



سلسلة تراث العلماء للخصوصية

صَوَائِدُ الْأَصُولِ

تأليف

السيد محمد باقر محمد باقر النوري الحلي

١١٦٤-١٢٦٢ هـ

أجزاء الثاني

القسم الأول

تحقيق
السيد محمد باقر النوري

إصدار مجمع إحياء التراث العلمي الإسلامي

٣٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم



ضوابط الأصول

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق - وزارة الثقافة العراقية لسنة - ٢٠١٧ - ١٥١٧

مصدر الفهرسة :	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف LC :	BP158.86.I25 M8016 2018
المؤلف الشخصي :	الموسوي القزويني، ابراهيم بن محمد باقر، ١٢١٤ - ١٢٦٢ للهجرة. مؤلف.
المعنـوان :	ضوابط الأصول /
بيان المسؤولية :	السيد ابراهيم القزويني ؛ تحقيق السيد مهدي الرجائي.
بيانات الطبع :	الطبعة الأولى.
بيانات النشر :	العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.
الوصف المادي :	٦ مجلد ؛ ٢٤ سم.
سلسلة النشر :	العتبة الحسينية المقدسة ؛ (٣٣٦).
سلسلة النشر :	قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني ؛ (٤)
تبصرة بليوجرافية :	يحتوي على ارجاعات بليوجرافية.
موضوع شخصي :	ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاد المجتهدين.
مصطلح موضوعي :	اصول الفقه الجعفري - القرن ١٠ للهجرة.
مؤلف اضافي :	الرجائي، مهدي، ١٣٧٧ - للهجرة - محقق.
مؤلف اضافي :	مختصر ل(عمل) : ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاد المجتهدين.
اسم هيئة اضافي :	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الفكرية والثقافية. شعبة احياء التراث الثقافي والديني. جهة
	مصدرة.
مدخل عنوان اضافي :	معالم الدين وملاد المجتهدين.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية



سلسلة تراث العلماء المخطوط (٤)

ضوابط الأصول

تأليف

السيد محمد باقر محمد باقر القزويني الحلي

١٢٦٤-١٢٦٩ هـ

الجزء الثاني

القسم الأول

تحقيق

السيد مهدي الرحبي

العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة إحياء التراث الثقافي والديني

طُبِعَ بِرعاية
العتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م



العراق: كربلاء المقدسة - العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية - هاتف: ٣٢٦٤٩٩

[www. imamhussain-lib. com](http://www.imamhussain-lib.com)

E-mail: [info@imamhussain-lib. com](mailto:info@imamhussain-lib.com)

تنويه: إن الأفكار والآراء المذكورة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر كاتبها،

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر العتبة الحسينية المقدسة

ضابطة
في الاجماع

الاجماع قد يطلق ويراد به العزم، كقولنا أجمع زيد على كذا، أي عزم عليه، وقد يطلق على الاتفاق، كقولنا أجمع بنو فلان على قتل زيد، أي اتفقوا عليه.

وهل لفظ الاجماع مشترك معنوي بين المعنيين أم لفظي أم حقيقة ومجاز؟ يقتضي القاعدة عدم الاول؛ للقطع بعدم وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما، فانحصر في الاحتمالين الآخرين، ولكن الاول منهما أيضاً باطل، والاخير متعين؛ لتبادر الاتفاق عن لفظ الاجماع المجرد عن القرينة، ولصحة سلبه عن العزم.

ثم أنه قد نقل في اصطلاح الأصوليين عن الاتفاق المطلق إلى الاتفاق الخاص فعند العامة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر دين في عصر من الأعصار.

قال شارح المختصر: فخرج بقيد المجتهدين اتفاق المقلدين، فلا عبرة بموافقتهم ومخالفتهم.

وفيه أن هذا ينافي تمسكهم بالآية الشريفة، أي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) اذ يصدق على اتفاق المقلدين أنه سبيل المؤمنين.

وبالرواية أي قوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على الخطأ»^(٢) اذ لا خفاء في صدق الأمة على المقلدين.

(١) سورة النساء: ١١٥.

(٢) البضاعة المزجاة ١: ٣٤٠، شرح منهج البلاغة لأبن أبي الحديد ٣٠: ٣٤، عدة الاصول للشيخ الطوسي ٣: ٦٣٥.

وخرج بقولنا «من هذه الأمة» اتفاق مثل اليهود والنصارى على أمر؛ لعدم شمول الأدلة الآتية على اتفاق غير هذه الامة، كالأية والرواية المذكورتين.

وخرج بقولنا «على أمر ديني» اتفاقهم على أمر عقلي، كاتفاقهم على أن السقمونيا سهل^(١) للصفرأ مثلاً.

وفيه أن هذا ينافي التمسك بقوله «لا يجتمع امتي على الخطأ» إلا أن يمنع انصراف الرواية الى غير الأحكام الشرعية.

والتقييد بقولنا «في عصر من الاعصار» لئلا يلزم عدم تحقق الاجماع باتفاق جميع العلماء أمة النبي ﷺ من لدن بعثته ﷺ الى يوم القيامة، فأنه باطل بالاتفاق ولكن الحق أن هذا التقييد توضيح للانصراف التعريف الى ما هو المفهوم من هذا القيد، فتدبر.

ثم انّ الاجماع هل هو حجة عند العامة من باب التعبد الصرف، كالأسباب الشرعية من اليد و الفراش وغيرها حتى يتبع وان حصل الظن على الخلاف، او من باب الكشف الذي قال به الشيخ في حجة الاجماع؟ مقتضى بعض أدلتهم كالأية المذكورة آنفاً الاول، ومقتضى الآخر كالرواية المذكورة الآخر.

ثم انّ الاجماع له طرق ثلاثة: طريق منسوب الى القدماء، وآخر الى الشيخ، وآخر الى المتأخرين، فالإجماع عند القدماء، يحتمل أن يكون احد أمور أربعة:

الاول: الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السلام في المجمعين قولاً وفعلاً وتقريراً وتركاً.

المثال الأول: كمن علم اجمالاً بدخول المعصوم عليه السلام في المجلس الفلاني الحاضر فيه من المؤمنين، ثم دخل في ذلك المجلس وسأل الحاضرين عن نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة، فأجاب كل من الحاضرين، فقال: نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السلام في المجتمعين، وقوله تعالى ونجاسة ماء القليل بالملاقاة.

ومثال الثاني: كما لو شك في اباحة شرب التتن، فدخل المجلس المذكور ورأى كلاً يشرب التتن.

ومثال الثالث: كما لو فعل فعلاً بحضرة أهل ذلك المجلس، وقرره كلهم مع أطلاعهم.

ومثال الرابع: كما لو شك في وجوب القنوت، نرى كل أهل المجلس ترك القنوت في صلاة الظهر مثلاً.

ثم أنه يعتبر تلك الطريقة مضافاً الى مجهولية شخص المعصوم عليه السلام وجود مجهول النسب آخر ولو واحداً، بحيث يحتمل كون المعصوم أحد المجهولين، فلو انحصر مجهول النسب في المجلس المعلوم وجود المعصوم عليه السلام فيه في واحد لشخص المعصوم عليه السلام تفصيلاً وخرج عن موضوع^(١) الاجماع، فلو انحصر في ذلك المجلس مجهول النسب في شخصين، واحتمل كون كل منهما معصوماً، فسئل الكل ولم يصدر الجواب الاّ منها، فقد حصل الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

(١) في (خ): موضع.

فظهر ممّا ذكر^(١) أنّه يعتبر في ذلك الطريق أمران:

الأوّل مراد من قال ان وجود مجهول النسب لازم، هو ما ذكرنا من كونه غير المعصوم عليه السلام الذي لا نعلم شخصه، والألزم صيرورة المعصوم معلوماً تفصيلاً.

الثاني: أنّ الاجماع قد يتحقّق من اتفاق اثنين مجهولين نسباً بعد العلم الإجمالي بكون أحدهما معصوماً، الثاني اتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة، كما لو حضر عند الشخص طوامير متعدّدة وتوقيعات كثيرة مكتوب في كلّ نجاسة ماء القليل بالملاقاة، فربّما حصل العلم اجمالاً بأنّ أحد القولين من المعصوم عليه السلام، وأنّه خطه الشريف.

ويعتبر فيه أيضاً كون اثنين من الطوامير فصاعداً ممّا جهل صاحبه نسباً لما ذكر، والنسبة بين هذا والأوّل عموم من وجه؛ لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السلام كما مرّ، وصدق الأوّل فقط على الاتفاق الطوامير الكاشف عن دخول شخص^(٢) المعصوم عليه السلام فعلاً أو تقريراً، وصدق الثاني فقط على الاتفاق الطوامير الكاشف عن دخول قول المعصوم عليه السلام في الاقوال المذكورة فيها، والثاني يمكن تحقّقه في زمن الحضور والغيبة، بل لا يبعد تحقّقه في الخارج لبعض طالبي آثار الشريعة، وأمّا الاول فمختصّ على الاول.

(١) في (خ): ذكرنا.

(٢) في (خ): قول.

الثالث: الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم عليه السلام على طبق الأقوال الصادرة المجتمعين، ولا يلزم فيه وجود مجهول، بل يمكن حصول العلم من اتفاق جماعة معلمين تفصيلاً على أمر بصدور قول عن المعصوم عليه السلام على طبق اقوالها، والنسبة بينه وبين الأوّل عموم من وجه، يتصادقان على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولاً ويصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخصه عليه السلام فعلاً او تقريراً، وصدق الثاني فقط على الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم عليه السلام من طبق الاقوال المجتمعين المعلمين تفصيلاً، وهذا القسم تحقّقه في زمن الغيبة غير غريب.

وامّا الثاني، فهو أخصّ مطلقاً عن الثالث، كما لا يخفي.

الرّابع: الاتفاق الكاشف عمّا عليه المعصوم عليه السلام بالمعنى الأعمّ، سواء كان شخصياً كالأول، او قولياً كالثاني، او صدور قول كالثالث.

ثمّ إنّ طريقة العامّة أخصّ مطلقاً من طريقة القدماء نظراً الى تعريفهم؛ اذ الاجماع عندهم هو الاتفاق الحاصل من جميع رؤساء هذه الأمة والامام من جملتهم، فيكشف هذا الاتفاق دخول المعصوم عليه السلام.

كلّ اجماع عند العامّة اجماع عند القدماء بظاهر تعريفهم، والآ بالنظر الى مذاقهم بالنسبة عموم من وجه، يتصادقان على الاجماع الضروري كوجوب الصّلاة والخمس والزكاة والصوم، ويصدق طريقة القدماء فقط على الاجماع القائم على حليّة المتعة، وصدق الاجماع على طريقهم فقط على نحو اجماع سقيفة بن ساعدة على رأيهم الفاسدة لا تمنع تحقّق الاجماع على طريقته.

وأما الثاني، فلأننا نقول متعرضاً عليهم: أي شيء لكم على حجية الاتفاق من حيث هو الاتفاق^(١)، وسيجيب إبطال ادلتهم ان شاء الله، هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامّة.

وأما طريقة الشيخ فاعلم ان الشيخ^(٢) بعد ما وافق القدماء في طريقتهم، قال: هنا مسلك آخر، تقريره أنّه اذا اجتمعت الطائفة على امر عدم وجود خلاف، وعدم العلم بصحته وسقمه، وعدم العلم لوفاق المعصوم عليه السلام، وخلافه فذلك الاجماع كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام، ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف.

فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق، فكل اجماع عندهم اجماع عند الشيخ ولا عكس؛ اذ الاجماع اللفظي القطعي اجماع عند الشيخ فقط لا عند القدماء؛ لعدم تمامية دليله.

وأما الاجماع عند المتأخرين، فهو الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام رضا حقيقياً، وهو اخصّ مطلقاً من الاحتمال الرابع عند القدماء، وأعمّ من وجه من الاحتمال الأوّل عندهم؛ لتصادفهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السلام قولاً مع العلم بعدم صدور القول تقية، وصدقه بدون الاحتمال الأوّل على اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم الذي تحقّقه في أمثال زماننا غير عزيز، وصدق الاحتمال الأوّل فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السلام قولاً مع الشكّ في الصدور رضا وتقية.

(١) في (خ): اتفاق.

(٢) عدّة الاصول ٣: ٦٤٣.

وكذا النسبة بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى، والنسبة بينه وبين طريقة العامة، كالنسبة بين القدماء والعامة والنسبة بينه وبين طريقة الشيخ كالنسبة بين القدماء والشيخ.

ثمّ اعلم أنّ الاجماع ينقسم تارة الى محصّل ومنقول، والاوّل هو الاتفاق الكاشف الذي علمه الشخص بنفسه من الفحص والاستقراء، فمن حصل له ذلك، فهو اجماع محصّل بالقياس اليه ويطلق عليه المحقّق.

والثاني ما نقل من الاجماع لغير^(١) من حصل له، والآخر إمّا قطعي كما لو نقل بطريق التواتر والواحد المحفوف، أو ظني كما لو نقل بالآحاد والاوّل يسمّى محققاً أيضاً، وينقسم تارة الى بسيط ومركّب، وسيجيئ إن شاء الله تفصيلهما.

وينقسم تارة الى ضروري ونظري، والضروري ينقسم الى ديني ومذهبي، والمراد بالأوّل من الأوّل اتفاق كلّ من تدين بدين محمّد صلى الله عليه وآله على حكم من الأحكام، بحيث صار بديهيّاً عندهم، ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصّلاة والزكاة، ومنكر ذلك خارج عن دين الاسلام بشرطه.

والمراد بالثاني من الأوّل من هو اتفاق الشيعة الاثني عشرية على حكم من الأحكام بحيث صار بديهيّاً عندهم كحليّة المتعة، ومنكره خارج عن المذهب، والمراد بالنظري هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد، كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصّلاة مثلاً.

(١) في (خ): الغير.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا خلاف بين العامة والخاصّة في حجّية الاجماع في الجملة عدا الأخباريين من الخاصّة وشرذمة من العامة، والخلاف انما هو في أنّ حجّيته هل هو من باب الكشف والوصف او التعبد والاسم؟

والذي عليه معظم الخاصّة هو حجّية الاجماع من حيث كشفه عمّا عليه المعصوم بالمعنى الأعمّ الذي أشرنا اليه، مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة اللطف والأخبار ونحوها من الأمور الخارجة.

وذهب الشيخ بعد ما وافق الأصحاب في ذلك الى أنّه ان ظهر منهم قول مع عدم العلم بالمستند وعدم ظهور الخلاف ومخالفه المعصوم عليه السلام، فهو أيضاً من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف واخباره.

فالاجماع عند الخاصّة ليس حجّة الاّ من باب الكشف بالمعنى الأعمّ، بأنّ يكشف عمّا عليه المعصوم عليه السلام من حيث هو اتفاق، أو من ضميمة قاعدة اللطف.

وأما العامة، فذهبوا الى حجّية اتّفاق هذه الأمة من حيث أنّه اتفاقهم، وان حصل الظنّ بخلاف ما انعقد عليه الاجماع، كاعتبار قول العدل، فان هذا هو الظاهر من طريقتهم، وان كان بعض متمسكاتهم فهو مشعر بالحجّية عندهم من باب الكشف كالخبر السابق، فإنّ ظاهره أنّ المجمع عليه مطابق للواقع وليس مشوباً بالخطأ.

وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجّية من باب الكشف لهم، كان طريقتهم كالشيخ من حصول الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالرواية، والّا فكونهم عاملين به من باب التعبد، وهو الظاهر منهم.

وقد تَمَسَّكُوا لمختارهم بالآيات والأخبار والعقل، ومن الآيات قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١).

وجه الدلالة كما في شرح المختصر: أنَّه تعالى أوعده على اتِّباع غير سبيل المؤمنين بضمَّة الى مشاقَّة الرسول التي هي كفر فيحرم؛ اذ لا يضمّ مباح الى حرام في الوعيد، واذا حرم اتِّباع غير سبيلهم، فوجب اتِّباع سبيلهم اذ لا يخرج بينهما، والإجماع سبيلهم، فيجب اتِّباعه.

وأما الجواب عنه، فتكلم في مقامين: الأول في منع الدلالة، والثاني في منع الاعتبار.

أما المقام الأول، فنقول أولاً: أنَّ الوعيد أنَّما هو على المنظم والمنظم اليه معاً أي على المجموع من حيث المجموع؛ لأن الكلام المشتمل على الشرط والجزاء: أمّا ان يكون الشرط فيه أمراً واحداً أو متعدداً والثاني إمّا ان يكون الثاني معطوفاً على الأوّل بلفظة (أو) بالواو.

وعلى الأوّل لا شكّ في تحقّق الجزاء بمجرد تحقّق الشرط، كقولك من دخل داري فله درهم.

وعلى الثاني ان يكون كلّ من المعطوف والمعطوف مستقلاً في ترتّب الجزاء بفهم العرف، كما لو قيل من دخل داري وأكرم ولدي فله درهم، فحيثما تحقّق أحد الأمرين أو كلاهما، فيرتّب الجزاء أعني لزوم اعطاء الدرهم الواحد.

وعلى الثالث يكون تحقّق الجزاء عند تحقّق الأمرين معاً، لإفادة الواو الجمع بفهم العرف، كما لو قال من دخل داري وكتب كتابي فله درهم، فلو لم يتحقّق أو تحقّق أحدهما دون الآخر، فقد انتفي الشرط، فينتفي الجزاء.

وما نحن فيه من قبيل الأخير باتّباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقّة الرّسول غير كاف في حصول التّوعيد، فبطل الاستدلال للشكّ في استقلال اتّباع غير سبيل المؤمنين في ترتّب الجزاء، وظاهر اللفظ عدم الترتب.

نعم لو علم عدم انفكاك اتّباع غير سبيل المؤمنين عن مشاقّة الرّسول فلا اشكال، ولكن من اين لك حصل العلم؟ مع أنّه أول الكلام.

فان قلت: ما ذكرت من عدم استقلال اتّباع غير سبيل المؤمنين في التّوعيد مستلزم لكون عطف هذا على مشاقّة الرّسول لغواً، للاستقلال مشاقّة الرّسول في التّوعيد، فما فائدة للعطف.

قلنا: نفي الفائدة المخصوصة أعني الاستقلال في التّوعيد لا يستلزم نفي جميع الفوائد، فلعلّ الفائدة التّنبية على أنّ مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هي لا دليل على ترتّب العقاب عليها الاّ عند مخالفة الرّسول ﷺ.

وثانياً: إنّ الآية الشريفة مفهومها ناطق بأنّ التّوعيد مرتفع عند ترك مجموع الأمرين من حيث المجموع، ولا شكّ أنّ ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بتركهما، وقد يحصل بترك أحدهما دون الآخر، ومقتضى ذلك أنّه لو ترك اتّباع غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقّة الرّسول، فقد ارتفع التّوعيد بحصول ترك المجموع من حيث هو، مع أنّه مخالف للإجماع.

فلا بدّ من ارتكاب تأويل: أمّا في جانب المنطوق لجعل الواو بمعنى (أو) ليتم الاستدلال، أو في جانب المفهوم بارتكاب التقييد في اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم أنّه لو ترك المجموع، فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقّة الرسول، فدار الامر بين التجوّز في المنطوق والتقييد في المفهوم، ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التأويل؛ لأنّه اضعف مع أنّ التقييد اولى من التجوّز.

وثالثاً: أنّ الآية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكور دالة على عدم حجّة الإجماع؛ اذ المفاد أنّه لو ترك للمجموع من حيث المجموع، فلا عقاب وان لم يترك اتّباع غير سبيل المؤمنين، واذا لم يستلزم اتّباع غير سبيلهم للعقاب لم يكن الاتّباع واجباً بدلالة الآية، فالآية عليهم لا لهم، وهو المطلوب.

ورابعاً: سلّمنا أنّ الواو بمعنى (أو) ولكن سبيل المؤمنين مفرد مضاف، وهو حقيقة في الجنس لا العموم الاستغراقي، فسبيله سبيل المطلقات، وهي تنصرف^(١) الى فردة الظاهر، وهو هنا الايمان.

وخامساً: أنّ السبيل المفرد المضاف متواط في افراده، ولكن هذا الكلام اطلاق تركيبي، فكأنّه قال: من يتّبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب، علم بأنّ هذا الاتّباع مستلزم لمشاقّة الرسول، او علم انذه ليس بمستلزم لها، أو شكّ فيه ولا ريب ان الظاهر من تلك الصور الأولى، وما نحن فيه من الأخير، فيحمل المطلق على الأوّل.

(١) في (خ): منصرف.

وسادساً: أنَّ المؤمنين جمع معرّف باللام، وهو موضوع للعموم الإفرادي، فالمعنى من يتّبع غير سبيل المؤمنين أي كلّ مؤمن فعلية العقاب، ولا شكّ في أنّ المعصوم عليه السلام من جملة المؤمنين، فيكون ذلك الاتفاق كاشف عن دخول المعصوم، فالآية دليل على حجّة الإجماع على طريقتنا الكشفية لا التعبدي.

وفيه أنَّ الجمع المحلّي وإن أفاد الاستغراق وضعاً إلا أنّ خروج بعض ما يتناوله العامّ عن العامّ عند العرف العام غير مضرّ، فتدبّر.

وسابعاً: أنَّ كلّما قيد به المعطوف عليه قيّد المعطوف به أيضاً بحكم العرف، فلو قال أكرم يوم الجمعة العلماء واخلع زيد، يفهم منه وجوب الخلعة يوم الجمعة، والمعطوف عليه هاهنا مقيد بقوله (من بعد ما تبين له الهدى) أي: من بعد ظهور حقيقة سبيلهم، وانت خبير بأن محلّ النزاع محلّ الشكّ.

وفيه أن لقيد المعتبر في المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول، واعتبار ذلك في جانب المعطوف لا يضرّ بحال الخصم.

وثامناً: أنَّ قوله «ومن يتّبع» الخ يدلّ بمفهومه على النهي من اتباع غير سبيل المؤمنين لا على لزوم اتباع سبيلهم، والّا يقال ومن لا يتّبع سبيل المؤمنين، فتدبّر. وأمّا المقام الثاني، فنقول سلّمنا دلالة الآية، ولكن الآية ظنيّة الدلالة وإن كانت قطعية الصدور، والمسألة أصولية، والظنّ فيها غير معتبرن والعمل بالظنّ الكتابي أمّا من باب الوصف أو الاسم، لا سبيل إلى الأوّل؛ لعدم دلالة الدليل الدالّ على حجّيته في الأصول بل في الفرعيّات، ولا إلى الثاني؛ إذ الدليل الدالّ على حجّة الكتاب في المسألة الأصولية: أمّا الكتاب، أو الأخبار أو الاجماع.

أما الأخبار، ففيها أنه لو وجد خبر دلّ على حجّية الكتاب، فغاية دلالتها على الحجّية في الفروع دون الاول، مع أنّ التمسك بالأخبار على حجية الكتاب دوري؛ اذ عمدة أدلة القائلين بحجّية الأخبار من حيث الظنون الخاصّة انما هو آية النفر والنبأ.

وأما الكتاب، فالتمسك به على حجّية الكتاب دوري وكذا الإجماع، ومن الآيات قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(١) فإنّ وسط الأمم اعدلها، فيجب عصمتهم عن الخطاء قولاً وفعلًا؛ اذ الأعدل من جميع الامم المعصوم عليه السلام، واذا ثبت العصمة كان قولهم وفعلهم حجّة.

وفيه أولاً: أنّ مورد الآية ائمتنا عليهم السلام للأخبار.

فان قلت: الأئمة حين الخطاب كانوا معدومين، فلا يتوجه الخطاب اليهم. قلنا: أولاً أنّ الخطاب انما بقوله (كم) ويكفي في صحّته وجود أمير المؤمنين والحسين عليهما السلام.

وثانياً: ائمتنا عليهم السلام أحياء عند ربّهم يرزقون حياتهم ومماتهم سواء.

فان قلت: يمكن منع اعتبار الأخبار الدالّة على أنّ مورد الآية الأئمة عليهم السلام بزعم الخصم.

قلنا: سلّمنا لكن الخطاب شفاهي، وهو يستلزم من حيث الوضع حضور المخاطب في المجلس، ونحن لا نعلم أنّ المخاطبين أيّ طائفة من الطّواف، فلعله أئتمنا عليه، وعلى المستدل نفي الاحتمال.

وثانياً: أنّ الآية مجمّلة؛ لأنها لو أُبقيت على ظاهرها للزوم الكذب نظر الى أنّ المعنى حينئذ أنّ كلّ الأئمّة معصومون وليس، فلا بدّ أمّا من التأويل في الخطاب، أو في قوله (وسطاً) ولا مرجّح لأحد الطّرفين، وإذا جاء الاحتمال طرأ الإهمال و الاجمال وسقط الاستدلال.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ المراد من الخطاب المجموع من حيث المجموع، فنقول إنّ من جملة المجموع المعصوم، ولا ريب في حجّية مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف، ولا يلزم منه حجّية الاتفاق من حيث هو كما هو محلّ النزاع.

ورابعاً: أنّ الآية ظنيّة والمسألة اصوليّة.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(١) فانّها دالّة على لزوم الرّد عند الاتفاق، فيكون حجّة.

وفيه أولاً: أعميّة الدليل من المدّعي؛ إذ جواز العمل بما اتّفقوا عليه كما يحتمل أنّ يكون حجة من حيث هو يحتمل أنّ يكون حجة لأجل ان عند كلّ واحد ما يكفيه من الدليل العقلي أو النقلي، فلم يثبت المدّعي.

وثانياً: أنّ الآية موردها خاصّ؛ لتبادر النزاع في المرافعات منها لا مطلق النزاع.

وثالثاً: أنَّ غاية ما استفيد أنَّ المجتهدين الغير المجتمعين والغير المتنازعين لا يجب عليهم الرد بل يجب عليهم العمل، ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم به، مع ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم.

ورابعاً: أنَّ الآية ظنية والمسألة أصولية.

وأما الأخبار التي تمسكوا بها فمناها قوله (لا تجتمع امتي على الخطأ)^(١).

وفيه أولاً: أنَّ المستدل بها من المصوبة، والوجه لتمسكه بها اذ بعد القول بالتصويب لا يحتاج الى الاجماع والأخذ به الآمكان الاجتهاد واصابة الواقع وإن لم يؤد الاجتهاد الى المجمع عليه.

ولكن الانصاف أنَّ له أنَّ يقول: أتى كما أكون قائلاً بالتصويب، كذلك أقول بأن الخطأ المذكور في مقابل الصواب الذي لا يراد به إلا ما أنزل على النبي ﷺ، فالمراد بالمجمع عليه هو المنزل، فيجب اتباع ذلك المنزل، فلا منافاة بين القول بالتصويب وبين التمسك بتلك الرواية.

وثانياً: أنَّ الخطأ إما جنسي بأن يخطئ أحد في أمر والآخر في آخر وهكذا، فيصدق على الكل أنهم مشتركون في جنس الخطأ وإن كان خطأ كل مغايراً لخطأ الآخر، وإما شخصي بأن يخطئ الكل في أمر واحد، والمتبادر من لفظ الخطأ هو الاول، نظراً الى مقتضى وضع المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس، فمعنى الرواية نفى اجتماع الأمة على جنس الخطأ، فيلزم على الخصم حينئذ أحد

(١) عدة الاصول للشيخ الطوسي ٣ : ٦٣٥، جامع الاصول ٥ : ٧٤٦-٧٤٧ برقم: ٣٩٥٠ و٧ : ٣٩٥ برقم: ٦٧٠ و٦٧١.

الأمريين: أما القول بكون الكل معصومين، أو بكون احد منهم معصوماً، والأول بديهي البطلان، فتعيّن الثاني، فالرواية دالة على ما اختاره الشيعة من الحجّة من باب الكشف وعدم خلو الزمان من المعصوم عليه السلام، إلاّ أنّ يدعى الخصم أنّ المتبادر من الخطأ مفرداً هو ما ذكر، إلاّ أنّه في حالة التركيب يظهر منه الخطأ الشخصي.

وثالثاً: أنّ الاجماع إمّا إرادي، وهو أنّ يحصل الاجماع على أمر بعد اطلاع الكلّ من المجتمعين على مذهب الآخر، وأمّا اتفاقي وهو أنّ يحصل الاجماع لا مع الاطلاع وبعده، والمتبادر من لفظ الاجماع الأوّل، كما قيل اجتمع بنوا فلان على قتل زيد، فإنّ المتبادر منه الاجماع مع الاطلاع وبعده، فالمعنى حينئذ أنّ أمّتي لا يجتمع على الخطأ بالاجماع الارادي، فلا ربط له بالمعنى؛ لأنّ اجماعاتنا كلّها اتفاقيات ونحن بصدد اثبات حجيتها، فاتّهم يتفقون على وجوب السّورة مع عدم اطلاع بعض على آخر أبداً، فكيف يحصل الاجماع بعد الاطلاع، ولكن الانصاف أنّ الاجتماع في الرواية أنّها هو في حيّز النفي لا الاثبات.

ورابعاً: أنّ الأُمَّة اسم جمع وهو عند الاضافة يفيد العموم، ووقوعه في حيّز النفي كوقوع كلّ انسان في حيّز النفي، فكما لا تستفاد من قولنا (لم يقيم كلّ انسان) الارفع ^(١) الايجاب الكلي فكذلك هنا، فلا يتبادر من قوله (لا يجتمع أمّتي على الخطأ) أنّ نفي الاجتماع عليه من مجموع الأُمَّة من حيث هي، ويصدق هذا القول وإن كان واحد منهم معصوماً مصوناً عن الخطأ، فهذه الرواية تدلّ على

(١) في (خ): وقع.

حقيقة^(١) مذهب الشيعة من وجود المعصوم عليه السلام في كل عصر.

فإن قلت: لو كان كذلك فلا وجه لاختصاص عدم الاجتماع على الخطأ بهذه الأمة، فإن كل الأمم السابقة كان معصوماً فيهم، فما كان اجماع كل من الأمم السالفة على الخطأ أيضاً ممكناً، مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الأمة.

قلنا: عدم اجتماع أمة موسى أو عيسى على الخطأ في العصر السابق لا ينافي اجتماعهم على الخطأ وإن كان في زماننا، ومن البديهيّات انهم صاروا بعد نبينا مجمعين على الخطأ لعدم اقرارهم بالنبي صلى الله عليه وآله، ولكن أمة نبينا صلى الله عليه وآله لا يجتمع على الخطأ الى يوم القيامة.

وخامساً: أن الرواية من الآحاد مع عدم صحة سندها، وقد فهم مما ذكر عدم كون هذه الرواية ونظائرها كقوله صلى الله عليه وآله (لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ)^(٢) وقوله (كونوا مع الجماعة)^(٣) وقوله صلى الله عليه وآله (يد الله على الجماعة)^(٤) ونحوها متواترة معنوية مفيدة للمطلوب؛ لعدم دلالة القدر المشترك الذي هو القدر المتيقن من مدلولاتها على المطلوب.

وأما الأدلة العقلية، فأقواها أن العلماء قد أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع، بمعنى أن كل واحد من المجتمعين الكثيرين قد أخبروا بأخبار

(١) كذا ولعل الصحيح: حقيقة.

(٢) عدة الاصول ٣: ٦٣٥.

(٣) عدة الاصول ٣: ٦٣٥.

(٤) عدة الاصول ٣: ٦٣٥.

قطعي بتخطئة من خالف الاجماع، فدلّ ذلك على أنّه حجّة، فإنّ العادة حاكمة بأنّ هذا العدد لكثير من العلماء المحقّقين لا يجتمعون على القطع، وهو القطع بخطأ مخالف الاجماع بمجرد الظنّ، فلا يكون قطعهم إلّا عن قاطع، فوجب الحكم بوجود نصّ قاطع بينهم في ذلك، فيكون مقتضاه وهو خطأ مخالف الاجماع حقّاً، فيكون ما عليه الاجماع حقّاً.

فهذا الاستدلال مركب من مقدمات ثلاث: احدها كثرة المجتمعين على تخطئة المخالف للإجماع، وثانيها إخبارهم عن القطع دون الظنّ، وثالثها كون المخبر به أمراً شرعياً محسوساً غير قابل للخطأ غالباً، فاجتماع هذه الأمور الثلاثة يوجب حصول العلم عادة بحجّية الاجماع أعمّ من أن يكون من جهة كاشفية الاجماع، أو التعبد المحض.

وبما قرناه اندفع النقض بإجماع الفلاسفة على قدم العالم، مع أنّه غير موجب للعلم العادي بحقيّته، والنقض بإجماع اليهود على ان لا نبيّ بعد موسى عليه السلام، وذلك لأنّ اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي، وتعارض الشبه واشتباه الصّحيح بالفساد فيه كثير.

وأما في الشرعيات، فالفرق بين القطع والظنّ واضح لا يشتبّه على أهل التميز، فانتهى فيه الشرط الثالث، واجماع اليهود ناشىء عن آحاد الأوائل لعدم تحقيقهم^(١)، فانتهى المقدّمة الثانية، وبالجمله ما ذكر انما يرد نقضاً لو تحقّق الشرط والقيود المذكورة.

(١) في (خ): تحقّقهم.

وكذا لا يرد الدور بان هذا اثبات الاجماع بالاجماع؛ لأن وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجّة الاجماع، لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها فحجّة الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص، ووجود هذا الخاص لا يتوقف على حجّة مطلق الاجماع، وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجّة مطلق الاجماع.

فالجواب أنّ المستدل ان أراد اثبات حجّة الاجماع الذي يخطأ مخالفه بالمعنى الخاص، أي الكاشف عن راي المعصوم، فصغرى دليله أعني انعقاد الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم، وكذا كبرى دليله وهو قضاء العادة بخطأ المخالف، ولكن ذلك لا يثبت حجّة الاجماع، كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم، فلا ينفعه.

وانّ أراد من الاجماع الاجماع من حيث هو اجماع، فالصغرى ممنوع، وان أراد من الاجماع القائم على القطع بتخطئة المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية، لأننا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف، وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكره، ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف يكون حجّة الاجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للإجماع المصطلح عندنا لا لأجل قضاء العادة.

وان أراد من الاجماع المذكور اجماع العامة، فالصغرى مسلم، ولكن نمنع حكم العادة بذلك مع امكان القدح باقي الصغرى أيضاً؛ لأنّ النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون لحجّة الاجماع، وهم من العامة، وان اراد منه الاجماع في الجملة، فلا ينفعهم أصلاً إلا أنّ المقصود حجّة الاجماع في الجملة.

وأما بيان ما اختاره الشيخ من المسلك المختص به، فيستدعي بسطاً في المقام، فنقول: اختلف عبارات العلماء في نقل مختاره اختلافاً ناشياً عن اختلاف عبارته المذكورة في العدة، فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ.

فالذي نقل أولاً: انه اذا اتفق الامامية على قول، ولم نجد آية ولا سنة مقطوعاً بها، سواء كان القطع سبباً عن تواترها اللفظي، أو كان باعتبارها باحتفافها بقرينة دالة على صدق صدورها عدلاً على صحته ولا على فساده، ولم نعرف له مخالفاً أيضاً، ولم نعرف وفاق المعصوم عليه السلام ولا خلافه، فنحكم بأن هذا القول قول الامام عليه السلام ومختاره؛ لأنه لو لم يكن كذلك^(١) وجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه أو بسفيره حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة الى الحق الواقعي، بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه أداء الحق اللطف الواجب على الحكيم.

ونقل عنه ثانياً: انه اذا ذهب المعظم الى قول^(٢) في المسألة، والنادر على خلافه، وكانت المسألة ممّا لا يجري الاستمراري كالوجوب والحرمة مثلاً، فان وجد دليل من الكتاب والسنة المقطوع بها في جانب القول النادر، فيحكم بأن ذلك قول الامام عليه السلام وأن المعظم على خلاف الحق، ولا ينافي الحكم بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف؛ لأنه كفي في اظهار الحق الذي هو اللطف وجود الآية والسنة المقطوع بها، فان لم يوجد دليل على القول النادر، فيحكم بأنه ليس قول الامام عليه السلام؛ لأنه لو كان قوله لوجب عليه الظهور لإظهار الحق بالقياس الى

(١) في (خ): كذا.

(٢) في (خ): قوله.

المعظم، أو ارسال بعض ثقاته اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يؤدي الى الحق اليهم نظراً الى قاعدة اللطف، فوجب في اتباع المعظم قطعاً.

وما نقل عنه ثالثاً: انه اذا اختلف الامامية على قولين، وكانت المسألة مما يجري فيه التخيير الاستمراري، كما لو قال بعض بوجوب ركعتين^(١) علينا في ظهر الجمعة، والآخر بوجوب أربع ركعات علينا فيه، او يفرض أن البعض قد ذهب الى وجوب الاستنجاء بالأحجار عينا، والآخر بالماء كذلك.

فان وجد دليل من آية أو سنة مقطوع بها في احد الطرفين، فيحكم بكون ذلك الطرف قول الامام عليه السلام، وبأن الطرف الآخر على خلاف الحق؛ لقاعدة اللطف كما مر آنفاً، فان لم يوجد دليل في البين على احد الطرفين، فحكم الطائفة اللاحقة ليس الا بالتخيير، لاتفاقهم بالحيرة التي ليس مقتضى قاعدة اللطف فيها الا الحكم بالتخيير، فليس حكمهم الواقعي الا هذا لكون هذه القاعدة كاشفة عن الواقع.

فان قلت: فعلى ما ذكرت من كون حكم الواقعي هو التخيير بالنسبة الى اللاحقين لكونهم متحيزين، وحكم الواقعي للمتحيّز ليس الا التخيير نظراً الى قاعدة اللطف، يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى كلّ واحد من الطائفتين السابقتين؛ لأنّ كلاّ منهما ذهب الى التعيين، فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف.

(١) في (خ): الركعتين.

قلت: مقتضى قاعدة اللطف ليس ألاّ كون عمل واحدة من الطائفتين على طبق الواقع، وهذا بالنسبة الى كلّ واحد من الطائفتين متحقق؛ لأنّ من أتى بركعتين يوم الجمعة معتقداً بواجبه العيني، فليس عمله ألاّ كعمل من أتى بها على سبيل التخيير، وإن كان اعتقاده على خلاف الواقع، واعتقاد خلاف الواقع مع كون العمل على طبقه ما لا يضرّ بقاعدة اللطف، فتدبرّ.

وما نقل عنه رابعاً أنّه لو وجد قول من واحد من الامامية، ولم نجد له دليلاً، ولم نعرف له مخالفاً أيضاً ولا موافقاً، ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم له ولا خلاف.

هذا بيان المقامات الاربع ولنا على الشّيخ كلام في كلّ من تلك المقامات. فنقول في المقام الأوّل: أنّك قد عرفت أنّ حاصل كلامه رحمه الله فيه أنّه لو لم يكن ما أجمعوا عليه قول الامام عليه السلام لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه، أو باعلام بعض ثقاته مع معجزة تدلّ على صدقه، نظراً الى وجوب اللطف، ومحصوله الا هذا اللطف وكل لطف واجب على الحكيم.

وفيه أولاً: منع الصّغرى وثانياً: منع الكبرى.

أمّا الاول، فلأنّ اللطف عنده: أمّا عبارة عن اظهار الحقّ الواقع بالنسبة الى كلّ فرد من العباد، سواء طابق المصلحة ام لا، او عبارة عن اظهار ما يقتضي المصلحة، سواء طابق الواقع ام لا، او عبارة عن عدم اخفاء الحقّ بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع وان لم يطابق المصلحة، أو عدم اخفاء الحقّ بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع بشرط المصلحة، مع القول بعدم انفكاك المصلحة، او القول بإمكان الانفكاك.

لا سبيل الى الاول؛ لمنع كون اللطف ذلك، وأتى لك باثباته، بل لم يقل به أحد، وبالنقض بالأحكام الموافقة للتقية، كوضوء عليّ بن يقطين، حيث امره المعصوم عليه السلام فيه بطريق العامة لمصلحة، فيلزم عليك أن يقول بارتكاب الامام خلاف اللطف، والنقض بوجود الاختلافات الكثيرة بين المجتهدين؛ اذ لو كان اظهار بالنسبة الى الكل لازماً للزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم وليس.

ولا الى الثاني؛ لأننا وان سلمنا أن اللطف هو ذلك الآتية لا ينفع للخصم، لجواز ان يكون المصلحة في حق المجمعين غير المصلحة في حق غيرهم، فلم يثبت حجّة الاجماع لغير المجمعين.

ولا الى الثالث؛ لمنع كون اللطف ذلك وعليك ^(١) بالإثبات.

ولا الى الرابع؛ لأنك إمّا تقول بانفكاك المصلحة في زمن من الزمن فنتألمك بالدليل، أو تقول بجواز الانفكاك في زمان، فلم لا يجوز أن يكون هذا الزمان هو الزمان الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفاء.

وأما منع الكبرى، فبيانها: أن اللطف على الشارع: أما واجب، وهو اظهار الحق فيما لا يستقلّ العقل فيه، كالواجبات الشرعية النظرية المحتاجة الى الاجتهاد، وأما مندوب وهو الاظهار فيما يستقلّ فيه العقل، فإنه لما صار العقل مستقلاً صار اللطف على أمته مندوباً لكفاية العقل.

والاول ينقسم الى مطلق، وهو اللطف الذي لا يؤثر فيه منع المانع، بل ان تاب لدفع الموانع كبعث الانبياء عليهم السلام فانّ بعثهم لطف، وانما هو لدفع الموانع، وقد

(١) في (خ): علينا.

سمعت أنّ جرجيس عليه السلام قتل مرات وبعث أيضاً، وإلى مشروط هو اللطف الذي يكون تحقّقه في الخارج مشروط بفقد المانع، كظهور مولانا القائم عليه السلام.

وإذا انقسم اللطف إلى هذين القسمين، فلا يتمدّ كبرى الخصم بكليّة؛ إذ يحتمل أن يكون اظهار الحقّ بالنسبة إلى غير المجتمعين واجباً مشروطاً.

سلمنا الصّغرى والكبرى، ولكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة إلى المجتمعين، لزم خلاف اللطف بالنسبة إلى اللاحقين؛ إذ لزوم اخذ اللاحقين لحكم المجتمعين لا يصحّ إلا بعد اظهار كونه حقّاً.

وسبب الاظهار: إمّا وجود دليل خاصّ على كون المجمع عليه هو الحقّ، أو دليل عامّ شامل له، أو ملاحظة قاعدة اللطف، والأوّل خلاف المفروض، والثاني مفقود، والثالث لا ينفع؛ لأنّ ما جعل سبباً لإظهار الحقّ لا بدّ أن يكون ظاهراً في الألسنة غير مخفي عند الأنظار، وانت خبير بأنّ أحد من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سبباً لإظهار الحقّ، ولم يجعله سبباً لإظهاره، فيلزم ممّا ذكر أن يرتكب الحكيم خلاف اللطف، فإن جعل هذا الأمر الخفي سبباً لإظهار الحقّ، والاكتفاء به قبيح.

وقد يستدلّ على حجّية هذا الاجماع: بأنّه لو لم يكن حجّة لزم عدم حجّية التقرير، فإنّه لا شكّ في أنّ عدم اطلاع المعصوم عليه السلام على اتفاق العلماء ممتنع عادة، وإن قلنا بأن علمه ارادي، فعدم المنع بعد الاطلاع تقرير منه عليه السلام، فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجّية التقرير.

فيه حجّة التقرير مشروط بالقطع باطلاع المعصوم عليه السلام، و بكون التقرير سبباً عن رضائه الواقعي، والأوّل مسلم وجوده، و الثاني ممّنوع؛ لاحتمال كون التقرير لأجل مانع.

فان قلت: ما ذكرت يقوى ما زعمه العامّة من جواز كون الزمان خالياً عن المعصوم عليه السلام، فلهم ان يقولوا: كما قد يكون تقرير المعصوم عليه السلام لأجل المانع، فكذلك يمكن فقدانه لذلك، فلا دليل على لزوم وجوده.

قلنا: وجود الحجّة في زماننا كبعث الأنبياء لطف واجب مطلق، نعم ظهوره لطف آخر واجب مشروط لفقدان المانع، ونحن قاطعون بأنّ عدم الظهور في هذا الزمان للمانع.

فان قلت: فأيّ فائدة في وجوده بعد عدم امكان ظهوره في هذا الزمان؟
قلنا: أصل وجوده كاف في نظام العالم، ومثله كمثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم، ونمو الأشجار والرياحين، واستعداد المعادن، فهو أيضاً مثله، كما هو مفاد الرواية، هذا تمام الكلام بالنسبة الى ما ذكره الشيخ تمسكاً بقاعدة اللطف.

وأما الكلام بالقياس الى ما اعتمد عليه من الأخبار التي ادّعى تواترها معني على أنّ الزمان لا يخلو عن حجّة كي ان زاد المؤمنين شيئاً ردّهم، وان نقصوا أئمّه لهم، ولو لا ذلك لاختلط على الناس أمورهم.

ففيه أولاً: أنّ الرواية باطلاقها التركيبي تدلّ على وجوب الرّد والاتمام، سواء احتمل وجود المانع منهما أم لا يكون الظاهر من الفردين الأخيرين، وأما عند وجود المانع فالرواية بالنسبة اليه مشكّكة بالتشكيك المضّر الإجمالي.

وثانياً: سلّمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى، بل هي من الأحاد لا يجوز التمسك بها في المسألة الأصولية، غاية ما في الباب حصول الظنّ فيها بأنّ المجمع عليه حكم الله الواقعي فيصير التمسك بها من باب التمسك بالآحاد في الحكم الفرعي من حيث الوصف فيخرج عن محلّ النزاع.

وثالثاً: لا شكّ ان المؤمنين لا يجتمعون على شيء إلا بعد اطلاعهم على دليل شرعي، فالزيادة والنقصان لا يحصل الا لأجل ذلك الدليل الشرعي البالغ اليهم من المعصوم عليه السلام، فالباعث على النقصان والزيادة هو الشارع، ويدلّ عليه قوله عليه السلام (نحن اوقعنا الخلاف بينكم)^(١).

ورابعاً: أنّ الرواية لا تشتمل حكم تبديل المؤمنين حكماً بآخر كما لو قال أحدهم بوجوب شيء والآخر بحرمة؛ فلا يصدق على هذين القولين شيء من الزيادة والنقصان، نعم مورد الرواية ما لو قال أحد بأنّ الصلاة لا سجود لها، والآخر قال بوجوده فيها، فالرواية أخصّ من المدّعي.

وخامساً: أنّ الرواية لا يفي دلالتها بالنسبة الى المقام الثالث والرابع، أمّا بالنسبة الى الرابع فلضرورة أنّ احد من الامامية لو زاد أو نقص شيئاً لم يصدق عليه أنّه زاد المؤمنون أو نقصوا.

وأما بالنسبة الى الثالث، فلأنّ المؤمنين لو قال نصفهم بزيادة شيء، والنصف الآخر بنقصانه، لم يصدق زاد المؤمنون أو نقصوا؛ لأنّه جمع محليّ باللام يفيد العموم، ولا يصدق على النصف.

(١) راجع: الحدائق الناضرة ١: ٧، الرسائل الأحمديّة ١: ١٤٠.

لا يقال حينئذ على حجّية هذا الاجماع قوله عليه السلام (خذ بها اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه) ^(١) نظراً الى عموم العلة، فكما يستفاد من قوله (الخمر حرام لآنه مسكر) حرمة كل مسكر، كذا يستفاد من قوله (فان المجمع عليه لا ريب فيه) وجوب أخذ كلّ مجمع عليه.

لأنّا نقول أولاً: ان الرواية ظاهرها لزوم الأخذ بالرواية المجمع عليها لا غير.

وثانياً: أنّها خبر واحد ظني غير مفيد في المقام.

وثالثاً: أنّها تدلّ على عدم حجّية هذا الاجماع؛ اذ بناء المشهور على عدم حجّية هذا الاجماع، فيجب الأخذ بقولهم هذا؛ لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الأوّل.

وأما كلامنا عليه في الثّالث من المقامات، فيرد عليه في هذا المقام ما ورد في المقام السابق، مضافاً الى القول بحجية الشهرة، حيث قال:

لو لم يكن في جانب النادر كتاب أو سنة مقطوع بها وجب الاتّباع، وقال: لو كان النادر قول الامام عليه السلام وجب عليه اظهار الحقّ الواقعي بالنسبة الى المعظم بنفسه أو بسفيره مع المعجزة والبرهان، وأنت خير بأنّ هذا ليس الا القول بحجّية الشهرة، بل بكونها كاشفة عن الواقع.

فنقول: ذهب المعظم الى عدم اعتبار هذا الاجماع قول الشيخ في مقابلهم قول نادر، فيلزم على تقدير حجّة الشهرة عدم حجّة هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة، فذهاب الشيخ الى حجّيته ردّ عليه.

لا يقال للشيخ القول بأنّ لي سنة مقطوع بها، وهي قوله (كي ان زادهم) فيؤخذ بالنادر لموافقة السنة المقطوعة.

قلنا: كيف صار هذه الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم الى عدم الاعتبار.

وأما كلامنا عليه في المقام الثالث، فهو أنّ مقتضى اللّطف إمّا صيرورة الاعتقاد والعمل معاً مطابقاً للواقع، أو هو مطابقة العمل له وإن خالفه الاعتقاد، وعلى التقديرين يلزم خلاف اللّطف بالنسبة الى المجمعين. أمّا على الأوّل، فظاهر.

وأما على الثاني، فلأنّ كلّ من قال بلزوم الاستنجاء بالأحجار لزوماً عينياً حكم بسقوط التكليف عند فقدان الأحجار وإن وجد الماء، لعدم مطهرية الماء، فيدخل في العبادات بتلك الحالة، فوقع من حيث العمل في الضلالة كما كان من حيث الاعتقاد كذلك، وهذا عين خلاف اللّطف، وكذا القول بلزوم التطهير بالماء والاحجار.

وأما اللاّحقين الغير المجمعين، فمنع حرمتهم؛ اذ اظهر الحقّ الواقع بالنسبة اليهم يتحقق بلسان الشرع والعقل، أما الأخير فلحكم قوّة العاقلة بلزوم الاتيان بجميع الاحتمالات فيما اشتبه الواجب بغير الحرام وكان المشتبه محصوراً، فعليهم التطهير بالماء والاحجار مثلاً.

أما الأول، فلقلوله عليه السلام (لا تنقض اليقين إلا باليقين مثله) ^(١) وذمة الأحاد صارت مشغولة باليقين بما هو مطهر واقع لا يرتفع ذلك اليقين إلا بالإتيان بالمحتملات كما ذكرنا.

وأما كلامنا على الشيخ في المقام الرابع، فلا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلاثة.

وأما تحقيق ما هو المختار عند القدماء، فيستدعي بسطاً، وهو انك عرفت بإمكان كون الاجماع عندهم احد الاربعة الفضيلة.

والتحقيق أنه لا يصح كون الاجماع عندهم الا احد الاخيرين؛ لأن احتمال الاول لا يمكن الا في زمن المعصوم عليه السلام، وكذا لا يمكن الثاني الا في قرب زمان الغيبة لا في مثل تلك الازمنة، وبعد ما كان شأن هذين الاحتمالين ذلك، فلا يحتمل الاجماع في كتبهم إما محمولة على المحصل، او المنقول، او الشهرة.

فان أريد من قولهم اجماع المحصل مع الاحتمال الاول، فلا معنى له؛ اذ حصول شيء فرع امكان تحققه ^(٢) في ذلك الزمان، وقد عرفت عدم امكان اول الاحتمالات او الاحتمال الثاني فكالأول في البطلان؛ اذ كل واحد من القدماء يدعى اجماعات كثيرة، فكيف يمكن حملها على الثاني الذي وجوده حال الغيبة غاية الندرة.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١.

(٢) في (خ): تحقيقه.

وان أريد بقولهم اجماع المنقول مع ارادة هذين الاحتمالين، فلا وجه له أيضاً؛
اذ كثرة المنقول فرع كثرة ما نقلت منه تلك المنقولات، وقد عرفت ان المنقول
غاية الندرة او معدومة.

وكذا لا يصحّ حملها على الشهرة؛ اذ التعبير عنها بلفظ الاجماع تدليس منهم
بعد عدم القول بحجية الشهرة مع صراحة عبارتهم في الاجماع المحقق، فلا بدّ
من كون الاجماع عند القدماء أحد الاخيرين يستقيم الاجماع.

فان قلت: لا يجوز الحمل على الثالث كالأولين، كما يستفاد منهم من اشتراط
مجهول النسب في المجمعين على طريقة القدماء، مع أنّه قد سبق ان تحقّق الاجماع
على الاحتمال الثالث لا يحتاج الى وجود المجهول.

قلنا: الاشتراط أنّها هو باعتبار الاحتمال الرابع الأعمّ من السابق الثلاث،
فتدبر.

وأما بيان طريقة المتأخرين في الاجماع، فاعلم أنّه عندهم عبارة عن اتفاق
طائفة من الخواصّ على مسألة من المسائل الشرعيّة، بحيث يصير نفس ذلك
الاتفاق كاشفاً عن رضاء المعصوم عليه السلام في نفس الامر والواقع، فربما حصل من
اتفاق اثنين، وربما لم يحصل من مائتين، والمحصل هو الحدس، ولا يشترط فيه
المجهول ولا يضرّ خروج المعلوم.

مثلاً اذا علمنا أن اتباع أبي حنيفة من خواصّهم وعوامهم ليس فتواهم في
الفروع ولا عملهم الا على طبق رأي أبي حنيفة، ودخلنا مدرسة فيها جماعة
حنفيّون طالبين العلم، ثمّ سألنا واحداً عن مسألة فأجاب بجواب من دون

نسبة الى ابي حنيفة، ثم سألنا الآخر عن تلك المسألة، فأجاب هكذا وهكذا الى عشرين أو ازيد أو أنقص، فحصل لنا القطع بالوجدان بأن هذا رأي أبي حنيفة، غاية ما في الباب أنه قد يحصل من خمسة، وقد لا يحصل من عشرين.

وبالجملة اتفاق جميع اهل الرّجل وأتباعه ومقلّديه على أمر قد يكشف قطعاً من رأي ذلك الرجل، وتحقق هذا في أمثال زماننا غير غريب، فلو اطلعنا على معتقد زرارة ومحمد بن مسلم وليث مرادي ونحوهم من الاجلاء، لقطعنا مثلاً بأن هذا رأي رؤسهم.

ثم أنّ في المقام بعضاً من الشكوك والشبهات، يتعلّق بعضها بنفي امكان الاجماع، وبعضها لعدم امكان اطلاع عليه، وبعضها بعدم حجّية، لا بأس بإيرادها وحلّها فإنّ هاهنا محلّها.

فمن الشكوك في المقام الأوّل: أنّك ان كنت عالماً بخصوص معتقد الامام، فلا حاجة الى الاجماع، وان لم تعلم به فكيف يمكنك العلم به بواسطة الاتفاق مع انه مستلزم للدور؛ اذ العلم بمعتقد الامام عليه السلام فرع العلم برأي كلّ واحد من المتفقين، وهذا فرع العلم بأنّ رأيه عليه السلام كذا لكونه من جملتهم.

والجواب أوّلاً: بالنقض بأنّ هذا شبهة واردة على الشكل الأوّل وغير مختصّ بالاجماع، فإنّ من يدّعي انّ كلّ متغير حادث، إمّا ان يعلم بأنّ العالم حادث أم لا، فإنّ علم فلا يحتاج الى كلّية الكبرى، والا فكيف يعلم الكلّية الكبرى، فيلزم الدّور، فما جوابك فهو جوابنا.

وثانياً: بالحلّ الذي ذكره في رفع هذا الاشكال من الشكل الاول، وحاصله ان العلم الإجمالي بكليّة الكبرى حاصل من دون العلم بتفاصيل الافراد، ومن ترتّب القياس يحصل التفصيلي بالنتيجة، فالعلم بالذهاب المجمعين الى هذا القول حاصل اجمالاً، ولا علم بخصوص الشيخ الخاصّ، وأنما العلم بخصوصيّة حاصل من العلم الإجمالي السّابق، والعلم بالضروريات التي يشارك فيها المجتهدون والمقلّدون من النسوان والصّبيان من هذا الباب، ضرورة أنّك تعلم ان أمة النبي ﷺ مطبقون على أنّ صلاة الظهر أربع ركعات، وأنّ جميع الشيعة متفقون على حليّة المتعة، مع انك لم تعرفهم بأشخاصهم مفصّلاً.

وهاهنا اتفاق المجمعين إمّا على مستند الى دليل شرعي ام لا وعلى الثاني لا يعتبر قطعاً وعلى الأوّل المستند إمّا قطعي أو ظني لا سبيل الى الاخير؛ اذ العادة قاضية بانه لو كان مستندهم قطعياً لكان منقولاً، وليس فليس ولو نقل اعني من الاجماع.

وفيه أنّا نمنع قضاء العادة بنقل القطعي بعد تحقّق ما هو اقوى منه اعني الاجماع، وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع لكمال الفائدة في تعدد الأدلّة وتفاوت مراتب القطع.

وأما ما تمسّكوا به في المقام الثاني، فمنها أنّ العلماء منتشرون في مشارق الارض ومغاربها، ولا يمكن معرفة اعيانهم فضلاً عن معرفة أقوالهم.

والجواب أولاً: انه شبهة في مقابل البدهة؛ اذ ممّا لا شكّ فيه أنّك تعلم أنّ مذهب جميع علماء الاسلام على وجوب الخمس والزكاة والصوم، وأنّ مذهب

الشَّيْعَةُ حَلِيَّةُ الْمُتَعَةِ وَمَسَحَ الرَّجْلَيْنِ، مَعَ عَدَمِ عِلْمِكَ بِأَعْيَانِهِمْ فَضْلاً عَنْ آرَائِهِمْ، مَعَ مَرْتَبَةِ الْبِدَاهَةِ كَمَا فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ مُسَبَّوْقَةٌ بِمَرْتَبَةِ النَّظَرِ، فَكَيْفَ لَا يُمْكِنُ حَصُولُ الْعِلْمِ مَعَ النَّظَرِ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْكَلَامِ.

فَإِنْ قُلْتَ: أَنَّ امْتِثَالَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ دِيناً أَوْ مَذْهَباً.

قُلْنَا: أَيْ ضَرُورَةٌ دَعَتْ إِلَى نَجَاسَةِ أَلْفِ كَرٍّ مِنَ الْجَلَّابِ بِإِلْقَاءِ رَأْسِ إِبْرَةٍ مِنَ الْبُولِ فِيهِ، مَعَ أَنَّ نَعْلَمَ أَنَّ أَطْبَاقَ الْعُلَمَاءِ عَلَى ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ جِهَةِ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ، بَلْ لَمْ يَصَادِقُوا فِي ذَلِكَ عَلَى خَبَرٍ.

وَأَيْضاً نَرَاهُمْ مُطَبِّقُونَ عَلَى أَنَّ أَكْلَ مَقْدَارِ عَشْرِ مِثْقَالٍ مِنَ الْخُبْزِ يَفْسِدُ الصُّومَ، مَعَ أَنَّ الدَّلِيلَ اللَّفْظِيَّ عَلَى فُسَادِ الصُّومِ لِلْأَكْلِ لَا يَنْصَرِفُ إِلَّا إِلَى الْمَعْتَادِ مِنَ الْأَكْلِ الْمُتَعَارَفِ.

وَأَيْضاً نَرَاهُمْ يَتِمَسَّكُونَ فِي نَجَاسَةِ أَبْوَالٍ وَارَوَاتٍ مَا لَا يُوَكِّلُ لَحْمَهُ مُطْلَقاً لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (اغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ أَبْوَالٍ مَا لَا يُوَكِّلُ لَحْمَهُ) ^(١) مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مَدْلُوقاً مُطَابِقِياً وَلَا تَضْمِينِياً وَلَا تَزَامِيّاً لِذَلِكَ الْخَبَرِ؛ إِذْ وَجُوبُ الْغَسْلِ أَعَمُّ مِنَ النِّجَاسَةِ، وَالثُّوبُ غَيْرُ الْبَدَنِ، وَكَذَا غَيْرُ إِطْلَاقِيَّاتِ الْمَأْكُولَةِ وَالْمَشْرُوبَةِ وَغَيْرِهِمَا، وَالْبُولُ غَيْرُ الرُّوثِ، وَلَيْسَ كُلُّ ذَلِكَ إِلَّا الْاجْتِمَاعُ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ النِّجَاسَةُ، وَالْقَوْلُ مَفْهُومُ كُلِّ ذَلِكَ مِنَ اللَّفْظِ مَكَابِرَةٌ وَعِنَادٌ، فَلَمْ لَا يَفْهَمُ مِنْ أَمْرِ الشَّارِعِ بِالْجَهْرِ فِي الصَّلَاةِ لِلرَّجُلِ وَجُوبُهُ عَلَى الْمَرْأَةِ، وَيَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ اغْسِلْ ثَوْبَكَ دُونَ اغْسِلِي.

(١) فُرُوعُ الْكَافِي ٣: ٥٧، ح ٣، تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ ١: ٣٦٤، ح ٧٧، وَسَائِلُ الشَّيْعَةِ ٣: ٤٠٥، ح ٣٠٢.

مضافاً الى أنّ هذه الشبهة انما يرد لو اعتبرنا في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصّة من القدماء هو الشيخ، والمتأخّرين لا يعتبرون ذلك.

وأما ما تمسّكوا به في المقام الثالث، فمنها قوله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) فان تنازعتم وان تنازعوا في شيء فردّوه الى الله الرسول^(٢) فيستفاد منها ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة.

وفيه أنّ كون الكتاب تبياناً لا ينافي تبيانه غيره، وان المجمع عليه لا تنازعوا فيه.

ومنها ما تمسّك به بعض المقصرين من الخاصّة، وهو امور: منها أنّه يجوز الخطأ على كلّ واحد من المجمعين، فكذلك على المجموع، وهذا عين الشبهة الموردة على التواتر.

والجواب الفرق بين المجموع وكلّ واحد، فان للاجتماع تأثيراً جلياً في حصول الوثوق.

ومنها: أنّ أكثر الاجماعات خلافية.

وفيه أنّه ان اراد مضرة^(٣) وجود المخالف بتحقيق الاجماع، ففيه أولاً: هذا ردّ عليك؛ لأنّ كون أكثر الاجماعات خلافيات صريح بتحقيق الاجماع كما لا يخفى، فتدبّر.

(١) سورة النحل: ٨٩.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) في (خ): مضريّة.

وان أراد أنّ وجود المخالف ينافي حجّيته، فلا يحتاج في دفعه الى البيان؛ لما عرفت مراراً أنّ وجود المخالف لا يضرّ على طريقة الاصحاب، ألا ترى أنّ الاصحاب مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع انه جوزه ابن الجنيّد.

ثمّ إنّ هاهنا فوايد:

الأولى: هل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين المحقّقين أم لا؟ الحقّ الجواز على طريقة القدماء، وعدمه على طريقة المتأخّرين.

أمّا الأول، فلاّنه من الممكن اطلاع طالب الحقّ على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السلام في اشخاص المجمعين، وانه سئل عنه شيء فأجاب بنعم، ثمّ اطّلع مرّة اخرى على ذلك الاتفاق فسئل عنهم عين ما سئل أولاً، فأجاب كلّ بما تعارض الجواب السّابق تعارضاً صحيحاً صريحاً، فلا بدّ من حمل أحد القولين المقطوع كونها من الامام عليه السلام على محمل صحيح كالنقية ونحوها، فهل يؤخذ بالأول أو الثاني؟ الحقّ الاخذ بالثاني؛ لأنّ مرتبة الثانية ليس مأموراً إلّا به، وإن كان من باب التّقية.

أمّا الثاني؛ فلاّ أنّ المناط في طريق العلم في الاجماع بطريق المتأخّرين الحدس الذي يجوز فيه الخطأ، فبعد حصول حدس الثاني المعارض للحدس الأوّل يحكم بالخطأ في الحدس الأوّل، فيبقى الحدس الثاني؛ اذ هو مكلف بما أدّى اليه اجتهاده في تلك الحالة، وهو يختلف بتجدّد الاجتهاد والنظر، واختلاف القرائن، والوقوف على ما لم يقف أولاً، وهذا لا يضرّ - في حجّيته، كيف والبناء في فهم معاني الكتاب والسّنة واستنباط وجوه ودلالاتها على ذلك لا يضرّ اختلاف الفهم في حجّيتها هناك ويضرّ هنا.

وَأَمَّا عَلَى طَرِيقَةِ الشَّيْخِ، فَانْ فَرَضَ وَقُوعَهُ قَبْلَ زَمَانِ الْعَمَلِ فَالْجَوَازُ مَبِیْحَةٌ، وَأَمَّا بَعْدَ فَلَا؛ لِأَنَّهُ يَنَافِي قَاعِدَةَ اللَّطْفِ، لَمَّا عَرَفْتَ أَنَّ مَقْتَضَاهُ وَجُوبَ وَقُوعِ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ الْحَقِّ الْوَاقِعِيِّ، فَبَعْدَ حُضُورِ زَمَانِ الْعَمَلِ لَا بَدَّ مِنْ كَوْنِ أَجْمَاعِهِمْ عَلَى الْحَقِّ الْوَاقِعِيِّ.

وَأَمَّا طَرِيقَةُ الْعَامَّةِ، فَانْ قُلْنَا أَنَّ بَنَائِهِمْ عَلَى الْعَمَلِ بِالِاتِّفَاقِ مِنْ حَيْثُ هُوَ اتِّفَاقٌ، كَمَا يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِهِمْ ادِّلَّتُهُمْ كَأَيَّةِ الْمَشَاقَّةِ^(١)، فَيَجُوزُ لِعَدَمِ الْمَانِعِ، وَإِنْ قُلْنَا بِأَنَّ عَمَلَهُمْ مِنْ حَيْثُ الْكُشْفِ كَمَا يَشْعُرُ بِهِ الرِّوَايَةُ الدَّالَّةُ عَلَى عَدَمِ اجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ عَلَى الْخَطَأِ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ أَجْمَاعِ الشَّيْخِ مِنَ التَّفْصِيلِ.

الثَّانِيَةُ: اعْلَمْ أَنَّ الشَّهِيدَ بَعْدَ زَعْمِهِ أَنَّ الْاجْمَاعَ عِنْدَ الْقَدَمَاءِ هُوَ اتِّفَاقُ الْكُلِّ الْكَاشِفُ عَنْ رَأْيِ الْمَعْصُومِ، وَبَعْدَ اعْتِرَافِهِ بِأَنَّ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ فِيمَا يَقْرُبُهُ مِنْ عَصْرِ الشَّيْخِ إِلَى زَمَانِنَا، قَالَ: أَنَّهُ لَمَّا أَنَّ كَانَ أَكْثَرَ الْاجْمَاعَاتِ الْمُدَّعِيَاتِ فِي كُتُبِ الْقَدَمَاءِ خِلَافِيَّةً، فَيَنْبَغِي الْاعْتِذَارُ عَنْ جَانِبِهِ فِي حَقِّ تِلْكَ الْاجْمَاعَاتِ الْكَثِيرَةِ بِحُمُلِهَا عَلَى الشَّهْرَةِ، بِنَاءً عَلَى تَسْمِيَّتِهِمْ الْمَشْهُورِ أَجْمَاعاً أَوْ بَعْدَمِ الظُّفْرِ بِالْمُخَالَفِ حِينَ دَعَا الْاجْمَاعَ، أَوْ بِتَأْوِيلِ الْخِلَافِ عَلَى وَجْهِ يُمْكِنُ مَجَامَعَةِ دَعَا الْاجْمَاعِ، مِثْلًا لَوْ قَالَ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ: لَا يَجِبُ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ عَيْنًا أَجْمَاعاً، وَقَالَ الْمُخَالَفُ بِوُجُوبِهِ، فَيَحْمِلُ قَوْلُهُ بِأَنَّ مَرَادَهُ عَلَى الْوُجُوبِ التَّخْيِيرِي لِيَجْمَعَ دَعَا الْاجْمَاعِ عَلَى نَفْيِ وَجُوبِهَا عَيْنًا، أَوْ ارَادَتُهُمُ الْاجْمَاعَ عَلَى رَوَايَةٍ بِمَعْنَى تَدْوِينِهَا فِي كُتُبِهِمْ مَنَسُوبَةً إِلَى الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ويرد على الأوّل من المحامل أولاً: أنّ لفظ الاجماع ظاهر في الاجماع المصطلح، واردة الشّهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب القرينة اطلاقاً لما له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة، فهو قبيح.

وثانياً: أنّ اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح أخبر به العدل عن امامه بلا واسطة، فيعمل به العامل باجماع المنقول مع أنّ أكثر العلماء العاملين به لم يعملوا بالشّهرة، فارادة الشّهرة منه من دون قرينة تدليس بالقياس اليهم، حاشاهم عن ذلك.

وثالثاً: ربّ مقام يدّعي الاجماع فيه والمشهور على الخلاف، فكيف يحمل ادعاء الاجماع على الشّهرة؟.

ورابعاً: أكثر القدماء لم يعملوا بالشّهرة، فكيف يدّعون الاجماع وبه يريدون الشّهرة التي ليسوا عاملين بها.

وخامساً: أنّ الداعي الى ذلك الحمل زعم أنّ الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكلّ، وهو فاسد لما مرّ أنّ الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف من دون اعتباره وفاق الكلّ.

ويرد على الثاني ما ورد على الأوّل أولاً، وثانياً يرد عليه ما ورد على الأوّل ثانياً؛ اذ غير العامل بمجرّد عدم الخلاف غير عزيز جداً وثالثاً يرد عليه ما ورد على الأوّل، ورابعاً يرد عليه ما ورد على الأوّل خامساً.

وعلى الثالث منها أولاً أنّ ذلك التأويل لا يمكن في كثير من المواضع، كما اذا ادّعي الاجماع على وجوب شيء والمخالف يحرمه، وثانياً يرد عليه ما ورد على الأوّل خامساً، ورابعاً أنّ كثيراً من المواضع المدّعي فيها الاجماع فاقد الرواية.

وقد يعتذر بأنّ ذلك الاجماعات يحمل على الاجماع اللطفي الذي يقول به الشيخ.

ويرد عليه أوّلاً وثانياً ما ورد على الأوّل أولاً وخامساً، وثالثاً أنّ المشهور من القدماء المدّعين الاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ، فكيف يحمل عليه ما ورابعاً ما، ورد على الأوّل ثانياً لبناء الاكثر عدم اعتباره.

وقد يعتذر بحمل تلك الاجماعات على الاجماعات المنقولة.

ويرد عليه أوّلاً وثانياً ما ورد على الأوّل أولاً وخامساً، وثالثاً ما ورد على الأوّل رابعاً، ورابعاً ما ورد على الأوّل ثانياً.

ثمّ أنّه يظهر من صاحب المعالم أنّ كون الاجماع عند القدماء اتّفاق الكلّ الكاشف، وان الاطلاع عليه فيما يقرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن، ولأجل هذين الزعمين حكم بأنّ الاجماعات المنقولة فيما يقرب من زمان الشيخ الى زماننا مبني ادعاء على الغفلة، فيحمل على الشهرة التي عليها الشّهاد رحمه الله، حيث قال: فكّل اجماع يدعى في كلام الاصحاب ممّا يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا، وليس مستندا الى نقل متواتر وآحاد محفوفة بقرائن قطعية، فلا بد من ارادة ما ذكره الشّهاد من الشهرة^(١).

ويظهر من بعض المتأخرين ان صاحب المعالم قد حملها على ما حمل عليه من أحد المحامل الأربعة، وردّ عليه إن كان بناؤه على الحمل على الشهرة فقط ما ورد على الاحتمال الأوّل من الايرادات الخمسة، وإن كان بناؤه على الحمل على

الأربعة، فيرد عليه ما ورد على الشهيد (نُتَذَرُ) مضافاً في الحمل الثالث أنّه ينافي مذهب صاحب المعالم (نُتَذَرُ) فكيف يحمل عليه، فإنّه يقول بعدم امكان الاطلاع على الاجماع، وهذا الاحتمال صريح في امكان الاطلاع عليه.

فالأمر حينئذٍ دائر بين حمل كلام صاحب المعالم على الغفلة، وبين حمل كلمات كل تلك الأعيان على الغفلة، ولعل الأول أرجح.

الثالثة: كلّما قيل هذه المسألة حكمها كذا اجماعاً أو الاجماع او بالاجماع، أو أن هذه المسألة اجماعية، فلا بدّ من الحمل على الاجماع المصطلح، اعني الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم؛ اذ الأصل في الاستعمال حقيقة.

وهل يحمل لفظ الاتفاق وما يشتقّ عنه على الاجماع المصطلح أم لا؟ مقتضى التحقيق العدم عند من عدا الشيخ من الخاصّة من القدماء والمتأخرين؛ اذ النسبة بين الاجماع والاتفاق عموم من وجه، يصدق الاجماع بدون الاتفاق على اتفاق جمع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف، والعكس فيما لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع ورضاء المعصوم والاجماع في الاتفاق الكاشف، نعم يمكن العمل بالاتفاق ولأجل حصول الظنّ منه بالحكم الواقعي.

وفي حكم لفظ الاتفاق قولهم المسألة كذا بلا خلاف أو لا خلاف فيه وأما عند الشيخ فكل اتفاق محمول على الاجماع المصطلح عنده، بل الاتفاق اخصّ من اجماعه مطلقاً؛ لما مرّ من أنّه يقول بعدم الاعتناء بقول النادر في بعض المقامات.

وهل يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي وأهل البيان ونحوهم على الاجماع المصطلح أم لا ؟ الحق لا ؛ اذ الاجماع المصطلح يعتبر فيه أمور من جملتها كون المجمع عليه أمراً دينياً، والاجماع على رفع الفاعل ونصب المفعول ليس من هذا الباب ويعتبر فيه كون شأن المجمعين عدم التفوّه بشيء إلا بعد البلوغ من المعصوم عليه السلام وشأن هؤلاء فيما قالوه الأخذ من طريقة العرف والعادة.

ومن هنا ظهر أنّ اجماع الفلاسفة على أمر ولو كان دينياً، كإجماعهم مثلاً على وجوب عصمة الامام لا يحمل على المصطلح؛ اذ شأنهم فيما قالوا الاعتماد على النقل الناقص من غير ملاحظة شيء آخر.

نعم يعتبر الاجماعات المدعاة من عبارة النحويين في مقام الترجيحات ومراتب الظنون، وكذا لا يحمل قولهم (اجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه) أو اجتمعت الشيعة على روايات فلانّ على المصطلح؛ اذ المجمع عليه في تلك المقامات من الموضوعات الصّرفة .

ضابطة

تقسيم الاجماع الى البسيط والمركب

الإجماع: إمّا بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول واحد كالإجماع على وجوب غسل الثوب عن أرواث ما لا يؤكل لحمه، وإمّا مركّب، وهو الاتفاق الكاشف الناشئ عن القولين فصاعداً المنافي للقول الثالث في مسألة أو مسألتين يوجد بينهما قدر جامع كليّ، أو مسألتين لا يوجد بينهما قدر مشترك، والكلام الآن في الأخير، وقد عرفت أنّه على أقسام ثلاثة.

فمن أمثلة القسم الأوّل انحصار القول بين الأصحاب في وجوب السجدة لقراءة العزيمة في الصلّة وحرمتها، فالقول بالاستحباب أو الكراهة موجب للحكم الزائد الآخر، وخرق للإجماع المركب.

ومنها قول بعض باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، وقول آخر بحرّمته، فالقول بوجوبه احداث قول ثالث خارج عنهما خارق للإجماع المركّب. ومنها أنّ المشتري الواطئ للأمة الواجد فيها عيباً ممنوع من الرّد على قول، ويجوز له الرّد مع الأرض على قول آخر فالقول بالرّد مجاناً احداث قول ثالث خارج عنهما خارق للإجماع المركّب

وللقسم الثاني امثلة، منها: أنّ بعض الاصحاب قال بوجوب الغسل لو طئ الدبر مطلقاً، وقال آخرون بعدم وجوبه له كذلك، فالقول بوجوبه في دبر الرّجل دون المرأة خرق للإجماع المركب من غير احداث لحكم زائد خارج عن الأوّلين، كما كان كذلك في الأمثلة السابقة، بل الثالث هنا مندرج في الأوّلين، واختيار القولين في بعض الأفراد والقول الآخر في الآخر بخلاف القسم الأوّل.

ومنها أنّ للأصحاب قولاً بفسخ النكاح لكل واحد من العيوب، وقولاً آخر لبعض منهم بعدمه في كل العيوب، فاختيار الفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للإجماع المركّب كسابقه من المثال، ويسمّى هذا القسم قولاً بالفصل أيضاً، ولا يخفى عليك وجود الجامع وهو الدبر والعيب في المثالين.

ومن أمثلة القسم الثالث قول بعضهم بأن المسلم لا يقتل بذمي ولا يصحّ بيع الغائب، وقول بعضهم بقتله به وبصحّة بيع الغائب، فالقول بالقتل وعدم صحّة بيع الغائب، أو العكس خرق للإجماع المركب وقول بالفصل.

ومنها قول بعض بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلاة الجمعة عيناً، وقول باستحباب الغسل ووجوب الصلاة تحييراً، فالقول باستحباب الغسل والوجوب العيني قول بالفصل وخرق للإجماع المركب.

ثمّ أنّه قد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل، كمسألة وطئ الدبر والفسخ بالعيوب، وقد يوجد الأوّل فقط، كمسألة الجهر في ظهر الجمعة، وقد يكون بالعكس، كالقول المقابل للإجماعين البسيطين، كما لو أجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول، واجمعوا على وجوب غسله من الروث، فالقول بوجوب غسله من احدهما دون الآخر قول بالتفصيل، وهو ظاهر وليس اجماعاً مركباً؛ لأنّ المناط في الاجماع المركب اختلاف الحكمين، وهو مفقود.

والحاصل أنّ المناط في خرق الاجماع المركب هو القول المقابل للقولين أعمّ من أن يكون بالنسبة الى مسألة او مسألتين ومناط القول بالفصل التفصيل بين موارد الحكم أعمّ من كون تلك الموارد متّحدة الحكم، ومختلفة الحكم فيصير الكلّ أعمّ من الآخر من جهة.

اذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ خرق الاجماع المركب عند الاصحاب لا يجوز، أمّا عند غير الشيخ، فلاّنّ الخرق بعد حصول العلم بدخول قول المعصوم عليه السلام في أحد القولين خروج عن قول المعصوم عليه السلام، وأمّا عند الشيخ، فلاّنّه لو كان الثالث حقّاً لزم كون القائلين كلّهم على الضلالة، وهو ينافي اللّطف.

لا يقال هذان الدليلان لا يتمان إلا بالنسبة الى القسم الأول لا القسمين الآخرين، لا بطريق الشيخ ولا من عداه من القدماء، أما بطريق الشيخ، فلاتألو فرضنا اختيار التفصيل في فسخ العيوب، لم يلزم خلاف اللطف؛ لأنّ كلاً من القولين الكلّيين مخالف للآخر، ويكفي ذلك الخلاف في اظهار الحق.

وأما بطريق من عداه من الخاصّة، فاختيار التفصيل كما يلزم القطع بالموافقة والمخالفة معاً، ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتّى في صورة القطع بالموافقة اللازم له، فمنع عدم جواز خرق الاجماع المركّب في تلك الصورة، مع ان الأصل الجواز.

لأنّا نقول بأنّ بناء العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة أيضاً، ويختارون ما لا يحتمل الموافقة والمخالفة، فينبون على احد القولين الكلّيين المطلقين، فلو علم أحد أنّ سلوك هذا الطريق ملازم للنفع والضرر كليهما وكانا مساوياً، وأنّ سلوك هذا الطريق ملازم للنفع فقط، لا اختار الأخير، فتدبر.

ثمّ انّ ثمرة عدم جواز الخرق يظهر في مثل ما اذا أثبتنا نجاسة القليل بملاقاة العذرة بنص او غيره، فيتمسك في انفعاله بسائر النجاسات بالاجماع المركّب؛ اذ القائلون بالنجاسة أو الطهارة لا يفرقون بين الموارد.

وامّا عند العامّة، فالمحقّقون منهم وافقونا في عدم الجواز، وبعض منهم الى الجواز مطلقاً.

وفصّل ابن الحاجب بأنّ الثالث ان رفع شيئاً متفقاً عليه لم يجز الخرق، والآجاز، ومثّل للأوّل بما اذا وطئ المشتري البكر ثمّ وجدها معيباً، فقبل يمنع

الوطى الردّ، وقيل يردّ بالارش، فالقول بأنّه يرد مجّاناً رافع للأمر المتفق عليه، اعني عدم الرد مجّاناً.

وللثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب، فقليل يفسخ بالكلّ، وقيل لا يفسخ بشيء منها، فالقول بالتّبعيض قول بالفصل ثالث لا يرفع شيئاً متفقاً عليه، بل هو موافق لكلّ من القولين في النفي والاثبات.

وهذا التفصيل بعيد؛ اذ الادلّة التي تمسّكوا للاجماع^(١)، فلأنّ المسألة مختلفة فيها، فأين الاتفاق على نفي جواز الخرق؟ وأمّا الآية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين، وأمّا الرواية فلظهورها في جميع الأمة.

فالقول بالفصل بين المسألتين لا يخلو من أحوال ثلاث: اما ان لا يعلم حكم منهم فيها بخصوصه، وإنّ اتفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الأحكام الاجتهادية التي لم يتعيّن فيها حكم بحيث انعقد عليه اجماع بسيط أو مركّب كما لو لم نعلم حكم تزكية المنسوخات، فثبت تزكية الذّئب منها من اجل ما دلّ على جواز تزكية السّباع، فحكم جواز التزكية في الباقي بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل.

وإنّما لم ينصوا على عدم الفصل، ولم يعلم اتقاقهم على ذلك، ولكن لم يكن مخرقاً من الاصحاب بينهما، فان علم اتحاد طريق الحكم، فهو في معنى اتقاقهم على عدم الفصل، كما اذا علمنا حرمة الخمر بقوله (الخمر حرام لأنّه مسكر) فنحكم بحرمة ساير المسكرات لاتّحاد الطّريق في المسألتين، وفهم العرف عموم

(١) في (خ): الاجماع.

العلّة، فمن حكم بحرمة الخمر قال به في غيرها من المسكرات، وإن لم يحرم لم يحرمه مطلقاً لاتّحاد الطريق، فلا يجوز الفصل هنا كالصورة الأولى.

ومثاله أيضاً من ورث العمة ورث الخالة، ومن منع أحدهما منع الآخر، لاتّحاد الطريق، ومثله زوج وأبوان وامرأة وأبوان، فمن جعل للأُم ثلث أصل التركة كابن عباس لم يفرّق بين المقامين، ومن جعله ثلث الباقي فكذلك، الآ ابن سيرين فقال في التّزوج بمثل ابن عباس دون الزوجيّة، وعكس آخر على ما حكاه بعض الأصحاب، وإن لم يعلم اتّحاد الطريق فعن قوم جواز الفصل، منهم العلامة كما حكاه بعض الأصحاب حيث قال: الحقّ جواز الفرق لمن بعدهم عملاً بالأصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه أو مثله^(١)، وهو حسن.

خلافاً لصاحب المعالم حيث بعد نقل جواز الفصل من قوم: والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز والامام مع أحد الطائفتين، ولازمه وجوب المتابعة^(٢).

وفيه أنّه إنّما يتمّ إذا علم عدم خروج الامام عليه السلام عن القولين، والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع، وما قيل من أنّ كلامه على وجود قول الامام عليه السلام في القولين في جميع الصور المذكورة ومنه يتمّ عدم جواز التفصيل، فيه ما فيه.

(١) نهاية الوصول إلى علم الاصول ٣: ١٩٩، قوانين الاصول ٣: ٣٨٥.

(٢) معالم الدين ص ١٧٨.

ضابطة

مالواختلفت الامامية على قولين

إذا اختلفت الإمامية على قولين، و قطعنا بانتفاء الثالث فإنّما أن يدلّ على أحدهما دليلاً اجتهادياً، كما في مسألة الفسخ بالعيوب، فإن الدليل الفقاهتي دال على عدم الجواز؛ لأنّ النكاح قد وقع والأصل عدم انفساخه حتّى يثبت الجواز بالدليل، والا ففيه قول بالتخير اختاره الشيخ، وقول يطرح القولين والرجوع الى مقتضى الأصل، وذلك منسوب الى بعض الأصحاب.

وربما يتوهم كون هذا النزاع مناقضاً لما تقدّم من عدم جواز خرق الاجماع المركّب عند الأصحاب طرْحاً، كما عليه صاحب المعالم، حيث قال في جواز الخرق وعدمه: والمتّجه على اصولنا المنع مطلقاً؛ لأنّ الامام عليه السلام مع أحد الطرفين والطائفتين قطعاً، فالحقّ مع واحدة منهما، والأخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصّفة فالثالثة كذلك بطريق أولى، وهكذا القول فيما زاد^(١) انتهى.

فبذلك علم اطباق الأصحاب، وكذا يرد كون هذا العنوان^(٢) من المعالم تكرار، حيث أنّ هذه المسألة عين المسألة السّابقة، وهي جواز خرق الاجماع المركّب.

ويمكن دفع المناقشة الثانية بأنّهم في مسألة الخرق في مقام الاطلاق والاهمال، وهو أنّه هل يجوز احداث الثالث أم لا؟ في تلك المسألة في مقام أنّه لو حصل التعارض بين القولين وقطع بأنّ الامام عليه السلام، فكلامهم هناك في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين، وهنا في مقام كيفية العمل فالبحت السّابق منعقد لبيان عدم جواز احداث القول الثالث مقابل القولين أعمّ من أن يكون الحكم في مقابل العمل التخيير والاحتياط، أو الرجوع الى الأصل.

(١) معالم الدين ص ١٧٨.

(٢) في (خ): القول.

وبما ذكرنا اندفع مناقشة لزوم التناقض بين البحثين، ولكن القول بالتعميم المذكور في البحث السابق مناف، لما يظهر من الأصحاب في بحث تعارض الأخبار من الحكم بالتخير وان أمكن الاحتياط، فبذلك يعلم أنّ بناءهم على التخير، فلا وجه للتعميم.

نعم يرد على صاحب المعالم المناقشة بأنّه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق أولى بالنسبة الى الثانية، مع أنّها باطلان في الواقع، ولا وجه للأولوية بعد القطع بأنّ أحد القولين للإمام عليه السلام وإنّ كلّاً من الطائفتين على الباطل من دون فرق أصلاً.

ولكن الحقّ اندفاع المناقشة المذكورة؛ لأنّ المراد ان الطائفة الثانية لما كان قولهم باطلا في الواقع فقط من غير ظهور بطلان قولهم في ظاهر النظر لاحتمال كون الامام عليه السلام قائلاً به، فنحكم ببطلانه حقيقةً واحد القولين، فالطائفة الثالثة يعلمون ببطلان قولهم ظاهراً بعد ثبوت الاجماع وعدم خروج الامام عليه السلام عن أحد القولين، بخلاف الثانية فانهم لا يعلمون ببطلان قولهم في ظاهر النظر، وحيث كانت الطائفة باطلاق الثالثة بطريق أولى لبطلان قولهم ظاهراً او واقعاً.

وحيث عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّ بعضهم أسند القول بطرح القولين والرجوع الى الأصل؛ لأنّ التخير لا دليل عليه؛ لأنّه ان أراد القائل به أنّه واجب مستقلاً، ففيه أنّه لا دليل عليه من الادلة الأربعة كتاباً وسنةً واجماعاً وعقلاً.

وأما الانتفاء الأوّل، فظاهر، وأمّا الانتفاء الثاني فلانتفاء الخبر الدالّ عليه، نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخير في مقام تعارض الأخبار، وأمّا في

تعارض القولين فلا، وكذلك الاجماع لما ترى من اختلاف الاصوليين في المسألة،
وامّا العقل، فلا يدرك الوجوب الاستقلالي للتخير في مقام تعارض القولين.

وان أراد أنّه واجب مقدّمة لتحصيل وجوب الاخذ بالقول الواقعي
للإمام عليه السلام، فهو ممنوع فيما دار الأمر بين المحذورين، كالوجوب والحرمة
الواردين على موضع واحد كما في السجدة، فان مجرد العلم الإجمالي بقوله عليه السلام لا
يوجب لزوم الاخذ به، وكونه مكلفاً به فيما دار الأمر بين المحذورين.

نعم ان علم تفصيلاً أو اجمالاً وامكن الاحتياط يتم القول بلزوم الأخذ، وامّا
في ذكرنا فلا مع أنّه يلزم التكليف بما لا يطاق، ومقتضى القول بوجوب الأخذ
بالقول الواقعي للإمام عليه السلام ترتب العقاب على تركه، والحال أنّ التخير لا يلازم
القطع بالأخذ به؛ لاحتمال كون احد القولين الذي اختاره المكلف هو الباطل من
القولين، فيلزم حينئذ أن يكون معاقباً، وهذا عين التكليف بما لا يطاق.

وان أراد أنّه مقدّمة لترك المخالفة القطعية لما عليه الامام عليه السلام، ففيه أنّ الدليل
على وجوب ذي المقدّمة حتّى فيما علم قوله عليه السلام اجمالاً، ودار الأمر بين
المحذورين كما في مسألة وجوب السجدة غير موجود.

فان قلت: من ملاحظة القولين نقطع بانتفاء البراءة الأصلية قلنا: ان أريد
انتفاء البراءة بالنسبة الى المشافهين، فهو مسلّم ولا ينفعه، وان اريد بالنسبة الى
الغائبين، فلم لا يجوز كون الحكم الظاهري في حقنا البراءة الأصلية، وعلى
المدعي لعدم الجواز الاثبات.

وان أريد أنّ بناء العقلاء على التخيير هاهنا، فهو ممنوع بل هم ربما يحكمون بالتخيير، وربما يحكمون بالاحتياط واجراء قاعدة الاشتغال، وربما يتحیرون فلا وجه لإطلاق القول بأنهم يبنون على التخيير.

والتحقيق أنّه إن كان احد القولين موافقاً للأخذ فيؤخذ به، كمسألة الفسخ بالعيوب وعدمه، ووجوب الغسل عند وطئ الدبر وعدمه والا فينبغي التفصيل بانه لم يكن احد القولين متعلقاً بحكم المجتهد وعلمه، كما يقع ذلك في ابواب المعاملات، مثل أنّ ذهب جمع منهم الى أنّ التركة نصيب الأخ من الأب، والآخرون الى أنّه نصيب الاخت من الأبوين، وعلم انتفاء الثالث من البين، وأنّ أحدهما قول الامام بلامعين لم يجب عليه الافتاء، بل وجوازه غير معلوم.

وحيث لم يعلم وجوبه ولا جوازه يحكم بالحرمة؛ لأنّ الأصل في الفتوى الحرمة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) ولا دلالة حرمة العمل بالظن، خرج ما خرج وبقي المشكوك.

فان قلت: عدم الانتفاء ملزوم للعسر والحرص والمنفيين.

قلنا: لا نسلم ذلك نظراً الى ندرة امثال تلك المقامات، فتدبر.

وإن كان أحدهما متعلقاً بعمله، فأما ان يمكن الاحتياط، كقول بعض بوجوب الظهر في الجمعة عيناً، وآخرون بوجوب صلاة الجمعة كذلك، وقطع بانتفاء الثالث، وبأنّ أحدهما للإمام عليه السلام، فينبغي الاحتياط والجمع؛ اذ ذلك من قبيل الاجمال العرضي المرادي، والحكم فيه هو الاحتياط.

وإن كان أحدهما متعلقاً بعمل المكلف ولا يمكن الاحتياط، كما في مسألة وجوب السجدة وحرمتها عند قراءة العزيمة في الصلاة، فإن لهم فيه قولين الحرمة والوجوب، فالحكم فيه هو التخيير البدوي؛ لأنّ ظاهر الأصحاب الاتفاق على التخيير في المسألة، فإنّ القائل بالرجوع الى مقتضى الأصل غير معلوم، وإن نسب الى بعض الاصحاب، وملاحظة هذا الاطلاق الظاهري يورث الظنّ بترك المخالفة القطعية في محلّ الفرض، أعني فيما دار الامر فيه بين المحذورين، مع العلم بأنّ احد القولين للإمام عليه السلام.

وأيضاً لا شكّ في كون احدهما حكماً للحاضرين، والمظنون اشتراك الغائبين معهم، بعد ملاحظة الاجماع المنقولة والأخبار الواردة، والاستقراء في الباب، وهذا الظنّ في الحقيقة ظن في المسألة الفرعية، وهو فيها حجة، فلا يتوهم بطلان التمسك بهذا الظن، مضافاً الى أنّ الحكم بالتخيير موافق للاحتياط من جهة أنّ الرجوع الى الأصل طرح لقول الامام عليه السلام قطعاً بخلاف التخيير، فلا نقطع فيه بالمخالفة وبالموافقة، وعليه بناء العقلاء أيضاً فيما نحن فيه.

ضابطة

مالو أاتفق الفريقان على أحد القولين

لاريب في جواز اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على أحد القولين بناءً على طريقة القدماء في الاجماع لامكان انعقاد مجلس فيه جماعة من العلماء، وقطعنا بكون الامام فيهم اجمالاً، فقال بعضهم بنجاسة ماء القليل بالملاقات، وآخر بعدمها، ثم بعد ساعة اتفقوا على النجاسة، بأن قالوا: انّ القليل من الماء يفعل بالملاقات، فيمكن كون الامام من الطائفة التي قالت أولاً بالانفعال، ومن الطائفة الثانية أيضاً، بأن كان القول بعدم الانفعال أولاً تقيّة.

وكذا لا ريب في جوازه عقلاً على طريقة المتأخرين، لامكان الحدس أولاً من اختلاف الأصحاب، وانعقادهم على قولين بأن أحد القولين للإمام عليه السلام، ثم اتفقوا على قول واحد، وحصل الحدس ثانياً بأنّه قول الامام عليه السلام معيناً. وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة، والوجه واضح.

وهل يمكن بناءً على طريقة الشيخ أم لا؟ حكى صاحب المعالم عن المحقق أنّه حكى عن الشيخ انه قال: ان قلنا بالتخير لم يصحّ اتفاقهم بعد الخلاف؛ اذ ذلك يدلّ على أنّ القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون^(١).

واعترض عليه المحقق بأنّه لقائل أن يقول: لم لا يجوز ان يكون التخير مشروطاً بعدم الوفاق فيما بعد، وعلى هذا الاحتمال يصحّ الاجماع بعد الاختلاف^(٢).

واستحسنه صاحب المعالم بعد نقل الاعتراض عنه^(٣).

(١) معالم الدين ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) معارج الاصول ص ١٣٣.

(٣) معالم الدين ص ١٨٠.

ونقول: لعلَّ المحقِّق حمل التخيير في كلام الشيخ على البدوي الذي يوجد في مقام الجهل بالحكم الواحد، ولذا اعترض عليه بإبداء الاحتمال في كونه مشروطاً بعدم الاتفاق، فعلى هذا الاحتمال كيف يصحَّ منع امكان الوفاق بعد النفاق.

ولكن الحقَّ أنَّ مراده التخيير الاستمراري، بمعنى أنَّ الحكم الواقعي هو التخيير بعد عدم اظهار^(١) الامام الحقَّ الواقعي، لئلا يلزم خلاف اللطف المحال عليه تعالى بالنسبة الى الطائفة اللاّحقّة، كما نقلناه عن الشيخ، فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الآخر في الواقع، وهذا مناف للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقيقة^(٢) أحد القولين بزعمه فالجواز منتف.

نعم يرد على هذا المعنى أنَّ الحكم بعدم جواز الاجتماع بعد الاختلاف بناءً على التخيير الاستمراري لا يتمّ قبل زمان حضور وقت العمل؛ لجواز كون أحد القولين باطلاً، ولذا اتفقوا على الآخر بعد الاختلاف، ولا يلزم منه خلاف اللطف أيضاً.

نعم لا يجوز ذلك بعد حضور وقت العمل؛ اذ الوفاق كاشف عن بطلان احد القولين، فيلزم خلاف اللطف، إلّا ان يقال: انّ مراد الشيخ ليس التخيير مطلقاً حتّى قبل حضور وقت العمل، بل مراده بعده مع عدم اظهار الامام^{عليه السلام} الحقَّ الواقع، فحكمه على امتناع الوفاق بعد النفاق في محله.

(١) في (خ): الاظهار.

(٢) في (خ): حقيقة.

ولكنه يرد على الشيخ اعتراض آخر على قاعدة اللطف في الحكم بحقية المتفق عليه فيما اذا صارت الامامية على قولين في مسألة لا يجري فيها التخيير الاستمراري، كقول طائفة بالوجوب واخرى بالحرمة، ولم يكن كتاب ولا سنة مقطوع بها يدل على حقية أحدهما، فلو كان الحكم بالنسبة الى اللاحقين أحد الأمرين بالتخيير البدوي لزم بقاءهم على التخيير والضلالة وهو مناف لقاعدة اللطف.

فان قلت: أنهم يتخيرون في الاعتقاد لا في العمل؛ لإمكان الأخذ من باب التخيير البدوي.

قلنا: وإن كانوا غير متخيرين في مقام العمل الظاهري، وأما في العمل الواقعي فهم يتخيرون وهم في الضلالة؛ لإمكان كون متعلق العمل الواقعي هو الذي تركه المكلف واختار غيره، ومقتضى قاعدة اللطف عنده مطابقة اعتقادهم للواقع او عملهم له، وهما هنا ليس كذلك، ولذا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي فيما اذا اختلف الامامية على قولين، والمسألة مما يجري فيه التخيير الاستمراري، كوجوب الظهر والجمعة مع اظهار الامام الحق الواقعي، ولولا الذي ذكرناه لما وجب عليه الحكم بالتخيير في نفس الأمر؛ لكفاية الحكم بالتخيير البدوي أيضاً؛ لانتفاء التخيير بذلك في العمل الظاهري.

ضابطة

في الاجماع السكوتي وحجية الشهرة

الاجماع السكوتي: عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء لو اطلع عليه
الباقون فسكتوا، وهو ليس بحجة عندنا وعند محققي العامة.

أما عندنا، فلما عرفت أنّ الاجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف، ومن الظاهر
أنّ السكوت اعمّ من الاتفاق؛ لاحتمال التوقف والتمهل للنظر أو لتجديده،
واحتمال التقية في الانكار.

وأما عندهم، فلما عرفت أنّ الاجماع عندهم هو الاتفاق، والسكوت اعمّ
منه، ولذا بهم الى تصويب كلّ مجتهد.

وهل يجوز التعاكس في الاجماع المركّب؟ بأنّ يقول الاول ما يقول الثاني
وبالعكس، ومقتضى التحقيق الجواز عقلاً وان فرضنا عدم الاطلاع بوقوعه، أما
على طريقة القدماء، فيمكن حصول الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن دخول
شخص المعصوم عليه السلام في المجمعين بحيث سأل السائل من المجمعين المشتملين
على المعصوم عليه السلام اجمالاً عن حكم ماء القليل بالملاقات، فقال البعض منهم
بالانفعال، والباقون بالعدم ثمّ سأل عنهم في زمان آخر، فينعكس النظر، مع أنّ
العلم الإجمالي بكون المعصوم عليه السلام في جملة موجد في الزمانين، والقول
بامتناعه تمسكاً بامتناع رجوع المعصوم عليه السلام عن قول في غاية السقوط؛ اذ نحن في
صدد بيان جواز ذلك عقلاً، بل لو قلنا بوقوعه في الخارج فلا محذور فيه، بل لا
فيجب حمل احد قوليه عليه السلام على التقية ونحوها من المصالح.

وظنّي أنّك بعد الاعتراف بإمكان تحقّق التعارض من بين الاجماعين
المحقّقين على طريقة كما مرّت الاشارة اليه لا نرتاب فيما ادعيناه، وأما على طريقة
المتأخّرين، فجوازه أظهر من أجل احتمال بقاء الامام عليه السلام على قوله في الزمانين.

مسائل:

الاولى: في حجّية الشهرة والكلام فيه يقع في مقامات:

الأوّل: في الشهرة المنصّمة الى الرواية الضّعيفة، ويسمّى تلك الشهرة بالشهرة في الفتوى، وهي مطابقه واستناده.

والمراد بالأوّل أن يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضّعيفة من غير أن يستندوا في فتواهم اليها، كما وجدت المشهور أفتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلا واشتد من دون تمسّكهم في ذلك برواية، ثم وجدت رواية ضعيفة مطابقة له.

وبالثاني فتوى المعظم بحكم تمسّكاً منهم في ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا بالاحتياط تمسّكاً برواية ضعيفة، وهي (دع ما يريبك الى ما يريبك)^(١) ونحوها من الروايات القاصرة سنداً.

اذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لا كلام في أن المحققين قد ذهبوا الى حجّية الرواية المنصّمة الى الشهرة في الفتوى، خلافاً لشرذمة توهماً لأنّ كلاً منهما منفرداً ليس بحجّة، وانضمام غير حجّة الى غير حجّة لا يصير غير الحجّة حجّة، كما ان انضمام غير الحجّة الى الحجّة لا يصير غير الحجّة حجّة، وهو واضح الفساد وستعرف.

وأما الكلام في أنّ حجّيتها من باب الوصف لأجل الدليل العقلي على اعتباره، أو من باب أنّه ظنّ مخصوص دلّ على اعتباره دليل شرعي من الكتاب أو السنّة أو الاجماع.

(١) عوالي اللئالي ١: ٣٩٤، ح ٣٤٠ و ٣٣٠، ح ٣١٤.

والأقرب الأوّل: لأنّا ان فرضنا عدم حجّة الشهرة تَمَسُّكاً بذهاب المشهور الى عدم حجّيتها، فلا نسلّم ذلك الذهاب حتى في صورة انضمامها الى الرواية، بل ان لم نقل بذهابهم حينئذ الى الحجّة لم نقل بعدمه.

وكذا نقول: أنّ الخبر الضّعيف وإن كان غير حجّة بنفسه لآية النبأ^(١)، لكن دلالتها على عدم حجّيته حتّى حين انضمام الشهرة اليها ممنوعة لعدم الانصراف. فظهر أنّ ما يمنع عن حجّة الشهرة من الشهرة، وكذا ما يمنع عن حجّة الخبر الضّعيف من آية النبأ، لا دلالة لهما على المنع في محلّ الفرض، ولكن لما كان اعتبار كلّ دليل موقوفاً على وجود المقتضى وانتفاء المانع، فلا بد من بيان وجود المقتضى أيضاً.

فنقول: لا ريب في بقاء التكليف، وفي انسداد باب العلم التفصيلي في أغلب الأحكام التي نقطع بالتكليف فيها بالنسبة اليها، فالتكليف حينئذ إما الاقتصار على المعلومات والعمل بأصالة البراءة في غيره، أو الاجتهاد، أو تحصيل العلم التفصيلي، أو العمل بالظنّ، والاوّل مستلزم للخروج عن الدين، والثاني للعسر والخرج المنفيين الموجبين لاختلال النظام، والثالث للتكليف بما لا يطاق، فتعين الاخير.

واذا انفتح باب العمل بالظنّ فإما أن يقتصر في العمل بظواهر الكتاب وصحاح الأخبار، فيلزم ما يلزم على التقدير الأوّل من التقادير الأربعة، وأما يتعدّى الى سائر الاسباب الظنيّة، فإما أن يتعدّى الى الضّعيف المنجبر بالشهرة

أيضاً، كما يتعدّى الى غيره من الأسباب، أو يقتصر على التعدي الى غيره، والاول هو المطلوب، والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح، أو لترجيح المرجوح؛ اذ لو لم يكن هذا أقوى من ساير الأسباب الظنيّة لم يكن اضعف منها، فتعيّن الأوّل.

حجّة من قال بأنّه حجة لأجل كونه من الظنون الخاصة أمور:

منها قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) أي تفحصوا لاحتمال الكذب، ولا شكّ في حصول البيان والفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر مع فتوى المشهور.

وفيه أولاً: أنّ المتبادر من البيان العلمي لا الأعمّ منه ومن الظنّي، فلو قيل التبيين بموت فلان عندي فهم منه العلمي فلا دلالة للآية على كفاية الظنّ، ولو سلّمنا كونه حقيقة في الأعمّ، لقلنا انه مطلق، وهو بالنسبة الى الفرد الظنّي مشكوك بالتشكيك المضّر الإجمالي.

وثانياً: سلّمنا الأعميّة والتواطي في الافراد، وأنها تامّة الدلالة، ولكنّها ظنيّة والمسألة أصوليّة.

فان قلت: الاجماع القاطع قائم على اعتبار الظنّي الكتابي في الفروع فهو حجة في الاصول بالاجماع المركّب.

قلنا: ثبوت الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتّى يصير من الظنون المخصوصة أوّل الدّعوى، بل حجّيته أنّها هو من باب الوصف والدليل العقلي فتأمّل.

ومنها قوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه) ^(١) وكلمة (ما) من ادوات العموم، فيشمل ما نحن فيه بمقتضى أصل وضعه.

وفيه أولاً: أنّ كلمة (ما) وان أفادت للعموم، إلا أنّ المراد بما اشتهر هنا أحد الحديتين المتعارضين، فلا ربط للرواية بالمعنى أعني الشهرة في الفتوى. فان قلت: العبرة بعموم اللفظ، والمورد غير مخصص.

قلنا: ليس هذا تخصيصاً للعموم بالمورد بل تحصيل العمود بالمورد، فلو قيل هل يفعل الماء بالملاقات؟ فأجيب بأنّ كان الماء كراً لا يفعل، فلا يدلّ هذا على عدم انفعال الكّر من غير الماء بالملاقات، بل المعنى أنّ الكّر من الماء لا يفعل، وإن كان لفظة (ما) عامّة.

فان قلت: لعل الاستدلال بها من جهة النصّ بالعلّة، وهي عامّة شاملة لما نحن فيه.

قلنا: عموم هذا الدّعى، فإنّ الاجماع أخصّ من المشهور.

فان قلت: بحمل الواقع في الرواية على المشهور بقريّة السياق.

قلنا: نحن نحمل الاشتهار على الاجماع، وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور؛ لدوران الأمر بين ارتكاب التجوّز في لفظ الاجماع، وارتكاب التقييد في لفظ الاشتهار، والتقييد أولى.

وثانياً: سلّمنا أنّ الرواية وافية في الدلالة على المراد، ولكنها ظنيّة والمسألة أصولية.

ثمّ اعلم انه اذا كان^(١) للرواية المنجبرة بالشهرة جزئين، وأفتى المشهور بمضمون احد الجزئين دون الآخر، فإما أن يقطع بكون متمسك المشهور غير تلك الرواية، أو يشكّ في ذلك، أو نقطع بتمسكهم بنفس الرواية.

فعلى الأوّل يكون الشّهرة جابرة لمضمونها المفتى به فقط من غير كون تلك الشّهرة جابرة للصدور أيضاً، فحينئذ لا يجوز التمسك بتلك الرواية إلاّ بقدر الانجبار.

وفي الثاني يحكم بكون الشّهرة جابرة للرواية بحسب المضمون كالأول لا الصدور، إلاّ أنّ الفرق أنّ ما حكم به في الصورة الأولى من انجبار الرواية بقدر الشّهرة أنّها كان من باب الاجتهاد هنا لأجل الأصل الاعتباري الفقاهتي .

وفي الثالث إمّا أن يقطع بأنّ عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم دالة على صدق الجزء من مضمونها الذي يطابق المشهور، أو يقطع بأنّ عملهم لأجل قرينة دالة على صدق الصدور، أو يشكّ في ذلك بعد العلم بوجود قرينة على أحد الأمرين، ضرورة أنّ عملهم بالرواية الضّعيفة لا يكون إلاّ مع أحد الأمرين، فالصورة الأولى والثالثة حكمها كالصورتين الأولىين من الصّور السابقة في عدم جواز التجاوز عن قدر الجبر بالشّهرة اجتهاداً في الأوّل، وفقاهة في الثاني.

(١) في (خ): كانت.

وأما الثانية، فهي منقسمة بملاحظة المضمون الغير المنجبر الى أقسام؛ اذ المشهور: إمّا أفتوا بخلافه، أو سكتوا عنه وإمّا أفتوا جماعة منهم بالوفاق واخرى بالخلاف، ففي الأخيرين يجوز التجاوز على المضمون الغير المنجبر؛ اذ القرينة الدالة على صدق الصدور مورثه للوصف الذي عليه بناء المجتهد، والمفروض وجودها في المقام.

وأما الصورة الأولى، فهي منقسمة الى قسمين: فإمّا يظهر خطائهم في دلالة متن الرواية، أو لا، فعلى الأوّل يجوز التعدي الى المضمون الغير المنجبر الذي أفتوا بخلافه، وعلى الثاني لا يجوز.

وخلاصة الكلام أنّه كلّما ظهر انجبار الرواية صدوراً فالتعدي جابر، وإلا فلا على التفصيل المذكور.

المقام الثاني: في حجّية نفس الشهرة، كما لو ذهب المعظم في مسألة الى قول والنّادر الى آخر، ولم يوجد دليل على أحدهما، فهل هذه الشهرة حجة، أم لا بل يجب التوقّف والرجوع الى الأصل، أو ما هو مقتضى القواعد العقلية أو النقلية بعد سد باب الاجتهاد؟ فيه قولان.

الأوّل الحجّية، وهو محكي عن العلامة في التهذيب^(١) والشهيد في الذكرى^(٢)، واستاد الكل وولده جمال الدين^(٣)، وحكاها في الذكرى عن بعض.

(١) تهذيب الوصول ص ٣١١.

(٢) ذكرى الشيعة ١: ٥١.

(٣) استاد الكل هو العلامة المحقّق آقا حسين الخوانساري، وابنه العلامة المحقّق آقا جمال الخوانساري.

الثاني العدم كالقياس، وهو المحكي عن ابن ادريس في السرائر^(١)، والعلامة في النهاية^(٢)، والمقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة^(٣)، وبحر العلوم في بعض رسائله، وظاهر الشهيد الثاني والد الشيخ البهائي^(٤).

والمعتمد الأوّل؛ اذ لا شكّ في علمنا اجمالاً وقطعنا وجداناً أنّ العلماء بكمال تقويهم وورعهم لم يقولوا بأمر الاّ كان مستنداً عندهم بأمر هو دليل عندهم، وان أخطئوا فيه وفي دليليته على احتمال بعيد، ثمّ حصل لنا الظنّ القوي بكون ما اعتقدوه دليلاً على ما قالوا به حقّاً مطابقاً للواقع، بحيث لو حصل لنا العلم به لوافقناهم فيه بذلك الدليل؛ لبعد خطأ جميع تلك الاعلام، فحصل بما ادعيناه من القطع أولاً، والظنّ ثانياً الظنّ القوي بالحكم الذي يتمسك في اعتباره بالدليل الرابع الشامل له، مضافاً الى أنّ اكثر الأحكام أو كثير منها يثبت بالضعاف المنجبرة، فلولا اعتبارها لزم تعطيل كثير منها.

واذا وجب الأخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه وإن كان ضعيف السند غير صالح للحجّة، وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر أيضاً؛ لعدم تأثير الخبر، وقد يقال بعدم الفصل بين الصّورتين، فتأمّل هكذا قيل.

(١) السرائر ١: ٤٧.

(٢) نهاية الوصول ٣: ٣٤٣.

(٣) مجمع الفائدة ٣: ٨٦ و ٧: ٣٨٦ و ١٣: ٤٨١.

(٤) وصول الاخبار ص ١٨٣.

ثم انه قد تمسك الشَّهيد في حجية الشهرة بأنَّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل، وبقوة الظن في جانب الشهرة^(١).

وضعه في المعالم^(٢) بأنَّ العدالة تؤمن معها تعمّد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً، وليس الخطأ بمأمون عن الظنون، وبأنَّ الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل الشيخ، وأما بعده فلا، وأكثر ما يوجد مشتهراً في كلام الأصحاب حدث بعد زمن الشيخ.

وأنت خبير بأنَّ هذا التضعيف مضعّف؛ اذ حاصل كلام الشهيد راجع الى ما قدمناه من أنَّ الظاهر توافق جمع من الأعيان على الخطأ بعيد.

ودعوى أنَّ الخطأ ليس بمأمون عن الظنون مسلم، ولكن لا يقدر فيما قلنا من حصول الظن بحقيقة مستندهم؛ لكثرتهم وعدالتهم واهتمامهم في أمر الدين، نعم احتمال الخطأ يقدر في حصول العلم ونحن لم ندعه.

وأيضاً كلامنا في حجية الشهرة في الجملة، مع قطع النظر عن حدوثها قبل زمن الشيخ أو بعده، والكلام في أنَّ أي شهرة معتبرة؟ سيجيئ انشاء الله تعالى في المقام الرابع.

وقد يتمسك في حجية الشهرة بالرواية السابقة، وقد مرّ تقرير الدلالة وما فيها من المنع دلالة واعتباراً فلا يفيد.

(١) ذكرى الشيعة ١: ٥١.

(٢) معالم الدين ص ١٧٦.

ثمَّ ان في المقام شبهة مشهورة، وهي أنَّ المشهور عدم حجّية الشهرة بالقول بحجّية مستلزم لعدم حجّية، وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل.

ودفعها أمّا على طريق صرنا اليه من عدم حجّية الظنّ في المسائل الأصوليّة، فهو أنّه لا ريب في أنّ حجّية الشهرة وعدمها من المسائل الأصوليّة، فذهاب المشهور الى عدم حجّيتها لا يوجب الظنّ بعدم الحجّية في المسألة الأصوليّة، وهو فيها ليس بحجّة كما ستطّلع عليه انشاء الله تعالى.

وأما الظنّ الحاصل من الشهرة في الفروع فمّا دل على حجّيته الدليل الرابع، فاعتبار الظنّ الحاصل من الشهرة في الفروع لا يلزم اعتباره في الأصول، ولا يلزم من عدم اعتباره في الاصول بعدم الدليل عدم الاعتبار في الفروع.

وأما دفعها على مذهب القائل بحجّية الظنّ في الاصول فبوجهين:

الأوّل: أن يقال لا شكّ في أنّ ما تحقّق فيه الشهرة المورثة للوصف في الفروع كثيرة في الغاية لا سيّما في المعاملات، بحيث علم اجمالاً مطابقة بعض الظنون للواقع، فحصل العلم بثبوت تكليف بين الظنون، فإما يعمل بالجميع، أو لا يعمل بشيء منها، أو بعض بقدر لا يقطع معه الطرح لأمر القطعي تخيراً أو عيناً، والثاني مستلزم لطرح الأمر القطعي، والثالث مخالف للإجماع كالرابع، مع استلزامه الترجيح بلا مرجح، فتعيّن الأوّل.

وبعد ملاحظة ذلك فلا يحصل الوصف على عدم حجّية الشهرة من الشهرة، فلا يشكل الأمر؛ لظهور أنّ حجّية الشهرة من باب الوصف لا الاسم، وقد قلنا أنّه لا يحصل الوصف من تلك الشهرة النافية لحجّية الشهرة.

الثاني: أنّ المشهور كما ذهبوا الى عدم حجّية الشهرة، كذا ذهبوا الى عدم حجّية غيرها من الظنون الموهمة اعتبارها من الاجماع الظني، وعدم العلم بالخلاف والاستقراء ونحوها.

فنقول: لا شكّ في أنّ كثيراً من الفروع عبارة معاملة مما يوجد فيه تلك الأسباب الموهومة، ويعلم اجمالاً أنّ بعضاً من الظنون الحاصلة من بعضها مطابق للواقع بحيث لو لم يعمل بشيء منها لطر حنا الأمر المقطوع.

فحصل القطع بأنّ ما تمسّك به المشهور في عدم حجّية تلك الأسباب من الأصل أو شيء آخر الدالّ على حرمة العمل بالظنّ قد انكسر صولته بالقياس الى بعض منها، فلا بدّ من العمل بكلّ منها ليحصل القطع بالإتيان بالمقطوع اجمالاً، والقول بالعمل لبعض هذه الظنون بحيث لا يحصل القطع بمخالفة المقطوع مع أنّه مخالف للإجماع المركّب مستلزم للترجيح بلا مرجّح.

على أنّا نقول: بعد علمنا بأنّ مدرك المشهور في ذلك هو الأصل، وأنّه ضعيف، فلم يتحقّق الظنّ في المسألة الأصولية حتى يعمل بها.

فان قلت: كما كنت قاطع اجمالاً بثبوت التكليف بشيء واجب في البين بعد تراكم تلك الظنون، كذلك قاطع اجمالاً بثبوت التكليف في المسألة الأصولية، بمعنى أنّا نعلم أنّ ما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكلّ واحد من تلك الأسباب بعضه مطابق للواقع، فارتكاب العمل بالجميع يوجب ارتكاب المحرم.

قلنا: بعد تسليم أنّ الأمر كما ذكرت، فلا بدّ من المصير الى التبعض، أي يجب العمل ببعض الظنون في المسألة الأصولية، لكن الى قدر لا يقطع معه المخالفة القطعية، ولو بعدم العمل بأحد من تلك الأسباب، ويجب العمل بساير الأسباب في الفروع، لكن الظنّ في الفروع اقرب الى الواقع من الظنّ في الأصول.

المقام الثالث: هل اعتبار الشهرة كاعتبار الأصول الفقاهية حتّى لو صارت دليلاً اجتهادياً كان مطروحاً، أو كالدلالة الاجتهادية، فيحصل التعارض حين التصادف فيرجع الى المرجحات؟ الحق الثاني، فلو حصل التعارض بين الشهرة الموهوم اعتبارها، مع ما هو مظنون الاعتبار كالخبر الصحيح المعارض للشهرة، مع كون الوصف الشخصي- في جانب الشهرة فيقدّم الشهرة؛ اذ المسائل التي تعارض فيها مظنون الاعتبار مع الشهرة المفيدة للظنّ بحكم الله الواقعي في تلك المسائل كثيرة، بحيث يعلم اجمالاً كون بعض الظنون مطابقاً للواقع فيما يعمل بمظنون الاعتبار، أو بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله، والاول مستلزم لطرح الأمر المقطوع، ولترجيح المرجوح في النظر.

فان قلت: كما أنّ العلم الإجمالي بأنّ بعض الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق^(١) للواقع، كذلك نقطع اجمالاً بثبوت التكليف في سلسلة الصحاح المظنون اعتبارها، فرفع اليد عنه مستلزم لطرح المقطوع فلا بد من العمل بها أيضاً.

(١) في (خ): مطابقاً.

قلت: مع أنّ كلّ مورد من الموارد المظنون فيها التطابق، أي تطابق الشهرة للواقع، كيف يمكن دعوى القطع الإجمالي بأنّ بعضاً من الصحاح المتعارضة مطابق للواقع، وهل هذا إلاّ مثل أن يقال: إنّ عدالة كل واحد من العلماء مظنونة، ومع ذلك فسق بعض منهم مقطوع اجمالاً، فكما ان هذا تناقض فكذلك ما تقول به.

هذا اذا أراد بالقطع بثبوت التكليف في سلسلة الأخبار ان بعض مضامينها مطابق للواقع، وان أراد أنّ بعضاً من تلك الأخبار نقطع بكونها معتبراً عند الشارع، ففساده ظاهر؛ اذ الخبر الصحيح نوع واحد من الأدلة الشرعية، فهو من حيث هو إمّا معتبر عند الشارع، أو غير معتبر، فالقول باعتبار بعض الافراد دون بعض ساقط.

المقام الرابع: هل الشهرة المعتبرة هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا غير أو مطلق الشهرة؟ قيل بالأول، وهو للمحقق سديد الدين محمود الحمصي، والسيد رضي الدين بن طاوس، وجماعة، وقيل بالثاني وهو للمعظم، وهو المعتمد؛ اذ حجّة الشهرة من باب الوصف؛ فحيثما أفادت الوصف فهو حجة للدليل الرابع.

ولا يختص ذلك بزمان دون زمان، وللأولين وجوه.

وهي ما قرّره صاحب المعالم أنّ الشهرة المفيدة للوصف هي الحاصلة قبل الشيخ لا غيره واكثر ما يوجد مشهوراً أنّها هو حادث بعد الشيخ.

والسرّ فيه: أن أكثر الفقهاء المتأخرين عنه (رحمهم الله) كانوا مقلّدين له في الفتوى؛ لكثرة اعتقادهم وحسن ظنهم به، يرجع فتاويهم اليه، والشهرة حصلت بمتابعته وقال الوالد^(١) (نقلاً): ومن اطلع على هذا الذي بيّنته وتحقّقت من غير تقليد الشيخ الفاضل سديد الدين محمود الحمصي، والسيد رضي الدين ابن طاوس وجماعة.

قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة: لثمرة المهجة اخبرني جدّي الصّالح ورّام أبي ابن فراس أن الحمصي حدّثنا أنّه لم يبق للامامية مقال^(٢) على التحقيق بل كلهم حاك، وقال السيّد عقيب ذلك: والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين^(٣) انتهى كلامه.

وفيه نظر ظاهر، أما أولاً فلما لا يخفى على المتتبّع من مخالفة المتأخرين للشيخ في كثير من المسائل، سيّما محمد بن ادريس، فإنّه أكثر من الطعن في سرائره على الشيخ، وبالغ في القدح وسوء الادب بالنسبة اليه، وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقّق والعلامة رحمهما الله على ابن ادريس، بل المسائل التي خالفوه أكثر ممّا وافقوه، كما لا يخفى على من له تتبّع في مراسم سلاّر، ووسيلة ابن حمزة، وغنية ابن زهرة، وكاملة ابي الصّلاح، وسرائر ابن ادريس، وغير ذلك من كتب من نشأ من زمن الشيخ.

(١) أي: والد صاحب المعالم هو الشهيد الثاني (قدس سره).

(٢) في المعالم: مفت.

(٣) معالم الدين ص ١٧٧.

وأما ثانياً، فلأنّ المتأخرين لا يخلو إما أن يكونوا بالعين حدّ الاجتهاد أم لا، وعلى الثاني فهم فسّاق حيث تصدّوا للحكم والافتاء من دون الاهلية، مع أنّه من أكبر الكبائر وأعظم المعاصي، وعلى الأوّل يلزمهم الجهل والقصور حيث لم يتفطنوا بحرمة التقليد للمجتهد.

والحاصل أنّ مقتضى كلام المعالم ونظائره اسناد الفسق الى الأعاضم، وأنّهم فاجرون، ولا ريب أنّ اشتباهه لم ينشأ الا من ملاحظة موافقة أداء المتأخرين للشيخ في كثير من المسائل، مع أنّك خير بأنّ مجرد تطابق الأداء أعمّ من التقليد. **المقام الخامس:** اذا تعارضا الشهرتان شهرة المتقدمين والمتأخرين وتساويا من كلّ جهة الاّ التقدّم والتأخّر، ففي ترجيح احدهما وجهان: من كون المتقدمين اقرب عهداً الى المعصوم عليه السلام، وأمكن من تحصيل القرائن الموجبة للقطع، ومن أنّ المتأخرين أدقّ نظراً من المتقدمين، وأشدّ ملاحظة في الأقوال والأدلة، وأغمض فكراً في كيفية استنباط الأحكام، فلكلّ جهة رجحان.

ولكن مقتضى الانصاف تقديم شهرة القدماء؛ اذ قرب عهدهم لا يعادله دقة النظر؛ اذ مناط الأحكام الفرعية المنسدة فيها باب العلم هو تحصيل الظنّ الاقرب بالواقع، ولا ريب أنّ حصول ذلك في جانب القدماء اظهر الثانية في حجّة الاجماع الظني وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف كشافاً ظنيّاً، وهو أعمّ من الشهرة من وجه؛ لصدقها على اتفاق المعظم على شيء بحيث صار كاشفاً عن الواقع ظناً، وصدق الاجماع الظنيّ فقط على اتفاق جماعة قليلة مع حصول الكشف الظنيّ وصدق الشهرة فقط على اتفاق المعظم على شيء بحيث لم يحصل من هذا

الذهاب الظنّ بالحكم الفرعي، فظهر فساد ما توهم من أنّ الاجماع الظنّي هو عين الشهرة.

ومقتضى التحقيق حجّية ذلك الاجماع؛ لما دلّ على حجّية الشهرة، والمتعارف التعبير عنه بقولهم ان الظاهر^(١) أنّ المسألة اجماعية، او لعلها اجماعية حاله حال الشهرة، فلو تعارض مع الخبر الصحيح وكان الظن في جهته، فيأتي فيه ما مرّ في الشهرة، فإنّ مناط الأحكام الفرعية هو الظنّ الشخصي لا النوعي.

الثالثة: في حجّية الاجماع المنقول وعدمها، وهو ينقسم الى قسمين، فأنّه كالخبر أمّا متواتر وإمّا آحاد، والاول ما بلغ نقلته الى حدّ يؤمن تواطئهم على الكذب، بأنّ يخبر جماعة عن تحقّق الاتفاق الكاشف عن الواقع، بحيث يفيد نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع الحثثيات الخارجية عن الخبر العلم بصدقه والثاني ينقسم الى ما هو محفوف بالقرائن القطعيّة والى غير ما هو محفوف بها.

ثمّ أنّ في المقام اشكالاّ منسوباً الى شيخنا البهائي، وهو أنّ تقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره غير سديد؛ اذ من جملة ما يشترط في التواتر كون المتواتر من المحسوسات، والاجماع توافق آراء المجتهدين وهو غير محسوس، فليس بمتواتر.

والحاصل أنّ الاجماع المنقول أمر معقول، ولا شيء من الامور العقلية كثيراً.

(١) في (خ): الظنّ.

يقع فيه الغلط والخطأ إمّا لغموضها أو خفائها أو لمعارضة الاوهام الفاسدة، فلو أخبرنا عن امر معقول جميع العالم لم يحصل العلم إلا من جهة مع كون الخبر مقروناً بالدليل، فلا يثبت التواتر الا في المحسوسات.

وفيه أولاً: منع الصغرى؛ اذ المتعارف من الاجماع المذكورة في الكتب المتبعة هو الاجماع المصطلح عند القدماء، وقد مرّ أنّ الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السلام في المجمعين، او دخول قوله في جملة اقوال المجمعين، ولا ريب ان هذين الامرين من المحسوسات، نعم لو قلنا بتوجه هذا السؤال الى ما اختاره المتأخرون من الاجماع لم يكن بعيداً.

وأما ثانياً، فيمنع أصل هذا الشرط في التواتر؛ اذ غاية ما يجب في التواتر كون المتواتر جلياً بعيداً عن تطرق الخطأ فيه، وذلك الجلاء كما قد تسبّب لأجل كونه محسوساً كذا يتحقّق لأجل استفادته من امر محسوس، ومعلوم أنّ الاجماع على تقدير كونه معقولاً مسبّب عن أمر محسوس؛ اذ اتفاق الآراء لا يكون مسبباً^(١) الا من الاقوال المتفقة التي هي من المحسوسات والمسموعات، فلا بدّ في التواتر إمّا كونه محسوساً، او ملزوماً بأمر محسوس.

وأما ثالثاً، فبأنّ من الجائز كون مرادهم من الاجماع المتواتر القول الدالّ على الاجماع نسبة للملزوم والدال باسم اللازم والمدلول من باب التجوز الشائع.

(١) في (خ): سبباً.

ثمَّ أنه لا نزاع في حجّية الاجماع المنقول بالتواتر وبالواحد المحفوف، وأنّها النزاع في الاجماع المنقول بالخبر الواحد الغير المحفوف، واختلف في حجّيته، فقليل بالحجّية، وقيل بالعدم.

والقائلون بالأول ذهبوا الى حجّية الاجماع المنقول من باب التعبد، ومن جهة أنّه ظنّ مخصوص دلّ على اعتباره الدليل الشرعي، كآية النبا والنفر، والمحققون من المتأخّرين على حجّيته من باب الوصف وهو المعتمد.

ويظهر من بعض حجّية الاجماع المنقول تمسكاً بالأدلة التعبدية والوصفيّة معاً، كصاحب المعالم حيث تمسك في حجّية خبر الواحد مطلقاً، سواء كان المخبر به اجماعاً أو خبراً، بالآيات التي مقتضاها التعبدية، وبالدليل العقلي الذي مقتضاه الوصفية.

فلنا مقامان: الأوّل في اثبات حجّية الاجماع المنقول من باب الوصف، والثاني في نفي حجّيته من باب التعبد.

فاعلم أنّ للقائلين بحجّية الاجماع المنقول تعبداً أمور:

الأول: الأولوية الاعتبارية، وتقريرها أنّ الاجماع قطعي من جهة الدلالة دون الخبر؛ لأنّه لفظ والالفاظ ظنيّة، فاذا كان الظني المنقول بالواحد معتبراً كان لقطعي المنقول بالواحد أولى بالاعتبار؛ اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتماله في مخالفة المظنون.

وفيه أولاً: منع اعتبار الأصل، أي خبر الواحد تعبدّاً، كما سيأتي بيان عدم دلالة الآيات وغيرها على حجّية خبر الواحد تعبدّاً.

وثانياً: منع الاولوية؛ اذا الاطلاع على الاجماع من الامور البعيدة فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر، بل لو منع لأجل هذه الجهة التساوي بين الخبر المنقول بالواحد والاجماع المنقول بالواحد، ولم يكن بعيداً.
وثالثاً: سلمنا الاولوية لكنّها ظنيّة والمسألة اصولية.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) والاجماع المنقول بخبر الواحد من العدل نبأ.

وفيه أولاً: أنّ المتبادر من الآية قبول خبر الواحد اذا كان المنقول ممّا تعارف نقله حينئذ في زمن الخطاب، والمتعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع.
وثانياً: أنّ الآية ظنيّة، والمسألة اصولية، فتأمل.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾^(٢) الآية، ولا ريب أنّ الاطلاع على الاجماع داخل حينئذ في النفقة، ونقله للغير داخل في الانذار.
وفيه أننا لو لم نمنع دلالة الآية لنمنع اعتبارها لأتّها ظنيّة.

فان قلت: لم لا يجوز أن يتمسك في حجّة الاجماع المنقول بالاجماع، كما تمسك في حجّة الخبر الواحد.

قلنا: هذا الاجماع المحقق فليس بثابت، أو منقول فالتمسك به في حجّة الاجماع المنقول دوري.

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) سورة التوبة: ١٣٣.

ثمَّ ان هاهنا فوائد:

الأولى في بيان أمور:

الأول: يشترط في اعتبار الاجماع المنقول أن لا يدعى الاجماع في المتفرعات المستحدثة الغير الحادثة في زمان المجمعين، وهو ظاهر.

الثاني: هل الاجماع المنقول يعتبر مطلقا، أو اذا لم يختَر الناقل خلاف ما ادعى عليه بالاجماع، والحق أنَّ المسألة تنحل الى صور:

الاولى: العلم بأنَّ الناقل لم يختَر خلاف ما دعي عليه الاجماع ولا شكَّ في اعتباره.

الثانية: الشكَّ في اصل المخالفة، وهي كالأولى في الاعتبار.

الثالثة: العلم باختيار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل نقل الاجماع، وذلك أيضاً معتبر، والوجه ظاهر.

الرابعة: العلم باختياره الخلاف بعد التَّقل وذلك غير معتبر، والوجه ظاهر.

والخامسة: العلم بالمخالفة والشكَّ في التقدم والتأخر، وذلك أيضاً معتبر، فتدبر.

الثالث: أنَّ الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا، او ما لم يكن المعظم على خلافه،

وله صور:

الأولى: وجود الشهرة على خلاف الاجماع المنقول، ولا ريب في عدم اعتباره

لعدم الوصف.

الثانية: وجود الشهرة على وفاقه، فلا ريب في اعتباره.

الثالثة: وجود الشهرة من القدماء على وفاقه ومن المتأخرين على خلافه، ولا شك في اعتباره؛ لما عرفت من تقديم الشهرة عند القدماء على الشهرة المتأخرين الرابعة: عكس الثالثة، ولا ريب في عدم اعتباره، والسر ظاهر، وعليك بمراعاة المقامات، فان الصور غير منحصرة فيما ذكر .

الثانية من الفوائد: اعلم أنه اذا وقع التعارض بين الاجماع والخبر فالواجب تقديم الخبر؛ لأن الاطلاع على الاجماع أمر بعيد، فالظنّ بوقوعه ضعيف بالنسبة الى الظنّ بوقوع الخبر واذا تعارض الاجماعان المنقولان، فإما كلاهما من القدماء، أو من المتأخرين أو مختلفان، وفي الصورة الأخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من القدماء على الاجماع المنقول من المتأخرين؛ اذ الظنّ بوقوعه في زمان القدماء أقرب من الظنّ بوقوعه في زمن المتأخرين، وأما في الأولين فيرجع الى المرجحات الخارجية، ثم علم أن الاجماع لا يفيد الوصف لمن عاصر الناقل اذا توافقا في الفصل والتتبع وتحصيل الكتب الاستدلالية.

الثالثة من الفوائد: في أن الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مستند ومرسل، والأول الى صحيح وحسن وموثق وضعيف، الى سائر الأقسام من علو السند وغيره، فكما يتفاوت اعتبار الخبر حسب تفاوت المراتب المذكورة، كذلك الاجماع المنقول.

ثم أن الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا، أو مع العلم بأن ناقله ليس قائلاً بالاجماع اللطفي المنسوب الى الشيخ؟ والحق أن للمسألة صور:

الاولى: القطع بعدم حجّية الاجماع اللطفي عند الناقل، ولا ريب في حجّيته.
الثانية: عكس ذلك أي القطع بحجّيته عنده.

الثالثة: الشك في مذهب الناقل، فالأقرب بهاتين الصورتين اعتباره أيضاً؛ اذ الناقل لما علم بعدم حجّة الاجماع اللطفي عند الاكثر، فكلما ادّعى الاجماع وأراد الاجماع الشيعي، وجب عليه نصب القرينة، والّا لزم التدليس، فكل اجماع ادّعه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة على الخلاف.

ثمّ اذا تعارض الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع اللطفي والاجماع الذي نقله من يعتبره، فمقتضى التحقيق تقديم الأوّل؛ اذ العمل بالاجماع المنقول ليس الّا من باب الوصف، ولا ريب أنّ حصوله في الاول أظهر، فتدبر.

حجة المنكرين لحجّة الاجماع المنقول أمران:

الأوّل: أصالة حرمة العمل بالظنّ، خرج منه الواحد من الخبر وبقى الاجماع المنقول.

وفيه أنّ المخرج للإجماع المنقول عن تحت ذلك الأصل سيجيء بيانه في بحث حجّة الظنّ ان شاء الله تعالى.

الثاني: أنّ الاجماع أصل من الاصول، أي دليل من أدلّة الفقه، وكلّ اصل من أصوله لا يثبت بخبر الواحد حجة الأصل من الأصول لا يثبت بالواحد، بل لا يحتاج ثبوته^(١) الى القاطع، ولا قاطع في المقام.

قلنا: نحن لم نتمسك في حجّيته بخبر الواحد وسيجيء أنّ حجّة الاجماع المنقول لأجل الدليل الرابع القاطع، فانتظر.

(١) في (خ): بثبوته.

ضابطة
في حجية عدم العلم بالخلاف

اعلم أنّ عدم العلم بالخلاف: أمّا بأنّ فحص المجتهد وتجسّسه في المسألة لا يصل الى حدّ يوجب العلم بعدم الخلاف، أو بأنّه تفحص وتجسّس الى أن حصل له العلم بعدم الخلاف، والمتعارف من التعبير عن القسم الأوّل قولهم هذه المسألة اجمالاً^(١) اعرف فيه مخالفاً ولم نجد فيه خلافاً.

والقسم الثاني ينقسم الى قسمين؛ اذ العلم بعدم الخلاف إمّا أن يصل الى حدّ يورث العلم بالاتّفاق، وإمّا لا يصل الى ذلك لا مكان كون ذلك العلم ناشئاً عن كون بعض العلماء متوقّفاً في المسألة، ويعبّر عن القسم الأوّل بقولهم لا خلاف في المسألة، ولا خلاف فيه بين الأصحاب.

ثمّ اعلم أنّ عدم العلم بالخلاف ان صار مورثاً لحصول الوصف بالحكم الشرعي فهو حجة، والدليل على حجّيته الشهرة المجردة، وتضعيف الشبهة هنا هو التضعيف ثمة، والجواب الجواب.

والعجب من صاحب المعالم حيث يستدلّ في مباحث الأخبار بما يدّل على كفاية الظنّ مطلقاً عند انسداد باب العلم، ومع ذلك ذكر في هذا المقام ما يقتضي التوقّف، مع أنّ الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون أقوى من كثير من الظنون الحاصلة من الأخبار، سيّما اذا كان القائل في غاية الكثرة.

(١) في (خ): اجماله.

ضابطة

في السنة

السنة لغة: الطريقة من سنة فلان ويراد طريقته وقد يراد منها المستحب.

واصطلاحاً على ما قالوه: قول المعصوم عليه السلام، أو فعله أو تقريره، والظاهر أنّ مرادهم من القول أعمّ من الكتاب والاشارة، ومن الفعل أعمّ من الترك. ثمّ إنّ بعضهم قيّد المذكورات بكونها غير عاديّات، وفيه توقف وعلى أيّ تقدير والحديث عبارته اصطلاحاً عن حكاية قول المعصوم عليه السلام، أو فعله أو تقريره من دون قيد تقييد بكونها غير عاديّات، كما هو المتبادر منه، بل ظاهر المقيد هناك الاطلاق هنا.

وقد يقال: الحديث قول المعصوم عليه السلام، أو حكاية قوله، أو فعله أو تقريره، وهو اشتباه؛ فان لفظ (الحديث) منقول عن معناه اللغوي الذي هو الخبر، فأنّه والخبر مترادفان، فان جعل المنقول اليه حكاية المذكورات لكان ذلك نقل الكلي فرداً منه، ومثل هذا النقل شائع، ولو جعل المنقول اليه نفس القول لكان ذلك نقل اللفظ الى مبانيه غالباً، فإنّ غالب أقوال المعصوم عليه السلام إنشاء لا خبر، فالأنسب بقاعدة النقل هو ما ذكر، وعلى التقديرين يكون النسبة بين السنة والحديث عموماً من وجه، والوجه معلوم.

وأما الحديث القدسي، فهو كلام الله المنزل على وجه الاعجاز، فهو ليس بسنة مصطلحة، ولا حديث مصطلح، نعم حكاية المعصوم عليه السلام ذلك الحديث اصطلاحاً، ومن قولنا (لا على وجه الاعجاز) ظهر الفرق بين القرآن وبينه، فان القرآن ما نزل منه تعالى على وجه الاعجاز.

ثمّ اعلم أنّ نقل السنة الى المعنى المصطلح من باب النقل المناسب الى المناسب لا الكلام الى الفرد، لكن الاشكال في أنّ المنقول اليه هل هو كل واحد من القول

والفعل والتقدير أم أحد الأمور؟ مقتضى أصالة اتحاد النقل وظواهر كلماتهم الأخير، وعلى التقديرين النقل في لفظ السنة والحديث تعيين للغلبة .

ضابطة

تقسيم الخبر إلى المتواتر والأحاد

الخبر إمّا متواتر وإمّا آحاد، والأخير إمّا محفوف بالقرائن المفيدة للقطع أم لا. أمّا المتواتر، فقد يعرف بأنّه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبقيد (الجماعة) خرج الواحد بلا اشكال، وخبر الاثنين إن جعلنا المأخذ الجماعة لا من الجمع الذي هو في اللّغة الضمّ، فإنّه يحصل باثنين، فلا يخرج حينئذ، وبقيد (بنفسه) يخرج الملتئم من القرائن الخارجة، وأمّا الداخلة فدخولها لا يضر بالإفادة النفسية، فإنّها ليست بقرائن في الحقيقة، كالأعدلية والأورعية والأوثقية، والخلو عن الذهن ونحوها.

واعلم أنّ افادة الخبر العلم بالكثرة والقرائن الداخلة والخارجة على أقسام: إمّا أن يكون افادة العلم لأجل الكثرة فقط، أو لأجل المركّب من الكثرة والداخلة، أو فالخارجة فقط، أو بالكثرة والخارجة، أو بالخارجة والداخلة، أو بالثلاثة، فتلك أقسام سبعة، والتعريف لا يشمل إلاّ الثلاثة الأوّل فينعكس، إلاّ أنّه ينتقض طرداً بالواحد المنقول عن الثلاثة المفيدة للعلم بنفسه، مع أنّه واحد لا متواتر.

إلاّ ان يقال: أنّ من شرائط المتواتر كون المخبرين كثيرين، والمفروض أنّ النقض ليس من هذا الباب، وإن أفاد العلم بنفسه فخرج، أو يقال: أنّ حصول العلم من خبر الثلاثة مسلّم، أو يقال ان حصول العلم بنفسه مسلّم، ولكن في كلّ المذكورات من التوجهات نظر.

أمّا الأوّل ففيه انه ان أراد أنّ الكثرة شرط لتحقيق مفهوم المتواتر، ففيه أنّ المفهوم قد يتحقّق مع فقدان الشرط كما ترى، وان أراد أنّها شرط التسمية، ففيه لزوم عدم الاطراد أيضاً، حيث لم يؤخذ فيه الكثرة في التعريف لصدق التعريف على ما ذكرنا.

وأما الثاني، فهو مكابرة بيّنة.

وأما الثالث، فهو كذلك؛ اذ لا بعد في حصول العلم من القرائن الدّاخلية في خبر الثلاثة.

وقد يُعرف بأنّه خبر جماعة يفيد العلم بحيث تمنع تواطؤهم على الكذب.

والتحقق أنّ خبر الجماعة على اقسام قسم مقتضى العادة فيه افادة العلم بحيث لا يتخلف عادة وقسم مقتضى عادته افادة العلم، فلو تخالف عادته، وقسم لا يستقر له عادة، فقد يفيد وقد لا يفيد، والمتواتر هو خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب، ويكون مقتضاه افادة العلم عادة، واذا لكثرة شرط لتحقيق للمفهوم، فحصل الطرد والعكس.

ثمّ أنّ ظواهر عبائر العلماء أنّ الخبر المصطلح ينقسم الى متواتر وآحاد، حيث جعلوا الخبر مرادفاً للحديث، ثمّ قسّموه بالتواتر والآحاد، لكن الظاهر من الامثلة التي ذكروها في المقام لإثبات التواتر انقسام مطلق الخبر اليها.

ضابطة

ما يشترط في الخبر المتواتر

ذكر القوم لصدق مفهوم المتواتر شرائط:

منها: عدم كون المخبرين ظانين بالمخبر به^(١)، وكان مستند ظنهم أمراً واحداً، بل لا بد لكونهم عالمين أو ظانين مع اختلاف أسباب حصول الظن وتعدده كي يمكن حصول العلم للسامعين.

ومنها: عدم كون المخبر به أمراً غريباً عجبياً، كما لو أخبروا بركوب شخص ذي عشرة رأس على حمار ذي رجل واحد وعشرة أذان، ونحو ذلك، فانه حينئذ لا يحصل العلم، كما لو أخبروا بحمل زيد جبلاً عظيماً، ولكن لا بد من ملاحظة الموارد، وقد لا يكون في المخبر به غرابة اذا أسند الى شخص كبير، أو حينئذ ويكون فيه غرابة اذا أسند الى الغير، كما في حمل الجبل مثلاً، فلا يرد النقص بثبوت المعجزات بالتواتر، فتدبر.

ومنها: كون عملهم مستندا الى الحس، والتحقيق انهم إن أرادوا كون أسباب حصول العلم حسياً فله وجه، وإن كان المسبب أمراً لبيئاً، وإن أرادوا كون المسببات حسيات، فهو ممنوع؛ اذ يكفي في حصول العلم كون المخبر به جلياً، والجلاء قد يكون للمحسوسية، وقد يكون للاستناد الى المحسوس، ويؤيد ارادة المعنى الأول تقسيمهم المتواتر الى لفظي ومعنوي، واردة الثاني ظواهر عبائرتهم، ولكن الحق الأول.

ومنها: عدم كون السامع سبق لشبهة أو تقليد يؤدّي الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر، وفيه أن هذا الشرط أغلبي، والّا فقد تحقق القطع للمسبوق بالشبهة أو التقليد أيضاً.

(١) في (خ): بالمخبرية.

ومنها: تساوي الطبقات، بمعنى أنه إذا كان الخبر ذو طبقات يعتبر صدق مفهوم التواتر في كل طبقة، والّا لم يفيد العلم.

وأورد عليه بالنقض بجود حاتم وشجاعة رستم، فإنّ خبرهما ذو طبقات ومتواتر، ومع ذلك لا يستوي الطبقات فالجواب أولاً بأنّ الخبرين ليسا من باب التواتر، بل شبيهان بالاجماع واتّفاق الناس، فحصل العلم من التسامع والتظافر. وثانياً: بالقطع بكون المخبرين في كلّ طبقة بالغين حد التواتر وان لم يتساووا، فتدبر.

ومنها: كثرة المخبرين بحيث يمتنع عادة على الكذب، وبعد اخذنا ذلك في التعريف يستغني عن عدّة من الشروط.

ثمّ أنّ في المقام شكوك يكون استفصالها تضييعاً للأيام، كنزاعهم في كون العلم الحاصل من المتواتر ضرورياً أو نظرياً أو مختلفاً، والاحسن الاعراض عنها والتعريض لما هو المفيد من الكلام.

ضابطة

تقسيم الخبر المتواتر إلى اللفظي والمعنوي

التواتر إمّا لفظي أو معنوي، والأوّل يتصور على صور ستّة، والآخر على صور أربعة.

أمّا الستّة الاولى: فبيانها أنّ الناقلين إمّا ينقلوا للفظ الواحد والمختلف، وعلى الأخير إمّا أن يكون الألفاظ مترادفة أم لا، وعلى الأخير إمّا أن يكون الدالة على القدر المشترك بالالتزام، أو التضمّن، أو المطابقة والالتزام، أو المطابقة والتضمّن.

مثال الأوّل: ان ينقلوا عن النبي ﷺ أنّ من كنت مولاه فعليّ مولاه، من دون تغيير في اللفظ.

ومثال الثاني: أن ينقلوا فيقول بعضهم سمعته يقول الهرّ طاهر، والآخر سمعته يقول: السورّ طاهر، والآخر السورّ نظيف، والآخر الهرّ نظيف، وهكذا. ومثال الثالث: سمعته يقول: الماء القليل الملاقي للنجاسة لا تشربه، والآخر سمعته يقول: لا يتوصّأ منه، والآخر لا يستعمله، والآخر هرّقه، وهكذا ممّا يدل بالالتزام على النجاسة.

ومثال الرابع: كما اذا قال واحد منهم: ضرب زيد عمرواً، والآخر ضرب زيد بكرأ، والثالث: ضرب زيد خالدأ، وهكذا ممّا يدلّ تضمناً على حصول الضرب من زيد.

ومثال الخامس: كما اذا قال: سمعته عليه السلام يقول: الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس، والآخر سمعته يقول: اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء، ان قلنا ان دلالة المفهوم التزامية كما هو التحقيق.

ومثال السادس كما اذا قال أحد: أنّه قد وقع الضرب اليوم من عمرو،
والآخر أنّه ضرب عمرو اليوم بكرةً.

اقول: ويمكن زيادة الأقسام، كجعل دلالة البعض بالتضمّن والآخر
بالالتزام، الى غير ذلك.

وأما الأربعة الأخرى، فبيانها في أنّ اللب المنقول إمّا أن يكون في واقعة
واحدة، أو في وقائع، وعلى الأخير إمّا أن يكون ذكر كلّ واحد من الوقائع دالاً
على اللب بالتضمّن والالتزام، أو لا يكون كلّ واحد ملزوم للّب، بل المجموع
من حيث هو ملزوم له.

مثال الأوّل: كما اذا أخبر كلّ الناقلين عن موت زيد أو شجاعة رستم، أو
سخاوة حاتم.

ومثال الثاني: كالرّابع فيما سبق ومثال الثالث كذكر واحد منهم: غزوة خير
بالتّفصيل، والآخر غزوة بدر، والآخر أحد وهكذا حصل منها العلم الإجمالي
بشجاعته.

ومثال الرابع: كما اذا قال واحد منهم: قتل زيد عمرواً في حرب كذا، والآخر
قتل زيد بكرةً في حرب آخر وهكذا، فيقضى العادة بشجاعة زيد، وأنّ هذه
الأفعال لم يقع منه على سبيل الاتفاق.

أقول: ويمكن زيادة الاقسام هنا أيضاً، ولكن التفصيل فيه غير مفيد.

ثمّ انه ظهر من تضاعيف الكلمات كون النسبة بين التواترين اللفظي
والمعنوي عموماً من وجه، فإنّ اللفظي ما كان فيه اللفظ مقطوعاً سواء كان
اللب مقطوعاً أم لا، والمعنوي ما كان فيه اللب مقطوعاً، سواء كان اللفظ
مقطوعاً أم لا.

ضابطة

خبر الواحد عبارة عما لم يبلغ حد التواتر أفاد العلم أم لا وعلى الأول سواء أفاد العلم بنفسه ام بالقرائن الخارجية، وهما قسمان: محفوف بالقرينة القطعية، ومفرد عنه، وكلّ منهما باعتبار النقل ينقسم الى قسمين إما لفظي، وأما لبي، واللفظي المحفوف بالقرينة على أقسام: إمّا مقترن بالقرينة الدالة على صدق الصدور، أو المضمون، أو هما.

ولا شبهة في امكان حصول العلم من الخبر الواحد اذا قامت قرينة على صدق المضمون، كما مثل في موت ولد الملك، والشبهات الملقاة في المثال لا يلتفت اليه، والأدلة المستدل بها على عدم الامكان واهية، وبعد حصول العلم لا شبهة في الحجية، هذا اذا كان الخبر محفوفاً بالقرائن الدالة على صدق المضمون فقط.

وأما اذا كان محفوفاً بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور فقط، قال ذلك الخبر حال الأخبار المتواترة لفظاً من دون حصول القطع بالمضمون في كون الظنّ الحاصل منها حجة اجماعاً والظنّ الحاصل منها مسمّى بالظنون الخاصة.

ومّا ذكر ظهر حال الخبر الواحد المحفوف بالقرائن الدالة على القطع بالصدور والمضمون .

ضابطة

في حجية الخبر الواحد المعرى عن القرائن الدالة بالقطع

على صدق الصدور أو المضمون أو هما

و تحقيق الكلام يقتضي رسم مقدّمة ومقامات:

أما المقدّمة، فاعلم أنّ الظنون على اقسام: ظنّ بلغ من الشهرة اعتباره بالدليل القطعي، كالظنّ الحاصل من الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور، كالتواترات اللفظية وكالظنون الكتابية إن قلنا بتحقيق الاجماع على اعتبارها، وكشهادة العدلين وأمثالها اذا افادت الوصف في الموضوعات الصرفة، وكنقل اللّغوي في الموضوعات المستنبطة.

وظنّ بلغ عدم اعتباره كذلك، كالظنّ الحاصل من القياس والاستحسان.

وظنّ لم يبلغ فيه دليل قطعي من الشهرة على أحد الطرفين.

ولا نزاع في حجّية الأول، وعدم حجّية الثاني، وأنّما النزاع في الثالث فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ النزاع في الخبر الواحد العاري عن القرائن القطعية أنّما هو لأجل ظنية صدوره لا لأجل ظنيّة دلالته؛ لأنّك قد عرفت أنّه على فرض قطعية الصّدور لا يضرّ ظنيّة الدلالة كالتواترات القطعية، فجبهة النزاع أنّما هو ظنية الصدور الدلالة، فلو كان النزاع لأجل ظنيّة الدلالة لسرى النزاع الى التواترات اللفظية، والمحفوف بقرائن القطعيّة الدالة على صدق الصدور المفيدة للظنّ، وليس كذلك.

ثمّ الأقوال في المسألة خمسة: عدم جواز التّعبد بالخبر الواحد عقلاً وهو عن ابن قبة، وعدم جواز التّعبد به شرعاً وهو للسيد المرتضى ومتابعيه، ووجوب العمل به عقلاً وهو لمعظم الأصحاب، ووجوب العمل به شرعاً وهو لجماعة بناؤهم على العمل بالظنون المخصوصة، ووجوب العمل به عقلاً وشرعاً وهو لصاحب المعالم والفاضل القمي (رحمهما) وجماعة.

المقام الأول: في تأسيس الأصل في مطلق الظنون المشكوكة

إنّ خبر الواحد فرد من افرادها، فهل مقتضى الأصل الأولي من حيث الحكم الوضعي ما ذا بمعنى أنّ مقتضى الأصل الأولي بعد ثبوت التكليف هل هو الكفاية بالظن أو العدم وبعبارة أخرى هل العمل بالظنّ يوجب الخروج عن عهدة التكليف أم لا؟ والتحقيق عدم الكفاية للأصل.

ويمكن تقريره بطرق: أمّا الطريق الأول، فبيانه أنّه لا شكّ في ثبوت التكليف بتحصيل الأحكام في الجملة: إما بتحصيل نفس الأحكام الواقعية، أو بتحصيل العلم بها، بمعنى الاعتقاد اللازم وان لم يطابق الواقع، أو بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جار.

وعلى التقادير إن بنينا العمل على تحصيل العلم بتلك الأحكام حصل الأمثال قطعاً، أمّا حصول القطع بالأمثال حينئذ على الاحتمال الأول، فللزوم التكليف بما لا يطاق ان لم يكف العمل في تحصيل نفس الأحكام الواقعية، وأمّا حصوله على الاحتمالين الآخرين، فواضح.

وإن بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد لكنّا شاكين في حصول الامثال، بمعنى غير قاطعين لاحتمال أن يكون المكلف به تحصيل نفس الأحكام أو العمل بها والقوّة العاقلة بعد ثبوت القطع بالاشتغال حاکمة بلزوم تحصيل القطع بالأمثال.

فان قلت: انّ بعد بذل الجهد يحصل الظنّ الذي هو من مطلق الاعتقاد نشكّ في ثبوت التكليف بالزائد في التحصيل، والأصل البراءة.

قلنا: يجري أصالة البراءة فيما اذا شكّ في حدوث التكليف لا فيما شكّ في بقاء التكليف وارتفاعه، وما نحن فيه من الأخير، والأصل فيه البقاء.

فان قلت: أنا وإياكم قائلون بلزوم تحصيل الاعتقاد في الجملة، ولكنّا نقول بكفاية مطلق الاعتقاد، وانتم تدعون لزوم الاعتقاد الخاصّ، والقدر المتيقّن بيننا وبينكم لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد، وأنتم تدعون خصوصية زائدة، والأصل عدمه.

قلنا: الحصر ممنوع؛ اذ لعلّ المكلف به هو تحصيل نفس الأحكام، فأين كون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد مع أنّك قائل بلزوم تحصيل مطلق الاعتقاد، ومقتضاه التخيير بين الأمرين العلم والظنّ، ونحن نقول بتعيين احد الفردين، ومقتضاه عدم كفاية الآخر، فأين القدر المتيقّن في البين؟ مضافاً الى أنّه ممكن قلت ذلك بأنّا وإياكم قائلون بحصول الأمثال عند تحصيل القطع، والاختلاف بيننا أنّما هو في حصول الأمثال عند تحصيل الظنّ، فالقدر المتيقّن وعليه المتيقّن به في حصول الأمثال أنّما هو في صورة تحصيل العلم، وعليكم بإثبات حصول الأمثال بالآخر، والأصل عدمه.

فان قلت: القدر الثابت من الدليل أنّما هو عدم جواز ترك تحصيل الاعتقاد رأساً، ويكفي في عدم مخالفة ذلك الثابت بتحصيل الاعتقاد المطلق.

قلنا: هذا القدر الثابت من التكليف أنّما كان ثبوته بالأصل اتّفاق الفريقين عليه، فبعد ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يصير الشكّ في كيفية الاعتقاد شكّاً في المكلف به، والقواعد المقرّرة تقتضي اجراء أصل الاشتعال فيه.

فان قلت: سلّمنا كون المكلف به تحصيل نفس الأحكام الواقعية، ولكن من أين لك اثبات لزوم تحصيل القطع لعدم المخالفة في مقام تحقّق الأمثال، بل يكفي عدم القطع بالمخالفة.

قلنا: إنّ ذلك مخالفة للإجماع، مع أنّه مخالف لحكم القوّة العاقلة، فإنّها حاکمة بأنّ القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالأمثال.

فان قلت: نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف رأساً، وأنّا لك بإثباته.

قلنا: أولاً: انه مخالف للإجماع بل الضرورة.

وثانياً: بعد ملاحظة الأخبار المتظافرة والآيات المتكاثرة قطعنا بوجود التكليف في البين.

وثالثاً: يلزم لغوية بعث الرّسل وانزال الكتب.

فان قلت: القدر الثابت من التكليف هو التكليف بالمعلومات، وأمّا غيرها فلا حتّى يحتاج الى الظنّ، ومقتضى الأصل البراءة من غير المعلوم.

قلنا: مرادك من المعلوم هل المعلوم قبل الفحص أم بعده، فإنّ الأوّل فسادُه أظهر من الشّمس وابين من الأمس، وإن كان الثاني فهو عين المطلوب؛ اذ كلامنا حينئذ في عدم كفاية الظنّ، وأمّا بعد عدم أماكن العلم، فهل الحقّ مع المحتاطين أو مع من يجري الأصل؟ فكلامنا حينئذ ليس فيه.

وأما الطّريقة الثانية: فبيانه أنّه لا ريب في شرع الشرائع وأرسال الرّسل وانزال الكتب، وكون نبينا مرسلأ من جانب ربّ الارباب، ومبعوثاً لتبليغ الأحكام المتعلّقة بأشياء في الجملة، فما بين الأشياء ان لم نقل بأنّ الله تعالى في كلّ

واقعة حكماً، وقد برهننا عليه بقوله ﷺ (كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ) ^(١) وسيجيء ان شاء الله مفصلاً.

وأيضاً لا شبهة في أنَّ كَلِّمَا هو حكم للمشافهين فهو حكم للغائبين، فمقتضى المقدمتين المذكورتين ثبوت التكليف للغائبين، ولازم ذلك لزوم الفحص في الشبهات الوجوبية والتحريمية.

فان علم الواجب والحرام بعينه فهو المدعى، وإلا فلا بد من اتيان جميع ما يحتمل كونه واجباً وإن كان موهوماً إن دار الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً وإن كان موهوماً إن دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب؛ لأنَّ القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتنال.

فبعد ما اثبتنا ذلك، فنقول فيما نحن فيه: انَّ تحصيل الأحكام الواقعية علماً مما يحتمل كونه واجباً، كَلِّمَا كان كذلك فهو واجب.

أمَّا الصغرى، فذهاب المعظم الى لزوم تحصيل العلم بالأحكام الواقعية، فلو لم نقل باحداث ذهابهم الوصف فلا أقل من ابداء الاحتمال ولو موهوماً.

وأمَّا الكبرى، فلما ذكرنا من أنَّ القطع باشتغال يقتضي القطع بالامتنال، وعلى فرض رفع اليد عن الصغرى أيضاً يتم المطلوب لما قلنا من أنَّ التكليف ثابت والشك في المكلف به فلا بد من تحصيل القطع بحكم القوة العاقلة، فظهر من الطريقتين أنَّ الأصل الأوَّلِيَّ يقتضي عدم كفاية الظن.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، ح ٩٣٧.

فان قلت: المسلم من اشتراكنا مع المشافهين أنّما هو فيما علم كونه تكليفاً للمشافهين، وأمّا في صورة الاشتباه فلا، وما نحن فيه من هذا القليل.

قلنا: الكلام في ذلك اثبات الاشتراك على الإطلاق، وهو خارج عن محلّ الكلام إلا أنّنا نشير إليه اجمالاً، فاعلم أنّ دليلنا على ذلك أمران:

الأول الدليل الاجتهادي، وهو من وجوه:

الأول: الأخبار المتظافرة البالغة حدّ التواتر.

الثاني: الاجماع المنقولة.

الثالث: الاستقراء فإنّا بعد التّبع وجدنا كون الغائبين مشاركين للمشافهين في غالب التكليف، فالظنّ يلحق الشيء المشكوك الغالب.

الثاني: الدليل الفقاهتي، بيانه: أنّه لا شبهة في ثبوت التكليف في الجملة، والتكليف به إما أن يكون ما هو تكليف المشافهين أو غيره، وعلى التقديرين اتیان المكلف الذي أتى به المشافهون يكون موجباً لليقين بسقوط التكليف، واتیان غيره ليس كذلك، والقوّة العاقلة حينئذ حاکمة بأنّ القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالأمثال.

فان قلت: غاية ما في الباب العلم بوجود واجبات ومحرمات بين الأمور الكثيرة، والأشياء الغير المحصورة، ومن القواعد المتفق عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصور.

قلنا: لا يلزم الاجتناب اذا كان الشبهة قليلاً في كثير، وما نحن فيه ليس كذلك، بل شبهات كثيرة بين الأشياء الكثيرة.

فان قلت: سلّمنا اتّحاد تكليف المشافهين والغائبين، ولكن من أين لك اثبات لزوم تحصيل القطع بعدم المخالفة؟ بل يكفي عدم القطع بالمخالفة.

قلنا: الجواب قد مرّ.

فان قلت: المذكور سابقاً مرجعه الى الشكّ في التكليف.

قلنا: الجواب قد مرّ.

فان قلت: وجوب تحصيل العلم بالأحكام الواقعية أنّها هو على ما ذكرت من باب المقدمة، ووجوب المقدّمة على فرض تسليمه أنّها هو فرع وجوب ذبيها، ووجوب ذي المقدّمة هنا أعني تحصيل نفس الأحكام الواقعية ممنوع، فالمقدمة مثله.

أمّا عدم وجوب ذي المقدمة، فلاّنه بعد تحصيل الاعتقاد الجازم بالحكم الواقعي النفس الأمري وحصول الخطأ في الاعتقاد، نقول: أنّه مع ذلك هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لازماً أم لا؟ فان قلنا باللزوم لزم التكليف بما لا يطاق، وان لم نقل باللزوم فهو عين معنى عدم الوجوب، وهو عين المدّعي.

قلنا: ما ذكرنا من لزوم تحصيل نفس الأحكام الواقعيّة أنّها يكون لزوماً تعليقاً، بمعنى أنّه بعد الفحص ان اصاب فنعماً هي، وإلاّ فلا تكليف به للمانع. والحاصل أنّ التكليف التعليقي موجود، وفي صورة القطع بالإصابة وان أخطأ في الواقع حصول الأمثال مقطوع، بخلاف صورة الاكتفاء بالظنّ.

فان قلت: قاعدتك هذه هي البناء على الاحتياط والاخذ بالأوثق من اجل الدليل والذي ذكرت يستلزم خلاف الاحتياط؛ لأنّ العلماء ذهبوا الى أنّ الناس

صنفان مجتهد ومقلّد، ومن لا يكون موصوفاً بأحد الأمرين، فلا يكون عمله صحيحاً، وذهابهم الى المذكور ان لم يورث الوصف على لزوم أحد الأمرين، فلا أقل من ايرائه الوهم، وهو كاف فنجعله صغرى القياس.

ونقول: انّ أحد الأمرين من الاجتهاد والتقليد محتمل الوجوب، وكلّما كان كذلك فهو واجب أمّا الصغرى فعينانية، وأمّا الكبرى فلا لأنّ القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالأمثال لحكم القوة العاقلة، فان ثبت العمل بالاحتياط لزّم خلاف الاحتياط الآخر وهو العمل بالظنّ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وأيضاً ذهب العلماء الى أنّ العلم بالوجه شرط في صحّة العمل، ولا شكّ أنّ ذهابهم مورث لاحتمال الوجوب، وكلّما احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر، وان شئت تحصيل العلم بالوجه بمقتضى الاحتياط لزّم خلاف الاحتياط؛ اذ العلم بالوجه موقوف على العلم بالظنّ وترك الاحتياط، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

قلنا: المراد بالاجتهاد ومن العلم بالوجه أن كان تحصيل الأحكام الظاهرية والعلم بها وبالوجه بحسب الظاهر، فالمحتاط أيضاً مجتهد وعالم بالوجه؛ لأنّه في كل مسألة من المسائل يعمل أيضاً، وإن كان صغراه محتملاً إلا أنّ كبراه مقطوعة؛ لكونها ناشية عن حكم القوة العاقلة، والمحتاط أيضاً قد حصل الحكم الظاهري، وهو قاطع بالوجه بحسب الظاهر.

وإن كان المراد بالاجتهاد والعلم بالوجه على ما هو كذلك في متن الواقع قطعاً أو ظناً، قلنا: النقض بالمجتهد في مواضع لا يكون ظاناً كما إذا كان مأخذ الحكم الدلالة الفقاهتية وانتفى الدليل الاجتهادي.

فان قلت: إنّ ما ذهب اليه العلماء من لزوم الاجتهاد أو التقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الواقعي، وعلى هذا إن ثبت العمل بالاحتياط بلزوم المحذور المذكور.

قلنا: سلّمنا كون مرادهم من الاجتهاد وما ذكرت مع أنّه بعيد؛ اذ الاتفاق على بطلان الأخباريين والمحتاطين بل مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هذا مقابل التقليد، ألا أن نقول يكفينا ذهاب البعض الى لزوم الاجتهاد المعهود في ابداء الاحتمال، فيتم الاستدلال أيضاً.

فنقول: أنا قد بينّا العمل بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممكناً، وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة، وبينهما وغير الوجوب، لا فيما دار الأمر بين الوجوب والحرمة، وما ذكرته من هذا الباب، فلا بدّ فيه من الرجوع الى المرجّحات، فان وجد والا فالتخير، ولكن الدليل على رجحان الحرمة فيما نحن فيه أعني العمل بالظنّ موجود، وهو أصالة حرمة العمل بالظنّ على ما سيأتي ان شاء الله.

فظهر من قاعدة الاشتغال أنّ الأصل من حيث الحكم الوضعي مع عدم الكفاية هو مقتضى الاستصحاب أيضاً، ألاّ أنا إنّ نمسك الآبقاعدة الاشتغال؛ لأنّها متفق عليها حتّى عند منكر الاستصحاب والاستصحاب، مختلف فيه.

وأما الطريق الثالث: فهو أنَّ المكلف: أما أن يعلم بوجود التكليف فيما بين الشبهات أو لا يعلم، وعلى الثاني الأصل البراءة وإن ظنَّ بالتكليف؛ إذ العمل بأصالة البراءة ليس من باب الوصف، بل العمل بها متعيّن ما لم يَقم ظنٌّ شرعي على الخلاف، ونحن إذا لم يكن دليل على اعتبار الظن بالتكليف لم يكن معتبراً، فنحكم بأصالة البراءة.

وعلى الأوّل ما أن يكون هذا العلم الإجمالي معتبراً أم لا، وعلى الأوّل الأصل الاشتغال وإن ظنَّ بعدم التكليف، لما مرّ مراراً من أنَّ القطع بالاشتغال مقتضاه القطع بالأمثال، وعلى الثاني الأصل البراءة أيضاً وإن ظنَّ بالتكليف والاعتبار، فعلى التقادير الظنيّ غير معتبر، فظهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب.

وأما الطريق الرابع فبيانُه: أنَّ كلّما يحتمل الوجوب أو التحريم ولو موهوماً يحتمل الضرر على ترك الأول وفعل الثاني، وكلما كان كذلك فدفعه لازم، أمّا الصغرى فوجدانية، أمّا الكبرى فبحكم القوة العاقلة، ألا ترى أنَّ المضطر إلى ذهاب أحد من طريقين أحدهما مأمون والآخر مخوف، لو بادر إلى المخوف وذهب منه لزمه العقلاء.

ف نقول بعد ذلك: أنَّ الاكتفاء بالظنّ يحتمل ان يكون مفضياً الى الضرر فدفعه لازم، فلا يجوز الاكتفاء بالظنّ وهو المطلوب.

وما يقال من أنَّ دفع الضرر، المحتمل كما يقتضي طرح الظنّ وعدم الاكتفاء به كذلك، يقتضي لزوم العمل به فيما ظنَّ بالتكليف لظنّ الضرر بالترك، ودفع الضرر المحتمل لازم بعين ما ذكرت.

فمدفوع بأنّ دفع الضرر المحتمل كما يقتضي العمل بالظنّ فيما اذا ظنّ بالتكليف، كذلك يقتضي العمل بالوهم فيما اذا ظنّ بعدمه.

فظهر من ذلك أنّ لزوم العمل بالظنّ فيما اذا ظنّ بالتكليف أنّها هو لأجل دفع الضرر المحتمل لا لأجل الظنّ بالتكليف، وإلّا لما وجب إتيان الموهوم فيما ظنّ بعدم التكليف، هكذا ورد وأجيب، وفي كليهما نظر.

وأما الطّريق الخامس فيبانه: أنّ الظنّ الحاصل من الأخبار، والاجماع المنقول والشّهرة، والاجماع الظنّي وعدم الخلاف، من الظنون التي لا يكون متأخراً بالعلم لو كانت^(١) معتبرة، لزم اعتبار الظنّ الحاصل من القياس والاستحسان اذا كان متأخراً بالعلم بطريق أولى، والتالي باطل، فالمدّعى مثله، وفيما اذا كان الظنّ الحاصل من الأخبار والشّهرة ونحوها متأخراً بالعلم، لم يكن حجة للاجماع المركّب، وعدم القول بالفصل.

فان قلت: لو لا الدليل على حرمة العمل بالظنّ القياس والاستحسان والمصالح المرسله لعلمنا بها أيضاً وكان العمل بها جائزاً، ولكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل.

قلنا: إنّ معنى الأولوية لا يكون إلاّ أنّ أقيم دليل على حكم في فرد من الافراد فتحكم بذلك الحكم في الادون منه من الافراد اذا لم يقدّم عليه فيها دليل بالأولوية هذا ولكن في الطّريق الاخير اضطراب، نظراً الى ظنيّة الأولوية، فيشكل حجيتها؛ لأنّنا ان قلنا بعدم اعتبار الظنّ في الاصول فواضح وان قلنا

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، ح ٩٣٧.

باعتباره فيها لا يتم الاستدلال على عدم الكفاية أيضاً، اذ هو الاستدلال على عدم كفاية الظنّ بالظنّ، فلو لم يكن الظنّ معتبراً لم يكن تلك الأولوية معتبرة، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وفيه نظر، نعم يحتمل منع وجود الأولوية نظراً الى أنّ المنع من الظنّ الحاصل من القياس مثلاً ليس لأجل أنّه ظن بل لخصوصية القياس، فلا يجري الأولوية بالنسبة الى ساير الظنون، فتدبّر في المقام كي لا يختلط عليك الكلام.

المقام الثاني: في تأسيس الأصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي، بمعنى أنّه هل الاثم في العمل بالظنّ أم لا؟ والمقام الأوّل انما كان في تأسيس الأصل من حيث الحكم الوضعي.

فاعلم أنّ كلّ من قال في هذا المقام باستحقاق الاثم، يلزمه القول بعدم الكفاية في المقام الأوّل، وكلّ من قال بكفايته في المقام الأوّل يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام، وليس كلّ من قال بعدم الاثم في هذا المقام يلزمه القول بالكفاية في المقام الأوّل بل له القول بالكفاية وعدمها، وكذا كلّ من قال بعدم الكفاية في المقام الأوّل لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا المقام بل له القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في هذا.

وانّما الاشكال في تأسيس الأصل الأولى في هذا المقام، ولا ريب ان مقتضى الأصل الاصيل عدم الاثم، لكنّه مخالف للاجماع؛ لأنّ القول بالجواز بالمعنى الأخصّ خرق للاجماع المركّب؛ اذ كلّ من قال بالجواز قال بالوجوب، فاذا لا شبهة في أنّ مقتضى الأصل الأولى التحريم واستحقاق الاثم، ولنا عليه وجوه عديدة:

الأول: اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بما وراء العلم ما لم يقد دليل على الاعتبار بلسان العقل والشرع والظنّ وعن بعض الفضلاء أنّ مقتضى الأصل الأصيل جواز العمل بالظنّ بالمعنى الأعمّ، حيث جعل الأصل الأولى في مقام اثبات الحكم الوضعي للكفاية، وقد علمت أنّ لازم من قال هناك بالكفاية ان يقول بالجواز هنا، ويؤيد ظهور ذلك الذي نقلنا عنه أنّه كلامه، حيث قال بالدليل على حرمة العمل بما وراء العلم.

ولكن الظاهر أنّ هذا الفاضل مع قطع النظر عن الأدلة الدالة على جواز العمل بالظنّ بناؤه على حرمة العمل به، وأنّ هذا الكلام أنّما هو في مقام المعارضة لا في مقام التحقيق، فلا نزاع لنا معه، وغاية ما في الباب مخالفته معنى وهو لا يضرّ باجماعنا، فتدبر.

الثاني: قوله عليه السلام لا تنقض اليقين إلاّ بيقين مثله^(١) وجه الدلالة: انه لا شبهة في ثبوت التكليف فمن اكتفي بالظنّ فقد نقض اليقين بغير اليقين، مع أنّه منهي عنه لقوله (لا تنقض اليقين) الخ. والأصل في النهي التحريم.

فان قلت: كيف تمسك في اثبات حرمة العمل بالظنّ بالاستصحاب الذي مدركه ظنيّ.

قلنا: فانا قد برهنا في محله ان الاستصحاب وإن كان ظنيّاً من حيث المدرك إلاّ أنّه قطعي الاعتبار، فتدبر.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١.

الثالث: ما ذكرنا في بحث مقدّمة الواجب من ان ترك ذي المقدّمة: أمّا حكمي وأمّا حقيقي وتارك المقدّمة يستحقّ العقاب حين ترك المقدّمة لأجل ترك ذبيها حكماً، سواء كان قاطعاً بافضاء ترك المقدّمة الى ترك ذبيهاً، أو ظناً، أو شكّاً، أو محتملاً.

فنقول إنّ الاكتفاء بالظنّ ممّا يحتمل افضاؤه التي ترك ذي المقدّمة في تحصيل الأحكام الواقعيّة ولو احتمالاً موهوماً، وكلّما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب، فالإكتفاء بالظنّ فيه استحقاق العقاب.

والرابع: ما ذكرنا في مقام اثبات الحكم الوضعي من لزوم دفع الضرر المحتمل، فإذا لم يدفع المكلف الضرر المحتمل من نفسه لذمّه العقلاء، ألا ترى أنّه لو أراد شرب الماء، وكان عنده إناء، أحدهما محتمل السمّ، والآخر خال عنه، فاختر المشكوك، لذمّه العقلاء ونسبوه الى السفه.

فاذن نقول: إنّ اتیان محتمل الوجوب لازم، وتاركة مذموم، أمّا الصغرى فلزوم دفع الضرر المحتمل، وأمّا الكبرى فلبناء العقلاء، وأمّا النتيجة فواضحة.

والخامس قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾^(١) وإنّ الظن لا يغني من الحقّ شيئاً^(٢) وجه الدلالة من وجوه:

الأول: أنّ صدر الآية الشريفة في مقام ذمّ الكفار لأجل كون بنائهم على العمل بالظنّ، وذلك كاف.

(١) سورة يونس: ٣٦.

(٢) سورة النجم: ٣٨.

الثاني: دلالة سياق الآية الشريفة على التحقير للعمل بالظنّ، وذلك امر ذوقي.

الثالث: التعليل، فإن مقتضاه لزوم تحصيل العلم بالواقع ليحصل الغنى حيث يدلّ على عدم حصول الغنى بالظنّ، فتدبّر.

وربما يتمسك بالآية الشريفة على اثبات الحكم الوضعي أيضاً، أعني عدم الكفاية.

فان قلت: إنّ مورد الآية أصول العقائد، والذمّ أنّها هو بالعمل بالظنّ فيها. قلنا: إنّ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحلّ.

فان قلت: إنّ التعليل لا يدلّ إلا على حرمة العمل بالظنّ الذي سبق ذكره؛ اذ من القواعد المقرّرة أنّه لو سبق نكرة ثمّ جيء بعدها بمعرفة هي مفرد محلى باللام، يكون ذلك للعهد الذكري، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(١) فالمراد بالرسول هو ما تقدّم ذكره لا مطلق الرسول.

قلنا: قد مرّ أنّ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد.

فان قلت: إنّ لفظ الظنّ مطلق لا عامّ، وأين العموم لللفظ حتّى يتفوه بذلك الكلام، بل اللفظ مطلق، والظاهر منه العهد، فإنّ بين المطلق والعامّ فرقاً، وهو توقّف حمل المطلق على العموم على عدم وروده مورد حكم آخر، وعلى كون

الافراد متواطية، بخلاف العام لأنّه لا يتوقّف على شيء من الأمرين، وهذا الشرط غير موجود؛ لانصراف المطلق في مثل المقام الى ما تقدّم ذكره.

قلنا: مع أنّ عدم توقّف حمل العامّ على العموم على عدم وروده مورد حكم آخر ممنوع، بل هو والمطلق في هذا الشرط سيّان، أنّ مخالفة المطلق للعامّ في الأمرين لا يلزم مخالفته له في جميع الأحكام؛ اذ المدرك العرف وهم يفهمون في أمثال ذلك المقام العموم، فتدبّر.

وأيضاً قولك (ان المفرد المحلّ باللام اذا سبقه نكرة لانصرف اليها) ممنوع؛ اذ بين ما نحن فيه وبين الآية الشريفة أعني قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ فرق بين؛ اذ لا يمكن حمل الرسول في تلك الآية على فرد غير معيّن؛ اذ بين ما نحن فيه وبين الآية الشريفة أعني قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ فرق بين؛ اذ لا يمكن حمل الرسول في تلك الآية على فرد غير معيّن؛ لأنّه في مقام العصيان، ولا على كلّ الرسل^(١)، فلا بد من الحمل على المقدّم، بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن حمله على المقدّم أي الظنّ في أصول العقائد، وعلى مطلق الظنّ، فعلى المدّعي التعيين، فتأمّل.

فان قلت: إنّ الاغناء يستعمل في معنيين: أحدهما رفع الاحتياج والآخر الرفع مجرداً عن الاحتياج، كقوله تعالى: ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾^(٢) فان المراد من عدم الغنى عن الجوع عدم رفع الجوع؛ اذ لا معنى لعدم رفع الاحتياج

(١) في (خ): الرسول.

(٢) سورة الغاشية: ٧.

عن الجوع، لكن غالب استعماله في المعنى الأول، فقولك (فلان محتاج الى الشيء الفلاني) يكون معناه انه فاقد ذلك الشيء^(١)، وإلا لزم تحصيل الحاصل وقولك (أنه غني عنه غير محتاج اليه) معناه أنه واجد.

واذا حملنا الآية الشريفة على الغالب كما هو ظاهرها، يكون معناه ان الظن لا يرفع الاحتياج من الواقع، أي لا يكون عامله اصلاً به في شيء من الاشياء قط، ولا ريب أن هذا الذي هو ظاهر الآية كذب جداً وغير مراد قطعاً؛ اذ ربما يحصل الظان الى الواقع، فإن الظن قد يختلف عن المظنون الواقع وقد يصيب، فاذا لم يكن ظاهر الآية مراداً يصير جملة لتعدد المعنى المجازي، فيصير الآية الشريفة جملة، ويسقط الاستدلال.

قلنا: ان الآية انما تدل على أن العامل بالظن لا يكون غنياً عن الواقع بحسب اعتقاده قط، وأن العمل بالظن لا يكون مغنياً عن الواقع بحسب الاعتقاد قط، فاذا لا يلزم كذب فان الظاهر مطابق للواقع.

وما يقال في مقام الجواب عن هذا الايراد من أن المراد بالحق الظاهري، فهو فاسد جداً؛ اذ الظاهر من الحق الواقعي، فتأمل.

وما يقال من أن المراد من الآية انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كذب، فهو أيضاً فاسد كسابقه؛ اذ الظاهر السلب الكلي.

فان قلت: لما لم يكن الآية مرادة بظاهرها، فلا بد من تصرف فيها، والأحسن أن يقال حينئذ بأن المراد من الظن الشك أو الوهم.

(١) في (خ): الغنى.

قلنا: مع أنّ استعمال الظنّ في الوهم والشكّ غير معهود، بل وغير صحيح عند أهل اللسان، وإن كان استعمال الشكّ في الظنّ معهوداً، أنّ الشكّ والوهم أيضاً قد يصاب بهما الواقع من باب الاتّفاق، فيلزم الكذب أيضاً.

فان قلت: إنّ الآية الشريفة أنّها تدلّ على ان كلّ ظنّ لا يكون مغنياً عن الحقّ مع أنّ بعض الظنون معتبر قطعاً، فالآية مخالفة للاجماع، فظاهرها غير مراد، فهي مجمّلة.

قلنا: لا تنصرف الآية الى الظنون التي دلّ دليل على اعتبارها، فتأمل. مضافاً الى أنّ بين الآية والأدلة الدالة على اعتبار بعض الظنون عموم مطلق، فلا بدّ من العمل على العامّ أعني الآية فيما وراء الخاصّ، فالمطلق ثابت. فان قلت: كما يمكن التفصّي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصّي. لتخصيص الآية على أصول العقائد، فيسقط الاستدلال لحصول الاجمال بعد احتمال التخصيصين.

قلنا: ما ذكرناه أرجح لقلة التخصيص فيه، ولزوم تخصيص الأكثر فيما ذكرت.

فان قلت: إنّ الآية على فرض تماميتها ظنيّة الدلالة، فكيف التمسك بها في اثبات حرمة العمل بالظنّ، فإنّه مستلزم لعدم جواز العمل بالآية، وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل، مضافاً الى أنّ عدم حجّية الظنّ في مسائل الاصول على اعتقادك.

قلنا: أمّا بناءً على مذهب من ثبت له الاجماع على حجّية الكتاب فواضح؛ إذ لا ضير في التمسك بظنّ وصل من الشارع دليل على اعتباره، وأمّا بناءً على مذهبنا فنقول: إنّ غرضنا ليس اثبات حرمة العمل بالظنّ بتلك الآية الظنيّة فقط، بل غرضنا ذكر أدلّة ظنيّة يحصل من تراكم تلك الظنون القطع بالحرمة، والآية من جملة تلك الظنون، فتأمل.

و من جملة الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(١) وجه الدلالة: أنّ الآية أنّما تدلّ على حرمة العمل بما وراء العلم ظناً وشكاً ووهماً، وظاهر النهي التحريم. فان قلت: إنّ الخطاب شفاهي، وكلّ خطاب شفاهي مجمل للغائبين، أمّا الصغرى فضرورية.

وأما الكبرى، فلاّته لا ريب في وجود حالة بين المتكلّم والمخاطب، حين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك الحالة ساكنة أو دالّة^(٢)، وعلى فرض كونها دالّة يحتمل كون دلالتها موافقة لظاهرها، ويحتمل أن يكون مخالفة له، فهي مجملة. فان تمسكت بأصالة عدم القرينة، فغايتها نفي القرينة الغير الحالية، وأمّا هي فالشكّ بالنسبة اليها شكّ في الحادث.

فان قلت: الأصل عدم مخالفة تلك الحالة لظاهرها.

(١) سورة الاسراء: ٣٦.

(٢) في (خ): دلالة.

قلت: الأصل عدم موافقتها لظاهرها، فإن أحدهما ليست أولى من الأخرى.
وان تَمَسَّكَتْ بالاجماع القائم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية، قلنا:
انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار مسلّم في المسائل الفرعية، وأما الأصولية فلا،
فظهر من تضاعيف ما ذكر أنّ الآية مجملة والدلالة ساقطة.

قلنا: سلّمنا وجود تلك الحالة بين المتكلّم والمخاطب، واحتمال كونها ساكنة
ودالة الى غير ذلك مما ذكرت، ولكن بناء العرف على عدم الاعتناء بالقرائن
الحالية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(١).

فان قلت: لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية، لزم الحكم
بلحن من اكتفي في البيان بالقرينة الحالية وليس كذلك.

قلنا: قد اشتبه عليك الأمر؛ أذ بناؤهم على ذلك بالنسبة إلى الغائبين لا
المشافهين.

فان قلت: ان الخطاب مفرد مختصّ بالنبي ﷺ ولا دليل على الاشتراك
حتى في هذا المقام؛ إذ الدليل إما الاجماع فعمومه غير مسلم، وأما الأخبار كقوله
(حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)^(٢).

وقوله حكم الأولين حكم الآخرين) فدلالتهما على الاشتراك فيما نحن فيه
ممنوع، فتأمّل.

(١) سورة ابراهيم: ٤.

(٢) عوالي اللئالي ٣: ٩٨، ح ٣٧٠.

إِلَّا أَنْ يَتَمَسَّكَ بِالِاسْتِقْرَاءِ، نَظْرًا إِلَى أَنَّ غَالِبَ الْأَحْكَامِ مُشْتَرَكٌ، فَالظَّنُّ يَلْحَقُ الْمَشْكُوكَ بِالْغَالِبِ، وَلَكِنَّكَ خَيْرٌ بِأَنَّ الْاسْتِقْرَاءَ ظَنِّيٌّ، وَالتَّمَسُّكُ بِهِ عَلَى حَرَمَةِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ مُسْتَلْزِمٌ لِعَدَمِ التَّمَسُّكِ بِهِ، وَمَا يَسْتَلْزِمُ وَجُودَهُ عَدَمُهُ فَهُوَ بَاطِلٌ.

قُلْنَا: إِنَّ عَمُومَ التَّعْلِيلِ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ تَدُلُّ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ، وَلَا يَخْفَى ذَلِكَ عَلَى مَنْ لَهُ أَدْنَى دَرَجَةٍ، فَإِنَّ الْعِبْرَةَ بِعَمُومِ اللَّفْظِ.

لَكِنْ لِقَائِلٍ إِنْ يَقُولُ: إِنَّ مَرَادَكَ مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ بِالْآيَةِ إِنْ كَانَ اثْبَاتَ حَرَمَةِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ فِي الْجُمْلَةِ، فَهُوَ مُسْلَمٌ وَلَا يَجْدِيكَ نَفْعًا، وَإِنْ كَانَ اثْبَاتَ حَرَمَةِ مُطْلَقِ الظَّنِّ، فَهُوَ مَمْنُوعٌ؛ لِعَدَمِ دَلَالَةِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ عَلَيْهِ.

أَقُولُ: بَلِ الْحَقُّ أَنَّ الْآيَةَ الشَّرِيفَةَ بظَاهَرِهَا دَالَّةٌ عَلَى الْعَمُومِ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّ الْآيَةَ يَدُلُّ عَلَى حَرَمَةِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ فِي أَصُولِ الْعُقَائِدِ، أَوِ الْقَوْلُ بِأَنَّ كَلِمَةَ (مَا) لِلْعَمُومِ، فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ يَفِيدُ نَفْيَ الْعَمُومِ لَا عَمُومَ النَّفْيِ، أَوِ الْقَوْلُ بِأَنَّهَا ظَاهِرَةٌ فِي تَحْرِيمِ اسْتِنَادِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى السُّوءِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ، كُلُّهَا مِمَّا يَصْغِي إِلَيْهَا بَعْدَ ظُهُورِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ فِي الْعَمُومِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعِبْرَةَ بِعَمُومِ اللَّفْظِ لَا خُصُوصِ الْمَحَلِّ، فَلَوْ حَصَلَ التَّخْلِيلُ مِنْ حُجِّيَةِ الظَّنِّ بِالِدَّلِيلِ الْخَارِجِيِّ وَفَرَضِ الشَّكِّ فِي حُجِّيَةِ الظَّنِّ اسْتِمْرَارًا لظَهَرَ ظُهُورُ الْآيَةِ فِي الْعَمُومِ.

وَمِنْ جُمْلَةِ الْآيَاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الشَّيْطَانُ يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وَجِهَ الدَّلَالَةُ: أَنَّ الْقَوْلَ عَلَى اللَّهِ بِمَا لَا تَعْلَمُ تَمَّا يَكُونُ الشَّيْطَانُ أَمْرَهُ وَكُلَّمَا يَكُونُ الشَّيْطَانُ أَمْرَهُ فَهُوَ حَرَامٌ، أَمَّا الصَّغَرَى فَلِلْآيَةِ.

وَأَمَّا الْكَبْرَى، فلتوعيد الله تعالى على اتباع الشيطان.

فنقول: فيما نحن فيه: أَنَّ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ قَوْلٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَا يَعْلَمُ، وَكَلَّ قَوْلٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَا يَعْلَمُ حَرَامٌ، أَمَّا الصَّغْرَى فوجدانيَّة، وَأَمَّا الْكَبْرَى فَلَايَةُ الْكَرِيمَةِ.

فان قلت: الظاهر من القول على الله بما لا يعلم هو اسناد شيء إليه تعالى من الصِّفَاتِ الثَّبُوتِيَّةِ أَوْ السَّلْبِيَّةِ وَنَحْوِهَا، كَالْقَوْلِ بِأَنَّهُ تَعَالَى جَسَمٌ لَا مَا نَحْنُ فِيهِ.

قلنا: لو أُلْقِيَ تِلْكَ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ عَلَى أَهْلِ الْعَرَفِ، لِفَهْمُونَ مِنْهَا حَرَمَةَ الْعَمَلِ بِمَا لَا يَعْلَمُ، فَإِنَّ الْقَوْلَ بِوُجُوبِ غَسْلِ الْجُمُعَةِ وَأَمْثَالِهِ أَنَّهُ يَكُونُ قَوْلًا بِمَا لَا يَعْلَمُ، فَتُدَبَّرُ.

مُضَافًا إِلَى أَنَّ غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ ادْعَاؤُكَ التَّشْكِيكَ الَّذِي هُوَ مِنْ مَوَانِعِ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، وَقَدْ بَرَهَنَ فِي مَحَلِّهِ أَنَّهُ إِذَا شَكَّ فِي التَّشْكِيكَ وَالتَّوَاطُعِيِّ، فَلَا أَصْلَ لِعَدَمِ التَّشْكِيكَ، بَلِ الْأَصْلُ التَّوَاطُعِيُّ.

فان قلت: المقام في اثبات حرمة العمل بالظنِّ، والآية غير دالَّة عليه؛ اذ غاية ما في الباب دلالتها على حرمة القول بما لا يعلم لا حرمة العمل به، وهو المدعى. قلنا: أَوَّلًا الْأَمْرُ يَتِمُّ بِالْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ وَعَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ.

وثنائيًا: أَنَّ الْقَوْلَ قَوْلَانِ حَقِيقِيٍّ وَتَقْدِيرِيٍّ، وَالْعَمَلُ بِشَيْءٍ قَوْلٌ تَقْدِيرِيٌّ بِهِ، فَإِنَّ مَنْ بَنَى الْعَمَلَ عَلَى فِعْلِ شَيْءٍ أَوْ تَرْكِهِ بِالْإِعْتِقَادِ لَوْ سَأَلَ عَنْهُ مِنْ وَجْهِ اسْتِقْرَاءِ عَمَلِهِ بِهِ، فَلَا شَكَّ أَنَّهُ يَقُولُ أَنَّهُ حَرَامٌ أَوْ وَاجِبٌ.

ثمَّ إنّ القول بأنَّ الخطاب شفاهيٍّ ومجمل للغائبين، أو أنّ الآية محمولة على حرمة العمل بالظنِّ في أصول العقائد وأمثال ذلك، قد مرَّ الجواب عنها.

ومن جملة الآيات قوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(١) وأمثال ذلك من الآيات التي صدرت في مقام ذمِّ الكفَّار على العمل بالظنِّ، والقول بأنَّ مورد تلك الآيات إنّما هو أصول العقائد، أو بأنَّ الذمَّ لأجل انحصار عملهم في الظنِّ، قد مرَّ أنّ كلّ مخالف لفهم العرف، فتأمّل.

و السّادس من الأدلة على حرمة العمل بالظنِّ: الأخبار الوارد عن الأئمة بالنّهي عنه.

منها: ما رواه المفضّل، عن الصادق عليه السلام: من شكَّ أو ظنَّ وأقام على أحدهما فقد حبط عمله^(٢). وأمثال ذلك من الأخبار ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

وبالجملة قد حصل لنا القطع بحرمة العمل بالظنِّ من تلك الظنون المترامية من الآيات والأخبار المتكررة وغيرها، وإن لم نقل بكون الظنون الحاصلة من الآيات مخصوصة؛ إذ عدم ثبوت الاجماع على حجّية الكتاب إنّما هو لمخالفة الأخباريين، وهم يقولون بحرمة العمل بالظنِّ، وموافقون معنا في تلك المسألة. ثمَّ إنّ العقل هل يدلّ على حرمة العمل بالظنِّ من حيث هو ظنٌّ أم لا؟ والتحقيق لا، وقول ابن قبة غير سديد؛ إذ لو كان العمل بالظنِّ من حيث هو قبيحاً عقلاً لما جوّزه الشارع المقدّس أبداً، وقد جوّزه قطعاً في موارد خاصّة.

(١) سورة البقرة: ٧٨.

(٢) أصول الكافي ٣: ٤٠٠، ح ٨، وفي آخره: أحبط الله عمله.

فان قلت: أنّك قد تمسّكت في مقام اثبات حرمة العمل بالظنّ بالدليل العقلي، أعني لزوم دفع الضرر المظنون، واستحقاق العقاب على ترك ذي المقدّمة حكماً، وكلّ منهما حكم عقلي.

قلنا: إنّ ما ذكرناه أنّما هو حرمة العمل بالظنّ تبعاً، والعقل لا يأبى عنه، ومحلّ النزاع مع ابن قبة في حرمة بالاصالة، ونحن نفيها.

وقد يجاب عن هذا الايراد بأنّ الحسن والقبح أنّما يكونان بالوجوه والاعتبارات^(١)، ولعلّ مراده أنّ العقل لو خلى وطبعه يكون حاكماً بقبح العمل بالظنّ، ولكن بعد ملاحظة شيء آخر نجوزه لارتكاب أقلّ المحذورين.

وقد يورد على هذا الجواب بأنّه يلازم قول الاشاعرة من كون الاشياء وقبحها شرعيّاً، فليتملّ.

فظهر من تضاعيف ما ذكر من الأدلّة أنّ العمل بالظنّ حرام تعليقاً، أي ما لم يقدّم دليل على اعتباره.

المقام الثالث: في أنّ هذا الأصل إنّ قلب بالدليل بحيث لو شكّ في حجّية ظنّ وعدمه، كان الأصل الحجّية والكفاية وجواز العمل به أم لا، يظهر من كلمات بعض الفضلاء الأوّل.

ولكن التحقيق أن يقال: في هذا المقام مقامات:

منها: في بيان أنّ الظنّ في المسائل الفرعية حجة أم لا.

(١) في (خ): والاعتبار.

ومنها: في أَنَّ الظنَّ في المسائل الأصولية العملية حجة أم لا .
 ومنها: في حكم المسألة التي شكَّ في كونها من مسائل الأصول الاعتقادية والأصول العملية أم الفروع، فهل الظنُّ فيها حجة أم لا؟ .
 ومنها: في أَنَّ الظنَّ في المسائل الأصولية الاعتقادية حجة أم لا .
 ومنها: في أَنَّ الظنَّ في الموضوعات المستنبطة حجة أم لا .
 ومنها: أَنَّ الظنَّ في الموضوعات الصرفة حجة أم لا .
 وأما المقام الأول، فاعلم أَنَّ الدليل على حجّة الظنِّ في المسائل الفرعية أمور خمسة:

الأول: الدليل العقلي المسمّى بالدليل الرابع، ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه:

الأول منها محتاج الى بيان مقدّمات ثلاث لحجّة الظنِّ في الجملة، ومقدّمة رابعة لتعميم الأسباب، وفي هذا الدليل بهذا التقرير مقامات ثمانية:

الأول: في ردّ الأخباريين.

والثاني: في ردّ القائلين بحجّة الظنون الخاصة.

والثالث: في ردّ القائلين بأصالة البراءة.

والرابع: في ردّ المحتاطين.

والخامس: في أَنَّ الظنَّ بعد حجّيته في الجملة هل هو حجة مطلقاً من أي سبب حصل أم لا؟ .

والسادس: في أنّه بعد حجّيته هل هو حجة مطلقاً أي في جميع موارد الفروع أم في العبادات دون المعاملات أم العكس؟.

السابع: في بيان تعارض الظنّ الشخصي والنوعي.

والثامن: في أنّه على فرض حجّية الظنّ هل هو حجة مطلقاً قوياً أو ضعيفاً أم الضعيف حجة ما لم يمكن تحصيل القوي.

أمّا المقدّمة الأولى، فاعلم انه لا شبهة في أنّ الله تعالى أرسل رسولاً، وهو نبيّنا ﷺ وأنزل كتاباً وهو القرآن المجيد، وأحكاماً للتبليغ الى العباد، فبلغها الى الحاضرين، وآنا مشاركون معهم في تلك الأحكام من الآن الى يوم القيامة، وتلك المقدّمة ليست محلّ تأمل عند أولي الألباب.

أمّا المقدّمة الثانية، فهي في أنّ باب العلم التفصيلي الوجداني أعني اليقين، وباب العلم الشرعي التفصيلي، وهو الظنون التي يكون اعتبارها قطعياً من الشارع في معظم الأحكام منسّدة، فإنّ أغلب أدلّتنا في هذا اليوم ظنيّات؛ اذ الأدلّة في غالب الأحكام منحصرة في الأربعة: الاجماع، والعقل، والكتاب، والسنة، ولا يحصل القطع بأغلب الأحكام من تلك الأدلّة.

أمّا الاجماع، فمن المحقّق في محلّه أنّه ينقسم الى قطعي وظنيّ، والقطعي ينقسم الى ضروري ونظري، والنظري في غاية الندرة حتّى انه من بعضهم من عدم امكان الاطلاع عليه، والضروري أيضاً في جنب الأحكام في غاية الندرة، مع كون الأغلب اجماليات، كوجوب الصلّاة والصوم والزكاة، ونحوها ممّا يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية، نعم قد يتفق أن لا يكون اجمالياً وكان اجماعياً، كحرمة اكل الميتة مثلاً.

وأما العقل، فهو أيضاً قطعي وظني، والقطعي في غاية الندرة، على أن بعضهم نفى الثمرة عن حجّيته، معللاً بأنّ كلّما حكم به العقل استقلالاً قام الدليل عليه من الشارع، وأما الظني فكالاستقراء، والاستصحاب عند القائل بحجّيتها من باب الوصف والأولية الاعتبارية الى غير ذلك وأما الكتاب فهو وإن كان قطعي الصدور لكنّه ظني الدلالة، فهو على فرض حجّيته مقيد بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف، فالإقتصار بالظنون الكتابية أيضاً غير كاف؛ إذ قل مورد لم يوجد على الخلاف ظنّ.

ولمّا انجرّ الكلام الى هنا، فلا بأس بأنّ نشير إلى بعض الأدلة الدالة على حجّية الكتاب، وعلى ردّ الأخباريين، فاعلم أنّ الحقّ قطعيّة اعتبار الظنون الكتابية، وعلى الحجّية معظم العلماء من الخاصّة والعامة، ولكن في المحكمات دون المتشابهات.

وبعض الأخباريين على عدم حجّيته على الإطلاق محكماً ومتشابهاً مستدلاً بأنّ لا نفهم المراد منه حتى سئل بعضهم عن ﴿قل هو الله أحد﴾ فقال: أنّه مجمل وتمسّكهم في ذلك بالأخبار الواردة في حرمة التفسير بالرأي، وفي أنّ علم القرآن عند أهل البيت عليه السلام، وبقوله تعالى: ﴿ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾^(١).

وكلّها واهية؛ إذ المتبادر من التفسير بالرأي أنّها يكون هو التفسير بمقتضى الهواء النفساني، ونحن أيضاً نقول به، فتدبّر.

وأيضاً الأخبار تدلّ على أنّ علم القرآن عندهم عليه السلام، ونحن ننكر ذلك، ولا يدلّ هذا على مطلوبهم.

وأما الآية الشريفة، فهي أنّها تدلّ على أنّ تأويل الآيات إنّما يكون علمه عند الله وعند الراسخون في العلم، ونحن أيضاً نقول به، ولكن نقول بحجّة محكمات الكتاب دون المتشابهات، والمراد من المحكمات النصوص والظواهر، ومن المتشابهات المجمات والمسؤولات^(١)، والآية إنّما تدلّ على الثاني، وما نقول بحجّيته لا بكونه مجملاً حتّى يكون محتاجاً الى التأويل، ولا يكون إلاّ عند الله وعند الراسخون في العلم.

وفذلكة الكلام وتتميم المرام أنّ من تراكم الأمور الستّة حصل القطع بحجّة محكمات الكتاب:

الأول: ذهب معظم العلماء عامة وخاصّة الى الحجّة، فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجّة فلا أقلّ من حصول الظنّ المتآخم بالعلم.

والثاني: احتجاجات الصحابة بالآيات في مقام المخاصمة، بحيث لو أورد أحد المتخاصمين آية على الآخر تأييداً لمطلبه سكت الآخر فكان حجته عندهم على الظاهر من المسلّمات.

الثالث: بناء كلّ أهل العرف على حجّة الكتاب بحيث يكون حجّيته جليّة لهم، حتّى قبل العوام قول بعض الأخباريين من عدم حجّة الكتاب، فقال: لو لم يكن حجّة فلايّ شيء تنزل، فعدم منع الشارع عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه دليل على الحجّة.

(١) في (خ): الأوّلات.

والرابع: الأخبار الدالة على عرض الخبرين المتخالفين على الكتاب، فما وافقه فخذوه وما خالفه فاطرحوه، فلو لم نفهم المراد منه لما أمر الشارع أيانا بأخذ الموافق وطرح المخالف.

والخامس: أخبار الثقلين التي ادّعى بعضهم تواترها، منها أنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي.

والسادس: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١) فإنّ التدبّر فرع الفهم، فالأمر به دالّ عليه.

لا يقال: إنّ التمسك بتلك الآية الشريفة على حجّة الكتاب دوري.

قلنا: المراد من الاستدلال بها أن يحصل الوصف على الحجّة لتفيد القطع بعد تراكمه مع الظنون السابقة، وليس الغرض اثبات المطلوب بتلك الآية استقلالاً. فبالجملة حجّة الكتاب ممّا لا ريب فيها، لكن حجّته مقيدة بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف، فظهر أنّ الاختصار بالظنون الكتابية غير كاف.

وأما السنة، فهي إمّا متواترة، وإمّا آحاد، والمتواتر إمّا لفظي وإمّا معنوي، أو لفظي ومعنوي، والأخيران وإنّ أفاد القطع لآلئهما في غاية الندرة، والاول وإن كان قطعي الصدور إلّا أنّه ظنيّ الدلالة، ومع ذلك فهو نادر، ولكنّه على فرض وجوده قطعي الاعتبار.

والحاصل أنّ المتواتر اللفظي سواء كان متواتراً معنوياً أيضاً أم لا، قليل في الأحكام، كالمتواتر المعنوي فقط، وأمّا الآحاد فهي إمّا محفوفة بالقرائن القطعية

الدّالة على صدق الصدور، أو المضمون، أو هما، وإمّا معرّاة عنها، وأمّا الثلاثة الأوّل فهي نادرة، وأمّا الأخير فهو ظنيّ دلالة واعتباراً.

فان قلت: قال مولانا محمّد أمين الأسترآبادي وجمع من الأخباريين: إنّ الأخبار المودعة في الكتب الاربعة كلّها قطعية الصدور، نظراً الى شهادة محمّدين الثلاثة، مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم، وكونهم قريب العهد بالأصول الأربعمئة التي انتخبت من مصنفات اربعة آلاف مصنف، على أنّ الأخبار التي ذكرناها في كتابنا إنّما يكون من الأخبار الصّحيحة، ولا شك أنّ الصحة عندهم عبارة عن قطعية الصدور^(١).

قلنا: أولاً: ان هؤلاء الثلاثة في أيّ موضع صرّحوا بها ذكرت؟ أمّا الشيخ فلم يحكم بصحة الأخبار المودعة في كتابيه لا في التهذيب ولا في الاستبصار، وادّعاء الخصم على أنّه صرح به في كتاب العدة، محض افتراء على ما صرّح به الفاضل التوني، من اني تفحصت كتاب العدة من أوّله الى آخره ولم اجد كلاماً للشيخ يشعر بذلك فضلاً عن كونه مصرّحاً.

وامّا الصدوق، فهو (تتجّد) وإن كان في أوّل كتابه ما ذكرت، ولكن ينقل منه أنّه رجع عن هذا القول، وهذا النقل وان لم يكن محققاً لكنّه يرفع القطع ويورث الوهم.

وأما الكليني (تتجّد)، فهو وان قال بذلك في أوّل كتابه ولم يرجع عمّا قال، لكن قولك بأن هؤلاء الثلاثة شهدوا على ذلك فاسد.

وثانياً: سلّمنا الشهادة الثلاثة على صحّة ما في كتبهم، ولكنك من أين علمت أنّ الصحّة عند القدماء هي قطعية الصدور، بل هي عبارة عن الوثوق بالصدور أعّم من القطع والظنّ، وقد صرّح بما ذكرنا من معنى الصحّة عند القدماء جمع من الفحول.

فان قلت: أنّه قد صرّح جميع من العلماء على أنّ الصحّة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور.

قلنا: هذا مجرّد الافتراء، وعلى فرض التسليم يكون قول هؤلاء معارض بقول هؤلاء الفحول، فيحصل التعارض، فمن أين حصل لك القطع بأنّ الصحّة عندهم هو ما ذكر هؤلاء دون هؤلاء بل كل محتمل، فارتفع القطع من البين، فما القول بقطعية صدور الأخبار المودعة في الكتب الاربعة.

وثالثاً: سلّمنا كون الصحّة عند القدماء لهذا المعنى الذي ذكرت من قطعيّة الصدور، لكن قول الصدوق بأنّ هذه الأخبار عندي قطعيّة الصدور: إمّا أن يكون مفيداً للوصف، أو للقطع، أمّا الأوّل فلا يجديك نفعاً.

وأما الأخير، فنقول: أنّ القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطعي عقلي واما قطعي عادي، أمّا الأوّل فهو فاسد جداً، وأما الاخير فنقول: أنّ القطع العادي مقتضاه ومعناه أنّ مقتضى عادته يكون افادة القطع بحيث لو لم يفده لتخلّف مقتضى عادته، فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيداً للقطع عادة، مع أنّ فحول العلماء ينكرون ذلك.

ورابعاً: سلّمنا عدم كون معنى القطع العادي ما ذكرنا، لكن نقول: كيف يحصل القطع بقول الصدوق مع احتمال تعمّده في الكذب.

سَلَّمْنَا عدم التعمد في الكذب، لكن نقول: أنَّ القطع بالصدور الحاصل للصدوق أنَّما يكون من جهة الاجتهاد، فيحتمل السهو منه أو من الناقل له والخطأ منه أو من الناقل له، ويحتمل التبديل من الناقل ومنه، ويحتمل النقل بالمعنى منه أو من الناقل، كما هو غالب وقد أخطأ في فهم المراد فمع قيام تلك الاحتمالات من أين حصل لك القطع بكلامه من كلامه.

وخامساً: أنَّ قول الثلاثة يكون لك محصلاً للقطع، لكن قول كل واحد واحد كيف يكون محصلاً للقطع لك.

وسادساً: سَلَّمْنَا أنَّ قول كل واحد يفيد لك القطع، ولكن نقول: من أين حصل لك القطع بأنَّ الصدوق قاطع بهذا الحديث الخاص المفروض عليك مثلاً، مع احتمال التبديل والنقل سهواً، والزيادة والنقصان من الناسخ، الى غير ذلك من الاحتمالات، ألا ترى أنَّ جمعاً من العلماء يدعون تواتر القرآن من حيث المجموع، وليس لهم ادعاء في كل آية.

وسابعاً: سَلَّمْنَا جميع ذلك، لكن هل أنت لا تقطع بأنَّ في جلّ الأحاديث المودعة في الفقه يكون حديث غير صادر من المعصوم عليه السلام.

سَلَّمْنَا عدم قطعك بذلك أقللاً تظن، سَلَّمْنَا عدم ظنك بذلك أقللاً تشكّ، سَلَّمْنَا عدم شكك أقللاً تحتمل عندك ولو موهوماً، فبناءً على هذا يحتمل أن يكون هذا الحديث هذا أو ذاك فكيف حصل القطع لك بالصدق؟.

وثامناً: سَلَّمْنَا عدم حصول ذلك لك، ألا تقطع بأنَّ حديثاً واحداً من الأحاديث المودعة في الكتب الاربعة يكون غير صادر من المعصوم.

سَلَّمْنَا عَدَمَ الْقَطْعِ أَقْلًا تَظَنَّ، سَلَّمْنَا أَقْلًا تَشَكَّ، سَلَّمْنَا أَقْلًا تَحْتَمَلُ، فَهَذَا الْمَظْنُونُ كَذِبُهُ أَوْ الْمَقْطُوعُ أَوْ الْمُحْتَمَلُ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ فِي التَّهْذِيبِ أَوْ فِي الْإِسْتِبْصَارِ أَوْ فِي الْكَافِي أَوْ فِي الْفَقِيهِ، فَيَصِيرُ الْكُلُّ مُحْتَمَلُ الْكَذِبِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْقَوْلَ بِقِطْعِيَّةِ صُدُورِ الْأَخْبَارِ الْمَوْدَعَةِ فِي الْكُتُبِ الْارْبَعَةِ مِنْ أَفْحَشِ الْأَغْلَاطِ.

فَإِنْ قُلْتُ: مَا ذَكَرَهُ الْفَاضِلُ السَّابِقُ الذِّكْرَ مِنْ أَنَّ الْأَخْبَارَ كُلَّهَا قِطْعِيَّةُ الصُّدُورِ أَنَّمَا هُوَ لِحَتْفِافِهَا بِالْقِرَائِنِ الْقِطْعِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى صِدْقِ الصُّدُورِ، فَإِنَّ مِنْ جَمَلَةِ الْقِرَائِنِ وَجُودَ الرِّوَايَةِ فِي أَحَدِ الْارْبَعَةِ، وَمِنْ جَمَلَتِهَا كَوْنُ الرَّائِي ثِقَةً بِحَيْثُ يَحْصُلُ الْقَطْعُ بِعَدَمِ كَذِبِهِ، وَمِنْهَا ذِكْرُ الرِّوَايَةِ فِي الْكُتُبِ الَّتِي أُلْفِتَ لِهَدَايَةِ النَّاسِ، مَعَ امْكَانِ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ لِلْمُؤَلَّفِ، فَيُظْهِرُ حِينَئِذٍ قِطْعِيَّةَ الرِّوَايَةِ عِنْدَهُ، وَمِنْهَا تَعَاوُضُ الْخَبَرَيْنِ أَوْ الْأَخْبَارِ الْمُتَوَافِقَةِ فِي الْمَضْمُونِ، وَمِنْهَا كَوْنُ الرَّائِي مِمَّنْ اجْتَمَعَتِ الْعَصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصَحِّحُ عَنْهُمْ، وَمِنْهَا كَوْنُ الرَّائِي تَمَنَّيَ وَرَدَ فِي شَأْنِهِ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَدْحٌ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى وَثَاقَتِهِ وَدَيَانَتِهِ وَعَدَالَتِهِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْقِرَائِنِ الَّتِي لَا تَعَدُّ وَلَا تَحْصَى.

قُلْنَا: أَمَّا قَوْلُكَ أَنَّ مِنْ جَمَلَةِ الْقِرَائِنِ وَجُودَ الرِّوَايَةِ فِي أَحَدِ الْارْبَعَةِ، فَهُوَ فَاسِدٌ جَدًّا وَغَلَطٌ قِطْعًا.

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَا تَنَّا سَلَّمْنَا عَدَمَ تَعَمُّدِ الْمَشَايِخِ الثَّلَاثَةِ فِي الْكَذِبِ، لَكِنَّهُمْ لَيْسُوا بِمَعْصُومِينَ حَتَّى يَكُونُوا مُحْفُوظِينَ عَنِ الْخَطَا عَلَى أَنْ أَخَذَهُمْ تِلْكَ الْأَخْبَارُ أَنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ الْاجْتِهَادِ، وَالْخَطَا فِيهِ غَيْرُ عَزِيزٍ جَدًّا.

وَأَمَّا ثَانِيًا: سَلَّمْنَا عَدَمَ احْتِمَالِ الْخَطَا فِي حَقِّهِمْ، وَأَمَّا عَدَمُ احْتِمَالِهِ فِي حَقِّ الرِّوَاةِ فَمَمْنُوعٌ.

وثالثاً: سلّمنا عدم احتمال الخطأ في حقّهم أيضاً ولكن عدم احتماله في حقّ النّسّاخ ممنوع.

وأما قولك (ومن جملة القرائن كون الراوي ثقة) ففيه:

أولاً: منع حصول القطع بعدم كذبه في الرواية، فإنّه بعيد.

وثانياً: سلّمنا ذلك، ولكن ذلك ينفي تعمّد الكذب، وأما الخطأ فلا.

قولك (ومن جملتها ذكر الرواية في الكتب المؤلفة لهداية النّاس) فيه:

أولاً: منع حصول العلم بإمكان تحصيل العلم للمؤلف.

وثانياً: منع استلزام القطعية عند المؤلّف القطعية عند الغير.

وثالثاً: احتمال كون المؤلّف ممن يكفي عنده مطلق الاعتقاد، ولا يلزم عنده

تحصيل العلم.

ورابعاً: يحتمل كون المؤلّف مخطئاً في الاعتقاد على فرض تسليم القطع،

فتدبّر.

قولك (ومن جملتها تعاضد الأخبار) فيه:

أولاً: أنّ ذلك التعاضد إمّا ان يبلغ حدّ التواتر فيخرج عن المتنازع، أو لا يبلغ

حدّه فلا يفيد القطع لاحتمال الخطأ والسّهو من النّاقل والنّاسخ، الى غير ذلك

من الاحتمالات.

وثانياً: أنّ التعاضد على فرض تسليم حصول القطع به نادر.

قولك (ومن جملتها كون الراوي ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما

يصحّ عنه) فيه:

أولاً: أنّ جعل هذا قرينة على مطلوبك فرع كون الصّحّة عند القدماء عبارة

عن قطعيّة الصدور، وهو أول الدعوى كما مرّ.

وثانياً: أنّ الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع أنّه منكر للاجماع؟ حيث قال:
الاجماع ما الاجماع وما أدراك ما الاجماع.

وثالثاً: غاية ما في الباب تسليم ذلك في حقّ من انعقد عليه الاجماع، وأمّا
غيره من الرواة يجري فيه الاحتمالات، فمعه يتم المطلوب من عدم القطع،
مضافاً الى ندرة الرواية عمّن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم.
قولك (ومن جملتها مدح المعصوم ^{عليه السلام}) فيه:

أولاً: أنّ ما صدر من المعصوم خبر واحد، وهو ظنيّ.

وثانياً: أنّ عدالة الراوي تمنع عن التعمّد لا عن الكذب سهواً وخطأً، مضافاً
الى ندرة هذه الاشخاص، وندرة روايتها.

وبالجمله القول بقطعيّة الأخبار والأخبار المودعة في الكتب الأربعة مما لا
يكاد يصغى اليه، فظهر من تضاعيف ما ذكر أنّ باب العلم التفصيلي بلا واسطة
شرعيّة أو بواسطة شرعية في معظم الأحكام منسّد.

ومرادنا من قولنا (بلا واسطة) هو الاجماع والعقل القاطع والمتواتر المعنوي
وامثال ذلك.

ومن قولنا (بواسطة شرعية) أنّها يكون هو المتواتر اللفظي فقط والقرآن
وأمثالها ممّا يمكن اعتباره قطعياً مقيداً بعدم الوصف على الخلاف.

فان قلت: كيف يكون العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية مع أنّه بلا
واسطة، نظراً الى عموم الخطابات الإلهية، وشمولها للغائبين، مع ضميمة مقدّمة
أخرى اليه من قبح الخطاب بها له ظاهر، وارادة ما هو خلاف الظاهر من دون
نصب قرينة.

قلت: أنا قد نفيت الثمرة بين القول بعموم الخطابات وخصوصيتها للمشافهين في بحث خطاب الشفاهي بوجه:

منها أنّه مع عموم الخطابات بعد العلم الاجمالي باختلاف اصطلاح الغائبين والمشافهين إمّا أن يكون المكلف به للغائبين تحصيل فهم المشافهين، أو أنّ المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين، أو الطائفتان مكلفتان بتحصيل فهم ثالث، وكلّ واحد منها مكلف بتحصيل فهمه، لا سبيل الى الأخير؛ للزوم تعدّد الأحكام الإلهية في الواقع، ولا الى الثالث فان فساده غني عن البيان ولا الى الثاني للزوم التكليف بها لا يطاق، فتعين الأوّل، وقبح الخطاب، واردة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة، لكن يحتمل نصبها بحيث فهم المشافهون ثمّ انتفت، وبالجمله ادّعاء أنّ العلم القرآني من العلوم الحاصلة بلا واسطة ليس بجيّد.

فان قلت: إنّ الأخبار المودعة في الأربعة وإنّ لم يكن قطعية الصدور إلّا أنّها مقطوعة الاعتبار نظراً الى اجماع العلماء قديماً وحديثاً على العمل بها لو لم يعارضها مساو لها أو أقوى.

قلنا أولاً: أنّ عمل الكل في الكل ممنوع؛ اذ نحن قاطعون بأنّ كلّ تلك الأخبار المودعة في الأربعة ما كانت مخفوفة بالقرائن المفيدة للقطع عند السيّد المرتضى (قدس سره) ومتابعيه من الذين يعملون على الأحاد المخفوفة بالقرينة القطعية.

وثانياً: أنّ هذا الاجماع مما لا يكون كاشفاً؛ لأنّ العلماء بعضهم قد عملوا بها، نظراً الى كونها مخفوفة بالقرينة القطعية، بحيث لو فرضنا انتفائها لم يعمل بها، كما

هو مصرّح بعض الأصحاب هذا المذهب، وبعضهم عملوا بها لأجل كونها من الظنون المخصوصة، بحيث لو لم يثبت الاجماع على الاعتبار لم يعمل، كما هو أيضاً مصرّح، وبعضهم عملوا بها لأجل كونها مفيدة للوصف، بحيث لو لم يفده لم يعملوا بها.

فعلى هذه الاحتمالات أن يثبت لك الاجماع الكاشف عن الاعتبار، مضافاً الى ان المسلم من قيام الاجماع قيامه على اعتبار الأخبار الصحيحة المذكورة بتذكية العدلين اللذين عدلتها مقطوعة، وذلك في غاية الندرة.

فان قلت: أنا نعمل بالأخبار المودعة في الأربعة نظراً الى أنه خبر عدل، وأمرنا الشارع المقدّس بعدم التين عنده لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١).

قلنا أولاً: أن المشايخ الثلاثة أيهم قالوا ان هذا الخبر مثلاً قول المعصوم^{عليه السلام}.

وثانياً: أن الآية غير تامّة الدلالة، وسنبيّن ان شاء الله تعالى.

فان قلت: أنا نعمل بالأربعة نظراً الى شهادة هؤلاء الثلاثة.

قلنا أولاً: شهادتهم ممنوعة.

وثانياً: إنّي لك دليل على اعتبار الشهادة حتّى في موضوعات الأحكام، والحاصل أنّه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة، ومعها في معظم الأحكام وذلك ممّا لا شك فيه ولا شبهة يعتريه.

المقدمة الثالثة: في أنّه بعد فرض الانسداد أو ثبوته هل بناء المكلف بالعمل على أي شيء؟ فهل هو مكلف بتحصيل العلم في الأحكام، أو بالاقتصار على القدر المعلوم، أو على الاحتياط إن أمكن، والتوقف فيما لا يمكن كما في المعاملات، مثلاً ما لو دار الأمر بين كون المال لزيد أو عمرو أو غير ذلك فيه احتمالات:

منها: أن يكون مكلفاً بتحصيل العلم، وفساد ذلك أظهر من أن يبين؛ اذ المفروض الانسداد، فالتكليف بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح حتى عند الاشاعة في مثل ما نحن فيه على ما نقل عنهم.

ومنها: الاقتصار بالمعلومات وعدم التكليف بما سواها، وذلك الاحتمال أيضاً فاسد؛ لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع، فإنّ القدر المعلوم من الصلاة مثلاً من الأجزاء التحريمة والركوع والسجود ونحوها بطريق الاجمال، ومن الشرائط الطهارة مثلاً، فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الأجزاء والشرائط في الصلاة، فقد خالف الواقع قطعاً، وقد سمى العلماء هذا الشخص المقتصر بمعلوماته بالخارج عن الدين والتدين بدين خير المرسلين، بل لا يبقى له من الاسلام الا رسمه ومن الايمان الا اسمه، وهذه المقدمة ليست محل تأمل عند أولى الألباب، وخال عن الشك والارتياب.

فان قلت: المراد من قولك (المقتصر من المعلومات خارج عن الدين) إن كان انه كافر ففساده ظاهر؛ اذ لا يشترط في الايمان العمل بالأركان، ولم ينكر ذلك الشخص ضرورياً من ضروريات الدين أيضاً، وإن كان أنّه مخالفاً لتكليفه الواقعي قطعاً، فهو بذلك يصير خارجاً عن الدين، فالصغرى مسلمة.

ولكن الكبرى محلّ كلام للنقض بموارد عديدة حصل فيها القطع بمخالفة الواقع، ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين، منها في الاجمال العرضي المصادقي الذي دار الأمر فيه بين الحرام وغير الواجب، كالشبهة المحصورة، فاتهم ذكروا فيها أقوالاً سبعة، منها جواز التصرف فيها أجمع تدريجاً، ومنها جوازه دفعة، ولا شك في مخالفة هذين القائلين للواقع قطعاً، ولم يحكم أحد بخروجها عن الدين. ومنها في الاجمال العرضي المصادقي الذي دار الأمر فيه بين الواجب وغير الحرام، كاشتباه جهة القبلة، فان بعضهم حينئذ على التخيير في الجهات المشتبهة، وظاهره التخيير الاستمراري، بل ذلك مصرّح عبارات اصحاب هذا القول، ولا شك أنّ هذا القائل قد خالف الواقع قطعاً عند استمرار الاشتباه واختيار الصلاة الى جهتين، كان صلى الظهر الى إحدهما والعصر الى أخرى وليس بخارج عن الدين ومنها في الاجمال العرضي المرادي الدائر فيه الأمر بين أن يكون الواجب هذا أو ذاك، كالظهر والجمعة يومها، فقال بعضهم هنا بالتخيير والظن منه الاستمراري بل هو مصرّح من اصحاب هذا القول ولا ريب في لزوم المخالفة القطعية عند الاتيان لكل منهما احدى في جمعة والاخرى في اخرى وليس مع ذلك خارجاً عن الدين.

ومنها المسألة المدونة في كتب الاصحاب من أنّه لو اختلف الامامية على قولين: قول بالوجوب وقول بالتحريم، فالأكثر على أنّ الحكم للفرقة اللاحقة التخيير، وبعضهم على الرجوع الى الأصل، ولا ريب أنّ هذا القائل قد خالف الواقع قطعاً؛ اذ المفروض حصول القطع بوجود قول الامام في احد القولين، ومع ذلك لا يكون خارجاً عن الدين، وإن كان المراد أنّه خالف التكليف الظاهري، فالصغرى ممنوع.

قلنا أولاً: أَنَّ البداية كافية عليك؛ اذ من المعلوم الأوَّلي أَنَّهُ لو اقتصر المكلف في الامتثال على القدر المعلوم بقوله كُلَّ أهل الاسلام أَنَّهُ لو لم يتشَرَّع بشرع الاسلام وانه هادم للشريعة، بخلاف الموارد التي أوردتها علينا بالنقض.

وثانياً: أَنَّ الاجماع القاطع قائم على ثبوت التكليف للمكلفين بالأحكام الواقعية منجزاً وعلى بقائها معلقاً أي ما لم تتعدَّر بعذر معلوم العذرية، وانسداد باب العلم لا يكون عذراً لمعلوم العذرية، لجواز العمل بما هو قائم مقامه وهو الظنّ، فان أصاب والآ فهو معذور لقبح التكليف بما لا يطاق، فتأمل.

وثالثاً: بأنَّ من ملاحظة الأخبار الكثيرة القريبة من البلوغ الى حدِّ التواتر الدالة^(١) على اشتراك التكليف، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)^(٢) (حكم الأولين حكم الآخرين)^(٣) ومن ملاحظة الاجماع المنقولة التي قرب بلوغها حدَّ التواتر على الاشتراك، ومن ملاحظة ذهاب الأكثر من العلماء على الاشتراك، ومن ملاحظة بناء كُلِّ من شرع بشرع الآسلم في بدو الأمر، ولاحظ ارسال الرّسل وتبليغ الأحكام، وبناء المسلمين في كونهم يرتكبون أفعالاً وتروكاً، على أَنَّهُ مكلف بجميع التكاليف التي ارتكبوها تحصيل القطع بالاشتراك، وبأنَّ الاقتصار على القدر المعلوم لا معنى له، وأنَّ تلك المخالفة المعلومة اجمالاً يعتبر فيها ذلك العلم وان لم يكن كُلِّ واحد من تلك الملاحظات الاربع مفيدة للقطع، لكن يحصل من التراكم القطع بما ذكر.

(١) في (خ): تواتر الدلالة.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٤٥٦، ح ١٩٧ و ٣: ٩٨، ح ٣٧٠.

(٣) لم أعثر عليه في منابع المعتبرة.

ورابعاً: سلّمنا أنّ الاختصار على المعلوم ليس بديهي الفساد، ولا هادماً للشريعة، ولا مخالفاً للاجماع، ولا للأمر القطعي الحاصل من الملاحظات الأربع، ولكن نقول: إنّ التكليف بالقدر المعلوم من الصّلاة مثلاً باعتقاد الخصم ثابت ومحقق، ويلزم على المكلف تحصيل القطع بالامتنال بذلك القدر المقطوع. فنقول حينئذٍ يحتمل أن يكون التكليف زائداً على القدر المعلوم، ويكون التكليف بالمعلوم من باب المقدّمة، ويحتمل أن يكون القدر المعلوم في نفسه مطلوباً، فيرجع المسألة الى الاجمال العرضي المرادي الذي يكون الأمر فيه داراً بين الأقل والأكثر، مع كون الأقل ممّا لا يكون المكلف ممتثلاً باتيانه ولو بقدره لو كان المكلف به الأكثر، فاذن لو اقتصر في الامتنال على القدر المعلوم لا يكون قاطعاً بالامتنال ولو بالخروج عن العهدة مع كونه قاطعاً باشتغال الذمة، فيحكم القوة العاقلة حينئذٍ بلزوم الاتيان بالأكثر، نظراً الى القطع بالاشتغال كي يحصل القطع بالامتنال.

وبطريق آخر وهو أنّه لا شكّ في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب قبل الفحص باتّفاق الخصم، لكن الخصم يدّعي أنّ البقاء مشروط بإمكان تحصيل العلم، ونحن نقول بعدم الاشتراط.

وبعبارة أخرى: بعد الفحص وعدم العلم التفصيلي شككنا في بقاء التكليف وارتفاعه، ومقتضى الاستصحاب البقاء.

فان قلت: منع عدم الاختصار على المعلوم التفصيلي لا وجه له، فإنّ القوّة العاقلة حاکمة بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي.

قلنا: حكم القوّة العاقلة بذلك إمّا لأجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف حينئذ، أو لوجود الدليل على العدم.

أما الآخر ففاسد؛ إذ الدليل إمّا ان يكون دليلاً عاماً، أو خاصّاً، والكلّ مفقود

أما الأوّل، ففيه ان الدليل موجود، وهو ما مرّ من الأربعة، فان تمسكت بمأخذ أصالة البراءة كقوله (كلّ شيء مطلق يرد فيه أمر)^(١) و(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)^(٢) و(رفع عن أمتي تسعة) ومنها ما لا يعلمون^(٣) وامثال ذلك، ففيه أنّ الشكّ بعد الدليل أنّها هو في المكلف به لا التكليف حتّى يجري أصالة البراءة.

و خامساً: أنّا سلّمنا أنّ الأصل على المقتصر على القدر المعلوم، ولكن ذلك يتمّ في العبادات لا المعاملات، فإنّه بعد عدم حصول العلم فيها: إمّا أن يتوقّف ويقتصر على المعلوم، أو يعمل بالظنّ، لا سبيل الى الأوّل لاجابه اختلال نظام العالم، كما لو ادّعى شخصان كلّ واحد منهما دار معلومة، ووقع التشاجر بينهما، فالتوقف عن الحكم حينئذ ربما ينجّر الى القتال وهتك حرمة الأنفس والأموال. وكذا لو نوزع في تركة ميت، ودار الأمر بين كونه ليتيمين، فلو توقّف الحاكم حينئذ لانجرّ الى الفساد بين المتنازعين، أو الى موت الايتام من الجوع.

(١) عوالي اللئالي ٣: ٤٤، ح ١١١، من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، ح ٩٣٧.

(٢) اصول الكافي ١: ١٦٤، ح ٣.

(٣) اصول الكافي ٣: ٤٦٣، ح ٣.

الى غير ذلك من الموارد التي لو بنى المجتهد فيها على التوقف لا نجر الى اختلال نظام العالم، ولزوم خلاف الاتيان بالمطلوب من الحكيم على الاطلاق، فعند انسداد سبيل التوقف يتعين العمل بالظن وعدم الاقتصار بالمعلوم، واذا ثبت عدم الاقتصار في تلك الموارد، ثبت في الباقي بالاجماع المركب.

والحاصل أنّ في ترك العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع، وهو اختلال نظام العالم، وفي العمل به يلزم مخالفة الأصل الذي فرضنا أنه مع الخصم، ولكن لا ضير في مخالفة الأصل اذ حججه تعليلية.

فان قلت: لو لم يكن الاقتصار على القدر المعلوم كافياً للزم المخالفة القطعية؛ اذ لا ريب في أنّا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة، نظراً الى أنّ تحصيل الظن من الامور الاجتهادية، وأن الخطأ فيه غير بعيد، وأن الظن قد يكون مطابقاً للواقع وقد لا يكون، وأن الآراء قد يختلف حتى أنّه قد يوجد في المسألة أقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم في الواقع، وعدم مطابقة تلك الأقوال كلّها، فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع.

سلمنا عدم القطع بذلك، فلا أقل من الظن، فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن، فإن العمل بالظنون مستلزم للعمل بهذا الظن، والعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون، وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل.

قلنا: الجواب أمّا عن قولك (إنّ العاقل كيف لا يقطع بعدم مطابقة بعض مظنوناته للواقع) أمّا أولاً فبأنّ هذا الكلام تناقض صرف؛ اذ الموجبة نقيضها

السَّالِبَةُ الْجَزِئِيَّةُ، فَكَأَنَّكَ تَقُولُ: مَظْنُونِي مَجِيءٌ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ زَيْدٍ وَعَمْرُو وَبَكْرٍ عَلَى التَّفْصِيلِ، وَمَعَ ذَلِكَ أَتَى قَاطِعٌ بَعْدَ مَجِيءِ أَحَدِهِمْ، وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ مَظْنُونًا يَكُونُ الطَّرَفُ الْآخَرُ لَا مُحَالَةً مُوَهُومًا لَا مَظْنُونًا وَلَا مَشْكُوكًا وَلَا مَقْطُوعًا.

وَأَمَّا ثَانِيًا فَبِأَنَّ تِلْكَ الْمَخَالَفَةَ الْقَطْعِيَّةَ لَا ضَيْرَ فِيهَا؛ لِعَدَمِ انْهْدَامِ الشَّرِيعَةِ بِنَحْوِ تِلْكَ الْمَخَالَفَةِ، كَمَا مِثْلَتُهُ آتِيًا مِنَ الْأُمَثَلَةِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ اقْتَصَرْنَا عَلَى الْمَعْلُومَاتِ.

وَأَمَّا عَنْ قَوْلِكَ (كَيْفَ لَا يَظُنُّ بِذَلِكَ) أَمَّا أَوَّلًا فَبِمَا مَرَّ مِنَ الْجَوَابِ الْأَوَّلِ. وَأَمَّا ثَانِيًا فَبِأَنَّ الْاِقْتِصَارَ عَلَى الْمَعْلُومِ فِيهِ الْمَخَالَفَةُ الْقَطْعِيَّةُ وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ فِيهِ الْمَخَالَفَةُ الظَّنِّيَّةُ، وَإِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْمَعْصِيَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا إِلَى الْقَطْعِ بِالْمَخَالَفَةِ وَالْآخَرِ إِلَى الظَّنِّ بِهَا، فَلَا رَيْبَ فِي تَقْدِيمِ الْآخِرِ، كَمَا لَوْ وَرَدَ عَطْشَانٌ عَلَى إِنَاءَيْنِ أَحَدُهُمَا مَقْطُوعُ السَّمِّ وَالْآخَرُ مَظْنُونُهُ، فَلَا رَيْبَ أَنَّهُ مَعَ تِلْكَ الْحَالَةِ لَوْ اخْتَارَ الْمَقْطُوعَ لَذَمَّهُ الْعُقَلَاءُ.

وَأَمَّا ثَالِثًا فَبِمَا مَرَّ أَيْضًا مِنَ الْجَوَابِ الثَّانِي.

وَمِنْهَا: أَنْ يَبْنِيَ بَعْدَ الْاِنْسِدَادِ عَلَى الْعَمَلِ بِالْاِحْتِيَاظِ، وَذَلِكَ الْاِحْتِمَالُ أَيْضًا خَالٍ عَنِ السَّدَادِ كَسَابِقِيهِ، وَذَلِكَ لَوْ جُوهُ ثَلَاثَةٌ:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُ لَا رَيْبَ فِي أَنَّ مَعْنَى الْاِحْتِيَاظِ هُنَا الْقَطْعُ بِمَا وَافَقَهُ الْوَاقِعُ، وَهَذَا لَا يَحْصُلُ إِلَّا بَعْدَ الْاِتْيَانِ بِجَمِيعِ مَا يَحْتَمِلُ وَجُوبَهُ وَلَوْ مُوَهُومًا، وَالْاِنْزِجَارُ عَنْ جَمِيعِ مَا يَحْتَمِلُ حَرَمَتَهُ وَلَوْ مُوَهُومًا، وَلَا بَدَلَهُ مِنَ التَّصَفُّحِ عَنْ مَوَارِدِ اخْتِلَافِ الْأَرَاءِ،

وموارد الاحتمالات مما يكون مجرد التفحص فيه عسراً وحرَجاً فضلاً عن العمل به بعد ذلك، فاذن لا شبهة في أن العلم بمواضع الاحتياط والعمل به فيها يستلزم الحرج بالنسبة الى آحاد المكلفين، ولأجل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع موجِباً لاختلال نظام العالم، ويكون منافياً للغرض.

الثاني: سلّمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج واختلال نظام العالم، لكننا نقول: المحتاط في باب المعاملات إما ان يعمل بالظن، أو يتوقف، لا سبيل الى الأخير؛ لكونه موجِباً لاختلال نظام العالم، فتعين الاول ويتم الأمر في العبادات حينئذ بالاجماع المركّب.

فان قلت: يمكن قلب الاجماع.

قلنا: الاجماع الذي ادّعيناه مقدّم لثبوت أحد مقدّمات البرهان العقلي

الثالث: ان سلّمنا عدم كونه موجِباً لاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركّب، لكن نحن نقول: انه اذا كان العمل بالاحتياط موجِباً للعسر والحرج بالنسبة الى أغلب المكلفين بل الى عامتهم، ففساده ابين من الأمس، للآيات والأخبار الدالة على نفي العسر والحرج.

ومن الآيات قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٢).

(١) سورة الحج: ٧٨.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

ومن الأخبار قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (بعثت على الملة السمحة السهلة)^(١) الى غير ذلك من الأخبار التي حصل القطع بصدور واحد منها من المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

فان قلت: العسر و الحرج وإن كانا منفيين، إلا أنّ العمل بالظن أيضاً حرام في الشريعة.

قلنا: إنّ الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن أنّها تدلّ على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظنّ، ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط، فتأمل.

وما يقال في الجواب عن هذا الايراد من أنّ الأمر حينئذ دائر بين العمل بالمظنون والعمل بالموهم، ولا شك أنّ العمل بالمظنون أولى بالاختيار. فهو فاسد؛ لأنّ العمل بالمظنون أنّها يكون أولى بالاختيار لو كان الموهم مخالفاً للأصل، وأمّا اذا كان موافقاً له فلا.

فان قلت: إنّ الأدلة الدالة على نفي العسر والحرج مع قاعدة الاشتغال المقتضي للاحتياط، والعرف يفهم ورود الاشتغال على أدلة نفي الحرج.

قلنا: أمّا فيما اذا ثبت لنا تكليف ذو فردين، ويكون هو بالنسبة الى أحدهما موجباً للعسر دون الآخر، لنفينا المعسور بنفس الأدلة الدالة على نفي الحرج، فضلاً عن هذا الموضع التي يكون الدليل على ثبوت التكليف بالأصل.

فان قلت: إن كان العسر- والخرج منفيين في الشريعة، فلم أمرنا الشارع المقدّس بما يوجب العسر في بعض الموارد كالجهاد، ولو لم يقم دليل على ثبوت التكليف هنا لنفيناه بتلك الأدلة، ولكنها مخصّصة بتلك المواضع النادرة. هذا، ولكن الحقّ في الجواب الأوّل والثالث وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه ليس اسكاتياً.

فان قلت: لو كان العمل بالاحتياط موجباً لاختلال نظام العالم، فكيف يعمل به بعض الأخباريين؟.

قلنا: لما كان الأخبار عندهم مقطوعة الصدور، كان موارد الاحتياط عندهم قليلاً غاية القلّة، وفي المواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجباً للاختلال، فلو كان لنا باب العلم في معظم الأحكام مفتوحاً كما كان لهم كذلك لقلنا بلزوم الاحتياط في المواضع.

فان قلت: الأدلة على نفي الاحتياط معارضة مع الأخبار الدالة على لزوم الاحتياط.

قلنا: أولاً: الأخبار منصرفه الى لزوم الاحتياط في الموضوعات دون الأحكام.

وثانياً: سلّمنا عدم انصرافها الى الموضوعات، لكنها منصرفه الى الصورة التي لم يحصل الظنّ فيها.

وثالثاً: سلّمنا عدم انصرافها الى الموضوعات والى تلك الصورة، لكن نمنع اعتبارها؛ لأنّها آحاد لا تفيد الاّ الظنّ والظنّ في المسألة الأصولية ليس حجة.

ورابعاً: أنّها على فرض تسليم دلالتها واعتبارها معارضة بالأدلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط، فيتساقطان ويبقى الدليلان الأولان سليمين عن المعارض، وهما البرهان العقلي والاجماع المركّب.

فان قلت: لو كان العمل بالاحتياط موجباً لاختلال نظام العالم حقيقة لما كان فعله حسناً ومستحباً، مع انعقاد الاجماع على حسنه، وأيضاً لو كان الاحتياط موجباً للعسر - والخرج لما كان فعله حسناً، ولما كان متعلقاً لارادة الحكيم على الاطلاق، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: انّ ما يكون فيه العسر لا يصحّ وقوعه متعلقاً لارادة الحكيم على الاطلاق؛ لقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

قلنا: أمّا الجواب عن الايراد الأول، فأولاً: بأنّ الاجماع إنّما يكون منعقداً على حسن الاحتياط ما لم يكن موجباً لاختلال النظام، وللاخلال باتيان الواجبات، كوجوب المكاسب الواجبة على الكفاية، كما صرّحوا به بل أطبقوا عليه.

وثانياً: بأنّا سلّمنا انعقاد الاجماع نظراً الى عدم كونه موجباً لاختلال النظام، لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات الصرفة، فتدبّر.

وأما عن الايراد الثاني، فأولاً: بأنّ الآية الشريفة مخصّصة بالاجماع، أي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط.

وثانياً: أنّ الآية لما لم يكن ظاهرها مراداً، فلا بدّ من ارتكاب مجاز فيه، كالقول بأنّه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام، ولا يلزم منه نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب.

ومنها: أنَّ يَبْنِي العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم، بما هو موهوم فاذا ظنَّ بالوجوب أو التحريم مثلاً بِنِي العمل على عدمهما.

وفساد هذا أيضاً أظهر من الشمس، أمّا أولاً: فلكون ذلك مخالفاً للاجماع، ولم يتفوّه به أحد من المسلمين.

وأما ثانياً: فلأنَّ العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقاً لأصالة البراءة كما هو مذهب من يقول بها تَمَنُّ يقتصر بالمعلوم، أو موافقاً لأصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من المحتاطين، يكون مستلزماً لترجيح الموهوم على المظنون، وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وأما ثالثاً فبأنَّ لو بنينا العمل على الموهوم لكننا قاطعين بالمخالفة، نظراً إلى القطع بكون غالب المظنونات مطابقاً للواقع، والمخالفة القطعية حرام للاجماع القاطع، فالعمل بالموهوم المستلزم أيضاً حرام، فتأمل.

ومنها: أنَّ يَبْنِي العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم بما هو موهوم.

وذلك أيضاً فاسد كسوابقه؛ لأنَّ ذلك إمّا أن يكون في المعاملات أو العبادات، وعلى الثاني إمّا أن يكون الامر دائراً بين الواجب والحرام، أو بين الواجب وغير الحرام، أو بين الحرام وغير الواجب، وعلى التقادير هذا الاحتمال فاسد.

أمّا في المعاملات، فوجه الفساد أمور:

الأول: أنَّه مخالف للاجماع القاطع.

فان قلت: كيف يكون التخيير مخالفاً للاجماع، وقد قال علم الهدى أنا لا نعمل بالظن^(١)، لأنّ اخبارنا كلّها قطعيّة، فلو وجد نادر من الأحكام خالياً من الأخبار لاقتصرنا باجماع الاماميّة، فلو لم يوجد^(٢) ذلك أيضاً، فيكون الحكم التخيير.

قلنا أولاً: إنّ السيّد المرتضى لقربه من عهد الأئمة كان باب العلم له غالباً مفتوحاً، فلو كان حاله كحالنا في انسداد باب العلم في معظم الأحكام لما حكم بالتخيير قطعاً.

وثانياً: أنّ مخالفة السيّد غير مضرّ بالاجماع، ألا ترى أنّ الظنّ القياسي وجد قائل بحجّيته ومع ذلك فهو مجمع على عدم اعتباره.

والثاني: أنّ القوّة العاقلة كما يحكم بامتناع ترجيح المرجوح، كذلك يحكم بامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح، والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم تسوية بينهما.

والثالث: أنّ التخيير يكون مقتضاه التجويز، بمعنى أنّ المكلف لو اراد بناء العمل على احد الفردين دائماً على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزاً له، ومقتضى ذلك جواز العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بناء العمل عليه، وقد عرفت أنّه مستلزم للمخالفة القطعية غالباً.

(١) في (خ): بالظنون.

(٢) في (خ): لم يجد.

والرابع: أنَّ مقتضى قاعدة الاشتغال حينئذ أيضاً يكون لزوم العمل بالظن نظراً إلى أنَّ الحكم في الواقع لا يخلو من ان يكون التخيير بين المظنون والموهوم، أو التعيين للمظنون، وعلى التقديرين يكون العمل بالمظنون مبرراً للذمة، بخلاف العمل بالموهوم؛ لاحتمال تعيين المظنون، فتأمل.

وأما في العبادات، ففيما دار الأمر فيه بين الواجب والحرام، فالدليل على الفساد ما مرّ من الوجوه في المعاملات. وأما لو دار الأمر بين الواجب وغير الحرام والحرام وغير الواجب، فهو أيضاً فاسد، لما ذكر من الوجوه.

مضافاً إلى وجه خامس، وهو أنّه لا ريب انه لو دار الأمر بين اشتغال الذمة وبرائها، مع كون المكلف مخيراً بين اختيار ما يكون موجباً لبراءة الذمة وما يكون موجباً لاشتغالها، لكان اختيار الأوّل أولى، بحيث لو صدر اختيار الثاني عن عاقل نسب إلى السّفه، وإن هذا الاقتصار عن القدر المعلوم وقد أفسده الخروج عن الدين.

ومنها: أن يبيني العمل بعد انسداد باب العلم على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظنّ، وذلك التخيير أيضاً فاسد؛ لأنّ التخيير إمّا في المعاملات أو العبادات، وعلى الثاني إمّا بعد الفحص أو قبله.

أما الأوّل، فالتخيير فيه تخيير بين ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم، وبين ما لا يوجب ذلك والقوة العاقلة حاکمة بقبح ذلك، على أن ذلك الاحتمال منفي بالاجماع.

وأما الثاني أي التخيير في العبادات، فأما قبل الفحص فهو مخالف للاجماع حتّى من القائلين بلزوم الاحتياط، فاتّهم يقولون به بعد الفحص، وأما بعد الفحص، فهو مسلّم ولا يضر بمذهبنا؛ لأنّا أنما نقول بلزوم العمل بالظن وعدم لزوم العمل بالاحتياط، فبعد حصول الظنّ اذا أراد المكلف اتيان ما هو موهوم الوجوب أو ترك موهوم الحرمة، فلا يكون منافياً لمذهبنا، ونحن لا نمنع ذلك؛ اذ غاية ما في الباب نفينا اللزوم، ويمكن عندي نفي التخيير في تلك الصورة أيضاً؛ للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح في اللزوم فان لزوم الاحتياط بعد حصول الظنّ على خلاف ما به الاحتياط موهوم.

ومنها: أنّ يبيني العمل بعد الانسداد على التبعض بين الاشخاص، بمعنى أنّ من لا مدخلة له في نظام العالم فعليه الاحتياط، ومن له مدخلة فيه فلا. وذلك أيضاً فاسد من وجهين: الأوّل مخالفة الاجماع القاطع، والثاني أنّ العمل بالاحتياط حينئذ وأنّ لم يكن موجبا لاختلال نظام العالم، لكنه موجب للعسر والحرج.

ومنها: أنّ يبيني بعد الانسداد على تبعض الاحتياط، بمعنى لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد.

فهو أيضاً فاسد؛ اذ لا يخلو إما أن يعمل في غير موارد احتياطه على اصاله البراءة، أو الظن، أو الوهم، أو التخيير بين الثلاثة، وكلّ ذلك منفي بالاجماع، على أنّ العمل بالاحتياط في بعض الموارد وبأصالة البراءة في آخر ليس الاّ التوقف^(١) في المعاملات، وقد عرفت أنّه يوجب اختلال نظام العالم، والعمل

(١) في (خ): لتوقف.

بالموهوم ملازم للمخالفة القطعية وترجيح المرجوح، كما أن التخيير ملازم للتسوية بينهما.

ومنها: أن يبني على التبعض العمل بالظن، بمعنى لزوم العمل بالظن في بعض الموارد.

وهو أيضاً فاسد؛ إذ لا يخلو إما أن يعمل في غير تلك الموارد بأصالة البراءة أو الوهم أو الاحتياط أو التخيير، وكل ذلك مخالف للاجماع، على أن الأول مستلزم للمخالفة القطعية، والثاني لها وللترجيح للمرجوح على الراجع، والثالث لاختلال نظام العالم بالنسبة إلى المعاملات، وللعسر - والخرج بالنسبة إلى العبادات، والرابع للتسوية بين الراجع والمرجوح.

ومنها: التخيير بين الاحتمالات.

وهو أيضاً فاسد؛ للاجماع القاطع، على أن بعد ما أبطلنا الاحتمالات، فبطلان التخيير بينها يظهر منها ويصير نائباً بعده.

وإذا عرفت بطلان تلك الاحتمالات بقي انحصار العمل بالظن وهو المطلوب، وظهر في طي ما ذكر من بطلان تبعض العمل بالظن عموم حجته بالنسبة إلى مورد الفرعية الذي هو مقام من المقامات الثمانية، فتأمل في ذلك المقدمة حق التأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال.

المقدمة الرابعة: في أنّا إذا بنينا العمل بالظن من المقدمات الثلاث في الجملة، فهل يجوز العمل بالظن من أي سبب حصل أو يكون مختصاً بسبب دون آخر؟.

تحقيق الكلام: إنّ الظنون على أقسام: مظنون الاعتبار، كالأخبار الصحيحة، والاجماع المنقولة الصحيحة، والضعاف المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف وأمثالها، والسرّ في مظنونة اعتبارها ذهاب أكثر العلماء إلى اعتباره، وذلك مورث للوصف.

وقسم مشكوك الاعتبار، كالحسن والموثق وأمثالهما من الظنون التي لم يذهب الأكثر إلى اعتبارها ولا إلى عدم اعتبارها فصارت مشكوكة الاعتبار.

وقسم موهوم الاعتبار، نظراً إلى ذهاب الأكثر إلى عدم الاعتبار، كالشهرة والاجماع والاستقراء الظنيين، وفتوى المفتي، وعدم علم الخلاف، والعلم بعدم الخلاف الغير الكاشف عن الواقع، ووجه الموهومية ذهاب الأكثر إلى عدم الاعتبار.

إذا ظهر لك أنقسام الظنّ إلى الأقسام المذكورة، أعني: مظنون الاعتبار، ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار، فاعلم أنّه لا شبهة في عمومية أسباب الظنّ بعد اثبات الحجّة في الجملة، وذلك لوجهين:

الأول أنّه لا ريب في أنّ الأدلة للعمل بالظنّ تعليلية، فبعد انكسار صولة الأصل بأمر مجمل ما أن يترك العمل بجميعاً الظنون أو مرجّح^(١) بعض الأفراد ويعمل به، أو يعمل بالتخير، أو يعمل بالجميع، لا سبيل إلى الأول: للزوم مخالفة الأمر المقطوع، وهو البرهان العقلي، ولا إلى الثاني للزوم الترجيح بلا مرجّح.

(١) في (خ): رجّح.

فان قلت: المرجح في البين موجود، وهو الظنّ الذي يكون مظنون الاعتبار.
قلت أولاً: إنّ الدليل على كون الظنّ مرجحاً ما ذا؟ فتأمل.
وثانياً: سلّمنا كونه مرجحاً، لكنّه يكون مرجحاً اذا دار الأمر بين المحذورين
لا مطلقاً، وما نحن فيه ليس الأمر فيه دائر بين المحذورين.
وثالثاً: أنّه لو كان مرجحاً مطلقاً للزوم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند اشتباه
القبلة في الجهات وحصول الظنّ بأحدها، مع أنّ أحداً لم يرجح بالظنّ هنا.
ورابعاً: أنّ الظنّ باعتبار بعض الأفراد لا يكون منافياً لاعتبار البعض الآخر؛
اذ الامر ليس دائراً بين المحذورين حتّى يحتاج الى الترجيح.
 وخامساً: أنّ القوة العاقلة يحكم بأنّ القطع بالاستتغال يقتضي - القطع
بالامتنال، وهو لا يحصل إلا بالعمل بجميع أفراد الظنّ المعلوم حجتيه اجمالاً.
فان قلت: الأمر هنا دائر بين المحذورين؛ لأنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ،
فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو سلسلة مظنون الاعتبار اذا دار الامر
بين المحذورين، فلا معنى للأجوبة المتقدّمة للزوم الرجوع الى المرجّحات حينئذ
ولا ريب أنّ الظنّ مرجح كما عليه بناء العقلاء، ولا يجري قاعدة الاشتغال
أيضاً.

قلنا: كون مظنون الاعتبار قدراً متيقناً في الواقع أوّل الدعوى، فتأمل.
ولا الى الثالث؛ لكونه مخالفاً للاجماع، ولما مرّ من أنّ الأمر غير دائر بين
المحذورين، والتخيير أنّها هو فيما دار الأمر بين المحذورين، فتعيّن العمل
بالجميع، وهو المطلوب.

الثاني: أنّه لا ريب في أنّ الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوماً لما يلزم في الاقتصار بالمعلومات.

فان قلت: بناءً على هذا فنعد الى مشكوك الاعتبار وأقتصر به ولا تنعّد الى الغير؛ لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها.

قلنا أولاً: إنّ الظنّ الحاصل من الشهرة وأمثالها ممّا عدنا من سلسلة موهوم الاعتبار كلّها مشكوكة الاعتبار، ففي الحقيقة هنا سلسلتان: مظنون الاعتبار، ومشكوك الاعتبار، وموهوم الاعتبار لا وجود له، وذلك لأنّ علة كون تلك الظنون موهومة الاعتبار أنّها هو ذهاب الأكثر الى عدم الاعتبار، وذلك يورث الظنّ.

وفيه أنّ ايراث ذهاب الاكثر الوصف مطلقاً ممنوع، بل يورث الوصف اذا لم يعلم بدليلهم، أو علمنا به ونراه غير مخدوش، أمّا بعد علمنا به وبأنّه مخدوش فلا يحصل الوصف كما فيها نحن فيه؛ لأنّ مدرّكهم انها هو الأصل، وقد عرفت أنّه قد نهض بامر مجمل، فكيف يورث الوصف؟ وكيف تصير تلك الظنون موهومة الاعتبار؟.

و ثانياً: أمّا بعد ما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار، ولزوم التعدي الى الغير، يحتمل أن يكون ذلك الغير مشكوك الاعتبار، أو موهوم الاعتبار، أو هما، فوقع الشكّ في المكلف به، فمقتضى قاعدة الاشتغال العمل بالكلّ؛ اذ التخيير منفي بالاجماع ظاهراً، وبأنّ الأمر غير دائر بين المحذورين، فتأمل.

و ثالثاً: فلو اقتصرنا في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط، لزم ما يلزم في
الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط، وبالجمله عموميه الظن لا يكون محلاً
للكش.

بقى في المقام بعض من الظنون لا بدّ من الاشارة الى حجّيتها وعدم حجّيتها.
منها: الظنّ الحاصل من الرّمْل والجفر والاسطرلاب وأمثالها، والحق عدم
حجّيتها لوجهين.

الأوّل: الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة.

و الثاني: أنّ العمل بجميع أفراد الظنّ أنّها يكون من باب الاحتياط وتحصيل
القطع بالامثال، والاحتياط أنّها يكون بعد اتيانها بجميع ما يحتمل الوجوب ولو
موهوماً، والانزجار عما يحتمل كونه حراماً ولو موهوماً، ولكن اذا كان الاحتمال
احتمالاً عقلياً لا كلّ احتمال اعتباري، لا يكون بناء العقلاء على اعتبارها،
كالمذكورات بالنسبة الى الأحكام الشرعية ومنها: الظنّ الحاصل من الأولوية
الاعتبارية، والتحقيق عدم الحجّية نظراً الى ذهاب الأكثر، مضافاً الى النصوص
الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها، منها قضية أبان المشهورة في الأصابع، فتأمل.

ومنها: الظنّ الحاصل من النوم، والحقّ عدم الحجّية أيضاً للاجماع وأمّا
الأخبار الواردة على اعتباره، فعلى فرض تسليم دلالتها، تكون موهومة نظراً الى
ذهاب الأكثر على الخلاف، مضافاً الى أنّ بناء العقلاء على عدم الحجّية، وعدم
دلالة دليل على عموم الأسباب الى هنا؛ اذ الدليل أنّها هو عدم الترجيح بلا
مرجح، أو الخروج عن الدين، وكلاهما متغيبان عمّا نحن فيه.

أما الأول، فلأنّ الترجيح بلا مرجح أنّها يكون قبيحاً عند العقل، والقوّة العاقلة حاکمة بعدم اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره.

وأما الثاني، فلأنّ لو اكتفينا بغير ذلك الظنّ لحصل الغنى، ولا يلزم من عدم العمل به الخروج^(١) عن الدين، مضافاً الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدّالة على عدم اعتبار النوم لرؤيته ذلك في المنام، فلو كان النوم حجة لزم من حجّيته عدم حجّيته، فتأمّل.

فان قلت: لا شكّ في أنّ العمل بكلّ ظنّ قبل الانسداد كان حراماً، فاذا قام البرهان العقلي على جواز العمل به لم لا تقولون بجواز العمل بالظنّ القياسي والحاصل من الاستحسان والرأي والمصالح المرسلة، مع أنّ كلّها مشتركة في التحريم قبل الانسداد.

قلنا أولاً: إنّ الدليل الدالّ على حرمة العمل بسائر الظنون ظنّي تعلّقي منصرف الى صورة الانسداد، بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس ونحوه فانه قطعي، فانّا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتّى حال الانسداد.

سألّمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة سائر الظنون بصورة عدم الانسداد، وأنها منصرف الى صورة الانسداد أيضاً، لكنه ظنّي لا يقاوم القطعي، بخلاف الدليل على حرمة القياس فانه قطعي.

(١) في (خ): خروج.

وثانياً: أنّا نخرج الظنّ الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة الرابعة؛ اذ الدليل الدالّ على تعميم الأسباب ليس الّا لترجيح بلا مرجّح وعدم الكفاية، وترك العمل بالظنّ القياسي وأخواته لا يكون ترجيحاً بلا مرجّح، بل هو ترجيح مع المرجح، وهو المنهي المعلوم من الاجماع، وأيضاً لا يضرّ ترك العمل بالقياس بالكفاية، ولا يلزم من تركه الخروج من الدين.

وثالثاً: أنّا نخرج الظنّ القياسي وأخواته بالمقدمة الثالثة؛ لأنّ العمل بالظنّ لأجل لزوم المخالفة القطعية، ولا ريب أنّه لو بنينا العمل على القياس ونحوه لزم المخالفة القطعية.

وقد تمسّك بعض الفضلاء في هذا المقام بأنّ الظنّ القياسي ونحوه يكون خارجاً من المقدمة الثانية؛ لأنّ المقدمة الثانية أنّها هي انسداد باب العلم، وباب العلم في القياس وأخواته مفتوح، وأنت خير بأنّ الكلام في انسداد باب العلم أنّها هو في المسائل الفرعية لا الأصولية حتّى يقال باب العلم في القياس مفتوح، نظراً الى انعقاد الاجماع على عدم اعتبار القياس وأخواته.

فان قلت: الدليل الدالّ على جواز العمل بالظنّ العقلي والدليل العقلي لا يخصّص، فكيف يخرج الظنّ القياس.

قلنا: إنّ هذا اختصاص لا تخصيص.

وما قد يجاب عن هذا الايراد من أنّ الدليل العقلي أنّها دلّ على جواز العمل بالظنّ، وهو لا يحصل من القياس.

فهو فاسد؛ اذ غرضه من هذا الكلام إن كان ان القياس لو خَلِيَ وطبعه لا يحصل منه الوصف، فهو مخالف للوجدان، وان كان أنّه بعد نهي الشارع لا يحصل الوصف، ففيه أنّ حصول الوصف أمر قهري لا دخل لأمر الشارع ونفيه فيه، فتدبر.

ثمّ أنّه اذا تعارض الوصف النوعي مع الشخصي، وبعبارة أخرى اذا حصل التعارض بين الحديث الصّحيح والشهرة مثلاً، فلا يخلو إمّا ان يكون الصّحيح موجباً للوصف دون الشهرة، أو العكس، أو لا يكون شيء منهما مورثاً للوصف، وفي الاول لا اشكال في تقديم العمل بالحديث الصّحيح على غيره كالآخر.

أما في الاول، فلأنّ الظنّ الشخصي والنوعي كلاهما مع الصّحيح. وأمّا في الأخير، فلما سيجيء ان شاء الله تعالى، وأنّ الاشكال فيما لو تعارضاً ويكون الظنّ الشخصي مع الشهرة، فهل يعمل بالظنّ النوعي لقوّة نوعه، أو بالشخصي لقوّة شخصه، أو يتخير بينهما بالتخير البدوي كما عليه بعض، أو يترك كلاهما ويرجع الى الأصل؟ والحقّ ما ذهب اليه المحققون من تقديم الظنّ الشخصي، وتحقيق الحقّ يتوقّف على بيان مقامين:

الأول: في ردّ طرح الدليلين والرجوع الى الأصل ولنا في ردّه وجوه:
 الاول: أنّ ذلك خرق للاجماع المركّب؛ اذ كلّ من قال بتعميم الظنون من حيث الأسباب قال عند تعارض احد الانواع الثلاثة مع الآخر: إمّا بتقديم الظنّ الشخصي، أو النوعي، أو التخير، فالقول بالطرح والرجوع الى الأصل خرق للاجماع المركّب.

الثاني: أنَّ هذا القول مردود بنفس المقدمة الرابعة التي هي الترجيح بلا مرجح، فانها كما تثبت التعميم بالنسبة الى الأنواع كذلك تثبت التعميم بالنسبة الى الأحوال؛ اذ لا شك في أنه بعد اثبات^(١) جواز العمل بموهوم الاعتبار يكون الاحتمالات المتبعة هنا أربع: كون المكلف به العمل بموهوم الاعتبار عند عدم التعارض فقط، أو عند التعارض فقط، أو كون المكلف به العمل بالموهوم في احدى صورتين لا على التَّعْيِين، أو كون المكلف به العمل به كائناً ما كان، فاذن العمل بالموهوم بالنسبة الى جميع الاحتمالات محتمل والفرق تحكّم، وتخصيص العمل بصورة عدم التعارض ترجيح بلا مرجح.

فان قلت: ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض يوجب العمل به عند عدم التعارض بطريق أولى، واذا انتفي ذلك الاحتمال بقي الاحتمالات الثلاثة الأخرى، وهي تعيين العمل به عند عدم التعارض، والعمل به في أحد الصورتين اي بواحد كليّ منهما: أمّا عند التعارض، وأمّا عند العدم والعمل به وكائناً ما كان، وعلى التقادير يكون القدر المتيقّن العمل به عند عدم التعارض.

وأما بالنسبة الى الأخير، فيكون الشك في التكليف، والأصل البراءة عنه، فلا معنى حينئذ للقول بلزوم الترجيح بلا مرجح؛ اذ المرجح موجود، وهو كون تلك الصورة قدراً متيقناً، وكون الأصل البراءة في الصورة الاخرى.

(١) في (خ): اتيان.

قلنا: قد اشتبه^(١) عليك جهة النزاع؛ اذ احتمال تعيين العمل بموهوم الاعتبار عند التعارض أنما يكون لرفع حكم الأصل لا لاثبات حكم آخر، وترجيح صورة عدم التعارض في تلك الجهة محلّ كلام؛ اذ في صورة التعارض كلّ من المتعارضين لعلّهما ينفي الأصل، فلا معنى لقولك أنّ العمل بالموهوم اذا كان في صورة التعارض جائزاً كان جائزاً في صورة عدم التعارض بطريق أولى؛ اذ لا أولوية من تلك الجهة.

الثالث: أنّا لو بنينا العمل على طرح الدليلين، والرجوع الى الأصل في موارد التعارض، لكنّا قاطعين بالمخالفة للواقع نظراً الى أنّا نقطع في موارد التعارض بين الظنّ النوعي والشخصي بثبوت أحكام شيء في البين في جانب الظنّ الشخصي بحيث يكون طرحها مستلزماً للمخالفة القطعية.

المقام الثاني: في ردّ من يقول بتقديم الظنّ النوعي على الشخصي، ولنا في رده أيضاً وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ كون الحديث الصحيح بحسب النوع مظنون الاعتبار عند التعارض أول الدعوى؛ اذ سبب الظنّ بالاعتبار ليس الاّ ذهاب الأكثر الى اعتباره، وذلك أنما يكون مفيداً للوصف عند عدم التعارض، وأمّا عند التعارض فلا، فاذا لم يكن نوع الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار يكون الظنّ الشخصي معتبراً وسليماً عن المعارض؛ اذ المفروض عدم حصول الوصف من شخص الحديث الصحيح، وعدم كون نوعه مظنون الاعتبار عند التعارض.

(١) في (خ): فلا شبهة.

ثمَّ إنّ بعض الأفاضل هنا يمنع منعاً صغريّاً، بمعنى أنّ ذهاب الأكثر الى اعتبار الحديث الصّحيح مطلقاً حتى عند التعارض أول الدعوى؛ اذ القول بذلك مستلزم للتعبّد بخبر الواحد الصحيح، ولم يقل به أحد من الخاصة.

وأنت خير بأنّ ما ذكره من المنع والسند غير وجيه^(١)؛ لأنّ أحداً من العلماء لم يقل بالتعبّد بالخبر الصّحيح تعبّداً طبعياً واقتضائياً، ولذلك يردّون الحشوية القائلين بالتعبّد بالخبر الصحيح طبعاً واقتضاءً.

وأما التعبّد بالخبر الصّحيح تعبّداً لأجل المانع، فهو محلّ وفاق بين العلماء، ولذا لو وقع التعارض بين الصّحيح والظنّ القياس يكون العمل بخبر الواحد لازماً متعيّناً باجماع الامامية، وإنّ هذا الّا التعبّد.

الثاني: سلّمنا أنّ ذهاب العلماء الى اعتبار الحديث الصّحيح يكون لنا مورثاً للوصف بالاعتبار حتى عند التعارض، لكن هذا الظنّ بدوي؛ اذ القوّة العاقلة بعد ملاحظة كون الظنّ بالحكم الفرعي جانب الظنّ الشخصي، وأنّ الغائبين مشاركون مع الحاضرين في نفس تكاليفهم، وأنّ العمل بالأخبار وغيرها إنّما يكون من باب المقدمة لأصل تحصيل الأحكام الواقعية، واصابتها إنّما تكون حاکمة بامتناع حصول الوصف من ذهاب الأكثر الى اعتبار الحديث الصحيح.

الثالث: أنّا نقطع بأنّ في موارد التعارض بين الظنّ النوعي والشخصي يكون أحكاماً واقعة، ولو قلبه بحيث لو تركنا العمل بالظنون الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة، فعلى هذا إما أن يعمل بكلّ الظنون الشخصية، أو بعضها حتّى يحصل

(١) في (خ): غير صحيح.

لنا عدم القطع بالمخالفة، لا سبيل الى الثاني لاستلزام الترجيح بلا مرجح، فتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

فان قلت: أنّك كما كنت قاطعاً بوجود الأحكام الواقعية فيما بين الظنون الشخصية، كذلك نقطع بوجود الأحكام الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قليلاً، فكما أنّ الأوّل مستلزم للمخالفة القطعية فكذلك الثاني، فما وجه الترجيح؟ والحال أنّ ترك العمل بكلّ منها مستلزم للمخالفة القطعية.

قلنا: إنّ ما ذكرت لا يكون مثبتاً لمطلوبك؛ اذ الظنّ بالخلاف في المظنون النوعية المعارضة مع الظنّ الشخصي لا يجمع مع القطع بموافقة البعض للواقع وقد مرّ.

ثمّ إنّ تلك الأدلة جارية على القول بالتخير أيضاً، فتعيّن تقديم الظنّ بالشخصي على النوعي.

بقي المقام اشكال آخر في مقام آخر، وهو أنّه اذا تعارض الظنّان النوعان، أي ما يكون نوعها مفيداً للوصف كالخبر الصحيح والشهرة، ولم يكن شيء منهما مورثاً للوصف بالطبع وللإقتضاء، بل بملاحظة المانع أي التعارض، هل يكونان ساقطين عن درجة الاعتبار ويرجع الى الأصل، أو الحديث الصّحيح مقدّم على الشهرة، أو العكس، أو يحكم بالتخير؟.

والتحقيق الثاني، نظراً الى ذهاب المعظم الى ذلك حيث لا يحصل الوصف من المعارض المخالف، ونظراً الى فساد ما سوى ذلك من الاحتمالات.

أما الاحتمال الأول أعني التساقط والرجوع الى الأصل، فوجه فسادہ أنّ المتعارضين لهما جهة توافق، وهي اشتراكهما في نفي حكم الأصل، وجهة تخالف وهي اثبات الحكم، فظهر أنّه لا تعارض لهما في نفي الأصل، فما معنى الرجوع الى الأصل؟.

وأما الاحتمال الثالث، فوجه فسادہ أنّ هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو موهوم الاعتبار على الراجع، أعني مظنون الاعتبار، والقوة العاقلة حاكمة بقبّحه، فتأمل.

وأما الاحتمال الرابع، ففساده أولاً بالدليل الاجتهادي، وهو حكم القوة العاقلة بقبّح التسوية بين الراجع والمرجوح كترجيحه عليه، وثانياً بالدليل الفقاهتي، وهو أنّه بعد فساد تقديم الشهرة الأمر دائر بين تقديم الخبر الصحيح والتخير، والقوة العاقلة حاكمة بتقديم الصحيح؛ لأنّ القطع بالاستغال يقتضي القطع بالامثال.

تذنب: لو تعارض واحد من الأنواع الثلاثة المعتبرة مع واحد من الظنون المحرّمة، كالقياس مع وجود الظنّ في جانب القياس، فهل المرجح^(١) الأصل، أو العمل بالظنّ القياسي متعيّن، أو العمل بخلافه متعيّن، أو الحكم بالتخير؟.

والتحقيق العمل بما وراء القياس من الأنواع الثلاثة للاجماع القاطع، وما تراه من نفي العلماء العمل بخبر الواحد تعبدّاً ردّاً على الحشوية أنّها هو التعبد طبعاً واقتضاء لا التعبد لأجل المانع كما فيما نحن فيه، فاتهم مطبقون حينئذ على التعبد.

(١) في (خ): الرجوع.

وان سلّمنا عدم انعقاد الاجماع على تقديم الأنواع، لقلنا أيضاً بتقديم الأنواع، نظراً الى أنّ حرمة العمل بالظنّ القياسي مطلقاً اجماعي، ويكفيها ذلك؛ لأنّ تعاضد الدليلين موجب لنفي حكم الأصل من غير شكّ، ويبقى بعد نفي العمل بالقياس مطلقاً، والرجوع الى الأصل احتمال واحد، وهو العمل بالجانب المخالف من الأنواع الثلاثة.

مسائل مهمّة: الأولى في أنّه بعد اثبات حجّية الظنّ فهل يجوز للمجتهد ان يعمل بالظنّ قبل الفحص مع أمكانه، نظراً الى ثبوت حجّية الظنّ من الدليل الرابع على الاطلاق، أو لا يجوز نظراً الى اصالة حرمة العمل بالظنّ خرج منه ما بعد الفحص وبقي الباقي تحت الأصل؟ فيه اشكال.

والتحقيق أنّ يقال بعدم الجواز؛ لأنّ المجتهد إمّا أن يكون حين حصول الظنّ قاطعاً بامكان تحصيل العلم بعد الفحص، أو شاكاً فيه، أو قاطعاً بعدم الامكان. أمّا الصورة الأولى، فلا شكّ فيه في عدم الجواز، والدليل عليه وجوه ثلاثة:

الأول: أنّ المقدّمة الثانية من المقدّمات الأربعة منتفية؛ اذ كون هذا مما انسد فيه باب العلم أول الدعوى لأنّ المفروض القطعي بعدم الانسداد.

الثاني: أنّ المقدّمة الثالثة من المقدّمات الاربع اعني لزوم الخروج عن الدين منتفية؛ اذ الملازمة انها يكون مسلّمة لو ترك المكلف العمل بالظنّ بعد الفحص أيضاً، وأمّا قبل الفحص فالملازمة ممنوعة؛ اذ كون عدم جواز العمل بالظنّ الحاصل قبل الفحص موجباً للخروج عن الدين أوّل الدعوى.

الثالث: أنَّ المقدمة الرابعة من المقدمات الأربع منتفية؛ لأنَّ الترجيح من غير مرجح أنَّها يلزم لو كان الأمر دائراً بين الأمرين اللذين يكونان متساويين، ولم يكن لأحدهما جهة رجحان، ورجحان العلم على الظنَّ أبين من الشمس، ولا يحییء دليل الاشتغال وعدم الكفاية أيضاً حينئذ.

وأمَّا الصورة الثانية، أعني ما لو شكَّ في امكان تحصيل العلم وعدمه، فالحقَّ فيها أيضاً عدم جواز العمل بالظنَّ قبل الفحص، للوجوه المذكورة فتأمل.

وأمَّا الصورة الثالثة، فالحقَّ أيضاً فيها أنَّها كأخويها في عدم جواز العمل بالظنَّ قبل الفحص، نظراً إلى أنَّ الصغرى وإن كانت مسلَّمة، إلَّا أنَّ الكبرى ممنوعة؛ إذ كلما انسَدَّ باب العلم، فيجب أن يعمل بالظنَّ أوَّل الدعوى؛ إذ المقدمة الثالثة والرابعة منتفیان.

أما المقدَّمة الثالثة، فلأنَّ الخروج عن الدين أنَّها يلزم لو لم يحز العمل بالظنَّ مطلقاً لا قبل الفحص ولا بعده.

وأمَّا الرابعة، فلاَّته لو شكَّ في أنَّ العمل بالظنَّ بعد الفحص أولى وأرجح من العمل بالظنَّ الحاصل قبل الفحص؛ إذ الظنَّ الحاصل قبله مرجوح بالنسبة إلى الظنَّ الحاصل بعده، على أنَّه يحتمل حصول الظنَّ بعد الفحص على الخلاف.

ثمَّ إنَّ ما ذكر كلَّه إذا كان المجتهد متمكناً من الفحص، وأمَّا إذا لم يمكنه الفحص، فإمَّا أن لا يمكن له الفحص في معظم الأحكام أو في نادرها، وعلى التقدير الثاني يلزم العمل بالاحتياط.

وعلى التقدير الأوَّل الأمر دائر بين الاحتياط والعمل بالظنَّ والتقليد، لا سبيل إلى الأوَّل لمفاسد ذكرناها سابقاً، ولا إلى الثاني لعدم الدليل على اعتبار

الظنّ قبل الفحص، ولا بدّ من التقليد عملاً باستصحاب الحالة السابقة؛ إذ لا ريب في أنّه قبل حصول ذلك الوصف الحاصل قبل الفحص يكون التقليد علّة واجبة، وبعد حصول ذلك الوصف شكّ في بقاء الوجوب وعدمه، والأصل البقاء.

فان قلت: أنا نفرض الكلام فيما كان الفحص ممكناً له قبل، ثمّ طرأ عدم الامكان، ولا شكّ في حرمة التقليد حين الامكان، فيستصحب بعد طريان عدم الامكان حرمة التقليد، فتعين العمل بالظنّ.

قلنا: إنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر، وهو أنّه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظنّ الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص، وبعد عدم امكان الفحص قد شكّ في بقاء عدم الجواز وارتفاعه، ولا شكّ أنّ الأصل بقاء عدم الجواز، فاذا تعارض الاستصحابان يبقى استصحاب التقليد سليماً عن المعارض.

قيل: في اجزاء استصحاب التقليد مطلقاً نظر إذ ذلك إنّما يتمّ في المسائل التي سبق منه التقليد، وأمّا مع عدم سبق فلا مستصحب فتأمّل.

الثانية من المسائل: في انه بعد ما اثبتنا لزوم الفحص على المجتهد، فهل يكون الفحص عليه لازماً حتّى يحصل له القطع بعدم امكان حصول العلم أو الظنّ كاف؟

فيه اشكال.

ومقتضى التحقيق التفصيل بأنّ الفحص في المسألة الخاصّة وسائر المسائل إمّا ان يكون موجباً للعسر والخرج وملزوماً لتعطيل الأحكام، أو لا يكون كذلك، أي لا يلزم شيء من الأمرين، فعلى الثاني يلزم عليه الفحص حتى يحصل العلم، أو العلم بعدم الامكان، وعلى الأول لا يكون الفحص لازماً إن كان موجباً للعسر والخرج فقط وإن كان جائزاً، وإمّا لو كان موجباً لكلا المحذورين أو الآخر فقط، فلا شبهة في حرمة الفحص قطعاً.

الثالثة من المسائل: في أنّه اذا كان المناط في لزوم الفحص عدم العسر وتعطيل الأحكام، فهل يلزم على المجتهد تحصيل القطع بلزوم العسر والتعطيل حتّى لا يلزم له الفحص على فرض ويحرم عليه على آخر، أم الظنّ كاف؟ فيه اشكال، والتحقيق هو الأخير؛ لأنّ القطع بلزوم العسر والتعطيل لا يحصل غالباً إلا بعد تحقّقها.

فظهر من التفصيل المذكور في المسألة الثانية أنّ المجتهد لو كان قاطعاً بإمكان العلم بعد الفحص الملزوم لأحد الأمرين، لا يكون الفحص له لازماً على فرض، ويكون حراماً على آخر، فليتأمل.

الرابعة من المسائل: في انه هل اللازم على المجتهد تحصيل الظنّ الأقوى أو لا؟ والتحقيق الأخير؛ لعموم الدليل الدال على حجّية الظنّ.

نعم لو فرض ظنّ ضعيف أعلى مرتبة من الشكّ ودون مراتب الظنّ بحيث يكون بناء العقلاء على عدم الاعتناء به لا يجوز العمل به؛ لعدم الدليل على اعتباره حينئذ.

والحاصل انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظنّ الضعيف المذكور جزماً، وفي عدم لزوم تحصيل الظنّ الاقوى قطعاً.

أما الاول، فلانتفاء المقدمة الثالثة، أعني الخروج عن الدين لو لم نعمل بهذا الظنّ الضعيف، ولانتفاء المقدمة الرابعة أيضاً؛ لظهور مرجوحية هذا الظنّ بالنسبة الى اقوى منه بمرتبة، بمعنى ظهور مرجوحية الظنّ الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره بالنسبة الى الظنّ الذي بناء العقلاء على اعتباره، فلا يلزم في ترجيح الثاني ترجيح بلا مرجح، فلا بد حينئذ مع عدم امكان تحصيل الظنّ الاقوى من التوقف في مقام الاجتهاد، والاحتياط في مقام العمل ان لم يمكن الموارد كثيرة والا فعلية التقليد استصحاباً للحالة السابقة، فتأمل جداً.

وأما الثاني، فلأنه لو كان تحصيل الاقوى لازماً والفحص غير معتبر، لزم إما العسر، أو تعطيل الأحكام أو كلاهما، والأول منفي لزومه عنده، والآخر أنّ حرمة الفحص عندهما مقطوع.

ثمّ اعلم أنّ عدم اعتبار الظنّ الضعيف المذكور لا يفرق فيه بين الظنّ الوضعي كاحد الأنواع الثلاثة، والتعبدّي كالكتاب والمتواتر اللفظي؛ اذ الدليل على اعتبارهما وهو الاجماع لا يفيد اكثر من ذلك.

الخامسة: لو تعارض أحد الأنواع الثلاثة مع أحد أفراد الظنون التعبدية كالكتاب والمتواتر اللفظي، والواحد المحفوف بقرينة القطع بالصدور، فلا يخلو: إمّا أن يكون الوصف مع الخبر الصحيح مثلاً، أو مع المتواتر اللفظي، أو لا مع شيء منهما.

وعلى الثاني لا شبهة في تقديم المتواتر اللفظي ونحوه؛ اذ الظنّي لا تعارض القطعي مع عدم مرجح له.

وعلى الأوّل تقديم الخبر الصّحيح؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظنّ غالباً؛ لأنّ العمومات الكتابية كلّها معارضة مع الظنون المتكررة الحاصلة من الأخبار، فلو لم نقل بتقديم الظنّ الشخصي لزم ما ذكرنا من عدم العمل بالظنّ ومنه يلزم الخروج عن الدين.

وأما على الثالث، ففيه الاشكال، فيحتمل طرحهما والرجوع الى الأصل، ويحتمل طرح الخبر الصّحيح فقط، ويحتمل طرح المتواتر فقط، ويحتمل التخيير. لا سبيل الى الأوّل لنفي الدليلين الأصل، وانها متعاضدان في ذلك، ولا الى الأخير لقبح التسوية بين الراجح والمرجوح، ولا الى الثالث لقبح ترجيح المرجوح فتعين الثاني، وهو المطلوب، أعني ترجيح المتواتر اللفظي، ولقد تمّ الكلام في التقرير الأوّل من التقارير المودعة في الدليل الأوّل أعني الدليل الرابع.

وأما التقرير الثاني، فهو أيضاً يشتمل^(١) على المقدمات الأربع: الأولى ثبوت التكليف وبقاؤها، والثانية انسداد باب العلم، وقد مرّ تفصيلها في التقرير الأوّل، الثالثة في أنّ المكلف مكلف بتحصيل الاعتقاد بالواقع نظراً الى أنّ الافتاء لازم، والآخر لزم هدم الشريعة في العبادات، واختلال النظام في المعاملات، فحينئذ إنّما أن يفتي بمقتضى الأصل فوافوته من الدين؛ للزوم ما ذكرنا في الاقتصار بالمعلوم من المفسد، وإما ان بقى بالاحتياط فوافضحتاه من اختلال نظام العالم، وإما أن يتخير فيما بين الأقوال لعدم المفسد المذكورة، فإما ان يفتي بمقتضى الاعتقاد أم لا، والآخر بديهي الفساد.

(١) في (خ): مشتمل.

وعلى الأوّل، فأمّا علماً، أو ظناً، لا سبيل الى الأوّل؛ اذ المفروض الانسداد، فتعيّن الثاني، أي العمل بالظنّ في الجملة وهو المطلوب وبضميمة المقدّمة الرابعة يثبت التعميم.

التقرير الثالث: ما ذكره صاحب المعالم^(١) من أنّه لا ريب في أنّ التكليف ثابت وباق، وأنّ باب العلم التفصيلي بلا واسطة في معظم الأحكام منسّد، فبناءً على هاتين المقدمتين إما أن يعمل المكلف بالظنّ أو بغيره، لا سبيل الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرناها، فتعيّن الأوّل.

وما ذكره أنّما يكون صحيحاً بمقتضى مذهبنا من انسداد باب العلم التفصيلي بالواسطة أيضاً في معظم الأحكام، فبناءً على هذا لو لم يجز العمل بالظنّ للزم الخروج عن الدين، أما بناءً على مذهب صاحب المعالم لا يكون صحيحاً؛ اذ الأخبار الصّحيحة والاجماع المتقولة والضعاف المنجبرة بالشهرة يكون عنده من الظنون المخصوصة، فمجرّد انسداد باب العلم بلا واسطة لا يلزم العمل بمطلق الظنّ إلّا أن يقال بأنّه نقول بأنّا لو اقتصرنا بالظنون المخصوصة لما يكفيننا للزوم الخروج عن الدين.

وفيه أنّ هذا وإن كان مسلماً إلّا أنّه توجيه بما لا يرضي صاحبه؛ اذ لو كان بناءً على هذا فلم يتعدّى من الظنون المخصوصة الى الغير، فتدبر.

وأما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجّية الظنّ في مسائل الفروع، فهو انه لا شبهة في ان المجتهد بعد الفحص يحصل الظنّ بوجوب شيء أو حرمة

ليحصل له الظنّ باستحقاق العقاب في ترك الأوّل وفعل الثاني؛ لأنّ الواجب يكون عبارة عما يستحق تاركة العقاب والحرام عبارة عما يستحق فاعله العقاب، فاذن يكون الظنّ بالوجوب عين الظنّ بالاستحقاق للعقاب على الترك، والظنّ بالحرمة عين الظنّ باستحقاق العقاب على الفعل فيترتب حينئذ صغرى وكبرى، ويقال: إنّ ما ظنّه المجتهد بعد بذل الجهد من الوجوب والتحريم ممّا يكون مخالفته مظنون الضرر، وكلما كان كذلك فدفعه لازم عقلاً وكذا شرعاً.

ثمّ إنّ هذا القياس الذي ربّناه أنّما هو على مذاق القوم وتقريرهم، لكنّ الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى هو أعمّ من ذلك، بأنّ يقال: إنّ ما ظنّه المجتهد من الوجوب والتحريم، أو سائر الأحكام التكليفية والوضعية، ممّا يكون مخالفته مظنون الضرر، بملاحظة مقدمة خارجية، وهي لزوم اتباع حكم الله تعالى، فما يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعاً، وما يظنّ بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنوناً، ويكون مخالفته مظنون الضرر، فيجعل هذا صغرى ويضم إليه كبرى، وهو أنّ كل ما كان فيه مظنة الضرر، فدفعه لازم، والشكل بديهي الانتاج هذا هو الدليل الثاني ولكن في كل من الصغرى والكبرى كلام.

أمّا في الصغرى، فمن وجهين:

الأوّل: أنّه لو كان مخالفة ما ظنّه المجتهد مظنون الضرر، للزم كون اتباع ظنونه أيضاً مظنون الضرر؛ اذ لا ريب في أنّ المجتهد بعد ملاحظة أدلّة حرمة العمل بالظنّ يحصل له الظنّ بالحرمة، بمعنى أنّه يحصل له الظنّ باستحقاق العقاب عند العمل بالظنّ، فيترتب صغرى وكبرى على قياس ما مرّ.

فنقول: لا شكَّ أنّ في مخالفة ما ظنّه المجتهد من الوجوب أو التحريم أو غير ذلك مظنة الضرر، وكلّما كان كذلك فدفعه لازم.

والمُلخّص من هذا الكلام: أنّا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر، لزم عدم العمل به لأجل ما ذكر، وما يلزم من وجوده عدمه، فهو باطل.

الثاني: أنّ القول بأنّ ما ظنّه المجتهد ممّا يكون مخالفته مظنون الضرر، إمّا أنّ يراد بذلك أنّ مخالفة ما ظنّه المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر، فممنوع؛ إذ الظنّ القياسي أيضاً ممّا ظنّ المجتهد فيه بالحكم الواقعي وفي مخالفته الظنّ مظنة الضرر، فما هو جواب الخصم فهو جوابنا.

فان قلت: إنّ عدم لزوم دفع الضرر المظنون من أجل الظنّ القياسي إنّما يكون من جهة نهي المولى، والا لحكمنا بلزوم دفعه أيضاً.

قلنا: أيضاً بعدم لزوم دفع الضرر المظنون من أي سبب حصل لأجل نهي المولى، إلاّ أنّ في القياس المنهي قطعيّ وهنا ظنيّ، ولا يحصل الفرق من تلك الجهة.

وإمّا أنّ يراد بذلك ان مخالفته ما ظنّه المجتهد بكونه حكماً ظاهرياً ممّا يكون فيه مظنة الضرر، فنقول: إنّ هذا الظنّ بالحكم الظاهر من أين حصل للمجتهد. فان قلت: إنّ الظنّ بذلك حصل من الأدلّة الظنّية.

قلنا: الظنّ الحاصل من الأدلّة الظنّية، وأمّا الظنّ بالحكم الظاهري، فقد حصل له من ملاحظة مقدمة خارجية، وهي أنّ كلّ ما كان حكم الله الواقعي فهو حكم الله الظاهري، قلنا بعين ما ذكرت في القياس، فما هو جوابك فهو جوابنا فتدبر، فان قلت: فيه بما قلت سابقاً من تعلق نهي المولى أجبنك أيضاً بما قلنا سابقاً.

فان قلت: أنا لا نعمل بالظنّ من حيث أنّه ظنّ، حتّى يقال إنّ الشارع نهى عنه، بل نحن نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظنّ بالوجوب أو التحريم، ونعمل بأصالة البراءة، فما حصل لنا الظنّ بعدم الوجوب أو التحريم.

قلنا: بالنقض بالقياس، فان الشارع المقدس قد نهى من العمل بالقياس، فكيف لا تعمل بالاحتياط فيما حصل لك الظنّ بالوجوب أو التحريم، وبأصالة البراءة فيما حصل لك الظنّ من القياس بالعدم، فان قلت فيه ما قلت سابقاً فنحن كذلك.

وأما في الكبرى، فلأنّ قولك (كلما يكون فيه مظنة الفرد يكون دفعه لازماً) أول الدعوى، بل القدر المسلّم منه أنّها هو في الأمور المعاشية وإما المعادية فمن أين.

ولكن التحقيق أنّ الصغرى بعد كونه مسلّمة لا يكون الكبرى قابلة للمنع؛ اذ دفع الضرر المظنون في الأمور المعاشية اذا كان لازماً ففي المعادية بطريق أولى. ويمكن منع الصغرى أيضاً بوجه ثالث، وهو أنّ لا نضايق صيرورة المجتهد ظاناً بالضرر عند المخالفة، لكن الضرر الذي يكون الظنّ به بدوياً، فبملاحظة مقدّمة خارجية، وهي أنّ الله تعالى أجل شأناً من أن يكلف من غير بيان أنتفى ذلك بالظنّ بالضرر، ولم يبق حينئذ للخصم صغرى حتى ينضم إليها كبرى القياس.

ولمَّا انجَرَّ الكلام الى هذا المقام، فلا بأس ببسط^(١) في المقام، وهو أنَّ يقال: أنَّ الضرر إمَّا أنَّ يكون بلا معارض، أو مع المعارض، وعلى الأخير المعارض إمَّا النفع، أو الضرر، وعلى الأول إمَّا أنَّ يكون الضرر دنيوياً، أو أخروياً، والذي يكون مع المعارض ويكون معارضته النفع إمَّا أنَّ يكون الضرر والنفع دنيويين، أم أخرويين، أو الضرر دنيوي والنفع أخروي، أو العكس أم مختلفين، والذي مع المعارض ويكون معارضة إمَّا أنَّ يكونا دنيويين وأخرويين أم مختلفين، فهذه أقسام تسعة.

فالأول منها وهو كون الضرر دنيوياً سليماً عن المعارض لا يخلو إمَّا أنَّ يكون الضرر مقطوعاً أم مظنوناً، أو مشكوكاً أو موهوماً، وفي الثلاثة الأول يكون دفعه لازماً لبناء العقلاء الناشي عن حكم القوة العاقلة بذلك.

وأما في الأخير، فلا يخلو إمَّا أنَّ يكون الوهم مسبباً عن سبب خارجي كما لو أخبر شخص أو صبي بكون أحد الإناءين سمّاً أو مسموماً، فدفعه أيضاً لازم، وإن كان المخاطب ظاناً بالعدم لبناء العقلاء أيضاً، وإمَّا أنَّ يكون الوهم ناشياً عن مجرد الاحتمال العقلي، ودفعه أيضاً لازم عند العقل لو خلى وطبعه، لكن بملاحظة لزوم الأقبح بعد دافعه سفيهاً لا لأجل أنَّ دفعه قبيح، بل لأجل أنَّ عدم التعرض لدفعه يكون ارتكاباً لأقلّ المحذورين.

والثاني: منها وهو ما يكون الضرر سليماً عن المعارض مع كونه أخروياً، فهذا أيضاً لا يخلو عن الأقسام الأربعة، فدفعه أيضاً يكون لازماً بمثل ما مرّ من التفصيل بل بطريق أولى، والأولوية بديهية.

(١) في (خ): أن يبسط.

و الثالث: منها هو ما يكون للضرر معارض مثله مع كونها دينيين وفيه مقامان:

الأول في جواز ذلك الاجتماع وعدمه، و لا شك لأحد في جوازه ووقوعه أيضاً، كما لو دار الأمر بين صيرورة الشخص مقتولاً أو شارباً للسم.

المقام الثاني: في أن هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد أو الاحتمال مع قوة الضرر وضعفه على أقسام خمسة:

الأول: أن يكونا متساويين في الاعتقاد والاحتمال، متفاوتين في الضرر قوة وضعفاً.

و الثاني: أن يكونا متساويين في الضرر متفاوتين في الاعتقاد، بأن يكون احدهما مقطوعاً والآخر مظنوناً أو موهوماً أو مشكوكاً الى غير ذلك.

و الثالث: أن يكونا متساويين في الاعتقاد والضرر معاً.

الرابع: أن يكون متفاوتين في كليهما مع كون أقوى الضرر وأقوى الاعتقاد في واحد منها.

و الخامس: أن يكونا متفاوتين في كليهما مع كون أقوى الضرر معارضاً لأقوى الاعتقاد، ففي الأول القوة العاقلة حاکمة بلزوم التحرز عما هو أقوى ضرراً، وان تساوى الضرران في الاعتقاد، وعليه بناء العقلاء، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين أن يقطع الشخص طريقاً يكون صيرورته في ذلك الطريق مقتولاً محل القطع لذلك الشخص، وبين ان يقطع طريقاً يكون صيرورته في ذلك الطريق مقطوع الأذنين محل القطع لاخثاروا ما هو أضعف ضرراً، وكذا في المثال لو كان القتل وقطع الأذنين مظنوناً كلاهما أو مشكوكاً أو موهوماً.

والحاصل أن بناؤهم مع تساوي الاعتقاد واختلاف الضرر التجنب عن أقوى الضرر، بحيث لو ارتكبه لصار محلاً لتسفيه العقلاء.

وفي الثاني القوّة العاقلة حاكمة بلزوم التحرّز عمّا هو أقوى اعتقاداً وإن تساويًا في الضرر، وعليه أيضاً بناء العقلاء، ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين قطع طريق يقتل فيه قطعاً وآخر يقتل فيه ظناً، أو بين قطع طريق يقتل فيه ظناً وآخر يقتل فيه شكاً، وبين قطع طريق يقتل فيه شكاً، وآخر يقتل فيه وهماً لاختراروا ما هو اضعف اعتقاداً، بحيث لو فعلوا الخلاف لدمّهم العقلاء.

وفي الثالث القوّة العاقلة حاكمة بالتخير.

وفي الرابع القوّة العاقلة حاكمة بلزوم التحرّز عمّا هو أقوى ضرراً واعتقاداً بل بطريق أولى، كأن يدور الأمر بين قطع طريق يكون القتل فيه مقطوعاً، والآخر يكون قطع اليد فيه مظنوناً، بالنسبة الى الصورتين الأوليين اللتين إحداها أقوى ضرراً فقط والأخرى أقوى اعتقاداً فقط وعليه بناء العقلاء أيضاً.

وفي الخامس أي ما يكون فيه أقوى الاعتقاد معارضاً لأقوى الضرر اشكال، والحق أن بناء العقلاء فيه بالنسبة الى المواضع مختلف، فقد يكون بناؤهم في موضع على التحرّز عمّا هو أقوى اعتقاداً، كما لو دار الأمر بين قطع طريق يضرب عليه فيه مائة ضربة قطعاً، وآخر يضرب عليه فيه مائة وخمسين أو عشرين ضربة ظناً، فإن بناؤهم فيه على التحرّز عمّا هو أقوى اعتقاداً؛ معلّين بأنّه يحتمل في اختيار الأضعف اعتقاداً عدم اصابة الضرر وإن كان موهوماً، فحينئذ إن كان ما هو الموهوم مطابقاً للواقع فنعمًا هي، وإلاّ فزيادة خمسين أو عشرين سهلة.

وقد يكون بناؤهم على التحرّز عمّا هو أقوى ضرراً وإن كان أضعف اعتقاداً، كما لو دار الأمر بين قطع طريق يقطع فيه يده قطعاً، وآخر يقتل فيه ظناً متاخماً بالقطع فان بناؤهم على التحرّز عمّا هو أقوى ضرراً؛ معلّين بأنّ الظنّ غالباً يكون صواباً، فيحتمل كون قطع هذا الطريق موجباً للقتل فيجتنبون، بخلاف هذا الطريق فان غاية ما في الباب فيه قطع اليد وهو سهل بالنسبة الى القتل.

وقد يكون بناؤهم على التخيير، كما لو دار الأمر بين قطع طريق يكون قطع اليدين فيه مظنوناً بالظنّ القوي المتاخم للعلم، وآخر يكون قطع الرجل الواحد مع الأذن الواحد فيه مقطوعاً، فان بناؤهم على التخيير.

والرابع منها وهو ما يكون فيه الضرر معارض مثله مع كونها أخرويين وفي جواز هذا التعارض وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز؛ لأنّ الجمع أمري. وبعبارة أخرى: الجهتان تعليلتان.

وبعبارة أخرى: لا يكون الامتثال محكّماً في هذا التكليف، حتّى أنّ الأشاعة الدين يصحّحون التكليف بما لا يطاق لا يقولون بصحّة هذا التكليف، نظراً الى كون نفس التكليف محال، فلو وقع التعارض بينهما كما فيما نحن فيه، فإنّ في العمل بالظنّ بملاحظة الأدلّة الدالّة على حرمة العمل به مظنة للضرر، وفي ترك العمل به أيضاً بملاحظة لزوم دفع الضرر المظنون مظنة للضرر، فإمّا أن يكون التعارض فيه بدوياً، وبعد التعمق إمّا انّ يصير كلّ منهما مشكوكاً، أو يكون أحدهما مقطوعاً والآخر مدفوعاً، بحيث لا يجري فيه احتمال الضرر ولو كان موهوماً.

والخامس منها ما لو تعارض الضرر-ان اللذان أحدهما دنيوي والآخر أُخروي ولا بد فيه من بسط.

فاعلم أولاً أنَّ ثمرة هذه الصورة وهذا النزاع في الفقه كثيرة:

منها: ما لو أكل الشخص الطعام فانسدَّ حلقومه بلقمة بحيث لو لم يشرب مائعاً من الماء ونحوه هلك، والمفروض عدم وجود المانع إلا الخمر. ومنها: لو قطع بالهلاك ان صام في رمضان.

ومنها: ما لو كان برؤه من المرض موقوفاً على شرب الخمر.

ومنها: ما لو اضطرَّ الى الجماع ولم يمكنه إلا بأتمه بحيث لو لم يفعل هلك.

ويظهر من بعض الميل الى عدم صحّة التكليف بارتكاب الضرر-الدنيويّ فحكم بلزوم شرب الخمر في الأوّل والثالث، وبلزوم الافطار في الثاني، و الوطني في الرابع.

فنقول: انّ هذه المسألة مع كونها كثيرة الجدوى قد زلَّ أقدام الفحول في تحقيقه، ولكن تحقيقه موقوف على بيان ان الموجب لضرر المكلف فعلاً وتركاً، هل يكون قبيحاً بالذات بحيث لا يمكن صيرورته قابلاً للمصلحة ولو بالوجوه والاعتبار أو لا يكون كذلك بل يمكن كونه معرضاً للمصلحة، فيصحّ التكليف به، أعني بذلك الشيء المضّر، بأنّ يحكم عليه بارتكاب ذلك الشيء المضّر، وان صار هالكاً بسببه.

والحقّ هو الثاني نظراً الى وقوع التكليف كثيراً بما يضرّ العبد في الشرائع السابقة، كقضية جرجيس عليه السلام المقتول كم مرة ثمّ بعث أيضاً على ما

روي^(١)، وكذا في شريعتنا كما في قضية نور العينين مولانا ومولى الكونين أبي عبد الله الحسين عليه السلام، وكذا لزوم الجهاد وإن كان المجاهدون قاطعين بصيرورتهم مقتولين، فمن وقوعه في الشريعة نقطع بجواز هذا التكليف؛ إذ الوقوع في الشريعة أخصّ من الجواز.

فاذن يرد على جلّ العلماء أنهم كيف يحكمون بلزوم الافطار في حقّ القاطع بالهلاكة لو صام في رمضان، معلّين بأنّ حفظ النفس واجب عقلاً وكذا شرعاً، مع أنّ حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار وتحريم الصوم لا يخلو اما مع حكمهم بكون ضرر العبد عندهم قبيحاً بالذات، ولا يمكن تعلق الأمر بالمضر- به، أو لا يكون ضرر العبد عندهم قبيحاً بالذات، فيمكن تعلق التكليف به.

وان قالوا بالأول، فكيف يحكمون بلزوم الجهاد مع القطع بالمقتولية، وكيف يحكمون بحرمة وطيء الأجنبية وذوات المحرم مع القطع بالهلاكة، وان قالوا بالثاني فكيف يحكمون بلزوم الافطار وتحريم الصوم بحكم القوة العاقلة، فتدبر. وتوضيح المقام بوجه أحسن يقتضي- بسطاً في الكلام، فنقول: لا بدّ عند التحقيق من رسم مقدّمات ثلاث:

الاول: في أنّ المضرّ بالعبد هل يكون قبيحاً بالذات، أو يكون قبيحاً اذا كان من غير وجه اليتيم؟ والحقّ الثاني، والّا لما وقع في الشريعة وقد وقع كثيراً ممّا مرّ، وغيره من الأمثلة.

(١) بحار الأنوار ١٤: ٤٤٥، ح ١.

الثاني: في أن بعد ما أثبتنا أن المضر بالعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل، بمعنى أن العقل لا يأبى من تعلّق التكليف به، فلو تعارض الضرران اللذان أحدهما دنيوي والآخر أخروي، فهل الحكم ماذا؟.

الحق أن يقال: ان الضرر الأخروي اذا كان مقطوعاً، فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي، سواء كان ضرر الدنيوي مقطوعاً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً.

أما في صورة قطعية الضررين، فلأجل أن الضرر الأخروي أقوى، بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة اليه كإدخال إبرة في اصبع بالنسبة الى القتل، وقد مرّ أن القوة العاقلة والعقلاء حاكمان بلزوم التحرز عما هو اقوى ضرراً بعد تساوي الاعتقاد، وأما في صورة لو كان الضرر الاخروي مقطوعاً دون الدنيوي، كأن يكون مظنوناً أم مشكوكاً أم موهوماً، فظهر حالها من الصورة الأولى بطريق أولى.

والحاصل أنّه اذا كان الأخروي مقطوعاً، فلا شبهة في التحرز عنه لزوماً، سواء كان الدنيوي مقطوعاً أم لا، بل نحن نحكم بهذا.

وإن كان الاخروي مظنوناً سواء كان الدنيوي مقطوعاً أم لا، ألا ترى انه لو دار الأمر بين ان يقتل شخص في قطع طريق ظناً وفي آخر يقطع اصبعه قطعاً، لا حترز عن الأوّل وإن كان أضعف اعتقاداً.

واتّما الاشكال فيما لو كان الأخروي مشكوكاً أو موهوماً، سواء كان الدنيوي مقطوعاً أم مظنوناً، والحق لزوم التحرز حيثنذ عن الدنيوي، وإن كان مقتضى القاعدة التحرز عن الضرر الأخروي.

وإن كان موهوماً، لكن بملاحظة المقدمة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الأخرى أو موهومة^(١) الاحتياط بل هو عينه، وأن الاحتياط موجب لاختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم على الإطلاق، لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي، نظراً إلى أصالة البراءة عن الضرر الأخرى، فيصير الضرر الدنيوي سليماً عن المعارض، فيجري فيه الأحكام الجارية للضرر الدنيوي الذي لا معارض له، مضافاً إلى الاجماع القاطع على أن الدنيوي إذا كان مقطوعاً وكان معارضاً للأخرى المشكوك أو الموهوم، لزم التحرز عن الدنيوي.

الثالث: في أن الصغريات التي وقعت في الأحكام الفرعية من الواجبات والمحرمات الأكلية والشربية ما عدا الفروج هل هي من القسم الأول الذي يقع التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي والقطعي الأخرى، أو الظني منه حتى يجب التحرز عن الضرر الأخرى وإن كان موجبا للتهلكة، أو هي من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك، أو الموهوم الأخرى حتى يحرم التحرز عن الأخرى ويجب عن الدنيوي؟ فيه اشكال، والحق الأخير؛ إذ لا شبهة في أن الأدلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب الصوم وحرمة شرب الخمر وغير ذلك إما لفظية وإما لبية، أما الأخير فغير منصرف إلى ما نحن فيه قطعاً، وإما الأدلة اللفظية، فالحق أنه بملاحظة نفس تلك الأدلة الظنية لا يمكن منع الانصراف، لكن يمكن صرف تلك الأدلة بوجوه أربعة:

(١) في (خ): الموهوم.

الأول: أنه لا ريب في أنه بعد ملاحظة مضرّة العبد وخفاء المصلحة المصححة للتكليف، يستبعد غاية الاستبعاد كون المكلف مكلفاً بارتكاب واجبات أو اجتناب محرمات تضرّه، ونحن لا ندعي القطع بعدم التكليف بعد ملاحظة ذلك، بل نحن ندعي الاستبعاد الذي يكون موجباً لعدم حصول الوصف بثبوت التكليف عن تلك الأدلة الظنية، بل أمّا أن يصير التكليف حيثئذ مظنون لعدم أو مشكوكاً.

فاذن نترتب صغرى وكبرى، ونقول هكذا: هذا ممّا يكون التكليف فيه مشكوكاً أو موهوماً، وكلّما كان كذلك فالأصل البراءة عنه، فهنا بهذا الأصل البراءة منه، فاذا لم يكن في البين تكليف، نقول: هذا مضرّ بحال العبد، ويكون ارتكابه ارتكاباً من غير وجه، فيكون قبيحاً، وكلّما كان كذلك فهو حرام، فهذا حرام.

أمّا الصغرى، فواضحة؛ لأنّ ما يضرّ بالعبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحاً، وإنّما يصير حسناً وذات مصلحة لو وقع متعلّقاً لأمر المولى ولم يقع لأنّه المفروض.

وأمّا الكبرى، فلو جوه:

الأول العقل القاطع، فإنّه حاكم بأنّ كلّما يكون مضرّاً بحال العبد يكون ارتكابه قبيحاً وحراماً.

الثاني: الاجماع القاطع على حرمة ارتكاب ما يضرّ العبد من غير وجه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) فنقول: إن التحرز من الضرر الأخروي المشكوك أو الموهوم القاء النفس الى التهلكة بيده، وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام.

فان قلت: إن تلك الآية الشريفة مع الأدلة الدالة على ثبوت التكليف باطلاقها حتى عند الافضاء الى التهلكة، وتلك الآية إنما تدل على حرمة الالقاء الى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف، فما وجه الترجيح بعد كون النسبة عموماً من وجه؟.

قلنا: قد اشتبه عليك الأمر؛ فإن المفروض أن الصغرى محل الشك، نعم لو كان التكليف ثابتاً ولو ظناً، لكان ما ذكرت وارداً وليس فليس.

فان قلت: أنه كما تدل الآية على حرمة ارتكاب الضرر الديني لكونه داخلاً في الصغرى، كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الأخروي أيضاً، فكما تقول في الضرر الديني هذا مما يكون مرتكباً ملقياً نفسه الى التهلكة، وكلما كان كذلك فهو حرام، كذلك نقول في الضرر الأخروي هذا ما يكون تاركه ملقياً الى التهلكة بيده، وكلما كان كذلك فهو حرام، فهذا حرام فما وجه الترجيح؟.

قلنا أولاً: إن المتبادر من التهلكة أنها يكون هي التهلكة الدينيّة، قد يقال فيه نظراً؛ لأننا بعد أن سلّمنا ان المتبادر من التهلكة الدينيّة لا الأعم ثبت منه المطلوب، بوجه آخر: وهو أنه بعد ما أثبتنا أن الالقاء الى التهلكة الديني حرام، فالأخروي بطريق أولى، وفيه تأمل.

وثانياً: أنّ دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوفة على دلالة الأدلة اللفظية على اثبات الصّغرى، والمفروض خلافه، فإنّ المفروض أنّ الصغرى محلّ الشكّ.

فان قلت: إنّ ما ذكرت من رجوع المسألة الى الشكّ في التكليف أنّها يكون مسلماً اذا كان في الواجبات الأصلية، وأمّا التوصلية فلا؛ لوقوع الشكّ فيها في المكلف به.

ألا ترى أنّ الجنب حين حضور الوقت وحصول القطع بالتّهلكة لو اغتسل لشدة البرد أو لغيره: إمّا ان يكون تكليفه حينئذ وجوب الغسل وحرمة التيمّم، أو العكس لا الوجوب الصرف أو الحرام الصرف حتى يرجع المسألة الى الشكّ في التكليف، بل الشكّ في المكلف به، والقوّة العاقلة حاکمة بلزوم اتیان كليهما لتحصيل القطع بالامثال بعد القطع بالاشتغال.

بل رجوع المسألة في الواجبات الأصلية الى الشكّ في التكليف أيضاً ممنوع؛ لأنّ صوم رمضان للقاطع بالتّهلكة أو الظان بها إما حرام أو واجب، فاذن يكون الشكّ في المكلف به أيضاً لا في التكليف حتّى يرجع الى اصالة البراءة، فما وجه ترجيح الوجوب على الحرمة مع تساوي الاحتمالين؟.

قلنا: الحقّ أنّ الشكّ أنّها هو في المكلف به، لكن الأمر دائر بين أن يرتكب المكلف ما هو مشكوك الضرر في العقبي، وما هو مقطوع الضرر في الدنيا ومشكوك الضرر في العقبي ولا ريب أنّ القوّة العاقلة حاکمة بأنّ المتحرّز عن الأخير وارتكاب الأوّل أولى، وعليه بناء العقلاء.

ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين قطع طريق يحتمل صيرورته فيه مقتولاً، وآخر يحتمل أيضاً صيرورته فيه مقتولاً مع كونه قاطعاً بقطع يده في الأخير، لاختار الأوّل بحيث لو اختار الشخص الأخير لعدّ سفيهاً، وفيما نحن فيه الأمر من هذا الباب، فيحتمل وجوب الصّوم وحرمة مع القطع بالهلاك في الصوم فبعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة، يبقى القطع بالضرر الديني سلباً عن المعارض.

الثاني: من الوجوه الدالة على صرف الأدلة الظنيّة عن ظواهرها أنّها معارضة بالآيات الكثيرة الدالة على نفي العسر والخرج، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١) ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه، ففي صورة الاجتماع يحصل التعارض ويقطع التساقط، فيصير الشكّ في التكليف فأرتّب القياس السابق من أنّ هذا ممّا يكون الشكّ فيه شكّاً في التكليف، وكلّما كان كذلك فالأصل البراءة عنه، ويحصل من نتيجة هذا القياس صغرى قياس آخر، وهي ان هذا ممّا يكون مضراً على العبد من غير وجه، فيضمّ اليه الكبرى القطعيّة التي اثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل، فيتم المطلوب.

الثالث: انها معارضة بالأخبار النافية للعسر والخرج منها (بعثت على الملة السّمة السهلة)^(٣) والتعارض أيضاً عموم من وجه، فيحصل في صورة

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) سورة الحجّ: ٧٨.

(٣) شرح نهج البلاغة لأبْن أَبِي الحديد ١٥: ١٤٤، بحار الأنوار ٣٠: ٥٤٨.

الاجتماع التعارض والتساقط والشك في التكليف، ويربط القياس بمثل ما مرّ.

الرابع: أنّها معارضة مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) والتعارض أيضاً عموم من وجه، فيستدلّ بمثل ما مرّ.

وبالجملة ظهر من تظافر ما ذكر أنّ صوم رمضان ان لم يقطع بالهلاكة حرام قطعاً، وكذا غسل الجنابة، وأنّ شرب الخمر مع القطع بالهلاكة عند الترك واجب قطعاً، وأمثال ذلك ممّا لا يخفى ما عدا الوطى.

ثمّ أنّ التمسك بقوله (لا شفاء في الحرام)^(٢) في هذا المقام نظراً الى أنّ هذا حرام، وكل حرام لا شفاء فيه، نظراً الى أنّ الصغرى والكبرى كليهما ممنوعتان، أمّا الصغرى فلا أنّ كون الخمر عند استلزام ترك شربه للتهلكة حراماً أوّل الدعوى.

فان قلت: إنّ المراد من الحرام في الرواية ما يكون حراماً بالذات وبالنوع لا بالفعل.

قلنا: ان الحرام من المشتقات، ولا شك أنّ المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون الاّ الاتصاف بالمبدء بالفعل.

وأما الكبرى، فلا أنّ ما يكون حراماً لا شفاء فيه أوّل الدعوى، فان تمسكت بالرواية ففيه أنّ الرواية بظاهرها مخالفة للواقع بالبداهة؛ لأنّا نرى بالحسّ والعيان الشفاء في الحرام، فاذا لم يكن ظاهرها مراداً فيكون المراد مشتبهها، فيصير الرواية مجملة.

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) عوالي اللئالي ٣: ١٤٩، ح ٤١٧.

فان قلت: انّ من المبرهن في محلّه أنّه لو كان جملة خبريّة يكون ظاهرها كذباً لا بدّ من حملها على الإنشاء، واذن يكون الرواية مثبتة لمطلوبنا، فكأنّه قال: لا يجوز الاستشفاء بالحرام، أو لا تستشف بالحرام.

قلنا: لا ريب في أنّ تأويل الخبر الى الإنشاء مجاز قطعاً، والمجاز لا يكون منحصراً به فيه، بل يحتمل أن يكون المراد نفى الشفاء من الحرام المعهود لا من جنس الحرام، ويحتمل أن يكون المراد نفى الشفاء الباطني، ويحتمل ان يكون المراد الإنشاء، وليس أحد تلك الاحتمالات أولى من الآخر، فتكون الرواية مجملة.

والمملخص أنّ اثبات الكبرى التي هي من أعظم الكبريات في اثبات الأحكام نفعها بهذه الرواية التي لا يكون سندها معلوماً ولا دلالتها معلومة مما لا وجه له، هذا حال الواجبات والمحرمات الأكليّة والشريّة.

وأما الفروج، ففيها اشكال، لكن الحقّ أنّ ذلك مجرّد الفرض، أي انحصار المضرّ في الوطي مع المحارم أو الاجنبية، أو الاحتياج الى الوطي لدفع الشهوة، وهو ممكن بالاستمئاء وغيره.

وبالجملة لو تحقّق مثل هذا الفرض، قلنا انّ الموطوءة التي انحصر الأمر في وطئها: أمّا من الأنساب، أو الاجانب.

أمّا الأوّل، فلا شبهة في لزوم ترك وطئها وان افضى الى الهلاك، للمنافرة في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد تجويز وطئ الأم للولد، بل هو مستهجن عند العقل غاية الاستهجان، ولدلالة الأدلة الدالة على حرمة وطئ الأنساب المنصرفه الى ما نحن فيه أيضاً؛ اذ القائل بكونه معارضاً لتلك الأدلة

وصارفاً إياها عما نحن فيه إمّا الاستبعاد، أو الأدلة الدالة على نفي العسر والخرج، أمّا الأوّل فممنفي؛ إذ الاستبعاد على خلافه كما ترى، وأمّا أدلة نفي الخرج، فغير منصرفه الى ما نحن فيه، مضافاً الى استصحاب التحريم.

فان قلت: هذا الاستصحاب جار في غير الوطي أيضاً كشرب الخمر.

قلنا: هذا الاستصحاب وإن كان جارياً في غير الوطي كجريانه فيه إلاّ أنّه في غير الوطي معارض بالاستبعاد، والآية وتبقى الأدلة على نفي الخرج سليماً عن المعارض بعد ما قلنا بالانصراف الى غير الوطي كما مر.

فان قلت: هذا الاستصحاب في الوطي أيضاً معارض باستصحاب حرمة اهلاك النفس.

قلنا أولاً: إنّ الاهلاك الذي ثبت حرمة: أمّا كلّ الاهلاك، أو جميع أفرادهِ، أو البعض دون البعض، فان قلت بالأولين فمسلم، وان قلت بالآخر فلا يجديك نفعاً، فتدبّر.

و ثانياً: سلّمنا جريان الاستصحاب على وجه الانضباط ووقوع التعارض بين الاستصحابين، لكن المطلوب أيضاً ثابت، لتعارض الاستصحابين وتساقطهما من البين وتبقى اصالة الحرمة سليماً عن المعارض، نظراً الى أنّ الأصل في الفروج هو التحريم.

وأما الأخير أي ما يكون فيه الموطوء به غير الأنساب، يكون الحكم التوقّف اجتهاداً، أو الرجوع الى أصالة حرمة الفتوى، وعدم دليل على لزوم الافتاء في مقام الفقاهاة، فتدبّر.

ثمَّ إنّ ما ذكرناه كلّه فيما اذا كان الضرر الأخرى مشكوكاً أو موهوماً،
والدنيوي مقطوعاً أو مظنوناً، وأمّا اذا كان الدنيوي أيضاً مشكوكاً أو موهوماً
ففيه اشكال.

والحقّ أنّ يقال: أمّا في الصورة التي يكون الضرر الأخرى موهوماً سواء
كان الدنيوي مشكوكاً أو موهوماً يحكم بعدم لزوم التحرّز عن الأخرى نظراً
إلى أنّ موهومية الضرر الأخرى ليس الا مظنونة عدم الضرر فيه والظنّ في
أمثال المقام يكون حجة.

وأمّا في الصورة التي يكون الضرر الأخرى مشكوكاً سواء كان الدنيوي
مشكوكاً أو موهوماً، فلا يخلو إمّا أن يكون الشكّ بدوياً أو طارياً، وبعبارة أخرى
أمّا ان يكون المقام مقتضياً لاجراء أصالة الاشتغال والاستصحاب، أو لا يكون
كذلك.

فإن كان الشكّ من القسم الأول القابل لاجراء الاشتغال، كالواجبات
التوصّلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكاً في الضرر الدنيوي، أو محتملاً له
عند استعمال الماء، فإنّ مقتضى الاشتغال الاتيان بالجميع، أو القابل لاجراء
الاستصحاب كالشاكّ في يوم رمضان في جواز الافطار لأجل الشكّ في أصابة
الضرر الدنيوي أو وهمها عند الامساك، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء وجوب
الامساك، فلا بد من التحرّز عن الضرر الأخرى المفروض كونه مشكوكاً ما لم
يكن الدنيوي المشكوك أو الموهوم اهلاك النفس، والآفالتحرّز عن الدنيوي
لازم لعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب الى هنا، كما لو كان الشكّ من القسم

الذي لا يجري فيه الاشتغال ولا الاستصحاب، فاللازم فيه أيضاً التحرّز عن الدنيوي لأصالة البراءة.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون موجباً لسقوط التكليف بحسب الاستقراء على أقسام خمسة:

الأوّل: الضرر الذي يكون موجباً لاهلاك النفس المحترمة، وهذا أقوى مراتب الضرر والثاني الضّرر الموجب لأذى البدن، كالجرح والكسر وغيرهما من المراتب الغير البالغة درجة الاهلاك.

و الثالث: الضرر الموجب لهتك العرض، وهذا يختلف بالنسبة الى الاشخاص شرفاً وضعةً، فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقاً على الشخص لكونه ذات حياء في الغاية وذات شرف وانحصر الماء وجوداً عند عدوه، بحيث لو سئل عن الماء مثلاً لكان ذلك موجباً لتحقيره كثيراً فحينئذ يحكم بسقوط الطهور عنه، وأنّه مكلف بالطهارة الترابيّة، فإنّ حفظ العرض لازم كحفظ النفس.

نعم لو سئل وهتك العرض وحصل الماء، وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم، أمّا لزوم الوضوء فلعدم دليل على السقوط حينئذ نظراً الى أنّ الدليل على السقوط أنّها هو لزوم حفظ العرض وقد انتهك، وأمّا الاستحقاق للاثم فلكونه تاركاً للواجب وربما يكون المكلف من الاشخاص التي لا يكون ذلك موجباً لهتك عرضه، فيلزم عليه في المثال تحصيل الماء، والحاصل أنّ المقامات والأشخاص في ذلك مختلف، فلا بد من الموارد من التمييز.

الرابع: الضرر الموجب لتلف المال، وهذا إما أن يكون ممّا بلغ من الشارع دليل على لزوم تحمله أو تحرّزه، فهو خارج عن محلّ البحث وأما ليس كذلك فحينئذٍ إما أن يكون الضرر ممّا يمكن للشخص تحمّله بلا عسر، فيلزمه التحمّل ولو كان الفأ أو آلافاً، بل في الحقيقة لا يصدق في حقّ هذا الشخص الضرر؛ إذ كون هذا ضرراً في حق من يمكنه التحمّل أول الدّعى.

وأما أن يكون ممّا لا يمكنه التحمّل، فيلزم التحرّز عنه.

وإما أن يكون ممّا يكون في تحمله عسر وضيق، فيحكم بعدم لزوم التحمّل، نظراً إلى أنّ الأدلّة على نفي الحرج أنّها تنفي لزوم الحرج والعسر لا شرعيتهما، ولذا انعقد الاجماع على حسن الاحتياط، مع أنّ لزومه منتفي في الشريعة

الخامس: الضرر الموجب لتألم النفس، وهذا أيضاً بالنسبة إلى الأشخاص متفاوتة، فتبصّر.

والسادس منها: ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع مع كونهما دنيويين، وهو المسمّى بدوران الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة، وقد حكموا على الاطلاق بأولوية دفع المفسدة.

وأنت خبير بأنّ هذا على اطلاقه غير جيّد؛ إذ ربما يكون دفع المفسدة أولى بالاختيار، كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطاراً من الذهب وبين عدم قتله وعدم اعطائه، فلا ريب أنّ القوّة العاقلة حاکمة بلزوم اختيار دفع المفسدة وعليه بناء العقلاء.

وربما يكون جلب المنفعة أولى كما لو كان الشخص محتاجاً، ودار امره بين ان يضرب عليه عشرون ضربة واعطاء الف دينار، وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء، وكونه باقياً على احتياجه، مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين مثالات كثيرة، فإنّ القوّة العاقلة حاكمة بأولوية جلب المنفعة عليه، وربما يحكمون بالتخير، كما لو كان دفع المفسدة مساوياً مع جلب المنفعة، فلا وجه للحكم بأولوية دفع المفسدة على الاطلاق.

والسابع منها: ما لو وقع بين الضرر والنفع مع كونها أخرويين، فدفع المفسدة حينئذ أولى بالاختيار، كما لو دار الأمر بين ارتكاب الحرام وادراك المستحب وترك الحرام والمستحب، فالقوة العاقلة حاكمة بأنّ ترك الحرام وعدم ادراك المستحب أولى، ويمكن تنزيل كلمات العلماء واطلاقهم أولوية دفع المفسدة على تلك الصورة.

الثامن منها: ما لو تعارض النفع الأخروي والضرر الدنيوي فحينئذ يحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي أي ضرر كان من الأقسام الخمسة الماضية، إلّا ان يكون الضرر ضرراً مالياً يكون تحمّله موجباً للعسر والضيق الشديد، فإنّ الحكم حينئذ أنّها هو عدم لزوم التحمل لا لزوم التحرز؛ لما مرّ آنفاً من أنّ دليل العسر والخرج أنّها ينفي اللزوم لا الشرعيّة.

والتاسع منها: ما لو تعارض الضرر الأخروي والنفع الدنيوي، فالحكم حينئذ بلزوم التحرز الضرر الاخروي من حيث هو ضرر أخروي، أمّا بملاحظة امور خارجية، كما لو كان التحرز عن الضرر الأخروي وعدم تحمّل النفع

الديوي موجباً لهلاكه النفس أو هتك العرض، فيكون خارجاً عن محل البحث، وهذا آخر الكلام في ذكر الأقسام، فلنرجع الى ما كنا فيه، فقد عرفت اذا تمسك بهذا الدليل لاثبات حجّة الظن فاسد جداً.

فاعلم أنّه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه آخر بأنّ يقال: انّ ترك ما يحتمل كونه واجباً يحتمل الضرر ولو موهوماً، وفعل ما يحتمل الحرمة كذلك، وكلّما كان محتمل الضرر ولو موهوماً يكون دفعه لازماً عقلاً، فكذا شرعاً، أمّا الصّغرى فبديهية.

وأما الكبرى، فلحكم القوّة العاقلة بلزوم التحرز عن كل ما هو محتمل الضرر ولو موهوماً اذا كان الاحتمال ناشياً من الأسباب الخارجية، فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم الاحتياط، لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلّي، فلا بدّ من رفع ذلك الايجاب الكلّي والاثبات بنقيضه، وكما يرتفع ذلك الايجاب الكلّي بالسلب الكلّي، فكذلك يرتفع بالسلب الجزئي، لكن لا سبيل الى الأوّل نظراً الى أنّ هذا القول بعينه هو القول بالاقتصار بالقدر المعلوم، وقد ظهر فساده.

فظهر من ذلك أنّ الاحتياط منفي بطريق السلب الجزئي، فيقطع حينئذ بأنّ اتيان الموهوم يكون منفيّاً قطعاً، وأنّ ذلك هو القدر المتيقّن من نفي الاحتياط، والّا لزم إما انتفاء المظنون، أو المشكوك، ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح، والقوة العاقلة تنفيه، بمعنى ان القدر المتيقّن من نفي الاحتياط على صورة الوهم اعني الظن بالعدم؛ لأنّه إمّا أن لا يعمل بالاحتياط رأساً، فلا يعمل في الموهوم

أيضاً، وإما أن لا يعمل به في المظنون أو المشكوك، فلا يعمل به في الموهوم أيضاً بطريق أولى؛ إذ لو لم يحتط فيما ظن بالوجوب، فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب.

وبالجملة بعد دلالة الدليل على نفي الاحتياط، والاخراج عن لزوم دفع الضرر المحتمل، يكون القدر المتيقن من الاخراج ونفي الاحتياط هو الموهوم، وأما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط.

والحاصل انه يحصل ممّا ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم، ويحصل مما ذكرنا من لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون.

وأما المشكوك، فحاله مشكوك، فهل يكون داخلياً في لزوم دفع الضرر، أو نفي الاحتياط، وعلى التقديرين فالمطلوب اعني لزوم العمل بالمظنون ثابت.

وفيه أولاً: ان الصغرى ممنوعة، نظراً الى أنّ لزوم الاحتياط الذي حكم به الخصم أنّها يكون لأجل دفع الضرر المحتمل الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي لا لأجل قاعدة الاشتغال الذي يكون محتاجاً الى ذلك السبق، فاذن قول الخصم بأن ترك ما يحتمل الوجوب أو فعل ما يحتمل الحرمة مما يحتمل الضرر غير مسلّم؛ لأنّ الاحتمال الضرر في ترك الأول وفعل الثاني وإن كان موجوداً إلاّ انه احتمال بدوي، يصير بعد ملاحظة الأمر الخارجي أعني حكم القوّة العاقلة بأنّه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد اقامة البرهان، مقطوع العدم.

وثانياً: سلّمنا الصغرى، لكن الكبرى ممنوعة؛ اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل التحريم وارتكاب ما يحتمل الوجوب قول على الله تعالى بما لا يعلم، وهو منهي عنه بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

فان قلت: أنا لا نعمل بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياط في الدين، والنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لأجل الاحتياط. قلنا: لو كان الأمر كذلك، فلم لا نعمل بالقياس احتياطاً لا من حيث هو قياس.

فان قلت: انّ النهي الذي تعلّق بالقياس قطعي، بخلاف النهي المتعلّق بالموهوم.

قلنا: انّ هذا لا يورث الفرق، وغاية ما في الباب ان يكون الضرر مقطوعاً في القياس ومظنوناً في العمل بما وراء العلم.

و ثالثاً: سلّمنا الكبرى، ولكن هذه القاعدة يتمّ في محتمل الوجوب أو التحريم دون ما يحتمل الوجوب والتحريم، ولا يتم في ابواب المعاملات، لعدم امكان الاحتياط، اللهمّ إلا ان يقال باختيار أقوى الضرر في محتمل الوجوب والتحريم والمعاملات، ولا شك أنّ المظنون اقوى، فليتدبر.

وأما الدليل الثالث من الأدلة الخمسة على حجّية الظنّ في الفروع، فهو ما ذكره العلامة (رحمته الله) في النهاية وهو مركب من ثلاث مقدمات:

الأولى لا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الأحكام الواقعية؛ اذ لا شبهة في أن الله تعالى أرسل رسولاً وبلغ اليه أحكاماً ليبلغها الى العباد، ولا شبهة أيضاً في أنا مكلفون بما كلف به المشافهون، وأنا مشاركون لهم في التكليف، والدليل على ذلك أمر قطعي مركّب من الأربعة الظنية:

الأول: الاجماع المنقولة على اشتراك التكليف.

والثاني: ذهاب اكثر العلماء الى ذلك.

و الثالث: الأخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله (حكم الأولين حكم الآخرين) و (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)^(١).

و الرابع: بناء العقلاء على ذلك.

الثانية: انه لا شك في ان باب العلم بالأحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذا أيضاً مما لا شك فيه كالمقدمة الأولى.

الثالثة: بعد ثبوت التكليف، وانسداد باب العلم فيها، وحصول الظن بعد الفحص بالحكم الواقعي، المكلف اما ان يعمل بالظنون، أو الموهوم أو بتخير بينهما، أو يعمل بهما، أو يطرحهما، لا سبيل الى غير الأول.

أما الثاني، فلائه مستلزم لترجيح المرجوح، وهو قبيح عقلاً فكذا شرعاً.

وأما الثالث، فهو تخيير بين الراجح والمرجوح.

وأما الرابع، فهو جمع بين المتناقضين.

(١) عوالي اللئالي ١: ٤٥٦، ح ١٩٧ و ٣: ٩٨، ح ٣٧٠.

وأما الخامس، فلاستلزامه المخالفة القطعية، نظراً إلى أنّ التكليف ثابت في البين، فتعين الأول، وهو المطلوب.

وهذا الدليل فاسد من وجوه:

أما أولاً، فلأنّه لو تمّ لتّم في الأفعال والأعمال المتوجّهة الى النفس من المعاملات والعبادات، وأما الأعمال والأفعال المتوجّهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من أبواب المعاملات، فلا، بل نحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم والرجوع الى أصالة البراءة.

وقولك (ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة) قلنا: هذا مسلم وغير مسلم؛ لأنّك ان أردت بأنّ ذلك مناف لثبوت التكليف في البين للغير، فمسلم ولكنّه غير مجد، وان أردت ثبوت ذلك للمجتهد فهو ممنوع؛ اذ ما الدليل على لزوم الافتاء؟ مع أنّ الأصل حرمة، فان تمسكت بالاجماع، قلنا: أولاً بالمنع من تحقّقه. وثانياً بأنّه بعد تسليم انعقاد الاجماع على لزوم الافتاء نقول: أنّه منصرف الى صورتى الانفتاح والانسداد الذي يكون ترك الافتاء مورثاً لتعطيل الأحكام واختلال النظام.

وأما في صورة الانسداد الجزئي الذي ليس ترك الافتاء مفضياً الى أحد الأمرين، فالاجماع إن كان فغير منصرف، والدليل على لزوم الافتاء حينئذ غير موجود، فيلزم ما ذكرنا من الرجوع الى أصالة البراءة، اللهم إلا أن يدعي كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب ترك الافتاء وتعطيل الأحكام، أو اختلال النظام، ولكّتك خير بأنّ هذا الدليل بعد هذا الدّعى يرجع الى الدّليل الأول اعني الدّليل الرابع.

وأمّا ثانياً، فلأنّ المرجوح والراجح يطلقان على معانٍ ثلاثة: قد يطلق المرجوح ويراد به ما وجد به الدّاعي على تركه والراجح يقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح يقابله، وقد يطلق المرجوح ويراد به مرتبة دنية والراجح يقابله.

فالمستدل من قوله (ان العمل بالموهوم ترجيح للمرجوح على الراجح) أمّا أن اراد المعنى الأول من المعاني، بمعنى أنّ في العمل بالموهوم يكون ترجيحاً لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على تركه، أو وجد الداعي على فعله، فهو أي ذلك الملازمة ممنوعة، نظراً إلى أنّ الدواعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجود، بل لا يحصى تلك الدواعي.

وان أراد معنييهما الأخيرين، فالملازمة مسلّمة، إلّا أنّ بطل التالي ممنوع، وكيف لا؟ مع أنّا نرى بالحسّ والعيان أنّ الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون، كما في أبواب الشهادات، فإنّه قد أمر بقبول الشهادات وان ظنّ بخلافها ما لم يحصل الظنّ من بيّنة أخرى، بل قيل: يعمل بها وان حصل العلم بالخلاف، لكنه خلاف التحقيق، فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه مرجوحاً لما رجّحه الشارع، وإن كان رجح الشارع في كثير من الموارد العمل بالمظنون، وترجيحه على الموهوم كالظنون الحاصلة من الكتاب والآحاد المحفوفة بقرائن الصدق والمتواترات اللفظية.

والحاصل أنّ الخصم ينظر الى الموارد التي اعتبر الشارع فيها ترجيح الظنّ ويحكم بلزوم العمل بالظن لذلك، ونحن ننظر الى الموارد التي رجّح الشارع الوهم ونحكم بذلك بترجيح الوهم، والا لما رجّحه الشارع.

وبالجملة ليس لنا ولا للمستدلّ الحكم بترجيح الموهوم أو المظنون في الموارد التي الأمر فيها دائر بين العمل بالمظنون أو الموهوم، بعد ملاحظة ان بناء الشارع في بعض المقامات على ترجيح الأول، وفي بعضها على ترجيح الآخر، فتدبر.

وأما ثالثاً، فبأنّ لو سلّمنا أنّ في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح، فإنّنا نسلّمه فيما لم يكن الموهوم مطابقاً للأصل، أما لو كان كذلك، فلا بل في العمل بالمظنون حينئذ ترجيح للمرجوح.

ألا ترى أنّ القوة العاقلة حاکمة بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته لاصالة البراءة مع أنّ الوجوب مظنون؛ لأنّ التكليف لا يكون الا بعد البيان، وأيضاً حاکمة بذلك عند المطابقة للاشتغال، مع أنّ المظنون عدم الوجوب لتحصيل القطع بالامثال.

وأما رابعاً، فلأنّ تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة: أمّا أن يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف، أو لا يكون كذلك، وعلى الثاني يحكم باصالة البراءة، وطرح المظنون والموهوم، نظراً الى أنّه لا تكليف الا بعد البيان، وعلى الأوّل يحكم بلزوم الاحتياط.

فان قلت: أنّه مستلزم لاختلال النظام.

قلنا: نحكم حينئذ بالاعتصار على القدر المعلوم.

فان قلت: أنّه مستلزم للخروج عن الدين.

قلنا: الآن جئت بالحقّ وذلك ليس الا عين الدليل الرابع، ولا يتعدّد الدليل بتعدد العبارة والتسمية.

وَأَمَّا خَامِسًا، فَلَأَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ مُقْتَضَاهُ لَزُومَ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ، وَلَوْ كَانَ بَابُ الْعِلْمِ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ مَفْتُوحًا إِلَّا فِي وَاحِدٍ، وَهَذَا مُخَالَفٌ لِلْإِجْمَاعِ الَّذِي ادَّعَاهُ عِلْمُ الْهُدَى عَلَى حُرْمَةِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ، فَإِنَّ أَحَدًا لَمْ يَنْكَرِ الْإِجْمَاعَ، وَلَمْ يَجْعَلِ النِّزَاعَ مَعَ السَّيِّدِ (رَحِمَهُ) كَبْرِيًّا، بَلْ جَعَلَ النِّزَاعَ مَعَهُ صَغُرِيًّا، بَأَنَّ بَابَ الْعِلْمِ فِي مُعْظَمِ الْأَحْكَامِ لَمَّا كَانَ فِي عَهْدِ السَّيِّدِ مَفْتُوحًا فَلَمْ يَجْزِ الْعَمَلُ بِالظَّنِّ، نَعَمْ لَوْ كَانَ حَالُهُ كَحَالِنَا نَعْمَلُ بِالظَّنِّ قِطْعًا، وَلَوْ كَانَ حَالُنَا كَحَالِهِ لَمْ نَعْمَلْ بِالظَّنِّ قِطْعًا.

وَأَمَّا سَادِسًا، فَلَأَنَّ الْمَقْدَمَةَ الْأُولَى مِنَ الْمَقْدَمَاتِ الَّتِي الدَّلِيلُ مُرَكَّبٌ، فِيهَا مُمْنَعَةٌ؛ لِأَنَّ اثْبَاتَ تِلْكَ الْمَقْدَمَةِ مُوقُوفٌ عَلَى اثْبَاتِ اشْتِرَاكِ التَّكْلِيفِ، وَهُوَ فِيهَا نَحْنُ فِيهِ مُمْنَعٌ؛ إِذَا الدَّلِيلُ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ كَانَ أَمْرًا وَاحِدًا قِطْعًا مُرَكَّبًا مِنَ الْأَرْبَعَةِ الظَّنِّيَّةِ، وَلَيْسَ اثْنَانِ مِنْهُمَا وَهُمَا الْإِجْمَاعَاتُ الْمُنْقُولَةُ وَذَهَابُ الْإِكْثَرِ، مُنْصَرِفِينَ إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ، أَعْنِي الْإِنْسَادُ الْجَزْئِيُّ الَّذِي يَظْهَرُ مِنْ هَذَا الدَّلِيلِ لَزُومَ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ عِنْدَهُ، وَيَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرَانِ مِنَ الْأَرْبَعَةِ، وَهُمَا لَا يَفِيدَانِ الْقِطْعَ إِلَّا أَنَّ يَدْعِي إِفَادَتَهُمَا الْقِطْعَ بِالِاشْتِرَاكِ.

وَأَمَّا سَابِعًا، فَلَأَنَّ مُقْتَضَى هَذَا الدَّلِيلِ الْعَمَلُ بِالظَّنِّ الْقِيَاسِيِّ وَلَمْ نَقْلُ بِهِ أَحَدًا مِنْ مُسْتَدْلِيهِ.

وَجِهُ الْاِقْتِضَاءِ: أَنَّا نَرْتَّبُ الْمَقْدَمَاتِ الثَّلَاثَ مِثْلَ مَا رَتَّبْنَا، فَبَعْدَ حَصُولِ الظَّنِّ بَعْدَ الْإِسْتِفْرَاقِ لِلْوَسْعِ إِمَّا أَنْ نَعْمَلَ بِالظَّنِّ، أَوْ الْوَهْمَ إِلَى آخِرِ الْإِحْتِمَالَاتِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى غَيْرِ الْأَوَّلِ، فَمَا هُوَ جَوَابُ الْخَصْمِ فَهُوَ جَوَابُنَا.

فَإِنْ قُلْتَ: لَا يَعْمَلُ بِالْقِيَاسِ لِلنَّهْيِ.

قلنا: فلا نعمل بسائر الظنون للنهي، وإن كان النهي في القياس قطعياً وفيها ظنياً وذلك لا يورث الفرق فيما نحن فيه.

وأما ثامنا، فلأنّ هذا الدليل مقتضاه لزوم العمل بالظن ولو في المسائل الأصولية بعين الدليل المذكور، وبعد ما ثبت هذا الاقتضاء نقلّب الدليل على الخصم، بأنّه لا شبهة في أنّا مكلفون بتحصيل الأحكام الواقعية، وفي العمل بالظن أيضاً حكم من الأحكام: أمّا الوجوب، أو التحريم، أو غيرهما، وباب العلم في المسألة أيضاً منسد، فالمجتهد بعد استفراغ الوسع وتحصيل الظن من الآيات على حرمة العمل بالظن لا يخلو: إمّا ان يعمل بالظن، أو الوهم الى آخر الاحتمالات، والكل باطل إلا الأوّل.

واذا اثبتنا ذلك، فنقول لو بنينا العمل بالظن الحاصل من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن، للزم عدم العمل بسائر الظنون حتّى في المسألة الفرعية، ولو بنينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية، لزم عدم العمل بها؛ لما ذكر من الدليل اعني استلزام العمل بها من جهة هذا الدليل للعمل بالظن الحاصل من الآيات المستلزم لعدم العمل بها، فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

فان قلت: العمل بالظن الحاصل لا من الآيات لا معنى له لاستلزام العمل بها عدم العمل بها، فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

قلنا: أولاً أنّ اعتبار الكتاب قطعي، فلا يلزم من العمل بالظن الحاصل منه عدم العمل به.

وثانياً: ان بناء العقلاء في أمثال هذا يكون على العمل بالظنّ الدالّ على حرمة العمل بالظن، وترك العمل بالنسبة الى ساير الظنون، ألا ترى أنّ العبد لو كان بناء عمله على الأخبار الآحاد الواصلة اليه من مولاه، فبلغ اليه خبر واحد من مولاه دلّ على النهي عن العمل بالخبر الواحد وترك ما سواه من الآحاد، وبناء العقلاء كذلك مقطوع، فتدبّر.

وأما الدليل الرابع، فهو ما ذكره بعض، وهو مركّب من مقدمات:

الأولى: في أنّه لا ريب في أنّ الله تعالى قد أرسل رسولا وبلّغ اليه أحكاماً ليلبّغ الى العباد وقد بلّغ، وهذه المقدّمة ممّا لا شكّ فيها.

الثانية: أنّا مشاركون مع المشافهين في تلك الأحكام حتى في صورة الانسداد، و دليلنا على الاشتراك أمران:

الأول: الاجماع القاطع.

و الثاني: القطع الحاصل من تراكم الأربعة الظنيّة التي مرّ ذكرها غير مرة.

الثالثة: لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الأحكام الفرعية، وقد اثبتنا هذه المقدّمة في المقدّمة الثانية من المقدّمات الأربعة في الدليل الأول المسمّى بالدليل الرابع، فينتج تلك المقدمات الثلاث أنّا مكلفون بنفس الأحكام التي كلّف بها المشافهون حتّى في حالة الانسداد، وجعل الحاصل من تلك المقدمات مقدمة أولى للدليل، فنقول:

المقدّمة الأولى: لا شبهة في أنّا مكلفون بأحكام المشافهين حتى في حالة

الانسداد.

المقدمة الثانية: أنه بعد ما تتبعنا أبواب الفقه وجدنا موارد الأحكام على

قسمين:

قسم يكون معلوماً بالتفصيل، وذلك خارج عن محل البحث، وقسم يكون معلوماً بالاجمال، وهذا الأخير أيضاً على ثلاثة أقسام: قسم دار الأمر فيه بين الواجب وغير الحرام، وقسم دار الأمر فيه بين الحرام وغير الواجب، وقسم دار الأمر فيه بين الحرام والواجب، والأخير خارج عن محل البحث؛ للإجماع على أنّ الظنّ يكون حينئذ مرجحاً وإن حصل من القياس.

وفي الأولين نظراً الى كثرة موارد هما حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب، ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم، فصار حاصل تلك المقدمة حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب، ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم، وتلك المقدمة أيضاً مما لا ريب فيها

المقدمة الثالثة: في أنه بعد ما ثبت التكليف ودار الأمر بين الواجب وغير الحرام، أو الحرام وغير الواجب، مع العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في الأول، ومحرمات كثيرة في الثاني، لا بدّ وإن ياتي المكلف لكل ما يحتمل كونه واجباً وإن كان موهوماً، ينزجر وعن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوماً؛ لأنّ القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتنال، وهو لا يحصل إلا بما ذكرنا.

المقدمة الرابعة: في أنّ لزوم الاحتياط بهذا المعنى أعني الاتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو وهماً، والانزجار عن كلّ ما يحتمل التحريم ولو وهماً، منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالأدلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج.

فاذن لا بد من رفع المحذورين من رفع اليد عن لزوم الاحتياط بطريق
الايجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي،
نظراً الى أنّ الضرورات تتقدر بقدرها.

ونحن بعد تعميق النظر في محتمل الوجوب وجدناه على أقسام: نوع يكون
وجوبه مظنوناً، ونوع يكون وجوبه مشكوكاً، ونوع يكون وجوبه موهوماً، وكذا
محتمل التحريم والمشكوك الآن خارج عن محل الكلام، فدار الامر فيه بين
المظنون والموهوم.

فاذن المكلف: إمّا أن يعمل المظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في
الموضوعات لدفع المحذورين، أو بعكس الأمر، أو يتبعض، لا سبيل الى الأخير
للاجماع القاطع على نفيه، ولا الى الثاني لحكم القوة العاقلة بأنّه اذا ارتكب
الموهوم وجوبه مثلاً للاحتياط، فلا بد من ارتكاب مظنون الوجوب للاحتياط
بطريق أولى، فارتكاب الاحتياط في العمل بالمظنون أولى من ارتكاب الاحتياط
في العمل بالموهوم اذا دار الامر بينهما، فتعين الأول، مضافاً الى أنّ الثاني مخالف
للاجماع كالثالث.

فان قلت: لم يثبت من ذلك العمل بسائر الظنون من باب الاحتياط دون
الظن القياسي.

قلنا: لو لم يتعلق النهي القطعي بالقياس لعملنا به أيضاً من باب الاحتياط.

فان قلت: تعلق النهي الظني بسائر الظنون أيضاً.

قلنا أولاً ان النهي عن العمل بسائر الظنون لا ينصرف الى صورة الانسداد،

فتدبر.

وثانياً: أنَّ الأدلة على نفي العمل بسائر الظنون إنما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاحتياط، ونحن إنما نعمل بها من باب الاحتياط، فتأمل.

فان قلت: مننع المقدمة الثالثة بانكار حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات او محرّمات في السلسلتين.

قلنا أولاً: ان هذا مخالف البديهة، بأنّ الضرورة قضت بدخول واجبات في محتملات الوجوب اذا كانت كثيرة وكذلك محتملات التحريم.

وثانياً: ان هذا مخالف لاقتضاء العادة، فأثبات قاضية بدخول واجبات ومحرّمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة.

فان قلت: أنا مننع المقدّمة الثالثة بوجه آخر، وهو أنّه ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتنال لو حصل العلم الاجمالي ما بين اشياء غير محصورة، وانما هي مشتبهات غير محصورة لا يجب الاجتناب عنها، وعليه بناء العقلاء، والحاصل أنّه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الإجمالي ما بين اشياء غير محصورة. قلنا: عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا كانت الشبهة قليلة في كثرة لا اذا كانت كثيرة في كثرة أيضاً، وما نحن فيه من هذا الباب، وبناء العقلاء حينئذ على الاجتناب، كما لو اشتبه غير المحصور في غير المحصور.

قلت سلمنا اعتبار ذلك العلم الاجمالي، ولكن ما الدليل على أنّه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل القطع بعدم المخالفة، بل يكفي عدم العلم بالمخالفة في مقام الامتنال.

قلنا: هذا الكلام مرجعه الى أنّ الشغل اليقيني هل يحتاج الى البراءة اليقينية أم لا؟ والحقّ الاول؛ اذ الآخر مخالف بحكم القوة العاقلة وبناء العقلاء، مضافاً الى أنّه اجماعي ظاهراً، ولم يتفوّه به أحد ممّن سمع قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين بالشك^(١)).

فان قلت: أنّه لما بنيت الأمر على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الإتيان بالواجبات والانزجار عن المحرّمات، ولأجل ذلك حكمت بلزوم الإتيان بالمظنون من الوجوب أو الحرمة.

فنحن ننقل الكلام أولاً الى الموهومات، ونقول: لو كان في سلسلة الموهومات واجب فتركه المكلف لأجل ترك الموهومات، فإمّا ان يستحق العقاب على الترك، أم لا، لا سبيل الى الأول للزوم التكليف بما لا يطاق، ولا الى الثاني للزوم تخلف اللازم عن الملزوم، فإنّ الواجب عبارة عمّا يستحق تاركه العقاب، فحيث لا يكون مستحقاً للعقاب لأجل تركه الواجب ولم يكن ما اعتقده الواجب واجباً عليه أيضاً، لم يكن الاحتياط واجباً؛ لأنّ وجوب الاحتياط مقدّمي، ووجوب المقدّم فرع وجوب ذيه، ووجوب ذيه فرع امكانه، وفرع امكانه فرع امكان مقدّمته، فحيث لا يكون المقدّمة ممكنة، فلا يكون ذيه ممكناً، فلا يجب، فلا يكون المقدّمة أيضاً واجبة بطريق أولى، فلا يكون الاحتياط لازماً، مع أنّ الدليل مبني على لزوم الاحتياط، فلا يتمّ الدليل.

قلنا أولاً: ان المقدمة مقدّمتان: مقدمة الامتثال، ومقدمة العلم بالامتثال والمقدمة التي امتناعها موجب لامتناع ذبها انما هي الاولى لا الثانية؛ لبناء العقلاء على ذلك، ألا ترى أنّه لو اشتبهت القبلة وكانت الصّلاة الى أربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلي، يكون بناء العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة الى ذي المقدّمة، وعلى لزوم الاتيان بالجهات الممكنة وإن كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم بالامتثال، بخلاف ما اذا كانت الجهات كلّها غير مقدورة بطريق السلب الكلّي الذي يكون فيه مقدّمة الامتثال ممتنعة، فان بناؤهم حينئذ على رفع التكليف رأساً، ومحلّ البحث انما هو من قبيل الثاني لا الأول.

وثانياً: أنّ قولك (لو لم يستحق العقاب عند الترك لزم تخلف اللازم عن الملزوم) غير مسلم؛ اذ الواجب عبارة عما يستحقّ تاركه العقاب لا لعذر، ولا يصير الواجب لاجل هذا مشروطاً كما يتوهم بل يكون الوجوب تخييراً وبقاؤه تعليقاً، ولا شك أنّ ترك الواجب في سلسلة الموهومات انما يكون لعذر فتأمل .
وثالثاً: سلّمنا كون الواجب عبارة عما يستحقّ تاركه العقاب مطلقاً، وآنه يلزم تخلف اللازم عن الملزوم عند عدم الاستحقاق، ولكن هذا انما يكون موجباً لانتفاء الملزوم حيث تحقّق التخلف، ولا يلزم من انتفاء الملزوم في مورد التخلف فيه انتفاء الملزوم ممّا لم يتخلف أيضاً، كما في سلسلة المظنونات.

فان قلت: ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع الاحتمالات عند احتمال الوجوب، وترك جميعها عند احتمال الحرمة، ولأجل الضرورة اخرجنا سلسلة الموهومات لرفع اليد عن الايجاب الكلّي فلم أخرجت المشكوكات أيضاً؟ مع أنّ الضرورة يتقدّر بقدرها، فلا بدّ لك من الاحتياط في المشكوكات أيضاً، مع ان بناءك ليس على ذلك.

قلنا: مع أن الكلام في المشكوكات خارج عن محل النزاع في اثبات حجية الظن ان المشكوك مشكوك كان: مشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة، ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الأشياء لا الواقعة الخاصة.

ومرجع الأول الى أصالة الاشتغال للقاعدة المذكورة، من أن القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتنال.

ومرجع الثاني الى اصالة البراءة؛ للأدلة الدالة على حجية أصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف في الواقعة الخاصة فمورد تلك الأدلة: إما هو المشكوك الأول فقط، أو الثاني فقط، أو كلاهما، أو ليس شيء منهما، لا سبيل الى الأول لمخالفة الاجماع القاطع، مضافاً الى أنه لو كان المرجع في مشكوك الشرطية والجزئية الذي يقطع فيه بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة الى أصالة البراءة، لكان في القسم الثاني المرجع اصالة البراءة بطريق أولى، ولا الى الثالث؛ لمنع دلالة، الادلة وعلى فرض الدلالة لا يضر بالمطلوب أيضاً، أعني اجراء أصالة البراءة في المشكوكات، ولا الى الأخير لانتفاء موارد الأدلة حينئذ، فتعين الثاني وهو المطلوب.

ثم أنه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه آخر يكون مشتملاً على مقدّمات:

المقدمة الأولى: أنه لا ريب في ثبوت التكليف بالأحكام الكثيرة للمشافهين، وكوننا مكلفين بتلك الأحكام ولو في حالة الانسداد، وتلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلاث المارة في التقرير الأول

المقدمة الثانية: في ان موارد الفروع أمّا معلومة بالتفصيل، أو بالإجمال، و الأول خارج عن البحث، والثاني على أقسام: محتمل الوجوب، أو التحريم، أو محتملها، والأخير خارج عن البحث أيضاً لما مرّ، وكلّ من الأولين إما مظنون الوجوب، أو مشكوك، أو موهوم

المقدمة الثالثة: في انا نعلم اجمالاً دخول واجبات كثيرة في سلسلة مظنون الوجوب، ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم، نظراً الى كثرة الموارد، وقلة تخلف الظنّ من الواقع، فاذن لا بدّ لقاعدة الاشتغال من الإتيان بكلّ مظنون الوجوب، والانزجار عن كل مظنون الحرمة.

وأما في سلسلة الموهومات، فلا علم اجمالاً ولا تفصيلاً بدخول واجبات أو محرمات في البين، وكيف لا؟ مع أنّ الظنّ بالايجاب الكلي لا يجامع القطع برفعه، كالظنّ بالسلب الكليّ الممتنع اجتماعه مع القطع برفعه، فاذا لم يحصل العلم الإجمالي بالتكليف، فالمرجع أصالة البراءة.

وأما المشكوكات، فهي كما عرفت إمّا أن نعلم فيها بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة، فيرجع الى قاعدة الاشتغال، أو لا يعلم كذلك، فالمرجع الى أصالة البراءة أيضاً.

والفرق بين التقريرين أنّ رفع اليد عن المشكوك والموهوم في هذا الوجه أنّما هو لعدم المقتضى، بخلاف السابق فإنّ رفع اليد أنّما كان لأجل وجود المانع، وأيضاً في السابق يحتاج الى اثبات صغرى، وهي استلزام الاحتياط بذلك المعنى للعسر والجرح، واثبات كبرى وهي نفي العسر والحرج في الشريعة، بخلاف هذا الوجه لكن المرضي أنّما هو التقرير الأول بوجهين:

الأول: أنَّ الموهوم أيضاً كالمشكوك: إما مع القطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة، أم لا، ولا بد في القسم الأول من الرجوع الى أصالة البراءة، بل الى أصالة الاشتغال، فالقول في التقرير الثاني بعدم وجود المقتضى في سلسلة الموهومات بطريق السلب الكلّي لا وجه له.

والثاني: أنَّ القول بعدم المقتضي في الموهومات والمشكوكات كلام متين لو ورد المكلف موارد الفروع ووجدها مفصلة بهذا التفصيل في بدو الأمر، بمعنى أنّه ورد على الفروع ووجده بدوياً بعضها مظنون الوجوب أو التحريم، وبعضها مشكوك الوجوب أو التحريم، وبعضها موهوم الوجوب أو التحريم، فاذن لما حصل له العلم الإجمالي بمطابقة غالب المظنونات للواقع، لزم بمقتضى ذلك اتیان مظنون الوجوب، والانزجار عن مظنون الحرمة، ليحصل القطع بالامتنال بعد القطع بالاشتغال، ولما لم يحصل العلم الإجمالي في سلسلة الموهومات والمشكوكات يرجع الى أصالة البراءة.

وأما لو لم يكن الأمر كذلك كما هو كذلك، بمعنى أنّه ورد على الفروع ولم يجدها مفصلة عنده بهذه التفاصيل، وقد حصل له تلك التفاصيل بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع، فهذا الكلام فاسد جداً؛ اذ لا ريب حينئذ في تعلّق التكليف بالازمائي باتيان واجبات يكون مندرجة تحت محتمل الوجوب، وبالانزجار عن محرّمات مندرجة تحت محتملات التحريم بمجرد ورود المكلف في الفروع، فبعد استفراغ الوسع وتحصيل التفاصيل والعمل بالمظنونات من الوجوب أو التحريم، يشك في الخروج عن هذه التكليف الذي تعلّق قبل ذلك بذمته قطعاً.

وبعبارة أخرى: قد شكّ في بقاء تلك التكاليف وارتفاعها، فلا بدّ له من تحصيل القطع بالامثال، وهو لا يحصل إلا عند الاتيان بجميع المحتملات. وبالجملة دفع المشكوك والموهوم بعدم المقتضى فاسد جداً؛ لوجود المقتضى فالمرجع اذن انما هو التقرير الأوّل.

وأما الدليل الخامس، فهو ما تمسك به بعض من أنّه لا شكّ في أنّ الظنّ الذي هو أعلى مرتبة من الظنّ البدوي الضعيف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره الحاصل من المتواترات اللفظية، والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور فقط، ومن الآيات الكتابية، يكون معتبراً بالاجماع في الأولين، وبالقطع في الاخير ان لم يكن اجماعياً.

وإن كان ذلك الظنّ الحاصل من المذكورات في غاية الضعف، فالظنّ الذي هو أعلى مرتبة من ذلك بحيث يكون متأخراً بالعلم أيضاً حجة بطريق أولى، واذا ثبت حجية ساير المراتب بالاجماع المركّب.

وفيه أولاً: النقض بالظنّ المتأخّر بالعلم الحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسله، فإنّه ليس بحجة قطعاً، واذا لم يكن ذلك الظنّ القوي حجة لا يكون ساير المراتب من الظنون التي هي أدون منه أيضاً حجة بالأولوية، واذا ثبت ذلك بالأولوية ثبت عدم الحجية على الاطلاق بالاجماع المركّب، فتعارض الاجماعان المركبان، فترجع المسألة الى أنّه لو تعارض الدليلان وكان احدهما مطابقاً للأصل، فهل الأصل يكون مرجحاً أو يتساقطان ورجع الى الأصل، وعلى التقديرين المطلوب أعني الأخذ بمقتضى أصالة حرمة العمل بالظنّ متعيّن.

وأما ثانياً: فبالحلّ أما أولاً: فلأنّ الأولوية اعتبارية، فلا اعتبار به لما مرّ من النهي الوارد في الخبر الدال على عدم اعتبارها وإن كانت قطعيّة كقضية أبان، فضلاً من ان يكون ظنية، فتأمّل.

وأما ثانياً: فبأنّ الأولوية المذكورة على فرض اعتبارها في نفسها ظنية، والظن في المسألة الأصوليّة غير حجّة.

وأما ثالثاً: فبأنّ التمسك بتلك الأولويّة لاثبات حجّة الظن مستلزم إمّا الدور، أو التسلسل.

ثمّ أنّه قد تمسّك في المقام بوجه سادس، وهو أنّ بناء العقلاء في أمور معاشهم كالزراعات والتجارات والاسفار والمكاسب، وأحكامهم كأوامر مواليهم بالنسبة اليهم، يكون على العمل بالظنّ، وهو حجّة.

أما الصّغرى، فلأنّنا نرى بالعيان المغني عن البيان ان الارض التي يكون حصول الزرع فيها مظنوناً يزرعونها ولو كان مخالفاً للواقع، واذا كان المظنون عدم حصول الزرع يتركونها بحيث بعد الزرع يعدّ الظن سفهاً وان خالف الواقع.

وأيضاً يودعون عند من يظنون أنّه يردّ الوديعة، ويتركون توديع من يظنون عدم أمانته، بحيث بعد التوديع في الاخير سفهاً وان خالف الظن في المقامين للواقع.

أيضاً يجعلون الموضع المظنون أمانته محرزا للمال، والمظنون عدم امانته غير محرز، بحيث يعدّ الاحراز في الاخير سفهاً، وان خالف الظنّ في الواقع في المقامين، الى غير ذلك.

وأيضاً بناؤهم في أحكامهم كما في أمور معاشهم، فلو أرسل شخص الى عبده او الى من هو مسلّط عليه رسولاً لأن يأخذ منه ديناراً، فبناءً على أخذ قول الرسول مجرّد العلم بالربط بين المرسل، والمرسل وحصول الظنّ بالصدق.

وأما الكبرى، فلقضاء العادة بعد خطأ كلّ العقلاء في كل زمان.

وفيه أولاً: أن تكون بناء العقلاء في أمور معاشهم على ذلك مسلّم ولا يجديه نفعاً، وأما كون بناؤهم على ذلك في أحكامهم فهو أيضاً ممنوع.

قولك (بأنّه لو أرسل شخص رسولاً) إلى آخره، فاسد؛ لأنّ بناؤهم حينئذ ليس على العمل بالظنّ، بل يحصل لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف ولا تفتنون به، ولذا لو شكّكهم مشكّك بحيث يكون تشكيكه موجباً لاحتمال الخلاف احتمالاً معتدّاً به لم يعطه شيئاً حتّى يحصل له الجزم بالصدق.

وثانياً: أنّا ولو سلّمنا كون بناؤهم في الأحكام أيضاً على ذلك، إلّا أنّ المسلّم فيه ما لم يصل اليهم أخبار متعارضة من قبل المولى، وأمّا مع بلوغ المتعارض ولو في غير الواقعة الخاصّة، فيكون بناءهم على ذلك ممنوع، ومحلّ الكلام من هذا الباب.

وثالثاً: أنّا لو سلّمنا بناؤهم على الظنّ، ولكن نسلمه فيما لم يرد المنع من العمل بالظنّ وإن كان ظنيّاً، فإن بناؤهم حينئذ ممنوع لو لم ندع بناءهم على عدم العمل بالظنّ حينئذ، ألا ترى أنّ العبد اذا كان بناؤه على العمل بأخبار الآحاد البالغة اليه من قبل مولاه، فبلغ اليه خبر واحد يمنع من العمل بالظنّ والخبر الواحد، لكان بناؤه على أخذ الخبر الواحد المانع عن العمل بالأخبار الآحاد وطرح ساير الأخبار.

ورابعاً: سلّمنا الصغرى لكن قوله (أنّ بناء العقلاء حجة) أنّ المراد بذلك أنّ القوّة العاقلة حجة وإن كان هذا^(١) خلاف الظاهر من تلك العبارة، فهو مسلّم ولكن مرجعه الى أحد الوجوه الخمسة السابقة: من إلقاء الضّرورة ودفع الضرر المظنون، وترجيح المرجوح، والاشتغال والأولوية.

وان أراد أنّ ديدن أرباب العقول حجة، فلا يخلو: إما أن يريد بذلك أنّه حجة مطلقاً أي لم يرد من الشارع دليل على خلاف ما هو ديدنهم، فمسلّم ولكنّه قد ورد النهي عن العمل بالظنّ، واما أن يريد بذلك أنّه حجة مطلقاً فممنوع؛ اذ لا دليل على اعتباره مطلقاً.

فان قلت: انّ بناءهم لو لم يكن معتبراً، فلم تمسكت به في مقام اثبات حجّية الاستصحاب، وأصالة البراءة، والاشتغال، ولزوم قصد الاطاعة، واستحقاق العقاب عند ترك المقدّمة لأجل ترك ذبيها حكماً، وكذا في التبادر، وعدم صحّة السلب وصحته الى غير ذلك من الموارد.

قلنا أولاً: انّ التمسك به في الاستصحاب والاشتغال والبراءة انما هو من باب التأييد، والآل الدليل عليه الأخبار الكثيرة في الأول، أو العقل القاطع في الأخرى، فتأمّل.

وأما في لزوم قصد الاطاعة الى آخر ما ذكر من المذكورات انما يكون التمسك ببناء العقلاء لأجل تحقّق شرط الحجّية، أعني عدم ورود المنع، بل يجري هذا الجواب في جميع الموارد المذكورة.

وثانياً ان بناء العقلاء بحسب الموارد على قسمين قسم يكون المورد ممّا لا بد من الشارع البيان وان وجد فيه بناء العقلاء موافقا او مخالفا وقسم ليس كذلك بل يكون المرجع بناء العرف كما في التبادر وامثاله من لزوم قصد الاطاعة وغيرها والقدر المسلم من اعتبار بنائهم انما هو في القسم الثاني ومحل الكلام من الاول، فتأمل.

المقام الثاني: في انّ الظنّ في الأصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية أم لا، فيه اشكال، ومقتضى الأصل الذي أصلنا سابقا لعدم جواز أو كفاية في أيّ موارد كان من أيّ سبب حصل، وقد ثبت المخرج في الفروع.

وأما في الأصول، فالذي هو قابل للاخراج ورفع اليد عن الأصل أحد أمور ثمانية: ستة منها ما ذكر سابقاً في المقام الأول، وقد عرفت عدم تمامية ما سوى الأول.

والرابع منها في المقام الأول فضلاً عما نحن فيه.

واذا ظهر عدم تمامية الأربع، فننقل الكلام الى اجراء الدليل الأول هنا، فهل يمكن ان يكون مثبتاً أيضاً ام لا؟ فنقول: لا شبهة في بقاء التكليف في الأحكام الأصولية العلمية، وأيضاً لا شبهة في انسداد باب العلم فيها، فإمّا أن يكون المكلف به العمل بالظنّ، أو تحصيل العلم، أو الاحتياط، أو الاقتصار بالمعلوم، أو العمل بالموهوم، أو التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون، أو بين الاحتمالات.

لا سبيل الى الثاني؛ للزوم التكليف بما لا يطاق بعد فرض الانسداد.

ولا الى الثالث؛ لعدم امكان الاحتياط؛ لدوران الأمر في الأصول غالباً بين المحذورين، كالوجوب والتحريم مثل ما نحن فيه، أعني جواز العمل بالظنّ.

ولا الى الرابع؛ للقطع بثبوت التكليف.

ولا الى الخامس؛ للزوم ترجيح المرجوح ولو في الجملة.

ولا الى السادس؛ للزوم التسوية بين الرّاجح والمرجوح ولو في الجملة.

ولا الى السابع؛ لأنّه واضح مما مرّ، فتعين الأوّل وهو المطلوب.

وفيه أولاً: منع المقدمة الثانية، أعني انسداد باب العلم؛ لأنّ مراده من الانسداد إما الانسداد غالباً، أو ما هو بمنزلة الغالب، بمعنى أنّه لو اقتصرنا على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة، أو الانسداد في الجملة، فان أراد الأوّل فهو ممنوع نظراً الى انفتاح باب العلم في معظم الأحكام الأصوليّة، كما في مسألة حجّة الظنّ في الفروع بجريان الدليل الرابع فيه، وباب العلم في النادر وإن كان منسداً لكنّه ليس بحيث يوجب الاقتصار بالمعلوم القطع بالمخالفة.

وان أراد الثاني، فالمقدّمة الثانية مسلمة، إلا أنّ الثالث ممنوعة حيثنذ؛ اذ الخروج عن العهدة لا ينحصر في العمل بالظنّ، بل له الاقتصار بالقدر المعلوم نظراً الى أنّ ورود الحكم الخاصّ في المواضع النادرة التي هي مخالفة لحكم الأصل مشكوك، فيندفع بالأصل، ولا ينافي ذلك ثبوت التكليف.

فان قلت: عدّ بعض الأحكام الإلهية أصوليّة عمليّة، وبعضها فرعية مجرّد تسمية، فان الكلّ من الأحكام الإلهية أصولية أم فرعية، فاذن يكون الدليل جارياً في المقام في غاية الانضباط.

وتقريره أنّه لا شبهة في ثبوت التكليف وبقائه بالنسبة الى الأحكام الالهية الواقعية أصوليّة أم فرعيّة على حسب تسمية الخصم، وباب العلم في معظمها منسّد، فاذن المكلف به: إمّا العمل بالظنّ، أو تحصيل العلم، أو الاحتياط، أو الاقتصار بالمعلوم الى آخر الاحتمالات، والكل فاسد الا الاول لما مرّ، فثبت من تلك المقدمات حجّة الظنّ في الجملة، وبانضمام المقدّمة الرابعة أعني الترجيح بلا مرجّح يحصل التعميم، كالفروع وهو المطلوب.

لا يقال: المرجّح وجود القطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع، وليس كذلك في الأصول؛ لأنّ تغيير التسمية غير مجد، فلنا ان نضمّ الى الأحكام الأصولية بعض الأحكام الفرعية، ونترك بعضاً آخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في الأحكام الأصولية، ولا يحصل في الأحكام الفرعية.

قلنا: انّ المقدمات الثلاث المثبتة لحجّة الظنّ في الجملة مسلّم، ولكن بعد اثبات حجّة الظنّ في الجملة، وتسليمك أنّه لا يتمّ الدليل الا بانضمام المقدّمة الرابعة للتعميم، يقول: لا يخلو إمّا أن يكون الظنّ في الأحكام الفرعية حجّة دون الأصوليّة، أو العكس لو في بعض الأوّل دون الثاني لا كلاً ولا بعضاً، أو العكس، أو في الكلّ، لا سبيل الى غير الأوّل لمخالفة ساير الاحتمالات للاجماع المركّب عدا الأخير؛ اذ كلّ من قال بحجّة الظنّ قال إمّا مطلقاً، وإمّا في الأحكام الفرعية، وكلّ من لم يقل به، لم يقل به فالحقّ بحجّيته في الأصول دون الفروع خرق للاجماع المركّب.

وكذا الكلام لو قيل بالحجّية في بعض الأوّل وبعض الثاني، أو في كلّ الاول وبعض الثاني، أو في بعض الأوّل وكل الثاني أو في بعض الأوّل فقط دون الثاني مطلب أو بالعكس فدار الأمر بين الاحتمال الأوّل والأخير، وعلى التقديرين الأوّل مقطوع والثاني مشكوك، فيندفع بالأصل والاجماع المركّب في البين، ولا يمكن اجراء قاعدة الترجيح بلا مرجّح؛ اذ القدر المتيقّن في البين موجود والقاعدة أنّما تجري ما لم يكن في البين قدر متيقّن.

واعلم أنّه يمكن اجراء ذلك الدّليل بطريق آخر، وهو المسمّى بالاستلزام، بأنّ يقال: بعد اثبات حجّية الظنّ في الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجّية في الأصول لا منضمّاً ولا مفرداً؛ لأنّ ثمرة اثبات حجّية الظنّ في الأصول أنّها هي اعتبار الظنّ الحاصل من المسألة الأصولية في الفروع، وهذه الثمرة يترتّب على فرض حجّية الظنّ في الفروع؛ لأنّ الظنّ في المسألة الأصولية مستلزم للظنّ في المسألة الفرعية، والظنّ في المسألة الفرعية حجّة على الفرض.

مثلاً لو ظننت بحجّية الاستصحاب من الأخبار المتكثرة، فورد لك مسألة في الفروع يجري فيها الاستصحاب، كما لو دخل في الوقت الحضر ثمّ سافر قبل الصّلاة أو العكس، فمقتضى الاستصحاب في الأوّل الاتمام وفي الثاني القصر، والمفروض أنّك ظننت بحجّية الاستصحاب، فنظن أنّ حكم المسألة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب، والظنّ في المسألة الفرعية حجّة، فثبت حجّية الظنّ في المسألة الأصول من باب استتباع الظنّ في المسألة الفرعية.

ولكن التمسك بهذا الوجه أيضاً فاسد جداً وغلط قطعاً، وذلك لأن المراد بملازمة الظن بالأحكام الأصولية للظن بالأحكام الفرعية: أما أنه ملازم للظن بالأحكام الفرعية الواقعية، أو أنه ملازم للظن بالأحكام الفرعية الظاهرية، ان أراد الأول فحجية الظن حينئذ في الأحكام الفرعية مسلمة، إلا أن الملازمة ممنوعة؛ إذ النسبة بين الظنين عموم من وجه فلا يجتمعان، كالحبر الصحيح المورث للوصف بالحكم الواقعي، فإنّ مظنونية اعتباره من المسائل الاصولية، ومظنونية مطابقة الحكم للواقع من الفرعية، فقد اجتمع الظن في المسألتين الأصولية والفرعية، فاجتمع الظنان.

وقد يوجد الظن في المسألة الفرعية بالحكم الواقعي دون الأصولية، كالشهرة المورثة للوصف في الحكم الفرعي الواقعي، مع أنه موهوم الاعتبار أو مشكوك الاعتبار في المسألة الأصولية، وقد يكون الامر بالعكس، كالاستصحاب المظنون الحجية من الأخبار في المسألة الأصولية في حق من تيقن بالوضوء وظن أو شك في الارتفاع بالحدث، فلا ظن بالحكم الواقعي الفرعي مع وجود الظن في المسألة الأصولية.

وان أراد الثاني، فالملازمة مسلمة إلا أن الحجية حينئذ ممنوعة؛ إذ الدليل الرابع مثبت لحجية الظن في الأحكام الفرعية الواقعية؛ لأن المقدمة الاولى من مقدماته الأربع تكون في بقاء التكليف بالأحكام الفرعية الواقعية، والمقدمة الثالثة لا يثبت حجية الآ فيها.

فان قلت: كون المقدمة الأولى في بقاء التكليف بالأحكام الفرعية الواقعية ممنوع، وإتاما القدر المسلّم هو بقاء التكليف بالأحكام الفرعية الظاهرية، فاذن المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها وإتاما الملازمة فقد سلّمتهـا.

قلنا أولاً: إنّ بقاء التكليف بالأحكام الفرعية الواقعية ممّا لا شكّ فيه، وقد ثبت في محلهـ.

و ثانياً: سلّمنا كون المقدمة الاولى فيما ذكرت من بقاء التكليف في الأحكام الظاهرية، وأنّ المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظنّ فيها أيضاً، ولكن لا يحصل من ذلك الا الحجية للظنّ^(١) في الأحكام الظاهرية في الجملة، فلا بد من انضمام المقدمة الرابعة للتعميم.

واذا ثبت تلك اللابدية، فنقول: المقدمات الثلاث إمّا مثبتة لحجية الظنّ المسبّب عن الظنّ بالأحكام الفرعية الواقعية فقط في الأحكام الفرعية الظاهرية، أو مثبتة لحجية الظنّ المسبّب عن الظنّ بالأحكام الأصولية فقط فيها، أو مثبتة لحجية بعض الظنّ المسبّب عن الظنّ بالأحكام الفرعية الواقعية فيها، وبعض الظنّ المسبّب عن الظنّ بالأحكام الأصولية فيها، أو مثبتة لحجية بعض الظنّ المسبّب عن الظنّ بالأحكام الفرعية الواقعية.

فكلّ ظنّ مسبّب عن الظنّ بالأحكام الأصولية، أو مثبتة بعكس ذلك، أو مثبتة لحجية بعض الظنّ المسبّب عن الظنّ بالأحكام الفرعية الواقعية دون المسبّب عن الظنّ بالأحكام الأصولية لا كلاً ولا بعضاً، أو مثبتة بعكس ذلك،

(١) في (خ): لحجية الظنّ.

أو مثبتة لحجية كل ظنّ مسبب عن الظنّ بالأحكام الفرعية الواقعية، وكلّ ظنّ مسبب عن الظنّ بالأحكام الأصولية في الأحكام الفرعية الظاهرية.

وكلّ الاحتمالات مخالف للاجماع المركب ما عدا الأول والآخر؛ اذ كلّ من قال بحجية الظنّ في الأحكام الفرعية قال: اما مطلقا، او بالظنّ الحاصل من الأحكام الفرعية الواقعية فقط، فدار الأمر بين الأول والآخر.

وعلى التقديرين حجّية الظنّ المسبب عن الظنّ بالأحكام الفرعية الواقعية قدر متيقّن، وما سواه مشكوك ترجع الى الأصل، ولا يجري الدليل الرابع أيضاً، اعني قاعدة الترجيح بلا مرجح؛ اذ مورده فيما لم يكن قدر متيقّناً في البين، وهاهنا موجود.

فان قلت: لو لا العمل بالظنّ المسبب عن الأحكام الأصولية في الأحكام الفرعية لكننا قاطعين بالمخالفة، كما لو لم نعلم بالظنّ المسبب عن الظنّ بالأحكام الفرعية الواقعية للزم^(١) ذلك، فلا معنى للاختصار في الحجية على الأخير لاشتراك المحذور في عدم حجّية كلّ منهما.

قلنا: القطع بالمخالفة إمّا يحصل لك في صورة كون الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي مخالفاً للحكم الفرعي الظاهري قطعاً ولو بالقطع الاجمالي، أو يحصل في صورة الشكّ في مطابقة الظاهري للمظنون الواقعي، أو يحصل في البين من غير اعتبار الظنّ.

(١) في (خ): للزوم.

ان قلت بالاول فقد رجّحت الى الدليل الاول؛ لأن القطع بالمخالفة في الظاهر موقوف على القطع بالمخالفة في المسألة الأصولية، وهذا موقوف على الانسداد الكلي في الأصول وقد عرفت أن موارد الانسداد غير موجودة أو قليلة، فكيف يحصل القطع.

و ان قلت بالثاني، ففيه أن الشك في المطابقة والعدم لا يجامع القطع بعدم المطابقة للظاهر ولا للواقع، أما الأول فواضح، وأما الأخير فلأن الظنّ بالاجاب الكلي يكون منافيا للقطع برفعه.

وان قلت بالثالث، فنقول: أي مطابقة المظنون أن ذلك القطع بالمخالفة أما أن يكون في الظاهر، وأما أن يكون في الواقع، ان قلت بالاول فقد رجّحت الى الدليل الاول، وأن قلت بالثاني فقد عرفت أن الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية.

فان قلت: لا شبهة في كون الأحكام الفرعية متأصلات، والأصولية مقدّمات، واذا ثبت حجّة الظنّ في المتأصلات بالعقل القاطع، ففي المقدمات بطريق أولى.

قلنا: كون الأحكام الفرعية متأصلات والأصولية مقدّمات، وأن الظنّ في المتأصلات كلّها حجة مسلّمة، لكن قولك (فالظن في المقدمات حجة بطريق اولي) ممنوع أمّا أولاً فلمنع الاولوية، نظراً الى أن الأصول بيان للفروع، ولا بد من كون المباني مقطوعات ليحصل الاطمئنان في العمل بها وراء العلم المنهي عنه في الأحكام.

وأما ثانياً، فلأنَّ الأولوية المذكورة ظنية، والتمسك بالظنّ في اثبات حجّة الظنّ دوري، أو تسلسلي الى ان ينتهي الى القطع.

فان قلت: يمكن التمسك في اثبات حجّة الظنّ في الأصول بقاعدة الاشتغال.

قلنا: ذلك فرع العلم الاجمالي بثبوت التكليف، وأنّى لك اثبات ذلك؛ اذ لو كان ذلك حاصلًا لَتَمَّ الدليل الرابع، فتأمل.

المقام الثالث: في أنّ الظنّ في الموضوعات المستنبطة حجة أم لا.

ومحلّ النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا أنّها هو ألفاظ الكتاب والسنة وان أطلق على مطلق الألفاظ أيضاً، لكن ليس المطلوب محلاً للنزاع هنا كما توهم، تمسكاً بأنّ مسألة الامر التي هي محلّ النزاع بين الأصوليين أعم من الأوامر الموجودة في الكتاب والسنة وفي غيرهما، ولكن المقصود فهم الأوامر الالهية، فكذلك فيما نحن فيه بأنّ المقصود وإن كان معرفة حجّة الظنّ في الموضوعات المستنبطة بالمعنى الأخصّ إلا أنّ النزاع أم.

ووجه فساد هذا التوهم أنّ مبحث الأمر أنّها يكون النزاع فيه أعمّ، نظراً الى أنّ العلماء جعلوا عنوانه أعمّ دون ما نحن فيه حتّى يكون النزاع أعمّ، بشهادة قولهم (هل الظنّ في الموضوعات المستنبطة حجة أم لا) والحجّة والعدم من المسائل الشرعيّة الأصولية، وليس شأن المجتهد ببيان حجّة الظنّ في الموضوعات المستنبطة المرتبطة بأمر المعاش.

وأيضاً لو كان النزاع هنا أعمّ لزم أن يعنونوا له عنوانين: عنوان لحجية الظنّ فيها عند العقلاء، وعنوان لحجية الظنّ فيها عند الشارع بعد اثبات حجية الظنّ فيها عندهم؛ اذ ليس من شأن الشارع بيان حجية الظنّ في الأمور المرتبطة بامر المعاش، فمن عدم تصديقهم لهذين العنوانين واكتفائهم بعنوان واحد يحصل الكشف عن كون النزاع مختصاً بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الأخصّ.

ثمّ ان النزاع هنا في مطلق الفاظ الكتاب والسنة، سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلاة والصوم والزكاة وامثالها.

والسرّ في تسميتها بالموضوعات المستنبطة: أنّه لا بدّ للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها، بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة بالأحكام، فإنّه لا بدّ للمجتهد والمقلد الاجتهاد فيها، فقول المجتهد فيها بأنّ هذا خل وهذا حجر، وهذا مدر، وأمثال ذلك كقول غيره.

والمراد من قولنا (هل الظنّ في الموضوعات المستنبطة حجة) أنّه هل يجوز للمجتهد الاعتماد على الظنّ فيها أم لا؟.

واعلم أيضاً أنّ الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم عدم حجّيتها، كالحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة، وبعضها معلوم الحجية كالظنّ الحاصل من قول اللغوي وان كان واحداً، وكالأصول العدميّة كأصالة عدم النقل، واصالة عدم تعدّد الوضع ونحوهما، والامارات الظنيّة المثبتة للمطلوب بضميمة الأصل، كالتبادر الظنيّ وأمثالها، فأتمّها مقطوع الحجية، أمّا أولاً فللإجماع.

وأما الامارات الظنيّة، فهي وان لم يكن اجماعية إلّا أنّها لما كانت مثبتة للمطلوب بضميمة الأصل المقطوع اعتباره اجماعاً، فكأنّها أيضاً اجماعيات، وبعض من الظنون مشكوك الحجّة، كالحاصل من الاستقراء، وذهاب الأكثر من العلماء الذين لا يكونون من أهل الخبرة كالاصوليين والبيانين، وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم، وأمّا لو كان الصدور مقطوعاً، فلم ينكر أحد الحجّة.

والنزاع فيما نحن فيه أنّها هو في القسم الأخير من الثلاثة، فمعظم الأصوليين على اعتبار الظنّ فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه، منهم المدقق الشيرازي، وبعضهم على عدم الاعتبار منهم السيّد السند السيّد علي^(١) اعلى الله مقامه.

ويمكن الاستدلال على عدم الحجّة بأنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، ومن جملة الموضوعات المستنبطة خرج الأحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الأصل، ولا يلزم من ترك العمل فيها بالظنّ المخالفة القطعية أيضاً، ولا الخروج عن الدين؛ لكون موضوعات غالب الألفاظ مقطوعات بلا واسطة، فإنّ المراد من الموضوعات هو ما انصرف اللفظ عند الاطلاق والتحرز عن القرينة، ولا نعني بالوضع الآن هذا.

ومن المقطوع أنّ الأرض والسماء والجدار والخبز والحنطة والشّعير والمرأة والامراة والرجل مثلاً ونحوها يكون موضوعة لمعانيها المتداولة الآن، ونقطع أيضاً بكونها كذلك في عرف الشارع والغالب من النادر مقطوعات مع

(١) هو العلامة الفقيه المحقق السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض المتوفى سنة (١٣٣١) هـ ق.

الواسطة، لما عرفت من أنّ قول اللّغويين والأصول العدميّة كلّها من الظنون الخاصة، وفي الأندر منها يرجع الى الأصول الفقاهتية، ولا يلزم من ذلك مخالفة قطعية.

ولو سلّم ذلك فإنّها يسلم في الموضوعات المستنبطة المطابقة، وأمّا في الأحكام الفرعيّة فلا؛ اذ اللفظ إمّا يكون له معنى معلوم في العرف دون اللغة، أو العكس، أو فيهما، أو لا يعلم له معنى في شيء منهما.

وعلى الثالث إمّا أن يكونا متوافقين أو متخالفين، فإن كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة، فتأمل.

وعلى الاول يكون معنى اللفظ أيضاً مقطوعاً لكن بواسطة الأصل، وعلى الثاني فكذلك.

وإن كان له معنى في العرف واللغة متخالفين، فكذلك أيضاً بمعنى أنّه يكون المعنى المرادة مقطوعاً، وهو المعنى اللغوي بضميمة أصالة تأخر الحادث التي يكون اعتبارها مقطوعاً.

وأما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفاً، فيرجع الى الاصول الفقاهتية، نظراً الى قلته في الغاية، فمن أين يحصل لك القطع بالمخالفة في الأحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة.

ولكن الحق الحجية بوجوه:

الأول: أنّه لا ريب في أنّ الظنّ بالوضع اللغوي بالمعنى الأعمّ ملازم للظنّ بالحكم الواقعي الفرعي، وذلك كالدابة فأتها موضوع لغة لكلّ ما يدبّ في

الأرض، وفي العرف العامّ منقولة الى ذات الحافر المعبر عنه بذات القوائم بطريق التعيين مثلاً، فاذا ورد حديث بأنّه اذا وقع في البرء دابةً فانزح منه كراً مثلاً، وحصل لنا ظنّ من تتبّع كلمات الشارع أنّ بناءه على تقديم العرف على اللغة في موارد تعارضهما وان بناءه على العرف في المكالمات كما عليه الشارع، فيحصل الظنّ بأنّ المراد من الدابة ذات الحافر، فحصل من ذلك الظنّ بالحكم الفرعي.

وأيضاً نقا، الشيخ الطائفة في أوّل التهذيب رواية مشتملة على لفظ الطهور، فقال: الطهور في اللغة اسم للطاهر بنفسه المطهر لغيره^(١). ونفرض أن أحداً من اللغويين لم يصرّحوا بمعنى الطهور، أو صرّحوا بمعنى آخر ولكن حصل الظنّ من قول الشيخ، فورد حديث بأنّ الماء المستعمل في الحدث الأكبر طهور، يحصل لنا الظنّ بالحكم الفرعي، وهو طهارة الماء المذكور ومطهرته.

وأيضاً اذا وقع النزاع بين الأصوليين في حقيقة الأمر، وذهب معظمهم الى الوجوب، وفرض عدم معلومية بناء العرف لنا، حصل الظنّ لنا بالأحكام الفرعية في الموارد الكثيرة، وكذا النهي.

وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظنّ بالموضوعات المستنبطة الملازمة للظنّ بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة، بحيث يحصل القطع في مخالفة هذه الظنون بمخالفة الواقع ولو في مورد واحد، ولا بدّ في عدم ارتكاب المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظنّ هنا ولو في الجملة، واذا ثبت الحجية في بعض الموارد ثبت في الكلّ بالاجماع، وبقاعدة الترجيح بلا مرجح، فتدبّر.

(١) هذه العبارة بعينها غير موجودة في التهذيب، راجع ملاذ الأخيا في فهم تهذيب الأحكام ٣: ٣١٠.

الثاني: سلّمنا عدم حصول القطع بالمخالفة، ولكن يتم المطلوب أيضاً، نظراً الى أنّ البرهان القاطع الذي أقمناه على حجّية الظنّ في الأحكام الفرعية قد دلّ على حجّية الظنّ فيها مطلقاً، سواء حصل من الظنّ بالأوضاع او العلم بها. فان قلت: المقدمات الثلاث الأوّل في الدليل الرابع لم يثبت الآ حجّية الظنّ في الجملة، فلا بدّ في التعميم من ضمّ مقدمة رابعة.

واذا ثبت تلك اللابديّة، فنقول: تلك المقدمات إمّا مثبتة لحجّية الظنّ المسبّب عن العلم بالأوضاع فقط، أو المسبّب عن الظنّ بالأوضاع فقط، أو بعض الأوّل وبعض الثاني، أو بعض الأوّل دون الثاني لا كلياً ولا بعضاً أو العكس، أو مثبتة لحجّية الظنّ مطلقاً تسبّب عن العلم بالنفع أو الظنّ به، وكلّ الاحتمالات مخالف للاجماع المركّب عدا الاول والأخير.

وعلى التقديرين القدر المتيقّن هو صورة التسبّب عن العلم بالوضع بلا واسطة أو مع الواسطة، وليس المقام أيضاً مقام اجراء قاعدة الاشتغال والاجماع المركّب؛ لأنّ جماعة يعتبرون الظنّ المسبّب عن العلم بالأوضاع دون المسبّب عن الظنّ بها.

قلنا: الحقّ معك لو كان الظنّان متساويان من جميع الجهات سوى كون أحدهما مسبباً عن الظنّ بالوضع والأخرى عن العلم به، كأن يكون كلاهما مستفادين من الكتاب او السنّة، فالقدر المتيقّن حينئذ الظنّ المسبّب عن العلم بالوضع.

وأما لو كان الظنّان مفترقين من جهة أخرى مضافاً الى افتراقهما من تلك الجهة، ككون أحدهما مستفاداً من الكتاب مع الظنّ بالوضع، والأخرى من السنّة مع العلم به، فلا قدر متيقّن حينئذ والاكثر بناءؤهم على العمل بالظنّ الكتابي المسبّب عن الظنّ بالوضع، وطرح الاستفادة من السنّة مع العلم به.

ثمّ إنّ هذا العجب من هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظنّ، ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع والاستقراء الظنّيين، ولا يعمل بالظنّ الحاصل من الكتاب، أو الصحاح المسبّب عن الظنّ بالوضع، مع أنّ الأخير من الظنون المظنون اعتبارها لذهاب الأكثر الى اعتباره، والشهرة ونحوها موهوم الاعتبار أو مشكوكه.

وان سلّمنا ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار، فغاية ما في الباب تساوي هذا الظنّ مع الشهرة في كونها موهومي الاعتبار او مشكوكيه، فما المرجح في البين؟ فظهر أنّ العمل ببعض سلسلة الموهوم دون البعض ترجيح بلا مرجح.

فان قلت: المرجح موجود، وهو كون الظنّ المسبّب عن الظنّ بالوضع اعتباره مخالفاً للأصل.

قلنا لا ريب في اشتراك مخالفة الأصل بين الظنّين، أعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظنّ به.

فان قلت: مقتضى الدليل المذكور أعني الاستلزام أنّها هو اثبات حجّة الظنّ في الموضوعات المستنبطة الذي يكون ملازماً للحكم الفرعي الواقعي ظناً، أمّا الظنّ الحاصل من التواتر اللفظي أو الكتاب الذي اعتباره مقطوع كالتواتر، مع

كون هذا الظنّ دالّاً على حكم من الأحكام الاصولية العلميّة المسبب عن الظنّ بالوضع، فلا دلالة لهذا الدليل على اعتباره، مع أنّ القول في المسألة اتيان قول بالحجّة مطلقاً، وقول بالعدم كذلك.

فاذن إمّا نفتقر بالحجّة في موارد الفروع، أو نقول بالتعميم، فان قلت بالأوّل فقد خرجت بالاجماع المركّب، وان قلت بالثاني فخالفت الأصل بلا دليل، إلاّ أنّ تثبت بالاجماع المركّب في البواقي بعد اثبات حجّة الظنّ^(١) في الموضوعات المستنبطة في موارد الفروع، ولكن ذلك التّشّث غير صحيح؛ اذ لنا أن نثبت حرمة العمل بالظنّ في الموضوعات المستنبطة في غير الأحكام الفرعية بالأصل، وفي الباقي بالاجماع المركّب، ولا مرجّح لأحد الاجماعين على الآخر لكون كليهما مثبتين.

قلنا أوّلاً: لا يمكن القلب للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي اذ دليلنا مثبت لحجّة الظنّ تنجيّزاً، و الدالّ على عدم الحجّة أعني الأصل يكون تعليقياً، فاذا ثبت الخبر في احد الاجماعين بالأمر القطعي وفي الاخير بالأصل التعليقي، لزم ما ذكرنا وثبت مطلوبنا.

وثانياً: قولك (أتمّها مثبتان فلا مرجح في البين) فاسد؛ لأنّ احدهما مثبت تنجيّزي، والآخر مثبت تعليقي، فيرجّح التخييري على التّعليقي عند التعارض، وان لم يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الآخر، وكان كلاهما مثبتين، فتدبّر.

وثالثاً: سلّمنا عدم المرجّح في البين من تلك الجهة، لكن اجماعنا المركّب راجع ليل المعظم الى الاعتبار.

ورابعاً: أنّا نقصر بحجية الظنّ في الموضوعات المستنبطة في الفروع، والاجماع المركّب ممنوع؛ اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء في بيان الأقوال، ولا يلزم من هذا الاعداد الوجدان، وهو أعمّ من عدم الوجود.

ولكن الحقّ أنّ الظنّ في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقاً وإن كان دليلنا هذا أخصّ من المدّعي بعد نفي الاجماع المركّب، ولكن لنا دليل آخر، وهو أنّه لا ريب في أنّ بناء العقلاء وأهل العرف على العمل بالظنّ، وحمل الألفاظ على معانيها الظاهر عندهم أعمّ من أن يكون الظهور قطعياً أو ظنياً، أي أعمّ من أن يظنّوا بالوضع أم يقطعوا.

فبعد ثبوت بنائهم نقول: ان بناءهم هذا إمّا حجة فهو المطلوب وإما ليس بحجة، فلا بد من احد الأمرين بعد نفي الحجية: إمّا القول بعدم تكلم الشارع وامنائهم^(١) مع أهل العرف والمكلّفين، أو يكلمهم معهم مع بيان طريقتهم لهم. أمّا الأوّل، فخلافاً للحسّ، لما ترى من مكالمات الشارع مع الناس.

وأما الثاني، فهو باطل؛ لأنّ الدالّ على البيان: إمّا الاجماع، أو العقل، أو السنّة، أو الكتاب، والكلّ منتف بلا ارتياب، ولا يحتاج بعد ذلك في التمسك ببعض المؤيّدات نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٢) بقوله إنّ الله عزّ وجلّ من أن يخاطب قوماً بما لا يفهمون.

(١) في (خ): وامتناعه.

(٢) سورة ابراهيم: ٤.

فان قلت: الكتاب قد دلّ على ذلك؛ لأنّ البيان بيانان: بيان طريقته حتّى يكشف عن فساد طريقته، وبيان فساد طريقته حتّى يكشف عن طريقته، والبيان بالمعنى الأوّل وان لم يتحقّق إلاّ أنّ البيان بالمعنى الاخير موجود؛ للآيات النّاهية عن العمل بما وراء العلم، ومن جملة الظنّ في الموضوعات المستنبطة.

قلنا: بعد تسليم انصراف الآيات الى الموضوعات أنّها ليست ظواهرها مرادة، والّا لم يكن الظنّ في الموضوعات المستنبطة حجة، وان حصل من قول اللغوي والأصول العدميّة والامارات الظنيّة، مع أنّها من الظنون المعتمدة عند الشارع، فتدبر.

وقد يتمسّك في المقام بالأولويّة، والجواب ما مرّ.

المقام الرابع: في حجية الظنّ في الموضوعات الصرفة وعدمها.

و المراد بها هو المصاديق الجزئية الخارجة المتعلقة نوعاً بكليات الأحكام، أي متعلّقات الأحكام الجزئية، ولا بدّ من تحرير محل النزاع، وهو موقف على بيان صور المسألة.

فاعلم أنّ الظنّ في الموضوعات الصرفة صور:

الأولى: أن يكون الظنّ مطابقاً للأصل، كالظنّ بالنّجاسة او الطهارة مع سبقهما، والظنّ بعدم دخول الوقت او ببقاء الوقت بعد دخوله.

والثانية: كون الظنّ في المقام الذي يكون الامر فيه دائراً بين المحذورين، ولا اصل في البين، كاشتباه الزوجية المنذورة وطبيها مع الحرمة أبداً مع الظنّ بالمنذورة معيّنة.

و الثالثة: كون الظن مخالفاً للأصل كالظن بجهة القبلة بعد اشتباهها، و الظن بالحرام في الشبهة المحصورة، و الظن بنجاسة طين الطريق و غسالة الحمام، و تلك الصورة الأخيرة: إمّا أن يكون فيها تحصيل العلم على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الأصلي، كالظن باجتهد شخص لمن وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم أصلاً، أو بالامتناع العرضي، وإن لم يكن بالنسبة إلى آحاد المكلفين ممتنعاً، كالظن باجتهد شخص لمن وجب عليه التقليد، فإنّ تحصيل العلم النسبة إلى آحاد المكلفين ممكن بالذات غالباً، لكن تحصيله بالنسبة إلى الجميع يورث اختلال النظام فتمنع بالعرض، وإمّا أن يكون فيها تحصيل العلم ممكناً.

أما الصورة الأولى، فليست من محل النزاع؛ لأنّ الظن في الموضوعات الصرفة: إمّا معتبرة، وإمّا غير معتبرة، وعلى التقديرين حكم الأصل ممتنع لتطابق الأصل والظاهر.

و أما الصورة الثانية، فليست من محلّ النزاع أيضاً لاعتبار الظن فيه قطعاً؛ إذ المكلف بعد دوران الأمر بين المحذورين وعدم وجود أصل في البين وعدم إمكان تحصيل العلم مع حصول الظن: إمّا مكلف بالعمل بالظن فهو المطلوب، أو بتحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق، أو باتيان الجميع فهو مستلزم للمخالفة القطعية وهي ارتكاب الحرام الواقعي، أو يترك الجميع فهو أيضاً مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعي، أو بالعمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح، أو بالتخير بين العمل بالظن والوهم فهو تسوية بين الراجح والمرجوح، فتعيّن الأوّل.

والقسم الأوّل من الصّورة الثالثة بكلا قسميه أيضاً ليس من محلّ النزاع، لا اعتبار الظنّ فيه قطعاً، والألزم: إمّا عدم التكليف، أو التكليف بتحصيل العلم، أو الاخذ بالموهم، أو التخيير بينه وبين العمل بالظنّ، والكلّ واضح البطلان.

فالكلام في محلّ النزاع أنّها هو في القسم الأخير من الصورة الأخيرة التي هي مخالفة للأصل، فكما أنّ الأصل مقتضاه في طين الطريق وغسالة الحّمّ الطهارة، فكذا الظنّ مقتضاه النجاسة، وكذا الأصل في الشبهة المحصورة واشتباه القبلة مقتضاه الاشتغال، فالظنّ^(١) مقتضاه البراءة، وكما أنّ الأصل في الظنّ بعدم الطهارة مع سبقها البراءة، فكذا الظنّ مقتضاه الاشتغال، الى غير ذلك من الموارد.

وبالجملة كلّما يجري فيه المقدّمات الدليل الرابع، فليس من محلّ النزاع و الكلام وكلّما لا يجري فيه ذلك فهو محلّ الكلام.

اذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ في المسألة قولاً بالحجّية، وهو للفاضل القمي (رحمته الله) ونسبه الى جماعة، ومقتضى مذهبه لزوم صوم رمضان مع الظنّ بالدخول، وحرمة مع الظنّ بالخروج، وقول بعدم الحجّية وهو لمعظم الأصحاب.

والحقّ الأخير؛ للأصليين: أصل أصيل وهو حرمة العمل بما وراء العلم الآ ما أخرجه الدليل، وأصل ثانوي فرعي، وهو في كلّ مقام بحسبه، فربّ مقام الأصل فيه الطهارة، وربّ مقام الأصل فيه النجاسة أو الاشتغال أو البراءة.

(١) في (خ): فكذا الظنّ.

فان قلت: العمل بالأصول من باب الوصف، والمفروض في محل النزاع أنّ الوصف على الخلاف.

قلنا: إنّ الأصول معتبرة متعلّقة، أي ما لم يرد دليل شرعي في مقابله، واعتبار هذا الظنّ لا دليل عليه.

فان قلت: لو تركت العمل بمجموع الظنون في الموضوعات الصرفة لكنت قاطعاً بالمخالفة الواقعية لوجود واجب أو حرام مثلاً بين المظنونات، بحيث يقتضي ترك الجميع الى تركه، فلا بدّ من العمل بها حذراً من لزوم المخالفة المذكورة.

قلنا: الصغرى أعني لزوم المخالفة القطعية مسلّم، ولكن الكبرى أعني لزوم الاحتراز عنه مطلقاً غير مسلم؛ اذ لمخالفة القطعية صور: صورة يكون العلم بالمخالفة معلوماً بالتفصيل، وصورة يكون معلوميته بالاجمال لكن في الواقعة الخاصّة، وصورة يكون معلوميته بالاجمال لكن فيما بين الوقائع الكثيرة كما فيها نحن فيه، والمخالفة القطعية في الصورتين الأوليين حرام بلا شبهة؛ لانعقاد الاجماع على أنّ ارتكاب الجميع مستلزم لارتكاب الحرام قطعاً.

وأما في الصورة الأخيرة التي هي محلّ النزاع، فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية، مع ذهاب الأكثر الى عدم اعتبار هذا الظنّ، مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية، وتوهم عدم التفاتهم فاسد جداً.

فان قلت: إنّ محلّ النزاع بعينه مثل الأحكام الفرعية، فإنّ المخالفة القطعية في المقامين أنّها هي في البين، فما الوجه في التفرقة بين الصورتين؟.

قلنا: وجه التفرقة بين المقامين أنَّ في الأحكام الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالأحكام الواقعية للمشافهين مقطوعاً واشترانا معهم كذلك، فيكون المخالفة القطعية حراماً، فيها، بخلاف ما نحن فيه فإنه ليس كالأحكام الفرعية؛ إذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في أمثال زماننا منسد فكذلك نقطع بالانسداد في بعض الموضوعات للمشافهين، وثبوت التكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة محلّ الشكّ، واجراء قاعدة الاشتراك فرع ثبوت التكليف للمشافهين، وهو غير ثابت.

فان قلت: انّ قولك بأنّ متعلّقات الأحكام الكلية هي الأحكام الفرعية بوصف تعلّقها بتلك المتعلّقات، ومتعلّقات الأحكام الجزئية هي الموضوعات الصرفة، مجرّد اصطلاح، فإنّ الكلّ من الأحكام الشرعية، فيجري الدليل الرابع فيها، ولا قدر متيقّن في البين حتّى يمكن التشقيقات السابقة، بأنّ يقال: ان الكل باطل الا اثنان، وهما حجّية الظنّ في الفرعيات فقط، أو فيها وفي الموضوعات الصرفة معاً.

وعلى التقديرين حجّية الظنّ في الأحكام الفرعية متيقّن؛ لوجود القائل بحجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة دون الأحكام كالسيد المرتضى، فاذن يحتمل اعتبار الظنّ في الأحكام الفرعية، أو في الموضوعات، أو فيهما، فلا بدّ من الأخذ بالأخير لقبح الترجيح بلا مرجّح.

قلنا: أنا وان سلّمنا وجود القائل بالحجّية في الموضوعات الصرفة دون الأحكام، لكن فرض صغراه أعني انفتاح باب العلم في الأحكام غالباً، وأما لو كان صغراه كصغراننا وهي الانسداد غالباً، فنحن نقطع بأنّه حيثنّذ إمّا نقول

بالحجّية في الأحكام فقط، أو فيها، احتمال انحصار الحجّية حينئذ في الموضوعات من أفحش الأغلاط، فانهصر الاحتمال حينئذ في الاثنين، والقدر المتيقّن موجود في البين.

فان قلت: أنّ قولك بعدم اعتبار الظنّ في الموضوعات الصرفة، مبني على أنّ المراد من قوله (الجسم الملاقي للنجس نجس) مثلاً النجس النفس الأمري، والملاقة النفس الأمرية لا المعتقد، وأنّى لك دليل على هذا، مع ان المتبادر الأخير، أي الملاقي للنجس باعتقادك ظناً أو قطعاً نجس كذلك.

قلنا: أولاً: أنّ الألفاظ على التحقيق موضوعة للأُمور النفس الأمرية.

وثانياً: سلّمنا أنّ المتبادر منها ليس ما ذكر، ولكن تبادر ما ذكرت أيضاً ممنوع، فاذن حصل الشكّ في أنّ المراد من الرواية مثلاً الأول أو الأخير، فوقع الشكّ في بقاء حكم الأصل وارتفاعه، والأصل البقاء.

وثالثاً: أنّ عنوانهم في حجّية الظنّ في الموضوعات الصّرفة أعمّ من أن يكون الدالّ على الأحكام التي تكون تلك الأحكام الجزئية والمصاديق الخارجية مندرجة تحتها اللفظ أو اللب، وما ذكر المورد أنّها يتمّ اذا كان الدليل لفظياً لا لبياً، كالأجماع الدالّ على الأحكام الكلّية، فتدبرّ.

ورابعاً: أنّ النزاع أنّها هو في الموضوعات الصّرفة المظنونة، وبعد ما ذكر الموردين من أنّ المراد من الرواية المعتقد لم يبق الظنّ بالموضوع بل صار مقطوعاً، وخرج عن محلّ الكلام.

وفيه أنّ للخصم حينئذ أن يقول: أنّ قولي حجّية الظنّ في الموضوعات الصّرفة أنّها هو باعتقادك لا باعتقادي والمطلوب ثابت.

تنبيهات:

الأول: هنا قسم من الموضوعات الصّرفة يكون الظنّ فيه معتبراً قطعاً، وهو الأخبار الأحاد، أمّا كونها من الموضوعات الصّرفة، فلأنّ المراد منها هو المصاديق الجزئية لمتعلقات كلّية أحكام، ولا شكّ أنّ الأخبار الأحاد كلّها كذلك، فإنّ وجوب اتّباع السنّة حكم من الأحكام، واتباع السنّة متعلّقة وهو كلّيّ، ومعرفة معنى السنّة وإن كان من الموضوعات المستنبطة، لكن كون هذا سنّة فعلية وذاك سنّة قولية وأمثال ذلك، كلّها من المصاديق لمتعلّق كلّيّ لحكم، فيكون من الموضوعات الصّرفة.

وأما اعتبار الظنّ فيها، فلأنّنا لو تركنا العمل بالظنّ والأخبار الأحاد للزم هدم الشريعة، فإنّ معظم الأحكام مستفاد من الأخبار الأحاد.

الثاني: لا ريب في أنّ أحوال الرجال، كقولك فلان ثقة أو عدل أو حسن وأمثال ذلك، كلّها من الموضوعات الصّرفة، فهل الظنّ فيها حجّة أم لا؟ بناءً على عدم وجود دليل على اعتبار قول أرباب الرجال من باب الشهادة أم من باب الخبر؟ فيه اشكال.

والحقّ الحجّية، سواء كان حصل ذلك من تنصيصهم، كقولهم فلان حسن أو ثقة أو عدل أو ثقة، أو من القرائن كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته، أو فلان وجه القمّيين، أو وكيل من وكلاء الرضا عليه السلام وغير ذلك، لما تمسّك به بعض من الاجماع المركّب، بأنّ كلّ من قال بحجّية الأخبار الأحاد قال بحجّية الظنّ في أحوال الرجال، بل بوجوه أخرى:

الأول: الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة أنّ الظن بأحوال الرجال مستلزم للظنّ بالصدور، وهو لازم للظنّ بالحكم الفرعي، وقد أثبتنا حجّيته فيه مطلقاً من أي سبب، فتدبرّ.

الثاني: أنّ معظم الأحكام مستفاد من الأخبار الآحاد، ومعظم الآحاد أحوال رجالها مظنون، فلو لم نعمل بالظنّ فيها لزم هدم الشريعة، وإذا ثبت حجّية الظنّ في الآحاد في الجملة ثبت في الكلّ بالاجماع؛ لقبح الترجيح المرجوح أو الترجيح بلا مرجّح.

الثالث: أنّ الظنّ الحاصل من الظنّ بالصدور المسبّب من الظنّ بأحوال الرجال لو لم يكن أقوى من الشهرة لم يكن أضعف، فاذن يكون هو حجة بنفس المقدّمة الرابعة، وهي الترجيح من غير مرجّح.

ثمّ أنّه بعد ما أثبتنا حجّية الظنّ في احوال الرجال، فهل الظنّ المسبّب من تصحيح الغير كاف أم لا؟ و الحق التفصيل بأنّ يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد على الظنّ الحاصل من تصحيح الغير عسراً وتعطيل الأحكام، لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير، وان استلزم العسر فيجوز الاعتماد، وان استلزم التعطيل فيجب الاعتماد.

أما الجواز أو الوجوب في الصورتين الأخيرتين فواضح.

وأما عدم الجواز في الصورة الأولى، فلأنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، خرج منه الصورتين الأخيرتين، وخروج الباقي لا دليل عليه، وما أخرجه الدليل أنّها هو صورة حصول الفحص المعتبر، وان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن القدر المتيقّن ما ذكرنا، نعم لو حصل القطع بأنّ الفحص لا يضرّ الظنّ الحاصل

من تصحيح الغير ظناً بالعدم أو شكاً لسقط لزوم الفحص لعدم الفائدة فيه حينئذ.

الثالث: معظم العلماء بناؤهم على حجّية الصّلاة بمجرد الظنّ بالدخول للوقت في التعميم، ولا ريب أنّ الظنّ بدخول الوقت من الموضوعات الصّرفية، فهل حكمهم على اعتبار الظنّ هنا من باب التخصيص، بمعنى أنّه داخل في الموضوعات الصّرفية، ومقتضى الأصل عدم الاعتماد على هذا الظنّ، واعتباره انما هو بالدليل الخارجي، أم من باب التخصيص، بمعنى أنّه ليس من الموضوعات التي يكون من محل البحث، بل الموضوع فيه مقطوع؟.

الحقّ الأخير؛ اذ الموضوع الصرف أنّها هو المصداق الجزئي من متعلّق كليّ لحكم الشرعي المستقر، ومجرّد (اقيموا الصّلاة لدلوك الشمس)^(١) وإن كان حكماً شرعياً إلاّ أنّه غير مستقر، بملاحظة تعارضه مع الصّحاح أو نحوها الدالّة على جواز الصّلاة في الغيم بظن دخول الوقت، فالتعلّق للحكم الكليّ في يوم الغيم أنّها هو الوقت المعتقد، وفي يوم الصحو الوقت المطلق، فالظنّ بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع، نعم لو حصل الظنّ بالمعتقد فهو الظنّ بالموضوع وليس كذلك.

الرابع: مسألتنا هذه هل هي من المسائل الأصولية أم الفرعية؟ فيه اشكال، من أنّ المسائل الأصولية عبارة عن عوارض الأدلّة نظراً الى أنّ موضوع علم الاصول على ما ذكره هو الأدلّة، فالمسائل هي عوارضها، وليس الظنّ في الموضوع الصرف من الأدلّة حتى يكون الحجّية والعدم من عوارضه، فيصير المسألة أصولية.

ومن أن المسائل الفرعية هي عوارض الفعل الظاهري للمكلف، وليس الظنّ في الموضوعات الصرفة من الأفعال الظاهرية للمكلف، والآ لا تنتقض المسائل الفرعية طرداً بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية. والحق أنّها من المسائل الأصولية، و موضوع علم الاصول ليس كلّ واحد من أفراد الدليل ولا المجموع، بل هو واحد هو الدليل، وحصرهم الأدلة حينئذ الاربعة أغلبي، وإذا كان الموضوع هو الدليل، فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة أم معها، فقد ثبت كون المسألة أصولية؛ اذ قولهم هل الظنّ في الموضوعات الصرفة حجة أم لا؟ معناه هل الظنّ في الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون أم لا؟.

المقام الخامس: في حجية الظنّ في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية، أم الأصولية العملية، أم الاعتقادية، كجملة مسائل الاجتهاد، والتقليد وفي المقام مقامات ثلاثة:

الأوّل: في تحقيق أنّها من المسائل الفرعية أم الاصولية، وعلى الثاني هل هي من الاصول العملية أو الاعتقادية؟.

و التحقيق أنّها ليست من المسائل الفرعية؛ لأنّها على ما عرفت عوارض الفعل الظاهري للمكلف، وليس تلك المسائل كذلك؛ اذ قولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من الحي، أو يجوز تقليد غير الأعلم مع وجود الأعلم، أو يجوز للمتجزّي العمل بظنه وأمثال ذلك، كلّها وإن كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري، وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقاً، بل الظاهري من فعله والآ لا تنتقض طرداً بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية، فتدبر.

وليست من المسائل الاصولية الاعتقادية أيضاً، ولذا لم يعنون أحد من المكلفين في الكلام جزئياً من جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد، وان لم يكن المعيار في تميز المسألة العنوان والعدم، إلا أن أحد لو عنون في علم الكلام من تلك المسائل لكان معرضاً للسخرية والاستهزاء، وهذا هو المعيار في تميز المسألة من غيره، بل هي انما يكون من المسائل الأصولية العملية؛ لما عرفت من أن موضوع علم الأصول مطلق الدليل، فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الاصولية العملية؛ اذ كما يكون الأدلة الخاصة دليلاً للمجتهد، كذلك يكون قول المجتهد دليلاً للمقلد.

وليس المراد بالدليل ما كان دليلاً لمجموع العباد، والآ لا نتقض بالادلة الأربعة، فأنها أدلة للمجتهد لا غير...

الثاني: في أن الظن في تلك المسائل حجة أم لا، وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع، فاعلم أن الموارد الحاصلة فيها الظن في تلك المسائل لا يخلو من صور ثلاث:

الأولى: كون الظن مطابقاً للأصل، كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الأعلّم مع وجوده^(١)، فذلك مطابق لأصالة عدم الاشتغال، وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت بدوياً مع وجود الحيّ أعلّم منه أو مساو له وظن بعدم الجواز، فذلك الظن مطابق لأصالة الاشتغال، وكما لو اجتهد في جواز الرجوع والعدم، وظن بالعدم فهذا مطابق للأصل أعني الاستصحاب.

(١) في (خ): وجود الأعلّم.

الثانية: كون الظنّ حاصلًا في مقام دوران الأمر بين المحذورين ولم يكن أصل في البين، كما لو اجتهد في مسألة التجزّي، وحصل له الظنّ بجواز عمل المتجزّي بالظن، فالعمل في هذا الظنّ دائر بين المحذورين؛ إذ كما أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ، فكذا الأصل حرمة التقليد، والتمسك بالاستصحاب فيما كان التجزّي مسبوقاً بالتقليد، معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقاً بالاجتهاد المطلق، وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت الأعلم مع وجود الحيّ الأ دون وظنّ جواز تقليد الأ أعلم.

الثالثة: كون الظنّ مخالفاً للأصل، كما لو اجتهد في مسألة الرجوع وظنّ بالرجوع، فهذا الظنّ مخالف للاستصحاب، وكما لو اجتهد في جواز تقليد غير الأ أعلم مع وجود الأ أعلم وظنّ بالجواز، فهذا مخالف للاشتغال.

إذا عرفت ذلك، فاعلم ان الصورة الأولى ليست من محلّ النزاع؛ إذ الواقع لا يخلو من اعتبار الظنّ أو الأصل، وكلاهما موجودان متفقان

و الصورة الثانية كذلك لاعتبار الظنّ فيها قطعاً؛ إذ التكليف ثابت وباب العلم منسد، فبعد حصول الظنّ إما أن يعمل بظنّه فهو المطلوب، أو لا بدّ له من تحصيل العلم أو العمل بالموهوم، الى غير ذلك من الاحتمالات الواضح بطلانها، وبالجمله كلما يجري فيه الدليل الرابع فليس الكلام فيه.

وأما الصّورة الثالثة، فهي محلّ النزاع، والحقّ عدم اعتبار الظنّ فيها للأصليين:

أصل أصلي، واصل فرعي، والقائل بالاعتبار إمّا يقول بأنّه لو لم يعتبر لحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفته تلك الظنون، وإن كان المسألة كلامية أو غيرها، فجوابه أنّ الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة، مضافاً الى عدم وجود الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا.

وأما القول بأنّ المسألة أصولية والظن فيها معتبر، فقد مرّ جوابه من أنّ الظنّ في المسائل الأصولية غير معتبر، وإن سلّمنا كون تلك المسائل أصولية.

وأما القول بأنّ المسألة فرعية والظنّ معتبر، فجوابه أنّ الصغرى ممنوعة، وأنّا وإن سلّمنا الكبرى، بل الكبرى أيضاً ممنوعة؛ لأنّ اثبات التعميم بحسب الموارد في الفرعيات محتاج الى ضمّ مقدّمة أخرى الى المقدّمات الثلاث: إمّا الترجيح من غير مرجّح، وإمّا الاجماع المركّب، وكلاهما مفقود في المقام، أمّا الأخير فلذهاب الأكثر الى اعتبار الظنّ في المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم، وأمّا الاول فوجود القدر المتيقن في البين، فتدبّر.

فان قلت: منع الصغرى لا معنى له؛ اذ المعيار في المسألة الفرعية أنّها هو جواز التقليد وعدمه، فما يجوز التقليد فيه فهو مسألة فرعية، وتلك المسائل يجوز التقليد فيها.

قلنا: مع أنّ جواز التقليد فيها أوّل الدعوى لذهاب الأكثر الى لزوم الاجتهاد فيها؛ اذ غاية ما في الباب جواز التقليد في المسألة الفرعية، وهذا أنّما يتم في حقّ المقلّد، وأمّا أنّه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فمن أين.

الثالث: في أنّه هل يجوز للمقلّد التقليد في تلك المسائل أم لا بدّ فيها من الاجتهاد؟ والمعظم على الثاني، ولا بدّ قبل الخوض من تأسيس الأصل.

فَنَقُولُ: لَا شُبْهَةَ فِي وَجُوبِ الْجَهْدِ عَيْنًا عَلَى كُلِّ الْمَكْلُوفِينَ، أَيْ مَجْمُوعِهِمْ بِاجْتِمَاعِ الْعُلَمَاءِ، وَلَكِنَّ الشَّكَّ فِي سَقُوطِ تِلْكَ الْوُجُوبِ بِاقَامَةِ مَنْ يَقُومُ بِهِ الْكِفَايَةِ، فَمَقْتَضَى الْأَصْلِ الِاسْتِصْحَابِي الْبَقَاءَ، فَلَوْ شَكَّ بَعْدَ ثُبُوتِ الْوُجُوبِ فِي الْجُمْلَةِ فِي عَيْنِيَّتِهِ أَوْ كِفَايَتِهِ، فَالْأَصْلُ الْعَيْنِيَّةُ، وَلَيْسَ الشَّكُّ فِي اشْتِرَاطِ الْوُجُوبِ حَتَّى يَقَالَ: الْأَصْلُ الْإِشْتِرَاطُ، بَلِ الشَّكُّ فِي اشْتِرَاطِ بَقَائِهِ وَالْأَصْلُ الْعَدَمُ، وَإِذَا ثَبَتَ وَجُوبُ الْجَهْدِ عَيْنًا بِالْأَصْلِ، ثَبَتَ لَزُومُ الْعَمَلِ عَلَى مَا اجْتَهِدَهُ بِالِاجْتِمَاعِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْقَائِلِينَ بِوُجُوبِ الْجَهْدِ عَيْنًا، فَكُلٌّ مِنْ قَالِ بِهِ قَالَ بِلَزُومِ الْعَمَلِ بِمَا اجْتَهِدَهُ وَكُلٌّ مِنْ لَمْ يَقُلْ بِهِ، لَمْ يَقُلْ بِهِ مِضَافًا إِلَى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يُجِزِ الْعَمَلُ بِمَا اجْتَهِدَهُ لَصَارَ التَّكْلِيفُ بِالِاجْتِهَادِ لَغَوًّا، هَذَا.

وَلَكِنَّ الْإِعْتِمَادَ بِهَذَا الْأَصْلِ غَيْرُ وَجِيهٍ؛ لِأَنَّ هَذَا الْأَصْلَ إِنَّمَا يَتِمُّ فِي صُورَةٍ نَادِرَةٍ، كَمَا إِذَا فَرَضْنَا زَمَنًا لَمْ يَوْجَدْ فِيهِ مَنْ يَقُومُ بِهِ الْكِفَايَةِ، فَإِنَّ الْأَصْلَ فِي هَذَا الْمَقَامِ جَارٍ لَتَعَلَّقِ الْوُجُوبَ بِكُلِّ الْعِبَادِ عَيْنًا حِينَ فَقْدَانِ مَنْ يَقُومُ بِهِ الْكِفَايَةِ، وَبَعْدَ وَجْدَانِهِ نَشَكَّ فِي الْبَقَاءِ، وَالْإِرْتِفَاعُ وَالْأَصْلُ الْبَقَاءُ.

وَأَمَّا فِي صُورَةٍ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ خَالِيًا عَمَّنْ يَقُومُ بِهِ الْكِفَايَةِ، وَيَكُونُ الشَّخْصُ فِي بَدْوِ تَكْلِيفِهِ، فَمَنْ أَيْنَ ثَبَتَ الْوُجُوبَ لِذَلِكَ الْمَكْلُوفِ حَتَّى يَشَكَّ فِي بَقَائِهِ وَإِرْتِفَاعِهِ، بَلِ الشَّكُّ فِي حَقِّهِ شَكٌّ فِي التَّكْلِيفِ.

وَيُمْكِنُ تَأْسِيسُ الْأَصْلِ بِطَرِيقٍ آخَرَ بِأَنْ يَقَالَ: لَا شَكَّ فِي أَنَّ الْقَائِلِينَ بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ يَقُولُونَ بِعَدَمِ لَزُومِ الْجَهْدِ لَا بِحَرْمَتِهِ، وَالْقَائِلُونَ بِلَزُومِ الْجَهْدِ يَحْرُمُونَ التَّقْلِيدَ بِالتَّكْلِيفِ الثَّابِتِ، وَالْقَدَرُ الْمُتَيَقِّنُ مَوْجُودٌ، وَالْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ حَآكِمَةٌ بِأَنَّ الْقَطْعَ بِالِاسْتِغَالِ يَقْتَضِي الْقَطْعَ بِالِامْتِثَالِ.

والاعتقاد على هذا الأصل أيضاً غير وجيه؛ اذ ذلك مبني على كون المسألة اصولية، نظراً الى انعقاد الاجماع على جواز التجزئة في المسائل الأصولية، وأما لو كانت من المسائل الفرعية فلا؛ لذهاب جماعة الى عدم جواز التجزئة في المسائل الفرعية، فمن أين القدر المتيقن في البين.

والتحقيق في تأسيس الأصل أن يقال: لا ريب في ثبوت التكليف، ولا في أن الأصل مقتضاه حرمة التقليد؛ لأنّه قول على الله بما لا يعلم، وكذا الأصل مقتضاه حرمة العمل بالظنّ، فلا بدّ للمكلّف بعد القطع بثبوت التكليف من الاجتهاد لعله يحصل له العلم؛ أمّا بالحكم كالقطع بأنّ الحكم الواقعي كذا، وبالاتّثال كما اذا حصل له القطع بأنّ العمل بقول الحي المساوي يكون مبرئاً للذمة بخلاف الميت، أو يحصل له العلم باحدهما بالواسطة، كالأصل ان قلنا بقطعية اعتباره كما هو الحقّ.

ثمّ اذا اجتهد ولم يحصل له العلم بل حصل له الظنّ، فلا بدّ له من العمل بظنّه لدوران أمره حينئذ بين الاحتمالات الخمسة: العمل بالظنّ وهو المطلوب، أو التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح فتأمّل، أو العمل بهما فهو مستلزم لاجتماع المتناقضين، أو طرحهما فهو مناف للقطع بثبوت التكليف، أو التخيير بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح.

مضافاً الى أنّ العمل بالظنّ أرجح نظراً الى اجتماع الظنّين: النوعي المسبّب من ذهاب الأكثر الى لزوم الاجتهاد الملزوم للعمل بما اجتهد، والظنّ الشخصي، فثبت أنّ مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد، واذا قطع بالبراءة لا يحصل إلّا به.

فان قلت: انّ المسألة فرعيّة والظن فيها حجة.

قلنا: انا وان سلّمنا الصغرى الا أنّ الكبرى ممنوعة؛ لكون تلك المسائل مباني للفروع الكثيرة، سواء كانت مباني للمقلد أو المجتهد، ولا اجماع مركّب في البين لذهاب جميع الى اعتبار الظن في المسائل الفرعيّة دونها، ولا يجري قاعدة الترجيح بلا مرجّح لوجود القدر المتيقّن في البين.

فان قلت الآية الشريفة اعني قوله تعالى ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) دالة على لزوم الرجوع لغير العالم الى العالم أيّ عالم كان وأي جاهل كان، والمجهول أيّ شيء كان، فالمجتهد عالم والمقلّد جاهل، والمسألة مجهولة، والآية حاكمة بلزوم الرجوع الى العالم.

قلنا: انّ المراد بأهل الذكر الائمة عليهم السلام كما هو المروي^(٢)، سلّمنا عدم ورود الأخبار^(٣) في خصوص تفسير الآية إلاّ أنّه ورد في الأخبار عموماً على أنّ لكل شيء أهلاً وللقرآن أيضاً أهلاً ونحن أهله، والمراد بالذكر القرآن على ما فسّر. واهله ليس الّا هم.

فان قلت: لو لزم الاجتهاد في تلك المسائل على كلّ العباد للزم الاختلال؛ اذ لا شبهة في ان الاجتهاد في هذا الزمان ونحوه ليس أمراً سهلاً، بل لا بدّ من صرف الهمة سنين في تحصيل المقدمات كي يحصل قوة الاستنباط ولازم ذلك اختلال النظام.

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم القمي ٣: ٦٨ وغيره.

(٣) اصول الكافي ١: ٣١-٣١١.

قلنا: الحقّ ما ذكرت، ولكن مقتضى البرهان العقلي يرفع الإيجاب الكلي الذي اقتضاه الأصل، وأما السلب الكلي فمن أين؛ إذ دفع الإيجاب الكلي أعم من السلب الكلي، ولا دلالة للعالم على الخاصّ إلاّ أن يدّعي الخصم الإجماع المركّب، فإنّ كلّ من قال بلزوم الاجتهاد قال مطلقاً، وكلّ من نفى نفى كذلك. وفيه أنّ عدم القول بالفصل ليس ملزوماً لعدم الفصل في الواقع، نعم لو حصل القطع بعدم الفصل، فالحقّ مع المستدل ولكنه من أين.

والعجب من بعض كيف غفل عن حال أغلب الناس، حيث أنّهم لا يفرقون الهَرّ من البرّ، والآلزم الاجتهاد على الكلّ عيناً إمّا بنفسه أو براءة الطريق من الغير، مع أنّ هؤلاء لا يتمكّنون من ادراك الطريق ولو بعد الاراءة فضلاً عن الاستنباط.

وبالجملّة بعضهم قال بلزوم الاجتهاد على الكلّ، وجعل الاجتهاد بحسب تفاوت أحوال الناس مراتب ثلاث، فقال منهم من له مرتبة الاستنباط، فلا بدّ لهم الفحص والاستنباط، ومنهم من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه، ولكن بعد اراءة الطريق يقدر على الاستنباط فلا بدّ له الرجوع الى من يهديه الى الطريق ويلقبه اليه، ومنهم من هو فاقد المرتبتين، ولكنّه يلزم عليه الرجوع والفحص من الاقوال بنفسه أو بمن ينقل له الأقوال يرجّح احد طرفي النقيض إمّا من ذهاب الأكثر، أو من ذهاب من يعتمد عليه، الى غير ذلك من المرجحات في نظره.

وأنت خير بأنّ هذا التفصيل موجب للاختلال، لما عرفت من أنّ أغلب الناس لا يفرّقون الحقّ من الباطل ولو باجتهادهم بحسب حالهم الآ بعد بذل الجهد وصرف العمر مدة طويلة.

بل الحقّ الحري بالاتباع ان يقال: الناس على أربعة اصناف: ثلاثة منها ما مرّ، ورابعها من لا يكون له شيء من المراتب السابقة، فعلى الفرق الأول الاجتهاد كلّ بحسبه، وعلى الأخير التقليد جمعاً بين القاعدتين الأصل واختلال النظام، وتعيين التقليد في الفرقة الاخيرة دون الفرقة السابقة أنّها هو يصحّ بترجيح المروج، فتدبّر في المقام كي ينكشف لك الحال.

المقام السادس: في حجّية الظنّ في المسائل الأصولية الاعتقادية، كعصمة الائمة عليهم السلام والمعاد الجسماني ونحوهما، والحقّ في المسألة أنّه لو انسدّ باب العلم فيها لزم العمل بالظن؛ اذ تلك المسائل ليست كالفرعيات المقصود منها العمل، وإن كان تحصيل الاعتقاد أيضاً مقصود من باب المقدّمة، بل تحصيل الاعتقاد منها أيضاً مقصود بالذات، فإمّا أن يكون على هذا الفرض الاعتقاد الظني كافياً فهو المطلوب، وإمّا أن لا يكون كافياً فيلزم التكليف بما لا يطاق.

وكذا لو فرضنا انفتاح باب العلم في كلّ مسألة من تلك المسائل لكلّ واحد من المكلفين، ولكن تحصيل الجميع العلم يلزم اختلال النظام، فيلزم العمل بالظن أيضاً؛ لأنّ الاعتقاد الظني، إمّا كان فهو المطلوب، وإما لا فيلزم الاختلال المنافي لغرض الحكيم.

واعلم أنّ النزاع أنّها هو في تشخيص الصغرى من أنّه هل يكون باب العلم في تلك المسائل منسداً أم لا أو يكون موجباً للاختلال أم لا؟ والحقّ العدم؛ لأنّ القوّة العاقلة في بعضها حاكمة بالحكم القطعي، وفي بعضها الاجماع أو الضرورة قائمة، وبالجمله المقام مقام الخطر، ولكن الحكم ما ذكرنا من العمل بالظنّ تعليقاً.

ضابطة: لو قلنا بحجية الظنّ في الأصول العمليّة، و تعارض الظنّ الأصولي والفرعي، كالخبر الصحيح المظنون اعتباره مع الشهرة المورثة للوصف شخصاً، فهل العمل بأيّهما متعيّن أو لا بدّ من طرحهما، أو من العمل بهما، أو هو مخير بالتخير البدوي؟ الحقّ تقديم الظن الشخصي، وان قلنا بحجية الظنّ في المسائل الأصولية؛ لأنّ التكليف بالعمل بالظنّ في المسائل الأصولية أنّها هو من باب المقدمة ليحصل الظنّ في المسائل الفرعية، وإذا حصل الظنّ بذى المقدمة، فلا يبقى للتكليف بالمقدمة وجه، والآلزم خلاف المقصود؛ اذ المقصود من تحصيل الوصف في المقدّمة أنّها هو تحصيل الوصف بذى المقدمة.

ثمّ انك بعد ما عرفت ممّا ذكر حجّية الظن مطلقاً، ومن جملة الأخبار الآحاد، فاعلم ان العلماء اختلفوا في حجّية الخبر الواحد من باب التعبد، بمعنى أنّه أقيم من الشارع دليل على اعتباره بالخصوص أم لا، على قولين، فالمعظم من العامّة والخاصّة على الأوّل، وجماعة على الثاني.

وهؤلاء أيضاً اختلفوا، فبعضهم على حرمة العمل به تعبّداً ووصفاً، وهو للسَّيِّد المرتضى وابن ادریس وابن زهرة وابن قبة، وبعضهم على الحرمة تعبّداً فقط، كما هو ظاهر العاملين بالخبر من باب الوصف فقط.

والأوّلون لا يقولون باعتباره بطريق الايجاب الكلّي، بل يقولون باعتباره بطريق الايجاب الجزئي، فقول هؤلاء ذو احتمالات:

الأوّل: أن يكون الخبر الواحد عندهم حجّة وان لم يفد الوصف بالطبع، كالخبر الصّادر من العادل الذي هو كثير السّهو والخطأ.

والثاني: أن يكون الخبر الواحد عندهم معتبراً مع افادته الوصف بالطبع وان لم يفد الوصف بالشخص لعارض.

والثالث: أن يكون الخبر الواحد معتبراً عندهم مع افادة الوصف شخصاً وطبعاً.

أما الاحتمال الأول، فلم يجد من الامامية قائلاً به، مضافاً الى ما ذكره بعض من أن التعبّد بالخبر الواحد من باب التعبّد الصرف، أي وان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود من الامامية، بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية، يرشد الى ذلك اشتراطهم ضبط الراوي، فأنّه مؤذن بأنّه لو لم يكن ضابطاً لم يكن مفيداً للوصف بالطبع، فلو كان الخبر الواحد مطلقاً معتبراً عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى.

وأما الاحتمالان الأخيران، فكلاهما محتمل بل محقق، فإنّ بناء بعض على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف بشخصه وهم الأكثرون، فأنّهم عاملون به وان عارضه الشهرة، واحتمال حصول الوصف أعمّ من الخبر الواحد دون الشهرة في جميع موارد تعارضهما ممّا يأبى عنه العادة، فأنّها قاضية بأنّ خبر الواحد في موارد التعارض الكثيرة معرّى عن الوصف، ولو في واحد من تلك الموارد، فالعامل بخبر الواحد في جميع موارد التعارض بناؤه على العمل به وان لم يفد الوصف شخصاً.

وبناء بعضهم على العمل بخبر الواحد ان افاد الوصف شخصاً ونوعاً، كصاحب مدارك حيث يتوقّف في بعض المقامات التي حصل التعارض بين

الخبر الصحيح والشهرة و يقول: أنّ العمل بعمل الأصحاب مشكل، ومخالفتهم أشكل، وهذا لا ينافي عمله بالخبر الصحيح في موارد آخر التي يكون الخبر فيها مفيداً للوصف.

ثم أنّ الثمرة بين القائلين بحجّية الخبر الواحد من باب الوصف والقائلين بحجّيته من باب التعبد يظهر في موارد:

منها عدم جواز عمل القائلين بحجّية الخبر الواحد من باب الوصف به مع تمكّنهم من العلم؛ لعدم تمامية الدليل الرابع الذي من جملة مقدّماته الانسداد حينئذٍ وأما القائلون بحجّيته من باب التعبد، فيمكنهم العمل به وإن أمكنهم تحصيل العلم أن كان متمسّكهم الآيات وإن انضمّ إليها الاجماع، فإنّ آية النبأ باعتقادهم تدلّ مفهومها على أن المخبر أنّ كان عادلاً فلا يجب التبيين، والحكم بعدم وجوب التبيين فرع امكانه، وإن كان متمسّكهم الاجماع فقط، فالأمر دائر فيه بين ثبوت الاجماع على حجّيته حتّى عند امكان العلم وعدم ثبوته كذلك.

ومنها: أنّ العاملين به من باب الوصف ليس لهم العمل بمجرّد الانسداد، بل لا بدّ لهم من انضمام مقدّمة أخرى، وهي انحصار الطريق في العمل بالظنّ ونفي سائر الاحتمالات، بخلاف العاملين بهم من باب التعبد، فأنّهم يعملون به، وإن أمكن لهم المصير الى سائر الاحتمالات.

ومنها: إنّ العاملين به من باب التعبد يصحّ لهم الاحتجاج بالخبر الواحد وفي المسائل الأصوليّة وإن ذهبوا الى عدم حجّية الظنّ فيها، بخلاف العاملين به من باب الوصف، فإنّ جواز احتجاجهم به في المسائل الأصولية فرع تجويزهم العمل بالظنّ فيها.

ومنها: أنّ العاملين بها من باب الوصف ليس لهم العمل بخبر الواحد إلا عند افادة الوصف، بخلاف العاملين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معاً، كالفاضل القمي وصاحب المعالم، فأنّه لو تعارض الخبر مع الشهرة مع كون الوصف جانب الشهرة يعملون بالخبر الواحد أيضاً أن كان دليلهم دالاً على حجّيته حتّى عند عدم افادة الوصف الشخصي.

حجّة القائلين به من باب التعبد أمور منها: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) وجه دلالة: أنّ الآية الشريفة دالّة بمفهومها على حجّية الخبر الصادر من العادل، وعدم وجوب التبيّن^(٢) عنده، أو حرمة التبيّن عنده، بناءً على الاختلاف في أنّ المفهوم مقتضاه رفع حكم الجزاء عند انتفاء الشرط أو اثبات التحريم، والأكثر على الأوّل، وبعض العامة على الثاني.

وبالجمله عدم وجوب التبيين المفهوم من الآية عند خبر العدل يحتمل أمرين: القبول فهو المطلوب، والردّ بالمعنى الأعمّ من الاجتهادي والفقاهتي، والثاني هو التوقّف في مقام الاجتهاد، ويلزم على الأخير أعني الردّ كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق وليس؛ إذ لو كان خبر الفاسق بعد التبيّن حجّة، فخبر العادل بطريق أولى فمطلب المستدلّ أعني لزوم قبول خبر العدل ثابت من الآية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة وهو الأولوية.

ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد:

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) في (خ): التبيين.

الأول: أنَّ الآية الشريفة لها مفاهيم ثلاثة: مفهوم الشرط وهو ان لم يحنك فاسق فلا يجب التبين، ومفهوم الوصف وهو ان جاءكم عادل بنياً فلا يجب التبين، ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير نبأ فلا يجب التبين.

والمستدلّ إمّا أن يتمسك بمفهوم الشرط، أو بمفهوم الوصف، فان تمسك بالأول فهو فاسد؛ لأنّ المأخوذ من بناء العرف أنّ الجزء في مفهوم الشرط لو كان مشتملاً على ضمير، فلا بدّ من ارجاعه الى موضوع الحكم، بمعنى أنّه لا بد من اتّحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء، كما أنّ المفهوم في قولك (ان جاءك زيد فأكرمه) أنّه لو لم يحنك زيد فلا يجب اكرامه عليك، فالآية دالة حينئذ على عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه بالخبر، وهو غير دالّ على المطلوب.

وان تمسك بالثاني، ففيه أنّ التمسك بمفهوم الوصف فرع ثبوت المفهوم له، وهو غير ثابت من طريقة أهل العرف، فلو قال المولى لعبده: أكرم العالم ان جاءك، لا يفهم منه أنّه لو جاءك غير العالم لا يجب عليك الاكرام، إلّا أن يدعي ثبوت المفهوم للوصف في خصوص المقام.

الثاني: لو سلّمنا دلالة الآية على لزوم قبول خبر العادل، لكنّه معارض مع المنطوق، فأنّه يدل على اعتبار خبر العدل عند عدم افادة العلم لأنّ لزوم التبين عن خبر الفاسق معلل بمخافة أن تهلكوا قوماً من غير علم، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين، والمنصوص العلة حجة.

فنقول: خبر العادل الذي هو محلّ البحث ما لا يفيد العلم، وكلّما لا يفيد العلم لا بدّ فيه من التبيّن ويحرم العمل عليه قبله، أمّا الصغرى فواضح؛ إذ الخبر المفيد للعلم خارج عن محلّ البحث، وأمّا الكبرى فللآية الشريفة، وأمّا النتيجة فواضحة بعد وضوح المقدّمتين، فالآية الشريفة دالّة بمنطوقها على وجوب التبيّن عن خبر لا يفيد العلم، ومنه خبر العدل، وبمفهومها على عدم لزوم التبيّن عن خبر العدل.

والتعارض عموم من وجه، مادّة الاجتماع في خبر العدل الغير المفيد للعلم، ومادّة الافتراق من جانب المنطوق خبر الفاسق، فالمنطوق يدلّ على لزوم التبيّن عنده، والمفهوم لا يعارضه، ومادّة الافتراق من جانب المفهوم خبر العدل المفيد للعلم، فالمفهوم يدلّ على لزوم الأخذ به، والمنطوق لا يعارضه.

وإذا صار النسبة أعمّ من وجه، فلا بدّ من الرجوع في مادّة الاجتماع الى المرجّحات، فان وجد مرّجح والآل فالمرّجح الأصل، ولا ريب أنّ المنطوق أقوى دلالة فهو ارجح.

ولئن سلّمنا، فغاية ما في الباب التساوي ويرجع الى الأصل، وهو حرمة العمل بما وراء العلم وعدم الحجّية.

فان قلت: لو تساوي خبر العدل وخبر الفاسق في لزوم التبيّن، فما الوجه في تخصيص خبر الفاسق بالذكر؟.

قلنا الوجه أنّ خبر الفاسق لما يكون غير مفيد للعلم غالباً، فلذا خصّه بالذكر، بخلاف خبر العدل، فإنّه بلا واسطة فلا ينفكّ عن افادة العلم.

فان قلت: ما ذكرت من تعارض المنطوق والمفهوم مبني على كون الجهالة المتضمنة لها الآية معناها عدم العلم، وليس كذلك اذ المتعارف بين أهل العرف نسبتهم الجهل الى من^(١) هو عادته عادة السفهاء ومن ليس له التدبير والفكر، فمفاد الآية الشريفة أنه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لئلا تهلکوا قوماً بسفاهة، وليس في العمل بخبر العادل اهلاك القوم عن سفاهة وان كان من عدم العلم، فلا تعارض حينئذ بين المنطوق والمفهوم.

قلنا المتبادر من الجهل عدم العلم، وما ذكرته غير مسموع.

فان قلت: انّ ما ذكرت مسلّم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم، وليس لآته عبارة عن عدم الاعتقاد قطعاً او ظناً، فلا تكون الآية بمنطوقها ردّ على المستدل؛ لآته لا يقول بحجّة الخبر الواحد من باب التعبد المطلق.

قلنا: الجهل مقابل للعلم، والاعتقاد الظني داخل فيه.

فان قلت: معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرت، إلاّ أنّه استعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له أصلاً، بحيث ثبت الحقيقة العرفية فيه، فإنّ المتبادر من قولك (فلان جاهل بموت زيد) أنّه شاك فيه، ولا يخطر بالبال رجحان أحد الطرفين، فاذن الاستدلال صحيح.

قلنا: مع أنّ ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة في معرض المنع؛ اذ غاية ما في الباب حصول التعارض بين العرف واللغة، والآخر مقدم بناء على التحقيق.

الثالث: سلّمنا دلالة الآية على لزوم قبول خبر العدل وتماميتها، ولكنها لو بنينا العمل بالأخبار الآحاد بمقتضى هذه الآية الكريمة لزم العمل بقول المرتضى من أنّه يحرم العمل بخبر الواحد اجماعاً، فان قوله خبر واحد إخبار عن المعصوم حقيقة، والخبر الواحد حجة للآية، فلا بدّ حينئذ من طرح العمل بالآحاد ان بنينا العمل بالأخبار الآحاد، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وباطل.

فان قلت: ان ما ذكرت مقتضاه عدم العمل بخبر المرتضى أيضاً، فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم العمل به، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

قلنا: الأمر وإن كان كما ذكرت، إلّا أنّ بناء العرف على الورود، فلو قال المولى لعبده: اعمل بالآحاد البالغة اليك من قبلي، فبلغ اليه من مولاه أخبار كثيرة في الوقائع المختلفة، منها أنّه لا تعمل بالآحاد بعد ذلك، فيأخذ بهذا ويترك سائر الأخبار وإن كان هذا أيضاً واحداً منها.

فان قلت: انّ الورود الذي يفهمه أهل العرف في المثال العرفي المذكور أنّما هو لاجل فهمهم رجوع المولى، إلّا فلا يفهمون الورود.

قلنا: ننقل الكلام الى ما نحن فيه، فنقول: قول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الايجاب الجزئي المفهوم يحتمل أن يراد منها لزوم قبول خبر الواحد أيّ خبر كان واي عادل كان حتّى المرتضى، ويحتمل أن يراد منه قبول خبر العدل ما وراء العدل الذي هو المرتضى وأمثاله، ويحتمل أن يراد قبول خبره وأمثاله دون اعتباره.

وعلى الاول فلا نزاع للمورد معنا من أنَّ العرف يفهمون الورود نظراً الى فهمهم الرجوع، فدار الأمر بين الاحتمالين الأخيرين، وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على الآخر، فاذا انفتح باب الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال.

فان قلت: انّ خبر المرتضى بحرمة العمل بالأخبار الآحاد معارضة مع قول الشيخ بالعمل بها ووجوبه بعد تعارض هذين الخبرين لا بدّ من طرحهما والعمل بما ورائهما من الأخبار.

قلنا: ان الأمر وإن كان كذلك، لكن بناء العرف على التوقف.

فان قلت: لما تعارض هذان الخبران، فلا بدّ من أخذ ما هو موافق لقول المولى أوّلاً لدلالة الأخبار العلاجية عليه.

قلنا: الأمر وان كان كذلك، لكن بناء العرف على التوقف، ويمكن ردّ هذا الايراد بأنّ البناء ليس منصرفاً الى البناء الذي هو الاجماع المنقول.

و الرابع: أنّ مورد الآية الشريفة خاص لنزولها في حقّ وليد حين أخبر عن ارتداد قوم لا عن علم، فالفاسق فاسق مخصوص والنبأ نبأ مخصوص، مضافاً الى ان الخطاب شفاهي.

فان قلت: لو كان كذلك فلم لم يذكر اسمه وعبر بالفاسق.

قلنا: السرّ بيان فسقه.

فان قلت: فلم لم يقل الفاسق وقال فاسق؟.

قلنا: إنّ في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره، مضافاً الى ذكر النبأ مطلقاً، وبالجملة دلالة الآية الشريفة على المطلوب غير معلومة، فلو قال المولى لعبده: ان جاءك عالم فأكرمه، وعلم العبد أنّ الداعي على الفاء هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لتوقف العبد في اكرام ساير العلماء وان جاؤه لأنّه القدر المتيقّن وغيره مشكوك، وكذلك ما نحن فيه.

الخامس: سلّمنا دلالة الآية على العموم، ولكن الآية بمفهومها مخالف للاجماع القاطع؛ لأنّه يدلّ على قبول خبر العدل حتّى في خبر الارتداد، وهو مخالف للاجماع، فلا بدّ: إمّا من التخصيص بما وراء الارتداد الذي هو مورد الآية، بمعنى أنّه ان جاءك عادل فاقبل الّا في الارتداد، أو تخصيصه بوجه آخر، بأنّ يقال: ان جاءكم عادل بخبر فاقبلوا، الّا أنّ في غير الارتداد يكفي الواحد، وفي الارتداد قبول خبره مشروط بانضمام آخر، أو تقييده بصورة افادة الخبر العلم، بمعنى أنّه ان جاءكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم.

والاول منفى لاستلزامه تخصيص العموم بغير المورد، وهو لغو وسفه مع مخالفته للاجماع لقبول نبأ العادل في الارتداد في الجملة، فدار الأمر بين التخصيص والتقييد، ولو لم نقل برجحان التقييد لأكثرية لم نقل بالعكس، فكلّ منهما ذو احتمال فبطل الاستدلال، فتدبّر.

السادس: أنّ وجوب التبين المستفاد من منطوق الآية، يحتمل ان يكون شرطياً، ويحتمل ان يكون اطلاقاً، وعلى الثاني يحتمل أن يكون نفسياً، ويحتمل ان يكون غيريّاً، وعلى الأخير: إمّا ذلك الغير مستفاد من الآية أم لا، وعلى الاول: أما ان يكون ذلك الغير القبول، أو التفضيح، فتلك الاحتمالات خمسة.

وعلى الأوّل أي كون المستفاد من الآية الشريفة الوجوب الشرطي يكون نفس المفهوم مثبتاً للمطلوب من غير احتياج الى ضمّ مفهوم الموافقة؛ اذ المنطوق على هذا الفرض ان جاءكم فاسق بنياً وأردتم القبول فيجب عليكم التبيّن، فالمفهوم ان جاءكم عادل بنياً وأردتم القبول فلا يجب التبيّن، أي خذوه من غير تبيّن، والظاهر أنّ هذا الاحتمال مخالف للاجماع وان كان الظاهر من الآية ذلك؛ اذ لا بدّ من التبيّن في الخبر الضعيف في الأحكام الفرعية، كما هو ظاهر من سيرة العلماء سلفاً وخلفاً.

وبهذا يندفع الاحتمال الثاني، مع أنّا قاطعون بأنّ التبيّن من خبر الفاسق ليس واجباً نفسياً.

وعلى الاحتمال الثالث أعني كون الواجب غيرياً مستفاداً من الآية الشريفة، وكان تلك الغير القبول، لم يحتج أيضاً الى مفهوم الموافقة في تمامية دلالة مفهوم المخالف؛ لأنّ المنطوق على هذا أنّه ان جاءكم فاسق بنياً فتبيّنوا لأجل القبول، والمفهوم حينئذ عبارة عن أنّه ان جاءكم عادل بنياً فلا يجب التبيّن لأجل القبول بل يجوز القبول من غير تبيّن.

وعلى الاحتمال الرابع، أعني كون الواجب غيرياً من سياق الآية الشريفة مع كونه هو التفضيح تكون الآية بمفهومها ردّاً على المستدل؛ اذ المنطوق حينئذ ان جاءكم فاسق بنياً فتبيّنوا لأجل تفضيحه ان كان كاذباً، والمفهوم ان جاءكم عادل بنياً فلا يجب التبيّن لأجل تفضيحه، وأمّا وجوب القبول فمشكوك عنه.

وعلى الاحتمال الخامس معنى الاستدلال على ضمّ المفهوم الموافقة الى مفهوم المخالفة، فيثبت بالأخير عدم لزوم التبيين، وبالأوّل لزوم القبول، نظرا الى أنّه لو لم يقبل لزوم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، ولكّنتك خبير بأنّ هذا المبنى والبناء باطل؛ اذ الاولوية المعتبرة المعبر عنها بمفهوم الموافقة ممنوعة؛ لاحتمال كون التبيين واجباً لغيره مع كون الغير القبول، فتم الاستدلال، وكون التبيين واجباً لغيره مع كون الغير الافتضاح، بمعنى أنّ الخبر الواحد سواء كان المخبر عدلاً أم فاسقاً يكون مردوداً قبل التبيين، ولكن التبيين في خبر الفاسق لازم لأجل افتضاحه دون العادل، فإنّه لا يلزم تبين خبره لأجل افتضاحه، ولا يلزم من ذلك كونه أسوأ حالاً منه، فلا اولوية في المقام، واذا علمت أنّ في الآية احتمالات، و الاحتمالات ليس بعضها أرجح من بعض سقط الاستدلال.

السابع: سلّمنا وجود الأولوية ولكنّها اعتباريّة وليست بمعتبرة، فتدبر، وليست الأولوية لفظية؛ اذ^(١) المناط في الأولوية اللفظيّة استفادتها من حاق اللفظ، كقوله تعالى: ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بَيِّنَاتٍ يُوَدِّهِ الْيَك﴾ فكيف بدينار (ومنهم من ان تآمنه بدينار لا يُوَدِّهِ الْيَك)^(٢) فكيف بقنطار هذا.

ولكن الاستدلال من جهة الايراد السابع والسادس غير مخدوش، لا لما زعمه الخصم، بل لأنّ وجوب التبيين إمّا شرطي أو غيره وعلى الأوّل يكون مفهوم المخالفة صريحاً كما مرّ في المطلوب، وعلى الثاني يكون الظاهر من بين الاحتمالات الغيرية مع كون الغير القبول لا التفضيح.

(١) في (خ): لأنّ.

(٢) سورة آل عمران: ٧٥.

الثامن: أنَّ الخطاب شفاهي مختصّ بالموجودين الحاضرين زمن الخطاب في مجلس الوحي، فيحتمل كون انحصار النبي ﷺ والائمة ﷺ، ويحتمل أن يكون معهم غيرهم.

وعلى الاحتمال الأول مفهوم الآية مخالف للضرورة؛ لأنّه يدلّ على جواز العمل بالآحاد للنبي ﷺ في الأحكام الفرعية، والضرورة قضت ببطلانه. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الضرورة لما قضت ببطلان عملهم في الأحكام الشرعية بالآحاد، فلا بدّ من رفع اليد عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة، بمعنى أنّه ان جاءكم عادل بنبي في متعلّقات جزئيات الأحكام كالإخبار عن نجاسة المكان المعيّن أو ذهول الوقت ونحوهما، فاقبلوا، وعدم عملهم بالآحاد في الموضوعات الصّرفة غير معلوم، فيكون عموم المفهوم فيها وراء المخصّص باقياً بحاله.

وإذا ثبت العمل بالآحاد لنا في الموضوعات الصرفة للتخصيص بدليل اشتراكنا معهم، ثبت جواز العمل بالآحاد لنا في الأحكام الفرعية بالاجماع المركّب؛ إذ كلّ من قال باعتبار الآحاد في الموضوعات الصرفة قال باعتباره بالأحكام.

وفيه: أولاً: أنّ بناء عملهم على الآحاد في الموضوعات الصرفة غير معلوم، فان بناءهم على الظاهر في المرافعات دون الأحكام الفرعية مطلقاً جزئية وكلّية، فتدبّر.

وثانياً: أنّ الاجماع المركّب غير ثابت؛ إذ لعلّه يكون اعتبار الآحاد في الموضوعات الصرفة كاعتبار الظنّ فيها من اعتبارها فيها دون الفرعيات كاعتبار الظنّ فيها دونها، كما عليه المرتضى وأتباعه.

التاسع: ان المتبادر من الآية الشريفة نبأ العدل بلا واسطة، والآحاد التي هي محلّ البحث لنا ليست من هذا الباب.

لا يقال: إنّ كلّ واحد من المنبئين ينبؤون عن الآخرين بلا واسطة.

لأنّا نقول: ذلك مناقشة لفظية وأنّا المراد تبادر كون المخبر به منقولاً بلا واسطة غيره، ومنع انصراف الآية الى ما ذكر في غاية الفساد، سيّما بملاحظة زمن الخطاب، فإنّ غالب اخباره بلا واسطة، إلّا أنّ يدعى الاجماع المركّب بأنّ كلّ من قال بحجّية الآحاد بلا واسطة قال بها معاً أيضاً، ولكن ذلك ممنوع؛ اذ لعلّ في زمن الخطاب كان خبر العادل بلا واسطة معتبراً دون غيره، كما أنّ خبر العدل من المجتهد من غير واسطة في أمثال زماننا معتبر.

فان قلت: المنطوق عام؛ لأنّه لو كان تبين خبر الفاسق بلا واسطة لازماً، ففي ذي الوسائط بطريق اولى، والمفهوم أيضاً يتبع المنطوق في العموم. قلنا: هذا الكلام متين لو فهم المفهوم من حاق اللفظ، وليس بل فهم من المقدّمة الخارجيّة وهي الأولويّة.

العاشر: سلّمنا دلالة الآية الشريفة على الحجية.

حتّى في ذي الوسائط، ولكنّها منصرفة الى الآحاد الغير المتعارضة، فلا يفيد الاستدلال بتلك الآية على حجّية الأخبار المتداولة اليوم بأيدينا، فإنّ أغلبها متعارضات، ومنع الانصراف سفه إلّا أنّ يدعى الاجماع المركّب، فتدبر.

الحادي عشر: سلّمنا تمامية الآية دلالة على حجّية الآحاد وإن كانت متعارضة او مع الوسائط، لكن لا نسلم انصرافها الى الآحاد التي اجتمعت فيها الجهتان من الوسائط والتعارض، كما هو كذلك في الأخبار المتداولة اليوم.

الثاني عشر: التبادر من الآية الشريفة لزوم قبول خبر العدل لو كان المخبر به من الأمور الخارجية، كما أنّ مورد الآية كذلك لا الأحكام الفرعية.

الثالث عشر: التمسك بالآية الشريفة على المطلوب أنّها يتمّ لو قلنا بموافقة المفهوم للمنطوق في الكمّ وأنّى للمستدل اثبات ذلك مع ذهاب الأكثر الى مخالفته له في الكمّ، كما أنّه مخالف له في الكيف، كصاحب المعالم والسيد صدر الدين، ويرشد اليه ما ذكره صاحب المعالم وجمع في تلك المسألة الفقهية من أنّه هل يجوز شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه والتوضؤ عنه أم لا؟ حيث اختلف العلماء في تلك المسألة، فذهب المعظم الى عدم الجواز تمسكاً بمفهوم قوله (كلما لا يؤكل لحمه يتوضأ منه ويشرب منه)^(١) فالمفهوم كلّما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب منه، وصاحب المعالم على الجواز اذا لم يكن عينه نجسة، تمسكاً بمفهوم تلك الرواية أيضاً، نظراً الى مخالفة المفهوم للمنطوق كمّاً وكيفاً، فاذن المفهوم هو السلب الجزئي والقدر المتيقن عدم الجواز اذا كان عينه نجساً والا يكن نجساً، فيجوز الشرب والتوضؤ من سؤره.

وبالجملة الأمثلة العرفية أيضاً لتباعد القائلين بمخالفة المفهوم للمنطوق من الجهتين، ألا ترى أنّه لو قال أحد لآخر: انك إن دخلت داري لا يراك أحد، فيفهم منه أنّه لو لم يدخل ليراه بعض.

لا يقال: هذا المثال محفوف بالقرآنية لعدم إمكان رؤية كل احد اياه، لأنّا نفرض الكلام فيما كان معرى عن القرينة، كما لو كان من يحكم بعدم رؤيته محصورين.

ويؤيد ذلك استدلال بعضهم على عدم نجاسة الماء القليل بمجرد الملاقاة بقوله ﷺ (إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء)^(١) نظراً إلى أنه يدل بمفهومه على أنه لو لم يكن قدر كرم ينجسه شيء في الجملة، باعتقاد أن المفهوم معارض للمنطوق من الجهتين، والقدر المتيقن من الانفعال في الماء القليل الثابت من مفهوم الرواية صورة التغير، وأما مجرد الملاقاة فلا.

والغرض من ذكر كلام ذلك البعض أنه يقول بالاختلاف في المفهوم من الجهتين، وإن كان استدلاله هذا غير تام نظراً إلى مورد المنطوق ومدلوله عدم النجاسة في الكثير بمجرد الملاقاة، والآفة عند التغير لا يفرق الكثير والقليل، وإذا كان مدلوله هذا يكون المفهوم النجاسة في غير الكر بمجرد الملاقاة ولو في الجملة، ولا يمكن الاستدلال من هذا على عدم الانفعال بمجرد الملاقاة مطلقاً.

والرابع عشر: أن التمسك بالآية الشريفة لا معنى له حتى عند القائلين بحجية مفهوم الشرط أو الوصف، نظراً إلى ورودها مورد الغالب؛ إذ أغلب المخبرين الفساق سيما إن جعلنا المراد من العادل النفس الأمري وهم قالوا إن حجية الشرط مشروط بعدم وروده مورد الغالب، أو كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٢) فان الغالب النداء عند الصلاة وكذا في مفهوم الوصف كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ الَّلَاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ الَّلَاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^(٣).

(١) فروع الكافي ٣: ٣، ح ٣١ و٣.

(٢) سورة الجمعة: ٩.

(٣) سورة النساء: ٣٣.

الخامس عشر: أنّه لا شبهة في لزوم الفحص في الأخبار المتداولة بأيدينا التي هي محلّ البحث، وإن كانت الخبر في أعلى مراتب الصحة، مع أنّ الآية الشريفة نافية للتبيين، فهي مخالفة للاجماع، فإن اتّفاقهم على الفحص عن المعارض ليس إلّا الفحص عن صدقه وكذبه، إلّا أن يقال: الأمر حينئذٍ دائر بين تخصيص الآية بغير الآحاد التي هي محلّ البحث حذراً عن مخالفة الاجماع، وبين تقييدها بحال دون آخر، بمعنى أنّ العمل بالآحاد الغير المفيدة للعلم جائز مطلقاً، إلّا أنّ في الفرعيات يكون الاعتبار بعد الفحص المعتبر، والأخير أولى لأنّه أكثر، فتدبر.

السادس عشر: أنّ المفهوم يدلّ على جواز العمل بخبر العادل، مع ان مطلوب المستدلّ اثبات وجوب العمل به، ولا يمكن ان يقال: كلّ من قال بالجواز قال بالوجوب؛ اذ كلّ من قال بالجواز بالمعنى الأعمّ قال بالوجوب، لا كلّ من قال بالجواز بالمعنى الأخصّ قال بالوجوب فإنّه لا قائل به، مع أنّ المفهوم من الآية الجواز بالمعنى الأخصّ، فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المطلوب.

فان قلت: لما اتّفق فريقان على أنّ العمل بالظنّ ليس بجائز بالمعنى الأخصّ، بل إمّا واجب أو حرام، فلا بدّ من التصرّف في الآية الشريفة: إمّا بحمل الجواز المستفاد من الآية على الجواز بالمعنى الأخصّ أعني الوجوب، وإمّا بحمله على الجواز بالمعنى الأعمّ، فعلى الاول يثبت المطلوب بلا واسطة، وعلى الثاني مع الوسطة.

قلنا: لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الأخصّ الذي هو الوجوب حتّى يشمل الآحاد التي هي محل البحث؛ اذ يلزم على هذا مجاز في الجواز وتخصيص في العموم، سيّما التخصيص الكثير أو الاكثر؛ لأنّ غالب الأخبار انما هي في غير الفرعيات، وليس العمل بها لازماً.

ويمكن ابقاء الجواز على ظاهره، وحمل الآية الشريفة على الآحاد التي هي في غير الفرعيات التي لا يكون العمل بها لازماً، ويلزم حينئذ التخصيص فقط، واذا دار الأمر بين المجاز مع التخصيص والتخصيص وحده كان الاخير أولى، بل يمكن أن يقال حينئذ بعدم التخصيص أصلاً؛ لأنّ المورد ليس أكثر من هذا. وأمّا الحمل على الجواز بالمعنى الأعمّ، فنقول: لو سلّمنا عدم ظهور الآية في الجواز بالمعنى الأخصّ أعني غير الوجوب، فلا نسلم الظهور بالمعنى الأعمّ فيحتمل الآية كون المراد منها الجواز بالمعنى الأخصّ الذي ذكرنا، والجواز بالمعنى الأعمّ الذي ذكره الخصم، فيصير جملة لعدم رجحان أحدهما على الآخر، مضافاً الى أنّ الظاهر أنّها هو الجواز بالمعنى الأخصّ الذي ذكرنا ولا خلاف؛ للأصل في الحمل عليه، فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى الأعمّ الذي هو مجاز.

وان سلّمنا الظهور في الجواز بالمعنى الأعمّ، لقلنا مراد المستدلّ عدم بقاء الجواز على حاله بل يحمله على الوجوب، مع أنّه لا معنى لتعيين الجواز بالمعنى الأعمّ في ضمن الوجوب؛ اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الأخصّ الذي ذكرنا، فيكون موردها غير الفرعيات، وليس لأحدهما رجحان على الآخر ان لم يكن الأخير راجحاً؛ اذ الأوّل مستلزم لتخصيص الاكثر كما مرّ.

إِلَّا أَنْ يُقَالَ: كُلٌّ مِنْ قَالَ بِالْجَوَازِ قَالَ بِالْوَجُوبِ، وَلَكِنْ فِيهِ أَنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ بِالْجَوَازِ بِالْمَعْنَى الْأَخِيرِ لَمْ يَقُلْ بِالْجَوَازِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ أَوْ الْكَرَاهَةِ، وَلَعَلَّهُ يَكُونُ بِطَرِيقِ الِاسْتِحْبَابِ مِنْ بَابِ التَّسَامُحِ.

وَلَكِنْ الْحَقُّ أَنَّهُ بَعْدَ تَسْلِيمِ أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ الْجَوَازِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ لَا مَعْنَى لِهَذَا الْإِيرَادِ إِذَا الْآيَةُ حَيْثُ دَلَّتْ عَلَى جَوَازِ الْعَمَلِ بِالْأَحَادِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ، وَلَكِنَّهُ فِي الْفُرْعِيَّاتِ بِطَرِيقِ الْوَجُوبِ وَفِي غَيْرِهَا بِطَرِيقِ الْجَوَازِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ، وَمَنْعُ الْإِجْمَاعِ الْمَرْكَبِ مِنْ بَابِ التَّسَامُحِ فَاسِدٌ، أَوْ هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْقَبُولِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ أَعْمٌ مِنَ الْإِبَاحَةِ وَالْعَمَلِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ إِذَا الْمُتَبَادَرُ مِنَ الْقَبُولِ الْأَخْذُ عَلَى حَسَبِ مَا قَالَ إِنْ وَاجِبًا فَوَاجِبٌ، وَإِنْ نَدْبًا فَنَدْبٌ، وَلَكِنْ قَدْ عُرِفَتْ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْآيَةِ الْجَوَازِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ، وَعَلَى فَرْضِ التَّنَزُّلِ فَهِيَ مُجْمَلَةٌ.

السَّابِعُ عَشَرَ: أَنَّ تِلْكَ الْآيَةَ مُعَارَضَةٌ مَعَ الْآيَاتِ النَّاهِيَةِ عَنِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ، وَالنِّسْبَةُ عُمُومٌ مِنْ وَجْهِهِ، مَادَّةُ الْاجْتِمَاعِ خَبَرُ الْعَدْلِ الْمَفِيدِ لِلظَّنِّ، وَالْإِفْتِرَاقُ مِنَ الْآيَاتِ الظَّنِّ الْمُسْتَفَادِ مِنْ غَيْرِ الْخَبَرِ، وَمِنْ الْآيَةِ الْمُسْتَدَلِّ بِهَا خَبَرُ الْعَدْلِ الْمَفِيدِ لِلْعِلْمِ، وَفِي مَادَّةِ الْاجْتِمَاعِ يَرْجَعُ إِلَى الْأَصْلِ لَوْ لَمْ يَوْجَدْ مَرَجِّحٌ، وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي جَانِبِ الْآيَاتِ النَّاهِيَةِ عَنِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ لِأَنَّهَا أَكْثَرُ، وَدَلَالَتُهَا بِالْمَنْطُوقِ وَهُوَ أَقْوَى مِنْ الْمَفْهُومِ.

فَإِنْ قُلْتُ: اشْتِهَارُ الْعَمَلِ بِتِلْكَ الْآيَةِ مَرَجِّحٌ لَهَا.

قُلْنَا: الشُّهُرَةُ تَصِيرُ مَرَجَّةً حَيْثُ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْمُحْذَرِينَ، أَوْ دَلَّتْ عَلَى اعْتِبَارِهَا الْأَدْلَةُ، وَالْأَمْرُ هُنَا لَيْسَ دَائِرًا بَيْنَ الْمُحْذَرِينَ؛ لِامْكَانِ الرَّجُوعِ إِلَى الْأَصْلِ، وَلَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى اعْتِبَارِ الشُّهُرَةِ بِاعْتِقَادِ الْخَصْمِ لِأَنَّهُ تَعْبِيدِي.

فان قلت: الآيات الناهية نهت عن العمل بالظنّ ما لم يقل دليل، وهو هاهنا موجود وهو الآية الشريفة.

قلنا: وجود الدليل أوّل الدعوى؛ اذ قد عرفت أنّها متعارضتان، والنسبة عموم من وجه.

فان قلت: وان كان النسبة عموماً من وجه الا أنّ مدلول الآية أقلّ من نواهي العمل بالظنّ مورداً؛ اذ خبر العدل أخصّ مورداً أقلّ من موارد مطلق الظنّ، فهي بالنسبة إليها أخصّ فيقدم.

قلنا: الأخصيّة لأجل قلة المورد أوّل الدعوى، بل يجري فيه أيضاً أحكام العاملين من وجه، فتدبرّ.

فان قلت: الأمر دائر بين تخصيص نواهي العمل بالظنّ بغير الآحاد، وبين تخصيص الآية بخبر العدل المفيد للعلم، ولا ريب أنّ الأخير مستلزم لتخصيص الاكثر؛ اذ المفيد للعلم في غاية الندرة بالنسبة الى غير المفيد له من بين الأخبار والاول متعيّن؛ لأنّه غير مستلزم كذلك.

قلنا القلّة ممنوعة، نعم لو أريد من النبإ في الآية الشريفة خصوص الآحاد التي هي محلّ البحث دون الأخبار في الأمور الخارجية الحاصلة من العدول بلا واسطة كثيراً، فهو صحيح، ولكن الآية مطلقة، ولكن الأنصاف فهم العرف ورود آية النبإ على الآيات الناهية.

الثامن عشر: أنّ التمسك بالآية أنّما يصحّ ان قلنا بكون الآيات عند الخصم مقطوعة الاعتبار، وأما الاعتبار من باب الوصف في الاستدلال على هذا القول مستلزم للدور.

التاسع عشر: أن التمسك بالآية أنما يتم على مذهب القائل بحجية المفهوم شرطاً أو وصفاً، وأمّا على مذهب السيّد ومتابعيه فلا.

العشرون: أن التمسك بمفهوم الآية يصحّ على مذهب من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية لا العقلية، أعني خلّو القيد عن الفائدة لو لم يكن حجة؛ اذ الفائدة هاهنا موجود، وهي التنبيه على فسق الوليد، فتدبر.

الحادي والعشرون: أن الخطاب شفاهي، وكلّ خطاب شفاهي مجمل للغائبين، وبعد الاجمال تسقط الاستدلال، أمّا الشفاهية في الخطاب فواضح، وأمّا الاجمال فلا احتمال الاختلاف بالقرائن الحالية حين الخطاب؛ للقطع بوجود الحالة بين المتكلّم والمخاطب، فيحتمل اذن كون تلك الحالة ساكنة، ويحتمل كونها دالة على الأخير يحتمل، وكونها مؤكدة او مؤسّسة، وعلى الأخير يحتمل كونها صارفة، أو معينة، أو مفهمة، اللهم إلا أن يدعى الاجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية، ولكن القدر المسلّم منه الفرعيات، وأمّا الأصول فلا، إلا أن يدعي بناء العقلاء على عدم الاعتبار، فتدبر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١) معنى الآية الشريفة على ما فسره بعضهم: أنّه لم لا تنفر^(٢) من كلّ فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا في الدين، فيبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتّى يحذروا ولا يخالفوا المبلّغ به.

(١) سورة التوبة: ١٣٣.

(٢) في (خ): أنّه لو لم ينفر.

وعلى ما فسرته آخر واردة في مقام نهى المسلمين حيث أنهم ينتفرون كلاً إلى الجهاد، فنزلت الآية أنه لم لا تنفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد حتى يتفقه الآخرون في الدين حتى يبلغوا قومهم إذا رجعوا إليهم من الجهاد حتى يحذروا فيطيعون.

وعلى التقديرين دلت الآية الشريفة على أن التفقه من الواجبات الكفائية رداً على الحلّيين.

فان قلت: دلت الآية على أن الواجب الكفائية متعلق بطائفة مبهمة من المكلفين، وهو خلاف التحقيق، نظراً إلى أن الواجب الكفائية متعلق بكل العباد. قلنا: هذا متين لو كان ذكر الطائفة في الآية بياناً للمكلفين، وليس بل المراد بيان قدر من يقوم به الكفاية، وذلك لا ينافي تعلق الوجوب على الجميع. وبالجمله على المعنى الأوّل دلت الآية على لزوم النظر، ولزوم التفقه، ولزوم الانذار ولزوم القبول، وعلى الثاني دلت على المذكورات، وعلى لزوم الجهاد كفاية.

ثم إن بيان دلالة الآية الشريفة على المطلوب موقوف على بيان أمور:

الأوّل: أن المراد من التفقه في الآية هل هو معناه اللغوي اعني العلم بالمعنى الأعم، أو معناه الاصطلاحي أعني العلم بالمعنى الأخصّ؟ مقتضى القواعد الأوّل؛ لدوران الأمر بين استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو المجازي مجرداً عن القرينة، ولم يثبت كونه حقيقة في المعنى الأخصّ عند المتشرّعة حتى يكون داخلاً في عنوان الحقيقة الشرعية، بل هو مجرد اصطلاح، وكلام الله تعالى لا يتبعه.

مضافاً الى تبادل معنى اللغوي منه في العرف العام، كقولك (فلان لا يفقه شيئاً) سبباً بملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي في الأخبار والآيات، فإنّ المراد من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الأعمّ، وبالإضافة الى الدين يصير تحصيل العلم المرتبط بأمر الدين أي شيء كان.

الثاني: لا شك أنّ الفرقة مرادفة للقبيلة، وتصدق على الثلاثة وما زاد، ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بملاحظة اخراج الطائفة عنها، رداً على من يقول أنّ الفرقة هي الثلاثة والطائفة الواحد، زعماً منه عدم اثبات الآية الشريفة للمدعي.

وبالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة كلها مرادفان، ولكن بالإضافة قد يكون أحد المتضامين مفيداً للأقليّة والآخر للأكثرية، كما يقال: فرقة من هذه الطائفة خرجوا، وجماعة من تلك القبيلة قتلوا فلاناً، وكذا المراد في الآية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة من الطائفة الجماعة.

الثالث: لا شك أنّ الانذار هو الابلاغ على وجه التخويف.

لا يقال: على هذا يتم الاستدلال بالآية على حجّة خبر واحد يكون المخبر به فيه الوجوب أو الحرمة، فإنّ في الاستحباب والكرهه والاباحة لا يكون الأخبار بها ابلاغاً على وجه التخويف.

لأنّا نقول: اذا ثبت حجّة الخبر الواحد في الأوّلين ثبت في البواقي بالاجماع المركّب أو الأولوية.

الرابع مرجع الضمير في قوله (لينذروا) هل هو جميع الطوائف بمعنى أنه ينذر الجميع، أو كل طائفة بمعنى أنه ينذر كل طائفة قومهم؟ وعلى التقديرين لا يضرّ بالمطلوب حيث يصدق الانذار عرفاً سواء بلغ الجميع الى الجميع، أو كل واحد من الطوائف الى قومه.

الخامس: لا شك أن لكلمة (لعل) استعمالات، فقد يستعمل لمجرد الاحتمال من غير أن يكون مدخوله غاية لما سبق، كقولك لعلّ زيداً يجيء، وقد يستعمل على وجه يدلّ على كون مدخوله غاية لما سبق على وجه الاحتمال، كقولك المريض شرب السقمونيا لعله دواء لدائه.

وقد يتعمل على وجه يدلّ على كون مدخوله غاية لما سبق لا على وجه الاحتمال، كما اذا وقعت في كلمات الله تعالى كذلك؛ اذا لا يتصور الأولان من الحكيم العالم على الاطلاق.

ثمّ انّ الحذر المستفاد من الآية لا يتعلّق به تكليف قطعاً؛ اذ هو أمر قهري غير داخل تحت قدرة العبد، مضافاً الى أنّ الحذر لو كان لازماً لزم استحقاق عقابين عند المخالفة وترك الاطاعة لعدم الحذر أحدهما لعدم الحذر، والآخر لعدم الاطاعة، وهو خلاف الاجماع، بل هو مجرّد المحبوبة.

وبالجملة معنى الآية الشريفة لم لا تنفر من كلّ فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين ليلبّغوا كلّ طائفة الى قومهم، أو الجميع الى الجميع، على وجه التخويف اذا رجعوا اليهم حتّى يحذرون ولا يتركوا ما بلغ اليهم، والابلاغ على القوم يصدق بابلاغ كلّ واحد من الطوائف الى قومه، فدلّت الآية على حجّية خبر الواحد، والألزم لغويّة الانذار.

ويرد على المستدلّين بتلك الآية الشريفة وجوه:

الأوّل: أنّ المتبادر من الانذار ذكر ما يوجب التخويف، وذكر الأحكام الفرعية ليس كذلك، وإن كان الحكم وجوبياً أو تحريمياً، فلو قال المولى لعبده: يجب عليك كذا، ثمّ سئل العبد هل أنذرك مولاك أم لا؟ فيقول: لا. ولو سلّمنا كون الانذار أعمّ من ذكر ما يوجب التخويف ومن ذكر الأحكام الفرعية لنُدعي التشكيك بالنسبة الى الأحكام الفرعية بالتشكيك المضّرّ المبين عدمه.

ولو سلّمنا عدم التشكيك بالتشكيك المبين العدم يدّعي التشكيك المضّرّ الاجمالي، وعلى التقادير التمسك بالآية لا معنى له.

الثاني: أنّ الآية الشريفة بالنسبة الى الانذار مطلقة من حيث الانذار بطريق الإخبار أو الافتاء، وأيضاً هي مطلقة بالنسبة الى إفادة كل منهما العلم وعدمها، والقوم أعمّ من المقلّد والمجتهد، فالآية الشريفة مخالفة للاجماع لانعقاده على عدم حجّة الأخبار في حقّ المقلّدين، وعدم حجّة الافتاء في حق المجتهدين.

فالأمر دائر بين الاحتمالات الخمسة: ابقاء الآية على عمومها من دون ارتكاب التخصيص، وتقييدها بصورة افادة كلّ من الأخبار والافتاء العلم، وتخصيص الانذار بالأخبار والقوم بالمجتهد، وتخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلّد، وابقائها على العموم، خرج منه ما خرج وبقي الباقي.

والاوّل مخالف للاجماع، والثاني غير مجد للمستدلّ، والثالث وإن وافق مطلوب المستدل إلاّ أنّه لا دليل على تعيينه، فلنا تخصيص الانذار بالافتاء، والقوم بالمقلّد، ولا يترجّح لأحدهما على الآخر.

والرابع ردّ على المستدلّ، والخامس وان استلزم ثبوت كلام المستدلّ أنّ بناء العرف ليس على اعتبار هذا العموم الذي يكون المخرج منه على هذا الوجه من الغلق والاضطراب، ولا أقلّ من الشكّ في كون بنائهم على اعتباره، أو على عدم اعتباره، فتدبّر.

الثالث: أنّ مفاد الآية الشريفة شيء لا يقول به المستدلّ؛ لدلالاتها على مقبولية انذار المنذرين على المنذرين، وان لم يطلقوا على آية الانذار، بل الآية ظاهرة في القبول في صورة عدم الاطلاع، مع أنّ المستدلّ يقول بحرمة التعبد بالآحاد قبل ورود الشرع عليها، مع أنّ الآية على ما عرفت على الخلاف، فلا بدّ من تصرف فيها، وأمّا تقييدها بصورة افادة العلم للمنذرين من الابلاغ، أو بصورة اطلاعهم على الآية، وليس أولوية لأحدهما على الآخر، وان لم يكن الأوّل أولى، فهي مجملة.

الرابع: أنّ الآية الشريفة يحتمل معان ثلاث:

الأوّل: كون النفر لازماً لأجل التفقّه لا غير، فمعنى الآية حينئذ لم لا ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة حتّى يتفقّوها.

الثاني: كونه لازماً لأجل الجهاد فقط، فالمعنى لم لا ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة لأجل الجهاد حتّى يتفقّ المقيمون في الدين.

والثالث كون النفر لازم لأجل الجهاد والتفقّه معاً، فالمعنى لم لا ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة لأجل الجهاد والتفقّه معاً حتّى يحصل لهم العلم في الدين، وينكشف لهم حقيقة شريعة سيّد المرسلين من المعجزات في الغزوات التي

أعظمها تفوق النافرين^(١) مع كونهم قليلين على المخالفين مع كونهم كثيرين، حتى يبلغوا ما ظهر لهم من البراهين على قومهم المقيمين حتى يحذروا فيسلمون. أمّا الأوّل فهو وإن ناسب الضمائر الموجودة في الآية، إلّا أنّه غير مناسب بصدر الآية حيث هو في مقام بيان كيفية الجهاد وأحكامه.

وأما الثاني، فهو وإن ناسب الصدر إلّا أنّه لا يناسب الضمائر.

وأما الأخير، فهو يناسب الصدر والضمائر، غاية ما يلزم في الأخير أنّه مخالف لظاهر الآية، حيث إنّ ظاهرها حصر غاية النفر في التفقه، ولكن هذا الظهور بدوي يرتفع بعد ملاحظة الصدر والذيل، فاذن مفاد الآية شيء لا ننكره نحن ولا مخالفونا؛ إذ المراد حينئذ التفقه في الأصول العقائد.

لا يقال: مفاد الآية على ما ذكرت حجّة الظنّ في العقائد الأصولية، وهو مخالف الاجماع.

لأنّا نقول: ما ذكرت متين لو قلنا بكفاية الظنّ فيها، ونحن لا نقول به، بل نحن نقول بقبول الانذار حتى يحصل لهم الاسلام الظاهري، وبعد حصول تلك المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعي قطعاً لمشاهدتهم المعجزات.

الخامس: أنّ الآية الشريفة يحتمل معان ثلاث:

الأوّل: كون الانذار سبباً للقبول، بمعنى أنّه لم لا ينفر من كل فرقة طائفة ليتفقّوها في الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا فيقبلوا، وإن كان كلام المنذر محتمل الصدق.

(١) في (خ): تفرق الباقيين.

الثاني: كونه سبباً لتركهم المساهلة، بمعنى حتى يحذروا فيتركوا المسامحة في الدين.

الثالث: كونه مسبباً لهما معاً، بمعنى حتى يحذروا فيقبلوا وان لم يكونوا عالمين، ويتركوا المسامحة في الدين.

والاول مثبت لمطلوب المستدلّ، والثالث أيضاً كذلك لدلالاتها في الثالث على المطلوب وغيره.

وأما الثاني فلا دلالة فيه على مطلب الخصم؛ اذ هي حينئذ انما وردت في مقام بيان سببية الانذار لترك المسامحة، وإن كانت بالنسبة الى افادة العلم وعدمها مطلقة، الاّ أنّ شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم وروده مورد حكم آخر.

وبعد ما ظهر احتمال الآية للمعاني الثلاثة التي يكون اثنان منها شافياً للمستدلّ دون واحد منها، فهل الظاهر من الآية المعنى الثاني أو الأخيرين؟ الحق أنّ المتبادر منها أنّها هو الابلاغ لأجل ترك المسامحة لا غير، وغاية ما في الباب التساوي، فيصير الآية مجملة.

السادس: أنّ المطلوب اثبات حجّة خبر الواحد بمعنى وجوب العمل، ولا دلالة لها عليها؛ اذ هي أنّها دلّت على لزوم الانذار حتى يحذروا فيقبلوا، وذلك القبول منهم أعمّ من الحجّة ومن الاحتياط، بل هي ظاهرة في حسن قبولهم لحسن الاحتياط، فتدبر.

السَّابِع: أَنَا سَلَّمْنَا صِرَاحَةَ الْآيَةِ فِي الْمَدَّعِي، لَكِنَّا مَعَارِضَةٌ بِمَنْطُوقِ التَّعْلِيلِ الْمَوْجُودِ فِي آيَةِ النَّبَأِ، وَالنَّسَبَةُ عَمُومٌ مُطْلَقٌ؛ إِذْ آيَةُ النَّبَأِ دَلَّتْ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الْعَمَلِ بِخَبَرٍ لَا يَفِيدُ الْعِلْمَ، عَادِلًا كَانَ الْخَبَرُ أَمْ فَاسِقًا، وَمَفَادُ آيَةِ الْنَفْرِ حُجَّةٌ خَبَرُ الْوَاحِدِ، عَادِلًا كَانَ الْخَبَرُ أَمْ فَاسِقًا، أَفَادَ الْعِلْمُ أَمْ لَا، فَلَا بَدَّ حَيْثُذُ مِنَ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ فِيهِمَا وَرَاءَ الْخَاصِّ، وَهُوَ فِيهِمَا كَانَ الْخَبَرُ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ.

لَا يُقَالُ: آيَةُ الْنَفْرِ مُقْتَضَاهَا حُجَّةُ الْوَاحِدِ فِي حَقِّ الْمُقَلِّدِينَ، وَلَكِنْ الْإِجْمَاعُ وَقَعَ عَلَى عَدَمِ حُجِّيَّتِهِ فِي حَقِّهِمْ، فَالنَّسَبَةُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِمِلَاحَظَةِ هَذَا الْإِجْمَاعِ عَمُومٌ مِنْ وَجْهِ مَادَّةِ الْإِجْتِمَاعِ خَبَرٌ وَاحِدٌ لَا يَفِيدُ الْعِلْمَ فِي حَقِّ الْمُجْتَهِدِينَ، فَالنَّبَأُ يَنْفِيهِ بِظَاهِرِ التَّعْلِيلِ وَالنَّفَرِ يَثْبِتُهُ، وَالْإِفْتِرَاقُ مِنْ جَانِبِ الْنَفْرِ الْوَاحِدِ الْمَفِيدِ لِلْعِلْمِ، وَمِنْ جَانِبِ النَّبَأِ الْوَاحِدِ الْغَيْرِ الْمَفِيدِ لِلْعِلْمِ فِي حَقِّ الْمُقَلِّدِينَ، فَالْنَّفَرُ سَاكِتَةٌ فِيهِ لِلْإِجْمَاعِ، وَالنَّبَأُ يَنْفِي حُجِّيَّتَهُ.

لَا نَقُولُ: هَذَا الْكَلَامُ مَتَيْنٌ لَوْ فَهِمَ الْعَمُومُ مِنْ وَجْهِهِ مِنْ مَدْلُولِي الْآيَتَيْنِ، وَهَاهُنَا فَهِمَ أَحَدٌ^(١) الْعَمُومِينَ مِنَ الْإِجْمَاعِ الْخَارِجِي، فَتَدَبَّرْ.

سَلَّمْنَا أَنَّ النَّسَبَةَ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ عَمُومٌ مِنْ وَجْهِهِ: إِمَّا بِسَبَبِ أَنَّ النَّبَأَ يَشْتَمِلُ الْمَوْضُوعَاتِ وَالْأَحْكَامَ، أَوْ بِسَبَبِ أَنَّ التَّعْلِيلَ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ عِلَّةُ الْإِهْلَاكِ النَّبَأُ أَمْ غَيْرُهُ، أَمْ بِسَبَبِ الْإِجْمَاعِ الْخَارِجِي.

وَلَكِنْ نَقُولُ: إِنَّ بَعْدَ كَوْنِ النَّسَبَةِ عَمُومًا مِنْ وَجْهِهِ لَا بَدَّ مَعَ عَدَمِ الْمُرْجِّحِ فِي مَادَّةِ الْإِجْتِمَاعِ الرَّجُوعَ إِلَى الْأَصْلِ بَعْدَ الْحُكْمِ بِتَسَاقُطِهَا، وَنَحْنُ لَوْ لَمْ نَقُلْ

(١) فِي (خ): الْوَاحِدِ.

برجحان النبأ لكونه نافياً والنفر مثبتاً، والنافي مقدّم على المثبت سيّما اذا كان موافقاً للأصل، لم نقل برجحان النفر، فيرجع الى الأصل، وهو عدم حجّية الخبر الواحد.

الثامن: أنّا وان قلنا أنّ التفقه عبارة عن العلم بالمعنى الأعمّ، والانذار مطلق بالنسبة الى الأخبار والافتاء، ولكن الآية الشريفة منصرفة الى الافتاء؛ لكون الأغلب في المنذرين المفتين، وغالب المبلّغين يبلغون بطريق الافتاء، وطريق الأخبار نادر، ولا نعني بالافتاء افتاء من له ملكة الاستنباط، بل المراد بالافتاء الافتاء بطريق العلم.

التاسع: أنّ الآية الشريفة بملاحظة جلالة شأن المنذرين، نظراً الى أنّ لكل شيء أهلاً وللتفقه أيضاً أهلاً وهم الأجلّاء، مع كون الانذار منهم عن علم وكون الانذار بلا واسطة، سيّما بملاحظة الاشتهار الواقع بين المنذرين بعد الانذار من المنذرين بما هو المتعارف بين الناس، منصرفة الى صورة كون الانذار مفيداً للعلم، وبالنسبة الى غير المفيد تكون مشكّكة بالتشكيك المبيّن العدم، وان نزلنا قلنا بالتشكيك المضّر الإجمالي، وذلك كاف في هدم صولة الاطلاق.

العاشر: أنّ الآية الشريفة معارضة مع الآيات النّاهية عن العمل بالظنّ، والنسبة عموم من وجه.

الحادي عشر: أنّها منصرفة الى الانذار بلا واسطة، فلا يفيد فيها نحن فيه بصدده.

الثاني عشر: أنّا سلّمنا لكنّها منصرفة الى الأخبار الغير المتعارضة، فلا يفيد فيها نحن فيه.

الثالث عشر: أَنَّا سَلَّمْنَا لَكُنْهَا مَنْصَرَفَةً إِلَى غَيْرِ الْأَخْبَارِ الْجَامِعَةِ لِلْجِهَتَيْنِ
التَّعَارُضِ وَالْوَاسِطَةِ، فَلَا يَفِيدُ.

وَالرَّابِعُ عَشَرَ: أَنَّ الْخُطَابَ شَفَاهِي، فَهِيَ مَجْمَلَةٌ.

الخامس عشر: أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ اعْتِبَارِ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ عَدَمَ اعْتِبَارِهِ لِادِّعَاءِ السَّيِّدِ
الْإِجْمَاعِ عَلَى الْخِلَافِ.

السادس عشر: أَنَّ الْآيَةَ يَتِمُّ أَنْ قُلْنَا بِقِطْعِيَّةِ اعْتِبَارِهَا لَا مُطْلَقًا، فَإِنَّهُ عَلَى الْقَوْلِ
بِالْإِعْتِبَارِ مِنْ بَابِ الْوَصْفِ الِاسْتِدْلَالُ مُسْتَلْزَمٌ لِلدُّورِ، وَتَفْصِيلُ تِلْكَ الْإِبْحَاثِ
مِنَ الْعَاشِرِ إِلَى هُنَا قَدْ مَرَّ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ.

وَالسَّابِعُ عَشَرَ: أَنَّ الْآيَةَ بَظَاهَرِهَا مُخَالَفَةٌ لِلْإِجْمَاعِ، لِدَلَالَتِهَا عَلَى اعْتِبَارِ خَبَرِ
الْفَاسِقِ أَيْضًا، فَلَا بَدَّ مِنْ تَقْيِيدِهَا بِصُورَةِ إِفَادَةِ الْعِلْمِ، أَوْ تَخْصِيصِهَا بِخَبَرِ الْعَدْلِ،
وَلَا رَيْبَ أَنَّ التَّقْيِيدَ أَوَّلَى، وَلَا أَقْلَ مِنَ التَّسَاوِيِّ، فَهِيَ مَجْمَلَةٌ فَتَدْبَرُ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا
بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١).

وجه الاستدلال: أَنَّهُ لَا شَبَهَةَ فِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْفَرْعِيَّةَ هَدَىٰ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى،
فَكُتْمَاتُهَا حَرَامٌ إِمَّا الصَّغْرَىٰ فَبِالْعَيَانِ، وَإِمَّا الْكُبْرَى، فَلِلْآيَةِ الشَّرِيفَةِ، وَمَعْنَى
الْكُتْمَانِ عَدَمُ الْإِظْهَارِ، وَإِذَا حُرِّمَ عَدَمُ الْإِظْهَارِ فَالْإِظْهَارُ لَازِمٌ، وَبَعْدَ لَزُومِ
الْإِظْهَارِ، فَالْقَبُولُ إِمَّا لَازِمٌ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِمَّا لَا فَيَلْزَمُ لُغْوِيَّةُ الْإِظْهَارِ وَوُجُوبُهُ.
وفيه وجوه من الاعتراض:

الأول: أَنَّ الآيةَ الشريفة كانت بلفظتها عامّاً، إلّا أنّها وردت في اليهود والنصارى، حيث أنكروا البينات والشواهد الدالة على حقّية نبيّنا ﷺ المذكورة في الكتب السماويّة، ولهذا عطف تفسير للبيّنات، فلا دلالة لها على المطلوب. لا يقال: العبرة بعموم اللفظ.

لأنّا نقول: ذلك مسلّم حيث يبقى اللفظ على افادته العموم بملاحظة المورد، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل افاد العموم بقدر المورد، ولا يكون ذلك تخصيص العموم بالمورد، بل هو تحصيل العموم بالمورد، فلا معنى لهذا الكلام حينئذ، إلّا ان يدّعي انفهام التعليل من الآية الشريفة، بمعنى أنّ سبب الاستحقاق للعنة كتمان الهدى والبيّنة أي بينة كانت، فكلما صدق عليه البيّنة والهدى حرم كتمانها للآية، والتفقّه هدىً وبيّنة من الله.

وفيه أنّا إن سلّمنا ذلك فإنّما نسلّمه في كتمان ما أنزل من البيّنات الدالة على حقّية الأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام، وأمّا حرمة كتمان الفرعيات؛ فلا لعدم صدق البيّنة عليها.

والانصاف فهم التعليل من الآية في الفرعيات، وإن لم يصدق عليه البينات، إلّا أنّ الهدى صادقة عليها، وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر، فالآية تامّة الدلالة من تلك الجهة.

الثاني: أنّ لكلمة (ما) استعمالات كثيرة، كالزائدة، و النافية، والمصدرية، والزمانية والموصوفة، والموصولة.

ولا سبيل الى الأول في الآية الشريفة، لأنّ الزيادة مخالفة للأصل.

ولا الى الثاني، كما لا يخفى.

ولا الى الثالث وان كان المعنى تماماً، نظراً الى أنَّ المعنى حينئذ الذين يكتمون ما أنزلنا من البَيِّنَات والهدى، إلاَّ أنَّه غير مربوط بالمقام، ولا يدلُّ على المدعي أيضاً.

ولا الى الرابع، كما لا يخفى، فدار الأمر بين الأخيرين: إمَّا الموصوفة، فعليها يتم الاستدلال لكون الموصوفة في التعبير بمعنى شيء، والنكرة في سياق التثني الذي هو الكتمان الذي هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم، فالمعنى الذين لا يظهرهم شيئاً الخ.

وإمَّا الموصولة، فلا يتم الاستدلال عليها؛ اذ العموم أن استفيد من السَّلب، فاللازم عموم السَّلب، وان استفيد من اللفظ، فاللازم بعد ورود السَّلب عليه سلب العموم باتِّفاق المعانين، فالمعنى حينئذ الذين يكتمون جميع ما أنزلنا الخ، فكلما يمكن التفصي عن ارتكاب حرمة الكتمان بطريق السَّلب الكلِّي، كذا يمكن بطريق السَّلب الجزئي.

وإنَّما الاشكال في أنَّ (ما) هاهنا موصوفة أو موصولة؟ والحقُّ الأخير، فإنَّ غالب استعمال (ما) أنَّها هو في الموصولة، وبالجمله هي حقيقة في الموصولة قطعاً، وأمَّا في غيرها فإمَّا مجاز، فلا بدَّ من حملها عند التجرّد عن القرينة على الموصولة، وإمَّا حقيقة أيضاً، فلا بدَّ من حملها أيضاً على الموصولة؛ لأنَّها أشيع استعمالاً من غيرها، فغلبة استعمالها فيها قرينة معيّنة لها عند التحرّز، ولا أقلَّ من التوقّف عن الحمل على القول بالاشتراك لو لم يحمل على الموصولة، وعلى التقادير الاستدلال ساقط.

لا يقال: النفي المفهوم صريحاً دالّ على سلب العموم دون النفي المفهوم ضمناً كما هنا بل هو دالّ على عموم السلب.

لأننا نقول: الفرق بينهما تحكم ألا ترى أن قولك (الذين يكتمون كل المعجزات) ليس دالاً على عموم السلب، مع أن النفي ضمني.

ولكن الانصاف أن العموم ان استفيد من لفظة (كل) فاللّازم بعد دخول النفي سلب العموم، كقولك لا تكرم كل العلماء، وإن كان غيرها فاللّازم عموم السلب، كقولك لا تقتلوا المشركين، وما نحن فيه من قبيل الأخير، فالمانعون ان أرادوا من اطلاق كلماتهم ما ذكرنا فهو صواب، والآفي الكل صواب، وفي الباقي^(١) خطأ؛ لأن المدرك العرف، فالآية من تلك الجهة تامة الدلالة.

الثالث: منع كون الكتمان عبارة عن عدم الاظهار، بل هو الانكار او عدم الاظهار عند الاستظهار، فالآية حينئذ دالة على وجوب الاظهار عند الاستظهار وعلى حرمة الكتمان، فلا دلالة لها على المطلوب.

الرابع: سلّمنا جميع ذلك، لكن نمنع الملازمة بين وجوب الاظهار والقبول، و قولك لا فائدة حينئذ للاظهار، قلنا ترتّب الفائدة عند حصول العلم كاف، فلا يتم الاستدلال الا عند افادة الخبر العلم، وهو خارج عن محلّ النزاع.

ثم أنّ بعض الايرادات السابقة واردة هنا، فتفطن.

ومنها: أمر قطعيّ مرّكب من أمور لو لم يكن كلّ واحد مفيداً للقطع، فالمجموع يفيد القطع.

الأول: اتفاق الأمامية قديماً وحديثاً على العمل بالآحاد؛ للقطع بأن الأخبار المودعة في الكتب الاربعة لم يكن لمصنّفها معلومات، بل بينها أخبار غير مقطوعة ولو قليلاً، والسيد ومتابعيه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك، وأنما صدر ما صدر عنهم بشبهات اختلجت بياهم، منها كونهم متبحرين في علم الكتاب، بحيث كان السيد فيه في زمنه وحيداً لم يكن فقاھيته في جنبه شيئاً، فاختلج بباله لتبحره في الكلام ان الآحاد ليست حجة في الأحكام الفرعية كما في الكلام.

ومن جملة الشبهات أنه لم يطلع على مبنى بناء الناس في تركهم العمل بالأخبار حيثنذ، ولم يلتفت ان بناءهم عليه لأجل طرح الأخبار المخالفين، فأثم لو أطرحوها وعملوا بغيرها لألقوا بأيديهم الى التهلكة، والحاصل أن مخالفة السيد ومتابعيه القليلين لو كانت، فغير مضرّة بالاجماع، وهذا الاجماع لو لم يكن كاشفاً قطعياً، فلا أقل من احداثه الظن القوي.

الثاني: اتفاق العلماء على اعتناء أحوال الرجال، و ضبطهم وتدوينهم وجرحهم وتعديلهم لتمييز الثقات من غيرهم، فلو لم يكن الآحاد حجة لما فحصوا عن أحوال الرجال.

الثالث: اتفاق أصحاب الأئمة بدواً ونهاية على تدوين الأخبار المسموعة من المعصومين، حتى قيل: أنهم كانوا أربعة آلاف او ستة آلاف مصنّف، فلو لم يكن الأخبار حجة لما صنف كل من الأصحاب أصلاً؛ اذ بعد عدم جواز اتباع الغير يكون غاية التصنيف التي هي اتباع الغير معدوماً، فيكون لغواً.

الرابع: اتفاق أصحاب الأئمة على نقل الأحكام الفرعية للغير مع عمل الغير به، والعلم العادي حاصل بعدم كون نقلهم بطريق الافتاء في كل الأوقات بل بطريق الإخبار، والعلم العادي حاصل أيضاً بأن كل أخبارهم لم يكن موجباً للقطع.

الخامس: اتفاق أصحاب النبي ﷺ على ذلك.

السادس: بناء أصحابهم على العمل بالآحاد مع اطلاع المعصومين عليه.

السابع: بناء العوام الذين هم في بلاد الأئمة عليه على العمل بالآحاد مع اطلاعهم على بنائهم وأمكان نهيهم.

و الثامن: بناء عوام بلد النبي ﷺ على ذلك.

و التاسع: نصب المعصومين المتمكنين الولاية الى البلاد مع القطع بأن حكم الولاية لم يكن متحصّصاً في الافتاء، ولم يكن مفيداً للعلم دائماً.

و العاشر: بعثهم الرّسل الى البلاد، وكذا النبي ﷺ.

و الحادي عشر: اجماع بعض الصحابة على الأخيرين بخبر الواحد، ولم ينكر الخصم الخبر الواحد من حيث أنّه خبر واحد وليس بحجة، فذلك عندهم من المسلمات.

و الثاني عشر: الأخبار العلاجية الواردة عند تعارض الخبرين بالأخذ بأعدلها وأشهرهما، ولا يخفى أنّا لا نتمسك بتلك الأخبار في مقام الاستدلال حتّى يقال أنّه دوري، بل لأجل تحصيل الظنّ.

و الثالث عشر: الأخبار الدالّة على التّغيب والتّحريض بحفظ الأخبار وتدوينها ونشرها.

و الرّابع عشر: الأخبار الدالّة على حجّية الأخبار الآحاد.

و الخامس عشر: بناء النّاس في الاعصار والامصار حتى الآن.

و السادس عشر: الاجماع المنقولة على حجّية خبر الواحد.

و السّابع عشر: أنّ القياس مع قلته في الغاية قد بلغت نواهي العمل به حد التواتر، وصارت حرمة من ضروريات المذهب، فلو كانت اخبار الآحاد مثل القياس في الحرمة مع عموم البلوى بها وشدّة الاحتياج اليها لورد خبر منهم بذلك، وعمومات النّهي عن العمل بالظن غير مجد.

والحاصل أنّه لا اشكال في حصول القطع ممّا ذكر على حجّية الأخبار في الجملة في زمن الائمة عليهم السلام، وأمّا الاشكال في حجّية الأخبار المتداولة في أيدينا لأجل كثرة الوسائط والقطع الاجمالي بوجود المعارض غالباً، ولكنّه لا يبعد دعوى القطع لحجّيتها في الجملة، كخبر العدل المعلوم عدالته بلا واسطة، أو بواسطة العدلين اللذين يكون عدالتهم معلومة وكان مفيداً للوصف.

تبصرة: ادّعى بعض الأفاضل الاجماع على حجّية الأخبار المودعة في الكتب الأربعة؛ لاتّفاق الامامية قديماً وحديثاً على العمل بها، وإن كانت الحيثية مختلفة، واختلاف الحيثية لا يضرّ بالاجماع.

و فيه نظر؛ لأنّ قوله (باتّفاق الامامية على العمل بها) مسلّم، ولكن كون ذلك اجماعاً على الحجّية ممنوع؛ اذ الاختلاف في الحيثية إن كان بحسب التّعليل،

فالحقّ معه ولا تضرّ اختلاف الحيثية حينئذ، وليس كذلك بل الحيثية تقييدية، وهي موجبة لاختلاف الموضوع، واتحاد الموضوع شرط في الاجماع.

أما كون الحيثية تقييدية؛ فلأنّ الشيخ ومتابعيه وان عملوا بها مطلقاً إلا أنّ السيّد ومتابعيه عملوا بها لافادتها القطع عندهم صدوراً، بحيث لو لم يكن مخوفة بالقرائن القطعية لما عملوا بها، والمتأخرون أنّهم عملوا بها لافادتها الوصف، بحيث لو فرض عدم افادة الوصف لم يعملوا بها، وهذا ليس اجماعاً على العمل بها، نظير ذلك ما لو وجد في الاناء شيء، ولا نعلم كونه خلاً أو خمرًا، فقال أحد: أنّه حلال لأنّه خلّ، وقال الآخر: حلال لأنّه خمر، وأنّما تلجأ^(١) في استعماله والآخر أنّه خمر وهو حلال مطلقاً فقال الكل بالحلّية، فهل تجد من نفسك أن تحكم بأنّ حلّية هذا اجماعي كاشف عن الواقع.

تذنيب: ادّعى السيّد المرتضى اجماع الامامية على حرمة العمل بأخبار الآحاد وقال: انّ حرمة العمل بها اشتهر بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من الضروريات وصار شعاراً لهم، حتى أنّه يعرف الامامية بهذين الوصفين، وادّعى الشيخ اجماع الامامية على حجّية الأخبار الآحاد، فالاجماعان المدعيان بحسب الظاهر متنافيان، فاذن لا بدّ من حمل كلام المرتضى على كلام الشيخ حتّى يرتفع التعارض، أو العكس، أو من جعل النزاع بينهما موضوعيّاً وصغروياً، أو من الحكم بخطأ السيّد أو الشيخ، فتلك احتمالات خمسة.

(١) في (خ): منجماً.

لا سبيل الى الأوّل، وهو ان يحمل كلام السيّد على كلام الشيخ، بمعنى أنّ السيّد ادّعى الاجماع على حرمة العمل بالآحاد التي رواها المخالفون فلا تعارض؛ اذ الشيخ قائل أيضاً بأنّ بناء الامامية على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه.

ووجه نفي السبيل الى هذا الاحتمال هو الاستبعاد، ويؤيّد ذلك الاستبعاد ما استدركه السيّد على نفسه، فقال: فان قلت لو لم يعمل بالآحاد فكيف يصنع في أبواب الفقه؟ قلت: معظم الفرعيات ثابت بالضرورة والمتواترات والآحاد المحفوف بالقرائن القطعية والاجماع، وفي النادر يحكم بالتخير ولا يعمل بالآحاد، حيث أنّه لو ادّعى الاجماع على حرمة العمل بأخبار المخالفين، فله ان يقول في المواضع النادرة بالرجوع الى آحاد الامامية ولم يقل.

ولا سبيل الى الثاني أيضاً بحمل كلام الشيخ على كلام السيّد بأنّ يقال: انّ الشيخ لما كان معاصراً للسيّد وتلميذاً له وقريب العهد من المعصومين، وكانت الأخبار المتداولة كلّها محفوفة بالقرائن القطعية، فادّعى الاجماع على حجّية الآحاد المتداولة كلّها فلا تعارض.

ووجه النفي أيضاً الاستبعاد، ويكفي في ذلك رجوع من وجه هذا الوجه وهو صاحب المعالم حيث اعتذر في حاشية بفقدان كتاب العدة عنده، ولكن العجب منه أنّه لم يكن كتاب الاستبصار أيضاً عنده، حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في أوّل الاستبصار، حيث نوع الأخبار أنواعاً، وادّعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون آحاداً أو معرفة عن القرائن.

ولا سبيل الى الثالث أيضاً، بأنّ يقال: كلّ منهما متّفقان على حرمة العمل بالآحاد عند الانفتاح، وعلى وجوبه عند الانسداد، فالشيخ مدّع للانسداد والسيد للانفتاح، فلهذا ادّعى الاجماع.

ووجه النفي أيضاً الاستبعاد؛ لبعد انفتاح العلم لأحد المعاصرين، بحيث لا يعمل بالآحاد سنخاً، وانسداده للآخر بحيث يوجب العمل بها طراً، وأبعد منه عدم فهم احد المعاصرين مراد الآخر.

فان قلت: في عصرنا هذا أيضاً بناء بعض على قطعية صدور الأخبار كالأخباريين، وبعض آخر على العدم كالمجتهدين، فلا استبعاد.

قلنا نحن لا ندّعى القطع بل الاستبعاد، ومورد النقض لا يدفعه، فدار الأمر بين الآخرين، ولكل وجه.

أمّا السيد، فلأجل مهارته في علم الكلام بحيث لم يكن فقاوته في جنبه شيئاً، مع كون عدم حجّية الأخبار عند اهل الكلام مذكوراً في أذهانهم حرمتها، زعماً منه أنّ هذا موضعه وقد غفل عن موضعه، وأيضاً لما اشتهر بين الامامية نظراً الى مخالطتهم مع العامة عدم العلم بالآحاد حتّى يردوا لآحاد المخالفين زعم السيد أنّ بناءهم على ذلك مطلقاً، فادعى الاجماع.

وأما الشيخ، فلمّا رأى أنّ بناء الامامية على عدم العمل بالآحاد، زعم أنّ بناءهم على ذلك أنّها هو في آحاد المخالفين لا مطلقاً، وأما آحاد الامامية فاتفقوا على حجّيتها، كما شهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين.

وبالجملة الحكم بخطأ هذين الجليلين قدراً في غاية الاشكال، ولكن الظاهر أنّ النزاع حكمي وان الخطأ للسيد.

وكيف ما كان، فهل الأحاد عند من يجرمها يكون منهيّاً عنها بخصوصها كالقياس، أو لأجل دخولها في العمومات النّاهية عن العمل بما وراء العلم، ويظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الأوّل لا يجوز العمل بها كالقياس، وعلى الثاني يجوز ولكن يظهر من السيّد الأوّل حيث جعلها كالقياس من الضروريات.

ويظهر منه في موضع آخر الثاني، حيث استدرك وقال: إن قلت لو لم نعمل بالأحاد فما تصنع في ابواب الفقه؟ قلت: إنّ معظم الفقه من الضروريات، الى آخر ما نقلنا عنه، فإنّ كلامه هذا مشعر بأنّه لو انسدّ باب العلم لعملنا بالأحاد، ولكنّه ليس فليس، فيين مقتضى كلاميه تناقض ولكن أدري بما قال.

ضابطة

ما يشترط في العمل بخبر الواحد

ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شرائط خمسة، مرجعها إلى الراوي، وهي الكمال بجميع وصفي العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة وال ضبط، ولا بد في تحقيق الكلام من تمهيد المقدّمتين:

الأولى: هل يجوز للمتعبّد التصديّ لذكر تلك الشرائط أم لا؟.

التحقيق الأوّل بل التصدي عليهم؛ اذ المقام السابق الذي أقاموا الدليل فيه على حجّة الأحاد أنّها كان بطريق الايجاب الجزئي سلباً للسلب الكلّي، ومجرّد ذلك غير كاف، فعليهم تشخيص ما هو الحجية منها عن غيره.

وبعد ما عرفت صحّة التصديّ لهم، فلو قال المتعبّد: يشترط في العمل بالخبر الكمال مثلاً، فقلوه هذا دالّ على عدم اعتبار المعرى عنه: أمّا لأجل الدليل الوارد على الدليل الدالّ على حجّيتها، وأمّا لعدم وجود الدليل على حجّيتها.

الثانية: هل يجوز للوصفيين من حيث أتهم وصفيون، بمعنى عدم تلبّسهم بلباس المتعبد^(١)، كما هو المتعارف بين العلماء التصديّ لبيان تلك الشرائط أم لا والحقّ ان عليهم أيضاً التصديّ لذكر تلك الشرائط نفياً وإثباتاً، وفائدته تشخيص الصغرى؛ اذ الظنون عندهم على أنواع، ثالثها ما لم يبلغ من الشارع دليل على اعتباره ولا على عدم اعتباره، وهذا هو محلّ النزاع بينهم في بحث حجّة الظنّ كما مرّ.

والدليل الدالّ على الحجّية في محلّ نزاعهم مركّب من المقدّمات التي رابعها الترجيح بلا مرجّح، فحيث لا يجري تلك المقدّمة لم يكن حجّة، فلا بدّ للوصفيين من تشخيص الصغرى، بمعنى أنّ هذا مفيد للوصف ولم يرد من الشارع دليل على اعتباره، وأنّ المقدّمة الرابعة جارية فيه، وإلّا فلا فائدة للدليل الرابع.

وبعد ما عرفت لزوم التصدي للوصفين، فلو قال الوصفي: يشترط في العمل بالخبر الواحد الكمال في الراوي مثلاً، فقله هذا يحتمل أن يكون الشرط فيه لأجل الدليل على عدم جواز العمل بالواحد الخالي عنه، فهو خارج عما أثبتته الدليل؛ إذ الدليل دلّ على الحجية ما لم يرد نهي.

ويحتمل كون الشرط لأجل عدم دلالة الدليل على حجّيته لعدم جريان بعض المقدمات فيه، أعني الرابعة.

ويحتمل كونه لأجل ان العاري من ذلك الشرط لا يفيد الوصف.

ويحتمل كونه أي الشرط شرطاً في الاغلب، بمعنى أنّ الأغلب عدم حصول الوصف بدون ذلك الشرط، وإن أمكن حصوله بدونه أحياناً وكان أيضاً حجة. ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظنّ، بمعنى أنّ الظنّ الحاصل من الجامع لهذا الشرط أقوى من الخالي عنه.

ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظنّ في الأغلب، بمعنى ان الأغلب أنّ الخبر الذي رواه الجامع للشرط يكون أقوى ظناً من الخالي عنه، وإن كان قد يكون الخالي مفيداً للظنّ المساوي أو الاقوى، فتلك احتمالات ستّة والمرضي الثلاثة الأوّل دون الأخير، أما الأخيران فلكون الظاهر من الاشتراط خلافها، وأما الرابع فلأنّ ظاهر الاشتراط أنّه لو لم يوجد الشرط لم يوجد الاعتبار وإن حصل الوصف.

وإذا عرفت صحّة الاشتراط من الوصفين، فما ذكره بعضهم من أنّ اشتراط كلّ من الشرائط للاعتبار أنّها يصحّ من المتعبدین لا الوصفيين، فإنّما أن يريد منه

اشتراط كل من الشرائط ولو واحداً لا يعقل عن الوصفين كما هو ظاهر كلامه فهو محل نظر؛ اذ لهم الاشتراط وجعله شرطاً للاعتبار لأجل أحد الاحتمالين الأولين من الستة، كما أن المختار اشتراط عدم الجنون لأجل عدم الدليل على الحجية.

وإما أن يريد أن اشتراط جميعها لا معنى له من الوصفين، فهو أيضاً غير سديد؛ لاحتمال أن يوجد وصفي ثبت له الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرائط، بحيث صار المعرى منها عنده كالظن النوعي.

وإما أن يريد أنه على مذهبه من الحجية لأعجل الوصف على الإطلاق لا يصح هذا الاشتراط، فلا كلام لنا معه، وإن كان هذا خلاف الظاهر منه.

وإذا عرفت تلك المقدمتين فلنشير اجمالاً الى اعتبار هذا الشرط وعدمه، فاعلم أن الحق اشتراط عدم الجنون، والمراد من الجنون ما يسمّى في العرف مجنوناً، وذلك لوجوه:

الأول: عدم حصول الوصف من خبر المجنون؛ لأنه لا شعور له، والمروي لا عن شعور لا يفيد الوصف جداً.

الثاني: سلّمنا حصول الوصف، و لكن لا نعمل به أيضاً لوصل الدليل من الشارع على عدم اعتباره بلسان العقل والشرع، أمّا الأول فلأن العامل بخبر المجنون يعدّ سفيهاً عند العقلاء، وأطبق العلماء على تسفيهه، وليس الأحكام القوة العاقلة، وأمّا الثاني وفللاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار.

الثالث: سلّمنا حصول وصف وعدم ورود الدّليل على عدم الحجّية، ولكن لم يثبت دليل على الحجّية، لعدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجّح، فإنّا لم نر مخالفاً في عدم اعتبار خبر المجنون، وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار، فهو مرجوح في الغاية، هذا بناء على مذهبنا من كوننا وصفيين.

وأما على مذهب المتعبّدين، فهل العقل شرط الاعتبار أم لا؟ الحقّ نعم لوجوه:

أمّا أوّلاً: فللأصل، والدّليل الوارد لم يشمل هذا؛ اذ الدّليل الوارد إمّا الاجماع فهو لبّي لا عموم فيه، وإمّا الآيات، فأما آية الكتمان والنفر، فهما يثبتان التكليف، والمجنون غير مكلف، وأمّا البناء فهو أيضاً لا ينصرف إلّا الى بناء العقلاء.

وأما ثانياً، فلنفي مفهوم آية النّبأ باعتبار هذا الخبر؛ اذ مفهومها دل على اعتبار خبر العدل، وعدول من العلماء أخبروا بعدم اعتبار خبر المجنون اجماعاً؛ لأنّ يدّعي عدم انصراف النّبأ إلى النّبأ الذي هو الاجماع المنقول.

وأما ثالثاً، فلاّنه بعد ما ثبت عدم جواز العمل بخبر الفاسق مع أنّه ذا شعور يعاقب على الكذب، فنّبأ المجنون كذلك بالاولوية القطعية.

وأما رابعاً، فللاجماع كما مرّ.

وأما خامساً، فلتسفيه كلّ العقلاء العامل بخبر المجنون، هذا كلّّه اذا كان الراوي مجنوناً.

وأما اذا كان مصروعاً يخرج عن الشعور بعض الأحيان للمرض، فهل يعتبر خبره الذي رواه في حالة الشّعور أم لا؟ الحق نعم؛ لعدم المانع، وحصول الوصف وجريان الدّليل.

ولو كنّا متعبّدين، فهل عدم الصّرع شرط أم لا؟ والحقّ عدم الاشتراط ان كان المتمسك الآيات، أو هي مع الاجماع، وأمّا اذا كان المتمسك الاجماع فقط ففيه اشكال، والحقّ الاشتراط لعدم انصراف الاجماع الى هنا.

وأمّا اذا كان الراوي سفيهاً خفيف العقل وله مراتب، فهل يجوز العمل بخبره أم لا؟ الحقّ أنّه ان لم يبلغ السّفه بمرتبة صار بناء العقلاء على عدم اعتباره وأفاد الوصف، فهو حجة لعدم المانع وجريان الدليل، وأمّا لو كنّا متعبّدين ففيه التفصيل.

وأمّا اذا كان الراوي من البلهاء، وهم الذين ليسوا بفطنين، فهل يجوز العمل بخبرهم أم لا؟ الحقّ الأوّل؛ لعدم المانع، وجريان الدليل، وعلى المتعبّد التفصيل. وأمّا المجنون الادواري اذا أخبر حال افاقته فهو حجة أم لا، الحقّ نعم؛ لعدم المانع، وجريان الدليل، وعلى التّعبد التفصيل.

وأمّا البلوغ فهل هو شرط حتّى لا يقبل خبر الصبي الغير المميز أم لا؟ الحقّ الاشتراط للوجوه المذكورة في المجنون، وكذلك لو كنّا متعبّدين للوجوه السابقة أيضاً.

وأمّا المميّز، فالحقّ جواز العمل بخبره ان أفاد الوصف المعتر عند العقلاء؛ لعدم المانع وجريان الدليل، وأمّا لو لم يفد الوصف أصلاً، أو أفاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره، فليس بحجة لعدم جريان الدليل، مضافاً الى ما ذكره بعض الفضلاء من أنّ المعروف من مذهب الأصحاب عدم العمل بخبر الصبي وإن كان مميّزاً، وأمّا على التقييد فلا يجوز مطلقاً؛ لاختصاص آية النفر والكتمان على المكلفين، وانصراف الاجماع كآية النبا اليهم.

وأما القول بأنّه لما كان الاقتداء بالصّبي جائزاً للاعتداده عليه، فكذا أحاد العمل بخبره فهو فاسد جداً.

أما أولاً، فلمنع حكم الأصل.

وأما ثانياً، فلأننا وإن سلّمنا جواز الاقتداء، ولكن كون ذلك للاعتداده عليه علة مستنبطة، والعمل بالقياس المستنبطة علة غير جائزة.

وأما ثالثاً، فلأننا نمنع كون العلة ذلك؛ إذ لعلّ الصّبي معتمد في خصوص المقام، بأن يكون للخصوصية مدخلية دون سائر المقامات.

وأما القول بأنّه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه بأنّه لو كذب يعاقب فخبر الصّبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق أولى فهو فاسد.

أما أولاً: فلمنع الأولوية، وإن كان غير مكلف ومعاقب على الكذب، إلا أنّ الصدق كأنّه جبلي للصبيان، ومن ذلك اشتهر أنّ الصادق من الكلام يسمع من الصبيان.

وأما ثانياً، فلأنّ الأولوية اعتباريّة لا اعتبار بها، هذا إذا أخبر الصّبي حالة الصّبي.

وأما إذا تحمّل حالة الصّبي وأخبر حالة البلوغ، فالحقّ جواز العمل بخبره؛ لعدم المانع، وجريان الدليل، وعلى التعبد التفصيل بأنّ يقال: إن كان المتمسك آية النبأ أو الكتمان، أو هما مع آية النفر والاجماع فيجوز، وإلا فلا، فتدبر.

وأما الاسلام، ففي اشتراطه حتّى لا يسمع خبر اليهود والنصارى ونحوهما من فرق المسلمين المحكوم بكفرهم، كالمفوضة والناصبي وغيرهم كالمجوس

وان افاد الوصف، أو ليس بشرط حتى يسمع عند افادة وصف تطمئن به النفس، الحق الاشتراط على التعبد؛ لعدم الدليل الوارد على أصالة حرمة العمل بما وراء العلم، فإنّ الاجماع منصرف الى المسلم، وآية النفر الظاهر منها في قوله (فلو لا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة) المسلمون، وأما النبأ فغير دالّ أيضاً كما لا يخفي، نعم لو كان آية الكتان دليلاً مستقلاً لم يكن ذكرها من باب التأييد لكان للتمسك بها وجه.

وأما على الوصف، فالحق عدم الجواز أيضاً، لا لعدم حصول الوصف، أو عدم جريان الدليل الرابع، بل للدليل على عدم الحجّة، وهو منطوق آية النبأ؛ اذ لفظ الفاسق الموجود في الآية إمّا موضوع لمن خرج عن طاعة الله مطلقاً مسلماً أو غير مسلم، ويكون بالنسبة الى فرديه متواطياً أو منصرفاً الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين، فإن كان الأوّل مراداً في الآية، فالمطلوب ثابت بمنطوق الآية الشريفة الدال على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبيّن؛ لأنّه خارج عن طاعة الله فاسق.

لا يقال: إنّ هذا يتمّ لو كان المراد من التبيّن العلمي وآتى لك باثباته.

لأنّا نقول: إنّ الظاهر من التبيّن هو العلمي لا مطلقاً ما يطمئن به النفس علماً أو ظناً، والمراد أيضاً ليس هو المطلق أعمّ من الظنيّ للزوم لغوية التعليل في الآية الشريفة؛ اذ التبيّن الظنيّ غير مأمون من اهلاك القوم، إلّا أن يقال: المتبادر من الجهل عدم الاعتقاد، وفيه ما مر.

وإن كان المطلوب القسمين الأخيرين، أعني انصراف اللفظ الى المسلم، أو وضعه له فقط، فنقول: إنّ الآية دلّت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين، سواء حصل من خبره اطمئنان للنفس أم لا، واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في أخبار الكفار بالاولوية القطعية، كأخبار المخالفين، فيظهر من هذا اشتراط الايمان أيضاً.

وما ذكره الشيخ من جواز العمل بأخبار المخالفين لو لم يوجد مخالف لها بين الامامية من الأخبار تمسكاً باجماع الطائفة، وبرواية دالة على المطلوب بزعمه، غير مجدّد لعدم ثبوت الاجماع، وكون الرواية مع كونها واحدة والمسألة علمية غير معلومة السند، بل ما ذكره هنا مخالف لما نقل عنه من أن بناء الامامية على حرمة العمل بالآحاد التي رواها المخالفون، الاّ أن يحمل هذا على الأخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الأخبار بين الامامية، أو لم يكن في الكتب المتداولة.

ولكن الحق والانصاف أنّ الأخبار التي رواها غير الامامية وإن كان غير مسلمة حجة اذا حصل منها ظنّ يطمئن به النفس، ولا دلالة لآية النبأ على عدم الحجية، لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظنّ.

وأيضاً لو لم نعمل بأخبار غير الامامي، وان قلنا بتمامية آية النبأ، للزم ما لزم في الاقتصار بالمعلومات؛ اذ الآية تدلّ على عدم حجية الموثقات والحسان وغيرهما من أنواع الأخبار غير الصحاح، فحينئذ لو اقتصرنا على ذلك لزم ما قلنا من المحذور.

فان قلت: ثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة، والضرورات يتقدّر بقدرها، فاعملوا بسائر الظنون دون المسبّب من أخبار المخالفين.

لأنّا نقول: بعد ما أثبتنا لزوم التعدي في الجملة، فلاجل قبح الترجيح بلا مرجّح تعمّم الظنون، وما الفرق بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم المفيد لوصف يطمئن به النفس.

فان قلت: عمل الاصحاب بالشهرة وأمثالها دون خبر المخالف مرجّح.

قلنا: هذا ليس مرجّحاً، فإنّ بناء العقلاء على العمل بالظنّ المسبّب عن خبر المخالف اذا اطمأن به النفس، وبالجملة لا اشكال في جواز العمل بما رواه غير الامامي وإن كان غير مسلم اذا أفاد وصفاً يطمئن به النفس.

تذنيب: كلّما هو دليل الوجوب والحرمة، فهو دليل غيرهما من الأحكام الخمسة بالاجماع القاطع، وأنّما الاشكال في أنّ ما لا يكون دليلاً على الوجوب والحرمة، كالخبر الغير المفيد للوصف، وخبر الصّبي المميّز المفيد للوصف ونحوهما، بل يصحّ كونها دليل على الاستحباب والكراهة أم لا ظاهر الأكثرين الأوّل، وبعض على الثاني، حيث هم قائلون بأنّ كلّ ما هو دليل أحد الأحكام الخمسة فهو دليل الجميع، والحاصل أنّها هو دليل على الوجوب والحرمة الأصليين، فهو دليل ما سواهما من الأحكام بالاجماع الطائفة.

والاشكال في أنّ ما ليس بحجّة فيهما، كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيّد ومتابعيه، والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف بمذهب الوصفين، وغير الجامع للشرائط بمذهب المتعبدین، وغير ذلك ممّا لم يثبت حجّيته، فهل هو حجة في غيرهما من المستحبات والمكروهات؟

والظاهر أن مراعات قاعدة التسامح ممّا لا خلاف فيه، وإن كان قد نقل عن صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب الطهارة، إلّا أنّه رجع عنه، أو كان ذلك منه من باب المجادلة، وكذا نقل عن العلامة المناقشة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى، إلّا أنّه نقل عنه الرجوع على فرض مخالفتها أيضاً فغير مضرّ.

ولا بدّ قبل الخوض من تأسيس الأصل في المسألة حتّى يكون الاتكال عليه، والمرجع عند فقدان^(١) الدليل اليه، لا ريب أنّ الأصل عدم جواز التسامح في أدلّة السنن والمكروهات بوجوه: للاجماع على أنّ العمل بما وراء العلم من غير دليل حرام، وللآيات الناهية عن العمل بالظنّ وبما وراء العلم، وللأخبار الواردة الدالّة على حرمة العمل بما وراء العلم، وقد قرب بلوغها حدّ التواتر حتّى ادّعى بعضهم تواترها، ولحكم القوّة العاقلة القطعية بقبح الطلب من غير بيان كحكمها قطعاً، لقبح العقاب على ترك المكلف به من دون ثبوت التكليف، وكلّمّا حكم به العقل حكم به الشرع، ولاستصحاب عدم المطلوبية، ويمكن إجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع، وقبل التكليف وقبل الظفر بالدليل المورث للاحتمال.

فان قلت: لا يجري الاستصحاب؛ اذ بعد ورود الشرع ثبوت الحكم في الواقعة الخاصّة مقطوع.

قلنا: الحكم حكمان: حكم عامّ، وحكم خاصّ، والقدر المتيقّن بعد ثبوت الشرع ثبوت الحكم العامّ، وأمّا الخاصّ فالشكّ بالنسبة اليه شكّ في الحديث.

(١) في (خ): تعارض.

والمجمل أن محل النزاع هنا الذي يكون متفقاً عليه بين الكل الخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط أو بعضها، وكان عارياً عن افادة الوصف، فأنه هو المتنازع فيه باتفاق المانعين من العمل بالآحاد، والعاملين بها من باب الوصف أو من باب التعبد، فتدبر.

فهل محل النزاع بعد أن الأصل عدم جواز التسامح دليل وارد على ذلك أم لا؟ الحق أن تحقيق الكلام يقتضي بسطاً في المقام، فتكلم أولاً فيما كان الحكم الاستحباب مع كون الدال عليه الخبر وعدم تطرق الاحتمال المرجوحية، فإن هذا هو القدر المتيقن من المسامحين في أدلة السنن، فكل من جوز التسامح جوز هنا، وكل من جوزها في غير تلك الصورة جوزها هنا أيضاً من غير عكس، والحق جواز التسامح فيه لوجوه:

الأول: أنه لا ريب في أن المستحبات الدال عليها الأدلة الغير المعتمدة كثيرة في الغاية، بحيث حصل لنا القطع باشتغالها على المستحب الواقعي. وتوهم القطع باشتغالها على الحرام الواقعي أيضاً فاسد؛ إذ المفروض فيما انسد فيه باب احتمال المرجوحية.

وبالجمله بعد ما ثبت حصول هذا العلم الاجمالي بدخول مستحب واقعي فيما بين المستحبات، حصل لنا القطع بكون ذلك المستحب مطلوباً من المشافهين الحاضرين، وكلها هو مطلوب من المشافهين مطلوب من الغائبين لقاعدة الاشتراك المقطوعة من الأربعة الظنية التي هي الاجماع المحكية، وذهاب الأكثر، والأخبار الكثيرة، وبناء العقلاء.

واذا ثبت ممّا ذكرنا ثبوت التكليف لنا بذلك المستحبّ الواقعي، فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع ما يحتمل الاستحباب تحصيلاً للبراءة القطعيّة، لا على وجه الايجاب حتّى يزيد الفرع عن الأصل، بل على وجه الندب والاستحسان.

وفيه نظر من وجهين:

الأوّل: أنّ حصول العلم على وجود المستحبّ الواقعي مسلّم، الاّ أنّ اعتبار العلم الاجمالي ليس الاّ لأجل اعتناء العقلاء، فالأمر دائر مداره، وبناء العقلاء على اعتبار هذا العلم الاجمالي غير معلوم، بل معلوم العدم، وذلك لأنّ بناءهم على اعتباره لو كان المشتبه محصوراً قليلاً أو كثيراً في كثير، وأمّا لو لم يكن الامر كذلك، كما لو كانت ما وقع فيه الاشتباه يسيراً والمشتبهات كثيرة وإن كانت محصورة كما فيما نحن فيه فلا.

الثاني: سلّمنا اعتبار هذا العلم الاجمالي، وأنّ مقتضاه الاتيان بجميع ما يحتمل استحبابه، ولكنه غير مثبت للمطلوب؛ لأنّ المقصود أنّها هو الحكم باستحباب كلّ واحد من المحتملات عند الشارع، بمعنى أنّ في فعله الأجر والثواب، مع أنّ الدليل أنّها دلّ على ترتّب^(١) الأجر على ذلك الواقعي المعلوم اجمالاً، الاّ أنّ يدّعي ترتّب الثواب على اتيان المقدّمات أيضاً.

الثاني حكم القوّة العاقلة القطعيّة على حسن الاقدام بما لا يحتمل الاّ الرجحان، بل هي حاکمة قطعاً على أنّ الاقدام على الرجحان المحتمل أعلى مرتبة من الاقدام على الرجحان المتيقّن، وأنّه اقرب الى حصول القرب والزلفى،

وعليه اطباق العقلاء، فأنهم لا يجعلون العبدین المقدم أحدهما على محتمل الرجحان أيضاً والآخر يقتصر على الاقدام على متيقن الرجحان، متساويين في الرقية، فالقوة العاقلة حينئذ حاکمة قطعاً باستحقاق الأجر على الاقدام.

ولئن سلمنا عدم حكمه على استحقاق الثواب، بل يدلّ الآ على الحسن والمحبيّة، فيمكن اثبات الأجر بالشرع، لحكمه باستحقاق الأجر على الاتيان بما هو حسن في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾^(١).

و فيه نظر؛ اذ المقصود اثبات الاستحباب الشرعي، والدليل أنّها على النذب العقلي، وبعبارة أخرى: المطلوب اثبات المطلوبة عند الشارع والدليل أثبت المحبوبة عنده، وهو أعمّ من المطلوبة.

فان قلت: فما معنى قولك (كلّما حكم به العقل حكم به الشرع)؟.

قلنا غاية ما ثبت من تلك القاعدة المحبوبة شرعاً أيضاً، فالعقل اذا حكم بالمحبيّة فهو عند الشارع أيضاً محبوب، فحصل التطابق بذلك بين العقل والشرع، ولكن المحبوبة عند الشارع أعمّ من المطلوبة.

نعم لو ثبت عدم خلّو الواقعة عن الحكم لثبت المدعي، ولكن العقل لم يدلّ على عدم الخلّو، إلّا أن يقال: وان لم يدلّ على عدم الخلّو إلّا أنّ الأخبار المتظافرة دلّت على عدم الخلّو، فثبت المطلوب بانضمام العقل الى الشرع.

وأيضاً المقصود اثبات آثار المستحب الشرعي وهي المحبوبة الواقعية وترتب الأجر، وذلك حاصل بالدليل وإن لم يحصل المطلوبة، إلّا أنّ ظاهر عبارات الأصحاب اثبات نفس المستحب لا الآثار فقط.

فان قلت: الكبرى فيما فرضته محلّ للنزاع الآن مسلّم، ألا أنّ الصّغرى أعني وجود موضع يحتمل فيه الرجحان دون المرجوحية ممنوع، إذ كلّما احتمل الرجحان احتمل المرجوحية الواقعية، ونفي ذلك الاحتمال باصالة البراءة لا ينفع في نفي الاحتمال الواقعي مع وجود القول بالحرمة من العلماء، مضافاً الى ادلة تحريم العمل بما وراء العلم.

ولئن سلّمنا عدم تطرّق احتمال المرجوحية في الواقع، فلا أقلّ من وجوده في الظاهر، فذلك يكفي في منع الصغرى.

قلنا ما ذكرت أولاً من احتمال المرجوحية في الواقع، فهو فاسد؛ لأنّه خلاف المفروض.

وما ذكرته من باب التأييد، شنيع أمّا أولاً، فلمنع وجود القائل واستقراره على هذا الراي، فان المنقول عن العلامة وصاحب المدارك الرجوع.

وامّا ثانياً، فلمنع اعتبار قوله؛ اذ مدركه هو الأصل، وقد نهض بالبرهان القاطع، وما ذكرت على سبيل التنزّل أيضاً فاسد؛ اذ مع تطرّق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم القوّة العاقلة بالحسن.

الثالث: الأخبار^(١) المتظافرة التي بعضها صحيح وبعضها غيره الدالة على أنّ من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيّه وان لم يكن كما بلغه.

وأورد على المتمسّكين بتلك الروايات وجوه من الاعتراض:

الأول: أنّها وإن كانت بالنسبة الى العمل الذي بلغه منه الثواب مطلوب، ألا أنّ الشرط افادة العموم في المطلقات عدم ورود المطلق مورد بيان حكم آخر، بأنّ لم يكن المقام مقام الاهمال، وكون الأفراد متواطياً، والشرط الاول هنا مفقود؛ اذ المقام مقام بيان وصول الثواب الى العامل بقدر ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه.

وأما بالنسبة الى العمل وإن كان مطلقاً، إلّا أنّه ليس المقام مقام بيانه، والقدر المتيقن أنّها هو العمل الذي مطلوبيته من الشريعة، وأما محلّ الفرض، فهو محلّ الكلام، فلا يتمّ التقريب.

على أنّه يمكن أن يقال لورود الأخبار في مقام بيان حكم آخر بوجه آخر، وهو أنّه لم يستفد من الأخبار إلّا عدم اشتراطه قصد التقرب والاخلاص كما هو شأن المخلصين، بمعنى أنّ الاتيان بالعبادة على وجه يقصد منها الثواب أيضاً مجز، ولا يشترط في الصحّة الاخلاص بتلك المثابة، وليست الروايات الا في مقام بيان ذلك، فتدبر.

الثاني: سلّمنا عدم ورود الاطلاق الموجود في الروايات مورد حكم آخر، بل هو وارد في مقام البيان، إلّا أنّه بالنسبة الى الدالّ على القدر المبلّغ من الثواب يكون مطلقاً، ويشترط في افادة المطلق العموم تواطىء الأفراد، ولا ريب أنّ المتبادر من البلوغ في قوله (من بلغه شيء) أنّها هو البلوغ على الوجه المتعارف، وأما بالنسبة الى ما نحن فيه فهو مبيّن العدم، ولئن سلّمنا فهو مشكك بالتشكيك المضر الاجمالي.

الثالث: أنّ المطلوب اثبات الاستحباب بالتسامح، والأخبار أنّها دلّت على ترتّب الاجر والمحبوية، وهي اعمّ من المطلوبية.

الرَّابِع: أَنَّ المقصود اثبات جواز التسامح مطلقاً، والرّوايات تجوز التسامح في عمل ذكر فيه مقدار الثواب، فالدليل اخصّ من المدعى.

الخامس: أَنَّ الأخبار معارضة مع منطوق آية النّبأ، والنسبة عموم من وجه، مادّة الاجتماع الخبر الضّعيف الغير المفيد للوصف الذي هو من محلّ البحث، وحيث لا بدّ من الرجوع الى المرجّحات الداخلة او الخارجة ومع فقدّها الى الأصل ولا ريب ان المرجح مع آية النّبأ لأنّها قطعية الصدور، ولئن سلّمنا التساوي، فالأصل حرمة العمل بما وراء العلم.

السادس: أَنَّ المسألة اصوليّة عمليّة، والأخبار ظنيّة، فلا يصح التمسك بها. السّابع: أَنَّ الأخبار مختلفة، فبعضها مطابق لما ذكرت من حيث المظنون، وبعضها ليس كذلك، كقوله للصّفوان (من بلغه شيء من الثواب) الخبر على شيء من الخبر، وذلك يصدق فيما كان خبريته ثابتة، والأخبار السابقة مطلقة، وهذا الخبر مقيد، فلا بد من حمل تلك الأخبار المطلقة على هذه الأخبار حملاً للمطلق على المقيد، فلا دلالة اذن للأخبار على المطلوب؛ اذ الكلام فيما لم يكن خبريته ثابتة كما لا يخفى.

وفي جميع تلك الابحاث نظر: أمّا في الأوّل، فلأنّ اشتراط الشرطين^(١) ليس تعبدًا، بل الأخذ من طريقة العرف، والمفهوم من الكلام في العرف والعادة العموم، ألا ترى لو قال السيّد لعبده: لو بلغ اليك من قبلي أجر على عمل وعملت به، فقد استوجب ذلك الأجر وأعطيتك كما بلغ وان لم يكن كما بلغك، فبلغه ذلك وعمل به، فيكون عند العرف مستحقاً للأجر المبلغ اليه بلا ريب،

(١) في (خ): الشرط.

وان لم يكن المطلوبية للمولى عند العبد ثابتة، وليس للمولى الاعتذار بشيء عند كافة العقلاء، وان لم يورث الابلاغ وصفاً.

وبهذا الوجه يندفع الايراد الثاني، أمّا ذكر الورود ومورد بيان حكم آخر، بوجه آخر ففساده بعد ملاحظة ذيل الحديث أعني قوله (وان لم يكن كما بلغ) أظهر من الشمس.

وأما في الثالث، فلأنّ المفهوم من الكلام الظاهر العرف والعادة المحبوبة والمطلوبية معاً، مضافاً الى أنّ الغرض اثبات آثار الاستحباب من المحبوبة وترتب الامر، وذلك كاف.

وأما في الرابع أمّا أولاً، فبأنّ المقصود رفع السلب الكلي الذي اقتضاه الأصل، ويكفي في رفعه الايجاب الجزئي.

وأما ثانياً، فلأنّ المستفاد من بعض الأخبار أنّها هو بلوغ شيء من الخبر، وهو يشتمل الخبر الدالّ على الاستحباب من دون ذكر الثواب فيه

و أمّا ثالثاً، فلاّنه بعد ثبوت الجواز في الخبر المشتمل على بيان مقدار الأجر، يتم الأمر في غيره من الأخبار بالاجماع المركّب.

و أمّا رابعاً، فلاّنه بعد اثبات الجواز في الخبر المشتمل على مقدار الأجر، يمكن التعدي الى غيره بتنقيح المناط؛ لحكم القوة العاقلة قطعاً على أنّ المناط في حصول الأجر أنّها هو العمل لا ذكر قدر الأجر فيها دلّ على مطلوبية العمل.

و أمّا في الخامس، فبأنّ الحكم المستفاد من منطوق الآية، معلّل باهلاك من غير علم، وذلك أنّها يجري لو اعتبرنا الدليل الغير المعتبر في الواجبات أو المحرمات، وأمّا في المستحبات التي لا يتطرّق فيها احتمال المرجوحية كما هو محلّ

الفرض، فلا يجري التعليل، فلا يعارض المنطوق الأخبار، مضافاً الى أن الآية دلّت على حرمة العمل بخبر الفاسق، ونحن لا نعلم به بأخبار التسامح التي بعضها صحاح، وذلك لأنّ خبر الفاسق حينئذ إنّما هو موجب لاثبات الصغرى، وأمّا الحكم المستفاد من كلية الكبرى، فلا مدخل لخبر الفاسق فيه، بل المستند فيه الأخبار، وقد يتأمل في الاضافة نظراً الى استلزامه العمل بالقياس أيضاً.

و أمّا في السادس، فأولاً بأنّ كون المسألة أصولية ممنوع؛ اذ التعبير بأنّه هل يجوز التسامح أم لا؟ تسامح، والمعنى حقيقة أنّه هل يستحب ما دلّ عليه الدليل الغير المعتبر أم لا؟ وهذا حكم فرعي.

وثانياً: أنّ كون المسألة أصولية مسلّم، وكون الأخبار الآحاد أيضاً مسلّم، إلّا أنّها لا حتفافها بالقرينة النقلية القطعية حصل لنا القطع بصدور واحد منها من المعصوم ولئن سلّمنا عدم كونها وخدها مفيدة للقطع على جواز التسامح، فلا ريب ان من كثرة الأخبار ومن احتفافها بالقرائن ومن الاجامعات المنقولة والشهرة العظيمة يحصل القطع بالجواز، بل لا يظهر خلاف في المسألة، بل ظهر عدمه.

و أمّا في السابع، فلأنّ حمل المطلق على المقيد إنّما هو فيما كانا متنافيين، وهنا لا تنافي في البين، فلا داعي للحمل الآ على مذهب من يقول بحجّة مفهوم القيد، والمحقق خلافه، فتدبر.

على أنّا لو قلنا بذلك لم يكن للحمل أيضاً معنى؛ اذا لزوم الحمل أنّما هو اذا تساوي الدليلان الآ في الاطلاق والتقيد، وليس المقام كذلك، بل العمل في المطلقات أرجح لكثرتها، ولاعتضادها بالاجامعات المنقولة، وبالشهرة العظيمة، وعدم ظهور الخلاف، بل ظهور عدم الخلاف.

ثمَّ أنّه قد يتمسّك في المقام بالأخبار الدالّة على الاحتياط، كقوله (دع ما يريبك الى ما لا يريبك)^(١) وقوله (وخذ الحائط لديك)^(٢) وقوله (أخوك دينك) فاحفظ لديك بما شئت^(٣) الى غير ذلك.

وفي التمسّك بتلك الأخبار نظر، أمّا أولاً فلمنع الصغرى، أعني كون التنازع فيه احتياطاً؛ لأنّه عبارة عن الأخذ بالأوفق، وهو أنّما يتصوّر فيما دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام، أو الحرام وغير الواجب، أو فيما يثبت فيه التكليف في الواقعة الخاصّة وشكّ في الكيفيّة، وأمّا ما ليس كذلك كما نحن فيه، فصدق صغرى الاحتياط ممنوع، إلّا ان يدّعي أنّ الاحتياط هو الأخذ بما هو المحتمل للمطلوبية بالمعنى الأعمّ، فتدبّر.

وأما ثانياً، فبأننا سلّمنا كون المتنازع فيه محلّ الاحتياط، ولكن كلیة الكبرى ممنوعة، وذلك لأنّ اخبار الاحتياط منصرفة الى غير محلّ الفرض من الموارد المذكورة، وأمّا بالنسبة الى ما نحن فيه، فإمّا مبينّ العدم، أو مشكّك بالتشكيك الاجمالي، فلم يثبت من أخبار الاحتياط كون كلّ احتياط حسناً.

وأما ثالثاً، فبأننا سلّمنا صغرى الاحتياط، وانصراف الأخبار الى مثل ما نحن فيه أيضاً، ولكن نقول: الأخبار بظواهرها مخالفة للاجماع؛ لأنّ مقتضاها لزوم الاحتياط، والاجماع نفى لزومه بطريق الإيجاب الكليّ، كما لو لم يكن ثبوت

(١) عوالي اللئالي ٣: ٣٣٠ برقم: ٣١٤، وسائل الشيعة ٣٧: ١٦٧، ح ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧: ١٧٣، ح ٦٥، والتهذيب ٣: ٣٥٩، ح ١٠٣١.

(٣) وسائل الشيعة ٣٧: ١٦٧، ح ٤٦.

التكليف في الواقعة الخاصةً مقطوعاً كما في محلّ الفرض، فلا بد في اخراجها من ظواهرها، إمّا من ارتكاب تقييدها بغير محلّ البحث مع إبقاء الظواهر بحالها أعني إرادة اللزوم، وإمّا من التجوّز وحمل الأوامر الاحتياطية على الاستحباب حتّى يكون الأخبار صريحة على المدّعي، بخلاف صورة التقييد فإنّه لا دلالة حينئذ للأخبار على المدّعي، ولا ريب أنّ التقييد أولى من التجوّز، ولا أقلّ من التساوي، فيحصل الاجمال ويسقط الاستدلال، إلّا أن يدّعي تقديم المجاز هنا؛ لفهم العرف ذلك في خصوص المقام، فيظهر ممّا ذكر فساد تمسّك بعضهم بانعقاد الاجماع على حسن الاحتياط، وبأنّ القوة العاقلة حاکمة على حسن الاحتياط، هذا كلّّه اذا كان الكلام في الاستحباب.

وأما غير الاستحباب أعني الكراهة، مع كون الدالّ الخبر الغير المعتبر، ففيه اشكال ظاهر، والحقّ جواز التسامح فيها أيضاً بحكم القوّة العاقلة القطعية، وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الأخبار؛ لأنّ المناط أنّها هو قصد القاصد الاطاعة، وهو حاصل في الصورتين، وإن كان ظواهر أخبار التسامح الاختصاص بالسّنن، لظاهر قوله (من بلغه ثواب على عمل) حيث أنّ الظاهر من العمل محبوبية الاتيان ومطلوبيته.

والظاهر أنّ صدور ما صدر من العلماء من تعبيرهم العنوان بقولهم (هل يجوز التسامح في أدلّة السّنن) أنّها هو من باب المسامحة، بل هم قائلون بجواز التسامح في أدلّة المكروهات أيضاً، بل لا يبعد دعوى الاجماع المركّب بأنّ كلّ من قال بالتسامح في الصورة الاولى مال في الثانية، وكذا العكس من غير فصل.

تتميم: كل ما ذكر الى الآن من جواز التسامح اذا كان الدليل الخبر الغير
المعتبر أنّها كان فيما كان الخبر نصّاً في المطلوب او ظاهراً، وأمّا لو لم يكن كذلك،
كأن يكون الدالّ مقتضاه التحريم أو الوجوب، فهل يجوز التسامح حينئذ أم لا؟
الحقّ الجواز لوجوه:

الأوّل: حكم القوّة العاقلة القطعية.

الثاني: الاجماع القاطع من الطائفة المحقّقة على حسن الاحتياط.

الثالث: الأولوية القطعية.

الرابع: الأخبار الدّالة على جواز التسامح، فأثماً باطلاً فيها شاملة لما اذا كان
مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب.

واذا ثبت التسامح في هذا القسم بالأخبار، ثمّ في المكروهات بتفقيح المناط،
والقسم الذي يكون الدالّ عليه مقتضياً للوجوب، لا يخلو إمّا ان يكون الأمر فيه
دائراً بين الوجوب والاستحباب والاباحة، أو بينهما وبين الاستحباب، أو بين
الاستحباب والوجوب، وعلى التقادير الحكم بالاستحباب جائز.

ثمّ إنّ ما ذكر من جواز التسامح في أدلّة السنن كلّها فيما كان الاستحباب
والكراهة مشكوكين، أمّا لو كان المظنون عدم الاستحباب، أو عدم الكراهة،
ودلّ الدليل الغير المعتبر الموجب لاحتمال الوهمي على الاستحباب أو الكراهة،
فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب أو الكراهة أيضاً أم لا؟ الحقّ أن يقال:
إنّ الظنّ الحاصل على العدم إمّا معتبر من قبل الشارع أو لا، وعلى الثاني في جواز
التسامح لا تأمل فيه؛ لأنّ وجود هذا الظنّ كعدمه، فالأدلّة على جواز التسامح
جارية فيه.

وعلى الأوّل أيضاً لا تأمل في عدم جواز التسامح؛ اذ الظنّ المعترى النافي للاستحباب أو الكراهة في الواقع مفاده القطع بعدمها في الظاهر، فالحكم بهما تشريع.

فلا شكّ في جواز التسامح في الأوّل وعدمه في الثاني، أنّما الاشكال في تشخيص الصغرى، وذلك موقوف على تشخيص الظنّ المعترى، بمعنى أنّه بعد ما أثبتنا أنّ الأصل عقلاً ونقلاً مقتضاه حرمة العمل بما وراء العلم حتّى الظنّ، فهل هنا دليل دلّ على اعتباره مطلقاً حتّى في نفي الاستحباب والكراهة، أم الدليل دلّ على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتاً ونفياً، وفي الاستحباب والكراهة اثباتاً فقط؟ والظاهر الأخير؛ اذ الدليل على اعتبار الظنّ كان مركّباً من المقدّمات الثلاث التي مثبتت لحجّة الظنّ اجمالاً، وفي التعميم بحسب الموارد يحتاج الى المقدّمة الرابعة التي هي ضمّ الاجماع المركب، أو القوّة العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجّح.

أمّا الاجماع، فغير معلوم الوجود؛ اذ عدم القول بالفصل أعمّ من القول بعدم الفصل، فلعلّ القائلين بجواز التسامح يتساحون حتّى في الاستحباب والكراهة اذا دلّ الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم المورث للوصف.

وأما القوّة العاقلة، فهي حاكمة بما ذكر عند عدم وجود القدر المتيقّن في البين، وهاهنا القدر المتيقّن الثابت حجّيته فيه أنّما هو الوجوب والتحريم نفياً واثباتاً، وفي الاستحباب والكراهة اثباتاً، وأمّا فيهما نفياً فمحلّ الشكّ، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن واجراء أدلّة التسامح.

ولكن الانصاف أنّه بعد ملاحظة سيرة العلماء خلفاً وسلفاً من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات، يحصل القطع بعدم الفرق، أو الظنّ الموجب بوهن أخبار التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منها، فحيث لم تفد الوصف لم تعتبر واما القوة العاقلة فحكمها على حسن الاتيان في المقام ممنوع، والوجه أنّها نحكم بذلك لأجل احتمال المطلوبية، وبعد انتفاء ذلك الاحتمال نظراً الى القطع بانتفائه في الظاهر فأين الحكم، وبالجمله لا يجوز التسامح حينئذ.

ثم إنّ كلّ ما ذكر اذا كان التسامح في أدلة السنن والكراهة فيما كان الدالّ عليه الخبر، فهل هو جائز في كلّ خبر ولو خبر المجنون والصّبي غير المميّز أم مختصّ ببعض الأخبار؟ وعلى التقديرين هل الجواز مختصّ بما اذا كان الدليل الحرام مجوّزاً^(١) التعدي الى غيره، وعلى الأخير هل يجوز التعدي مطلقاً ولو نشأ الاحتمال عن مجرّد الامكان الذاتي، أو صار مسبباً عن سبب غير معتبر شرعاً، كالقياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسله والرمل والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها، أم لا بدّ من الاقتصار على الاحتمال المسبّب عن سبب شرعي؟.

أما المقام الأول، فالحق فيه أن يقال: لا بدّ وأن يكون المخبر عاقلاً بالغاً غير سفيه، وإن كان غير امامي أو غير مسلم، وأمّا اذا كان مجنوناً أو صبيّاً أو سفيهاً الى غير ذلك، فلا يجوز التسامح؛ لأنّ الأصل يقتضي حرمة العلم بما وراء العلم، خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الأصل، ولا مخرج في البين، والأخبار وإن

(١) في (خ): يجوز.

كانت مطلقات بالنسبة الى المبلّغ، إلاّ أنّ الشرط الحمل على العموم أعني التواطىء منتف، لانصراف المبلّغ الى ما ذكرنا إن لم يكن صدق المبلّغ على ما ذكر محلّ تأمل، وانصراف الاجماع المتقولة وكذا الشهرة الى محلّ الكلام، محلّ كلام لو لم ندع الخلاف.

وأما القوة العاقلة، فغير حاكمة على حسن الاتيان، والّا لزم أن يكون حاكمة بالمتناقضين؛ لا طباق العلماء العقلاء على تسفيه من تعهّد على خبر الصّبي الغير المميز والمجنون والسّفية، فلو بلّغه صبي غير ممّيز من قبل مولاه أنّ من حفر بئراً في الموضع الفلاني فله علي درهم، فشرع العبد بالحفر بمجرد ذلك لذمه العقلاء، وليس ذلك الا ناشياً من حكم القوة العاقلة، فلو حكمت على حسن الاقدام، فيكون حاكمة بالمتناقضين.

والمقام الثاني: فالحقّ فيه أن يقال بجواز التعدي الى غير الخبر، كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيدتين للوصف بحكم القوة العاقلة.

وأما المقام الثالث، فالحقّ فيه أن يقال بعدم الجواز على سبيل الاطلاق، بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشياً عن سبب معتبر، وأما لو كان ناشياً عن سبب غير معتبر، كمجرّد الامكان الذاتي، ونحوهما ما مرّ من القياس ونحوه، فلا؛ لعدم دلالة الأخبار، وعدم حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام لو لم يحكم بقبحه بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الأسباب عند الشارع، نعم لو حصل من النوم والاولوية الاعتبارية ظنّ قوي فلا يبعد الجواز، وأما في غيرها فغير جائز، وان أفاد الظنّ القوي لعدم بناء الاصحاب عليه.

وأما احتمال الاستحباب والكراهة المسبب عن المدوّن في ظهر الكتاب أو القرطاس الملتقط في الطريق، فالحق جواز التسامح فيه لو كان باب احتمال العيب من كاتبه مسدوداً، وإلاّ فلا، وذلك أنّها هو لحكم القوّة العاقلة القطعية.

تبصرة: لو أفتى فقيه على استحباب شيء أو كراهته ولم يعلم له مستند ولا مخالف، بحيث صار فتواه موجباً لاحتمال مطلوبية المفتي به، أو لرجحانه في النظر بناءً على مذهب من ينكر حجّة الظنّ المسبب من فتوى المفتي، فهل يجوز التسامح أم لا؟ الحقّ نعم، وإن نقل عن صاحب المعالم الخلاف، والدليل هو الوجوه السّابقة من حكم القوّة العاقلة، والاجماع المحكّمة، والشهرة القطعية المستفاد من اطلاق عبارتهم، والأخبار الدّالة على جواز التسامح، ومنع انصرافها الى فتوى المفتي مكابرة، على أنّ المعتبرة في الصحّاح من تلك الأخبار إنّما هو السّماع، حيث عبّر فيها بقوله (من سمع شيئاً من الثواب) الخ، ولا ريب في صدق السّماع على ذلك.

ثمّ أنّه لو أفتى المفتي على استحباب شيء مثلاً، بحيث ورث فتواه احتمال المطلوبية في الواقع، ولكن مستنده ليس قابلاً ولا يورث الاحتمال أيضاً، والا فهو المعتمد، فهل يجوز التسامح أم لا؟ الحقّ العدم؛ إذ هذا الاحتمال على هذا الفرض نظر لاحتمال الثاني عن مجرّد الامكان الذاتي، وهو غير معتبر لما مرّ.

ثمّ أنّه يعلم ممّا ذكر ورود ايراد على الفاضل القمّي (رحمه الله) حيث نقل القول باستحباب اتيان مقدّمة الواجب من الغزالي، ونفى عنه البأس للمسامحة في السنن لوجود القول الفقيه، وأنت خير بأنّ الحكم بترتب الثواب على

المقدمات: إمّا لأجل مجرّد احتمال ترتّب الثواب، فقد عرفت أنّ مجرّد الاحتمال الذاتي غير كاف، وإمّا فتوى الفقيه، ففيه اذ احتمال المطلوبة وترتّب الثواب، المسبب عن فتوى الفقيه ليس إلّا لأجل احتمال دلالة دليله على مضمون الموجب لاحتمال المطلوبة، وذلك أنّما يصحّ حيث لم يعلم مستند، أو علم ولم يظهر فساده، وأمّا بعد الاطلاع بالمستند وبفساده، فلا دليل على جواز فتواه التسامح كما لا يخفى.

واعلم أنّه لو تعارض الخبران الصحيحان الجامعان لشرائط الاعتبار الغير المقيدين للوصف، بحيث يكون احدهما مفيداً للظنّ الضعيف الذي لم يبلغ مرتبة يعتنى به العقلاء، أو يكون الدالّ على النفي مفيداً للظنّ بصدق مضمونه، بناءً على مذهب من لا يقول بحجّية الظنّ أصلاً، أو يكون الدالّ على النفي خبراً ضعيفاً مورثاً للظنّ، بناءً على مذهب من لا يقول بحجّية الأخبار الضعاف وان أفاده الوصف، فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب أو الكراهة أم لا؟ الحق نعم؛ للدلالة الدالّة على جواز التسامح.

ثمّ إنّ كلّ ما ذكر الى الآن أنّما كان في ما دل دليل غير معتبر على استحباب شيء مع عدم قيام احتمال المرجوحية، وأمّا مع قيام احتمال الحرمة، ففي جواز التسامح اشكال.

والتحقيق أن يقال: إنّ احتمال التحريم إمّا ناشئ من مجرّد الإنكار الناشئ، أو مسبّب عن سبب، وعلى الأوّل لا ريب في جواز التسامح؛ لجريان الدليل، واطلاق عبارات العلماء حيث حكموا بعد جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف الى تلك الصورة.

وعلى الثاني إمّا أن يكون احتمال الحرمة ناشياً أو مسبباً عن الأدلة الاجتهادية، او من حكم الأصل، كأن يكون المقام من الموارد التي يكون الأصل فيها الحرمة، أو من الأسباب الغير المعبرة كالنوم والرمّل.

ففي الأوّلين لا يجوز التسامح؛ للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب ظاهراً، وان احتمل في الواقع لعدم الدليل، مع أنّ الأصل يقتضي عدم الجواز، ولحكم القوّة العاقلة على حسن التحرّز، فلو كانت حاكمة مع ذلك بالاستحباب لحكمت بالمتناقضين، وأمّا الأخبار، فغير منصرفة الى محلّ الفرض، وعلى فرض الانصراف فغير معتبرة هنا؛ لانعقاد الإجماع من الطائفة المحقّقة على عدم جواز التسامح في الصورتين، وأمّا في الأخير، فكذلك للإجماع أيضاً، وقس على ما ذكرنا ما لو دلّ الدليل الغير المعبر على كراهة شيء، مع قيام احتمال الوجوب بعين ما مضى وما لو دلّ الدليل الغير المعبر على استحباب شيء مع احتمال كراهته او العكس من غير فرق بين المقامات والأدلة.

تذنيبات:

الأوّل: لكلّ من العبادة والمعاملة معنيان، أمّا العبادة فمعناها الأول ما يشترط فيه النية من تلك الجهة، والمعاملة يقابل ذلك وأما معناه الثاني فهو ما يكون معمولاً للشارع ومن مخترعاته ومعدّاً للعبادة، والمعاملة يقابله، وهما بالمعنيين الأخيرين ألان محلّ الكلام.

فنقول: لا ريب في جواز التسامح في المعاملات بالمعنى الأخير مع اجتماع الشرائط السابقة في جواز التسامح.

وأما العبادة بالمعنى الأخير، فالحقّ فيها ان يقال: انّ العبادة إمّا أن يكون مطلوبيتها ثابتة، أو لا، وعلى الاول إمّا أن يكون كيفيتها أيضاً ثابتة، أم لا، ولا ريب في جواز التسامح في الأوّل من الأوّل، أعني عبادة ثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشارع نوعاً، فلو كنّا مثلاً مرخصين في الإتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الامكنة او الازمنة مخيرين، ثمّ دلّ دليل غير معتبر على أفضلية تلك العبادة في المسجد مثلاً، فلا ريب في جواز التسامح، وكذا لو دلّ الدليل الغير المعتبر على أفضلية بعض افراد الكليّ المرخص فيه بالنسبة الى يوم الخميس مثلاً، وذلك لجريان دليل التسامح من حكم القوّة العاقلة القطعية، والإجماعات المحكية، والشهرة العظيمة، والأخبار الواردة، وكذا الكلام فيما ثبت كراهة شيء، ثمّ دلّ الدليل على شدة الكراهة في زمان مخصوص أو مكان مخصوص.

وأما في القسمين الآخرين، أعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية والكيفية، أو كيفية خاصّة، كما لو دلّ الدليل الغير المعتبر على استحباب صلاة خمس ركعات بتسليم، وكما لو ثبت مطلوبية صلاة النافلة في الجملة، ولكن لم يثبت كيفية الإتيان بها هل هو جائز في كلّ زمان أم لا، فدلّ دليل غير معتبر على جواز الإتيان بها وقت الفريضة أيضاً، فلا ريب في عدم جواز التسامح حينئذ؛ لما مرّ من عدم جواز التسامح في محتمل التحريم، وان لم يكن ناشياً من الأدلة الاجتهادية، بل كان ناشياً من حكم الأصل، والأصل في المقام مقتضاه التحريم، والعجب من بعض الأفاضل كيف جوّز التسامح في العبادات وأطلق، فتدبّر.

الثاني: لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص، فأنه القدر المتيقن من المجوزين للتسامح، وكذا من الأدلة، وأما قبل الفحص كما لو صادف على الدليل الغير المعبر الدال على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية، كما لو دار الأمر بين الإباحة والاستحباب، والدال على الكراهة مع عدم احتمال المطلوبية، كما لو دار الأمر بين الإباحة والكراهة، فهل يجوز التسامح أم لا؟ الحق؛ نعم لجريان الأدلة، ولظاهر اطباق المسامحين في السنن والمكروهات على جواز التسامح في الصورة المفروضة قبل الفحص، ولا دليل على لزوم الفحص أيضاً أصلاً من الأدلة الأربعة وغيرها.

الثالث: لو تعارض الدليلان الغير المعبرين، بحيث يمكن الجمع بينهما، ويقتضي كل منهما نفي استحباب الآخر، وحصل القطع بأن المستحب الواقعي واحد منهما، فلا اشكال في جواز اتیان كلّ منهما من باب المقدمة، وإنما الاشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما شرعاً بالاستقلال من باب التسامح وعدمه، والحق الجواز لجريان ادلة التسامح.

ومثل ذلك ما لو لم يمكن الجمع بين الفعلين اللذين تعارض فيهما الدليلان، كما لو اقتضا أحدهما نافلة المغرب على تعقيبه، والآخر العكس، فهل يجوز التسامح في كل منهما باستحبابهما معاً على التخيير أم لا الحق؟ نعم؛ لجريان ادلة التسامح، وهل التخيير بدوي أم استمراري الحق الأخير؛ لحصول الدوران ما بين الأمرين عقيب كلّ صلاة، ويقتضي الدليل التخيير

الرابع: لو كان مذهبنا في الشبهة المحصورة على جواز الاقتصار على القدر الكلّي من الواجب أو الحرام، فهل لنا التسامح والحكم باستحباب اتيان كلّ من الاحتمالات فيما دار الأمر بين الواجب وغير الحرام، والانزجار عن كلّها فيما دار الأمر بين الحرام وغير الواجب أم لا؟ الحق نعم؛ لحكم القوة العاقلة القطعيّة، وللأخبار الدالّة على جواز التسامح إن كانت منصرفة الى هنا، والآبتنقيح المناط.

الخامس: بعد ما قلنا بجواز التسامح في ادلّة السنن والكراهة، فهل اللازم جعل احتمال المطلوبيّة جزءاً من النية، بأنّ ينوي أصلي هذه في هذا الموضع مثلاً، لاحتمال كونها مطلوبة للشارع قربة الى الله، أم لا مدخل لاحتمال المطلوبيّة في النية ويحصل القرب والزلفى بدونه أيضاً، بمعنى أنّ الاحتمال علّة محدثة للحكم فقط؟ فيه اشكال؛ لأنّ في بعض الأخبار (من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه رجاء لذلك الثواب)^(١) الخ، وفي بعضها (من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه بلغ اليه ذلك الثواب)^(٢) الخ، وظاهر الأوّل الأوّل، والأخير الآخر، فتدبر.

والحقّ أن يحكم بالتخير؛ لدلالة الأخبار على كلّ منهما، وعدم وجود التعارض الآ على مذهب من يقول بأنّ الاختلاف في الأحكام الوضعيّة موجب لوقوع التعارض.

(١) المحاسن للبرقي ١: ٩٣، ح ٥٣.

(٢) اصول الكافي ٣: ٨٧، ثواب الأعمال ص ١٦٠.

ويمكن ان يقال: انّ الظاهر من سيرة العلماء عدم اللزوم، حيث يفتون باستحباب العمل مثلاً من دون ذكر كيفية الاتيان، فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين، الاّ أن يقال: انّ الفتوى كذلك انما كان من باب التخيير أيضاً.

السادس: لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد، فأنّه القدر المتيقن من جواز التسامح، وأما للمقلّد فيه اشكال، من اقتضاء الأصل العدم، ومن اطلاق الأدلة.

والتحقيق أن يقال: انّ غير المجتهد إمّا بناؤه على اتيان المستحبات والانزجار عن المكروهات، أم لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات، وخروج الأخير عن البحث ظاهر ولا ضير فيه؛ لعدم وجود الدليل على وجوب الاجتهاد أو التقليد في غير الواجبات والمحرمات، والاّ لزم زيادة الفرع أعني التقليد والاجتهاد على الأصل؛ اذ وجوبها مقدّمي، وهو فرع وجوب ذيهما، والمفروض العدم.

وعلى الأوّل: إمّا يكون بناؤه على التقليد في غيرهما، أو يكون بناؤه على التسامح، وخروج الأوّل عن البحث ظاهر ولا ضير فيه.

وعلى الثاني: إمّا أن يكون مجتهداً في مسألة التسامح في أدلة السنن والكراهة، أو لا يكون مجتهداً، وعلى الأوّل لا ريب في جواز التسامح للأدلة الدالة عليه، وعلى الثاني إمّا أن يكون بناؤه على التقليد في مسألة التسامح، أو أنّ بناؤه على التسامح بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد.

وعلى الأوّل أيضاً لا ريب في جواز التسامح له، بناءً على مذهبننا القائلين بأنّ المسألة فقهية، وأنّ التقليد في كلّ مسألة فقهية جائز، وأمّا على مذهب من ينكر كون المسألة فقهية، بل يقول: أنّها من المسائل المشتبهة كونها أصوليّة أم فقهية، أو أنّها من المسائل الأصوليّة خبرياً أو على مذهب من ينكر جواز التقليد في كلّ مسألة فقهية، ففيه اشكال.

وعلى الأخير لا ريب في عدم جواز التسامح اتّكالاً على الأصل المعتمد والدليل المخرج إمّا العقل أو الأخبار، والمفروض انتفاء العثور على كليهما، وإطلاق الأخبار لجواز التسامح، ولو مع عدم العثور على الدليل منصرف الى الغالب، وذلك غير خفي، وحكم القوة العاقلة منتف.

إذا ظهر ذلك كلّ

فاعلم أنّا قد ذكرنا سابقاً اشتراط الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناءً على مذهب المتعبّدين، وعدم اشتراطها بناءً على مذهب الوصفين، إلّا أنّه قد اشترطنا التميّز في الراوي لما مرّ، وأنّه لا بدّ لكلّ من الطائفتين التصديّ بذكر هذه الشرائط، وأنّه يصحّ من الوصفين الاشتراط أيضاً إمّا لعدم الدليل، أو الدليل على العدم، وذلك لأنّ الأدلة التعبّدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلاثة لم يثبت منها الا حجّة الخبر، وحجّة الظنّ في الجملة، وأمّا حجّة كلّ خبر وكلّ ظنّ فلا.

نعم لو لم يحصل لنا القطع بتحريم العمل بالظنّ، أو الظنّ المتآخم بالعلم على تحريم العمل بالظنّ، يكون ذلك الظنّ الذي لم يحصل لنا القطع او الظنّ المتآخم بالعلم على تحريمه مندرجاً تحت المقدّمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجّح، فتدبّر.

فاذن لا بدّ لهم التصدي بالشرائط وجوداً وعدمّاً لتشخيص الصغرى، ولذا
عنون العلماء في كتبهم الأصولية لحجّة كلّ من الشهرة والاجماع المنقول
ونحوهما أصلاً على حدة، فبناءً على هذا هل العدالة في الراوي شرط أم لا؟
واحقاق الحقّ موقوف على بيان مقدمات:

الأولى: أنّه لو كان الراوي معلوم الفسق وإن كان معلوم التحرّز عن
الكذب، فهل يسمع خبره على مذهب التعبد أم لا؟ الحق الأخير؛ اذ الدليل على
التعبدية أما الاجماع أو الآيات.

أما الاجماع، فهو أمر لبي لا عموم فيه، فلا يفيد الآ حجة غير معلوم الفسق
في الجملة، كما سيأتي.

وأما الآيات، فلا ريب أنّ النفر والكتمان وإن كانتا مطلقتين إلا أنّ منطوق آية
النبا نصّ في تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبيّن والتعارض الأخصّ مع الأعمّ
المطلق، فيقدّم الأخصّ في مورد التعارض، ويعمل بالأعمّ في غيره، فاذن صار
حرمة العمل بخبر الفاسق من الظنون الخاصة كالقياس، مضافاً الى أنّنا لا نحتاج
الى اقامة الدليل على عدم الحجّة، بل عدم الدليل على الحجّة كاف للأصل.

فان قلت: ما ذكرت من وجود التعارض بين النبا وآتي النفر والكتمان أنّما
يتمّ ان كان المراد من التبيّن العلمي، وهو في محلّ المنع، بل المراد الأعمّ من التبيّن
العلمي والظنّي، وفيما نحن فيه التبيّن الظنّي حاصل؛ اذ المفروض احتراز المخبر
الفاسق عن الكذب، فيحصل الظنّ بالصدق.

قلنا أوّلاً: إنّ التبين من البيان، والبيان هو العلم، فاطلاقه على القدر المشترك
بين العلم والظنّ مجاز لا يصار اليه، على أنّ المتبادر من التبيّن العلمي منه.

وثانياً: سلّمنا أنّه حقيقة في القدر المشترك، وأنّه بالنسبة الى فرديه متواط وغير مشكّك، إلّا أنّ المراد منه في المقام العلمي؛ اذ هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل؛ لأنّه لو كان المراد من التبيّن الأعمّ لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبيّن الظني، ولا ريب أنّه غير مامون من اصابة الفتنة.

وثالثاً: سلّمنا أنّ حقيقة التبيّن هو المعنى الأعمّ، وأنّه المراد أيضاً، إلّا أنّنا نقول: إنّ المتبادر من التبين أنّما هو التبين التفصيلي فيما أخبر به الفاسق، والتبين الاجمالي بأنّه متحرّز من الكذب غير مجد.

فان قلت: بعد ما قلنا بحجّة الأحاد من باب التعبد، فلا يفرق بين المسائل الأصوليّة والفرعيّة، وبعد ما ثبت ذلك، فيكون خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب حجة؛ لما أخبره الشيخ من الاجماع على جواز العمل بما أخبر الفاسق المتحرّز عن الكذب، فيقع التعارض، فيرجع الى المرجّحات.

قلنا: مع أنّ انصراف الأدلّة بحجّة الخبر الواحد الى هنا محلّ كلام، إذ مرادك من قولك (يقع التعارض) هو التعارض بين المنطوق وما أخبره الشيخ، أو بين المنطوق، والمفهوم حيث ان الأوّل دالّ على عدم جواز العمل بخبر الفاسق وان أخبر عدل على الجواز، والمفهوم دالّ على جواز العمل بخبر الفاسق وان أخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بقول العادل وإن كان خبر جواز العمل بقول الفاسق، أو بين اجماع الشيخ والاجماع المحكية في المقام على عدم الجواز.

فإن كان الأوّل، فالمنطوق مقدّم لاعتضاده بالاجماع المنقولة، والشهرة المحكيّة والأصل.

وإن كان الثاني، فالمنطوق أيضاً مقدم؛ إذ التعارض من باب العامين من وجه، مادة الاجتماع خبر العدل الدالّ على انعقاد الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب، ولا ريب أنّه لا بدّ من الرجوع الى المرجح، وأنّه في جانب المنطوق لقوة دلالته، واعتضاده بالاجماع المحكيّة، والشّهرة العظيمة والأصل.

وإن كان الثالث، فالعمل بالاجماع المحكيّة على عدم الجواز مقدّم لكثرة عددها، واعتضادها بمنطوق الآية، والشّهرة العظيمة والأصل، فتدبر.

وأما على مذهب الوصفين، فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا أفاد الوصف أم لا؟ الحقّ الجواز؛ لعدم الدليل على المنع، لانصراف الاجماع المنقولة والشّهرة المحكيّة ومنطوق الآية الى صورة الانفتاح بملاحظة الأمر بالتّين، بناءً على ما قلنا من أنّه موضوع للتّين العلمي، وأما لو قلنا بوضعه للأعمّ من الظنيّ فالآية تامّة في جواز العمل بخبره بل لزوم العمل به؛ إذ المفروض حصول التّين التفصيلي في خبره ظناً.

على أنّا لو قلنا بانصراف تلك الأدلة الى صورة الانسداد أيضاً، لقلنا بالتزام تقييدها بصورة الانفتاح، والألزم الاقتصار بالأخبار الصحيحة، ويلزم منه ما يلزم في الاقتصار بالمعلوم من الخروج عن الدين؛ إذ مجهول الحال وغير المؤمن وغير المسلم ونظائرها ما عدا الأخبار الصحيحة، كلّها مشاركة مع معلوم الفسق في موهومية الاعتبار، واذا ثبت لزوم التعدي في الجملة ثبت المطلوب لقبح الترجيح بلا مرجح.

المقام الثاني: في أنّه لو قلنا بالتعبد وبحجّة الأحاد بطريق الإيجاب الجزئي، فهل رواية مجهول الحال معتبر أم لا؟ الحق الأخير، للأصل ومنطوق آية النبأ؛ اذ الفاسق اسم للفاسق النفس الأمري، فلا بدّ من التبيّن عن خبر مجهول الحال من باب المقدّمة كما أنّه يلزم في خبر معلوم الفسق بالأصالة بناءً على ما مرّ من هنا من استحقاق العقاب على ترك المقدّمة لافضائه الى ترك ذيها حكماً.

فان قلت: المتبادر من الاسامي المتعلّقات بالأحكام أنّها هو المسمّيات المعلومة، فالتين في معلوم الفسق لازم، والمجهول مندرج تحت المفهوم.

قلنا: تبادر المسمّيات المعلوم من الاسامي: أمّا وضعي، وأمّا اطلاقي، ان قلت بالأوّل، فقد أخطأت، والآلزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق، ويلزم من ذلك صحّة سلب الفاسق والعادل من المجهول الحال، وهو باطل لما نراه من عدم صحّة سلبهما معاً عنه، وان قلت بالثاني فكذلك، كيف ولو كان الامر كما ذكرت من انصرافها الى المعلومات لزم صيرورة الواجبات المطلقة مشروطات بالعلم، ولعلّه لم يقل به أحد، مضافاً الى أنّه لو كان الأمر كما ذكرت لزم استحقاق العقاب في العبد الذي قال له مولاه: أكرم من هؤلاء الرجال من كان فقيهاً صرفاً، مع ترك العبد الفحص عن الفقيه الصرف، وتركه اكرام من لم يعلم بأنّه فقيه صرف مع أنّ التالى باطل فكذلك المقدّم، وأيضاً لو كان الأمر كما ذكر لكان للعبد حين وقوعه مورداً للذمّ ظاهراً للزمه الاعتذار بأنّ وجوب الاكرام كان مشروطاً بالعلم وما أمرني السيّد بتحصيله، والتالى باطل فكذا المقدم.

والحاصل أنّ كون الأسماء أسامي للمسميات النفس الأمرية مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه، وهي المتبادر منها أيضاً في أمثال المقامات.

فان قلت: ذمتنا كما يكون مشغولة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الأمري المقتضي لترك العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدّمة، كذلك مشغولة بوجوب العمل بخبر العدل النفس الأمري الذي مقتضاه العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدّمة، فاللازم الحكم بالتخير لدوران الامر بين المحذورين. قلت: غاية ما ذكرت وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم، والحكم بالتخير متعين عند فقدان المرجح، ولكنه موجود في جانب المنطوق؛ لقوة دلالته، فتدبر.

فان قلت: انّ كون المنطوق أرجح لقوة دلالته أنّها يسلم فيما لو وقع الاشتباه في المراد، وأما لو وقع الاشتباه في المصداق كما هنا، فهما مرتبة في الحجية سيان. قلنا: وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلّم، ولكن المصير الى المنطوق متعين لأرجحيته، لا للوجه الذي استدرك على نفسه حتى يقول ما تقول، بل لاعتضاده بالشهرة العظيمة، والأصل المعتمد، فتدبر.

فان قلت: انّ الأصل وإن كان مقتضاه تحريم العمل بالآحاد إلّا أنّه قد انقلب لآيتي النفر والكتمان، خرج معلوم الفسق لمنطوق آية النبأ، وأما خروج المجهول فمجهول، فيندفع بالأصل عند الشكّ في الخروج، فمقتضى القاعدة جواز العمل بخبر المجهول على القول بالتعبد.

قلنا: الشكّ شكّان: شكّ في الاستثناء، وشكّ في المستثنى، ورفع المشكوك بالأصل أنّها يجري في الأوّل دون الأخير، وما نحن فيه من الأخير.

فان قلت مقتضى المنطوق وإن كان لزم التحرّز عن خبر المجهول من باب المقدّمة، حيث تعلق الحكم بالفاسق الذي هو اسم للمسمّى النفس الأمّري، إلّا أنّه معارض بالاجماع المدعى من الشيخ على جواز العمل بخبر المجهول الحال المتحرّز عن الكذب؛ اذ جواز العمل بخبر الفاسق المعلوم فسقه ولتحرّزه عن الكذب يقتضي جواز العمل بخبر المجهول فسقه المعلوم تحرّزه عن الكذب بالاولوية القطعيّة، ولا ريب أنّ النسبة بين المتعارضين أخصّ مطلق لأعميّة الآية مطلقا، فنعمل بالأخصّ في مورده بالأعمّ في غير مورد الأخصّ، فتعين العمل بخبر المجهول المتحرّز عن الكذب على التبعّد، والاجماعات المنقولة والشّهرة العظيمة غير منصرفتان الى المقام.

قلنا: انك إمّا أن تقتصر على العمل بخبر مجهول الحال المتحرّز عن الكذب فقط، ولا تعمل بخبر المجهول العين المتحرّز عن الكذب والفاسق المتحرّز عن الكذب؛ أو لا تقتصر بل تتعدّى الى المجهول الحال، بأنّ تقول: كلّ من عمل بخبر المجهول الحال في صورة تحرّزه عن الكذب عمل به مطلقا، أو تتعدّى الى الفاسق المتحرّز عن الكذب، نظراً الى أنّ من عمل بقول المتحرّز عن الكذب عمل به مطلقا فاسقاً أو مجهولاً.

فان قلت: بالأوّل، فقد خالفت الاجماع المركّب؛ لأنّ من العلماء فرقة بناؤهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا، وفرقة على جواز العمل بخبر المجهول مطلقا، وفرقة على العمل بخبر المتحرّز عن الكذب مطلقا، فالقول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرّز عن الكذب فقط خرق للاجماع المركّب.

وان قلت بالثاني، ففيه أنّ الكلية في جانب العكس مسلمة، فإنّ كلّ من قال بحجّية خبر المجهول عند عدم التحرّز عن الكذب قال بها فيه مطلقاً وفي غيره ممنوع، لوجود قول الشيخ حيث يقول بحجّية خبر المجهول في صورة التحرّز عن الكذب فقط.

وان قلت بالأخير، فالاجماع مسلم، ولكنّه معارض بالاجماع المركّب الآخر، وهو أنّه بعد ما ثبت من الآية عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقاً ولو عند تحرّزه عن الكذب، فقد ثبت عدم جواز العمل بخبر من هو متحرّز عن الكذب مطلقاً ولو كان مجهول الحال بالاجماع المركّب، وهذا أرجح من ذاك لاعتضاده بالأصل، والشهرة، والاجماع المنقولة، ومنطوق آية النّبيا، هذا اذا قلنا بحجّية الاجماع المنقول من باب التّعبد، والا فالمنع ظاهر.

وبالجمله لا ريب في أنّ مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان جعلنا الفاسق اسماً للمسمّى النفس الأمري، وأمّا لو جعلناه عبارة عن الفاسق المعلوم، ففي جواز العمل بخبر المجهول لا خفاء أصلاً.

وأما لو شككنا في حال العرف، أو لم يعلم أنّ المتبادر من الفاسق هل هو المعلوم أو النفس الأمري، ففيه اشكال، مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول حيثئذ لايتي النفر والكتمان، والاجمال الطارئ في آية النّبيا على ذلك الفرض أنّها هو في الاستثناء لا في المستثنى، والقدر المتيقّن خروج معلوم الفسق، وأمّا خروج المجهول فمجهول، والأصل يقتضي عدم الخروج، فتدبر، هذا بناء على مذهب المتعبدّين.

وأما على مذهبنا معاصر الوصفيين، فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عند افادته الوصف؛ للوجهين السابقين، ولأنه بعد ما قلنا بحجية الظنّ المسبّب عن خبر الفاسق المعلوم وفي المسبب عن خبر المجهول بطريق أولى قطعاً. فان قلت: إنّ القول بجواز العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالف لاجماع الطائفة المحقة؛ اذ العلماء فرقتان: فرقة تقول بعدم حجية خبر الفاسق مطلقاً وفرقة تقول بحجية خبره لو تحرّز عن الكذب، فالقول بحجّيته مطلقاً مخالف للاجماع.

قلنا أولاً: الاتفاق على تحريم العمل بخبر الفاسق الغير المتحرّز عن الكذب مسلّم، ولكن كلامهم أنّما هو في خبر الفاسق من حيث هو فاسق، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة والدّاخلية، ولا ريب أنّ العمل بخبر الفاسق من حيث هو فاسق حرام قطعاً، والعامل آثم جزماً.

وثانياً: سلّمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمام القرائن، ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ممنوع.

وثالثاً: سلّمنا الاتفاق على ذلك ولو في صورة الانسداد، ولكن الاتفاق بحجّيته من باب الكشف، وهو في غير^(١) حالة الانفتاح غير كاشف، سلّمنا الكشف، ولكن غايته الظنّ، وأين الدليل على اعتباره في المسألة؟.

ورابعاً: سلّمنا جميع ما ذكر الا ان قولك بأنّ ما يقول به مخالف للاجماع غلط؛ لأنّنا موافقون مع شيخ الطائفة؛ لأنّنا إنّما نعمل بالظنّ، وهو من خبر الفاسق الغير المتحرّز عن الكذب غير حاصل، ومن المتحرّز غير منك، فتدبّر.

(١) في (خ): خبر.

المقام الثالث: لو قلنا بحجّة الأحاد من باب التعبد، فهل الخبر الذي رواه حديث العهد بالتكليف، وهو الذي يكون في أوّل بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق ولم يحصل له الملكة حجة أم لا؟ واحقاق الحقّ موقوف على بيان مقامات:

الأوّل: هل يمكن أن يوجد واسطة بين العادل والفاسق؟ والتحقيق أنّه لو قلنا بأنّ العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق، فلا يتحقق الواسطة، وأمّا لو قلنا بأنّها ملكة يمنعه من ارتكاب الكبائر والاصرار في الصغائر وإتيان نافيات المروّة، فلا ريب في تحقّق الواسطة بينهما في الواقع، ولا اختصاص لتلك الواسطة بحديث العهد، بل يمكن في تعبده وإن نذر كما لو لم يصدر من الشخص مع بعد عهده ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة أيضاً، وذلك لتجنّبه عن المخلوقات.

الثاني: هل يمكن العلم بتلك الواسطة أم لا؟ الحقّ نعم، كما لو أطلعنا على شخص في أوّل بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية يوجب الفسق، فأخبر ذلك القريب عهده عن شيء من الموضوعات الصرفة التي هي متعلّقات الأحكام الجزئية.

وما قاله صاحب المعالم من تعذّر حصول العلم بتلك الواسطة؛ لأنّ المعاصي لا ينحصر في الظاهري، ولا ريب أنّ العلم بانتفاء الباطني ممتنع عادة بدون الملكة^(١).

ليس بسديد؛ لأنه إمّا أراد من المعاصي الباطنية فساد العقيدة مع عدم العلم بالفساد، أو أراد فساد العقيدة مع العلم به، أو أراد ارادته ترك واجب أو فعل محرّم، وعلى التقادير كلامه ليس بجيد.

أمّا على الأوّل، فبالنقض بالعادل الذي هو ذات ملكة؛ لأنّ فساد العقيدة مع عدم العلم بالفساد لو كان من المعاصي الباطنة الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة، لكان اللازم عدم حصول العلم بالعادل أيضاً، وادّعاء امكان العلم بالباطن فيه دونه^(١) ممّا لا يصغى اليه، مضافاً الى أنّا نفرض معلماً يعلمه العقائد الحقّة قبل البلوغ، فتحصيل العلم لذلك المعلم بالواسطة لعلمه بحقّة العقائد. وأمّا على الثاني، فأقول: يدفعه القطع بعدم كون أغلب المسلمين عالمين بفساد عقيدتهم اذا كانت فاسدة في الواقع.

وأمّا على الثالث، فلمنع كون العزم على ترك الواجب أو فعل المحرم محرّماً أولاً، ولمنع كونه من الكبائر ثانياً، ولعدم امكان العلم بالعادل ثالثاً. الثالث: في أنّه هل هو حجة على القول بالتعبّد أم لا؟ الحقّ نعم وان اقتضى الأصل التحريم، والاجماع أمر لبي لا عموم فيه، إلا أنّ الأدلّة اللفظية الدالّة على حجّة الأحاد دالّة على ذلك.

فان قلت: يمنع شمول مفهوم آية النبا خبر الواسطة بين العادل والفاسق؛ اذ المنطوق دال على عدم حجّة بناء الفاسق، والمفهوم من المفهوم حجّة بناء العادل، والواسطة مسكوت عنها منطوقاً ومفهوماً.

(١) في (خ): رؤية.

قلنا: المفهوم من المفهوم أنّها هو مجيء غير الفاسق بمقتضى فهم العرف، وغير الفاسق أعمّ من الوساطة، ولو سلّمنا أنّ المفهوم مجيء العادل لا غير الفاسق، أو كون غير الفاسق بالنسبة الى الوساطة مشككاً بالتشكيك الاجمالي، أو مبيّن العدم، لقلنا بحجّة بناء الوساطة أيضاً؛ اذ آية النبأ لا يقتضي عدم الحجّة، بل غايته السكوت من الوساطة، ولا ريب أنّ آيتي النفر والكتمان تدلّان على حجية بنائه، ومنع امكان تحقّق الوساطة أو العلم بها مرّ الجواب منهما.

فان قلت: ما ذكرت من جواز العمل بخبر الوساطة مناف للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة، ولظواهر عبائرهم حيث يشترطون العدالة، ولا يفصلون بين الوساطة وغيرها.

قلنا: الاجماع المنقولة وظواهر عبائر الأصحاب منصرفة الى الغالب الذي هو أحد الأمرين لا الوساطة بينهما، بل كاد ان لا يوجد في الأخبار أو كذلك. فان قلت: الآتيان وان دلّتا على حجة الآحاد و الوساطة، ولكن المفهوم من التعليل في آية النبأ عدم الحجّة؛ لأنّ أخذ قول الوساطة غير مأمون عن اصابة الفتنة، ولا ريب أنّ هذا أرجح لاعتضاده بالأصل.

قلنا انّ التعليل إمّا عام، وإمّا خاصّ إن قلت في آية النبأ بعدم الحجّة؛ لأنّ أخذ قول الوساطة غير مأمون عن اصابة الفتنة ولا ريب بالأوّل، فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العدل المعلوم عدالته، وان قلت بالثاني فالتعليل غير مربوط بالمقام؛ لأنّ الكلام في الوساطة وهي غير الفاسق، هذا بناء على مذهب المتعبّد، وأمّا على مذهب الوصفين، فلا ريب في حجة الظنّ الحاصل من اخبار الوساطة؛ للأدلة الدالة على حجة الظنّ في المسائل الفرعية.

و من جملة الشرائط الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به، بل لا نعلم فيه مخالفاً، وأنما الاشكال في معنى الضبط، فيحتمل أن يراد منه التدوين، أو الحفظ وعدم النسيان، أو القدر المشترك بين الأمرين، أو هما معاً، فتلك احتمالات أربع. ومقتضى الأصل الأخير؛ لأنّه القدر المتيقن، الا أنّ اشتراط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع، وكذا الاحتمال الأوّل، ولكنّه لو تحقّق فلا ريب في عدم حجّيته باجماع العلماء اذا كان ناسياً وغير حافظ.

فالأمر دائر اذن بين كون المراد منه الحفظ فقط، أو القدر المشترك، ولكن التحقيق الأخير؛ للقطع أو الظنّ بأنّ العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط منهم لأجل دليل دلهم على ذلك بخصوصه، بل هذا الاشتراط منهم لأجل عدم دلالة أدلّة التبعّد على أزيد من ذلك.

ولا ريب أنّ في الأدلّة ليس اشتراط الضبط أصلاً، إلّا أنّها منصرفة الى الأخبار المفيدة لأحد الوصفين إمّا القطع أو الظنّ، ولا ريب أنّ اتّصاف المخبر بأحد الأمرين موجب بحصول أحد الوصفين، ولا ريب في عدم اختصاص حصول أحد الوصفين على أحد الأمرين معيّناً، وبالجملة لا شكّ في اشتراط أحد الأمرين في الراوي.

نعم هذا الشرط أغلبي، بمعنى أنّه يجب أن يكون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالباً، ولا حصول السهو نادراً، فلا يضرّ بالضبط، وهذا الشرط أنّما هو شرط في الأغلب، والّا فقد يحصل الوصف من غير أن يكون مجامعاً لأحد الوصفين، ولكنّه خلاف الغالب.

فان قلت: ما ذكرت من اشتراط الضبط في الغالب بمعنى أنّه قد يحصل الوثوق من خبر غير المجامع مخالف للاجماع القاطع إمّا البسيط بناءً على عدم المخالف في اشتراط الضبط، وإمّا المركّب بناءً على وجود المخالف، فإنّ من قال باشتراط الضبط قال به مطلقاً، فخير الغير الضابط غير معتبر وإن أفاد الوصف.

قلنا اطلاق عبارتهم منساق الى الغالب، مضافاً الى ما عرفت من عدم وجود دليل على اشتراط الضبط بخصوصه، إلّا أنّ الظاهر من الأدلة التعبدية حجّة الأخبار المفيدة لأحد الوصفين، ولما كان افادة أحد الوصفين ملازماً لاتّصاف المخبر بأحد الأمرين في الأغلب، فاشتروا ما اشتروا.

فان قلت: لو كان الضبط شرطاً في الراوي، لزم على علماء الرجال بيان ضبط الراوي، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

قلنا: تصديهم لذكر الوثاقة مغن عن ذلك؛ لأنّها أخصّ من الضبط، مضافاً الى تصديهم لذكر الضبط أيضاً في نبذ من المقامات، هذا بناءً على مذهب المتعبدین.

وأما على مذهب الوصفين، فالتحقيق أيضاً الاشتراط، إمّا لأجل أنّ خبر غير الضابط لا يفيد الوصف، أو لأجل أنّ الوصف الحاصل منه لا يعتنى به العقلاء، وأما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء لقلنا بحجّيته، فالشرط أيضاً شرط في الأغلب.

ثمّ إنّ في المقام اشكال، وهو أنّ القول بانصراف آية النبأ الى الخبر المفيد لأحد الوصفين أنّها يتمّ لو كان المراد من التبيين العلمي، وأما لو أريد الأعمّ منه

ومن الظني فلا؛ اذ المنطوق حينئذ لزوم التبين العلمي أو الظني من خبر الفاسق، والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الأعم في خبر العدل، فلا انصراف الى خبر عدل يفيد احد الوصفين، إلا أن يقال: ان غاية ما في الباب نفي التبين عن خبر غير الفاسق الغير المفيد لأحد الوصفين، وذلك أعم من الرد والقبول، فتأمل ولكننا بعد ما قلنا بأن المراد من التبين هو العلمي، فلا اشكال.

ثم ان هاهنا تمييزاً، وهو أنه بعد ما قلنا بحجية الآحاد المجامعة للشرائط تعبدًا، فهل هي حجة عند مجامعتها للوصف أو مطلقاً، وعلى الأخير هل هي حجة ولو عند عدم افادتها الوصف طبعاً واقتضاءً، أو عند كون عدم افادة الوصف لعارض، والقدر المتيقن من أدلة التعبدية حجيتها عند افادة الوصف، وأما عند عدم افادتها الوصف طبعاً فغير معتبر قطعاً؛ لعدم انصراف أدلة التعبد اليه، وأما لو كان عدم افادتها الوصف لعارض وكان العارض غير معتبر وفاقاً كالقياس، فحجيتها وفاقية، وأما اذا لم يكن العارض معتبراً عند بعضهم، ومعتبراً عند آخر كالشهرة، فلا ريب في حجيتها عند من لا يعتبر العارض باجماع العلماء.

وان ناقش في حجيتها حينئذ صاحب المدارك في بعض المقامات، ومخالفته لو ثبت فغير مضره بالاجماع، وبناء العرف على ذلك، ألا ترى أنه لو قال السيد لعبده: اعمل بخبر زيد، ونهاه عن خبر عمرو، لكان بناء العبد على أخذ خبر زيد وطرح خبر عمرو وان أفاد الوصف الشخصي، فتدبر.

ضابطة

في

العدالة وفيها مقامات سبعة

الأول: في بيان معنى العدالة لغة وشرعاً.

أمّا لغة، فاعلم أنّ للعدالة اطلاقات خمسة: قد يطلق على المساواة، كقولك كيلنا عدل لكيلكم، وهذه الكفة من الميزان عدل لذلك، أي مساوية له.

وقد يطلق على خلاف الظلم، ومن هذا قولهم (فلان عدل) أي غير ظالم، ولعلّ اطلاق العدل على السّلاطين والحكّام من هذا الباب، ولا يخفى عليك أنّهم وأنّ نصّوا على ان العدالة عبارة عن خلاف الظّلم، وهو كما يطلق على الظّلم على الغير كذا يطلق على الظّلم على النفس أيضاً، ألا أنّ انصرافه على الظّلم على النفس محلّ المنع، فحيثنّ لو لم يظلم الفاسق الغير يقال هو عدل أي غير ظالم وان ظلم نفسه.

وقد يطلق على الاحسان، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(١) إن كان الاحسان عطف تفسير، فتأمّل.

وقد يطلق على التوسّط، يقال: فلان عدل أي متوسّط في أمور يأتي بين طرف الافراط والتفريط.

وقد يطلق على المثل، يقال: فلان عديم العدل، أي عديم المثال، فهذه اطلاقات خمسة، والمعروف في كتب اللّغة هو الثلاثة الأولى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الاطلاق الأوّل حقيقة لغة باتّفاق اللّغويين، فمقتضى القاعدة حيثنّ مجازيّته في غيره من الاطلاقات لأجل عدم الاشتراك، لكن عدم صحّة السّلب عنمن ليس بظالم تقتضى الحقيقة في الثاني أيضاً، فيكون

مشتركاَ لفظياً بينهما، لكن عند فقد القرينة المعينة لأحد المعنيين لا يبعد أن يحمله على الأوّل لاشتغاره، فحينئذ لو وجد في كلام الشارع أو أحد أمنائه لفظ العدالة وما يشق منه، وقلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق، فلا بدّ من حمله على المساواة؛ اذ بعد ثبوت كونه حقيقة فيما ذكر في العرف العام، ثبت في اللغة أيضاً هذا المعنى؛ لأصالة عدم النّقل، ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساواة التي هي المعنى الحقيقي اللغوي.

فان قلت: إنّ أصل تأخّر الحادث يقتضي عدم وضعها لما ذكر في زمن الشارع، فلا يحمل اللفظ الصّادر منه على هذا المعنى.

قلنا: نعم الآن أنّ المظنون تقدّم هذا المعنى اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الأصل حينئذ.

وأما شرعا، فيطلق على ظهور الايمان مع عدم ظهور الفسق، كما هو مختار الشيخ، ويطلق على حسن الظاهر وظهور الصّلاح، كما هو مختار بعض متأخّر المتأخّرين، ويطلق على الملكة الملازمة للتقوى المانعة من ارتكاب الكبائر، والاصرار على الصّغائر والاقدام على خلاف المروءة، ويطلق على الثالث أيضاً من غير تقييد يمنع الاقدام على خلاف المروءة، ويطلق على ترك الكبائر والاصرار على الصّغائر من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروءة، كما اختاره العلامة المجلسي^(١) (رحمه الله)، فعليه يكون حديث العهد عادلاً.

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٠: ٧٣-٧٣.

ثمَّ أنّ من المقطوع نقل العدالة عن المعنى اللغوي الى معنى شرعي؛ لأننا لا نفهم من قولنا (فلان عدل) إلاّ اتّصافه بصفة مسماة بالعدل، لكن هل الناقل هو طائفة خاصّة أعني الفقهاء، حتّى لا يكون اللفظ مندرجاً في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعيّة، أم الناقل هو مطلق التشريع ليجيء هنا أساس الحقيقة الشرعيّة؟.

الحقّ الأوّل؛ لأنّ القدر المتيقّن، مضافاً الى أنّ أهل العرف لو سئلوا عن معنى العدالة، لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه، كما في لفظ الفقه أيضاً، ولو كان النّقل عند التشريع لعرف العرف معناه أيضاً، وليس كذلك.

وتوهم ان الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة التشريعية في الألفاظ يكشف عن ثبوت الحقيقة التشريعية في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء.

وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة التشريعية، فلفظ العدالة لم يثمر أيضاً في كلام الشارع بناءً على المختار من أنّ المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مجرد ثبوت حقيقة التشريعية، بل يدور الأمر مدار تحقّق الغلبة المعتد بها في استعمال اللفظ في المعنى الشرعي عند الشارع، وهو غير معلوم في هذا اللفظ. فان قلت: أغلب ما ثبت فيه الحقيقة التشريعية ثبت فيه الحقيقة الشرعية أيضاً، فالمشكوك فيه يلحق بالغالب.

قلنا: ان ادّعت تلك الغلبة في الألفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي، فالاستقراء حينئذ مسلم، لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب ممنوع، وان ادّعت تلك الغلبة في مطلق الألفاظ التي ثبت فيها الحقيقة التشريعية وإن لم يتحقّق غلبة الاستعمال عند الشارع فممنوع.

ثمَّ أنَّ أيَّاماً من الاطلاقات المذكورة في الشرع حقيقة عند المتشرعة بعضها أم كلِّها؟ الحقُّ أنَّ شيئاً من الأوَّلين ليس بحقيقة؛ لأنَّ المتبادر من العادل الذات المتَّصفة بالوصف النَّفس الأمريّ الذي ليس للاعتقاد مدخلية فيه وجوداً وعدمًا، كما في لفظ زيد والرَّجل أيضاً.

مضافاً إلى أنَّه يصحَّ سلب العدالة عمَّن ظاهره الاسلام والايمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق، فيقال بعد ظهور الفسق عن هذا الشخص: أنَّه لم يكن عادلاً، والاطلاق الثالث أيضاً ليس حقيقياً؛ لعدم صحة سلب العادل عمَّن اتَّصف بهذا المعنى الثالث، وإن كان مقدِّماً على خلاف المروءة، فالتقييد بهذا القيد الأخير ليس داخلياً في الموضوع له، فدار الأمر بين الأخيرين، لكن الرابع متعيّن إن لم يأبى عنه العرف، وذلك للشَّهرة المحكية بل المحققة، وللإجماعين اللذين نقلهما الفاضل المقداد^(١) وشارح الارشاد^(٢).

ففي الأوَّل أنَّ العدالة عبارة عن الملكة بإجماع العلماء، وفي الثاني على ما حكاه صاحب الرياض^(٣) أنَّ المعروف بين العامة والخاصة أنَّ العدالة بمعنى الملكة، ولا ريب في حجّية الظنِّ الحاصل مما ذكر في المسألة؛ لأنَّها من الموضوع المستنبط، والظاهر تطابق العرف مع ما ذكر، فلا يطلقون العادل على من لا ملكة له، كحديث الاسلام وإن ترك الكبائر ولم يصر على الصغائر.

(١) كتر العرفان للفاضل المقداد ٣: ٣٨٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٣٥١ و ١٣: ٣١١.

(٣) رياض المسائل ١٥: ٣٩.

فظهر كون المعنى الرابع حقيقة عند المشرّعة منقولاً اليه اللفظ عن اللغة، وهل في كلام الشارع وأمنائه أيضاً كذلك أم لا؟ مقتضى أصل تأخر الحادث عدمه، فلا بدّ من حمل اللفظ في كلام الشارع وأمنائه على المعنى الحقيقي اذا تجرد عن القرينة.

نعم لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي، حملناه على معنى المشرّعة؛ لأنّه أقرب المجازات الى المعنى اللغوي؛ اذ يبعد كون غيره أقرب معنى صيرورة هذا منقولاً اليه، هذا.

والانصاف أنّ المعروف في معنى العدالة في كلام الأئمة هو غير المعنى اللغوي، وكذا عند اصحابهم، كما يظهر من تتبّع الأخبار، فإنّ قول الراوي سائلاً عنه بما يعرف عدالة الرّجل مثلاً ظاهراً في أنّ العدالة معناه عندهم غير المعنى اللغوي، فاذن نحكم بأنّه هو معنى المشرّعة؛ لأصالة عدم تعدّد النقل، فلا اشكال في كلام الأئمة.

والظاهر في كلام الله ورسوله أيضاً هو الحمل على المعنى الشرعي؛ لأنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(١) أنّها هو الوصف النّفس الأمري الملكي، مضافاً الى أنّ طريقة المؤوسين استمرارهم على شيء ينكشف عن كون الرئيس عليه أيضاً، فبطل ما قلنا سابقاً من أنّ كلام الله سبحانه وأمنائه لا يحمل على المعنى الشرعي.

المقام الثاني: في ان العدالة المعتبرة في الشريعة ما ذا؟.

فنقول: اعلم أنَّ الشخص إمّا أن يكون معلوم العدالة وإمّا أن يكون معلوم الفسق، وإمّا أن يكون مجهول الحال، وعلى الأخير إمّا أن يكون ظاهر الاسلام، أو مجهول الاسلام أيضاً، وعلى الأخير إمّا أن يظنّ عدالته، أو لا يظنّ بعدالته بأنّ شكّ فيها، أو ظنّ بعدمها، وعلى فرض الظنّ بالعدالة إمّا أن يكون الظنّ مسبباً من الأسباب الغير المعتمدة، أو من الأسباب المعتمدة، فهذه صور ستّة:

أما في الأولى، فلا ريب في اعتبارها في الشرع لاجماع العلماء، سواء كان العلم بالعدالة وجدانياً حاصلًا من المعاشرة، أو شرعياً مسبباً عن شهادة العدلين مثلاً، والسرّ في ذلك أنّه لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتمدة في الشريعة لضاع حق الإيتام، واختلّ نظام الأنام.

وأما في الثّانية، فلا ريب في عدم اعتبارها؛ للأصل، وظهور الاتفاق.

وأما في الثّالث، فاشكال؛ لأنّ دعوى الاجماع على عدم اعتبارها مع ذهاب جمع الى اعتبارها كالشّيوخين وغيرها غير ممكن، مضافاً الى أنّ الظاهر من كثير من الأخبار أنّ ظاهر الاسلام عادل، ولكن لا يخفى أنّ مقتضى الأصل والقواعد عدم العبرة بها؛ لأصالة حرمة العمل بما وراء العلم، والعمل برواية هذا الشخص عمل بما لا يعلم، فالأصل حرمة.

ولأصالة عدم تحقّق المشروط لأنّ جواز الاقتداء والحكم والاستفتاء مثلاً مشروط بالعدالة، وهي قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال، وظاهر الاسلام لم يكن محقّقة، وبعد شهادته شككنا في تحقّق المشروط؛ لأنّ الشكّ في تحقّق الشرط يلزم الشكّ في تحقّق المشروط، والأصل يقتضي عدم التحقّق.

ولأصالة عدم ترتب الأحكام والآثار الشرعية من الوضعية والتكليفية،
فأنها قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم يكن محققة
ومتربة، وبعد شهادته شككنا فيها، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

ولأصالة الفسق؛ لأن الأصل عدم اتيان هذا الشخص الواجبات، فيكون
معلوم الفسق بالأصل، فلا يعتبر قوله، وكون الأصل عدم اتيانه بالأفعال
المحرمة أيضاً لا يضرنا؛ لأننا نعمل بالأصلين ونقول: أنه لم يأت بالمحرّمات ولا
بالواجبات، فيكون فاسقاً أيضاً.

ولأصالة الفسق أيضاً؛ لأن معلوم الفسق أغلب من معلوم العدالة، فيلحق
المشكوك بالأغلب.

فان قلت: ان تلك الأصول الخمسة كلّها فاسدة، أمّا الأخير فلأن غاية ما
يلزم منه هو الظنّ بالفسق وهو ظنّ بالموضوع الصرف لا يعتبر.

و أمّا الرابع، فلأنّ للمسألة صور ثلاثة:

الاولى: عدم العلم باتيانه الواجبات والانزجار عن المحرّمات.

و الثانية: عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم بانزجاره عن المحرّمات.

الثالثة: عدم العلم بانزجاره عن المحرّمات و العلم باتيانه الواجبات.

وأصالة الفسق المسبّب عن أصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في
الصورتين الأوليين دون الأخيرة، فإن فيها يحكم بأصالة العدالة؛ اذ لا مانع منها
لاحتيال ارتكاب المحرّمات، والأصل عدمه، فهو آت بالواجبات بالفرض،
وتارك للمحرّمات بالأصل، فيكون عادلاً.

و أمّا في الثالث، فلأنّنا نفرض الكلام فيما كان هذا الشخص أولاً معلوم العدالة، فزال عنه حسن الظاهر وظهور الصّلاح، وبقي الاسلام مع عدم ظهور الفسق، فان الأصل حينئذ ترتّب أحكام السابقة على زوال حسن الظاهر، فيستصحب قبول قوله بالأصل.

و أمّا في الثاني، فلأنّ الشكّ في المقام ليس في تحقّق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية، حتّى يقال: إنّ الشكّ في تحقّق الشرط يقتضي الشكّ في تحقّق المشروط، بل الشكّ أنّما هو في الشرطية بعد القطع بتحقّق الشيء، فانّ ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقّق، وكونه شرطاً يقيني، ولكنك تدّعي اعتبار شيء زائد على القدر المتيقّن عليه بيننا وبينك في العدالة وهو الملكة، ولا ريب أنّ الأصل عدم الاشتراط، وكفاية هذا القدر الذي هو شرط بالاتّفاق من الفرق فيما نحن فيه، مثل ما لو شكّ في اشتراط الايمان في الراوي بعد القطع باشتراط الاسلام وتحققه، فكما لا يصحّ أن يقال هنا بأنّ الشكّ الواقع في اشتراط الايمان شكّ في تحقّق الشرط بعد القطع بالشرطية، وكذا فيما نحن فيه، فلا وقع لهذا الكلام.

و أمّا في الاول، فلأنّ معارض بما فرضنا من الأصل في من سبق له الملكة ثمّ زالت، قلنا: أمّا قولك بأنّ الظنّ أنّما هو في الموضوع الصرف وهو فيه غير حجة، ممنوع في هذا المقام، وأمّا بأنّ الشكّ أنّما هو في الشرطية لا في تحقّق الشرط، فهو مسلم.

وكذا قولك بأنّ أصالة الفسق معارضة بأصالة العدالة مسلم أيضاً، لكن أصالة الفسق أرجح؛ لأنّ الظنّ الشخصي معه، ولأنّ مورده أغلب وأكثر، ولأنّ الشهرة قولاً معه أيضاً.

وأما قولك بتعارض أصل عدم ترتب الأحكام وأصل حرمة العمل بما وراء العلم مع ما فرضته من استصحاب سماع قول المسبوق الملكة، فهو مسلّم، لكن هذا الاستصحاب دليل وارد لا ينافي كون الأصل الأوّل هو ما ذكرناه من أصالة عدم الاعتبار، فظهر أنّ الأصل الأوّل من حيث اللب هو عدم الاعتبار.

وأما في اللفظيات كأن يكون هنا اطلاق أو عموم في مقام من المقامات ينفي مقتضى الأصل، كأن يرد دليل على جواز اقتداء بكلّ أحد، فهو معمول به لكنّه دليل وارد أيضاً.

والحاصل أنّ الأصل الأوّل هو ما ذكر، بل هاهنا أدلة اجتهادية على طبق الأصل الأوّل، منها الشهرة العظيمة البالغة حدّ الاجماع، بل في الرياض^(١) عن المحقّق الاجماع من الأئمة على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) على أنّ المراد من الفاسق الفاسق الواقعي، ومن النبأ الأعمّ من الشهادة وغيرها.

وفيه أولاً: أنّ وضع الفاسق وإن كان للفاسق الواقعي لكن الظاهر منه هو الفاسق المعلوم أعني المعتقد بالمعنى الأعمّ، فيكون مجهول الحال مندرجاً في المفهوم.

(١) رياض المسائل ١٥: ٤٠.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

وثانياً: أنَّ المتبادر من النبأ غير الشهادة، وإن سلّمنا كونه في اللغة موضوعاً للأعمّ منها ومن غيرها، إلّا أن يدّعي الاجماع المركّب بين فردي النبأ، بأنّ يقال: اذا ثبت من الآية لزوم التبيّن عن نبأ المجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها أيضاً؛ لأنّ كلّ من عمل بخبره عمل مطلقاً، وكلّ من نفاه نفاه مطلقاً.

وفيه أنّ الكليّة من الطرفين ممنوع، فإنّ الشّيخ عمل بنبأ مجهول الحال في الشهادة لا في غيرها، ولا يتحاشى من قول الشّيخ بحجّية نبأ مجهول الحال في غير الشهادة اذا تحرّز عن الكذب، وذلك لأنّ هذا الكلام منه أنّما هو لأجل التحرّز عن الكذب، ولذا قال بحجّية نبأ المتحرّز عن الكذب وإن علم فسقه، لا لأجل كونه مجهول الحال، ولذا لم يقل بحجّية نبأ مطلقاً، وأيضاً من الإصحاح من عمل بنبأ مجهول الحال في غير الشهادات مطلقاً لا فيها، فظهر فقدان الاجماع المركّب من الطرفين وتمّ الايراد الثاني.

ولكن يمكن ابطاله بعد تسليم عدم ورود الايراد الأوّل بأنّ النبأ مطلق يشمل النبأ في الموضوعات وغيرها، بل شموله للموضوعات أظهر نظر الى خصوص المورد، ولا ريب أنّه بعد ما ثبت عدم جواز العمل بنبأ مجهول الحال في الموضوعات التي يكون النبأ فيها نوع شهادة ثبت عدم جواز العمل بنبأه في جميع أنواع الشهادات بالاجماع المركّب؛ لأنّ كلّ من قال بحجّية نبأ مجهول الحال في مورد الشهادة قال بها مطلقاً، ومن نفاه نفى مطلقاً.

ثالثاً: أنّا سلّمنا أنّ المراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامري ومن النبأ أعمّ من الشهادة وغيرها، وأنّ لازمه عدم قبول خبر مجهول الحال من باب المقدّمة،

لكن نقول أنّ العادل في المفهوم أيضاً اسم للعادل النفس الأمري، ومقتضى ذلك العمل بقول مجهول الحال من باب المقدمة، فدار الأمر بين الواجب والحرام، وتعيين أحدهما يحتاج الى دليل فما وجه التّعيين.

فان قلت: حينئذ تعارض المفهوم والمنطوق والآخر أقوى.

قلنا أنّ أرجحية المنطوق مسلّم اذا كان الاجمال في المراد لا في المصداق كما فيما نحن فيه، إلّا ان يقال: أنّ المنطوق أرجح لاعتضاده بالأصل السابق فيكون أقوى، ولا يكون ذلك تمسكاً بنفس الأصل أيضاً، بل بالدليل الاجتهادي المعتضد بالأصل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(١) فان المراد من العدل هنا ليس هو الاستواء؛ لأنّه غير مناسب للمقام، ولا حسن الظاهر وظهور الصّلاح؛ لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعاً أمّا لغة فواضح، وأمّا شرعاً، فلما مرّ من أنّ العدالة في عرف المشرعة هي الملكة، فبعد ما كان العدالة عند المشرعة هو ذلك، فإن كان في الشرع أيضاً كذلك فالمطلوب ثابت، والا بأنّ كان معناها شرعاً حسن الظاهر مثلاً لزم تعدّد النقل، والأصل عدمه مع أنّه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولاً الى المعنى الموجود عند المشرعة في تلك الازمنة القليلة، فاذاً يكون الأمر دائر بين أن يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فإن كان الثاني فهو المطلوب.

وإن كان الأول، فإن كان المراد من الظلم أعم من ظلم للنفس ومن الظلم للغير فالمطلب أيضاً ثابت؛ لأن من يظلم نفسه ولا غيره فهو عادل بالملكة فتأمل، وإن كان المراد هو الظلم للغير كما هو ظاهر الظلم لزم تقييد الأكثر؛ لأن الأغلب من غير الظالم للغير هو الفساق، وبالجمله الظاهر من العدل في الآية غير المعنى اللغوي، فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشعبة أي الملكة. فان قلت: إن الآية دلّت على لزوم الاستشهاد من ذوي العدل، وهو لا ينافي صحة قبول قول غير العدل كما هو محلّ الكلام.

قلنا: إن الظاهر من الآية ومن الامر بالاستشهاد من ذوي العدل أن يكون توصلياً، بمعنى توقّف قبول الشهادة عليه، لا مجرد الاشتهاد منه تعبداً، مع كون غيره أيضاً مقبول القول.

ولكن يمكن إبطال هذا الدليل؛ إذ يحتمل أن يكون المخاطب بهذا الخطاب الموجود في الآية القضاة، فيكون العدالة شرطاً وتكون الآية تامّة الدلالة على المطلوب.

ويحتمل أن يكون المخاطب بالاستشهاد من له الحق، فيكون الامر للارشاد فتكون الآية أعم من المدعي؛ لاحتمال أن يكون الفائدة حينئذ عدم سماع شهادة غير العادل حتّى يكون ردّاً على الشيخ، ولاحتمال أن يكون الفائدة عدم كون غير العادل مظنوناً من الكتمان حتّى لا يكون دالاً على المطلوب.

هذا، ولكن الظاهر أن هذا الكلام كلام وجيه لو لم يكن الصدر مبنياً للمخاطبين، ولكن الصدر يكشف عن المخاطب؛ لأن صدر الآية الشريفة

(وإذا طلقتم النساء) فيكون المخاطب المطلق، فيكون الأمر الزامياً توصلياً،
فيثبت أنّ الشهادة في الطلاق لا تسمع الا من العدل، ويتم الأمر في غيره
بالاجماع المركّب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ
فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ﴾^(١) وجه الدلالة ظاهر.

لا يقال: يتحرّز عن الكذب أيضاً ربما يرضى من له الحقّ بشهادته، فلا دلالة
في قوله (ممن ترضون) على المطلوب أعني اشتراط العدالة.

لأنّا نقول إنّ الرواية^(٢) موجودة على أنّ المراد ممن ترضون دينه وأمانته
وصلاحه وعقته وتيقنه فيما يشهد به، وتحصيله وتميّزه، فما كلّ صالح مميّز، ولا
كلّ مميّز محصل صالح، والرواية وإن كانت مرسلة لكنّها منجبرة بالعمل.

وتوهّم أنّ القيد أعني قوله (ممن ترضون) مختصّ بالجملة الأخيرة، كما في
الاستثناء المتعقّب للجمال أيضاً، مدفوع بالاجماع المركّب في خصوص المقام،
مضافاً الى ظهور رجوع القيد في الآية الشريفة الى جميع ما تقدّم.

ومنها: الأخبار الكثيرة، مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن بن علي
العسكري عليه السلام في تفسيره، عن آبائه عن علي عليه السلام قال: كان رسول الله إذا
تخاصم اليه رجلان، قال للمدّعي ألك حجّة، فان أقام بيّنة يرضاها ويعرفها
أنفذ الحكم على المدّعى عليه، الى ان قال: وإذا جاء بالشهود لا يعرفهم بخير ولا

(١) سورة البقرة: ٣٨٣.

(٢) تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام ص ٦٧٣.

شَرَّ بَعَثَ رَجُلَيْنِ مِنْ خِيَارِ أَصْحَابِهِ يَسْأَلُ كُلُّ مَنِهَا مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ الْآخَرُ عَنْ حَالِ الشَّهُودِ وَقِبَائِلِهِمْ وَمَحَلَّاتِهِمْ، فَإِذَا أُثْبِتُوا عَلَيْهِ قَضَى حِينَئِذٍ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَإِنْ كَانَ الشَّهُودُ مِنْ أَخْلَاطِ النَّاسِ غُرَبَاءَ لَا يَعْرِفُونَ أَقْبَلَ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ، فَقَالَ مَا تَقُولُ فِيهِمَا؟ فَإِنْ قَالَ: مَا عَرَفْنَا إِلَّا خَيْرًا غَيْرَ أَنَّهُمَا غُلَطَا فِيمَا شَهِدَا عَلَى أَنْفَذَ شَهَادَتِهِمَا، وَإِنْ جَرَحَهُمَا وَطَعَنَ عَلَيْهِمَا أَصْلَحَ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ وَاحْلَفَ الْمَدْعَى عَلَيْهِ، وَقَطَعَ الْخَصْمُومَةَ بَيْنَهُمَا^(١).

وَجِهَ الدَّلَالَةُ ظَاهِرٌ، وَاحْتِمَالُ كَوْنِ الشَّهُودِ مَجْهُولِ الْإِسْلَامِ، مَدْفُوعٌ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَكَانَ اللَّازِمُ عَلَى الْمَعْصُومِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ، مُضَافًا إِلَى أَنَّ مَجْهُولَ الْإِسْلَامِ ظَاهِرُ الْإِسْلَامِ؛ لِأَنَّهُ أَغْلَبُ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى الْفَحْصِ عَنْهُ، فَتَأْمَلْ، عَلَى أَنَّ فِي بَعْثِهِ ﷺ الْخِيَارَ مِنْ أَصْحَابِهِ إِيَاءَ عَلَى أَنَّ مَجْرَدَ الْإِسْلَامِ غَيْرُ كَافٍ.

وَأُورِدَ عَلَى تِلْكَ الرَّوَايَةِ وَجُوهٌ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الرَّوَايَةَ صَرِيحَةٌ فِي مَدْعَى الشَّيْخِ؛ لِأَنَّ لَفْظَ الْخَيْرِ فِي قَوْلِهِ (لَا يَعْرِفُهُمْ بِخَيْرٍ وَلَا شَرٍّ) نَكْرَةٌ وَهِيَ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ تَفِيدُ الْعُمُومَ، فَالْمَعْنَى لَا يَعْرِفُ مِنْهُمْ شَيْئًا مِنَ الْخَيْرِ، وَلَا زَمَهُ عَدَمُ مَعْرِفَتِهِ ﷺ بِإِسْلَامِهِمْ أَيْضًا لِأَنَّهُ خَيْرٌ أَيْضًا بَلْ مِنْ أَعْظَمِ الْخَيْرَاتِ، فَيَكُونُ مُورِدَ الرَّوَايَةِ مَجْهُولِ الْإِسْلَامِ.

وَفِيهِ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ عَرَفْتُهُ بِخَيْرٍ أَنَّ أَغْلَبَ أُمُورِهِ الْخَيْرَ، وَلَا يُقَالُ هَذَا الْكَلَامُ فِيمَا عَرَفَ مِنْهُ خَيْرٌ وَاحِدٌ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الْإِسْلَامُ الَّذِي هُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْخَيْرَاتِ.

(١) تَفْسِيرُ الْإِمَامِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ رَحِمَهُ اللهُ ص ٦٧٣-٦٧٤.

وإذا كان معنى هذا الكلام عرفاً هو ما ذكرنا، فاذا ورد عليه النقي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر عند الإثبات فيكون معنى لا أعرفه بخير، أي لا أعرفه بكون أكثر أموره خيراً، ولا تنقي مطلق الخير حتى مثل الاسلام، والحاصل أنّ الظاهر من الخير في خصوص الخير هو ما وراء الاسلام.

فان قلت: النكرة في سياق النفي موضوعة لغة لعموم السلب، وحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه، ولئن سلّمنا أنّ العرف كما تقول من حملهم على سلب العموم، لقلنا أنّه يتعارض حينئذ العرف واللغة، والأخير مقدّم.

قلنا: نحن قاطعون بعدم الفرق بين زماننا وزمان الشارع فيحمل عليه كلام الشارع لا على اللغة، وما قلنا من تقديم اللغة على العرف أنّها هو في الأفراديات لا التراكيب، والشاهد هو القطع بعدم الفرق.

الثاني: أنّ غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبة الفحص والتجسس لا كونه لازماً، فلعلّه كان من باب الاستحباب.

وفيه أنّ الظاهر من الرواية هو المطلوبة بطريق الالتزام؛ لأن مداومته (ﷺ) على ذلك كما يظهر من قوله (ﷺ) كان رسول الله (ﷺ) ظاهر في اللزوم، ولأنّ تعطيل الأحكام وتعويقها الى الفحص كاشف عن الوجوب أيضاً، ولأنّ سؤاله (ﷺ) أحوال الشهود عن المدعى عليه يشهد بذلك، ولأنّ اصلاحه بين الخصمين واجراء الصلح بينهما اذا لم يتبين حال الشهود شاهد عليه.

الثالث: أَنَّا سَلَّمْنَا لَزُومَ الْفَحْصِ عَلَيْهِ، وَ لَكِنْ لَزُومَهُ عَلَيْنَا مِنْ أَيْنَ الْآ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ لَزُومَهُ عَلَيْنَا ثَابِتٌ بِأَدَلَّةِ الْإِشْتِرَاكِ، وَقَدْ مَضَى ذِكْرُهَا.

و مِنْ جُمْلَةِ الْأَخْبَارِ: مَا رَوَاهُ فِي الْفَقِيهِ وَالِاسْتَبْصَارِ مَعَ صَحَّةِ السَّنَدِ فِي الْأَوَّلِ، عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَعْرِفَةِ عَدَالَةِ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ؟ قَالَ: فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعِفَافِ وَالْكَفِّ عَنِ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ، وَيَعْرِفُ بِالِاجْتِنَابِ عَنِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شَرَبِ الْخَمْرِ وَالرِّبَا وَعَقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَالِدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عِيُوبِهِ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَلَا يَتَخَلَّفُ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ الْخُ^(١).

وَجِهَ الدَّلَالَةِ: أَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى عَدَمِ كِفَايَةِ ظُهُورِ الْإِسْلَامِ مَعَ عَدَمِ ظُهُورِ الْفُسْقِ صَدْرًا وَذِيْلًا، أَمَّا الصَّدْرُ فَلِظُهُورِهِ فِي كَوْنِ الْعَدَالَةِ الْمَعْتَبَرَةِ الْمُلْكَةِ، وَأَمَّا الذَّيْلُ فَلِأَنَّ قَوْلَهُ (وَالِدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ) لَوْ لَمْ يَكُنْ ظَاهِرًا فِي الْمُلْكَةِ فَلَا أَقْلَ مِنْ ظُهُورِهِ فِي حَسَنِ الظَّاهِرِ، وَهُوَ كَافٍ فِي رَدِّ الشَّيْخِ.

لَا يُقَالُ: إِنَّ مَا ذَكَرَ مُبْنِي عَلَى كَوْنِ الرَّجُلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَهُوَ مُحَلٌّ تَأْمَلْ.

لَأَنَّا نَقُولُ: الظَّاهِرُ هُوَ ذَلِكَ سَيِّمًا بِمِلَاحِظَةِ سُؤَالِ السَّائِلِ وَزَمَانِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ، حَيْثُ إِنْ الْمُسْلِمُ كَانَ أَغْلَبَ حِينَئِذٍ، سَلَّمْنَا كَوْنَ الرَّجُلِ أَعَمَّ مِنَ الْمُسْلِمِ، لَكِنْ الْجَوَابُ أَعَمٌّ، وَلَيْسَ فِي الْجَوَابِ تَفْصِيلٌ، فَتَرِكَ الْإِسْتِفْصَالَ يَفِيدُ الْعُمُومَ.

(١) مِنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ ٣: ٣٨ بِرَقْم ٣٣٨٠، الْإِسْتَبْصَارُ ٣: ١٣، ح ١.

وان قلت: ان تلك الرواية لا دلالة فيها على المطلوب بحيث يكون حجة أولاً بأن في السند من هو واقفي فلا عبرة به.

وثانياً: أن لفظ (المسلمين) في الرواية جمع محلى باللام، وهو حقيقة في الاستغراق الحقيقي أو العرفي أيضاً، كقولك جمع الأمير الصاغة، ولفظ (البن) ظرف ومن المقرر أنه لو سبق الظرف أمران يصلح كل منهما لعمل في الظرف كان الأخير عاملاً لأنه أقرب، فمقتضى القاعدة حمل المسلمين على الاستغراق لأصالة الحقيقة، وجعل الظرف متعلقاً بالعدالة لأنها أقرب، وحينئذ لا تدل الرواية على رد الشيخ؛ لأن السؤال أنها هو عن معنى العدالة المعبرة بين المسلمين ليحصل^(١) التميز بين معنى العدالة عندهم، وعند غيرهم والجواب يكون عن هذا السؤال لا عن مطلق العدالة المعبرة حتى يكون ردًا على الشيخ. ولو سلمنا عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا، فلا نسلم الظهور في غيره أيضاً، فطراً الاجمال وسقط الاستدلال.

وثالثاً: سلمنا دلالة الرواية على كون الستر لجميع العيوب كاشفاً من العدالة كما تضمنته الرواية، لكن مجرد ذلك غير كاف؛ لأن اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه إلا إذا فهم الحصر، ولا حصر في الرواية؛ لأن الحصر إما يستفاد من تعريف المبتدأ وهو قوله (والدلالة على ذلك) الخ، فهو في محل المنع، وإما يستفاد من أجل السكوت في معرض البيان.

(١) في (خ): لتحصيل.

وفيه أنَّ المقام مقام الاهمال^(١) لا البيان، نعم لو سأل السائل عن جميع ما يعرف به العدالة، لكان لما ذكر وجه وليس كذلك، فيكفي الجواب على وجه ما تعرف به العدالة.

ورابعاً: سلّمنا افادة الرواية الحصر لكنّها مخالفة للاجماع؛ لانعقاد الاجماع على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة، فلا بد حينئذٍ إمّا من ابقاء الرواية على ظاهرها من الحصر، والقول بأنّ ما خرج خرج بالدليل، والمشكوك فيه مندرج في الحصر حتى يتم المطلوب، وإمّا من القول بأنّ المقام ليس مقام البيان، بل مقام الاهمال، فلا يتم الدلالة حينئذٍ واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال وسقط الاستدلال.

وخامساً: بأنّ الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما ادّعاه بعض؛ لدالتها على أنّ التخلف عن جماعة المسلمين قادح في العدالة وليس كذلك، فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو متعدّد، فحصل الاجمال.

وسادساً: أنّ صدر الرواية مناقض لذيلها؛ لأنّ الصّدر يدلّ على أنّ العدالة عبارة عمّا اشتمل عليه الصدر من غير مدخلة للتخلف عن جماعة المسلمين فيها وجوداً وعدماً، والذيل يدلّ على أنّ العدالة عبارة عمّا ذكر مع عدم التخلف عن جماعة المسلمين، فهذا تناقض.

قلت: إنّ كلّ تلك الوجوه باطلة:

(١) في (خ): الاجمال.

أما الأول، فلأنه السند في أحد الكتابين صحيح باعترافك، وهو كاف، وعلى فرض عدم الصحة منجبرة بعمل الأصحاب في مقام رد الشيخ.
و أما الثاني، فلأن الظاهر أن الظرف متعلق بقوله (يعرف) وإن كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة.

و أما الثالث، فلأن الظاهر أن السائل إنما سأل حين الاحتياج، فلو كان للعدالة المعتمدة طريق أخفّ لكان اللازم عليه اختصاصه بالذكر لا ذكر الفرد الأكمل، وبهذا يندفع الرابع أيضاً لما عرفت من عدم كون الاستدلال مبنياً على افادة الحصر من اللفظ فتدبر.

ولنا أن ندفع الرابع بالتزام القول بأنه خرج ما خرج من تحت العموم وأنّ العامّ المخصّص حجة في الباقي، وأيضاً يمكن أن يقال: إن الرواية دلّت على أنّ ستره دليل على عدالته ولا ريب أن معرفة كونه ساتراً كما يمكن بالعلم الوجداني كذا يمكن بالعلم الشرعي، والشهادة علم شرعي، فلا يخرج من تحت الرواية شيء، فتدبر.

و أما الخامس، فلانا نلتزم القول بأنه خرج ما خرج كما مرّ.

وعن السادس بحيث يمنع التناقض أولاً؛ لأنّ الذيل كاشف عن الصدر، وثانياً نقول: إن التناقض إنما يكون مضرّاً لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتمدة، وأما لو تمسكنا بها في ردّ الشيخ، فلا يضر التناقض؛ لاتّفاق الصدر والذيل على أنّ العدالة المعتمدة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق، وبالجمله الرواية ظاهرة في المطلوب.

و من جملة الأخبار: قوله (من ولد على الفطرة وظهر منه الصلاح جازت شهادته)^(١) ومنها غير ذلك حتى ادّعى بعض تواترها معنى، ولكن يحصل لنا الظنّ القويّ ببطالان قول الشيخ، ولكن الاشكال في أنّه هل يكفي الظن في مسئلتنا هذه حتى يكون تلك الأخبار ادلة مستقلة أم لا بدّ من العلم؟ فيكون تلك الأخبار الظنية مؤيدة للأصل الذي استثناء لا أدلة مستقلة، وتظهر الثمرة فيما لو تمسك الشيخ على مدّعاء بالأخبار الآحاد، فهل تقبل أم تطرح؟.

ومن الظاهر ان المسألة ليست من الموضوعات الصّرفة؛ لأنّ النزاع أنّها هو في الحكم الكلّي الشرعي لا في تشخيص العادل في الخارج، وليست من الموضوع المستنبط أيضاً؛ لأنّ النزاع ليس في معنى لفظ العدالة، بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ، وليست من الفرعية أيضاً لأنّها ليست من عوارض الفعل الظاهري من المكلف، وليست من الأصولية أيضاً؛ لأنّها ليس من عوارض الأدلة.

ولكن التحقيق التّبعض بأنّ يقال: إنّ العدالة المرتبطة بأحوال الرواة من المسائل الأصولية؛ لأنّه بحسب التّحليل عبارة عن أنّه هل الرواية التي رواها ظاهر الاسلام حجة أم لا؟ وذلك من المسائل الأصولية، وأنّ العدالة المرتبطة بأحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما من المسائل الفرعية؛ لأنّه بحسب التّحليل يرجع الى أنّه هل يجوز الاقتداء بمن ظاهره الاسلام مع عدم ظهور الفسق أم لا؟ وذلك مسألة فرعية.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦ برقم: ٣٢٩٨، و ٣: ٤٨ برقم: ٣٣٠٣.

فمقتضى هذا التفصيل التفصيل في حجية الظن بين الأول والثاني، ولكنه خلاف الاجماع؛ لأن من عمل بالظن في هذه المسألة عمل مطلقاً، ومن لم يعمل لم يعمل مطلقاً، فالتفصيل خرق للاجماع المركب.

فحينئذ نقول: اذا جاز العمل بالظن في العدالة المرتبطة بأحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع، جاز في غيرها أيضاً للاجماع المركب.

فان قلت: يمكن قلب الاجماع المركب ونقول: لا يجوز العمل بالظن في العدالة المرتبطة حينئذ الا رجال للأصل نظراً الى كون المسألة أصولية، وفي غيرها بالاجماع المركب.

قلنا: أنك إما ان تقتصر - في التعدي بالاجماع المركب على ذلك القدر، أو تتعدى الى غيره من المسائل الفرعية، فتقول بعدم حجية الظن في مطلق الفرعيات بالاجماع المركب، فعلى الاقتصار يصير مفصلاً في الظنون الفرعية، وخارقاً للاجماع المركب، وعلى التعدي يكون خارجاً من الدين كما مر، فتدبر.

فان قلت: ان الدليل الدال على حجية الظن بالمقدمات الثلاث لم تدل الا على حجية الظن في الجملة، وفي التعميم لا بد من ضم مقدمة أخرى من اجماع مركب أو ترجيح بلا مرجح.

أما الترجيح بلا مرجح، فلا يجري هنا؛ لأن القول بحجية الظن في مسائلنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الأصل في الأصل والفرع معاً، بخلاف غيرها فإنه ملزوم لارتكاب خلاف الأصل واحد في الفرع فقط، ولا ريب في مرجوحية الأول بالنسبة الى الثاني، فأين الترجيح بلا مرجح.

وأما الاجماع المركب، فلا يجري أيضاً؛ لمنع تحقق هذا الاجماع المركب.
 قلنا: أما عدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فمسلّم، لكن الاجماع ثابت.
 واعلم أنّ الشّيخ استدل على مطلوبه بوجوه:
 منها: الاجماع الذي ادّعاه على ذلك، فإنّه نقل عنه أنّه قال: إنّ البحث عن
 عدالة الشاهد وغيره لم يكن في زمن النّبي وصحابته ومتابعيه، وإنّما حدث في
 زمن شريك بن عبد الله، وهو من قضاة العامّة، ولذا أجمعت العصابة في جميع
 الأعصار والأمصاّر على عدمه^(١).

وفيه أنّ الاجماع المذكور بالنسبة إلينا منقول لا حجّة فيه، إلّا إذا حصل
 الوصف وهو غير حاصل، سيّما بملاحظة ذهاب المعظم حتّى النّاقل في بعض
 مصنّفاته على خلافه، هذا إذا علمنا بالاجماع المنقول من باب الوصف، وأمّا على
 مذهب العاملين من باب التعبد، فلم نجد عليه دليلاً؛ لأنّ آية النّبإ لا تنصرف إلى
 الاجماع المنقول.

ولو سلّمنا الانصراف، لقلنا: إنّ المتبادر منها حجّة النّبإ الذي أفاد الوصف
 لا مطلقاً.

ولو سلّمنا، لقلنا: أنّه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقّق في الشرائع،
 وهذا أرجح لا اعتضاده بالشهرة والأخبار والآيات.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(٢) فإنّ الآية مطلقة
 يشتمل مجهول الحال، خرج معلوم الفسق بالاجماع وبقي الباقي.

(١) راجع: مفاتيح الاصول ص ٣٨٦.

(٢) سورة البقرة: ٣٨٣.

وفيه أولاً: أن ذيل الآية قيد الاطلاق كما مرّ، إلا أن يقال ان الاستثناء المتعقّب للجمل لا يرجع الى الجميع، لكنّه مناف لمذهب الشيخ، فأنّه يقول برجوعه الى الجميع.

و ثانياً: أنّه معارض مع قوله ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(١) وهذا أرجح؛ لا اعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والأخبار والأصل، مع أن هذا مقيد وذلك مطلق، فيحمل المطلق عليه.

ومنها: الأخبار الكثيرة:

منها: ما رواه الصدوق عن علقمة ولفظه أو مضمونه، أنّه قال: قلت للصادق عليه السلام أخبرني عمّن تقبل شهادته وعمّن لا تقبل؟ قال: كلّ من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته، فقلت: أتقبل شهادة المقترف بالذنب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب ما قبلت إلا شهادة الانبياء لأنهم هم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو شهد عليه بذلك شاهدان، فهو من العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان مذنباً في نفسه^(٢).

فهي دالة على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وإن كان فاسقاً في الواقع، فإنّ ذيل الرواية صريح في ذلك.

وفيه أولاً: أن السند ضعيف، والوصف غير حاصل منه فهو ليس بحجة.

(١) سورة الطلاق: ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧: ٣٩٥، ح ١٣ عن امالي الشيخ الصدوق ص ١٦٣ برقم: ١٦٣.

و ثانياً: أنّها مطلقة لدالاتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب، ولا يخفى أنّ عدم رؤية الذنب منه ممكن أن يكون مع المعاشرة وبدونها، والأخبار السابقة مقيدة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة، كما يشهد به قوله (والدلالة على ذلك كلّ ان يكون ساتراً لجميع عيوبه) ولا ريب أنّ معرفة كونه ساتراً لجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة، فاذن لا بدّ من حمل المطلق على المقيد؛ لأنّ دلالة المقيد أقوى.

وثالثاً: سلّمنا سند الرواية، وأنّ دالاتها أقوى من ساير الأخبار أيضاً، لكن ساير الأخبار مع ذلك أرجح للمرجّحات الخارجية، من الاعتضاد بالشهرة، ومن أكثريتها عدداً ومن اعتضادها بالأصل، ومن مطابقتها للكتاب، ومن اعتضادها بالاجماع المنقول.

ومنها: صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل، الى أن قال: اذا كانوا أربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً، الى أن قال: وعلى الوالى أن يميز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق^(١).

وجه الدلالة: أنّها دلّت بذيلها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق، وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق، سواء كان الفسق كذباً أم غيره، وإن كان مقتضى- الصّدر قبول شهادة المتحرّز عن الكذب مطلقاً وإن كان معلوم الفسق، كما يشهد بذلك اطلاق قوله (لا يعرفون بشهادة الزور) أي الكذب، لكن الذيل قيده بما ذكر.

وفيه، أنّ الإرادين الآخرين في الرواية السابقة إردان هنا أيضاً.
ومنها: ما ورد في شهادة اللاعب بالحمام من أنّه لا بأس بها إذا لم تعرف
بفسق^(١).

ومنها: غير ذلك، والجواب هو الأجوبة السابقة.
ثمّ اعلم أنّا بعد ما قلنا بكفاية شهادة معلوم العدالة وعدم كفاية ظهور
الاسلام مع عدم ظهور الفسق، فهل الظنّ بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في
الحكم بالعدالة أم لا؟ مقتضى الأصل لا، ومقتضى الدليل نعم؛ إذ لولاه لزم
تعطيل الحقوق والأحكام واختلال النظام لأجل أنّ ذوي الملكات قليلة جداً
فضلاً عن المعلوم اتّصافه بالملكة، فلا يبقى عادل يعمل بقوله للعلم بأنّه ذو ملكة
الّا في غاية الندرة فلا بدّ من كفاية الظنّ حذراً من التعطيل.

والحاصل أنّ من علمنا بستره أو ظننا بستره: إمّا ان يحصل لنا العلم بالملكة،
أو الظنّ المتآخم للعلم بها، أو الظنّ الشخصي الذي لم يبلغ الى حد المتآخم
بالعلم، ولكنّ الظنّ العقلاني حاصل من المباشرة أيضاً، أو الظنّ الطّبعي من
دون الظنّ الشخصي لعروض مانع عنه، أو لم يحصل شيء حتّى الظنّ الطّبعي
أيضاً، فتلك صور خمسة، مضى الكلام في الأولين منها.

وأما الثالثة منها، فهي أيضاً معتبرة شرعاً، وإن اقتضى الأصل عدمه؛ لأنّ
الأصل في كلّ ظنّ عدم الحجّية، سيّما أنّ هذا الظنّ من الظنّ في الموضوع
الصّرف، وقد عرفنا ان الظنّ في الموضوع الصّرف ليس بحجّة، ولكن مع ذلك
حكمنا بحجّيته في المقام لوجهين:

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٤، وسائل الشيعة ٧: ٤١٣، ح ١.

الأول: العقل القاطع؛ لأنّ عدم اعتبار هذا الظنّ يستلزم تعطيل الحقوق من الاموال والدماء، ويختل النّظم حينئذ.

بيان الملازمة: أنّ المعاشرة إمّا اختيارية، وإمّا اتّفاقية، لا سبيل الى الأول؛ لأنّ المعاشرة الامتحانية ليست الاّ الفحص والتجسس عن أحوال المسلمين، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾^(١) وورد على حرمة التجسس الأخبار الكثيرة، مضافاً الى أصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصّحة، وأنّ مورد هذا الأصل ليس إلاّ اذا شكّ في الصّحة والعدم فضلاً عن الظنّ بالصّحة، فتعيّن الأخير أعني المعاشرة الاتّفاقية، ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظنّ المتآخم بالعلم من تلك المعاشرة.

سلمنا جواز المعاشرة الامتحانية، لكن الواقع في الأغلب بين النّاس ليس الاّ المعاشرة الاتّفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظنّ القوي المتآخم بالعلم بالملكة، اللهم الاّ أن يدّعي وجوب المعاشرة الامتحانية، ولا ريب أنّه مستلزم للعسر والخرج، سيّما بالنسبة الى القضاة والحكّام.

الثاني: النقل السّاطع، وهو الآيات والأخبار الكثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٢) فان الظاهر من العدل هو العدل المعتقدو ان قلنا بوضع الالفاظ للامور النفس الأمرية ومعه لا ريب في كونه مظنونة الملكة مظنونة العدالة ومعتقد العدالة وكقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ الى قوله ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ﴾^(٣) وذلك لأنّ المتحرّز عن الكذب من يرضى شهادته فضلاً عن

(١) سورة الحجرات: ١٣.

(٢) سورة الطلاق: ٣.

(٣) سورة البقرة: ٣٨٣.

مظنون الملكة، وكقوله في صحيحة ابن أبي يعفور (والدلالة على ذلك كله) ^(١) الخ بناءً على كون المتبادر من السّاتر هو المعتقد ستره، وكقوله فيما سئل عن شهادة المكاري والحمّال وغيرهم قال: لا بأس بشهادتهم إذا كانوا حرّاً ^(٢) الى غير ذلك من الأخبار.

وأما الرّابعة من الصور، فلا يخلو إمّا ان يكون المانع من حصول الظنّ الشخصي هو القرائن الخارجيّة، وإمّا أن يكون هو الغلبة النوعيّة أي غلبة الفسق.

وعلى الأوّل إمّا تكون القرينة الخارجيّة سبباً للظنّ بعدم الملكة، وإمّا أن تكون سبباً لحصول الشكّ المساوي طرفاه.

وعلى التقديرين لا يعتبر تلك العدالة للأصل، مضافاً في صورة حصول الظنّ بعدم الملكة الى قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَأَسِقُ بِنَبَأٍ﴾ ^(٣) وعلى الأخير أيضاً لا يخلو عن الصورتين المذكورتين.

وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين:

الأوّل: العقل القاطع؛ لأنّ المعاشرة الاختيارية قد عرفت فقدانها، والمعاشرة الاتفاقيّة لا يحصل منها غالباً الا الظنّ الطبيعي لا الشخصي ولا العلم، فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال أيضاً.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم: ٣٢٨٠، الاستبصار ٣: ١٣، ح ١.

(٢) فروع الكافي ٧: ٣٨٦، ح ١٠، وسائل الشيعة ٣٧: ٣٨١، ح ١.

(٣) سورة الحجرات: ٦.

الثاني: الآيات والأخبار، لا سيما صحيحة ابن أبي يعفور قوله
(ممن ترضون)^(١).

فان قلت: أنّ اللازم ممّا ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصّورة
السّابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السّابقة الى تلك الصورة، وحينئذ
يحتمل أن يكون هذه الصور هي العدالة المعتبرة بكلا قسميها، ويحتمل أن يكون
هو القسم الأوّل، منها أعني ما كان المانع من حصول الظنّ بالقرينة الخارجيّة،
ويحتمل ان يكون هو القسم الأخير منها، أعني ما كان المانع عن حصول الظنّ
فيه هو الغلبة النوعية، فما وجه الترجيح بعد احتمال الكلّ.

قلنا: انّ المرجّح لما ذكرنا هو الاجماع القاطع؛ لأنّ كلّ من تعدّى الى الصّورة
الرابعة قال بحجّة القسم الأخير منها، فكل من قال بحجّة القسم الأوّل منها
قال بحجّة القسم الأخير أيضاً من دون العكس، فهذا هو المرجّح الأخير لأنّه
القدر المتيقّن.

وأيضاً نقول: انّ الغلبة النوعية مشتركة بين القسمين، الا أنّ القسم الأوّل
فيه أمر زائد، وهو القرينة الخارجة دون القسم الأخير، فهذا مرجّح آخر.

فان قلت: أنّك اذا تعدّيت من الصور السّابقة الى القسم الآخر من هذه
الصورة، فلم ما اقتصررت على صورة الشكّ المسبّب من الغلبة النوعية، بل
تعدّيت الى صورة حصول الظنّ من تلك الغلبة على عدم الملكة أيضاً، مع أنّ
مقتضى الأصل هو عدم التعدي.

قلنا: نعم لكن لو اقتصرنا على المشكوك ولم نتعدّ الى المظنون من هذا القسم
لزم ما لزم أيضاً.

فان قلت: انّ لازم دليلك هو تعطيل الحقوق والأموال، هو الحكم بكفاية
تلك الصور المذكورة لاثبات العدالة، لكن في باب الشهادات لا في غيرها؛ لأنّ
الدليل لا يجري في غيرها.

قلنا: الاجماع المركّب بين الشهادات وغيرها يكفيها.

وأما في الصّورة الخامسة، فلا تخلو إمّا أن يكون هنا قرينة دالة على فساد حاله
وفسقه، وأما أن لا يكون كذلك، ان كان الأوّل، فلا يعتبر العدالة لما مرّ، مضافاً
الى الأولوية القطعيّة بالنسبة الى القسم الأوّل من الصّورة الرابعة التي كان الظنّ
الطبعي فيها موجوداً، وان كان الثاني، فتعتبر تلك العدالة للوجهين السابقين من
العقل والنقل.

ثمّ اعلم أنّ المعاشرة على قسمين: معاشرة يتمكّن الشخص معها من ارتكاب
المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب، ومعاشرة تقع ولم يكن بهذه المثابة،
كالمعلّم بالنسبة الى المتعلّم، والمفتي بالنسبة الى المستفتي، لا ريب في أنّ القسم
الأوّل من المباشرة كافية بجميع صورها الخمسة المذكورة لأنّه القدر المتيقن.

والحقّ كفاية القسم الثاني أيضاً؛ لأنّ الواقع من المعاشرة في الأغلب أنّها هو
من القسم الأخير، ولو لم يعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصاً بالنسبة الى القضاة
في الأحكام، والأخبار أيضاً منطبق ظاهرها على ذلك لانصرافها الى الأغلب،
وليس هذا عين ما ذكره الشيخ؛ لأنّ المفروض اشتراط العلم أو الظنّ بالستر.

فان قلت: لزوم العسر والخرج والاختلال مسلمٌ فيما ذكرت من الدليل في تلك الصورة، لكن بطلان ذلك ممنوع؛ لأنّ العسر والخرج منفي اذا لم يكن العبّاد بأنفسهم جعلوا العسر على أنفسهم، وكان سبب لزومه خارجاً عن اختيارهم، وهاهنا ليس كذلك؛ لأنّ العسر والاختلال سبب عن غلبة الفسق والاشخاص وقلة ذو الملكة ومعلوم الملكة، ولا ريب أنّ الفسق امر اختياري صادر عن المكلفين، وهو حاصل باختيارهم، والّا لم يؤمروا بتركه، ومع ذلك فهم ضيقوا على أنفسهم ولا يوجد، فمنهم من يعتبر عدالته الا نادراً من أجل سوء حظهم، وليس هذا العسر الحاصل في الاقتصار على معلوم الملكة مسبباً عن ارادة الله تعالى حتّى ينفيه أدلة العسر، فنقول: أنّهم مأمورون بالعدالة المعلومة، ومع ذلك مأمورون بابقاء النظم، والعسر أنّها نشأ بينهم ولا دليل على نفيه.

قلنا أولاً: أنّ هذا الكلام لا يتم في الأيتام والمجانين وذوي الملكات؛ لأنّهم ليسوا سبباً للمحذور المذكور، وكون السبب هو الفساق من نوعهم غير مجد، إلاّ أن يدّعي عدم الفرق بين كون السبب بفسق^(١) الشخص أو نوعه فتأمل، فلا بد حينئذ في حقّ تلك الأشخاص التعدي من معلوم الملكة الى الصورة المذكورة، وفي غيرهم يتم الأمر بالاجماع المركّب.

وثانياً: أنّ ذلك يتم فيما لو كان كلّ من المكلفين سبباً مستقلاً للمحذور المذكور وليس كذلك؛ لأنّ كلّ واحد منهم جزء السبب، وجزء السبب غير السبب كما لا يخفى، فتأمل.

و ثالثاً: أنّ القبح قبحان: قبح ينشأ من تعطيل الحقوق، وقبح ينشأ من اختلال النظم، والقبح المسبّب عن فعل العبد أنّما هو الأوّل لا الثاني، نعم الثاني مسبّب عن الأوّل، وبالجمله من المعلوم تعلّق غرض الحكيم على الاطلاق على بقاء النظم واعتبار العلم بالملكه ينافي هذا الغرض ولا يجتمع معه.

ثمّ أنّه لا اشكال في أنّ من ذكّاه عدلان فعدالته معتبرة، فهل يكفي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة مطلقاً؟ المفهوم

من قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَأَسِقُ﴾ أم يشترط الاثنان مطلقاً للاصل الذي مرّ أم التفصيل بين عدالة الراوي فالأوّل وعدالة غيره فالثاني؟ فيه احتمالات واقوال حسب تلك الاحتمالات.

ولعلّ نظر المفصّل في الجزء الأخير من مدّعاى الى الأصل، وفي الجزء الأوّل منه أعني كفاية الواحد في عدالة الراوي، ألا أنّ المناط في المشروط أعني القبول أنّما هو العدل الواحد أن يكون المناط في الشرط أعني العدالة هو الواحد أيضاً؛ لئلا يلزم زيادة الفرع على الأصل.

وأيضاً الظنّ بعدالة الراوي الحاصل من اخبار العدل ملازم للظنّ بصدق الرواية، وهو ملازم للظنّ بالحكم الفرعي الذي يكون الظنّ فيه حجة الآما أخرجه الدليل، ولا مخرج لهذا الظنّ من تحت القاعدة، هذا.

وتحقيق الكلام هنا: أنّ القائل بكفاية الواحد مطلقاً إمّا يقول بذلك لأجل كونه من الأسباب الشرعيّة، أو لأجل غير ذلك وهو كونه من باب الظنّ.

ان قال بالأوّل، ففيه أنّه لا دليل عليه من الكتاب، ولا السنّة، ولا الاجماع، ولا العقل.

أما الكتاب، فلأن ما فيه من الآيات لا دلالة فيها على الظاهر، أمّا قوله (فاستشهدوا) الآية، فلا ريب أنّ مورده هو الأحكام دون التعديل، على أنّ المناط بقبول الشهادة المستفاد من الآية هو العدلين لا العدل الواحد، وأمّا آية النفر وآية الكتمان، فلا دلالة فيها أصلاً، وكذا آية النبأ لأنها لا تنصرف الى الشهادة، بل نقول: إنّ النبأ لا يصدق على الشهادة، فالصدق ممنوع أولاً، والانصراف ثانياً.

وأما السنّة، فليس فيها ما يدلّ على المطلوب، وكذا الاجماع مفقود كيف والمعظم على التفصيل.

وأما العقل، فحكم بقبول الواحد إمّا من أجل أنّ اعتبار المركّبين يستلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فهو ممنوع، وأمّا من اجل ان قول المركّب الواحد يفيد الظنّ كقول المركّبين، فيرجّح أحد الظنّين على الآخر مع تساويهما ترجيح بلا مرجّح، ففيه أنّ المفروض اعتبار قول العدل من باب السبب لا الظنّ.

وان قال بالثاني أعني الحجّة من باب الظنّ لا السبب، ففيه أنّ حجّة الظنّ مطلقاً ممنوع، بل التحقق التفصيل بين الراوي وغيره.

ثمّ إنّ هذا الظنّ هل هو من الظنون التعبدية، أم مندرج تحت كلىة الظنّ؟ الحقّ الأخير؛ لأنّ أدلّة التعبد لم نجدها هنا، فظهر أنّ قول المزكي الواحد كاف في الرواية؛ لاستلزامه الظنّ بالحكم الفرعي، ولا يكفي في الشهادة للأصل.

فان قلت: إنّ التعديل شهادة، وكلّ شهادة يشترط فيها اثنان.

قلنا الصغرى مسلّمة، وكلّية الكبرى ممنوعة.

فان قلت: انّ منطوق قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ ينفي حجّية قول هذا الراوي الذي حكاه عدل واحد.

قلنا أولاً: انّ ما ذكرت مبني على كون المتبادر من الفاسق الفاسق النفس الأمريّ حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من باب المقدّمة؛ لاحتمال كونه في الواقع فاسقاً، ولكن نحن وان سلّمنا وضع الفاسق للفاسق النفس الأمري، لكّنه نقول: أنّه ينصرف الى الفاسق المعتقد.

وثانياً: نقول انّ انصراف النبأ الى الشهادة ممنوع فتأمّل، سلّمنا الانصراف لكن وقع التعارض حينئذ بين المفهوم والمنطوق، فانّ المفهوم يوجب العمل بقول العدل الواقعي؛ لأنّ اللفظ الموضوع للأمر النفس الأمريّ، فيجب العمل بقول هذا الراوي من باب المقدّمة، فتعارض المفهوم والمنطوق، والمفهوم مقدّم لاعتضاده بالشهرة، بل لنا أن نقول بتقديم المفهوم من جهة أخرى؛ لأنّ المفهوم يوجب العمل بقول العدل، ولا ريب أنّ المزكيّ معلوم العدالة، فيجب العمل بقوله في تركية هذه من باب عموم المفهوم، فيكون دلالة المنطوق على عدم العمل بقول هذا الراوي من باب المقدّمة، ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكيّ لا من باب المقدّمة، بل من باب دلالة اللفظ، فيكون المفهوم أقوى دلالة فيقدم، سلّمنا عدم رجحان المفهوم بل تعارضا وتساقطاً، فيبقى اصل حجّية الظن في الفرع بحاله.

ثمّ أنّه لو شهد شاهدان وكانا معلومي الفسق، أو مجهول الحال أو الملفّق منهما على عدالة شخص أو على اثبات حق، فهل يحكم بعدالة هذا الشخص وبإثبات الحقّ أم لا؟ الحقّ فيه التّفصيل السابق للدليل السّابق، نعم الرّواية في الأول مسماة بالصّحيحة دون الثاني.

ولو شهد شهود على شيء، وكان كلهم معلومي الفسق أو مجهول الحال بحيث بلغ الى حدّ الشيعاء وحصل العلم بالمشهود به، فلا اشكال في العمل به. وأما اذا حصل الظنّ المتآخم للعلم، أو المتفاوت منه من شهادة هؤلاء ومن شياعهم، فهل هو معتبر أم لا؟ الأصل يقتضي العدم، والحق خلافه لوجهين:

الأول: ما روى في تفسير العسكري عليه السلام: كان رسول الله ﷺ الى ان قال ما معناه: وبعث رجلين من خيار أصحابه ليسأل عن كلّ منهما بحيث لا يعلم الآخر عن حال الشهود عن قبائلهم ومحلاتهم^(١)، ولا ريب أنّ المتعارف في ذلك الزمان كما هو المتعارف في زماننا ونحوه، بأنّ يسأل عن جماعة معتدّة بها لا عن الجميع بطريق العموم الاستغراقي، ومن المعلوم أنّ هذا النحو من الشيعاء لا يوجب العلم، وبهذا يتم المطلوب.

الثاني: ما روى عنهم الى أن قال معناه: و اذا سئل عنه في محلّته وقبيلته وقالوا: ما عثرنا منه إلّا خيراً^(٢)، فإنّ هذا أيضاً يدلّ على المطلوب لعدم افادة هذا الكلام من الأهل الاّ الظنّ، هذا اذا كان الظنّ متآخماً بالعلم، وأما اذا لم يتآخم بالعلم فلا يعتبر حينئذ وان حصل الظنّ الشخصي؛ لأنّه لا ينصرف الدليلين المذكورين إلّا الى صورة العلم او الظنّ المتآخم له.

نعم هذا الظنّ الشخصي يعتبر في الراوي لما مرّ من الدليل، ولكن في غيره لا يعتبر للأصل، بخلاف صورة الظنّ المتآخم بالعلم الحاصل من اخبار الجماعة، فإنّه حجة مطلقاً.

(١) تفسر الإمام الحسين العسكري عليه السلام ص ٦٧٣-٦٧٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم: ٣٢٨٠.

ولو شهد شاهدان غير معروفين، وكان معهما قرينة ظنية على وثاقتهما، فالحق أيضاً التفصيل السابق، وتوهم دلالة الأخبار على حجية قولها مطلقاً فاسد؛ لانصرافها الى المعروفين.

ولو شهد شاهدان ولم يكونا فاسقين ولا ذو ملكة كحديث العهد بالاسلام، فلا يعتبر شهادتهما شرعاً للأصل، ولقوله (واشهدوا ذوي عدل منكم)^(١) وهما ليسا بعدلين لفقدان الملكة، ولقوله في صحيحة ابن ابي يعفور في جواب السائل (وباجتناب الكبائر)^(٢) فإنّ المتبادر منه هو الاجتناب الاستمراري، وهو غير ممكن عادة في غير ذي الملكة، فتدبر حتى لا تغفل.

المقام الثالث: في أن ارتكاب خلاف المروّة قاذح في العدالة أم لا؟

فاعلم أنّ المروّة في العرف العام عبارة عن الترخّم والانصاف وعدم التعدي، وخلاف المروّة ضده، وفي الاصطلاح عبارة عن تخلّق الشخص بخلق أمثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، واختلف العلماء في اعتبار ترك منافي المروّة في العدالة على أقوال،

ثالثها اعتباره في الشهادات دون غيرها.

ثمّ اختلف القائلون بالاعتبار، فبعضهم على الشرطيّة، وبعضهم على عدم الشرطيّة، فبناءً على الأوّل وهو اعتبار المروّة غير ذي المروّة واسطة بين الفاسق والعاقل.

(١) سورة الطلاق: ٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم: ٣٢٨٠.

وتحقيق الكلام في هذا النزاع: أنَّ مقتضى الأصل عدم الاعتبار، وأنَّ خلاف المروّة غير قاذح في العدالة، وإن كان مقتضى الأصول السَّابقة من أصالة حرمة العمل بأمر غير علمي، وأصالة عدم ترتّب الأحكام ونحوها هو الاعتبار، وأنَّها ذلك للأصليين.

نفرض الكلام فيمن كان عادلاً أوَّلاً جامعاً لجميع ما يعتبر في العدالة باتِّفاق، الفرق، ثمَّ زال عنه المروّة، فشككنا في بقاء العدالة وارتفاعها، فيستصحب الموضوع أعني العدالة، ثمَّ يستصحب الحكم أعني قبول قوله، ونحوه من الأحكام، ولا تعارض هذين الاستصحابين شيء من الأصول السَّابقة؛ لأنَّ أصل حرمة العمل بما وراء العلم تعلّقي معلّق على عدم دليل على الجواز وقد جاء الدليل، وهو الاستصحاب الموضوعي والحكمي.

وأما أنَّ الأصل عدم ترتّب الأحكام الشرعية، فهو معارض بمثله أعني استصحاب ترتّب الأحكام في المثال المفروض، وهذا الاستصحاب مقدم؛ لأنَّه مثبت وذاك ناف، وكذا استصحاب عدم تحقّق العدالة أيضاً.

وذهب المعظم الى اعتبار المروّة غير معلوم حتّى يكون مرجحاً لتلك الأصول، بل خلافه معلوم بمعنى أنَّ المعظم على عدم اعتبار المروّة بهذا المعنى المتنازع فيه، بل ظاهرهم الوفاء عليه.

وإنَّ النزاع الواقع بينهم صغروي موضوعي، بمعنى أنَّ خلاف المروّة إمّا أن يكون منبأ عن الفسق والسَّفه قطعاً أو ظناً، أو لا يكون كذلك، وعلى الثاني لا يقدح في العدالة باتِّفاق القائلين بالاعتبار أيضاً، وعلى الأوّل يقدح بالاتِّفاق حتى من القائلين بعدم الاعتبار أيضاً، فالنزاع بينهم حينئذٍ لفظي لاتِّفاقهم على

القدح عند الكشف القطعي أو الظني عن الفسق أو السفه، وعلى عدم القدح عند عدم الكشف، لكن المنقول عن المحقق البهبهاني اعتبارها مطلقاً، فتدبر.

وكيف كان فالأصل يقتضي عدم اشتراط المروءة، بل يقبل قوله وإن لم يكن ذا مروءة، هذا من حيث الأصل، وأما من حيث الدليل الاجتهادي، فالكلام يقع في موضعين: الأول فيما إذا حصل من خلاف المروءة البناء قطعاً وظناً عن الفسق أو السفه، أي الجهل ونقصان العقل، ولم يضمحل هذا القطع أو الظن إذا لوحظ معارضيته مع القطع، أو الظن القوي، أو الظن الشخصي بالملكة أو الستر، سواء اضمحل الطرف الآخر وبقي القطع أو الظن بالفسق أو السفه سلباً عن المعارض، أو لم يضمحل هو أيضاً وحصل الشك والتردد بعد ملاحظة التعارض.

ففي هذه الصورة بكلا قسميها لا يعتبر تلك العدالة، وإن اقتضى الأصل المؤسس أنفاً اعتبارها، والدليل عليه من السنة وإن كان مفقوداً لأن الأخبار التي ذكرناها لا اعتبار العدالة ساكتة عن اعتبار العدالة الحاصلة في تلك الصورة وعن عدم اعتبارها، فلا تدلّ على اعتبارها تلك الصورة؛ لأنها لا تنصرف إلى تلك الصورة، ولا تدلّ على عدم اعتبارها أيضاً وهو واضح.

لكن الدليل عليه من الكتاب موجود؛ لأنّ قوله تعالى:

﴿مَنْ تَرَضَوْْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ﴾^(١) بعد الأمر بالاستشهاد يقتضي عدم اعتبار

تلك العدالة؛ لأنها غير مرضية بعد هذا القسم من خلاف المروءة وكذا قوله تعالى:

﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(١) فان اللَّفظ إمّا منصرف الى نفس الأمر أو الى المعتقد، وعلى التقديرين لا يعتبر شهادة هذا الشخص لعدم العلم ولا الظنّ بالعدالة.

فان قلت: الآيتان أنّما يثبتان قبول قول من ترضى شهادته، وقبول قول من له العدالة المعتقد، ولم تنفيا اعتبار قول هذا الشخص؛ لأنّ اثبات شيء لا يقتضى نفي ما عداه ولا حصر في الاثنين أيضاً، فنقول ان شهادة هذا الشخص المذكور معتبر نظراً الى الأصل المؤسّس آنفاً السليم عن المعارض.

قلنا: نعم هما لا حصر فيهما، لكن يكفي مجرّد دلالتهما على الاثبات؛ لأنّنا حينئذ مأمورون بمقتضى الأمرين في الآيتين على استشهاد من اتّصف بالوصف المذكور في الآية، فلو عملنا بقول هذا الشخص ولم نستشهد غيره، فقد خالفنا الأمر وهو حرام.

فان قلت: الآية دلّت على اعتبار معلوم العدالة، وهذا الشخص أيضاً معلوم العدالة بالأصل، فإنّ العلم أعمّ من الوجداني والشرعي.

قلنا: انّ المتبادر من العلم هو الوجداني.

فان قلت ان: رواية علقمة عن الصادق عليه السّلام: كلّ من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته، الى أن قال فمن لم نره بعينك يرتكب ذنباً^(٢) الخ دالّة على أنّ هذا الشخص مقبول الشّهادة لأنّك لم تر منه ذنباً، ولا أشهد على ذنبه شاهدان، وكذا صحيحة حريز عن الصادق: وعلى الوالى ان يميز شهادتهم الاّ أن

(١) سورة الطلاق: ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧: ٣٩٥، ح ١٣، امالي الشيخ الصدوق ص ١٦٣ برقم: ١٦٣.

يكونوا معروفين بالفسق، تدل على المطلوب لأن هذا الشخص غير معروف بالفسق. قلنا: بعد تسليم انصراف هاتين الروايتين الى هذا الشخص، نقول: إنهما معارضتان مع الآيتين، وهما أقوى للاعتضاد بالشهرة.

الموضع الثاني: فيما اذا لم يحصل القطع والظن بالفسق أو السفه من ملاحظة خلاف المروّة حتّى ظناً طبعياً، أو حصل لكن اضمحلّ بملاحظة المعارض أعني الظنّ أو القطع بالستر والملكة، بمعنى أنّ القطع أو الظنّ الطبيعي من خلاف المروّة حاصل، لكن الظنّ الشخصي مفقود لأجل وجود المانع أعني الظن، أو القطع الحاصل بالملكة أو بالستر، فإن كان الأوّل فالعدالة معتبرة، وخلاف المروّة لا يقدح للأصل والأدلة السابقة من الآيات والأخبار.

وإن كان الثاني أي كان القطع أو الظنّ الطبيعي من خلاف المروّة حاصلًا دون الشخصي لأجل ملاحظة المعارض، فالحقّ حيثنذ أيضاً اعتبار العدالة اذا كان المعارض هو القطع أو الظنّ بالملكة للوجهين المذكورين.

وأما اذا كان المعارض المانع عن حصول الظنّ الشخصي هو القطع أو الظنّ بالستر لا بالملكة لعدم حصول القطع أو الظنّ بالملكة أو لا، فالحقّ أيضاً اعتبار العدالة وعدم اشتراطها المروّة اذا لم يكن هذا المنافي للمروّة قادحاً في حسن الحال، وأما اذا كان قادحاً فيه، فلا يعتبر تلك العدالة للآيتين وعدم انصراف الأخبار، ومّا يؤيد ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروّة للعدالة في بعض الصور أمور:

الأوّل: عدم ورود نصّ صحيح أو موثوق على اشتراط المروّة وإن كان شرطاً لورد فيه خبر؛ لأنّه يبعد عدم ورود الخبر مع الشرطية، فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط.

الثاني: ما نقل من أن النبي ﷺ كان يركب الحمار عارياً، و يأكل الطعام ماشياً، وتوهم^(١) عدم كونها منافين للمرورة في تلك الأزمنة باطل بملاحظة قوله تعالى حكاية منهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق)^(٢) بناءً على كون الواو الحالية، فتدبر جداً.

الثالث: أن ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة، فخلافاً المروءة بطريق أولى، إلا أن يدعى أنه أيضاً معصية بل كبيرة، وإن تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال باشتراط المروءة، ففيه ما مر من أن الأصل المعتمد هو عدم الاشتراط.

وإن تمسك بذهاب المعظم الى قدح خلاف المروءة في العدالة، وهو يفيد الظن والظن حجة قلنا أولاً نمنع ذهاب المعظم،

وثانياً: نمنع اعتباره لعدم حصول الوصف منه بعد ملاحظة الأخبار والآيات الدالة على عدم الاشتراط، ولا سيما بعد ملاحظة اعتضاد بالأصل المعتمد، وفساد مدرّكهم من الأصول السابقة.

فإن قلت: إن من لا مروءة له لا وثوق عليه، فلا يجوز الاستفتاء عنه والصلاة خلفه.

قلنا: نعم إلا أن الملازمة ممنوع التحقيق؛ اذ ربما يحصل الوثوق على من لا مروءة له بحيث لا يحصل هذا الوثوق على ذي المروءة، نعم فيما انتفي الوثوق فنحن موافقون معك.

(١) مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب ١: ١٤٦، البحار ١٦: ٣٣٧.

(٢) سورة الفرقان: ٧.

فان قلت: انّ صحيحة ابن أبي يعفور حاكمة بأنّ الدلالة على ذلك كلّ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، ولا ريب أن ارتكاب خلاف المروءة عيب، فلا يكون صاحبه ساتراً لجميع عيوبه، فلا يكون عدلاً.

قلنا أوّلاً: أنّه ان أراد من كون خلاف المروءة عيباً كونه من العيوب الشرعية، فالصغرى أعني قولك (هذا عيب) ممنوعة، وان أراد كونه من العيوب في العرف والعادة، فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة؛ اذ لا دليل على أن كلّ عيب قادح، ولا عموم في الرواية وان اشتملت على الجمع المضاف؛ لأنّ عموم كل شيء بحسبه، والمتبادر من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا غير، فأين الدليل على كلفة الكبرى، أعني قدح كلّ عيب ولزوم ستره في تحقّق العدالة.

و ثانياً: سلّمنا دلالة الرواية على كلّ عيب، لكن لا تدلّ على المطلوب أيضاً؛ لأنّ المطلوب أنّما يتمّ اذا كان الغرض من الرواية حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس؛ لأنّ الراوي سأل عمّا هو كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف، فلا حصر في الرواية من تلك الجهة.

ومن هنا يظهر بطلان توهم أنّ الحصر - مستفاد من السكوت في معرض البيان؛ لما عرفت من أنّ الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف.

نعم يمكن أن يقال: انّ المطلوب يتمّ وان لم يكن في الرواية حصر، أو لو كان لمعرفة العدالة طريق أسهل ممّا ذكر، لكان اللازم ذكر أنزل المراتب، فالاقتصار على تلك الطريقة كاشف عن عدم وجود كاشف أنزل من ذلك، وآته أخفّ الطريق.

وثالثاً نقول: إنّ الظاهر من العيوب في قوله لجميع عيوبه، أو لعيوبه هو ما يصدق عليه أنّه عيب في السر والعلانية، ولا ريب أنّ خلاف المروّة لو كان عيباً لكان عيباً في العلانية دون السر والكتمان، ألا ترى أن تقول إنّ القبلة في وجه المرأة المعقودة في الخلوة عيب أو أنّ الأكل في الخلوة عيب، ولكنهما في العلانية عيب.

فان قلت: تتمسك بصحيفة ابن أبي يعفور^(١) بوجه آخر، وهو أنّ خلاف المروّة وان لم يكن عيباً إلاّ أنّه كاشف عن عدم كون هذا الشخص ساتراً لعيوبه، وقد دلّ الرواية على اشتراط ستر العيوب.

قلنا: نحن موافقون معك في تلك الصورة كما مرّ، وان تمسك الخصم بما روي عن الكاظم^(عليه السلام) من أنّ من لا مروّة له لا دين له، ومن لا عقل له لا مروّة له^(٢).

فانّ من البين أنّ من لا مروّة له فليس بكافر وخارج عن الدين، فلا بدّ من حلّ الرواية على أنّ ارتكاب خلاف المروّة اثمّ، ولا ريب أنّ ترتّب الاثم ليس إلّا لأجل الفسق وصدور ما ينافي العدالة.

فنقول: هذا الشخص ممّن لا مروّة له بالفرض، وكلّ من لا مروّة له فهو فاسق بمقتضى الرواية، أو نقول: هذا الشخص الذي صدر منه خلاف المروّة لا عقل له، وكلّ من لا عقل له لا مروّة له، فهذا الشخص لا مروّة له، وكلّ من لا مروّة له لا دين له.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم ٣٢٨٠.

(٢) اصول الكافي ١: ١٩، ح ١٢.

قلنا في جوابه: أنّ المروّة في العرف العامّ عبارة عن عدم التعدي كما عرفت، ولا بدّ من حمل الرواية عليه؛ لعدم ثبوت الحقيقة المشتريّة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح عند الفقهاء، والذي هو محلّ النزاع في اشتراطه في العدالة، فمتى لم يكن حقيقة مشترعة لم يكن حقيقة شرعية أيضاً.

والحاصل أنّ الظاهر من لفظ المروّة في عرف المشتريّة هو عدم التعدي فيحمل عليه كلام الإمام عليه السلام.

سلمنا عدم الظهور في هذا المعنى، إلّا أنّ الظهور في المعنى الاصطلاحيّ أيضاً ممنوع، فلو لم يكن الحمل حينئذ على المعنى العرفي أرجح؛ لأنّ أغلب كلمات الشارع وأمنائه على طبق العرف العامّ لا على المصطلح عند طائفة خاصّة، لم يكن حملها على الغير أرجح، فحصل الاجمال وسقط الاستدلال.

سلمنا الجميع، لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة لفقدان الشهرة المعلومة، وإن تمسك الخصم بما روي من أنّ من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له^(١)، ونحوه من المضامين الواردة في الأخبار.

فنقول: إنّ من ارتكب خلاف المروّة لا حياء له، ومن لا حياء له لا غيبة له، ومن لا غيبة له لا عدالة له؛ لأنّ العدل لا يجوز غيبته، بل هذا الخبر يشعر بأنّه متجاهر بالفسق.

قلنا في جوابه: المتبادر من الخبر أنّ من لا حياء له في متن الواقع جاز غيبته، لا أنّ من حياء له في الظنّ كذلك مع القطع بوجود الحياء له في الواقع، فلا

(١) الاختصاص للشيخ المفيد ص ٢٤٢ و ٣٨٠، عوالي اللثالي ١: ٣٦٤ برقم ٥٦.

يشمل الرواية محلّ البحث، سلّمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة، والجايز غير موجود.

وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا عليه السلام من أنّ من عامل الناس ولم يظلمهم، وأخبرهم ولم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فقد ظهرت عدالته، وكملت مروته، وحرمت غيبته، ووجبت أخوته^(١).

قلنا إنّ هذه الرواية تدل على أنّ كلّ واحد من الأمور المذكورة في السابق تكون فقدتها منافياً للمروّة، وأما غيرها فغير مناف للعدالة ولا للمروّة، فيكون هذا ردّاً عليك الذي تعتبر المروّة مطلقاً مع ان الرواية ضعيفة.

المقام الرابع: في أنّ ترك المستحبات قادح في العدالة أم لا، والكلام فيه يقع في موضعين.

الأول: في أنّ ترك الجماعة من غير عذر قادح^(٢) للعدالة اجماعاً وبلا اشكال، وانما الاشكال في أنّ المداومة على تركها يقدرح أم لا، الحق لا لوجوه:

الأول: الأصلاّن السّابقان من الموضوعي والحكمي فيمن كان سابقاً عدلاً يقينا ثم ترك الجماعة دائماً.

الثاني: الشهرة العظيمة على ذلك.

الثالث: جلّ الأخبار والآيات الوارد في الباب من غير دلالة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣: ٣٠، ح ٣٤.

(٢) في (خ): مناف.

وأما رواية ابن أبي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين، فهو خلاف الاجماع؛ لأنك عرفت أن التخلف مرةً ومرتين لا يقدر اجماعاً، مع دلالة الرواية على قدحه، فلا بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر: إمّا تحمل الرواية على التخلف عن صلاة تجب فيها الجماعة كالجمعة الواجبة، أو بحملها على ترك صلاة الجماعة معرضاً عنها، أو بحملها على ترك الجماعة مع المداومة على الترك، وبعد تعدّد الاحتمال يحتاج تعيين الأخير حتّى يكون شاهداً لمحلّ الكلام الى معيّن وليس في محلّ الرواية.

فان قلت: لو كانت تلك الرواية مجملة، فكيف نستدلّ بها على ما هو المعتبر من العدالة؟.

قلنا: انّ تمسّكنا ليس مختصّاً بتلك الرواية، بل هو أخبار كثيرة فلا ضير لنا في رفع اليد عن ذلك الخبر للاجمال.

فان قلت: ان قوله (لا صلاة لمن لم يصلّ في المسجد مع جماعة المسلمين)^(١) ونظائره يدلّ على قدح ترك الجماعة.

قلنا: تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع، حيث دلّت على نفي ماهيّة الصّلاة لمن لم يصلّ في المسجد ولو مرةً، فلا بدّ أمّا من حملها على نفي الكمال، أو حملها على صورة المداومة، ومع تعدّد الاحتمال يسقط الاستدلال.

فان قلت: انّ الأخبار المجوّزة لغيبة المعرض عن جماعة المسلمين ووجوب ردّ شهادته، يدلّ على المطلوب.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٩.

قلنا: كلامنا فيما لم يكن ترك الجماعة للاعراض، فالأخبار خارجة عن محل كلامنا.

فان قلت: ما نقل عن النبي ﷺ من ردّ شهادة جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين^(١) يدلّ على المطلوب.

قلنا: يحتمل ان يكون ردّ شهادتهم لأجل مداومتهم ترك الجماعة، ويحتمل أن يكون لأجل تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة، ويحتمل أن يكون لأجل اعراضهم عن الجماعة، ويحتمل أن يكون لأجل أن عدم حضورهم موجباً لضعف الاسلام، نظراً الى أن ترويج الاسلام في الصدر الاول كان بالجماعة ليظهر للمخالفين قوّة الاسلام كما هو الظاهر، ومع قيام تلك الاحتمالات يسقط الاستدلال يدل مضافاً الى معارضة تلك الأخبار بجمل الأخبار الماضية، وهي أرجح لكثرتها واعتصادها بالشهرة والأصل والآيتين.

الموضع الثاني: في أن ترك المستحبات بأجمعها هل هو قادح في العدالة أم لا؟ والتحقيق ان هاهنا صور: منها ترك الجميع في آن ما، ومنها ترك الجميع في الجميع، ومنها المداومة على الترك بحيث يصدق أنّه مداوم على الترك، ومنها ترك الجميع في يوم وليلة، الأولى منها لا تضرّ بالعدالة اجماعاً؛ اذ لا يوجد أحد وهو خال عن ذلك، والثانية من الصور لا ينبغي جعلها محلّ النزاع؛ لعدم صدق ترك الجميع في الجميع الاّ بعد الموت، فلا يترتب عليه الأحكام؛ اذ قبل الوفاق لم يعلم عدالته و بعد الوفاق لا ينفع.

وأما الصورة الثالثة فإن كان المداومة على ترك المستحبات لا على وجه التهاون، فلا يقدح كما هو ظاهر الأكثرين، ويحتمل الوفاق أيضاً، والدليل على عدم القدح حينئذ بعد ذهاب الأكثر بل ظهور الاتفاق عليه والأصلين السابقين جل الأدلة السابقة، مضافاً إلى أن قدح ذلك في العدالة إما من باب التعبد، وإما لأن ذلك اثم وخروج عن طاعة الله.

إن كان الأول، ففيه أنه يلزم من ذلك أن يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرائط العدالة سوى أنه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون تهاون واسطة بين الفاسق والعاقل؛ لأن الفاسق عبارة عمّن خرج عن طاعة الله تعالى، والمفروض أنه غير خارج عن طاعة الله، وليس بعاقل أيضاً لأنه فاقد لهذا الشرط فيلزم الواسطة، وهو خلاف الاجماع ولم يقل أحد بوجود الواسطة من هذه الجهة.

وإن كان الثاني، ففيه أنه لا فرق حينئذ بين المستحبات والواجبات التخيرية في المفهوم، مع أن الفرق بديهي.

فظهر أن هذا القسم غير قادح، والمعارض ليس إلا الأخبار الواردة في تارك الجماعة، وقد مرّت مع جوابها، هذا في صورة المداومة على ترك الجميع.

وأما إذا كان مداوماً على ترك نوع من المستحبات فبطريق أولى وإن كان المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون، فالأكثر على عدم القدح أيضاً، وجماعة على القدح.

أقول: وتحقيق الكلام فيه موقوف على فهم المراد من التَّهَوُّن، فالمراد منه إمَّا الانكار بمعنى أَنَّهُ مداوم لتركها على وجه انكار الاستحباب، أو على وجه عدم التلقي بالقبول بالقول بأنها وإن كانت مستحبةً إلَّا أَنِّي لا أقبل استحبابها، وَأَنَّهُ لَمَّا التفت الى تجويز الترك، فداوم عليه من باب المسامحة، ولا ريب أَنَّ التَّهَوُّن بالمعنى الأخير غير قادح في العدالة للوجوه السَّابِقَة، وَأَمَّا بالمعنيين الأوَّلَين فهو خارج بل يكون تارك المستحبِّ كذلك خارجاً عن الطاعة وكافراً، ومَّا ذكر ظهر حكم الصورة الرابعة.

المقام الخامس: لا اشكال^(١) في ان ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعاً، و اما ارتكاب الصغيرة من دون اصرار، فقليل بأنَّهُ أيضاً قادح لكنَّه يزول القدح بالتوبة، والمعظم على عدم القدح، وهو الحقُّ للأصلين السَّابِقَين اعني استصحاب الموضوعي واستصحاب الحكمي، وللعقل القاطع، فإنَّ معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب الصغيرة، وبعد ما علمنا بذلك اجماعاً قطعياً بفسق معظم الناس للقطع بتحقيق المنافي، والشكُّ في تحقُّق المزيل أعني التوبة والأصل عدمه فيلزم فسقهم، إلَّا أن يدعى غلبة التوبة أيضاً عقيب الذنب ممَّن يجتنب عن الكبائر ولا يصرَّ على الصغائر، ولكنك خير بفقدان العلم بتلك الغلبة، وبالجمله بعد ثبوت فسق معظم على هذا القول لا بدَّ من ردِّ شهادتهم، فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم، والعقل ينفيه.

فان قلت: انَّ الصغيرة يقدح في العدالة اذا عملت بالتفصيل لا بالاجمال، فلا يلزم المحذور المذكور المبني على العلم الإجمالي.

(١) في (خ): لا ريب.

قلنا أولاً: إنّ الذنب الصغير في الأغلب معلوم من الأشخاص^(١) بالتفصيل؛ لأنّ المرتكب لهذا الذنب الصغير هو من حصل العلم او الظن باجتنابه من الكبائر وعدم الإصرار بالصغائر، وهما لا يحصلان من غير المعاشرة في الأغلب، والمعاشرة الكذائية غير منفكة عن العلم التفصيلي غالباً بارتكاب ذلك الشخص الذنب الكبير الصغير.

وثانياً: أنّ القوّة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، فلو كان مضرّاً كان مضراً فيها معاً، ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً من عدم قدح^(٢) الصغيرة صحيحة ابن أبي يعفور، حيث عرفت العدالة باجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار، ومقتضاه كون هذا الشخص المفروض المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر بلا اصرار عادلاً.

فان قلت: أنّ صدر تلك الرواية يدلّ على أنّ العدل يعرف بالستر والعقاب، والمرتكب للصغيرة لم يعرف بالستر.

قلنا: المراد بالستر هو ستر العيوب الآتية في الذيل لا ستر جميع العيوب، ومن هنا اندفع ما قيل من منافات ذيل الرواية لصدرها؛ لأنّ الصدر يقتضي عدم قدح الصغيرة والذيل يقتضي قدحها؛ لأنّ الذيل يقول: أنّ الدلالة على ذلك كلّها ان يكون ساتراً للعيوب أجمع، والمرتكب للصغيرة غير ساتر لجميع العيوب.

(١) في (خ): الناس.

(٢) في (خ): ضرر.

ووجه الاندفاع ما ذكرنا من أنَّ المراد من العيوب العيوب المعهودة المَعْدُودَة، لا مطلق العيوب، فلا منافاة بين الصدر والذَّيل.

فان قلت: هذه الرواية معارضة مع مفهوم ما رواه الصَّدُوق عن علقمة من أنَّ من لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر^(١).

والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه، مادَّة الاجتماع المرتكب للصَّغيرة بلا اصرار، فهذه الرواية تقول: أنَّها قاذحة لأجل مفهومها، ورواية ابن أبي يعفور حاكمة بأنَّها غير قاذحة.

قلنا: نعم ولكن صحيحة ابن أبي يعفور أرجح سنداً ودلالة؛ لأنَّ دلالتها بالمنطوق بخلاف الآخر فإنَّ دلالته بالمفهوم، مضافاً الى اعتضادها بالشهرة والأصليين والآيات.

فان قلت: قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ الآية معارض مع صحيحة ابن أبي يعفور، بناءً على أنَّ الفاسق هو الخارج عن طاعة الله، والنسبة عموم من وجه. قلنا أولاً: أنَّ الفاسق عرفاً هو المذنب المخصوص والمكثر للذَّنب، فلا يشتمل الآية محلَّ البحث.

وثانياً: أنَّ الرواية أرجح لبعض الوجوه السَّابقة.

فان قلت: انَّ كلَّ معصية كبيرة وكل كبيرة قاذحة، أمَّا الكبرى فباعترافك، وأمَّا الصغرى فللأخبار الواردة عنهم عليهم السلام الدالة على أنَّ المعاصي الالهية كلها شديدة، على أنَّ القوة العاقلة قاطعة بأنَّ المناط في الصغر والكبر في الذنب أنَّها هو بالنسبة الى من يعصي قوله، ولا ريب أنَّ من يعصي ويخالف هو الله الأعظم، فيكون معاصيه كلها عظيمة كبيرة.

قلنا: انَّ ما ذكرته مناف للأخبار الكثيرة القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة، وكذا يأبى عنه قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(١) ومن المعلوم أنَّ السيئات المكفَّر عنها غير الكبائر، والا لما معنى لذلك الكلام، ونحوه قوله (من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه)^(٢) الى غير ذلك مضافاً الى ان طريقة العلماء والعقلاء أيضاً كاشفة عن ذلك.

ثم اعلم أنَّ اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص هل هو من باب اطلاق الكلِّي على الفرد مع بقاء اللَّفظ على معناه اللغوي وارادة الخصوصية من الخارج، أو يكون من استعمال اللفظ في الخصوصية، وكذا الكلام في لفظ الصغيرة.

وعلى الثاني أعني ارادة الخصوصية من اللفظ، هل هو من باب الحقيقة أو المجاز؟ وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشعبة أم يشمل زمان الشارع أيضاً، وعلى أيّ تقدير فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل أو الاشتراك؟ فهاهنا مواضع:

(١) سورة النساء: ٣١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٧٥ برقم: ٤٩٦٧، وسائل الشيعة ١٥: ٣١٦، ح ٤.

الأول: اعلم أنّ الأصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية لأصالة الحقيقة، لكننا نقطع باستعماله في الخصوصية، كما يظهر من صحيحة ابن أبي يعفور (وباجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار) ^(١) وقوله (من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه) ^(٢) فإنّ اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذين المقامين.

الموضع الثاني: بعد ما ثبت الاستعمال في الخصوصية، فالأصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة؛ لأصالة عدم تعدّد الوضع، لكن التبادر العرفي في لسان أهل الشرع اعني المتشرّعة في الخصوصية يقتضي- كونه حقيقة فيها، فالكبيرة حقيقة في الذنب المخصوص كالكبيرة الصّغيرة.

الموضع الثالث: بعد ما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرّعة، فالأصل الاقتصار عليه، وعدم الحكم بالحقيقة عند الشارع أيضاً؛ لأصالة تأخر الحادث، لكن مقتضى القطع باتّحاد زماننا مع زمان الأئمة عليهم السلام هو الحكم بحصول الحقيقة في زمانهم أيضاً.

وأما في كلام الله تعالى، فليس حقيقة في الخصوصية، كما يشهد عليه قوله (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الآية.

وأما في كلام النبي صلى الله عليه وآله فلا يبعد ثبوت الحقيقة أيضاً بناءً على مذهبنا في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الألفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم: ٣٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٧٥ برقم ٤٩٦٧.

الموضع الرابع: بعد ما ثبت الحقيقة فالأصل يقتضي عدم النقل؛ لأصالة بقاء المؤانسة بالنسبة الى المعنى اللغوي، فيكون اللفظ مشتركاً، بل مقتضى الدليل الاجتهادي أيضاً هو ذلك؛ للقطع باجمال لفظ الكبيرة في العرف؛ اذ يتبادر منه الامر المردّد بين الأمرين، فلم يبق في المقام ثمرة والقول بحمله على المعنى الشرعي لاشتهاره فاسد لمنبع الاشتهار.

ثم اعلم أنّ بعد ما قلنا بأنّ مجرد الصّغيرة لا يقدح في العدالة، فهل الاصرار عليها قادح أم لا؟ والكلام هنا يقع في مواضع ثلاثة:

الأوّل: في أنّ الاصرار على الصغيرة كبيرة أم لا؟ ظاهر الأكثرين لا، حيث ذكروا الاصرار على الصغائر بعد ذكر الاجتناب عن الكبائر، وظاهر بعضهم أنّه كبيرة لرواية دلت عليه، ولقوله عَلَيْهِ (لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار)^(١) بناءً على ظهور كلمة (لا) في نفي الجنس، ونفي الثالث في البين.

والحق مع المعظم؛ لأنّ المتبادر من الكبيرة غير الاصرار على الصّغيرة، والأصل في التبادر ان يكون وضعياً، ولصحة سلب الكبيرة عنه، وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجَتَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾^(٢) وقوله عَلَيْهِ (من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه)^(٣) دلّلا على الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر وان بلغت الى حدّ الاصرار كما لا يخفى، فاذن لا بد من حمل الروايتين القائلتين بأنّ الاصرار على الصغائر كبيرة على حكمها حكم الكبائر لا أنّها كبائر حقيقة.

(١) اصول الكافي ٣: ٣٨٨، ح ١.

(٢) سورة النساء: ٣١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم: ٣٢٨.

الموضع الثاني: في ان المراد من الاصرار ما ذا فأقول: يحتمل أن يكون المراد به فعل الذنب مع عدم التوبة، كما يدلّ عليه رواية جابر عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا﴾^(١) من أنّ الاصرار هو ان يذنب ولا يستغفر. وهو حجة؛ لأنّه يفيد الظنّ بأنّ الاصرار معناه هو ذلك، والظنّ في الموضوع المستنبط حجة.

لكن فيه أولاً: أنّ اللّغويين علّهم مطبقون على أنّ الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والثبات على الشيء، فنعتمد عليه فنقول بعدم وضعه لغيره لأصل عدم الاشتراك.

وثانياً: أنّ المتبادر من الاصرار عرفاً هو الاكثار والمواظبة، فغيره مجاز لعدم التبادر، أو تبادر الغير.

وثالثاً: ظهور اجماع الامامية على أنّ معنى الاصرار غير ذلك وان حكي عن بعض أنّه نقل قولاً بذلك.

وأما الرواية المذكورة عن جابر، فهي مع كونها ضعيفة لا جابر لها، مخصوصة بالمرود الخاصّ، ولا يلزم منه كون الاصرار معناه ذلك في أيّ مورد كما ان قوله عليه السلام بأنّ الباء للتبعض في قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِرءِ وَسْكُمْ﴾^(٢) لا يلزم منه كون الباء مطلق للتبعض فتدبر، مضافاً الى أنّه لا يحصل منها الظنّ بعد اطباق العرف واللغة والامامية على خلافها.

(١) سورة آل عمران: ١٣٥.

(٢) سورة المائدة: ٦.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

ضابطة في الاعماع	٥
ضابطة تقسيم الاعماع إلى البسيط والمركب	٤٧
ضابطة مالو اختلفت الامامية على قولين	٥٥
ضابطة مالو اتفق الفريقان على أحد القولين	٦٣
ضابطة في الاعماع السكوتي وحجية الشهرة	٦٩
ضابطة في حجية عدم العلم بالخلاف	٩٣
ضابطة في السنة	٩٧
ضابطة تقسيم الخبر إلى المتواتر والآحاد	١٠١
ضابطة ما يشترط في الخبر المتواتر	١٠٥
ضابطة تقسيم الخبر المتواتر إلى اللفظي والمعنوي	١٠٩
ضابطة خبر الواحد عبارة عما لم يبلغ حد التواتر	١١٣
ضابطة في حجية الخبر الواحد المعرّى عن القرائن الدالة بالقطع	١١٥
ضابطة ما يشترط في العمل بخبر الواحد	٣٠٩
ضابطة في العدالة وفيها مقامات سبعة	٣٥٧