمال المنه فى نفي لزوم المعامله وبرغم ذلك لا يشمل لزوم ذلك بلوغه إلى حدّ الحرج، ممّا لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ من أقدم على ضرر ليس فيه فائده معقوله، لا



محيص عن فرض أن يكون عنده ما يلاحظه فيتجوز إقدامه عليه مع علمه بضرره.

وعليه، فلا إشكال حينئذٍ في أنه لو قلنا بشمول الحديث لمثله، وحكمنا بعدم لزوم معاملته، كان ذلك خلافاً لغرض المُقَدِّم، ومخالفاً للامتنان، لا لاستلزامه الحرج فقط، وإن كان ربما يستلزمه.

وبالجملة: فالأحسن هو القول بأن ما فيه لسان الامتثال، لا يشمل ما لا يكون في رفعه منه ولو بالنسبة إلى الغير إذا لوحظ معه، كما عرفت .

\*\*\*

## فى انتفاء أثر الرفع بتبدل الموضوع

فى انتفاء أثر الرفع بتبدل الموضوع

الأمر الثالث: يعتبر فى الأثر الذى يراد رفعه بحديث الرفع، أن يكون الأثر مترتباً على الشىء والموضوع، بلا شرطٍ عن طرؤ العناوين وجوداً وعدمًا.

وبعبارة أخرى: لا- يعتبر فى موضوع الأثر عنواناً خاصاً مثل العمد أو الخطأ والنسيان ونحو ذلك، وإلا لم يشمله حديث الرفع، والأولى أن نمثل لذلك بمثل القصاص إذ هو حكمٌ وأثرٌ قد ترتب على القتل بصورة العمد، أو مثل الكفارة التى هى حكمٌ قد ترتب على موضوع العمد فى الإفطار والأكل ونحوه ونظائرها، فإنه لو أخطأ أو نسى فصدرت منه القتل والإفطار، فلا يشمله حديث الرفع، لأن الحكم بنفسه ينتفى بانتفاء موضوعه وهو العمد، فلا قصاص ولا كفارة، مع أنه لا معنى لرفع الخطأ والنسيان هنا برفع القصاص والكفارة، لعدم كونهما من آثار الخطأ حتى يرفعهما.

كما أنه كذلك أى لا يشمله حديث الرفع ما لو اعتبر ثبوت الأثر على موضوع الخطأ والنسيان، كالدية فى قتل الخطأ، وسجدتى السهو عند الخطأ والنسيان، حيث لا يكون مرفوعاً بحديث الرفع، بل يمكن ذلك لأن عنوان الموضوع يقتضى وضع تلك الآثار لا- رفعها، بل المراد من المرفوع فى حديث الرفع، هو الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد التى رفع الشارع حكمهما عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

كما أنه لا- يشمل لما لا يكون الأثر مترتباً على فعل المكلف، بل كان الأثر أمراً بعنوان خاص من العناوين الخارجيه، غير مرتبط بفعل المكلف، مثل ما لو

أُكره الإنسان على أن يمسّ بدنه المتنجّس بالجسم الطاهر، حيث يوجب تنجّسه، فلا- مجال في هذه الحالة من الحكم بإجراء أصاله البراءة وحديث الرفع والحكم بعدم تنجّسه مع العلم بحصول الملاقاه والسرايه، لأنّ تنجيس الملقى لم يترتب على الملاقاه على أنّه فعل للمكّلف، بل هو مترتب على الشئء بنفسه ولو لم تكن الملاقاه حاصلًا ومستندًا إلى فعل المكّلف، ولعلّ وجه خروج مثل هذا عن حديث الرفع إجماعاً كما عن النائينى كان لذلك لا لجهه التعبد فيه .

ومثله أيضاً لا- يمكن رفع وجوب قضاء الفئات من المكّلف اضطراراً أو إكراهاً، لأنّ وجوب القضاء مترتب على عنوان الفوت، حتّى ولو كان حاصلًا بغير استناد إلى فعل المكّلف، لأنّ الدليل بنفسه وارد على نحو يثبت القضاء إذا تحقّق موضوعه وهو الفوت، ولو لم يكن الفوت مستنداً إلى فعل المكّلف، كما لا يخفى.

هذا كما عن صاحب «مصباح الأصول» .

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الوجه فى عدم شمول حديث الرفع لمثله، ليس لما ذكره من الوجه الأول، بل لأنّ حديث الرفع إنّما يرفع الأثر الذى كان للشئء لا بشرط عن خصوصيته الاضطرار وعدمه، وكان فى رفعه منه على الأئمّه، فعلى هذا يأتى البحث عن متعلّق المرفوع فيما ورد من أنّ المضطرّ إلى ترك صلاته فى وقته.

فإن كان المرفوع هو الحكم الأوّلى من وجوب الصلاة، فيكون معناه أنّه قد رفع عنه وجوبها، فلا معنى حينئذٍ للحكم بوجوب القضاء عليه، بعد ما لم يكن أصل الصلاة واجبه عليه.

وإن كان المراد هو رفع متعلّق الاضطرار، وهو تركه ما يفى كأنه لم يقع الترك عن اضطرار، فهو خلاف للمطلوب؛ لأنّ لازمه كون الترك مستنداً إلى

اختياره، فلازمه وجوب القضاء، وهو خلاف الامتنان.

وإن كان المراد من المرفوع هو وجوب القضاء، فهو لم يتعلّق عليها الاضطرار حتّى يرتفع.

وعليه، فالأولى أن يقال في وجه وجوب القضاء في مثل ذلك، وعدم شمول الحديث له حكماً، هو أنّ المرفوع نفس وجوب الصلاة لولا الاضطرار، إلاّ أنّه هنا خرّج عن عموم الحديث بواسطة دليلٍ آخر، يدلّ بالخصوص في مثل الصلاة بوجوب القضاء، وهو قوله عليه السلام: «لا- تترك الصلاة بحال»، الشامل لحال الاضطرار وغيره، فحيث لا- يمكن عقلاً أن يحكم بالعقوبه في ترك الاضطرارى، فلا محيص من الحكم بنفى القضاء، لكن الدليل بالخصوص يوجب الخروج عن عموم حديث الرفع، لا لما ذكره.

وعليه، فالحكم بوجوب القضاء لولا- وجود دليلٍ بالخصوص لإيجابه، مثل: «اقض ما فات كما فات»، يمكن أن يكون بواسطة الجمع بين حديث الرفع في الاضطرار وبين دليل: «الصلاة لا تترك بحال» .

فتكون النتيجة حينئذٍ: أنّ ترك الصلاة فيالوقت لا عقوبه فيه عند الاضطرار، ويجب فيها القضاء، لعدم تحقّق الترك المنفّى في الحديث.

هذا، مع إمكان الإشكال في صدق الإكراه للصلاه مع ما لها من المراتب من الإيماء والإشاره، بل حتّى في القلب كما في صلاه الغرقى والمهدوم عليه، فحينئذٍ إذا تركها كذلك، فلا بدّ فيها القضاء لصدق الفوت العمدى كما لا يخفى .

الأمر الرابع: في أنّ حديث الرفع هل هو مختصّ بما إذا كان متعلّق الإكراه أو الاضطرار أمراً وجودياً، أو أنّ مورده هو الأعمّ منه، بحيث يشمل لما يكره على

ترك شيء؟ فيه وجهان، بل قولان:

فقد ذهب إلى الأول المحقق النائيني رحمه الله ووجه تمسكه بقوله:

(وإن أكره المكلف على الترك أو اضطرَّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء دجله، فأكره على عدمه، أو اضطرَّ إليه، أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفاره عليه، لو لم تكن أدله وجوب الكفاره مختصه بصوره تعميده الحنث، ومخالفه النذر عن إرادته والتفات، فإن شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزله الموجود؛ لأن تنزيل المعدوم منزله الموجود إنما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أن المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمرٌ وجودي قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً، وجعله كالشرب حتى يقال إنه لم يتحقق مخالفه النذر فلا حنث ولا كفاره.

والحاصل: أنه فرق بين الوضع والرفع، فإن الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً، ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعه والامتنان.

وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه، فلا محل للرفع فيه؛ لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفل الوضع بل مفاده الرفع، انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إن ترك شىء إذا أمكن تعلق النذر والقسم به، وأمکن فرضه مركزاً للحكم، وموضوعاً للوفاء والنسيان والاضطرار، فإن الكفارة قد تترتب الكفارة عليه، أى على ترك الترك وأمثال ذلك، الدال على كون العدم المضاف إلى شىء يتصور له موطناً فى عالم الاعتبار، وقابل للرفع والوضع، فلذلك يصح للشارع رفعه بحديث الرفع، غاية الأمر أن يكون رفعه ونفيه بلحاظ نفي الآثار من الكفارة والعقوبة وغير ذلك.

وثانياً: إن ما ادعاه بأن رفع كل شىء مساوق للمعدوم، والوضع له هو إثبات للموجودية إذا تعلق الأول بالموجود والثانى بالمعدوم، غير قابل للقبول، لإمكان أن يكون الرفع والوضع بلحاظ الآثار بصوره الادعاء لا الحقيقى حتى يصح ما ادعاه، فنفى الحكم هنا ليس معناه إثبات المنذور تركه، حتى يترتب عليه الكفارة بحسب ذاته.

وعليه، فالظاهر أنه لا فرق فى شمول حديث الرفع، فيما إذا كان المورد من الأمور الوجودية أو الأمور العدمية، وكلاهما يصح وقوعه مورد الرفع كما عرفت.

\*\*\*

## البحث عما يرفعه حديث الرفع

البحث عما يرفعه حديث الرفع

الأمر الخامس: يدور البحث في المقام عن المرفوع في هذه الموارد :

هل هو جميع الآثار والأحكام المترتبة على الموضوعات بما لها من الأقسام، كما سنبين لك ؟

أو المرفوع عبارته عن بعض الآثار والأحكام، مثلاً خصوص التكليفية من الأحكام دون الوضعية منها ؟

أو خصوص الأحكام المتعلقة بالأفعال تكون مرفوعة دون المترتبة على التروك وأمثلة ذلك ؟

أقول: يعدّ هذا البحث في حديث الرفع من أهمّ البحوث التي ينبغي البحث عنها في حديث الرفع، ولذلك حرّى أن نستقصى الكلام فيه بما له من الخصوصيات المرتبطة بالفقيه في باب النسيان والاضطرار، المتعلّق بالعبادات أو المعاملات والإيقاعات، فنقول مستمداً من الله العون في تقرير البحث:

ثبت من مطاوى المباحث السابقة باعتبار وجود أمورٍ في حديث الرفع ليصحّ التمسك به، وهي :

١ أن يكون الأثر الذي يراد رفعه من الآثار الشرعية دون غيرها من الآثار العقلية والعادية.

٢ وأن يكون في رفعه منه وتوسعه على العباد ، فلا يشمل ما يقتضى خلاف ذلك.

٣ وأن يكون الأثر للشئ بحسب جعله الأولى ، لا بشرطٍ عن طرؤ

العناوين المذكوره فى الحديث مثل الخطأ والنسيان ولا بشرط عدمها، بل كان متعلقاً على الشيء بصوره اللابشرط.

٤ وأن يكون الرفع بلحاظ الرفع التشريعى الحقيقى بصوره الادعاء لا التكوينى.

فإذا تحققت جميع ذلك، تصل النوبه إلى البحث عن حقيقه المرفوع كما عرفت فروضه فى صدر البحث، فنقول:

الأحكام المترتبة على أفعال العباد على أقسام، لأنه :

١ قد تكون تكليفيه .

٢ وقد تكون وضعيه .

وفى كل واحدٍ منهما :

١ قد تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود، بحيث لا يكون لوجوده الثانى ذلك الأثر.

٢ وقد تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود، بحيث كلما وجد الفعل كان الأثر مترتباً عليه.

ثم إن معروض الحكم والأثر :

١ إمّا أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل، بمعنى أنّ الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم، كما هو الغالب مثل: (لا تشرب الخمر)، أو (صل)، حيث إنّ الخطاب متوجهٌ إلى شخص الشارب والمصلّى.

٢ وإما أن يكون الفعل الصادر عن فاعله علّه لتوجه الخطاب والحكم إلى غير فاعله، مثل شرب الخمر الصادر عن زيدٍ علّه لتوجه خطاب وجوب إقامه



الحدود إلى الحاكم المُقيم للحدّ.

فهذه جملة الأحكام والآثار المترتبة على أفعال العباد.

وأما بيان حكم كلّ واحدٍ من الأقسام، فنقول:

في الأحكام التكليفية:

١ إن كان الحكم تكليفيّاً، وكان مترتباً على فعل الفاعل بلحاظ مطلق الوجود، وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم، فإنّه لا إشكال في سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرراً أو نسياناً أو خطأ، فلازم رفع الحكم عن الفعل، هو عدم كون الفعل حراماً لو كان محرّماً، لولا - طرؤ هذه العناوين، مثل شرب الخمر إذا صدر عن إكراه، فإذا رفع بحديث الرفع كان معناه عدم حرمة، وعدم خروج فاعله وشاربه عن العدالة لو كان واجداً لها قبل الشرب، لصيروره الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فإنّ لازم كون الفعل بلحاظ مطلق وجوده هو أن يلاحظ كلّ فعل بنفسه من حيث الحكم وطرؤ العناوين، لأنّ الحرمة في كلّ فعل يكون مستقلاً، فربما يكون بعض أفراده متعلّقاً للإكراه دون بعض، فكلّ ما طرء عليه أحد العناوين، جرى عليه حديث الرفع دون غيره .

٢ وإن كان الحكم أيضاً تكليفيّاً، إلّا أنّ الأثر كان مترتباً على الفعل بلحاظ صرف الوجود، فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار، لأنّه :

قد يكون الأثر من الآثار التي لا تقتضى المنه رفعه، كمن نذر أن يُكرم عالماً فأكرهه على الإكرام، أو اضطرّ إليه، فإنّ حديث الرفع لا يشملها؛ لأنّ مقتضى شموله عدم كفايه ذلك الإكرام، وعدم تحقّق امتثال الأمر بالنذر ولازمه لزوم إكرامٍ آخر وفاءً للنذر، وهو خلاف الامتنان.

٣ وقد يكون الأثر من الآثار التي يقتضى رفعه منه، مثل ما لو نذر أن لا يُكرم زيدا أو أن لا يشرب ماء دجله، فأكره أو اضطرَّ إليه، فإنَّ حديث الرفع يشملُه ويحكم بأنَّه لا أثر في حث نذره بالإكراه، ولا كفَّاره عليه، لصدوره عن إكراه واضطرار، وفي رفعه يكون منه.

وكلُّ هذا ممَّا لا إشكال فيه ولا كلام، لكون تعلق الإكراه والاضطرار وغيرهما هو فعلٌ من الأفعال، فشمول حديث الرفع إذا لم يكن رفعه خلاف الامتنان جائزاً قطعاً.

وقد يكون متعلق الإكراه أو الاضطرار أو النسيان تركاً من التروك، وهو مثل ما لو نذر أن يشرب ماءً خاصاً كالفرات أو زمزم، فأكره أو اضطرَّ إلى تركه أو نسي أن يقوم بهما، فلا إشكال حينئذٍ أنه لو كان هذا الترك صدر عنه بالاختيار والالتفات لصدق الحث، وتعلقت الكفَّاره، ولكن الحال قد تحقَّق الترك بأحد العناوين المذكوره، فهل يشملُه حديث الرفع أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان:

قولٌ بعدم الشمول، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائينى رحمه الله كما أشرنا إليه فى الأمر الرابع، مستدلاً له بأن مرجع رفع الترك إلى الوضع وتنزيل المعدوم منزله الموجود وهو وضع لا رفع، فلا يشملُه .

ثم فرغ على ذلك كما فى فوائده :

أولاً: بعدم إمكان تصحيح العباده الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط، لنسيانٍ أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، لأنه لا محلَّ لورود حديث الرفع على السوره المنسيه فى الصلاه مثلاً، لخلوّ صفحه الوجد عنها.

وثانياً: إلى أن الأثر المترتب على السوره ليس إلّا هو الإجزاء وصحّه

العبادة، ومع الغض عن أن الإجزاء والصحة ليستا من الآثار الشرعيه التي تقبل الوضع والرفع، لا- يمكن أن يكون رفع السوره بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحة، فإن ذلك يقتضى عدم الإجزاء وفساد العباده، وهذا يناهى الامتنان وينتج عكس المقصود، فإن المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العباده لا إفسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسى موضوعاً وأثراً لا يشملته حديث الرفع، ولا يمكن التشبث به لتصحيح العباده.

وأما بالنسبه إلى المركب الفاقد للجزء أو الشرط المنسى، فهو وإن كان أمراً وجودياً، قابلاً لتوجه الرفع إليه، إلا أنه :

أولاً: ليس هو المنسى أو المكره عليه لتوجه الرفع إليه.

وثانياً: لا فائده فى رفعه، لأن رفع المركب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركب الواحد له، فإن ذلك يكون وضعاً لا رفعاً، وليس للمركب الفاقد للجزء أو الشرط أثر إلا الفساد، وعدم الإجزاء، وهو غير قابل للرفع الشرعى.

أقول: ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من إن المرفوع فى حال النسيان إنما هو جزئيه المنسى للمركب، وما أشكل عليه من أن الجزئيه لا تقبل الجعل، فلا تقبل الرفع، وما أجيب عن ذلك من أن الجزئيه مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها، فتقبل الرفع برفع منشأ الانتزاع.

فإن ذلك كله خروج عن مفروض الكلام، ولا- ربط له بالمقام؛ لأن جزئيه الجزء لم تكن منسيه، وإلا- كان ذلك من نسيان الحكم، ومحل الكلام إنما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءه السوره مثلاً، فلم يتعلق النسيان بالجزئيه حتى تشكل بأن الجزئيه غير مجعوله، فيجاب بأنها مجعوله بجعل منشأ الانتزاع.

والحاصل: أنّ الإشكال فى شمول حديث الرفع للجزء المنسى، ليس من جهه عدم قابليته الجزء للرفع الشرعى، إذ لا إشكال فى أنّه عند الشكّ فى جزئيه شىء للمركّب أو شرطيته تجرى فيه البراءه الشرعيه، ويندرج فى قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»، بل الإشكال إنّما هو من جهه أنّه عند ترك الجزء نسياناً مع العلم والالتفات بجزئيته، ليس فى البين ما يرد الرفع الشرعى عليه من حيث الموضوع والأثر، فلا يمكن تصحيح العباده الفاقده للجزء أو الشرط بمثل حديث الرفع، بل لابدّ من التماس دليل آخر على الصحه، وهو فى الصلاه قوله عليه السلام: «لا تُعاد الصلاه إلاّ عن خمس».

إلى أن قال رحمه الله: تفصيلاً بين كون المنسى ركناً بالإبطال إن دخل فى ركن آخر، وإلاّ فلا.

ثمّ قال رحمه الله: ولو كان المدرک فى صحه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط نسياناً حديث الرفع، كان اللازم صحه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنّه لا يمكن استفاده التفصيل من حديث الرفع، ويؤيد ذلك أنّه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحه الصلاه وغيرها من سائر المركّبات.

هذا إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت المضروب للمركّب.

وأما فى النسيان الغير المستوعب: فالأمر فيه أوضح، فإنّه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء فى جزء من الوقت مع التذكّر فى بقيه الوقت، لأنّ المأمور به هو الفرد الكلى الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، ولو فى جزء من الوقت الذى يسع فعل المأمور به، فمع التذكّر فى أثناء الوقت، يجب الإتيان

بالمأمور به، لبقاء وقته لو كان المدرك حديث الرفع لأنّ المأتى به الفاقده للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به، فلولا حديث لا تعاد كان اللازم إعادة الصلاة الفاقده للجزء نسياناً مع التذكّر في أثناء الوقت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه في كلّ ما مسّت الحاجه إلى تنزيل الفاقده منزله الواجد، لا بدّ من التماس دليلٍ آخر غير حديث الرفع، كما أنّه في كلّ مورد مسّت الحاجه إلى تنزيل الواجد منزله الفاقده، يتمسّك لذلك بحديث الرفع.

ومن هنا يمكن أن يفرّق بين الأجزاء والشرائط والموانع، وأنّه في صورته إيجاد المانع نسياناً يصحّ التمسّك بحديث الرفع، إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت، فتأمل جيّداً. هذا كلّه في الأحكام التكليفية، انتهي محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من مواقع للنظر، لا بأس بذكرها بعد بيان ما هو المرفوع حقيقة في مثل نسيان الجزء والشرط، ولعلّ ذكر ذلك كان موجّباً لظهور الإشكال الوارد على كلامه، وصيرورته أوضح، فنقول ومن الله الاستعانه:

بعدما عرفت من أنّ المختار في حديث الرفع هو رفع جميع الآثار لا- رفع بعض الآثار دون بعض، فحينئذٍ لا بدّ أن يلاحظ بعد نسيان المكلف لجزءٍ من أجزاء الصلاة كالقراءة مثلاً فهو:

تارة: يكون نسيانه للقراءة مسبباً عن نسيان أصل الجزئية، أي نسي كون القراءة جزءاً للصلاة بالنسيان الكلي، ولذلك نسي خارجاً من إتيانها.

وأخرى: ما لا- يكون نسيانه إلّا- باعتبار حال الإتيان فقط، لا من جهه الحكم والجزئية؛ أي كان عالماً بجزئيتها لها، إلّا أنّه نسي الموضوع في حال العمل، .

وعلى كل تقدير .

أقول: والذى تعلّق به حديث الرفع، ليس إلاّ - باعتبار ما نسي، ومعنى لا نسيان له فيمن نسي وتَرَكَ القراءه إذا لوحظ مع دليل المتوجّه لأصل الصلاه بأجزائها، لا يمكن إلاّ أن يكون بمعنى أنّ المأمور به ليس إلاّ ما أتى به خارجاً، يعنى فكأنّه لا تكليف له فى حال النسيان إلاّ بمقدار ما أتى به من الأجزاء والشرائط، فلا إعادته له.

وبعبارة أخرى: إذا فرضنا حكمه مثل دليل حديث الرفع بالنسبه إلى الأدلّه الأوليّة الدالّه على بيان وجوب الصلاه بجميع أجزائها وشرائطها، وفرض كونها عشره أجزاء مثلاً، فمعنى الحكمه بحسب النتيجة ليس إلاّ - بيان أنّ ما هو المأمور به فى حال النسيان والجهل لو شمله هو ليس إلاّ ما يؤتى به فى الخارج من الأجزاء والشرائط، وحصل الامتثال بذلك، وسقط الأمر بالامتثال، إذ لا معنى لبقاء الأمر بعد الامتثال.

واحتمال: أنّ ما نسي ليس إلاّ الموضوع والجزء أو الشرط دون الحكم أو الجزئيه حتّى يتحقّق الامتثال .

مدفوع: بعدم الفرق فى لسان الرفع بالنسيان بين أن يكون المنسى هو الحكم أو الموضوع، كما لا فرق فى مقتضى الحكمه على لسان الأدلّه الأوليّة بين الأمرين، إذ بعد تسليم الحكمه فى نسيان الحكم والجزئيه، يوجب تسليم الحكمه فى نسيان الموضوع والجزء.

والإشكال: بأنّ المنسى لم يأت فى صفحه الوجود، ولم يشغله حتّى يصحّ رفعه، إن كان المرفوع هو الموضوع، ولم يتعلّق النسيان بالحكم والجزئيه إن كان

المرفوع هو الجزئي والحكم.

مندفع أولًا: بما قد عرفت في الأمر الرابع بأن ترك الشيء له وجود في عالم الاعتبار، كما يقع مركزاً لسائر العناوين من النذر والعهد، فالرفع أيضاً يكون بلحاظ هذا الحال.

وثانياً: بأن الرفع لا يتعلّق بالجزء المنسّى أو الشرط كذلك، حتّى يقال إنّه غير شاغلٍ لصفحة الوجود، بل الرفع متوجّه إلى نفس النسيان الذى يعدّ بنفسه من الحالات النفسائيه فينفيهما الشارع تعبداً وادعاءً في عالم التشريع، كما عرفت تفصيله في المباحث السابقه.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا هذا الإشكال بأن المنسّى في نسيان الجزء لم يتحقق في عالم الوجود حتّى يرفع دون نسيان الجزئي والحكم.

قلنا: نعيد هذا الإشكال عليكم في نسيان الجزئي أيضاً ونسألکم عن المرفوع فيه فيما لو كان الحكم المجعول من ناحيه الشارع؟! فلا معنى لرفع ما هو الموجود في الخارج في عالم التشريع في زمان الجعل بالنسبه إلى النسيان العارض الذى يتحقّق بعد ذلك خارجاً، إلّا- أن يرجع الرفع هنا إلى الدفع، يعنى بأن لم يجعل الجزئي لمن يعرض له النسيان بعد ذلك، لا بأن يكون الجزئي مجعولاً بالنسيان المتحقّق بعد ذلك يرفعه.

نعم، قد يمكن تصحيح ما ذكرنا بإرجاع حكومه هذه الأدله الأوليه إلى إفهام نتیجه أنّ المجعول في حقّ الناسى، سواءً كان ناسياً في الحكم أو الموضوع ليس إلّا ما هو المأتى في الخارج من الأجزاء والشرائط.

أقول: وبهذا البيان ظهر الجواب عن عدّه إشكالات ذكرها النائينى رحمه الله :

منها: أنّه كيف يرفع ما لا وجود له في الخارج، وقد عرفت وجوده في عالم

الاعتبار، مضافاً إلى أنّ الرفع متوجّه إلى نفس النسيان لا إلى المنسى.

منها: بأنّ رفع أثر المنسى وهو الإجزاء والصّحّه، ليس أثراً شرعياً، حيث ظهر بأنّ نتيجة جمع حديث الرفع مع الأدلّه الأوثنيّه، هو إثبات الامتثال بالمأتمى وصحّته، لا رفع الإجزاء والصّحّه حتّى يقال إنّ أثر عقلي .

كما ظهر الجواب عن الإشكال الثالث من إنّ رفع الصّحّه والإجزاء يقتضى إثبات الوجوب للعباده ثانياً وهو خلاف الامتثال، حيث عرفت بأنّ مقتضى ما ذكرنا هو عدم وجوب الإعادة وصّحّه العباده وهو موافق للامتثال.

كما ظهر الجواب عن الإشكال الرابع القائل بأنّه إن أريد رفع الجزئيّه والحكم فإنّه ليس بمبنى، ولا فائده في رفعه بما قد عرفت من عدم الفرق فيما ذكرنا من الحكومه بين كون المنسى هو الجزء أو الجزئيّه، كما لا يخفى .

أقول: بقى هنا إشكال وجه الفرق بين التمسك بحديث لا تعاد من التفصيل في وجوب الإعادة بين كون المنسى ركناً فيجب، وبين عدمه فلا يجب، بخلاف ما لو كان المدرك هو حديث الرفع، حيث يكون لازمه عدم الإعادة مطلقاً، مع أنّه لم يقل به أحد من الفقهاء.

والجواب: إمكان أن يقال بأنّ مقتضى حديث الرفع وإن كان هو الحكم بالصّحّه مطلقاً، إلّا أنّه إذا لم يكن وجوب الإعادة من آثار نفس النسيان والجهل وإلّا قد عرفت في المباحث السابقه بأنّ حديث الرفع يشمل آثار المتعلّق للشىء بنفسه وبلا شرط، لا الآثار المتعلّقه للشىء مع شرط النسيان أو بشرط لا، والحال أنّ مقتضى بعض الأدلّه الوارده في باب نسيان الركن من الصلاه، هو لزوم الإعادة، يعنى أنّ الدليل ورد على هذا الحكم في حال النسيان ، مثل دلاله صريح حديث



لا تعاد (١) بوجوب الإعادة في مثل نسيان الركوع أو السجده أو الجهل بهما في تركهما، بل هناك دليل يستفاد منه لزوم الإعادة في مثل الركوع والسجده دون غيرهما وهو الخبر الموثق الذي رواه منصور بن حازم، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني صليت المكتوبه، فنسيت أن أقرأ فيصلا تي كلها؟

فقال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى.

قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً» (٢).

حيث يستفاد من ذلك وغيره أن حكم النسيان في غير الركن هو عدم الإعادة، كما هو مفاد حديث الرفع، وأما في الركن مثل الركوع والسجود والطهور والوقت والقبله كما ورد في حديث صحيح زراره الوارد في الباب المذكور المعروف بحديث لا تعاد فإنه تجب الإعادة، فلا وجه للحكم بعدم الإعادة في مثل الركوع والسجود إذا نسيهما بحديث الرفع، ولعل ذلك لم يتمسك به الفقهاء بهذا الحديث في نسيان الركن، بخلاف سائر الأجزاء حيث يساعده نفس تلك الأدلة لولا حديث الرفع، فضلاً عما هو مقتضى لسانه.

أقول: ومن ذلك ظهر الجواب عمياً قيل في النسيان لغير المستوعب، من لزوم الإعادة في الوقت إذا كان المدرك هو حديث الرفع، بأن مقتضى هذا الحديث ليس إلا - وقوع الامتثال بالمركب الفاقد للجزء نسياناً ولا تذكراً في الأثناء؛ لأن المفروض أن المأمور به في حق الناسى ليس إلا بما هو المأتمى الفاقد للمنسى، فإذا حصل الامتثال، فلا بد من السقوط، فلا وجه للحكم ببقاء الأمر بعد التذكراً في الوقت، ولعله لذلك لم يفت أحداً بوجوب إعادة الصلاة المنسيه قرائتها إذا تذكراً في الوقت، ٢.

١- وسائل الشيعه: ج ٤ الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٢.

٢- وسائل الشيعه: ج ٤ الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٢.

كما لا إعادته إذا تذكر في خارج الوقت، ولو لم يكن لنا حديث لا تعاد أيضاً.

كما أن مقتضى حديث الرفع أيضاً، هو عدم الإعادة بالنسبة إلى نسيان الركن إذا تذكر في الوقت، لولا دلاله حديث لا تعاد على جعل حكم الإعادة على فرض النسيان والجهل الذي كان هو القدر المتيقن في الحديث، لاستبعاد أن يكون المراد هو الترك العمدي، كما أن الأمر كذلك لو كان التذكر في خارج الوقت أيضاً، من عدم لزوم الإعادة لولا حديث لا تعاد ونظائره .

أقول: يرد على ما استدلل به المحقق النائيني بأنه :

على فرض تسليم ما ذكره من عدم شمول حديث الرفع لمثل نسيان الجزء أو الشرط، لأنهما معدومان، بخلاف المانع إذا نسي وأتى به في الصلاة، حيث يحكم بصحتها بواسطة حديث الرفع، لا بد وأن يحكم بذلك أي بالصحة إذا تذكر بعد الوقت، مع أنه لم يفت به، لأنهم قد أفتوا لمن نسي النجاسة في صلاته حتى خرج الوقت فتذكر، فإنه لا بد من الإعادة، بخلاف ما لو كان جاهلاً حيث لا إعادته، سواء علم به في أثناء الوقت أو في خارجه، مع أن لسان حديث الرفع بالنسبة إلى النسيان والجهل يكون واحداً، فلا يكون نفس هذا التفصيل دليلاً مفهماً بأن الوجه في الفرق بينهما ليس هو حديث الرفع، بل كان بواسطة مقتضى دليل آخر يدل على ذلك .

وأما ما أفاده قدس سره : من عدم معهودية التمسك بحديث الرفع في كلمات القوم؛ فهو غير قابل للقبول، لأنه يكفي في المنع تمسك السيدين علم الهدى وابن زهره بهذا الحديث في الناسي إذا تكلم في الصلاة، كما صرح بذلك السيد في «الناصرية» بقوله:

(دليلنا على أنّ كلام الناسى لا يُبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدم، ما روى عنه صلى الله عليه وآله : رُفِعَ عن أُمَّتِي النسيان وما استكروها عليه).

ولم يقصد بذلك رفع الفعل لأنّ ذلك لا يُرفع، وإنما أراد رفع الحكم، وذلك عامٌّ في جميع الأحكام إلا ما قام عليه دليل.

ويقرب منه كلام ابن زُهره، وتبعهما العلامة والأردبيلي في مواضع، وكذا نقل الشيخ الأعظم في مسأله ترك غسل موضع النجو عن المحقق في «المعتبر» أنه تمسّيك بالحديث لنفى الإعادة في مسأله ناسى النجاسه، وقد تمسّيك الشيخ الأعظم وغيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاة فراجع.

ولا فرق فيما ذكرنا بين كون النسيان مستوعباً لتمام الوقت، أو لم يكن كذلك، لما قد عرفت من سقوط الأمر بالامتثال.

وأيضاً: ظهر ممّا ذكرنا أنّ مقتضى جريان حديث الرفع في نسيان الأجزاء أو الشرائط أو الموانع، هو الحكم بعدم وجوب الإعادة من جهة تحقّق حكمه حديث الرفع، إذا لوحظ مع الأدلّه الأوثق، فلازمه هو كون المأمور به في حال النسيان هو المأتى به في الخارج بدون المنسّى من سائر الأجزاء والشرائط، بلا فرق في ذلك بين كون المنسّى ركناً أو غيره، ولا من كون الشرط من الشرائط الواقعيه أو الظاهريه والذكريه، إلا أن يقوم دليلٌ بالخصوص على خلاف ذلك في حال النسيان، بأن يقوم حكمٌ على أنّ نسيان بعض الأجزاء أو الشرائط يستلزم وجوب الإعادة، فحينئذٍ لا يمكن شمول الحديث لمثله.

كما لا فرق في الحكم بعدم وجوب الإعادة بين حال بقاء النسيان دائماً، أو خروجه عنه بعد العمل، كما لا فرق بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت أم لا .

أقول: إن استيعاب ما ذكرناه من الأدلة وقبولها يوفر القدره على رد ما استدلل به المحقق العراقي في عدم جواز التمسك بحديث الرفع هنا، فلا بأس بذكر كلامه بدواً، ثم مناقشته، فإنه ما ذكر حال حديث الرفع بالنسبه إلى الجهل، قال:

(ثم إنه بما ذكرنا يظهر الحال في نسيان الجزء والشرط والمانع، حيث إن مقتضى رفع النسيان في هذه الأمور، إنما هو رفع التكليف الفعلي عن الجزء والشرط المنسيين، ويلزمه بمقتضى الارتباطية سقوط التكليف عن البقيه أيضاً ما دام النسيان، وبذلك يظهر أنه لا مجال للتمسك بهذا الحديث لإثبات أجزاء المأتي به في حال النسيان.

بتقريب: أنه بعد التزام العقل في حال النسيان بإتيان البقيه، يُستكشف من رفع جزئيه المنسي أو شرطيته عن رفع وجوب الإعادة، إذ نقول إنه كذلك إذا كان نظر الحديث إلى رفع جزئيه المنسي مطلقاً حتى بعد التذكّر والالتفات، الملازم لتحديد دائره الطبيعه المأمور بها حال النسيان بما عدا الجزء المنسي، وإلا فبناءً على ما هو الظاهر منه من كونه ناظراً إلى رفع المنسي ما دام النسيان، بلا- نظر منه إلى تحديد دائره المأمور به، وإثبات كونه في حال النسيان هو ما عدا الجزء المنسي، فلا يتم ذلك، لأن غايه ما يقتضيه حينئذ إنما هو إبقاء الأمر والتكليف ما دام النسيان، وأما بعده فالمصلحه الداعيه إلى الأمر بالمركب أولاً لَمَا بقيت غير مستوفاه تقتضى إحداث التكليف بالإعادة بعد الالتفات.

نعم، لو أغمض عن هذه الجهه لا يتوجه عليه الإشكال... إلى آخر كلامه، انتهى محلّ الحاجه (١)..

أقول: وفيه ما لا يخفى بعد الإحاطه بما بيناه، إذ يفهم أنّ مقتضى حكمه دليل حديث الرفع على الأدله الأوليه، هو اختصاص التكليف بالمأمور به إلى ما هو المأتي به، لا بصوره حال النسيان، لوضوح أنه ليس في حديث الرفع عنوان يستفاد منه ذلك بأن يكون الرفع بصوره كونه ما دام بقاء النسيان، كما كان الأمر في كلّ الفقرات كذلك، إلا أن يقوم دليل من الخارج يدل على كون الرفع مادامتي، أو يدل على لزوم الإعادة حتى في حال النسيان أو الخطأ والجهل، حيث قد عرفت حينئذ عدم شمول الحديث لمثل هذه الآثار والأحكام المترتبة على عنوان النسيان وغيره.

أما المحقق النائيني: فإنه بعدما ذكر نسيان مثل الأجزاء والشرائط في مثل الصلاة، وفرّق بين الشرائط والأجزاء وبين الموانع، قال:

(هذا كلّ في الأحكام التكليفية، وأما الأحكام الوضعيه كالعقود والإيقاعات والطهاره والنجاسه، فالكلام فيها:

تارة: يقع في الأسباب من الإيجاب والقبول مثلاً.

وأخرى: في المسببات.

وثالثه: في الآثار والأحكام المترتبة على المسببات.

أما الأسباب: فمجمّل الكلام فيها هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الاضطرار في ناحيه الأسباب، لا تقتضى تأثيرها في المسبب، ولا تندرج في حديث الرفع، لما تقدّم في باب الأجزاء والشرائط من أنّ حديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزله الواجد، ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسيه، أو أكره عليه، أو نسي العربيّه كان العقد باطلاً، بناءً على اشتراط العربيّه في العقد، فإنّ رفع

العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربى، وليس للعقد الفارسى أثرٌ يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيّه العربيه ليست هى المنسيّه حتّى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيّه، انتهى محلّ الحاجه.

أما المحقق العراقى: فله تعليقتان فى حاشيته فى باب الأجزاء والشرايط، فقد قال فى حاشيته الأولى :

(أقول: المستفاد من رفع ما اضطرّوا إليه إذا كان بقوله رفعه تشريعياً، ومعنى رفعه التشريعى خلوّ صفحه التشريع عنه، مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له، أو عدم أخذه موضوعاً لحكمه؛ لا أنّ مرجعه إلى قلب الوجود بعدم ذاته، أو قلب العدم بوجود ذاته، بل غاية اقتضائه قلب أخذ شىء فى طيّ التشريع بعدم أخذه، وفى هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلاً أو تركاً، وأنّ المضطرّ إليه فعلٌ أو ترك، إذ كما أنّ رفع الموجود تشريعاً يرجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن هذا الوجود، كذلك يعود رفع العدم تشريعاً إلى خلوّ صفحه التشريع عن هذا المفهوم، ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا العدم، لا جعله وجوداً كى يرجع إلى وضع شىء لا يناسب رفعه)(١).

أما تعليقه الثانية فهى فى المقام، حيث يقول:

(أقول: قد أشرنا فى الحاشيه السابقه أن يرجع المضطرّ إليه إذا كان من التروك، خلوّ صفحه التشريع عن مثله، ومآله إلى خروج هذا الترك عن حيز تشريع الجاعليّه، ولازم تطبيقه على عدم العربيه الموجه لتشريع الفساد به بملاحظه دخل نقيضه فى الصحه هو أنّ هذا العدم ما شرّع فى مورد الفساد، .

الملازم لعدم كون نقيضه دخيلاً في الصحه، لا أنّ مفاد رفعه جعله منزله الوجود، كى يرد عليه ما أفيد، وحيثُ ليس وجه عدم جريانهم مثل حديث الرفع بجميع فقراته في أبواب المعاملات، حتّى في فرض الاضطرار بإيجاد المانع الغير الجارى فيه هذا التقريب باعترافه، بل عمدته الوجه في أنّ قضيه نفى الشرطيّه أو غيره في المعامله، إيجابُ الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الإمتنان في حقّ المكلف، ولذا نفّرّق بين شرائط الوجود وشرائط الواجب، وأنّ الحدث مختصّ بالثانى دون الأوّل، لما عرفت من أنّ لازم نفى شرط الوجود إثبات الوجود على المكلف على خلاف امتنانه، كما لا يخفى، فتدبّر) انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الحقّ هو ما عرفت ممّا سابقاً من شمول الحديث للتروك كما أنّه يشمل الأفعال، وعرفت أنّ إسناد الرفع يكون إلى نفس الحاله النفسانيّه ادّعاءً، وهو أمرٌ وجودى قابلٌ لتعلّق الرفع به، غايه الأمر لا بدّ أن يكون الرفع بلحاظ آثاره الشرعيّه بجميعها وأهمّها.

وبذلك يظهر الجواب عن المحقّق النائيني بحسب المبني.

ولكن ليس الأمر على حسب مختارنا في الأفعال والتروك، هو القول بشمول حديث الرفع في النسيان والإكراه والاضطرار في باب المعاملات مطلقاً، بل لا بدّ من تفصيلٍ نذكره حين التعرّض لكلّ واحدٍ من الثلاثه مستقلاً إذا تعلّقت بالأسباب كما هو مفروض البحث في باب المعاملات.

\*\*\*.

## حكم النسيان المتعلق بالأسباب

### حكم النسيان المتعلق بالأسباب

أما النسيان المتعلق بالأسباب : فالأقوى عندنا فيه التفصيل أيضاً ، لأنّ المنسى :

١ إن كان من قبيل ما هو دخيلٌ في تحقّق العقد ووجوده، بحيث لو لم يأت بذلك لما يتحقّق العقد عرفاً عند العقلاء، كما لو نسي الإيجاب أو القبول أو كليهما، فلا معنى لجريان حديث الرفع هنا، لعدم تحقّق العقد حينئذٍ من أصله، فلا معنى حينئذٍ ادّعاء رفع النسيان، لأنّ ادّعاء مثل ذلك ليس إلّا لتصحيح العقد، وهو فرع وجوده، فإذا لم يتحقّق أصلاً، فلا مورد لبيان أثره وحكمه من الصحّة والفساد، فإطلاق الفساد والبطلان على مثله يكون نحواً من التسامح، كما لا يخفى .

٢ وأما إن كان المنسى من الأجزاء الذي لم يكن دخيلاً في قوام صدق العقد، أو كان المنسى من الشروط الذي لا يضرّ فقداً به بمسمى العقد، بل إن كان مضرّاً وكان إضراره بأوصافه من الصحّة والفساد، مثل ما لو نسي شرطاً من شرائطه الشرعيّة كالعربيّة، أو تقدّم الإيجاب على القبول إن قلنا بشرطيته فحينئذٍ لا إشكال في شمول الحديث لمثله، لتحقّق موضوع نفس العقد في نظر العرف، غير أنّه فاقد للشرط الشرعي، فلازم حكمه حديث الرفع على الأدلّة المتكفّله للشرائط، هو رفع شرطيته العربيّة في حال النسيان، وهكذا شرطيته تقدّم الإيجاب على القبول .

والنسيان وإن تعلق بإيجاد الشرط، إلّا أنّ نفي رفع الشرط المنسى هو رفع شرطيته في هذا الحال، والاكتفاء بالمجرد منه، فإنّ الرفع فيما إذا كان العقد فارسياً



يكون بالنسبة إلى المنسّى وهو العربيّ، لا بالنسبة إلى نفس العقد الفارسيّ، كما وقع في كلام المحقّق المزبور، فمعنى رفع العربيّ ليس إلا معنى رفع شرطيته في النسيان، ورفع الشرطيّ يكون على القول بكون ما وقع سبباً تامّاً لتحقيق المسبّب، وصحّه معامله، وهو المطلوب.

أقول: بقي هنا إشكالٌ آخر قد يستفاد من كلام المحقّق العراقيّ، وهو:

إنّ الحكم بصحّه العقد والمعامله المجزّده عن الشرط خلاف المنّه، لأنّ فيه تكليف للمكلّف بوجوب الوفاء بالعقد، فهو ليس بامتنان.

لكنه مندفع: بأنّ أصل العقد إذا أقدم عليه المتعاملان عن قصدٍ وتوجّهٍ، مع التراضي، فأوقعاه برغم صحّته، ثمّ بانّ الخلاف من جهة فقدان الشرط وهو العربيّ بعد مدّه مديده، وقد استفاد كلّ واحدٍ منهما من هذه المعامله بامتلاك الأموال أو النكاح مع المرأه وإنجاب الأولاد منها بظنّ تماميه العقد، فلو انكشف الخلاف لاحقاً ممّا قد يؤثّر على حياه المتعاملين، فإنّه في هذه الحاله أيّ منّه أعظم من الحكم بصحّه العقد حتّى لا ينقطع جبل المعيشه ونشاط عيشه.

وعليه، فهذا الإشكال والتوهّم غير جارٍ في المقام قطعاً، كما لا يخفى، فييجاب الوفاء بالعقد وإن كان تكليفاً عليهما، إلا أنّه تكليفٌ قد أقدم عليه مع التراضي وطيب نفسهما، بل الحكم بالبطالان يكون خلافاً للامتنان.

ومثل هذا الكلام يجرى في ناحيه المانع، إذا أوجده نسياناً، مع تحقّق أصل العقد عرفاً، فشمول الحديث لذلك واضح ولا يوجب الإشكال .

## البحث عن حكم الإكراه فى الأسباب

البحث عن حكم الإكراه فى الأسباب

وأما الإكراه المتعلق بالأسباب: وهو أيضاً :

تارة: يتعلّق بترك ما يوجب عدم إيجاد أصل العقد فى الخارج، مثل أن يكره الإنسان على ترك الإيجاب أو القبول، حيث إنّ العقد يكون قوامه متوقّفاً على تحقيق هذين الركنين، فإنّ الإكراه على مثله يكون كالإكراه على ترك أصل إيجاد العقد برأسه، حيث لا- معنى لبيان شمول الحديث وعدمه؛ لأنّ جريانه يحتاج إلى موردٍ ومحلّ حتّى يقع منشأً للأثر، فإذا لم يتحقّق العقد من رأسه، فلا معنى للحكم بصحّته وفساده.

وأخرى: يتعلّق الإكراه على ترك جزءٍ لم يكن حاله بالنسبة إلى أصل العقد كذلك، أى لا يكون دخيلاً فى قوامه، أو أكره على ترك شرطٍ كذلك، أو تعلّق الإكراه بإيجاد مانع فى العقد إذا لم يضرّ بوجوه فى صدق مسماه، مثل ما لو أوجب الفصل الطويل بين الإيجاب والقبول، وقلنا بكونه مانعاً عن صحّته العقد، أو غير ذلك ما لو فرض كون حاله كذلك .

قال المحقّق الخمينى قدس سره : كما يظهر من كلامه، أنّ الحقّ هو القول بالتفصيل فى هذا القسم من الإكراه بين ترك الشرط والجزء، وبين الإكراه بإيجاد المانع فى العقد، بعدما كان مختاره فى السابق جريان الحديث فى الثلاثه، فذهب إلى عدم جريان الحديث فى الإكراه بترك الجزء أو الشرط وجريانه فى المانع، وقال فى توجيه التفصيل :

(إنّ الترك ليس له أثرٌ شرعى قابلٌ للرفع غير البطلان ووجوب الإعادة،

وهو أيضاً من الأمور العقليّة، من جهة أنّ عدم تطابق المأتي به للمأمور به يوجب الحكم بالإعاده فى الوقت، والقضاء فى خارجه، وما يكون أثراً شرعياً ليس إلا الجزئيه والشرطيّه تبعاً أو استقلالاً، بناءً على صحّه جعلهما أو إسقاطهما كما فى موارد النسيان.

وهاهنا ليست الجزئيه والشرطيّه متعلّقاً للإكراه، بل ما هو المتعلّق له ليس إلا نفس ترك الجزء أو الشرط، والجزئيه والشرطيّه ليستا من آثار ترك الجزء أو الشرط حتّى يرتفع بالحديث، وإن ترى وجود الحكم بالإعاده والقضاء فى لسان الأخبار، كان من جهه كونه إرشاداً إلى حكم العقل بذلك، أى بفساد المأتي به، ويشهد على ذلك أنّ التارك للإعاده لا يستحقّ إلا عقاباً واحداً، لأجل عدم الإتيان بالمأمور به، لا- لترك إعادته، واحتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعاده باطلً بالضروره)، انتهى حاصل كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إنّ الرفع إنّما يتعلّق بنفس الإ-كراه، فمن أكره على ترك جزءٍ أو شرطٍ يكون معنى رفع الإ-كراه عنه أنّ ما أتى به كان هو المأمور به، أى كأنّ الأمر لم يتعلّق من الأوّل إلاّ بمثل المأتي به الناقص الأجزاء والشرائط، نظير نسيان الجزء أو الشرط، وتركهما فى الصلاه لا نسيان الجزئيه، كما أنّ معنى الرفع هناك ليس إلاّ كون المأمور به هو ما أتى به خارجاً المساق ذلك لرفع الجزئيه والشرطيّه، فهكذا يكون هاهنا إذا أكره على ترك الجزء الذى ليس ركناً فى قوام العقد أو الشرط يكون مرفوعاً، فمرجع رفعهما إلى رفع الجزئيه والشرطيّه، فلا حاجه إلى اعتبار .

أن نفس الجزئية والشرطية متعلّقة للإكراه، كما لا يحتاج إلى ذلك في النسيان إذا كان متعلّقا بترك الجزء أو الشرط لا الجزئية والشرطية، والمفروض أنه قد قبل كون الجزئية والشرطية أثراً شرعياً تبعاً أو استقلالاً، فيحكم بصحة معامله، ولا بأس بجريان حديث الرفع حينئذٍ، لكونه موافقاً للامتنال أيضاً؛ لأنّ المفروض أنه أراد وقصد إيقاع العقد، إلاّ أنّه قد منعه مانع من عدوّ أكرهه على ترك جزئه وشرطه، فلو حكم بصحة العقد على رغم أنف المُكْرِه، كان ذلك منهُ في حقّ المُكْرِه (بالفتح) كما لا يخفى، وهكذا يكون في صورته الإكراه على إيجاد المانع.

وثانياً: إمكان إرجاع الإشكال عن المانع إليه رحمه الله وسؤاله عن المرفوع في المكروه عليه:

فإن أجاب بأنّ المرفوع الذي زعمه هو المانع فهو.

وإن أجاب بأنّه الآثار الشرعيّة كالجزئية والشرطية، وكان مجعولاً إلاّ أنّه غير متعلّق للإكراه، وإن كان المرفوع هو المانع نفسه بلحاظ أثره وهو عدم البطلان، وعدم وجوب الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه فإنّه وإن صحّ من جهه كونه متعلّقا للإكراه، إلاّ أنّ هذا الأثر غير قابلٍ للرفع، لكونه أثراً عقلياً لا شرعياً.

وعليه يأتي السؤال عن أنّه كيف صرّح بصحة جريانه في المانع بقوله: (فتلخص من جميع ما ذكر أنّ الإكراه إن تعلّق بإيجاد المانع فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح المأتي به إلى آخره)؟!

وعليه، فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه كما لا يخفى .

وثالثاً: ما ذكره بأنّ وجوب الإعادة والقضاء ليس بأثر شرعي، بل يكون

أثراً عقلياً والأمر إليه إرشادى، لا يخلو عن إشكال:

لأنه لو سلّمنا ذلك بالنسبة إلى الإعادة فى الوقت، لكونه إخباراً عن فساد المأتى به لا حكماً تكليفيّاً آخر، لكنّه لا يجرى ذلك بالنسبة إلى القضاء إن قلنا بكونه بأمرٍ جديد كما عليه بعض لا إبقاء الأمر الأوّل، حتّى يكون إرشادياً.

وكيف كان، نحن فى غنى عن البحث فيه بما قد عرفت من الطريق الذى سلكناه فيه .

أما الإكراه وهو الإكراه بإيجاد الجزء أو الشرط مع عدم كون الشخص مُقَدِّماً عليه:

ففى مثله لا- يمكن شمول الحديث له، لكونه مستلزماً أمراً مخالفاً للامتنان؛ لأنّ المفروض فقدان طيب خاطر والرّضا للمكروه بالمعامله، وإتيان جزء السبب أو شرطه، حيث أكره عليه، فحكم الشارع بصحّه بيعه على رغم ميله يعدّ مخالفاً للامتنان كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الإكراه فى الأسباب على ثلاثه :

١ قسم لا يجرى فيه الحديث لعدم وجود محلّ له كالقسم الأوّل.

٢ وقسم لا يجرى الحديث فيه لكونه مخالفاً للامتنان كالقسم الثالث.

٣ وقسم يجرى فيه الحديث ويرتفع به حكمه، وهو كالقسم الثانى.

هذا كلّه فى الإكراه والنسيان.

\*\*\*

## حكم الاضطرار المتعلق بالأسباب

### حكم الاضطرار المتعلق بالأسباب

وأما الاضطرار المتعلق بالأسباب: فقد صرح المحقق الخميني بأنه مثل الإكراه حرفاً بحرف، فقال ما حاصله أنه :

لو تعلق بما له حكم تكليفي أى بإتيان حرام نفسى أو ترك واجب، فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة بالاضطرار، أى حرمة فعله فى الحرام، ومبغوضيته تركه فى الواجب، بناءً على الملازمه العرفيه بين الأمر بالشىء ومبغوضيته تركه.

وإن تعلق بإيجاد مانع فى أثناء المعامله أو العباده، فلا إشكال فى صحه العمل برفع المانع فى ذلك الطرف، كما مرّ بيانه فى النسيان والإكراه.

وإن تعلق بترك جزء أو شرط، فلا يمكن تصحيح العمل به حسب ما أوضحناه فى الإكراه، فلا نعيده، انتهى كلامه (١).

أقول: ما ذكره رحمه الله من أنّ الاضطرار حكمه الإكراه متينٌ بمقتضى ما ذكرناه من الأقسام الثلاثه، وعدم جريان الحديث فى القسمين منها، وجريانه فى القسم الثانى وهو ترك الجزء أو الشرط.

وأما ما ذكره رحمه الله بإيجاد حرام أو ترك واجب فهو خارجٌ عن الفرض، لأنّ بحثنا كان فى الأحكام الوضعيه دون التكليفيه التى حقّقناها قبل ذلك كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرناه سابقاً أنّ الحكم بجريان حديث الرفع فى بعض الأقسام من الثلاثه، إنّما يصحّ إذا لم يرد من ناحيه الشارع دليل مستقلّ .

الحكم بالبطلان بترك الجزء أو الشرط، أو بوجود المانع، حتى مع الاضطرار والإكراه، كما لا يبعد أن يكون في بعض الموارد كذلك، فحيث لا يجرى فيه الحديث، لأنه يدخل في كون الدليل الوارد مقدماً على حديث الرفع، لأنه ورد على موضع نفس النسيان والإكراه والاضطرار.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا الفرق بين النسيان وبين غيره من الإكراه والإضطرار، حيث إنّ مورد الأوّل يكون:

تارة: في نسيان الموضوع، مثل ترك الجزء أو الشرط نسياناً.

وأخرى: يكون من جهة ترك الحكم، أي الجزئي والشرطي، وإن أدّى ذلك إلى ترك الجزء والشرط أيضاً، إلا أنّ منشأه هو ما عرفت.

هذا بخلاف الإكراه والإضطرار، حيث لا يتعلّقان إلا بالموضوع فقط، كما لا يخفى؛ لأنّ الحكم ليس شيئاً يتعلّق به مثل الإكراه والاضطرار إلاّ بواسطة متعلّقه.

هذا تمام الكلام في الأسباب.

## البحث عن جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه

البحث عن جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه

وأما الكلام في المسببات:

أقول: يدور البحث في المقام عما كان جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه:

قال المحقق النائيني: إنَّ المسببات على قسمين:

تارة: يعدُّ السبب من الأمور الاعتبارية التي ليس لها ما بحذاء في وعاء العين، بل هي مجرد أمر اعتباري كالملكه والزوجه.

والحقُّ عنده أنَّ هذا القسم من الأحكام الوضعيه يستقلُّ بالجعل، وليس منتزعاً من التكليفيه، فلو أمكن شمول الحديث له لشملة ويرفعه فإنه يرفعه لا بلحاظ الآثار، بل بلحاظ نفس المسبب، لكن فحوى الحديث مشكلاً، لإشكال وقوع الإكراه على المسبب، إذ الإكراه يتعلَّق على الأسباب.

وأخرى: يعدُّ السبب من الأمور الواقعيه التي كشف عنها الشارع كالطهاره والنجاسه، فهو ممَّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعي، لأنه من الأمور التكوينيّه، فمتى تحققت ووجدت لا تقبل الرفع، بل يصحَّ رفعها بلحاظ رفع آثارها.

ثمَّ قال رحمه الله: (ولا- يتوهم أنَّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من أكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من أكره على النجاسه، بدعوى أنَّ الجنابه المكروه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعي، إلاَّ أنَّها باعتبار ما لها من الآثار وهو الغسل قابله للرفع، فإنَّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب تحقُّق عنواني الجنابه والنجاسه مطلقاً، من غير فرق بين الجنابه والنجاسه الاختياريه وغيرها، فتأمل). انتهى كلامه (١).



أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: بعدم الفرق في المسببات من حيث قابليتها للرفع وعدمها بين القسمين، لأنّ رفع التشريعي يتعلّق بالأمر التكويني كرفع الخطأ والنسيان والضرر، وغيرها من العناوين، كما قد مضى تحقيقه تفصيلاً.

فالعمد في الإشكال في كلا القسمين، هو عدم إمكان تعلّق الإكراه والاضطرار على المسببات إلاّ بأسبابها، وتعلّقه بالأسباب قد عرفت حاله، فلا وجه للإعاده.

وثانياً: بما ذكره أخيراً من التوهّم بأنّ لازم شمول الحديث لرفع الآثار، هو عدم وجوب الغسل على من أكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من أكره على النجاسه، ثمّ سكت رحمه الله عن الجواب عن هذا التوهّم.

أمّا المحقّق الخميني فقد اعتبر قوله رحمه الله : (بدعوى... إلى آخره) هو الجواب.

وأمّا المحقّق العراقي اعتبر قوله رحمه الله : (بدعوى...) بياناً للتوهّم وأنّ الجواب غير المذكور حيث يقول: (ما أدري جواب التوهّم السابق أين صار، وكون جمله: بدعوى، جواباً يكون غلطاً).

أقول: لكن الظاهر أنّه أراد الجواب بهذه الجملة، وناقشه المحقّق الخميني بأنّ نتيجة إطلاق الأدلّه هو شموله لكلا حالي الاختيار والاضطرار، إلاّ أنّ حكومه الحديث يُخرج الأخير، فصرف كون الغسل والتطهير أمران وجوديان لا يرفع الإشكال، كما لا يرفع بكون الجنابه مطلقاً اختياريّه أو غيرها سبباً لوجوب الغسل.

ثمّ دخل في مناقشات أخرى سنتعرّض له إن شاء الله تعالى.

ولكن الظاهر أنّه أراد بيان ما ذكرناه قبل ذلك، وهو أنّ حكومه حديث

الرفع على الإطلاقات الأوليه إنما تكون ما دام لم يقد دليل بالخصوص على إثبات الوجوب حتى في حال الاضطرار والإكراه وإلا لا يشمله الحديث.

ولكن الإشكال بما قد عرفت بأن الإكراه في أمثال ذلك يكون في عالم الأسباب لا- المسببات، وهي غير قابله للإكراه إلا بالواسطة.

وأما الذي أجابه المحقق الخميني: حيث قال في التفصلي عن الإشكال:

(بأنه قد تحقق في محله أن الغسل مستحب نفسي قد جعل بهذه الحثية مقدمه للصلاه، وعليه فالمرفوع لو كان هو الاستحباب النفسي فغير صحيح، لأن الحديث حديث امتنان، ولا منه في رفع المستحبات.

وإن كان المرفوع شرطيه للغسل للصلاه، فلا- ريب أن الإكراه إنما يتحقق إذا أكره على ترك الغسل للصلاه، فحينئذ لو ضاق الوقت، وتمكن المكلف من التيمم، فلا إشكال أنه يتبدل تكليفه إلى التيمم، وإن لم يتمكن منه بأن أكره على تركه أيضاً، صار كفاقد الطهورين، والمشهور سقوط التكليف عن فاقده.

هذا في الطهاره الحدثيه.

وأما الحثية من الطهاره فلو أكرهه المكره على ترك غسل البدن الساتر إلى أن ضاق الوقت، فلا ريب أنه يجب عليه الصلاه كذلك، فيرفع شرطيه الطهاره الحدثيه، ولو أمكن أن يخفف ثوبه وينزعه فيجرب عليه على الأقوى، ولو لم يتمكن فعليه الصلاه به، ويصير المقام من صغريات الإكراه بإيجاد المانع، وقد مر حكمه). انتهى محصل كلامه (١).

فهو خارجٌ عمّا هو بصدده، لأنّ بحثنا كان عن ما إذا أكره على المسبّبات في الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، فحينئذٍ :

إذا أكره على الجنابه كان ذلك مسبباً صادراً عن أسباب بصوره الإكراه، فالغسل ليس هو مسببٌ وقع عليه الإكراه، إلّا علينا التكليفي، وهو خلاف الفرض.

وإن أريد حيثه مقدّميته وشرطيته للصلاه، فإنّه وإن كان ممكناً لوضوح الإكراه في تركه كما فرضه، إلّا أنّ فرض المستشكل كان هو الاضطرار في الجنابه لا الغسل، فلا يعدّ ما ذكره رحمه الله جواباً عن كلامه.

وعليه، فالأولى في الجواب هو ما ذكرنا من أنّ المسبّبات لا يتعلّق بها الاضطرار والإكراه في المعاملات، بل يرجع الإكراه إلى الأسباب.

\*\*\*

## البحث عن سعه شمول حديث الرفع

البحث عن سعه شمول حديث الرفع

الأمر السادس: ويدور البحث فيه عن أن البراءة الشرعيه الثابته بحديث الرفع، هل هي مختصه بالتكاليف الإلزاميه كما كانت البراءة العقليه كذلك، أى لا- تجرى البراءة العقليه إلا- إذا كانت موارد الشك في التكاليف الإلزاميه، لأن ملاكها ليس إلا قبح العقاب بلا بيان، والتكليف غير الإلزامي ممّا لا عقاب فيه، حتّى في مقطوعه فضلاً عن مشكوكه، فلا مجال لجريان البراءة فيها.

وأما البراءة الشرعيه ففي اختصاصها بالإلزاميه وعدمه خلاف بينهم:

قال صاحب «مصباح الأصول»: (والتحقيق أن يفصّل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلاليه، وموارد الشك في التكاليف الضمّيه، ويلزم بجريانها في الثانيه دون الأولى .

والوجه في ذلك: أن المراد من الرفع في الحديث الشريف، هو الرفع في مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم في مرحله الظاهر، عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحله الظاهر، على ما تقدّم بيانه.

وهذا المعنى غير متحقّق في موارد الشك في التكاليف الاستقلاليه، إذ لو شككنا في استحباب شيء، لا إشكال في استحباب الاحتياط، فأنكشف أن التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحله الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

وأما التكاليف الضمّيه فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً، فيستحب الاحتياط بإتيان ما يُحتمل كونه جزء المستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع والحكم بعدم

الاشتراط فى مقام الظاهر.

وبعبارة أخرى: الوجوب التكليفى وإن لم يكن محتملاً فى المقام، إلا- أن الوجوب الشرطى المترتب عليه عدم جواز الإتيان بالفاقد للشرط بداعى الأمر مشكوك فيه، فصَحَّ رفعه ظاهراً بحديث الرفع)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى بأن ما ذكره من التفصيل إنما يصحّ فيما إذا لم نقل بكون المراد من الرفع فى حديث الرفع هو رفع المؤاخذه، كما احتمله الشيخ رحمه الله، وإلا كان حكمه مثل حكم البراءة العقلية فى المستحبات، إذ لا عقاب فى تركها فى المقطوع منها فضلاً عن مشكوكاتها.

ثم على فرض كون المرفوع جميع الآثار، يمكن أن يقال بجريان حديث الرفع فى جميع المستحبات أيضاً، حتى فى الاستقلالية منها، فضلاً عن المستحبات الضميمة، بتقريب أن يقال:

إنّ حديث الرفع إذا تعلّق بنفس النسيان فى ما إذا نسى الجزء أو الشرط أو غيرهما، فيما إذا لم يكن جزءاً أو شرطاً مرتبطاً بل كان المنسّى مثل القنوت فى الواجب، فإنّ جريان الحديث يعنى أنّ فقدان ذلك المنسّى بمنزلة الموجود منه، وعليه فلا مانع من شموله.

إلا- أن يقال: كما قاله المحقق الخمينى بأنّ الإشكال إنّما يكون من جهة أخرى، الجارى فى الضميمة أيضاً، وهو أنّ من شرائط جريان حديث الرفع، كون الرفع فى متعلّقه امتناناً للمكلف، ولا- امتنان فى رفع المستحبّ، لعدم تكليف فيه حتى يكون رفعه امتناناً..

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنَّ الامتنان في كلِّ مورد يكون بحسب حال المورد، حيث إنَّ المستحبَّ يكون امتنانه في وقوع المستحبِّ الذي نسي الفاعل جزءاً منه أو شرطه، أو أمراً لم يكن مرتبطاً بأجزائه الأخر، فلازم جريان حديث الرفع فيه فرض قيامه بأداء المستحبِّ مع ما له من الأجزاء والشرائط، أو بما له من ما يستحبُّ إتيانه فيه، ولو لم يكن حقيقةً جزءاً منه، بل فعله رجاءً، نظير الامتنان في حديث من بلغ في باب التسامح في أدلِّه السنن، فالقول بجريان حديث الرفع في المستحبات بتركها أو المكروهات بفعلها مطلقاً ممَّا لا محذور فيه لو قلنا فيه برفع جميع الآثار. وجريانه يفيد أنه لو نسي القنوت في الصلاة، وكان من قصده الإتيان، أُعطى ثوابه مثل ثواب من أتى به، وإن كان استحبابه مستقلاً غير مرتبط بسائر الأجزاء، إلا أنَّ ظرفه كان فيها .

\*\*\*

## البحث عن بقيه فقرات حديث الرفع

البحث عن بقيه فقرات حديث الرفع

تتميمٌ لبحث حديث الرفع:

أقول: بقي من شقوق حديث الرفع وعناوينها، الثلاثه الواقعه فيآخره،وهي:

«الحسد، والطيره، والوسوسه في التفكر في الخلق ما لم ينطق بشفه»<sup>(١)</sup>.

ونقل الشيخ في فرائده حديثاً عن «أصول الكافي» في آخر أبواب الكفر والإيمان، رفعه النهدي إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي تسع خصال.. إلى أن قال: والطيره، والوسوسه في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يُظهر بلسانٍ أو بيد»<sup>(٢)</sup>.

وجعل الحسد في آخر الجمله بحيث يعود القيد (ما لم يظهر) إليه قطعاً، هذا خلافاً لنقل آخر من احتمال رجوعه إلى الثلاثه أو في نقل الصدوق للخبر في «الخصال» من احتمال أن يكون القيد راجعاً إلى خصوص التفكر في الوسوسه في الخلق.

وعليه فيقع البحث عن معنى الرفع المسند إلى هذه الثلاثه، وأن المراد هو رفع المؤاخذه، أو رفع الأثر المتوقع منها؟ فلا بأس بذكر كل واحدٍ منها، والتحقيق عنه، فنقول:

وأما الحسد: فإن كان المقصود من الرفع هو الصفه الكامنه في وجود الإنسان من الملكات الرذيله ما لم يُظهر أثرها باللسان واليد، فقد قال صاحب «عنايه الأصول»: .

١- في الخصال في باب التسعه الحديث التسعه ٩ .

٢- أصول الكافي: ج ٢ / ٤٦٣ باب ما رفع عن الأئمه، الحديث ٢ .

(لا- إشكال حينئذٍ أنه كان أمراً غير اختياري يستقلّ العقل بقبح المؤاخذه عليه، فيكون الرفع غير امتناني، وإن كان المراد منه إظهاره باللسان واليد، فالرفع وإن كان امتنائياً، ولكن الحسد بهذا المعنى ممّا لم يرفع قطعاً بشهادته ما ورد في النهي عنه، مثل قوله عليه السلام: «أتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضاً». أو: «إنّ الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب». أو: «آفه الدّين الحسد والعُجب والفخر»، إلى غير ذلك ممّا ذكره في «الوافي» في كتاب الإيمان والكفر في باب الحسد، فإنّ النهي لا يكاد يتعلّق إلاّ بأمر اختياري لا بصفه كما منه نفسائته خارجه عن تحت قدره والاختيار، وهكذا الذي يأكل الإيمان، ويكون آفه للدّين، لا يكون إلاّ فعلاً اختيارياً للمكلف، لا صفه كما منه خارجه عن تحت الاختيار والقدره، انتهى كلامه (١).

أمّا الشيخ الأنصاري: فقد حمل حديث الرفع، إلى الحسد الذي لم يُظهر الحاسد أثره باللسان واليد، لا رفع مؤاخذه الحسد الذي يستعمله الإنسان، لأنّه مخالفٌ لكثير من الأخبار الدالّة على الحرمة، كما في الرواية التي رواها الشيخ الصدوق في «الخصال» الدالّة على أنّ المؤمن لا يستعمل حسده.

ثمّ قال الشيخ رحمه الله: (ولأجل ذلك عيّد الشهيد في «الدروس» إظهار الحسد معصيه، وكذا الظنّ بالمؤمن، والتظاهر بذلك قاذحٌ في العدالة)، انتهى محلّ الحاجة.

أقول: يظهر من كلام الشيخ أنّه قد حمل حديث الرفع على الصفه الموجوده في النفس إذا لم يظهر أثرها، فيستكشف بطريق الإنّ أنّ رفعه يكون باختيار الإنسان وليس أمراً غير اختياري كما زعمه الفيروزآبادي، غاية الفرق بين هذه الأئمّه وبين سائر الأمم وهو احتساب وجوده حزازه ومن أعمالهم السيئه، بخلاف .



هذه الأُمَّه حيث لم يحتسبه الشارع من السيئات، ويؤيد ذلك الأخبار الدالّة على احتساب من همّ إلى حسنه ولم يفعلها من حسناته، بخلاف من همّ إلى سيئه ولم يفعلها، بل حتّى لو فعلها يُمهّل إلى ساعه أو أزيد ثمّ يُكتب.

وعليه، فلا بأس أن يعدّ وجود هذه الصفه من صفات النفس الوجوديّة المبعوضه عند الله سبحانه، إلاّ أنّه لا يحتسب ولا يكتب ما لم يُظهر المكلف أثره، وعليه يمكن حمله على ذلك ما روى :

«ثلاثه لا يسلم منها أحد: الطيره والحسد والظنّ.

قيل: فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فأمّ، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقّق».

أقول: ونحن نزيد من باب ذكر الاحتمال بأنّ المراد من رفع الحسد، هو رفع أثره عمّن يقع عليه الحسد من الحاسد، أى يمنع الله أثره عنه، ويُسلمه عن ما يقصده الحاسد، ووقوع هذا الحسد ثابت حتّى للأنبياء والأولياء، ولعلّ هذا هو المراد فى الحديث الذى نقله الصدوق فى «الخصال» فى باب الثلاثيات بسند رفعه إلى أبى عبد الله عليه السلام، قال:

«ثلاث لم يعر منها نبىّ فمن دونه: الطيره، والحسد، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق».

ثمّ ذكر الصدوق فى تفسيره فى الحسد بأنّ المراد منه هو أن لا يحسد، لا أن يحسّد كما قال الله تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (١).

ففى كلا الاحتمالين يصحّ معنى حديث الرفع، إلاّ أنّه على الأول يكون .

المراد هو رفع المؤاخذه، حيث لا أثر للحسد بذلك المعنى إلا هذا. بخلاف الثاني حيث يكون المرفوع هو الأثر المتوقع لحسد الحاسد على المحسود من الفقر والمرض والابتلاء وأمثال ذلك.

فمما ذكرنا ظهر عدم تمامية ما ذكره صاحب «عنايه الأصول» من عدم كون هذه الصفة اختياريه، لأن مقدماتها اختياريه، من عدم إيقاع نفسه في التفتيش في أحوال الناس، بل قد صرف نفسه إلى حالات نفسه، واشتغل بها، فيخرج بذلك عن هذه الصفة كما قد يعالج من ابتلى بهذه الصفة من هذا الطريق، فيصحّ الرفع المستند إلى نفس الحسد بالنظر إلى المؤاخذه أو رفع الأثر.

وأما الطيِّره: (بفتح الياء وقد يُسكَّن) وهي في الأصل التشأم بالطير؛ لأن أكثر تشأم العرب كان به، خصوصاً الغراب.

قال صاحب «عنايه الأصول» بعد ذلك: (وعليه، فهي أمرٌ غير اختياري، فيكون الرفع غير امتناني).

ويؤيده: ما ذكره الشيخ رحمه الله أيضاً من أنه روى:

(ثلاثة لا يسلم منها أحد.. إلى آخر ما نقلناه. ثم قال: والبغى، عبارته عن استعمال الحسد)، انتهى.

ووجه التأييد: (أن الطيره والحسد والظن لو كانت هيأوراً اختياريه، وكانت تحت قدره والاختيار، لم يجوز أن لا يسلم منها أحد من الناس وفيهم الأنبياء والمعصومون)، انتهى كلامه (١).

قال المحقق العراقي في نهايته: (وأما الطيره، فالمرفوع فيه هو الصدّ عن المقاصد عند التطير والتشأم، لكونه أمراً قابلاً للجعل ولو إمضاءً، لما عليه بناء العرف من الالتزام بالصدّ عن المقاصد عند التطير والتشأم، فنفاه الشرع امتناناً على الأمّة كما يشهد لذلك قوله: «إذا تطّيرت فامض») انتهى كلامه (١).

وبالجمله: فقد ظهر من كلام الفيروزآبادي عدم صحّ حديث الرفع، لكون التطير أمراً غير اختياري، مع أنّه غير تام؛ لأنّ أسبابه يكون باختياره، إذ ليس المقصود هو تطير الطير بنفسه حتّى يقال إنّ أمر غير اختياري ليس بيدنا، بل التطير أمر بيد الإنسان، وباستطاعته أن لا يتطير بالشؤم، أي لا يعتقد بذلك، فيصحّ نفيه شرعاً لهذه الجهة، والمؤاخذة على من ارتكبه، لكن مقتضى الحديث أنّه لا مؤاخذة في الابتلاء به، هذا إن كان المراد هو رفع المؤاخذة .

أقول: وأمّا الجواب عمّا استشهد به من روايه التثليث، هو أنّه قد عرفت في السابق من إمكان أن يكون المراد من التطير هو المعنى الذى ذكره الصدوق من التطير بوجود النبيّ والوليّ والمؤمن، كما تدلّ عليه الآيه الشريفه: «قَالُوا أَطِئِرْنَا بِحِكِّكَ وَبِمَنْ مَعَكَ» (٢)، (٣).

ولا يخفى وقوع التطير وصدوره عن النبيّ والوليّ، فالمرفوع :

إن كان هو المؤاخذة صحّ ما ذكرنا .

وإن كان المرفوع هو الأثر المتوقع عنه، يصحّ ما ذكره المحقق العراقي مقتبساً عن الشيخ رحمه الله حيث أيد الاحتمال الأوّل فى الحديث من أنّ الطيره شرك وإنما يذهب التوكّل . .

١- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٢٥ .

٢- سوره النمل: الآيه ٤٧ .

٣- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٢٥ .

وكيف كان، فيصحّ التمسك بحديث الرفع بهذا التوجيه.

وأما الوسوسة في التفكير في الخلق: أو التفكير في الوسوسة في الخلق وهما متّحداً معاً وإن كان الأوّل أنسب، ولعلّ الثاني من خطأ الراوى.

والمراد كما قيل وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكيره في أمر الخلق، ولعلّ قيد (ما لم يُظهر بلسان، أو ما لم ينطق بشفه) يرجع إلى هذه الفقرة، لأنّ الشىء إذا لم يظهر أثره لا يكون ممنوعاً، فلا يبعد أن تكون هذه قرينه على رجوع القيد إلى كلّ الثلاثه، لا خصوص الأخيره؛ لأنّ ما يوجب الكفر أو الحرمة هو التلفظ بتلك الوسوسة، لا مجرد التفكير أو التفكير المجرد، ولذلك التزم صاحب «عنايه الأصول» إلى أنّ الظاهر كونه أمراً غير اختياري أيضاً، فالرفع غير امتنانى.

ولكنّه مخدوش على كلّ تقدير، لأنّه :

سواء كان المراد هو حاله النطق به، فكونه أمراً اختياريّاً يكون أوضح.

أو المراد هو التفكير حيث يمكن انصراف النفس عنه حتّى لا يستمرّ ما خطر في قلبه، فرفع الشارع منّه على هذه الأمه بقاء هذا التفكير، ولذلك ترى ورود أحاديث في ذلك، وبيان الطريق للخلاص منه مثل:

١ ما رواه الكليني بإسناده إلى محمّد بن حمران قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت؟ فقال: لا شىء فيها، تقول لا إله إلاّ الله» (١).

٢ وحديث جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: إنّه يقع في قلبى أمرٌ عظيم؟ فقال: قل لا إله إلاّ الله..»

١- أصول الكافي: ج ٢ / ٤٢٤، باب الوسوسة وحديث النفس، الحديث ١.

قال جميل: فكلما وقع في قلبي شيء قلت لا إله إلا الله فيذهب عني» (١).

وغير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب من «أصول الكافي».

فبناءً عليه يكون المراد من الرفع في هذه الفقره هو رفع المؤاخذه، ويحتمل أن يكون المراد هو رفع الأثر إذا أريد من التفكر ما ورد في روايه التثليث على ما نقله الصدوق في «الخصال»، من عدم خلق الناس حتى الأنبياء عنه، وهو ابتلائهم بالوسوسه.

ولكنه بعيدٌ هنا بواسطة ملاحظه رفع ذلك عن الأمم، وكثره أنس الذهن هنا إلى المعنى الأول، خصوصاً مع ملاحظه لفظ التفكر، فتأمل جيداً.

وبالجملة: ظهر من جميع ما قررناه أن هذا الحديث الشريف من أتقن الأدله وأسدها وأنفعها، وأنه لا مانع من الأخذ بحديث الرفع بجميع فقراته التسعه، من دون أن يكون الإسناد إلى شيء منها إسناداً مجازياً، كما ويصح الاستدلال به للبراءه في جميع الأحكام، سواء الأحكام التكليفية أو الوضعيه، وفي الأفعال والتروك، وفي كل موردٍ صحّ تعلق تلك العناوين الموجوده في الحديث، والله العالم والهادى إلى سبيل الرّشاد.

\*\*\*.

١- أصول الكافي: ج ٢ / ٤٢٤، باب الوسوسه وحديث النفس، الحديث ٢ .

## البحث عن حديث الحَجْب

البحث عن حديث الحَجْب

الخبر الثاني: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءة حديث الحَجْب، وهو ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ما حَجَبَ اللهُ علمه على العباد، فهو موضوعٌ عنهم».

ورواه الكليني بإسناده عن محمّد بن يحيى (١).

وأما فقه الحديث: فالبحث عنه يدور حول المراد من الحجب عن العباد، وهل أنّه:

الحجبُ عن مجموع المكلفين.

أو المراد حجه عن كلّ فردٍ فردٍ من أفراد المكلفين.

أو المراد حجب علم المكلف بشيء، فهو مرفوع عنه، سواء كان الغير عالماً بذلك الشيء أم لا؟

والموافق للذوق السليم هو الوجه الثالث؛ لعدم خصوصية في وجود الاجتماع هنا، كما لا خصوصية في الرفع عن الجاهل علم الغير وجهله، كما هو كذلك في حديث الرفع أيضاً إذ مناسبه الحكم للموضوع تقتضى ذلك .

وتقريب الاستدلال بذلك هو أن يُقال: إنّ ظاهر قوله عليه السلام: (فهو موضوعٌ عنهم) هو رفع ما كان مجعولاً، بحيث لولا الحجب لكان مجعولاً. في الواقع كما هو المراد في حديث الرفع، فما لم يحصل من أوّل الأمر، لا يصحّ إطلاق الوضع والرفع عليه، ٨.

١- وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

إذ الشيء الذى لم يكن مجعولاً ولا متحققاً فلا يُعقل دفعه، إذ لا بدّ من وجود شيء ليرفعه الشارع .

كما أنّ الظاهر من الحديث بأنّ المحجوب شرعاً هو الحجب الخارج عن اختيار المكلف، لا ما كان مستنداً إلى نفس المكلف من جهة تقصيره؛ لأنّ الحجب قد أُسند هنا إلى الله، فيخرج ما كان مستنداً إلى المكلف نفسه، وذلك كما لو ترك المكلف الفحص عن الواجب، فأصبح نتيجة لعدم فحصه جاهلاً بالتكليف، فمثله لم يكن يرفعه هذا الحديث لإسناد الحجب إلى نفسه.

وعليه، فلا بدّ أن لا يكون الحجب مستنداً إلى المكلف نفسه، بل إلى غيره، فيأتى حينئذ السؤال عن :

هل المراد من الحجب غير المستند إلى نفس المكلف، هو كون الحجب مستنداً إلى الله حقيقةً، بأن يكون البارى تعالى قد حجب علمه عنه؟

أو أنّ المراد هو مطلق الحجب ولو بسبب غير مستند إلى الله، مثل ضياع الكتب وإحراقها بفعل الظالمين، أو طول الزمان، وقصر البيان، أو حدوث الحوادث الطبيعيّة، ونزول النوازل السماويّة الخارجة عن قدره البشر وأمثال ذلك والتي تتحقّق عادةً وتوجب حجب أمور كثيرة وأحكام شرعيّة كانت ثابتة وصادره فى حقّ المكلفين ؟

وجهان، بل قولان:

الذى ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه المحقق الخراسانى فى «الكفايه» هو الوجه الأوّل من الوجهين الأخيرين؛ يعنى بأنّ فاعل الحجب هو الله حقيقةً، فلا ينطبق الحديث إلّا للأحكام التى لم يبيّن الله تبارك وتعالى لعباده، فيصبح

مضمون هذا الحديث موافقاً للخبر الذي رواه الصدوق، قال:

«خطب أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إنَّ الله حدَّ حدوداً فلا- تعتدوها، وفرض فرائض فلا- تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها رحمةً من الله لكم فاقبلوها، الحديث»(١).

فلا- يكون الحديث حينئذٍ مرتبطاً بمسأله البراءة، لأنَّ بحثنا يدور في مقام حكم ما لم يُعلم بعد صدور الحكم وفعليته من الله تبارك وتعالى. خلافاً لجماعه من المحققين منهم العراقي والخميني والخوئي والفيروزآبادي، حيث التزموا بأنَّ المراد من الحجب هو الاحتمال الأخير، بأن يشمل كلَّ ما أوجب الحجب من الأسباب، لكنَّه يستند إلى الله سبحانه بأحد من الأمرين:

إمَّا أن يستند إليه مجازاً كما قال به المحقق الخميني اعتماداً على وقوع مثل ذلك كثيراً في الآيات والروايات.

وإمَّا أن يكون الإسناد إليه حقيقياً، باعتبار أنَّ رفع أسباب الحجب ثابت في يد الله سبحانه وتحت قدرته، فحيث لم يرفعها ثبت الحجب فيصحَّ إسناده إلى الله تعالى حقيقةً، هذا كما عن المحقق الخوئي وصاحب «عنايه الأصول».

ولعلَّ مراد المحقق الخميني هذا المعنى أيضاً وأنَّ الحجب ليس بمجاز، ولعلَّه هو المراد من قوله تعالى: «مَنْ يُضِلِّ اللهُ فَلا هَادِيَ لَهُ»(٢) أى يكفى في ضلاله العبد عدم مساعده الله سبحانه له عدم توفيقه في هدايته، وكذلك الحال في المقام.

أمَّا المحقق العراقي قدس سره: فهو بعدما نقل احتمال الشيخ بعدم دلالة الحديث على .

١- وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦١.

٢- سورة الأعراف: الآية ١٨٦ .



البراءة، قال:

(ولكن فيه: أن ما أُفيد من عدم فعلية الأحكام مع السكوت عنها، إنما يتم في فرض السكوت عنها بقولٍ مطلق، حتى من جهة الوحي إلى النبي صلى الله عليه وآله، وأما في فرض إظهاره للنبي صلى الله عليه وآله بتوسيط خطابه، فيمكن دعوى كونها من الأحكام الفعلية، إذ لا- نعى من الحكم الفعلي إلا- ما تعلقت الإرادة الأزلية بحفظه من قبل خطابه، حيث إنه يُستكشف من تعلق الإرادة بإيجاد الخطاب عن فعلية الإرادة بالنسبة إلى مضمون الخطاب، ولو مع القطع بعدم إبلاغ النبي صلى الله عليه وآله إياه إلى العباد، إما لعدم كونه مأموراً بإبلاغه، أو من جهة اقتضاء بعض المصالح لإخفائه.

إلى أن قال: وحينئذٍ بعد كفايه هذا المقدار في فعلية التكليف، نقول: إن روايه الحجب، وإن لم تشمل التكليف المجهوله التي كان السبب في خفائها معصيه مَنْ عصى الله، ولكن بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي صلى الله عليه وآله بتوسيط خطابه إليه، لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه، يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهوله التي كان سبب خفائها الأمور الخارجيه، بمقتضى عدم الفصل بينها، بعد صدق التكليف الفعلي على مضامين الخطابات المنزله إلى النبي، ولو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد، وبذلك تصلح الروايه لمعارضه ما دلّ على وجوب الاحتياط، هذا). انتهى محلّ الحاجه(١).

وفيه: أن ما ذكره لو سلمنا صدق فعلية الحكم بذلك المقدار، ولكن يرد عليه:

أولاً: بعدم قبول عدم الفصل في مثله، لما قد عرفت من الشيخ والمحقق .

الخراسانى وغيرهما من الالتزام بعدم فعلية الحكم من أصله ورأسه، فكيف يمكن دعوى عدم الفصل بين الفعلية بكلا قسميه؟  
 وثانياً: أنّ ذلك لا يساعد مع ما ورد فى ذيل الحديث من قوله عليه السلام: «فهو موضوع عنهم»؛ لأنّ ما لم يأمر بإبلاغه، أو لم ير  
 مصلحةً فى إبلاغه ولم يبلغ، فأى حكم للمكّلف حتى يرفع عنه، والرفع عن الرسول صلى الله عليه وآله غير مفروض، فلا محيص  
 عن القول بالفعلية على الوجه الذى ذكرناه.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ حديث الحجب على الذى اخترناه يعدّ من أدلّة البراءة، ويصحّ الاستدلال به كحديث الرفع، واللّه  
 العالم.

## البحث عن دلالة أخبار الجِلِّ على البراءة

البحث عن دلالة أخبار الجِلِّ على البراءة

الخبر الثالث: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءة، الأخبار الدالّة على الجِلِّ وهي عديده:

منها: الخبر الموثّق المروى عن مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال:

«سمعتة يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدّعه من قبيل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يتبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أنّ الصحيح قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» لا (حتى تعرف) كما ورد في «الكفايه».

نعم، ورد في حديث آخر لعبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجُبْن، قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»<sup>(٢)</sup>.

لكنّه غير مذنيّل بذلك الذليل.

منها: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال:

«كلّ شيء فيه حلالٌ وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدّعه»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: حديث آخر لعبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله بن سليمان، قال:

«سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْن؟ فقال لى: قد سألتنى عن طعامٍ يُعجبني، ثمّ .

١- وسائل الشيعه: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ و ١.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأُطعمه المباحه، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأُطعمه المباحه، الحديث ٢.

أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جُبْنًا، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجُبْنِ فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟

قال: أولم ترني آكله؟ قلت: بلى، ولكني أحب أن أسمع منك.

فقال: سأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كل ما كان فيه حلالاً وحراماً فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>.

ومنها: حديث معاوية بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال:

«كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجلٌ عن الجُبْنِ؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لطعامٌ يعجبني، وسأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الطوسي في أماليه بإسناده عن الحسين بن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال:

«وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه».

ونقل الشيخ في فرائده عن الشهيد رحمه الله في «الذكرى» قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام» مثله<sup>(٣)</sup>.

وحيث أنّ مضمون حديث معاوية بن عمّار وعبد الله بن سليمان كان واحداً من حيث الألفاظ إلا في اليسير، فقد احتمل جماعه وحده الخبرين بأن يكون المراد من رجل من أصحابنا هو عبد الله بن سليمان قد نقله عن أبي جعفر عليه السلام، كما أنّ المروى عنه هو أبو جعفر عليه السلام في كليهما.

١- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ١ و ٧.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ١ و ٧.

٣- المستدرک، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

هذا كما عن «مصباح الأصول» لسيدنا الخوئي (١).

أقول: لكنّه مندفَع باعتبار أنّ عبد الله بن سليمان في حديثه الذي نقله كان السائل هو نفسه بخلاف ما في حديث معاوية، حيث أنّ السائل غيره، مع أنّ خبر عبد الله بن سليمان يتضمّن تفاصيل كثيرة جدّاً، فاحتمال الوحده بعيدٌ جدّاً.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري قد استدلّ على البراءة في الشبهه الحكميه التحريميه بروايه عبد الله بن سليمان، وروايه عبد الله بن سنان، ولم يستدلّ بحديث موثقه مسعده بن صدقه، ولعلّ وجه عدم الاستدلال به هو مشاهدته اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث عكس الأمر وتمسك بحديث مسعده بن صدقه دون الروايتين، ولعلّ وجه توهم اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، لظهور قوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرام» على فعليه الانقسام إلى قسمين خارجاً، فالمشبهه هو الثالث الذي لا يدري أنّه من أيّهما .

وبالجملة: فقد ظهر من جميع ما ذكرناه، أنّ الشبهه المحتملّه الوارده في هذه الأحاديث، هي عدم عموميتها لتشمل الشبهات الحكميه كما هو المقصود الأهمّ في باب البراءة، وعليه فلا بدّ حينئذٍ من البحث عن كلّ واحد من هذه الأحاديث:

أمّا المجموعه الأولى: والتي تتضمّن قوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، فقد ورد في روايتي مسعده بن صدقه وروايه عبد الله بن سليمان، فلا منافاه في حديث مسعده بن صدقه أن يراد بيان الحكم بالحليه في موارد الشبهات كلّها، سواء كانت موضوعيه أو حكميه، كما يومي إلى ذلك عموم لفظ «كلّ شيء»، بل لعلّ ذيلها كذلك بقوله: «والأشياء كلّها على ذلك حتّى تتبين .

غير ذلك أو تقوم به البيئه»، سواءً كان وجه الحكم بالحليه هو أصاله الحليه المفيده للبراءه، أو سائر الأصول الموضوعيه أو الحكميه المفيده للحليه والإباحه، مثل الأمثله الواقعه فى وسط الحديث، حيث أنها وارده فى الشبهات الموضوعيه، مع أن الأصل فى كل واحد ليس هو أصاله الحليه بمعنى البراءه، بل المستند فى الحكم على الثوب بالحليه هو اليد والسوق، وإلا لولا قاعدتى اليد والسوق لكان مقتضى الأصل عند الشك فى الانتقال إلى ملكه وعدمه، هو عدم الانتقال وحرمة التصرف، لأصاله بقاء الثوب على ملك الغير.

وكذا الأمر فى العبد فإنه لولا قاعدتى اليد والسوق كان الأصل فى العبد المشكوك هو أصاله الحرّيه، لأنه الأصل فى الإنسان المشكوك حرّيته وعبوديته، وكذا الزوجه حيث إن الأصل فيها هو الحليه بملاحظه أصاله عدم تحقّق الرضاع والنسب، وهما أصلان موضوعيان، وإلا لولاهما لكان الأصل عدم صحّه العقد وحرمة وطبها، فكأنه أراد الشارع من خلال صدر الخير وذيله بيان طريق الحليه فى جميع هذه الموارد من الشبهات الموضوعيه والحكميه، مع أنه لو كان بصدد بيان اختصاصه بالشبهات الموضوعيه، لاستلزم أن يمثّل بأمثله تنطبق الكبرى المذكوره فى الصدر عليها، مع أنه ليس فيها لذلك حتى مثال واحد.

وقد يتوهم: أن الكبرى المذكوره فى الصدر لا- تشمل الشبهات الحكميه لورود كلمه (بعينه)، حيث إنه ظاهر فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيه، لحكمه بلزوم الاحتراز عما لا يعلم إنه حرام عن العلم بعينه، ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهه الموضوعيه، إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه فى الشبهه الحكميه، فإنه مع الشك فى حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه .

نعم، يتصوّر العلم بالحرام لا- بعينه في الشبهه الحكميّه مع العلم الإجمالي بالحرمه، ومن الظاهر أنّ هذه الأحاديث لا- تشمل أطراف العلم الإجمالي بالحرمه، إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمه أحدهما إجمالاً- ممّا لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً ويتناقضان.

هذا كما عن «مصباح الأصول» للخوئي.

لكنّه مندفع: بأنّ (لا- بعينه) كما يمكن تصوّره في الشبهه الموضوعيّه للعلم الإجمالي، لوجود فردين خارجيين، ولا نعلم الحرام بعينه، ويكون المشتبه منه، كما هو واضح، كذلك يجري في الشُّبهات الحكميّه، بأن يعلم المكلف إجمالاً وجود ما هو الحلال من اللحم ووجود ما هو الحرام من اللحم، ويشتهبه في مثل لحم الحمير حيث لا يعرفه بعينه أنّه يكون من القسم الحلال أو يكون من القسم الحرام، حيث يدلّ الخبر على أنّه حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، أي حلالٌ للمكلف حتّى يعلم تفصيلاً بكونه من القسم الحرام بعينه، فلازم شموله للشبهات الحكميّه هو صحّحه الحكم بالحليّه في جميع الموارد، إلّا أنّ في أطراف العلم الإجمالي يرفع اليد عن هذا الأصل بواسطة دليلٍ آخر، وهو القول بتنجز العلم الإجمالي، أو استلزامه المخالفه القطعيّه العمليّه وأمثال ذلك، فلازم هذا القول إنّّه لولا هذه الأدلّه المانع، لالتزمنا بمقتضى أصاله الحليّه والإباحه، وهو المطلوب.

كما أنّ إطلاقه يشمل أطراف العلم الإجمالي في الشُّبهات الموضوعيّه، فيخرج عنه بالدليل، فهكذا يشمل الخبر الشبهه التحريميّه الحكميّه.

وقد يتوهم أيضاً: بأنّ ذيله قرينه أو يصلح لها على كونه مختصّه بالشبهه الموضوعيّه، لأنّ قوله: «أو تقوم به البيّنه»:

إن كان المراد منها البينة المصطلحه، هي قيام شهاده عدلين على شىء، فلا يكون إلا فى الشبهه الموضوعيّه، لأنّه الذى تقوم به البينه الكذائيه، إذ تكفى فى الشُّبّهات الحكميّه قيام خبر عدلٍ واحدٍ ولا حاجة إلى شهاده إلى عدلين.

اللَّهُمَّ أن يراد من البينه المعنى اللغوى منها، أى ما تبين به الشىء، فيكون المراد منها هو مطلق الدليل، يعنى أن الأشياء كلها على الإباحه، حتى تتبين أى تفحص وتستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص واستكشاف، ولا يلزم ذلك تخصيص فى الموتقه، ولكن المتوهم يدعى أن الحديث أجنبى عن الشُّبّهات الحكميّه من جهه الأمثله التى تكون جميعها وارده فى الشُّبّهات الموضوعيّه وحيث حكم بإباحتها، هذا.

لكنه مندفع أولاً: بأن البينه ولو كانت هنا بمعناها المصطلحه، برغم ذلك لا مانع من أن يشمل الشُّبّهات الحكميّه لاحتمال أن يكون المورد لمطلق الشُّبّهات وداخلاً فى فقره قوله عليه السلام: «حتى تستبين» ولو بخبر عدلٍ واحد، والشبهه الموضوعيّه داخله تحت قوله عليه السلام: «أو تقوم به البينه».

وثانياً: لا مانع من أن يكون الحديث من جمله ما يدل على اعتبار قبول الخبر فى الشُّبّهات الحكميّه بإقامه عدلين فى ذلك .

وثالثاً: أنه يمكن أن يكون المراد هو البينه بمعناها اللغوى، لولا ظهورها فى المعنى الاصطلاحى.

والحاصل: أن المقصود بيان أن وظيفه هذا الحديث بيان التوسعه للعباد من ناحيه الشهاده، نظير ما سيأتى من حديث السعه: «الناس فى سعه ما لم يعلموا»، بلا فرق بين كون المشتبه من الشُّبّهات الموضوعيّه أو الحكميّه، سواء كان من



أطراف العلم الإجمالى أو لم يكن، فالحديث ليس بصدد بيان خصوص البراءة، بل شامل لها ولغيرها من الشُّبهات، غايه الأمر يفيد فى المقام وفيما نحن فيه بإطلاقه وهو المطلوب.

فاستدلنا مغايرًا لما استدللّ به الشيخ رحمه الله وغيره للشبهات الموضوعيّة لخصوص البراءة كما لا يخفى، وقد سبق أن ذكرنا أنّ قوله عليه السلام فى ذيل الحديث: «بعينه» لا يدلّ على حصر البراءة بالشبهه الموضوعيّة، لإمكان أن يكون مؤكِّدًا للمعرفه أى حتّى تعرف أو تعلم بكون المشتبه حرامًا.

هذا تمام الكلام فى فقه هذا الحديث.

أقول: والعجب من المحقّق الخمينى قدس سره ، فإنّه بعد القبول بعدم اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة، وتعميمه لكلّ الشُّبهات، ناقش فى دلّته، حيث قال:

(يرد على الروايه أنّها بصدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون وزانه وزان قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه. فإنّ المتبادر منهما هو جواز التصرّف فى الحلال المختلط بالحرام الذى جمع رواياته السيّد الفقيه الطباطبائى قدس سره فى «حاشيته على المكاسب» عند بحثه عن جوائز السلطان، فوزان الروايتين وزان قوله فى موثقه سماعه: «إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلفا جميعاً فلا يعرف الحلال من الحرام، فلا بأس». وصحيحه الحدّاء: «لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه». وعلى ذلك فالروايتان راجعتان إلى الحرام المختلط بالحلال، ولا ترتبطان بالشبهه البدويّه)، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

وجه التعجب: أنه قد اعترف قبل ذلك بأن مدلول هذه الرواية مدلول روايه مسعده بن صدقه، فمع هذا كيف يمكن اختصاصها بموارد العلم الإجمالي، مع أن الأمثله المذكوره فيه جميعها من أفراد الشُّبهات البدويّه خصوصاً مع ملاحظه ذيلها.

نعم، قد عرفت منّا بأن إطلاقه يشمل حتّى لمثل أطراف العلم بالإجمالي إلاّ أنّه يرفع عنه اليد في كلّ مورد ورد دليلٌ على عدم الترخيص لتنجّز علم الإجمالي، أو لاستلزامه المخالفه القطعيّه العمليّه، أو للتناقض، ويمكن أن نقرب الاحتمال بحسب ما جاء في كلام سيّدنا الخوئي رحمه الله في حديث: «كلّ شيء فيه حلال وحرام»، بواسطه هذه الجملة، لولا ما سيأتي من التوجيه من إمكان الاستدلال به في المقام.

هذا تمام الكلام في مدلول حديث مسعده بن صدقه.

أمّا روايه الجُبْن: وهي التي رواها عبد الله بن سليمان، عن الصادق عليه السلام:

«في الجُبْن؟ قال: كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة».

فظاهره الشبهه الموضوعيّة من جهه ذكر الجُبْن منضمّاً مع ذيله بذكر الشاهدين من العدلين، وإن كان احتمال الإطلاق أيضاً فيه ممكناً، لما قد عرفت من إمكان أن يكون من الأدلّه الدالّه على لزوم شهاده العدلين في إثبات الأحكام، لكنّه بعيد مع ملاحظه لفظ الشهاده، المؤيّد لكون المراد هو الموضوع المستعمل فيه هذا اللفظ، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فيالحدِيثين المشتملين عليه: «كلّ شيء هو لك حلال».

أقول: بقي الكلام عن أنّه إذا سلّمنا دلالة حديث مسعده بن صدقه على

البراءة في الشُّبهات سواءً الحكميَّة أو الموضوعيَّة، فهو مخصَّصٌ ص للتحريميَّة منها، ولا- يشمل الوجوبيَّة، فكيف الحال في إلحاق الوجوبيَّة إلى التحريميَّة؟

أمَّا صاحب «الكفاية» فقد التزم أوَّلاً بالإلحاق بعدم الفصل قطعاً في البراءة عند دوران الأمر بين الإباحة وعدم وجوب الاحتياط في التحريميَّة، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبيَّة .

توضيح ذلك: إذا دلَّ الحديث على حليِّه مشتبهه الحرمة مطلقاً، حتَّى في الشُّبهات الحكميَّة، فيمكن إثباتها في الشبهه الوجوبيَّة بعدم الفصل، لأنَّ الأُمَّه:

بين من يقول بالاحتياط في الشُّبهات التحريميَّة الحكميَّة فقط، وهما لأخباريُّون.

وبين من يقول بالبراءة فيها وفي الشُّبهات الوجوبيَّة جميعاً، وهم المجتهدون.

فالقول بالبراءة في التحريميَّة فقط دون الوجوبيَّة يكون قولاً ثالثاً، فينفيه عدم القول بالفصل والإجماع المركَّب. هذا أوَّلاً .

وثانياً: بإمكان أن يقال إنَّ في الحكم بحليِّه ترك ما احتمال وجوبه ممِّياً لم يعرف حرمة، تأمَّل. والمراد منه عدم الحاجة إلى القول بعدم الفصل في الإلحاق، لإمكان إلحاق الشبهه الوجوبيَّة بالتحريميَّة بنفس الدليل، مثل ما لو شكَّ في وجوب الدَّعاء عند رؤيه الهلال، ففي الحقيقيه يكون الشكُّ في حرمة تركه، فيكون تركه حلالاً وجائزاً حتَّى تعرف وتعلم كون تركه حراماً، ولذلك أمر رحمه الله بالتأمَّل.

وأيضاً يمكن أن يكون المراد والمنصرف إليه من الحرام والحلال، هو الأمر الوجودي الذي تعلَّق به الطلب بتركه، كالكذب والغيبه ونحوهما، لا الأمر العدمي الذي تعلَّق الطلب بتركه، كترك الصلاة وترك الزكاه ونحوهما، فلا يشمل الحديث إلَّا مثل الشكِّ في حرمة شرب التنن أو المايح الخارجى المحتمل كونه خمراً، لا

مثل الشك في حرمه ترك الدعاء عند رؤيه الهلال.

ولكن الإنصاف أن يُقال: إذا فرض عدم شمول الحديث إلا للشبهات التحريمية فقط دون الوجوبية، فإنه لا نحتاج إلى مثل هذه التكاليف، لأنه إذا لم يذهب أحد إلى وجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبية، يفهم أنه ليس إلا لعدم وجود دليل يدل على وجوب الاحتياط فيها، فالحكم بالبراءة يحصل قهراً بواسطة عدم الدليل على وجوب الاحتياط فيها، وهو كافٍ لإثبات المطلوب، لأن إثبات الحكم يتوقف على دلاله أحد الأدلة الأربعة عليه، فإذا لم يوجد يكفي عدم ثبوته في الحكم بالبراءة كما لا يخفى.

أمّا المجموعه الثانيه: وهى الأحاديث المشتمله على جملة: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ، فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام منه». مثل صحيح عبدالله بن سنان.

أقول: قرّر فى الاستدلال بهذه الجملة لبراءة مطلق الشبهات من الموضوعية والحكمية بتقريبين:

التقريب الأول: ما ذكره «شرح الوافية»، وملخصه:

أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً - لأن يكون حلالاً - ولأن يكون حراماً، فهو لك حلالٌ، أى كلّ شيء صحّ أن تجعله مقسماً لحكمين، فتقول: هذا إمّا حلالٌ وإمّا حرامٌ فهو لك حلالٌ، فالرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق، المحتمل للمدكى والميته، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير إن شككت فيه .

أقول: أورد عليه الشيخ رحمه الله أولاً - ثم تبعه على ذلك المحقق النائيني والخوئي والفيروزآبادى وغيرهم بأن الظاهر من قوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ»، هو وجود القسمين فيه فعلاً، لا أن فيه احتمالهما، فالذى يصدق عليه الانقسام بالفعل كان فى

الشبهه الموضوعيّه، إذ هو الذي يصدق فيه قسمٌ حلالٌ وهو اللحم المذكى، وقسمٌ حرامٌ وهو غير المذكى، وقسمٌ مشتبه حكمه، وهو اللحم المطروح الذي لا يُعلم إنّه من أى القسمين، هذا بخلاف مثل شرب التتن حيث ليس فيه إلا قسمٌ واحد من الحكم، وهو إمّا حلالٌ في الواقع، أو حرامٌ وليس له نوعان فيه حلالٌ وحرامٌ، حتّى يحكم بالحليّه لكى يشمل الخبر الشبهات الحكميّه، وعليه فالروايه مختصّه للشبهات الموضوعيّه.

التقريب الثانى: هو التقريب الذى نقله الشيخ رحمه الله من بعض معاصريه، من أنّا نفرض شيئاً له قسمان حلالٌ وحرامٌ، واشتبهه قسمٌ ثالث منه، كما فى اللحم، فإنّه شىء فيه حلالٌ وهو لحم الغنم، وفيه حرامٌ وهو لحم الخنزير، فهذا اللحم الكلى هو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه وهو لحم الخنزير فتدعه، وعليه فيندرج لحم الحمير المشتبه تحت عموم الحلال كما لا يخفى .

وقد أورد عليه الشيخ: بأنّ الظاهر من القيد المذكور فى الحديث هو قوله: «كلّ شىء فيه حلالٌ وحرامٌ»، أنّه المنشأ للاشتباه فى المشتبه، وأنّه الموجب للشكّ فيه، فيحكم بحليّته ظاهراً، وهذا ممّا لا ينطبق على ما إذا علم أنّه فى اللحم مثلاً حلالٌ كلحم الغنم، وحرامٌ كلحم الخنزير، ومشتبهٌ كلحم الحمير، فإنّ وجود الغنم والخنزير فى اللحم ممّا لا مدخل له فى الشكّ فى حليّته لحم الحمير أصلاً، ولا- فى الحكم بحليّته ظاهراً أبداً، هذا بخلاف ما إذا شكّ فى اللحم المرّدّد بين لحم الغنم والخنزير بنحو الشبهه الموضوعيّه، فيكون وجود القسمين فى اللحم هو المنشأ للشكّ فيه، والموجب للحكم بحليّته ظاهراً.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقه والتأمل، إنّه قد تطمئنّ النفس إلى إمكان

القول بالتعميم في مثل هذه الجملة، ولا يرد عليه ما أورد عليه :

أولاً: إن الروايات المشتملة على هذه الجملة، وإن كانت مختلفه، فإن في روايه عبد الله بن سنان وحسين بن أبي غندر قد ذكرت هذه الجملة من دون ذكر حكم قبلها أو بعدها، بل ألقى بنحو قاعده كليته، هذا بخلاف الخبرين الآخرين لعبد الله بن سليمان ومعاويه بن عمّار، حيث استعملت ذكر هذه الجملة في قضيه الجُبْن، فذكر الإمام بعد سؤال الراوى عن حكم الجُبْن بجواب عام وهو قوله: «سأخبرك في الجُبْن وغيره»، إذ المراد من غيره لا- يبعد أن يكون هو تعميم ذلك في كل الشبهات، الأعم من الموضوعيه والحكميه، إذ لا- وجه لاختصاص حكمه بالموضوعيه فقط؛ لأن احتمال وجود خصوصيه للجبن تخصّ الراوى دون غيره وأراد الإمام عليه السلام دفعه أمرّ بعيد عن الذهن والذوق السليم، فعلى هذا يصبح هذا قرينه على أن المراد من هذه الجملة هو الأعم حتى فيما لا ذيل ولا صدر له، لعدم الفصل في هذه الجملة بين الموردين.

وثانياً: أن يقال أى مانع أن يكون المراد من ذكر الحلال والحرام في الشىء ليس هو كون هذين القسمين بالفعل موجودين وأوجب عروض الاشتباه، بل المقصود بيان أن منشأ عروض الاشتباه من حيث الحليته والحرمة ليس إلا وجود الحرام والحلال، يعنى لو كان كل أفراد ما اشتبه فيه بحكم حراماً أو حلالاً- أوجب ذلك الاشتباه والتردد، فهذا يصدق على مثل شرب التتن المشتبه فيه الحكم، من جهة وجود بعض ما يصدق عليه الحرام في استعماله كالافيون مثلاً ونظائره، ووجود قسم فيه الحلال هو استعمال ما لا يوجب النشاط أصلاً، فيوجب الشك في مثل شرب التتن هل هو مندرج تحت القسم الحرام لوجود الإضرار المعتد به

كالافيون أو هو مندرج تحت القسم الحلال الذي لا ضرر معتد به فيه، فالشارع يحكم بحليته حتى تعرف الحرام منه، أى تعلم أنه يكون من القسم الذى يضر ضرراً معتداً به وهو أمرٌ صحيح.

أقول: وعلى ما ذكرنا يصح تصوير الانقسام الفعلى فيه أيضاً مثل ما إذا علمنا بحليته لحم نوع من الطير كالدراج مثلاً، وحرمة نوع آخر منه مثل الغراب، واشتبه فى نوع ثالث كالبومه، حيث لا يعلم أنه حرام أى يكون من ذلك القسم، أو حلال أى يكون من القسم الحلال، فيحكم بالحليته حتى يرد دليل على حرمة.

أجاب عنه المحقق الخوئى: بأن هذا الاستدلال فاسد؛ (لأن الظاهر من قوله: «فيه حلال وحرام»، أن منشأ الشك فى الحليته والحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهه الحكميه، فإن الشك فى حليته قبض أنواع الطير فى مفروض المثال، ليس ناشئاً من انقسام الطير إلى الحلال والحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليته والحرمة، ولو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها.

وهذا بخلاف الشبهه الموضوعيه، فإن الشك فى حليته مايع موجود فى الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال والحرام، إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا فى هذا المائع الموجود فى الخارج من حيث الحليته والحرمة، فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين، قسم منه حلال كالخل وقسم منه حرام كالخمر، فشككنا فى حليته هذا المائع الموجود فى الخارج لاحتمال أن يكون خلاً، فيكون من القسم الحلال وأن يكون خمرأً، فيكون من القسم الحرام)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن قد عرفت ما يمكن به الجواب عنه رحمه الله ، لما قد علمت بأن أنواع الطير لو كان تمام أفرادها وأقسامها حراماً أو حلالاً- لما تحقّق الشكّ في فردٍ منه، هذا بخلاف ما لو كان بعض أنواعه حلالاً وبعضها حراماً، فيشكّك في الثالث منها، وهكذا يكون في شرب التبن حيث يكون مشكوكاً من حيث إنّه لا يعلم كونه من المشروبات المحلّله أو المحرّمه فيحكم بحليّته.

رأى المحقّق النائيني: ثمّ إنّ سيّدنا الخوئي قدس سره نقل عن أستاذه المحقّق النائيني بيان شمول الحديث للشبهه الحكميه، بقوله:

(إنّ الشيئيه تساوق الوجود، فظاهر لفظ (الشيء) هو الوجود الخارجي، وحيث أنّ الوجود الخارجي لا يمكن انقسامه إلى الحلال والحرام، فلا محاله يكون المراد من التقسيم التريدي، فيكون المراد من قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام»، هو احتمال الحليّه والحرمه، فيشمل الشبهه الحكميه أيضاً، لأنّ احتمال الحليّه والحرمه في الوجود الخارجي، كما يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بأنّ هذا الشيء من القسم الحلال أو من القسم الحرام، فتكون الشبهه موضوعيه، كذلك يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بحكم نوع هذا الشيء، فتكون الشبهه حكميه.

فأجاب عنه المحقّق الخوئي: بأنّ لفظ (الشيء) موضوعٌ للمفهوم المُبهم للعام لا- للموجود الخارجي، ولذا يستعمل في المعدومات، بل في المستحيلات، فيقال هذا شيءٌ معدوم أو لم يوجد، وهذا شيءٌ مستحيل أو محال. هذا أولاً .

وثانياً: إنّه على تقدير التنزّل وتسليم أنّ المراد منه الوجود الخارجي، نلتزم بالاستخدام في الضمير في قوله: «فيه حلال وحرام»، فيكون المراد أنّ كلّ موجودٍ خارجي في نوعه حلالٌ وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام منه بعينه، والقرينه على هذا الاستخدام، هو نفس التقسيم باعتبار أنّ الوجود الخارجي غير



قابل للتقسيم، فلا محاله يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الروايه مختصه بالشبهات الموضوعيه، انتهى كلامه (١).

أقول: والإنصاف أن ظهور الروايه من خلال لفظ (الشيء) في الموجود الخارجى ما لا يكاد ينكر، إلا أن هذا لا يوجب الانحصار لإمكان أن يكون ذلك إشاره إلى كون مركز تقسيم الحكمين هو هذا الشيء لا بوجوده الخارجى الموجود، بل بما أنه لا انتقال الذهن إلى ما هو محتمل الحكمين والحكم بالحليه، فلا يكون المقصود الإشاره إلى الموجود بما هو موجود حتى يقال إنه لا حكم له إلا بواحد من الحكمين من الحليه أو الحرمة، فكيف يفرض فيه القسمين ولا الإشاره إلى الشيء المبهم القابل للانطباق على المعدوم أو المستحيل من دون إشاره إلى الخارج، وإلا لصح انطباقه على ما لا حكم له بهذين الحكمين، مع أنه خلاف الفرض، فعلى هذا يصح جعل الشيء بالمعنى الذى ذكرناه مركزاً للحكم بالحليه سواء كان فى الشبهه الموضوعيه أو الحكميه.

ولعل هذا هو مراد المحقق النائنى رحمه الله وإن كان هذا المنقول مخالفاً لما ذهب إليه فى فوائده، فراجع.

وخلاصه ما توضينا إليه فى حديث الحليه : هى صحه جعل هذه الطائفة والمجموعه من الأخبار من أدله البراءه فى الشبهات مطلقاً، سواء الحكميه منها أو الموضوعيه، وسواء فى الشبهه التحريميه وفى الشبهات الوجوبيه، قد عرفت أن المناقشات الجاريه حول تحديد شمول هذه الطائفة كانت بعيده عن الواقع، والله العالم.

\*\*\*.

## البحث عن مدلول حديث السَّعة

البحث عن مدلول حديث السَّعة

الخير الثالث: من الأخبار المستدلّ بها للبراءة حديث السَّعة: وهي الرواية التي رواها صاحب «عوالي اللئالي» مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «الناس في سعة ما لم يعلموا»<sup>(١)</sup>.

وقد ورد حديثٌ يفيد التوسعة والترخيص إلى أن يعلموا، وهو مثل ما رواه الكليني بإسناده عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وُجِدَتْ في الطريق مطروحه، كثيرٌ لحمها وخبزها وُجِبَتْها وبيضها وفيها سكين؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثم تُؤكَل، لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن.

قيل له: يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدرى سفره مسلمٌ أو سفره مجوسيّ؟

فقال: هم في سعة حتّى يعلموا»<sup>(٢)</sup>.

أقول: لم أعثر على حديثٍ في مصادرنا يتضمّن كلمه (ما لا يعلمون)، بل الوارد في «الجعفریات» و «نوادير الراوندى»: «هم في سعة من أكلها ما لم يعلموا» و «حتّى يعلموا».

وكيف كان، فإن كان الصادر قوله: «ما لا يعلمون»: فلفظ (ما) في ما لا يعلمون؛ إمّا موصوله أو مصدرية: .

١- المستدرک: ج ٣، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ .

فإن كانت موصوله فيكون قراره على الحكم الواقعي، أى الناس فى سعه من الحكم الواقعي المجهول حتى يعلموا ويتعلق به العلم، فلازم ذلك هو كون الحديث فى الدلاله على البراءه نحو حديث الرفع، حيث يشمل جميع الصور الأربع من الشبهه الموضوعيه والحكميه، والتحريميّه والوجوبيّه، وعليه فدلالته على البراءه واضحه.

وأما لو كان الصادر منهم عليهم السلام: «هم فى سعه ما لم يعلموا»، بأن يكون لفظ (ما) مصدرية وظرفية زمانية، أو كانت لفظ (ما) فى ما لا يعلمون مصدرية؛ أى الناس فى سعه من ناحيه الحكم الواقعي ما دام لم يعلموا، غايه الأمر قد أورد عليه بأن ما مصدرية لا تدخل على فعل المضارع، بل تدخل إتمياً على الفعل الماضى لفظاً ومعنى أو معنى فقط، نعم يدخل على فعل المضارع إن كان مدخولاً لكلمه (لم)، كما ورد فى الخبر الذى رواه صاحب «عوالى اللئالى»، وعلى هذا أورد عليه صاحب «مصباح الأصول» بقوله:

(حينئذ لا يصح الاستدلال به على البراءه، إذ المعنى حينئذ أن الناس فى سعه ما داموا لم يعلموا، فهذا الحديث هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، وتكون أدله وجوب الاحتياط حاكمه عليه لأنها بيان).

ولذلك اختار رحمه الله الوجه الأوّل، أى كون أداه ما موصوله، فيكون الحديث من الأدله الداله على البراءه خلافاً للنائينى، حيث قد اختار الوجه الثانى ورجحه وأسقطه عن الدلاله.

إلا أن المحقق الخوئى استشكل عليه بقوله:

(إن الحديث لم يرد فى مصادرنا، وهو مرسل غير معتمد عليه إلا فى حديث

السفره الذى قد نقلناه، ومورد الروايه فيه هو خصوص اللحم، وحكمه بالإباحه إنما هو من جهه كونه فى أرض المسلمين، فهى أماره على التذكيه، وإلا- فمقتضى الأصل هو عدم التذكيه وحرمة لحمه، فالروايه على كل تقدير تكون لخصوص الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره، فهى أجنبيّه عن المقام، انتهى كلامه بتلخيصٍ منّا (١).

أقول: ولكن يرد على كلامه :

أولاً: بأنّ حديث ما لم يعلموا قد ورد فى «عوالى اللئالى» وفى «الجعفریات» و «نوادى الراوندى» مع كلمه (لم). وأما ما ورد فى حديث السكونى المسمى بحديث السفره، فإنه ليس فيه كلمه (لم) كما نقله فى كتابه، فاخصاص هذا المورد بقيام الأماره، لا يؤثّر فى سائر الأحاديث التى ليس فيه ذلك .

وثانياً: إنّ ما ذكره من الإشكال بأنّه لو كان لفظ (ما) مصدرية، لكان دليل الاحتياط حاكماً عليه غير منحصر بهذه الصوره، بل قد أورد الشيخ رحمه الله ذلك بصوره التعارض ، وكون دليل الاحتياط مقدّماً على صوره كون ( ما ) موصوله أيضاً، فراجع كلامه .

وثالثاً: إنّ الجواب فى الحقيقه فى كلتا الصورتين لا يوجب سقوط الحديث عن دليل البراءه؛ لأنّ المراد من السّعّه والضيق بالنسبه إلى الواقعى المجهول، أى الناس من ناحيه الحكم الواقعى المجهول فى سعه، أو ما داموا لم يعلموا كانوا فى سعه، فغايه السعه هى العلم بالحكم الواقعى لا شىء آخر، ودليل الاحتياط ليس علماً بالحكم الواقعى ..

لا يقال: بأن المراد من العلم فى الغايه:

تارة: هو العلم الوجدانى، فما ذكرتم صحيح.

وأخرى: كون المراد منه هو الحجّه الصادقه على دليل الاحتياط، حيث يدلّ على وجوبه، فإذا حصلت الغايه أى الحجّه فلا سعه لهم.

لأننا نقول: إنّ دليل وجوب الاحتياط لو دلّ على وجوبه بوجوب نفسى، لكان حينئذٍ هو الحجّه أيضاً، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ وجوب الاحتياط وجوبٌ طريقيّ لتحصيل الحكم الواقعى ففى الرتبة السابقه على وجوب الاحتياط ورد حديث السعه الدالّ على أنّه من ناحيه الحكم الواقعى لا- ضيق على الناس وأنهم فى سعه ممّا لا يعلمون، وعليه فكيف يمكن الحكم بتقديم دليل الاحتياط عليه؟!!

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّه يصحّ اعتبار حديث السعه من الأحاديث الدالّه على البراءه مطلقاً، أيفيالصور الأربع، كما عليه المحقّق العراقى والخمينيوغيرهما.

## دلاله حديث الإطلاق على البراءه وعدمها

دلاله حديث الإطلاق على البراءه وعدمها

الخبر الرابع: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءه حديث الإطلاق، وهو مرسل الصدوق الذي كان يعدّ في حكم الصحيح لإسناده جزمًا إلى الصادق عليه السلام، وتعهّده في أوّل كتابه المسمّى ب- «من لا يحضره الفقيه» بأن لا يسند خبراً إلى الإمام إلا ما كان صحيحاً عنده، وهو من ذا، قال:

«قال الصادق عليه السلام: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»<sup>(١)</sup>.

بل في «عنايه الأصول» نقلًا عن المحقّق القمّي أنّه نقل عن الشيخ الطوسي رحمه الله أنّه قال: (وفى روايته التي نقله الشيخ كان فيه أمر أو نهى).

نعم، قد نقل صاحب «عنايه الأصول» عن «البحار» أنّه نقل عن «الأمالى» مسنداً عن أبي غنندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال:

«الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر أو نهى»<sup>(٢)</sup>.

وأما بيان فقه الحديث: فإنّ الروايه مشتمله على ثلاث أمور وهى الإطلاق، والورود، والنهى، أو هو مع الأمر.

أمّا الأمر الأوّل: فإنّ المراد من الإطلاق:

تارة: هو المرسل من حيث الحكم الأوّلى فى الشىء يعنى تارة يقصد به بيان أنّ الأصل فى الأشياء هل هو الإباحه أو الحظر، كما استند إليه الصدوق فى أماليه، بأنّ الأصل فى الأشياء هو الإباحه حتّى يثبت الحظر من دين الإماميه، أو .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٠.

٢- عنايه الأصول: ج ٤ / ٤٧ .

بيان أنه لو سلمنا كون الأصل عند العقل هو الحظر، لكن لا يثبت الملازمه بذلك، بأن تكون الملازمه مستلزمه للحكم بالحظر شرعاً، بل الحكم فى الشرع هو الإباحه كما فى الحديث .

وأخرى: يراد من الإطلاق الإباحه الواقعيه بحسب الحكم الأؤلى، أى كل شىء فى الواقع مطلق ومباح واقعاً، حتى يثبت فيه نهى، المستلزم للحرمة واقعاً.

وثالثه: يراد من الإطلاق هو الحكم بالإباحه ظاهراً من حيث أنه مجهول الحكم والحرمة، فكأنه أراد بيان أن مقتضى الحكم فى المشكوك هو الحكم بالإباحه حتى يثبت المنع والنهى ظاهراً.

أقول: والذى يفيد فى الاستدلال للبراءه، عبارته عن احتمال الأخير بخلاف الاحتمال الأول، لأنه بحثٌ مربوط بالعقل والعقلاء، ومحلُّ بحثه هو علم الكلام.

أمّا صاحب «مصباح الأصول» فقد نقل احتمال الأول عن أستاذه المحقق النائنى بأن المراد من الإطلاق هو اللأ حرجيّه العقليّه الأصليّه قبل ورود الشرع والشريعه.

فردّه بقوله: (هذا وفيه من البعد ما لا يخفى، لأن بيان الإطلاق الثابت عقلاً قبل ورود الشرع لغو لا يصدر من الإمام عليه السلام ، إذ لا- تترتب عليه ثمره وفائده، فلا- يمكن حمل الروايه عليه، مضافاً إلى أن ظاهر الكلام الصادر من الشارع أو ممن هو بمنزله كالإمام عليه السلام ، المتصدى لبيان الأحكام الشرعيّه، هو بيان الحكم الشرعى المولوى، لا الحكم العقلى الإرشادى)، انتهى كلامه.

أقول: الحديث إن كان وارداً بما فى مرسل الصدوق من دون ذكر الأمر فيه، وكون الشىء فيه بلفظ المفرد، فيأتى فيه الاحتمالات المذكوره، فلا يبعد جعل الوجه فى كون الاحتمال الأخير مراداً هو تناسب ما هو شأن الشارع من بيان

الأحكام الشرعيّة المولويّة لا الإرشاديّة العقليّة، ولكن مع ذلك هذا لا يثبت كون الحديث دليلاً على البراءة، إلا أن يراد منه بيان حكم مجهول الحكم بما هو مشتبهٌ ومجهول، وإلا- لو كان المراد بيان الحكم الواقعي للأشياء من الحليّة والحرمة فلا يرتبط بما نحن بصدده كما لا يخفى .

وأما إن كان الحديث فيه لفظ الأمر، كما نقله المحقّق القمّي عن الشيخ الطوسي، أو كان الحديث بالنحو الذي ورد في «الأمالي» بلفظ الجمع وهو الأشياء مطلقه، ففي هاتين الصورتين لا يرد فيها احتمال كون المراد هو بيان الأصل الأوّلي في الأشياء من الحظر أو الإباحة، بل كان احتمال كون المراد هو بيان إرسال الأشياء بحسب الحكم الأوّلي إلى أن يثبت فيه الدور أو النصّ أقوى من الاحتمال الآخر، وهو الحكم بالحليّة في صورته الشكّ في الحكم وجهله.

وحيث كان الحديث المستدلّ به على ألسنة الأصوليين هو مرسل الصدوق دون غيره، فيكون محور البحث فيه أيضاً .

هذا كلّه بالنسبة إلى لفظ المطلق .

الأمر الثاني: في البحث عن المراد من كلمه: «يرد فيه»:

هل الورود هنا عبارته عن الصدور أو الوصول كما عن صاحب «الكفايه» والمحقق النائيني والعراقي احتمال ذلك بمعنى الصدور، أي كلّ شيء مطلق بحسب الواقع إلى أن يرد ويصدر فيه عن الشارع حكّم ونهى، فعليه ربما يكون قد صدر من الشارع حكّم ونهى ولم يصل إلى المكلف، وإن وصل إلى غيره، فلا يكون الحديث مربوطاً بالبراءة؛ لأنّ مفاد الحديث حينئذ يكون: كلّ شيء لم يصدر فيه نهى، ولم تُجعل فيه الحرمة فهو لك مطلق، وهذا يقتضى أن لا يكون مرتبطاً بحال



الشكّ في صدور النهي الذي هو المراد من البحث عنه في المقام، لأنّ التمسك بهذا الحديث في المشكوك حينئذ يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، لإمكان أن يكون النهي قد صدر ولم يصل إلى مكلف أصلاً، أو تنجز لکنه لم يصل إلى هذا المكلف .

قال المحقق الخوئي في «مصباح الأصول»: (وفيه: أنّ الورود وإن صح استعماله في الصدور، إلا أنّ المراد به في الروايه الوصول، إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور، لا مناص من أن يكون المراد من الإطلاق في قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق»، هو الإباحه الواقعيه، فيكون المعنى أنّ كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهي عنه من المولى، ولا يصحّ أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحه الظاهريه، إذ لا يصحّ جعل صدور النهي من الشارع غايه للإباحه الظاهريه، فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ وعدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، فلا تكون الإباحه الظاهريه مرتفعه بمجرد صدور النهي من الشارع، ولو مع عدم الوصول إلى المكلف، بل هي مرتفعه بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هي الإباحه الواقعيه، وحينئذ:

فإنّما أن يراد من الإطلاق الإباحه في جميع الأزمنه .

أو الإباحه في خصوص عصر النبي صلى الله عليه و آله .

لا سبيل إلى الأوّل، إذ مفاد الروايه على هذا أنّ كلّ شيء مباح واقعاً حتّى يصدر النهي عنه من الشارع، وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغواً لا يصدر من الإمام، فإنّه من جعل أحد الضدّين غايه للآخر، ويكون من قبيل أن يقال كلّ جسم ساكن حتّى يتحرّك.

وكذا المعنى الثانى فإنه وإن كان صحيحاً بنفسه، إذ مفاد الروايه حينئذٍ أنّ الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة الشىء ووجوبه فى زمانه صلى الله عليه وآله ، بل هو صلى الله عليه وآله يبيّن الحرام الواجب لهم والناس فى سعه ما لم يصدر النهى منه صلى الله عليه وآله ، ولذا ورد فى عدّه من الروايات المنع عن السؤال.

منها: ما ورد فى الحجّ من أنّه صلى الله عليه وآله سُئل عن وجوبه فى كلّ سنه وعدمه؟ فقال صلى الله عليه وآله : أما يؤمنك أن أقول نعم، فإذا قلتُ نعم يجب.

وفى بعضها: «إنّ بنى إسرائيل هلكوا من كثره سؤالهم».

فمفاد الروايه أنّ الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام فى عصر النبى صلى الله عليه وآله ، بل كلّ شىء مطلق ومباح ما لم يصدر النهى عنه من الشارع، بخلاف غيره من الأزمنه، فإنّ الأحكام قد صدرت منه صلى الله عليه وآله ، فيجبُ على المكلفين السؤال والتعلّم كما ورد فى عدّه من الروايات، فاتّضح الفرق بين عصر النبى وغيره من العصور من هذه الجهه، إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الروايه، فإنّ ظاهر: «كلّ شىء مطلق»، هو الإطلاق الفعلى والإباحه الفعلية بلا تقييد بزمانٍ دون زمان، لا الإخبار عن الإطلاق فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وأنّ كلّ شىء كان مطلقاً فى زمانه ما لم يرد النهى عنه.

فتعيّن أن يكون المراد من الورد هو الوصول، لأنّ صدور الحكم بالحرمة واقعاً لا يكون رافعاً للإباحه الظاهريه، ما لم تصل إلى المكلف، كما هو ظاهرٌ بنفس كلمه مطلق، فقوله: «كلّ شىء مطلق»، قرينه على أنّ المراد من الورد هو الوصول، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: أورد عليه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» بناءً على أن يكون المراد من الإباحة هي الواقعيّة في جميع الأزمنة، وعدم لزوم اللغويّة (بمنع أوّله إلى توضيح الواضح، فإنّ مفادها حينئذٍ إنّما هو نفي الحرمة الفعليّة في الشيء قبل ورود النهي عنه، ولو مع وجدانه لمقتضيات الحرمة من المفاسد، ومن المعلوم أنّ بيان هذه الجهة لا يكون من قبيل بيان البديهيّات.

والثمره المترتبه عليه إنّما هو نفي ما يدّعيه القائل بالملازمه، ويترتب عليه عدم جواز الإتيان بالشيء الذي أدرك العقل حسنه، بداعي الأمر به شرعاً، وعدم جواز ترك ما أدرك العقل قبحه عن داعي النهي الشرعي، لكونه من التشريع المحرّم، فتدبر). انتهى محلّ الحاجه (١).

وفيه أوّلاً: أنّ الأقوى كون الورد هنا غير مذكوره، وهو ما سنّبّه عليه لاحقاً.

بل قد يرد عليه ثانياً: فيما ذكره أوّلاً: (بأنّه لا يمكن جعل الإطلاق بمعنى الإباحه الظاهريّه، مع كون النهي صادراً واقعاً، لعدم ارتباطه معه).

وجه الإيراد: أنّه لا ينافي كون وجه عدم الترخيص في الظاهر في المشتبهات، هو وجود النهي في الأحكام المتعلّقه على الموضوعات، كما عليه الأخباريون المعتقدون بالاحتياط.

وعليه، فالأولى أن يذكر في وجه كون الورد هنا بمعنى الوصول لا-الصدور، هو أنّ هذا الحديث قد صيّد عن مثل الإمام الصادق عليه السلام المنقطع عنهم الوحي، ولا وجه لأن يكون الخبر في مقام الإخبار عن ذلك بالنسبه إلى النبي صلى الله عليه وآله .

لأنَّ شأن الأئمة عليهم السلام ليس هو الإخبار عن ذلك، بل مقتضى شأنهم هو نقل الحكم النازل على جدِّهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يناسب ذلك إلا مع وصول النهي إلى المكلف، فيكون معناه حيثنَّذ أن كلَّ شيء مباح حتَّى يصل إليك النهي، كما ورد الخطاب بلفظ (عليك) في مثل الحديث المروى في «البحار» عن «الأمالى» من أنَّ الأشياء كلها مطلقه ما لم يرد عليك أمرٌ أو نهى. فهكذا يكون فيما نحن فيه، فيصحَّ الحكم بالإباحة والترخيص حتَّى لمثل المشتبه، سواءً كان الاشتباه لأجل الاشتباه في أصل صدور الحكم، أو لأجل عوامل خارجيَّة مع صدور أصل النهي، ولكن لم يصل إلى المكلف، وإن وصل إلى غيره.

ومن ذلك يظهر حال لفظ (النهي) أيضاً، بأنَّه كان بلحاظ مطلق حال المشتبه، حتَّى بالنسبة إلى حال الشكِّ .

لا يقال: إنَّ أدلَّه الاحتياط حاكمه على مثل حديث الإطلاق، لأنَّ لسان حديث الإطلاق هو أنك مرخص ما لم يصل إليك نهى، وأدلَّه الاحتياط تقول إنك منهى عن الاقتراب وارتكاب المشتبه، فيكون حال هذين الدليلين حال دليل قبح العقاب بلا بيان مع الدليل الذى يعدّ بياناً فيتقدّم عليه .

لأننا نقول: بأنَّ أدلَّه الاحتياط لا تكون مشتمله على النهي لذلك الشيء، بل هى تأمر بالتوقف لأجل وجود احتمال النهي، مع أنَّ لسان حديث الإطلاق هو الترخيص إلى أن يصل إلى نفس النهي المتعلِّق لذلك الشيء، وهو غير حاصلٍ فى حال الاحتياط.

وبالتالى، فجعل حديث الإطلاق من أظهر أدلَّه البراءة كما قاله الشيخ رحمه الله ، حسنٌ ومتينٌ جداً، ويشمل لكلِّ من الشبهه الحكميَّة والموضوعيَّة والتحريميَّة، بل

يشمل الشبهه الوجوبية أيضاً إن كان في الحديث لفظ الأمر أيضاً، كما نقله المحقق القمي عن الشيخ في أماليه.

مع أنه لا نحتاج إلى ذلك بعد عدم القائل بالاحتياط في الشبهه الوجوبية حتى من الأخباريين، عدا الأمين الأسترآبادي والذي لا اعتبار بقوله لشذوذه وعدم موافقته مع القواعد الصحيحة كما لا يخفى.

هذا كله بحسب ما قويناه من كون المراد من الورود غير الصدور، وهو الوصول.

أمّا المحقق الخراساني صاحب «الكفاية»: فقد خالفنا في ذلك والتزم بأن المراد من الورود هو الصدور، لصدق الورود لما بلغ إلى غير واحد من المكلفين غير الشاك، حيث يمنع عدم صدق الورود عليه، فحيث لو شك لا يصح الحكم بعدم ورود النهي عن الشارع حتى يقال بالبراءة.

ثم ناقش فيه: بأنه يصح لو لم يضم إليه أصاله العدم، أي عند الشك في أنه هل صيدر عن الشارع نهى أم لا، نحكم بأصاله العدم، والنتيجة هي الحكم بالبراءة في مشتبه الحرمة، فيصح الاستدلال.

وأجاب عنه: بأنه وإن تم بذلك الاستدلال، ويحكم بإباحه المشتبه، إلا أنه يحكم بذلك بما أنه لم يرد فيه نهى لا بعنوان كونه مجهول الحرمة ومشكوكها، والذي يفيدنا هو الثاني دون الأول.

ثم ناقش ثانياً: بأنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحه في مجهول الحرمة، سواء كان وجه الحكم بذلك هو كونه مجهول الحرمة أو لم يرد فيه نهى.

وأجاب عنه: بأنه يظهر أثر التفاوت بينهما فيما إذا كان قد ورد نهى فيزمان،

وإباحةً في آخر، ثم اشتهب المتقدم منهما والمتأخر، حيث إنّه لو كان ملاك الحكم بالإباحة هو مجهول الحرمة، لجرى ذلك في هذا الفرض، بخلاف ما لو كان الأصل هو أنّه لم يرد فيه نهى، حيث إنّه لا يجرى في المفروض، للعلم الإجمالى بوجود النهى والترخيص فيه .

ثم ناقش فيه ثالثاً: بإمكان جريان عدم الفصل في المشتبه بين الصورتين، ليتّم الاستدلال فيجرى البراءة فيه .

وأجاب عنه: بأنّ عدم القول بالفصل إنّما يثبت فيما إذا كان المُشْتَبَه هو الدليل الاجتهادى، لا الأصل كما في المقام؛ لأنّ إثبات حكم في المشتبه في المقام كان بمعونه، فلا يجرى عدم القول بالفصل.

ثم أمر رحمه الله بالتفهّم، ولعلّ وجهه على ما قيل بأنّ هنا ليس إثبات الحكم بالأصل، بل بالدليل، لأنّ أصله عدم الورود يثبت وينقح موضوع الدليل، وأمّا أنّ حكمه هو الإباحة، فإنّه يثبت بواسطة دليل: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

أقول: ما أجيب في وجه التفهّم صحيح على مسلك صاحب «الكفاية»، حيث جعل الورود بمعنى الصدور، وأمّا على المسلك الآخر القائل بأنّ الورود هنا بمعنى الوصول، فإنّ الغرض من الحديث بيان حكم مجهول الحرمة، ومفاده البراءة، فلا يبعد أن يكون مفاده حينئذٍ أصلاً لا دليلاً اجتهادياً، لأنّه يثبت حكماً ظاهرياً في ظرف الشكّ، لا طريقاً إلى الحكم الواقعي كما لا يخفى.

ولكن قد عرفت عدم تماميّة أصل مبناه، ولا نحتاج في إثبات المطلوب إلى مثل هذه التكلّفات، كما هو واضح.

## البحث عن دلالة حديث المعرفة على البراءة

البحث عن دلالة حديث المعرفة على البراءة

الخبر الخامس: ومن الأخبار المستدل بها للبراءة حديث المعرفة، وهو عنوان قد يطلق على ثلاثة أخبار تشتمل على هذا العنوان، فلا بأس بذكر كل واحد منها، حتى يشاهد كيفيه دلالتها على المطلوب:

أحدها: ما هو المذكور في كلام الشيخ رحمه الله في «الفرائد»، وهو حديث عبد الأعلى بن أعين، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: لا» (١).

وهذا الضبط هو الصحيح دون ما ذكره صاحب «نهاية الأفكار» بقوله: (من لا يعرف).

قال الشيخ رحمه الله: إن دلالة منوطه على أن يكون المراد من الشيء الأول هو شيء خاص مفروض الوجود في الخارج، مثل حكم شرب التتن، ووجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، والمراد من الشيء الثاني هو العقوبة، فيتم المطلوب، أي إذا لم يعلم المكلف حكم شيء خاص لا عقوبه عليه في ارتكابه الحرام، أو في تركه في الواجب، فيصبح الخبر حجّه على البراءة.

وأما لو كان المراد من نفي الشيء هو العموم؛ أي لا يعرف شيئاً أصلاً، فيكون دليلاً حينئذ على الجاهل القاصر الذي لا يدرك شيئاً، فهو حينئذ خارج عما استدل به..

١- الوافي: ج ١، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص ١٢٢.

أقول: والظاهر أنّ الخبر بصدد بيان المعنى الثانى، لأنّ النكره الواقعه بعد النفى، خصوصاً مع تصدير أداه لمّ التى تدلّ على الماضى موجباً للدلاله على العموم.

ولكن قال المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» بعد ذكر ما عرفت:

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يمنع اختصاصه بالغافل، بدعوى شموله للجاهل بمجموع الأحكام الملتفت إليها، مع كونه غير قادر على الفحص عنها، لكونه ممن يصدق عليه أنه لا يعرف شيئاً، فإذا استفيد من قوله عليه السلام فى الجواب (لا) نفى العقوبه بنفى منشأها الذى هو وجوب الاحتياط، يتعدى إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص، لعدم الفصل بينهما)، انتهى كلامه (١).

أقول: إذا كان مراده من الجاهل هو من لا يقدر على الفحص بالنسبه إلى باقى الأحكام بعد الفحص بالنسبه إلى بعضها الآخر، فهو أيضاً صحيح، إلاّ أنّه داخلٌ فى الجاهل القاصر، كالجاهل بالجميع الذى لا يقدر على الفحص.

وإن أراد أنّه قد فحص ولم يجد دليلاً فحكمه حينئذٍ حكم الجاهل بالمجموع الذى لا يقدر على الفحص، لأنّ من يدعى وجوب الاحتياط على من التفت إلى الأحكام، لا يفرّق بين البعض والجميع، وصدق عليه أنّه لم يعرف شيئاً فهو بعيدٌ، لأنّه حينئذٍ قد عرف إلاّ أنّه لم يقدر على الفحص، فشمول الحديث له بعيدٌ جداً، فلا يكون الحديث من أدلّه الباب.

وثانيها: الخبر الذى رواه ابن الطيّار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ .



احتجّ على الناس بما آتاهم وعزّفهم»(١).

بتقريب أن يقال: إن الاحتجاج على العبد في ترك واجب أو فعل حرام، إنّما كان بعد إيتاء التكليف إليه ومعرفته به، فلو فحص وتتبع ولم يجد دليلاً، فهو ممّن لم يعرف، ولم يكن قد أتاه، فلا تكليف له حينئذٍ، وهو دليل على البراءة.

وقد يكون المراد من الإيتاء هو القدره، ومن المعرفه هو العلم، أى كلّ من لم يقدر أو لم يعلم به فلا يكون قابلاً لأن يحاجّه الله سبحانه وتعالى، أى لا يؤخذ في تكليفه، فيكون الحديث بمنزله الآيتين: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا»(٢) أو «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»(٣)، وقد استدللّ بهما الإمام عليه السلام في روايه عبد الأعلى.

قد يقال: بأن هذه الروايه عباره عن الروايه التى أردنا ذكرها، وهى ما رواه «الوافى» بإسناده عن أبان، عن ابن الطيار، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«قال لى: أكتب فأملى علىّ إنّ من قولنا إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعزّفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاه والصيام، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلاه، فقال: أنا أنيمك وأنا أوقظك، فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلّك، وكذلك الصيام أنا أمرضك وأنا أصحّك فإذا شفيتك فاقضه.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً فى ضيق، ولم تجد أحداً إلا ولله عليه الحجه ولله فيه المشيئه، ولا أقول إنّهم ما شأؤوا صنعوا..

١- الوافى، ج ١، باب البيان والتعريف ولزوم الحجه، ص ١٢١.

٢- سوره البقره: الآيه ٢٨٦.

٣- سوره الطلاق: الآيه ٧.

ثم قال: إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَيُضِلُّ. وقال: وما أمروا إلاّ بدون سعتهم، وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون فهو موضوع عنهم، ولكن الناس لا خير فيهم، ثم تلا: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى» (١) الحديث (٢).

حيث يفهم من قوله عليه السلام: «ثم أرسل رسولاً» بعد قوله: «بما آتاهم وعزّفهم» أنّ المراد من المعرفة هو التوحيد الفطري بالله وصفاته، لا المعرفة بأحكامه الشرعيّة المتعلّقه بالموضوعات الخارجيّة، وعليه فالخبر المستشهد به في المقام إنّما أصله هذا الخبر الطويل، وقد اقتطع منه القسم المطلوب ولم يستدلّ بالباقي، وبملاحظه مجموع الروايه صدرأ وذيلاً يتبيّن أنّ الخبر أجنبى عن المقام.

والجواب: إنّ ذيل الروايه حيث قد ذكروا فيه الصلاه والصوم، وحالتى النوم واليقظه، والمرض والشفاء، يدلّ على أنّ المراد من المعرفة هو المعرفة بالأحكام لا- التوحيد الفطري، وحيث أنّ سنّه الله قائمه على الاحتجاج على العباد بما آتاهم وعزّفهم، وهى السبب والمنشأ لإرسال الرّسل والتعريف، ولأجل ذلك تخلّل لفظ (ثم) بين الأمرين، مضافاً إلى استبعاد وحدتهما لما ذكر فى الثانيه من التفصيل.

مع أنّه لو سلّم كون التعريف للتوحيد الفطري، ولكن يصحّ الاستدلال بلفظ الإيتاء بمعنى البلوغ لا القدره .

لا- يقال: إنّ أدلّه الاحتياط وارده على هذه الروايه، لأنّه قد عزّفهم بها بلزوم الاحتياط، فإنّ التعريف كما يحصل ببيان نفس الأحكام، كذلك يحصل بإلزام الاحتياط فى المشتبهات .

١- سورة التوبه: الآيه ٩١ .

٢- الوافى، ج ٩، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص ١٢٢ .

لأننا نقول: إنَّ أدلّه الاحتياط لا تفيد بيان الأحكام أو تعريفها، والاحتجاج على العبد إنّما يصحّ بعد بيان نفس الأحكام وتعريفها، لا بما ليس بواجب يقينى ولا طريق إلى الواقع، وإلّا لزم إتمام الحجّه بلا تعريفٍ، وهو مناقضٌ لمفاد الروايه.

وعليه، يصحّ جعل مثل هذا الحديث من أدلّه البراءه بالتقريب الذى ذكرناه.

وثالثها: ما رواه الكلينى بإسناده إلى اليمانى، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أمر الله كلّه عجيب، إلّا أنّه قد احتجّ عليكم بما عرّفكم من نفسه» (١).

فإنّ المراد من المعرفة من نفسه ليس التوحيد الفطرى، لما قد عرفت من أنّ المراد هو المعرفة بما قد بلغه حتّى يكون مستنداً للاحتجاج.

نعم، لا ينافى ذلك شمول تلك المعرفة وسعتها أن تكون لصحّه الاحتجاج من الله سبحانه وتعالى، كما وردت الإشارة إليها فى عددٍ من الآيات من أنّه لو سُئل عنهم عمّن خلق السماوات والأرض ليقولنّ الله، ولكنّه ليس بمنحصّرٍ فيه، كما لا يخفى.

\*\*\*.

## البحث عن دلالة حديث الجهالة على البراءة

البحث عن دلالة حديث الجهالة على البراءة

الخبر السادس: ومن الأخبار التي المستدلُّ بها للبراءة حديث الجهالة، وهو ما رواه الكليني بإسناده عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث:

«إنَّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يُلبى وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إنِّي كنتُ رجلاً أعمل بيدي، واجتمعت لي نفقه، فحيثُ أحجَّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشقَّ قميصي، وأنزعه من قبل رجلي، وأنَّ حجِّي فاسدٌ، وأنَّ عليَّ بدنه؟

فقال له: متى لبست قميصك بعدما لبيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبى.

قال: فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنه، وليس عليك الحج من قابل، أي رجلٍ ركبَ أمراً بجهالة فلا شيء عليه»،  
الحديث (١).

فإنه يدلُّ على أنَّ فاعل الشيء إذا كان فعله عن جهالة بحكمه، فلا عقوبه عليه، أي لا يوجب جهله عليه شيئاً حتى الكفارات كما حكم الإمام بذلك فيالروايه.

أورد عليه الشيخ رحمه الله بقوله: (وفيه: أنَّ الظاهر من الروايه ونظائرها من قولك: فلان عمل بكذا بجهاله، هو اعتقاد الصواب والغفله عن الواقع، فلا يعمُّ صورته التردد في كون فعله صواباً أو خطأً، ويؤيده أنَّ تعميم الجهالة بصوره التردد يحوِّج الكلام إلى التخصيص بالشاكِّ الغير المقصّر، وسياقه آب عن التخصيص، فتأمل) (٢).

بل أيد صاحب «منتهى الأصول» دعوى الشيخ بأنَّ الباء في (بجهاله) سببیه .

١- وسائل الشيعة: ج ٩ الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣ .

٢- فرائد الأصول للشيخ: ص ١٩٩ .

أى بسبب الجهالة ركب الأمر، وهو ينطبق على الجاهل الغافل من مثل أهل البوادي، فلا يشمل الجاهل المرّد لم يجد دليلاً بعد الفحص.

ولكن أورد عليهما المحقق الخميني: (بأن استعمال الجهالة مع الباء كثيرٌ كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالَةٍ» (١)، أو «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» (٢) ونظائرهما، فهل ترى اختصاصهما بالجاهل الغافل، ولعلّ أمر الشيخ بالتأمل كان لذلك أى لعدم ارتضائه بما قاله .

ومجرد كون مورد الروايه من هذا القبيل، لا يوجب التخصيص، لا سيما في أمثال المقام الذى يترأى أنّ الإمام عليه السلام بصدد إلقاء القواعد الكليه العالميه، أضف إلى ذلك ما ورد في أبواب الصوم والحجّ من روايات تدلّ على معذوريّه الجاهل من غير استفصال.

وأما ما ذكره أخيراً من أنّ التعميم يحتاج إلى التخصيص، ولسانه آبٍ عنه.

فيرد عليه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لانزّم على أى وجهٍ وحال، فإنّ الجاهل الغافل المقصّر خارج من مصبّ الروايه، كما ذكره المحقق الخراساني أيضاً في حاشيته على «الفرائد».

إنّ ذلك دعوى مجردة، فإنّ لسانه ليس على وجهٍ مستهجن في نظر العرف، ورود التخصيص به كما لا يخفى .

وما أيده بعضهم بكون الباء سببیه.

فيرد عليه: أنّ الجهل ليس علّه للإتيان بالشيء، فإنّ وجود الشيء في .

١- سورة النساء: الآية ١٧ .

٢- سورة الحجرات: الآية ٦ .

الخارج معلولٌ لمباديه. نعم، ربّما يكون العلم بالحكم مانعاً وراذعاً عن حصول تلك المبادئ في النفس، فالمناسب جعل الباء بمعنى (عن)، ولو سلّم كونها للسبب، فليس المراد منها هو المصطلح منها، بل بمعنى دخالتها في العمل في الجملة، فيصحّ أن يقال إنّ الارتكاب يكون لجهاله مع الفحص عن الحكم، وعدم العثور عليه، انتهى ما في «تهذيب الأصول» (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، ونحن نزيد تأييداً لكلامه بأنّ مورد الرواية ربما يمكن أن يكون الجاهل المقصّر الغافل، لأنّ الرجل صرح بأنّه لكونه لم يحجّ لم يسأل عن أحكامه أحداً، مع أنّه كان من شأنه السؤال لمثل هذا السفر الخطير.

نعم، لا يشمل صورته المقصّر المردّد، لعدم دلالة هذه الجملة عليه، لولا إطلاق جملة (أى رجل ركب أمراً) لمثله.

وعليه، فإخراج المورد بالتخصيص مشكلاً جدّاً، فلا بدّ لا أقلّ من الاستثناء في معذوريته في باب الحج فقط، لو لم نقل بذلك في غيره.

قال صاحب «عنايه الأصول»: (يحتمل أن يكون الجهاله هنا بمعنى السفاهه، أى ما لا ينبغى صدور من العاقل، وأيده بقوله تعالى: «يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالَةٍ» وبالرواية التي ذكرها الطبرسي في المجمع في تفسير هذه الآية الشريفه عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال:

«كلّ ذنب عمله العبد وإن كان عالماً فهو جاهلٌ حين خاطر بنفسه في معصيه ربّه فقد حكى الله تعالى قول يوسف لإخوانه: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يَٰيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصيه .

اللّٰه)، انتهى كلامه (١).

وفيه: إنّ دعواه أمرٌ لا يقبله الذوق السليم، مع ملاحظه مورد الروايه، كما عَدَل عنه أيضاً في آخر كلامه، ويبدو أنّه رحمه الله فرض أنّ الخبر الوارد في خلل الصلاه حديث آخر غير ما هو المذكور في باب تروك الإحرام، مع أنّه ليس إلاّ هذا كما تفتن بعد ذلك.

وبالجملة: عدّ هذا الحديث من جملة أدلّه البراءه ممّا لا يستنكره الذوق السليم، بلا فرق فيه من أقسام المشتبه بين الشبهه الحكميّه أو الموضوعيّه، من التحريميّه أو الوجوبيّه، لإطلاق نصّ الحديث الشامل لجميع الصور المذكوره، كما لا يخفى.

.\*\*\*

## البحث عن دلالة حديث التزويج على البراءة

البحث عن دلالة حديث التزويج على البراءة

الخير السابع: ومن الأخبار المستدل بها للبراءة حديث التزويج، وهو الخبر الصحيح الذي رواه عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي ممن لا تحل له أبداً؟

فقال: لا، أما إذا كان بجهالة فليتزوجه بعدما تنقضى عدتها، وقد يُعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك.

فقلت: بأي الجهالتين يُعذر بجهالته أن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنها في عدّه؟

فقال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها.

فقلت: وهو في الأخرى معذور؟

قال: نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها.

فقلت: فإن كان أحدهما متعمداً والآخر بجهل؟ فقال: الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً» (١).

قال الشيخ رحمه الله في تحليل الرواية: (إنّ الجهل بكونها في العدّة إن كان مع العلم بالعدّة في الجملة، والشكّ في انقضائها، فإن كان الشكّ في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها، فهو شبهه في الموضوع خارج عما نحن فيه ٤).

١- وسائل الشيعة: ج ١٤، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ٤.



مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركوز فى الأذهان عدم الجواز، ومنه يعلم أنّه لو كان الشكّ فى مقدار العده، فهو شبهه حكميه قصير فى السؤال عنها، فهو ليس معذوراً اتفاقاً، لأصالة بقاء العده وأحكامها، بل فى روايه أخرى: «إنّه إذا علمت أنّ عليها العده لزمها الحجّه» .

فالمراد من المعذوريّه عدم حرمتها عليه مؤبداً لا من حيث المؤاخذة، ويشهد له أيضاً قوله بعد قوله (نعم): أنّه إذا انقضت عدتها فهو معذورٌ فى أن يتزوّجها، وكذا مع الجهل بأصل العده، لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين، الكاشف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان ملتفتاً شاكاً.

وإن كان غافلاً ومعتقداً للجواز، فهو خارجٌ عن مسأله البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط، وعليه يُحمل تعليل معذوريّه الجاهل بالتحريم، بقوله عليه السلام: لأنّه لا يقدر وإن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدلّ على قدره الجاهل بالعده على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلاّ أنّه إشكال يرد على الروايه على كلّ تقدير، ومحصّله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفى دفعه)، انتهى كلام الشيخ قدس سره (١).

أقول: والذى ينبغى أن يبحث عنه فى المقام أمران:

الأول: بيان فروض الجهل بالعده وحكمها من حيث الثبوت والتصوّر.

والثانى: الحكم مرحله الإثبات بحسب حال الروايه.

وأما الكلام فى المقام الأول: .

تارةً: يفرض الجهل بمعنى الشكّ، أي الجهل البسيط بحسب الاصطلاح.

وأخرى: بفرض الجهل المركّب، وهو الغافل والمعتقد بالخلاف.

فعلى الأوّل قد يكون شاكّاً في أصل تشريع العِدّة من الطلاق أو الوفاء على المرأه المطلّقه، أو المتوفّى عنها الزوج، فإنّ الشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ في أصل صحّح وقوع العقد وتأثيره، فإنّ أصله عدم حلّ النكاح، وعدم تأثير العقد الذي يكون أصلاً موضوعياً، يقدّم على الأصول الحُكْمِيَّة من البراءة والاشتغال، فلا بدّ فيه من الفحص حتّى يرفع شكّه.

وقد يكون الشكّ في مقدار العِدّة بعد العلم بأصلها شرعاً، فإنّ استصحاب بقاء العِدّة يمنع عن ذلك، مضافاً إلى وجود أصل موضوعي في الشكّ وفي تأثير العقد والحال هذه .

وثالثه: يكون الشكّ في انقضاء العِدّة عنها بعد العلم بأصل التشريع ومقدارها، فإنّ الاستصحاب أيضاً مع تلك الأصول حاكمه على حرمتها، وعدم حلّ نكاحها كما لا يخفى .

ورابعه: يكون الشكّ من جهه أنّه لا- يعلم هل هي عدّه طلاق فقد قضت مدّتها مثلاً، أو عدّه وفاه فكانت باقيه، فالاستصحاب والأصل الموضوعي يحكمان بعدم الجواز أيضاً .

وخامسه: يكون الشكّ في أصل عدّتها من جهه الشكّ في أنّها هل صارت معقوده ومدخولاً بها للغير في عدّه الطلاق، أو معقوده ولو بغير دخول في عدّه الوفاء، حتّى يكون عقدها حراماً أم لا-؟ فربما يقال باستصحاب نفى وجوب العِدّة عليها بنفى كونها معقوده للغير، مضافاً إلى أصل وجود أماره عقلائيّه في مثل هذه

الموارد، كما وردت في روايه مسعده بن صدقه على عدم كون المرأه التي عرّضت نفسها للزواج لها مانعاً، فلا يصل الدور إلى جريان أصاله عدم صحّه النكاح حينئذٍ.

هذا كلّه في الشكّ والجهل البسيط في العده.

وأما صورته الجهل المركّب والغفله واعتقاد الخلاف فهو أيضاً:

تارة: يفرض الجهل بأصل تشريع العده في الإسلام .

وأخرى: يعلم تشريعها ولكن جاهلاً بمقدارها.

وثالثه: جاهل في انقضائها بعد العلم بالتشريع والمقدار.

ورابعه: يعلم حال تشريع العده ومقدارها في الطلاق والوفاه، إلاّ أنّه جاهل بكونها عده وفاه فقد بقيت وقتها، وزعم أنّها عده طلاق وقد انقضت.

وخامسه: كان جاهلاً بأصل كونها معقوده بعد العلم بأحكام العده في كلا قسميها.

هذا كلّه هو محتملات المسأله في عالم الثبوت.

وأما الكلام في مرحله الإثبات والاستظهار من الحديث:

أقول: الذي يختلج بالبال أولاً قبل الدقّه في الحديث، كون سؤال السائل عن حكم الزواج مع امرأه تجهل كونها في العده، أى الظاهر من الخبر أنّ البحث عن حكم الجهل بالموضوع، إذ هو الذي كان منشأً لتوهم عدم حليّه النكاح بعده أبدأً، فأراد السائل بسؤاله معرفه أنّه هل له طريق إلى الحليّه لو وقع ذلك خارجاً أم لا؟ مضافاً إلى قرب احتمال كون حرمه الزواج مع المرأه وهى في العده امرأاً مشتهراً بين المسلمين، لما ورد في القرآن من التصريح بذلك، بل ومساعدته الاعتبار عند العقلاء بكونها زوجه للمطلّق في حال العده.

ولكن قد يُقال: بأنّ مشاهدته نظائر هذا الحديث قد يؤيد احتمال كون المراد من الجهالة هو الجهالة في الحكم لا الموضوع، مثل ما ورد في حديث عمران، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوّجت في عدّتها بجهالة منها بذلك؟

قال: فقال: لا أرى عليها شيئاً، ويفرّق بينها وبين الذي تزوّج بها، ولا تحلّ له أبداً.

قلت: فإن كانت قد عرفت أنّ ذلك محرّم عليها، ثمّ تقدّمت على ذلك؟

فقال: إنّ كانت تزوّجته فيعدّه لزوجها الذي طلقها عليها الرجعة، الحديث (١).

وحديث علي بن بشير التّيالي، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة في عدّتها ولم يعلم، وكانت هي قد علمت أنّه قد بقي من عدّتها وأنه قدفها بعد علمه بذلك؟

فقال: إنّ كانت علمت أنّ الذي صنعته يحرم عليها، فقدّمت على ذلك، فإنّ عليها الحدّ حدّ الزاني، ولا أرى على زوجها حين قدفها شيئاً. وإن فعلت ذلك بجهالة منها، ثمّ قدفها بالزنا، ضرب قاذفها الحدّ، وفرّق بينهما»، الحديث (٢).

حيث إنّ الظاهر منها كون الجهالة هو الجهل بالحكم لا بالموضوع، وجعل ذلك ملاكاً في الحليّة والحرمة الأبديّة، لأنّ الجهل بمعنى الغفلة وعدم اطلاع المرأة عن عدّه نفسها بعيداً جداً. نعم، يصحّ كلا الاحتمالين في الرجال.

فبناءً على هذا، يصحّ إن كان المُقدم على الزواج هو الرجل، فيصحّ منه الجهل بالحكم فقط، أو الموضوع كذلك، أو كليهما، وإن كانت هي المرأة فلا يكون الجهل فيها إلّا للحكم، وإن كان الجهل بالموضوع قد يتفق بأن تكون غافله في ٨.

١- وسائل الشيعة: ج ١٤ الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١٧ و ١٨.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٤ الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١٧ و ١٨.

كونها في العده، لكنّه بعيدٌ غايته.

وكيف كان، فإنّ مضمون روايه عبد الرحمن بن الحجاج تشمل كلا الجهالتين (الحكم والموضوع)، لأنّه أضاف في ذيلها بعد ذكر الجهاله في الحكم، بأنّه فيالأخرى معذور، قال: «نعم إذا انقضت عدتها فهو معذورٌ في أن يتزوَّجها».

أقول: بقي هنا أمران:

الأمر الأول: في أنّ الجهل هل يشمل مثل الشكّ الذي قد فحص صاحبه ولم يصل إلى نتيجة معيّنه معلومه، حيث يصدق عليه أنّه جاهلٌ بالحكم الواقعي، أم هو مخصوصٌ للمركّب؟

الظاهر هو الثاني، كما عليه الشيخ رحمه الله كما لا يبيد استيناس ذلك من قوله: (وإن تعيّد أحدهما وجهل الآخر) حيث يفهم أنّ الجهل الذي ذكر كان ما لم يكن فيه قاصداً ومتعمداً، فهو يصدق على الغافل دون الشاكّ، فلا تكون الروايه حينئذٍ من أدلّه البراءه.

الأمر الثاني: في أنّ التعليل الذي ذكره من أهويته الجهل بالحكم، بأنّه لا يقدر معها الاحتياط، حيث يظهر منه الاختصاص بالجهل بالحكم فقط دون غيره، مع أنّه ليس كذلك كما عن الشيخ الأعظم، إذ الجهل في الموضوع أيضاً كان كذلك إن فرض الجهل في كليهما بمعنى الغفله، وإن فرض بمعنى الشكّ المساعد مع الالتفات، فإنّه كما يقدر على الاحتياط في الموضوع، كذلك قادرٌ عليه في الجهل بالحكم، فالتشكيك بين الجهالتين ممّا لا وجه له.

أجيب عنه: بأنّ الجهل بالحرمة يستلزم نوعاً الجهل بالعدّه حين الترويج، فلا يقدر الجاهل على الاحتياط، بخلاف ما إذا علم حرّمته، وعرف أنّ الشارع حرّمه،

فإنه حين التزويج سيما مع غير الباكر يلتفت إلى العده نوعاً، فيمكنه الاحتياط قهراً، فبذلك يرتفع الإشكال، إذ حينئذ يمكن جعل الجهل نفى الغفله فيهما، والافتراق والتفكيك بين الحكم والموضوع.

قال المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه، بعد ذكر الحديث :

(وجه الدلالة: أن التعبير بالأهوتيه في جواب الإمام عليه السلام، وبالأعذريه، لايناسب الأحكام الوضعيه، فإن كون الجهل عُذراً وموجباً لعدم التحريم الأبدى، لا- مراتب له، فلا بد من الحمل على الحكم التكليفي، إذ هو يتفاوت فيه بعض الأعذار، ويكون بعضها أهون من بعض، فالغافل المرتكب للمحرّم أعذر من الجاهل الملتفت المرتكب له، وإن كان ارتكابه بحكم أصل البراءه.

وعليه، فالروايه داله على كون الجهل مطلقاً عُذراً في ارتكاب المحرّمات، وإن كان الأعذار ذات مراتب، والجهالات ذات درجات.

إلى أن قال: وعلى أيّ تقدير التمسّيك بها للمقام محلّ إشكال، لأنّ التعليل بأنه كان غير قادرٍ على الاحتياط يجعلها مختصّه بالغافل، وهو غير محلّ البحث، وإلغاء الخصوصيه مع التفاوت الفاحش لا يمكن في المقام، انتهى (١).

وفيه: أنّ ما ذكره أخيراً من إسقاط الحديث عن الدلاله بالنسبه إلى الجهل بمعنى الشكّ أمرٌ مقبول حسن، ولكن أقول:

ما حَقَّقَه أولاً بأنّ الجهل بالنسبه إلى الأحكام الوضعيه لا مراتب له بالنسبه إلى عدم الحرمة الأبديه، فلا بد أن يكون المراد من الجهل هو الجهل بالتكليف وله مراتب، فيمكن أن يكون الأعذريه باعتبار كون الجهل بمعنى الغفله أعذر من .

الجهل بمعنى الشكّ .

ليس في محلّه، لإمكان قبول كون الجهل بالنسبه إلى الحكم هو التكليفي لا الوضعي، لكن كان ذلك في كلا الموردين بالنسبه إلى الجهل بمعنى الغفله بلحاظ ملاحظه حال الجهل بالحكم مع الجهل بالموضوع أهون منه، فيصحّ دعوى الاختصاص بالجهل بمعنى الغفله من دون شمولٍ للشكّ وأصل البراءه، فعليك بالتأمل والدقه.

أما المحقّق العراقي: فقد دفع إشكال التفكيك بين الجهالتين في التعليل بقوله:

(ويمكن دفع ذلك بأنّ المراد بالجهاله في الموضوعين، إنّما هو مطلق الجهل الشامل للغافل والشاكّ في قبال العالم، ويمكن تخصيص الأولى بالغفله إنّما هو لبعده قصور الجهل بالحرمة مع الالتفات إليها لمن كان نشؤه في الإسلام، بعد اشتهاار حرمة تزويج المعتدّه بين المسلمين، وصيرورتها من الضروريات غير الخفيه على الملتفت إليها وإلى موضوعها، إذ حينئذ لا يتصوّر الجهل بالحرمة إلاّ من جهه الغفله عنها، بخلاف الجهل بكونها في العده، فإنّه بعكس ذلك، لأنّ الغالب هو التفات المكلف إليها عند إرادته التزويج، بحيث قلّما ينفك إرادته التزويج عن الالتفات إلى كونها في العده، وبذلك يستقيم تخصيص الأولى بعدم القدره على الاحتياط، دون الثانيه حيث كان النظر إلى ما هو الغالب في الجهل المتصوّر في الموردين، من غير أن يلزم منه تفكيكاً بين الجهالتين بإرادته الغافل من إحداهما والملتفت من الأخرى، فإنّ الاختلاف المزبور إنّما نشأ من جهه اقتضاء خصوصيته الموردين، وإلاّ فما أريد من الجهاله في الموردين إلاّ المعنى العام الشامل للغفله والشكّ)، انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى أنّ هذا الجواب من للمحقّق الخراساني وقد ذكره في حاشيته على « الرسائل » ونقله المحقّق الحائري في « الدرر » عن أستاذه ، وبرغم ذلك يرد عليه:

بأنّه إذا أمكن جعل الجهاله في كلا-الموردين بمعنى الغفله، وتصحيح الإشكال بإمكان الاحتياط في صورته الالتفات بالحكم الشرعي من جهه وجود نوعيه التفتيش عن زواج المرأه الشبيه، بخلاف ما لو كان الجهل بمعنى الغفله بالنسبه إلى أصل الحكم، حيث إنّه لا- يقدر معه الا-حتراز عن الزواج، فلا-وجه لاختيار الجهاله بالمعنيين أحدهما بالغفله في الصدر والشكّ في الذيل، خصوصاً مع ما عرفت في تأييد الذيل بالتعمّد والجهل، الظاهر في عدم القصد بمعنى الغفله، فيجعل الجهاله بالمعنى الأعم غير مناسب مع هذا الذيل، لأنّه يلزم الحكم بالحرمة الأبديّه لمن علم فقط، وعدمه لمن جهل ، سواء كان شاكاً أو غافلاً ، مع أنّ الشاكّ لو أقدم على النكاح وكانت في العده ، لا يبعد الحكم بالحرمة الأبديّه ، لقدرته على الاحتياط.

هذاماتبادر إليذهنيافيالجواب عمّا ذكرهالمحقّق المزبور تبعاًلصاحب الحاشيه.

أمّا المحقّق الحائري فقد أورد عليه في « الدرر » بقوله:

(قلت: كما أنّ وضوح الحكم بين المسلمين يوجب عموم الشكّ مع الالتفات، كذلك عليه التفتيش عن حال المرأه توجب عدم بقاء الشكّ بحاله، فالتعرض لحكم الشكّ في الشبهه في العده أيضاً تعرض للفرد النادر، فتأمل.

ثمّ قال بعد ذلك: ويمكن دفع الإشكالات الوارده على الروايه بأجمعها، بحمل الجهاله على الغفله في كلتا الصورتين، وحمل قول السائل (بجهاله إنّ الله



حرّم عليه ذلك) على الجهالة فى الحكم التكليفى، وقوله (أم بجهالته بها فى العاده) على جهالته بأنّ العده موضوعه للأمر الوضعى أعنى الحرمة الأبدية، وحينئذ وجه قدرته على الاحتياط فى الثانى، أنّه بعد الالتفات يتمكّن من رفع اليد عن الزوجه بخلاف الأوّل، فإنّه عمل بالفعل المحرّم شرعاً، ولا يتمكّن عن تداركه بعد الالتفات، فافهم). انتهى كلامه (١).

هذا، وقد وجه المحقّق الأراكى فى حاشيته الأمر بالتفهم بقوله:

(يمكن أن يكون إشاره إلى أنّ هذا مبنئ على القول بجريان الاستصحاب فى الاعداء الأزليه، كما سيجىء تحقيقه إن شاء الله...

إلى أن قال: فالحاجه إلى الروايه بعد جريان الاستصحاب فى مقامنا واضحه، إذ ثبت نفس الموضوع وهو عدم النهى بالاستصحاب ويثبت أثره وهو الإطلاق بالروايه (٢).

أقول: جواب المحقّق الحائرى لا يخلو عن وجه أيضاً، لأنّه أخذ الجهاله فى كلا الموردین بمعنى الغفله، إلا أنّ ما يبعده :

أولاً: هو فرض الجهل فى الثانى بالحكم الوضعى كالجهل بالحكم التكليفى فى الأوّل، فلازمه كون الشخص مطلقاً بالنسبه إلى العده من حيث الروايه، أى يشمل حتى صورته كون الشخص عالماً بكونها فى العده وجاهلاً بالحكم الوضعى، فمع ذلك لا تحرم عليه حرمة أباديه، مع أنّه لا يخلو عن إشكال فى صورته الشكّ، فضلاً عن صورته العلم بكونها فى العده ثمّ أقدم على الزواج بها..

١- درر الفوائد للحائرى: ج ٢ / ٤٤٨.

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٤٩.

وثانياً: أنّ ما ذكره في وجه الفرق بين القدره على الاحتياط في الجهل في العده بتركها بعد الالتفات، وعدم القدره بالنسبه إلى الحكم، لأنه قد ارتكب المحرّم ممّا لا يمكن المساعدة معه؛ لأنّ الملاك إن كان في حدوث العمل ووقوع العقد، فما ادّعه في حقّ الحكم صحيحٌ، ولكن الأمر كذلك في الموضوع أيضاً، لأنّه قد أوقع العقد في العده ومضى إن كان الملاك بحال البقاء، فكما يصحّ رفع اليد عن الزوجه بعد الالتفات ويكون هذا احتياطاً بقاءً، فكذلك يكون هذا احتياطاً للحكم التكليفي أيضاً، لأنّه يحرم عليه بقاء النكاح ما دام في العده، فذكر وجه الفرق بين الموردين لا يخلو عن تأمل.

وأما الجواب عن المحقّق الأراكي: فإنّ إجراء استصحاب عدم النهي هنا لا وجه له، لأنّه أصلٌ حكمي، وهو محكومٌ بالأصل السابق الموضوعي، وهو عدم صحّه العقد وتأثيره عند الشكّ فيه.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّه لا يمكن عدّ حديث عبد الرحمن بن الحجاج من أدلّه البراءه، بل هو من الأدلّه الدالّه على إجزاء الجهاله بمعنى الغفله في عدم تحقّق الحرمة الأبديّه.

هذه جملة ما استدللّ به في البراءه من الروايات، حيث ثبت أنّ أكثرها صحيحه الدلاله على المطلوب، واللّه الهادي إلى سبيل الرّشاد.

## البحث عن قيام الإجماع على البراءة في المشتبهات

البحث عن قيام الإجماع على البراءة في المشتبهات

الدليل الثالث ممّا استدلّ به للبراءة: الإجماع.

وهو على ما قرّره الشيخ الأعظم في فرائده على وجهين:

الوجه الأوّل: دعوى إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريين، على أنّ الحكم فيما لم يرد فيه دليلٌ عقليّ أو نقليّ على تحريمه، من حيث إنّه مجهول الحكم هي البراءة، وعدم العقاب على الفعل، وهذا الوجه من الإجماع لا ينفع إلّا بعد عدم تماميه ما ذكر من الدليل العقلي والنقلى للحظر والاحتياط، لأنّ دعوى مثل هذا الإجماع يكون مثل دعوى حكم العقل على قبح العقاب بلا بيان، فعند دعوى الأخباريين بدلاله الأخبار على الحظر أو حكم العقل عليه، فلا يبقى لمثل هذه الدعوى مورد.

الوجه الثاني: دعوى الإجماع على أنّ الحكم فيما لم يرد دليلٌ على تحريمه من حيث هو هو، عدم وجوب الاحتياط، وجواز الارتكاب، وتحصيل الإجماع على هذا النحو يكون بوجه ثلاثة:

الأوّل: ملاحظه فتاوى العلماء في موارد الفقه، فإنّك لا تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط. نعم، ربما يذكرونه في طيّ الاستدلال في جميع الموارد حتّى في الشبهه الوجوبيه التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها.

ثمّ نقل رحمه الله كلام جماعه من يظهر من كلامهم هذا المعنى، إلى أن قال:

الثاني: الإجماعات المنقول، والشهره المحقّقه، فإنّها قد تفيد القطع بالاتّفاق.

ثم نقل رحمه الله أيضاً كلام جماعه ممن يظهر من كلامهم دعوى الاتفاق على البراءه، إلى أن قال:

(الثالث: الإجماع العلمى الكاشف عن رضا المعصوم، فإن سيره المسلمين من أول الشريعة، بل فى كل شريعته على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يُحتمل ورود النهى عنه من الشارع، بعد الفحص وعدم الوجدان، وأن طريقه الشارع كان تبليغ المحرّمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصه فى الفعل إلى البيان وكفايه عدم وجدان النهى فيها)، انتهى محلّ الحاجه (١).

ولا يخفى أنّ ظاهر كلام الشيخ رحمه الله هو قبول وجود الإجماع المنقول، بل المحصّل بحسب ملاحظه فتاوى العلماء فى موارد الفقه مضافاً إلى وجود السيره المتشرّعه من المسلمين، بل ومن غيرهم على ذلك .

أمّا المحقّق الخراسانى: فقد أنكر حجّيه الإجماع المنقول هنا، ولو قيل باعتباره فى الجملة، وباعتبار (أنّ حجّيه الإجماع فيما كان إليه العقل سبيل، ومن واضح النقل إليه دليل بعيد جداً) (٢)، فكأنّه أراد القول بأنّ دعوى مثل هذا الإجماع لو سلّمنا وجوده غير مفيدٍ لكونه إجماعاً مدركياً، ومدركه هو العقل والنقل، فمثل هذا الإجماع لا يكشف عن قول المعصوم ورضاه، حتّى يكون بنفسه دليلاً، ووافقه فى ذلك المحقّق الخمينى رحمه الله والمحقّق العراقى فى نهايته على تقديرٍ.

ولكن يرد عليهم: أنّه على فرض تسليم وجود الإجماع عن الكلّ نقلاً أو تحصيلاً على البراءه، كما ادّعاها الشيخ الأعظم، فمجرد وجود دليلٍ عقلى أو نقلى .

١- فرائد الأصول: ص ٢٠٢ .

٢- كفايه الأصول: ج ٢ / ١٧٩ .

أو كليهما على وفقه لا يوجبُ عدم حجّيه الإجماع، أو عدم كاشفيّته عن رأى المعصوم، أو دليلٍ معتبر نفتقده، مع فرض قبول الآخذ بالإجماع تماميّه الأدلّه عنده للمطلوب.

نعم، يصحّ هذا لمن لم يتمّ له الدليل من العقل والنقل الموجود بأيدينا، فمع ذلك يلاحظ وجود الإجماع بكلا قسميه مثلاً، فربما يمكن أن يقال باحتمال كون مدرّك ادّعائهم هو هذه الأدلّه، مع أنّه أيضاً مشكل لو لم يرد ذكرٌ للأدلّه في لسان أحدهم.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر أنّ الأقوى في الجواب هو إنكار أصل وجود الإجماع، كما يظهر ذلك عن مثل المحقّق النائيني في فوائده، ووافقه عليه السيّد الخوئي في «مصباح الأصول» اعتماداً على التزام كثير من الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّه التحريميّه، وجمله منهم من أجلاء أصحابنا وأعيانهم، فلا يمكن عدم الاعتناء بمثلهم.

ومن هنا ظهر أنّ دعوى الاتّفاق من الأصوليين والأخباريين على قبح العقاب بلا-بيان في مخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف بنفسه ولا بطريقه، هذا الاتّفاق حاصلٌ، ولكنّه غير نافع؛ لأنّه حكمٌ عقلي لا أمر تعبدي شرعي، حيث يرتفع بوجود دليل على التحريم، أو على التوقّف والاحتياط، نظير نفس دليل قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى الاتّفاق من الطائفتين على البراءه وعدم الاحتياط نافعٌ، لكن أصل الاتّفاق غير موجود، لمخالفه جماعه كثيره من الأجلاء إمّا في أصل عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، أى في الشبهه الحكميّه من الوجوبيّه والتحريميّه كما عن الأمين

الأسترآبادى، أو فى خصوص الشبهه الحكميه الوجوبيه حيث قالوا بعدم وجوب الاحتياط، بخلاف الشبهه الحكميه التحريميه حيث حكموا بوجوب الاحتياط، فكيف يمكن دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط، وعليه فدعوى قيام الإجماع المنقول غير مقبول فينفسه كما في سائر الموارد، والمحصل منه غير حاصل.

فلم يبق من الإجماع الذى ادّعه الشيخ قدس سره فى تقريره الثانى، إلا الإجماع العملى، وهو ثبوت سيره المسلمين فى الشريعه، بل فى كلّ شريعه على عدم الاحتياط فى المشتبه.

لكنه أيضاً مخدوش، بأنّ المراد من السير لا يخلو: إمّا سيره المقلّدين أو سيره غيرهم ممّن لا مبالاه لهم.

فالأوّل منهم: فهم تابعون لمجتهديههم، فإن قلّموا من لا يجوز ارتكاب فعلى طبق فتواه يعملون، وإن قلّموا من يجوز ارتكاب فلا يحتاطون فى الشبهات، فلا يمكن تحصيل السير منهم.

وأما الثانى منهم: فلا وقع لسيرتهم ولا اعتبار لها.

وإن أراد سيره أصحاب كلّ شريعه بحسب دينهم، فهى غير مفيده لنا، وما يشاهد من قيام سيره العقلاء فإنّه سيره بما هم عقلاء لا بما هم متشرّعون بالشريعه كما هو المقصود هنا.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم قيام الإجماع الذى يمكن فرضه حجّه فى المقام على البراءة، واللّه العالم.

## البحث عن الدليل العقلي على البراءة

البحث عن الدليل العقلي على البراءة

الدليل الرابع من الأدلة على البراءة: العقل.

أقول: لا بد من البحث في هذا الدليل عن ثلاثه أمور :

تارة: ملاحظه نفس قاعده قبح العقاب بلا بيان، وأنها هل تكون كافيه في إثبات البراءة ولو لم ينطبق عليها عنوان آخر، أو لا بد في صحه مدركيه هذه القاعده من انطباق عنوان آخر عليها ؟

وأخرى: ملاحظه هذه القاعده العقليه مع قاعده أخرى عقليه وهى وجوب رفع الضرر المحتمل، وبيان طريق الاستخلاص من توهم المعارضه بينهما.

وثالثه: ملاحظه حال قاعده قبح العقاب بلا بيان مع الأدله الوارده فى الاحتياط، وعمّن تتقدم على الأخرى.

وعليه، فالبحث يقع فى مقامات ثلاث:

أمّا المقام الأول: فلا إشكال بل ولا خلاف بين الأصوليين والأخباريين، بل وبين جميع العقلاء كما اعترف به الشيخ الأعظم قدس سره فى رسائله من الحكم بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، والعقل بذلك مستقلّ من دون حاجه إلى بيان دليل الشرع، بل لو ورد فى مثله حكماً شرعياً يكون من الأوامر الإرشاديه، نظير الأوامر الوارده فى الإطاعه، مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»؛ لأنّ أصل وجوب الإطاعه للأوامر والحرمة للمخالفه شىءٌ يدركه العقل مستقلاً، إذ الحكم العقلي هنا واقع فى سلسله معلولات الأحكام من الإطاعه والمخالفه فى الحكم بالوجوب والحرمة، فلا يمكن فى مثله أن يكون للشارع حكماً مولوياً، بل

كان له حكماً إرشادياً محضاً إن ورد فيه حكم وإلا- لا يمكن فيه إثبات الملازمه من وجود حكم الشرع بواسطة وجود حكم العقل؛ لأنَّ حكم العقل واقعٌ في ناحيه سلسله المعلولات لا في سلسله علل الأحكام حتّى يصحَّ إثبات الملازمه، فالحكم بقاعده قبح العقاب بلا- بيان أمرٌ ثابتٌ لا نقاش فيه بناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما عليه العدلية والمعتزله، فلا يحتاج إثباتها إلى مزيد بيان وإيراد برهان، فارتفاع مثل هذا الحكم لا يمكن إلاً بحصول البيان إمّا بعنوان أوّلى لذلك الشيء، أو بعنوان الاحتياط والتوقّف عند الشبهه، فإذا لم يصل شيءٌ منهما إلى المكلف بعد الفحص، فالقاعده باقيه على حالها، وهى حجّه للعبد على المولى، كما لا يخفى.

أقول: ولكن يظهر من بعضهم التزامه بأنّه لا يحتاج الأصولى إلى هذه الكبرى والقاعده؛ لأنَّ الملاك فى استحقاق العقوبه عند مخالفه المولى هو عنوان الظلم، فإنّ مخالفه ما قامت عليه الحجّه، يعدّ خروجاً عن رسم العبوديّة، وهو ظلمٌ من العبد تجاه مولاه، وهو يستوجب العقوبه، وأمّا مع عدم قيام الحجّه، فلا يكون ظالماً، فلا يستحقّ العقوبه، وهو كافٍ فى المقام.

وأما كون العقاب بلا بيان قبيحاً فغير محتاج إليه، وإن كان أصل قاعده قبح العقاب بلا بيان صحيحاً من الأحكام العقلانيه التى حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام، وإبقاءً للنوع، وهى المسماة بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصناعات الخمس من علم المنطق، ولكن ضمّ هذه القاعده فيما إذا لم يصدق عليه الظلم أجنبيّ عن المقدار المهمّ.

هذا حاصل ما التزم به المحقّق الإصفهاني فى «نهايه الدرايه» (١).



ولكن قد أُجيب عنه: كما عن المحقق الخميني رحمه الله (بأنّ العقل مستقلٌّ بوجوب إطاعه المُنعِم، وقبح مخالفته واستحقاق المتخلف للعقوبه، وهذا استحقاق العقوبه ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل مستقلٌّ بهذا مع الغفله عن الظلم، على أنّ كون مطلق المخالفه ظلماً للمولى محلّ بحث وإشكال، هذا أولاً .

وأما ثانياً: فلأنّ المطلوب في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتّى يتسنى له الارتكاب، وهو لا يحصل إلاّ بالتمسك بهذه الكبرى، التي مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل، وأمّا مجرد رفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس بظلم، فلا- يكفي في ذلك، لأنّ رفع الاستحقاق عن ناحيه الظلم وحصول الطمأنينه من تلك الناحيه لا يصير مؤمناً عن عامه الجهات، ما لم ينضمّ إليه الكبرى المذكوره)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ ملا-ك عدم الاستحقاق للعقوبه إن كان قبح العقاب بلا- بيان، فهو يكون مرتبطاً ببحثنا، ولا ينافي ذلك انطباق عنوان الظلم عليه مضافاً إلى وجود تلك الكبرى، لأنّه:

إذا قامت الحجّه، فهي تحكم بوجوب الطاعه من جهه وجوب شكر المنعم، الذي يعدّ من مستلزمات العبوديه، فإذا ترك هذا الحقّ الذي كان للمولى على العبد عدّ تركه ظلماً عليه.

وأما إذا لم تكن الحجّه قائمه ، فليست الوظيفه فيه ذلك ، فلا يثبت حقّ للمولى، فلا ظلم عليه حتّى يستحقّ التارك عقوبه، كما لا بيان له، فتكون معاقبه .

العبد على مثل هذا الأمر قبيحاً، إذ المفروض عدم تماميته الحجج والوظيفة.

وأما ما أجاب عنه المحقق الخميني: بأنّ العقل يحكم ويستقلّ بهذا مع الغفلة عن الظلم، على أن يكون مطلق المخالفه ظلماً للمولى محلّ بحثٍ وإشكال، لا يخلو عن تأمّل، لوضوح أنّ وجود الغفلة عن الانطباق وعدمه لا يؤثّران في أصل الاستحقاق وعدمه، لأنّ معرفه أصل كونه ظلماً لحقّ المولى كافٍ في استحقاق العقوبه، مع أنّ عدم كون مطلق المخالفه ظلماً لا ربط له بمثل ما نحن فيه، من جهة صدق الظلم، هذا إن كان البيان تاماً كما لا يخفى.

وعليه، فوجود الغفلة إن قصد منها الغفلة حين العمل، فلا لزوم في التفاته، إذ لا أثر له في رفع العقوبه إذا كان الارتكاز مساعداً له، وإن قصد بها الغفلة من أصله، فهو ممنوعٌ من أصله.

ثم إنّ في منشأ جريان هذه الكبرى أي قبح العقاب بلا بيان، وهل المراد منه:

هو البيان الواقعي أي القاعده تجرى فيما إذا لم يرد بيان واقعي من ناحيه المولى أصلاً.

أم المراد جريانها في البيان الواصل كما عليه المحقق النائيني والمحقق الخوئي والعراقي وبعض آخر؟

فيه خلافٌ، حيث ذهب المحقق الخميني قدس سره إلى أنّ الملا-ك هو قبح العقاب بلا بيانٍ وحجّه، من دون وجود فرق بين كون البيان لم يأت رأساً من أصله، أو ذكر ولكن لم يبلغ المكلف؛ إمّا لقصورٍ من ناحيه المولى في إيصاله، أو لأسباب خارجيه منعت عن الوصول إليه.

أمّا المحقق النائيني فقد تحدّث عن ملاك الفرق بينهما بعد ذكر توهم كون

الملاك هو البيان الواقعي بقوله:

(إنه فاسدٌ، فإنَّ العقل وإن استقلَّ بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي، إلاَّ أنَّ استقلاله بذلك لمكان أنَّ مبادئ الإرادة الأمرية بعدُ لم تتمَّ، فلا- إرادته في الواقع، ومع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويتٌ لمراد المولى واقعاً بخلاف البيان الغير الواصل، فإنه وإن لم يحصل مراد المولى، وفات مطلوبه واقعاً، إلاَّ أنَّ فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعماله وظيفته، بل فواته:

إمَّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوفى مراده بيان يمكن وصول التعبُّد إليه عادةً.

وإمَّا أن يكون لبعض الأسباب التي توجبُ اختفاء مراد المولى عن المكلف.

وعلى كلِّ تقديرٍ، لا يُستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقلُّ العقل بقبح مؤاخذته، فمناطق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي، غير مناطق حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف)، انتهى محلَّ الحاجة (١).

أقول: ولا- يخفى أنَّ التركيز على خصوص لفظ البيان ربما يُوهم أنَّ المراد هو خصوص الواصل إلى المكلف وفهمه وعلمه به، لأنَّه لو وصل إليه ولكن لم يلتفت كونه بياناً لحكم، فلا- يصدق عليه في صورته العقوبة إنَّه عقوبة مع البيان، لأنَّ المعرفة غير حاصله، فبالنظر إلى ذلك المعنى في البيان من الواضح عدم صدقه إلاَّ للواصل مع تلك الخصوصية.

وأما إن كان المراد من البيان للحكم، هو ذكر الحكم في الواقع، ولو لم يصل إلى المكلف أصلاً لأجل قصورٍ عن ناحيه المولى، أو عن ناحيه أخرى غيره، ومن .

الواضح أنه لو كان ملاك عدم استحقاق العقوبة ذلك، فيرتفع الملاك بمجرد ذكره، ولو لم يصل إليه، لأنه يصدق بالنظر إلى المولى أنه قد بين، ولكنه لا يمكن أن يكون مصححاً للعقوبة؛ لأن ملاك صحه العقوبة تماميه الحجّه، وإمكان احتجاج المولى على العبد بتركه العمل الصادر، ولا يخفى أنه غير صادق عند العقلاء إلا بعد الوصول حتّى يتمّ عذره، ولا مجال له للاعتذار بعده، فإنّ قبح العقاب وإن كان صادقاً على كلا التقديرين، لأنّ الملحوظ عند العقلاء فى المسأله كان البيان، بمعنى الواصل إلى المكلف، أى ما يكون قاطعاً لعذره، لا ما يصدق عليه البيان ولو تقديراً، أى لو التفت لكان كذلك. وعليه فما ذكره المحققون لا يخلو عن قوّه.

وبالجملة: فهذه الكبرى مسلّمه عند الفريقين من الأصوليين والأخباريين من حيث ذاتهما، وإنّما الكلام والنزاع بينهما فى الصغرى، أى فى أنّ المشتبه الذى فحص المكلف عنه فى مظانّه، ولم يجد عليه دليلاً ينطبق عليه هذا الكبرى، هل يعدّ من مصاديق هذه الكبرى أم لا، كما عليه الأخباريون، وسيأتى بحثه فى الجبهه الثالثه.

### البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان

وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل

وأما المقام الثانى: هو ملاحظه تلك القاعده مع حكم عقلى آخر، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث قيل إنّه رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفّظ على الحكم الواقعى، حذراً من الوقوع فى الضرر المحتمل، يعدّ بياناً، فتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها وهو عدم البيان.

ومع الإغماض عن ذلك فقد قيل: كل واحد منهما قاعده كبرويّه لا يتكفل لإحراز موضوعه، بل لابد من إحراز الموضوع من الخارج لا من نفس القاعده، وكل منهما صالح لرفع موضوع الآخر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا غاية ما قيل في تقريبه.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن التعارض بين الدليلين يصحّ فيما إذا كان أحد الدليلين بالنسبه إلى الآخر من حيث السند أو الدلاله أو الجهه ظنيّاً، وأمّا إذا فرض كل واحد منهما قطعياً من جميع الجهات أى سندا ودلاله وجهه وكان كل واحد منهما مقطوع الصدق، فهو يستلزم أمراً محالاً، لاستلزامه التناقض المستحيل تحقّقه، فلا محيص من الالتزام بورود أحدهما أو حكومته على الآخر، والحكمان العقليّان يكونان من هذا القبيل لاستلزامه الحكم بثبوت المناقضه وهو محال، لأن مقتضى القطع بقبح العقاب بلا بيان وحجيّته وكونه موجوداً في المورد، يكون معناه أن ارتكاب ذلك الشيء يقطع بعدم العقاب فيه، وهو لا يُجامع مع القطع بوجوب دفع الضرر المحتمل أى العقاب، لأن احتمال وجود العقاب لا يُجامع مع القطع بعدم العقاب، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما، بجعل أحدهما وارداً أو حاكماً على الآخر، وحينئذ يأتى البحث عن أنه:

هل القاعده الأوليمقدمه، ليلزم منه عدم استحقاق العقوبه فيارتكاب الشبهه؟

أو القاعده الثانيه مقدمه، ليلزم من ذلك وجوب الاجتناب عن الشبهه؟

قد يقال: كون الثانيه مقدمه لكونها بياناً، فيرتفع موضوع القاعده الأولى، ولازمه عدم جريان البراءه فى المشتبه.

لكنّه مندفع: بأنّه يجب تحديد المراد من الضرر الذى قد حُكم بوجوب

دفعه، وهل هو خصوص العقاب الأخرى، أو خصوص العقاب الدنيوى، أم المفسده المقتضيه لجعل الحرمه، وكل واحد منها لا يقتضى تقدّم الثانيه على الأولى.

توضيح ذلك: أنّ الوجوب المتعلق بدفع فى الضرر المحتمل إن كان المراد منه دفع العقاب الأخرى المحتمل، فهو لا يخلو عن أحد احتمالات أربعة:

إمّا أن يكون الوجوب نفسياً، أو طريقيّاً، أو غيريّاً، أو إرشاديّاً ولا زائد عليها، وكلّها مندفعه.

فأمّا الوجوب النفسى: يعنى أن يكون دفع الضرر المحتمل بنفسه واجباً نفسياً.

فيرد عليه أولاً: بأنّ الوجوب المفروض لا يخلو إمّا أنّه ثابت للتكليف المجهول الواقعى، أو ثابت لنفس دفع الضرر المحتمل، ففى كليهما محذور.

١ فإن أريد الأول: فهو خلاف الفرض، لأنّ هذا الوجوب ليس هو ذلك التكليف المجهول، وإلاّ لم يكن الحكم مجهولاً، بل كان معلوماً بالوجوب، مع أنّه خلاف الفرض.

مضافاً إلى أنّ ذلك التكليف ربما لا يكون مسانحاً لهذا الوجوب، لكونه نهياً لا أمراً، والنهى يسانخ مع الحرمه لا الوجوب.

٢ وإن أريد كون الوجوب لنفس دفع الضرر المحتمل:

فهو أولاً: خروج عن الفرض أيضاً، لأنّ البحث فى البراءه وعدمها كان من جهه الحكم والتكليف المجهول فى البين لا- نفس الدفع.

مضافاً إلى أنّ جريان هذه القاعده فى ذلك لا يكون موردها متحداً مع مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان، لكون ذلك جاريه فى التكليف الواقعى المجهول لا فى الدفع.

وثانياً: أنّ احتمال الثانی مندفعٌ بأنّه لا يمكن الالتزام بوجود العقاب لخصوص الدفع في تركه، وإلاّ لزم القول بوجود العقابين في المصادفه؛ أحدهما للتكليف الواقعي، والآخر لنفس الدفع الذي تُرك، والالتزام بذلك لم يعهد عن أحدٍ، إذ لا تعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فضلاً عن احتمالهِ.

وثالثاً: بأنّه إذا فرض كون الوجوب لنفس الدفع لا- للتكليف الواقعي، فلا- تكون تلك القاعدة وهو وجوب الدفع بياناً حينئذٍ للتكليف الواقعي، لأنّه أثبت الوجوب لنفسه لا- للتكليف الواقعي، وإن كان ملحوظاً بالنظر إليه، لأصبح طريقيّاً لا- نفسياً، وهو خلاف الفرض، مع أنّه سيأتي في جواب ذلك مع الطريقي أيضاً.

وأما الوجوب الطريقي لدفع الضرر المحتمل: فهو أيضاً غير معقولٍ في المقام؛ لأنّ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب، ويكون منشأه، والحال أنّ احتمال التكليف الواقعي هنا لا يستلزم احتمال العقاب، لأنّ احتمالهُ إنّما يكون مع احتمال تنجّز التكليف، وهو لا يكون إلاّ مع وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه، فمع عدم الوصول ليس هناك عقابٌ قطعاً فضلاً عن احتمالهِ.

أمّا القطع بالعقاب: فتصريح المحقّق الخوئي في «مصباح الأُصول» بأنّه غير موجودٍ حتّى في مخالفه التكليف المنجّز الواصل، لاحتمال العفو والشفاعه، ليس بجيد؛ لأنّ استحقاق العقاب إذا حصل يكفي في صحّه صدق الوجوب الطريقي، ولا نحتاج إلى أصل تحقّق العقاب، ففي التكليف المنجّز هذا المعنى حاصلٌ، بخلاف ما نحن فيه، لعدم وصول التكليف إليه، فلا تنجّز له، ومع عدمه لا عقوبه عليه وهو المطلوب، فلا مورد حينئذٍ للحكم بالوجوب الطريقي للدفع.

وعليه، فوجوب الطريقي هو المنشأ للاستحقاق كوجوب الاحتياط الشرعي

الثابت فى مواردہ ، و كوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف مع العلم بالحاله السابقه.

وبالجملة: ثبت أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، ولولاه لما كان العقاب محتملاً، فكيف يمكن الالتزام بأن وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي، مع أنك قد عرفت بأن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال استحقاق العقاب، مع أن المفروض فى المقام هو فرض احتمال العقاب قبل الوجوب، وفى رتبه سابقه عليه، لكونه مأخوذاً فى موضوع الوجوب الطريقي، مع أن هذا الاحتمال حاصل من الوجوب، فهذا هو الدور الواضح، لأن احتمال العقاب بما أنه أخذ فى موضوع الوجوب الطريقي يعد سابقاً، وبما أنه يحصل من نفس الوجوب الطريقي وهو المنشأ له يعد لاحقاً، وهو محال.

وبعبارة أخرى: إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب الدفع، وإثبات وجوب الدفع وجوباً طريقياً مولوياً حينئذ يعد أمراً لغواً؛ لأن العقل بنفسه يحكم بالاحتراز والاجتناب، فإن كان هناك وجوباً كان إرشادياً لا مولوياً.

وإن لم يحتمل العقاب، مع قطع النظر عن وجوب الدفع، كان وجوب دفع الضرر المحتمل منتفياً بانتفاء موضوعه.

والفرق بين الوجوب الإرشادى والمولوى فى الطريقي إنما يكون فى أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، بحيث لولاه لما احتمل العقاب أصلاً، بخلاف الوجوب الإرشادى، فإنه فى رتبه لاحقه عن احتمال العقاب، إذ لولا احتمال العقاب، لما كان هناك إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن عنه.

وبالجملة: ظهر بذلك أن مورد احتمال العقاب ومورد قاعده وجوب دفع



الضرر المحتمل متغايران، لأنه :

إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، مثل ما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً، وهو كما في أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، والشبهه الحُكميّه قبل الفحص، كان هنا المورد من موارد جريان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن، ولا مجال فيه لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وإن لم يحتمل العقاب، مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل على احتمال التكليف، فإنّ مجرد احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهه الحُكميّه بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجزاً خارجيّ من علم إجمالي، أو إيجاب احتياط أو غيرهما، كان مورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا مجال فيه لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر عدم كون وجوب دفع الضرر المحتمل هنا إرشادياً أيضاً، لعدم احتمال العقاب مع وجود التكليف واقعاً بواسطة وجود قاعده قبح العقاب بلا بيان، فمع عدم احتمال وجود العقاب، فلا وجه لإرشاد العقل بتحصيل المؤمن كما لا يخفى.

نعم، في الموردین الآخرين من أطراف العلم الإجمالي، أو الشبهه الحُكميّه قبل الفحص، يصحّ فيهما فرض إرشاديّه حكم العقل لعدم جريان قاعده القبح.

أمّا الوجوب الغيري: وهو أيضاً غير موجود، لأنّ الوجوب الغيري المترشّح عن الوجوب واجبٌ نفسي، يتوقّف وجوده على ذلك الشيء، وليس في المقام واجبٌ متوقّف على دفع العقاب الأخرى يترشّح الوجوب منه إليه، لا في فرض

تحقق الحكم واقعاً، ولا في فرض عدمه:

فأما الأول: فلائنه ليس هناك إلا تكليف واحد وليس متوقفاً على رفع العقاب، بل رفع العقاب يحصل بامثاله، وهو من آثاره العقلية .

وأما في فرض عدم تحققه: فالتوقف منتفٍ بانتفاء موضوعه كما هو ظاهر.

هذا كله إنما كان فيما إذا فرض الضرر المحتمل وهو العقاب الأخرى.

وأما إذا أريد من الضرر هو الدينوى:

فيرد عليه أولاً: بالمنع عن صغراه، إذ لا ملازمه بين مقطوع الحرمة، وبين الضرر الدينوى، فضلاً عن احتمال، إذ ربّما يكون الحرام مشتملاً على المنفعة الدينويّة، فضلاً عن استلزامه للضرر، وهو مثل نهب أموال الناس واختلاسها، حيث يشمل على المنفعة من ازدياد المال والربح ونظائره.

نعم، قد يتفق كون الحرام مشتملاً على المضرة الدينويّة، مثل أكل الميتة والدّم وشرب السّم.

وعليه، فدعويكون محتمل الحرمة مشتملاً على المضارّ الدينويّة غير معلوم.

وثانياً: بمنع كبراه أيضاً، وهو على فرض تسليم وجود المضرة الدينويّة، ففي استلزام ذلك الحكم بوجوب دفعه إشكالاً، لإمكان الالتزام بالحكم بوجوب الدفع في بعض أقسامه، مثل قتل النفس، أو نقص العضو ونظائرهما، ممّا يحكم العقلاء بالذمّ على الإقدام عليه فيما إذا لم يترتب عليه غرض عقلائي، وإلا في بعض المضارّ نقطع بعدم حرمة، لما ترى بأنّ الناس الذين يعدّون من أهل الصنعه ربّما يوجب عملهم ضرراً على أعضائهم وأيديهم، لكنّه بما أنّ في عملهم غرض عقلائي فلا يعدّ ذلك حراماً، بل ربما كان اشتغالهم بالأعمال المذكوره واجباً

لتوقف الحياه وحفظ النظام على ذلك .

نعم، الإقدام على الضرر الدينوى الذى يعدّ فاعله سفيهاً عند العقلاء، وربما يذمونه ويلومونه، إلا أنّ العقل غير مستقلّ بقبحه الملازم لاستحقاق العقوبه حتّى يكون حراماً شرعاً من ذلك، وإلاّ لزم كون كلّ فعل سفهى حراماً شرعاً، والالتزام به مشكل.

اللَّهُمَّ إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ حَرَامًا مِثْلَ الْإِضْرَارِ بِالنَّفْسِ وَالْعُرْضِ نَظَائِرَهُمَا.

وأما إن كان المراد من الضرر هو المفسده، خصوصاً على حسب مسلك العدليّه، حيث نعتقد بأنّ كون الأوامر والنواهي تابعه للمصالح المفسده النفس الأمرية، خلافاً للأشاعره، فحينئذٍ ارتكاب المشتبه الذى يحتمل حرمة لا ينفك عن احتمال وجود المفسده فيه، فالصغرى حينئذٍ ثابتة قطعاً، إلاّ- أنّ الكبرى ممنوعه، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسده المحتمله، وإلاّ لزم حكمه بدفعها حتّى فى الشبهات الموضوعية؛ لأنّ هذا الاحتمال موجودٌ فيها، والتخصيص فى حكم العقل غير مقبول، مع أنّ إطباق الأصوليين والأخباريين بل العقلاء أجمع على عدم وجوب الاجتناب عن المشتبه فى الشبهات الموضوعية، فبذلك نفهم عدم وجود حكم العقل بالاجتناب عن تحمّل المفسده، هذا أولاً .

وثانياً يمكن أن يُقال: بأنّ الوجه فيعدم وجوب الاجتناب فيالمحتمل للمفسده:

إمّا لأجل عدم الوجوب فى أصله بحسب حكم العقل كما احتملنا.

أو لأنّ من ترخيص الشارع فيالشبهات الموضوعية نستكشف أحد الأمرين:

إمّا من عدم وجود المفسده فى تلك الموارد.

أو إن كانت فمتداركه من ناحيه الشارع، والمفسده المتداركه لا يجب رفعها كما لا يخفى .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ قاعده قبح العقاب بلا- بيان هي الجارية في المقام من دون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، بأيّ معنى أريد من الضرر من الوجوه الثلاثة.

### البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط

وأما الكلام في المقام الثالث: وهو ملاحظه قاعده قبح العقاب بلا بيان مع أدلّه وجوب الاحتياط في المشتبهات، فلا إشكال في أنّه لو كانت تلك الأدلّه تامّه من حيث الدلاله، كانت متقدّمه على تلك القاعده ووارده عليها بالورود التعييدي لا الوجداني؛ يعني أنّ تلك الأدلّه تنفي موضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان، إذا أريد من البيان هو مطلق الحجّه، كما هو الظاهر، إذ أدلّه الاحتياط وإن لم تكن بياناً لنفس الأحكام الواقعيّه المجهوله، إلّا- أنّها بيان من جهه تماميّه الحجّيه من لزوم التوقّف، كما هو الحال في الأمور المهمّه مثل النفوس والدّماء والفروج.

وأما البحث عن تماميّه أدلّه الاحتياط في جميع موارد المشتبه، فهذا أمرٌ لا بدّ من البحث عنها لنقف على مقدار دلالتها.

وبالجملة: ثبت أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موجودٌ ويحكم بالبراءه، كما أنّ حكم العقلاء أيضاً موجود، لولا الإشكال الذي ذكرنا فيه والآيات والروايات أيضاً كذلك.

نعم، قد عرفت عدم تماميّه الإجماع بكلا قسميه، فلا نعيد.

### البحث عن دلالة التكليف بما لا يُطاق على البراءه

البحث عن دلالة التكليف بما لا يُطاق على البراءه

قد استدللّ للبراءه أيضاً كما يظهر عن بعض من تأخّر عن السيّد أبو المكارم صاحب «الغنيه» بأنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليفٌ بما لا يُطاق.

أمّا الشيخ رحمه الله : فقد استظهر أنّ المراد منه هو الإتيان بالفعل على وجه الإطاعه والامتثال، بحيث كان الأمر المولوى هو الداعى إلى إتيان العمل، وإلا لو أراد إتيان الفعل بلا هذا القصد، بأن أريد من التكليف هو الفعل بصورة الإطلاق، أى من دون نظر إلى قصد الطاعه، أو أريد منه إتيان الفعل لاحتمال المطلوبيه والانقياد، فلا إشكال فى عدم صدق تكليف بما لا يُطاق عليه، ولكن التكليف بهذه الصورة وإنْ عُدَّ محصّلاً للغرض وأمكن تصوير وجوبه على المكلف لكن يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وهو مفقودٌ لو لم نقل بكون الدليل على خلافه، مع أنّه لو قام الدليل على كفايه إتيان الفعل كذلك لأوجب الإغناء عن التكليف بنفس الفعل .

والحاصل: إنّ التكليف المجهول غير صالح لترتب الغرض عليه بحيث يصبح فعله واجباً مطلقاً على المكلف، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعى التكليف، لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

قال المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار»: (ولكن نقول: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الغرض من الأمر والتكليف فى الخطابات هى الداعويه والمحركيه الفعلية، وليس كذلك، بل نقول: إنّ الغرض من الأمر إنّما هى الداعويه الشائيه والمحركيه الاقتضائيه على نحو تكون فعليتها فى ظرف قابليه المكلف للانبعث الملازم لعلمه بالأمر والخطاب.

وبعد وضوح اجتماع هذه المرتبه من الدعوه، مع جهل الأمور بالخطاب، أمكن الالتزام بفعلية التكليف فى حقّ الجاهل، من غير أن يلزم منه محذور التكليف بما لا- يطاق، ولا- نعى من التكليف الفعلى المشترك بين العالم والجاهل إلا- الفعلى من قبل الخطاب، بالمعنى الذى عُرف لا الفعلى على الإطلاق .

نعم، لا- يكفى هذا المقدار فى تنجيز الواقع على المكلف، وصحّه المؤاخذه على المخالفه، بل يحتاج إلى إيصال البيان إلى المكلف ليتّم عليه الحجّه، ولو كان ذلك بجعل إيجاب الاحتياط). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ المقصود من كلامه (من أنّ العلم بالتكليف هو الطريق إليه، بحيث لولاه لكان التكليف بما لا يطاق) هو التكليف بمعناه الذى أمكن التنجيز على المكلف، كما يستفاد من أثره وهو البراءه، فمجرد كون التكليف مشتملاً على الداعويّه والمحزّكيه الاقتضائيه غير كافيه فى إثبات المطلب.

وعليه، فالعلم المفروض هنا يكون عبارته عن أحد الشرائط الأربعة الواجب وجودها فى التكليف، وهى: العلم والقدرة والبلوغ والحياء.

وبالجملة: الجواب هو الذى أجاب به الشيخ رحمه الله وهو أنّ إتيان الفعل بقصد الإطاعه والامتثال لا يعدّ موضوعاً حتّى يقال بعدم القدرة على الإتيان، وإتيان الفعل بدون هذا القصد مقدورٌ للمكلف، إلّا أنّه لا يكون الغرض من التكليف، وقد عرفت أنّ هذا الغرض لا يحصل بذلك إلّا مع قيام الدليل الدالّ عليه، وهو مفقود فى المقام كما هو واضح.

\*\*\*.

## البحث عن دلالة الاستصحاب على البراءة

البحث عن دلالة الاستصحاب على البراءة

الدليل الخامس: الاستصحاب.

أقول: ومما استدلل به للبراءة الاستصحاب.

قيل: والذي يمكن أن يُراد من الاستصحاب هنا هو إحدى المرتبتين من الحكم الشرعي:

١ إمّا مرتبه الجعل والتشريع، فإنّ الحكم الشرعي في هذه المرتبه متقومٌ بفرض وجود الموضوع في الخارج أوّلاً ليصحّ الجعل والتشريع ثانياً، وإن لم يكن الموضوع في الخارج متحققاً بالفعل، مثل تشريع القصاص عليالقاتل العامدالعالم، حيث إنّ تشريع مثل هذا الحكم صحيح، وإن لم يتحقق في الخارج قتلٌ أصلاً.

٢ وإمّا يتعلّق بالحكم بمرتبه الفعلية، والحكم الشرعي في هذه المرتبه متقومٌ بتحقق الموضوع خارجاً، لأنّ فعلية الحكم حينئذٍ يكون بفعلية موضوعه، ومع انتفاء الموضوع خارجاً، لا يكون الحكم فعلياً.

وحيث أنّ الحكم الشرعي بكلتا مرتبتيه مسبوقةٌ بالعدم، فقد يلاحظ الاستصحاب في كلّ واحدٍ منهما.

ثمّ على فرض ملاحظه الحكم الشرعي بمرتبه الفعلية، فإنّه:

تارة: يلاحظ فيه الاستصحاب من جهه استصحاب عدم التكليف المشكوك، وعدم المنع الواقعي الثابت قبل البلوغ أو حال الجنون.

وأخرى: يلاحظ استصحاب البراءة وعدم الاشتغال بالتكليف به .

وثالثه: يلاحظ استصحاب عدم استحقاق العقوبه والمؤاخذة على ارتكاب

المشتبه قبل البلوغ.

أقول: فهذه أمور لا بدّ أن نبحث فيها في مقام الاستصحاب.

فأمّا الاستصحاب بالنظر إلى مرتبه الجعل والتشريع: وهو أن يُقال بأنّ جعل الأحكام الشرعيّه حيث كانت تدرّجيه، صحّ أن يقال في الحكم المشكوك إنّه لم يكن مجعولاً في زمانٍ قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

أورد عليه بإيرادين:

الإيراد الأول: إنّ عدم الجعل في المرحلة الأولى يعدّ عدماً محمولياً أى عدم وجود شارع يشرّع الحكم، ومع عدمه فلا جعل أصلاً، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتي، أى العدم المنتسب إلى الشارع بعد كونه شارعاً، فاستصحاب العدم المحمولي، وإثبات العدم النعتي يعدّ أصلاً مثبتاً، وعليه فلا يصحّ هذا الاستصحاب إلّا عند من يصحّ الأصل المثبت، إذ العدم في المتيقّن قد تغاير مع العدم في المشكوك، لأنّه في الأول محمولي وفي الثاني نعتي، كما لا يخفى .

وفيه: لا- حاجه لجريان الاستصحاب إلّا- إثبات عدم جعل الحكم المنتسب إلى الشرع بعدما صار شارعاً، وهذا المعنى يثبت بالاستصحاب بواسطة تدرّجيه الأحكام، لأننا نشكّ في أنّ الشارع حال جعل الأحكام هل اعتبر حكماً شرعياً بالمنع أو الفعل على هذا الشيء المشكوك أم لا، والاستصحاب يحكم بالعدم بواسطة مسبقته بذلك، دون الحاجه إلى إثبات العدم المحمولي بالنسبه إلى زمان المشكوك، حتّى يقال بأنّه عاجزٌ عن إثبات العدم في ذلك إلّا العدم النعتي وهو أصلٌ مثبت، أو يقال بأنّ الموضوع قد تغير، فلا يجرى الاستصحاب لأنّه كان عدماً محمولياً، والآن صار نعتياً.



الإيراد الثاني: إنَّ المحرَّك للبعد في التكاليف إنما هو التكليف الفعلى لا- الإنشائي، فالحكم الإنشائي لا- يترتب عليه أثر، فاستصحاب عدم الجعل لإثبات عدم التكليف الفعلى لا يصحَّ إلا على القول بالأصل المثبت، لأنَّ المتيقن عبارته عن عدم الحكم الإنشائي، والمشكوك اللاحق عبارته عن عدم الحكم الفعلى، وهو أصلٌ مثبت.

ويرد عليه أولاً بالنقض: باستصحاب عدم النسخ، وبقاء الجعل الذى يثبت به التكليف الفعلى، ومثله ممَّا لا خلاف فى جريانه، ولو أمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل أمكن ذلك أيضاً عن طريق إثبات التكليف باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل.

وثانياً: أنَّ الإنشاء عبارته عن إبراز الأمر الاعتبارى على ما قيل، والاعتبار كما يمكن تعلُّقه بأمرٍ فعلى، يمكن تعلُّقه بأمرٍ متأخراً مقيداً بقيود، فليس جعل الحكم وإنشائه إلا عبارته عن اعتبار شىء على ذمَّه المكلف فى ظرفٍ خاص، ويتحقَّق المعتمد بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقه، والفرق بين الحكم الإنشائي والفعلى اعتبارى، كالفرق بين الوجود والإيجاد، فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائي، مع فرض تحقُّق قيوده المأخوذه فيه، وعليه فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه ليس إلا استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه، فلا يوجبُ إجرائه وإثبات عدم الحكم الفعلى أصلاً مثبتاً.

هذا حاصل ما قيل فى جريان استصحاب عدم الجعل والحكم الإنشائي، كما فصله المحقق فى «مصباح الأصول» (١) فراجع..

أقول: يرد على كلامه :

أولاً: ما ذكرنا في بحث تعلق الأوامر والنواهي على الطبائع بأنّ مركز تعلق الحكم والإنشاء ليس إلاّ على الطبيعه، من دون لحاظ حال وجودها، سواء كان بصوره محققه الوجود أو مقدّره، فعلى هذا يصحّ استصحاب عدم الجعل والتشريع من دون لزوم إثبات الانتساب إلى الشارع، وإن حصل ذلك بنفس الاستصحاب كما لا يخفى.

وثانياً: لا نحتاج في المقام لنفي الحكم إلى استصحاب عدم الجعل والتشريع، بل يكفي استصحاب عدم فعليّه الحكم في ذلك، لأنّ صرف الجعل والإنشاء ما لم يصر الحكم فعلياً أو صار فعلياً ولم يصل إليه لم يجعل التكليف منجزاً في حقّه، ولكن عدم الاحتياج ليس معناه عدم إمكان جريان استصحاب، كما لا يخفى .

ثمّ إنّ مثل هذا الاستصحاب لا يحتاج إلى جرّ عدم التكليف المتعلّق بما قبل البلوغ أو بحال الجنون حتّى يقال بتغاير الموضوع عرفاً بين حال التكليف قبل البلوغ والتكليف بعده، فإسراء الحكم منه إليه يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فإذا صحّ جريان الاستصحاب بهذا التقريب وصار الاستدلال به ممّا لا بأس به فحينئذٍ لا نحتاج في مثله إلى جريان البراءه الشرعيّه والعقليّه.

لا- يقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارضٌ باستصحاب عدم جعل الترخيص، فإنّا نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضه، والمرجع حينئذٍ إلى البراءه .

لأنّ نقول أولاً: بالمنع عن ثبوت العلم الإجمالي بأحدهما في خصوص

المورد المشكوك فيه، لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعى ثابتاً بعنوانٍ عامٍ لكلِّ موردٍ لم يُجعل الإلزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الاصحاب على ذلك في صدر الإسلام، ويستفاد أيضاً من ردعه صلى الله عليه وآله أصحابه عن كثره السؤال على ما في روايات كثيرة، وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الإلزام مثبتاً لموضوع الترخيص فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص .

وثانياً: فإن سلّمنا جريان كلا الاستصحابين، فإنه لا مانع من ذلك بعدما لم يلزم منه مخالفه علميه للتكليف الإلزامي، فإذا ثبت عدم الجعل في كليهما بمقتضى الاستصحابين، كفى ذلك في نفي العقاب، لأن استحقاقه مترتبٌ على ثبوت المنع، ولا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب ولو لم يثبت الترخيص.

نعم، الآثار الخاصّة المترتبة على عنوان الإباحه، لا تترتب على استصحاب عدم جعل الإلزام، فإذا فرض موردٌ كان الأثر الشرعى مترتباً على الإباحه، لا مناص فيه من الرجوع إلى أصله الإباحه، ولا يكفي فيه الرجوع إلى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر .

أقول: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب على تقدير القول بعدم خلوّ شيء عن أحد الأحكام الخمسه، لأنه إذا فرض جريان استصحاب عدم المنع الموجود بعدم الجعل والتشريع، فمثل هذا الأصل جارٍ في ناحيه الترخيص والإباحه، فإجراء كلّ واحدٍ منهما في موردٍ، يستلزم العلم بكذب أحدهما، فيوجب التعارض والتساقط، والمرجع حينئذٍ إلى البراءه.

نعم، على القول بإمكان خلوّ الواقعه عن الأحكام، صحّ نفي كليهما، وعدم

إثبات شىء منهما، ولا- يوجب ذلك العلم بالكذب بالنسبه إلى أحدهما، ولعلّ هذا هو الوجه لعدم تمسّك أصحابنا بالاستصحاب فيما يجرى فيه البراءة .

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب بالنظر إلى مرتبه الجعل والتشريع، وقد عرفت إمكان جريانه، ولكن ربما يُعَارَضُ مع مثله فيسقط، والمرجع إلى البراءة.

وأما تقريب الاستدلال بالاستصحاب بالنظر إلى المرتبه الفعلية للحكم: وهو استصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ، وقد أورد عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: نسب صاحب «الكفايه» رحمه الله فى التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الإيراد إلى الشيخ رحمه الله ، أنّه قال: يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً- شرعياً، ويكون وضعه ورفع بيده الشارع، أما عدم التكليف الأزلى فهو غير قابل للجعل، وليس له أثر شرعى، لأنّ عدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

وفيه أوّلاً: لا بدّ أن يلاحظ المراد من المستصحب فى المقام:

إن أريد منه عدم التكليف الثابت قبل وجود مكلفٍ فى الخارج، المسمّى بالعدم الأزلى، لكن بحسب التكليف الفعلى، أى الإنسان لم يكن مكلفاً بتكليفٍ فعلى قبل وجود تكليفٍ، لعدم وجود المكلف، فالآين كذلك ليقال إنّه لا يكون قابلاً للجعل، وليس له أثر شرعى.

فإنّه يرد عليه: أنّ القابليه فى الجعل إنّما يكون فيما يقبل الرفع والوضع، ومن الواضح إمكان جعل التكليف ولو بقاءً، وهو يكفى فى كون عدمه قابلاً للجعل والرفع من حيث البقاء، ويصدق عليه أنّه أثر شرعى، وكون عدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجزئيه الاستصحاب، فسيأتى أنّه تقريبٌ آخر للاستصحاب،

وَنُجِبَ عَنْهُ فِي مَوْضِعِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

وإن أُريدَ بأنَّ استصحاب هذا العدم كان عدماً أزلئياً، ولا يجري فيه الاستصحاب، وقد حَقَّقناه في محلِّه بأنَّ الاستصحاب في الأعدام الأزلئيه جاريه لعدم وجه وجيه للالتزام بعدم جريانه، لأنَّه :

إن اعتبر في المستصحب كونه أمراً مجعولاً- بنفسه أو بأثره، فالجواب أنَّه لم يرد فيه دليلٌ بالخصوص يدلُّ عليه، بل الثابت كون المستصحب أمراً قابلاً للتعبُّد الشرعي ولو بقاءً، وهذا المعنى موجودٌ فيه.

وتوهم: لزوم كون قابليته للتعبُّد حدوثياً، والعدم الأزلئى لا يكون حادثاً.

مدفوع: بأنَّ المعتبر كونه قابلاً له عند جريان الاستصحاب، وفي ظرف الشكِّ، ولو لم يكن قابلاً وحدثاً، وتفصيل الكلام فيذلك موكولٌ إليبحث الاستصحاب.

أقول: نعم، قد يرد على هذا الاستصحاب بأنَّ استصحاب عدم التكليف الفعلي:

إن أُريدَ منه استصحاب عدم المنع من شرب التتن الثابت قبل وجود التكليف، فهو وإن كان جارياً، إلاَّ أنَّه معارضٌ باستصحابٍ آخر وهو استصحاب عدم الترخيص الثابت أزلئياً، من حيث إنَّه لا- يكون تكليفاً أصلاً، فبالتعارض يسقط كما عرفت في استصحاب عدم الجعل والتشريع.

وإن أُريدَ منه استصحاب عدم التكليف الجامع، من دون تعيين متعلِّقه من المنع أو الترخيص، فهذا الاستصحاب غير جارٍ قطعاً، للعلم الإجمالى بوجود أحد التكليفين في المورد، الموجب للعلم التفصيلي بتحقيق أصل التكليف الجامع.

نعم، يصحُّ هذا الاستصحاب عند من يصحِّح القول بخلوِّ الواقعه عن مطلق الأحكام، وهو أوَّل الكلام أيضاً.

وعليه، فمثل هذا الاستصحاب غير جارٍ، وإن التزم بجريانه المحقق العراقي والسيد الخوئي رحمهما الله .

وثانياً: إن أراد من هذا الاستصحاب استصحاب آخر غير عدم التكليف الأزلي، بل أراد استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فهو ممّا سيأتي الكلام حوله. وممّا يرد عليه هو أنّ هذا العدم ليس من قبيل العدم في الأزل، لأنّه واقع في مرحله وجود أصل الإنسان والتكليف، ومثل هذا لا يبعد أن يكون للشارع فيه حكمٌ في عالم الاعتبار ولو بقاءً.

ولكن يرد عليه إشكالات آخر سنذكرها في الوجوه الآتية.

### بيان الإيراد الأوّل للمحقّق النائيني ومناقشته

بيان الإيراد الأوّل للمحقّق النائيني ومناقشته

الوجه الثاني من الإشكالات: هو ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله على ما قرره صاحب «مصباح الأصول» بقوله: (إنّ المتيقن الثابت قبل البلوغ إنّما هو عدم التكليف في موردٍ غير قابلٍ له، كما في الحيوانات، ومثل ذلك لا- يحتمل بقائه بعد البلوغ، وإنّما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معني للتمسك بالاستصحاب).

وبعبارة أخرى: العدم الثابت قبل البلوغ عدمٌ محمولي وغيرٌ منتسبٍ إلى الشارع، والعدم بعد البلوغ عدمٌ نعتي منتسبٌ إلى الشارع، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبنيٌّ على القول بالأصل المثبت، ولا نقول به.

فأجاب عنه سيّدنا الخوئي أولاً: بأنّ عدم التكليف في الصبي غير المميّز وإن كان كما ذكره، إلّا أنّه ليس كذلك في المميّز، بل هو عدم التكليف في موردٍ قابلٍ له، وإنّما رفعه الشارع عنه امتناناً.

وثانياً: أنّ العدم المتيقن وإن كان أزلئياً غير منتسبٍ إلى الشارع، إلاّ أنّه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب، فإنّ الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا- من آثار المستصحب، ليكون إثباته بالاستصحاب مبيّناً على القول بالأصل المثبت، وسندكر في بحث الاستصحاب أنّ اللّوازم التي لا- تثبت بالاستصحاب، إنّما هي اللّوازم العقلية أو العاديّة للمستصحب، وأمّا اللّوازم الفعلية لنفس الاستصحاب فهيترتّب عليه، إذ الاستصحاب بعد جريانه محرّزٌ بالوجدان، فترتّب آثاره ولوازمه عليه، عقليّة كانت أو شرعيّة، انتهى كلامه (١).

ونزيد عليه جواباً ثالثاً: وهو أنّ عدم التكليف المتعلّق بحال الصبا لا يكون حاله أسوء من عدم التكليف المرتبط بما قبل وجود المكلف، فإذا أجزنا جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلئيه في مثله، فجريانه في مثل حال قبل البلوغ والتميز يكون بطريقٍ أولى، ولعلّ السرّ فيه أنّ المستصحب ليس إلاّ ملاحظه نفس العدم، من دون ملاحظه ما به الإضافة، حتّى يكون في بعض الموارد غير قابلٍ لذلك، وفي موارد أخرى قابلاً له حتّى يقال بالتفاوت بين الموردین، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

### بيان الإيراد الثاني للمحقّق النائيني ومناقشته

بيان الإيراد الثاني للمحقّق النائيني ومناقشته

الوجه الثالث من الإشكالات: هو ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره على ما هو المحكى عنه في «مصباح الأصول» وهو:

(أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب مترتباً على .

مجرد الشك في الواقع، أو الأعم منه ومن الواقع، فلا مجال لجريان الاستصحاب مثلاً لو كان التشريع المحرم عبارة عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين أو الأعم منه، ومن إدخال ما ليس من الدين في الدين، فمجرد الشك في كون شيء من الدين كافٍ في الحكم بحرمة إسناده إلى الشارع، فإجراء استصحاب عدم كونه من الدين، لإثبات حرمة الإسناد، تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحائه، فإنه من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد.

والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المرغوب من استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ، ليس إلا عدم العقاب، وهذا مترتب على نفس الشك في التكليف لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا نحتاج إلى إحراز عدم التكليف بالاستصحاب).

وأجاب عنه المحقق الخوئي في «المصباح»: (بأن ما ذكر إنما يتم لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك، وأما إن كان الأثر أثراً للجامع بينه وبين الواقع، فلا مانع من جريان الاستصحاب، إذ بجريانه يصل الواقع إلى المكلف، ويرفع الشك تعديداً فلم يبق معه شكٌ ليلزم تحصيل الحاصل أو أردأ أنواعه.

نعم، لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً فترتب عليه الأثر.

وبالجملة: ترتب الأثر على الشك فرع عدم جريان الاستصحاب، فكيف يكون مانعاً عن جريانه، ولهذا لا إشكال في جعل الأماره ونصبها على عدم حرمة شيء، مع أن أصله الحل كافيه لإثباته، وكذا لا إشكال في التمسك باستصحاب الطهاره المتيقنه، مع أن قاعده الطهاره بنفسها كافيه لإثباتها، والمقام من هذا القبيل بعينه.

وبعبارة أخرى واضحه: قاعده قبح العقاب بلا بيان متوقفه عليتحقق موضوعها،



أعنى عدم البيان، فكما أنها لا تجرى مع بيان التكليف، لا تجرى مع بيان عدم التكليف، والاستصحاب مباينٌ لعدمه، فلا يبقى معه موضوع لها، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن لا يخفى أن قياس ما نحن فيه بمثل حرمه التشريع فيما لم يُعلم أنه من الدّين، أو يعلم عدم كونه منه فى الدّين، الثابت بمجرد الشكّ، من دون احتياجه إلى استصحاب عدم الإدخال، قياسٌ مع الفارق، لأنّ عدم العقاب ليس أثراً لنفس الشكّ فى الحكم المجهول، بل هو أثر للشكّ مع شىء آخر، وهو اليأس بعد الفحص، فما دام لم يفحص لا يترتب عليه عنوان قبح العقاب بلا بيان، ولذلك قد عرفت ذلك منّا سابقاً حيث جعلنا الشكّ قبل الفحص مركزاً لجريان وانطباق قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل دون قاعده قبح العقاب بلا بيان، فبمجرد عروض الشكّ يصحّ أن يقال بأنّ المتيقّن فى السابق هو عدم التكليف، والآن يشكّ فيه، فيُستصحب عدمه، ويترتب على ذلك قبح العقاب بلا بيان، بل مع البيان فى عدم التكليف، فلا يبقى مورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، إلاّ على القول بكون المراد من البيان هو بيان التكليف، لا بيان عدمه، كما فى المقام.

ولكن هذا الاستصحاب غير جارٍ هنا، لأنّ الإشكال فيمجرى الاستصحاب إنّما يكون فى الشكّ الذى ليس فى مورده دليلٌ على حجّيته، مثل قاعده دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت بأنّ المورد أى الشكّ قبل الفحص هو محلّ جريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، وبعد الفحص واليأس عن الدليل يتحقّق موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، كما يصحّ جريان حكم استصحاب عدم التكليف.

وبعبارة أوفى هو أن يقال: بأنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا لم يكن نفس .

الشكّ موجباً لحصول الحجّيه للمكّلف بالبطلان أو غيره، وإلا لم تصل النوبه إلى الاستصحاب، كالشكّ فيعدد الركعات فيالصلاه الثنائيه، حيث إنّه بمجرد عروض الشكّ، يوجب حصول الحجّه على البطلان، فلا يتوقّف على جريان استصحاب عدم الزيادة، لو كان الشكّ في زياده ركعه ثالثه وعدمها، فهكذا يكون في المقام، حيث إنّ الشكّ في التكليف بمجرد عروضه كما لا يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، كذلك لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً لوجوب الفحص عن الدليل بعد عروض الشكّ، فيكون حينئذٍ مورداً لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما بعد الفحص واليأس، فكما يصحّ جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، كذلك يصحّ جريان الاستصحاب، فيجمع بينهما حينئذٍ.

لا يقال: أيّ مانع من جريانهما واجتماعهما معاً بأن يتحقّق في مورد اجتماع دليلي الاستصحاب وقاعده قبح العقاب بلا بيان، كما جُمع في مورد الشكّ في حرمة الشيء الذي دلّت الأماره فيه على عدم الحرمة، وجرت فيه أيضاً أصاله الحليّه من قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»، وأيضاً في مورد آخر جرى فيه قاعده الطهاره المستفاده من قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر». وجرى استصحاب الطهاره المتيقّنه، فهكذا كان في المقام .

لأننا نقول: لا- يصحّ في المقام ذلك، لأنّ جريان أحدهما هنا يوجب اعدام موضوع الآخر، وهو كالأستصحاب هنا، لأنّ معنى استصحاب عدم التكليف الفعلي هنا بعد البلوغ، يكون معناه الخروج عن كون العقاب بلا بيان، واندرجه في قبح العقاب مع البيان بعدم العقاب، لأنّ مقتضى لسان الاستصحاب هو وجود الحجّه على عدم التكليف والعقاب، فلا يبقى مورد لتلك القاعده، إلا أن يراد من

البيان في قاعده قبح العقاب بلا بيان، بيان التكليف فقط، لا عدم التكليف، وهو غير وجيه. وعليه، فلا محيص من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب من طريق آخر كما حققناه سابقاً.

### بيان إيراد الشيخ الأنصارى ومناقشته

بيان إيراد الشيخ الأنصارى ومناقشته

الوجه الرابع من الإشكالات الواردة: هو الذى أفاده شيخنا الأنصارى رحمه الله ، وملخصه على ما فى «مصباح الأصول» :

(إن استصحاب البراءة لو كان موجباً للقطع بعدم العقاب، صحّ التمسك به وإلا- فلا- إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب، لا مناص من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لسدّ باب هذا الاحتمال، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً، لأنّ التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان كافٍ فى سدّ باب احتمال العقاب من أول الأمر، بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب .

وعليه، فإن بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات، أو قلنا بحجّيه مثبتات الأصول، حصل منه القطع بعدم العقاب، وصحّ التمسك به، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزمٌ للرخصة فى الفعل، فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبّد الاستصحابى باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب، لم يحتمل العقاب، فإنّ العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً، وأدّى لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات، ولا- بحجّيه مثبتات الأصول كما هو الصحيح، فلا يصحّ التمسك بالاستصحاب فى المقام، إذ لا يثبت به

الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب، ويبقى احتمال العقاب، فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومعها كان التمسك بالاستصحاب لغواً أيضاً كما تقدّم، انتهى ما فى «المصباح» نقلاً عن الشيخ.

أجاب عنه سيدنا الخوئى بجوابين:

الجواب الأول: إنَّ استصحاب عدم المنع كافٍ فى القطع بعدم العقاب، إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل وتحريمه، فمع إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجهٍ إلى إحراز الرخصه التى هى من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.

الجواب الثانى: أنه يمكن جريان الاستصحاب فى نفس الترخيص الشرعى المتيقن ثبوته قبل البلوغ، لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شىء آخر، انتهى كلامه (١).

أقول: ونحن نزيد فى تأييد كلامه فى الجواب الأول :

بأنَّ الاستصحاب ولو لم نقل بحجتيه بصوره الأماره، بل اعتبرناه حجّه بواسطه الأخبار والتعبّد به كما هو الأقوى عند المتأخّرين، ولكن يأتى السؤال عن أنّه هل هو حجّه لمن تمسك به فى ما جرى أم لا؟

فإن قلنا بالأول، فليس معناه إلاّ أنّه إذا أخذ بمقتضاه وعمل به لما كان معاقباً حتّى ولو خالف الواقع، وترك بواسطه أمراً، لقطعه بعدم العقوبه فى موردّه.

وإن لم يؤدّى جريان الاستصحاب إلى احتمال العقوبه مع جريانه، فليس معناه إلاّ عدم حجتيه، وهو منافٍ للفرض بكونه نفس جريان الاستصحاب حجّه، .

ولو كان الاستصحاب جارياً في الحكم الظاهري، كفى الحكم بالثاني لو خالف الواقع، سواء كان حجته من باب الأمارات أو من الأخبار، بلا فرق بين أن يستصحب نفس عدم المنع السابق، أو يستصحب نفس الترخيص، فمع جريان الاستصحاب لا يبقى مورد لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان كما عرفت.

ولعل منشأ قولهم بعدم القطع بالعقاب، هو ملاحظه بقاء الشك بعد الاستصحاب حقيقة، ولكنه غفله عن أن ذلك لا يوجب احتمال العقوبة، لعدم إمكان اجتماعه مع حجته الشرعية المستلزم للقطع بعدم العقاب، أو خلط مع عدم الإجزاء في الاستصحاب بعد كشف الخلاف.

وأما الجواب الثاني: فهو غير تام، لأن الترخيص قبل البلوغ رخصه بمقتضى قاعده رفع القلم والترخيص بعد البلوغ رخصه مع العلم بجريان قلم التكليف على من بلغ، فالاستصحاب هنا من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثالث وليس بحجّه لأن الرخصه برفع القلم الموجود قبل البلوغ قد زال قطعاً، والرخصه بعد البلوغ مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فهذا الاستصحاب غير جارٍ.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر عدم تمامية الإشكال الذي ذكره المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» هنا حيث قال ما لو جعل مورد الاستصحاب البراءة وعدم الاشتغال بالتكليف به، أو باستصحاب عدم استحقاق العقوبة والمؤاخذة على ارتكاب المشتبه قبل البلوغ:

(أما التقريب الثاني والثالث، فالظاهر أنه لا سبيل إلى دعواه من جهة اختلال أحد ركنيه، وهو الشك على كل تقدير، لوضوح أنه لا يخلو:

إمّا أن يكون في البين بيان على التكليف المشكوك، وإمّا لا.

وعلى التقديرين: لا شك في الاشتغال وفي استحقاق العقوبه.

فإنه على الأول يقطع بالإشكال وباستحقاق العقوبه، وعلى الثانى يقطع بالعدم فلا شك على التقديرين حتى ينتهى الأمر إلى الاستصحاب.

وعلى فرض وجود الشك، لا مجال للاستصحاب، إذ بعدما لم يكن شأن الاستصحاب رفع الشك عن المتيقن السابق، كان الشك في العقوبه وبراءه الذمه على حاله حتى في ظرف جريان الاستصحاب، فيلزمه بمقتضى قاعده رفع الضرر المحتمل التوقف والاحتياط.

وبيان آخر: إن كانت نتيجة الاستصحاب المزبور، هو القطع بالترخيص والأمن من العقوبه في ظرف الشك بها، يلزمه بمقتضى المضاده بين القطع بالأمن والشك في العقوبه وارتفاع الشك المزبور بنفس جريان الاستصحاب، وهو كما ترى من المستحيل لاستحاله كون الحكم رافعاً لموضوعه.

وإن لم يقتض الاستصحاب القطع بالترخيص والأمن من العقوبه، بأن كان الشك في العقوبه وبراءه الذمه على حاله في ظرف جريانه، فلا فائده في الاستصحاب المزبور، لأنه مع الشك في العقوبه وعدم بقاء المستصحب، يحكم العقل بلزوم تحصيل القطع ببراءه الذمه، والقطع بالمؤمن، وبدونه لا بد بمقتضى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من التوقف والاحتياط بترك ما يُحتمل الحرمة، وفعل ما يُحتمل الوجوب، فتأمل) انتهى محل الحاجة (١).

وجه ظهور اندفاع كلامه رحمه الله : أنك إذا تأملت في كلامه تعرف صحه ما قلناه وبيناه من كون منشأ الاشتباه هو ملاحظه عدم رفع الاستصحاب للشك السابق في .

المستصحب بزعم منه وممن ذهب مذهبه من أنّ وجود الشكّ الوجداني بعد الاستصحاب يكون معناه هو الشكّ في وجود العقاب واحتماله، فيترتب عليه ما بينه وفصله.

ولكن قد عرفت ممّا بأنّ وجود الشكّ الوجداني دون التعبدى في وجود الحكم الواقعي، لا يساوق مع الشكّ في وجود العقاب، بل قد جُمع هنا مع القطع بعدم العقاب بحسب ظاهر كونه حجّه، وإلاّ لما كان في حجّيته الاستصحاب أثراً وفائده، وعرفت أنّ حصول الشكّ بنفسه لا يصحّح جريان الاستصحاب ولا قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل يكون حينئذٍ مجرى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل المقتضى للتوقّف والاحتياط، وأمّا بعد الفحص واليأس فحينئذٍ يجري فيه الاستصحاب لولا فيه إشكالٌ آخر فيوجب زوال موضوع القاعده كما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

اللهمّ إلاّ أن لا يجري الاستصحاب من جهه أخرى كما أشرنا إليه وسنشير، فيبقى المورد مقتضياً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا هو المطلوب.

### بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصاري حول جريان استصحاب البراءة

بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصاري حول جريان استصحاب البراءة

الوجه الخامس: من الوجوه والإشكالات، هو ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله مع تفصيل ذكره السيد الخوئي قدس سره بقوله:

(إنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضاة المتيقّنه والمشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشكّ عند عدم ترتب الأثر حين احتمال الشكّ، فإنّه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقّن للمشكوك من إسرائ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر،

وذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب، وفي المقام لا اتحاد للقضيّة المتيقّنه والمشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبّي على ما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «رُفِعَ القلم عن الصبّي حتّى يحتلم»، وهو مرتفع بارتفاع موضوع، والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ عدم جريان الاستصحاب هنا يمكن تقريره علينحوين، بل أنحاء ثلاثة:

التقرير الأوّل: دعوى عدم وحده القضيّة المتيقّنه والمشكوكه، حيث إنّ الموضوع في المستصحب هو الترخيص، أو عدم المنع المتعلّق بغير البالغ والمكلّف، والحكم المتعلّق بعد الاستصحاب هو على البالغ والمكلّف، فهما موضوعان مختلفان عرفاً، فإسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر أشبه شيء بالقياس لا بالاستصحاب كما صرّح به الشيخ قدس سره .

التقرير الثاني: بأن يقال إنّ استصحاب حكم الترخيص المتعلّق بغير البالغ وإسراءه إلى البالغ غير صحيح؛ لأنّه يكون حينئذٍ من استصحاب الكلّي القسم الثالث كما عرفت توضيحه، وهو أنّ الترخيص الثابت قبل البلوغ كان بمقتضى مدلول حديث رفع القلم، والترخيص الثابت بعد البلوغ هو الترخيص الثابت مع العلم، فالأوّل منهما بعد البلوغ منتفٍ قطعاً، والثاني مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فما مثّل به المحقّق الخوئي وجعله مركزاً للاستصحاب كان وجه إشكاله هو كونه مقتضى استصحاب عدم حدوث الترخيص، وهذا الإشكال لا يجرى لو .



أخذنا مركز الاستصحاب عدم المنع الثابت قبل البلوغ، وإسرائته إلى ما بعد البلوغ، لعدم الاختلاف في عدم المنع السابق واللاحق، فينحصر فيه على هذا الفرض ما يرد عليه في الثالث لو لم تُسلم قطعيه اختلاف الموضوع بين البالغ وغير البالغ الذي قرّناه في الإشكال الأول .

التقرير الثالث: هو أن يقال إنّ العناوين المأخوذه في موضوعات الأحكام تكون على ثلاثة أقسام:

تارة: تكون مقومه للموضوع، وهو مثل حكم جواز التقليد المتعلق بالعالم، حيث إنّ العلم قطعاً يكون من مقومات الحكم، يعنى لو صار العالم جاهلاً فلا يجوز تقليده بواسطة الاستصحاب.

وأخرى: يعلم خلاف ذلك، مثل ما لو تعلق حكم على عنوان يعلم حاله كذلك، مثل ما لو قال: (أكرم هذا القائم)، حيث نعلم أنّ القيام والجلوس يكون من الحالات، ولا يكون دخيلاً في الموضوعية، فيستصحب قطعاً لو شكّ في تحقّقه وعدمه.

وثالثه: يشكّ فيه، مثل التغير الذي جعله موضوعاً للحكم بالنجاسة، فبعد زواله يشكّ في بقاء النجاسة لعدم العلم بكون التغير مقوماً لها، أو كان من الحالات، ولا يجرى الاستصحاب في هذا القسم أيضاً كما لا يجرى في القسم الأول، إذ مع الشكّ في بقاء الموضوع لم يُحرز اتحاد القضيتين، فلم يُحرز صدق نقض اليقين بالشكّ ليرفع اليد عن الحكم السابق، ليكون التمسك بأدله الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

وما نحن فيه يحتمل أن يكون من هذا القبيل؛ لأنّ عدم البلوغ إمّا مقومٌ للحكم بعدم التكليف والمنع قطعاً، أو يُشكّ فيه بأنّه مأخوذ موضوعاً ومقوماً، أو

يكون من الحالات حتّى يستصحب، فإجرائه هنا يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، والثابت أنّه ليس بحجّيه.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا عدم إمكان جريان استصحاب البراءه لإثبات البراءه فى ما نحن فيه.

\*\*\*

## البحث عن أدلته الأخباريين على وجوب الاحتياط

البحث عن أدلته الأخباريين على وجوب الاحتياط

استعرضنا وبحثنا بالتفصيل عن الأدلّة التي أقامها الأصوليون لإثبات البراءة، ليصل الدور إلى أدلّة الأخباريين وما أقاموها للدلالة على وجوب التوقّف والاحتياط في الشُّبهات .

استدلّ الأخباريون على وجوب الاحتياط بالأدلة الثلاثة من الكتاب والسنة والعقل في الشُّبهات الحكمية التحريمية لا مطلقاً، أى لا يقولون بوجوبه في الشُّبهات الوجوبية ولا الموضوعية مطلقاً أى حتّى في التحريمية.

نعم، قد يظهر من كلام الأمين الأسترآبادي وجوب الاحتياط مطلقاً، أى في الوجوبية من الشبهه الحكمية أيضاً دون الموضوعية، برغم أنّها غير داخله في وجوب الاحتياط عند الكلّ من الأخباريين والأصوليين.

وعليه، فالأولى التعرّض للأدلة الثلاثة التي استدلّ بها القائلون بوجوب الاحتياط في الشبهه الحكمية التحريمية، وهي الكتاب والسنة والعقل دون الإجماع لعدم وجوده هنا كما لا يخفى .

أمّا الكتاب: فقد تمسّكوا لدعواهم بطوائف من الآيات:

الطائفة الأولى: هي الآيات الناهية عن القول بغير العلم، مثل:

قوله تعالى: «وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ» (١).

وقوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (٢).

وغيرها من الآيات العديده الناهيه عن الركون إلى غير العلم والاعتماد عليه.

الطائفة الثانيه: الآيات الدالّه على وجوب الاتّقاء والمجاهده فيما يتعلّق بالأمر المهمّه، مثل:

قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تَقَاتِهِ» (٣).

وقوله تعالى: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ - حَقَّ جِهَادِهِ» (٤).

وقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ» (٥).

والطائفة الثالثه: هي الآيات التي تدلّ على النهي عن ارتكاب ما يوجب الوقوع في الهلكه، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (٦).

الطائفة الرابعه: وهي التي تدلّ على وجوب الردّ إلى الله عند النزاع، مثل قوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ - وَالرَّسُولِ» (٧) حيث أنّ ارتكاب مشتبّه الحرمه ليس من الاتّقاء والمجاهده، ولا التحفّظ عن الوقوع في الهلكه لو كان حراماً، فيدلّ على وجوب التورّع والاتّقاء كما تدلّ عليه آيه الافتراء أيضاً .

١- سورة الأعراف: الآية ٢٨ .

٢- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

٣- سورة آل عمران: الآية ١٠٢ .

٤- سورة الحجّ: الآية ٧٨ .

٥- سورة التغابن: الآية ١٦ .

٦- سورة البقره: الآية ١٩٥ .

٧- سورة النساء: الآية ٥٩ .

وهي قوله تعالى: «أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١) لأنَّ الحكم بالإباحة افتراءٌ عليه.

ولكن يمكن أن يُجاب عن الطائفة الأولى: بأنَّ المراد من العلم هنا ليس العلم الوجداني الذي لا يشكُّ فيه أحدٌ سوى المشكِّك السوفسطائي، وإلاّ لخرجت الأحكام بأكثرها عن مظانِّ العمل بها لعدم حصول العلم الوجداني، فلا بدُّ أن يراد من العلم هنا إمَّا خصوص الحجِّه أو الأعمّ منه ومن الوجداني، فإذا شمل لفظ العلم للحجِّه والدليل، فلا يكون موردنا من صغريات تلك الكبرى؛ لأنَّ بعد قيام الدليل النقلى أو العقلى أو كليهما على البراءة، فلا يكون القول بها قولاً بغير علمٍ ودليل، بل يكون قولاً مع الدليل.

ومنه يظهر الجواب عن آية الافتراء إذ ليس الحكم مع الدليل افتراءً.

فإن قلت: القول بجواز الارتكاب في مشتبه الحكم يعدُّ قولاً بغير علم.

فنقول: إنَّ دعوى الأخباريين الذين يقولون بحرمة الاقتحام في الشُّبهات يعدُّ قولاً بغير علم، لأنَّهم لا يعلمون الحرمة فيها جزماً، فيرد عليهم ما أوردوا علينا.

فأجيب عنهم: بأنَّ الأخباريين لا يقولون بالحرمة، وإنَّما قالوا بترك الاقتحام فيها لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب فإنَّه لا يكون إلاّ بعد العلم بالرخصه والعمل بالإباحه.

أقول: هذا الجواب الذى من الشيخ الأعظم وتبعه المحقق النائيني قدس سره غير تامّ، لوضوح أنّ الأخباريين يحكمون بوجوب الاحتياط والتوقُّف، والأصوليون ينكرونه، فكلُّ يدعى شيئاً ويُقيم لمُدعاه دليلاً، فليس نزاعهم في ترك المشتبه .

وعدم تركه كما قرّره.

كما أُجيب عن الطائفة الثانية أولاً: بالمنع عن كون ارتكاب المشتبه بمقتضى الأدلة المرخصه منافياً مع المجاهده والتقوى، بل المنافى لها هو ترك الواجبات وفعل المحرّمات، كما تدلّ عليه النصوص الكثيره .

وثانياً: إنّ غايه ما تقتضيه هي الدلاله على رجحان هذه المرتبه من التقوى التي ينافيها ارتكاب المشتبه، فإنّ حقّ التقوى لا يكون إلاّ- بإتيان المندوبات وترك التعرّض للمكروهات والمشتبهات، فتكون هذه المرتبه هي حقّ التقوى التي لا يكون فوقها مرتبه، وهي ممّا لا- إشكال في رجحانها عقلاً- ونقلًا فكان الأمر بالتقوى في هذه الآيه مساوقاً لقوله تعالى: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (١) في كونه للاستحباب لا الوجوب.

وثالثاً: إنّ آيه الاتّقاء والمجاهده تشمل بإطلاقها لفعل المندوبات وترك المكروهات، ولا إشكال في عدم وجوبها، فيدور الأمر بين تقييد إطلاق المادّه بغير هذين الموردين، وبين حفظ إطلاق المادّه والتصرف في الهيئه بحملها على إرادته مطلق الرجحان، حتّى لا- ينافى فعل المندوب وترك المكروه، ولا- إشكال في عدم أولويّه الأوّل على الثاني من جهه كثره استعمالها في غير الوجوب، حتّى قيل إنّّه من المجازات الراجحه المساوى احتمالها مع الحقيقه.

وهذا الجواب عن الشيخ الحائري في دُرره (٢).

أورد المحقّق الخميني على هذا الجواب في تهذيبه بقوله: .

١- سوره الحجرات: الآيه ١٣ .

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٢٩ .

(أولاً: بالمنع عن شمول إطلاق الآيه لفعل المندوب وترك المكروه، فإنّ التقوى عباره عن الاحتراز عمّا يوجب الضرر، أو يحتمل في فعله الضرر، أو في تركه، وليس هما من ذلك، وأمّا شمول الآيه لمشتبه الحرمه والوجوب فلصدق هذا الاحتمال في حقّه، ويشهد على المعنى المختار كثره استعمال الاتقاء في الكتاب والسّنه في ذلك، أى ما يحتمل الضرر في فعله أو تركه .

وثانياً: لو سلّم كون استعمال الهيئه في غير الوجوب كثيراً، إلّا أنّ تقييد المادّه أمرٌ بل قلّمّا تجد إطلاقاً باقياً على إطلاقه بخلاف الهيئه في الأمر، حيث أنّ بقائها على حالها في الوجوب كثيراً جداً في الكتاب والسّنه.

أضف إلى ذلك: أنّه لو كان الأمر كذلك أى بالتصرّف في الهيئه لاستوجب تأسيس فقه جديد، ولا أظنّ أنّه قدس سره كان عاملاً- بهذه الطريقه في الفروع الفقهيّه، وإن تكرر منه القول بترجيح التصرف في الهيئه على المادّه في مجلس درسه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: الإنصاف بعد الدقه والتأمّل يظهر أنّ كلام المحقّق الحائري قدس سره لا يكون من الصواب ببعيد، لوضوح أنّ العرف يطلقون لمن يفعل المندوبات ويترك المكروهات والمشبّهات أنّه متّق حقّ التقوى، يعنى أنّه يتقى عمّا هو مكروه فضلاً عمّا هو مشتبه أو حرام، وهكذا في طرف المندوب، فإطلاق حقّ التقوى لمثله عند العرف أمرٌ قريب، فإخراج ذلك عن إطلاقه غير مقبول.

ثمّ دعوى أكثرية تقييد المادّه عن التصرف في الهيئه، لا- ينافى ما ادّعا من كثره وجود تصرف الهيئه أيضاً، حيث إنّّه أراد من نفي البعد عن ذلك بأنّه يستعمل .

كذلك كثيراً ومنه المورد.

فإذا سلّمنا إطلاقه من جهة شموله لمثل المشتبه، وحكّمنا بعدم وجوب الاحتياط فيه، فلا محيص بحمل الهيئه في الأمر إلى مطلق الرجحان كما سلّم به المحقّق الخميني رحمه الله، فلا مانع من شموله لمطلق فعل المندوبات وترك المكروهات، ويقال بأنّ المقصود هو رجحان ذلك واستحبابه لا الوجوب، ولو من جهة ملاحظه كون الآيه آبيه عن التخصيص، إذ لا يناسب أن يقال: «اتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تَقَاتِهِ» إلّا في مورد كذا، فلا بدّ من حملها على مطلق الرجحان.

وأيضاً: إطلاق الآيات شامله للمحرّمات والواجبات المعلومه، ولا إشكال في امتناع تعلق أمرٍ وجوبى مولوى تعيّد على مثلها نظير الأمر الوارد في: «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»، فيجب حمل الأوامر فيه على الإرشاد فتصير تابعه للمرشد إليه، فلو حكم العقل أو ثبت وجوبه أو حرّمته شرعاً، تعيّن العمل على طبق المرشد إليه، وإن لم يثبت وجوبه أو حرّمته أو ثبت خلافه، لا بدّ من العمل أيضاً على طبقه كما في المشتبهات وفعل المندوبات وترك المكروهات.

وعليه، فلا مجال لإثبات وجوب الاحتياط من آيه الاتّقاء والمجاهده.

وأما الجواب عن الطائفة الثالثه: وهي آيه التهلكه، فنقول:

أولاً: إنّ الآيه مربوطه بالإنفاق في الأموال، وأنّ الإمساك يوجب ثوره الفقراء وذوى الحوائج على الأغنياء وذوى الثروه، فإنّ في منعهم عن الحقوق، وعدم سدّ عيلتهم، وأداء حوائجهم بإعطاء الزكوات والصدقات الموجبه لحفظ اعتدال النظام، وتوازن المجتمع، يوجب إلقاء نفوسهم في التهلكه، لأنّ الإنسان إذا صار جائعاً لا يعرف شيئاً، ولذلك قيل: (لا معاد لمن لا معاش له).



أو كان المقصود هو الإنفاق في سبيل الجهاد ودفع الخصم، حيث إنّه لولا الإنفاق وإعطاء الأموال، فلا يحصل وسيله للدفاع ودفع الخصم والعدو، فربّما يوجب التهاون في ذلك سلطه العدو عليهم، وإلقاء أنفسهم في الهلاكه.

ففي هذين الموردين لا علاقته لمضمون هذه الطائفة من الآيات بمسأله الاقتحام في الشبهه حتّى يستفاد منها وجوب الاحتياط.

وثانياً: لو سلّمنا دلالة نفس هذه الجملة من دون نظرٍ إلى صدرها وموردها على الشمول لغير صورته الإنفاق، فمع ذلك نقول ما المراد من الهلاكه في الآيه؟

إن أريد بها العقوبه الأخرويه، فقد عرفت قيام الأدله من العقل والنقل على عدم العقوبه في ارتكاب الشبهه.

وإن أريد بها الفاسد بالذات المترتب على فعل الحرام وترك الواجب، فالحق أنّ الآيه لا تشملها، لأنها ممّا لم يقل به إلا الأوحدي من الناس بالبرهان العقلي، حتّى أنّ بعضاً من العدليه لا يلتزمون بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق، بل يكتفون بوجود المصلحه في التكليف، فكيف يحمل الخطابات المنزله على فهم العرف على هذا المعنى الدقيق الذي لا يعرفه إلا البعض بمقتضى البرهان العقلي؟!

مع أنّه على فرض الشمول، ما الدليل على كون التوقف في هذه الموارد واجباً شرعاً أو عقلاً؟ لأنّ المفاسد الدنيويه ربما لا يكون في الورود عليها هلكه، وإن كانت فيها مضرّه دنيويه فما الدليل على حرمة؟! إذ العقلاء يُقدمون عليها إذا رتب عليها غرض عقلائي كما مضى تحقيقه في موارد متعدده.

مع أنّه على فرض كون التهلكه غير العقاب، تكون الشبهه موضوعيه، والاجتناب فيالشبهه الموضوعيه غير واجب بالاتفاق كما ادّعاها الشيخ الأنصاري رحمه الله .

وثالثاً: لو سلّمنا بأن الآيه على الفرض تدلّ على ذلك، فتشمل بإطلاقها جميع الشُّبهات الوجوبيّه والتّحريميّه، والحكميّه والموضوعيّه، لكن خروج مثل الوجوبيّه والموضوعيّه يكون بالاتّفاق، والقول بالتخصيص فى مثل هذه الجهه غير مناسب مع سياق هذه الآيه الشريفه، إذ لا يحسن القول: (لا تلقوا أنفسكم فى التهلكه عدا التهلكه الفلانيّه).

وعليه، فالأولى دعوى خروج الشُّبهات عنها تخصّصاً لا تخصيصاً.

ورابعاً: إن سلّمتم خروج مثل الشبهه الوجوبيّه والموضوعيّه، فلا يكون إلاّ بواسطه الدليل، فنقول بمثل ذلك فى الشُّبهات التّحريميّه الحكميّه بما قد عرفت من الدليل الذى ذكرنا.

وأما الجواب عن آيه النزاع: فواضحٌ بعدما ثبت من جواز الحكم بالبراءه فى المشتبهات فيما إذا ورد دليلٌ على البراءه كما سبق بيان ذلك، هذا فضلاً عن أنّ حكمنا بالبراءه كان بالرجوع إلى الله والرسول للأخذ بظاهر الدليل الشرعى والعقلى كما قد عرفت.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الآيات جميعها بعيدة عن الدلاله على وجوب الاحتياط ولزوم التوقّف فى الشُّبهات كما ادّعاها الأخباريون.

## البحث عن الأخبار التي استدلت بها على وجوب الاحتياط

البحث عن الأخبار التي استدلت بها على وجوب الاحتياط

وأما من السنّة: فهو طوائف من الأخبار، فلا بأس بالإشارة إليها في الجملة:

الطائفة الأولى: ما قيل إنّها تدلّ على حرمة القول والإفتاء بغير العلم:

منها: ما رواه هشام بن سالم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟

قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقّه» (١).

ومنها: ما رواه زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: ما حجّبه الله على العباد؟ وفي روايه: ما حقّ الله على العباد؟

قال: أن يقولوا ما يعلمون وينفوا ما لا يعلمون» (٢).

ومنها: حديث سماعة بن مهران، عن أبي الحسن عليه السلام في حديث، قال:

«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فيها، وأوماً بيده إلى فيه»، الحديث. كما نقله في «عنايه الأصول» وغير ذلك ممّا هو مثلها في المضمون.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على وجوب التوقّف عند الشبهه إمّا مطابقةً أو التزاماً، وهي روايات كثيرة نذكر بعضها:

منها: ما رواه عمر بن حنظله، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ طويل، قال فيه:

«وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّنٌ رُشده فيّ تبع، وأمرٌ بيّنٌ غيّه فيّ جتنب، وأمرٌ مشكّلٌ يُردّ علمه إلى الله ورسوله، حلالٌ بيّنٌ وحرامٌ بيّنٌ، وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، ٧.

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ و ٢٧.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ و ٢٧.

وهلك من حيث لا يعلم. إلى أن قال: فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» (١).

ومنها: حديث أبي شيبه، عن أحدهما عليهما السلام، قال في حديث: «الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام في الهلكه» (٢).

ومنها: حديث سعد بن زياد، عن جعفر عليه السلام، عن آباءه، عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال:

«لا تجامعوا في النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه.. إلى أن قال: فإن الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام في الهلكه» (٣).

وغير ذلك من الأخبار الدالة عليه المذكوره في «عنايه الأصول» (٤) فراجع.

الطائفة الثالثة: دلت على وجوب الاحتياط عند الشبهه، وهى كثيره أيضاً:

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان.. إلى أن قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا» (٥).

ومنها: حديث عبد الله بن وضاح: «أنه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار.

فكتب إليه: أريلك أن تنتظر حتى تذهب الحمره، وتأخذ بالحائطه لدينك» (٦).

ومنها: حديث داود بن القاسم الجعفرى، عن الرضا عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (٧).

ومنها: حديث الشهيد، عن عنوان البصرى، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام، يقول فيه: «سأل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتاً وتجربه، وإياك أن تعمل ١.

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩ و ١٣ و ١٥.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩ و ١٣ و ١٥.

٣- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩ و ١٣ و ١٥.

٤- عنايه الأصول: ج ٤ / ٧٣.

٥- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١ و ٣٧ و ٤١.

٦- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١ و ٣٧ و ٤١.

٧- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١ و ٣٧ و ٤١.

برأيك، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، الحديث»(١).

وغير ذلك من الأخبار المشتملة على هذا المضمون، فصارت الروايات على ثلاث طوائف تدلّ على المطلب، على حسب زعم الأخباريين.

.\*\*\*

---

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤.

## الجواب عن الأخبار التي استدلت بها على البراءة

الجواب عن الأخبار التي استدلت بها على البراءة

وأما الجواب عن الأخبار:

فعن الطائفة الأولى: بما قد عرفت في الجواب عن الآيات الناهية عن القول بغير علم، بأنّ الحكم بالبراءة كان مع الدليل، والقول مع العلم بمعنى الحجّة، وعليه فهو خارج عن مضمون تلك الأخبار، فراجع.

وعن الطائفة الثانية: وهي ما تدلّ على الوقوف في الشبهة مطابقه أو التزاماً، وقد يُجاب عنه:

أولاً: إنّها بقرينه التعليل الوارد في ذيلها، بأنّ (الوقوف فيها خيرٌ من الاقتحام في الهلكة) يفهم أنّها مختصّة بموارد قد تمّ فيها البيان، وصار التكليف فيها منجزاً لو كان، مثل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، أو الشبهة البدويّة قبل الفحص، لا ما لا يكون فيه التكليف كذلك، كما في مثل الشبهة البدويّة بعد الفحص واليأس، حيث قد عرفت فيها من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا عقوبه فيه، مع أنّ ظاهر التعليل هو كون التهلكة المترتبه على الاقتحام مفروضه الوجود والتحقّق، مع قطع النظر عن الأمر بالتوقّف، وأنّها هي العلة للأمر بالوقوف عند الشبهة.

وثانياً: بأنّ الأمر المتعلّق بالتوقّف لا يمكن أن يكون واجباً مولوياً، لأنّ ذلك يقتضى كون التهلكة مترتبه على ترك امتثال ذلك الأمر، لا الواقع المجهول، مع أنّ ظاهر التعليل كما مرّ هو كون التهلكة مربوطه بالواقع المجهول والمشتبه المفروض وجودها قبل الأمر بالتوقّف.

وثالثاً: لو كان الأمر فيه مولوياً، استلزم تخلفه العقوبه، فحينئذ:

لو فرضنا ثبوت العقوبه على الواقع المجهول أيضاً استلزم ذلك تعدد العقاب في المشبهات، مع أنّ أصل المحرّمات المعلومه لا يترتب على ارتكابها إلاّ عقوبه واحده، فلا يعقل أن يكون حال المشتبه وارتكابه أشدّ من الواقع المجهول، فيلزم حينئذٍ مزيه الفرع على الأصل.

وإن لم يترتب على الواقع المجهول عقاباً أصلاً، وعلمنا بذلك، فلا وجه للأمر بالوقوف لما نعلم بعدم العقوبه في ارتكابه.

وعليه، فلا بدّ أن يكون أمره بالاحتياط والتوقّف إرشادياً، حتّى يكون تابعاً للمرشد إليه بالحرمة، المستلزم للوجوب وغير الوجوب، فيكون الأمر فيه لمطلق الرجحان.

ورابعاً: إنّ هذا التعليل قد ورد في حديث مقبوله عمر بن حنظله وجميل بن درّاج، حيث اشتمل نصّهما على قوله عليه السلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»، ثمّ علّل ذلك بأنّ «الوقوف في الشبهات خيرٌ من الاقتحام»، حيث لا يمكن انطباق ذلك التعليل على ما خالف كتاب الله؛ لأنّ مخالف الكتاب ليس ممّا يجب فيه التوقّف أو يُستحبّ، بل يجب طرحه، ونفي سنده إلى الأئمّه عليهم السلام.

وعليه، فلا بدّ أن تحمل الكبرى المذكوره على غير هذا المورد، وهو ما لم تكن مضامينها موجوده ومذكوره في القرآن لا على نحو العموم ولا-الخصوص، إذ لو لم تُحمل عليها، فلا بدّ إمّا أن تحمل على ما يوافق كتاب الله أو ما يخالفه صريحاً، وكلاهما خارجان عنها.

أمّا الموافق: فيجبُ الأخذ به .

وأمّا المخالف: فيجبُ طرحه لا التوقّف فيه.

وعليه، فانحصر حملها على الروايات التي لا تخالف القرآن ولا توافقه .

وعلى هذا، فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهه، ثبت المطلوب، وإن حملناه على الوجوب، فلا تجد له قائلاً، فإن الأخبار والأصولى سنان في العمل بالأخبار التي لا تخالف القرآن ولا توافقه، ولم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلاً، وإن كان التوقف والعمل عليطبق الاحتياط أولى وأحسن.

وخامساً: يمكن تصوير تقريب آخر لروايات التوقف عن الشبهات بإفاده معنى آخر غير ما ذكر إلى الآن؛ بأن نقول هذه الأخبار ليست بصدد بيان أن نفس الاقتحام في الشبهات حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال كما في الوجه الأول، بل المراد أن الاقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات، فإن الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات، وعود نفسه على الاقتحام فيها، هانت عليه المعصية، وكان ذلك موجباً لجرئته على فعل المحرمات، وقد ورد نظير ذلك في باب المكروهات بأن من لم يبال في ارتكابها، وأكب على فعلها، ربما يوجب ذلك إلى الجراه على فعل المحرمات، كما أن الشخص لو لم يعتن بارتكاب الصغائر هانت عليه الكبائر، أعادنا الله من ذلك، بخلاف من عود نفسه على الاجتناب، والوقوف عند الشبهات، والصغائر والمكروهات، حصلت له ملكة التجنب عن المعاصى، وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام: «والمعاصى جمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»، وإليه أيضاً وردت الإشارة في الخبر الذى رواه سلام بن المستنير، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام، قال:

«قال: حدثنى جدى رسول الله صلى الله عليه وآله أيها الناس حلالى حلالاً إلى يوم القيامة، وحرامى حراماً إلى يوم القيامة.



إلى أن قال: وبينهما شبهاتٌ من الشيطان، وبدعٌ بعدى، من تركها صِلح له أمر دينه، وصِيْلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها وَقَع فيها وأتبعها كان كمن رعى غنمه قُرب الحمى، ومن رعى ماشيته قُرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها فى الحمى»(١).

فدلّاله مثل هذا الحديث على الاستحباب واضح، ضروره أنّ الرعى حول الحمى ليس بممنوع، غير أنّ الرعى حوله ربما يستوجبُ الرعى فى نفس الحمى.

ومن ذلك يظهر الجواب عن أخبار التثليث، حيث يمكن أن يكون الأمر فيها للاستحباب لا للوجوب، كما يظهر هذا الاستحباب من بعض أخبار التوقّف مثل الخبر المروى عن أبى عبدالله عليه السلام أنّه قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهه»(٢).

وأيضاً قوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهه»(٣).

وسادساً: بما فى «تهذيب الأصول» من الجواب عن مثل حديث مقبوله عمر بن حنظله وجميل بن صالح ونظائرها من الأخبار المشتمله على مضامين هذين الخبرين.

وملخص كلامه رحمه الله: (هو أنّ المراد من ممّا أجمع عليه بين الأصحاب يؤخذ ويترك الشاذّ والنادر، معللاً بأنّ المجمع عليه لا- ريب فيه، يفهم أنّ المراد من الشهره هو الشهره فى الفتوى لا- فى الروايه، لوضوح أنّ الشهره فى الروايه المجرّده عن فتوى الأصحاب، لا يوجبُ رفع الرّيب، بل أى ريبٍ ووهنٍ أولى وأقوى من نقل الحديث، وعدم الإفتاء بمضمونه، ففى قبالة يصير ممّا لا ريب فى بطلانه هو الشاذّ والنادر، أى ما لا يفتى به الأصحاب.

فصارت الروايه الأولى من الأمور التى يبيّن رشدّها فيؤخذ، والشاذّ من ما ٠.

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧ و ٢٤ و ٢٠.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧ و ٢٤ و ٢٠.

٣- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧ و ٢٤ و ٢٠.

هي بين غيها ويترك .

وا احتمال: كون الشاذ ممّا فيه ريب .

مدفوع: بأنّ وجوب صلاه الجمع إذا صار ممّا لا ريب فيه، فيصير احتمال عدم الوجوب ممّا لا ريب في بطلانه، فيبقى حينئذٍ الأمر المشكل الذي ذكره في التلث، لكنّه يُعلم حكمه من الأمرين السابقين، حيث يرد حكمه إلى الله ورسوله، وهذا هو الذي عبّر عنه الإمام عليه السلام في خبر جميل بن صالح بأمرٍ اختلف فيه.

وتوهم: أنّ المراد بالشهره هي الشهره الفتوائيه لا- الروائيه، لا يناسب مع فرض الراوى بعده من كون كلا الحدين مشهورين، حيث يساعد مع كونهما منقولين في جوامع الأصحاب، ولكن لا يناسب مع كونهما مشهورين بالفتوى.

ممنوع: بأنّ من تقابل المجمع عليه للشاذ النادر يفهم أنّه يمكن أن يكون الحدين مشتهراً بالفتوى بين الأصحاب، أي بأن لا يكون الآخر شاذاً نادراً، بل كلاهما مشتهراً بالفتوى من جهة إفتاء جمع كثير على مضمونهما، فإنّه حينئذٍ يصدق أنّهما مشهوران من حيث الفتوى، هذا بحسب فقه الحديث.

وأما وجه عدم دلالة على مدعى الأخباريين، فلما علم أنّ المراد من الأمر المشكل الذي يُردُّ أمره إلى الله ورسوله هو القسم الثالث الذي ليس بمجمع عليه ولا شاذ، بل ممّا اختلف فيه الرأي، ولا أظنّ أنّ الأخبارى ممّا يلتزم فيه بوجوب التوقف والردّ إلى الله تعالى، فإنّ الأخبارى لا يجتنب عن الرأي والإفتاء في المسائل التي اختلفت فيها كلمه الأصحاب، بل نراه ذات رأى ونظر في هذه المسائل من دون أن يتوقف ويردّ حكمها إلى الله ورسوله، وإن كان الأرجح عقلاً- هو التوقف والاحتياط فيما ليس بين الرشد ولا بين الغي، وإرجاع الأمر فيه إلى

اللّه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى هذا الجواب من شىء من المسامحه، لأنّه رحمه الله بعد أن قرّر الحديث فى فقهه بأنّ المراد من التثليث هو الشهره الفتوائيه، التزم بنتيجته ذلك فى الأمور الثلاثه من وجوب الاتّباع فى بين الرّشد، ووجوب الاجتناب عن بين الغى، ووجوب التوقّف فى المشكل المختلف فيه، لكنّه لم يذكر وجه التفكيك بين الأمرين الأولين بالوجوب وبين الأمر بالتوقّف بالاستحباب، إلّا عمل من يقول بالاحتياط، فليس هذا إلّا الإشكال بعملهم فيه، لو سيّلم كونهم كذلك، لا جواباً عمّن يحكم بوجوب التوقّف.

فالأولى فى الجواب أن يقال: إنّه على فرض تسليم جميع ما ذكر فى فقه الحديث الذى يأتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى باب التعادل والتراجيح كان هذا منحصرّاً بباب فصل الخصومات والمنازعات الذى يصدر فيها الحاكم حكمه فى مجلس القضاء فى الأموال والنفوس والأعراض، ولا علاقته له بإثبات وجوب التوقّف فى الشُّبهات فى الفتوى، وبيان الحكم مع وجود الدليل. وعليه فيصبح جوابنا هذا جواباً سادساً.

وسابعاً: بأنّ الأمر فى قوله: «قف عند الشبهه، لأنّ الوقوف فيها خيرٌ من الاقتحام فى الهلكه»، دائرٌ:

بين حملة على الاستحباب، وجعل إطلاق المتعلّق محفوظاً بالحكم برجحان الوقوف فى جميع موارد الشبهه من التحريميه والوجوبيه، والحكميه والموضوعيه.

وبين حمله على الوجوب، وتخصيص إطلاق متعلقه بالنسبه إلى الثلاثه الأخيره، وحصره بالشبهه التحريميه فقط.

ولا إشكال في كون الأوّل أولى، لإبائه مثل هذه الجملة والكبرى للتخصيص، إذ لا معنى من تخصيص الهلكه بمثل هذه الموارد، بخلاف ما لو جعل هذه خارجاً عن الهلكه موضوعاً وتخصيصاً، لأنّ الأمر يرجحان التوقّف من جهه الخوف في الوقوع فيها مطلقاً، أمرٌ مقبول حسنٌ عند العقلاء، حيث ينطبق كلّ موردٍ بحسب مقتضاه، فإذا كان التوقّف فيه واجباً مثلاً، كما في باب الفروج والدماء حكم فيها بالوجوب، وإذا كان المورد ممّا يستحبّ فيه كما في الشُّبهات الموضوعيّة والوجوبيّه حكم بالندب، أو يُحمل أمره على الاستحباب في جميع الموارد، إن لم نلتزم بالتفاوت في باب الحكم وغيره.

### رأى المحقق العراقي ومناقشته

رأى المحقق العراقي ومناقشته

استدلّ رحمه الله بأخبار التوقّف في الشُّبهات في المشتبهات البدويّه بتقريب آخر مذكور في «نهاية الأفكار»، وحاصله:

أنّه بعد شمول إطلاق الشبهه للشبهات البدويّه بعد الفحص، وظهور الهلكه في العقوبه، يستكشف من إطلاقها بنحو الإنّ بضميمه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عن إيجاب الشارع الاحتياط في المرتبه السابقه عن الأمر بالتوقّف والسكون، وبعد صلاحية إيجاب الاحتياط المستكشف لليائيه والمنجزيه للتكليف المجهول، تخرج الشُّبهات البدويّه عن مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

فأجاب عنه الشيخ رحمه الله: بأنّ العقوبه بلحاظ الحكم الواقعي قبيحٌ بمقتضى تلك

القاعده، وبالنسبه إلى إيجاب الاحتياط تكون على مخالفه نفس الاحتياط لا- الواقع وهو حكم ظاهري لا واقعي وهو خلاف الفرض.

فأورد عليه المحقق العراقي: (بأنه لا- منافاه بأن يكون البيان المصحح للعقوبه ما يعم الاحتياط أيضاً، كما يشهد به الوجدان والارتكاز من العرف والعلاء، فإنّ البيان الراجع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، عبارة عن مطلق ما أنشأ بداعي حفظ المرام الواقعي عند الشكّ به، كان ذلك بلسان تتميم الكشف، أو بلسان إيجاب الاحتياط أو غير ذلك...).

وعليه، فبعد صلاحية مثل إيجاب الاحتياط للمنجزيه يتوجه الإشكال المزبور، فإنّ للقائل بالاحتياط حينئذٍ إثبات العقوبه على مخالفه الواقع المشكوك بنفس إيجاب الاحتياط المستكشف من إطلاق الشبهه في هذه الأخبار ولا يكاد اندفاعه بما أفيد من جعل إيجاب الاحتياط مردداً بين النفسى والغيرى كما هو ظاهر).

ثمّ أجاب رحمه الله بنفسه عن هذه المحاوله: بأنّ هذا الجواب والاستدلال يستلزمان الدور (بتقريب توقّف جريان أصاله الإطلاق لإحراز أنّ كلّ شبهه فيها الهلكه حتّى الشبهه البدويّه على العلم بوجوب البيان فى الرتبه السابقه على ذلك، إذ لولاه يُقطع بعدم الهلكه فى ارتكابها بمقتضى قبح العقاب بلا- بيان، ومع القطع بالعدم، لا يحتمل مطابقه الظهور الإطلاقى للواقع، فلا تجرى فيه أصاله الظهور، وتوقّف العلم بالبيان على جريان أصاله الإطلاق فى المشتبه، لأنّ الفرض أنّه لا- طريق لكشف جعل إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويّه بعد الفحص سوى هذا الإطلاق، فيدور، انتهى(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنّ إطلاق عنوان الشبهه ليشمل حتّى مثل الشبهه البدويّه بعد الفحص، ليدخل تحت أمر وجوب التوقّف، لا- يكون متوقّفاً على ثبوت وجوب الاحتياط فى الرتبه السابقه، حتّى يُستكشف بطريق الإينّ وجوبه، بل موقوفٌ على ثبوت العقوبه على ترك الحكم الواقعي المُسمّى بالتهلكه، فإذا انتفت تلك العقوبه بقاعده العقاب، فلا- يبقى لإيجاب الاحتياط ولا وجوب التوقّف وجهٌ، لما قد عرفت من أنّ الحكم الواقعي الواصل بمثل العلم الإجمالى أو الواصل بحكم العقل، مثل الشبهه قبل الفحص، يصحّ احتمال العقوبه فيه لاحتمال الإصابه، فيحكم بوجوب التوقّف، بخلاف ما لم يصل من جهه عدم وجود العلم ولا الشبهه قبل الفحص، فيكون هذا ممّا علم بعدم وصول البيان، فيعلم بعدم وجوب التوقّف وعدم العقوبه عند الإصابه، فلا وجه لذكر هذا الاستدلال كما لا يخفى من دون حاجه إلى ذكر الدور.

### البحث عن دلالة الطائفة الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط

البحث عن دلالة الطائفة الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط

وأما الجواب عن الطائفة الثالثه: وهى الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط، فلا بدّ من ملاحظه كلّ خبر بخصوصه فيما يخصّه من الجواب.

ومنها: صحيح عبد الرحمن: «فى رجلين أصابا صيداً وهما مُخرِمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟»

قال عليه السلام: لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحدٍ منهما الصيد.

قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه؟

فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم ترووا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه

فتعلموا» (١). حيث حكم عليه السلام بوجوب الاحتياط فيمثل هذه الموارد المشتبه حكمها.

فأجاب عنه المحقق النائيني أولاً: بأن هذا الحديث هو أظهر الأخبار دلالةً، مع أنه لا يصلح للدلالة على ذلك، فلعدم العمل بها في موردها، فإن الشك في وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادا إما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الارتباطيين، وإما أن يرجع إلى الأقل والأكثر غير الارتباطيين، لأن في صورته اشتراك الشخصين في الصيد، إما أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنه، وإما أن نقول بوجوب إعطاء قيمه البدنه.

فإن قلنا بوجوب إعطاء قيمه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر غير الارتباطيين، لأن اشتغال ذمه كل منهما بنصف قيمه البدنه متيقن، ويشك في إشغال الذمه بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا بوجوب إعطاء نفس البدنه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنه على كل منهما أو نصفها، وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنه لا يُجزى الأقل، ولا يسقط به التكليف، نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقل والأكثر.

وعلى كلا- التقديرين، الشبهه في مورد السؤال إنما تكون وجوبية، ولا- يجب الاحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحه في موردها لم يعمل بها (٢).

بل نزيد أيضاً: بأن الواجب عليه لو فرض هو نفس البدنه بما لها من المائيه في ضمن خصوصية العين، فإنه حينئذ لو أعطى نصف البدنه مشاعاً في تمامها، .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ٣٧٦ .

يجزى عن تكليفه بمقداره، ولو كان الواجب عليه تمام البدنه.

وعلى أى حال بعد كون الأقل والأكثر مطلقاً مجرى البراءه يسهل الخطب فى المقام، ولا حاجه إلى مثل هذا التشقيق، فتدبر.

كما أن عدم القول بالفصل بين الشبهات البدويّه المخصّصه والمقرونه بالعلم، المنحلّ إلى الأقل والأكثر غير الارتباطى، يرفع توهم عدم شمول النصّ مورد البحث مطلقاً، كما لا يخفى .

وثانياً: بأنّ مورد البحث هو الشبهه البدويّه التى لم يسبق العلم بالتكليف فى موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحه هو ما إذا علم بالتكليف فى الجملة وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر، فيمكن الالتزام بوجوب الاحتياط فى مورد الصحيحه، وعدم وجوب الاحتياط فى مورد البحث.

وثالثاً: أنّ ظاهر الصحيحه هو كون المكلف تمكّن من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعه، ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكنه تحصيل العلم بحكم الواقعه.

وعليه، فلا يصحّ التمسك بالصحيحه لمورد البحث.

ورابعاً: المراد من قوله: «إذا أصبتم بمثل هذا» لا يخلو: إمّا أن يُراد منه المماثله فى حكم الواقعه، أو نفس الواقعه؟

وعلى كلا التقديرين والفرضين هل المراد مطلق المماثله، أو المماثله فى كون الشبهه وجوبيّه مطلقاً، أو وجوبيّه دائره بين الأقل والأكثر الاستقلاليين إن قلنا بلزوم قيمه فى جزاء الصيد أو العين بما لها من المائيه، أو الارتباطيين إن أُريد وجوب نفس البدنه.

فمع كثره هذه المحتملات، كيف يمكن التمسك بهذه الروايه لإثبات وجوب



الاحتياط فى خصوص الشبهه التحريميه، مع كونها بمراحل عن مورد الروايه.

لا يقال: يستفاد من إمكان إرادته التعميم من المماثله الشامل لجميع الاحتمالات فى المشبهات، دخول الشبهه التحريميه فيها.

لأننا نقول: بلزوم تخصيص الأكثر المستهجن، بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط فى كثير منها، مثل الوجوبيه مطلقاً، والتحريميه فى الأقل والأكثر مطلقاً، أو فى خصوص الاستقلالى، فلا يبقى تحته إلا الشبهه التحريميه فى الأقل والأكثر الارتباطيين، مع وجود البحث فى وجوب الاحتياط فيه أيضاً .

وخامساً: بأنه لو قلنا بكون المشار إليه فى مثل هذا هو نفس الواقعه، فهل المراد من الاحتياط فى قوله: «فعليلكم بالاحتياط»، هو الاحتياط فى الفتوى، أو الفتوى بالاحتياط، أو الفتوى بالطرف الذى هو موافق للاحتياط، ومع ذلك فيما أنه عليه السلام ذيل قوله ب-: «فعليلكم بالاحتياط»، بقوله عليه السلام: «فلم تدرؤا»، وقوله: «حتى تسألوا عنه فتعلموا». فالمتبادر من الأمر بالاحتياط هو الاحتياط فى الفتوى، وعدم التقول على الله تعالى، ولأجل ذلك يترجىح حمل الروايه على الفتوى قبل الفحص، مع إمكان التفحص عن مورده كما هو مفروضها.

هذا كما عن «تهذيب الأصول» (١).

أقول: ولكن الإنصاف كون المراد من قوله: «فعليلكم بالاحتياط»، هو الاحتياط فى العمل لا الاحتياط فى الفتوى، وإن كان مورد الروايه فى الموضوع المسؤول عنه والمقصود فى الاحتياط فى الجواب، هو الاحتياط فى العمل، وإن لم يتفاوت فى ما هو المهم فى المسأله، لأنه إذا قلنا بوجوب الاحتياط لا فرق فيه بين .

وجوبه فى الفتوى أو فى العمل كما لا يخفى .

وكيف كان، مع وجود كثره الاحتمال يبطل الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، بخلاف ما لو حُمل الحديث على رجحان الاحتياط، فهو أمرٌ مستحسنٌ، ويمكن شموله لتلك الموارد، مع أنه مورد اتفاق جميع العلماء وهو المطلوب.

هذا كله بالنسبه إلى الصحيحه.

### البحث عن دلالة موثقه وضّاح على وجوب الاحتياط

البحث عن دلالة موثقه وضّاح على وجوب الاحتياط

ومنها: موثقه عبد الله بن وضّاح، قال:

«كتبْتُ إلى العبد الصالح عليه السلام : يتوارى القرص، ويُقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً، ويستر عين الشمس، ويرتفع فوق الجبل حُمرة، ويؤذّن عندنا المؤذّنون، أفأصليحينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحُمرة التى فوق الجبل؟

فكتب إليّ عليه السلام: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحُمرة، وتأخذ بالحائطه لدينك»(١).

فهى بظاهاها تدلّ على وجوب الاحتياط لأنّ ظهور قوله عليه السلام : «تأخذ» فى الأمر والإنشاء به كما لا يخفى .

وأجيب عنه أولاً: بأنّ هذه الروايه موثقه بحسب رأى الشيخ الأنصارى، حيث قال: (موثقه عبد الله على الأقوى)، مع أنّ سليمان بن داود مردّد بين الخفاف والمروزي المجهولين، والمنقرى الذى وثّقه النجاشى، والمستفاد من كلام الشيخ أنّه يرى الراوى الثالث، كما عليه المحقق الخمينى حيث ادّعى أنّ المظنون هو المنقرى، فلو كان الترديد مضرّاً فى الحجّيه أشكل الاعتماد إليه .٢.

١- وسائل الشيعة: ج٧ الباب ٥٢ من أبواب ما يمكك عنه الصائم، الحديث ٢.

وثانياً: إنَّ المراد من الحُمْره الواقعه فى الحديث لا يخلو: إمَّا أنَّها الحُمْره المشرقيه الواقعه فوق الجبل أو المغربيه ؟

فإن كانت الثانيه مراده، فلا يناسب المقام، لأنَّ زمانها يوجب ارتفاع الليل بكثير ويخرج عن المغرب بكثير، فالحكم بوجوب الاحتياط بذلك لا يُجامع مع استتار القرص، ولا مع مذهبنا من كفايه ذهاب الحُمْره المشرقيه، فيكون هذا دليلاً على كون المراد من الاحتياط هو رجحانه لا وجوبه .

إلا- أن تُحمل على الحُمْره المشرقيه كما هو الظاهر، لأنها ترتفع إلى فوق الجبل ، بخلاف المغربيه حيث إنها تنخفض إلى أن تنتهى إلى فوق الجبل ، فحينئذٍ قد يصحَّ الحكم بوجوب الاحتياط لذهاب هذه الحُمْره عن فوق الجبل للقطع بدخول الوقت.

وثالثاً: هل المراد من كلمه الشبهه فيها هى الموضوعيه أو الحكميه؟

فإن كانت الأولى مقصوده: يعنى يشتهه بأنَّ الحمره المرتفعه هل هى مشرقيه أو غيرها، فالحكم بوجوب الاحتياط صحيح، بل قد استقرب المحقق النائيني هذا الاحتمال؛ لأنَّ تقرير الإمام عليه السلام لجهل الجاهل فى الشبهه الحكميه بعيدٌ عن شأنه، لأنَّ من شأنه رفع الشبهه، بخلاف ما لو كانت الشبهه موضوعيه، فالحكم بالاحتياط حينئذٍ لا يرتبط بمبحثنا، لإمكان أن يكون وجه وجوب الاحتياط هو مقتضى استصحاب بقاء اليوم وعدم دخول الليل، بل وقاعده الاشتغال للصلاه والصوم، وهو أمرٌ مقبول غير ضائر للمقام.

وأما لو كانت الشبهه حكميه: كما هو الظاهر من لحن السؤال، حيث يفهم من زوايا السؤال من ذكر الخصوصيات.

ثم لا بدّ أن يلاحظ بأنّ السؤال والجواب، هل بملاحظه جهه استتار القرص، أو أنّه بلحاظ ما عليه الخاصّه من كون المغرب يتحقّق عندهم بذهاب الحمرة؟ فجواب الإمام بالاحتياط هل هو بلحاظ الأوّل، أو بلحاظ الثاني؟

فإن كان الجواب بلحاظ الأوّل، فهو بعيدٌ بحسب ظاهر الروايه، إلاّ أنّه لا بدّ أن يحمل الروايه على أنّ الإمام عليه السلام حكم بالاحتياط لتحصيل البراءه اليقينيّه باستتار القرص، استخلاصاً من اشتغال الذمّه، ولذلك قال المحقّق الحائري: (لا تخلو الروايه من اضطراب لأنّ موضوع السؤال يدور في استتار القرص).

وأما إن كان المراد هو إفهام ذهاب الحمرة المشرقيّه، الذي عليه الخاصّه، يأتي السؤال عن :

أنّ الحكم بوجود الاحتياط في المقام هل هو لبيان الحكم الواقعي، يعنى أنّ الحكم في الواقع في مثل ما يوجب الاشتباه في الخارج، هل هو الاحتياط كما عليه المحقّق الخميني هنا، نظير ما ذهب إليه رحمه الله من لزوم الاحتياط في الليالي المقمره بتأخير الصلاه بعد أذان الفجر حتّى يتبين الشفق خارجاً ويغلب على نور القمر المنبسط في الهواء، فإنّ الاحتياط هنا يعدّ حكماً واقعياً لا احتياطاً في الشبهات عامّه كما هو البحث في المقام؟

أو أنّ حكم الاحتياط هنا حكماً بالاحتياط في الشبهات، كما عليه المحقّق النائيني والعراقي والحائري والشيخ وغيرهم؟

ثمّ على التقدير الثاني: يمكن التصرّف في الروايه من حيث أصاله الجهه، بأن تكون محموله على التقيّه، كما يشهد لذلك الحمل أمور، وهي ملاحظه الفتره التي عاش فيها العبد الصالح عليه السلام التقيّه الشديده، وذكر استتار القرص الذي هو

مذهب العامّة، وذكر الأذان والمؤذنون الظاهر كونهم من العامّة، وقوله عليه السلام: «أرى لك» من اختصاص الحكم للراوى، مع أنّه لا- اختصاص إلا- من تلك الناحية، مضافاً إلى كون الحديث مكاتبه، والثقيّه فيها أكد، لأنّه ربما تصل الرساله إلى يد المخالفين، فمن جميع ذلك يفهم مرامه، بخلاف ما لو حكم بالاحتياط حيث يصحّ حتى على القول بكون المغرب الشرعى هو استتار القرص.

فعلى هذا، لا- يمكن أن يكون أمره عليه السلام فى قوله: «تأخذ بالحائظه لدينك»، بمعنى الوجوب، بل يُحمل على مطلق الرجحان، حيث يجمع حتى مع كون الملاك هو استتار القرص، أو ذهاب الحمره المشرقيّه، كما يجمع كون الشبهه موضوعيه أو حكميه وجوبيّه أو تحريميه.

أقول: ثمّ إنّ هنا جواباً آخرًا قابلاً لأن يكون جواباً مشتركاً عن مثل أخبار الاحتياط وأخبار التوقّف، وستحدّث عنه قريباً.

وأما الجواب: عن سائر الأخبار المشتمله على الحثّ بالاحتياط :

مثل الخبر المنقول عن كميل نقلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام على ما حُكى عن المفيد الثانى، أنّه قال عليه السلام: «يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»<sup>(١)</sup>.

وقوله عليه السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»<sup>(٢)</sup>.

ونظائر ذلك من الروايات التى لم ترد فى موردٍ خاص، فإنّها وردت فى مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابع للمرشد إليه، حيث إنّهُ :

قد يكون المورد ما يكون الاحتياط فيه واجباً مثل الشبهه البدويّه قبل .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤١ .

٢- قاله الشيخ قدس سره فى الفرائد أرسله الشهيد .

الفحص، أو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، فالاحتياط فيه واجبٌ.

وقد يكون المورد ممياً لا- يجب فيه ذلك، مثل الشبهه الموضوعيّه مطلقاً، أو الشبهه الوجوبيّه والتحريميّه بعد الفحص، فيكون حكم الاحتياط حينئذٍ مطابقاً للحكم العقلى برجحان الاحتياط فى جميع الموارد، ولا يصحّ جعل الأمر فيها مولويّاً، لأنّه يستلزم تخصيص جميع تلك الموارد، وهو مستلزم لتخصيص الأكثر، وهو غير مطلوب، كما لا يخفى .

هذا كلّ هو الجواب عن كلّ طائفه من أخبار التوقّف والاحتياط وغيرهما.

### الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط

الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط

أقول: وهنا جوابٌ آخر عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب التوقّف عن الشبهه والاحتياط، وهو ملاحظه هذه الأخبار على فرض تسليم تماميّه دلالتها بمفادها مع أخبار البراءه، وملاحظه حال النسبه بينهما، ووجه التقديم أحدهما على الآخر لو تحقّق ذلك، فنقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقّق الخوئى رحمه الله: (إنّه لا تعارض بين هذه الأخبار مع أخبار البراءه، وذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة بناءً على جريانه، وهو التصحيح على ما تقدّم بيانه يعدّ رافعاً لموضوع هذه الأخبار، إذ به يحرز عدم التكليف وعدم العقاب، فيقدّم عليها لا محاله)(١).

أقول: قد عرفت ممّا سابقاً بأنّ جريان هذا الاستصحاب برغم أنّه صحيحٌ ولكنّه معارضٌ مع استصحاب عدم الترخيص، إذا التزمنا عدم خلوّ واقعه عن أحد الأحكام الخمسه .

نعم، يصحّ هذا عند من يذهب إلى خلوّ الأحكام في بعض الموارد، فيكون هذا الاستصحاب بلا معارضٍ، وإلا كان معارضاً وبه يتساقطان والمرجع إلى أخبار الاحتياط أو البراءة على حسب النزاع المفروض.

ثمّ قد يقال: بأنّ أخبار البراءة على تقدير تماميتها تتقدّم على أخبار الاحتياط، لكونها أخصّ منها، فإنّ أخبار البراءة لا تعمّ الشبهه قبل الفحص، ولا المقرونه بالعلم الإجمالي، إمّا في نفسها لا تشملهما، أو من جهة الإجماع وحكم العقل، بل بعضها مختصّ بالشبهات التحريميّة، كقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»، بخلاف أخبار التوقّف والاحتياط، فإنّها شامله لجميع الشُّبهات، فيخصّص بها.

وقد يتوهم: الإطلاق في أدلّة البراءة، وأنّها شامله في نفسها لجميع الشُّبهات، غايه الأمر أنّها مخصّيه بحكم العقل أو بالإجماع، فلا وجه لتقدّمها على أدلّة التوقّف والاحتياط.

ولكنّه مدفوع: بأنّ المانع عن شمول أدلّة البراءة لتلك الموارد إن كان حكم العقل باستحاله شمولها لها، فحالها حال المخصّص المتّصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الإطلاق من أوّل الأمر، وإن كان هو الإجماع فحال المخصّص المنفصل، والمختار فيه القول بانقلاب النسبه على ما سيّجىء تفصيل الكلام فيه في محلّه إن شاء الله تعالى (١).

أقول: ولا يخفى أنّ مثل هذا الجواب مذكور في كلمات صاحب «الكفايه» أيضاً من الحكم بتقديم أدلّة البراءة لاختصاصها بالشبهه التحريميّة، بخلاف أخبار التوقّف.

والاحتياط من إطلاقها وعموميتها لجميع الشبهات من التحريميه والوجوبيه والحكميه والموضوعيه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن الإطلاق وعموميتها لجميع الشبهات موجود في كل من أدله البراءه مثل حديث: «رفع ما لا يعلمون»، بل حتى حديث: «كل شيء مطلق»، بناءً على النقل الآخر الذي عرفت تفصيله في باب البراءه، من وجود لفظ الأمر والنهي الشامل لكلتا الشبهتين، وأن خروج مثل الشبهه قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالي عنها كان :

إمّا بالتخصيص بواسطه أن لا يكون المقرونه بالعلم الإجمالي ممّا لا يعلمون، بل هو ممّا يعلمون، إذا كان المراد من العلم هو الأعم من التفصيلي والإجمالي.

أو بحكم العقل والإجماع، كما في الشبهه قبل الفحص، وفي أدله التوقف والاحتياط كما اعترف به الخصم.

وكان الأمر في إطلاق أدله التوقف والاحتياط أيضاً كذلك، لما قد عرفت من عدم إمكان جعل الأمر في الاحتياط والتوقف وجوبياً، باعتبار وجود قاعده قبح العقاب بلا بيان في الشبهه البدويه بعد الفحص واليأس، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق ذلك، وجعل الأمر في غير هذا المورد، كما أن الإجماع أيضاً منعقد على عدم وجوب التوقف في الشبهه الموضوعيه مطلقاً، والحكميه الوجوبيه.

وعليه، فإطلاق كل من أدله البراءه والتوقف والاحتياط مقيّد إمّا بحكم العقل أو الإجماع، فلم يبق إطلاقهما بحالهما، ومع زوال الإطلاق فيهما تصبح النسبه بين هذين الدليلين أي البراءه في طرف، والتوقف والاحتياط في آخر هو العامين من وجه، لوجود مادّتي الافتراق ومادّه الاجتماع.



فمورد افتراق أدلّه البراءه هو وجود البراءه دونهما هو الشبهه البدويّه بعد الفحص، والشُّبهات الموضوعيّة والوجوبيّه .

ووجود مورد افتراق أدلّه التوقّف والاحتياط هو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، والشبهه البدويّه قبل الفحص .

ومورد اجتماعها هو الشبهه البدويّه بعد الفحص فى الشبهه الحكميّة التحريميّة، حيث تقتضى البراءه حليّته، وأدلّه التوقّف والاحتياط تقتضيان وجوب الاجتناب والاحتياط فيتعارضان، وعليه فلا- أخصيّة لدليل البراءه حتّى يحكم بتقدّمها على أدلّه الاحتياط أو التوقّف كما أفاده صاحب «الكفايه» والخوئى قدس سره .

ثمّ هنا جواباً آخر غير ما ذكر: وهو الذى ذكره المحقّق الخوئى فى «مصباح الأ-صول» لبيان وجه تقديم أخبار البراءه على خصوص أخبار الاحتياط، وهو:

(أنّ أخبار البراءه كقوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» نصّ فى عدم وجوب الاحتياط، وأخبار الاحتياط على تقدير تماميّتها، ظاهره فى وجوبه، والجمع العرفى يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب بسبب النصّ، وحمله على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب، وهذا الوجه لا يجرى بالنسبه إلى أخبار التوقّف؛ لأنّ العله المذكوره فيها وهى الوقوع فى الهلكه تجعلها نصّاً فى عدم جواز الاقتحام، إلّا- أنّه قد ذكرنا قصورها عن الدلاله على الحكم المولى فى نفسها... إلى آخره(١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ مفاد قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق»، و «رفع ما لا يعلمون» وغيرهما من أدلّه البراءه هو النصّ على رفع الحكم الواقعى من الحرمه .

أو الوجوب، وظاهرٌ في عدم وجوب الاحتياط من ناحيه الحكم الواقعي كما ادّعيناه، أو غايته أنّهما ساكتان من حيث وجوب الاحتياط وعدمه، ولذلك ترى أنّ الشيخ قدس سره كرّر ذكر أنّ ورود أدلّه الاحتياط يكون وارداً وبيانا لإيجاب الاحتياط في موردٍ لا يعلم الحكم الواقعي، وعليه فدعوى نصّيه أدلّه البراءه على عدم وجوب الاحتياط غير معلومه كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّ الجواب الصحيح من بين هذه الأجوبه هو ما ذكرناه سابقاً بالتفصيل، فلا نعيده .

\*\*\*

## البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط

البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط

أقول: ثالث الأدلة التي أقاموها على وجوب الاحتياط هو دليل العقل، ويمكن تقريره بوجوده ثلاثة:

الوجه الأول: إننا نعلم إجمالاً قبل مراجعته الأدلة وبعد البلوغ، بأحكام ومحرمات كثيرة، يجب علينا امتثالها، والخروج عن عهدها على وجه اليقين، يعنى إن كانت وجوبه لابد من تحصيل اليقين بإتيانها، وإن كانت محرمة فلا بد من تحصيل اليقين من اجتنابها، لأدنى الاشتغال اليقيني يقتضى ويستدعى البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعته الأدلة والعمل بها، لا يُقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هنا دليل شرعي على الحلية إن كان المحتمل هو الحرمة، لأنه مع قيام الدليل على ذلك نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمة واقعاً.

فإن قلت: بعد مراجعته الأدلة يحصل لنا العلم تفصيلاً بأحكام كثيرة من الحرمة والوجوب، فلا يُعلم بعد ذلك علماً إجمالياً بوجود ما عدا هذه الأحكام، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط.

وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي قبل الرجوع إلى الأدلة موجود دون بعده حتى يوجب الاحتياط في غير ما تدل عليه الأدلة .

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكل فقيه ومن يراجع إلى الفقه يعلم أنّ ذلك غير ميسر، لأنّ سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها تكون ظنية.

وإن أريد منها ما يعمّ الدليل الظنّي المعتبر من الشارع، فمراجعتها لا يوجب التبيّن بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنّي إلاّ وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريمياً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات، وإن كان تحليلاً كان اللازم عنه عدم العقاب على فعله، وإن كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة في مضامين تلك الأدلّة، حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا تحصيل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومه إجمالاً، وليس الظنّ التفصيلي بمجموعه من الأفعال المحرّمه كالعلم التفصيلي بها؛ لأنّ العلم التفصيلي بنفسه منافٍ لذلك العلم الإجمالي، والظنّ غير منافٍ له لا بنفسه ولا بملاحظه اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤدّاهما، بحيث يعدّ هو المكلف به، كان ما عدا ما تضمّنه من احتمالات الأحكام خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها، ولكن ليس لنا مثل هذا الدليل ليدلّ على ذلك.

ومن هنا ظهر أنّه لا يصحّ إجراء الأصل في الموارد الخالية عن الأدلّة، لأنّ مقتضى دليل حجّيه الأمارات ليس إلاّ وجوب الأخذ بمؤدّاهما، لا- حصر التكاليف الواقعيّة بمواردها، وحينئذٍ لا- منافاه بين وجوب الأخذ بمؤدّي الأمارات بمقتضى دليل اعتبارها، ووجوب الأخذ بمقتضى العلم الإجمالي الموجود فعلاً بالاحتياط في الأطراف الخالية عن الأماره، هذا.

### المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه

المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه

أقول: ولا- يرد على هذا التقريب ما ذكره صاحب «الكفايه» من أنّ قيام الأماره على التكليف في بعض الأطراف يوجب صيرف تنجزه إلى ما إذا كان في

ذاك الطرف، مثلاً إذا علم بحرمة إناء زيدٍ وتردد بين إنائين، ثم قامت البيّنه على أنّ أحدهما المعين إنائه، كان كما إذا علم أنّه إنائه، وذلك لوجوب الفرق الواضح بين الممثل والممثل عليه، إذ المعلوم بالإجمال في المثال أمرٌ معين خاص، فإذا قامت الأماره على تعينه في أحد الطرفين، ينفي كونه في الطرف الآخر بالإلزام.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ المعلوم بالإجمال فيه أحكام لا- تعين لها بوجه، وليس لها عنوانٌ وعلامه، فقيام الأماره على ثبوت التكليف في بعض الموارد، لا ينفي ثبوته في غيرها.

هذا ما يمكن أن يقرّر في لزوم الاحتياط عقلاً في مشتبه الحرمة.

والجواب عنه أولاً: بأنّ مقتضى وجود هذا العلم الإجمالي بالأحكام، هو لزوم الاحتياط في مطلق الشبهات، أعمّ من الحكمية والموضوعية، والوجوبية والتحريرية، فكيف التزموا بعدم وجوب الاحتياط في غير الأخيره، وما الدليل على ذلك إلاّ الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فيه، وهو غير معلوم الحجّيه لكونه في المسأله الأصوليه، إلاّ أن يكون له منشأ في قيام الإجماع، وهو ليس إلاّ بما سيظهر لك من عدم تأثير هذا العلم الإجمالي في تنجيزه في غير ما قامت عليه الطرق والأصول المشته للتكليف .

وثانياً: بأننا كما نعلم إجمالاً بوجود أحكام كثيره في الواقع لا بدّ من امتثالها، كذلك نعلم إجمالاً من وجود طرقٍ وأصولٍ وأماراتٍ موصله إلى تلك الأحكام الواقعيه، لأنّ المفروض أنّه ليس لنا طريقٌ للوصول إلى تلك الأحكام إلاّ بهذه، ثم نعلم إجمالاً أيضاً لو لم نقل تفصيلاً بأنّ هذه الطرق والأصول تحصّلان هذه الأحكام الواقعيه بمقدارها لو لم نقل بكونها أزيد منها.

فعلية، أى مع وجود هذين العَلَمين الإجماليين بعد وجود العلم الإجمالى الأَولى بوجود الأحكام الكثيره، يستلزم انحلال ذلك العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجود تكاليف فعلية على مؤدى تلك الطرق والأصول، وشكٌ بدوى إلى وجود تكاليف أزيد فى غير مؤدى هذه الطرق والأصول، فتجرى فيه أصاله الحليّه بلا- معارض، لعدم وجود علم إجمالى حتّى يستلزم المعارضه، فالمكلف لا بدّ له من تحصيل تلك الأحكام الواقعيّه من تلك الطرق، لا الواقع بما هو واقع، ولا مؤدى هذه الطرق بما هو مؤداه حتّى يستلزم التصويب وما يشبهه، وهذا هو معنى ثبوت الأحكام الواقعيّه للعالم وغيره، وثبوت التكليف بالعمل بهذه الطرق والأصول ووجوبه له محلٌّ آخر غير المقام.

ودعوى: وجود علم إجمالى آخر فى خصوص الشُّبهات التى لم تقم عليها دليلٌ، ممّا لا دليل ولا شاهد عليها، وقد تقدّم تفصيل هذا البحث فى باب الانسداد.

وثالثاً: بعدما عرفت بأنّ الأحكام الواقعيّه بما هى هى لا يمكن التكليف إليها إلاّ بواسطة تلك الطرق والأصول، فيفهم حينئذٍ بأنّ ما يؤخذ بتركها إنّما هى الأحكام الواصله إلى المكلف، لا الأحكام بوجودها الواقعي، والأحكام الواصله ليست إلاّ ما قامت عليه الطرق والأصول وغيرها وإن كانت موجوده فى متن الواقع، لكن تندرج تحت قاعده حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان، فإذا حَكَمَ العقل بعدم العقاب بالأحكام التى لم يصل بيانها إلى المكلف، فلا وجه للحكم بوجوب الاحتياط فى الشُّبهات بعد الفحص بمجرد احتمال وجود الأحكام فيها.

هذا كلّهُ إنّما يتحقّق إذا ادّعينا قيام العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات المعبره للواقع، بمقدار ما علم إجمالاً ثبوته فى الشريعة المقدسه من التكليف،

ولا يبعد صحّحه هذه الدعوى.

إلاّ أنّه لو أنكر ومنع القائل بوجوب الاحتياط ذلك، وأدّعى عدم العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى، فهل يمكن دعوى الانحلال، حتّى مع عدم العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات للواقع أم لا، فعلى فرض الانحلال هل هو حقيقى أو حكمى؟

أقول: فأما أصل الانحلال، والظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه على كلّ الأقوال فى الطرق والأمارات، من الطريقيه والكاشفيّه كما عليه المحقّق النائنى ومن المنجزيه والمعدّريه كما عليه المحقّق الخراسانى، أو السببيّه والموضوعيّه كما عليه بعض الأصوليين من المتقدّمين.

توضيح ذلك: فأما على الطريقيه فالأمر واضح، لأنّ قيام الأماره يوجب العلم بالواقع تعبدّاً بما قامت عليه الطريق، يعنى أنّ الفضيّه المعلومه الإجمال تنقلب إلى قضيتين حمليتين أحدهما بتيه تعبدّاً، والأخرى شكّ، كما كان كذلك فى العلم الوجدانى، يعنى ما قامت عليه الطريق هو حجّه قطعاً، ولا نحتاج إلى العلم الوجدانى، والآخر من الشّبّهات تكون مشكوكه، فتجرى فيها أصاله الإباحه والحليّه بلا معارض، فهذا معنى الانحلال.

وأما على القول بالمنجزيه عند الإصابه، والمعدّريه عند الخطأ، فقد يُستصعب الانحلال إن قلنا بأنّ تنجيز الواقعيّات منوطٌ على وصول تلك الأحكام إلى المكلف، فما لم يصل إليه فلا- تنجز، فلأزمه تأثير العلم الإجمالى الثابت فى أوّل البلوغ أثره، وهو وجوب الامتثال وتحصيل القطع به، فالذى قد تنجز بواسطه العلم الإجمالى لا معنى لتنجزه متعدّداً بواسطه الأمارات القائمه، فلا يلزم تحقّق

الانحلال، لعدم منجزيه الأمارات بعد قيامها لخصوص ما قامت عليه، لأنّه في أول البلوغ قبل وصول الأمارات قد أثر العلم الإجمالي أثره من وجوب الاجتناب، فلا يبقى موردٌ للتجنّز ثانياً بعد ذلك، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ التنجيز الذي يتوجّه إلى الذي قامت عليه الأماره، ليس بعد وصول الأماره إلى المكلف، بل كان التنجيز حاصلًا من أوّل زمان البلوغ، بحصول إمكان الوصول إلى المكلف لا- فعليته، فالتنجيز من ناحيه قيام الأماره كان محققًا في أوّل البلوغ، فمع وجود هذا التنجيز لا- يبقى لتنجيز العلم الإجمالي وجهٌ، لتحقق الانحلال بواسطه ذلك التنجيز بالنسبه إلى ما قامت عليه الأماره والطرق الذي كان تنجزها بصوره ما لو تفحص عنها المكلف لوصل إليها، ولو لم يصل إليها بالفعل، وهذا المقدار يكفي في التنجيز وانحلال العلم الإجمالي، وحيث كان هذا الاحتمال مقارنٌ لعلمه الإجمالي بالتكاليف، فإذا تنجز العلم الإجمالي في ناحيه فقط بواسطه ذلك، كان الطرف الآخر مشكوكًا متعلّقًا لأصاله الحليّه والإباحه بلا معارض .

ومن ذلك يظهر الانحلال على القول بالسببيّه، لأنّ الحكم الفعلي عباره عمّا قامت به الأماره على طبقها، فإنّ قيام الأماره يكشف عن ثبوت الأحكام في مواردّها من أوّل الأمر، فلا- يبقى أثرٌ للعلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيّه مردّده بينها وبين غيرها، لأنّ قيام الأماره تكشف عن اشتغال مؤديّاتها على مصلحه أو مفسده مستلزمه لثبوت الحكم على طبقها من أوّل الأمر، فالانحلال حاصلٌ على كلّ التقادير، فلا يكون العلم الإجمالي منجزًا بالنسبه إلى ناحيه الآخر، وهذا هو المطلوب.



## البحث عن كَيْفِيَةِ انْحِلَالِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ وَصُورِهِ

البحث عن كَيْفِيَةِ انْحِلَالِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ وَصُورِهِ

بعد الوقوف على حصول الانحلال بواسطة قيام الطرق والأمارات والأصول المثبتة، تصل النوبة للكلام في توضيح ما به يحصل الانحلال حيث إنّه يتصوّر على أنحاء، لأنّه :

تارةً: يكون ما به الانحلال هو العلم.

وأخرى: يكون غير العلم من أماره ظنّيه معتبره أو أصلٍ مثبتٍ للتكليف في بعض الأطراف، شرعيّاً كان كالأستصحاب ونحوه، أو عقليّاً كقاعده الاشتغال.

وعلى التقادير، يكون قيام الطريق المثبت للتكليف :

تارةً: مقارناً لحصول العلم الإجمالي.

وأخرى: يكون سابقاً عليه.

وثالثه: يكون متأخراً عنه.

ثمّ على التقادير :

تارةً: يكون ذو الطريق وهو التكليف المعلوم بالتفصيل قبل التكليف المعلوم بالإجمال، كما لو علم تفصيلاً مثلاً بنجاسه شيء معيّن، ثمّ بعد ذلك عِلْمٌ إجمالاً بموجب آخر للنجاسه، وتردّد متعلّقها بين ذاك الشيء المعيّن أو غيره.

وأخرى: يكون مقارناً لما هو المعلوم بالإجمال.

وثالثه: يكون متأخراً عنه، كان زمان العلم به سابقاً عليه أو مقارناً أو متأخراً عنه.

هذه هي الوجوه المتصوّره في الانحلال، ولعلّ تفصيل البحث في بعض أقسامه محالٌ إلى المباحث القادمة في الشكّ في المكلف به في باب الاشتغال.

أقول: ثم يأتي الكلام في أنّ الانحلال بعد قيام الأمارات والطرق والأصول المثبتة في ناحيته:

١ هل يكون انحلالاً حقيقياً .

٢ أو يكون الانحلال انحلالاً كلياً ؟

قد يظهر من بعض كالمحقق العراقي اختيار الثاني هنا، حيث قال في معرض بيانه لذلك، إنّ ذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي حقيقة في المقام؛ لأنّ احتمال تقدّم المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وعلى الطرف الآخر، يكشف قطعاً عن بقاء العلم الإجمالي حقيقة، لأنّ هذا الاحتمال الكذائي كان من لوازمه.

ودعوى: أنه يستلزم محذور تعلّق العلمين بشيء واحد بتوسيط العنوانين الإجمالي والتفصيلي وهو من قبيل اجتماع المثليين .

مدفوعه: بأنه لا يزيد عن التضادّ الموجود بين الشكّ والعلم، مع أنه يمكن أن يتعلّق العلم والشكّ بشيء واحد بعنوانين، كما في أطراف العلم الإجمالي.

وعليه، فلا مجال للإشكال في تعلّق العلمين بشيء بتوسيط عنوانين الإجمالي والتفصيلي) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لوضوح أنّه لا يمكن انطباق المعلوم بالإجمال بالفعل على طرفٍ خاص، مع انطباق عنوان تفصيلي عليه بالفعل، لوضوح قيام كمال التنافي بين كون شيءٍ مثلاً خمراً تفصيلاً، وبين كونه خمراً احتمالاً بصورة المعلوم بالإجمال، وما ترى من إمكان الجمع بين المعلوم بالإجمال مع الشكّ في ناحيته، لأنّ معنى المعلوم بالإجمال ليس إلا الشكّ في الانطباق في .

ناحيته، فلا- منافاه بينهما، بل كمال الملائمه بينهما واضح، هذا بخلاف المعلوم بالإجمال مع عنوان المعلوم بالتفصيل، فهما لا يجتمعان.

نعم، يصحّ فرض الاجتماع بينهما إذا اختلف زمانى الانطباق بينهما، بأن يكون طرفاً خاصاً منطبقاً عليه عنوان المعلوم بالإجمال سابقاً، وبين كونه منطبقاً عليه المعلوم بالتفصيل فعلاً، وهما يجتمعان، ولا تنافى بينهما كما لا يخفى.

وفى المقام يكون من هذا القبيل، لأنّ ميزان الانحلال ليس قائماً بإيجاد مقدار المعلوم بالإجمال مع مقدار المعلوم بالتفصيل، بأن يكون هو عينه، لإمكان دعوى خلافه ولو احتمالاً، لأنه واضح بالوجدان بأنه ليس كذلك، لأنه بعد الانحلال لم يحتمل وجداناً كون المشتبه فى الطرف الآخر، إلاّ أنه لا يضرّ بالمقصود، لأنّ الميزان والمعيار فى الانحلال هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس، بعد حصول العلم بقيام الأدلّه والطرق والأمارات والأصول المثبتة للتكليف، وتصير القضية المنفصله الحقيقه أو المانع لخلوّ منقلبه إلى قضيه متيقنه ومشكوكه فيها، فبعد صيروره المعلوم بالإجمال كذلك، يصدق الانحلال بالنسبه إلى العلم الإجمالى حقيقه، بالنظر إلى عدم وجوده بعد ذلك فى لوح النفس، إن كان شرائط الانحلال فيه موجوداً.

ومن جمله شروط الانحلال، هو مقارنة المعلوم بالإجمال مع المعلوم بالتفصيل فى طرفٍ خاص، مع كون زمان العلم فيهما متحداً، حتى لا- يوجب الإشكال بأنّ ما تنجز عليه المعلوم بالإجمال كيف يمكن أن يُنجز ثانياً بالعلم التفصيلي، لأنه تحصيل للحاصل، وهو محال، هذا بخلاف ما لو كان مقارناً حيث إنه يوجب انحلال العلم الإجمالى، وصيروره التنجز مخصوصاً للعلم التفصيلي بالوجدان، أو بالأماره، أو للأصل.

## بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي

بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي

يمكن أن يقال إنَّ الفرق بين الانحلال الحقيقي والحكمي إنّما هو من جهة الفرق بين ما هو السبب للانحلال :

فإن كان السبب هو العلم التفصيلي الوجداني على وجود المعلوم بالإجمال في ناحيه، فالانحلال قهري حقيقي إن كان المعلوم بالإجمال متّحداً مع المعلوم بالتفصيل، فلا يبقى حينئذٍ للناحية الأخرى شكُّ أصلاً، حيث يصدق عليه انهدام العلم الإجمالي وانعدامه، لا الانحلال المتعارف على ألسنة القوم من جهة اعتقادهم بتبديل القضية إلى قضيتين من قضيه مبينه وقضيه مشكوكه، هذا بخلاف ما لو كان المعلوم بالتفصيل غير ما هو المعلوم بالإجمال كما في النجاسه.

وأما لو كان السبب غير العلم الوجداني من الأماره والأصل وغيرهما، حيث أنّه بقيام الدليل أو الأدله على وجوده في ناحيه بالخصوص، يوجب كون التعيد في مقام الامتثال في ناحيه خاصه موجباً لصيرورته معلوماً تفصيلاً بالتعيد من جهة التنجز، وصيروره الأخرى مشكوكه، فيكون الانحلال حُكمياً إن كان التقارن بين العلم التفصيلي والتعدي والمعلوم الإجمالي محفوظاً كما مرّ آنفاً هذا التفصيل .

أقول: وهذا الوجه من الانحلال لا يخلو عن وجه، إذ لا مشاحه في الاصطلاح، بعد وضوح أصل المطلب، وتحقيق الكلام أزيد من هذا موكولٌ إلى محلّه إن شاء الله تعالى؛ لأنّ الصور قد عرفت بكونها أزيد من ذلك، لإمكان أن يكون العلم التفصيلي أو ما تقوم به الأماره أو الأصل متأخراً عن المعلوم بالعلم

الإجمالى، حيث يأتى البحث عن إمكان انحلاله ولو حكماً وعدمه، أو لزوم التفصيل بين كون المعلوم مقارناً مع المعلوم بالإجمال لينحل، وبين ما لا يكون كذلك فلا ينحل، وجوه وأقوال يأتى بحثها إن شاء الله فى محله.

### البحث عن الأصل فى الأشياء وهو الحظر

البحث عن الأصل فى الأشياء وهو الحظر

الوجه الثانى: من وجوه حكم العقل على وجوب التوقف والاحتياط، هو كون الأصل فى الأشياء الحظر، وأن العالم كله مملوك لله، كما أن المكلف عبده له تعالى، فلا بد أن يكون عامه أفعاله من حركه وسكون برضى منه ودستور صادر عنه، وليس لأحد أن يتصرف فى العالم بغير إذنه، لكون المتصرف (بالكسر) والمتصرف (بالفتح) مملوكان لله تعالى، فالأصل يقتضى التوقف والاحتياط لو لم نقل بالمنع والحظر، ولو توهم وجود ما دل على الإباحه قلنا إنه معارض بما دل على وجوب التوقف والاحتياط.

والجواب عنه أولاً: أنه إن أريد من الملكيه لله هو الاعتباريه الدائره فى العقلاء، ففساده واضح، لأن اعتبار مثل هذه الملكيه قابل لمثلنا المحتاجين إليها لإمرار المعيشه الاجتماعيه، لا لمثل الله عز وجل حيث إنه سبحانه شأنه أعز وأعلى من ذلك.

وإن أريد منه المالكيه التكوينيته، بمعنى أن الموجودات كلها لله تعالى، وقائمه بإرادته، وأن العالم تحت قدرته، فهو أمر مسلم ولا ريب فيه، ولكن لا يفيد الأخبارى شيئاً من ذلك، لأن الآيات والسنه كافيه لإثبات الإذن للعباد فى التصرف، حيث قال عز من قال وجل من متكلم: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي

الأَعْرُضِ جَمِيعًا» (١) وقوله تعالى: «وَالأَعْرُضَ وَضَعَهَا لِلأَعْنَامِ» (٢).

وثانياً: أنه لا ارتباط بين المقام وبين تلك المسألة؛ لأنّ مناط تلك المسألة على حسب الاختلاف الموجود فيها هو الفعل بما هو مقطوعٌ بعدم جعل الحكم له، ومناط المقام هو الفعل بما هو مشكوكٌ الحكم، فلا يستلزم القول بالحظر في تلك المسألة القول بالتوقّف والاحتياط هنا، بل يمكن القول بالبراءة هنا مع الالتزام بالحظر في تلك المسألة.

وثالثاً: بأنّ ما ذكرتم لو تمّ، فإنّما هو فيما إذا لم يثبت الترخيص عند الشكّ في التكليف، مع أنّك قد عرفت ثبوته فلا نعيد.

### البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه

البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه

الوجه الثالث: من وجوه حكم العقل بالاحتياط والتوقّف، هو أنّ في ارتكاب مشتبه الحرمة احتمال وقوع الضرر، والعقل مستقلٌ بوجوب دفع الضرر المحتمل.

بل قد احتجّ الشيخ في «العدّه» على ذلك بقوله على ما حكى عنه:

(إنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه، كالإقدام على ما يُعلم فيه المفسده)، فلازم ذلك هو الاحتياط والتوقّف.

والجواب عن ذلك: قد عرفت تفصيلاً في مبحث دليل حكم البراءة، مضافاً إلى أنّ مقتضى هذا الدليل عموميتّه لجميع الشُّبهات، مع ذهابهم على خلافه في غير محتمل الحرمة من الحكميّة والموضوعيّة، أنّ الالتزام بذلك مستلزمٌ لتخصيص .

١- سورة البقره: الآيه ٢٩ .

٢- سورة الرحمن: الآيه ١٠ .

الأكثر المستهجن.

ثمّ قد عرفت بأنّ الضرر إذا كان بمعنى العقاب الأخرى، فهو مندفع بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ومن ذلك يظهر الجواب من الشيخ رحمه الله لحصول المؤمن العقلي حينئذٍ.

وإن أُريد من الضرر هو الدينوى منه، فقد عرفت عدم وجوب الاجتناب عنه عقلاً في مقطوعه، فضلاً عن محتمله، وتفصيله قد مضى في محلّه، فلا حاجة إلى الإعادة، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*

## تنبيهات باب الاحتياط

### تنبيهات باب الاحتياط

أقول: هنا أمورٌ مهمّةٌ ينبغي التعرّض لها والتنبيه عليها:

التنبيه الأول: أنّك قد عرفت من المباحث السابقة بأنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، فإذا ورد بيانٌ من الدليل الاجتهادى أو الأصل، رافعٌ للشكّ ولو تعبدًا، يتقدّم على البراءة العقلية تقدّمًا بالورود أو الحكومه، كما أنّ موضوع البراءة الشرعيّه هو الشكّ وعدم العلم، فإذا جاء ما به يزول الشكّ ولو تعبدًا، يكون مقدّمًا بالورود أو الحكومه، من غير فرقٍ فيه :

بين كون الشبهه موضوعيّة، مثل ما لو علم بخمريّه ما بيع ثمّ شكّ في انقلابه خلًا، فإنّ جريان استصحاب خمريّته يرفع موضوع أصاله البراءة عن حرمة شربه.

وبين كون الشبهه حكميّة كما إذا شكّ في جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقة على تقدير جريانه يوجب المنع عن جريان أصاله البراءة ، لأنّ ذلك الأصل يرفع الشكّ ، فيرتفع موضوع أصل البراءة.

وقد عبّر عن الأصل بالأصل الموضوعي، كما يشاهد في كلمات الشيخ قدس سره ، ويوهم هذا التعبير كون وجه تسميته هو جريانه في الموضوع، أى هو اسمٌ لجريان الأصل في الموضوع، مع أنّه ليس كذلك، بل المقصود من هذه التسميه كونه رافعاً لموضوع الأصل الآخر، فالتسميه يكون مجال المتعلّق لا مجال نفس الأصل الجارى.

وأيضاً: لا فرق في تقدّمه على الأصل الآخر، بين أن يكون مفاد هذا الأصل موافقاً للأصل الجارى من البراءة فيالحلّيه والطهاره أو مخالفاً، فما كان مخالفاً قد



عرفت المثال فى الموردین من الشبهه الحکمیه والموضوعیه. وأمیا ما كان موافقاً وهو كما لو فرضنا أنا نعلم حیواناً بأنه یقبل التذکیه كالغنم مثلاً، فشكّ فیعرض المانع علیه كالجلل ، فاستصحاب عدم عروضه یوجب الحکم بحلیته وطهارته، وهو مقدّم على أصاله الحلیه والطهاره، مع أنّ نتیجه ذلك یوافق الأصلین.

\*\*\*

التنبیه الثانى: فى أنّ الشبهه التى یجرى فیها أصلٌ موضوعى :

تارة: تكون حکمیة .

وأخرى: تكون موضوعیه .

ثمّ على الأولى :

تارة: یكون الشكّ لأجل الشكّ فى قابلیه الحيوان للتذکیه.

وأخرى: لأجل الشكّ فى شرطیه شیء أو جزئیه لها.

وثالثه: لأجل الشكّ فى مانعیه شیء عنها.

ثمّ الشكّ فى القابلیه:

١ إمّا یكون من جهه الشبهه المفهومیه، لاحتمال المفهوم الواقع موضوعاً للحکم، كالشكّ فى الكلب البحرى بأنه هل هو كلبٌ عند العرف، أم لا، وأنه هل یعمّه موضوع الدلیل أم لا.

٢ أو یكون الشكّ فیهِ من جههٍ أخرى، مثل الشكّ فى الحيوان المتولّد من حیوانین، مع عدم دخوله فى عنوان أحدهما ممّا یقبل التذکیه أو لا .

ثمّ الشكّ فى المانعیه:

١ قد یكون بواسطه وصفٍ لازم غیر منفكٍ عنه.

٢ وقد يكون لأجل وصفٍ غير لازم كالجلل .

هذه هي الأقسام المتصوّره في الشبهه الحكميّه.

أمّا الشبهه الموضوعيّه: فهي أيضاً على أنحاء متعدّده، لأنّه :

تارة: يكون سبب الشكّ كون الحيوان مردّداً بين ما يقبل التذكيه وما لا يقبله كالحيوان المرّدّد بين كونه من الغنم والكلب لأجل الشبهه الخارجيه.

وأخرى: يكون سببه :

إمّا ترّدّد الجزء بين كونه من الغنم أو من الكلب .

أو ترّدده بين كونه من معلوم التذكيه أو من مشكوكها .

أو ترّدده بين كونه جزءاً لما علم تذكيته أو ممّا علم عدم تذكيته.

وثالثه: يكون الشكّ لأجل الشكّ في تحقّق التذكيه خارجاً، مع عدم كونه مسبقاً بيد مسلم أو سوقه، أو لم يكن في يده وسوقه بالفعل.

ورابعه: يكون الشكّ لأجل طرورّ المانع بعد إحراز المانع، كما إذا شككنا حصول الجليليه بعد الإحراز بكونه مانعاً.

\*\*\*

التنبيه الثالث: أنّ التذكيه التي توجب الحليّه والطهاره فيها محتملات عديده:

تارة: يُقال إنّها تعدّ أمراً بسيطاً .

وأخرى: إنّها تعدّ مركباً خارجياً .

وثالثه: إنّها تعدّ أمراً تقييدياً.

فعلى الأوّل: يحتمل أحد أمرين:

١ إمّا بأن يكون بسيطاً متحصّلاً ومسبباً من أمور ستّه وهي: فرى الأوداج

الأربعة، وكونه بالحديد، وكونه إلى القبلة، ومع التسميه، وكون الذابح مسلماً، والحيوان قابلاً للتذكيه.

٢ أو يكون أمراً منتزِعاً منها، موجوداً بعين وجود منشأ انتزاعها.

وعلى الثانى: أى على كونه مركباً خارجياً، فليس فيه إلا احتمال واحد، وهو كون التذكيه عباره عن الأمور الستة الماضيه.

وعلى الثالث: أى على كون التذكيه أمراً متقيداً بأمر آخر، فيحتمل فيه أحد أمور ثلاثه؛ لأنه :

١ إما أن يُجعل التذكيه نفس الأمر المتحصّل من الأمور الخمسه، متقيداً بقبليته المحلّ.

٢ أو يجعل أمراً منتزِعاً منها متقيداً بالقبليته.

٣ أو يجعل نفس الأمور الخارجيه الخمسه متقيداً بها.

ففى هذه الصور الثلاث يكون التذكيه أمراً تقيدياً، سواء كانت أمراً متحصّلاً أو منتزِعاً أو مركباً خارجياً.

هذا كان من جهه مقام الثبوت والتصوّر .

وأما فيمقام الإثبات: والتصديق الفقهي فإنّ القضية محتاجه إلى ملاحظه الدليل وإمعان النظر فيه، فإن دَلّ الدليل على تعيين أحد هذه المحتملات فيؤخذ به، وإلا فالمرجع إلى الأصول الموضوعيه أو الحكميه على حسب اختلاف الموارد.

\*\*\*

## البحث عن كيفية قبول الحيوانات للتذكية

البحث عن كيفية قبول الحيوانات للتذكية

التنبية الرابع: قد اختلفت كلمات الأصحاب على ما حُكي فيما يقبل التذكية من الحيوانات:

١ قولٌ بأنه يقبل التذكية إلا ما يحلّ أكله من الغنم والبقر وغير ذلك، ولو كانت الحليّة على نحو الكراهه مثل الحمار وغيره.

٢ وقولٌ بأنه كلّ حيوان يقبل التذكية، سواءً كان مأكول اللحم أو غيره، ما عدا المسوخ، وقيل كلّ حيوان يقبله حتّى المسوخ إلا الحشرات ونجس العين.

٣ وقولٌ يُنسب إلى العامّة، وهو القول بقبول الحشرات للتذكية أيضاً.

فإن قلنا: بقبول التذكية في كلّ الحيوانات غير الحشرات ونجس العين، كما لم يستبعد المحقّق النائيني قدس سره استفاده ذلك من بعض الأدلّة، فعليه لا يبقى موردٌ لجريان أصله عدم التذكية في الشُّبهات الحكميّة، بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات، ولا من نجس العين، فلو تولّد حيوانٌ من الغنم والأرنب، ولم يتبع أحدهما في الاسم، يحكم عليه بأنه يقبل التذكية، وبعد ورود التذكية عليه من فرى الأوداج وغير ذلك من الأمور الخمسة يحكم عليه بالطهاره والحليّة إن كان يمكن إدراجه في القسم المأكول، وإلاّ لانهصر في الطهاره فقط، هذا.

نعم، لو شكّ في صدق اسم حيوانٍ نجس العين عليه، وكان منشأ الشكّ من تلك الجهة، فإنّ هذا الشكّ يوجبُ الشكّ في قابليّته للتذكية وعدمها، فلا يشملّه دليل عموم كلّ حيوان قابل للتذكية، فحينئذٍ يدخل في قاعده ما لو شكّ في التذكية وعدمه، لأجل الشكّ في القابليّة وعدمها، وأنّه هل يجري فيه أصل عدم القابليّة

بالأصل الأزلى أم لا؟ فسيأتى بحثه فى الجملة إن شاء الله تعالى.

هذا على فرض قبول التعميم فى قبول التذكية.

وأما إن منعنا ذلك وقلنا بأن ما يقبل التذكية ليس إلا بعض الحيوانات، وشككنا فى حيوان متولد من حيوانين، أحدهما يقبل التذكية دون الآخر، ولم يتبع الاسم لأحدهما، بأنه هل يقبل التذكية أم لا؟ فلامحيص حينئذ من التمسك بالأصل، فتصل النوبه إلى أن أصل عدم التذكية جاريه أم لا؟

وأما إثبات المسأله فى تعيين موضوع ما يقبل التذكية فى كل حيوان أو فى بعضه، حتى يترتب عليه هذه الآثار بحثه وتفصيله موكول إلى مبحث الفقه، وليس هنا محل بحثه .

ولا فرق فى جواز الرجوع إلى أصله عدم التذكية وعدمه بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه، لأنّ بعدما أحرز ما يقبل التذكية ممّا لا يقبل بحسب الحكم الشرعى، مع العلم بورود فعل المذكى عليه، يحكم عليه بالطهاره إن قلنا بالتعميم، ولمن يحتمل كونه من نجس العين، وإلا يشكل الحكم بالطهاره مع وجود أصله عدم التذكية كما لا يخفى .

## البحث عن الأصل الجارى عند الشك في التذكية وعدمه

البحث عن الأصل الجارى عند الشك في التذكية وعدمه

التنبية الخامس: قد يُقال بأن التذكية لو كانت أمراً متحصّلاً، ومعنى بسيطاً من مجموع الأمور الخمسه، وقابليته المحلّ، فعند الشك في قابليته الحيوان للتذكية من جهة الشبهه الحكميّه تجرى فيه أصاله عدم التذكية، لأنّ الحيوان في حال الحياه لم يكن مذكّي، يستصحب العدم إليزمان خروج روجه ورود فعل المذكي عليه.

وتوهم: أنّ التذكية حينئذٍ مركّبه من فعل المذكي عليه الذي قد تحقّق قطعاً، ومن الجزء الآخر، وهو القابليته وهو ممّا ليس له حاله سابقه، فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية الذي ليس له ممّا تعلق به اليقين سابقاً لعدم العلم به.

فاسدٌ: لأنّ المفروض أنّ التذكية ليست مركّبه من جزئين، بل هي عباره عن الأمر البسيط المتحصّل من مجموع الأمرين، وهذا المعنى البسيط له حاله سابقه معلومه بالعدم في حال الحياه قبل ورود فعل المذكي عليه، وبعد وروده يشكّ في وجوده، فيستصحب عدمه، غايه الأمر جهه اليقين والشكّ مختلفه، لأنّه في حال الحياه كانت جهه اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكي عليه، وهذه الجهه قد انتفت قطعاً بواسطه وروده عليه، وجهه الشكّ في كونه مذكّي هي قابليته للتذكية، واختلاف الجهه في اليقين والشكّ غير مُضرّ بالاستصحاب.

وأما لو كانت التذكية مركّبه عن نفس الأمور الخمسه، وقابليته المحلّ، كان أمراً خارجاً عن حقيقه التذكية، وإن كان لها دخل في تأثير الأمور الخمسه في الطهاره والحليته، كما هو مختار المحقّق النائيني حيث قال رحمه الله: (وجهان لا يخلو ثانيهما) وهو ما ذكر) عن قوّه، لقوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» فَإِنَّ نَسْبَهُ التَّذِيهِ إِلَى

الفاعلين تدلّ على أنّها من فعلهم.

ثمّ التزم قدس سره بأنّه لا مورد لجريان أصاله عدم التذكيه عند الشكّ في قابليته الحيوان للتذكيه لأنّ قابليته الحيوان للتذكيه ليس لها حاله سابقه وجوداً وعدمًا، فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشكّ في القابليته أصاله الحلّ والطهاره، بناءً على جريان قاعده الحِلّ في الشُّبهات الحكميه، ولكن هذا إذا لم نقل بقابليته كلّ حيوان للتذكيه حسبما يستفاد من الأدلّه، وإلاّ لم يكن حاجه إلى أصاله الحِلّ والطهاره كما تقدّم في الأمر الأوّل)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: بأنّ انتساب التذكيه إلى الفاعلين يساعد مع كلا الفردين، بأن يحصل التذكيه بالمباشره أو بالتسبيب والتوليد، لوضوح أنّ من أوجد شيئاً بواسطه إيجاد سببه، صحّ إسناد المسبّب إليه، كالقتل المنسوب إلى شخصٍ أوجد أمراً حصل فيه قتل إنسانٍ، فيقال ويطلق عليه أنّه قاتلٌ، فلا مانع من أن يكون المراد من قوله تعالى: «مَا ذَكَّيْتُمْ» هنا هو المعنى الثانى، أى من أوجد ما يحصل ويولد منه التذكيه، نظير تذكيه النفس وتطهيرها بممارسه بعض الأفعال والأوراد لإتيان بعض ما يحصل منه ذلك، أو ترك شيء كان أثره كذلك .

وثانياً: بناءً على خروج القابليته عن الأمور المركّبه في التذكيه، فبمجرّد القطع بحصول الأفعال بلا حصول القطع للقابليته، لا يوجب اليقين بحصول التذكيه، لاحتمال كون الحيوان غير قابلٍ، فالحاله السابقه بعدم حصول اليقين بالقابليته موجوده حال الحياه، فيستصحب إلى بعد ورود فعل المذكّي عليه، وعليه لا يمكن الحكم بحصول الطهاره..

فدعوى حصول التذكية بعد ورود فعل المذكى، مع دعوى كون القابلية شرطاً فى تحقق التذكية مع عدم إحرازه، لا يخلو عن تهافتٍ.

وثالثاً: إنَّ دخاله القابلية فيالتأثير عباره أخرى عن تقييد موضوع الحكم به، فالموضوع فى الواقع عباره عن الأمور الخمسه المشترطه بالقابليه، وهذا المعنى المتقيد المشترط مسبوq بالعدم، فيستصحب، فلا يمكن الحكم بالطهاره والحليه.

نعم، يصح ما ذكره لو جعلنا التذكية عباره عن تركيب الأمور الخمسه والقابليه، ولم تكن القابليه شرطاً خارجياً دخيلاً فى حصول التذكية:

إما من جهه اختيار كون القابليه موجوده فى جميع الحيوانات.

أو من جهه أنه ليس ممّا يجرى فيه الأصل، بواسطه عدم حجيه الأصل الأزلى مثلاً.

أو لأنَّ إجرائه موجبٌ لكونه أصلاً مثبتاً، وغير ذلك من الأنحاء.

فحينئذٍ بعد إحراز وقوع الأمور الخمسه التى هى عباره عن التذكية، يصبح وقوع التذكية مقطوعاً، ويحكم بالطهاره والحليه لا بواسطه أصلها، ولكن إثبات مثل ذلك مشكلٌ جداً.

هذا بخلاف ما لو كانت التذكية أمراً بسيطاً، أو اعتباراً قائماً بها، أو بسيطاً مقيداً أو مركباً تقييدياً، فأصالة عدم التذكية جاريه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.



## البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ في قابليته الحيوان للتذكيه وعدمها

البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ في قابليته الحيوان

للتذكيه وعدمها

أقول: لا بدّ لتوضيح الحال من بسط المقال، حتّى يظهر ما هو مختار كلّ واحدٍ من الأعلام، فنقول:

يظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى، والمحقّق الخراسانى، وصاحب «الكفايه» لزوم التمسك بأصالة عدم التذكيه، أو عدم القابليه، إذا كان منشأ الشكّ في التذكيه هو الشكّ في قابليه الحيوان لها.

بيان ذلك: لعلّ وجه كلامهم أنّهم:

١ إمّا أجازوا جريان أصالة عدم التذكيه وعدم القابليه بالأصل الأزلى، حتّى ما يكون من قبيل عوارض الذات والماهيه كالكلييه، لا من عوارض الوجود كالقشريه، خلافاً للمحقّق العراقى والنائينى والخمينى على حسب دلالة كلماتهم:

إمّا لأجل عدم صحّحه الأصل الأزلى مطلقاً، سواء كان العارض من عوارض الذات، أو من عوارض الوجود كما عن المحقّق الخمينى.

أو لأجل أنّ إجراءاته وإثبات كون الحيوان غير قابل، من جهه أنّ استصحاب العنوان العام الذى يلائم مع عدم وجود الموضوع، لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل إلّا على القول بالأصل المثبت، كما عليه المحقّق الخمينى أيضاً.

أو لأجل أنّ الأصل الأزلى فى الأعدام وإن كان جارياً، إلّا أنّه يجرى فى عوارض الوجود كالقشريه، لا ما يكون من قبيل عوارض الماهيه كالكلييه، أو القابليه وعدمها فى المقام.

٢ أو كان وجه كلام الشيخ ومن تبعه في جريان أصاله عدم التذكيه:

إمّا كون القابليه وعدمها عندهم من الشرط الخارج عن حقيقه التذكيه، وكونها متقيده بهذا القيد، فحينئذٍ إذا شكّ في تحقّق القيد والشرط، فالأصل عدمه.

أو أنّ التذكيه عندهم بمنزله الطهاره المسببه والمتحصّله عن الأمور الخمسه، فيكون الأصل حينئذٍ هو عدم حصول التذكيه كما هو مختار سيّدنا الخوئي في مصباحه، حيث صرّح بأنّه (إن قلنا بأنّ التذكيه أمرٌ وجودي بسيطٌ مسبّبٌ عن الذبح بشرائطه كما هو الظاهر من لفظ المذكي، نظير الطهاره المسببه عن الوضوء أو الغسل، والملكيه الحاصله من الإيجاب والقبول، فيستصحب عدمها كما في نظائرها)(١).

خلافاً لصاحب «الجواهر» والمحقّق النائيني، حيث حكما بعدم جريان أصاله عدم التذكيه والقابليه، لأنّهما يعتقدان بأنّ الدليل يكفي في إثبات أنّ كلّ حيوان قابل للتذكيه، فحينئذٍ يمكن في إثبات الحليه والطهاره في موارد الشكوك شمول نفس الدليل الاجتهادي، من دون حاجه إلى الأصل، حتّى يأتي الكلام فيه بما قد عرفت .

هذا تمام الكلام بحسب الأقوال وذكر دليلهم.

أقول: والمختار عندنا في الحال، على حسب ما يخطر بالبال إلى أن نرجع إلى كتاب الفقه بتفصيل المقال، هو :

أنّ التذكيه أمرٌ حاصلٌ ومسبّبٌ عن الأمور الخمسه في المحلّ القابل، فإذا شكّ في حصولها، فمقتضى الأصل عدمه، ولو لم نقل بصحّه الأصل الأزلي مطلقاً .

أو في خصوص عوارض الذات، بناءً على عدم ثبوت كون كل حيوان قابل للتذكية وتحقيقه يُطلب في غير المقام لأنَّ إجراء هذا الأصل العدمي :

غير متقوم بإثبات الأصل الأنزلي، لأنَّ مفاد هذا الأصل هو إثبات عدم التقييد بوجود القيد قبل الذبح، الذي كان مقطوعاً فيستصحب.

كما أنَّ إجراء هذا الأصل غير مرتبطٍ بكون عدم المذكي هو الميته كما قد ادَّعاه الشيخ رحمه الله في فرائده أو كان غيره، بأن تكون الميته هو الموت حتف الأنف، بخلاف غير المذكي، الذي هو زهاق الروح مع الإخلال ببعض الشرائط المقرره، لما قد عرفت من أنَّ هذا الأصل يكون مورده عدم وجوب الشرط في زمانٍ فيستصحب من دون نظرٍ إلى كون القابليته هل لها حاله سابقه معلومه أم لا ؟

نعم، هذا كله إنما يصحَّ إذا كان الشكُّ في التذكية غير مسبوقٍ بالعلم بالتذكية، وحصول الشكِّ في رفعها، وإلاَّ كان الأصل حينئذٍ هو استصحاب التذكية، هذا مثل ما لو علمنا بأنَّ هذا الحيوان كان ممَّا يقبل التذكية، إلاَّ أنَّ الشكَّ فيه حصل من ناحيه احتمال حصول الجلل له، فلا إشكال حينئذٍ في جريان استصحاب التذكية عند كلِّ من ذهب إلى عدم جريان أصاله عدم التذكية كما هو واضح، بلا فرق في الموردين بين كون الشبهه حكميه كالمثال أو موضوعيه كاللحم المطروح المشكوك كونه مذكي أو غيره.

## البحث عن إمكان جريان أصاله العدم الأزلى فى التذكيه وعدمه

البحث عن إمكان جريان أصاله العدم الأزلى فى التذكيه وعدمه

أقول: بقى هنا أمران ينبغى الإشاره إليهما :

الأمر الأول: فى أنّ أصاله عدم القابليّه أو عدم التذكيه بالأصل العدم الأزلى جاريه أم لا ؟

والإشكال فى جريانه يكون بواسطه أحد أمرين:

أحدهما: ما ذهب إليه المحقق الخمينى رحمه الله من أنّ العدم الذى يقع مورد الأصل:

إن كان المراد هو العدم الأعمّ على نحو السلب التحصيلى، أى العدم الذى يساعد حتّى مع عدم وجود الموضوع والحيوان.

فيرد عليه : بأنّه غير مفيدٍ ، لأنّه بهذا المعنى العام ليس موضوعاً لحكمٍ من الأحكام.

وإن أريد بالأصل أصاله عدم تعلّقها على الحيوان الموجود الذى زهق روحه بنحو السلب التحصيلى عن الموضوع المحقّق ليقال إنّ الأصل فى الحيوان الذى زهق روحه أن يكون بلا تعلّق أسباب شرعيّه.

فيرد عليه : فأورد عليه أنّه بلا حاله سابقه له حتّى يستصحب.

وإن أريد استصحاب عدم تحقّق التذكيه بنحو السلب الأعمّ التحصيلى لنفى الأحكام المذكوره بعد زهوق روحه .

فيرد عليه: بأنّ استصحاب عنوان العام وترتيب الآثار على الفرد الخاص وهو الحيوان الذى ذُبح خارجاً، وإثبات كونه حيواناً غير قابلٍ، يعدّ أصلاً مثبتاً. نعم، لو رتب عليه الأثر المربوط بنفس هذا العنوان كان صحيحاً بلا إشكال، لكنّه

لا يُثبت الحكم بالنسبه إلى الفرد الذى كان هو مورد النظر.

وفيه: مع أن أصل هذا الإشكال سيال وجارٍ فى جميع الأصول العدمية الأزليه، لكنّه مندفع كما حَقَّقنا فى موارد كثيره، وفاقاً لعدّه من المحقّقين، من إمكان استصحاب العدم الأعمّ من وجود الموضوع ولو لم يكن حال حدوثه ذا حكم شرعى، بخلاف حال بقائه، حيث يكون له الأثر، ويترتب عليه بواسطه الاستصحاب، والأثر المترتب على عدم عنوان العام، يكون أثراً لعدم الفرد الخاص أيضاً، فيكفى فى صحّه التمسّك بالاستصحاب، إثبات ذلك الحكم، وهذا المقدار من الأثر يكفى فى حجّيه الاستصحاب، لعدم الاحتياج إلى ترتيب الأثر للخاص بما هو خاص.

وثانيهما: على فرض قبول جريان الأصل المزبور، فإنّما يصحّ جريانه فى الأوصاف التى تعدّ من عوارض الوجود مثل القرشيّه للمرأه، حيث إنّها ليست من عوارض ماهيّه المرأه وذاتها، هذا بخلاف الأوصاف التى تعدّ من عوارض الماهيّه كالكلبيّه والغنميّه ونظائرها، حيث تعدّ عارضه على ذات الكلب والغنم لا بتوسّط وجودهما، والقابليّه وعدمها تعدّان من القسم الثانى لا الأوّل، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيها.

وفيه: إنّ المحقّقين قدّموا العرض إلى قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهيّه، وكلّ منهما إلى اللأزم والمفارق، فتصبح الأقسام أربعه.

أمّا الزوجيه فهى من العوارض اللأزمه لماهيّه الأربعة، كما أنّ الوجود من عوارض المفارقه للماهيّه.

وأما العوارض اللأزمه للوجود، كموجوديّه الوجود بالمعنى المصدرى،

ونورائيته ومنشأيته الآثار.

وأما المفارقة له كالسواد والبياض بالنسبه إلى الجسم الموجود.

وأما القابليته: وعدمها فيمكن أن يقال بأنها من العوارض اللازمه للوجود أو الموجود، وليست من العوارض اللازمه للماهية.

نعم، لا يبعد أن يكون من العوارض المفارقة للماهية، لكن بتبع الوجود، حيث إنه يفارق عن الماهية، لكن متى ما عرض الوجود أى ببركه الوجود عرضت الماهية كما هو الشأن فى عامه العوارض الوجودية.

أقول: إذا ثبتت هذه المقدمه، فإنه يمكن أن يقرّر الأصل، بأن نقول:

إنّ القابليته تكون كالتقرّشيه من عوارض الوجود، فإنّ القرّشيه عباره عن الانتساب فى الوجود الخارجى إلى قرّيش، كما أنّ القابليته عباره عن خصوصيه موجوده فى وجود الحيوان، بها يصلح لورود التذكيه عليه، وبها يترتب الحليه والطهاره، فبناءً على ذلك كما يصحّ لنا أن نشير إلى ماهية المرأه المشكوكه بأنها قرّشيه أم لا، بأنّ هذه الماهية قبل أن توجد ما كانت قرّشيه، فالآن كما كانت، فهكذا يمكن أن يقال فى ناحيه القابليته إنّ الحيوان الكذائى بماهيته لم يكن قابلاً للتذكيه قبل وجوده، ونشكّ فى أنّه إذا وجد وتلبس بالوجود، هل عرض له القابليته أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

وهذا الاستصحاب لو أمكن جريانه لأغنانا عن استصحاب عدم التذكيه لحكومته عليه، حكومه الأصل السببى على المسببى، ويكون حاكماً على الأصول الحكّميّه عامه، ولعلّه لذلك نرى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد تمسك بأصالة عدم القابليته فى الحكم بعدم التذكيه، بل نقل المحقق الخمينى قدس سره هذا المعنى عن شيخه العلّامه،

أى المحقق الحائري قدس سره ، وإن لم نجد هذا المطلب بهذا التفصيل في «درر الفوائد»، ولعله قد استفاد ذلك من محضر درسه الشريف بما نقله هنا.

وكيف كان، نحن نقول لقد أجاد فيما أفاد أستاذه رحمه الله .

غايه الأمر أنه أشكل عليه المحقق الخميني قدس سره ، على فرض غمض العين عن إشكاله السيال في الأصول العدمية الأزلية على مذاقه.

### إيراد المحقق الخميني على جريان الأصل العدم الأزلي

إيراد المحقق الخميني على جريان الأصل العدم الأزلي

بيان الإشكال: لا يصح التمسك بأصالة عدم القابلية في المقام، لأن ما هو الموضوع للأثر الشرعي هو المذكي وغير المذكي، وأما القابلية وعدمها فليس كل واحد مصباً للحكم الشرعي، واستصحاب كونه غيره بل لا يثبت كونه غير مذكي وإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر، ولا يكفي مجرد كون الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر، بل يحتاج كون الترتب شرعياً، وأما المقام فليس الترتب شرعياً بل عقلي محض، فإن التعيد بانتفاء الجزء أعني القابلية يلازمه عقلاً انتفاء الكل أعني التذكية، لأن القابلية لها دخاله في التذكية على أحد الوجوه المتقدمه.

وسيوافيك في مبحث الاستصحاب أن الميزان في حكمه الأصل السببي على المسببي، كون الأصل في ناحيه السبب منقحاً للموضوع بالنسبه إلى الكبرى الشرعيه، ولا- يتم ذلك إلا- إذا كان الترتب بينهما شرعياً لا عقلياً، وسيأتي توضيح المقال في الاستصحاب)، انتهى كلامه (١).

ويرد عليه: بأننا لانحتاج إلى إثبات عدم التذكية بالخصوص، حتى يقال بأنه .

مركزاً للحكم الشرعى دون عدم القابليته، وإثباتها بواسطة يكون مثبتاً، لأنّ الذى لابدّ لنا من إثباته شرعاً لترتيب آثار الحلّيه والطهاره مثلاً، هو عبارته عن إثبات التذكيه، لأنّ الحكم بالحليّه فى الآيه قد ربّ على التذكيه فى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، فإذا انتفى هذا العنوان من جهه جزءٍ من الأجزاء ولو بواسطة الأصل، انتفى الحكم بالحليّه قهراً، فهكذا يكون فى المقام لأنّ أصاله عدم القابليته إذا صحّت جريانها، أوجب ذلك انتفاء هذا الجزء عن التذكيه، فلا يترتب عليه الحكم بالحليّه، وهو كافٍ فى إثبات المطلوب، ولو لم يثبت كونه غير مذكى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ القابليته وعدمها تعدّان من عوارض الوجود بالعرض اللازم، ومن عوارض الماهيّه بالعرض المفارق، فيجرى فيه الأصل.

كما ظهر أنّ إجراء أصاله عدم القابليّه كافٍ فى إثبات حكم الحرمة، ولا يحتاج فى إثبات ذلك إلى إثبات كون الحيوان غير المذكى، بل إذا ثبت كونه مذكى كان ذلك كافياً فى إثبات المطلوب، لأنّ الحكم قد تعلق على أمر وجودى فى القرآن وهو التذكيه لا على أمر عدمى وهو غير المذكى.

هذا تمام الكلام فى الأمر الأوّل.



## البحث عن أصالة عدم التذكية وإثباتها للنجاسة والحرمة وعدمه

البحث عن أصالة عدم التذكية وإثباتها للنجاسة والحرمة وعدمه

وأما الأمر الثاني: في أنّ إجراء أصالة عدم التذكية أو عدم القابليّة:

هل يثبت النجاسة وحرمة الأكل كليهما، كما أنّ عدم جريانهما وثبوت التذكية يوجبهما؟

أم يمكن القول بالتفصيل بأنّ إجراء أصل عدم التذكية يوجب ثبوت الحرمة دون النجاسة، فاللحم المشكوك أكله حرامٌ ولكنّه ظاهرٌ كما يظهر ذلك من بعض الأساطين؟

أو يفصل بتفصيلٍ آخر يظهر من المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه» بالقول بالتفكيك :

بين ترتيب الآثار على أصالة عدم التذكية من الآثار المترتبة على هذا العدم، أي عدم التذكية، مثل عدم الحليّة، وعدم جواز الصلاة فيه، وعدم طهارته، فإنّه يثبت بواسطة أصالة عدم التذكية، عدم حليّة أكل لحمه، وعدم طهارته، وعدم جواز صلاته، وغير ذلك من الأحكام العدميّة التي تنتزع من الأحكام الوجوديّة التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها، فبالأصل يترتب تلك الأعدام.

وبين الآثار المترتبة على كونه غير مذكّي، أو كونه ميتة قبل حرمة أكله أو نجاسته، أو تنجيس ملاقية، أو حرمة الانتفاع ببيعه، فأصالة عدم التذكية لا يترتب تلك الآثار، لأنّه لا يثبت ذلك الأصل كونه ميتة و كونه غير مذكّي.

أقول: ذهب الشيخ الأعظم، وصاحب «الكفاية»، و «الحقائق»، و «فوائد الأصول»، و «نهاية الأفكار» إلى عدم التفصيل بين الآثار، بل إنّ النجاسة والحرمة تعدّان من آثار عدم التذكية فيثبتان بالأصل، خلافاً للمحقّق الخوئي تبعاً للفاضل

النراقى، بل وهكذا شارح «الروضه»، بل نَسب الخوئى ذلك إلى الشهيد من القول بأن الأصل فى اللّحم هو الحرمة والطهاره.

ومنشأ توهم التفصيل وقع من جهتين:

الجهه الأولى: الشكّ فى أنّ الميتة هل هى متّحده مع غير المذكى أم لا؟

فإن لم يكن متّحداً تكون النجاسه معلقه على عنوان أمرٍ وجودى وهو الميتة، فبأصالة عدم التذكيه لا يثبت الحيوان الذى ذُبِح كونه ميتة، لكون الأصل حينئذٍ مثبتاً بالنسبه إليه.

هذا بخلاف ما اعتبرناهما شيئاً واحداً كما ادّعاها الشيخ، فإنّه فى هذه الصوره كما يثبت أصالة عدم التذكيه حرمة لحمه يثبت نجاسته.

ويرد عليه أولاً: بصحّحه كلام الشيخ قدس سره .

وثانياً: لو سلّمنا كونه غير الميتة، ولكن المتتبع فى الروايات يفهم أنّ الشارع كما حكم بنجاسه الميتة هكذا، قد حكم بنجاسه غير المذكى، الذى هو عنوان عام يشمل حكم الميتة، وهو الموت حتف الأنف أيضاً، فإذا جرى أصالة عدم التذكيه، فهى كما يثبت الحرمة يثبت النجاسه أيضاً بواسطة إثبات كونه غير مذكى، الذى هو عبارته عن عدم التذكيه، وليس بأمرٍ آخر حتّى يقال إنّ أصل مثبت.

الجهه الثانيه: بما قد ذكر عن شارح «الروضه» بأنّ ما حِيلَ أكله من الحيوانات محصورٌ معدودٌ فى الكتاب والسُّننه، وكذلك النجاسات، فالمشكوك كالمتولّد من حيوانين يكون الأصل فيه إذا لم يدخل فى المحصور منهما هو الطهاره وحرمة لحمه، لأنّ تعليق حكم على أمرٍ وجودى، يقتضى إحرازه، فمع الشكّ فى تحقّق ذلك الأمر، يُبنى ظاهراً على عدم تحقيقه، لا من جهه استصحاب

العدم، إذ ربّما لا- يكون لذلك الشىء حاله سابقه قابله للاستصحاب، بل من جهه الملازمه العرفيه بين تعليق الحكم على أمرٍ وجودى، وبين عدمه عند عدم إحرازه، وهذه الملازمه تُستفاد من دليل الحكم لا ملازمه واقعيه، بل ملازمه ظاهريه، أى فى مقام العمل يُبنى على عدم الحكم مع الشكّ فى وجود ما علّق الحكم عليه، هذا فكأنّه أراد أنّ النجاسات معدوده كالميته والدم وغيرهما، وليس الحيوان الثالث منها، كما أنّ حلّ التناول قد علّق على الطيّبات، وهى معدوده، وليس الحيوان منها، لعدم إحراز العنوانين فيه، فالمرجع حينئذٍ إلى الأصل فيه.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه فرع ما لو لم تكن النجاسه من آثار الحيوان الذى لم يذك ولو بالأصل، وإلا لو كان الأمر كذلك، فأصالة عدم التذكيه كما يثبت حرمة لحمه يثبت نجاسته، فلا يدخل تحت الذى لم يُحرز، حتّى يقال إنّه مشكوك ليحكم عليه بالطهاره دون الحليّه، فالحيوان الثالث إذا ذبح وشكّ فيه يُحكم بنجاسته كما يُحكم بحرّمته .

وثانياً: أنّ إثبات ذلك بهذا الطريق ربما يوجب الحكم بعكس ذلك، لأنّ الحيوانات التى تكون طاهره كما أنّها محصوره ومعدوده، هكذا تكون عكس ذلك، أى إنّ الحيوانات التى تكون نجسه أيضاً محصوره ومعدوده، فإذا لم يُحرز دخوله فى شىء منها، فيحكم بالأصل، وأصل كلّ شىء بحسبه، فكما أنّ الأصل فى المشكوك من حيث الطهاره والنجاسه هو الطهاره، فكذلك الأصل فى الحليّه والحرمة هى الحليّه والإباحه، فإذا لم يُحرز كون الحيوان المتولّد من الحيوانين من الحيوانات الطاهره كذلك، لم يُحرز كونه من الحيوانات المحرّمه، ولم يُحرز كونه من الحيوانات المحلّله، فيرجع إلى الأصل، وهو الإباحه والحليّه لا الحرمة، إلا أن

يراد من الأصل الرجوع إلى أصله عدم التذكيه، فيرد الكلام السابق بتفصيله من إجراءاته من حيث كونه أصلاً أزلماً أم لا، إلى آخر ما قيل فيه فلا نعيد.

وثالثاً: لو سلمنا كون الطيب أمراً وجودياً لا بدّ من إحرازه، فالخبيث أيضاً أمرٌ وجودي قد عُلق عليه حكم الحرمة بقوله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (١)، كما قد عُلق الحلّيه على الطيب بقوله تعالى: «أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (٢)، فلا بدّ في مثل ذلك الذي قد عُلق الحكمان المتضادان على أمرين وجوديين، كون المرجع عند الشكّ، وعدم إحراز شيءٍ منهما، هو الرجوع إلى الأصول العمليّة، والأصل في مورد البحث ليس إلاّ- أصله الحلّ، ولا يجرى استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان في حال حياته، فإنّ للحياه دخلاً عرفاً في موضوع الحرمة إن سلمنا ذلك لذهاب بعض الفقهاء إلى جواز أكل السمك في حال حياته بأن يبلغه، ولا أقلّ من الشكّ في حرمة، فيحكم بالحليّة، فالأقوى ثبوت الملازمه بين الحلّ والطهاره في جميع فروض المسأله. والله العالم.

\*\*\*.

١- سورة الأعراف: الآية ١٥٧ .

٢- سورة المائدة: الآية ٤ .

## في حُسن الاحتياط ورجحانه في مطلق الشُّبهات

في حُسن الاحتياط ورجحانه في مطلق الشُّبهات

التنبيه السادس: ويدور البحث فيه حول رجحان الاحتياط وحُسنه عقلاً. في الشُّبهات جميعاً، سواءً أكانت الشبهه حكمية أو موضوعية، وجوبية أو تحريمية، إذا كان المشتبه من الأمور التوصيلية، لأنَّ احتمال وجود الواقع ورجحان حفظه، ولو من جهة الأيمن من العقاب مهما أمكن كان حسناً عقلاً، هكذا في ناحيه ترك ما يُحتمل مفسدته عقلاً، ولو كان حسنه من باب الانفساد.

وأما حسنه شرعاً: فقد تحدّث عن ذلك صاحب «الفوائد» بالتفصيل بقوله:

(إنَّ استحبابه الشرعي من جهة أوامر الاحتياط إشكالاً، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة في الباب على كثرتها للإرشاد إلى ما يستقلُّ به العقل من حُسن الاحتياط، تحرّزاً عن الوقوع في المفسده الواقعيه، وفوات المصلحه النفس الأمريه، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنَّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنَّه نشأ عن مصلحه في نفس ترك ما يُحتمل الحرمة، وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنَّه محتملٌ ذا مصلحه يحسن استيفائها عقلاً.

ومن ذلك يظهر فساد ما ربما يتوهم من استحباب الاحتياط شرعاً بقاعده الملازمه، فإنَّ المورد ليس من موارد قاعده الملازمه، لما تكرر من أنَّ مورد الملازمه إنَّما هو فيما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسله علل الأحكام، من المصالح والمفاسد التي تُبنى عليها الأحكام، وأما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسله معلولات الأحكام، من الإطاعه والعصيان، وما يتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محلّ لقاعده الملازمه. والحكم العقلي في باب الاحتياط يكون من القسم

الثانى، لما عرفت من أنه طريقٌ محضٌ للتخلص عن فوات المصلحه، والوقوع فى المفسده النفس الأمريه، فهو نظير حكمه بحسن الإطاعه وقبح المعصيه، فلا يمكن إثبات استحباب الاحتياط شرعاً من طريق قاعده الملازمه.

نعم، يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعى من بعض الأخبار الوارده فى الترغيب على الاحتياط :

كقوله عليه السلام : «من ترك الشُّبهات نازعته نفسه أن يقع فى المحرّمات».

وقوله عليه السلام : «من ترك الشُّبهات كان لما استبان له من الإثم أترك» .

وقوله عليه السلام : «من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه».

ونحو ذلك من الأخبار التى يمكن أن يُستظهر من التعليقات الوارده فيها أنها من قبيل حكمه تشريع استحباب الاحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضاً مجال.

وعلى كلّ حال، لا شبهه فى حسنه العقلى وإمكانه فى التوضيحيات ترك ما يحتمل حرّمته، وفعل ما يحتمل وجوبه، انتهى محلّ الحاجه(١).

قال المحقق الخوئى: نقلاً عن أستاذه النائينى إنه: (يمكن أن لا يكون الأمر بالاحتياط ناشئاً عن مصلحه إدراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحه فى نفس الاحتياط، لحصول قوه للنفس باعته على الطاعات وترك المعاصى، وحصول التقوى للإنسان، وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»، والوجه فيه ظاهر، فإن حصول المملكات الحميده أو المذمومه تدريجى، ولترك الشُّبهات فى ذلك أثرٌ بيّنٌ، وعليه فيمكن أن يكون الأمر بالاحتياط بهذا الملاك، وهو ملاكٌ واقعٌ فى سلسله علل الأحكام، فيكون .

الأمر الناشئ عنه مولويًا)، انتهى كلامه نقلًا عن «مصباح الأصول» (١).

أقول: وما ذكره قدس سره هنا في غايه المتانهِ، ونحن نزيد عليه من إمكان القول بكون حُسن الاحتياط واقعاً في سلسله معلولات الأحكام من جهه حسنه عقلاً، ولكن مع ذلك يكون الحكم الشرعى فيه أيضاً مولويًا لا إرشاديًا، للفرق بين ما كان من قبيل الواجبات والمحرمات في وجوب الطاعه وحرمة المعصيه، وما كان من قبيل المستحبات والمكروهات :

إذ المولويّه في ما فيه العقل له حكمٌ بوجوب الطاعه مستحيله، ولو لم نقل باستحاله التسلسل، لأنّ مجرد الأمر المولوى ولو لم يكن متناهيًا لا يكون محرّكًا للعبد، ما لم يكن له إلزامٌ من ناحيه العقل، فلا بدّ من أن ينتهى الأمر المولوى في مقام المحرّكيه نحو العمل إلى الإلزام العقلى، فلا مناص من أن يكون الأمر في تلك الموارد إرشاديًا.

هذا بخلاف الأمر في الاحتياط، فإنّ حُسن الاحتياط وإن كان من المستقلّات العقليه الواقعه في سلسله المعلولات، إلا أنّ العقل بما أنّه عقلٌ لا يحكم ولا يستقلّ بلزوم الاحتياط فيه، فلا مانع من أن يكون الأمر الشرعى فيه مولويًا:

إمّا بالوجوب تحصيلًا لدرك الواقع، لو رأى الشارع فيه مصلحه ملزمه كما عليه الأخباريين.

أو استحباباً كما نحن عليه.

وعليه، فالقول بالاستحباب الشرعى في الاحتياط المستفاد من الأخبار قولٌ قوى، ونحن نتفق في ذلك مع ما تبناه المحقق الخوئى في «مصباح الأصول»..

وهذا الحُسن والاستحباب يجرى فى التوضيحيات فى جميع أقسام المشتبهات، فيما يمكن فيه الاحتياط من أقسام الدوران فى غير المحذورين، من الوجوب والاستحباب، والوجوب والإباحة أو الكراهة، وغيرها من الثنائيات أو الثلاثيات، إلا أن يستلزم الاحتياط العسر والحرَج على المكلف، بأن يصبح مرجوحاً أو موجباً لاختلال النظام، أو الضرر والوسواس، فعند ذلك يصير حراماً، فلا حُسن فيه عقلاً ولا شرعاً .

هذا كله فى التوضيحيات، ويترتب عليه الثواب إذا أتى به لداعى احتمال المحبوبيته، لأنه انقياد وإطاعه حكميّه.

### حكم الاحتياط فى المشتبهات التعبدية

حكم الاحتياط فى المشتبهات التعبدية

وأما الاحتياط فى التعبديات:

١ أما عند دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، فإنه لا إشكال فيه من جهة حُسنه عقلاً وشرعاً، لأنّ إتيان العمل بداعى الأمر المضاف إلى الله على أى حال، وبداعى أمره رجاءً حسنٌ.

كما أنه لو لم يكن واجباً كفى فى صحّة العمل التقرب به إليه، إذ لا وجه للإشكال فيه إلا من ناحيه قصد الوجه بأن لا يمكن قصد كون الأمر وجوبياً أو نديبياً، وهو غير معتبر قطعاً، كما هو ثابت عند الفقهاء لندره القائل بوجوبه.

نعم، إن اعتبرنا ذلك فى العبادات، جرى فيه من الإشكال ما يجرى فيما سذكروه.

٢ وأما رجحان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب



وغير الاستحباب ففيه إشكال، ولذلك قال الشيخ الأعظم قدس سره في فرائده:

(فيه وجهان أقواهما العدم، لأنَّ العبادة لا بدَّ فيها من نية التقرب، المتوقِّفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، كما فيكلِّ من الصلوات الأربع عند اشتباه قبله، وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل، لا يوجبُ تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع، والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يُسمَّى ذلك ثواباً.

ودعوى: أنَّ العقل إذا استقلَّ بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمه الأمر به شرعاً.

مدفوعه: بما تقدّم في المطلب الأوّل من أنَّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعيّة في معلوم التكليف إرشادي محض، لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشاديّة، فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، كما أنَّ إطاعه الأوامر المتحقّقه لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ».

ويحتمل الجريان بناءً على أنَّ هذا المقدار من الحُسن العقلي يكفي في العبادة، ومنع توقُّفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً، ولذا استقرّت سيره العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفته النصوص الغير المعتمّره والفتاوى النادره).

ثمّ ذكر رحمه الله استدلال الشهيد في «الذكري» لذلك بآيات التقوى مثل: «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ»، ثمّ قال بعد ذلك:

(والتحقيق: أنّه إن قلنا بكفايه احتمال المطلوبيّة في صحّحه العبادة فيما لا

يعلم المطلوبية ولو إجمالاً- فهو، وإلا- فما أورده قدس سره في «الذكرى» كأوامر الاحتياط لا يُجدي في صحتها، لأن موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة، على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب، وإلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنوية فيها).

ثم رجع عنه بقوله:

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يقال بعد النقص بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات، مثل قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» حيث إن قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة شرطاً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيه؛ أن المراد من الاحتياط والانتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة، الإتيان بجميع ما يُعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلّق بهذا الفعل، وحينئذٍ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر)، إلى آخر كلامه رفع مقامه (١).

أقول: إنّه رحمه الله قد أتعب نفسه الزكيه في بيان أصل الإشكال، وما يمكن أن يُجاب عنه، جزاه الله عنّا وعن أهل الإسلام خير الجزاء، ولكن يمكن أن يقرّر الإشكال في الاحتياط في باب العبادات مع احتمال الوجوب في وجهين:

الوجه الأول: ما قرّره الشيخ قدس سره من عدم إمكان التقرب بعمل لا يعلم تفصيلاً ولا إجمالاً كونه مأموراً به، إذ إتيان العمل بلا قصد القربة، يوجب كونه توصلياً، مع أنّ المفروض كونه تعبدياً، والإتيان بالعمل مع قصد التقرب به جزماً ممتنع، لأنّ .

القصد الحقيقي لا- يتعلق بالأمر المجهول المشكوك فيه، وإتيان العمل مع احتمال التقرب غير مفيدٍ، لأنه ليس بالإتيان بقصد القربه.

أجاب عنه المحقق الخراساني قدس سره : بأن هذا الإشكال إنما يجرى إذا كان قصد القربه متعلقاً للأمر، حيث لا يمكن إتيانه إلا- مع الجزم، ولكنه فاسدٌ، بل المعتبر في العبادة عندنا هو اعتبار قصد القربه عقلاً، لأجل أن الغرض لا يحصل بدونه، فلا بد أن يوتى على نحو لو كان مأموراً به في الواقع لحصل الامتثال والإطاعة، ولو لم يكن كذلك فصار انقياداً، وهو ليس إلا الإتيان باحتمال الوجوب والمطلوب، فإذا أتى بهذا لكان العمل مقرباً إلى الله، ويستحق الثواب على فعله، فلا حاجة حينئذٍ في جريان الاحتياط في العبادات التي تتعلق أمرٌ بها، بل لو فرض تعلق الأمر به لما كان من الاحتياط بشيء، بل يكون كسائر ما علم وجوبه واستحبابه أمراً مولوياً نفسياً.

انتهى ملخص كلامه (١).

أورد عليه المحقق العراقي قدس سره : (إذا اعتبر في العبادة القربه الجزمي، فإنه كما لا سبيل إليه مع عدم العلم به تفصيلاً أو إجمالاً بالإتيان شرعاً سواء كان قد أخذ القربه فيها شرطاً أو شرطاً، هكذا لا يمكن إن كانت القربه خارجه عن العبادة شرعاً، وكانت مأخوذة عقلاً- في الغرض منها، فإنه على كل تقدير يستحيل جريان الاحتياط فيها، لاستحاله تحقق القربه الجزمي مع الشك في الأمر) (٢).

وبالجملة: انحصر الجواب عن الإشكال بأحد الطريقتين:

١- إما بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في آخر كلامه من أن المراد من الاحتياط .

١- كفاية الأصول: ج ٢ / ١٩٥ .

٢- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢٧٤ .

فى أوامرها هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا قصد القربه، فيقصد المكلف بالتقرب فيه بإطاعه نفس هذا الأمر، حيث أورد عليه الخراسانى:

بأنه التزامٌ بالإشكالٍ أوّلاً .

وعدم مساعده الدليل عليه ثانياً.

وعدم كونه احتياطاً ثالثاً، لكونه حينئذٍ أمراً مولوياً نفسياً.

نعم، لو ورد من الشرع أمرٌ بالاحتياط بمثل ذلك، لايدّ من حمله على هذا المعنى بواسطة دلالة دليل الاقتضاء وحفظ كلام الحكيم عن اللغويّه.

٢ أو يقال بجوابٍ آخر قد التزم به المحقق العراقى والخوئى والخمينى وغيرهم حيث تبعوا الشيخ الأعظم قدس سره فيما التزم به وهو الأقوى، وهو أنّ هذا الإشكال إنما يثبت لو اعتبرنا الجزم فى التيه، مع أنّه لا دليل على ذلك من العقل ولا من النقل.

أمّا الأول: فلأنّه لا يُعقل أن يتجاوز الأمر عمّا هو متعلّقه ويبحث إلى غيره، وأنّ من المعلوم عدم الوقوع تحت دائره الطلب إلا ذات العمل ونفس الفعل، فشرطيته أمرٌ آخر من التيه أو الجزم بها يحتاج إلى دليلٍ آخر، وهو هنا بالنسبه إلى الجزم غير موجود.

وأمّا الثانى: فليس إلاّ- الإجماع على أنّه يشترط فىالعبادات الإتيان بالعمل لله تعالى، وأمّا العلم بأنّه عباده، والجزم فى التيه، فليس مصباً للإجماع، فإتيان العمل لوجه الله أمرٌ مسلمٌ بين المسلمين، وهو حاصلٌ عند الإتيان باحتمال المطلوبيه، إذ من الواضح أنّ داعى المحتاط فى أعماله كلّها هو طلب رضا الله ومرضاته.

## البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء

البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء

أقول: بل يمكن أن يقترن هذا الوجه بتقرير أبين هو :

أن الامتثال له مراتب أربع عند العقل والعقلاء:

المرتبه الأولى: الامتثال التفصيلي، وهو الإتيان بالعمل مع تمام خصوصياته وشروطه، حتى مع قصد الأمر التفصيلي الجزمي، كما في أكثر الواجبات المسلمه من التوصليات والتعدييات.

المرتبه الثانيه: أن يكون الامتثال إجمالياً، وهو مثل ما لو علم وجود الأمر إجمالاً في أحد الأفراد، نظير إتيان الصلاه في أربع جهات، فإنه بعد الإتيان بها يصير الامتثال الإجمالي محققاً، فمع تعدد الامتثال التفصيلي تصل النوبه إلى الامتثال الإجمالي.

المرتبه الثالثه: مع تعدد هما تصل النوبه إلى الامتثال الظني، بأن يأتي المكلف بالعمل مع الظن بوجود الأمر، فيقصد الأمر كذلك، فإذا أتى كذلك أصبح الامتثال الظني محققاً وهو القسم الثالث.

المرتبه الرابعه: مع تعدد جميع المراتب الثلاث تصل النوبه إلى القسم الرابع، وهو الامتثال الاحتمالي، ومعناه الإتيان بذات العمل مع احتمال وجود الأمر والمطلوبيه، وقد سبق أن ذكرنا أنه كافٍ في صحه الاحتياط في باب العبادات، ولا نحتاج إلى قصد الأمر الجزمي واليقيني في صحه العباده، وإلا ربما يمكن أن يورد في مثل الامتثال الإجمالي أيضاً في صحه كل واحد من الصلوات الأربع، حيث إن كل صلاه التي يأتيها لا يعلم بالعلم الجزمي بوجود الأمر فيها، خصوصاً بعد الإتيان ببعضها لاحتمال كون المأمور بها هو المأتي بها قبل ذلك، فكما أنه

صحيح بلا إشكال مع احتمال وجود الأمر في كل واحد، هكذا يكون في المقام بالنظر إلى أصل الاحتياط.

بل عن النائني أنّ بناء الشيخ الأعظم قدس سره في كتبه الفقهيّة والرسائل العمليّة على ذلك، وقد نقل أنّ قوله: (أقواها العدم) الذي نقلناه عنه في صدر المسأله لم تكن في نسخه الأصل .

ثمّ يقول النائني قدس سره : وذلك هو المظنون، فإنّ النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ ينكر إمكان الاحتياط في العبادات.

وكيف كان، هذا هو الأقوى، بل هو المستفاد من كلمات الشيخ رحمه الله في قوله: (ويحتمل الجريان بناءً.. إلى آخره). وكان العقل أيضاً يستقلّ بحسنه، وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً.

نعم، ليس هو في عرض الامتثال التفصيلي بل في طوله، وما أبعد ما بين القول بأنّ الامتثال الإجمالي فيعرض الامتثال التفصيلي، وبين القول بأنّ الامتثال الإجمالي ليس من مراتب الامتثال، ولا تصحّ به العباده، ولا يسقط به الأمر.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى عدم إمكان الاحتياط في العبادات في غاية الوهن والسقوط.

هذا تمام الكلام في الإشكال الأوّل وجوابه .

وأما الكلام في الإشكال الثاني في الاحتياط في العبادات، هو أن يقال:

إنّ المطلوب في باب العبادات هو تحصيل عنوان الإطاعه والامتثال، والبعث عن انبعاث المولى، إذ لو أبقاه بدواعي آخر لما أطاق وامتثل، وإن أتى بمتعلّق الأمر.

وعليه، فصدق هذا العنوان يتوقّف على العلم بالأمر حتّى ينبعث بأمره، وأمّا

إذا احتملنا وجود الأمر، فهو غير منبعثٍ عن بعث المولى، بل عن احتمال البعث وهو غير كافٍ في صدق الإطاعه، ويرشدك إلى أنّ الباعث حينئذٍ هو الاحتمال الموجود في الذهن لا عن الأمر الواقعي، هو أنّ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد يخالفه، والرجل المحتاط يأتي بالمحتمل في كلتا صورتين، فليس الباعث إلا الاحتمال لعدم الأمر فيما إذا لم يطابق الاحتمال.

هذا غاية ما يمكن أن يقرّر في هذا الوجه من الإشكال .

أقول: والجواب عنه هو الجواب عن سابقه، إذ لا دليل لنا على لزوم كون البعث والانبعث جزمياً، بل الانبعث عن الاحتمال كافٍ، لما قد عرفت من فقدان الدليل إلا الإجماع، وهو لا يقتضى إلا أصل التيه ليس إلا .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ إتيان العمل لاحتمال وجود الأمر والمطلوبيه، كافٍ في صحّه دعوى حسن ذلك بحكم العقل، وكون استحبابه شرعياً، لعدم كون أمر الشارع حينئذٍ إرشادياً، بل كان مولوياً نديباً خلافاً للمحقّق النائيني رحمه الله حيث ذهب إلى عدم استحبابه الشرعي بل يكون الاحتياط فيها ممكناً من باب الحسن العقلي، وكان إرشادياً.

وعليه، فمأخوذين المشهور من الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه:

إن كان مقصودهم هذا الذي قلناه، أي بأن يأتي بداعي احتمال المطلوبيه، فكلامهم حسنٌ.

وأما إن كان مقصودهم هو القول بالاستحباب من دون التقييد بإتيانه بداعي احتمال المطلوبيه، كما نسب المحقّق النائيني ذلك إليهم في فوائده، فلا يخلو عن مسامحه، فلا بدّ من تحصيل وجهٍ لكلامهم، لو لم يقصدوا ما ذكرناه. والله العالم.

## البحث عن إمكان تصحيح عباديّه الأفعال بأوامر الاحتياط

البحث عن إمكان تصحيح عباديّه الأفعال بأوامر الاحتياط

أقول: حاول بعض الأساطين تصحيح الاحتياط فيالعبادات بالأوامر الواردة فيه، كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»<sup>(١)</sup>.

بتقريب أن يقال: إنّ الأمر بالاحتياط قد تعلق بذات العمل الذي يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنّه محتمل الوجوب، بحيث يكون احتمال الوجوب قيماً في المأمور به، بل متعلق الأمر بنفس العمل الذي يحتمل وجوبه توصلياً يكفي الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به وإن كان عبادياً؛ أي كان بحيث لولا تعلق الأمر به لكان أمره عبادياً، فلا بدّ من قصد الأمر الذي تعلق به، وهو الأمر بالاحتياط الذي فرض تعلقه بذات العمل، فينوي التقرب به ويقصد امتثاله.

ولذلك حُكي أنّ سيره أهل الفتوى في العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب إتيان نفس العمل في الشبهات البدويّه الحكميّة، من غير تقيّد بإتيان العمل بداعي احتمال المطلوبية، بل يطلقون الفتوى بالاستحباب، ولو لم تكن أوامر الاحتياط متعلقه بنفس العمل، وموجه لاستحبابه، لم يكن وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقيّد الفتوى بإتيان العمل بداعي احتمال الأمر، كما جرت عليه السيره بين أهل الفتوى في العصر المتأخر).

هذا كما نقله المحقق النائيني في فوائده<sup>(٢)</sup>.

ثمّ أجاب رحمه الله بنفسه عنه: إنّ الأمر بالعمل ينقسم إلى قسمين: .

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ٤٠٢.



تارةً: أن يكون نفسه عبادياً كالأمر بالصلاة.

وأخرى: اكتسابياً من أمرٍ آخر، لأجل اتحاد متعلقهما، مثل وجوب الوفاء بالندر لو تعلّق أمره بصلاة الليل، فإنّ أمره وإن كان توصلياً كسائر التوصليات، إلّا أنّه إذا تعلّق بعملٍ عبادي كصلاة الليل يكتسب الأمر بالوفاء بالندر العباديّه من الأمر بالصلاة.

والسرّ فيه: أنّ النذر قد تعلّق بذات صلاة الليل، لا بما أنّها مستحبّه، وإلّا لكان النذر باطلاً، لعدم قدره على وفائه، لأنّ صلاة الليل بالندر تصبح واجبه، فلا يمكن إتيانها مستحبّه، وذلك كان لمكان اتحاد متعلقها يكتسب الفاقد ما هو للواجد وهو العباديّه من الصلاة فصار الأمر بالندر عبادياً.

هذا بخلاف ما إذا لم يتّحد متعلقهما، كالصلاة إذا تعلّقت بالأمر الإجماعي، حيث قد استأجر الشخص على الصلاة الواجبه أو المستحبّه، حيث يكون معناه أنّ الأجير قد استأجر لتفريغ ذمّه الغير، فالإجاره قد تتعلّق بما في ذمّه المنوب عنه وما في ذمّه المنوب عنه هي الصلاة الواجبه أو المستحبّه بوصف كونهما كذلك، فمتعلّق الإجاره ليس ذات الصلاة، بل هي مع وصف كونها واجبه أو مستحبّه، فمع عدم الاتحاد لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجماعي العباديّه من الأمر الاستجابي، أو الأمر الوجوبي، لعدم ارتباطٍ بينهما، وعدم وحده متعلقهما.

والأوامر الاحتياطيّه فاقده لكلّ من عباديّه نفسها، ومن اكتساب العباديّه من أمرٍ آخر، لأنّ فاقديتها للأولى واضحه، وفاقديتها للثانيه لأنّها لم تتعلّق بذات العمل مرسلّاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقيّد مأخوذ في موضوع أوامره، وإلّا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه، فإنّه

على تقدير وجوده الواقعي، إنما تعلق بذات العمل، فلا اتّحاد في أوامر الاحتياط، فلا اكتساب للعباديّة، إلى آخر كلامه بتفصيله.  
انتهى ملخص كلامه رفع مقامه.

أقول: ويرد عليه :

أولاً: ما ذكره من الفرق بين النذر المتعلق بصلاح الليل والإجاره الواقعه عليها لا يخلو عن إشكال، لأنّ الأمر بالإجاره كما تعلق على الصلاه الواقعه في ذمه المنوب عنه على ما هي عليه من الوجوب والاستحباب، كذلك يكون أمر الوفاء بالنذر قد تعلق بالوفاء المتعلق بالصلاه بما هي عليه من الوجوب والاستحباب، ولذلك قد يكون متعلق النذر أمراً واجباً، وقد يكون مستحباً، وفي كلتا صورتين ليس الواجب إلّا- الوفاء بالنذر، والوفاء لا- يتحقق إلّا- بإتيان الصلاه على ما هو المشروع من الوجوب النذب، ولذلك لا بدّ أن ينوى في الوفاء بالنذر بالصلاه المشروعه لولا النذر، وهي ليست إلّا الاستحباب، غايه الأمر حيث أنّ الوفاء بالنذر لا- يتحقّق إلّا- بوجود الصلاه وإيجادها، فيقال مسامحه بأنّ صلاحه الليل واجبه، وهو لا ينافي أن يكون اللّازم في مقام الإتيان هو قصد إتيان الصلاه بالأمر الاستحبابي، بل هو المصداق للوفاء وحقيقته، لأنّه لو نوى في مقام الامتثال إتيان صلاحه الليل الواجبه لما صدق الوفاء بالنذر.

ونظير ذلك أمر الوالدين بإتيان الصلاه جماعه، أو إتيان صلاحه اللّيل، فإنّ الإتيان يصبح واجباً بلحاظ إطاعه أمرهما، لا بأن تكون صلاحه الجماعه واجبه أو صلاحه اللّيل كذلك، فلذلك يصحّ في مقام الامتثال قصد الإتيان بصلاحه الجماعه المندوبه، فتنتطبق عليه الوجوب بلحاظ صدق الإطاعه.

وعليه يصبح الأمر بالإجاره كأنه ليس بنفسه عباده، وليس مكتسباً لها من أمر الصلاة، لعدم وحده متعلقهما، هكذا يكون أمر الوفاء بالنذر، حيث لا يكون بنفسه ولا بالاكْتساب عبادياً، هذا أولاً .

وثانياً: إننا لا نُسلم كون متعلق أوامر الاحتياط هو الفعل المشكوك المقيّد بقيد احتمال المطلوب، كما ادّعا، بل المتعلق في أوامر الاحتياط ليس إلاّ- عنوان الاحتياط، وهو قد ينطبق على الفعل المشكوك المحتمل الوجوب وإتيانه كذلك، وقد ينطبق على الترك المشكوك المحتمل وجوبه، وإلاّ لولا ذلك لزم أن يكون الأمر قد تعدّى عمّا هو متعلقه، وهو محال، لأنّ مضمون الأمر حقيقةً في لسان الدليل ليس إلاّ- الأمر بالاحتياط بقوله عليه السلام: «فاحتط لدينك»، فكيف يمكن التجاوز عنه، والتعلق بغيره وهو الفعل المشكوك المحتمل وجوبه.

أقول: وما قد يؤيّد ما ذكرنا أنّ الاحتياط قد ينطبق على الواجبات تارةً، وعلى المحرّمات أخرى، فاختلفت في الفعل والقرب لا يوجب الاختلاف في متعلق الأمر، لأنّه ليس إلاّ- عنوان الاحتياط، هذا بخلاف ما لو جعلنا المتعلق هو نفس الفعل المقيّد بقيد احتمال المطلوب، فإنّ دخول الترك المشكوك المحتمل وجوبه أو الترك المشكوك حرّمته فيه، موجبٌ لتغيّر متعلق الأمر وتعدّده، فعاد المحذور بتجاوز الأمر عمّا هو متعلقه كما لا يخفى .

والتحقيق: اختلف الأعلام في أنّ الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، هل يمكنه يصحح إتيان العمل بقصد الأمر الوارد على الاحتياط أم لا ؟

قال المحقّق الخميني قدس سره : بعدم الصحّة، لأنّ احتمال شمول أدلّه الاحتياط

للشبهات البدويّة الوجوبيّة فرع إمكان الاحتياط فيها، وقد فرضنا امتناع الاحتياط فيها بالأمر الواقعي كما هو الفرض، ومع ذلك فكيف يُحتمل إطلاق أدلّه الاحتياط لها ولغيرها؟!

والحاصل: (أنّ قصد الأمر الاحتياطيّ جزمًا عند الإتيان بالشبهات الوجوبيّة، فرع صدق الاحتياط فيها قبل الأمر، مع أنّ إمكان الاحتياط فيها موقوفٌ على قصد أمره، بحيث لولا هذا القصد، لما صحّ أن يقال إنّ هذا العمل احتياطٌ في العبادة.

وبعبارة أوضح: تعلق أوامر الاحتياط بالعبادات المحتملة، يتوقف على إمكانه فيها، ولو توقف إمكانه عليه، يلزم توقّف الشيء على نفسه)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف أن يقال:

إن اعتبرنا في امتثال الأمر العبادي قصد الأمر المتعلق بذات العمل، أي قصد الأمر الواقعي فقط، سواء كان الامتثال للأمر بالاحتياط أو غيره، وقلنا بأنّه لا يجوز الإتيان باحتمال المطلوبيّة والمجوبيّة في مرحله الاحتياط، بل لا بدّ أن يكون مع قصدٍ جزمي فيصدق الامتثال ولو احتياطاً، كان ما ذكره المحقّق الخميني من الاستحالة بالدور وصدق توقّف الشيء على نفسه متيناً، لأنّ أخذ الإطلاق في الأدلّه الواردة في الاحتياط للشمول في مثل المقام، يكون فرع إمكانه، والمفروض توقّف إمكانه على قصد ذلك الأمر، وهو الدور المحال بعينه .

وأما إن لم نعتبر في امتثال العبادات في مرحله الاحتياط، إلّا كون العمل مضافاً إلى الله وأمره، وإتيان قصده في مقام الامتثال، ولو فهمنا ذلك من دليل .

خارجي من اجماع أو نصّ، فحيثُ إذا أتى بالعمل، وقَصِدَ الأمر الصادر من الشارع بالاحتياط المنطبق خارجاً بالفعل على إتيانه بذاته، مع قصد هذا الأمر الذي فهم اعتباره من دليلٍ آخر، غير نفس هذا الأمر، أو فهم من الأمر الواقعي، كان ذلك العمل مجزياً وكافياً ومصدّقاً للعمل بالاحتياط في العبادات، حتّى ولو كان الأمر المتعلّق بالاحتياط بنفسه توصلياً، إلّا أنّ العمل يصبح عبادياً لأجل وجود هذه الشرائط، وهذا ليس بمستنكرٍ عند العقل، كما ذكره مقرّره في «مصباح الأصول» وأنّه لا يخلو ذلك عن وجهٍ.

ولكن قد عرفت إمكان الاحتياط في أصله بإتيان العمل بقصد احتمال الأمر الواقعي، وكفايه ذلك في عباديّه العمل، وعدم الحاجة إلى مثل هذه التعسّفات والتوجيهات المستصعبه كما لا يخفى .

أمّا المحقّق النائيني: فهو رحمه الله بعدما حكى الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه، من غير تقييد إتيانه بداعي احتمال المطلوبيّه، قال:

(إنّه لا ينطبق على القواعد إلّا أن يكون نظير المشهور إلى مسأله التسامح في أدلّه السنن، وذلك على إطلاقه أيضاً لا يستقيم، فإنّ التسامح في أدلّه السنن يختصّ بما إذا قام خبرٌ ضعيف على استحباب الشئ أو وجوبه، لو قلنا بأنّ الخبر الضعيف القائم على وجوب الشئ يندرج في أخبار من بلغ، ولا- يختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، والكلام في استحباب الاحتياط أعظم من ذلك، فإنّ فتوى المشهور باستحباب العمل الذي يُحتاط فيه يشتمل ما إذا كان منشأ الشبهه فقدان النص، وأخبار من بلغ التي هي المدرّك في مسأله التسامح في أدلّه السنن لا تشمل صوره فقدان النص، انتهى كلامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فحكم استحباب إتيان العمل من باب الاحتياط أمرٌ مستقلٌ غير مرتبط بمسأله التسامح في أدله السنن، ولقد عرفت منّا إمكان القول باستحبابه الشرعي المولوي لا الإرشادي، فإذا بلغ وانجرّ الكلام إلى أخبار من بلغ والتسامح في أدله السنن، فلا بأس أن نبحت عن هذا الموضوع في المقام مستقلاً، لكثرة الإشاره إليها في البحوث، وأهميه الثمره المترتبه عليها.

\*\*\*

## البحث عن التسامح في أدلته السنن

البحث عن التسامح في أدلته السنن

أقول: وردت أخبار عديدة وضعها الفقهاء بأخبار من بلغ، عرّفوها بأنها تُرشد إلى لزوم التسامح في الأخذ بمضمون الأخبار التي تتحدّث عن الأعمال المستحبّة، وعليه فلا بدّ أوّلاً من ذكر أخبارها، ثمّ التعرّض لبيان كيفيّة دلالتها، ومن ثمّ ذكر الثمره المترتبه عليها، فنقول ومن الله الاستعانه:

الأمر الأوّل: في الأخبار الواردة بهذا المضمون، وهي عديده:

منها: صحيحه هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله شيءٌ من الثواب فعمله، كان أجرٌ ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما عن الكليني، عنهم عليهم السلام: «من بلغه شيءٌ من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما فعله»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما عن محمّد بن مروان، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثوابٌ من الله تعالى على عملٍ، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيّه، وإن لم يكن الحديث كما بلغه»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما عن «الإقبال»، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من بلغه شيءٌ من الخير فعمل به كان له ذلك»<sup>(٤)</sup>.

وغير ذلك من الأخبار التي تكون مضمونها مقاربٌ لتلك المضامين، وقد عقد لها الشيخ الحُرّ العاملي رحمه الله باباً في «وسائل الشيعة» وهي الباب الثامن عشر من أبواب مقدّمات العبادات، فراجع.

١- وسائل الشيعة: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣ و ٨ و ٧.

٢- وسائل الشيعة: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣ و ٨ و ٧.

٣- وسائل الشيعة: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣ و ٨ و ٧.

٤- الإقبال فيما يختصّ بشهر رجب: ص ٦٢٧.

ويبدو أنّ قضيه التسامح غير مختصّه بالشيعة، بل قد روت العامّه مثلها، ومنها الخبر الذى رواه صاحب كتاب «عدّه الدّاعى» بأسانيده عن العامّه، عن مروان، قال: روى عبد الرحمن الحلوانى مرفوعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصارى، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله : من بَلَغَه من الله فضيله فأخذ بها، وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك، وإن لم يكن كذلك».

وعليه يبدو أنّ القضيه مجمّع عليها عند الفريقين(١).

### فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ

فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ

الأمر الثانى: ويدور البحث فيه عن مدلول هذه المجموعه من الأخبار، بعد الإشاره إلى عدم الحاجه للبحث عن إسنادها، والتكلم فيه، بعدما عمل المشهور بها، وكان فتواهم على طبقها، فضلاً عن أنّ بعضها معدودٌ من الأخبار الصحاح، فلا إشكال من حيث السند، بل البحث يقع فى مرحلتين:

المرحله الأولى: فى مقام الثبوت والتصوّر، وما يوجب فيه الكلام بحسب الدلاله والإشكال، فيقع الكلام فى دلالتها وبيان الوجوه المحتمله فيها، فقد ذكروا لها خمسّه وجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون مفادها هو الاستحباب الشرعى، بأن يصير العمل بعد البلوغ ذا مصلحه مقتضيه للاستحباب، نظير ما لو كان ما أخبر به العادل ذو مصلحه فى إخباره، لترتب الثواب على نفس العمل، فالمستفاد من قوله عليه السلام: «فعمله» أو «ففعله» هو الأمر بالفعل: .

١- جامع أحاديث الشيعة: ج ١ / ٩٣ الطبعة الأولى .



إِمَّا لِأَجْلِ أَنَّ الْجُمْلَةَ الْخَبْرِيَّةَ تَكُونُ فِي مَقَامِ الْإِنْشَاءِ وَتَفِيدُ الطَّلَبَ كَمَا قِيلَ، نَظِيرَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السُّهُوَّ» أَوْ «يَعِيدُ صَلَاتَهُ» وَغَيْرَهَا.

أَوْ يَفْهَمُ الْأَمْرَ بِالذَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ مِنْ سِيَاقِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ، نَظِيرَ قَوْلِهِ: (مَنْ سَرَّحَ لِحَيْتِهِ فَلَهُ كَذَا)، حَيْثُ يَفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ التَّسْرِيحَ مُسْتَحَبٌّ شَرْعِيٌّ وَمَحْبُوبٌ عِنْدَ اللَّهِ، فَيَسْتَدَلُّ بِوُجُودِ الْأَمْرِ بِالذَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ، أَيْ مِنْ بَيَانِ الثَّوَابِ يُفْهَمُ وَجُودَ الْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ، فَهَكَذَا يَكُونُ فِي الْمَقَامِ حَيْثُ يَدُلُّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ فَعَمَلَهُ أَوْتِيَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ» أَنَّ ذَلِكَ الْعَمَلَ يَصْبِحُ لَهُ مَصْلَحَةٌ بِوَسْطِهِ هَذَا الْبُلُوغُ، يَكُونُ مُتَعَلِّقًا لِلأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ الشَّرْعِيِّ، نَظِيرَ سَائِرِ الْعَنَاوِينِ الْمَغْتَبَرَةِ لِلأَحْكَامِ كَالضَّرَرِ وَالْعُسْرِ وَالنَّذْرِ وَالْإِكْرَاهِ مِنَ الْعَنَاوِينِ الثَّانَوِيَّةِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ تَكُونَ الْجُمْلَةَ الْخَبْرِيَّةَ أَيْضًا بِمَعْنَى الْإِنْشَاءِ، وَلَكِنْ مَفَادُهَا هُوَ الْحُكْمُ الْمَوْلُودِيُّ الطَّرِيقِيُّ لَا النَّفْسِيُّ، فَيَرْجِعُ حِينَئِذٍ إِلَى تَتْمِيمِ الْكَشْفِ فِي قَوْلِ الْمُبَلِّغِ، وَحُجَّتُهُ أَخْبَارُ الضَّعَافِ فِي الْحُكْمِ الْاسْتِحْبَابِيِّ، نَظِيرَ الْأَوْامِرِ الدَّالَّةِ عَلَى حُجَّتِهِ خَيْرَ الْوَاحِدِ، فَتَكُونُ هَذِهِ الْأَخْبَارُ حِينَئِذٍ مَخْصِيَّةً لَهُ لَمَّا دَلَّ عَلَى اعْتِبَارِ الْوَثَاقَةِ وَالْعَدَالَةِ فِي رَوَاةِ الْأَخْبَارِ، فَكَأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا يَعْتَبَرُ فِيهِ الْوَثَاقَةُ وَالْعَدَالَةُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْخَبْرِ الْقَائِمِ عَلَى الْحُكْمِ الْإِلْتِزَامِيِّ، لَا مُطْلَقًا حَتَّى الْخَبْرِ الْقَائِمِ عَلَى الْحُكْمِ الْاسْتِحْبَابِيِّ.

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ: أَنَّ يَكُونُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلَهُ أَوْتِيَهُ»، إِرْشَادٌ إِلَى حُكْمِ الْعَقْلِ بِحَسَنِ الْإِنْشَاءِ فِي مَوْرَدِ بُلُوغِ الثَّوَابِ، وَاحْتِمَالِ الْمَطْلُوبِيَّةِ، كَمَا يَقْتَضِيهِ ظُهُورُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: طَلَبُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَلَمَّاسُ ذَلِكَ الثَّوَابِ، بَلْ وَظُهُورُ تَفْرِيعِ الْعَمَلِ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَعَمَلُهُ» حَيْثُ يَكُونُ تَمَامُ ذَلِكَ كُنَايَةً عَمَّا يَرشُدُهُ الْعَقْلُ

من الانقياد والإطاعة الحُكْمِيَّة، الموجه لرتب الثواب عليه بثواب الانقياد الذى يحكم به العقل، فيكون حكماً إرشادياً.

الوجه الرابع: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه، من غير نظر إلى حال العمل وقبل صدوره، وأنه على أى وجه يقع، بل تكون ناظره إلى العمل بعد وقوعه، وأن الله تعالى بمقتضى فضله ورحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل، وإن تخلف قول المبلِّغ عن الواقع، ولم يكن الأمر كما أخبر به، وحينئذ لا تكون الروايات بصدد بيان حال العمل قبل وقوعه وأنه مستحب، ولا فى مقام بيان إلقاء شرائط حجّيه الخبر الواحد فى المستحبات.

الوجه الخامس: بأن تكون الروايات من قبيل أخبار الاحتياط، يعنى كأنه أراد الترغيب على الاحتياط بإتيان ما يحتمل الاستحباب، أو ما يحتمل الوجوب بطريقٍ أولى، وهو المستفاد من كلام صاحب «عنايه الأصول» حيث قال:

(بل رتب على ما يظهر من الأخبار كما تقدّم قبلاً على العمل المأتى به بداعى البلوغ، وبداعى احتمال الثواب، وهو عبارته أخرى عن الاحتياط، ولا كلام لنا فى رجحانه عقلاً واستحبابه شرعاً، فتأمل جيداً).

هذه هيالمحتملات التذكروها فإخبار من بلغ فيمرحلة الثبوت والتصور.

وأما الكلام فى مرحلة الإثبات والاستظهار: فنقول:

أمّا الاحتمال الخامس: ففيه ما لا يخفى إن أريد ما هو ظاهر كلامه، لوضوح أنّ أخبار الاحتياط أعمّ من أخبار من بلغ، لأنّ الثانيه تختصّ بما إذا قام على شىء من الثواب حديثٌ ضعيفٌ ثم عمل به المكلف، وهذا بخلاف أحاديث الاحتياط، فإنّها وردت فى أصل الشُّبهات، سواء كانت الشبهه لأجل فقدان النصّ، أو قيام

النصّ ضعيفاً، أو لإجمال النصّ، أو لأجل تعارض النصّين، فدعوى كونها من أخبار الاحتياط ممّا لا يمكن المساعده معه.

ولعلّه قصد بتطابقهما أنّه يستفاد من تلك الأخبار الاحتياط في الإتيان بالمستحبات المحتمله، فله وجه وإن كان خلافاً لظاهر كلامه.

## البحث عن مدلول أخبار التسامح

البحث عن مدلول أخبار التسامح

وأما الاحتمال الرابع: بأن يكون مفاد الأخبار هو الإخبار بالنظر إلى حال ما بعد وقوع العمل لا حال صدوره وقبله، فيكون إخباراً عن تفضّل الله ورحمته لمن عمل، حتّى لا ينافى كون عمله بالأخبار مطابقاً بما هو المعتبر في مقام العمل به من الوثاقه والعداله.

وبعبارة أخرى: لزوم رعايه شرائط العمل بخبر الواحد في المستحبات، بمثل ما يجب مراعاتها في الواجبات.

ففيه: أنّه بعيدٌ عن ظاهر تلك الأخبار، لأنّ الظاهر كونها مسوقه لبيان حال العمل قبل صدوره من العامل، والحثّ والترغيب نحوه بالإيجاد، إذ بلوغ الثواب كناية عن ثبوت مقتضيه، خصوصاً المتضمّنه منها لذكر الأجر، الظاهر في الاستحقاق لا التفضّل، لكن استحقاقاً قد جعله الشارع على نفسه تفضّلاً منه.

مع أنّه لا ينحصر وجه صدور العمل كونه عن اعتمادٍ على قول المبلّغ بما يعتمد عليه في سائر الموارد، لأنّه كما قد يكون الخبر الصحيح داعياً على العمل، كذلك قد يكون الدّاعى عليه هو الاحتمال ورجاء المطلوبيّه، ورجاء الوصول إلى الواقع، خصوصاً في الأحكام غير الإلزاميه، ومعه لا يبقى مجالٌ لحمل تلك

الأخبار على صورته كون الخبر واجداً لشرائط الحجية .

فبقى هنا احتمالان أخيران مذكوران هنا :

أمّا الاحتمال الأوّل: وهو كون نفس العمل بملاك البلوغ مستحباً مولوياً وهو الذى يظهر من صاحب «الكفايه»، حيث صرح بذلك بقوله بعد نقل حديث هشام؛ أنّه ظاهرٌ فى أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغه عنه أنّه ذو ثواب، فمعنى هذا هو كون البلوغ بنفسه موجباً لتحقيق مصلحه فى العمل نفسه حتى يجعله محبوباً عند الله، ولو كان فى الواقع خلاف ذلك .

وقد نسب المحقق الخراسانى هذا الاحتمال إلى المشهور، حيث قال فى آخر كلامه بعدما جعل المقام من قبيل ماورد فى (من سرح لحيته فله كذا) الكاشف عن أنّ التسريح محبوبٌ ومأمورٌ به بالأمر الاستجابى من هذه الجهة، قال: (ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستجاب، فافهم وتأمل) (١).

أقول: ولعل وجه التفهم :

إمّا إشاره إلى هذه النسبه، بأن لا يكون مراد المشهور هو هذا الاحتمال، لإمكان أن يكون مقصودهم هو ما ذكره المحقق النائى من الاحتمال الثانى المذكور هنا، وهو كون الاستجاب طريقي راجع إلى حجيه الخبر الضعيف والحكم الاستجابى، لا الاستجاب النفسى، كما قد يؤيد هذا الاحتمال وصفهم لهذه الأخبار ولما يتضمنها بالتسامح فى أدله السنن، حيث ظاهر هذا الكلام يفيد أنّ المسأله أصوليه وهو إلغاء احتمال الخلاف فى الخبر الضعيف فى المستحبات، وإن كان تعبيرهم بالاستجاب الشرعى قد يوجب تأييد كلام المحقق الخراسانى .

بأن تكون المسأله فقهيّه، وأنّها جميعها تفيد الاستحباب النفسى المولى.

أو إشاره إلى أصل المطلب من التأمل فى صحّه مدّعا، بأن لا تكون الأخبار مسوقه لبيان الحكم الاستحبابى النفسى على نفس العمل بعد البلوغ، لأنّه يشاهد فى الأخبار ما يوجبّ خلاف ذلك، لأنّ إتيان العمل كان بملاك البلوغ بداعى احتمال المطلوبيه والثواب، ولذلك صرّح عليه السلام فى بعض الأخبار: «فعمله التماساً لذلك الثواب» أو «طلباً لقول النبىّ صلى الله عليه وآله» وغير ذلك .

مضافاً إلى أنّ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه، لأنّ ما لا مصلحة فيه أصلاً، أو كان فيه مفسده، كيف يمكن أن يصير بذاته ذا مصلحة مقتضيه للثواب، وعليه فلا بدّ أن يكون ذلك من جهه كون البلوغ جهه مؤيده لاقتضاء الثواب لا نفس العمل.

واستشهاده بمثل قوله: (من سرح لحيته فله كذا) ليس فى محلّه، لأنّ مفاده دالٌّ على استكشاف الأمر الشرعى فيه من جهه انحصار مناط المثوبه عليه بالإطاعه الحقيقّيه، بلحاظ انتفاء البلوغ من الخارج، وعدم احتمال رجحانه أيضاً مع قطع النظر عمّا دلّ على ترتّب المثوبه عليه، بخلاف المقام حيث كان ظهور الأخبار فى داعويه البلوغ والاحتمال لنفس العمل، فإنّه قد ينطبق عليه الانقياد أو عنوان بيان إلقاء الخلاف فى حجّيه الخبر الضعيف، وعليه فاستفاده الأسباب منه مشكّل.

### البحث عن نظريّه المحقّق النائينى حول مدلول أخبار التسامح

البحث عن نظريّه المحقّق النائينى حول مدلول أخبار التسامح

وأما ما احتمل من أنّ المراد من هذه الأخبار إلغاء الخلاف فى حجّيه خبر الضعيف، لتكون المسأله أصوليه، وهو الذى اختاره المحقّق النائينى قدس سره، بل نسبه

إلى الشيخ قدس سره باختيار ذلك، حيث قال في فوائده:

(وإن كان يظهر من الشيخ قدس سره كون المسألة أصولية على كلّ حال، لأنه لا حظ للمقلد فيها، ولا يجوز للمفتي الإفتاء بمفاد الأخبار، فإنه لا يمكن للعامى تطبيق القاعده الكليه على مواردّها، وتشخيص جزئياتها، لأن معرفه شرائط الحجّيه وإنّ قول المبلّغ فاقد لها، وأنّه ليس له معارض، أو التخلّص عن معارضه، ممّا يختصّ بالمجتهد، فالمسأله لا تكون فقهيه).

إلى أن قال: ولا- يبعد أن يكون الوجه الثانى وهو كون المسأله أصوليه أقرب كما عليه المشهور، حيث إنّ بنائهم فى الفقه على التسامح فى أدلّه السنن، وقد عرفت أنّ ظاهر العنوان لا ينطبق إلّا على القول بإلغاء شرائط الحجّيه فى الخبر القائم على استحباب الشىء). انتهى محلّ الحاجه هنا(١).

ثمّ إنّه رحمه الله تعرّض لأمر قبل هذه العبارة لتوضيح هذا الوجه، بعد بيان أنّ مقتضاه هو حجّيه الخبر الضعيف فى المستحبات مطلقاً، أى سواء كانت واجده للشرائط من الوثاقه والعداله، أم لم تكن واجده، قال:

(فإن قلت: كيف تكون أخبار من بلغ مخصّيه لما دلّ على اعتبار الشرائط فى حجّيه الخبر، مع أنّ النسبه بينهما العموم من وجه، لأنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط أعمّ من الخبر القائم على الوجوب أو على الاستحباب، وأخبار من بلغ وإن كانت مختصّه بالقائم على الاستحباب، إلّا أنّه أعمّ بالنسبه إلى الواجد للشرائط والفاقد، ففى الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار من بلغ على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى الخبر. .

فأجاب: بأن أخبار الباب ناظره إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمه على تلك الأدلة، فلا تلاحظ النسبه في الحكومه، مضافاً إلى أنّ الترجيح بها يكون لعمل المشهور بها، مضافاً إلى أنّه لو قدّمت تلك الأدله على أخبار الباب، لم يبق لأخبار من بلغ مورد بخلاف عكسه، لأنّ الواجبات والمحرمات تبقى تحت تلك الأدله).

هذا خلاصه ما ذكره في تأييد هذا الوجه (١).

### البحث عن نظريه المحقق الخميني حول مفاد أخبار التسامح

البحث عن نظريه المحقق الخميني حول مفاد أخبار التسامح

أورد عليه المحقق الخميني قدس سره أولاً: بالمنع عن كون أخبار الباب مفادها إلغاء احتمال الخلاف، وأنّ المؤدى هو الواقع، لأنّه ينافى مع فرض عدم صدور الحديث، كما هو صريح قوله عليه السلام: «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»، وإن شئت أن تعرف التنافي فاجمع بينهما، بأن يقال: (ما أدى عنى فعنى يؤدى، وإن لم يكن المؤدى عنى ولم يصدر عنى)، فإنّه كلامٌ مستهجن متناقض.

وفيه: إن إيراد رحمة الله لا يخلو عن مسامحه، لأنّ معنى إلغاء الخلاف هو عدم الاعتناء باحتمال إن لم يقله ولم يؤدّ، وإن كان في الواقع قد يتفق كذلك، ولذلك قد يصرح أحد في مقام تثبيت حججه قول أحد بأن: (قوله قولى وإن لم أكن في الواقع قلته) حيث يريد بذلك تثبيت الحججه على كلامه مطلقاً، فإظهار أنّ حججه ثابتة وإن لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله قاله، لا ينافى مع إلغاء احتمال الخلاف، فإشكاله غير وارد، فليتأمل.

ثمّ أورد رحمه الله ثانياً: بأنّ أخبار الباب لا- تكون معارضة مع تلك الأدلّة، حتّى تلاحظ النسبة بالتخصيص أو التعارض، إذ لا منافاه بين أن يكون خبر الثقة حجّه ومطلق الخبر حجّه في المستحبات، فالنسبة وإن كانت عموماً وخصوصاً من وجه إلا أنّهما متوافقان، فلا تعارض بينهما.

أقول: وفيه ما لا- يخفى، لأنّ المعارضه واقعه بين منطوق أخبار الباب من حجّيه مطلق الخبر ومفهوم أدلّه اعتبار الشرائط، حيث يفهم عدم حجّيه خبر غير الثقة في المستحبات، من الأدلّة الدالّه على ذلك مثل آيه النبأ على القول بالمفهوم أو غيرها من سائر الآيات والروايات.

نعم، على من لا يعتقد ذلك يكون الإشكال بالنسبه إليه مبنائياً لا بنائياً.

نعم، الإشكال بأنّ الحكومه غير معلومه هنا، لعدم معلوميّه أنّ أخبار الباب ناظره إلى تلك الأدلّه من جهه التفسير أو التوضيح أو التصرف في جهه من جهاتها ممّا به قوام الحكومه، وإن كان بظاهرها يوهّم ورودها بذلك، ولكن بعد التأمل في ملاحظه إطلاق أدلّه تلك الأخبار، من لزوم رعايه الشرائط الشامل للمستحبات، فلا بدّ أن يكون خروجها عن تلك الأدلّه بواسطه هذه الأخبار بالحكومه، بالنظر إلى خصوص المستحبات، لأنّها تكون حينئذ ناظره إلى بيان إلغاء تلك الشرائط بالنسبه إليها .

نعم، عمل المشهور بقاعده التسامح في أدلّه السنن لا يكون معلوماً بكونه لما ذكره، لإمكان أن يكون وجه عملهم أحد الوجوه المذكوره، وإن كان تمسكهم بهذا العنوان أى التسامح في أدلّه السنن مؤيد ومرجح لذلك الاحتمال.

ولكن يُدفع بذكر الاستحباب الشرعى في كلامهم المؤيد كون المسأله فقهيه لا أصوليه.



أقول: ولكن الإنصاف استبعاد كون أخبار الباب وارده لإلغاء القواعد الأصولية وهي إثبات حججه خبر الضعيف، حتى لا يكون للمقلد فيها حظ، وتكون الأخبار مختصة للمجتهدين، بل الظاهر أن هذه الأخبار بصدد بيان حكم فقهي يتعلق بجميع الناس، وهو أن مَن بلغه ثوابٌ على عملٍ فليأت به حتى يحصل ذلك الثواب، فيكون في مقام ترغيب الناس وحثهم على القيام بأداء المستحبات لئلا يفوت منهم بواسطة تركهم العمل بأخبار الضعاف عدّه من المستحبات الواقعيه، لما يشاهده المولى من أن الناس لا يهتمون عند نقلهم لأخبار المستحبات بوجود شرائط الحججه، كما يلاحظون ويهتمون بذلك في مثل الواجبات والمحرمات، فكذلك يرى المولى أنه لو اعتبر في باب المستحبات ما اعتبره في غيرها، لأوجب تفويت كثير من المستحبات التي وصلت إلى الطبقات اللاحقه بسلسله رواه ضعيفه، ولم يلحظ فيها ما لوحظ في غيرها، ولذلك خاطبنا بمثل هذه الطائفه من الأخبار ليرغب الثواب على فعلهم.

وعليه، فلا منافاه حينئذٍ بأن يكون نفس العنوان الذي ذكرناه أمراً محبوباً للمولى، ومقتضياً لمصلحه جعل الاستحباب، لا لنفس العمل بذاته، بل بما أنه بلغه أنه ذو ثواب، فيكشف الأمر المتعلق بهذا العنوان بواسطة هذه الأخبار .

وأما كون العقل بنفسه يحكم بحسن ذلك، ليكون الثواب حينئذٍ ثواباً على الإنقياد والإطاعه الحكميّه، كما يظهر ذلك من المحقق العراقي والحكيم والخوئي وغيرهم تبعاً للشيخ رحمه الله في بعض كلامه .

أمراً غير مستنكر، إلا أنه لا يوجب أن لا يكون للشارع حكماً استجابياً، لما قد عرفت تفصيل الكلام في باب حُسن الاحتياط، من إمكان الجمع بين حكم

العقل بالحسن، وكون الشارع حَكَمَ بحكم مولوى نفسى على استحبابه، ولعلّ هذا هو مراد المشهور، ولأجل كون الثواب مقتضياً حتّى مع وجود خبرٍ ضعيف، عنون أصحابنا هذا الأمر بالتسامح فى أدلّه السنن، من دون أن تكون الأخبار مخصوصه لذلك، حتّى يقال إنّه مسأله أصوليه لا- فقهيّه يكون للمقلد فيها حظّ كما كان للمجتهد، كما أنّ نتيجه إعطاء الثواب مع هذا البلوغ هو حجّيه الخبر، وترتّب الأثر عليه، ولو كان ضعيفاً، ولعلّه المعنى الذى أرادّه المحقّق الخراسانى حيث عبّر أنّ هذه الأخبار تفيد الاستحباب لا نفس العمل مع صرف النظر عن البلوغ.

وعليه، فدعوى استحباب الإتيان بداعى تحصيل الثواب، وكون استحبابه كسائر المستحبات دعوى غير مجازفه، وهذا ما اعترف المحقّق الخمينى رحمه الله وإن قال بأنّ استفاده الاستحباب الشرعى فيها مشكّل، وأجبنا عنه بأنّه لا إشكال فيه ويساعده كلام المشهور من أنّ مقصودهم من الاستحباب هذا المعنى، والله العالم.

وأما الاحتمال الثالث: وهو أن يكون الثواب ثواب الانقياد والإطاعه الحُكميه، لأجل الإتيان بداعى المحبوبيّه كما فى الاحتياط، غير مسموع:

أولاً: لأنّ مقتضى ذلك ليس إلا المدح والثناء لا الثواب والأجر، وقد عرفت ظهور الأخبار فى الاستحقاق المترتّب على العمل مع عنوانه، لا على وصف الفاعليه المسمّى بالانقياد.

وثانياً: إن سلّمنا وجود الثواب فى الانقياد أيضاً وليس هو كالثواب الموعود على العمل بواسطه البلوغ، مع أنّ ظاهر الأخبار هو إعطاء الثواب بما بلغه، فهو يؤيد كون الثواب غير ثواب الانقياد كما لا يخفى .

وعليه، فالأقوى عندنا أنّ هذه الأخبار تدلّ على ثبوت الاستحباب

الشرعى على العنوان الخاص وهو البلوغ، فىكون وزان هذا المستحب وزان سائر المستحبات الشرعيه، والله العالم.

\*\*\*

## في البحث عن الثمره المترتبّه على النزاع

في البحث عن الثمره المترتبّه على النزاع

الأمر الثالث: البحث عن الثمره المترتبّه على هذا النزاع والاختلاف، وبيان الفروع والتنبيهات المتفرّعه والمترتبّه على أخبار من بلغ، ولذلك نقول:

التنبيه الأول: في بيان ما يترتب على الأقوال والمذاهب من الثمرات.

قال المحقّق العراقي: إنّه على مبنى كون الاستفاده منها هو الاستحباب المولوي، تصبح الأخبار المذكوره مختصّه بمن قام عنده خبرٌ ضعيف على الوجوب أو الندب، فحينئذٍ للفقيه استنباط هذا الحكم من الدليل والإفتاء بمضمونه من الاستحباب لمن بلغ إليه الثواب، دون من لم يبلغه حيث لا يحقّ للفقيه الفتوى باستحبابه، لعدم شمول الحكم ثبوتاً لمثله لتقييد الاستحباب بما بلغ.

ولا- تُجدي نيابه المجتهد عن المقلّد فيه، لأنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا كان الدليل شاملاً له ثبوتاً، وما أفتى عليه المشهور باستحباب العمل مطلقاً من غير تقييد لمن بلغ محلّ إشكال .

نعم، يصحّ نقل الخبر أولاً للمقلّد، بأن يقال له إنّ في المورد حديثٌ ضعيف، ثمّ الفتوى بالاستحباب .

اللّهّمّ إلا أن يُحمل فتواهم بالاستحباب مطلقاً عن فهمهم من البلوغ ما يعمّ البلوغ إلى المقلّد نفسه، ومن هو نائبٌ عنه في الفحص عن الأدلّه (١).

أورد عليه المحقّق الآملي في «مجمع الأفكار»: بأنّ مثل أخبار من بلغ يكون مثل البراءه، كما أنّها للمجتهد والمقلّد، ويكون المجتهد نائباً عنه في الاستنباط، مع .

أنَّ المقلِّد لا يكون شاكاً بالفعل ، بل غير ملتفتٍ إلى الحكم أصلاً حتَّى يشكَّ فيه ، مع ذلك يقولون بصحِّه الإفتاء بها ، فكذلك في المقام مع عدم كون البلوغ فعلياً للمقلِّد ، يكفي فعليته بالنسبة إلى المجتهد، ويكون نائباً عنه في ذلك، هذا في الشُّبهات الحكميَّة.

وفي الموضوعيَّة أيضاً يكون الاستصحاب مثلاً وهو أحد من الأصول فقهاً محضاً، وينوبُ المجتهد عن المقلِّد في بيان الحكم، والمقام أيضاً فيه يكون المجتهد نائباً عن المقلِّدين فيه، هذا) انتهى كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلا التقريرين:

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ البلوغ إذا كان بمعناه الفقهي لا الأصولي، فهو يكون أعمَّ من بلوغ متن حديث أو مضمونه الذي يستفيد منه المجتهد وينقله للمقلِّد بصوره الإفتاء بأنَّه مستحبُّ، لوجود الملازمه خارجاً بين الاستحباب ووجود الثواب، فالمقلِّد الآتي والعامل بهذا المستحبِّ ليس مقصوده إلاَّ تحصيل الثواب الموعود على ذلك العمل، ولو لم يعلم بنحو التفصيل، فيصحَّ الحكم بثبوت الثواب عليه بواسطة نفس هذه المطالبة الارتكازيَّة، لأنَّ فضلَه ورحمته وسعت كلَّ شيء، فالبلوغ أعمُّ من الذي ذُكر له متن الحديث، أو ما يفهم ذلك بالملازمه، فلا يكون المجتهد هنا إلاَّ واسطه في الفحص والبلوغ .

ومن ذلك يظهر صحِّه دعوى كفايه البلوغ لإثبات الاستحباب ممَّا يقام عليه الشهره أو الإجماع المنقول، ولذلك حكمنا في باب الفقه باستحباب أكثر المستحبَّات التي لم يرد فيها حديثاً أو خيراً دالاً عليه سوى الشهره والإجماع، كما .

هو الحال في كثيرٍ من المستحبات الثابتة في الصلاة وفي بابي الأُطعمه والأشربة، فلو حكمنا بلزوم الاقتصار على ورود الخبر الضعيف، اقتضى الجمود في عبارته على خصوص بلوغ نصّ الحديث لا- ما هو منقول بمعناه، ولا أظنّ التزام الخصم بذلك، وعليه فالقول فيه بالتعميم يناسب مع فضله العميم.

وأما عن الثاني فلأنّ البراءة إنّما كانت في حقّ من كان شاكاً بالفعل، وإن كان استنباطها من الأدلّة من وظيفه المجتهد، فما دام لم يحصل للمقلّد شكٌّ لا يمكن له إجراء البراءة، فلا معنى لنيابة المجتهد عنه في الشكّ، بل نيابته كانت من جهة الاستنباط، وهو ليس نيابه حقيقيّة، لأنّ ذلك كان من وظيفته أولاً- وبالذات، فتشبيهه المقام بهاملاً- يرجع إليّ المحضّل، وهكذا يكون الحال في الاستصحاب بالموضوعات .

وبالجملة: ظهر أنّ المختار عندنا على مسلكتنا ثبوت الاستحباب الشرعي لمن بلغ إليه الثواب، وأنّه يثبت ولو بالبلوغ بصورة الدلالة الالتزاميّة، وبصوره الفتوى بالاستحباب عن ناحيه مقلّده كما لا يخفى، كما صرح سيّدنا المحقّق الخوئي بهذا التعميم في البلوغ دون الاستحباب .

وأما على ما ذهب إليه المحقّق النائيني ومن تبعه، بكون المستفاد من أخبار من بلغ هو الحجّيه لمطلق الخبر في المستحبات، بأن يكون الحكم طريقيّاً.

فقد علّق عليه المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» بأنّه لا- محذور في الفتوى باستحباب العمل على الإطلاق لجميع المكلفين، فينفى على طبق مضمونه من استحباب ذات العمل واقعاً، وإن كان دليل اعتبار هذا الطريق مختصّاً بالمجتهد، لكونه هو البالغ إليه الثواب، هذا.

ولكن أورد عليه الآملي قدس سره : (بأنّ الخطابات طُرّاً بالنسبة إلى المسائل الأصوليّة

كخطابات الاستصحاب والبراءة، وبالنسبة إلى المسائل الفقهيّة، يشترك فيها العالم والجاهل، والمجتهد والمقلّد، لكن المقلّد إذا لم يكن له شأن فهم الأحكام يكون المجتهد نائباً عنه في كلّ ما هو وظيفته، ولا يكون الاختصاص في الخطاب بالمسائل الفقهيّة بالنسبة إلى المكلفين كما هو واضح، فلا فرق بين كون مفاد أحاديث من بلغ مسأله أصوليه أو فقهيّه، ولا يكون القسمه في إحداهما دون الأخرى، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه قدس سره، لوضوح الفرق بين الخطابات، إذ من الواضح أنّ المراد من الخطاب في قوله عليه السلام: نحن نلقى إليكم الأصول وعليكم أخذ الفروع عن الأصول، هو من كان شأنه ذلك لا مثل عامّة المكلفين البعيّدون عادةً عن مثل هذه المباحث الدقيقه، بخلاف مثل قوله تعالى: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، أو قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، أو «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» وغيرها ممّا يدلّ على اشتراك العالم والجاهل فيه، مضافاً إلى وجود دليل آخر يفيد الاشتراك في مثل تلك الأمور، وهي الأخبار المتوجّهه إلى عامّة الناس والمكلفين مثل قولهم عليهم السلام: «فارجعوا إلى رواه أحاديثنا»، و«من نظر في حلالنا وحرامنا».

وعليه، إذا سلّمنا دلالة أخبار الباب على أنّها لإفاده حجّيه مطلق الخبر الوارد في المستحبات، فلا شكّ أنّها تكون متوجّهه إلى من شأنه أن يتوجّه إليه وليس هو إلاّ المجتهد، إذ هو الذي يعرف أن يقيم أفراد سلسله رواه الحديث من قوّتها وضعفها، وتحصيل معارضها وطريقه الخروج عن صورته المعارضه، وأمثال .

ذلك، فللفقيه الإفتاء بحجّيه من بلغ إليه الثواب بخبر ضعيف وإن لم يبلغ الخبر لمقلّديه، وحينئذٍ يصبح العمل بما في مضمون الحديث مستحباً لجميع المكلفين، لصيرورته حجّة مثل سائر الأخبار المعتبره الواصله إليهم. فكما يثبت الاستحباب بتلك الحجج الشرعيّه، هكذا يثبت بهذه الأحاديث الضعيفه.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالإرشاد على مسلك القوم، حيث قال المحقّق العراقي في نهايته: (فالأمر فيه أشكل، حيث لا مجال حينئذٍ للفتوى بالاستحباب مطلقاً ولو مع التقييد بعنوان البالغ إليه الثواب، كما لا يجوز للفقيه البناء باستحبابه في حمل نفسه، بل اللازم هو الإتيان بالعمل برجاء المطلوبيّه، كما أنّه في مقام الفتوى لا بدّ أيضاً من التقييد بهذا العنوان، كقوله: لا بأس بالعمل به رجاء)، فتدبر. انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد إن سلّمنا مسلّكهم، لأنهم لا يقولون إلّا بحسن الإتيان عقلاً برجاء المطلوبيّه.

.\*\*\*



## البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحبّ وعدمه

البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحبّ وعدمه

التنبيه الثاني: بناءً على القول باستفاده الاستحباب من أخبار الباب، فهل هناك فرقٌ بين أن يكون الخبر الضعيف الوارد مقيداً لاستحباب الشيء، وبين إفادته الوجوب أم لا؟

قال المحقق البجنوردى: (لا فرق بينهما لاتّحاد المناط، وهو بلوغ الثواب والأجر فيهما، كما أنّه بناءً على سائر الاحتمالات أيضاً لا فرق في تحقّق الموضوع وصدق البلوغ بينهما).

نعم، بناءً على استفاده حجّيه الخبر الضعيف في باب الاستحباب، كما تكون المسألة أصوليه كما بيّنا، فالخبر الضعيف الدالّ على وجوب شيء لا يثبت به مؤداه، أعنى وجوب ذلك الشيء، وهل يثبت به الاستحباب بناءً على هذا الاحتمال لا يبعد ذلك .

أمّا الأوّل: أى عدم ثبوت الوجوب به، فمن جهة أنّ المفروض دلّله هذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف بالنسبة إلى الاستحباب، لا فيما إذا كان مفاده الوجوب.

وأما الثاني: فمن جهة أنّ الخبر الضعيف الذى دلّ على وجوب شيء يدلّ بالدلاله التضمينيّه على مطلوبيّته ورجحانه في ضمن دلّالته على وجوبه بالدلاله المطابقيه، ويمكن أن يكون حجّيه باعتبار دلّالته التضمينيّه بواسطه هذه الأخبار، وإن لم يكن حجّيه في مدلوله المطابقيه، ولا ملازمه في الحجّيه بين الدالّتين، ولكنّه لا يخلو عن إشكال، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولعله كذلك، لأنّ الدلاله التضمّنيه على الثواب تكون فرعاً على دلالاته المطابقيه وليست بمستقله، فإذا فرضنا عدم ثبوت الدلاله المطابقيه انتفت الدلاله التضمّنيه فى ضمنها.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يقال بدخول هذا العنوان فيمن بلغه الثواب مستقلاً، لتشمله الأخبار بصوره الاستقلال، فإذا أتى بنحو رجاء درك الثواب لا بنحو الوجوب محتملاً، كان مستحقاً للثواب بما رجاى إليه، وإن لم يثبت الوجوب بتلك الأخبار فهو أمرٌ غير مقيد، كما اختاره المحقق العراقي، بل يمكن إلحاق صورته استفاده الأمر الطريقي منها المنتج لحجّيه الخبر الضعيف إليه، غاية الأمر ببعض فى مضمونه، فيؤخذ به من جهه دلالاته على أصل الرجحان، ويترك دلالاته على المنع عن النقيض.

وأما بناءً على الإرشاد فالأمر واضح، وما ذكرناه تبعاً للمحقق العراقي لا يكون ملاك كلامنا على عدم بساطه الإراده الشديده والإراداه الضعيفه، حتى تكون من قبيل الحِصص كما نسب ذلك إلى المحقق الآملى رحمه الله، فأشكل عليه بفساد مبناه، لما قد عرفت وجه كلامنا من استقلال شمول الأخبار لمثل دلالاته على الرجحان، خلاف ما يفهم من ظاهر كلام البجنوردى.

وعليه، فالإشكال وارد عليه لا علينا.

## البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئيه والشرطيّه وعدمه

البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئيه والشرطيّه وعدمه

التنبه الثالث: لا يخفى أنّ المستفاد من أخبار الثواب تابع لما تدلّ عليه بواسطة الخبر الضعيف:

تارة: تدلّ على استحباب شيء باستحباب نفسى استقلالى.

وأخرى: بكونه جزءاً واجباً لواجبٍ أو لمستحبٍّ، أو جزءاً مستحبّاً لأحدهما.

ثالثه: تدلّ على كونه شرطاً كذلك .

قال المحقق العراقي: إنّ أخبار الباب توجب إثبات ما هو مدلول ذلك الخبر الضعيف، فلازمه هو الحكم بجواز المسح ببله ماء مسترسل اللّحيه من الأجزاء المستحبّه للوضوء.

وأما لو دلّ على كون غسله مستحبّاً مستقلاً من دون كونه جزءاً لواجب الوضوء، وقلنا بأنّ الواجب فى المسح كون النداهه من بله الوضوء، فلا يجوز المسح به، فليس هذا الماء كماء الحاجب، فليس كلّ ما قلنا بدلاله أخبار من بلغ على الاستحباب الشرعى، يوجب جواز المسح بتلك البله، بل موقوف على ملاحظه دلاله الخبر الضعيف.

نعم، إن قلنا بدلاله أخبار من بلغ على الحجّيه أو على الإرشاد، فلا يجوز المسح به قطعاً، لكونه ماءً خارجاً عن الوضوء.

هذا ما يستفاد من كلام المحقق العراقي فى نهايته.

أمّا المحقق الآملى: فقد ذهب إلى عدم إثبات الجزئيه والشرطيّه من أخبار الباب إن قلنا بكونها من المسأله الفقهيّه، بخلاف ما لو قلنا بدلاله أخبار من بلغ

على الحجّيه، فيصير الخبر الضعيف كالموثق والصحيح فى الواجب، فيثبت الجزئيه والشرطيّه على حسب دلالة الدليل.

ثمّ رتبّ رحمه الله عليهما الثمره بأنّ المستفاد من كون غسّل مُسترسِل اللّحيه جزءً للوضوء، فيصحّ المسح به ، وإلاّ لو كان الثابت أصل الاستحباب فلا.

أقول: ولكن الأولى أن يُقال:

إنّ ملاك جواز المسح بيّله ماء مسترسِل اللّحيه بملاحظه دليل المسح:

إن كان يدلّ على أنّ الواقع هو المسح بيّله أجزاء الوضوء، فيدور حينئذٍ جواز المسح بها وعدمه على كيفيّة دلالة دليل الخبر الضعيف، وأنّه جزء أو مستحبّ مستقلاً؛ فعلى الأوّل يجوز بخلاف الثانى.

وإن دلّ دليل المسح على جواز المسح بالماء الذى يصرف فى الوضوء، ولو بصوره الاستحباب، ولو لم يكن جزءاً؛ فالمسح بمثل هذا الماء والنداوه جائز مطلقاً، إلاّ على القول بعدم إثبات الاستحباب أيضاً، فلا يجوز المسح به مطلقاً.

وأما إثبات الجزئيه والشرطيّه بهذه الأخبار فغير بعيد، لأنّ أخبار من بلغ يدلّ على ثبوت الاستحباب الشرعى بإتيان ذلك الثواب، مع كلّ ما يحتوى الخبر، لا خصوص الثواب فقط.

وعليه، فكلام المحقّق العراقى لا - يخلو عن وجه فى المسأله الفقهيّه، كما لا يخلو القول بثبوت الجزئيه والشرطيّه على كون مفاد الأخبار هو المسأله الأصوليّه وهى الحجّيه، لأنّ الخبر الضعيف إذا صار حجّجّه ثبت به الجزئيه والشرطيّه، إلاّ أن يقال إنّ حجّجّه فى خصوص الثواب، لا ما يترتب عليه من الآثار، ولكن الالتزام بالتفكيك مشكّل جداً.

## البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمة والكراهه وعدمه

البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمة والكراهه وعدمه

التنبیه الرابع: وهل يلحق الحرمة والكراهه بالوجوب والاستحباب، أم لا؟

أقول: ينبغى الإشارة إلى أنه بناءً على القول بالإرشاد، ليس مفاد أخبار من بلغ إلا بيان حسن الاحتياط والانقياد، وهذا المعنى كما يشمل الأعمال وما يترتب عليه الثواب من الوجوب والاستحباب عند الاحتمال، كذلك يشمل التروك وما يترتب عليها من الآثار، للقطع بأن ترك ما يحتمل الحرمة أو ما يحتمل الكراهه حسنٌ عقلاً وشرعاً، فلذلك قال المحقق العراقي بالتعميم في صورته القول بالإرشاد، فلا فرق فيه بين كون الثواب مذكوراً أو غير مذكور، كما لا فرق بين كون الثواب مترتباً على الفعل أو على الترك .

ولكن يظهر من كلام الآملى قدس سره عدم قبوله ذلك، إلا أن في ابتداء كلامه وانتهائه اضطراب، ولعله من المقرر، لأن المفروض في أول كلامه المذكور في الأمر الرابع بحسب ترتيبه، كون المستفاد من الأخبار أنها مسألة أصولية، والظاهر من هذه الجهة إرادته كون الأخبار دالة على حججه مطلق الخبر بحسب اصطلاح القوم، والحال أن المستفاد من تقريره لكلام المستدل بقوله: (لا فرق بين العمل بما هو مراد المولى من جهة الانقياد بين كونه لاحتمال الأمر أو لاحتمال النهي.. إلى آخره) أن الأخبار المذكوره تدل على الإرشاد.

وكيف كان، فأورد على المستدل بقوله:

(وفيه : أن الأخبار ظاهره في العمل الغير الإلزامى الذى يكون لرجاء الثواب، ويكون ظاهراً في الوجوب، فلا يشمل الترك سواء كان إلزامياً أو غيره).

مع أنه يرد عليه: بأن المراد هو استفادة الملايك من الأخبار من ترتب الثواب على الاحتياط في إتيان ما فيه الثواب في فعله، أو الترك فيما فيه الثواب في تركه، لأنّ العقل كما يحكم بالثواب في كلا- الموردين، كذلك يحكم به الشرع، فلا- اختصاص بخصوص الفعل ولا بغير الوجوب .

وكيف كان، على القول بالإرشاد يكون التعميم أقرب بالقبول عند القوم، والخلاف والنزاع إنّما وقع على الفرضين الآخرين، من كون المستفاد هو الاستحباب الشرعى أو الحجّيه في مطلق الخبر في المستحبات:

فقد التزم جماعه بالتعميم والشمول للمكروهات والمحرمات، كما عليه الشهيد رحمه الله في «الذكرى» ونقل الاتفاق عليه، ووافقه صاحب «وسائل الشيعة»، بل قد نسب ذلك إلى شيخنا الأنصارى رحمه الله على ما في «قوامع الفضول»، بل إلى المشهور.

خلافاً للمتأخرين كالمحقق العراقي والجنوردي والآملي، ودليلهم على هذه دعوى ظهور الأخبار في الفعل، وأنه لا- تشمل الترك.

ثم كون الظاهر هو العمل الذي فيه ثواب وهو أمرٌ وجودى، فلا يشمل الترك الذي فيه الثواب لأنه أمرٌ عدمى، وكون الظاهر أنّ الحرام والمكروه في فعلهما مفسده وحزازه لا في تركهما ثواب ومصالحه، والأخبار شامله للثاني لا الأول .

أقول: الإنصاف قوّه القول الأول، لأنّ الظاهر من مدلول أمثال هذه الأخبار هو صدورها بقصد حثّ الناس إلى مطالبه ما هو مطلوب للمولى من العمل بالوجود والترك، وتحصيل الأجر والثواب من ذلك، ولا فرق عند الوجدان في إعطاء الأجر للعبد الذي يأتي بمحتمل الوجوب والاستحباب، أو العبد الذى يترك محتمل الحرام والمكروه؛ لاحتمال كون تركها مطلوباً للشارع بواسطة الخبر

الضعيف الوارد في ذلك، والمناسبه بين الحكم والموضوع يقتضى التعميم، ولعله لذلك قد ورد في لسان بعض الأخبار لفظ (الأجر) الشامل بعمومه لما يعطى له في ترك الحرام أو المكروه عند احتمالهما، كما يشمل محتمل الوجوب والندب.

وأما ظهور لفظ العمل في خصوص الفعل، وكونه أمراً وجودياً، مردوداً بأن العمل قد يراد منه الأعم، كما في قوله تعالى: «أَنْتَى لَا أَضِيْعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى» (١) حيث لا يكون المقصود منه خصوص الأفعال، بل المقصود هو الأعم، بل ولذلك يُطلق على الصوم عمل، مع أنه عبارته عن الإمساك عن المفطرات، وإن قيل في وجهه لعله كان بلحاظ قصد القربه اللازم فيه الذى كان أمراً وجودياً.

وأما كون الحرام والمكروه ذا مفسده وحزازه، فهو أمرٌ مسلم، ولكنه لا ينافى أن يكون في تركهما والامتنال بهما أجراً وثواباً، ولذلك يتّصف التارك للمحرّمات بالعداله والثاقه، حيث إنّهما يعدّان أجر التارك لها في الدنيا، أمّا في الآخرة فله حُسن ثواب الآخرة.

وكيف كان، فإثبات التعميم للمكروهات اعتماداً على أخبار التسامح في أدله السنن، لا يخلو عن وجه، فالحكم بالكراهه بالبلوغ نظير الاستحباب به، لا يخلو عن قُرب وقوّه، والله العالم.

وأيضاً: منه يظهر وجه التعميم في صورته كون المستفاد من الأخبار هو المسأله الأصوليه، أى حجّيه مطلق الخبر في المستحبات، حيث يفهم أنه لا خصوصيه للمستحب في ذلك، بل المقصود هو الذى لا إزام فيه بحسب مفاد الحديث وبلغه، سواء أكان مترتباً من جهه أنّ عمله وفعله ذا ثوابٍ أو ذو عقابٍ .

بفعله، أو من جهة ترتب الثواب والأجر عند تركه، حيث يفهم ذلك من مناسبة الحكم للموضوع من إثبات الحجية لكل منهما كما لا يخفى .

كما ظهر ممّا ذكرنا دخول ما كان في تركه ثوابٌ في مثل تروك الإحرام وأمثال ذلك، حيث يصحّ أنّه قد بلغه ثوابٌ وعمل بما يحصل ذلك الثواب ولو بتركه وإتيان عملٍ آخر، لأجل تركه، لما قد عرفت من كون المقصود بيان رحمته وفضله، وأنّه عميم لعباده، فيعطيه لأمثال هذه الأمور، فليس مثل هذه التروك خارجاً عن المبحث كما صدر عن بعض الأعظم.

\*\*\*



## البحث عما يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور

البحث عما يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور

التنبيه الخامس: لا إشكال في أنّ الحكم باستحباب ما بلغه أنه ذو ثوابٍ، لزوم صدق البلوغ عرفاً، بل وهكذا في صدق الحجية من جهة أخبار من بلغ، فعلى هذا لا بدّ أن يكون في ألفاظ الخبر الذي يدلّ على كون الشيء الفلاني ذو ثوابٍ ظهوراً فيه.

فحينئذٍ لو كان لألفاظه ما يوجب سلب ظهور اللفظ عن ذلك بواسطة محفوفيته بقرينه صارفه عن ظهور اللفظ عن ما يوجب صدق البلوغ، فلا يدخل مثله تحت أخبار من بلغ على مبنى الاستحباب والحجيه مثلاً.

هذا، ولكن استدرك على ذلك المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» بقوله:

(نعم، على الانقياد لا بأس بذلك، نظراً إلى عدم توقّفه على صدق البلوغ، وكفايه مجرد احتمال المطلوبية فيه، ولو مع إجمال اللفظ، وعدم ظهوره في المعنى المراد، إمّا في نفسه، أو من جهة اتصاله بما يوجب إجماله، أو صرفه عما له من الظهور إلى غيره).

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه، لأنّ ثواب الانقياد بواسطة أصل احتمال المطلوبية من دون استنادٍ إلى البلوغ، غير داخلٍ تحت أخبار من بلغ، لأنّ ما يثبت بتلك الأخبار ليس إلّا ما يصدق عليه أنه بلغه، غايه الأمر صاحب هذا المبنى يختار بأنّ الثواب في تلك الحالة كان للانقياد، كثواب الانقياد في سائر موارد احتمال المطلوبية لو حصل للمكلف بمثل هذا الداعي للإتيان .

فعلى هذا، لا يبعد القول بأنّ ثواب الانقياد من هذه الناحية لا يكون للعامل،

إلا إذا صدق عليه أنه قد بلغه كذا، ولعله لذلك لم يفصل العلامة البجنوردى فى كتابه «منتهى الأصول» .

وكيف كان، فمع عدم صدق البلوغ المتحقق بما يوجب صيرف ظهور اللفظ الذى هو ظاهر فيه، أو إجمال اللفظ بما لم ينعقد له ظهور فيه، فإنه لا تشمله أخبار من بلغ قطعاً، إذا كان هذا القيد المستلزم لذلك متصلاً بالكلام .

وأما لو كان منفصلاً:

فتارة يقال: بأنه أيضاً ينثلم أصل ظهور الكلام، فحكمه حكم القيد المتصل عند من ذهب إلى هذا المذهب.

وأخرى: وأما عند من لا يعتقد ذلك، يقال بأن ظهور اللفظ باق بحاله، وذلك عند من لا يعتقد بانثلام ظهور الكلام، غاية الأمر لا يكون حجة فيما قام به المخصص أو المقيد، وإلا كان أصل الإطلاق أو العموم باقياً على ظهوره، فحينئذ لا يُبعد القول بشمول أخبار من بلغ لمثل هذا البلوغ على جميع المباني، حتى بناءً على الانقياد، خلافاً للمحقق العراقى فى الأخير، وقد عرفت الإشكال فيه.

وعليه، فلانزم القول بصدق البلوغ، هو الحكم باستحباب إكرام العلماء البالغ ثوابه بحديث عام يدلّ عليه، ولو كان يعارضه ويخصّيه قوله: (بل واکرم النحويين منهم) لأنّ معارضته ليس فى أصل الظهور، بل كان فى حجّيته، فيحكم حينئذٍ باستحباب إكرام الجميع حتى النحويين، لو لم يكن مضمون دليل (لا- تكرم) هو التحريم، وإلا حكم بتقديم ذلك قطعاً، لأنّ المعارضه لا يمكن تحقّقه فى التحريم والاستحباب.

ولكن يرد عليه: أنّ الدليل الدالّ على حرمة إكرام النحويين إذا كان ضعيفاً، فلا يكون حجة فى التحريم، فيكون من قبيل الشبهه التحريميه التى تجرى فيها

أصالة البراءة الشرعيه والعقليه، فمجرد وجود علم إجمالي بوجود حكم استحبابي لإكرام النحويين، لأجل دليل العام، أو حرمة احتمالاً لأجل دليل الخاص، لا يوجب الحكم بظهور تقديم الحكم بالتحريم.

وأما إذا كان دليل الخاص معتبراً، فيحكم بالتقديم قطعاً، ولو كان ظهور دليل العام شاملاً لأفراد الخاص .

قال المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»: بعد ذكر ذلك:

(هذا إذا لم يكن الخبر الدال على عدم استحبابه معتبراً في نفسه .

وأما إذا كان معتبراً في نفسه، فقد يقال بعدم جريان التسامح، نظراً إلى اقتضاء دليل تتميم كشفه حينئذٍ بإلغاء احتمال الخلاف، للقطع التعبدي بعدم استحبابه، فيلزمه ارتفاع البلوغ المأخوذ في تلك الأخبار، فلا يبقى مجالاً للحكم باستحبابه.

ولكنه مدفوع، بأنه لا تنافي بينهما حيث لا يردان النفي والإثبات فيهما على موضوع واحد، بداهه أن ما أثبتته أخبار التسامح إنما هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب بهذا العنوان، أو استحباب ذات العمل لكونه بلغ عليه الثواب على الخلاف المتقدم في كون البلوغ قيداً لموضوع الثواب، أو داعياً على العمل وهذا مما لا يقتضيه ذلك الدليل المعتبر، فإن ما يقتضيه إنما هو استحبابه بعنوانه الأولي، وحينئذٍ فبعد صدق بلوغ الثواب بالوجدان، وعدم اقتضاء ذلك الدليل المعتبر للمنع عن ظهور ما دل على استحبابه، فتشمله تلك الأخبار لا - محاله، ولا - يكاد انتهاء الأمر إلى المعارضه بين دليل حججه تلك الأماره الداله على عدم الاستحباب، وبين تلك الأخبار المثبتة لاستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، من غير فرق بين أن تقول في مفاد دليل حججه الأماره بكونه عباره عن تتميم

الكشف، أو تنزيل المؤدّى منزله الواقع، بجعل مضمونها حكماً ظاهرياً للمكلف، فإنه على كلّ تقدير تجرى فيه أدلّه التسامح، وإن كان جريانها على الثانى أوضح، فتأمل). انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولعلّ وجه تأمله كان من جهه أنّ دليل المعارض الدالّ على عدم الاستحباب أو الكراهه، قد يشمله أخبار من بلغ عند من قال بذلك، فتصبح المعارضه واقعه فى الثواب البالغ بين ما يدلّ على وجوده وإثباته، وبين ما يدلّ على نفيه، فكيف لا تعارض بينهما بعد تفاوت الموضوع وتعدّده، لما قد عرفت أنّه إذا دخل كلّ منهما تحت عموم أخبار من بلغ، أو جب صدق وحده الموضوع فى مقام الدلاله، حيث يكون كلّ منهما قد بلغ بالثواب والكراهه المستلزم للثواب والأجر فى الجملة فى تركه، فكيف يصحّ الحكم بالجمع بينهما، مع شمول أخبار من بلغ لكليهما، وإن كان دليل المعارض لأجل اعتباره غير محتاجٍ إلى أخبار من بلغ على حسب الفرض كما هو .

وإن التزمنا بذلك بناءً على من يرى عدم شمول أخبار من بلغ لأدلّه الكراهه وعدم الاستحباب، وبرغم ذلك نقول:

فهل لأخبار من بلغ إطلاقاً من تلك الجهه، بأن يحكم بالاستحباب أو الحجّيه حتّى فيما ورد دليلٌ على عدم استحبابه واقعاً، وأنّه ليس فى الواقع شىءٌ أصلاً، لأنّ ظاهر سياق أمثال تلك الأخبار وردت فيما لم يعلم الحال بالنسبه إلى ذلك الشىء، إلا قيام خبرٍ ضعيفٍ دالّ على الثواب، لا فيما قام عليه حديثٌ معتبر بعدم الاستحباب أو الكراهه ؟ .

فدعوى إمكان الجمع بينهما باعتبار عدم وجود الاستحباب واقعاً والاستحباب بالبلوغ لا يخلو عن تأمل، لأنّ تعدّد المورد هنا لا أثر له، بعد عدم الإطلاق في أخبار من بلغ، فغايه الأمر وقوع التعارض بين هذين الحديثين، لأجل صيروره الحديث الدالّ على الاستحباب معتبراً على الفرض بأخبار من بلغ، فيعارض مع عديله، فلازمه التساقط، والرجوع إلى الحكم بجواز الإتيان من باب احتمال المطلوبية رجاءً بواسطة أخبار الاحتياط، لو قلنا بشمولها لمثل المقام، وإلاّ أصبح كالمباح في كونه متساو الطرفين في جواز الاختيار وعدمه استحباباً.

هذا حاصل ما توضّـل إليه النظر بحسب القواعد على كلّ من المباني الثلاثة، خلافاً للمحقّق العراقي حيث فصّل بين مبني الاستحباب بما عرفت كلامه، ومبني الحجّيه بما قلناه، وكذا مبني الانقياد حيث ألحقه بما قد ذكره سابقاً من وجوده مطلقاً لعدم توقّفه على صدق البلوغ.

## البحث عن التعارض في أخبار من بلغ

البحث عن التعارض في أخبار من بلغ

التنبيه السادس: لو ورد خبران ضعيفان أحدهما على استحباب الصلاة في أول الشهر، وحديثٌ ضعيفٌ آخر على استحباب الغسل فيه، وعلمنا إجمالاً بكذب أحدهما في الواقع:

قال المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»: (أمّا على الانقياد فلا- إشكال، فإنّه يكفي في جريانه مجرد احتمال المطلوبيه في كلّ منهما، ولا- يمنع عنه العلم الإجمالي المزبور، كما أنّه كذلك بناءً على الاستحباب النفسى، لما تقدّم من أنّه يكفي في شمول أخبار من بلغ مجرد كون الشيء ممّا بلغ عليه الثواب، مع احتمال المطابقه للواقع، فإذا قام على استحباب كلّ منهما خبرٌ ضعيفٌ، واحتمل المطابقه للواقع أيضاً في كلّ واحدٍ منهما في نفسه، مع قطع النظر عن الآخر، فلا جرم تشمله أخبار التسامح، ويستفاد منها استحباب كلّ بالخصوص بما بلغ عليه الثواب، ولا يضرّ به العلم الإجمالي بعدم استحباب أحدهما في الواقع بعنوان ذاته، وعدم وجود ملاك الرجحان فيه كذلك .

وأمّا بناءً على الحكم الطريقي الراجع إلى حجّيه أخبار الضعاف في المستحبات، فحيث أنّ المدلول الالتزامى في كلّ من الخبرين، بمقتضى العلم الإجمالي المزبور، هو نفى الاستحباب الآخر:

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ لكلّ واحدٍ منهما بما لهما من المدلول المطابقى والالتزامى، فلا جرم يتحقّق بينهما المعارضه، وينتهى الأمر فيهما بعد التعارض إلى التساقط.

وأما إن قلنا باختصاص الحجية حينئذٍ من جهة دلالتها على الثواب، أعنى مدلولهما المطابقي دون الالتزامى كما لعله هو الظاهر أيضاً، فلا مانع من الأخذ بهما معاً، حيث يكون هذين الخبرين كأصليين المُشْتَبِهين للتكليف اللّٰهيين بيننا فى محلّه جريانهما فى طرفى العلم الإجمالى، انتهى كلامه (١).

أقول: والظاهر أنّ الأثر يترتب على كلّ من الخبرين بواسطة أخبار من بلغ على المبانى الثلاثة، حتّى على مبنى الحجية، والقول بحجّيه كلّ من مدلولى المطابقي والالتزامى، لوضوح أنّ الملازمه بنفى استحباب الآخر لا يكون من المدلول الالتزامى المتعلّق بنفس الحديث الضعيف، بل تكون الملازمه حاصله من أمرٍ خارجى وهو العلم الإجمالى، فلا ينافى الجمع بين القول بالاستحباب بواسطة الخبرين الدالّين على استحباب الصلاه والغسل، وإن كان فى نفس الأمر والواقع أحدهما مستحبّاً دون الآخر، ومثل ذلك يجرى فى دوران الأمر بين استحباب شىءٍ وكراهه شىءٍ آخر، بناءً على شمول أخبار من بلغ للمكروهات، مع العلم الإجمالى بكذب أحدهما فى الواقع.

\*\*\*

## البحث عن إطلاق أخبار من بلغ

البحث عن إطلاق أخبار من بلغ

التنبية السابع: الظاهر شمول أخبار من بلغ للخبر الضعيف مطلقاً، سواء كان موهوم الصدور أو مشكوكه، لإطلاق البلوغ الشامل لجميع ذلك عنوان رجاء الثواب، وطلب الموافق مع قول النبي صلى الله عليه وآله لاحتمال المطلويته والصدق، فما لم يعلم الكذب يصدق عليه البلوغ.

كما أنّ الظاهر شمول الثواب لمطلق النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال لكلّ من الأجر الدنيوي والأخروي، فالروايات الواردة في سعة الرزق، وطول العمر، ورفع البلاء بواسطه بعض الأذكار والأدعية والختومات داخله في عموم أخبار من بلغ .

فدعوى انصراف الثواب إلى الأجر والثواب والأخروي فقط، غير مسموعه كما يظهر بالتأمل، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في كثير من الواجبات والمندوبات من المصالح والمنافع الدنيويّه المترتبه عليها.

فبناءً على هذا يحكم باستحباب العمل البالغ فيه الأجر الدنيوي ويترتب عليه الثواب، بلا فرق في ذلك بين المباني الثلاثة.

كما أنّ الظاهر أنّ المراد من البلوغ، هو البلوغ عمّن يمكن الاعتماد على قوله في الجملة، وأما البلوغ عمّن لا يكون كذلك، مثل خبر الصبي غير المميّز أو المجنون مشكلاً جداً، لانصراف الحديث عن مثل من لا يعتمد عليه العقلاء، بل قد يذمونه لو اعتمد على قوله.

نعم، يصحّ شموله لأخبار الإنسان الكامل البالغ العاقل، بل غير البالغ إذا



كان مميزاً، بل وهكذا إذا كان المبلغ إنساناً غير إمامي أو غير مسلم، بل لا يبعد شموله لإنسانٍ كافر لو احتل في حقه الصدق، ولم يكن مجنوناً بما يوجب الظن على خلافه، حيث إنَّ العقلاء يعتمدون على مثل هذا الكلام في بعض الأمور.

ثمَّ إنَّ البلوغ هل يشمل ما لو لم يكن الثواب الواصل من طريق الخبر، بل كان عن طرق غير متعارفه أخرى مثل القياس والرأى والرمل والجفر والاسطرلاب والاستخاره والنوم والألويّة الاعتباريّة، بل ومن مثل الإجماع والشهره ونظائرهما، بل مثل المكتوب في ظهر بعض القراطيس الملقاه في الطرق وأمثال ذلك، أم لا؟

أقول: إنَّ إطلاق لفظ البلوغ بحسب اللّغه يشمل ذلك جميعها، إلّا أنّ الاستفادة من مناسبه الحكم للموضوع لا محاله من التفصيل بما لا يكون الشارع قد منع عن العمل به مثل القياس والاستحسان؛ أي لم يجعل هذا الطريق طريقاً للوصول إلى الحقّ والواقع، بل ربما يوجب شمول ذلك لبعض الأقسام إلى ما كان فساده وضرره أقرب من صلاحه ونفعه.

نعم، لا يبعد شموله لمثل الإجماع المنقول والشهره والألويّة الاعتباريّة الظنيّه، لو عمّنا لفظ البلوغ عن دائره الأخبار إلى غيرها، فيصحّ صدقه لمثل بعض الأدعيه المكتوبه في بعض الكتب والأوراق المبعثره وغيرها، إذا لم يحتمل كون الكاتب عابثاً في كتابته وإلا فلا .

وكيف كان، فالمرجع إلى قوله تعالى في كتابه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (١). فَإِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ .

واسعه عامه لعباده، فيشمل جميع من عمل عملاً برجاء ثوابه، بأي وجه كان، إلا ما خرج بواسطة نهى الشارع عنه كما لا يخفى.

\*\*\*

## البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب

البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب

التنبيه الثامن: نُقل عن الشهيدين، فمن الشهيد الأوّل في «الذكرى» ومن الثاني في «الدرايه»، بل الثاني نَسبه إلى الأكثر من جواز العمل بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، وذهب إليه الشيخ الأعظم في رسالته المسماة ب- «التسامح في أدلّه السنن»، فهل يصحّ ذلك أم لا؟

أقول: يقع البحث عن هذا التنبيه في مقامين :

المقام الأوّل: تارةً يكون البحث من جهة ورود خبرٍ ضعيف عن قضيه خارجيه، فيأتي البحث عن أنّه هل يوجب ثبوت وقوع ذلك الشيء في الخارج أم لا، كما لو أخبر بحديث ضعيف عن وقوع حادثه مؤلمه في واقعه كربلاء، فإنّ ذلك بنفسه يعدّ من الموضوعات الخارجيه التي لا يثبت بالخبر الواحد الصحيح، فضلاً عن الخبر الواحد الضعيف، فهل يوجب شمول أخبار من بلغ لمثل هذه الأخبار الضعاف ثبوت تلك الحادثه والقضيه ليصحّ بذلك إسناد وقوعه إلى الإمام عليه السلام بحسب ورود ذلك في الخبر الضعيف أم لا؟

فقد اختار صاحب «منتهى الأصول» الثاني، لأنّه قال:

(إنّ إثبات الموضوعات الخارجيه المتوقّفه على ثبوت البيّنه في إثباتها، ولا يثبت بخبر واحدٍ صحيح، فكيف يمكن القول بإثباتها بخبرٍ واحدٍ ضعيف، وأخبار من بلغ أجنبي عن ذلك، وإن قلنا بثبوت الأجر والثواب المتعلّق لتلك المصيبه، بواسطة البكاء عليها بواسطة بلوغ ذلك إليه).

ولكن الظاهر من كلام الشهيدين رحمهما الله والشيخ كما في «منتهى الدرايه» هو

التصريح بذلك حيث قال:

(الرابع: لا- تبعد دعوى شمول أخبار من بلغ لفضائل المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ومصائبهم، وبعض الموضوعات الخارجيه، كما إذا قام خبرٌ ضعيفٌ على صدور معجزات من المعصومين عليهم السلام، كأمر بعضهم عليه السلام تمثال أسدٍ بافتراس عدو الله تعالى، أو على أن الموضوع الخاص مدفنٌ نبيٍّ من الأنبياء، أو رأس الإمام المظلوم سيد الشهداء عليه السلام، أو مقام عباده معصومٍ كمقامات مسجدي الكوفه والسهله، أو غيرهما، أو مسجديه مكانٍ أو غير ذلك.. إلى آخره)(١).

أقول: ولكن التحقيق يقتضى أن يقال بالتفصيل فى المسأله، بأنه:

(إن قلنا: بأنّ المستفاد من أخبار من بلغ هو حجّيه خبر الضعيف، بأن يكون محتواه ثابتة لكونه فى الأمور غير الملزمه فيتسامح فيه، فلازم ذلك حجّيته حتّى فى إثبات الموضوعات بإخبار ما وقع من المعجزات وغيرها، لأنّ إثبات كون الحجّيه فى خصوص إبلاغ الثواب دون غيره أمرٌ بعيد.

وإن قلنا: بأنّ المقصود من تلك الأخبار هو إثبات الاستحباب الشرعى لمن يقع إليه الخبر الضعيف من الثواب دون غيره من الأمور والأحكام.

أو قلنا: بأنّ المستفاد هو الإرشاد والانقياد .

فلا يثبت بهما إلا إعطاء الثواب إليه انقياداً من دون إثبات شىء آخر.

بل يمكن أن يذكر هذا وجهاً للتأييد لما اخترنا، أو للانقياد، بأنه لو كان المراد من أخبار من بلغ إثبات الحجّيه للخبر الضعيف حتّى فى الموضوعات، لما بقى حينئذٍ موردٌ للأدله الداله على لزوم خبرين عدلين فى إثبات الموضوعات .

الخارجيّه المسمّى بالبينه، لأنّ كلّ مورد يمكن أن يثبت فيه خبرٌ ضعيف على موضوعٍ يشمله أخبار من بلغ ويثبته، مع أنّ الالتزام بعدم إثبات الموضوعات الخارجيه بالخبر الواحد الصحيح بخلاف الخبر الضعيف بواسطه أخبار من بلغ ممّا يُضحك الشكلى.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن نلتزم بالتفكيك بين الثواب وبين إثبات الموضوع، بكون أخبار من بلغ يُثبت الحجيّه فى الأوّل فقط دون الثانى، وهو لا يخلو عن بُعدٍ فى الجملة.

أقول: والعجب من الشيخ مع التزامه بالانقياد والإرشاد على ما نسب إليه بعض، كيف التزم فى المقام بإثبات الموضوعات الخارجيه بأخبار من بلغ، بل وهكذا لو كان مختاره هو الاستحباب الشرعى.

اللَّهُمَّ أن يصلح ويوجه بوجهٍ آخر، وهو أن يقال: إنّ إثبات الاستحباب والثواب للخبر الضعيف يكون مدلولاً مطابقاً له، فضلاً عن وجود مدلول التزمى له أيضاً وهو ثبوت ما هو لازمه من وقوع تلك الحادته المؤلمه، وإلاّ لما كان للثواب مورد؛ لأنّ الثواب يترتب على وقوع تلك المصيبه.

وهذا التوجيه برغم أنّه وجهٌ وجيه، لكن يصحّ فيما إذا كان الخبر الضعيف مشتملاً على بيان الثواب بالأدله المطابقه والآخر بالالتزام، ولكن لو انعكس الأمر، بأن لم يكن الخبر إلاّ مشتملاً على وقوع تلك المصيبه أو كون محلّ كذا مدفن إمام أو نبى أو كونه مسجداً أو مقام لأحد الأولياء وأمثال ذلك، حتّى تكون ملازمته ولوازمه وجود ثواب معين للصلاه فى ذلك المكان وأمثال ذلك، فهل يثبت بأخبار من بلغ مثل هذا الثواب بالدلاله الالتزميه أم لا؟

قال صاحب «منتهى الدرايه»: فى مقام بيان التعميم:

(توضيح ذلك: أنه بعد أعميته بلوغ الثواب من الدلالة المطابقيته والالتزاميه، وأعميته العمل من الفعل والقول، تشمل أخبار من بلغ كلاً من الشبهات الحكميه والموضوعيه، فلا فرق :

بين قيام خبرٍ ضعيفٍ مع ثوابٍ خاصٍ على دعاءٍ مخصوص، أو صلاحٍ أو زياره معصوم.

وبين قيامه على كون مكانٍ معينٍ مسجداً أو مقام معصوم أو مدفنه كمدفن هود وصالح على نبينا وآله وعليهما السلام فى المكان المعروف الآن فى وادى السلام من أرض الغرى، فإنّ الأخبار بهذه الموضوعات يدلّ التزاماً على ترتب الثواب على الصلاه فى المكان الذى قام الخبر الضعيف على مسجديته، وزياره المعصوم فى المحلّ الذى قام الخبر الضعيف على كونه مدفنه عليه السلام، وقد مرّ أنّ البلوغ يصدق على كلّ من الدلالة المطابقيته والالتزاميه.

فعلى القول بدلاله أخبار من بلغ على حجّيه الروايه الضعيفه فيالمستحبات، أو استحباب العمل، يُحكم باستحباب زياره المعصوم عليه السلام، واستحباب الصلاه فى المكان الذى دلّ الخبر الضعيف على مسجديته أو مدفنته لمعصوم، واستحباب نقل الفضائل التى دلّ خبرٌ ضعيفٌ عليها، ولا يترتب على تلك الموضوعات الثابته بروايات ضعيفه إلاّ استحباب العمل المتعلّق بها دون أحكام أُخر، فلا يحكم بحرمة تنجيس المكان الذى قام خبرٌ ضعيفٌ على مسجديته ولا وجوب تطهيره، ولا حرمة مكث الجُنُب فيه، ولا غير ذلك من أحكام المساجد، وكذا لا يحكم بحرمة التقدّم على قبر المعصوم أو كراهته بقيام روايه ضعيفه على كون مكانٍ معينٍ مدفنه عليه السلام، بل الثابت بها استحباب خصوص زيارته المطلقه والحضور عنده، فلا

يثبت بها أيضاً استحباب زيارته بالكيفية الخاصه لمن حَضَرَ قبره الشريف، لأنَّ ثبوت ذلك كله منوطٌ بكون ذلك المكان مدفنه عليه السلام ، والروايه الضعيفه قاصره عن إثباته.

وغايه ما يمكن أن يُدعى دلاله أخبار من بلغ عليه، هو استحباب العمل المتعلق به دون غيره من الأحكام والخصوصيات المترتبة على ثبوت الموضوع، كما لا يخفى .

وعلى القول بعدم دلاله أخبار من بلغ إلا على ترتب الثواب دون استحباب العمل، فلا يترتب عليه إلا الثواب الموعود.

ثم ذيله رحمه الله بكفايه دليتيه صحيحه هشام وحسنه على هذا التعميم، فلا نحتاج إلى التمسك بروايه النبوي وابن طاووس كما في رساله الشيخ، لعدم ثبوت اعتبارهما، وكذا في التثبت بإجماع «الذكرى» المعتضد بحكايه ذلك عن الأكثر، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: التأمل في كلامه رحمه الله يدلّ على أنه قد فصل في صدق البلوغ بالنسبه إلى الدلاله الالتزاميه بين استحباب العمل من الزياره المطلقه، وبين دلاله التزاميه أخرى هو كون الزياره هنا زياره خاصه بالكيفيه المخصوصه.

لكن يبقى السؤال عن وجه الفرق بين هاتين الداليتين ؟

فإن كان لم يثبت زياره مخصوصه لعدم ثبوت كون مدفنه هنا، فلا يثبت بتبعه استحباب الزياره المطلقه، لأنها ليست إلا لرجاء كون مدفنه هنا، فهو موجودٌ في الزياره المخصوصه، فإن كان بلحاظ أنه ثابت من ناحيه الدلاله الالتزاميه، فكذلك تكون زيارته المطلقه، فإنّ الأخبار بهذه الموضوعات إن دلت بالالتزام .

على ترتب الثواب على الصلاة في المكان الفلاني بواسطة الخبر الضعيف، لدلّ أيضاً على ترتب سائر أحكام ذلك المكان، لأنّ إثبات ترتب الثواب للصلاة في ذلك المكان فرع ثبوت الموضوع، فإذا ثبت فلا فرق بينه وبين غيره من الأحكام.

فالأقوى أن يقال: إذا لاحظنا طبيعته كلام الإمام في أخبار من بلغ استلزم ذلك الاختصاص بخصوص ما صدق عليه البلوغ بالنظر إلى الثواب والاستحباب من دون إثبات الموضوع، إلاّ أنه يمكن تعميم الحكم بواسطة تنقيح المناط، وملاحظته المناسبه بين الحكم والموضوع، باعتبار أنّ الشارع أمر بمتابعه أخبار من بلغ ترغيباً للعباد في العمل بالمستحبات، فكلّ موردٍ يجرى فيه هذا المعنى، يثبت فيه اللوازم بأخبار من بلغ مثل ثواب الصلاة والزياره وغيرها، وإثبات كون الثواب على المصيبة وعلى البكاء عليها، بخلاف ما لا يجرى فيه ذلك أي تنقيح المناط وهو كونه مسجداً من جهة حرمة مكث الجنب فيه، ووجوب تطهيره وغير ذلك من الأحكام، ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ والشهيد رحمهم الله من الإثبات، وهو غير بعيد.

المقام الثاني: وأخرى يقع البحث والكلام فيه من جهة أنّه إذا شمل أخبار من بلغ الخبر الضعيف، وحكم باستحبابه وترتب الثواب على متعلّقه، كيف يمكن الجمع بينه وبين ما ورد من انطباق عنوان حرمة الكذب المخبري والافتراء والقول بغير العلم عليه، بل والكذب الخبري واقعاً، مع أنّه حرام شرعاً وقبيح عقلاً، فهل يصحّ تخصيص ما هو القبيح عقلاً بورود أخبار من بلغ وصيرورته حسناً ومستحباً بعدما كان حراماً شرعاً؟ هذا بناءً على كون المراد من العمل في كلّ شيء بحسبه، فالعمل بالخبر الوارد في الفضائل عبارته عن نشرها، وفي



المصائب الواردة ذكرها للإيكاء مثلاً، كما ورد هذا التوجيه في رساله الشيخ في التسامح، فإنّ العقل يحكم بحسن عملٍ مع الأمن عن مضرّه الكذب، برغم أنّه كذب وحرامٌ وقبيحٌ، فكيف يستحبُّ ويحسن؟

قال المحقق الإصفهاني في «نهاية الدرايه»: (لابدّ من تقديم مقدّمه وهي أنّ الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلاّ العمل المتعلّق به، إلاّ أنّ العمل:

تارة: يكون من غير مقوله القول، كما فيما إذا قام الخبرُ على أنّ هذا الموضوع الخاص مدفن نبيّ من الأنبياء أو مسجدٍ، فإنّ الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته، واستحباب الصلاه فيه، وهذا في نفسه لا محذور فيه .

وأخرى: من مقوله القول المتّصف بالصدق والكذب، ولا بدّ حينئذٍ من تنقيح أنّ الكذب القبيح عقلاً والمُحرّم شرعاً ماذا؟

لا ينبغي الرّيب في أنّ الصدق الخبّري والكذب الخبّري لا حكم لهما عقلاً ولا شرعاً، وإنّما المناط في الحُسن والقُبْح، والجواز والحرمة، والصدق والكذب المخبريين، ولا-ريب في أنّ الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المُخبر، إلاّ أنّ الكلام في الكذب المخبري القابل للصدق المخبري هل بينهما التقابل بالتضادّ أو بنحو العدم والمَلِكه، بمعنى أنّ الكذب المخبري هو المقول الذي يعتقد أنّه خلاف الواقع، أو القول الذي لا يعتقد أنّه ليس كذلك في الواقع؟

والتحقيق: أنّ التقابل بينهما بالعدم والملكه، وهو المعبر عنه في لسان الشرع بالقول بغير العلم ممّا لا علم به ولا حجّه عليه، يندرج الحكايه عنه في الكذب القبيح عقلاً والمحرّم شرعاً، ولا يختصّ قبح الكذب بصوره الإضرار عقلاً، كما لا اختصاص له شرعاً.

وعليه، فنشر الفضيله التي لا حجة عليها، وذكر المصيبة التي لا حجة عليها قبيح عقلاً ومحرم شرعاً، فكيف يعمها أخبار من بلغ، سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب .

نعم، إذا قلنا بأن الأخبار المزبوره تُثبت حججه الخبر الضعيف، فلازمه اندراج الفضيله والمصيبة فيما قامت الحججه عليه شرعاً، فيخرج عن تحت الكذب المخبرى القبيح عقلاً والمحرم شرعاً، وحينئذٍ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى، لا- أنه تخصيص في حكم العقل والشرع، فتدبر جيداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامه الذى ذكره أخيراً ومستدركاً به لما سبقه من أن الكذب الحجيه بواسطه أخبار من بلغ إذا كان موجباً لإخراج الخبر عن الكذب المخبرى بحيث لا يعد قبيحاً عقلاً ولا حراماً شرعاً، وذلك باعتبار قيام الحججه عليه وهى أخبار من بلغ، جاز القول بذلك فى صورته القول بتكفّل أخبار من بلغ استحباب ذلك، حيث يكون ذلك مجوّزاً من ناحيه الشارع لأجل تحصيل الثواب بالبكاء وإثبات الفضيله، والحكم بصحّه ذلك وإعطاء ثواب عليك ذلك الشىء إلى الذى قام به، فيكون هذا دليلاً على أن مثل ذلك خارج عن حكم العقل تخصّيصاً لا تخصيصاً، فالإشكال من هذه الناحيه غير وارد كما وافقنا فيه صاحب «منتهى الدرايه».

ولعلّ هذا هو مراد الشيخ رحمه الله فى رسالته والشهيدى فى كتابيهما من تجويز ذلك فى نقل المصيبة والفضيله، بأن تكون أخبار من بلغ شامله للمورد بالحجيه أو بالاستحباب.

وتوهم: أن أدلّه حُسن الإعانه مثل قوله تعالى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ» .

وَالْتَقْوَى» (١)، أو الأخبار الكثيره الوارده فى فضيله البكاء على مصيبه الحسين عليه السلام ، ونظائر ذلك، لا توجبان تجويز ذكر المصائب غير الثابته، لولا- شمول أخبار من بلغ لإثبات حججه تلك الأخبار أو استحبابها، لأن الأدله الراجحه إنما تثبت فيما لا يكون العمل بنفسه محرماً شرعاً وقبيحاً عقلاً، ولذلك لا يوجب مثل تلك الأدله الوارده فى الترغيب على الإعانه، وحسن النياحه والبكاء على الحسين عليه السلام ، على تجويز الغناء المتحقق فى بعض أنواع المراثى أو فى قراءه القرآن، لأن أدله الرجحان ناظره إلى ما هو بحكم الأولى مشروعاً ومجازاً، فهكذا يكون فى المقام كما لا يخفى.

وعليه، فدعوى التعميم فى أخبار من بلغ بحيث تشمل مثل هذه القصص والحكايات والمواعظ المستلزمه لتحقيق الثواب بالملازمه، باعتبار كون الثواب مترتباً على زياره المعصوم، أو الصلاه عند قبره؛ بالزياره المطلقه أو المخصوصه، مع كيفيه خاصه، وأمثال ذلك ليست بمجازفه وبعيده اعتماداً على ما يستفاد من هذه الأخبار بتنقيح.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه التفصيل الذى ذكره صاحب «منتهى الدرايه» بين الزيارتين من إثبات حججه الزياره المطلقه دون المخصوصه.

نعم، عدم سائر الأحكام غير المرتبطه بالثواب والاستحباب من أحكام المسجديه، وقبر المعصوم من جهه حرمة تقدم الصلاه على قبره أو كراهته وأمثال ذلك أمر متين فى غايه المتانه. والله العال.

\*\*\*.

هذا آخر ما أردنا ذكره من مباحث أخبار من بلغ، المُسمّى بقاعده التسامح في أدلّه السنن، كما هو آخر ما أردنا إيرادَه من المباحث العقليّه، وكان الفراغ منه يوم السبت الثالث والعشرون شهر ذى القعدة الحرام، سنة ثلاث عشر وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّه المصطفويّه الشريفه على مهاجرها ألف ألف سلام، بيد أقلّ خَدَمَه أهل العلم وأحقر العباد، السيّد محمّد على العلوى الحسينى الكرگانى، ابن المرحوم الحاج السيّد السّجاد العلوى عفى الله تعالى عنهما.

\*\*\*

وأسأله تعالى أن يتقبّل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنّه على كلّ شىءٍ قدير، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

## فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

البحث عن مدلول آيه الكتمان ... ٥

البحث عن مدلول آيه السؤال ... ٩

البحث عن مدلول آيه الأذن ... ١٣

الدليل الثاني على حجيه الخبر الواحد ... ٢١

الدليل الثالث على حجيه الخبر الواحد ... ٣١

البحث عن دليل العقل ... ٥٧

حجيه الأمارات ... ٧٩

استلزام ترجيح المرجوح على الراجح ... ٩٠

استدلال شريف العلماء ... ٩٣

دليل الانسداد ... ٩٥

حكم الاحتياط الموجب للعسر والخرج ... ١١٤

نظريه الشيخ الأنصاري حول جريان الاحتياط ... ١٢٢

تنبيهات باب الانسداد ... ١٢٦

نظريه صاحب الحاشيه ... ١٣٣

البحث عن حجيه الظن مطلقاً وعدمها ... ١٣٧

بيان منشأ الاختلاف في النتائج ... ١٣٩

بيان الوجوه الداله على حجيه الظن على نحو الكشف ... ١٤٨

عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس ... ١٦٥

البحث عن حكم تعارض الظنّ المانع والممنوع ... ١٧٣

خاتمه يذكر فيها أمور ... ١٧٨

البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّه ... ١٨٢

فيما يتعلّق بمنكر الضروري ... ١٨٩

البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفة بها ... ١٩٤

في ترتّب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه ... ١٩٦

في جابريّه الظنّ غير المعتبر وعدمه ... ١٩٩

في الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعتبر ... ٢٠١

البحث عن المرجّحات الخارجيه ... ٢٠٥

المقصد التاسع / في الشكّ وما له من الأحكام ... ٢٠٨

الفصل الأوّل / البحث عن أصل البراءه ... ٢٣٨

آيه البيان ... ٢٥١

البحث عن آيه الهدايه ... ٢٦٣

البحث عن آيه الهلاكه ... ٢٦٨

البحث عن آيه الوحي ... ٢٦٩

البحث عن آيه التوبيخ ... ٢٧٢

جريان حديث الرفع في الشُّبهات الموضوعيه والحكميه ... ٣٢٦

بيان النسبه بين الأدلّه الأوّليه مع دليل الرفع ... ٣٢٧



في انتفاء أثر الرفع بتبديل الموضوع ... ٣٣٦

البحث عما يرفعه حديث الرفع ... ٣٤١

حكم النسيان المتعلق بالأسباب ... ٣٥٨

البحث عن حكم الإكراه في الأسباب ... ٣٦٠

حكم الاضطراب المتعلق بالأسباب ... ٣٦٤

البحث عن جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه ... ٣٦٦

البحث عن سعه شمول حديث الرفع ... ٣٧٠

البحث عن بقيته فقرات حديث الرفع ... ٣٧٣

البحث عن حديث الحَجْب ... ٣٨٠

البحث عن دلالة أخبار الحِلِّ على البراءة ... ٣٨٥

البحث عن مدلول حديث السُّعَة ... ٤٠٠

دلالة حديث الإطلاق على البراءة وعدمها ... ٤٠٤

البحث عن دلالة حديث المعرفة على البراءة ... ٤١٣

البحث عن دلالة حديث الجهالة على البراءة ... ٤١٨

البحث عن دلالة حديث التزويج على البراءة ... ٤٢٢

البحث عن قيام الإجماع على البراءة في المشتبهات ... ٤٣٣

البحث عن الدليل العقلي على البراءة ... ٤٣٧

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل ... ٤٤٢

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط ... ٤٥٠



البحث عن دلالة التكليف بما لا يُطاق على البراءة... ٤٥٠

البحث عن دلالة الاستصحاب على البراءة... ٤٥٣

بيان الإيراد الأول للمحقق النائيني ومناقشته... ٤٦٠

بيان الإيراد الثاني للمحقق النائيني ومناقشته... ٤٦١

بيان إيراد الشيخ الأنصاري ومناقشته... ٤٦٥

بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصاري حول جريان استصحاب البراءة... ٤٦٩

البحث عن أدلّة الأخباريين على وجوب الاحتياط... ٤٧٣

البحث عن الأخبار التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط... ٤٨١

الجواب عن الأخبار التي استدلّ بها على البراءة... ٤٨٤

رأى المحقق العراقي ومناقشته... ٤٩٠

البحث عن دلالة الطائفة الثالثة من الأخبار على وجوب الاحتياط... ٤٩٢

البحث عن دلالة موثقه وضّاح على وجوب الاحتياط... ٤٩٦

الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط... ٥٠٠

البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط... ٥٠٥

المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه... ٥٠٦

البحث عن كيفية انحلال العلم الإجمالي وصوره... ٥١١

بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي... ٥١٤

البحث عن الأصل في الأشياء وهو الحظر... ٥١٥

البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه... ٥١٦



- البحث عن كيفية قبول الحيوانات للتذكية ... ٥٢٢
- البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ فى التذكية وعدمه ... ٥٢٤
- البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ فى قابليته الحيوان للتذكية وعدمها ... ٥٢٧
- البحث عن إمكان جريان أصله العدم الأزلى فى التذكية وعدمه ... ٥٣٠
- إيراد المحقق الخميني على جريان الأصل العدم الأزلى ... ٥٣٣
- البحث عن أصله عدم التذكية وإثباتها للنجاسة والحرمه وعدمه ... ٥٣٥
- فى حُسن الاحتياط ورجحانه فى مطلق الشُّبهات ... ٥٣٩
- حكم الاحتياط فى المشتبهات التعبدية ... ٥٤٢
- البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء ... ٥٤٧
- البحث عن إمكان تصحيح عباديه الأفعال بأوامر الاحتياط ... ٥٥٠
- البحث عن التسامح فى أدله السنن ... ٥٥٧
- فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ ... ٥٥٨
- البحث عن مدلول أخبار التسامح ... ٥٦١
- البحث عن نظريه المحقق النائيني حول مدلول أخبار التسامح ... ٥٦٣
- البحث عن نظريه المحقق الخميني حول مفاد أخبار التسامح ... ٥٦٥
- فى البحث عن الثمره المترتبة على النزاع ... ٥٧٠
- البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحب وعدمه ... ٥٧٥
- البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئية والشرطية وعدمه ... ٥٧٧
- البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمه والكراهه وعدمه ... ٥٧٩

البحث عمّا يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور... ٥٨٣

البحث عن التعارض في أخبار من بلغ ٥٨٨ ٠٠٠

البحث عن إطلاق أخبار من بلغ ٥٩٠ ٠٠٠

البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب ٥٩٣ ٠٠٠

فهرس الموضوعات ٦٠٣ ٠٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

