



المركز العالي للعلوم
والثقافة الإسلامية

أساس الأحكام

المولى أحمد النراقي

مركز إحياء
التراث الإسلامي



أساس الأحكام

المولى أحمد النراقي
الملقب بالفاضل النراقي

(١١٨٥-١٢٤٥ ق)



المركز العالي للعلوم و الثقافة الاسلامية

أساس الأحكام

المولى أحمد التراقي
الملقب بالفاضل التراقي

(١١٨٥-١٢٤٥ ق)

- الناشر: المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
- الإعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي
- الطبعة الأولى: ١٤٣٣ق/٢٠١٢م
- الكتبتة: ١٤٠٠ نسخة
- السعر: ١٢٠٠٠ تومان
- العنوان: ٢١٨ التسلسل: ٣٦٨

حقوق الطبع محفوظة للناشر

العنوان: طهران، شارع الثورة، مقابل مدخل الجامعة، عمارة فروزنده، الطابق الأرضي، الرقم ٣١٢
التلفن والفاكس: ٩٨٢١ ٦٦٩٥١٥٣٢ +
ص.ب: ٣٧١٨٥/٣٨٥٨، الرمز البريدي: ١٦٤٣٩ - ٣٧١٥٦
وب سايت: www.pub.isca.ac.ir
البريد الإلكتروني: nashr@isca.ac.ir

المدخل الرئيسي:	التراقي، أحمد بن محمد مهدي، ١١٨٥ - ١٢٤٥ق
العنوان والمؤلف:	أساس الأحكام / أحمد بن محمد مهدي التراقي الكاشاني الملقب بالفاضل التراقي؛ الإشراف المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي
بيانات النشر:	طهران: شارع الثورة، مقابل مدخل الجامعة، عمارة فروزنده، الطابق الأرضي، الرقم ٣١٢، ١٤٣٣ق، ٢٠١٢م
بيانات الوصف:	٥٦٠ ص: نموذج
ردمك:	١٢٠٠٠ ريال:
حالة الفهرست:	الفيبا (الفهرسة قبل النشر)
ملاحظات المجال:	المأخذ: ص. [٥٢٥] - ٥٦٠ كذلك بالهامش
ملاحظات المجال:	الكشاف
الموضوع:	اصول الفقه الشيعة - قرن ١٣ق
التصنيف الكونجرس:	٥١٥٩/٢٤ BP
التصنيف الديوني:	٢٩٧/٣١٢

٩	تصدير
١١	مقدّمة التحقيق
٢٥	نماذج من مصوّرات النسخ الخطيّة المعتمدة في التحقيق
٣١	مقدّمة المؤلّف

الأصل الأوّل في الكلام في الظنّ

٣٧	الفائدة الأولى: في بيان أصالة عدم حجّية الظنّ
٣٧	المقام الأوّل في بيان أصالة عدم حجّية الظنّ مطلقاً
٤٠	المقام الثاني في بيان أصالة عدم حجّية مطلق الظنّ
٤٠	الوجه الأوّل: النهي عن العمل بالظنّ
٥٤	الوجه الثاني: عدم دليل نقلي من الشارع على حجّية الظنّ من حيث هو ظنّ
٥٨	الثالث من الأدلّة: عدم دليل شرعي على وجوب العمل بالظنّ
٦١	الفائدة الثانية: في ردّ أدلّة القائلين بأصالة حجّية كلّ ظنّ
٦١	الدليل الأوّل: أصالة جواز العمل بكلّ ظنّ
٦٢	الدليل الثاني: عدم الدليل على حرمة العمل بالظنّ
٦٢	الدليل الثالث: لا يمكن دلالة دليل على حرمة العمل بالظنّ
٦٣	الدليل الرابع: لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح
٧٣	الدليل الخامس: أنّ مخالفة ما ظنّه المجتهد مظنّة للضرر
٧٦	الدليل السادس: دليل انسداد باب العلم

- ١٠٢..... الدليل السابع: توضيح لدليل الانسداد
- ١١٠..... الدليل الثامن: تميم لدليل الانسداد
- ١١١..... الدليل التاسع: تميم للدليل السادس وتنقيح له
- ١١٥..... الدليل العاشر: تتبع كلمات الفقهاء يعطي كون مطلق الظن حجة
- ١٢٢..... الدليل الحادي عشر: الإجماع
- ١٢٤..... الفائدة الثالثة: في إثبات جواز العمل بالظن في الجملة
- ١٢٤..... المطلب الأول: في بيان حقيقة الاجتهاد وقول المجتهدين القائلين بالظن
- ١٢٦..... المطلب الثاني: في أدلة جواز العمل بالظن وحجته في الجملة
- ١٣٣..... المطلب الثالث: في رد أدلة من نفى جواز العمل بالظن مطلقاً

الأصل الثاني في الكلام في أخبار الآحاد وبيان حجيتها

- ١٤٧..... تمهيداً
- ١٤٩..... الفائدة الأولى: في ذكر الأدلة التي ذكرها القوم على حجية أخبار الآحاد، وردّها
- ١٤٩..... الوجه الأول: سيرة النبي ﷺ في بعث الرُسل والعَمال
- ١٥١..... الوجه الثاني: انسداد باب العلم
- ١٥٣..... الوجه الثالث: الإجماع
- ١٥٤..... الوجه الرابع: الاستدلال بآية النبأ
- ١٥٥..... الوجه الخامس: الاستدلال بآية النفر
- ١٦٠..... الوجه السادس: الاستدلال بآية الكتمان
- ١٦١..... الفائدة الثانية: في الطريق الذي سلكته في حجية أخبار الآحاد
- ١٦١..... المقام الأول: في بيان حجية الخبر المطلق من تلك الأخبار ووجوب الأخذ به في الجملة
- ١٩٥..... المقام الثاني: في بيان تعيين القدر الذي يثبت حجته من تلك الأخبار التي بأيدينا اليوم
- ١٩٦..... حجية الأخبار المدونة في الكتب المعتمدة
- ٢١٧..... الفائدة الثالثة: في رد أدلة المانعين عن قبول خبر الواحد مطلقاً
- ٢٢٢..... الفائدة الرابعة: في بيان ما خرج من الأخبار عن تحت الأصل وثبت عدم حجته
- ٢٢٣..... المقام الأول: في ذكر الشرائط المعتمدة في العمل بالخبر

٢٣٢	المقام الثاني: في بيان ما قد يعدّ من الشرائط ، وهي ليست بمعتبرة عندنا.....
٢٦٧	الفائدة الخامسة: في بيان بعض ما يتعلّق بهذا المقام، وهو أمور.....
٢٦٧	الأول: أقسام الحديث.....
٢٦٨	الثاني: انجبار ضعف الخبر.....
٢٧٢	الثالث: من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه.....
٢٧٣	الرابع: التسامح في أدلّة السنن.....

الأصل الثالث في نبذة من المباحث المتعلقة بالألفاظ

٢٩١	الفائدة الأولى: الكلام في حجّة الظنّ في اللغات.....
٢٩٦	الفائدة الثانية: طرق ثبوت حجّة اللغة.....
٣٠٧	الفائدة الثالثة: في أصالة الحقيقة.....
٣٠٨	المقام الأول: في بيان أصالة الحقيقة بالمعنى الأول.....
٣١٧	المقام الثاني: في أصالة الحقيقة بالمعنى الثاني.....
٣٢٨	الفائدة الرابعة: في أصالة عدم النقل.....
٣٣٣	الفائدة الخامسة: في أصالة عدم الاشتراك.....
٣٣٦	الفائدة السادسة: في أصالة عدم كلّ أمرٍ حادث.....
٣٤٠	الفائدة السابعة: في صور تعارض الحقائق الأربعة.....
٣٤٠	الصورتان الأولى والثانية: تعارض الحقيقة الشرعيّة مع العرفيّة العامّة أو الخاصّة.....
٣٤٤	الصورة الثالثة: تعارض الشرعيّة مع اللغويّة.....
٣٤٥	الصورة الرابعة: تعارض اللغويّة مع العرفيّة العامّة.....
٣٤٦	الصورة الخامسة: تعارض اللغويّة والعرفيّة الخاصّة.....
٣٤٧	الصورة السادسة: تعارض العرفيّة العامّة مع الخاصّة.....
٣٥٢	الفائدة الثامنة: في اختلاف عرف المتكلم والمخاطب.....
٣٥٩	الفائدة التاسعة: في بيان وجوه التمييز بين الحقيقة والمجاز.....
٣٧٠	تذنيب في الفرق بين تمييز الحقيقة و... طرق معرفة اللّغة.....
٣٧٣	الفائدة العاشرة: في بيان تعارض الأحوال.....

٣٧٣	الوجه الأول: تعارض المجاز مع الاشتراك
٣٨٥	الوجه الثاني: تعارض المجاز مع النقل
٣٨٨	الوجه الثالث: تعارض المجاز والتخصيص
٣٩٢	الفائدة الحادية عشرة: فيما إذا تعدّر حمل اللفظ على معناه الحقيقي
٣٩٩	الفائدة الثانية عشرة: في أقسام الموضوع له اللفظ
٤٠٤	الفائدة الثالثة عشرة: في بيان أنّ الألفاظ موضوعة للأمور الواقعية
٤٠٨	الفائدة الرابعة عشرة: في بيان أنّ الألفاظ هل مجعولة للصحيحة أو للأعم

الأصل الرابع في بيان حكم الخبرين المتعارضين

٤٤١	الفائدة الأولى: في بيان حكم محلّ التعارض
٤٤١	المقام الأول: أن يعلم اقترانهما
٤٤٤	المقام الثاني: أن يعلم تأخّر الخاصّ
٤٤٥	المقام الثالث: أن يعلم تقدّم الخاصّ
٤٤٨	المقام الرابع: أن يجهل التاريخ
٤٥٠	الفائدة الثانية: في بيان حكم ما إذا ورد عامّ وخاصّ من وجه متنافيا الظاهر
٤٩٧	الفائدة الثالثة: في بيان حكم الخبرين اللذين كان تعارضهما بالتساوي
٤٩٧	المقام الأول: في بيان المرجّحات لأحد المتعارضين
٥١١	المقام الثاني: في حكم الخبرين المتعارضين إذا لم يكن لأحدهما مرجّح

الفهارس العامة

٥٢٥	فهرس الآيات الكريمة
٥٢٧	فهرس الروايات الشريفة
٥٣٥	فهرس أسماء المعصومين <small>عليهم السلام</small>
٥٣٦	فهرس الأعلام
٥٤٢	فهرس الكتب الواردة في المتن
٥٤٥	فهرس مصادر التحقيق

تصدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وأما بعد؛ قبل مدة عشر سنوات تقريباً عُهد إلى مركزنا تحقيق مجموعة من آثار ومؤلفات الفاضلين النراقيين المولى محمد مهدي النراقي (م ١٢٠٩ هـ) والمولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥ هـ). وذلك بالتنسيق مع المؤتمر التكريمي لهذين العلمين، والذي أُقيم في مدينة قم المقدّسة عام ١٣٨٢ ش/١٤٢٤ هـ.

وقد تمّ حتّى الآن بعد جهود متضافرة تحقيق وإصدار ستّة منها، وهي كما يلي:

١. أنيس التجار، بالفارسي، في أحكام المعاملات، للمولى محمد مهدي النراقي، طبع سنة ١٣٨٣ ش؛

٢. تحفة رضويته، بالفارسي، في أحكام الطهارة والصلاة، للمولى محمد مهدي النراقي، طبع سنة ١٣٨٤ ش؛

٣. أنيس المجتهدين، في علم أصول الفقه، للمولى محمد مهدي النراقي، طبع في مجلدين سنة ١٣٨٨ ش؛

٤. تذكرة الأجاب، بالفارسي، في أحكام الصوم والزكاة والخمس، للمولى أحمد النراقي، كتبه تكملة لكتاب والده تحفة رضويته، الذي طبع سنة ١٣٨٣ ش؛

٥. سيف الأمة وبرهان الملة، بالفارسي، في إثبات النبوة الخاصّة وردّ شبهات «هنري مارتين»، للمولى أحمد النراقي، طبع سنة ١٣٨٥ ش؛

٦. مفتاح الأحكام، في علم أصول الفقه، للمولى أحمد النراقي، طبع سنة ١٣٨٨ش؛
 ٧. أساس الأحكام - هذا الكتاب الممثل بين يديك - من مؤلفات المولى الحاج أحمد النراقي. والذي يعتبر من مصنفاته الأصولية، وقد أراد من تأليفه بيان رأيه في موضوعين مهمين من مباحث علم الأصول التي أثار جدلاً واسعاً بين الأصوليين، وحظيت باهتمام واسع بينهم وهما: العمل بالظن، وحجّة الخبر الواحد، فأظهر رؤيته تجاه هذين الموضوعين بدقّة علميّة وموضوعيّة، مشفوعاً بالاستدلالات التي لا محيص عن تأييدها، مع ذكر جملة من المناقشات وإيراد الإشكالات التي تدلّ بمجموعها على طول باعه في هذا الميدان، وعمق نظرتة على هذا الصعيد. كما أرفق بحثه بجملة فوائد تكاد تغني طالب العلم عمّا يتعلّق بالمقام من أمور، مع تميمات مفيدة.

ولم يكتف بذلك، بل أضاف بحثاً مهماً يتعلّق بمباحث الألفاظ، يشتمل على أربع عشرة فائدة، وآخر لا يقلّ أهميّة عن الأوّل في بيان حكم الخبرين المتعارضين مع ثلاث فوائد جديدة بالملاحظة والاهتمام.

وقد تمّ تحقيق وإخراج هذا السفر القيم على أيدي محقّقينا الأعزّاء في مركز إحياء التراث الإسلامي. بعد ما بذلوا ما في وسعهم من جهدٍ وتنقيبٍ وتدقيق. فللّه درّهم وعليه أجرهم. ونسأل الله أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين.

علّي أوسط الناطقي

مركز إحياء التراث الإسلامي

مقدمة التحقيق

المؤلف

هو العالم الفاضل ، والفقير الجامع ، والمحقق اللامع ، والمدقق الورع المجدد المولى أحمد النراقي، والمشهور بـ«الحاج المولى أحمد النراقي» ابن العلامة المحقق المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي الكاشاني .

ويلقب بـ«الفاضل النراقي»، وقد يعبر عنه بـ«النراقي الثاني»، ولقب والده بـ«المحقق النراقي» و«العلامة النراقي» وقد يعبر عنه بـ«النراقي الأول»، كما ويعبر عنهما بـ«النراقيان». وكان في الشعر يتخلص بـ«صفائي».

وردت ترجمته - بشكل مفصل أو مختصر - في كثير من كتب التراجم والرجال والتاريخ في القرنين الثالث عشر والرابع عشر من الهجرة النبوية، وكذا في مقدمة بعض كتبه أو كتب والده المصححة مؤخراً، وقد ذكرت سرداً لأهم المصادر الأساسية التي تغني مراجعتها من الرجوع إلى سائر المصادر، في مقدمة كتاب عوائد الأيتام، والذي طبع محققاً سنة ١٣٧٥ش / ١٤١٧هـ. وقد كتب سماحة الشيخ رضا الأستاذي (حفظه الله ورعاه) تأليفاً مستقلاً في ترجمة النراقيين بالفارسية تحت عنوان شرح احوال و آثار ملا مهدي نراقي وملا أحمد نراقي فإن فيه غنى وكفاية. ولذلك لم نتعرض هنا لترجمة المولى أحمد النراقي. وما تقدمه هنا ما هو إلا لمحات عن حياته وسيرته المباركة.

ولادته ووفاته

ولد ﷺ في قرية نراق إحدى قرى مدينة كاشان في الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة سنة

(١١٨٥هـ) الموافق لسنة (١١٥٠ش) في عهد سلطنة كريم خان الزند^١.
وقيل: ولد سنة (١١٨٦هـ)^٢.

وتوفّي (طاب ثراه) ليلة الأحد في الثالث والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة (١٢٤٥) من الهجرة النبويّة، بالوباء العام الذي شاع في هذه السنة. وحمل جثمانه الشريف إلى النجف الأشرف المنيف، ودُفن بها مع والده ممّا يلي خلف الحرم المطهرّ في جانب الصحن المطهرّ^٣.

نشأته العلميّة

عرف المولى أحمد النراقي رحمه الله بقوة الذكاء وحده الذهن، ممّا ساعده على طيّ الكثير من مراحل الدراسة الحوزويّة في فترة زمنيّة قصيرة. فقد كانت بداية نشأته العلميّة في كنف أبيه الفقيه العظيم والخبير الكبير المولى محمّد مهدي النراقي، فقام بتعليم أكثر العلوم الإسلاميّة، فدرس النحو والصرف في بلده، ثمّ درس علوم المنطق والرياضيات والفلك على والده، وعلى أساتذة الفنّ حتّى أتمّ دراسة السطوح بما فيها: الفقه والأصول والحكمة والكلام والفلسفة^٤.

وكان لوالده المحقّق المولى محمّد مهدي النراقي رحمه الله حوزة علميّة فاستفاد منها، وأخذ يدرّس علوم السطوح، فدرّس كتاب المطوّل والمعالم وغيرها.

وفي عام (١٢٠٥هـ) توجّه مع والده وجمع من تلاميذه إلى العتبات المقدّسة في النجف وكربلاء وتعرّف هناك على الحوزات العلميّة الكبيرة وعلى رجالها الكبار، أمثال العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥هـ) والميرزا مهدي الشهرستاني (م ١٢١٦هـ) والسيد محمّد مهدي بحر العلوم (م ١٢١٢هـ) والشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء (م ١٢٢٨هـ).

ومرّة أخرى ترك موطنه كاشان والتوجّه إلى العراق لطّي دورات الأصول والفقه العاليّة. وحضر دروس السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، وباقي فحول الطائفة، واستفاد عنهم وفي

١. مكارم الآثار ٤: ١٢٣٥؛ عوائد الأيّام، مقدّمة التحقيق، ص ٦٧.

٢. الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٤٦٥، الرقم ١٨٠٤.

٣. لباب الألقاب: ٩٦ - ٩٧.

٤. طبقات أعلام الشيعة (في القرن الثالث بعد العشرة) ١٠: ١١٦.

فترة قصيرة من وجوده في النجف الأشرف. ما يستفيدة الأذكياء الأعلام في مدة كثيرة من الأعوام، ووصل بذكائه إلى مرتبة الأعلام البارزين.

وفي عام (١٢٠٩هـ) توفي والده واضطرَّ إلى العودة إلى كاشان في وقت اشتهر فيه ببلوغه مرتبة الاجتهاد، وأخذ على عاتقه مسؤولية التدريس خلفاً لوالده في الحوزة العلميّة في مدينة كاشان.

وقد أُجيز ﷺ عن والده وعن السيّد محمّد مهدي بحر العلوم. كما أنّه أُجيز من السيّد عليّ الطباطبائي ﷺ صاحب رياض المسائل (م ١٢٣١هـ)، ومن السيّد مهدي الموسوي الشهرستاني (م ١٢١٦هـ)، ومن الشيخ محمّد جعفر النجفي الملقّب بـ«كاشف الغطاء»^١.

تلامذته

لقد تتلمذ عليه وانتهل من ذلك البحر الزاخر جمع من أعاظم العلماء، وأعظمهم وأجلهم شيخ الفقهاء والمجتهدين الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١هـ)، فإنّه ﷺ عزم على زيارة مشهد الإمام الرضا ﷺ وبدأ رحلته العلميّة للأخذ عن جملة من الفقهاء والعلماء المشهورين في إيران آنذاك، فمرّ في إصفهان والتقى بالسيّد محمّد باقر الشفتي، والشيخ أسد الله البروجردي ﷺ، ولكنّه لم يبقَ فيها أكثر من شهر.

وعند ما طرق سمعه اسم المولى أحمد النراقي في كاشان توجه مع أخيه صوب كاشان حيث لقياً من المولى أحمد النراقي استقبالاً واحتراماً حازين، فحطّاً رحليهما في إحدى المدارس. وعند ما رأى الشيخ الأنصاري المولى النراقي قد احتلّ موضع الصدارة في مدرسة كاشان العلميّة كالبحر الزاخر علماً وحكمةً وعرفاناً وأخلاقاً صمّم على المقام هناك، وكأنّه وجد فيه ضالّته، لذا بقي ينهل من عطائه العلمي والأخلاقي ولازم حلقة درسه أربع سنوات من سنة (١٢٤١هـ) إلى سنة (١٢٤٤هـ). وله إجازة مفصلة من أستاذه المولى النراقي ﷺ^٢.

ومنهم: السيّد محمّد شفيع الحسيني الجابلي البروجردي (م ١٢٨٠هـ) صاحب كتاب

١. راجع عوائد الأيّام، مقدّمة التحقيق، ص ٤١ - ٤٢.

٢. راجع زندگانی و شخصیت شیخ انصاری: ١٢٠ - ١٣٠ و ١٦٢ - ١٦٧ (باللغة الفارسيّة).

الروضة البهية في الإجازات الشيعية، وقد أجازته في الرواية عنه^١.
 ومنهم: أخوه الشيخ محمد مهدي ابن المولى محمد مهدي النراقي (م ١٢٨٦هـ) الملقب
 بـ«آقا بزرگ». سمي باسم والده؛ لأنّه ولد بعد وفاته في سنة (١٢٠٩هـ).
 ومنهم: ولده المحقق ملا محمد (م ١٢٩٧هـ) الملقب بـ«عبد الصاحب» والمعروف
 بـ«حجة الإسلام» وهو صهر المحقق القمي، له كتاب مشارق الأحكام في الفقه.
 وغير ذلك من رواد العلم والمعرفة.

المولى النراقي ومقتضيات الزمان

يعتبر العلامة المولى أحمد النراقي رحمته أحد المفاخر العلمية في زمان الدولة القاجارية، فكان على معرفة تامّة بأوضاع زمانه ومقتضيات عصره، وهذه ميزة بارزة للحوزة العلمية وعلما الشيعية وفقهائهم بصورة عامّة، ولبعض جهابذتهم بصورة خاصّة، فإنّهم بما يمتلكونه من اطلاع تامّ على الأعراف وعادات أهل زمانهم، وما يمتلكونه من تراث غني، تراهم يطبقون أمور الدين حسب ما يقتضيه الزمان، فإنّ للزمان خصوصيات واقتضاءات يعيها علماء الدين الواعون.

والمولى أحمد النراقي رحمته كان من أبرز أولئك العلماء الواعين العالمين بزمانهم ومتطلّباته. وهذا ما تعكسه مؤلفاته حيث إنّه كتب في الفقه والأصول والكلام والأخلاق وغيرها. وجاءت كتبه مواكبة لمقتضيات الزمان ومتطلّباته، فنراه رحمته كرّس أغلب آراءه وأفكاره لمواجهة الأخباريين، ولمواجهة الصوفيّة، وطرح مباحث جديدة في الفقه والأصول، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نراه رحمته يدافع عن الشريعة الحقّة برده على كتاب ميزان الحقّ للمبشّر المسيحي «هنري مارتين^٢»، إذ هاجم فيه الإسلام والمسلمين، فردّه المولى النراقي ردّاً

١. انظر الروضة البهية في الإجازات الشيعية: ١٦؛ طراف المقال ٢: ٣٦٩.

٢. لقد غزا الاستعمار الأوروبي البلاد الإسلاميّة لغرض التسلّط على ثروات المسلمين وبسط الهيمنة الاستعماريّة عليها، وأرادوا ترويع الديانة المسيحيّة بين المسلمين، فأخذوا يبعثون فرقاً من المبشّرين بدءاً من القرن السادس عشر الميلادي واستطاعوا أن يدخلوا بلاد إيران زمن الدولة القاجارية. وكان من بين هؤلاء المبشّر المشار إليه وهو

علمياً محكماً ضمن كتابه المسمى سيف الأمة وبرهان الملة .

نعم ، لقد كان المولى النراقي رحمه الله مجتهداً بارعاً راعى عنصر الزمان والمكان في جميع تأليفاته ومواقفه فحال دون نفوذ الاستعمار والمسيحية في بلاد إيران . وكان كتابه ذلك - أعني سيف الأمة - بمثابة الرادع القوي والحصن المنيع الذي منع من نفوذ المستعمرين في هذه الديار المقدسة ، فقد ردّ فيه على شبهات ذلك المسيحي بأدلة برهانية وعقلية ، بل إنه بحث النبوة ، وأثبت رسالة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وجملة من البحوث الكلامية بأدلة قطعية ، وشنّ أيضاً حملة على المظاهر الأخلاقية والآداب السيئة التي ساءت المجتمع الأوروبي المنحط ، وأبرز مساوئ ذلك المجتمع .

النراقي وجهاده ضدّ الروس

لقد داهم الروس بلاد إيران في سنة (١٢١٨هـ) واستمرّ هذا العدوان لمدة عشر سنوات ، وقد احتلّ المعتدون قسماً واسعاً من بلاد إيران وحلّ الظلم والاضطهاد بالشعب الإيراني المسلم . فما كان بالمولى النراقي رحمه الله - الذي كان يسعى أن يحيط بالمسائل السياسية والاجتماعية وشؤون الدولة ، مضافاً إلى انشغالاته بالتدريس للعلوم الدينية والحوزوية - إلا أن يرتدي كفته ويتّجه نحو جبهات القتال بعد إصداره فتوى بضرورة مشاركة الشعب في الجهاد ضدّ روسيا القيصرية . وقد استطاع الجيش الإيراني في بداية الأمر ، وبقيادة عباس ميرزا ، وعلى أثر الفتاوى الجهادية التي حصل عليها من العلماء أن يستعيد بعض الأراضي الإيرانية التي احتلتها القوات الروسية المستعمرة من قبل ^١ .

ولكن للأسف لم يتمّ هذا النصر ولم يستمرّ طويلاً لعدم كفاءة الدولة ومسؤولي النظام ،

→ «هنري مارتين» وكان شاباً بريطانياً الجنسية ، ورد إيران في عصر فتحعلي شاه وأقام فيها قرابة (١٦) شهراً ، وقام بدور فعال من أجل تحقيق الأهداف الاستعمارية . وكان من أهم أعماله تأليفه لكتاب «ميزان الحق» للردّ على الإسلام . لمزيد الاطلاع راجع سيف الأمة وبرهان الملة : ١٠ ، مقدمة التحقيق و ٣٢ - ٣٣ ؛ و نختين روياروي هاي انديشه گران ايران : ٥٠٧ وما بعدها .

١ . انظر تاريخ نهضت هاي فكري ايرانيان : ٨١٢ ، (باللغة الفارسية) .

إضافة إلى ضعف البنية العسكرية للجيش الإيراني وخيانة بعض رجال السياسة، فلم تتحقق طموحات الشعب الإيراني المسلم من قلع جذور الظلم والعدوان الروسي من بلادهم. فخانت بريطانيا وفرنسا اللتين قطعتا على أنفسهما النصر، ولم يستطع فتحعلي شاه من تأمين نفقات الحرب، وبذلك تمكّن الجيش الروسي احتلال أراضٍ أخرى وأخضعها لسيطرته، ووضعت الحرب أوزارها، واعترف بالسيطرة الروسية على أراضي إيران الإسلامية.

المولى النراقي وولاية الفقيه

كان المولى أحمد النراقي من جملة الفقهاء الذين تناولوا بالبحث عن مسألة ولاية الفقيه؛ كما سبقه للبحث فيها علماء وفقهاء كبار أمثال الشيخ المفيد رحمته الله (المتوفى سنة ٤١٣هـ)، والعلامة الحلي رحمته الله (المتوفى سنة ٧٢٦هـ)، والمحقق الكركي رحمته الله (المتوفى سنة ٩٤٠هـ)، والمحقق الأردبيلي رحمته الله (المتوفى سنة ٩٩٣هـ). وقد بحثوها ضمن بحوث فقهية مختلفة كالخمس والجهاد وصلاة الجمعة والحدود وغيرها.

نعم، لم يسبق المؤلف أحد في كيفية بحثها؛ إذ أنه رحمته الله بحثها بحثاً مرتباً مستقلاً ومفصلاً، وبطريقة جديدة رائعة ضمن العائدة «٥٤» من كتابه القيم عوائد الأيام حيث بين وظائف الفقيه، واستدل عليها بأدلة مثبتة كثيرة.

فذكر أولاً أن كلياته ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران: أحدهما: كل ما كان للنبي والإمام فيه الولاية فللفقيه أيضاً ذلك. ثانيهما: كل فعل متعلق بأمر العباد في دينهم أو دنياهم ولم يجعل وظيفته لمعين، فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه، والإتيان به.

ثم ذكر رحمته الله أن للفقيه اثنتي عشرة وظيفة مهمة، منها الإفتاء والقضاء وإجراء الحدود والتعزيرات والولاية على أموال اليتامى والمجانين والسفهاء والولاية على الأُنكحة وغيرها^١.

١. انظر عوائد الأيام: ٥٢٩ - ٥٨٢، عائدة ٥٤.

تأليفاته

لقد أتحف المولى أحمد النراقي رحمه الله المكتبة الإسلامية بعدة مصنفات رائعة، ولم يمنعه التدريس والتصدي لأمر الناس وقضاء حوائجهم من أن يهتم بالتأليف والتصنيف، فترك ثروة علمية خالدة، وفي مجالات مختلفة كالفقه والأصول والكلام والهيئة والرياضيات والأخلاق والأدب وغيرها. بلغ مجموع مصنفاته ثمانية وعشرين مصنفاً على ما ضبطه المحققون. وقد ذكر المصنف نفسه فهرساً لكتبه التي ألفها إلى عام ١٢٣٦هـ.

وحيث إن تأليفاته قد ذُكرت تفصيلاً في مقدمة كتاب عوائد الأيام^١. وفي كتاب شرح أحوال وآثار ملا مهدي نراقي و ملا أحمد نراقي وخاندان ايشان^٢ لم تعرّض لها هنا للاختصار، من أراد التفصيل فليراجع.

مؤلفاته في أصول الفقه

- ١) عين الأصول، مختصر وكان من أوائل مؤلفاته، وفرغ من تأليفه سنة (١٢٠٨هـ).
- ٢) أساس الأحكام - الكتاب الذي بين يديك - وفرغ من تأليفه سنة (١٢١٧هـ).
- ٣) شرح تجريد الأصول، وهو شرح مفصل لكتاب تجريد الأصول لوالده المولى محمد مهدي النراقي وفي سبعة أجزاء، فرغ منه سنة (١٢٢٢هـ). حتى الآن لم يطبع.
- ٤) مناهج الأحكام، فرغ منه سنة (١٢٢٤هـ). وهو كتاب قيم قليل النظر من حيث الترتيب وكيفية البحث. طبع على الحجر سنة (١٢٦٩هـ). بالقطع الكبير في مطبعة مير باقر الطهراني.
- ٥) مفتاح الأحكام، مختصر، فرغ منه سنة (١٢٢٨هـ). طبع محققاً سنة ١٣٨٨ش.

١. وقد تمّ تحقيقه وتنقيحه على أفضل مايرام في مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية قسم إحياء التراث الإسلامي، وطبع وأصدر في سنة ١٤١٧هـ.

٢. كتبه الشيخ رضا الأستاذي الطهراني (حفظه الله) في ترجمة بيت النراقي واستوفى البحث في ترجمة الوالد والولد وأصدر من مؤتمر التكريمي لهذين العلمين في سنة ١٣٨٢ش.

٦) حجّية المظنّة، بالفارسيّة، في بيان عدم حجّية مطلق الظنّ. حرّره جواباً على سؤال بعض الأجلّة.

٧) اجتماع الأمر والنهي، وقد منع فيه من الاجتماع. ذكره آقابزرگ في الذريعة ١: ١٤٠١/٢٦٧.

٨) عوائد الأيّام. وقد طرح فيه بعض الفوائد الأصوليّة. بصورة مستقلّة مثل: عائدة ٢٩: في امتناع اجتماع الأمر والنهي؛ وعائدة ٤٠: في حكم العام والخاصّ؛ وعائدة ٤١: في بيان بطلان حجّية مطلق الظنّ؛ وعائدة ٤٧: في بيان احتجاج الأصوليين بآية النبأ في موارد كثيرة؛ وعائدة ٥٥: في اشتراط عدم تغيّر الموضوع في الاستصحاب؛ وعائدة ٥٩: في بيان أصالة عدم التذكية؛ وغير ذلك من الفوائد.

أساس الأحكام

لا ريب في نسبة الكتاب إلى مؤلّفه المولى أحمد النراقي (طاب ثراه)، يقول في مقدّمة الكتاب: ... فيقول خادم شريعة سيّد المرسلين ... أحمد بن محمّد مهدي النراقي: ... فشرعت في تأليف ذلك الكتاب المسمّى بأساس الأحكام. وذكره في فهرست مؤلفاته الذي كتبه سنة ثمان وعشرين بعد المائتين والألف.

وذكره أيضاً في كتبه الأصوليّة مثل شرح تجريد الأصول و مناهج الأحكام و مفتاح الأحكام. وفي كتاب عوائد الأيّام في موارد متعدّدة منه. ونسبه إليه المترجمون له قاطبة^١.

وفرغ من تأليفه سنة ١٢١٧ هـ قال في آخره: وقد اتّفق الفراغ عن الاشتغال بتأليف هذا الكتاب في ليلة السبت الثامن من شهر شعبان المعظّم من شهور [سنة] ألف ومائتين وسبعة عشر من الهجرة على هاجرها ألف سلام و تحية.

١. راجع عوائد الأيّام، مقدّمة التحقيق، ص ٥٥، وشرح أحوال و آثار مولى مهدي نراقي ومولى أحمد نراقي، ص ٢٦٨.

قال في مقدّمة الكتاب:

أمّا بعد؛ فيقول خادم شريعة سيّد المرسلين، والمتمسّك بحبل الأئمة الطاهرين، أحمد بن محمد مهدي النراقي - أحسن الله تعالى حاله، وجعل إلى الرفيق الأعلى مآله -: إنّه ممّا لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه أنّ معرفة الأحكام الشرعيّة، والوصول إلى مرتبة استنباط المسائل الفرعيّة موقوفة على تحصيل طريق يوصل بسالكة إليها، والتشبيّت بذيل دليل يدلّ طالبها عليها؛ ولذا ترى المتقدّمين من العلماء، والمتأخّرين من الفقهاء صرفوا برهّة من عمرهم، وبذلوا طائفةً من جهودهم في التفحص عن الأدلّة الشرعيّة التي هي المسالك للأحكام، والمدارك لاستنباط مسائل الحلال والحرام، وبدون ذلك لم يحوموا حول الاستنباط، ولم يطأوا ذلك البساط. فكلُّ سلك مسلّكاً على ما آذاه إليه نظره، ونهيج منهجاً على ما أوصله إليه فكره، وهم مع كثرتهم وانتشارهم، وطول مدّتهم، وشدّة فحصهم، وكثرة بحثهم، لم يتجاوزوا عن الطرق الأربعة، التي هي بمنزلة الأركان الأربعة لاستنباط الأحكام، ولم يزدوا دليلاً على هذه الأدلّة المشهورة بين الأنام، أعني الكتاب، والسنة، والإجماع، والأدلّة العقلية المعهودة المستنبطة من الكتاب والسنة.

وإن وقع خلاف بينهم فإنّما هو في تلك الأدلّة. فهم بين قائل بحجّية الجميع، ونافٍ لحجّية بعضها. وأيضاً وقع الخلاف بينهم في طريق إثبات حجّية بعضها.

إلى أن بلغت النوبة إلى زماننا هذا، فجمّع من أعظم علمائنا المعاصرين - شكر الله مساعهم - كمن سبقهم تشعروا بذيل السعي والاجتهاد في الفحص عن الدليل، وقرعوا الأبواب للعثور على من يرشدهم إلى السبيل، إلى أن ظنّ طائفةً من أجلّتهم حصول طريق آخر، وهو طريق الظنّ من حيث هو ظنّ، فقال بجواز العمل بكلّ ظنّ في زمن الغيبة، وكونه حجةً في الأحكام الشرعيّة، أيّ ظنّ كان، وبأيّ طريق حصل إلّا ما أخرجاه الدليل، ومرجع قوله إلى أصالة حجّية الظنّ، بل يثبت حجّية سائر الأدلّة بذلك الأصل، ويظنّ أنّه لولاها لما ثبت حجّية شيء منها^١.

ولا يكفي بعضُ أجلتهم في ذلك بظنَّ المجتهد، بل يقول بأصالة حجّية كلَّ ظنَّ من المجتهد وغيره^١، بل لا يقتصر على زمان الغيبة، ويجوز العمل بالظنَّ في زمان الحضور، بل حضور النبي ﷺ، وكون المكلف في بلده ﷺ.

وإنّي لما تأملت في ذلك القول لم أجد له دليلاً، ولم أر في إنباته سبيلاً، بل رأيت حججهم عليه غير شافية، وأدلتهم غير وافية.

ثمّ لما نظرت إلى ما ذكره القوم في حجّية خبر الواحد الذي عليه المدار غالباً في هذه الأزمان، وبدونها لا ثبت حجّية غيره من الأدلة أيضاً في الأكثر عند التأمل والإمعان، فلم أعر على شيء تامّ يصلح الاعتماد والاعتبار، أو يحصل للنفس به الاطمئنان والقرار، فأخذت في الجِدِّ والجهاد والسمي والاجتهاد حتّى أنجز الله لي وعده الذي ذكره بقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^٢، وأوضح لي سبيل الهدى، وكشف عن بصيرتي غطاء العمى، وألهمني بتوفيقه طريق إثبات أصالة حجّية الأخبار على نحو قطعيّ، لم يسبقني عليه أحد من قبلي، فأردت أن أودع ذلك في كتاب مع سائر ما يتعلّق بهذا الباب، بل ما هو الأصل في استنباط أحكام ربّ الأرباب؛ ليكون تذكرةً لنفسي، وتبصرةً لمن شاء وأراد من إخواني فسرعت في تأليف ذلك الكتاب المسمّى بأساس الأحكام، والمرجوّ من أطلع فيه على سهو أو نسيان - ممّا لا يخلو عنه نوع الإنسان - أن يمنّ عليّ بالإصلاح، وما توفيقي إلا بالله.

ورتب الكتاب على أصول أربعة ذوات فوائد:

الأصل الأوّل في الكلام في الظنّ؛

الأصل الثاني في الكلام في أخبار الآحاد وبيان حجّيتها؛

الأصل الثالث في نبذة من المباحث المتعلقة بالألفاظ؛

الأصل الرابع في بيان حكم الخبرين المتعارضين.

١. راجع معالم الدين: ١٦٢؛ قوانين الأصول ١: ٤٤٠؛ مفاتيح الأصول: ٤٥٢ و ٤٩١.

٢. التكميات (٢٩): ٦٩.

وقد امتاز هذا المؤلف بدقّة علميّة مع توسّع غير مخلّ ولا مملّ، ففراه ﷺ استدلالاً على أصالة عدم حجّيّة مطلق الظنّ بسنّة أدلّة مع ذكر مناقشاتها والإشكالات الواردة عليها ثمّ ردّها بأحسن ردّ وأحكمه، وبعدها طرح أدلّة القائلين بأصالة حجّيّة كلّ ظنّ - وكانت سنّة أدلّة - وأجاب عنها بأجوبة شافية مقنعة.

ولمّا وصل به الكلام إلى حجّيّة خبر الواحد عرض الأدلّة التي استدللّ بها القوم على حجّيّة الخبر الواحد مع الردّ عليها بردود قويّة، وبعدها طرح الأدلّة التي ارتضاها على حجّيّة الخبر، وصورها بأحسن تصوير، وإليك قطعة ممّا قاله في المقام:

إنّ الذي اخترته ودلّني عليه الدليل هو حجّيّة كلّ خبر لم يدلّ دليل على عدم حجّيّته من تلك الأخبار المعهودة المتداولة المدوّنة في كتب أصحابنا المعتبرة^١.

ثمّ إنّه طرح الأدلّة، وأشار إلى الإشكالات الواردة عليها وردّها، وبعدها ذكر الأدلّة المانعة من قبول خبر الواحد مطلقاً - وكانت أربعة أدلّة - وردّها بأحسن الردّ، فللّه درّه وعليه أجره.

النسخ الخطيّة

لم يطبع هذا الكتاب حتّى الآن، بل كان مخطوطاً بعيداً من تناول أيدي المحقّقين والطلاب. ويوجد له مخطوطات كثيرة في مكتبات إيران الإسلاميّة، نشير هنا إلى بعضها:

١. مخطوطة مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، المرقّمة ٢٦٩، نسخها محمّد عليّ بن حسن الرودباري، في يوم الإثنين الرابع عشر من شهر جمادى الثانية سنة ١٢٢٨.
٢. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة، المرقّمة ٩٦٣٣، نسخها مهدي بن حسين الحسيني (خادم پنجه شاه).

٣. مخطوطة مكتبة محمّد هلال آران في مدينة كاشان، المرقّمة ١١٣/١، نسخها غلامرضا بن محمّد عليّ الكاشاني الآراني. في الثامن والعشرين من شهر صفر ١٢١٩، وتصويرها موجودة في مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، المرقّمة ٢١٠٣/١.

٤. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة، المرقّمة ٢٠٥٧٣، نسخها حسن بن إبراهيم الكاشاني في يوم الأربعاء، ثالث شهر ذیحجّة سنة ١٢٢١.
٥. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي النجفي ؑ، المرقّمة ٨٧٩٥/١، نسخها محمّد بن محمّد خان الخوانساري في سنة ١٢٢٨.
٦. أيضاً مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي النجفي ؑ، المرقّمة ٦٤٢٨، في الثالث عشر من شهر جمادي الثانية سنة ١٢٦٧.
٧. أيضاً مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي النجفي ؑ، المرقّمة ٤٨٠٥.
٨. مخطوطة مكتبة غرب همدان، المرقّمة ٦١٧/٢.
٩. مخطوطة مكتبة مدرسة جهل ستون طهران، المرقّمة ٤٥.
١٠. مخطوطة مكتبة كليّة الإلهيات بمشهد المقدّسة، المرقّمة ١٤٨١٥.

منهجية التحقيق

اعتمدنا في تحقيق الكتاب على ثلاث نسخ من بين النسخ الخطيّة التي ذكرناها آنفاً وهي كما يلي:

الأولى: نسخة «ألف»، وهي النسخة المودّعة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي ؑ، برقم ٤٨٠٥، والظاهر أنّها كتبت في زمن المؤلف ؑ.

الثانية: نسخة «ب»، وهي الأخرى موجودة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي ؑ، برقم ٨٧٩٥. وقد فرغ من تحريره وتسويده محمّد بن محمّد خان الخوانساري، يوم الجمعة ١٩ جمادي الأولى سنة ١٢٢٨. على هوامشه علائم التصحيح والمقابلة، وحواشي المؤلف.

الثالثة: نسخة «ج»: وهي النسخة التي نسخها محمّد عليّ بن حسن الرودباري بتاريخ ١٤ جمادي الآخرة (١٢٢٨) وهي موجودة في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، برقم ٢٦٩، وفي هوامشه علائم التصحيح.

ولقد اعتمدنا على النسخة «ب»، واستفدنا من النسختين الآخرين في بعض مواضع عند الحاجة.

ضبط النص ووضع الهوامش

وفي هذه المرحلة قمنا بالأعمال التالية:

(أ) قمنا بتقطيع الكتاب ومقابلته مع النسخ التي مرّ وصفها.

(ب) حاولنا تخريج الأخبار التي ذكرها المؤلف نصّاً أو مضموناً، سواء كانت عن طريق الخاصّة أو العامّة، وأرجعت إلى مصادرها الأصليّة المشار إليها في الكتاب قدر الإمكان، ثمّ إلى وسائل الشيعة أو المستدرک.

(ج) تمّ تخريج الأقوال والآراء الواردة تصريحاً أو إشارةً، وأرجعت إلى مصادرها قدر الإمكان، ولم نكتفِ بالمصادر المطبوعة، بل استفدنا من بعض المخطوطات مثل تجريد الأصول وغيره.

(د) نظراً للأمانة تمّ ضبط النصّ على ما هو عليه مع الحفاظ على المعنى، وإذا كان هناك خطأ أو زيادة أو نقصان، ولا تستقيم العبارة إلّا مع التغيير أو الإضافة أو الحذف، أُصلحت العبارة وحصرت بين معقوفين، هكذا [...] . وأشير إليها في الهامش.

كما وضعنا بعض العناوين الرئيسيّة والتي لم يذكرها المؤلف ﷺ محصورة أيضاً بين معقوفين هكذا [...].

(هـ) وضع الفهارس المختلفة للكتاب في الخاتمة مثل فهرس الآيات والأحاديث والأعلام والأماكن وأسماء الكتب وفهرس مصادر التحقيق وما إلى ذلك، كما وضعنا فهرس المحتوى في بداية الكتاب كما هو المتعارف الآن.

هذا، وقد بذلنا ما في وسعنا من جهد، وحرصنا أن تقدّم للقارئ الكريم نصّاً سليماً مضبوطاً خالياً من الإبهام والاضطراب، ونستدعي من علمائنا الأعلام ومحققينا الكرام أن لا يبخلوا علينا بانتقاداتهم البناءة وإرشاداتهم المثمرة للإشارة إلى ما زاغ عنه البصر أو سبق القلم إليه سهواً أو غفلة. والحمد لله ربّ العالمين.

كلمة شكر

وفي الختام يجب علينا أن نشتمن جهود الإخوة المحققين الأفاضل الذين ساهموا مساهمةً فعالة في تحقيق وتصحيح وإخراج هذا السفر القيم والثر الثالء، والذين لم يبخلوا في تقديم ما يلزم في سبيل إنجاز هذا العمل بأفضل صورة وأتمها. نخصّ منهم بالذكر: السادة المحققين عباس المحمّدي، ومحمّد حسين المولوي، ومحمّد حسين الدرايتي، وعلام حسين قيصريهها؛ حيث تولّوا جميعاً تحقيق الكتاب، من مراجعة المصادر وضبط النصّ وتوزيعه. والشيخ غلام حسين الدهقان وأبو الفضل الربّاني، وطه النجفي، وإسماعيل بيگ المندلوي والسيد حسين بني هاشمي والسيد رضا الهدياتي لمساعدتهم في مقابلة النسخ الخطيّة وتدارك الأخطاء المطبعية.

والشيخ محسن النوروزي وإسماعيل الشكري لمساعدتهما في تقديم الملاحظات الفنيّة اللازمة ووضع الفهارس العامة.

والأخوان الفاضلان محمّد الخازن ورمضان عليّ القرباني لمساعدتهما في تنضيد الحروف وتنظيم الصفحات وإخراجها بهذه الحلة القشبية.

كما نقدّم بالشكر الخالص إلى فضيلة الشيخ عليّ الأنصاري الحميداي فإنّه تصدّى للمراجعة العلميّة النهائية.

ولاننسى أن نتقدّم بالشكر إلى الإخوة الأعزّاء في قسم الطباعة والنشر التابع للمركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة، الذين تولّوا متابعة شؤون الطبع وإصدار هذا الأثر النفيس، وهم كلّ من الإخوة يد الله الجنّتي وفريد بختياري زاده ومحمّد حسين عليّ الرشيد.

نسأل الله المولى القدير أن يمنّ علينا بالتوفيق في تقديم ما هو أفضل وأجود لطلبتنا ومحققينا الأفاضل والنجاح في الدوام في خدمة الشريعة الغراء، ويضاعف أجرنا وأجر من ساهم في إخراج هذا الكتاب، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

مركز إحياء التراث الإسلامي

التابع للمركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة



هذا كتابها أساساً ^{الاصحاح} الخون ملا احمد نون في رحمة الله

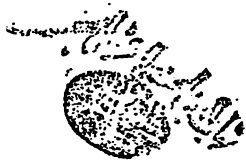
بسم الله الرحمن الرحيم ^{في شرح} وغيره

المهدة التي اخذها قلوبنا في اوراق الكتاب والفتنة لعنف احكام الدين وانما انما بناه اهل
بيت نبينا من الاجتهاد والري والتبحر والاحكام بما يعتمون من تقليد الكهات والاماء واهلنا
بما علمهم عن طاعة الاله وزي والاولياء والملتزم على مؤسس اساس الشريعة العظمى ومبين احكام
الملة الشريفة ايضا واكثر من ثمره القيمة التقيد والقبول وبعدك يقول حاكم شريعة سيد المرسلين و
المستك عيال الامم القاهرين احمد بن محمد المهدى الترقى احسن شرحه حاد وجعل الى التوفيق والى
ما له اثره اشك ويندو لا يشهد بغيره ان معرفة الاحكام الشريفة والوصول الى مرتبة استنباط المسائل
الشريفة موقوف على تحصيل طريقين متصل بسلكها والقرائن بتبديل دليلها بل لا بد لها ولذا ان
المختلفين من العلماء والمناظرين من الفقهاء صعدوا في همة من همهم ويداها طائفة من جدهم في التخص
صرا الاكثر الشريفة التي هي مسالك الاحكام والمداينة لاستنباط مسائل الحلال والحرام وبيده ذلك

لم يعد حكايا لاستنباطها وما اذلت المساطير سلكك مسلكك على اقله البصر نظر وكبح سبيلها
الاولى ^{او لم يقدروا} ولوصل اليه فكيف وهم مع كثرهم وانشادهم وطول مدتهم وشدة تخصصهم وكثرة مجتهداتهم وانظر
الاولى ^{في الشرح} اذ وجدنا في هي بمنزلة الاركان الاربعة لاستنباط الاحكام ولم ينجدوا ولا على هذه الاربعة المشهور

بين الامام ابي الكتاب والاشترى والاجراء والاقتل العظيمة المعهودة المستنبط من الكتاب والشر وادفع
خالدين بهم كما هو في تلك الامثلة من مائة ^{او ثمانية} حجة الحج واثار حجة بعضها اوسع وقبح لا يشتم في طريق
ايات حجة بعضها التي ان بلغت الشهرة الى انما هذا فتح من عالمنا المعاصرين شكر لسرنا ليعلم
لن يسبقهم ثم ما يبدل السعي والاجتهاد في التخص عن الدليل وفتحها اولى العيوب على من يشهد الى
التسبيل الى ان تطلق طائفة من اجلائهم حصول طريقين الحق وهو طريق النظم من حيث هو طرق فقال بجواز النقل
بكل ما كان في ذهن العاقل من حجة في الاحكام الشريفة التي يمكن ان كان واتي طريق حصولها الا غير الدليل من مرجع

ما يصير كل ذلك من غنا أصليتها فتتبعين بهذه النكسة أي بعمل واحد مما سمع جميع الوجوه والاعراض بعضها
 وميزان بثبوت أصل الأعمال وبكل منهما في مثل ذلك المعامم مع امزكسا بقوله ثم لما اولى الأعلى لزوم التخصيص
 في العام والخاص والعامين ولا يدل على اوله غير كل جمع مجعنا اليرمع ساداتنا ومواليها في العام
 المحمود ووجه حسنا على سببنا في اليوم الموعود وان شديدا الى جادة الجهاد عند مفاد من اشكوك
 والسبب ان يجرى محمد وآله السادات واما انفق لنا الفراع عن الاستغفال بما ليف هذا الكفا
 في ليلة السبت الخامس من شهر شعبان المعظم من شهر الف واثنتين وسبع عشر من الهجرة النبوية
 على اهلها الف سلام ونجينة نفع اليرمية الطالبيين بطل بنو النوايب وستم الير لنا بالحسنى ولبسنا
 لليرى والمحمد لله على كل حال والصلوة على النبي والال سبما صاعينا وسلطاننا مجل الله في
 وجعلنا من ابصاره وعدده وعم امير عبدنا قال اسماهم بالخير والسعادة منهم





مكتبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله...
 عن الاجتهاد وبالذات في القرنين...
 الا هو من اولاد الوصوة...
 الم وعزلة الخيال...
 محمد مهدي الثاني...
 معرفة الاحكام الشرعية...
 اليها والنتيجة...
 برهمن من عزمهم...
 سائل الخلال والحرم...
 اذاه الهير نظره...
 تخبرهم بوجوبها...
 الادلة الشهادة بين الائمة...
 السنة وان وقع خلاف بينهم...

لزوم التخصيص في العلم والخاص والعامين ولا بد على اولوية كل جمع جمعا التزم مع سلافا واولادنا
 في المقام المحمود ووجه حسننا على سبناها في اليوم الموعود وارتدنا الى جادة الحقا عند
 نقاضات كوكب والسيها بحمد الله والذات وان قد افق لنا الفراغ عن الاستغفال بتالف
 هذا الكتاب في ليلة السبت الثامن من شهر ربيعنا العظم من شهر رالف وما بين وسبعة
 عشر من الهجرة على هاجرها الف سلام وخير نفع الله ببرها لباين المصير
 الصواب حمد الله لنا بالحنن والبرنا للذي والحمد لله على كل حال والصلوة
 على النبي بالال ايها صاحبنا وسلطاننا محمد بن عبد الله بن محمد وجعلنا
 من انصاره وعلوه رحم الله عبدا قال امينا ستم بالخير
 السعادة وتذوق من نحن به ونسبنا له اول الفقيه

بل لا ينبغي في الحقيق المذنب العاصي المحتاج
 الى عطف اليا ربي بترحمنا محمد
 الخواتم اري و فرغت من نحو
 هذا الكتاب في يوم الجمعة

كسب رزقنا بغيره
 صلوات الله عليه

ستم عشر من شهر ربيعنا
 من سنة ثمان وعشرون
 وما بين بلادنا
 من الهجرة
 النبي
 صلوات الله عليه



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي اضاء قلوبنا بانوار الكتاب والسنة لمعرفة احكام الدين واغنا بنا بعبادة
اهل بيتهم من الاجتهاد بالرأي والتحسين تواز احسانا بما بعثهم عن تقليد الامتهات
والاباء واجدنا بطاعتهم طاعة الاهوية والان والصلوة على مؤسس الشريعة الغراء فوسيت احكام الله
الشريعة البيضاء والهي عترته الطيبا النقباء انما بعد يقول خادم شريعة سيد المرسلين والمتك بحيل
الائمة الظاهرة من احمد بن محمد بن محمد بن علي احسن الله تعالى حاله وجعله الى الرفيق الاعلى انه ما الاثك فيه
ولا شبهة تعجز بيان معرفة الاحكام الشرعية والوصول الى مرتبة استنباط المسائل الفرعية وتوقف على تحصيل
طريق توصيلها والتثبت بديل دليل يدل طالبها عليها ولذا ترى المتفدين من العلماء والتاخرين
من الفقهاء صرفوا برهنة من غيرهم وبذوا اطلقة من جهدهم في التفتيش من الادلة الشرعية التي هو السالك
لاحكام والمدارك لاستنباط مسائل الحلال والحرام وبدون ذلك يجوز اجراء الاستنباط ولم يطا ذلك
الباطل اسلك سلكا على ما ادا اليه نظره ولا يجزى اذ صلة اليه فكره وهم مع كثرتهم وانشارهم وطولهم
مدتهم وشدة تحفظهم كثير مجتهدون وعمن الطرق الاربعة التي هي بمنزلة الارقان الاصلية
لا يستنبط الاحكام ولم ينزلوا دليلا على هذه الادلة الشهورة في الانام اعني الكتاب والسنة و
الاجماع والادلة العقلية الشهورة المستنبطة من الكتاب والسنة وان وقع خلاف بينهم فاعا هو في

تلك الأدلة

اصل الاعمال في كل منها في مثل ذلك القام ممنوع مع انترك بقه لوم لادال الاعلى
 لزوم التخصيص في العام والخاص او العامين ولا يدل على اولوية كل جمع جمعنا
 مع سادتنا ومواليها في المقام المحمود ورجح حنائها على تياتها في اليوم الوعود
 وارشدنا الى جادة النجاة عند تقاضى الشكوى والشبهات بمخمود والتمادات
 وقد انفقنا الفراغ عن الاشغال بناليف هذا الكتاب في يوم الاثنين من شهر
 ربيع الثاني سنة ثمان وعشرين وثمانم الاف من الهجرة النبوية
 وانا العبد الراجي حمد على حسنيتها

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين^١

الحمد لله الذي أضأء قلوبنا بأنوار الكتاب والسنة لمعرفة أحكام الدين ، وأغنانا بمتابعة أهل بيت نبيّه ﷺ عن الاجتهاد بالرأي والتخمين ، وأزاحنا بمتابعتهم عن تقليد الأمّيات والآباء ، وأبعدنا بطاعتهم عن طاعة الأهوية والآراء .
والصلاة على مؤسس أساس الشريعة الغراء ، ومبيّن أحكام الملة الشريفة البيضاء ، وآله وعترته النجباء النقباء .

أما بعد^٢؛ فيقول خادم شريعة سيّد المرسلين ، والمتمسك بحبل الأئمة الطاهرين ، أحمد بن محمّد مهدي التراقي - أحسن الله تعالى حاله ، وجعل إلى الرفيق الأعلى مآله - :
إنّه ممّا لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه أنّ معرفة الأحكام الشرعية ، والوصول إلى مرتبة استنباط المسائل الفرعية موقوفة على تحصيل طريق يوصل بسالكة إليها ، والتشبّث بذيل دليل يدلّ طالبها عليها ؛ ولذا ترى المتقدّمين من العلماء ، والمتأخّرين من الفقهاء صرفوا برهنة من عمرهم ، وبذلوا طائفةً من جهدهم في التفحص عن الأدلّة الشرعية التي هي المسالك للأحكام ، والمدارك لاستنباط مسائل الحلال والحرام ، وبدون ذلك لم يحوموا

١. لم يرد في «ج» .

٢. في «أ» : «وبعد» .

حول الاستنباط ، ولم يطأوا ذلك البساط . فكلُّ سلك مسلماً على ما أداه إليه نظره ، ونهج منهجاً على ما أوصله إليه فكره ، وهم مع كثرتهم وانتشارهم ، وطول مدتهم ، وشدة فحصهم ، وكثرة بحثهم ، لم يتجاوزوا عن الطرق الأربعة ، التي هي بمنزلة الأركان الأربعة لاستنباط الأحكام ، ولم يزيدوا دليلاً على هذه الأدلة المشهورة بين الأنام ، أعني الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والأدلة العقلية المعهودة المستنبطة من الكتاب والسنة .

وإن وقع خلاف بينهم فإنما هو في تلك الأدلة . فهم بين قائل بحجية الجميع ، ونافٍ لحجية بعضها . وأيضاً وقع الخلاف بينهم في طريق إثبات حجية بعضها .

إلى أن بلغت التوبة إلى زماننا هذا ، فجمعُ من أعظم علمائنا المعاصرين - شكر الله مساعيهم - كمن سبقهم تشمروا بذيل السعي والاجتهاد في الفحص عن الدليل ، وقرعوا الأبواب للعثور على من يرشدهم إلى السبيل ، إلى أن ظن طائفة من أجلانهم حصول طريق آخر ، وهو طريق الظن من حيث هو ظن ، فقال بجواز العمل بكل ظن في زمن الغيبة ، وكونه حجة في الأحكام الشرعية ، أي ظن كان ، وبأي طريق حصل إلا ما أخرجه الدليل ، ومرجع قوله إلى أصالة حجية الظن ، بل يثبت حجية سائر الأدلة بذلك الأصل ، ويظن أنه لولاه لما ثبت حجية شيء منها^٢ .

ولا يكفي بعضُ أجلتهم في ذلك بظن المجتهد ، بل يقول بأصالة حجية كل ظن من المجتهد وغيره^٣ ، بل لا يقتصر على زمان الغيبة ، ويجوز العمل بالظن في زمان الحضور ، بل حضور النبي ﷺ ، وكون المكلف في بلده ﷺ .

وإني لما تأملت في ذلك القول لم أجد له دليلاً ، ولم أر في إثباته سبيلاً ، بل رأيت حججهم عليه غير شافية ، وأدلتهم غير وافية .

ثم لما نظرت إلى ما ذكره القوم في حجية خبر الواحد الذي عليه المدار غالباً في هذه الأزمان ، وبدونها لا يثبت حجية غيره من الأدلة أيضاً في الأكثر عند التأمل والإمعان ،

١. لم يرد: «على ما» في «أ و ج» .

٢. راجع: قوانين الأصول ١: ٤٤٠ و ٤٤٣ و ٤٥٢؛ معالم الدين: ١٩٢ .

٣. راجع: معالم الدين: ١٩٢؛ قوانين الأصول ١: ٤٤٠؛ مفاتيح الأصول: ٤٥٢ و ٤٩١ .

فلم أعر على شيء تام يصلح الاعتماد والاعتبار، أو يحصل للنفس به الاطمئنان والقرار، فأخذت في الجدّ والجهد والسعي والاجتهاد حتى أنجز الله لي وعده الذي ذكره بقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^١، وأوضح لي سبيل الهدى، وكشف عن بصيرتي غطاء العمى، وألهمني بتوفيقه طريق إثبات أصالة حجّة الأخبار على نحو قطعيّ، لم يسبقني عليه أحد من قبلي، فأردت أن أودع ذلك في كتاب مع سائر ما يتعلّق بهذا الباب، بل ما هو الأصل في استنباط أحكام ربّ الأرباب؛ ليكون تذكرةً لنفسي، وتبصرةً لمن شاء وأراد من إخواني، فشرعت في تأليف ذلك الكتاب المسمّى بـأساس الأحكام، والمرجوّ ممّن أطلع فيه على سهو أو نسيان - ممّا لا يخلو عنه نوع الإنسان - أن يمنّ عليّ بالإصلاح، وما توفيقي إلّا بالله.

ورتبته على أصول ذوات فوائده.

الأصل الأول

في الكلام في الظنّ

وفيه فوائد

الفائدة الأولى

في بيان أصالة عدم حجّية الظنّ

وكلامنا فيها تارةً في أصالة عدم حجّية الظنّ مطلقاً، وأخرى في أصالة عدم حجّية مطلق الظنّ - أعني من حيث هو ظنّ - أي عدم حجّية كلّ ظنّ، الذي هو أعمّ من حرمة العمل به ومن عدم وجوبه .
فها هنا مقامان :

المقام الأوّل في بيان أصالة عدم حجّية الظنّ مطلقاً

والدليل عليه من وجهين :

الأوّل: الإجماع القطعي، فإنّ جميع علمائنا، قديمهم وحديثهم، سلفهم وخلفهم، متفقون على ذلك، ولا يعملون بظنّ إلاّ بعد دلالة دليل على جواز العمل به، وصرّحوا بذلك وأدعوا الإجماع عليه .

قال الشيخ في العدة - لأجل الاعتذار عن تعريفه الظنّ :-

وأما الظنّ: فعندنا وإن لم يكن أصلاً في الشريعة تُستند الأحكام إليه، فإنّه تقف أحكام كثيرة عليه، نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين، ونحو جهات القبلة، وما يجري مجراها، فلا بدّ أن نذكر حدّه^١. انتهى .

وقال المحقق في المعارج - في بيان العمل بالقياس -: «العمل بالقياس عمل بالظن، والعمل بالظن غير جائز»^١.

وقال في الوافية: ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي، لا من دليل شرعي، لا يجوز العمل به اتفاقاً^٢.
وقال أيضاً:

ومعلوم أن أدلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة كلهم - كما صرحوا به في جميع كتبهم الأصولية - في القرآن، والحديث الصحيح، والإجماع الذي عُلِمَ دخول المعصوم فيه، والأدلة العقلية التي قد مرّ الكلام فيها^٣.

وقال بعض مجتهدي متأخري المتأخرين في رسالته في الاجتهاد والأخبار - بعد ذكر الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن -:

مع أن الأصل عدم حجّية الظن، وهو محلّ اتفاق جميع أرباب المعقول والمنقول؛ إذ كلّ من قال بحجّية ظنّ في موضع قال بدليل^٤.

وقال في فوائده الحاتريّة - في مقام الردّ على من يقول بحجّية الظنّ من حيث هو ظنّ -:
وأيضاً إجماع جميع المسلمين على أنه في نفسه ليس بحجّة؛ ولذا كلّ من يقول بحجّية ظنّ يقول بدليل، فإن تمّ، وإلاّ فينكر عليه، ويقال بعدم الحجّية^٥. انتهى.

وقد ذكر الإجماع جمع آخر أيضاً.

وليس مرادنا أنّهم لا يعملون بالظنّ مطلقاً، كما يقوله الأخباريون، بل المراد أنّهم يجعلون الأصل عدم حجّيته، ويقولون بأنّه لا بدّ للعامل به عموماً أو خصوصاً من دليل قطعي أو ظنيّ معلوم الحجّية يدلّ عليه.

١. معارج الأصول: ١٨٨.

٢. الوافية في أصول الفقه: ١٦٥.

٣. المصدر: ٢٩١ - ٢٩٢.

٤. رسالة الاجتهاد والأخبار، ضمن الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني: ١٢.

٥. الفوائد الحاتريّة: ١٣٦.

الثاني: البراءة الأصلية، فإنّه لا معنى لحجّية الظنّ إلاّ وجوب العمل به الثابت من الشرع، ولا شكّ أنّ هذا حكم شرعي، والأصل في كلّ حكم شرعي عدمه حتّى يدلّ دليل على ثبوته. قيل: إنّ أصل البراءة دليل ظنيّ، فلا يجوز أن يتمسك به على أصالة عدم حجّية الظنّ. قلنا: لا نسلم أنّ أصل البراءة - عند عدم وجود الدليل على الاشتغال - ظنيّ، كيف! مع أنّ مبنى دليل هذا القائل على أصالة حجّية الظنّ على قبح التكليف بما لا يطاق^١، أو لا يعلم، أو قبح ترجيح المرجوح، أو قبح ارتكاب ما فيه الضرر المظنون. ويزعم أنّ دليله دليل عقلي قاطع، وحكم العقل بقبح الأمور المذكورة ليس أظهر من حكمه بقبح التكليف بما لا يعلم، وتكليف الغافل والجاهل، مع أنّ جماعة كالفاضل التوني^٢ والسيد الصدر^٣ والدي العلامة^٤ - طاب ثراهم - صرّحوا بأنّ التكليف بما لا يعلم يرجع إلى التكليف بما لا يطاق. فإن جعل وجه ظنيّة الأصل كونه مختلفاً فيه، قلنا: المخالف فيه ليس إلاّ بعض الأخباريين، والمخالف في أصالة حجّية الظنّ جميع الأخباريين وأكثر المجتهدين، بل جميعهم، فكيف يوجب عدم القطع في الأوّل دون الثاني؟

على أنّ مخالفة الأخباريين إنّما هو في ما يحتمل الحرمة، وأمّا في ما يحتمل الوجوب فلم يخالف أحد في أصالة نفي الوجوب فيه، كما صرّح به صاحب الفوائد الحائريّة^٥، والسيد المذكور في شرح الوافية^٦، والوالد العلامة في طائفة من كتبه^٧، مع أنّه لو تصوّر الخلاف فإنّما هو في ما يحتمل الوجوب والإباحة، وأمّا ما يحتمل الحرمة أيضاً فلم يقل أحد بالوجوب قطعاً.

١. كذا في النسخ. والأصح أن يقال: «كيف! مع أنّ دليل القائل بأصالة حجّية الظنّ مبنيّ على قبح التكليف بما لا يطاق...».

٢. الوافية في أصول الفقه: ١٧٩.

٣. شرح الوافية: الورقة ٢٣٦ و ٢٤٢ (مخطوط).

٤. راجع: جامعة الأصول: ٤١؛ وأنيس المجتهدين ١: ١٧٩.

٥. الفوائد الحائريّة: ٢٤٠.

٦. شرح الوافية: الورقة ٢٤٤ (مخطوط).

٧. منها: جامعة الأصول: ١١٩.

وإن جعل الوجه دلالة بعض الأخبار^١ على التوقف أو الاحتياط في ما لا نص فيه، قلنا: دلالة الأخبار على عدم حجّية الظن أشدّ وأكثر مع انضمام الآيات والإجماعات المنقولة وعدم معارض لها، والمعارض لأخبار التوقف من الآيات والأخبار والإجماعات المنقولة أكثر من أن تحصى.

هذا، مع أننا لو سلّمنا ظنيّة أصالة البراءة نقول: إنّه لا شكّ في أنّه لم يقل أحد بوجود الحكم بالاشتغال عند عدم الدليل، بل القول منحصر بالبراءة، أو التوقف. وأياً ما كان تحتاج الحجّية إلى الدليل، ولا نريد من أصالة عدم الحجّية إلّا ذلك.

المقام الثاني في بيان أصالة عدم حجّية مطلق الظن

أي إبطال أصالة حجّية الظنّ.

والدليل عليه من وجوه:

[الوجه] الأوّل:

أنّه قد تكاثرت نقل الإجماع من العلماء الأخيار، وتظافرت الآيات، وتواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار^{عليهم السلام} في النهي عن العمل بالظنّ، والذمّ على أتباعه، والكفّ عن القول بما لا يعلم الصادق على المظنون.

قال الله عزّ اسمه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^٢، وقال: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^٣، وقال: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَخْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾^٤، وقال: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^٥.

١. راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢.

٢. الإسراء (١٧): ٣٦.

٣. البقرة (٢): ١٦٩.

٤. النور (٢٤): ١٥.

٥. يونس (١٠): ٣٦.

وقال في مقام الذمّ: ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا يَسْتُنُّونَ﴾^١.

وأدلّ الآيات على المطلوب قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ

لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^٢.

أنظر وتفطن كيف قسّم مستند الحكمين إلى القسمين، فما لم يتحقّق الإذن يتحقّق الافتراء، ولم يتحقّق كون المظنون مأذوناً فيه فأنت مفترٍ^٣ في كلّ حكم، ومنه وجوب العمل بالظنّ.

وقال خير الجعافر في صحيحة البجلي: «إِيَّاكَ وَخَصَلْتين، ففيهما هلك من هلك: إِيَّاكَ

أَنْ تَفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ، أَوْ تَدِينَ بِمَا لَا تَعْلَمُ»^٤.

وفي رواية مفضّل: «أَنْهَاكَ عَنِ خَصَلْتين فِيهِمَا هَلَكَ الرَّجَالُ: أَنْهَاكَ أَنْ تَدِينَ اللَّهَ

بِالْبَاطِلِ، وَتَفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ»^٥.

وقال الباقر^{عليه السلام} في صحيحة الحدّاء: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لِعَنْتِهِ

مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، وَلِحَقِّهِ زُرَّ مِنْ عَمَلٍ بِفَتْيَاهُ»^٦.

وفي موثّقة أبي رجاء: «مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا، وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا: اللَّهُ أَعْلَمُ»^٧.

وفي رواية زرارة - بعد سؤاله عن حقّ الله على العباد -: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، وَيَقْفُوا

عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»^٨.

١. الجانية (٤٥): ٢٤.

٢. يونس (١٠): ٥٩.

٣. في «ج» بعد قوله «مفترٍ»: «وَلَمْ يَتَحَقَّقْ كَوْنُ الْمَظْنُونِ مَأْذُوناً فِيهِ فَيَكُونُ افْتِرَاءً».

٤. الكافي ١: ٤٢، باب النهي عن القول بغير علم، ح ٢؛ الخصال ١: ٥٢، باب الاتنين، ح ٦٦؛ وسائل الشيعة ٢٧:

٢١، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، ح ٣. وفي المصادر رواه عن عبدالرحمن بن الحجّاج لا البجلي.

٥. الكافي ١: ٤٢، باب النهي عن القول بغير علم، ح ١؛ الخصال ١: ٥٢، باب الاتنين، ح ٦٥؛ وسائل الشيعة

٢٧: ٢٠ - ٢١، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، ح ٢.

٦. الكافي ٧: ٤٠٩، باب أنّ المفتي ضامن، ح ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، ح ١.

٧. الكافي ١: ٤٢، باب النهي عن القول بغير علم، ح ٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، ح ٥.

٨. الكافي ١: ٤٣، باب النهي عن القول بغير علم، ح ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ٩.

وقال الكاظم عليه السلام في موثقة سماعة: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فيها» وأهوى بيده إلى فيه^١.

وقال علي عليه السلام: «اتقوا الله، ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون»^٢.

وقال الصادق عليه السلام في رواية المفضل: «من شك أو ظن فأقام على أحدهما فقد حبط عمله، إن حجة الله هي الحجة الواضحة»^٣.

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في رواية سليم بن قيس: «من عمي نسي الذكر، واتبع الظن، وبارز خالقه»^٤.

وفي النهج والكاظم عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فيا عجباً! وما لي لا أعجب من خطأ هذه الفرق» - إلى أن قال: - «كأن كل امرئ منهم إمام نفسه، قد أخذ منها^٥ فيما يرى بعري وثيقات وأسباب محكمات»^٦.

وقال سيّد الساجدين عليه السلام في مناجاة المطيعين من مناجاته الخمسة عشرة: «فإن الشكوك والظنون لواقع الفتن، ومكدرة لصفو المنائح والمنن»^٧.

وفي قرب الإسناد، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إياكم والظن، فإن الظن أكذب الكذب»^٨.

وفي تحف العقول، عن النبي صلى الله عليه وآله: «إذا تطيرت فامض، وإذا ظننت فلا تقض»^٩.

١. الكافي ١: ٥٧، باب البدع والرأي والمقاييس، ح ١٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٣.

٢. تهذيب الأحكام ٦: ٢٩٥، ح ٨٢٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٦، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ١٩.

٣. الكافي ٢: ٤٠٠، باب الشك، ح ٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠ - ٤١، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٨، و ١٥٦، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٧.

٤. الكافي ٢: ٣٩١، باب دعائم الكفر وشعبه، ح ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٤١، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٩.

٥. في جميع النسخ بدل «منها»: «ظنها»، وما أئبناه موافق للمصادر.

٦. نهج البلاغة: ١٤٣ - ١٤٤، الخطبة ٨٨؛ الكافي ٨: ٥٣، ح ٢٢، وراجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٠، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٢٠.

٧. بحار الأنوار ٩١: ١٤٧.

٨. قرب الإسناد: ٢٩، ح ٩٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٥٩، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٤٢.

٩. تحف العقول: ٤٢؛ وسائل الشيعة ١١: ٣٦٢، أبواب آداب السفر، الباب ٩، ح ٥.

وفي البصائر، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «من دان الله بغير سماع من صادق، ألزمه الله تعالى البتّة^١ إلى يوم القيامة»^٢.

وفي محاسن البرقي وغيره من مصنّفات الثقات في ما كتب الصادق عليه السلام إلى أصحاب الرأي والقياس بعد النهي عن الارتياح والمقاييس: «وفي ذلك تحيّر الجاهلون، وشكّ المرتابون، وظنّ الظانّون، ولو كان ذلك عند الله جائزاً لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل»^٣.

وقال الصادق عليه السلام: «أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا»^٤.

إلى غير ذلك من الأخبار المتكرّرة التي يستدعي جمعها واستقصاؤها كتاباً برأسه. وهذه الآيات والأخبار والإجماعات المنقولة المتقدّمة لو لم تفد العلم بعدم حجّية الظنّ، بل عدم جواز العمل به، تفيد الظنّ به قطعاً.

فنقول: لو وجب العمل بكلّ ظنّ وكان الأصل حجّيته لوجب العمل بهذه الآيات والأخبار والإجماعات، ولو وجب العمل بهذه لم يجز العمل بظنّ أصلاً، فوجب العمل بكلّ ظنّ باطل.

أما الأولى: فلائنه لا شكّ في إفادة جميعها - بل كلّ منها - الظنّ، ومنع ذلك مكابرة محضة، ولو جاز ذلك لأمكن لنا مثله في كلّ ما يقول الخصم بإفادته الظنّ، فيصير باب الظنّ كباب العلم منسداً. على أنّ إفادة شيء للظنّ وعدمها ليس بشيء يمكن إثباته أو نفيه بالدليل غالباً، بل هو ممّا يحكم به الوجدان، فكلّ مجتهد مكلف بما يحكم به وجدانه.

وأما الثانية: فلكون مدلول هذه الآيات والأخبار والإجماعات عموماً وإطلاقاً عدم

١. هكذا في النسخ وفي البصائر، ولكن في البحار والوسائل: «التيه» بدل «البتّة».

٢. بصائر الدرجات: ١٣ - ١٤، نادر من الباب، ح ١؛ بحار الأنوار ٢: ٩٣، ح ٢٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٥، أبواب صفات القاضي، الباب ٧، ح ٣٧.

٣. المحاسن ١: ٢٣١، ح ٦٧٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٥٠، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٣٢.

٤. الكافي ٢: ٤٠١ - ٤٠٢، باب الضلال، ح ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٠، أبواب صفات القاضي، الباب ٧، ح ٢٥.

جواز العمل بظن من الظنون .

وأما الثالثة : فلأن كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل ، فأصالة وجوب العمل بالظن وحجتيه باطلة .

وبتقرير آخر : لو كان الأصل حجتيه كل ظن ، فإما أن تكون هذه الظنون حجة أم لا ، وعلى التقديرين تبطل أصالة حجتيه الظن . والوجه ظاهر مما مر .

والقول بأن الظن المنهية عنه إنما هو مخصوص بأصول الدين ^١ ، أتباع للظن وقول بما لا يعلم . على أنه لو تم فإنما يجري في بعض ظواهر الآيات ، ولا يجري في الجميع ، كما لا يخفى .

والاعتراض على هذا الدليل يتصور من وجوه :

الوجه الأول : أن هذا لو تم لدلّ على عدم حجتيه الأخبار أيضاً ، مع أنه مخالف لما يقول به .

بيانه : أنه لو جاز العمل بالأخبار لجاز العمل بالأخبار الناهية عن الظن ، والعمل بها يوجب عدم جواز العمل بالآحاد ؛ لأنها أيضاً لا تنفد غير الظن .

والجواب : أن القائل بحجتيه الخبر إما يقول بحجتيه بعض الأخبار فلا يرد عليه ذلك أصلاً ؛ إذ لا يلزم من حجتيه بعض الأخبار حجتيه هذه الأخبار أيضاً .

أو يقول بأصالة حجتيه الأخبار ، وليس مراده أصالة حجتيه كل خبر مطلقاً ، بل أصالة حجتيه خبر لم يكن له معارض ومقاوم مساوٍ أو أخصّ ، وما له معارض فلا يقول بحجتيه مطلقاً إن كان مساوياً ، وفي غير موضع التخصيص إن كان أخصّ . وهذه الأخبار لها معارض أخصّ ، وهو الأخبار الآتية الدالة على حجتيه الخبر ، فلا يلزم من القول بأصالة حجتيه الأخبار حجتيه هذه الأخبار في غير محلّ التخصيص .

فإن قيل : المعارض الآتي لا يفيد غير الظن .

قلنا : لا يضرنا ؛ لأنّ الثابت عندنا هو أصالة حجتيه خبر لم يعارضه خبر آخر ، دون خبر

١ . قاله العضي في شرح مختصر الأصول (شرح القاضي) : ١٥٧ - ١٥٨ .

لم يعارضه خير مفيد للقطع .

فإن قيل : القائل بأصالة حجّية الظنّ أيضاً لا يقول بأصالة حجّية كلّ ظنّ مطلقاً ، بل حجّية ظنّ لم يخرج الدليل ، وهذه الظنون قد أخرجها الدليل .

قلنا : فعليه بيان الدليل المخرج لهذه الظنون عن الحجّية ، ولم نعتز له في ذلك على دليل بخصوصه .

فإن قيل : دليله على حجّية الظنّ مخرج لهذه الظنون .

قلنا : إنّ دليله على حجّية الظنّ لو تمّ لكان مثبتاً لحجّية هذه الظنون أيضاً لا مخرجاً إيّاها .

فإن قيل : مراد القائل بأصالة حجّية كلّ ظنّ أصالة حجّية كلّ ظنّ غير هذه الظنون ، فلا يرد أنّه لو كان كلّ ظنّ حجّة لكانت تلك الظنون أيضاً حجّة .

قلنا : إن أراد بأصالة حجّية الظنّ أنّ القائل بها لا يحتاج إلى الإثبات والدليل ، وإنّما يحتاج من ينفي حجّيته ، فظاهر أنّه لو صحّت تلك الدعوى لم يكن فرق بين هذه الظنون وغيرها .

وإن أراد بالأصل الثابت بالدليل ، فأين الدليل المختصّ بغير تلك الظنون ؟

والوجه الثاني : أنّه لا يصحّ الاستدلال بهذا الدليل على أصالة عدم حجّية الظنّ ؛ إذ لو لم يجز العمل بالظنّ ، لم يجز العمل بهذه الآيات والأخبار ؛ لأنّها لا تفيد غير الظنّ .

والجواب أمّا أولاً : فبأنّ المراد من هذا الدليل إثبات عدم حجّية مطلق الظنّ - كما هو المتنازع فيه - لا نفي حجّية الظنّ مطلقاً ، ولا يلزم من نفي حجّية مطلق الظنّ نفي حجّية الظنّ مطلقاً حتّى لا يصحّ الاستدلال بهذه الظنون ؛ لأجل عدم إفادتها غير الظنّ .

وأما ثانياً : فبأنّ هذا إنّما يصحّ لو استدللنا على حرمة العمل بالظنّ بهذه الظواهر فقط ، وأمّا مع ضمّ المقدّمات المذكورة فلا يكون الاستدلال بها ظنيّاً ، بل يكون قطعياً ، بأن يقال : لو جاز العمل بالظنّ مطلقاً لجاز العمل بهذه الظواهر ، ولو جاز العمل بهذه الظواهر لم يجز العمل بالظنّ مطلقاً ، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ، فجواز العمل بالظنّ باطل ، فإنّ هذا دليل قطعي ؛ إذ ليس شيء من مقدّماته ظنيّاً .

والحاصل: أننا لا نستدلّ على حرمة العمل بمطلق الظنّ بهذه الظواهر، بل بدليل قطعي أخذت هذه الظواهر في بعض مقدماته.

فإن قيل: القائل بأصالة حجّية الظنّ إنّما يقول بأصالة حجّيته في زمان انسداد باب العلم لا مطلقاً، ولا شكّ أنّ دلالة هذه الظواهر على عدم حجّية الظنّ في زمان الانسداد بالعموم أو الإطلاق، ودلالة العام أو المطلق على الفرد ظنيّة، فيصير الاستدلال هكذا: لو جاز العمل بكلّ ظنّ في زمان الانسداد لجاز العمل بهذه الظواهر قطعاً، ولو جاز العمل بهذه الظواهر لم يجز العمل بكلّ ظنّ في زمان الانسداد ظناً، فلو جاز العمل بكلّ ظنّ في زمان الانسداد لم يجز العمل به فيه ظناً، فلا يكون الدليل إلّا ظنيّاً.

قلنا: هذا الاشتباه إنّما حصل عن الغفلة من المقدّمة الأولى، فإنّه لو جاز العمل بكلّ ظنّ في زمان الانسداد لجاز العمل بالظنّ الحاصل من هذه الظواهر في خصوص عدم جواز العمل بكلّ ظنّ في هذا الزمان قطعاً، فالمقدّمة الأولى تكون هكذا: لو جاز العمل بكلّ ظنّ في زمان الانسداد لجاز العمل بالظنّ الحاصل من هذه الظواهر بعدم جواز العمل بكلّ ظنّ في هذا الزمان قطعاً.

والمقدّمة الثانية هكذا: ولو جاز العمل بالظنّ الحاصل من هذه الظواهر [القائمة] ^١ بعدم جواز العمل بكلّ ظنّ في هذا الزمان، لم يجز العمل بكلّ ظنّ في هذا الزمان قطعاً، فلو جاز العمل بكلّ ظنّ في هذا الزمان لم يجز العمل بكلّ ظنّ في هذا الزمان قطعاً، وما كان كذلك فهو باطل قطعاً، فلا يكون شيء من مقدمات الدليل ظنيّاً.

والوجه الثالث: أنّ المراد بأصالة حجّية كلّ ظنّ حجّية كلّ ظنّ لم يقم على بطلانه دليل، فالظنون الحاصلة من هذه الآيات والأخبار خارجة عن المراد؛ لأنّه قد قام على بطلانها الدليل؛ إذ يلزم من جواز العمل بها عدم جواز العمل بها، وكلّ ما كان كذلك فهو باطل قطعاً. وعلى هذا تكون هذه الظنون خارجة عن تحت أصل حجّية الظنّ، فلا يصحّ أن يقال: لو كان الأصل جواز العمل بكلّ ظنّ لجاز العمل بهذه الظنون.

والجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنّ دلالة ما ذكره على بطلان العمل بهذه الظنون ظنّية ، فلا يفيد . وإنّما قلنا : إنّ دلالتها ظنّية ؛ لأنّ شمول هذه الأخبار للظنّ الحاصل من أنفسها إمّا بالعموم أو بالإطلاق ، ودلالة العامّ أو المطلق على جميع أفرادها ليست إلّا ظنّية ، سيّما مع كونه مخصّصاً أو مقيداً قطعاً ؛ فإنّهم صرّحوا بأنّ في العامّ المخصّص ألف كلام .

وحينئذٍ نقول : إنّ قوله : « يلزم من جواز العمل بها عدم جواز العمل بها ، وكلّ ما كان كذلك فهو باطل قطعاً » ، إنّ أريد أنّه يلزم من جواز العمل بها عدم جواز العمل بها قطعاً ، وكلّ ما كان كذلك فهو باطل قطعاً ، فالمقدّمة الأولى ممنوعة ؛ إذ لا يلزم من جواز العمل بها إلّا عدم جواز العمل بها ظنّاً .

وإن أريد أنّه يلزم من جواز العمل بها عدم جواز العمل بها ظنّاً ، وكلّ ما كان كذلك فهو باطل قطعاً ، فالثانية ممنوعة ، والوجه ظاهر .

وإن أريد أنّه يلزم من جواز العمل بها عدم جواز العمل بها ظنّاً ، فكلّ ما كان كذلك فهو باطل ظنّاً قطعاً ، فكلتاها مسلمتان ، ولكن لا يلزم منها إلّا بطلان العمل بهذه الظنون ظنّاً . والأخذ به واتباعه فرع حجّية الظنّ .

ويمكن أن يردّ هذا الجواب بوجهين :

الأول : أنّ للقاتل بأصالة حجّية كلّ ظنّ أن يقول : إنّ الأصل عندي هو حجّية كلّ ظنّ لم يدلّ على بطلانه دليلٌ مطلقاً ، سواء كان ظنّياً أم قطعياً ، ولا أقول باشرط القطع في ذلك ، فلا يضرّ ظنّية دلالة هذه الظواهر على بطلان العمل بها .

والثاني : أنّ له أن يقول بأنّ الدليل على بطلان هذه الظنون يصير قطعياً ؛ لأنّ جواز العمل بهذه الظنون - المأخوذ في أصل دليل نفي أصالة حجّية الظنّ - كان جزءاً^١ للشرطيّة التي هي قوله : لو جاز العمل بكلّ ظنّ ، ويكون الجزء حينئذٍ هكذا : لو كان الأصل جواز العمل بكلّ ظنّ لجاز العمل بكلّ ظنّ يستفاد من هذه الظواهر أيضاً قطعاً ، فتصير المقدّمة الثانية

هكذا: ولو جاز العمل بكلّ ظنّ مستفاد من هذه الظواهر قطعاً لجاز العمل بالظنّ بعدم حجّية أنفسها أيضاً قطعاً، فلو جاز العمل بها لم يجز العمل بها قطعاً، وكلّ ما كان كذلك فهو باطل قطعاً.

وثاني الجوابين: أنّه إن أُريد من قوله: «يلزم من جواز العمل بها عدم جواز العمل بها» أنّه يلزم من جواز العمل بها مع بقائها على عمومها أو إطلاقها فهو مسلّم، ولكن إبقاؤها عليه غير لازم.

وإن أُريد أنّه يلزم من جواز العمل بها مطلقاً فهو ممنوع، كيف! ولو خصّت بغير الظنون الحاصلة منها لا يلزم ذلك أصلاً.

والتوضيح: أنّ هذه الظواهر تدلّ بعمومها أو إطلاقها على عدم جواز العمل بظنّ من الظنون، فلو جاز العمل بعمومها أو إطلاقها يلزم منه مُحال، وهو عدم جواز العمل بعمومها أو إطلاقها؛ لدالاتها على عدم جواز العمل بها.

وذلك المُحال يرتفع بأحد الأمرين:

إمّا بعدم العمل بها أصلاً.

أو بعدم العمل بعمومها أو إطلاقها، بل ببعضها، بأن تخصّ بغير أنفسها. فالاستدلال بها على عدم جواز العمل بها مطلقاً باطل؛ لرفع المحذور بعدم العمل بعمومها أو إطلاقها.

ومن هذا يظهر: أنّ المخصّص القطعي لخروج الظنّ، الحاصل من هذه الظواهر، من تحت عمومها، موجود؛ إذ لا مفرّ إمّا من عدم العمل بها مطلقاً، أي لا في دالاتها على عدم حجّية الظنون الحاصلة من أنفسها، ولا في دالاتها على عدم حجّية غيرها، أو من عدم العمل بعمومها، أي في دالاتها على عدم حجّية الظنون الحاصلة من أنفسها. وعلى التقديرين لا يجوز العمل بها في دالاتها على عدم جواز العمل بالظنّ الحاصل من أنفسها، فهو مُخرَج قطعاً، ولا دليل على خروج الباقي، فيكون في غير محلّ التخصيص حجّة على فرض أصالة جواز العمل بكلّ ظنّ، ولا يلزم منه محذور حتّى يكون من الظنون التي قام على بطلانها الدليل.

على أن أمثال هذه التراكيب ظاهرة في عدم إرادة أنفسها، كما قالوا في قول القائل: «كلّ كلامي في هذا اليوم كاذب».

والوجه الرابع: أن مراد القائل بأصالة حجّية الظنّ ليس في كلّ زمان وفي كلّ حال وفي كلّ مسألة، بل مراده أن الأصل حجّيته في زمان انسداد باب العلم، حال الانسداد في مسألة انسدت فيها باب العلم، ولا يثبت من هذا الدليل إلا أصالة عدم حجّيته في غير ما ذكر، فلا منافاة.

بيان ذلك: أنه لا شك في وجوب العمل بالظنّ في كلّ حكم مكلف به، الذي لا سبيل إليه بالعلم. والعقل الصريح حاكم بذلك، فيكون معنى هذه الظواهر أن أتباع الظنّ حرام في ما أمكن الوصول إليه بالعلم، فمعنى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١ أنه لا تقف ما ليس لك به علم، ويمكن لك تحصيل العلم به. وكذا معنى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^٢ أنه لا تقولوا عليه ما لا تعلمون إذا أمكن القول بما تعلمون، وأمّا ما لا يمكن فيه ذلك ويجب القول فيه لأجل بقاء التكليف فلم يتعلّق النهي به.

وعلى هذا يقال: قول المستدلّ: «لو جاز العمل بكلّ ظنّ في ما انسدت فيه باب العلم لجاز العمل بالظنون الحاصلة من هذه الظواهر فيه»، مسلم.

وأما قوله: «لو جاز العمل بهذه الظواهر لما جاز العمل بكلّ ظنّ في ما انسدت فيه باب العلم»، غير مسلم؛ لاختصاص المنع فيها بما لم ينسدّ فيه باب العلم، وأصالة عدم حجّية الظنّ فيه مسلمة.

والجواب عنه، أمّا أولاً: فبأنّ قوله: «لا شك في وجوب العمل بالظنّ»، إلى آخره، ممنوع، لِمَ لا يجوز أن يكون الواجب في زمان انسداد باب العلم العمل بدليل - كخبر الواحد مثلاً - من باب التعبد مع قطع النظر عن كونه مفيداً للعلم أو الظنّ أو الشكّ، حتّى أنه لو لم يفد الظنّ أيضاً يكون حجّة، أو يجب التوقّف والاحتياط؟

١. الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. الأعراف (٧): ٣٣.

وأما ثانياً: فبتقريرين :

أحدهما: الإجمالي ، وهو: أنه إن أُريدَ بقوله: « لا شكّ في وجوب العمل بالظنّ في كلّ حكم مكلف به ، الذي لا سبيل إليه بالعلم ، والعقل الصريح حاكم بذلك » أنه لا شكّ في وجوب العمل بكلّ ظنّ في مثل هذا الحكم ، فمن أين لا شكّ فيه ؟ ومن يسلّم ذلك ؟ بل هو عين النزاع .

وإن أُريدَ أنه لا شكّ في وجوب العمل بظنّ ما في مثله فلا ينافي بتسليمه ، وحينئذٍ فمعنى هذه الظواهر هو: أن اتّباع الظنّ حرام في ما أمكن الوصول إليه بالعلم وفي ما لم يمكن إلّا بظنّ ما في الأخير . ويكون حاصل الدليل - بعد تخصيصه بما انسدّ فيه باب العلم - : لو جاز العمل بكلّ ظنّ في ما انسدّ فيه باب العلم لجاز العمل بالظنون الحاصلة من هذه الظواهر فيه ، ولو جاز العمل بهذه الظواهر فيه لما جاز العمل بكلّ ظنّ في ما انسدّ فيه باب العلم ؛ لدالاتها على حرمة العمل به فيه أيضاً .

وثانيهما: التفصيلي ، وهو: أن هذا الإيراد إنّما هو من جهة الاشتباه في الفرق بين تخصيص العامّ بمخصّص ، وبين كونه مخصوصاً ، فإنّ اللفظ إذا كان خاصّاً غير عامّ يحكم بثبوت الحكم المعلق عليه لكلّ فرد علم صدقه عليه ، وأما ما شكّ في صدقه عليه فلا يحكم بثبوت الحكم فيه . وأما إذا كان عامّاً مخصوصاً فيحكم بثبوت الحكم لجميع أفرادهِ إلّا ما أُخرج بالتخصيص . ثمّ ما علم صدق المخصّص عليه يحكم بخروجه وعدم ثبوت الحكم فيه ، وأما ما شكّ في صدقه عليه فيحكم فيه بثبوت الحكم الثابت للفظ العامّ له .

وعلى هذا فتقول: إنّ ما ذكره المورّد إنّما يصحّ لو كانت ألفاظ الظواهر المانعة عن اتّباع الظنّ خاصّةً بزمان عدم انسداد باب العلم ، فكان يصحّ أن يقال: إنّ الثابت منها هو حرمة العمل بالظنّ في هذا الزمان ، ففي زمان الانسداد لا يكون هذا الحكم ثابتاً ، فيجوز فيه العمل بالظنّ مطلقاً . وأما تلك الألفاظ فليست خاصّةً ، بل هي عامّةٌ أو مطلقةٌ شاملةٌ بوضعها ونفس معناها لكلّ زمان وكلّ مسألة وكلّ حال ، وإنّما يخصّصها صريح العقل ، ولزوم الحرج أو رفع التكاليف ، فلا بدّ أن ينظر في المخصّص أو المُقيّد ، هل هو يخرج من عموم هذه الألفاظ أو إطلاقها جميع الظنون الحاصلة في زمان الانسداد ؟

ومتّما لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه أنّه لو عمل في زمان الانسداد ببعض الظنون الموجب لرفع الانسداد، يرتفع المحذور الذي كان العقل لأجله يخصّص هذه الظواهر، فمن أين يخصّص كلّ ظنّ في زمان الانسداد؟

فإن قلت: إنّ العمل بظنّ ما إنّما يتصوّر لو قلنا بأنّ لنا حكماً في مسألة أو أحكاماً في مسائل، ولا نعلم تلك المسائل والأحكام، فيصحّ أن يقال: إنّها يمكن أن تكون تلك المسائل والأحكام ما يدلّ عليه بعضُ الظنون - كخبر الواحد مثلاً - دون الجميع، ولكن نفرض الكلام في كلّ مسألة ونقول: إنّهُ انسَدَّ باب العلم فيها، فيجب العمل فيه بالظنّ، ولا معنى للعمل فيه بظنّ دون ظنّ؛ لأنّ الطريق المُحصّل للظنّ فيها إمّا واحد أو متعدّد، فعلى الأوّل يتعيّن العمل بهذا الظنّ من أيّ طريق حصل؛ لأنّ المفروض أنّه يجب العمل فيها بالظنّ ولا يحصل إلّا من هذا الطريق.

وعلى الثاني لا يمكن أن يكون الظنّ الحاصل من أحد الطرفين أو الطرقتين مخالفاً للحاصل من غيره؛ لا متناع اجتماع الظنّ على الطرفين المخالفين، بل عند التعارض يرتفع الظنّ الحاصل من أحدهما فيتعيّن العمل بالآخر، أيّ ظنّ كان. فلو تعدّدت الطرق المفيدة للظنّ فلا بدّ أن يكون المظنون بتلك الطرق أمراً واحداً، وحينئذٍ فلا معنى للعمل بظنّ دون ظنّ؛ لأنّه يجب العمل بذلك المظنون، سواء قلت بأنّه حاصل من هذا الطريق أو هذا، فلا يتصوّر فائدة في ذلك.

قلت: بناء الجواب الذي ذكرنا إنّما كان على أن يكون مراد المورد: أنّ لنا أحكاماً في مسائل، ولا نعلم تلك المسائل وأحكامها، وأمّا على أن يكون مراده: أنّ لنا في كلّ مسألة حكماً، ونحن مكلفون به ولا نعلمه، فيجب العمل بالظنّ، فنجيب بمنع تحقّق التكليف والحكم لنا في كلّ مسألة، بل القدر المسلّم أنّ لنا تكاليف غير معلومة، وسيأتي بسط الكلام وتحقيق المقام في ذلك.

فإن قلت: إنّهُ لا شكّ في ثبوت التكليف لنا في مسألة من المسائل، فنفرض الكلام فيها ونقول: إنّهُ لا بدّ أن يكون الأصل فيها حجّية كلّ ظنّ؛ إذ لا معنى للعمل فيها بظنّ دون ظنّ كما سبق.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن تكون تلك المسألة مِمَّا يحصل حكمه بظنٍ خاصٍّ كخبر الواحد - مثلاً - لا كلَّ مسألة فرضت؟ وسيأتي تمام الكلام في ذلك أيضاً.

والوجه الخامس: أننا لا نسلمُ إفادة هذه الآيات والأخبار الظنَّ بعدم جواز العمل بالظنِّ في زمان انسداد باب العلم.

والجواب: أنه إن أُريدَ أنه ليس من شأنها إفادة الظنِّ بذلك فهو إنكار البديهي وسفسطة محضة، ولو كان كذلك فما الذي يفيد الظنَّ ويعمل به؟

وإن أُريدَ أنه لا يفيد لأجل المعارض، فإنه يمكن أن يكون شيئاً مفيداً للظنِّ، ويزول ذلك بسبب دليل آخر يعارضه.

قلنا: نحن لا ننكر إمكان زوال إفادة الظنِّ عمَّا من شأنه أن يفيد لأجل معارضة دليل آخر، ولكن يجب حينئذٍ بيان المعارض، وهو معنى أصالة عدم حجّية الظنِّ؛ لأنه حينئذٍ لا يجوز العمل به إلا بعد إقامة دليل تامّ يدلّ عليه.

والوجه السادس: أن الأدلّة المورثة للظنِّ بالأحكام الشرعية في الموارد الجزئية توجب الظنَّ بأن ذلك الحكم الجزئي هو حكم الله في حقنا، ويجب الإتيان به واتباعه، وهذه الظواهر تدلّ بعمومها على عدم كون ذلك الحكم الجزئي حكماً لنا، فيتعارضان، فإمّا يرتفع الظنُّ الحاصل من الدليل الخاصِّ، فلا يعمل به العامل بالظنِّ، أو يرتفع الظنُّ الحاصل من هذه الظواهر، فلا يشتمل ذلك الظنِّ، أي لا يظنُّ شمولها لذلك الحكم، فيعمل فيه بالظنِّ.

والحاصل: أن في مقامِ يظنُّ ثبوت حكم شرعي لا بدّ وأن لا تشملته تلك الظواهر، وإلا لم يتحقّق الظنُّ فيه، ويخرج عن محلّ النزاع، فلا يمكن الاستدلال بهذه الظواهر على عدم حجّية ظنِّ أصلاً.

مثلاً إذا دلّ حديث على وجوب السورة، فيظنُّ منه أن حكم الله تعالى في حقنا وجوب

١. ما أبتنا من هنا إلى آخر الوجه الخامس من «ب و ج». وفي «أ» هكذا: «ولكن أين المعارض الدالّ على حجّية كلِّ ظنٍّ وأصالتها؟ مع أنه يجب حينئذٍ بيان المعارض، وهو معنى أصالة عدم حجّية الظنِّ التي أبتناها أولاً؛ لأنه حينئذٍ...».

قرائتها، ثم إذا نظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١ يظنّ أنّ كلّ ما هو مظنون - الذي منه وجوب قراءة السورة - ليس حكم الله تعالى في حقنا، ويمتنع بقاء الظنّين؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين، فلا محالة إمّا يزولان معاً أو يزول أحدهما، فبقاء الأوّل لا يكون إلّا بعد زوال الثاني، فلا يدخل الأوّل في عموم الثاني فلا يدلّ عليه، وإن بقي الثاني فلا يكون الأوّل باقياً، فلا يكون ظناً حتّى يقول الخصم بحجّيته.

والجواب: أنّ ما يحصل من الأدلّة المورثة للظنّ في الموارد الجزئية ليس إلّا ظنّ أنّ هذا الحكم الجزئي هو حكم الله في حقنا في الواقع ونفس الأمر، وأمّا الظنّ أو العلم بكونه حكم الله الظاهري في حقنا فلا يحصل إلّا بعد الظنّ أو العلم بحجّية ظنّ المجتهد، وهو عين النزاع؛ ولذا تراهم يقولون - في باب تعريف الفقه -: إنّ دليل الحكم الظاهري دليل إجمالي مطّرد في جميع المسائل، والأدلّة التفصيلية أدلّة الأحكام الواقعية، وما يحصل من تلك الظواهر هو الظنّ بأنّ ما يظنّ أنّه حكم الله ليس حكم الله الظاهري. ولا تعارض بينهما؛ فإنّه يمكن اجتماع الظنّ بكون وجوب السورة حكم الله واقعاً في حقنا، مع الظنّ، بل العلم بعدم كونه حكم الله الظاهري، أي واجب الاتّباع، وذلك مثل ما إذا أخبر عدلٌ بنجاسة الثوب فيحصل الظنّ بها، ثمّ دلّ خبر على أنّ ما يظنّ بنجاسته لا يجب الاجتناب عنه، فإنّه يظنّ عدم وجوب الاجتناب مع ظنّ النجاسة.

ومثله إذا أخبر عدلٌ باشتغال ذمّة زيد بحقّ عمرو، فإنّه يحصل الظنّ به، مع أنّه لا يجب اتّباع ذلك الظنّ.

فإن قيل: حكم الله الواقعي هو بعينه حكم الله الظاهري، فإذا حصل الظنّ بالأوّل يحصل الظنّ بالثاني أيضاً.

قلنا: المسلم أنّ ما علم أنّه حكم الله واقعاً هو الحكم الظاهري، وأمّا ما ظنّ أنّه حكم الله الواقعي واحتمل خلافه فما الدليل المحصّل للظنّ أو العلم بأنّه حكم الله الظاهري؟ بل هو عين النزاع.

تتميم: اعلم أن بعض أفاضل أهل العصر^١ - سلمه الله تعالى - الذي هو من المصرين على إثبات أصالة حجّية الظنّ، بل هو المؤسس لهذا الأساس حقيقةً، قد حاول في كتابه ردّ الاستدلال بهذه الآيات والأخبار على أصالة عدم حجّيته، وبسط الكلام بسطاً لا ترغب الطباع إلى الرجوع إليه، وهو بطوله وبسطه يرجع إلى نفي الدليل القطعي أو الظني الثابت الحجّية على جواز العمل بالظنون الحاصلة من ظواهر الكتاب، فإنّه فرض الدليل تارة الإجماع، وتكلّم فيه مرّةً بمنع الإجماع على حجّية ظاهر الكتاب، بل سلّم الإجماع على حجّية ما هو المراد منه، ومرّةً بنحوٍ آخر، وفرض الدليل ثانيةً أخبار الثقلين ونحوها وتكلّم فيها. ونحن لما سلكننا في الاستدلال مسلكاً آخر، وكان بناؤنا على الاستدلال بطريق الخلف لا يهّمنا التكلّم معه في ما ذكر، بل لا يضرّنا تسليم ما قاله أصلاً، وإن كان مواضع الأنظار في كلامه ممّا لا يعدّ ولا يحصى، وليبانه موضع آخر.

و [الوجه] الثاني:

إنّه لا شكّ أنّه لا دليل نقلياً نقل من الشارع على حجّية الظنّ من حيث هو ظنّ، ووجوب العمل به، من كتاب أو سنّة أو إجماع، مقطوع به ولا مظنون، ولا دليل عقلياً ثابتاً^٢ حجّيته بخصوصه من أحدها، ولا يدعي القائل بأصالة حجّيته أيضاً ذلك، بل من يقول بحجّيته فإنّما يقول به من جهة العقل.

وعلى هذا فنقول: أنصف أيّها المتأمل العاقل أنّه إذا كانت الحجّة التي تثبت بها التكاليف بأسرها، ويكون إليه مرجع المسائل برمتها هو الظنّ، ووجب الأخذ به واتباعه في جميع الأحكام في زمان غيبة الحجج، بل في زمان حضورهم لغير المتمكّنين للتشرف بشرف لقائهم كما يدعيه الخصم، فهلاً ينبّه عليه الرسول الرؤوف الرحيم، الذي أرسل من الربّ الرؤوف الرحيم لتبليغ الأحكام إلى العباد الناقصة العقول، وليبيان مداركها ومآخذها،

١. هو المحقّق القمي في قوانين الأصول ١: ٤٢٤ وما بعدها.

٢. أي الثاني من أدلّة إبطال أصالة حجّية مطلق الظنّ. وقد تقدّم الوجه الأوّل في ص ٤٠ في المقام الثاني.

٣. كذا في بعض النسخ. والأصح: «ثابتة».

ولا يبيّن الطريق إلى الوصول إلى أحكامه، بل يبيّن الأحكام لشرذمة قليلة، هم الموجودون في زمانه، المتمكّنون للوصول إلى خدمته، ولا يبيّن أنّ المدرك والمأخذ والمنبع لغير تلك الشرذمة هو الظنّ مع الظنّ^١، مع علمه بأنّ العقول في إدراك ذلك مختلفة، ويحكم أكثرها بعدم كونه هو المدرك، ومع تكاثر الآيات والروايات في النهي عن اتّباعه، ويتكلّم في ذلك على مجرد عقل واحد أو اثنين أو ثلاثة أو عشرة يوجدون بعد ألف سنة أو أزيد، ويحوّل تخصيص العمومات الناهية عن الظنّ بزمان الحضور، بل بطائفة قليلة من الحاضرين إلى محض إدراكنا الضعيف، وفهمنا السخيف، مع اختلاف الإدراكات وتفاوت الأفهام في ذلك!؟

ألا ترى أنّه إذا أرسل السلطان معتمداً إلى مملكة عظيمة من ممالكه البعيدة لإبلاغ الأحكام إليهم، وبيان مداركها لهم، وكان مدرك الأحكام لمن يلاقيه من أهل تلك المملكة الأخذ من قوله، وكان المأخذ لغيرهم غير ذلك، ولم يلاقه إلا أشخاص قليلون، وهو لم يبيّن المأخذ للباقيين ولم يذكر، بل كان المأخذ شيئاً نهى عنه في مجامع عديدة، ويعلم أنّ أكثر الباقيين لا يتفطّنون بذلك، بل يحكمون بمنع أخذ أحكامه من هذا المأخذ، واكتفى في ذلك بأنّ بعد مدّة مديدة، وسنين عديدة يصل عقول خمسة أو عشرة في زاوية من زوايا هذه المملكة إلى أنّ المدرك ذلك، وأنّ النهي والذمّ عن الأخذ عنه مخصوص بالملاقين، وهل يقبل ذلك عقلٌ عاقلٌ فضلاً عن فاضل!؟ وهل ليس قبيح ذلك أشدّ وأظهر من قبح ترجيح المرجوح أو ارتكاب الضرر المظنون، بل من قبح تكليف ما لا يطاق؟ كيف! ويحكم بقبح ذلك كلّ فاضل وجاهل وخاصّي وعمامي، ولا يدرك قبح الأمور المذكورة إلا بالنظر لمن له رتبة النظر، فكيف يحكم عقلك بحجّية الظنّ بقبح الأمور المذكورة ولا يحكم بعدم حجّيته لقبح ذلك؟ أذن الله لكم أم على الله تفترون؟!^٢

والحاصل: أنّه لو كان الظنّ هو الحجّة في الأحكام لوجب أن توجد في كلام الحجج

١. لم يرد قوله «مع الظنّ» في «أ».

٢. اقتباس من قوله تعالى: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَدْنَىٰ لَكُمْ أُمَّ عَلَى اللَّهِ تَلْفِتُونَ»، يونس (١٠): ٥٩.

عن الأمر بالأخذ به عين أو أثر، وأين ذلك؟ وأتى هو؟ مع أنه ورد في أخبار كثيرة أن السائل سأل عما يعمل به فأمر بالأخذ بالكتاب والسنة^١، ثم سأل عما ليس فيه كتاب أو سنة فأمر بالعمل بالاحتياط أو التوقف أو التخيير^٢، ولم يؤمر في واحد بالعمل بالظن أصلاً.

فإن قيل: لا شك في أن كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله وإدراكه، فإذا أداه الدليل العقلي إلى حجّة الظن يكون مكلفاً بالعمل به قطعاً، ولا يضرّ في ذلك عدم وجود دليل شرعي عليه؛ فإنّ العقل أيضاً حجّة كالشرع، وهو الرسول من الباطن، كما أن الشرع رسول من الظاهر^٣.

قلنا - بعد تسليم ثبوت التكليف الشرعي بالدليل العقلي، وقطع النظر عن الخلاف العظيم الواقع فيه -: إن مرادنا ممّا ذكرنا لم يكن نفي حجّة العقل، بل المراد نفي حكم العقل بذلك، بل أنه يحكم بخلاف ذلك، فإنّا نقول: إن من جعل عقله حكماً وقاضياً، بل رجع إلى العرف والعادة أيضاً يحكم عقله حكماً قطعياً بقبح التكليف بالعمل بشيء في أزمته متطاوله مع عدم بيانه والإعلام بحجّيته، والاكتفاء فيه بعقل بعض من يأتي بعد ألف سنة أو أزيد، مع شدة اختلاف العقول في ذلك حتّى حكم بعضهم بامتناع كون الظنّ مناطاً للتكليف، ومع عموم البلوى وشدة الاحتياج إليه؛ حيث إنه لو كان حجّة لكان هو مناط ثبوت سائر التكليفات، ومع تكرار الآيات وتواتر الروايات على المنع عن العمل به.

وبعد ذلك، فلا بدّ من الرجوع إلى ما يزعمه دليلاً عقلياً على حجّة الظنّ، ويتفحص عن موضع خطأ العقل فيه، فإن أدركه فيحصل الجزم بخلافه، وإن لم يدركه فيرتفع الجزم عن الطرفين. ولا استبعاد في ذلك؛ فإنّه صرح المحقق الخوانساري في حاشية كتبها على بحث

١. راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٣١، أبواب صفات القاضي، الباب ٥.

٢. راجع المصدر: ١٥٤، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢.

٣. إشارة إلى ما ورد عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام مخاطباً هشام بن الحكم: «يا هشام، إن لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة. فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول». راجع: الكافي ١: ١٦، كتاب العقل والجهل، ح ١٢؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٠٦-٢٠٧، أبواب جهاد النفس، الباب ٨، ح ٦.

الحسن والقبیح من شرح العضدي بالتماس ولده المحشّي:

أته يمكن أن يتعارض دليلان عقليّان ولم يدرك العقل خطأه في أحدهما. وحينئذٍ يرتفع جزمه عن الطرفين، مع أنّا سنبيّن مواضع الخطأ في ما زعموه دليلاً^١.

هذا، ثمّ لو رجع الخصم وادّعى الدليل الشرعي على حجّية الظنّ فنطالبه بذلك، ولا شكّ أنّا لا نقنع منه بالدليل الظنيّ، بل لا بدّ له من الإتيان بالدليل القطعي.

ثمّ إنّ بعض أفاضل المتأخّرين قد أشار إلى بعض ما ذكرنا أيضاً، حيث إنّه بعدما ذكر ورود الأحاديث في وجوب الرجوع إلى الرواية قال:

وليس في شيء منها حديث الظنّ، وكذا الأحاديث الواردة في القاعدة التي بيّنها أهل البيت للخلاص عن الحيرة في باب الأحاديث المتعارضة، وليس في شيء منها الترجيح بالظنّ، ومجموع تلك الأحاديث، بل بعضها موجب للقطع بأنّ الظنّ في زمان الأئمة لم يكن مناطاً للتفوّق ولا لترجيح ولا للعمل.

ثمّ قال ما مضمونه:

إنّه لا يقال: يمكن تخصيص المنع بزمان ظهور الأئمة؛ لأنّنا نقول: إنّنا نعلم أنّه لو كان لهذه الآيات الكثيرة والأحاديث مخصّص لبلغ إلينا؛ لتوفّر الدواعي على أخذه ونشره^٢. انتهى كلامه طاب ثراه.

فإن رجع الخصم وقال: فما الحجّة التي أنتم تقولون بأنّ الشارع بيّنها لنا وأمرنا بالأخذ بها^٣.

قلنا أولاً: إنّهُ ليس علينا في هذا المقام بيان الحجّة وإثباتها، كما لا يخفى. وثانياً نقول: إنّ الحجّة لنا هي الكتاب والسنة والإجماع والأدلة العقلية الثابتة حجّيتها من هذه الثلاثة، ألا ترى تواتر الأخبار وتكاثرها حتّى ملأت الخافقين، واشتهرت بين

١. انظر حاشية شرح العضدي على مختصر ابن العاجب لأنّ جمال الدين الخوانساري: ١٤٠ - ١٤٣

(من مخطوطات مركز إحياء ميراث إسلامي، برقم ١٠٦٥).

٢. لم نثر عليه.

٣. في النسخ: «به»، والصحيح ما أثبتناه.

الفریقین بالأمر بالأخذ بالكتاب والسنة، وانعقد الإجماع القطعي عليه .
 وكون حجّية الكتاب وبعض الأخبار مختلفاً فيها ليس بأشدّ من الاختلاف في حجّية
 الظنّ مطلقاً، ثمّ في حجّية بعض أفرادها، فكيف يوجب الاختلاف الأوّل عدم كون الخبر
 حجّة دون الثاني، مع الأمر بالأخذ بالأوّل والنهي عن الثاني ؟
 فإن قيل : هذه الأدلّة لا تفيد غير الظنّ .

قلنا : وإن كان كذلك، ولكن لم يعلم أنّ أمر الشارع بالأخذ بها إنّما هو من جهة إفادتها
 الظنّ، ولا دلالة في ذلك على حجّية الظنّ من حيث هو ظنّ، لِمَ لا يجوز أن يكون الأمر بها
 من جهة كونها بأنفسها حجّة شرعيّة مع قطع النظر عن إفادتها للظنّ، أو يكون الأمر بها من
 جهة كونها ظنّاً مخصوصاً حصلاً من أمانة خاصّة ؟

الثالث من الأدلّة^١ :

ما ذكره بعضهم، وهو أنّ المراد بحجّية الظنّ المبحوث عنها هو حجّيته شرعاً، أي
 وجوب العمل به شرعاً، والوجوب الشرعي لا يثبت إلّا من الشرع، ولا دليل شرعياً على
 وجوب العمل به، وما يستدلّون به أدلّة عقلية، وغاية ما يثبت منها هو حجّيته عقلاً،
 والحجّية الثابتة بعقولنا القاصرة لا توجب ثبوت التكليف الشرعي .

أقول : بناء هذا الدليل على نفي التلازم بين حكمي العقل والشرع، وهذا وإن كان مذهب
 جماعة من العلماء كالسيّد المرتضى^٢ والمحقّق الطوسي^٣ والسيّد الصدر من المتأخّرين^٤،
 ونسبه والدي العلامة في جامعة الأصول إلى الفحول، حيث قال بعد ترجيحه التلازم :

١ . أي أدلّة إبطال أصالة عدم حجّية مطلق الظنّ .

٢ . أنظر الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٨١١ - ٨١٢ .

٣ . لم نجد في التجريد وتلخيص المحصل من كتب الخواجة نصير الدين الطوسي - التي هي في متناول أيدينا - ما يدلّ
 على المطلب . نعم قد يكون مدرك المصنّف هو ما جاء في تلخيص المحصل في فائدة بمت الأنبياء فيما لا يستقلّ
 العقل بدركه، إلّا أنّ هذا بعيد . أنظر تلخيص المحصل : ٣٦٢ . وحكاة الأسترآبادي في الفوائد المدنيّة : ٣٢٩ .
 والفاضل التونسي في الوافية في أصول الفقه : ١٧٧ .

٤ . أنظر شرح الوافية : ٢١٠ - ٢١١ و ٢١٣ - ٢١٥ (مخطوط) .

«إنّ الترجيح لهذا المذهب وإن كان مخالفاً لما عليه الفحول ومبائناً لما قبله أقوياء العقول»^١. انتهى.

وتردّد فيه جماعة، منهم الفاضل التونسي في الوافية^٢. وقُصِّلَ أخرى بين ما تختلف فيه العقول ولا تختلف^٣، ولكنّ الحقّ فيه ثبوت التلازم في بعض الأمور الذي لا يبعد أن تكون هذه المسألة منه لو تمّت أدلّتها العقليّة، ولم يكن لها معارض ولكنّ الشأن في ذلك.

هذا، ثمّ إنّ ما ذكرنا من الأدلّة إنّما كانت دالّة على أصالة عدم حجّية الظنّ مطلقاً، أي سواء كان حجّية الظنّ بالحكم لأجل الظنّ بإظهار الشارع، أو لأجل الظنّ برأيه، أي الظنّ برضى الشارع تعالى شأنه بالإتيان بهذا الفعل المخصوص، أو بالاجتناب عنه وإن لم يظنّ بيانه له، وأمّا عدم حجّية الأخير بخصوصه - أي عدم حجّية الظنّ برضى الشارع من غير الظنّ بيانه وقوله، أو الظنّ بيانه لأجل الظنّ برضائه - فهو أمر كفت شهرته ووضوحه مؤونة البيان. وما أظنّ أنّ القائل بأصالة حجّية الظنّ يقول بحجّية ذلك الظنّ أيضاً، وإن كان يجري أحياناً على السنة بعض المتعلّمين؛ لأنّ نفي ذلك قد صار شعاراً للفرقة الناجية ودثاراً لهم، بل هو من ضروريّات دينهم وبيدهيّات مذهبهم، بل هو الفارق بين الطائفة الناجية الخاصّة، والفرقة الهالكة العامّة بعد مسألة الإمامة؛ ولذا ترى العلماء جيلاً بعد جيل وقوماً بعد قوم ذامنين طاعنين للعامّة بعملهم بالآراء والظنون والأهواء.

هل زعمت أنّ علماء العامّة كانوا يعملون في الأحكام الشرعيّة بمشتهيّات أنفسهم وشهوات طباعهم؟! كلاً، بل الرأي: عبارة عن ظنّهم حُسن هذا الفعل أو قبْحه، ومصلحته أو مفسدته.

ألا ترى أنّهم يستدلّون على حجّية ما يتمسّكون به في الأحكام بإفادته للظنّ، وترى القدماء والمتأخّرين راّدين عليهم بأنّ الظنّ لا حجّية فيه؟

ألا ترى أنّهم يسمّون استفراغ وسعهم اجتهاداً؛ لأنّهم يجتهدون في تحصيل الظنّ؟ وقد

١. جامعة الأصول: ٥٧ - ٥٨.

٢. الوافية في أصول الفقه: ١٧١.

٣. كذا في النسخ، والأنسب: «وما لا تختلف».

تواترت الأخبار بالردّ عليهم والنهي عن اتباع الآراء، أي ما يظنّ أنّه مطلوب للشارع ولو لم يظنّ أنّه قوله^١، وقد تواترت الأخبار بذلك بحيث يفيد العلم القطعي بصحة مضامينها. وستأتي^٢ نبذة منها في الدليل الرابع على حجّية الأخبار.

فإن قلت: لعلّ النهي فيها مختصّ بزمان التمكن من العلم والأخذ من الحجّة. قلنا أولاً: إنّ أكثر الأخبار الواردة في المقام عامّة بالنسبة إلى جميع الأزمنة والحالات، فلا وجه للتخصيص. وتخصيصها بدليل انسداد باب العلم ليس بأولى من القول بالتوقّف أو سقوط التكليف في ما يتوقّف الحكم فيه على مثل هذا الظنّ.

وثانياً: أنّ الإجماع المقطوع به إنّما هو يدلّ على حرمة العمل بالآراء في زمان الغيبة أيضاً، فإنّ العلماء حرّموه فيه، مع أنّك ستعرف ما في هذا الدليل. على أنّه لو جاز العمل بهذا الظنّ لفسد أمر^٣ الشريعة وجاء الهرج والمرج فيها؛ لاختلاف العقول وتفاوت السلق بحيث ما لا ينتهي إلى حدّ.

والتوضيح: أنّه يرشدك إلى عدم أصالة حجّية الظنّ - مطلقاً سواء كان في الظنّ بالقول أو الرأي، ولزوم الاقتصار فيه على ظنون مخصوصة - ما ترى في الناس من اختلاف العقول والسلق وتفاوت الأذهان والأحاسيس بحيث لا يكاد يتناهى، بل أمارات الظنون غير متناهية لا تحصى، فإذا كان مثل ذلك المتبع في أحكام الله سبحانه، وجاز لكلّ أحد - بل ولو كان مجتهداً - الأخذ بكلّ ما يرى مظنوناً عنده لصار أمر الشريعة الغراء مختلفاً هرجاً مرجاً، وهذا هو إحياء لطريقة العامّة، وترويج لسوق أبي حنيفة، بل لو انفتح ذلك الباب لثلم في الدين ثلثة لا يسدّها شيء إلى يوم القيامة.

١. في «أ»: «قوله فيه أو فعله أو تقريره».

٢. يأتي في ص ١٦٦، ومابعدا في الفائدة الثانية من الأصل الثاني.

٣. في «أ»: «أهل».

الفائدة الثانية

في ردّ أدلة القائلين بأصالة حجّية كلّ ظنّ

واستدلّوا على إثبات ذلك الأصل بأدلة:

الدليل الأوّل: إنّ الأصل جواز العمل بكلّ ظنّ إلا ما ثبت حرمة، فإنّ الأصل عدم الحرمة.

وجوابه أولاً: أنّ الخصم ادّعى أنّ الأصل دليل ظنيّ، فكيف يصحّ منه التمسك به في جواز العمل بالظنّ، سيّما مع معارضته بالآيات والروايات المتقدّمة^١؟
وثانياً: أنّ الأصل إنّما ينفع لولا دليل مخرج، وقد ذكرنا أدلّة عديدة على عدم جواز العمل بكلّ ظنّ^٢.

وثالثاً: أنّ هذا إنّما يصحّ لو كان النزاع في جواز العمل بالظنّ وعدمه، وليس كذلك، بل النزاع في حجّيته، وليس معنى الحجّية إلاّ وجوب العمل به، فإنّ إثبات جواز العمل بدون الوجوب لا يترتب عليه فائدة في إثبات الأحكام؛ إذ كلّ ظنّ استدلّ به لإثبات حكم يمكن للخصم أن يقول: إنّه لا يجب علينا الأخذ به.

والقول بأنّ التجويز هنا مستلزم للإيجاب^٣ فاسد؛ إذ لا يلزم من جواز العمل به شرعاً

١. تقدّمت في ص ٤٠ وما بعدها.

٢. الأدلّة الثلاثة المتقدّمة في الصفحات: ٤٠، ٥٤، ٥٨.

٣. في «ب و ج»: «لايجاب».

وجوب العمل بمقتضاه؛ لأنّ معنى جواز العمل به أنّه يمكن العمل به وبتركه، فهو يكون موكولاً إلى اختيار المكلف، بخلاف وجوب العمل.

فإن قيل: إنّ إذا دلّ دليل ظنيّ على وجوب شيء - مثلاً - فلا يخلو إمّا أن يكون هذا الشيء واجباً - أي يصير واجباً بهذا الدليل - أم لا. فعلى الأوّل لا سبيل إلى تجويز ترك العمل به. وعلى الثاني لا سبيل إلى تجويز العمل به.

قلنا أولاً: إنّ هذا لو تمّ لدلّ على أنّه لا يتصوّر إباحة العمل بالدليل الظنيّ، بل يجب أن يكون إمّا واجباً أو حراماً، لا على أنّ إباحته مستلزمة لوجوبه، فلا وجه للتمسك بالأصل في إثباته.

وثانياً: أنّه لمّ لا يجوز أن يكون مثل التخيير بين تقليد أحد المجتهدين القائل أحدهما بوجوب شيء والآخر بعدم وجوبه؟ فإنّه إمّا يكون هذا الشيء واجباً أم لا، وعلى التقديرين لا سبيل إلى الأخذ بقول واحد منهما. وسيأتي زيادة تحقيق وتبيين لذلك في بحث أدلّة حجّيّة الخبر.

الدليل الثاني: إنّ لا دليل على حرمة العمل بالظنّ إلاّ بعض الظواهر. والاستدلال عليها بها مُحال؛ لظنّيّتها.

وجوابه ظهر ممّا تقدّم. على أنّه لا يلزم من عدم الحرمة الوجوب الذي هو معنى الحجّيّة.

الدليل الثالث: إنّ لا يمكن أن يدلّ دليل على حرمة العمل بالظنّ؛ لأنّ الدليل إمّا ظنيّ أو قطعيّ، وشيء منهما لا يمكن أن يستدلّ به عليها، أمّا الظنيّ فظاهر، وأمّا القطعيّ؛ فلأنّه لو دلّ دليل قطعيّ عليها لما صحّ تخصيصه؛ لأنّ القطعيّات لا تقبل التخصيص، مع أنّها مخصّصة قطعاً؛ إذ الظنون المجوّزة في الشريعة فوق حدّ الإحصاء.

والجواب: أمّا أولاً: فبالمعارضة، فنقول: إنّه لا يمكن أن يدلّ دليل على حجّية الظنّ وأصالة جواز العمل به؛ لأنّه إمّا ظنيّ فلا يفيد، أو قطعي ولا يمكن أن يوجد، وإلّا لما جاز تخصيصه، والظنون الممنوع العمل بها في الشريعة فوق حدّ الإحصاء.

وأما ثانياً: فبأنّه يمكن الاستدلال على أصالة الحرمة بالدليل الظنيّ المخصوص الذي ثبت حجّيته بخصوصه، فإنّ المراد ليس حرمة العمل بالظنّ مطلقاً، بل حرمة ما لم يدلّ دليل على جواز العمل به، أو عدم حجّية ما لم يدلّ دليل على حجّيته، فالذي دلّ الدليل على جواز العمل به خارج عن محلّ النزاع، فيجوز التمسك به لإثبات محلّ النزاع.

وأما ثالثاً: فبأنّا نقول: إنّ الدليل عليه قطعي، ولا يرتكب فيه تخصيص؛ لأنّه يمكن أن يكون مفاد الدليل القطعي حرمة العمل بكلّ ظنّ لم يدلّ دليل على جواز العمل به، فتكون الظنون المجوّزة خارجة من بدو الأمر لا بالتخصيص، دون أن يكون مفاده حرمة العمل بكلّ ظنّ حتّى يحتاج في جواز العمل ببعض الظنون إلى التخصيص.

وأما رابعاً: فبأنّه لا يلزم من عدم وجود دليل على الحرمة ثبوت أصالة الحجّية، والكلام حينئذٍ إنّما هو في إثبات أصالة الحجّية.

الدليل الرابع: إنّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو

قبيح.

قال بعض الفضلاء المعاصرين - سلّمه الله -:

وتوضيحه: أنّ لفظ «الترجيح» في قولنا: «ترجيح المرجوح» بمعنى الاختيار، ولفظ «المرجوح» عبارة عن القول بأنّ الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه، و«الراجح» عبارة عن القول بأنّ المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه، ومبدأ الاشتقاق في لفظ «الراجح» هو: الرجحان، بمعنى استحقاق فاعله المدح والذمّ، لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية إلى الفعل، كما هو المصطلح في لفظ «الراجح^١ والمرجوح».

١. في المصدر: «المرجّح» بدل «الراجح».

وبالجملة، المراد أنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى، والعمل بالراجع حسن^١. انتهى.

ويرد عليه أمور لا دخل لها بالمطلب، فتركنا ذكرها.

ثمّ قال:

وأورد على هذا بأنّه إنّما يتمّ إذا ثبت وجوب الإفتاء والعمل، ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل؛ إذ العقل إنّما يدلّ^٢ على أنّه لو وجب الإفتاء والعمل يجب اختيار الراجع، وثبوت وجوب الإفتاء لا يحكم به العقل. وأمّا النقل فلاّ أنّه لا دليل على وجوب الإفتاء عند عدم القطع بالحكم. والإجماع [الذي ادّعوه] على وجوب الإفتاء [على المفتي] في ما نحن فيه ممنوع؛ إذ الأخباريون يقولون بوجوب التوقّف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع.

ثمّ قال:

نقول أولاً: وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيّات أوّل الكلام. وما دلّ عليه من [ظواهر] الآيات، مع أنّ ظواهرها ليست بحجّة عند الأخباريين، ليست إلّا ظنوناً، مع أنّ الظاهر منها أصول الدين. سلّمنا، لكنّها مخصوصة بحال الإمكان. ودعواهم أنّ الأخبار قطعية، وأنهم يعملون بالقطع في غاية الوهن^٣. ثمّ ذكر كلاماً في بيان عدم قطعية الأخبار، إلى أن قال: وأيضاً العمل بالتوقّف أو الفتوى بالتوقّف أيضاً يحتاج إلى دليل يفيد القطع. فذكر ظنيّة دليل التوقّف. إلى أن قال:

مع أنّه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقّف، كما لو دار المال بين شخصين، ولا يقتضي الاحتياط إعطائه بأحدهما^٤ دون الآخر، أو كان بين يتيمين.

١. قوانين الأصول ١: ٤٢٧ - ٤٢٨.

٢. ما أثبتناه من «أ» والمصدر. وفي «ب و ج»: «يدلّ عليه...».

٣. قوانين الأصول ١: ٤٢٨.

٤. كذا في النسخ والمصدر، والصحيح: «لأحدهما».

فإن قلت: لا تضر للمال في العمل، ولا نحكم به لأحدهما في الفتوى.

قلت: إبقاؤه قد يوجب التلف، فكيف تجترئ بأن تقول: إن الله تعالى يرضى عنك بذلك؟ وأي شيء ذلك على أن دليل هذا العمل قطعي، وأنه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد؟ فترك الفتوى وترك العمل أيضاً يحتاج إلى دليل، فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء، وحرمة العمل بالظن لم يثبت من أدلتها^١.
انتهى كلامه، زيد احترامه.

أقول: قوله «إننا نقول: وجوب العمل بالمقطوع» إلى آخره.

يرد عليه: أن المورد إنما قال ما قال بطريق الاحتمال، ونقله قول الأخباري لم يكن لأجل ادعاء أن الأمر كذلك واقعاً، بل مراده أنه من أين علم وجوب الإفتاء بغير القطع؟ وإن ادّعت الإجماع فهو ممنوع، فإن الأخباري لا يقول به، وهل يفيد في ذلك منع انحصار وجوب العمل في المقطوع، وردّ قول الأخباري؟

والحاصل: أن المورد يمنع وجوب الإفتاء في غير القطعيّات، والمانع يكفيه الاحتمال، ثم يقول: إن الإجماع لو ادّعي ممنوع، وسنده منع الأخباري، وردّ قول الأخباري لا ينفع في ذلك.

قوله: «وأيضاً العمل بالتوقف» إلى آخره.

فيه: أن المورد ليس مثبتاً حتى يحتاج إلى دليل. بل يكفيه الاحتمال، وعدم دليل قطعي على التوقف، والاحتياط يوجب كونهما مثل الظن الذي أنت تعتمد عليه؛ لأنّ دليلك هذا لا يتمّ إلا بعد نفي احتمال التوقف والاحتياط بالدليل القطعي، فما وجه ترجيح الظن؟ بل له أن يقول: إنه لا معنى للتوقف والاحتياط إلا بعد ثبوت وجوب العمل، ومن أين علم ذلك؟ فيكون مثل ما إذا أخبرك عدل بأن حكم الشخص الفلاني كذا من غير ثبوت وجوب إطاعة ذلك الشخص.

قوله: «فكيف تجترئ» إلى آخره.

قلنا: أنت كيف تجترئ على العمل بظنك؟ وما ذلك؟ على أن دليل هذا العمل قطعي، وأنه يجوز العمل على مقتضى الظن.

قوله: «فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء».

قلنا: لعله يعذبك على عملك بظنك.

قوله: «وحرمة العمل بالظن لم يثبت من أدلتها».

قلنا: حرمة ترك الفتوى لم يثبت من أدلتك.

ومما ذكرنا ظهر أن ما ذكره لا يصلح جواباً للإيراد المذكور. على أنه يرد عليه أيضاً أنه لو أفاد ما ذكره شيئاً فإمّا يفيد وجوب الإفتاء في الجملة، لا في جميع خصوصيات المسائل.

وعلى هذا فلا يثبت من هذا الدليل ما هو بصدده؛ لأنه لا يلزم من دليله هذا لو سمّ إلا حجّية ظنّ ما.

بيان ذلك: أنه لا ريب في أنه لا يلزم ترجيح المرجوح إلا إذا وجب الإفتاء، وأمّا بدونه فلا؛ فإنه إذا أخبرنا عدل بقيام زيد ولم يرجّحه لا يلزم ترجيح المرجوح، وحينئذٍ نقول: إنّا لا نسلم أنه يجب الإفتاء في غير الضروريات والقطعيّات في الجملة، واللازم منه هو وجوب ترجيح الراجح في الجملة، وأمّا لزوم ترجيح الراجح في كلّ مسألة، أو لزوم ترجيح كلّ راجح، فلا يثبت إلا بعد ثبوت بقاء التكليف في كلّ مسألة بخصوصها، ومن أين يثبت ذلك؟ وسيأتي تحقيق ذلك.

وبما ذكرنا ظهر أن بما ذكره لم يندفع الإيراد.

نعم، يمكن أن يجاب عنه: بأن الإفتاء وإن لم يثبت وجوبه إلا في الجملة لكنّ العمل - أي اختيار أحد الطرفين - اضطراري لا يمكن انتفاؤه؛ لاستلزامه ارتفاع النقيضين غالباً، فلو عمل بالموهوم واختير فعل الطرف الموهوم لزم ترجيح المرجوح في العمل، والاحتياط لا يفيد؛ لعدم إمكان الاحتياط في كثير من المسائل، كما إذا دار أمر بين الواجب والحرام. على أن الاحتياط أيضاً يثبت المطلوب؛ لأن مقتضاه أنه إذا ظنّ وجوب شيء فلا تركه، فتأمل.

وبهذا [و] إن اندفع الإيراد المذكور، ولكن هذا الدليل لا يفيد شيئاً، بل هو ﴿كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَخْسَبُهُ الظَّنُّ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾^٢، والناقد البصير إذا تأمل فيه يعلم أنه يشبه المغالطات، ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنَ جُوعٍ﴾^٣.

وبيان ذلك بعد تقديم مقدّمة هي: أنه لا شك في أنه إذا دلّ دليل ظني - كالشهرة مثلاً - على وجوب فعل شيء، فالمظنون هو وجوبه، فيكون كونه متعلّق الخطاب الوجوبي من الشارع راجحاً، وعدم كونه واجباً مرجوحاً، وليس راجح ومرجوح سوى هذين الأمرين، فإنّ الراجحية والمرجوحية هاهنا إنّما هو من جهة الظنّ الحاصل من الشهرة، وليس طرفاً الظنّ إلاّ هذين الأمرين.

ثمّ ترجيح الراجح أو المرجوح هنا - أي اختيار أحدهما - لا يكون إلاّ بأحدٍ من الأنحاء الثلاثة: إمّا من جهة الاعتقاد الجازم والتصديق، أو باعتبار القول والفتوى، أو من حيث الفعل والعمل.

وترجيح المرجوح بالاعتبار الأوّل هو اعتقاد الطرف المرجوح، أي اعتقاد عدم كون الفعل المذكور واجباً، وترجيح الراجح هو اعتقاد الطرف الراجح، أي اعتقاد كونه واجباً، فلو اعتقد عدم يلزم ترجيح المرجوح. أمّا لو عدم الاعتقاد بأن لا يعتقد شيئاً من الطرفين، فأين ترجيح المرجوح؟ واستلزام رجحان كون شيء حكم الله؛ لرجحان اعتقاد كونه كذلك أيضاً على عدم الاعتقاد، ممنوع، ووجهه ظاهر.

وأما ترجيح المرجوح باعتبار الفتوى فهو الإفتاء بالطرف المرجوح، أي عدم كون الشيء المذكور واجباً، وترجيح الراجح هو الإفتاء بكونه واجباً، فلو أفتى بالطرف المرجوح يلزم ترجيح المرجوح، أمّا لو انتفى الإفتاء بأن لا يفتي بشيء من الطرفين، فأين ترجيح المرجوح باعتبار الفتوى؟

وأما ترجيح المرجوح باعتبار العمل فهو بأن يوجد في الخارج، ويتلبّس في الخارج

١. أخيف لاقتضاء السياق.

٢. النور (٢٤): ٣٩.

٣. الغاشية (٨٨): ٧.

بالطرف المرجوح، ولا شك أنّ الطرف المرجوح ها هنا - وهو عدم كون هذا الشيء واجباً - ليس شيء يوجد في الخارج ويتلبّس به، وإنّما يوجد فيه فعل هذا الشيء وتركه وبه يتلبّس، فباعتبار العمل أيضاً لا يلزم ترجيح ما صار مرجوحاً باعتبار الشهرة أولاً وبالذات.

نعم، يلزم مرجوحية الترك باعتبار آخر وهو أنّ بسبب الشهرة - مثلاً - صار الراجح وجوب الفعل - أي مطلوبيته - فهذا الفعل راجح المطلوبية في نظر الظان، وتركه مرجوح المطلوبية في نظره، ولا ريب في أنّ كون شيء راجح المطلوبية - أي مظنون المطلوبية - صفة مرجحة لهذا الشيء يرجّحه على فاقدها، فهذا الفعل يصير بسبب انضمام كونه راجح المطلوبية في نظره راجحاً على الترك الذي ليس معه ذلك، فالترك مرجوح بالنسبة إلى الفعل فالتلبّس به يوجب ترجيح المرجوح.

فحصل من ذلك أنّ بسبب ظنّ وجوب فعل يكون الراجح أولاً هو مطلوبية ذلك الفعل دون الفعل نفسه؛ إذ لم يتعلّق به ظنّ أصلاً، وإنّما تعلّق بمطلوبيته؛ ولكون الفعل حينئذٍ ذا صفة زائدة على الترك - وهي كونه مظنون المطلوبية، أي راجح المطلوبية في نظر الظان - يكون راجحاً؛ لأجل أنّ له هذه الصفة، وليس ذلك للترك.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول:

يرد على هذا الدليل أمّا أولاً: فبأنّ الراجح الذي يحكم العقل بقبح ترجيح خلافه الذي هو المرجوح، ويظنّ اتفاق أرباب العقول على بطلان ترجيح خلافه، ووجوب ترجيح الراجح: هو الراجح الذي علم مساواة طرفيه من سائر الوجوه، وكان الطرف الراجح مشتتلاً على صفة مرجحة زائدة، وأمّا إذا علم اشتغال أحد الطرفين على صفة مرجحة، واحتمل اشتغال الطرف الآخر على مرجحات كثيرة أخرى وإن لم يعلم وجودها قطعاً، فمن يقول بقبح ترجيح مثل هذا المرجوح؟

ألا ترى أنّه إذا كان هناك بلدان تكون مسافة أحدهما ثلاثين فرسخاً، ومسافة الآخر خمسة وعشرين، فلا شك أنّ الأخير راجح على الأوّل؛ لاشتماله على صفة مرجحة هي قرب المسافة، ولكن إذا احتمل أن يكون الوصول إلى المطلوب في الأوّل أسهل، أو

الرجح^١ فيه أكثر وإن لم يظن ذلك، فسافر إلى الأول، لا يحكم العقل بقبح أصلاً؟
 وأما ثانياً: فبأننا سلّمنا اشتغال أحد الطرفين على رجحان، مع العلم بعدم اشتغال
 الطرف الآخر على الرجحان أصلاً، ولكن كل رجحان ليس ممّا يحكم العقل بقبح ارتكاب
 خلاف الراجح، وإلا لزم انتفاء المستحبات والمكروهات؛ إذ لا شك أنّ فعل المستحب
 يشمل على مصلحة مرجحة له وتركه خالٍ عنها قطعاً، مع أنّ أعدل العقلاء وأتقن الحكماء
 جوّز تركه، وكذا ترك المكروه. ومن أين علم أنّ اشتغال فعل على صفة هي كونه راجح
 المطلوبية في نظر الظان يوجب وصوله إلى حدّ يقبح معه خلافه؟

وأما ثالثاً: فبأن ما كان رجحانه لأجل الاشتغال على صفة مرجحة يعتقدها، تركه إنّما
 يجب اختياره ويقبح ارتكاب المرجوح لو لم ينضمّ إلى الترك صفة مرجحة أخرى، وأما إذا
 انضمّ إليه صفة أخرى فلا يقبح الترك أصلاً، فإنّ العالم راجح على الجاهل، فتقديمه راجح
 على تقديم الجاهل، ويقبّح العقل تقديم الجاهل إذا لم يكن للجاهل صفة أخرى، وأما
 إذا كان الجاهل - مثلاً - ورعاً مقدّساً ذا شبيبة بيضاء، ولم يكن العالم كذلك، فلا نسلم قبح
 تقديمه.

وعلى هذا فنقول: لو تمّ الدليل على حكم العقل بوجود فعل ما ظنّ وجوبه
 بالشهرة - مثلاً - فإنما هو إذا لم يكن في الترك رجحان من جهة أخرى أصلاً، وأما إذا
 كان له مرجح آخر كأن يكون موافقاً لمدلول خبر وإن لم يفد الظنّ، فلا شك أنّه حينئذٍ
 ذو صفة زائدة ليست في طرف الفعل، فلا يقبح ترجيح الترك، وكذا إذا كان موافقاً
 لأصل عدم، أو كانت المشقة في الترك أقلّ، أو كان موجباً لفائدة دنيوية، أو لارتكاب
 مستحبّ آخر، أو غير ذلك، فحينئذٍ ليس هذا ترجيحاً للمرجوح. وهذا ظاهر جداً،
 فلا تغفل.

هذا، مع أنّه يرد على هذا الدليل وجوه أخر من الاعتراضات:

١. كذا في النسخ، ومراده عنه: «المشقة».

٢. أي في الأخير.

منها: أنه يلزم ذلك على القائل بحجّية الظن؛ لأنه يحصل من الآيات والأخبار والإجماعات المنقولة الناهية عن العمل بالظن، الظن بعدم حجّيته، فالقول بحجّيته ترجيح المرجوح.

وقد يتوهم أنه يحصل التعارض بين الظنّ الحاصل من هذه الآيات والروايات، وبين الظنّ الحاصل من الأدلّة الظنيّة في المسائل الجزئية، فلا يبقى فيها إلا أحدهما، فإن انتفى الظنّ الحاصل من تلك الآيات والأخبار فلا يلزم ترجيح المرجوح، وإن انتفى الظنّ الجزئي فلا ظنّ حتّى يعمل به.

وهذا توهم فاسد جداً؛ إذ لا شك أن متعلّق الظنّ فيهما أمران متغايران، فلا تعارض بينهما حتّى يمتنع اجتماعهما وبقاؤهما معاً؛ فإنّ الظنّ الحاصل من تلك الأدلّة والمظنون منها هو عدم حجّية الظنّ، والظنّ الحاصل في المسائل الجزئية من دليل ظنيّ - كالشهرة مثلاً - هو وجوب السورة - مثلاً - وأيّ تعارض بينهما؟ وذلك مثل أن يكتب سلطان إلى بعض عمّاله: «أنّ كلّ مكتوبي الذي يرد عليك في اليوم الفلاني فلا تعمل به»، فإنّ المكتوب الأوّل لا يوجب انتفاء الظنّ بأنّ الثاني من السلطان. نعم، ينفي الظنّ بأنّه أراد العمل به، وهو حكم آخر غير الحكم المستفاد من الثاني.

فإن قيل: كيف لا تعارض بينهما مع أنّ المظنون من الدليل الظنيّ أنّ السورة - مثلاً - لا يجوز تركها ويجب قراءتها، والمظنون من تلك الأدلّة أنّ كلّ ما ظنّ وجوبها وعدم جواز تركها - ومنها قراءة السورة - يجوز تركها ولا يجب، ولا شكّ أنّه يمتنع اجتماع هذين الظنّين فيتعارضان وينتفي أحدهما لا محالة.

قلنا: إنّ المظنون من تلك الأدلّة أنّ قراءة السورة المظنون وجوبها يجوز تركها لا مطلقاً، فالمظنون منها أنّ كلّ ما ظنّ وجوبه، ومنها قراءة السورة إذا ظنّ وجوبها، يجوز تركها، والمظنون من الدليل الظنيّ أنّ قراءة السورة في الواقع لا يجوز تركها، وأمّا أنّه لا يجوز تركها حين كونها مظنون الوجوب فلا يظنّ منه.

وبعبارة أخرى: المظنون من الدليل الظنيّ أنّ السورة - مثلاً - واجبة في الواقع ونفس الأمر، وأنّ وجوبها حكم الله الواقعي، وأمّا كونه حكم الله الظاهري فلا يُظنّ إلا بعد الظنّ

بحجّية هذا الظنّ، والمظنون من تلك الأدلّة الظنيّة أنّ وجوب قراءة السورة ليس حكم الله الظاهري، وأمّا عدم كونه حكم الله الواقعي فلا يظنّ منها أصلاً، فلا تعارض بين الظنّين مطلقاً، فإنّ أحدَ المظنونين هو الحكم الواقعي، والآخر الحكم الظاهري، وما ينفع للمكلّف هو الأخير؛ لأنّه المكلّف به، وقد مرّ هذا الكلام.

ومنها: أنّ ما اتّفق عليه العقلاء ويعاضده الدليل هو قبح ترجيح المرجوح الواقعي الذي علم مرجوحيته واقعاً، والكلام في ما نحن فيه في ما كان راجحاً أو مرجوحاً في نظر الظانّ، لا في الواقع، والعقل لا يحكم بقبح ترجيح ما كان مرجوحاً عند شخص أصلاً؛ لجواز رجحانه في الواقع ونفس الأمر.

والتوضيح: أنّ الكلام في أنّ الشارع هل أوجب العمل بالطرف الراجح عندنا أم لا، فإنّه معنى حجّية الظنّ وعدمها.

وعلى هذا فنقول: إنّهُ إذا كان شيء عندنا راجحاً فيحتمل أن يكون في الواقع أيضاً راجحاً، فحينئذٍ يقبح من الشارع العالم بالواقع ترجيح المرجوح عندنا، أي الأمر بالأخذ بالموهوم، ويحتمل أن يكون مرجوحاً في الواقع، وحينئذٍ لا يقبح من العالم بالواقع الأمر بالأخذ بالموهوم وترجيحه المرجوح عندنا، فترجيح الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس قبيحاً بإطلاقه، فمن أين يعلم أنّ ما نحن فيه ممّا يقبح فيه ترجيح المرجوح عندنا؟

فإن قيل: إنّنا نقول: إنّ ترجيح المكلّف للمرجوح عنده قبيح، ولمّا يقبح من الشارع تجويزه لعبده ارتكاب القبيح، فلا يجوز له ترجيحه المرجوح عنده.

قلنا: لا نسلم أنّ ترجيح المكلّف للمرجوح عنده قبيح، وإنّما يقبح ترجيحه المرجوح الواقعي.

ومنها: أنّنا نسلم قبح ترجيح المرجوح عند عقولنا، ولكن لا نسلم أنّ كلّ ما تحكم عقولنا بقبحه يحرم شرعاً، وإنّما هو في صور مخصوصة ليس ما نحن فيه منها. وإن أردت الاطلاع على الحقيقة فارجع إلى مبحث الحسن والقبح من شرحنا على تجريد الأصول^١.

ومنها: أنه يرد عليك مثل هذا أيضاً؛ إذ لا تقول أنت بجواز العمل بالظنّ الحاصل من القياس أيضاً.

فإن قلت: عدم العمل به للدليل الناهي عن العمل به.

قلت: حيث منع الدليل عن أطراد العلة علم بطلانها؛ لعدم الاختلاف في الأدلة العقلية.

فإن قيل: المراد حجّية كلّ ظنّ لم يقم على بطلانه دليل، فمثل القياس خارج عن بدو الأمر.

قلنا: فجميع الظنون خارجة أولاً؛ لما عرفت من دلالة الآيات والأخبار على عدم حجّيتها.

فإن قلت: المراد ما لم يدلّ دليل قطعي على عدم بطلانه.

قلنا: فإن دلّ دليل ظنّي كالأيات والروايات المذكورة فيجب حجّية هذا الظنّ أيضاً

قطعاً؛ لعدم دليل على بطلانها، فلا يكون شيء من الظنون حجّة.

ولو قلت: هذا الظنّ ليس بحجّة يثبت خلاف مدّعاك، كما لا يخفى.

فإن قلت: لا يحصل الظنّ من القياس.

قلت أولاً: إنّه إن أريد أنّه لا يحصل الظنّ منه بعد ملاحظة النهي عنه فلا نبالي بتسليمه

منك مماشاةً.

وإن أريد أنّه لا يحصل الظنّ منه قبل النهي فهو باطل قطعاً، كيف! ولا شكّ أنّ القائلين

بالقياس إنّما يعملون به؛ لأجل حصول الظنّ منه لهم، وهو أحد أدلّتهم على حجّيته،

وعلى هذا فنقول: كيف نهى عنه أولاً، مع أنّه ترجيح المرجوح؟ وسيأتي لذلك زيادة

تحقيق.

وثانياً: إنّنا سلّمنا ذلك منك، فما تقول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مَنِ

الْحَقُّ شَيْئاً﴾^١، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^٢، وقول الصادق عليه السلام: «من شكّ أو ظنّ

١. يونس (١٠): ٣٦.

٢. الجاثية (٤٥): ٢٤.

فأقام على أحدهما فقد حبط عمله^١، وقول عليّ عليه السلام: «من عمي نسي الذكر وأتبع الظنّ»^٢ حيث نهى عن العمل بالراجح؟

فإن قيل: لا يحصل من هذه الروايات إلّا الظنّ.

قلنا: لو سلّم ذلك فهو أيضاً كافٍ لما نحن بصدده؛ إذ يصير الراجح أنه عليه السلام نهى عن العمل بالراجح.

ومنها: أنّ هذا - أي ترجيح المرجوح - إنّما يلزم لولا أن ينضمّ إلى المرجوح ما يوجب رجحانه، ولكنّ الآيات والأخبار لمّا دلّت على وجوب ترك العمل بالراجح صار الطرف المرجوح راجحاً على الطرف الآخر، لا لأجل أن تلك الآيات والأخبار أيضاً مفيدة للظنّ حتّى يرجع إلى أحد الإيرادات المتقدّمة؛ بل لأجل أنّ نفس تلك الأدلّة وانضمامها مرجّح مع قطع النظر عن إفادتها الظنّ أولاً، فتأمل.

الدليل الخامس: إنّ مخالفة ما ظنّه المجتهد حكم الله مظنّه للضرر، ودفع الضرر المظنون واجب.

أقول: ويرد عليه أولاً: أنّ كون مخالفة المجتهد مظنّه للضرر ممنوع؛ فإنّ الظنّ بأنّ هذا حكم الله أمر، والظنّ بالعقاب على مخالفته أمر آخر، فإنّه يمكن أن يحصل الظنّ بالحكم ولا يحصل الظنّ بالضرر بالمخالفة، كما أنّ من لا يقول بحجّية الظنّ أو بحجّية بعض الظنون يقول بحصول الظنّ بحكم الله، ولكن لا يقول بكونه مظنّه للضرر.

الآ ترى أنّه إذا شكّ في حكم الله يحصل احتمال كون هذا حكم الله، ولا يحصل احتمال الضرر؛ لأنّ للمواخذة والعقاب شرائط، من تفهيم المكلف وإخباره بالتكليف، ومن لا يقول بحجّية الظنّ كيف يسلم أنّ بحصول الظنّ يحصل ما هو شرط استحقاق العقاب بالمخالفة، وشرط حسن المواخذة من المكلف؟

١. الكافي ٢: ٤٠٠، باب الشكّ، ح ٨ مع اختلاف يسير؛ وسائل الشيعية ٢٧: ٤٠ - ٤١، أبواب صفات القاضي.

الباب ٦، ح ٨، و١٥٦، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٧.

٢. الكافي ٢: ٣٩١، باب دعائم الكفر وشعبه، ح ١؛ وسائل الشيعية ٢٧: ٤١، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٩.

والحاصل: أن من البديهيات العقلية أنه قبل وصول التكليف لا يجوز المؤاخذه والعقاب، وقبل وصوله لا يحتمل الضرر، فكيف يظن؟ ووصول التكليف في ما نحن فيه موقوف على ثبوت حجّية الظن، فنبتو ظنّ الضرر بالظنّ موقوف على ثبوت حجّية الظنّ، فإثبات حجّية الظنّ به دور ظاهر.

على أنه أتأقّد بيّناتاً في المبادئ الأحكامية من شرحنا على تجريد الأصول^١ أن بعد العلم بالتكليف لا يحصل العلم بالضرر لجواز العفو، بل لا يعلم إلّا جواز العقاب، فبعد ثبوت التكليف بالعلم لا يثبت إلّا جواز الضرر واحتماله، فكيف يثبت بالظنّ بالتكليف الظنّ بالضرر؟ فتأمل.

وثانياً: أن ضرر العمل بالظنّ أيضاً مظنون على ما عرفت، فيجب دفعه.

وثالثاً: أنه ما يقال في الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظنّ، حيث نهى عن دفع الضرر المظنون.

ورابعاً: أن وجوب دفع الضرر المظنون ممنوع، بل غاية ما يسلم هو الأولوية، مع أن فيها أيضاً كلاماً، ولو سلم فإنما هو مخصوص بالأمر المتعلقة بالمعاش التي شأننا فيها متابعة عقولنا وآرائنا وظنوننا، دون ما يتعلّق بالأحكام الشرعية التي شأننا فيها الأخذ من صاحب الشريعة.

وخامساً: أن المراد بوجوبه إن كان وجوبه شرعاً فلا دليل عليه، وإن كان وجوبه عقلاً فإن أريد به الحسن الذي يدرکه عقولنا فلا يفيد؛ لأنّ بمحض إدراكنا الحسن لا يثبت الوجوب الشرعي، كما بيّننا في موضعه.

وإن أريد به غير ذلك فلا نسلمه. والوجه واضح.

هذا، ثمّ إن بعض أفاضل المعاصرين بعدما ذكر هذا الدليل قال:

وردّ بمنع أن المخالفة مظنة للضرر؛ لأنّ علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على

ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر، مع أنه منقوض برواية الفاسق والكافر؛ فإن الظن يحصل عند خبره.

- إلى أن قال: - وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون، بل هو أولى للاحتياط. وعلى تقدير التسليم فإنما يسلم في العقلات الصرفة المتعلقة بأمر المعاش.

- ثم قال: - أقول: مراد المستدل: أنه إذا علم بقاء التكليف ضرورة، وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي بالظن فيجب متابعتة، ولا يجوز تركه، بأن يقال: الأصل براءة الذمة من هذا التكليف؛ إذ ما ظنه حراماً أو واجباً فيظن أن الله تعالى يؤاخذة على مخالفته، وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلاً، ولا وجه لمنع ذلك.

وما ذكره من السند، فيه: أن وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع حينئذ ممنوع^١.

ثم ذكر كلاماً لا فائدة فيه لهذا المقام أصلاً، فأخذ في الجواب عن النقض برواية الفاسق، وارتكب فيه تطويلاً بلا طائل، ولعلنا نذكر بعض ما ذكره في ما سيأتي، ولم يتعرض للجواب عن الباحثين الأخيرين.

هذا، مع أنه يرد عليه: أن قوله: «لا وجه لمنع ذلك»، لا وجه له؛ إذ لم يذكر شيئاً يوجب انتفاء وجه المنع، مع أن الظن بالضرر بعد الظن بالحكم ليس من البديهيات التي لم يكن لمنعه وجه، كيف! وهو أمر أنكروه أكثر الفحول، ونفاه جمع من أقوياء العقول. وإن كان نظره في نفيه الوجه للمنع إلى ما ذكره من بقاء التكليف، وانحصر طريق العمل بالظن، ففيه: أنه إن تم ذلك وبهاتين المقدمتين يثبت حجيت الظن فأبي حاجة إلى أن يجعل المقدمتين لحصول الظن بالضرر؟ وإن لم يثبت بهما حجيت فأبي فائدة لهما في إثباتهما الظن بالضرر بعد حصول الظن بالحكم؟

ثم إن ما ذكره من منع السند لا يضر للمورد أصلاً، كما لا يخفى؛ لأنه يكفيه المنع، وعلى المستدل الإثبات، ولم يتعرض لإثباته.

الدليل السادس - وهو الذي عليه يعولون، وبه يصلون - : **دليل انسداد باب العلم** وتقريره: أن باب العلم القطعي في الأحكام الشرعية منسَدٌ في أمثال زماننا في غير الضروريات، ولا ريب أننا مشاركون لأهل زمان المعصومين في التكليف، وليس في غير ما علم ضرورة أو إجماعاً أو حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين؛ فإن الكتاب بنفسه لا يفيد إلا الظن، وكذلك أصل البراءة. والأخبار والضرورة والإجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه، بل هي إنما تثبت بعض الأحكام إجمالاً، ولا تحصل منه التفصيلات، وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق^١. ثم إن جمعاً من معاصرينا قد بذلوا جهدهم في إتمام هذا الدليل وتنقيحه^٢، وسعوا في رد ما أورد عليه وتحقيقه، فمنهم من ذكر ذلك الدليل في مقام إثبات حجّية خبر الواحد، وأثبت به حجّية مطلق الظن، ثم بواسطته أثبت حجّية الخبر^٣، ومنهم من ذكره في مقام إثبات حجّية الشهرة^٤.

ونحن نتكلّم في ما ذكرناه أولاً، ثم نعبّره بما سنح بخاطرنا من الإيرادات الواردة على هذا الدليل، فتمام الكلام في ذلك الدليل يكون في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في التكلّم في ما ذكره بعض من أفاضل معاصرينا الذي تمسك بهذا الدليل في مقام إثبات حجّية الخبر.

قال دام فضله - بعد تقرير الدليل على النحو الذي سبق -:

وقد أورد على ذلك بأن انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث هو ظن؛ لأنّه

١. لاحظ قوانين الأصول ١: ٤٢٤، بتفاوت يسير في بعض الكلمات.

٢. في جميع النسخ: «ينقّحه»، والأصح ما أبتناه.

٣. راجع: قوانين الأصول ١: ٤٢٤؛ معالم الدين: ١٩٢ - ١٩٣.

٤. انظر مفاتيح الأصول: ٥٠٣ - ٥٠٤، من قوله: «وأما السادس».

يجوز أن يعتبر الشارع ظنوناً مخصوصة بخصوصها، لا من حيث إنها ظنّ كظاهر الكتاب وأصل البراءة، لا لأنهما ظنّ، بل للإجماع على حجّيتهما.

وفيه: أنّ حجّية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص - بعد تسليم معلوميته مطلقاً - لا تثبت إلا أقلّ قليل من الأحكام، كما لا يخفى على المطلع. والإجماع على أصالة البراءة في ما ورد في خلافه خبر الواحد أول الكلام إن لم ندّع الإجماع على خلافه^١. انتهى.

أقول: قد عرفت أنّ مراده أن يثبت أولاً حجّية كلّ ظنّ حتّى يصير هذا أصلاً له، ثمّ بواسطة هذا الأصل يثبت حجّية خير الواحد.

وعلى هذا فيرد على جوابه أولاً: أنّ ظاهر الكتاب وإن لم يثبت إلا أقلّ قليل من الأحكام، وكذا أصل البراءة، ولكنّ الخبر يثبت كثيراً من الأحكام، فلمّ لا يجوز أن يكون هذا الظنّ المخصوص هو الخبر؟ وبهذا وإن ثبت أحد مطلوبيه - وهو حجّية الخبر - ولكنّه يبطل مطلوبه الآخر - وهو حجّية كلّ ظنّ - . على أنّ ذكر الكتاب والأصل في الإيراد من باب التمثيل، فلا يناسب الإيراد عليه.

فإن قيل: هذا إنّما يفيد لو دلّ دليل قطعي على حجّية الخبر، وهو غير موجود. قلنا: فعلى هذا يساوي الخبر مع الظنّ من حيث هو ظنّ في عدم الدليل على تعيينه، فكما يحتمل أن يكون انسداد باب العلم موجباً للعمل بالظنّ من حيث هو ظنّ، كذلك يحتمل أن يكون موجباً للعمل بالخبر من حيث هو خبره، وكما لا دليل على تعيين الخبر كذلك لا دليل على تعيين الظنّ.

فإن قيل: هذا إنّما يصحّ لو كانت المقدّمة المأخوذة في الدليل هي بقاء التكليف فقط، فيمكن أن يقال: إنّهُ يمكن أن يكون التكليف بالعمل بالأمانة مع قطع النظر عن إفادتها الظنّ، ولكن ليس كذلك، بل المطلوب أنّ المعلوم هو ثبوت التكليف للموجودين، وبقاؤه لنا ومشاركتنا لهم في التكليف، وعلى هذا فاللازم هو تحصيل الفهم بما كلفوا به، وطريق الفهم منحصر بالعلم والظنّ، وباب العلم منسّد، فينحصر طريق فهم المكلف به بالظنّ، والخبر من

حيث هو خبر - مثلاً - لا مدخلية له في الفهم ، بل من حيث إفادته للظن يصلح لأن يكون مناسطاً للتكليف .

والحاصل : أنّ المكلف - بالفتح - تارة يكون مشاركاً لغيره في التكليف ، بمعنى أنّ تكليفه يكون ما كلف به ذلك الغير ، وتارة لا يكون كذلك ، بل يكون له بنفسه تكليف من غير ملاحظة تكليف غيره .

فعلى الأوّل يحتاج إلى فهم تكليف ذلك الغير في كلّ جزئي جزئي ، ولا يتمّ تكليفه بدون ذلك .

وأما على الثاني فيمكن الاكتفاء فيه بأمانة مع قطع النظر عن إفادته الظنّ بأن يقول له المكلف - بالكسر - : إنّ كلّ ما أخبر به فلان عنيّ يجب عليك العمل به ، سواء حصل لك الظنّ بصدقه أم لا ، وما نحن فيه من قبيل الأوّل دون الثاني .

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : أنّنا لو سلّمنا ذلك لا يثبت أصالة حجّية الظنّ ، ولا حجّية جميع الظنون ؛ إذ لقائل أن يقول : إنّنا نسلم أنّ خبر الواحد مع قطع النظر عن إفادته الظنّ لا مدخلية له في الفهم ، ولكن من حيث إفادته الظنّ له دخل واضح ، فلم لا يجوز أن يكون الحجّة هو الخبر من حيث إنّه يفيد الظنّ؟ أي يكون الحجّة هي الظنّ الخبري .

والتوضيح : أنّ حين التمكن من العلم لا يعقل تجويز العمل بعلم حاصل من أمانة دون الحاصل من أمانة أخرى . وأما إذا انسدّ بابه ولزم العمل بالظنّ فيجوز اختلاف الظنون الحاصلة من الأمانات ، فيجوز أن يتعهد بظنّ حاصل من أمانة دون أخرى ؛ ولذا لا يجوز للعامي العمل بظنّه ، ومنع عن العمل بالظنّ الحاصل من القياس .

والحاصل : أنّه يجوز أن يكون للأمانة مدخلية في جواز العمل ، وعلى هذا فيمكن أن يكون الظنّ الذي يجوز العمل به هو الظنّ الحاصل من الخير ، لا كلّ ظنّ ، كما جوزه صاحب الوافية ، حيث قال :

وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل به بإفادته الظنّ أيضاً لا يلزم كون مناط العمل

هو الظنّ، بل هو الخبر الخاصّ المشترط بالظنّ^١.

وثانيهما: أنّه لو كانت المقدّمة المأخوذة في الدليل هو المشاركة، فلما منع أن يمنعها، ويقول: إنّ كوننا مشاركين للموجودين في جميع جزئيات التكاليف وتفصيلها، ممنوع، بل القدر المسلّم مشاركتنا لهم في القدر المعلوم من تكاليفهم ولو إجمالاً، ولكن في كلّ تكليف، فلم يعلم ذلك من ضرورة ولا إجماع قطعي.

وعلى هذا فيمكن أن يقال: لمّ لا يجوز أن يكون تكليفنا هو العمل بأمانة - كالخبر - ولو لم يفد الظنّ تعبّداً؟ كما ذهب إليه جماعة من فقهاءنا^٢. قال بعض المتأخّرين في مقدّمات شرحه على تهذيب الأحكام:

إنّ عملنا بالروايات ليس من حيث إنّها تفيد الظنّ، كما ظنّه بعض المجتهدين، ولا من حيث إنّها تفيد العلم واليقين، كما حسّنه بعض الأخباريين، بل من حيث إنّه دلّ الدليل القطعي على العمل بها، كالعمل بشهادة الشاهدين العدلين^٣. انتهى.

وهو الظاهر من كلام الشيخ في العدة^٤، حيث استدلّ على حجّية الأخبار بالإجماع. فإن قلت: هذا إنّما يصحّ لو وجد دليل قطعي على أنّ تكليف أهل هذا الزمان بهذه الأمانة، وأمّا بدونه فكيف يعلم ذلك؟ قلت: ليس غرضنا أنّ الأمر كذلك قطعاً حتّى نحتاج إلى الاستدلال، بل نقول: لمّ لا يجوز أن يكون كذلك؟

والحاصل: أنّ المستدلّ لما كان في مقام حصر طريق الاستنباط بالظنّ منعنا الحصر، وقلنا: هذا أيضاً طريق، فإذا لم يكن على تعيين ما قلنا دليل فيكون كالظنّ بعينه؛ لأنّه كما

١. الوافية في أصول الفقه: ١٦٥.

٢. كالمحقّق في معارج الأصول: ١٤١، عند قوله «... عند قيام الدلالة على العمل به». أنظر أيضاً ص ١٤٧ - ١٤٨ منه. وكالعلامة في تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٢٩، والفاضل التوني في الوافية في أصول الفقه: ١٦٥.

٣. وهو المولى محمّد طاهر بن محمّد حسن الشيرازي القميّ في «حجّة الإسلام في شرح تهذيب الأحكام»، في المطلب الثاني من المقدّمة (مخطوط) والنقل بالمعنى. راجع الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٥٠٦، ٦: ٢٥٧.

٤. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

أنّ كون مناط تكليف أهل هذا الزمان أمانة مخصوصة، مع قطع النظر عن إفادتها القطع أو الظنّ، يحتاج إلى دليل، فكذلك كون مناطه الظنّ يحتاج إلى الدليل.

فإن قلت: إذا لم نقل بكون تكليفنا هو تكليف الموجودين في الجزئيات فلا يرتفع بذلك الاحتياج إلى فهم المكلف به، فإننا لو لم نكن مشاركين لهم أيضاً فلا بدّ لنا في كلّ تكليف من فهم كونه تكليفنا علماً أو ظناً، وإذا انسدّ باب العلم فيحتاج إلى الظنّ.

والحاصل: أنّه لا يتفاوت الاحتياج إلى فهم المكلف به في صورتين، غاية الأمر أنّ في صورة المشاركة نحتاج إلى فهم تكليف الحاضرين، وفي صورة عدم المشاركة نحتاج إلى فهم تكليفنا برأسه.

قلت: الفرق بين الصورتين واضح، فإنّه لو قلنا بالمشاركة لاحتجنا أولاً إلى العلم أو الظنّ بالمشاركة، ثمّ في كلّ مسألة إلى العلم أو الظنّ بتكليف الموجودين، بخلاف ما لو لم نقل بالمشاركة، فإنّه يمكن حينئذٍ أن يعلم أولاً أنّ مدلول الأمانة الفلانيّة تكليفنا، فكلمّا تحققت تلك الأمانة يلزمها العلم بالمكلف به، ولو ظنّ ذلك يلزمها الظنّ به، وإن لم يكن تلك الأمانة بنفسها مفيدة للعلم أو الظنّ أصلاً، فعلى الأول نحتاج في كلّ مسألة إلى تحصيل علم أو ظنّ، بخلاف الثاني فإنّه لا نحتاج فيه إلّا إلى تحصيل العلم في مسألة واحدة، هي كون الأمانة الفلانيّة مناطاً للتكليف.

وعلى هذا فانسدّاد باب العلم غالباً في الأحكام لا يوجب العمل بالظنّ.

نعم، لو ثبت انسداد باب العلم مطلقاً حتّى في هذه المسألة - أي مسألة تعيين المتبع^١ - لكان للاحتياج إلى الظنّ في جزئيات المسائل وجه. وكيف يمكن إثبات ذلك؟ فالانسداد في الجزئيات لا يفيد في وجوب العمل بالظنّ، بل على المستدلّ إثبات الانسدّاد فيها، وفي هذه المسألة أيضاً.

على أنّه لو سلّمنا انسداد باب العلم في هذه المسألة، فعلى قول المستدلّ يجب فيها

١. في «أ»: «- أي مسألة تعيين محط الاستدلال ومناط إثبات التكليف - لكان...».

العمل بالظن، فكل أمانة ظن كونها حجة يجب العمل بها، ولا شك في حصول الظن، بل العلم بذلك في بعض الأمارات. وسيجيء لذلك زيادة تحقيق وتوضيح.

ويرد على الجواب المذكور ثانياً^١: أن منع الإجماع على أصالة البراءة غير ضائر للمورد؛ لأنه في مقام رد الدليل، فيكفيه محض الاحتمال، بأن يقول: لم لا يجوز أن يكون الحجة هي أصل البراءة؟

ويرد عليه ثالثاً: أنك قد عرفت أن مقصود المستدل إثبات أصالة حجية الظن أولاً، ثم إثبات حجية الخبر بواسطته، وهذا الإيراد إنما هو على المطلب الأول، فمنعه الإجماع على أصالة البراءة في ما ورد في خلافه خبر الواحد لا يدفع الإيراد؛ إذ للمورد أن يقول: إنه يعمل بأصالة البراءة في ما لم يرد بخلافه خبر الواحد، وفي ما ورد يعمل بخبر الواحد.

ثم قال ما خلاصته:

وقد أورد على هذا الدليل أيضاً: أن انسداد باب العلم غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن؛ لجواز أن لا يجوز العمل به، فكل حكم حصل العلم به نحكم به، وما لم يحصل نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظن ولا للإجماع؛ بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف إلا بالعلم أو ظن يقوم على اعتباره دليل، ففي ما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه، لا لأن الأصل المذكور يفيد ظناً حتى يعارض بالظن الحاصل من الدليل الظني؛ بل لما ذكر. ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن.

وعلى هذا ففي ما لم يحصل العلم به، وكان لنا مندوحة عنه كفصل الجمعة، فالخطب سهل؛ إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل، وأما في ما لم تكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والإخفات بها في الصلوات الإخفائية، فنحكم بالتخيير فيها؛ لثبوت وجوب أصل التسمية، وعدم ثبوت خصوص الجهر أو الإخفات، فلا حرج لنا في شيء منهما، فلا نعمل بالظن أصلاً.

- قال: - أقول: وفيه نظر من وجوه: أمّا أولاً: فلأنّ قوله: «وما لم يحصل العلم به»، إلى آخره، إن أراد منه عدم حصول العلم الإجمالي أيضاً فهو كذلك، لكنّه خلاف المفروض. وإن أراد عدم حصول العلم التفصيلي ففيه: أنّ عدمه لا يوجب البراءة، مع ثبوت التكليف بالمجمل، سيّما مع التمكن من الإتيان به، بأن يأتي بالمحتملات بحسب الاستطاعة. فإن قيل: لا نسلم العلم الإجمالي بالتكليف بغير الضروريات في أمثال زماننا، بل إنّما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات.

قلنا: التكليف بغير الضروريات يقيني، فإننا نعلم أنّ في الصلاة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة، مع أنّه لا يمكننا معرفة التفصيلات إلّا بالظنون، وأيضاً الضروريات أمور إجمالية غالباً لا يمكن الامتثال بها إلّا بما يفصلها، فالحكم بين المسلمين ثبت وجوبه مثلاً، ولكن معرفة كيفية ذلك تحتاج إلى الظنون التي اشتملت عليها كتب الفقهاء. غاية الأمر حصول القطع بأنّ البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر، ولكن معرفة المنكر والمدّعي، والبيّنة أنّه رجل أو امرأة؟ واحد أو متعدّد؟ يشترط فيه العدالة أم لا؟ وأنّ العدالة أي شيء؟ وأنّ الحكم أي شيء؟ إلى غير ذلك ممّا لا يحصل للفقهاء إلّا باستعمال الظنون^١. انتهى.

وقد يقال: إنّ في نظره نظر؛ لأنّ للمورد أن يختار إرادة عدم حصول العلم الإجمالي. قوله: «لكنّه خلاف المفروض».

قلنا: إن أراد أنّ المفروض حصول العلم الإجمالي بوجوب غير الضروريات والإجماعات علينا، فهو أوّل النزاع.

وإن أراد أنّ المفروض حصول العلم بوجوبه على الموجودين في زمان المعصومين العالمين بالتفاصيل، فهو مسلم، ولكنّه غير مفيد. وقوله: «التكليف بغير الضروريات يقيني» إلى آخره.

قلنا: للمورد أن يمنعه ويقول: من أين علم ذلك؟ مثلاً في المثل الذي ذكره نقول:

المعلوم هو وجوب الصلاة علينا، وكذا علم أنه يجب فيها الاستقبال والنية والتكبير بعدة والفتحة والركوع والسجود المشتملان على ذكرٍ ما وتشهّد، وهذا معلوم بالضرورة والإجماع، فيجب الإتيان به، ولا يجب شيء آخر؛ للأصل.

وهكذا في المثال الآخر نقول: المعلوم هو وجوب قطع النزاع، وطلب البيّنة من المدعي والحلف لمن أنكر، ولما علم أن الظنّ الحاصل من الألفاظ حجة، وقام على اعتباره الدليل يرجع في فهم البيّنة والمدعي والمنكر إلى الظنون المعتمدة، وكلّ ما لم يعلم يرجع فيه إلى الأصل، وأي مانع فيه؟

أقول: الحقّ حصول العلم الإجمالي بوجوب غير الضروريات، فإننا نرى العلماء والفقهاء والرواة من زمان الحضور إلى زماننا هذا دوّنوا كتباً كثيرة، وصنّفوا مؤلفات عديدة، وأودعوا فيها فنون التكاليفات، وذكروا فيها أصناف المسائل الشرعية سوى الضروريات والقطعيّات، بل قليلاً ما اتفتوا إلى بيان الضروريات، ومن اجتماعها وإن لم يحصل العلم بالتكليف بواحد معيّن، ولكن يحصل العلم القطعي بكون شيء آخر غير الضروريات مكلفاً به لنا، والعلم الحاصل لنا في ذلك من قبيل العلم الحاصل من التواتر المعنوي. وإنكار ذلك مكابرة صرفة.

ثمّ قال:

وأما ثانياً: فلأنّ قوله: «بل لأنّ العقل يحكم»، إلى آخره، هذا أوّل الكلام؛ لأنّ حكم العقل إمّا أن يريد به [الحكم] القطعي أو الظني، فإن كان الأوّل فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أوّل الكلام.

سألنا كونه قطعياً في الجملة، لكنّ المسلم إمّا هو قبل ورود الشرع، أمّا بعد وروده فالعلم بأنّ فيه أحكاماً إجمالية يبيطنها^١ [بعنوان اليقين] عن الحكم بالعدم.

سألنا ذلك أيضاً، ولكن لا نسلم حصول القطع بعد دلالة دليل ظني على خلافه. وإن

١. نبط على الأمر نبطاً: وقف عليه... وفلاناً عن الشيء: عوّفه ويطأ به. المعجم الوسيط. ١: ٩٣؛ لسان العرب ٧:

أراد [الحكم] الظني، سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظن أو من جهة استصحاب الحالة السابقة، فهو أيضاً ظنٌ مستفاد من ظواهر الآيات والأخبار التي لم يثبت حججيتها بالخصوص، مع أنه ممنوع مع ورود الشرع، سيما بعد الدليل الظني^١. انتهى.

أقول: للمورد أن يقول أولاً: أن المراد بحكم العقل الحكم القطعي، فإنه لا شك في أن كل عقل يحكم بأنه إذا لم يصل الأمور به إلى الأمور علماً أو ظناً قام على اعتباره دليل من الأمر، ومع ذلك عذبه الأمر وعاقبه وذمه على ترك الأمور به يذم ويعد عمله قبيحاً، وسواء في ذلك قبل ورود الشرع وبعده، مع دلالة الدليل الظني على خلافه، إذا لم يدل دليل على اعتباره أو بدونه. وحكم العقل بذلك ليس بأدون من حكمه بقاء التكليف وسائر ما أخذه المستدل في مقدمات دليhle.

ولو سلمنا، نقول: غاية الأمر أن بعد ورود الشرع والعلم بالأحكام الإجمالية نقول بوجود الإتيان بكلّ الاحتمالات في ما أمكن، ولم يلزم العسر والمشقة، وأين هو من العمل بالظن؟

وثانياً: أن المراد الحكم الظني.

قوله: «لم يثبت حججيتها بالخصوص».

قلنا: مسلم، ولكنه غير ضائر؛ لأنه المانع، فيكفيه جواز ذلك، وعلى المجيب نفي الجواز. هذا، ثم إنه قد ذكر بعض وجوه أخر للنظر الذي ذكره لا فائدة في ذكرها؛ لرجوعها إلى المناقشة في المثال، وعدم مدخليتها في ما نحن بصده^٢.

المقام الثاني: في التكلم في ما ذكره بعض من عاصرناه من الفضلاء^٣، الذي يتمسك بهذا الدليل^٤ في مقام إثبات حججة الشهرة.

١. قوانين الأصول ١: ٤٢٦.

٢. للمزيد راجع قوانين الأصول ١: ٤٢٦ - ٤٢٧.

٣. هو السيد علي بن محمد علي الطباطبائي.

٤. أي دليل الانسداد.

قال - سلمه الله تعالى بعد ذكر أصل الدليل - ما خلاصته :

وأما ما يجاب عن الدليل بمنع دلالة على كلبية الكبرى من أنه: [إن] أريد أنه كان التكليف بالظن من حيث إنه ظنٌ فالملازمة - أي استلزام انسداد باب العلم لكون التكليف بالظن قطعاً - ممنوعة؛ لجواز اعتبار الشارع أموراً مخصوصةً بخصوصها وإن كانت مفيدة للظن؛ لا من حيث إفادتها الظن كأصالة البراءة...

وإن أريد أنه كان التكليف بما يفيد الظن وإن لم يكن من حيث إفادته الظن، فالملازمة مسلمة. ولكنه لا يفيد كلبية الكبرى.

- قال: - وهذا الجواب كما ترى؛ لأننا نقول: المراد هو الأول.

قوله: «فالملازمة ممنوعة لجواز اعتبار الشارع»، إلى آخره، فاسد؛ إذ جوازه وإن كان ممكناً ظاهراً إلا أن ملاحظة الدليل القاطع من الخارج يمنعه، وهو الضرورة القاطعة بأن لزوم هذا الاقتصار في الأحكام على أمثال تلك الأمور المخصوصة يوجب الخروج عن الدين، وعدم التدبّر بدين خير المرسلين ﷺ؛ وذلك لأن مثل تلك الأمور التي قطعنا باعتبار الشارع لها من جهة الإجماع ونحوه من الأدلة القاطعة ليس إلا ظواهر الكتاب والسنة المتواترة وأصالة البراءة. والاقتصار عليها، وعدم التجاوز إلى غيرها من الظنون الاجتهادية المستفادة من الأخبار الآحاد ونحوها من أول الفقه إلى آخره يوجب ما ذكرناه. وإنكاره مكابرة؛ فإن أكثر الأحكام الآن مستفادة من أخبار الآحاد والإجماعات المنقولة وغيرها من أسباب الظنون الاجتهادية، وليس على اعتبارها دليل قاطع لو لم نعتبر دليل انسداد باب العلم^٢. انتهى.

أقول: وبما قدّمنا يظهر ضعف ما قاله؛ وذلك لأن مقصود المجيب ليس أن بعد انسداد باب العلم تعتبر أمور مخصوصة، لا من حيث إفادتها الظن التي علم التوقيف عليها وقطعنا بحجيتها حتى يرد ما ذكره، بل مراده أن بعد انسداد باب العلم يكون اعتبار الظن من حيث

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. حكاة السيد المجاهد عن رسالة والده في الشهرة في مفاتيح الأصول: ٤٧٧.

هو ظنّ، واعتبار أمور مخصوصة توقيفاً، لا من حيث إفادتها الظنّ في مرتبة واحدة، فكما يجوز الأوّل يجوز الثاني أيضاً، وكما لا دليل على تعيين الثاني لا دليل على تعيين الأوّل أيضاً. ولا يلزم أن ينحصر تلك الأمور في ما يلزم من اعتباره فقط الخروج عن الدين، وذكره أصالة البراءة كان من باب التمثيل، فالمراد بالخصوصيّة الحصول من أمانة معيّنة لا الثبوت من الشارع.

فنقول: يجوز أن يعتبر الشارع أموراً مخصوصة كالأصل وأخبار الآحاد وظواهر الكتاب، وظاهر أن بعد العمل بها لا يلزم خروج من الدين أصلاً، كيف اجمع من علمائنا اقتصروا على العمل بالآحاد، وأثر التدبّر فيهم أظهر، وتشبّثهم بآثار الشريعة أشدّ وأكثر.

والقول بأنّه لا دليل على اعتبار هذه الأمور مردود بأنّ المجيب لا يلزمه الاستدلال، بل عليك بيان عدم اعتبارها، مع أنّ تلك الأمور مع الظنّ من حيث هو في مرتبة واحدة، ولا دليل على اعتباره أيضاً.

ثمّ إنّ بعد ما ذكر من كلامه تصدّى لبيان أنّ دلالة الآيات على حجّية أخبار الآحاد ليست بقطعيّة، وتكلّم فيها بما لا فائدة في ذكرها في هذا المقام؛ لما عرفت من أنّه ليس على المجيب إثبات القطعيّة، ويكفيه مجرد الجواز؛ ولأنّنا أيضاً لا نقول بتماميّة دلالة الآيات كما يأتي.

ثمّ قال:

وبالجملة، لا ريب أنّ المقتصر على الظنون المخصوصة في الأحكام في نحو هذه الأزمنة لم يبق له أثر من الإسلام، وبملاحظة هذا يظهر بدهة وجوب اعتبار ظنّ آخر ما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها، وحيث تساوت مراتبها في كونها ظنوناً غير مخصوصة، ولم يمكن ترجيح بعضها على بعض من هذه الجهة لا جرم جاز العمل بكلّ منها، بل وجب، حيث لا يعارضها أقوى منها، وحيث ثبت جواز العمل بالظنّ مطلقاً مخصوصاً كان أو غيره، ظهر أنّ التكليف في مثل هذه الأزمنة المنسدّ فيها باب العلم

بالأحكام الشرعيّة إنّما هو بالمظنّة من حيث كونها مظنّة، وبه تثبت الملازمة، ويتّضح كونها ضروريّة، ويتوجّه ما ذكرنا من حجّية الشهرة^١. انتهى.

أقول: وفيه: أن قوله «المقتصر على الظنون المخصوصة لم يبق له أثر في الإسلام»، إنّما يصحّ على أن يراد بالظنون المخصوصة الظنون الثابتة حجّيتها، المجمع على اعتبارها، ولكن لا يقول الخصم بلزوم الاقتصار عليها.

وأما لو أريد منها ما يقابل الظنّ المطلق، كالظنّ المقيّد بكونه حاصلًا عن الكتاب والأخبار - مثلاً - فلا نسلم أنّ المقتصر عليها لا يبقى له أثر من الإسلام.

والقول بأنّ تلك الظنون المخصوصة لم يثبت اعتبارها ظهر فساده مراراً. وأما ما ذكر من أنّه إذا اعتبر ظنّ آخر غير الظنون المعلومة يجب العمل بكلّ من الظنون؛ لتساوي مراتبها، ففيه: أنّه إن أريد تساويها من جميع الجهات وعدم مرجّح لشيء منها أصلاً، فهو ممنوع.

وإن أريد تساوي مراتبها من حيث فقد الدليل القطعي على اعتبار بعضها، فنسلم التساوي، وعدم إمكان ترجيح بعضها على بعض من هذه الجهة، ولكن لا يلزم منه التساوي من جميع الجهات، وعدم إمكان ترجيح بعضها من جهةٍ أخرى. وسيأتي بيان المرجّح لبعضها، ووجه اعتباره.

وتحقيق ذلك كلّه: مع أن قوله: «لا جرم جاز العمل بكلّ منها، بل وجب»، فيه: أنّ الترجيح بلا مرجّح لا يوجب جواز العمل بالكلّ، بل يدلّ على جواز العمل بكلّ بعض على سبيل التخيير، وهذا ينافي مطلوبه من وجوب العمل بكلّ ظنّ. وأيضاً أنّ ترجيح الكلّ على البعض أيضاً ترجيح بلا مرجّح. وسيجيء تحقيق ذلك كلّه.

ثمّ بعد ما ذكر تصدّي لبيان الخدش في الإجماع على حجّية الأخبار، وبيان أنّه لو ثبت فإنّما هو في الخبر الصحيح، وهو غير مفيد في استنباط الأحكام؛ ولذا اختلّ أمر من اقتصر عليه كصاحب المدارك ومن وافقه، ولا يهتمنا التكلّم في ذلك، والبحث معه فيه؛ لما عرفت.

١. حكاة السيّد المجاهد عن رسالة والده في الشهرة في مفاتيح الأصول: ٤٧٨.

ثم قال ما خلاصته :

وعلى إثبات الملازمة وكليّة الكبرى وجه آخر ، وهو : أنه لا ريب في أن الدليل المذكور دلّ على حجّيّة الظنّ ، ولا يخلو إمّا أن يكون من حيث المظنّة فهو المطلوب أو من حيث الخصوصيّة ولا سبيل إليه ؛ لأنّ الظنّ المستفاد من نحو [أخبار] الآحاد والشهرة أقوى ممّا يستفاد من غيرها من الظنون المخصوصة كأصالة البراءة ، وأنه حيثما تعارضاً لزم العمل بأقواهما ؛ لكونه راجحاً ، والضعيف مرجوحاً ، وترجيح المرجوح قبيح عند العقل ، فكذا شرعاً ، وحينئذٍ فاحتمال الخصوصيّة يستلزم ترجيح الشارع المرجوح بتخصيصه دون ما هو أرجح منه بمراتب عديدة ، وهو باطل بالضرورة .

فإن قلت : لو تمّ هذا لوجب فيما إذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد ، أو دعواه ظنّ أقوى من الظنّ الحاصل بشهادة العدلين أن يحكم بالواحد ، وبالدهوى ، وهو خلاف الإجماع .

قلت : نعم ، إلاّ أنّ الإجماع المدعى هو الفارق ، ولولاه يقبل^١ فيه ، لكنّه المانع . ومثله في ما نحن فيه غير حاصل ، فيكون الأصل في الظنون المختلفة ضعفاً وقوّة لزوم الأخذ بالراجح منها حتّى يقوم دليل قاطع على خلافه من إجماع أو غيره فنأخذ به كما في مثل النقض وغيره^٢ . انتهى .

أقول : لا يخفى أنّ ما ذكره يحتمل وجهين :

أحدهما - وهو أظهرهما - : أن يكون مراده أنّه إذا ثبت حجّيّة ظنّ فإمّا يكون من جهة أنّه ظنّ يثبت المطلوب ، وإمّا من جهة خصوصيّة ، وهو باطل ؛ لأنّ بعض الظنون أقوى من بعض آخر ممّا علم حجّيّته ، فلو كانت حجّيّته لأجل الخصوصيّة لزم تقديمه لو عارض الأقوى أيضاً ، وهو ترجيح المرجوح ، فلا محالة يكون لأجل المظنّة .

ويرد عليه - زيادةً على ما سبق في ردّ دليل وجوب العمل بالراجح - : أنّه يمكن أن

١ . كذا في جميع النسخ ، وفي الرسالة هكذا : « ولولاه لقبل فيه بما قلناه في المقام » . وفي المفاتيح هكذا : « ولولاه قلنا فيه ممّا قلناه في المقام لكنّه... » .

٢ . حكاة السيّد المجاهد عن رسالة والده في الشهرة في مفاتيح الأصول : ٤٧٩ - ٤٨٠ .

يكون اعتبار الظنّ المخصوص لأجل الظنّ والخصوصيّة معاً - أي الخصوصيّة بشرط كونها مقارنة مع الظنّ - فكلّ ما عارض الأقوى وزال الظنّ لا يكون معتبراً، وإن لم يعتبر الظنّ بخلافه لو حصل إذا لم يكن مع تلك الخصوصيّة.

وثانيهما: أن يكون مراده أنه إذا ثبت حجّة الظنّ، فإنّما هو مطلق الظنّ [أو] ظنّ مخصوص، ولكنّ احتمال اعتبار الشارع ظنوناً مخصوصةً باطل؛ لأنّه قد يكون بعض الظنون المخصوصة الحاصلة في مواردها أقوى من غيرها الحاصل في مورده، كما أنّ الظنّ الحاصل من خبر صحيح دالّ على وجوب السورة - مثلاً - أقوى من الحاصل من إجماع منقول على استحباب الفنون، وحينئذٍ فقد يكون غير الظنون المخصوصة أقوى منها، فلو حكم الشارع باعتبارها فقط في مواردها دون غيره في موارده يلزم ترجيح المرجوح. وعلى هذا فيرد عليه وجوه:

الأول: أنّ اللازم منه^٢ ترجيح أقوى الظنون، بأن يكون الحجّة هو خبر الواحد مثلاً، وأين هو من كليّة الكبرى - أي حجّة الظنّ -؟

والثاني: أنّه لو تمّ ما ذكره لزم فساد أصله الذي قصد إثباته - أي حجّة كلّ ظنّ -؛ لأنّ الظنّ الأقوى حينئذٍ يكون مقطوع العمل، فلا حاجة إلى غيره.

والثالث: أنّ قوله: «حيثما تعارضاً لزم العمل بأقواهما؛ لكونه راجحاً»، فيه: أنّه إن أُريد بكونه راجحاً كونه راجحاً في ذاته، فهو مسلّم ولا يفيد.

وإن أُريد كونه راجحاً من جهة العمل به، فهو ممنوع.

فإن قيل: ما يكون ذاته راجحاً يكون أليق وأنسب بكونه مناطاً للعمل.

قلنا: ليس هذا إلّا من الاستحسانات التي ليست من مذهب الإماميّة، وكونه راجحاً في نظر الشارع غير معلوم.

فإن قيل: لا شك أنّ المناط للعمل هو العلم، فبعد انسداد بابه يجب العمل بما هو أقرب إليه، ولا ريب أنّ الظنّ الأقوى أقرب إلى العلم من الأضعف.

١. في النسخ: «و».

٢. في «أ»: «أنّ اللازم منه انتفاء احتمال ترجيح الأضعف، وهو لا يثبت المطلوب؛ لجواز ترجيح...».

قلنا: وجوب العمل بما هو أقرب إليه ممنوع، بل اللازم من انسداد بابه هو العمل بغير العلم، ولما وقع الإجماع على عدم جواز العمل بالشكّ والوهم تعيّن الظنّ. وأمّا إيجاب الأقربيّة لذلك فغير معلوم، وأين الدليل عليه؟

وعلى الوجهين يرد: أنّ قوله: «والإجماع المدعى هو الفارق» فاسد جداً؛ لأنّ قبح ترجيح المرجوح عقلي، والأدلة العقلية لا يمكن أن يتخلف في مواردّها، فإذا وقع الإجماع على ترجيح المرجوح في بعض الموارد علم عدم أطراد العلة. ثمّ قال:

ويمكن إثبات الملازمة بوجه آخر، وهو قريبٌ ممّا مرّ، إلّا أنّ^١ يقال: على التقدير الثاني: إنّ حجّية الظنّ الضعيف مستلزّمة لحجّية ما هو أقوى منها بطريق أولى، والأولوية ظنّ مخصوص قطعاً؛ لكونها مجمّعاً عليها^٢. انتهى.

وفيه - زيادة على ما سبق في الوجه السابق -: أنّ كون الأولوية ظنّاً مخصوصاً قطعاً ممنوع، كيف! وقد أنكره جماعة حتّى عنّون بعضهم باب كتابه بأنّه في إبطال القياس^٣، سيّما قياس الأولوية، مع أنّ قياس الأولوية لو كان حجّة فإنّما هو في ما علم العلة في الأصل قطعاً، والعلة هنا غير معلومة؛ لجواز أن يكون لنفس الأمارة مدخلة في العمل كما سبق. ثمّ تصدّى لبيان نفي العلم بالأحكام غالباً، وأنّ ما يعلم منها لا يبلغ عشر معشار الفقه، ولا فائدة لنا في التكلّم معه في ذلك في ما نحن بصدده؛ إذ لو صحّ ما ذكره لا يلزم منه العمل بالظنّ مطلقاً؛ لجواز العمل بأمانة مع قطع النظر عن إفادتها الظنّ، أو العمل بظنون مخصوصة، وعدم القطع بها غير ضائر لنا ها هنا، كما مرّ مراراً.

ثمّ ذكر وجهاً آخر لحجّية الشهرة، وتكلّم في الخبر المنجبر بالشهرة بما لا يهّمنا التعرّض له أصلاً.

١. في الرسالة: «إنّه».

٢. حكاه السيّد المجاهد عن رسالة والده في الشهرة في مفاتيح الأصول: ٤٨٠.

٣. هو ابن حزم الأندلسي الذي ألف كتاباً وسماه «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل».

طبع سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م. بيروت، دار الفكر.

ثم ذكر في آخر رسالته كلمات أخر قليلة في إثبات الكليّة، مرجعها إلى ما ذكر من عدم ظنّ مخصوص مقطوع به [يفي]¹ بجميع أبواب الفقه، وظهر جوابه ممّا مرّ، وسيظهر ممّا يأتي أيضاً.

المقام الثالث: في ذكر سائر ما يرد على هذا الدليل من الإيرادات. ونذكر الإيراد المتقدّم أيضاً للضبط والجمع. فنقول:

يرد عليه وجوه:

الأول: ما سبق ذكره^٢ وحاصله: منع قوله: «فينحصر الامتثال بالعمل بالظنّ»، لِم لا يجوز أن يكون الحجّة أمراً آخر؟ - كالخبر أو هو مع الأصل - توقيفاً، وهكذا بطلان الاحتياط، وما الدليل على بطلانه حتّى ينحصر في ما ذكر، وعلى هذا فلا يلزم من انسداد باب العلم حجّية الظنّ.

والحاصل: أنّ الخبر - مثلاً - مع الظنّ في مرتبة واحدة، فلا يلزم حجّية أحدهما إلّا بعد إثبات عدم جواز كون الآخر حجّة.

وقد يتوهم أنّ عليّة انسداد باب العلم لحجّية الظنّ؛ لكون الظنّ أقرب إلى العلم. ولا يخفى ما فيه؛ فإنّه إن أُريد أنّه أقرب المجازات إليه، فالأخذ به إنّما هو في الألفاظ المصروفة عن حقائقها دون المعاني الثابتة بالأدلة العقلية، مع أنّ الحمل مطلقاً على أقرب المجازات ممنوع كما بيّنا في موضعه. ولو سلّم فلا يثبت إلّا بالأدلة الظنيّة.

وإن أُريد أنّه أقرب الكيفيّات النفسانيّة إليه فهو مسلّم، ولكن أين الدليل على وجوب المصير إلى هذا الأقرب؟

هذا، مع أنّه لنا أن نقول: إنّ كون الحجّة في بدو الأمر أيضاً هو العلم فقط ممنوع؛ لاحتمال أن يكون الحجّة هو العلم أو أمر آخر، كالخبر على سبيل منع الخلوّ؛ توقيفاً، كما

١. في جميع النسخ: «نفي».

٢. تقدّم في ص ٧٦.

أنَّ الحجَّةَ في إثبات الحقوق هو علم الحاكم والشاهدان، فلا يلزم من انسداد باب العلم حجِّيَّة الظنِّ.

الثاني: أنَّه لو تمَّ هذا الدليل لما دلَّ إلا على حجِّيَّة الظنِّ المظنون حجِّيَّته لا كلَّ ظنِّ، وسيأتي توضيح ذلك.

الثالث: أنَّ قوله: «باب العلم في الأحكام منسَدٌ»^١، إنَّ أريد أنَّ باب العلم بجزئيات الأحكام منسَدٌ، فهو كذلك - وإنَّ أنكره بعض الأخباريين^٢ - ولكنَّه لا يوجب حجِّيَّة كلِّ ظنِّ؛ لجواز جعل الشارع أمراً مناطاً لاستخراج الأحكام.

وإنَّ أريد أنَّ باب العلم بما هو المناط في استخراج الأحكام مسدود، فهو ممنوع؛ لأنَّ كون الخير مناطاً له معلوم كما يأتي بيانه.

الرابع: أنَّ قوله: «لا شكَّ في بقاء التكليف، ولا شكَّ في أنَّنا مشاركون للموجودين [في زمن المعصوم] في التكليف»^٣، إنَّ أريد أنَّ لنا في كلِّ جزئي جزئي من المسائل من الأقوال والأفعال والحركات والسكنات - وبالجملة في كلِّ أمر من الأمور - تكليفاً وحكماً من الأحكام الخمسة، يجب علينا استخراجها واستنباطها وفهمه وإدراكه واعتقاده والعمل بمقتضاه، فهو ممنوع؛ لجواز أن يكون الواجب علينا استنباط الحكم من دليل علمي أو ظني مخصوص، فكلَّ ما وجد فيه ذلك الدليل نحكم بمقتضاه ونعمل، وكلَّ ما لم يوجد نتوقَّف فيه، لا لأنَّ الشارع حكم فيه بالتوقَّف، بل لأنَّه شأن من لا يدري الحكم، فيتوقَّف فيه عن الحكم والإفتاء والتصديق، ويقال: لا أدري الحكم ها هنا.

وقد صرَّح بذلك بعض المتأخِّرين حيث قال في أربعيته:

لا نسلم بقاء التكليف مطلقاً، ولا إجماع على المتنازع فيه، بل نقول ببقاء التكليف على

١. أي قول المحقِّق القمي، تقدَّم في ص ٧٦.

٢. راجع الفوائد المدنيَّة: ٢٤٩ - ٢٥٧. وحكاها عنهم المحقِّق القمي في قوانين الأصول ٢: ١٣٥، في مبحث الاجتهاد والتقليد.

٣. أي قول المحقِّق القمي، تقدَّم في ص ٧٦، ولكن لم ينقله هنا نصّاً.

قدر التوقيف بالنسبة إلى الأزمنة والأشخاص؛ إذ لا يصحّ التكليف إلا بعد البيان، وحيث فقد الشرط فقد ما يتوقّف عليه^١. انتهى.

فإن قيل: يمكن التوقّف في الحكم والقول والاعتقاد، ولكنّه لا يمكن في العمل غالباً فما يفعل؟

قلنا: ليس العمل أو التلبّس بأحد طرفي العقل موقوفاً على العلم بتجويز الشارع إياه ورضاه به.

وعلى هذا فنقول: إن أريد أنّه لا يمكن التوقّف في العمل من حيث إنّه مرضيٌّ للشارع، فعدم إمكان التوقّف ممنوع؛ لجواز أن يعمل أحد عملاً ولم يعلم حكم الشارع فيه، واحتمل عدم رضائه به.

وإن أريد أنّه لا يمكن التوقّف في العمل من حيث إنّه عمل، بمعنى أنّه لا بدّ من التلبّس بأحد الطرفين وإن جوّز عدم رضاء الشارع بكلّ طرف يتلبّس به، فهو مسلم، ولكنّه غير مفيد، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه يتلبّس بأحد طرفي الفعل أيهما اتفق لا محالة، ولكن كلّ طرف يتلبّس به يحتمل، ويجوز إباحته وتحريمه ووجوبه إلى غير ذلك من المحتملات، ولا يتوهم أنّه يجوز العقاب على كلّ طرف يتلبّس به أيضاً البتّة؛ لإمكان دليل قطعي من عقل أو نقل على العفو عن فعل حرام أو ترك واجب لم يعلم حرمة أو وجوبه، ولا يتوهم أنّه حينئذٍ يكون مباحاً فيكون معلوم الحكم؛ لأنّ عدم العقاب لأجل العفو لا يستلزم الإباحة، فإنّ التائب عن ذنب لا يعاقب على هذا الذنب، مع أنّ بتوبته لم يخرج ذنبه عن كونه حراماً.

وإن أريد ببقاء التكليف والمشاركة فيه أنّنا نعلم قطعاً أنّ لنا في طائفة من الأفعال والأقوال حكماً شرعياً يجب استخراجهم وفهمهم ودركهم وامتناله؛ ضرورة بطلان التوقّف في الجميع فهو مسلم، ولكنّه لا يثبت إلا جواز العمل بالظنّ في طائفة من المسائل، وأمّا جواز العمل به كلّما يتحقّق - كما هو مراد المستدلّ - فلا.

بل كل مسألة يريد أن يعمل فيها بالظن يرد عليه: أنه بيّن أولاً بقاء التكليف في هذه المسألة ووجوب استخراج حكمه، ثم اعمل بالظن.

فإن قيل: ورد في الأخبار أن لكل شيء وأمر كلّي أو جزئي حكماً خاصاً^١. وورد أيضاً فيها أن كل حكم حكم به النبي ﷺ فهو باقٍ إلى يوم القيامة، وأن حكمه على الأولين حكمه على الآخرين^٢، فلعلّ جزئي حكم يجب على كل أحد فهمه وامتناله.

قلنا أولاً: إن تلك الأخبار لا تفيد غير الظن.

وثانياً: إن غاية ما يدلّ عليها هو أن لكلّ جزئي حكماً لكلّ أحد، لو أدركه يجب عليه امتناله، وأما من لم يدركه فليس مكلفاً بامتناله، ولعلّك تسمع في ما سيأتي زيادة توضيح لجميع ذلك.

الخامس: أننا لو سلّمنا جميع ذلك، فالناب منهُ هو حجّية ظنّ ما دون كلّ ظنّ.

بيان ذلك: أن الأصل هو عدم حجّية الظنّ، فاللازم حينئذٍ هو القول بحجّية ما يدلّ عليه الدليل دون الزائد، وما يثبت من انسداد باب العلم ومشاركتنا للموجودين في التكليف، هو وجوب العمل بالظنّ في الجملة، وأما كلّ ظنّ فمن أين علم؟

وبتقرير آخر نقول: من الظاهر البيّن أنه لا تفاوت في أفراد العلم من جهة الحجّية؛ فإنّه لم يقل أحد بكون بعض أفراد علم أحد حجّة له، واجباً عليه اتّباعه دون بعض، بل لا معنى لذلك حقيقة، وكذا لا يتفاوت بتفاوت الحالات.

وأما الظنّ فلا شكّ في أنّه يتفاوت بالنسبة إلى الحالات، فقد لا يكون حجّة، كحال إمكان العلم، وقد يكون حجّة. ويتفاوت بالنسبة إلى الموارد، كما أنه ليس بحجّة في أصول العقائد وحجّة في الفروع، وكذا ليس بحجّة في كثير من الموضوعات؛ فإنّه يحكم الحاكم بعلمه ولا يحكم بظنّه. ويتفاوت بالنسبة إلى الأمارات المفيدة له، فبعض الظنون معاً ليس بحجّة قطعاً في وقت من الأوقات. وأيضاً كثير من الظنون وقع الخلاف في حجّيته بين العقلاء. وأيضاً تكاثرت الآيات وتواترت الأخبار بالنهي عن العمل بالظنّ. ومن جميع هذه

١ و ٢. راجع الكافي ١: ٥٩، باب الردّ إلى الكتاب والسنة....، و ١٩٨، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته.

يحصل العلم بأنّ الظنّ يمكن تفاوت أفراده في الحجّية، ولو لم يحصل العلم بذلك فالعلم بعدم اختلاف جميع الأفراد غير حاصل قطعاً، فيمكن أن يكون بعض أفراد الظنّ حجّةً دون بعض.

وعلى هذا فنقول: إنّ قول المستدلّ: «إذا انسَدَّ باب العلم يجب العمل بالظنّ»، إن أراد أنّه يجب العمل بكلّ ظنّ - أي بمطلق الظنّ - فممنوع، ومن أين له إثباته، وأنتى؟ وإن أراد أنّه يجب العمل بظنّ ولو كان ظنّاً مخصوصاً، فمسلّم، ولا يفيد له.

وقد تشبّهوا الدفع هذا بالإيراد بوجوه:

[الوجه] الأوّل: أنّه قد ثبت حجّية الجميع بانضمام بطلان الترجيح بلا مرجّح. ويرد عليه أبحاث:

[البحث] الأوّل: أنّه لا شكّ أنّ للظنّ عرضاً عريضاً فيتصل أحد طرفيه بالعلم والآخّر بالشكّ، وفي البين ظنون متفاوتة بعضها أقوى من بعض، فكيف يكون ترجيح الأقوى ترجيحاً بلا مرجّح؟ ألا ترى أنّ بعض أفراد الخبر المفيدة للظنّ أرجح من بعض، كالصحيح من الموثّق، والموثّق من الحسن، والحسن من الضعيف؟ وكذا الإجماع المنقول بنقل العدلين أرجح من المنقول بنقل عدل واحد، وبعض أفراد الشهرة تفيد ظنّاً أقوى من بعض آخر، وهكذا. وأيضاً الظنون مختلفة من حيث إنّ بعضها اشتهر القول بحجّيته، وبعضها لم يقل بحجّيته إلّا نادر، ولا شكّ أنّ الأوّل راجح.

والببحث الثاني: أنّه كيف يلزم الترجيح بلا مرجّح مع أنّ المرجّح موجود في طرف الأدلّة الأربعة من الأدلّة الدالّة على لزوم العمل بكلّ منها المذكورة في مظانّها؟

فإن قيل: إنّ الأدلّة الدالّة على لزوم العمل بها لا تفيد إلّا الظنّ فهي مرجّحات ظنيّة.

قلنا أولاً: نسلم كونها ظنيّة، ولكن نقول: بطلان الترجيح بلا مرجّح إنّما هو إذا لم يكن مرجّح أصلاً لا قطعي ولا ظني، وأمّا إذا كان مع أحد الأمور مرجّح ولو ظنّاً، فلا نسلم بطلان

ترجيحه، وأدلة بطلان الترجيح بلا مرجح لا يجري فيه .

وثانياً: أنه لا يلزم من عدم حجّية الظنّ عدم صلاحيّته لكونه مرجحاً، فإنّ كونه مرجحاً غير كونه حجّةً واجب العمل به .

وثالثاً: أنه إن أُريد بكونها مرجحات ظنيّة أنها أدلّة ظنيّة صارت مرجحةً لهذه الظنون، فهو مسلّم، ولكن لا يلزم منه كون ترجيحها ظنيّاً، فإنّه لا تنافي بين كون الشيء مفيداً للظنّ بشيء، ومرجحاً قطعياً لأمر آخر .

وإن أُريد به أنّ ترجيحها لهذه الظنون ظنيّ فهو ممنوع، فإنّ وجود المرجحات لهذه الظنون قطعي وإن كانت هي أدلّة ظنيّة، ووجودها يكفي للترجيح القطعي؛ فإنّ الطرف الذي فيه الأدلّة الظنيّة راجح قطعاً على الطرف الفاقد لها .

ورابعاً: أنه على هذا يكون تاميّة دليلكم هذا موقوفة على عدم حجّية الظنّ، وإلاّ لكفى المرجح الظنيّ، فلا يتمّ دليلكم إلاّ مع القول بعدم حجّية جميع الظنون، وهو مطلوبنا. فيرد عليكم حينئذٍ محذور عظيم، وهو أنه على هذا يكون صحّة دليلكم موقوفة على خلاف مطلوبكم، فنقول: صحّة مطلوبكم موقوفة على صحّة دليلكم، وصحّة دليلكم موقوفة على صحّة خلاف مطلوبكم - أي عدم صحّة مطلوبكم - فصحّة مطلوبكم موقوفة على عدم صحّة مطلوبكم، وكلّما كان كذلك فهو باطل قطعاً .

وبتقرير آخر: تاميّة هذا الدليل يتوقّف على عدم جواز العمل بالمرجح الظنيّ. فتاميّة هذا الدليل موقوفة على عدم جواز العمل بكلّ ظنّ، ومطلوبكم الذي هو جواز العمل بكلّ ظنّ يتوقّف على تاميّة هذا الدليل، فجواز العمل بكلّ ظنّ يتوقّف على عدم جواز العمل بكلّ ظنّ، وكلّ ما كان كذلك فهو باطل .

البحث الثالث: أنّا لو سلّمنا عدم المرجح فاللازم منه هو التخيير دون الحكم بحجّية الجميع .

فإن قيل: التخيير لم يقل به أحد .

قلنا: إن أردت أنّهم صرّحوا ببطلانه فممنوع .

وإن أردت أنهم لم يصرّحوا بجوازه، فمع عدم دلالة على البطلان نقول: إن أصالة حجية الظن أيضاً كذلك.

سلمنا الإجماع، ولكننا نقول: لعلّه منحصر في زمان يتمكن فيه من العلم بالأحكام، أو يتعين الظن الذي هو حجة، أما شمول الإجماع لمثل هذا الزمان الذي انسدّ فيه باب العلم وباب تعيين الظن، فممنوع.

البحث الرابع: أنا لو سلمنا لزوم حجية جميع الظنون من انتفاء المرجح، فإنما نسلّمه في ما لم يكن سوى القدر الثابت حجّيته ممنوعاً من العمل به، وأما في ما نحن فيه فالزائد على القدر الراجع للضرورة للممنوع العمل به، فلا يلزم حجّيته.

البحث الخامس: أنا لو سلمنا الجميع فنقول: يكون الأمر حينئذٍ دائراً بين بعض أفراد الظنون وبين جميعها، وكما أنّ ترجيح بعض أفرادها على بعض ترجيح بالمرجح، فكذا ترجيح الجميع على كلّ بعض ترجيح بالمرجح أيضاً.

الوجه الثاني: أنّه إذا ثبت حجّية ظنّ ما، فهو أمر كلي مطلق موجود في ضمن كلّ فرد من الظنون، فتجب حجّيته.

وفيه: أنّ الأمر بإيجاد الماهية تارة يكون بإجداها في ضمن فرد مخصوص، وأخرى في ضمن أيّ فرد أمكن، فلم لا يجوز أن يكون الظنّ المطلوب هو الحاصل في ضمن فرد مخصوص؟ سلمنا أنّ المطلوب إجداها في ضمن أيّ فرد أمكن، فاللازم منه هو التخيير دون وجوب الإيجاد في ضمن الكلّ. على أنّ التخيير أيضاً إنّما يكون لو لم يكن لبعض الأفراد مرجح قطعي أو ظني.

هذا كله، مع أنّ ما ذكره من أنّه ثبتت حجّية المطلق وهو كلي، إنّما يصحّ إذا ثبتت حجّيته بواسطة لفظ كان مطلقاً، ولكن إثبات حجّية الظنّ ها هنا إنّما كان بالدليل القطعي، والظنّ في لحاظ العقل تارة يكون بشرط شيء، وأخرى لا بشرط شيء، ولم يثبت بالدليل العقلي حجّية الظنّ لا بشرط، بل يثبت حجّية الظنّ المساوي نسبته إلى الظنّ الذي هو لا بشرط شيء، والذي هو بشرط شيء.

الوجه الثالث: أن المراد من حجّية كلّ ظنّ أنّه يجب العمل بالظنّ في حكم كلّ مسألة، بمعنى أنّه بأيّ طريق يحصل الظنّ بحكمها يجب اتّباعه، سواء كان بالخبر أو بالشهرة أو بالكتاب أو بالإجماع أو غيرها، ففي مسألة حصل الظنّ فيها بأحد الطرفين لأجل الشهرة - مثلاً - يجب العمل به، ولا يمنع قيد الضرورة تقدّر بقدرها؛ لأنّه إنّما يفيد لو حصل الظنّ بغيرها أيضاً، والمفروض خلافه.

والحاصل: أنّه يسلم أنّ اللازم من انسداد باب العلم هو العمل بظنّ ما، ولكن يثبت منه أنّه يجب العمل بظنّ ما في كلّ مسألة، ففي كلّ مسألة لم يحصل الظنّ فيها إلّا من الشهرة - مثلاً - يجب العمل بها، وهكذا غيرها ويمتنع اجتماع ظنّين متخالفين في مسألة حتّى لم يتعيّن أنّه يجب العمل بأيّ منهما، وهذا هو المراد بحجّية جميع الظنون.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو سلّمنا بقاء التكليف أو ثبوته في كلّ مسألة.

بيان ذلك: أنّ قول المستدلّ: «التكليف باقٍ» أو «إنّا مشاركون مع الموجودين في التكليف»، إن أريد أنّنا نقطع ببقاء تكليفات في الجملة، وكوننا مكلفين بأمر، وأنّ الموجودين كانوا مكلفين كذلك، وأنّا مشاركون لهم فيه وإن لم نعلم مواردها، وأنّه هل هو ثابت في جميع المسائل الكلّية والجزئية أو لا، فهو مسلّم، ولكن لا يدلّ على جواز العمل بالظنّ في كلّ مسألة.

وإن أريد أنّنا نقطع بوجود تكليف في كلّ مسألة فهو ممنوع، ومن أين ثبت ذلك؟

وعلى هذا فنقول: إنّ حجّية ظنّ ما في كلّ مسألة ممنوع؛ لأنّ ثبوتها موقوف على ثبوت التكليف فيها.

وبتقرير أوضح نقول: حجّية كلّ ظنّ بالمعنى المذكور إنّما يثبت بعد ثبوت حجّية ظنّ ما في كلّ مسألة، وذلك إنّما يتمّ لو ثبت ثبوت التكليف وبقائه في كلّ مسألة، وهو ممنوع، بل القدر المسلّم ثبوت التكليف في الجملة، فلا يثبت إلّا حجّية ظنّ في الجملة.

فإن قيل: لا شكّ أنّ لكلّ جزئي جزئي حكماً خاصاً في كلّ شيء، وتكليفاً مخصوصاً، فإنّ المراد بالتكليف هنا ليس الوجوب والحرمة فقط، بل الأحكام الخمسة، ولا شكّ

أَن لِّكُلِّ مَسْأَلَةٍ حَكْمًا مِنْ تِلْكَ الْأَحْكَامِ، وَكَانَ لِلْمَوْجُودِينَ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ حَكْمٌ مُبَيَّنٌ مِنَ الشَّارِعِ بَاقٍ لَنَا فِي هَذَا الزَّمَانِ. وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ الْأَخْبَارُ الْكَثِيرَةُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ لِكُلِّ وَاقِعَةٍ وَكُلِّ شَيْءٍ حَكْمًا خَاصًّا مَخْرُوجًا عِنْدَ أَهْلِهِ، حَتَّى أُرْشَ الْخَدَشُ وَالْجِلْدَةُ وَنِصْفُ الْجِلْدَةِ.

قلنا: إن كان المراد أن لكل شيء حكماً في الواقع ووعاء نفس الأمر، فهو مسلم، ولكن لا نسلم كوننا مكلفين به لا في هذا الزمان ولا في زمان الشارع.

وإن كان المراد أن لكل شيء حكماً بيته أهله للرعية وهم مكلفون به، فهو ممنوع؛ إذ لا تكليف إلا بما بيته وسائط الله سبحانه، وأظهره في قالب البيان. وبيانهم حكم جميع الجزئيات والكليات ممنوع؛ لجواز كون حكم بعض المسائل مسكوتاً عنه.

والأخبار المذكورة لا تدل على أكثر من أن لكل واقعة حكماً، أما أنه مبين وتعلق التكليف به فلا، بل في كثير منها تلويح أو تصريح بعدم بيان كثير منها. أما سمعت قولهم عليه السلام: «استكثروا عما سكت الله عنه»^٢، وقولهم عليه السلام: «الأمور ثلاثة: أمرٌ بيِّنٌ رشده فيتبع، وأمرٌ بيِّنٌ غيبه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله»^٣؛ وإذا ضمت معها الأخبار المستفيضة، بل المتواترة معنى، الدالة على أنه لا تكليف بما لم يبيِّن وبما لا يعلم^٤، وأنه رفع العلم^٥ أو وضع الحكم عن من لم يعلم^٦، وأن «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^٧.

١. الكافي ١: ٥٩، باب الرد إلى الكتاب والسنة.

٢. مختلف الشيعة ٣: ٢٦٠، المسألة ٢٢؛ عوالي اللآلئ ٣: ١٦٦، ح ٦١.

٣. الكافي ١: ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠؛ الفقيه ٣: ٨ - ١٠، ح ٣٢٢٦؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ - ٣٠٢، ح ٨٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٩.

٤. راجع الكافي ١: ١٦٣، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٥.

٥. الكافي ٢: ٤٦٢ - ٤٦٣، باب ما رفع عن الأمة، ح ١؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

٦. الكافي ٢: ٤٦٣، باب ما رفع عن الأمة، ح ٢؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٧٠، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، ح ٣.

٧. الكافي ١: ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، ح ٣٣.

وفي الصحيح عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: «لا»^١، يظهر عدم ثبوت التكليف في كل مسألة. على أن الأخبار الدالة لثبوت الحكم لكل مسألة لا تفيد مزيد من الظن. ثم لو سلمنا ثبوت الحكم المبين المكلف به في كل واقعة، فإنما هو للموجودين، وأما مشاركتنا لهم في ذلك فممنوعة. لم لا يجوز أن يكون المكلف ببعض الأحكام من وصل إليه ذلك الحكم بالطريق القطعي أو الظني الحاصل بأمانة مخصوصة؟ فإن قيل: إن لكل مسألة حكماً في حق المكلفين في الظاهر ووعاء الخارج، ولا يمكن أن تكون مسألة لا حكم لها ظاهراً.

قلنا: ذلك ممنوع، كيف! وقد أنكر جم غفير من العلماء ثبوت الحكم الظاهري لما لانص فيه، مع دلالة الأخبار على رفع الحكم والتكليف عما لا يعلم وعمّن لا يعلم، مع أنه لو وجدت مسألة لم يكن فيها دليل ظني أيضاً أو وجد فيها حديث فيه لفظ لم يعلم معناه، كما إذا ورد «شرب النبيذ حرام» ولم يعرف النبيذ لا علماً ولا ظناً، فما يقول القائل بحجّية كل ظن فيها؟ فحال من لم يثبت عليه حجّية الشهرة - مثلاً - في مسألة تحققت الشهرة فقط فيه حال العامل بكل ظن في هذه المسألة، فكما أنه لا يعمل بالمصالح المرسله - مثلاً - لو انحصر الطريق في مسألة به، ولا يتمسك بوجوب العمل به ببقاء التكليف بعد عدم ثبوت حجّيته عنده، فلا يعمل بالشهرة أيضاً من لم يثبت حجّيتها عنده لو انحصر الطريق في مسألة بها، ولا أدري ما الفرق بينهما؟ وكيف يمكن إثبات حجّية الشهرة في مسألة بانحصار الطريق فيها به، ولا يمكن إثبات حجّية المصالح ونحوها؟

فإن قيل: إنه وإن لم يثبت أن لكل مسألة حكماً مكلفاً به ولكن لا شك في ثبوت التكليف في الجملة، ولما انسد باب العلم بتعيين موارد التكليف أيضاً وجب العمل بالظن فيه أيضاً، فكل ما يظن فيه بتكليف ثبت التكليف فيه.

١. الكافي ١: ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٢؛ التوحيد للصدوق: ٤١٢، باب التعريف والبيان... ح ٨.

قلنا: اللازم من ذلك أن بعض ما يظن فيه بتكليف يجب إثبات التكليف فيه، وأما أن كل ما يظن فيه بالتكليف فيثبت فيه التكليف، فممنوع.

الوجه الرابع: أننا نسلم أن الثابت من هذا الدليل هو وجوب العمل بظن ما، ولكن لعدم تعيينه يجب العمل بكل الظنون؛ لتوقف البراءة اليقينية اللازم تحصيلها لأجل اشتغال الذمة اليقيني عليه.

وفيه أولاً: أن وجوب تحصيل البراءة اليقينية في أمثال هذا المقام ممنوع، كما بيّنا في موضعه، بل يكتفى بالبراءة الظنّية أو الاحتمالية.

وثانياً: أن من القائلين بأصالة حجية الظن من يقول بارتفاع التكليف في ما اشتبه فيه المكلف به.

وثالثاً: أنه لو وجب الإتيان بالكل عند عدم تعيين المكلف به، ويكون مثل هذا العلم - أي الحاصل من العمل بجميع الاحتمالات - حجة جازم العمل به، فلا شك أن العمل بهذا العلم ممكن في أكثر الأحكام الشرعية التي يعمل فيها بالأخبار وغيرها من الأدلة المفيدة للظن، فإذا كان العمل بهذا العلم واجباً فلم ينسد باب العلم، فلا يجوز فيها العمل بالظن.

فإن قلت: يوجب ذلك لزوم العسر والحرص.

قلنا: خذ بالتقدير الذي لم يحصل العسر والحرص، مثلاً: إذا اختلف القوم في أن الفقير هل هو من لم يملك قوت يومه وليته، أو من لم يملك قوت سنة؟ ودلّ خبر أو إجماع منقول على أن الفقير هو الثاني، يلزم أن لا يجوز العمل به؛ لإمكان تحصيل العلم بالبراءة بأن يعطي الزكاة الأول.

ورابعاً: أننا لو سلمنا وجوب الإتيان بجميع الأفراد التي يمكن أن يكون كل منها هو المأمور به، فإنما هو في ما لم يكن غير المكلف به من تلك الأفراد منهياً عنه ظناً أو علماً، وأما في ما كان غيره منهياً عنه بأحد الوجهين، كما في ما نحن فيه، فلم يقل أحد بوجود الإتيان بجميع الأفراد.

[الدليل] السابع - من أدلة القائلين بأصالة حجّية الظن :-

ما ذكره بعضهم^١ مدّعياً أنّه غير آلٍ جهده في إقامة الدليل على حجّية الظنون . وهو قريب من السابق ، بل هو حقيقةً تحقيقاً وتوضيحاً له .
قال ما خلاصته - بعد حذف بعض الزوائد :-

إنّه لا شك أنّ الله قد بعث رسولاً ، وأنزل كتاباً ، وسنّ شرائع وأحكاماً ، وأراد من عباده العمل عليها . وطريق إبلاغ الأحكام إلى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى ، إنّما هو بالنطق والكلام غالباً ، ونطقه تعالى مع عباده ليس إلّا بلسان رسوله ، إمّا بتلاوة كتابه عليهم ، أو بحكمه بنفسه وبيانه إيّاها بلسانه ، فما حصل العلم بمراده تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب أو سنّة نبيّه ﷺ ، فلا كلام فيه ، وفي أنّه حجّة على العباد . وحصول العلم من الخطابات ولو بضميمة المقام ممّا لا يداني إمكانه ريبٌ وشكٌ ، وكذلك ما حصل الظنّ به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات ، بحمل الألفاظ على حقائقها عند عدم القرينة على خلافها ، والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازيّة ؛ لأنّ ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقه آدم إلى يومنا هذا ، وأنّهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك . يعلم ذلك بملاحظة أحوال العرف والعادة علماً وجدانياً ، فالشارع اكتفى في المحاورات مع أصحابه بما حصل لهم الظنّ من الألفاظ في التكاليف أيضاً قطعاً ، فهذا الظنّ ممّا علم حجّيته ، وهذا هو الذي اتّفق العلماء على حجّيته من دون خلاف بينهم .

ثمّ هذا الكلام إذا نقل إلى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه ، فإن كان نقله بمعناه ، بمعنى : أنّ مراده الواقعي صار يقينياً لهم ، وعلموا أنّه أراد ذلك لا غير ، فلا كلام فيه أيضاً ، وإن كان نقله بلفظه ، بمعنى : أنّه حصل لهم العلم بأنّ هذا هو لفظ الشارع ، فالإشكال حينئذٍ في أنّ الظنّ الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصادر حجّة

١ . هو المحقّق القميّ في قوانين الأصول ١ : ٤٤٩ - ٤٥٢ .

عليهم أم لا؟ فنقول حينئذٍ:

إنّ هذا اللفظ على قسمين: قسم يحتمل أن يكون ممّا يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتأليفات المصنّفين، وقسم لا يقصد به ذلك، بل إنّما قصد به تفهيم المخاطبين وإن كان غيرهم أيضاً مشاركين لهم في أصل الحكم.

فأمّا الكتاب العزيز فهو وإن أمكن أن يكون من القسم الأوّل؛ فإنّ الله تعالى يريد من جميع الأمة فهمه والعمل على مقتضاه، فيكون هذا الظنّ أيضاً حجّة بالخصوص؛ لأنّ طريق العرف والعادة في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرسائل إلى البلاد البعيدة، سيّما مع مخالفة الألسنة ومباينة الاصطلاحات، يقتضي ذلك؛ فإنّ المصنّفين وأهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممّن يبلغ إليه كتابهم إلاّ العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم. فالذي يجب على الله أن يكتفي عنّا بما نفهمه من كتابه إمّا يقيناً أو ظناً، ولكن لم يثبت ذلك ثبوتاً علمياً لاحتمال أن يكون الكتاب من باب القسم الثاني، سيّما الخطابات الشفاهيّة منه، ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه أبد الدهر أيضاً؛ لحصول الإعجاز وسائر الفوائد مع ذلك أيضاً.

فإن قلت: إنّ أخبار الثقلين وغيرها ممّا دلّ على العرض على كتاب الله تفيد أنّ الكتاب من القسم الأوّل.

قلنا: [هذا إمّا يفيد إذا علمنا أنّ الأخبار من قبيل القسم الأوّل، وهو محلّ كلام] ^١. وأمّا السنّة المعلومة الصدور عنه فيحتمل ضعيفاً أن يكون مثل المصنّفات والمكاتيب، ولكنّ الأظهر أنّ المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطة تليفهم، ومع ذلك فلا نفهم من حاله رضاه بما يفهمه غير المشافهين حتّى يكون ظناً معلوم الحجّيّة.

وأما أصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجّيّتها، بل هو من الأدلّة الظنيّة.

١. ما بين المعقوفين استخلصه المصنّف من كتاب قوانين الأصول، والموجود فيها أكثر تفصيلاً. راجع قوانين الأصول

وأما خبر الواحد فلا دليل على وجوب العمل به؛ إذ أقوى أدلته الإجماع، وهو على فرض تسليمه لا يثبت إلا حجتيته في الجملة، وفي زمان خاص وفي نوع خاص؛ إذ حجتيته في الأعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلوم، وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل المعلوم العدالة، والمسلم منه ما لم يعارض مثله أو لم يعارضه أضعف منه، ولم يسنحه سوانح من المعارضات والإشكالات في علاج التعارض وغيرها، وأكثر هذه السوانح تعود إلى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة أيضاً باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر إلى العمومات في الجملة، واحتمال ورودها في ما لم يطلع عليه.

والحاصل: أن العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجتيه مجرد كلام لا يحصل منه الفقه، فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجلية كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد، الذي علم كون راويه عدلاً على النهج المتفق عليه؟ مع كونه غير معارض لشيء آخر خالياً عن السوانح التي لا مناص عنها إلا بالعمل بالظن، مع أنه إن لم نقل بامتناع وجوده في أخبارنا فهو في غاية الندرة، ولا إجماع ولا دليل قطعي آخر على حجتيه الظنون الحاصلة من جهة المعالجات، سيما مع ملاحظة الاختلاف في الأخبار التي وردت في علاج التعارض بينها.

وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة، فيصير حال الظنون المعلومه الحجتيه عندنا مثل حال نفس الأحكام المعلومه إجمالاً بالضرورة من الدين، فكما أن العلم الإجمالي بنفس الأحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الإجمالي في استفادتها لا يفيد إلا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة، أو مع خبر الواحد في الجملة أيضاً، مع عدم العلم بحجتيه ما يستفاد منها متصلاً بضميمة ما لا مناص منها لنا في علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة.

كيف يجدينا في ما نريده من العمل بأحكام الله مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجتيه بالخصوص؟ ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومه الحجتيه مستقلاً من دون حاجة إلى غيرها، فهو في غاية الندرة، وتكلم في ما لا يمكن ذلك فيه

مع ثبوت التكليف فيه يقينياً.

ثبت من جميع ذلك أنه لا مناص من العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل، كالتقياس والاستحسان ونحوهما^١. انتهى.

أقول: حاصل استدلاله بطوله وتفصيله: أن بقاء التكليف وانسداد باب العلم دلنا على وجوب العمل بالظن، فلو كان هناك ظن معلوم الحجية يفتح به باب الحكم لكان هو المتبع قطعاً، وليس لنا ظن كذلك، فيعلم بذلك وجوب العمل بكل ظن إلا ما أخرجه الدليل.

أقول: يرد عليه وجوه من الاعتراضات:

منها: أنه تأمل في أن مطلوبك منتج من أي مقدمة من مقدماتك، فإن بقاء التكليف وانسداد باب العلم لا يفيد أزيد من وجوب اتباع الظن في الجملة، ثم ضم انتفاء الظن المعلوم الحجية يفيد وجوب اتباع الظن لغير المعلوم الحجية لا كل ظن.

والتوضيح: أنه لا شك في أن المستدل لا يقول بأن مجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن، وإلا لما احتاج إلى هذا التطويل وإثبات انتصار الظن المعلوم الحجية، بل مراده: أن انسداد باب العلم يفيد وجوب اتباع ظن ما، وبضميمة انتفاء الظن المعلوم الحجية إليه ثبت وجوب اتباع كل ظن. فتأمل أن بعد ثبوت وجوب اتباع ظن ما، انضمام انتفاء الظن المعلوم الحجية كيف يفيد وجوب اتباع كل ظن؟ فإن قولنا: يجب العمل بظن ما، وليس هناك ظن معلوم الحجية لا يفيد إلا أنه يجب علينا العمل بظن ما غير معلوم الحجية.

فإن قلت: إننا نقول: هو جميع الظنون، أو جميع ظنون المجتهد.

قلنا: بل نحن نقول: إنه الظن الحاصل من الأخبار الآحاد - مثلاً - صحيحها وضعيفها، منظوقها ومفهومها.

فإن قلت: فعلى هذا يصير المعلوم حجية الظن الإجمالي - أي الظن في الجملة - وذلك لا يجدي في فهم الأحكام؛ لأن النافع فيه إما العلم بحجية ظن مخصوص أو جميع الظنون.

قلنا أولاً: إن مطلوبنا أيضاً أن نقول: إن هذا الدليل لا يجديك ما أنت بصدده، ولا يثبت

به ما ينفعك في فهم الأحكام .

وثانياً: أن هذا إنما يصح لو قلنا بأنه يدلّ على حجّية الظنّ الإجمالي بشرط الإجمال ، وليس كذلك ، بل نقول إنه يدلّ على حجّية ظنّ من الظنون في الأحكام ، ثمّ تعيين ذلك من أنه هل هو الجميع أو ظنّ مخصوص يحتاج إلى دليل آخر وراء ذلك . وعدم دلالة على خصوصية بعض لا يصلح لإثبات حجّية الجميع وإلاّ لجاز لنا أن نقول - مثلاً - : إن عدم دلالة على حجّية غير الظنّ الحاصل من الأخبار يدلّ على حجّية الأخبار ، وعدم دلالة على حجّية الجميع يدلّ على حجّية البعض .

ومنها: أنه لو سلّمنا تمامية هذا الدليل فلا يفيد أزيد من وجوب اتّباع الظنّ المظنون الحجّية ؛ إذ بانتفاء الظنّ المعلوم حجّيته لا يثبت إلّا وجوب اتّباع الظنّ المظنون حجّيته ، كما أن بانتفاء العلم بالتكاليف يثبت وجوب اتّباع الظنّ بها .

والتوضيح : أنّ المستدلّ أخذ في دليله أن انسداد باب العلم يوجب العمل بالظنّ ، وذلك لو صحّ لكان جارياً في مسألة تعيين الدليل أيضاً ، فنقول : إنّ باب العلم بتعيين الظنّ - الذي هو حجة - مسدود فيجب العمل فيه بالظنّ ، فيكون الحجة هو الظنّ الذي دلّ دليل ظنّي على حجّيته لكلّ ظنّ ، وكيف يصير انسداد باب العلم في سائر المسائل سبباً لوجوب العمل فيه بالظنّ ولا يصيرها هنا سبباً له ؟ وهل ذلك إلّا تهافت ؟

ومنها: أنّ لنا أن نقول : إنّ دليلك هذا قطعي أو ظنّي ؟ والأخير لا يفيد ، فيجب أن يكون قطعياً .

ثمّ نقول : هل هو عامّ بمعنى أنه يفيد حجّية كلّ ظنّ ، أو خاصّ ؟ والثاني لا يفيد ؛ لأنّه عين مطلوبنا ، فيجب أن يكون عاماً ؛ ولكونه قطعياً ، والقطعي لا يخصّص ، يلزم حجّية القياس والاستحسان والمصالح وغيرها ، مع أنّ الخصم لا يقول بها ، ومع ذلك يلزم الهرج والمرج في الشريعة ؛ لأنّه يكون حينئذٍ كلّ ظنّ حجةً ولو من عامي من جهة عقله أو من جهة استحسان في نظره ، مع إمكان رجوعه إلى العالم المجتهد .

فإن قلت : لا يحصل الظنّ من هذه الأمور .

قلت: إن أردت أن شيئاً منها لا يفيد الظنّ مطلقاً من حيث هي هي، فهذه مجرد دعوى غير مسموعة، وكيف يمكن هذه الدعوى مع أن المتمسّكين بها يستدلّون بإفادتها الظنّ؟ وأيضاً لولا رجحان أحد الطرفين عنده فلا معنى للحكم بها.

وإن أردت أن عدم إفادتها الظنّ لأجل ورود النهي بها.

قلنا: النهي وارد في سائر الظنون أيضاً.

فإن قيل: هذا الدليل قطعي عام بالنسبة إلى ما لم يخرج الدليل، والحاصل أنه يفيد

حجّية كلّ ظنّ لم يخرج الدليل.

قلنا: مرادك هل هو أنه تفيد حجّية كلّ ظنّ لم يخرج الدليل القطعي، أو لم يخرج

الدليل أعمّ من أن يكون قطعياً أو ظنّياً؟

فإن اخترت الأوّل يلزم مفاسد:

الأوّل: أن يكون تامة دليلك موقوفة على ثبوت عدم حجّية كلّ ظنّ، وعدم جواز

العمل بكلّ ظنّ وإن لم يخرج الدليل أيضاً؛ إذ لولا ذلك لما كان وجه للتخصيص بالدليل

القطعي.

والثاني: أن هذا عين الاعتراف بعدم جواز العمل بكلّ ظنّ.

والثالث: أنه يلزم عدم خروج ظنّ أصلاً؛ إذ كلّ دليل يتمسّك به على خروج ظنّ تتكلم

فيه بمثل ما تكلم، مثلاً: يقول في القياس: إنّه ما الدليل القطعي على عدم حجّيته؟ فإنّ

الأخبار لا تفيد غير الظنّ، والضرورة والإجماع القطعي فيه ممنوعان، كيف! وقد عمل به

بعض من أعظم أصحابنا المتقدّمين^١.

ولو سلّم فنقول: ما القياس الذي يحكم الضرورة أو الإجماع القطعي على عدم حجّيته؟

فهل هو هذا القياس المتنازع فيه أم غيره؟ ولو سلّمنا أنه هذا القياس فنقول: الذي علم عدم

حجّيته بالإجماع القطعي هل هو جميع أقسامه أو بعضها؟ ولو سلّم ثبوت الإجماع على

١. من المتقدّمين العاملين بالقياس عليّ بن الحنيد الإسكافي. راجع رجال النجاشي: ٣٨٥ - ٣٨٨. ذيل الرقم

١٠٤٧؛ والفهرست للشيخ الطوسي: ٣٩٢، الرقم ٦٠٢؛ وخلاصة الأقوال: ٢٤٥، الرقم ٨٣٤ / ٣٦.

أحدهما فنقول: إن الإجماع هل هو مخصوص بحال دون حال، أو زمان دون زمان، أو يعمّ الجميع؟ ثم الإجماع ليس إلا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم، فقوله: هل يختص بأهل زمانه أو يعمّ جميع الأزمنة، وإثبات جميع ذلك بالإجماع القطعي أو الضرورة، مع خلاف بعض الفحول في أصل عدم الحجية^١، وخلاف الأكثر في عدم حجيتها بعض أقسامه، غير ممكن^٢.

وإن اخترت الثاني - أي حجية كلّ ظنّ لم يخرج الدليل مطلقاً، سواء كان قطعياً أو ظنياً - فنقول: المراد إن كان الدليل الظنيّ المخصوص فهو محض تحكّم، وإن كان المراد هو كلّ دليل ظنيّ فيلزم خروج جميع الظنون؛ لدلالة الآيات والأخبار التي هي أدلة ظنية على عدم حجية ظنّ أصلاً، وأيضاً يعود النزاع لفظياً؛ إذ كلّ ظنّ نقول بعدم حجيته نقول لدليل ظنيّ.

ثم إن هذا الجواب يجري في كلّ دليل تمسكوا به على حجية كلّ ظنّ.

وقد يجاب عن النقص بمثل القياس بمنع انسداد باب العلم في موارد مثله بالنسبة إلى مقتضاه؛ لثبوت حرمة العمل بمؤداه^٣ فيرجع إلى سائر الأدلة، ويعمل عليه وإن وافق مؤداه مؤدى القياس.

والحاصل: أنه لأجل بدهة حرمة العمل بالقياس - مثلاً - يعلم أنّ حكم الله غير ما يؤدي إليه القياس، وإن لم يعلم أنه أي شيء هو، ففي تعيينه يرجع إلى سائر الأدلة.

وفيه: أنّ بضرورة حرمة العمل يفتح باب العلم بحكم القياس، لا حكم ما يقاس فيه، فإنه غير معلوم بعد، فيجب أن يعمل فيه بكلّ ظنّ على مذهب المستدلّ، ومن الظنون القياس، مثلاً: في الماء المسخنّ بالنار لا يعلم أنه هل يكره التطهير منه كالشمس أم لا؟ فيحصل الظنّ من القياس بالكراهة، ومع قطع النظر عن القياس لا يعلم حكمه أصلاً، والعلم

١. كما نسبه إلى المفيد المحقّق في معارج الأصول: ١٨٤.

٢. لمزيد الاطلاع راجع الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني: ٣١١ - ٣١٦، رسالة القياس.

٣. في «ب» و«ج»: «بمؤداه».

بحرمة العمل بالقياس لا يفيد في ما كان مجهولاً من حكم الماء المسخن مطلقاً .
فإن قيل : يعلم أن حكمه ليس الكراهة ؛ من أجل كونها مستفادة من القياس .
قلنا : ذلك لا يفيد في العلم بحكمه ، فيكون بعد مما انسد باب العلم بحكمه أيضاً .
والحاصل : أن في موارد مثل القياس حكمين :
أحدهما : حكمها من حيث إنه مؤدى القياس ومقتضاه .

وثانيهما : حكمها في نفسها . والكلام إنما هو في الثاني دون الأول ، ولا شك أنه مجهول ،
وإلا لم يجز العمل فيه بظن أصلاً ، مع أن معلومية أن مؤدى القياس ليس حكم الله ليس إلا
معلومية حرمة العمل بالظن الحاصل من القياس ، فلا يفيد ذلك في دفع النقض أصلاً ؛ لأن
بقاء النقض على تلك المعلومية .

وقد يجاب بمنع ثبوت تحريم العمل بمثل القياس حتى في زمان الحيرة والاضطرار
وانسداد باب العلم ، ولا يخفى فساده ؛ لأن منع ذلك إنما يصح ممن لا يعمل إلا بالأدلة
القطعية ، وأما من يقول بحجية ظن أو جميع الظنون فلا يصح منه ذلك ؛ إذ جميع الأمارات
المتداولة المفيدة للظن دالة على حرمة العمل بالقياس ؛ ولذا يقول به كل أحد من الفقهاء ، مع
أنه ليس لنا أن نخصص الكلام بالقياس ، بل نجري الكلام في مثل الرؤيا والاستخارة
والرمل والنجوم وغيرها ، فلو منع أحد حرمة العمل بهذه أيضاً لما استحق للجواب .

والقول بأن مثل الرمل والنجوم مما لا سبيل لها إلى الحكم الشرعي حتى يقال بإمكان
حصول الظن بها ، كلام وإيهام جداً ؛ لأن من يعمل الرمل يستل عن حكم الله عن الرمل فيظن
بأنه أصاب ، وكذا القرعة والاستخارة ، والسؤال على قواعد النجوم ، فإن نسبة الرمل
- مثلاً - إلى المال المسروق ، وإلى حكم الله المجهول واحدة ، فإنه إذا سأل عن الأول
وحصل الظن فكذا الثاني .

وقد يجاب أيضاً بأن المراد بمنعهم بالتصريح عن مثل القياس هو المنع من التشريع والبدعة
والاستقلال بالحكم بمحض ما تفهمه الأوهام الضعيفة ؛ فإن القايسين يحكمون بمجرد
ملاحظة العلة من قبل أنفسهم .

وفيه : أنه إن كان ذلك المنع مع حصول الظن فلا يفيد ذلك في دفع النقض ، وإن كان بدونه

فلا يقول به أحد، ولا يعمل عليه .

ومنها: أن التمسك بهذا الدليل إنما هو لإثبات أصالة جواز العمل بالظن، وتامية الدليل موقوفة على معلومية هذه الأصالة؛ إذ لو لم تكن معلومة لكان حكمها حكم سائر الظنون التي قال المستدل بعدم كون شيء منها معلوم الحجية، كأخبار الآحاد وأخواتها، وإذا كان حكمها حكمها فما السبب في رد هذه الظنون بعدم كونها معلومة الحجية، والأخذ بهذا الأصل مع أنه أيضاً كذلك؟

ولعمري أن هذا لشيء عجاب، والله الموفق للصواب .

[الدليل] الثامن: - من أدلة القائلين بأصالة حجية الظن -

ما ذكره أيضاً بعضهم^١، وهو أيضاً كسابقه شعبة من الدليل السادس، وتتميم له .
وخلاصته:

أنه إذا انسد باب العلم على المجتهد ووجب عليه العمل بالظن، فما الظن الذي يجوز له العمل عليه؟ فإن كان هو ظنه من حيث هو ظنه إلا ما ثبت بطلانه بالدليل، فهو المطلوب؛ لعدم اختصاصه بظن دون ظن، وإن كان ظن علم حجته فنقول: بين لي أنه هل يثبت حجته مطلقاً - يعني في حال حضور الإمام وغيبته، وفي أمثال زماننا - أو في زمان الغيبة وعدم الإمكان فقط؟ فإن كان الأول فمع أنه لا يمكن إثباته في أكثر الأدلة ليس من انسداد باب العلم؛ لأن ما هو معلوم الحجية يكون علماً، وإن كان الثاني فبين لي أنه أي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور، وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة؟

أقول: حاصله يرجع إلى أن بعد وجوب العمل بالظن ينحصر الظن في الظن من حيث هو ظن هو الظن المعلوم الحجية، والثاني باطل بقسميه المذكورين فيبقى الأول، وهو المطلوب .

وفيه أولاً: إن لنا أن نقول: الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه الظن المظنون بحجتيه إما مطلقاً أو في حال الغيبة فقط، لا بمعنى أنه ظن أو علم عدم جواز العمل به في حال الحضور، بل بمعنى أن الظن بحجتيه مختص بزمان الغيبة، ولا يعلم كيفية زمان الحضور، ومثل هذا الظن كثير غاية الكثرة.

وثانياً: أن الحصر الذي ذكره غير تام من وجه آخر أيضاً، فإن من أفراد الظنون الخبر - مثلاً - أو ظن ما غير معلوم الحجية، وتامية الدليل موقوفة على إبطال جواز العمل بهما أيضاً، وعدم العلم بحجتيهما لا يوجب بطلان حجتيهما؛ إذ يكون حينئذٍ حالهما كحال الظن من حيث هو ظن، فترجيحه عليهما ترجيح بلا مرجح.

وثالثاً: أننا نختار أنه الظن المعلوم حجتيه مطلقاً.

قوله: «ليس من انسداد باب العلم».

قلنا: لو كان كذلك لورد عليك أيضاً؛ لأنك إن تعمل بالظن من حيث هو ظن من غير دليل علمي على حجتيه، فبطلانه ظاهر، وإن تدع الدليل العلمي فيصير معلوم الحجية، فلا يكون من انسداد باب العلم، وأيضاً لا يضرنا عدم كونه من انسداد باب العلم.

فإن قلت: إنه خلاف المفروض.

قلنا: العلم المفروض انسداد بابه هو العلم بالحكم من الدليل العلمي من غير توسط الدليل الظني لا مطلقاً، فالمراد بانسداد باب العلم ليس انسداد بابه مطلقاً، حتى من جهة الدليل الظني المعلوم حجتيه.

ورابعاً: أننا نختار أنه الظن المعلوم حجتيه في زمان الغيبة بالمعنى المتقدم، أي ما علم حجتيه في زمان الغيبة فقط وإن لم يعلم حال زمان الحضور، ولا ما علم عدم حجتيه في زمان الحضور حتى نحتاج إلى بيان عدم جواز العمل به حال الحضور.

الدليل التاسع [من أدلة القائلين بأصالة حجية الظن]:

ما ذكره بعضهم أيضاً. وهو أيضاً في الحقيقة تميم للدليل السادس وتنقيح له. وهو: إن الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الأمر، والكاشف عنه والدليل

عليه هو كلامه وكلام رسوله وأمنائه، والعقل القاطع. والمراد بكلامه وكلام رسوله وأمنائه هو ما هو المراد منها في نفس الأمر، فإن تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد أدرك الحكم، وإن لم يتحقق العلم فتكليفه الظن به قطعاً.

ثم إنَّها هنا ظنوناً قابلة لتجوز العمل بها من الشارع وهي أقسام:

منها: ما يثبت أصل الحكم كخبر الواحد، والإجماع المنقول، وغيرها.

ومنها: ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبعه، كالغلبة والعادة والقرائن التي اعتبروها في باب ترجيح الظاهر على الأصل، والبيّنة والإقرار واليد وأمثالها، فالترخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الأولى إنّما هو ترخيص للعمل بالظنّ بحكم الله. وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتب الحكم الثابت للموضوع المعلوم، وتفريع المسبّب المعلوم على السبب. والكلام في الثانية لا ينحصر في زمان انسداد باب العلم، بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقاً وفي جميع الأحوال، بل هو ثابت في بعضها وإن أمكن تحصيل العلم كحمل فعل المسلم على الصّحة وإن أمكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الأمر.

والحاصل: أنّ هناك أموراً تتبّع لأجل وضع الشارع مع قطع النظر عن إصابة نفس الأمر وعدمه، سواء كان مظنون الإصابة أو عدمه أو مظنون العدم. ومن هذا القسم الرجوع إلى القرعة في بعض الموارد، فحينئذٍ نقول:

إنّ النزاع إن كان في مثل الفرقة الثانية فهو غير صحيح؛ إذ الخصم لا يتمكن من النزاع فيه؛ إذ العمل عليها في الجملة إجماعي، لا بمعنى أنّ الإجماع وقع في العمل ببعضها حتّى يقال: إنّ ذلك إنّما هو للإجماع، بل بمعنى أنّه إجماعي: أنّ العمل عليه جائز في الجملة، وتعيين موضعه إنّما هو تابع لرأي المجتهد ولا اختصاص له بأمثال زماننا.

وإن كان في الفرقة الأولى فنقول: أيّ دليل دلّ خصماتنا على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة - مثلاً -؟ فإن كان الدليل هو الإجماع والأخبار فنقول: إنّهما مع تسليمهما إنّما يدلّان على أنّه يجوز العمل بها، لا أنّه لا يجوز العمل بغيرها، ونفي جواز العمل بالغير إنّما يتمّ لو سلّم أصالة تحريم العمل بالظنّ، وهو ممنوع. وجواز العمل بالأخبار

مطلق وليس مقيداً بأنه لأجل أنه الظنّ الحاصل منها، وإن قيّد بذلك فلا يتصور له معنى إلا أن مدلول الأخبار قائم مقام الحكم الشرعي وإن لم يفد الظنّ أيضاً؛ جعلاً له من باب الوضع، أو أن غير الأخبار ممّا لا يحصل به الظنّ، والثاني ممّا يكذبه الوجدان، والأوّل ممّا لا تصدّقه الأخبار وكلام الأخبار، بل الاستفادة من الأخبار والفتاوى والاعتبار هو أن العمل بها لأجل أنها مخبرة عن رأي الإمام، وكاشفة عن مراد الملك العلام إخباراً ظنيّاً وكشفاً راجحاً، ولا ريب أنه قد يحصل من اشتهاه العمل بين الأصحاب ظنّ بأنه مراد الإمام [ومذهبه] لا يحصل من خبر معارض لها، وإن عمل بها نادر من الأصحاب، والاعتبار شاهد على أن حصول الظنّ بنفس الأمر لا يتفاوت بتفاوت الأسباب إلا إذا كان السبب ممّا لا يحصل به الظنّ، بل الظنّ بالإجماع - مثلاً - أقوى في إفادة الظنّ بمذهب الإمام من خبر الواحد.

وبالجملة، مرجع العمل بالإجماع والشهرة إلى الظنّ بقول الإمام كالخبر، وعلى من يفرّق إبداء الفرق، فلا بدّ إمّا من القول بأنّ خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين، فكما يجب أن يتبع حكم اليقين السابق وإن لم يحصل الظنّ ببقائه، بل ولو حصل الظنّ بدمه، فيجب العمل بخبر الواحد وإن لم يورث الظنّ، وإلا فظنّ المجتهد ليس أمراً اختيارياً حتّى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره، فلم يبق شيء من الظنون إلا مثل الرمل والنجوم، وأنت خبير بأنّها ممّا لا سبيل لها إلى الحكم الشرعي حتّى يقال بإمكان حصول الظنّ بها، فلا حاجة إلى الإخراج.

نعم، قد يحصل الظنّ بها في الأسباب والموضوعات كالتقلبة ودخول الوقت في مثل الآلات التي يستفاد منها الساعة والتقلبة، ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظنّ أقوى منها^٢.

أقول: فيه نظر من وجوه:

الأوّل: أن قوله: «وإن لم يتحقّق العلم فتكليفه الظنّ به قطعاً»، ممنوع، وكيف يسلمه

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. قوانين الأصول ٢: ١٣٤ - ١٣٥. مع اختصار وتلخيص.

الخصم مع أن بعد عدم تحقّق العلم يتحقّق ثلاثة احتمالات: ارتفاع التكليف، والعمل بأمانة، والعمل بالظنّ؟ وقبل إبطال الأوّلين، كيف يقطع بالثالث؟ وثبوت بطلان الأوّل إنّما هو إذا أُريد ارتفاع التكليف رأساً، وأمّا ارتفاعه في بعض موارد عدم تحقّق العلم فلم يثبت بطلانه.

الثاني: أن قوله: «النزاع إن كان في مثل الفرقة الثانية فهو غير صحيح» إلى آخره. فيه: أنه إن أُريد أن النزاع في العمل بالظنّ من حيث هو ظنّ في مثل تلك الفرقة غير صحيح فهو غير مسلمّ.

وإن أُريد أن النزاع في العمل بأمور تفيد الظنّ في مثلها غير صحيح، فهو مسلمّ، ولكن لا يثبت من عدم صحّة ذلك النزاع إلّا جواز العمل بأشياء لا تفيد غير الظنّ في مواضع معيّنة، لا جواز العمل بالظنّ من حيث هو ظنّ الذي هو مطلوبه.

الثالث: أن قوله: «بل بمعنى أنه إجماعي».

فيه: أن القدر المسلمّ إنّما هو وقوع الإجماع على العمل ببعضها، وأمّا الإجماع على أن العمل بالظنّ من حيث هو ظنّ فيها جائز في الجملة، فلا نسلمه.

والحاصل: أن المسلمّ من الإجماع هو المعنى الأوّل دون الثاني.

الرابع: أن قوله: «وتعيين موضعه تابع لرأي المجتهد» إن أراد أنه تابع لرأيه من غير حاجة له في التعيين إلى دليل، بل يعيّن موضعه حيث شاء وأراد، فهذا ممّا لا يقول به أحد من المسلمين.

وإن أراد أنه تابع لرأيه بحسب الدليل فهذا اعتراف باحتياج العمل بالظنّ في تلك المواضع إلى دليل خاصّ.

وإن أراد أنه تابع لظنّه - أي تعيين موضعه إنّما هو إلى المجتهد، فكلّ موضع حصل له فيه الظنّ فيتعيّن - فكونه إجماعياً مردود غير مقبول.

الخامس: أن قوله: «ونفّي جواز العمل بالغير»، إلى آخره.

فيه أولاً: أن الخصم ينفي الحجّيّة، وهو وجوب العمل، وهو لا يحتاج إلّا إلى أصالة عدم وجوب العمل، وهو ثابت.

وثانياً: قد أثبتنا أصالة التحريم .

السادس: أن قوله: «إلا أن مدلول الأخبار».

فيه: أن هذا لا يمكن أن يكون معنى للتقييد؛ بأنه لأجل الظنّ الحاصل منها، بل يكون المعنى: أن مدلول الأخبار بشرط إفادتها الظنّ قائم مقام الحكم الشرعي .

السابع: أن قوله: «والأول [مما] لا تصدّقه» إلى آخره .

فيه: أن الأول بالمعنى الذي ذكرنا لا تكذّبه الأخبار وكلام الأخبار . وأيضاً لو سلّمنا عدم التصديق فلا يثبت شيئاً ينفعكم .

الثامن: أن قوله: «بل المستفاد من الأخبار» إلى آخره، ممنوع، لمّ لا يجوز أن يكون العمل بها لأنّها خبر كاشف عن رأي الإمام لا مطلق الكشف؟ كيف! ولو كان كذلك لما ورد النهي عن العمل بالقياس وأمثاله إذا كشف عن رأي الإمام كشفاً ظنيّاً .

التاسع: أن قوله: «والاعتبار شاهد» إلى آخره، إن أراد أنّه لا يتفاوت من حيث الحصول فهو مسلم، ولكن لا ينفع في شيء .

وإن أراد أنّه لا يتفاوت من حيث الحجّيّة فهو غير مسلم؛ لما مرّ . وأيضاً لو كان الأمر كذلك للزم جواز العمل بقول العدل الواحد إذا حصل الظنّ بقوله، مثل ما يحصل من قول عدلين آخرين .

ولو جعلت العدلين من باب التعبد قلنا: لمّ لا يجوز ذلك الجعل في الأخبار؟ وما الفرق بينهما؟ وما الذي يدلّ على أنّها ليست كذلك؟ ويرد عليه إيرادات أخر أيضاً يتمكّن المحيط بما قدّمنا على استخراجها .

[الدليل] العاشر - من أدلة القائلين بأصالة حجّيّة الظنّ -:

أنّ تتبّع كلمات الفقهاء يعطي كون مطلق ظنّ المجتهد حجّة عندهم، فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الأصل، وترجيح أحد الأصلين بسبب اعتضاده بالظاهر .

قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ما خلاصته :

إنه إذا تعارض الأصل والظاهر، فإن كان الظاهر حجّةً يجب قبولها شرعاً فهو مقدّم على الأصل بغير إشكال، وإن لم يكن كذلك، بل كان مستنده العرف أو العادة الغالبة أو القرائن أو غلبة الظنّ، فتارةً يعمل بالأصل ولا يلتفت إلى الظاهر وهو الأغلب، وتارةً يعمل بالظاهر ولا يلتفت إلى الأصل، وتارةً يخرج في المسألة خلاف، فها هنا أقسام:

الأوّل: ما ترك العمل بالأصل للحجّة الشرعية، وله صور كثيرة.

الثاني: ما عمل فيه بالأصل ولم يلتفت إلى القرائن الظاهرة، وله صور كثيرة.

الثالث: ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت إلى الأصل، وله صور، منها: إذا شكّ بعد الفراغ من الطهارة، أو الصلاة أو غيرها^١، فإنّه لا يلتفت إلى الشكّ، وإن كان الأصل عدم الإتيان به، وعدم براءة الذمّة من التكليف به، لكنّ الظاهر من أفعال المكلفين بالعبادات أن تقع على الوجه المأمور به، فيرجّح هذا الظاهر على الأصل؛ وللحرج.

الرابع: ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الأصل أو بالعكس، وهو أمور، منها: غسالة الحتمام، إلى آخر ما ذكره^٢.

قال بعض الفضلاء المعاصرين - بعد نقل كلام الشهيد - ما خلاصته :

إنه لا ريب أنّ الأصل من الأدلّة الشرعية، ومعارضة الظاهر معه لا يمكن إلاّ مع كونه دليلاً أيضاً. ثمّ الظهور إذا كان من دليل آخر معلوم حجّيته مع قطع النظر عن الظهور، فتقديمه على الأصل إنّما هو من جهة الدليل الخارجي، وإلاّ فالظهور إن كان ممّا يمكن إثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الأصل في بعض المواضع ؟

فإن قلت: تقديمه إنّما هو بالدليل لا من حيث هو ظهوراً.

قلت: فأيّ فائدة في عقد هذا الباب ؟

١. في المصدر: «غيرهما».

٢. تمهيد القواعد: ٣٠٠ - ٣٠٩، القاعدة ٩٩.

- إلى أن قال: - وأنت كما ترى الكتب^١ الفقهية والأصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الأصل ونفس الظاهر، ويتكلمون عليها ويختلفون فيها، فبعضهم يرجح الظاهر، وبعضهم يرجح الأصل، بل الظاهر من كلام العلماء أن الشارع جعل ذلك مناهياً للحكم، وبنى في بعض المواضع الحكم على الظاهر، وفي بعضها على الأصل، بحيث يظهر من كلامهم أن الظاهر أصل من الأصول^٢.

- إلى أن قال: - فظهر من جميع ما ذكرناه أن الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن أيضاً متى اعتمد عليه الشارع، وهذا باب مطرد في الفقه.
ومنها: ما ذكره في الذكري في مسألة الجهل بترتيب الفوائد، قال: ولو ظنَّ سيقَّ بعض فالأقرب العمل بظنه؛ لأنه راجح فلا يعمل بالمرجوح.
وهذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقاً.

ومنها: ما ذكره العلامة في النهاية في حججة الاستصحاب: أنه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح وهو بديهى البطلان.
وهذا أيضاً يقتضي العموم.

ومنها: ما ذكره في الذكري أيضاً في مسألة حججة الشهرة، فإنه تمسك في ذلك بقوة الظن. وهذا أيضاً يفيد العموم.

ومنها: ما ذكره العلامة في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة.

ومنها: تردداتهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الأصل وإطلاق كلام الأصحاب بخلافه إلى غير ذلك^٣.

١. في جميع النسخ وفي المصدر: «كتب». وما أثبت هو الصحيح.

٢. قوانين الأصول ٢: ١٢٣.

٣. قوانين الأصول ٢: ١٢٤ و ١٢٨؛ وأيضاً راجع مختلف الشيعة ٢: ٣٢٨ - ٣٢٩؛ المسألة ٢١٩؛ وذكرى الشيعة ١:

أقول: نسبة عمل فقهائنا بمطلق الظن من حيث هو ظن، أو مطلق ظن المجتهد، افتراء عليهم، ونحن ننقل أولاً طائفة من كلام الفقهاء؛ قبلاً لما ذكره:

قال المحقق في المعارج في بحث المصالح:

لا يقال: المكلف يبني في كثير من الشرعيات على الظن.

لأننا نقول: حيث دلّ الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن^١.

وقال في بحث الاستقراء:

ولو سلّمنا حصول الظن، لكنّ الظنّ الحاصل من غير أمارة لا عبرة به.

- إلى أن قال: - فإن قيل: مع الظنّ يرجح في نظر المجتهد إرادة الشارع لتعميم الحكم، فيصير المخالفة مظنة للضرر.

قلنا: غلبة الظنّ المذكور معارض بغلبة الظنّ أنّ شرعية الحكم تستدعي الدلالة^٢.

- إلى أن قال: - على أنّ مع النهي عن العمل بالظنّ يزول ظنّ الضرر.

وقال في بحث القياس:

لو كان الظنّ وجهاً لوجوب العمل لأطرد، وذلك كما أنّ ردّ الودعة لما كان وجهاً موجباً لم يختلف وجوب الفعل الذي يقع عليه. على أنّ الدلالة قد منعت من ذلك^٣.

وقال العلامة في التهذيب - في دليل عدم قبول رواية المجهول -: «لأنّ المقتضي لنفي

العمل بخبر الواحد - وهو الظنّ - ثابت ترك العمل به في العدل»^٤، إلى آخره.

واستدلّ أيضاً على عدم جواز التعبد بالقياس بأنّه يفيد الظنّ، والتعبد بالظنّ منهيّ

عنه^٥.

وقال في المختلف - في بيان حكم المتلبّس بالصلاة قبل الوقت بظنّ الوقت بعد

١. معارج الأصول: ٢٢٢.

٢. المصدر: ٢٢٠ - ٢٢١.

٣. المصدر: ١٩١.

٤. تهذيب الوصول: ٢٣٣.

٥. راجع تهذيب الوصول: ٢٤٨.

اختياره إعادة الصلاة :- «ولأنّ الظنّ لا يصلح علّة لتوجّه الأمر»^١.

وقال المحقّق الشيخ عليّ - في مسألة شكّ المرتمس ومعتاد الموالاتة :- «إلّا أنّ العمل بمقتضى^٢ الظنّ ليس بمطرّد، بل المعتبر الظنّ الذي أقام الشارع مقام العلم»^٣.

وقال صاحب المدارك - في بيان عدم جواز التعويل على الظنّ في الوقت مع التمكن من العلم :- «ويؤيده عموم النهي عن اتّباع الظنّ»^٤. فإنّ هذا الدليل عامّ.

وقال - في موضع من بحث صلاة الجمعة :- والاستصحاب هنا إنّما يفيد ظنّ البقاء، وهو غير كافٍ في ذلك^٥.

وقال صاحب التنقيح - في ردّ دليل من تمسك بالظنّ في موضع :- «فلأنّ العمل بالظنّ معارض بأصالة البراءة»^٦. فإنّه لو كان الظنّ حجّة لم يعارضه الأصل.

وقال السيّد عميد الدين - في ردّ من قال من العامّة بقبول خبر الفاسق مستدلاً بأنّه يفيد الظنّ :- «والجواب: المنع عن وجوب العمل بالظنّ مطلقاً»^٧.

وقال الفاضل التوني في الوافية - في جواب من تمسك بحجّة الاستصحاب بظنّ البقاء :- «وفيه: أنّه بناء على حجّة مطلق الظنّ، وهو عندنا غير ثابت»^٨.

وقال السيّد الصدر في بحث البراءة الأصليّة من شرح الوافية :

ثمّ بعد هذا نطالب من يحكم بالإباحة الشرعيّة؛ لأجل حصول الظنّ بها من هذا الدليل

بإقامة الدليل على جواز التعويل على هذا الظنّ، ومن أين له؟ ومتى يكون^٩؟

١. مختلف الشيعة ٢: ٦٨، المسألة ١٨.

٢. هكذا في جميع النسخ، ولكن في المصدر: «بمطلق» بدل «بمقتضى».

٣. جامع المقاصد ١: ٢٣٨.

٤. مدارك الأحكام ٣: ٩٧.

٥. المصدر ٤: ١٦.

٦. التنقيح الرابع ١: ١٧٢.

٧. منية اللبيب: ٢٨٤. والصحیح أنّ كتاب منية اللبيب للسيّد ضياء الدين أخي السيّد عميد الدين.

٨. الوافية في أصول الفقه: ٢٠٠.

٩. شرح الوافية: ٢٤٠ - ٢٤١ (مخطوط).

ثم نقول ثانياً: إنه يرد على هذا الدليل أولاً: أنه لا شك في أن تعارض الأصل والظاهر إنما هو في الموضوعات دون الأحكام، فإن مرادهم من «الظاهر» الظاهر في الموضوعات، فإن ظنَّ نجاسة غسالة الحمام، وظنَّ الإتيان بالفعل بعد الانتقال منها، وظنَّ كون الجلد مذكئ، وأمثال ذلك، ظنُّ في الموضوع، وكذا سائر ما ذكرناه في هذا المقام. وارجع إلى التمهيد؛ ليظهر لك ذلك. وكلامنا هنا وبحثنا في الظنِّ بالأحكام دون الموضوعات؛ ويرشدك إلى ذلك استدلال الخصم بدليل الانسداد وبقاء التكليف، فإن لبقاء التكليف أي تأثير في العمل بالظنِّ في الموضوع؟ مع أن باب العلم فيه ليس منسداً، مع أن أصالة حجّية الظنِّ فيها ممّا لم يقل به أحد.

وثانياً: أنه ليت شعري ما وجه دلالة ترجيح الظاهر على الأصل على حجّية ظنِّ المجتهد؟ فإن المراد بـ«الظاهر» فيها ليس الظهور عند المجتهد، فإن من الأمثلة التي ذكرها الشهيد لترجيح الظاهر ظنِّ دخول الوقت، وهل المراد منه ظنِّ المجتهد وكذا غيره؟

وثالثاً: أن ما استشهد به من كلام التمهيد يدلّ على نفي أصالة حجّية الظنِّ من حيث هو؛ لأنه جعل أحد الأقسام ما يعمل فيه بالأصل ولا يلتفت إلى الظاهر، وقال: «هو الأغلب»^١. ولو كان الظنُّ من حيث هو حجّة لوجب تقديمه على الأصل مطلقاً، فيعلم منه أن في ما قدّم الظاهر لو سلّم ليس لأجل أنه ظنٌّ؛ بل لأجل دليل آخر.

فإن قيل: لعلّ تقديمه الأصل لأجل الدليل.

قلت: لعلّ تقديم الظاهر لأجله.

قوله: «فأيّ فائدة في عقد هذا الباب؟»^٢.

قلت: لو انتفت الفائدة من كون تقديم الظاهر للدليل لانتفت من تقديم الأصل أيضاً، وكلّ ما يقول بكونه ثمرة على التقدير الثاني يتحقّق مثله أيضاً على الأوّل.

١. تمهيد القواعد: ٣٠١، القاعدة ٩٩.

٢. تقدّم في ص ١١٦.

ورابعا: أنّ مراد الشهيد من ترجيح الأصل أو الظاهر عند تعارضهما غير ما فهمه المستدلّ.

بيان ذلك: أنّ الشارع أثبت أحكاماً لموضوعات يجب الحكم بثبوتها عند العلم عند تحقّق تلك الموضوعات، ورأوا أنّه قد يحصل الشكّ في وجود الموضوع ففقدوا لبيان حكم مسألة استصحاب الموضوع، وحكموا بحجّيته فيه، وإنّ حكم الشارع حينئذٍ العمل بالأصل، ثمّ رأوا أنّه قد يحصل الظنّ بوجود الموضوع ففقدوا له باب تعارض الأصل والظاهر، فقالوا: إنّ الظاهر على قسمين:

ما كان ظهوره لأجل الشرع - أي جعله الشارع حجّة - فصار ظاهراً لأجل ذلك، وعدّوا منه قبول قول ذي اليد ولو لم يكن عدلاً ولم يحصل الظنّ من قوله، وقالوا: إنّ حكم الشارع فيه ظاهر.

وما كان ظهوره مستنداً إلى العرف والعادة فقالوا: إنّ الشارع حكم هنا في بعض الصور بترجيح الأصل، وفي بعضها بترجيح الظاهر، وقع الخلاف في حكم بعضها. والحاصل: أنّ مرادهم أنّه إذا ظنّ وجود الموضوع فهل يجب العمل بالأصل أو يوجد دليل مخرج عن الأصل بخصوصه؟ فصّرّحوا بأنّه في بعض الصور يوجد الدليل الناقل، وفي بعضها المقرّر، ووقع الخلاف في بعض آخر، لأنّ الظاهر يوجب الخروج عن الأصل، ولا أنّ الفقهاء يعملون بظنّهم ويجعلونه دليلاً؛ ولذا ترى الشهيد يذكر نصوصاً خاصّة في مواضع تقديم الظاهر وتقديم الأصل، بل كلّ موضع حكموا بتقديم الظاهر واختلفوا فيه لا يخلو عن نصّ ورد فيه.

ثمّ إنّ حكم الشارع بتقديم الظاهر فيما قدّم لم يعلم أنّه لأجل الظهور من حيث هو، بل يمكن أن يكون لعلّة أخرى.

وعلى هذا فلا يدلّ عقدهم لهذا الباب أنّهم يجعلون الظنّ والظاهر حجّة من غير دليل على حجّيته، كما لا يدلّ عقدهم لمسألة حجّية الاستصحاب في الموضوع على أنّ الأصل حجّة ولو لم يكن عليه دليل.

هذا، وأما سائر ما ذكره المستدلّ من عبارات الفقهاء من تمسّكهم بالشهرة أو الظنّ في بعض المواضع، فالأكثر أنّها هو في مقام التزام العاملين^١ بالظنّ من العامّة؛ ولذا تراهم تارةً أخرى يمنعون حجّيته. ومن هذا القبيل كثير من استدلالات العلّامة في كتبه الفقهيّة بالقياسات والاستحسانات والأحاديث العاميّة.

وأما تردّداتهم فلو كانت في بعض المواضع لإطلاق كلام الأصحاب بخلاف الأصل، فيكون دليلاً على عدم حجّية الشهرة؛ إذ لو كانت حجّة لما جاز التردّد؛ ولعلّها في الأكثر ظنّ وجود دليلٍ وتعسّر الفحص اللاتق، مع عدم الحاجة إلى المسألة بالفعل.

الدليل الحادي عشر: الإجماع

قالوا: إنّ العمل بظنّ المجتهد الحيّ مقطوع به؛ للإجماع.

قال العسدي في شرح المختصر^٢، والتفتازاني في التلويح^٣: «والتمسك بالظنّ إنّما ثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتّباع الظنّ».

وقال صاحب المعالم: «إنّ التعويل في الاعتماد على ظنّ المجتهد المطلق إنّما هو على دليل قطعي، وهو إجماع الأمة عليه»^٤. انتهى.

وجوابه أولاً: أنّه إن أُريد الإجماع بحجّية ظنّه من حيث هو ظنّه حتّى يكون جميع ظنونه حجّةً، فهو ممنوع، كيف! وقد نقلنا عبارة بعض المجتهدين في دعوى إجماع المسلمين على خلافه^٥.

وإن أُريد الإجماع بحجّية بعض ظنونه، فهو مسلّم ولا يجدي لكم نفعاً.

وثانياً: أنّ بعض الظنون الاجتهاديّة التي أنتم تقولون بحجّيته قد وقع الخلاف في حجّيته

١. في «أ»: «إلزام القائلين».

٢. شرح مختصر الأصول (شرح القاضي): ٤٦٨؛ وحكاة عنه في الفوائد المدنيّة: ١٨١.

٣. شرح التلويح على التوضيح ١: ٤١.

٤. معالم الدين: ٢٣٩.

٥. تقدّم في ص ٣٧.

من المجتهدين ، بل المشهور عندهم عدم حجّية بعضها كالظنّ الحاصل من الإجماع المنقول والشهرة وأمثالهما . فكيف يمكن دعوى الإجماع على حجّية ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّه أو حجّية جميع ظنونه ؟

وهذا تمام الكلام في أدلّتهم وردّها ، وأنت بعد إحاطتك بما ذكرنا تقدر على جواب كلّ ما تمسّكوا به من أمثال هذه الأدلّة .

تتميم: اعلم أنّ القائلين بحجّية كلّ ظنّ عند عجزهم عن إتمام دليل حجّيته كثيراً ما يرجعون ويقولون: لو لم تقولوا بذلك لم يتمّ شيء من أدلّتكم على حجّية الأخبار والإجماعات والكتاب والأصول وغيرها ؛ فلذلك نضطرّ إلى العمل بالظنّ .

ولا يخفى أنّا لو سلّمنا هذه الدعوى الواهية - أي عدم تماميّة الدليل على حجّية شيء ممّا نقول بحجّيته - فنقول: غاية ما يلزم هو كون هذه الأشياء مثل الظنّ الذي تقول أنت بحجّيته ؛ فإنّه أيضاً لا دليل يدلّ على حجّيته ، فما الباعث على أنّه يجب العمل بالظنّ الذي ورد النهي عن العمل به ، ولا يجوز العمل بالخبر الذي ورد الأمر بالعمل به ؟ وما السبب في هذا الترجيح ؟ أذنّ الله لكم أم على الله تفترون ؟^١

١ . اقتباس من قوله تعالى: ﴿قُلْ ۚ إِنَّ اللَّهَ أَدْنَىٰ لَكُمْ أُمَّ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ . بونس (١٠) : ٥٩ .

الفائدة الثالثة

في إثبات جواز العمل بالظن في الجملة

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: في بيان حقيقة الاجتهاد وقول المجتهدين القائلين بالظن

اعلم أنه لما أبتلنا بحول الله وقوته أصالة حجّية الظنّ فلا تظننّ أنا نقول بعدم جواز العمل بالظنّ مطلقاً كما يقوله الأخباريون، فإنّ بعض الظنّ إثم .
بل نقول: إنّ جواز العمل بالظنّ منوط بالدليل، فإنّ دلّ دليل على جواز العمل بظنّ مخصوص يجوز العمل به .

ونقول أيضاً: إنّ دلّ الدليل على حجّية بعض الظنون المخصوصة، ويجب علينا اتّباعه لأجل الدليل على وجوب العمل به .

والتفصيل: أنّها هنا نزاعاً آخر - غير ما تقدّم - وهو النزاع الواقع بين المجتهدين والأخباريين، فإنّ المجتهدين يقولون بأنّ الأصل وإن كان حرمة العمل بالظنّ، إلّا أنه قد خرج بعض الظنون عن تحت هذا الأصل الأصيل؛ لأجل دلالة الدليل، بمعنى: أنّه يشبّه بالدليل وجوب العمل ببعض الأدلّة، وهي لا تفيد غير الظنّ .

وذهب الأخباريون إلى أنّه لم يخرج ظنّ من تحت هذا الأصل أصلاً، بل يجب العمل بالعلم، والأدلّة التي يشبّه وجوب اتّباعها مفيدة للعلم القطعي، وقد وقع بينهم النزاع في مواقع آخر أيضاً ليس ها هنا موضع ذكره .

وسبب النزاع الواقع بين هذين الفريقين هو أنه قد تضافرت الأخبار واستفاضت الآثار بالمنع عن القول بالرأي والاجتهاد والعمل بالظن^١.

والأخباريون لما رأوا أن طريقة المجتهدين تسمى بـ «الاجتهاد» من غير أن يتفحصوا عن كيفية طريقتهم ظنوا أن هذا هو القول بالرأي والاجتهاد المنهية عنه. وزعموا أنه لا دليل على جواز العمل ببعض الظنون، وأنه يمكن تحصيل العلم في الأحكام، فأخذوا في النزاع معهم والإنكار عليهم.

ثم إن ذلك آل إلى أن قالوا بما يشبه القول بخلاف الضروريات وإنكار البديهيات. تحقيق ذلك وإن لم يكن ها هنا مقامه، إلا أننا نشير إجمالاً إلى معنى الاجتهاد الذي يقول به المجتهدون، ثم تتبعه بإثبات ما ذهبنا إليه من وجود الدليل على جواز العمل بالظن في الجملة من غير تعيين لهذا الظن، ونذكر الشبهات الواهية التي استند إليها الأخباريون في وجوب العمل بالعلم، فنقول - وبالله التوفيق :-

إنه لا شك في ثبوت التكليف وبقائه ووجوب الإتيان بالأوامر التكليفية، ولا يمكن الإتيان بها إلا بإطاعة الله وحججه، وإطاعتهم لا يمكن إلا بالأطلاع على أحكامهم، ولا يحصل ذلك الاطلاع إلا بالنظر إلى أدلة الأحكام. وما وصل إلينا من الأدلة من جانب الشارع منحصر بالكتاب والسنة والإجماع والأدلة العقلية، وبعض أقسام القياس. واستخراج الأحكام واستنباطها من هذه الأدلة يتوقف على مقدمات من اللغة والصرف والنحو والمنطق والكلام والأصول والرجال، وقوة قدسية يتمكن بها من رد كل حكم إلى مأخذه ومدركه من الأدلة ومقدماتها.

وإذا عرفت ذلك فنقول: حقيقة الاجتهاد عندنا أن ممارس الفن والمستأنس بكلام الفقهاء، وصاحب القوة القدسية التي يتمكن بها من رد فروع الأحكام إلى أصولها إذا أراد أن يعلم حكم مسألة ويستنبط الحكم فيها ينظر ويتأمل في أنه من أي دليل يستخرج؟ وعن أي أصل يتفرع من كتاب أو سنة أو إجماع؟ وبعد ذلك يلاحظ أن استنباطه مما يستنبطه

منه يتوقف على أيّ مقدّمة من المقدّمات المذكورة، فيحكم بما أدى إليه نظره يقيناً أو ظناً. وإن لم يكن في الكتاب أو السنّة أو الإجماع ما يستنبط من هذا الحكم وتوقف رده إلى دليل عقلي من أصل أو استصحاب يرده إليه ويحكم بما يوجبه نظره يقيناً أو ظناً.

وإن تعارضت فيه الأدلّة فينظر في وجوه التراجع، ويفعل ما يقتضيه نظره فيه بعد التأمل التام، واستفراغ الوسع في تحقيق المسألة وجولان النظر في أطرافها.

وهذا هو الاجتهاد، ومن حصل له هذه المرتبة فهو المجتهد والنائب من الحجج المعصومين، ووظيفته استنباط الأحكام، ووظيفة الناس الرجوع إليه.

فحقيقة الاجتهاد هو السعي في درك الحكم علماً أو ظناً من الأدلّة الشرعيّة بمعونة المقدّمات المذكورة، واستعماله بعد وجود القوّة القدسيّة.

والأخباريون ينكرون الاجتهاد ويشنعون على أهله ويقولون ببطلانه، وإبطالهم تارةً لزمهم أنّ هذا هو الاجتهاد المذموم في الأخبار، وأخرى بادعائهم عدم احتياج درك الأحكام إلى المقدّمات المذكورة، وعدم توقّفه عليها وإمكان دركها بدونها، وثالثةً بقولهم لعدم حجّية الإجماع والأدلّة العقلية وعدم كونهما من الأدلّة الشرعيّة، ورابعةً بأنّ ما يحصل من الاجتهاد، ويعوّل عليه المجتهد، ويركن ويبنى عمله عليه، ويقول بحجّيته في الأحكام وهو الظنّ ليس بحجّة، ويحرم بناء العمل عليه، ولا يجوز العمل إلاّ بالعلم.

ولهم على هذه المقدّمات الأربع شكوك وشبهات.

وأما جوابهم عمّا ذكروه للمقدّمة الأولى فسيأتي ذكرها في طيّ الجواب عن شكوكهم في المقدّمة الرابعة.

وأما الشبهات التي ذكرها للمقدّمات الثانية والثالثة فليس هنا موضع ذكرها.

وأما الشكوك التي ذكرها للمقدّمة الرابعة فنذكرها هنا، مع ردها بلا تطويل مخلّ، ونبدأ أولاً بذكر أدلّة حجّية الظنّ ولزوم العمل به في الجملة.

المطلب الثاني: في أدلّة جواز العمل بالظنّ وحجّيته في الجملة

اعلم أنّ لنا على حجّية الظنّ ولزوم العمل به وخروجه من الأصل المتقدّم وجوه:

[الوجه] الأول: الإجماع القطعي، فإننا نعلم يقيناً أن طريقة علماء الشيعة - سلفهم وخلفهم - لم يكن إلا استنباط الحكم عن الآيات والأخبار، وشيء منهما لا يفيد إلا الظن كما يأتي، ومع ذلك نعلم يقيناً أن جميع الموجودين في زمن المعصومين من الرجال والنساء لم يكونوا يأخذون جميع جزئيات أحكامهم وكلّياتهم من الأئمة، ولا من الأحاديث المتواترة أو المحفوظة بالقرائن المفيدة للقطع، بل يعملون بما يسمعون من الرواة، ولا شبهة في أنها لا تفيد غير الظن، ومدعي حصول العلم للجميع مكابر.

قال بعض المتأخرين في فوائد الغروية - في ردّ منع الأخباريين لثبوت الإجماع ما هذا لفظه -:

ومن المعلوم على متبّع الأخبار، ومن له ربط بطريقة عمل أصحاب الأئمة الأخبار عليهم السلام أن مدارهم كان على العمل بمضمون آية محكمة أو رواية معتبرة وإن كانت غير متواترة ولا مصرحة بأمر الأئمة الطاهرة، ولا خفاء في أن أمثال هذه تفيد الظن، فليكن كافياً.

وهذا هو مرادهم بالإجماع^١.

[الوجه] الثاني: إن بقاء التكليف إلى يوم القيامة يقيني، وباب العلم بالتكاليف منسند قطعاً؛ لأن ما يمكن أن يعلم منه التكاليف منحصر بالكتاب والسنة والإجماع والأدلة العقلية، والأخباران - مع أن الأخباري لا يقول بحجّيتهما - لا يفيدان غير الظن. وأما الأولان فالكتاب وإن كان قطعي المتن إلا أنه ظني الدلالة. وأما الأخبار فمتواترها قليل جداً، بل لا يكاد أن يوجد، وآحادها لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك قد وقعت فيها تصحيقات وتقطيعات وتحريفات، وخرج كثير منها مخرج التقيّة ومع ذلك كثرت عليهم الكذّابة، وورد في الحديث الصحيح: «أن المغيرة بن سعيد كان يدسّ في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام أحاديث لم يحدثوا بها»^٢، وكذا أبو الخطاب^٣.

١. الفوائد الغروية والدرر النجفية في أصول الفقه: ٦٢ (مخطوط).

٢. راجع اختيار معرفة الرجال: ٢٢٤ - ٢٢٥، ح ٤٠١ - ٤٠٢، وفيه: «في كتب أصحاب أبي...».

٣. المصدر: ٢٢٥، ح ٤٠١، و ٣٠٢ - ٣٠٣، ح ٥٤٤، و ٣٠٥، ح ٥٤٩.

وورد في الاحتجاج: «أن من أسباب اختلاف الأحاديث عن أهل البيت الكذب والافتراء عليهم^١. وورد أيضاً: «أن كثيراً ما يفتررون وهماً واشتباهاً وخطأً»^٢، فلو لم يعمل بالظن لزم التكليف بما لا يطاق، والحرَج المنفيان^٣ في الشريعة السمحة السهلة. والأخباريون تارة يقولون بتواتر هذه الأحاديث الموجودة في الكتب الأربعة ويكونها قطعية المعنى، وأخرى بأنها وإن كانت ظنيّة إلا أنّ وجوب العمل بها معلوم من جانب الشارع.

أما ما ذكروه أولاً من التواتر وقطعية المراد، فهو واضح الفساد، أمّا دعوى التواتر؛ فلا تَنه لا يمكن أن يقطع به بالنسبة إلى المحمّدين الثلاثة، فكيف يجزم به بالنسبة إلى الأئمّة؟ ولو سلّم التواتر عن المحمّدين فإنّما هو الكتب لا جزئيات الأخبار، فإنّ من تتبّع نسخ التهذيب - مثلاً - يرى أنّ الحديث الواحد يختلف ألفاظه على اختلاف النسخ بما يتفاوت به المعنى، وكذلك بقيّة الأصول، كما رواه الشيخ في التهذيب في دم الحيض، ففي بعض النسخ أنّه يخرج من الأيمن^٤، وفي بعضها أنّه يخرج من الأيسر^٥، ومن هذا الباب كثير يظهر بالتتبّع. وكذلك اختلاف الأخبار في الأصول الأربعة، فإنّك ترى الحديث في التهذيب ناقصاً من وسطه لكنّه موجود في الكافي بما يظهر به اختلاف الحكم اختلافاً بيناً، وهذا الاختلاف الواقع في الحديث قد جاء بعضه من الرواة؛ لأنّ المعهود في الصدر السابق أنّهم كانوا يأخذون الأخبار من الأئمّة عليهم السلام أو الوساطة عنهم، ويروونها بالمعنى، وبعضه وقت انتزاع المحمّدين لها من الأصول الأربعمئة. ومنه حصل الإضمار في طرق الأخبار وغيره من أنواع الاختلال، وأمّا التصرف والسهو الواقع من الناسخين فهو ظاهر لا ينكر، فمع هذا

١. انظر الاحتجاج ١: ٦٢٠، الرقم ١٤٢ وما بعدها.

٢. راجع الكافي ١: ١٦٠، باب الجبر والقدر... ح ١٤، و: ١٦٢، باب الاستطاعة، ح ٤؛ وللمزيد راجع عوائد الأيام: ١٧٦ - ١٧٧، عائدة ١٩.

٣. البقرة (٢): ٢٨٦؛ الحجّ (٢٢): ٧٨؛ المائدة (٥): ٦؛ وللمزيد راجع عوائد الأيام: ١٧٤ وما بعدها، عائدة ١٩. والكافي ١: ٦٤، باب اختلاف الحديث، ضمن الحديث ١.

٤. تهذيب الأحكام ١: ٣٨٥، ح ١١٨٥.

٥. راجع وسائل الشيعة ٢: ٣٠٧، أبواب الحيض، الباب ١٦، ح ١ - ٢.

الاختلاف الذي تختلف لأجله الأحكام كيف يمكن ادّعاء التواتر فيها ؟
 فإن قيل : إنَّها محفوظة بالقرائن الحالية ، ككون الراوي ثقة غير راضٍ بالافتراء ، أو نقله
 في كتابه الذي ألقه لهداية الناس وتمسكه بأحاديثه^١ ، أو كونه ممن أجمعت العصابة على
 تصحيح ما يصح عنه^٢ ، أو ورد في شأنه من الأئمة : أنه مأمون خذوا عنه معالم دينكم^٣ ، أو
 وجود الرواية في أحد الكتب الأربعة ؛ لاجتماع شهادات مصنفيهم على صحته^٤ .
 قلنا : إن أردت أن اجتماع جميع هذه القرائن وغيرها مورثة للقطع ، فلا نبالي بتسليمه ،
 ولكن أين الخير الذي اجتمع فيه جميع هذه القرائن ؟ ولو فرض وجود واحد أو اثنين ، فما
 فائدته في الأحكام ؟

وإن أردت أن كلاً منها يفيد القطع ففساده ظاهر ؛ فإن كلاً منها دالٌّ على عدم تعدد الراوي
 أو المؤلف الكذب والافتراء ومثله ، وأما السهو والخطأ فليس منفيّاً عنه . وأيضاً سهو
 النسخ بعده ليس بأمر عزيز ، مع أن ثبوت كون الراوي ثقةً أو مأموناً أو شهادته لنا في أمثال
 هذا الزمان ليس إلا بالظن .

وأما شهادة مؤلفي الكتب^٥ الأربعة على صحّة رواياتهم فمع أنّها أيضاً مظنونة غير
 مفيدة ؛ لوقوع الاختلاف بين العلماء في مرادهم من الصحّة ، مع ملاحظة ردّ كلّ منهم
 أحاديث كثيرة رووها في كتبهم كما يظهر على المتتبع ، وأدلّ شيء على فساد تلك الدعوى
 اعتناء قديم العلماء وحديثهم بمعرفة حال الرواة ، وتخصيص^٦ جماعة بالإجماع على
 تصحيح ما يصحّ عنهم ، وبقبول مراسيلهم إلى غير ذلك .

١ . راجع : الكافي ١ : ٨ ؛ والفتاوى ١ : ٣ . في مقدّمتيهما .

٢ . راجع اختيار معرفة الرجال : ٢٣٨ ، ح ٤٣١ ، و ٣٧٥ ، ح ٧٠٥ و ٥٥٦ ، ح ١٠٥٠ .

٣ . كيونس بن عبد الرحمن ، راجع : اختيار معرفة الرجال : ٤٨٣ ، ح ٩١٠ و ٤٩٠ ، ح ٩٣٥ ؛ ورجال النجاشي : ٤٤٦

- ٤٤٧ ، الرقم ١٢٠٨ .

٤ . راجع وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٥٢ ، الفائدة التاسعة .

٥ . في «أ» : «كتب» ، وفي «ب و ج» : «الكتاب» ، والصحيح ما أثبت .

٦ . في «ب و ج» : «تخصّص» .

وأما قولهم بإفادة هذه الأحاديث للقطع واليقين بالمضامين ، فهو أيضاً فاسد من وجوه :
 منها : عدم معلومية اصطلاح زماننا مع اصطلاح زمان المعصوم بالنسبة إلى كثير من
 الألفاظ ، بل ربما يوجد للفظ معنى باصطلاح العرف العام أو عرف المتشرفة ، ومعنى آخر
 بحسب اصطلاح اللغة ، ولا يعلم وروده بأي اصطلاحين ، والحكم باتحاد الاصطلاحات
 إنما هو بقواعد لا تفيد إلا الظن .

ومنها : أنه قد شاع التجوّز والاشتراك والنقل وأمثالها ممّا لا سبيل إلى نفيها إلا بالأدلة
 الظنيّة .

ومنها : أنه يحتمل إرادة معنى من لفظ بقرينة حالية أو مقالية خفيت علينا ، وأصالة
 عدما دليل ظني .

ومنها : دلالة الأخبار على أنّ في الحديث متشابهاً ، كما روي بالأسانيد الكثيرة عن
 الرضا عليه السلام أنه قال : « إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن ، فردوا
 متشابهها إلى محكمها ، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا »^١ ، أو ما رواه الصدوق في
 معاني الأخبار بإسناده إلى داود بن فرقد ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « أنتم أفقه الناس
 إذا عرفتم معاني كلامنا ، إن الكلمة لتصرف على وجوه ، فلو شاء إنسان يصرف كلامه كيف
 شاء ولا يكذب »^٢ ، فإذا كانت الكلمة تصرف على وجوه فكيف يقطع بالمعنى المراد منها ؟
 نعم ، يتفاوت الحال في الظهور والخفاء ومدار الاستدلال على الظواهر .

ومنها : أنّ الرواة كانوا كثيراً ما يروون بالمعنى ، ولا شبهة في أنّ أداء المطلوب بعبارة
 أخرى ليس بحيث لا يتخلّف ، بل ربما يفهم منها خلاف المطلوب ، بل قد يفهم كلّ واحد من
 المخاطبين غير ما يفهمه الآخر بسبب التفطن بالقرائن وعدمه ، ويرشدك إلى ذلك ما في
 الأخبار الكثيرة من تخطئتهم عليهم كثيراً من الرواة في الفهم بقولهم : ليس مرادنا ما فهموه ،

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ٢٦٦ ، الباب ٢٨ ، فيما جاء عن الإمام... ح ٣٩ ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٥ ، أبواب

صفات القاضي ، الباب ٩ ، ح ٢٢ .

٢. معاني الأخبار : ١ ، الباب الذي من أجله... ح ١ ؛ وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٧ ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ،

وأين يذهب، وليس حيث يذهب، وقلت له كذا فظنّه كذا^١، وأمثال ذلك، وينبّه عليه ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث المشهور من أن من جملة أسباب اختلاف الأحاديث عدم حفظ الحديث على وجهه، والوهم فيه «وليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأل عن الشيء فيفهم، وكان منهم من يسأل عن شيء ولا يستفهم»^٢.

ومنها: أنا نرى الأخباريين يذكرون للحديث معاني متعدّدة واحتمالات كثيرة، فكيف يحصل لهم القطع بتعيّن المعنى المقصود؟
ومنها: أنه ترى العلماء مختلفين في معاني الأخبار حتى كتبوا عليها شروحا كثيرة، إلى غير ذلك.

وبالجملة، الأمر أوضح من أن يحتاج إلى البيان.

وأما ما ذكره من أن الأخبار وإن كانت ظنيّة إلاّ أنّها معلومة الحجّية، ففيه: أن كونها معلومة الحجّية مسلّم عند المجتهدين أيضاً إمّا بالواسطة أو بدونها، فإنّه هل يمكن أن يقول أحد بوجوب العمل بالظنّ بدليل ظنيّ؟ بل يجب أن يكون الدليل عليه علمياً، ولكن هذا لا يوجب أن يكون مفادها أيضاً علمياً، وأن تكون هذه الأخبار مقطوعة الورد عن المعصوم، كما لا يخفى.

[الوجه] الثالث: إن من المعلوم قطعاً في أمثال هذا الزمان أن من استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق بحيث لم يكن في وسعه أزيد منه، لا يحصل له إلاّ الظنّ غالباً، ولا شك أن الله سبحانه لا يكلف أزيد من ذلك يقيناً، قال الله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^٣، وقال عزّ شأنه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٤، فيكون الظنّ حجّةً.

١. راجع وسائل الشيعة ٢: ٤٢٨، أبواب الاحتضار، الباب ١٩، ح ٢، و: ٢٨، أبواب نافلة شهر رمضان، الباب ٧،

ح ١، و: ١٠ و ٤٢١، أبواب الصوم المندوب، الباب ٧، ح ١٢.

٢. الكافي ١: ٦٤، باب اختلاف الحديث، ضمن الحديث ١، وفيه: «وكان منهم من يسأله ولا يستفهم».

٣. البقرة (٢): ٢٨٦.

٤. الحجّ (٢٢): ٧٨.

[الوجه] الرابع: الأخبار الواردة في نقل الأحاديث وكتابتها ونشرها وتدوينها وضبطها، فإنها لو لم تكن حجة لما كانت فائدة في هذه الأمور، مع أنها لا تفيد غير الظن.

[الوجه] الخامس: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر، وهو من جملة ما أخذ من جامع البرنظي، عنه، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفرع»^١. وعن زرارة وأبي بصير، عن الباقر والصادق عليهما السلام، أنهما قالا: «علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا»^٢.

ومن البين أن معنى التفرع تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع الجاري في مثل منصوص العلة وغيره من مواضع الاستنباط الشرعي، وهو لا يفيد غير الظن إلا نادراً، وهذا وسابقه وإن لم يفيدا غير الظن إلا أنهما يصلحان حجة على الخصم؛ لعمله بالأخبار، وقوله بإفادتها العلم.

وأجاب الأخباريون عن الرويتين بحملهما وتنزيلهما على الاجتهاد في محل الحكم، فإنه جائز بلا خلاف كجهة القبلة، وقيم المتلفات، وأروش الجنائيات وأمثالها، أو على خصوص استخراج الجزئيات من القوانين الكلية الملقاة عنهم، كقولهم عليهم السلام: «لا ينتقض اليقين بالشك»^٣ وأمثاله.

قال المولى محمد أمين الأسترآبادي في الفوائد المدنية - بعد ذكر الحديثين -:

إن المراد منهما أن استنباط الأحكام النظرية ليس من شغل الرعية، بل علينا أن نلقي إليهم نفس أحكامه تعالى والقواعد الكلية، وعليهم استخراج الصور الجزئية عن تلك القواعد الكلية^٤. انتهى.

وفيه أولاً: أن هذا الحمل أيضاً ظني، فكيف يصار إليه؟

وثانياً: أنهم يقولون ببطلان العمل بالظن والاستنباط مطلقاً، واستخراج الصور الجزئية من القواعد الكلية ليس إلا استنباطاً وعملاً بالظن.

١ و ٢. السرائر ٣: ٥٧٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٦١، ٦٢. أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٥١، ٥٢.

٣. تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥. أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، ح ١.

٤. الفوائد المدنية: ٣١٣.

وثالثاً: أنّ الذي يظهر من لفظ «التفريع» واستعماله أنّ المراد به غير ما ذكروه؛ لأنّ الكلّي الصادق على جزئيات معلومة غير محتاج إلى تفريع وبيان، والظاهر من معنى «التفريع» هو: الاستنباط والاستخراج من دلائل اللفظ بالفحوى أو الالتزام أو دلالة عرفيّة أو عاديّة وأمثالها.

المطلب الثالث: في ردّ أدلّة من نفى جواز العمل بالظنّ مطلقاً

اعلم أنّهم احتجّوا على حرمة العمل بالظنّ بوجوه:

[الوجه] الأوّل: الآيات والأخبار المتقدّم ذكرها الدالّة على وجوب طلب العلم وذمّ

اتباع الظنّ^١.

قالوا: هذه الآيات والأخبار صريحة في عدم جواز العمل بكلّ ما ليس بعلم.

وأجيب عنها: تارةً بتخصيص الظنّ فيها على غير^٢ الاعتقاد الراجح المعتبر في

الاجتهاد؛ لإطلاق الظنّ أيضاً على المرجوح، وعلى ما حصل من غير أمانة كالاقتقاد

المبتدئ، وحمل العلم بالمأمور بطلبه على ما يشمل الظنّ الراجح.

وفيه: أنّ ذلك من قبيل المصادرة؛ لأنّه تقييد تخميني، وتخصيص ظنيّ، ومحلّ

اجتهادي غير معلوم الصحّة ولا ثابت الحجّيّة.

وتارةً أخرى بأنّها ليست بقطعيّة الدلالة؛ لكونها محتملة لتلك المحامل التي ذكرت

ولغيرها أيضاً، فلا يفيد إلّا الظنّ، وهو لا يكفي في إثبات مثل هذا المطلب، سيّما على

طريقة الخصم.

وفيه: أنّ الخصم وإن منع عن العمل بالظنّ لكن يدّعي كون الأخبار مفيدة للعلم.

وثالثةً: أنّ كثيراً منها خطابات شفاهيّة؛ فلعلّها كانت مختصّة بالمشافهين، ولا دليل على

العموم أو لعلّه كانت قرينةً على إرادة خلاف المقصود.

١. تقدّمت في ٤٠-٤٣.

٢. في «ب و ج»: «تغيير».

وفيه: أن هذا إنمّا يختصّ ببعضها، وغير الشفاهي منها كثير .
والصواب في الجواب أن يقال: أيكم معاصر الأخباريين لا ينكرون جواز تخصيص العام بعد وجود المخصّص الشرعي؟ بل ارتكبتهم التخصيص والتقييد في هذه الآيات والروايات، وتنزيلها عن عمومها وإطلاقها بسبب قيام الأدلة المسلّمة عندهم، فجوزتم العمل بالظنّ في موضوعات الأحكام ومحالّها، والقوانين الملقاة من الأئمّة، والاعتماد على الأمارات المرجّحة عند تعارض الأدلّة.

وعلى هذا قلنا أيضاً: إنّ تخصيصها بسبب قيام دليل قطعي، وقد مرّ الدليل على لزوم العمل بالظنّ، فأَيّ مانع من تخصيصها؟

[الوجه] الثاني: إجماع الطائفة المحقّقة - الداخل فيهم^١ أرباب العصمة من أهل البيت - على بطلان الرأي، واشتهار أنّ طريقتهم كانت نفي الاجتهاد .
وجوابه: أنّ مرادنا من العمل بالظنّ ليس إلّا الظنّ الحاصل من كلام الله وكلام حججه والأئمّة المعصومين من آل رسوله، وأين هذا من العمل بالرأي والاجتهاد؟ والذي تحاشوا عنه، وأنكروا عليه ما ذهب إليه العامّة، واشتهر عندهم من العمل بالأقيسة الفاسدة، والمصالح المرسلّة، والاستحسانات العقلية.

وبهذا صرّح السيّد نعمّة الله الجزائري في رسالته في تقليد الأموات، حيث قال:
أمّا تحريم أصحابنا القدماء الاجتهاد والتقليد فالظاهر أنّ مرادهم منه الردّ على العامّة في اجتهاداتهم المأخوذة عن الرأي والقياس. أمّا اجتهاد أصحابنا المأخوذ من الكتاب والسنة، واجتهادهم في تحصيل الأحكام منها، فالظاهر أنّه غير مذموم؛ لأنّ حاصله يرجع إلى أخذ الحكم من الدليل الشرعي؛ إذ لا يتمكّن كلّ راوٍ للأخبار من أخذ الأحكام منها، ومن ثمّ جاءت الرواية عن الخاتم عليه السلام: «رحم الله امرأً سمع مقالتي فوعاها، فأدّاها كما سمعها، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^٢. فيكون المراد من «الأفقه» من

١. في جميع النسخ: «عنهم»، والصحيح ما أثبتناه.

٢. الكافي ١: ٤٠٣ - ٤٠٤، باب ما أمر النبي صلى الله عليه وآله ...، ح ١ - ٢، وسائل الشيعة ٢٧: ٨٩ - ٩٠، أبواب صفات القاضي.

الباب ٨، ح ٤٣ - ٤٤؛ كنز العمال ١٠: ٢٢٨ - ٢٢٩، ح ٢٩٢٠٢ و ٢٩٢٠٤ بتفاوت في الألفاظ.

يتدبر في المعنى ويستنبط منه حكماً لم يبلغه الفقيه والراوي^١. انتهى.

[الوجه] الثالث: إن الاجتهاد والعمل بالظن يؤدي إلى الاختلاف والتفريق في الدين المنهية عنه بالآيات والروايات، وأيضاً كل ما يؤدي إلى الاختلاف يؤدي إلى الخطأ، والحكيم المطلق - عز شأنه - كيف بيني شريعته على ما يؤدي إلى مثل ذلك؟^٢ والجواب: أن الاختلاف ليس مختصاً بالمجتهدين، بل عمدة الخلاف بيننا ما وقع من المحدثين، الذين تدعون كونهم أخباريين، بسبب اختلاف أحاديث الأئمة المعصومين لمصالح عرفوا بعضها، وذلك معلوم على^٣ من تتبع الأخبار واطلع على الآثار. روى في اللعل بسند معتبر عن حرير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس [شيء] أشد عليّ من اختلاف أصحابنا، قال: «ذلك من قبلي»^٤.

وعن أبي أيوب الخزاز، عن حدّثه، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «اختلاف أصحابي لكم رحمة»^٥.

وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال عليه السلام: «أنا فعلت ذلك بكم، لو اجتمعتم على أمر واحد لأخذ برفاقكم»^٦.

وروى الكليني في الموثق عن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شيعتكم لو حملتموهم على الأستة^٧ أو على النار لمضوا، وهم يخرجون من عندكم مختلفين، فقال: «يا زرارة، هذا خير لنا ولكم، وأبقى لنا ولكم»^٨ الخبر. وأمثال ذلك كثيرة، فحينئذ لا بد من حمل الاختلاف المنهية عنه على الواقع في أصول الدين، وخلفاء رب العالمين، والحاصل

١. رسالة منبع الحياة في حجّة قول المجتهدين من الأموات: ٦٨.

٢. انظر الفوائد المدنية: ١٨١ - ١٨٣.

٣. كذا في النسخ، والأصوب: «لئن».

٤. علل الشرائع ٢: ٩٧، باب ١٣١، الملة التي من أجلها حرم الله تعالى الكبائر، ح ١٤.

٥. المصدر، ٩٧ - ٩٨، ح ١٥.

٦. المصدر.

٧. الأستة: جمع السنان لا جمع الأسنان. لسان العرب ١٣: ٢٢٠. «س ن ن».

٨. الكافي ١: ٦٥، باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ٥.

من التمسك بغير الكتاب وسنة سيّد المرسلين (عليه صلوات ربّ العالمين).
ذكر شيخ الطائفة في كتاب العدة ما محصوله:

إنّ اختلاف الفتاوى المبنيّ على اختلاف رواية الثقات عنهم لا يستلزم تناقضاً؛ وذلك لأنّ كلّ واحد منهم يقول: هذه الفتوى رواها ثقة عنهم عليه السلام، ولم يظهر إلى الآن عندي وروده من باب التقيّة، وكلّ ما هو كذلك يجوز لنا العمل به إلى ظهور القائم عليه السلام، وإن كان وروده في الواقع من باب ضرورة التقيّة بخلاف الاختلاف المبنيّ على غير ذلك^١. انتهى.

[الوجه] الرابع: ما ذكره المولى محمّد أمين في الفوائد المدنيّة، وحاصله:

إنّ ما استدلّ به الإماميّة على وجوب عصمة الإمام عليه السلام وهو: أنّه لولا ذلك لزم أمره تعالى عبادةً باتباع الخطأ، وذلك قبيح عقلاً، جارٍ في حجّة الظنّ؛ لأنّ خطأ الظنّ جازٍ وحجّيته ليس إلّا وجوب اتّباعه^٢.

وجوابه أولاً: أنّ الدليل على وجوب عصمة الإمام ليس مجرد ما ذكر حتّى يرد نقضاً على حجّة الظنّ.

وثانياً: أنّ هذا المحذور لو كان وارداً لورد على الأخباريين أيضاً؛ لأنّ ما استدلّ به يتأتّى في كلّ مُخْبِرٍ وراوٍ؛ أو لاحتمال الخطأ الذي هو المحذور المفروض، فلا يحصل الوثوق بخبره وروايته إلّا إذا كان معصوماً، ولا يندفع عنهم ذلك إلّا بثبوت عصمة المخبر؛ لأنّه لا يحصل العلم بخبره بدون ذلك؛ لجواز الخطأ والغفلة والنسيان من كلّ مخبر، فينسدّ باب العلم بالخبر بكلّ وجه، والقرائن لا تفيد في ذلك إلّا إذا كانت من قبيل المعجزة حتّى يعلم بها صدق المُخْبِرِ ويندفع المحذور.

وقد يقال: إنّ هذا الدليل يدلّ على أنّه يلزم على الله سبحانه حفظ أخبار حججه عن الخطأ والنسيان والسهو والتحريف والتبديل، فتكون هذه الأخبار مقطوعاً بها.
وفيه: أنّه سلّمنا ذلك في متون الأخبار، فما يقول في معانيها؟ فإنّا نرى أنّ كلّ عالم يفهم

١. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦ وما بعدها، ٢: ٧٢٩ - ٧٣١.

٢. الفوائد المدنيّة: ١٨٦.

غير ما يفهمه الآخر من الحديث، فهل الكلّ صحيح؟ وهو باطل، فيختصّ الحكم لواحد، فكلّ يعمل بالظنّ.

[الوجه] الخامس: ما ذكره فيه أيضاً، وهو:

إنّ المسلك الذي مداركه غير منضبطة، وكثيراً ما يقع فيه التعارض واضطراب الأنفس ورجوع كثير من العلماء عمّا أفتى به، لا يصلح لأن يجعله الله تعالى مناط أحكامه، ومن المعلوم أنّ اعتبار الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه - تعالى - مستلزم لتلك المحذورات^١.
وجوابه: أنّ هذا لو سلّم، فإنّما يصحّ إذا قلنا بحجّيّة الظنّ من حيث هو ظنّ، واعتبرنا جميع الظنون، وأمّا الظنون التي نعتبرها ونقول بحجّيّتها فمداركها مضبوطة منقّحة، والتعارض الواقع فيها يقع في نفس الأحاديث أيضاً، وكذا في فهم معانيها، وكذا اضطراب الأنفس كثيراً يقع في فهم معاني الأحاديث، والرجوع عمّا أفتى به لا يختصّ بالمجتهد، بل الأخباريون أيضاً كذلك.

[الوجه] السادس: إنّ خطأ الظنّ جائز عقلاً، وخطؤه يؤدّي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال، فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام وتحريم الحلال عند العقل، واللازم باطل فالملزوم مثله.

وجوابه: أنّ قوله: «فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام» إلى آخره، غير لازم ممّا ذكره؛ لأنّ تحليل الحرام وتحريم الحلال إنّما يلزم من خطأ الظنّ، فلو كان الظنّ خطأً وجاز التعبد به يلزم ما ذكر، وأمّا إذا كان الظنّ جائز الخطأ فلا يلزم من جواز التعبد به إلّا جواز تحليل ما يحتمل أن يكون حراماً، وتحريم ما يحتمل أن يكون حلالاً، وبطلان هذا اللازم ممنوع.

فإن قيل: احتمال الحرمة والحليّة إنّما هو في نظر المكلف، وأمّا في الواقع فهو إمّا حرام أو حلال على سبيل منع الخلوّ، فلو جاز تحليله لجاز تحليل الحرام أيضاً؛ إذ لو لم يجز لما جاز إلّا تحليل الحلال؛ لعدم الوساطة بينهما في الواقع، وحليّة هذا غير معلومة، فيجب أن

يكون تحليل الحرام أيضاً جائزاً حتى يجوز تحليل هذا المظنون حليته .

قلنا: هذا مسلم، ولكن نقول: إن التحليل الثابت من الظن هو التحليل الظاهري، وكذا التحريم، والثابت للشيء هو الحرمة أو الحلية الواقعية، ووجوب التلازم بينهما ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون شيء حراماً واقعاً وحلالاً ظاهراً أو بالعكس .

والحاصل: إننا نسلم أن اللازم من جواز التعبد هو جواز تحليل الحرام وعكسه، ولكن نقول: إنه يلزم جواز التحليل الظاهري للحرام الواقعي وبالعكس، وبطلان ذلك ممنوع .

وقد يقال: إن التحليل والتحريم وسائر الأحكام الشرعية منوطة عند العدلية بمصالح ومفاسد واقعية، ولا يتحقق شيء من هذه الأحكام جزافاً وتشهياً .

وعلى هذا فنقول: إن التحريم الواقعي لأجل مفاسد لا محالة، والتحليل الظاهري أيضاً يجب أن يكون لمصالح، ومتعلقهما أمر واحد لم يتفاوت فيه شيء إلا جهل المكلف بالتحريم الواقعي، ولا شك في أن هذا الجهل لا يوجب رفع المفاسد الموجبة لحرمة واقعاً، فيلزم أن يتحقق في شيء واحد مفاسد موجبة لحرمة ومصالح موجبة لحليته، وإن هذا إلا اجتماع النقيضين، وهو محال. وأيضاً جهل المكلف لما لم يوجب رفع المفاسد يلزم حلية ما فيه المفاسد الموجبة للحرمة، وهي أيضاً محال .

ويمكن أن يجاب عن هذه الشبهة بأن إناطة الأحكام بالمصالح والمفاسد مسلمة، ولكن نقول: إن تلك المصالح والمفاسد لا يجب أن تكون من ذاتيات متعلق الحكم ولوآزمه، بل يمكن أن تبدل تلك المصالح والمفاسد بتبدل حالات المتعلق واختلاف الأزمنة، وتفاوت حالات المكلف وأزمته؛ ولذا ترى تحليل بعض ما يحرم في الشرائع السابقة وتحريم بعض ما يحل فيها، وترى حلية بعض الأشياء في بعض حالات المكلف وحرمة في بعض آخر، وأيضاً قد يعرض للمتعلق حالة أخرى، أو للمكلف يوجب وجود مصالح غالبية على المفاسد الأولى أو مساوية لها، وقد يكون بالعكس .

وعلى هذا فنقول: إنه يمكن أن يكون للشيء قبل حصول الظن بحرمة مصالح موجبة للحلية، وتبدل تلك المصالح بالمفاسد بعد حصول الظن بحرمة، أو يحصل له مفاسد لأجل عروض حالة له أو للمكلف غالبية على مصالحه موجبة لحرمة .

والحاصل: أن الشيء المطلق قد يكون له مصالح وتتبدل بالمفاسد بعد صيرورته مقيداً بكونه مظنون الحرمة.

فإن قيل: إن بذلك وإن اندفعت الشبهة التي أوردوها على جواز التعبد بالظن، ولكن بقيت ها هنا شبهة أخرى، وهي: أننا كثيراً ما نرى تفاوت الحكم بالنسبة إلى العالم والجاهل، فيكون شيء واجباً على العالم أو حراماً عليه، ويباح بالجهل؛ وكذا ترى تجويز العمل بالأصل لمن لم يبلغ إليه الدليل، مع أنه يجوز أن يكون في الواقع حراماً، ولا يمكن أن يقال ها هنا: إنه يمكن أن تتفاوت المصالح والمفاسد لأجل الجهل بالحكم أو بدليله؛ لأن الحكم الواقعي الذي هو الحرمة - مثلاً - إن كان معلولاً للمفاسد مع قطع النظر عن العلم أو الجهل، فيلزم تحققه حين الجهل أيضاً، وإن كان معلولاً للمفاسد بشرط علم المكلف، فيلزم عدم تحققه أولاً، أي في بدو الأمر؛ لانتفاء العلم قبل تحليل الشارع وتحريمه.

قلنا: يمكن أن يجاب عنه بأن الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم، أي العلم بتحريم الشارع. قوله: «فيلزم عدم تحققه في بدو الأمر؛ لانتفاء العلم».

قلنا: مسلم ولا نقول بتحقق الحرمة في بدو الأمر، بل المتحقق ابتداءً هو التحريم - أي نهي الشارع وأمره بضده - بمعنى إيجاد الشارع بيان كونه ذا مفاسد في فضاء الخارج، وبعده يتحقق الحرمة بالنسبة إلى من علم بذلك، فالمفاسد علة لقول الشارع، وهي مع العلم بذلك القول علة للحرمة، فلا محذور.

هذا، ثم إنه قد يجاب عن هذه الشبهة - أي معذورية الجاهل في بعض الأحكام أو بعض موضوعاتها - بأن المفاسد والمناقص باقية بحالها لم تتبدل، ولكن يتدارك هذا النقص من شيء آخر من الشرائع من الأعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة ولسائر التكاليفات.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنه لا ريب في أن الشرائع والأعمال الشاقة ليست مختصة بحال الجهل والاشتباه في حكم آخر أو موضوعه، بل يؤتى بها حال العلم بذلك الحكم أيضاً، فنقول: إن تداركها لنقص^١ هذا الحكم إما يكون بحيث يوجب ممانعة عليّة هذا النقص^٢

١. في «ب و ج»: «لنقص».

٢. في «ب و ج»: «النقص».

للحرمة، فيجب أن يكون كذلك حال العلم أيضاً، أو يكون بحيث لا يوجبها، فيجب أن لا يكون كذلك حال الجهل أيضاً.

[الوجه] السابع: إن في العمل بالظن مظنة الضرر؛ ضرورة عدم زوال مفسد الحرام بالجهل. والتعبّد به مستلزم لتجوز الوقوع في ما فيه مظنة الضرر، وهذا قبيح عقلاً. وجوابه قد ظهر ممّا سبق، فإنّه يمكن اختلاف الضرر الموجب للتحريم باختلاف العلم والجهل.

وقد يجاب عن ذلك أيضاً بما مرّ من أنّه لا قبح في ذلك إذا تدارك النقص^١ الحاصل بسبب الوقوع فيه بأعمال أخر. ويظهر ما فيه ممّا مرّ، فإنّه لولا تفاوت الحكم بسبب الجهل نفسه فنقول: إنّ تلك الأعمال إن كانت بحيث يدافع الضرر الموجب للتحريم، ويزيل سببته للحرمة، فيجب ذلك في العالم أيضاً، وإلا فلا يكون كذلك في الجاهل أيضاً. وتجوز اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل، بعد الحكم بعدم اختلافه بسببه في أصل الحكم، لا وجه له؛ إذ لو كان ذلك الاختلاف صالحاً لاختلاف الحكم فلم لا يصلح له أولاً؟

[الوجه] الثامن: إنّ كلّ حكم تكليفي يشتمل على مصلحة أو مفسدة، ومقتضى اللطف الإلهي والحكمة الربّانية - كما يشهد به البراهين العقلية - أن يدلّ سبحانه عباده على تلك المصالح والمفاسد، ولا يكفي في ذلك الدلالة الظنيّة؛ لأنّه يخطأ كثيراً ما، فقد يرتكب المكلف ما يشتمل على المفسدة، وقد يجتنب ما فيه المصلحة، فلا بدّ من الدلالة العلمية، وكلّ ما يدلّ على وجوب بعث الأنبياء ونصب الخلفاء وإثبات التكاليف يدلّ على ذلك أيضاً، بل يدلّ عليه أدلّة وجوب العصمة، ويرشد إليه الأخبار، فلا بدّ من حفظ الله سبحانه أدلّة عن طوارق الحدّثان حتّى يثبت مقتضى تلك الأدلّة.

أقول: ليس علينا هنا ردّ مقدّمات ذلك الدليل، بل يكفي أن نقول: إنّنا نرى العلماء من الأخباريين وغيرهم مخالفين في الأحكام، مختلفين في فهم الأخبار والآيات، بل نرى

الأخباري يخالف قوله في وقتٍ قوله في وقت آخر، فهل الحكمان معاً حقٌّ؟ وأنت لا تقول به، فيكون أحدهما لا محالة باطلاً خطأً، فكيف تخلّف مقتضى اللطف والحكمة هنا، ولم يدلّ سبحانه على الحقّ الواقعي؟!!

فإن قلت: إنّ ذلك إنّما هو باعتبار سوء فهمه، وليس عليه سبحانه حفظ الأفهام عن الخطأ.

قلنا - مع أنّ ذلك ينافي دليلاً -: إنّ تلك الأخبار يمكن أن يكون كثيراً منها مروية لا على ما هو في الواقع لسهواً الراوي أو الناسخ، فإنّه كيف يجب على الله حفظ الراوي عن السهو أو قلم الناسخ من الغلط، ولا يجب عليه حفظ الناظر عن الخطأ في الفهم؟ وما الفرق بينهما؟ مع أنّ مخالفة عالمين من العلماء يكفي في النقص^١؛ لأنّ القولين معاً ليسا بحقّ فأحدهما مخطئ، ولطفه سبحانه بالنسبة إلى الواحد والجميع على السواء، مع أنّه قد يقلّد ذلك المخطئُ جمعاً كثيراً فكيف يخلف مقتضى اللطف فيه؟

فإن قلت: إنّهُ يمكن أن يكون من جانبه.

قلنا: سهواً الراوي أيضاً يمكن أن يكون من جانبه.

[الوجه] التاسع: ما ذكره المولى المذكور أيضاً، وهو:

إنّ مفاسد ابتناء أحكامه تعالى على الاستنباطات الظنيّة أكثر من أن تعدّ وتحصى. ومن جعلتها أنّه يفضي إلى جواز الفتن والحروب بين المسلمين، وسدّ هذا الباب يؤدّي إلى دفعها والتوقّف والتنبّه في الأمور الشرعيّة إلى ظهور الحقّ واليقين. ألا ترى أنّ علماء العامة ذكروا في مقام الاعتذار عن الحروب الواقعة بين الصحابة أنّ السبب فيها اختلاف اجتهاداتهم؟^٢

وجوابه: أنّ هذا أيضاً لو سلّم إنّما يصحّ إذا قلنا بحجّيّة كلّ ظنّ من كلّ شخص، وإذا لم تعتبر إلاّ ظناً خاصّاً من شخص خاصّ، وشرطنا في ظنّه أن يكون مستنداً إلى أمارّة

١. في «ب و ج»: «البعض».

٢. الفوائد المدنيّة: ١٩٠.

شرعية، ولم يعارضه دليل شرعي آخر، وكان الظان عادلاً خالياً عن روائب الشبهة، فارغاً عن مشتبهات الأنفس، بعيداً عن بواعث حب الرئاسة والسلطنة، فلا يرد شيء من ذلك أصلاً.

الأتري أن العلماء الأخيار في هذه المدة المديدة التي تقرب ألف سنة يقولون بحجية الظن ويعملون به، ولم يقع بينهم لأجل ذلك حرب ولا مفسدة ولا فترة. وإن ظهر بينهم أمر فهو أيضاً من الأخباريين الذين يدعون عدم جواز العمل بالظن.

هذا، ثم إنه ها هنا شبهة ترد على الأخباريين - حيث يقولون: قول المجتهد لكونه عاملاً بالظن المحتمل الخطأ خطأ، والأمر باتباع الخطأ قبيح من الحكيم، وبأنه لا يجوز الاختلاف في الأحكام - وهي: أنا نرى الأخباريين كثيراً ما يحكمون في مسألة بحكم، ثم يرجعون عنه بسبب العثور على خبر أو فهم الخبر على نحو آخر أو غير ذلك. ونرى بعض الأخباريين يخالف بعضاً في حكم مسألة، وهذا ممّا لا يمكن لهم إنكاره.

ف نقول لهم: إن الأول والثاني كلاهما صوابان أم لا؟ الأول باطل؛ لأن الصواب لا يكون إلا في واحد، والثاني يوجب الأمر باتباع الخطأ إن كان على الأخباري العمل بما يحكم به وعلى العامي الأخذ منه، ويوجب عدم جواز متابعة أحد لو لم يكن عليهم العمل والأخذ. وبعد ذلك كله يرجع ويقول: إن إنكار الأخباري على المجتهدين في قولهم بحجية الظن وعملهم به ومخالفته لهم لا يخلو عن أحد من الوجوه الثلاثة:

أحدها - وهو الذي يظهر من كلام جمع من الأخباريين -: هو أن يكون إنكار الأخباري باعتبار أن المجتهدين يقولون بحجية الظن أو ظن المجتهد من حيث هو ظن، ويجعلونها أصلاً فيعملون بكل ظن من كل شخص، أو كل ظن من المجتهد إلا ما أخرجه الدليل، فإنكاره لهم على أن الظن من حيث هو ليس بحجة، بل الحجة من حيث هو العلم لا غير، وإن أمكن حجية بعض أفراد الظنون بسبب دلالة دليل خارجي قطعي.

فإن كان إنكاره عليهم بهذا الاعتبار ففيه: أن المجتهدين لا يقولون بذلك أصلاً، ولا يعملون بالظن من حيث هو ظن، ولا يجعلون حججته أصلاً، كيف! وقال بعض المتأخرين من

المجتهدين في فوائده الحائزّة - في مقام الردّ على من يقول بحجّية الظنّ من حيث هو ظنّ -:
وأيضاً إجماع جميع المسلمين على أنّه في نفسه ليس بحجّة؛ ولذا كلّ من يقول بحجّية
ظنّ يقول بدليل، فإنّ تمّ، وإلّا فينكر عليه، ويقال بعدم الحجّية.

وأيضاً الأصل عدم حجّيته.

وأيضاً العقل يمنع من الاتكال على مجرّد الظنّ في الدماء والفروج والأنساب والأموال
وغيرها.

وأيضاً ظنّ الرجل أمر، وحكم الله أمر آخر، وكونه هو بعينه أو عوضه يحتاج إلى دليل
حتّى يجعل هو إياه أو عوضه شرعاً^١.

ثمّ قال - بعد كلامٍ طويل -:

ولأنّ الظنّ لو كان حجّةً مطلقاً لزم أن يكون ظنّ النساء والأطفال والجهال حجّةً، وهذا
يدلّ على أنّ الظنّ من حيث إنّهُ ظنّ ليس بحجّة^٢. انتهى.

وكما أنّهم لا يقولون بحجّية كلّ ظنّ من حيث هو ظنّ كذلك لا يقولون بحجّية ظنّ
المجتهد من حيث هو ظنّ هذا الشخص، حتّى لو حصل له الظنّ بحكم شرعي من غير
الأمارات الشرعيّة ومن دون استفراغ وسعه يكون حجّةً ومعمولاً به. حاشاهم عن ذلك.
وكان نسبة هذا القول إلى المجتهدين نشأت ممّا وقع في بعض عباراتهم من قولهم: ظنّ
المجتهد حجّة، أو خرج ظنّ المجتهد بالإجماع وأمثالها، حيث أطلقوا القول بحجّية ظنّ
المجتهد ولم يقيّدوه، فذهبوا من ذلك أنّهم يقولون بحجّية ظنّه من حيث هو ظنّ، ولم يتأمّلوا
في كلامهم، وغفلوا عن مرامهم، فإنّ مرادهم من هذا الكلام ليس أنّ من صار مجتهداً كان
ظنّه بالحكم الشرعي حجّةً وإن كان حاصلًا من غير أمارة شرعيّة، بل مرادهم من ظنّ
المجتهد ظنّه الحاصل من الاجتهاد؛ فإنّ تعليق الشيء على الوصف مشعر بعليّة الوصف،
والاجتهاد على ما عرفت هو السعي في درك الحكم بسبب رده إلى مأخذه الشرعي ومدركه
الذي ثبت كونه مدركاً شرعاً لا مطلق السعي.

١. الفوائد الحائزّة: ١٣٦، الفائدة التاسعة. مع تلخيص.

٢. المصدر: ١٣٩.

نعم ، الإنكار بهذا الاعتبار إنّما يجوز على علماء العامّة القائلين بحجّيّة الظنّ من حيث هو ظنّ ومن قال بمقالتهم .

وثانيها : أن يكون إنكاره عليهم باعتبار قولهم بحجّيّة الظنّ وإن كان بعض أفراد الظنون ، بمعنى أن يكون إنكارهم على حجّيّة الظنّ وإن كان في الجملة ، والمجتهد يقول بحجّيّته في الجملة ، فإن كان إنكاره على ذلك ويقول بعدم حجّيّة الظنّ مطلقاً ، ففيه ما مرّ سابقاً من لزوم انسداد باب التكليف وسائر المحذورات ، بل الأخباري نفسه يعمل به ، فهو المجتهد من حيث لا يشعر ، بل إنكاره بهذا الاعتبار ممّا يشهد البديهة ببطلانه ، بل لا يستحقّ الجواب .
 وثالثها : إنكاره عليهم باعتبار قولهم بحجّيّة بعض الظنون الذي يقول المجتهد بحجّيّته ، كالظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب أو الإجماع أو الأدلّة العقلية ، فإن كان إنكاره على ذلك ففيه : أن قول المجتهد بحجّيّة الظنون الحاصلة من أمثال هذه الأمارات ليس لأجل كونها ظناً ، بل لأجل دليل نقلي أو عقلي يقيني يفيد ذلك ممّا لم يكن كذلك ، فهو أيضاً لا يقول بحجّيّته ، ولو قال بعض المجتهدين بحجّيّة بعض أفراد الظنون الحاصلة من بعض الأمارات بدليل كان عنده قطعياً ولم يكن عند آخر كذلك ، فلا نبالي بإنكاره عليه .

الأصل الثاني

في الكلام في أخبار الأحاد

وبيان حجّيتها

[تمهيداً]

اعلم أولاً أنه قد وقع الخلاف في حجّية أخبار الآحاد ووقوع التعبد بها شرعاً وعدمه؛ فذهب المُعظم من أصحابنا إلى حجّيتها ووقوع التعبد بها، وخالف في ذلك جماعة من متقدمي أصحابنا، كالسيّدَيْن المرتضى^١ وابن زهرة^٢ وابن إدريس^٣. ولذهاب هؤلاء العظام من الشيعة إلى عدم وقوع التعبد بها نسب المخالفون - كالحاجبي^٤ وغيره^٥ - المنع إلى الشيعة كلّهم.

وقد يجعل النزاع بين الطائفتين لفظياً، وتحقيقه يطلب من شرحنا على تجريد الأصول^٦. والمراد بحجّيتها والتعبد بها إيجابُ الشارع العمل بها وبمدلولها في الأحكام الشرعيّة، بأن يحكم بوجود ما يدلّ على وجوبه، واستحباب ما يدلّ على استحبابه، وهكذا. وليس المراد تجويز الشارع العمل بها؛ إذ المقصود من عقد هذه المسألة إثبات وجوب الأخذ بها واتباعها.

والقول بأنّ التجويز هنا يستلزم الإيجاب فاسد؛ إذ لا يلزم من جواز العمل بها شرعاً

١. صرّح بذلك في جوابات المسائل الموصليّات الثالثة، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢، وفي مسألة إبطال

العمل بأخبار الآحاد، ضمن رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩؛ وفي الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٥٢٨.

٢. غنية النزوع ١: ٣٥، ١٣٥، ٣٢٢، ٤٠١.

٣. السرائر ٣: ٨، ١٢، ١٤، ٣٢، ٤٠، ٦٠، ٦٣، ٧٨.

٤ و ٥. شرح مختصر الأصول للعضدي: ١٦٠، ١٦١.

٦. شرح تجريد الأصول (مخطوط).

وجوب العمل بمقتضاها؛ لأنّ معنى جواز العمل بها أنّه يمكن العمل بها وتركها، فهو يكون موكولاً إلى اختيار المكلف.

فإن قيل: إنه إذا دلّ خبر على وجوب شيء - مثلاً - فلا يخلو إمّا يكون هذا الشيء بصير واجباً بهذا الخبر أم لا، فعلى الأوّل لا سبيل إلى تجويز ترك العمل به، وعلى الثاني لا سبيل إلى تجويز العمل به.

قلنا أولاً: أنّ هذا لو تمّ لدلّ على أنّه لا يتصوّر إباحة العمل بخبر الواحد، بل يجب أن يكون إمّا واجباً أو حراماً، لا على أنّ إباحته مستلزمة لوجوبه.

وثانياً: أنّه لمّ لا يجوز أن يكون مثل التخيير بين تقليد أحد المجتهدين القائل أحدهما بوجوب شيء والآخر بعدمه، فإنّه إمّا يكون هذا الشيء واجباً أو لا، وعلى التقديرين لا سبيل إلى الأخذ بقول واحدٍ منهما، وسيأتي لذلك زيادة تحقيق عند الكلام في آية النفر^١. ثمّ اعلم أنّ إثبات وقوع التعبد بخبر الواحد وحجّيته يكون تارةً بإثبات حجّيته بجميع أنواعه إلا ما أخرجه الدليل، وأخرى بإثبات حجّيته نوع خاصّ منه، وثالثة بإثبات حجّيته نوع ما منه، لا على التعيين الثابت حجّيته بكلّ من الأوّلين، وبإثبات حجّيته خبر ما.

ثمّ إثبات كلّ من هذه الثلاثة ينفع في إبطال مذهب المانعين، ولكنّ النافع في العمل لنا ليس إلا الأوّل والثاني إذا كان هذا النوع الخاصّ من الأخبار الموجودة في أيدينا الآن، ولما كان المقصود الأصلي في هذا المقام هو إثبات حجّيته ما ينفع لنا في الأحكام، فاللازم الإتيان بدليل يثبت أحد الأمرين الأوّلين.

والعجب من كثير من الأصوليين^٢ أنّهم اكتفوا في مقام الاستدلال بأدلة لا يثبت منها إلا حجّيته خبر ما، وبمجرد ذلك جعلوا حجّيته الخبر مطلقاً أصلاً، ولم يتركوا خبراً إلا ما دلّ دليل على وجوب ردّه. وليس هذا إلا لغفلة عرضت لهم في هذا المقام.

ثمّ إنّ في هذا الأصل خمس فوائد:

١. في ص ١٥٥ وما بعدها.

٢. انظر معالم الدين: ١٨٧ وما بعد؛ قوانين الأصول ١: ٤١٩؛ مفاتيح الأصول: ٣٥٥.

الفائدة الأولى

في ذكر الأدلة التي ذكرها القوم
على حجّية أخبار الآحاد، وردّها

اعلم أنّهم استدلّوا عليها بوجه:

[الوجه] الأول: إنّنا نعلم علماً حاصلًا من تواتر الأخبار والرجوع إلى السيرة والآثار أنّ النبي ﷺ كان يبعث رُسُلَه إلى الأطراف وعُملَه إلى النواحي، وكان يأمرهم ببيان الأحكام لهم وتبليغ الأوامر والنواهي إليهم، وكان تلك الرسل آحاداً قطعاً، ولولا أنّ القبول منهم كان واجباً لما كان لذلك الإرسال فائدة^١.

والإيراد عليه من وجوه:

منها: أنّه يجوز أن يكون تلك الآحاد مجتهدين، والمرسل إليهم مقلّدين، فالإرسال لتبليغ الأحكام من حيث إنهم حُكّام، لا من حيث إنهم رواة.
وردّ بأنّ هذا إنّما يصحّ على القول بجواز الاجتهاد في زمان الرسول.
وأجيب عنه بأنّ المراد بكونهم مجتهدين كونهم مُفْتِين، ويكون مستند فتواهم سماعهم الحكم من النبي ﷺ، وهو يكفي في الفتوى.

١. معارج الأصول: ١٤٤؛ معالم الدين: ١٩١ - ١٩٢؛ قوانين الأصول: ١: ٤٢٢.

والحاصل: أن المفتي لا بدّ إما أن يكون سمعَ الحكم من النبي ﷺ أو بلغَ مرتبة الاجتهاد، وكلّ منهما يجب على المقلد اتّباعه وقبول قوله، وتلك الآحاد كانوا من القسم الأوّل.

أقول: وأيضاً منع الاجتهاد في زمانه - على ما يقول به - لم يثبت.

وبيان ذلك: أن الاجتهاد الذي يقول به هو العمل بكلّ ما ثبت من الشارع حجّيته من الكتاب والسنة والإجماع والأدلة العقلية الثابتة حجّيتها من الثلاثة، وردّ الجزئيات إلى القواعد المتلقاة من الشارع، والفحص عن المخصّصات، وسائر ما له مدخل في فهم الأحكام من مأخذها. ولا دليل على امتناع ذلك في زمن الرسول، فإنّه لو بلغ إلى واحد من الموجودين في زمنه حديثاً عامّاً، وتّفحص ولم يجد له مخصّصاً، وكان الثابت منه قاعدةً كليةً، يجوز له ردّ جزئياته إليه.

ولا نريد من الاجتهاد إلّا ذلك؛ بل كان واقعاً في زمان الأئمة المعصومين ﷺ كما يدلّ عليه الأخبار الواردة في الأمر بأخذ معالم الدين عن بعض أصحابهم^١، والدالّة على جعل الناظر في الأحاديث العارف بالحلال والحرام قاضياً وحاكماً^٢؛ وعلى أنّ على الأئمة إلقاء الأصول وعلى الأئمة التفريع^٣؛ وعلى وجوه تراجع أخبار المتعارضة^٤. وعلى هذا فيحتمل كون تلك الآحاد مجتهدين.

ومنها: أنّ هذا الدليل مبنيّ على دعوى غير مسلّمة، وهي أنّ العمل كان على مجرد أقوال هذه الرسل، وليس ذلك بمعلوم؛ فيحتمل أن يكون لما ينضمّ إليها من القرائن الموجبة للعلم.

وردّ بأنّ انضمام القرائن إلى جميع أخبارهم مستبعدٌ جداً.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٤، ١٩، ٢٣، ٢٧ و ٣٣.

٢. تهذيب الأحكام ٦: ٢١٨، ح ٥١٤، ٣٠١، ح ٨٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، أبواب صفات القاضي، الباب ١١،

ح ١.

٣. السرائر ٣: ٥٧٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٦١ - ٦٢، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، ح ٥١ - ٥٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

أقول: لا شك في أن انضمام القرائن الخارجة إلى جميع الأخبار مستبعد، ولكن قد يتنا في سائر كتبنا الأصولية^١ أنه قد يحصل العلم من الخبر الواحد لأجل انضمام القرائن الداخلة. وعلى هذا فيمكن أن يكون مع جميع أخبارهم قرائن متصلة موجبة للعلم من حال الراوي أو الرواية، ومع ذلك يعاضده بعض القرائن الخارجة أيضاً، وهذا ليس بمستبعد أصلاً. بل الظاهر كون أخبار الآحاد كذلك غالباً.

ومنها: أن اللازم منه هو حجية خبر من أرسله الرسول لتبليغ الأحكام، لا كل أحد، فلتنفيد لنا في أمثال هذا الزمان فائدة أصلاً. وعدم القول بالفصل ممنوع.

[الوجه الثاني: إن باب العلم بالأحكام في نحو زماننا هذا منسند كما سبق، فيكون التكليف فيها بالظن قطعاً، والعقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف، فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح، ولا ريب أن كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل لشيء من سائر الأدلة، فيجب تقديم العمل بها.

أقول: هذا الدليل يترتب من مقدمات ثلاث:

إحداها: كون التكليف بالظن في هذا الزمان.

وثانيتهما: أن الظن الأقوى يقدم على الأضعف.

وثالثتها: أن الظن الحاصل من كثير من الآحاد أقوى من الحاصل من سائر الأدلة.

وقد سبق الكلام في المقدمة الأولى^٢.

وأما الثانية فقد أورد عليه صاحب المعالم بأنه: لو وجب العمل بالظن الأقوى دون

الأضعف لوجب فيما إذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد أو دعواه ظن أقوى من

الحاصل بشهادة العدلين أن يحكم بالأول، وهو خلاف الإجماع.

١. عين الأصول: الورقة ٤٨ و ٤٩ (مخطوط)؛ مناهج الأحكام: ١٧٢.

٢. سبق الكلام فيها في ص ١٢٦ وما بعدها.

وأجاب عنه بأن:

الحكم في الشهادة ليس منوطاً بالظن، بل بشهادة العدلين، فينتفي بانتفائها، بخلاف محل النزاع، فإن المفروض فيه كون التكليف منوطاً بالظن^١.
وردّ بأنّه لمّ لا يجوز أن يكون الحكم في التكليفات أيضاً كذلك؟
وهذا الإيراد يرجع حقيقةً إلى المقدّمة الأولى، ومَرَّ تحقيقه.
ويرد على هذه المقدّمة وجهان آخران أيضاً:

أحدهما: أن قضاء العقل بفتح العدول عن أقوى الظنّين ممنوع، والثابت من المقدّمة الأولى - لو تمت - ليس إلّا وجوب العمل بظنّ ما، وتعيين هذا الظنّ بأنّه جميع الظنون أو ظنّ خاصّ يحتاج إلى دليل، وقوّة الظنّ لا يدلّ على تعيينه للعمل دلالةً قطعيّةً.
فإن قيل: إذا ثبت العمل بظنّ ما فلا يرجّح فرد منه إلّا بمرجّح، ولا شكّ أن القوّة مرجّح قويّ.

قلنا: إن أردت كونه مرجّحاً لذات هذا الفرد فهو مسلم، وإن أردت كونه مرجّحاً للعمل به فهو ممنوع.

فإن قيل: إن ما يكون ذاته راجحة، يكون أليق وأنسب بكونه مناطاً للعمل.
قلنا: ليس هذا إلّا من الاستحسانات العقلية، وكونه راجحاً في نظر الشارع غير معلوم.
فإن قيل: بعد انسداد باب العلم يجب العمل بما هو أقرب إليه، والظنّ الأقوى أقرب إليه من الأضعف.

قلنا: وجوب العمل بالأقرب ممنوع، بل اللازم من انسداد باب العلم العمل بغيره، خرج الشكّ والوهم بالإجماع وبقي الباقي.

وثانیهما: أنّه لا شكّ أنّ المراد من العدول عن القوي إلى الضعيف ليس في حين التعارض في محلّ واحد؛ لامتناعه، بل المراد أن ترك العمل بالظنّ القوي في محالّه والعمل بالضعيف في محالّه قبيح، مع أنّا نرى أنّ كثيراً ما يحصل من الرؤيا أو القياس ظنّ في محله أقوى ممّا يحصل من بعض الأخبار في محله، مع أنّه يجب العدول عن

الأقوى، فيعلم أن تقديم الأضعف ليس بقبیح.

فإن قيل: إن ترك العمل بالأقوى ها هنا لأجل الدليل القاطع.

قلنا: إذا دلّ القاطع على جواز ترك الأقوى، فيعلم عدم أطراد القبح العقلي.

وأما المقدمة الثالثة فيرد عليها أولاً: أن كون الظنّ الحاصل من كثير من الأخبار أقوى، لا يثبت إلّا لزوم العمل بخبرٍ ما من هذه الأخبار، وأمّا لزوم العمل بالكلّ فلم يثبت؛ لأنّه إنّما يثبت لو ثبت لزوم العمل بكلّ ما كان الظنّ الحاصل منه أقوى، وهو غير ثابت، فإنّ قسبح العدول من الأقوى لا يدلّ على لزوم العمل بكلّ ما هو أقوى، بل يدلّ على لزوم كون العمل بالأقوى. فلا يثبت من هذا الدليل شيء ينفعنا في الأحكام.

وثانياً: أنّه إن أريد أن الظنّ الحاصل من أخبار الآحاد أقوى من جميع الظنون، فهو ممنوع، كيف! وقد يحصل من الشهرة أو الآية أو غيرهما ظنّ أقوى من الحاصل من الخبر. وإن أريد أنّه أقوى من بعض آخر وإن أمكن تحقّق ما هو أقوى منه، فهو مسلم، ولكن يرد أنّه يجب حينئذٍ العمل بغير الخبر ممّا يكون الظنّ الحاصل منه أقوى، دون الخبر، فلا يكون حجّة.

[الوجه الثالث: الإجماع]

وقد أثبتته والدي العلامة^١ - طاب ثراه - وغيره^٢ بطريقتين:

أحدهما: اشتهار العمل به بين الصحابة والتابعين، وقد ذكر أهل السيرة والتواريخ وأرباب الرواية والأحاديث وقائع كثيرة وقضايا عديدة من الصحابة والتابعين رجعوا فيها إلى الآحاد من الأخبار، وكلّ من هذه الوقائع وإن لم يكن متواتراً ولكنّ القدر المشترك بينهما - وهو العمل بمقتضى الخبر - متواترٌ. ثمّ إذا انضمّ إلى ذلك عدم إنكار الباقيين يحصل العلم بالإجماع.

١. أنيس المجتهدين ١: ٢٣٠ - ٢٣١.

٢. قوانين الأصول ١: ٤٢٢. وقد حكى العلامة في نهاية الوصول في علم الأصول ٣: ٣٩٦ - ٣٩٧ مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بغير الواحد.

وقد أوردوا على هذا الطريق إيرادات، ذكرناها مع جوابها في شرحنا على تجريد الأصول^١.

ولكن يرد عليه: أن غاية ما ثبت منه هو الإجماع السكوتي، وحجّيته غير ثابتة عندنا، بل عدمها ثابت.

سلمنا، ولكنّ الثابت منه ليس إلا حجّية الخبر في الجملة، ولا يحصل لنا فائدة من ذلك في الأحكام.

والطريق الثاني: أنا نرى أصحاب أئمتنا، ومن يليهم من علمائنا المتقدمين والمتأخرين، ورواة الأخبار وحكاة الآثار من عهد المعصوم إلى زماننا هذا يعملون بأخبار الآحاد، ويجعلونها أدلة للأحكام، حتّى أن قديم الأصحاب وحديثهم إذا طولبوا بصحة ما أفتوا به عوّلوا على المنقول في أصولهم المعتمدة وكتبهم المدوّنة، ويسلم لهم خصمهم، ووقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الأحاديث، وتراهم شديدي الاهتمام بضبطها وتدوينها، حتّى سطّروا الأساطير وملأوا الطوامير، ويحصل من هذا القطع بالإجماع على حجّية أخبار الآحاد.

أقول: وبهذا الطريق وإن حصل القطع بالإجماع، ولكنّ الثابت منه حجّية الخبر في الجملة، وذلك ليس بأمر ينفعنا كثيراً في باب الأحكام، ونحن بعون الله سبحانه نتمّه بما يثبت به ما يفيدنا فيها، مع زيادة توضيح وتأکید.

[الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^٢.

وجه الاستدلال: أنّه سبحانه علّق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه، سواء لم يكن هناك جاء، أو كان وكان عادلاً؛ عملاً بالمفهوم. وإذا لم يجب التبيّن في خبر العادل فإمّا يجب القبول أو الردّ، والثاني باطل قطعاً؛ لاستلزامه ترجيح

١. شرح تجريد الأصول (مخطوط).

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

خبر الفاسق على العادل، وكون غير الفاسق أسوأ حالاً من الفاسق؛ فتعيّن الأوّل، وهو المطلوب.

ويرد عليه أولاً: أن هاهنا مفهومين: مفهوم الوصف وهو مفهوم الفاسق، ومفهوم الشرط وهو مفهوم إن جاءكم.

والأوّل إنّما يفيد لو قلنا بحجّية مفهوم الوصف، وهي في حيّز المنع.
والثاني وإن استدلّ به كثير من الأصوليين^١، ولكنّه فاسد، لأنّ مخالفة المفهوم الشرطي للمنطوق إنّما هو في مجرّد النفي والإثبات في الشرط والجزاء، وأمّا الحكم فغير متفاوت في المفهوم والمنطوق في غير النفي والإثبات.

والحاصل: أنّه يلزم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء، والاختلاف إنّما هو في مجرّد السلب والإيجاب.

وعلى هذا فنقول: إنّ الحكم المثبت في المنطوق هو التبيّن والتشبيّت في خبر الفاسق، فإنّ معنى الآية: فتبيّنوا في خبر الفاسق، فيلزم أن يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوب تبيّن حال خبر الفاسق، لا خبر العادل، فمعنى إن لم يجئكم فاسق فلا تبيّنوا: أن لا تبيّنوا خبر الفاسق. ولا يثبت من ذلك عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، بل يكون هو مسكوتاً عنه.

وثانياً: أنّ الاستدلال بالآية إنّما يصحّ إذا لم يكن الدليل على حجّية ظواهر الآيات هي الأخبار، مع أنّ الدليل التامّ عليها ينحصر فيها.

وقد اعترضوا على الاستدلال بهذه الآية باعترافات ذكرناها مع التحقيق فيها في شرح تجريد الأصول^٢.

[الوجه] الخامس: قوله سبحانه: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَسْتَفْتَهُوا فِي

١. معالم الدين: ١٩١؛ قوانين الأصول ١: ٤١٧؛ مفاتيح الأصول: ٣٥٤.

٢. شرح تجريد الأصول (مخطوط).

الَّذِينَ وَلِيْنَاذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ أَرْجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^١.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه أوجب الحذر عند إنذار كل طائفة من الطوائف لقومهم، ولما لم يدل لفظ «الفرقة» على كونهم عدد التواتر، فلفظ «الطائفة» أولى بعدم الدلالة؛ فيثبت منه وجوب العمل بخبر الواحد.

أما دلالة الآية على وجوب الحذر فلوجهين:

أحدهما: أن مذمة عدم النفر لأجل التفقه والإنذار المستفادة من كلمة «لولا» يدل على وجوبها، ووجوب الإنذار مع عدم وجوب الإطاعة بعيد.

فإن قلت: لا بُدَّ فيه، كما أنه يجب على كل واحد من الشاهدين أن يشهد، ولا يجب على الحاكم أن يحكم.

قلت: كما أن فائدة الإنذار هي الإطاعة، كذلك فائدة الشهادة ثبوت الحق، لاحكم الحاكم، وهو يترتب على الشهادة، مع أنه إن أُريد بقوله: «يجب على كل من الشاهدين» أنه يجب عليه وإن لم يكن معه الآخر، فالوجوب ممنوع.

وإن أُريد وجوبه مع وجود الآخر فعدم وجوب الحكم ممنوع.

وثانيهما: أنه لا يمكن حمل ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ على ظاهره الذي هو الترجيحي؛ لامتناعه في حقه تعالى، فلا بد من صرفه عنه وحمله على المجاز، وأقرب المجازات إليه هو الطلب، فيكون الحذر عند الإنذار مطلوباً. والطلب وإن كان أعم من الإيجاب، لكن عدم القول بحسن العمل بخبر الواحد دون وجوبه يثبت الإيجاب.

وفيه أولاً: أن الترجيحي وإن كان ممتنعاً في حقه تعالى، ولكن لا يمتنع في حق النافرين المنذرين، فيمكن أن يكون المراد أن يتفقوا وينذروا حال كونهم راجين للحذر، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»^٢.

وثانياً: أن كون الطلب أقرب المجازات التي يتعين الحمل عليها ممنوع.

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. الكشاف ٣: ٦٥؛ والآية في طه (٢٠): ٤٤.

وقد يقال - في وجه دلالة الطلب على الإيجاب هنا - : أنه لا معنى لجواز الحذر أو نذبه ؛ لأنه إن حصل مقتضى له وجب ، وإلا لم يحسن^١ .

واعترض عليه بأنه لا معنى لنذب الحذر أو جوازه إذا كان المقتضي موجوداً قطعاً أو ظناً ، وأما مع احتمال وجوده فربما كان الحذر مندوباً^٢ .

ورد بأن الأمر وإن كان كذلك إلا أنه لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى أن يقال : يستحب الحذر عمّا أنذر به بخبر الواحد ، بمعنى العمل بمدلوله مطلقاً ، فإنه قد يكون الخبر دالاً على الوجوب ، ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بأن يقال : يستحب العمل بهذا الواجب^٣ .

والحاصل : أن القول باستحباب العمل بالخبر المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب لا معنى له ، فإن استحباب الواجب لا يتصور إلا في أفضل فردي الواجب من حيث هو .

وفيه أولاً : أن المسلم إنما هو امتناع استحباب العمل بالخبر إذا أُريد منه العمل بجميع ما يدلّ عليه ، واعتقاده والإذعان به كما يدلّ عليه ، ولكن إذا كان المراد هو محض الإتيان بمدلوله إذا كان واجباً وتركه إذا كان حراماً ، فلا امتناع فيه ، وهذا هو مراد المعترض ، دون الأوّل .

وثانياً : أن قوله : « بأن يقال : يستحب العمل بهذا الواجب » وكذا قوله : « لأنّ استحباب الواجب لا يتصور » غير صحيح ؛ إذ معنى استحباب العمل بالخبر الدالّ على الوجوب هو أن يقال باستحباب العمل بما يدلّ ذلك الخبر على وجوبه على نحو ما يدلّ عليه استحباب العمل بهذا الواجب . ولا يلزم منه استحباب الواجب حتى لا يتصور ، بل استحباب الإتيان بما يدلّ الخبر على وجوبه ، ولا ضير فيه .

فإن قيل : فعلى هذا لا يكون فرق بين ما يدلّ الخبر على وجوبه ، وبين ما يدلّ على استحبابه ، فإن كلاً منهما يستحبّ الإتيان به .

قلنا: الفرق يظهر من وجوه:

منها: في الحكم والفتوى، فإنه إذا اختار العمل بالخبر يفتي لغيره بالوجوب وعدم جواز الترك في ما يدل على الوجوب، وبالاستحباب وجواز الترك في ما يدل على الاستحباب. ومنها: في جواز الترك من حيث إنه عامل بالخبر وعدمه، فإنه إذا ترك ما يدل الخبر على وجوبه دائماً - مثلاً - لا يكون عاملاً بالخبر، بخلاف ما إذا ترك في بعض الأحيان ما يدل على استحبابه معتقداً ترك مستحب، فإنه عامل بهذا الخبر.

ومنها: في البيّنة إذا كان الفعل ممّا يحتاج إليها.

وثالثاً: أن امتناع استحباب العمل بخبر الواحد مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي

ممنوع.

ومنه لأجل توهم لزوم استحباب اعتقاد الوجوب، ويمتنع ذلك حيث يجوز الترك قطعاً، مدفوعاً بأن اللازم حينئذٍ هو اعتقاد أن مفاد الخبر هو الوجوب، لا اعتقاد الوجوب.

نعم، لو اختار العمل بالخبر يلزم مراعاة لوازم الوجوب التي هي باختيارنا من عدم الترك، ومثله لما اعتقد الوجوب. على أنه لا محذور في اعتقاد الوجوب أيضاً، فإنه ليس المراد باعتقاد الوجوب هنا أن يعتقد أنه واجباً مطلقاً حتى يتوهم أن بعد التخيير كيف يصحّ اعتقاد الوجوب، بل المراد اعتقاد الوجوب من حيث اختيار العمل بالخبر، أي اعتقاد أنه لو اختار العمل لوجب عليه الحكم بالوجوب، ومراعاة لوازمه من عدم تجويز الترك من هذه الحيثية وإن جاز من حيثية أخرى.

وأيضاً لو كان مثل هذا التخيير مستلزماً لاعتقاد الوجوب وكان ذلك ممنوعاً لما وقع في الشرع، مع أنه واقع؛ لوقوعه في التخيير بين الرجوع إلى أحد المجتهدين، وكون هذا حكم المضطرّ دون العمل بخبر الواحد غير صالح للفرق، كما لا يخفى، فإنّ هذا لو كان ممنوعاً لكان امتناعه عقلياً غير مختلف في حالتي الاضطرار والاختيار.

فإن قلت: إذا استحَبَّ العمل بالخبر الدالّ على الوجوب فيكون المكلف مخيراً بين

الإتيان بمدلوله وعدمه، وهو صريح في نفي الوجوب.

قلنا: نعم، صريح فيه إن أريد الوجوب مطلقاً، فإننا لا نقول بكون مدلوله واجباً علينا، بل نقول بأن الخبر يدل على وجوبه.

وإن أريد وجوبه من حيث العمل بالخبر، بمعنى أنه لا يتحقق العمل به إلا بإثبات لوازم الوجوب التي باختيارنا لمدلوله، فلا نسلم كون جواز الإتيان وعدمه صريحاً في نفي ذلك الوجوب.

والحاصل: أن المكلف مع قطع النظر عن اختيار العمل أو عدمه مخير بين الإتيان بالمدلول وعدمه، ولكن من حيث إنه عامل بالخبر ليس مخيراً، بل يلزمه الإتيان.

هذا، ثم إنه قد اعترض على الاستدلال بهذه الآية باعتراضات كثيرة ذكرناها في شرح تجريد الأصول مع جوابها^١.

ولكن يرد عليه إيرادات ثلاثة:

أحدها: أن دلالة الآية على وجوب القبول إما لأجل الأمر بالحذر، أو لأجل أن وجوب الإنذار بدون وجوب الطاعة بعيد، بل خلاف المتبادر، وشيء منهما لا يخلو عن نظر؛ لأن الأمر بالمحذور لا دلالة له على وجوب القبول أصلاً؛ لجواز أن يكون ذلك لأجل عدم الاجترار على ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون تحقيق الوجوب أو الحرمة، ولأن فائدة الإنذار لا يختص بالطاعة، بل يمكن أن يكون هو حصول الخوف لأجل الاحتياط أو تحقيق الحال.

وثانيها: أن الاستدلال بهذه الآية إنما يتم لو لم يحتج^٢ في إثبات حجيتها إلى الآحاد، مع أنه لا يتم بدونها.

وثالثها: أن هذه الآية تكون حينئذٍ معارضة للأخبار والآيات الناهية عن العمل بالظن، والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه؛ لأن غاية ما تدل عليه الآية هو وجوب العمل بخبر كل طائفة تفقهوا في الدين، سواء أفاد خبرهم العلم بنفسه أو بالقرينة أم لا، وتدلل

١. شرح تجريد الأصول (مخطوط).

٢. في «أ و ب»: «نحتج».

الآيات الناهية عن العمل بالظنّ على حرمة العمل بكلّ ظنّ، سواء كان خيراً أم لا. وكما يمكن تخصيص الأخيرة بغير الخبر، كذلك يمكن تخصيص الأولى بالمفيدة للعلم، ولا مرجح لأحدهما.

فإن قيل: فيجب حينئذٍ العمل بالأصل في الخبر المفيد للظنّ وهو جواز العمل، وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت الوجوب.

قلنا: لِمَ لا يثبت بالضميمة الحرمة؟

[الوجه] السادس: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^٢. وفيه: أنّ الظاهر منه اللعن على كتمان ما بيّن في الكتاب، وهو غير محلّ النزاع. وقد استدلّوا بوجوه آخر^٣ ظاهرة الضعف بيّنة الوهن، لا جدوى في التعرّض لحالها.

١. لم ترد كلمة «حينئذٍ» في «ب و ج».

٢. البقرة (٢): ١٥٩.

٣. معالم الدين: ١٨٩ وما بعد؛ قوانين الأصول ١: ٤٢٢؛ مفاتيح الأصول: ٣٥٤.

الفائدة الثانية

في الطريق الذي سلكته في حجّية أخبار الآحاد

فأقول: إنّ الذي اخترته ودلّني عليه الدليل هو حجّية كلّ خبر لم يدلّ دليل على عدم حجّيته من تلك الأخبار المعهودة المتداولة المدوّنة في كتب أصحابنا المعتبرة .
والحاصل أصالة حجّية ما لم يدلّ الدليل على عدم حجّيته من أخبارنا الموجودة في أيدينا المذكورة في أحد تلك الكتب المعتبرة .
ثمّ إنّنا نبين أولاً حجّية الخبر^١ المطلق من هذه الأخبار ، فنبيّن بعده حجّية مطلق الخبر منها ما لم يدلّ الدليل على خلافه .
وبعبارةٍ أخرى: نبين أولاً حجّية خبرٍ ما من هذه الأخبار ، ثمّ نبين أصالة حجّية تلك الأخبار على وجه يثبت به فؤادك ، وتقرّ به عينك ، ويسفر الصبح ، ويندفع الظلام ، وترتفع الحاجة إلى طريقة العامّة من متابعة ظنون العباد في معرفة أحكام الملك العلام .
فها هنا مقامان:

المقام الأول: في بيان حجّية الخبر المطلق من تلك الأخبار ووجوب الأخذ به في الجملة والدليل على ذلك من وجوه:

[الوجه] الأول: الإجماع القطعي، بمعنى أنّه حصل لنا العلم القطعي بالإجماع على

١. في «ب وج»: «الظن».

وجوب عملنا بهذه الأخبار الموجودة في أيدينا في هذا الزمان في الجملة ، وأنّ الثابت بالإجماع هو حجّيتها في هذا الزمان أيضاً .

وسبيل حصول العلم بذلك الإجماع : أنّا نرى أصحاب أئمّتنا ومن يليهم من علمائنا المتقدّمين ، وفقهائنا المتأخّرين ، ورواة الأخبار ، وحكاة الآثار من عهد أوّل المعصومين إلى زماننا هذا يعملون بأخبار الآحاد من تلك الأخبار المدوّنة في كتب الأصحاب ، ويجعلونها أدلّة للأحكام الشرعيّة ، وبراهين على المسائل الفرعيّة من الموجودين في زمان المعصوم المتشرّفين بشرف لقائه ، واللاحقين لهم في زمان الغيبيتين إلى زماننا هذا ، حتّى أنّ قديم الأصحاب وحديثهم إذا طولبوا بصحّة ما أفتوا به ، عوّلوا على تلك الأخبار المنقولة في أصولهم المعتمدة وكتبهم المدوّنة ، ويسلمّ لهم خصمهم .

وكذا نرى أنّه وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الأحاديث . وهذا شاهد صدق على أنّ عملهم كان بتلك الأخبار . ونراهم شديدي الاهتمام بضبط الأحاديث وتدوينها حتّى سَطروا الأساطير ، وملاؤا الطوامير ، ودوّنوا فيها كتباً وأصولاً ، واستعملوا في تمييزها أبواباً وفضولاً . وقُلّ من مشاهير أصحاب الأئمّة وعدولهم من لم يكن له أصل أو كتاب جَمَعَ فيه أحاديث المعصومين الأطهار ، حتّى أنّ أربعمائة من أصحاب الصادقين عليهم السلام جمعوا أربعمائة أصل يشتهر ذكرها في الأقطار .

ولم يوجد من علماء الأئمّة وفحولهم من لم يصرف بُرهةً من عمره في تأليف كتاب ألف فيها متفرّقات الأخبار . وقد بذلوا سعيهم في نشره وترويجه ، حتّى أنّه ماسم أحد منهم حديثاً من غيره إلّا أسمعته غيره ونقله له قولاً ، أو كتابة قراءة ، أو إجازة ، حيث إنّ أكثرها وصلت إلينا مع بُعد العهد وطول الزمان وتوفّر الدواعي في أكثر الأوقات على الإخفاء والكتمان .

وصرفوا عمرهم في تصحيحه من حيث اللفظ تارة ، حتّى أنّهم أكثروا الرّد على من ذكر حديثاً لم يكن لفظه موافقاً لما روي ، وطعنوا عليه ، ولذا اشترطوا في قبول الأخبار ضبط راويها ؛ ومن حيث المعنى تارةً أخرى ، حتّى وضعوا كتباً في بيان معاني الأخبار ، وصنّفوا مؤلّفات في توضيح مدلولات أحاديث الأئمّة الأبرار ، واختلفوا في تعيين المراد منها

اختلافاً كثيراً، وتنازعوا في كثير منها تأويلاً وتفسيراً؛ ومن حيث الإسناد ثالثة، حتى اجتهدوا في ضبط أسانيدها، وبحثوا عن حال رواياتها، وميزوا العدل من المجروح، والثقة من الضعيف، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، وصنّفوا كتباً مطوّلة ومختصرة في بيان أحوال الرجال ومصنّفاتهم، وليست تلك الأمور إلاّ العمل بها^١.

وأيضاً ما وجدنا كتاب فقيه أو رسالة منه يشتمل على مسألة من الصدر الأوّل إلى هذا الزمان إلاّ وقد استدلّ على الأحكام بخير أو أخبار. وما رأينا مصنفاً من مصنّفات عالم من أوّل الأمر إلى يومنا هذا إلاّ تمسك بهذه الروايات المنسوبة إلى المعصومين. ولم يختصّ ذلك بوقت دون وقت، ولم ينحصر في زمان دون زمان. وما وجدنا فقيهاً خلى كتابه عن الاحتجاج بتلك الأخبار المروية عن أئمّتنا الراشدين، وما سمعنا بغير هذا في ملّة الأوّلين والآخرين، ولم يقتصروا في ذلك على باب مخصوص من أبواب الفقه، ولا مسألة مخصوصة من مسائلها.

ولا يتوهّم أنّ المانعين عن العمل بالآحاد كالسيد^٢ ومن اقتفى أثره^٣ لا يعملون بها، فإنّ منهم إنّما هو من العمل بالآحاد إذا لم ينضمّ إليها قرينة، ويدعون أنّ أكثر أخبارنا مضمومة مع قرائن مفيدة للعلم.

ألا ترى كتبهم مشحونة بالاستدلال بالأخبار، حتى أنّ ابن إدريس الذي هو أحد المانعين جمّع في آخر كتابه في الفقه المسمّى بالسراير طائفة جمّة من الأخبار^٤؛ فهم مانعون من العمل بالأخبار الغير المعلومة صحّتها، لا بتلك الأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا، بل

١. كذا في النسخ، والأصوب: «للعمل».

٢. جوابات المسائل الموصليّات - ضمن رسائل الشريف المرتضى - ١: ٢٠٣؛ مسألة إبطال العمل بأخبار الآحاد - ضمن رسائل الشريف المرتضى - ٣: ٣٠٩.

٣. كابين زهرة في غنية النزوع ١: ٣٥، ١٣٥، ٣٢٢، ٤٠١؛ وابن إدريس في السرائر ٣: ٨، ١٢، ١٤، ٣٢، ٤٠، ٦٠، ٦٣، ٧٨.

٤. السرائر ٣: ٥٤٠. مستطرفات السرائر.

يعملون بها ويرون حجيتها قائلين بكونها مقطوعة .

أولاَ ننظر إلى ما قاله سيّد المانعين ورئيسهم في جواب المسائل الثبائيات - على ما نقل عنه صاحب المعالم -:

إنّ أكثر أخبارنا مروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها إمّا بالتواتر، أو بأمانة وعلامة دلّت على صحتها وصدق رواها؛ فهي موجبة للعلم، مقتضية^١ للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد^٢. انتهى .

وبالجملة، ليس غرضنا إثبات حجّية الآحاد من حيث هي آحاد، بل إثبات حجّية هذه الأخبار المودعة في المعتبرة من كتب أصحابنا الواصلة إلينا بطريق الآحاد، وليس من علمائنا مَنْ منع العمل بها، بل هم مع كثرتهم وانتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها؛ لأجل كونها مقطوعة الصحة معلومة الصدق^٣، وقائل بوجوبه؛ لإفادتها الظنّ، وقائل بوجوبه تعبداً من غير ملاحظة علم وظنّ^٤، فيكون حجّية تلك الأخبار في الجملة ووجوب العمل بها إجماعياً.

ويكشف النقاب عن ذلك ادّعاء كثير من أجلة الأصحاب الإجماع عليه من المتقدّمين والمتأخّرين^٥، حتّى قال الشيخ الأجلّ أبو جعفر الطوسي بعد ذكره حجّية تلك الأخبار: والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّقة، فأبى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم، ودوّنوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه. - إلى أن قال: - هذه عاداتهم وسجّيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمّة إلى زمان الصادق جعفر بن محمد ﷺ الذي انتشر عنه العلم^٦.

١. في المصدر: «مفيدة».

٢. معالم الدين: ١٩٧؛ وانظر جوابات المسائل الثبائيات، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٦.

٣. منهم الحرّ العاملي في وسائل الشيعة ٢٧: ٧٧؛ والمحدّث البحراني في الحدائق الناضرة ١: ٢٥.

٤. انظر تفصيل ذلك في مفاتيح الأصول: ٣٥٧ - ٣٧١.

٥. منهم العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٩٦ - ٣٩٧؛ والشيخ البهائي في مشرق الشمسين: ٢٩؛

والمجلسي في بحار الأنوار ٢: ٣٤٥، ذيل الحديث ٥٥؛ والقمي في قوانين الأصول ١: ٤٢٢.

٦. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦ - ١٢٧.

ويظهر نقل الإجماع من المحقق^١ والعلامة أيضاً^٢.

وقال بعض الفضلاء المعاصرين في كتابه - بعد ذكر أمارات وشواهد على العمل بالآحاد -:

فحصل من جميع ما ذكرنا أن إطباقهم على هذه الطريقة من غير تكثير منهم إجماع منهم على الجواز، فيدل عليه الإجماع وتقرير المعصوم^٣. انتهى.

فمن ملاحظة تلك الأمور يحصل العلم باتفاقهم على العمل بتلك الأخبار الآحاد في الجملة، واتفاقهم كاشف عن قول المعصوم، فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة قطعاً في زمان الغيبة لغير المتمكّنين من تحصيل العلم مطلقاً، فإنه الثابت من الإجماع، فإنه لو كان الاتفاق من علماء عصر واحد أو المجتمعين على حالة واحدة لأمكن التخصيص بذلك الزمان أو هذه الحالة، ولكننا وجدناهم من زمان المعصوم إلى زماننا هذا به عاملين، وبه مجتمعين جيلاً بعد جيل، وخلفاً خلف سلف، وطبقة عقيب طبقة وقوماً غبّ قوم، من غير تخصيص بزمان أو حالة، بل لا يبعد ادعاء الضرورة على ذلك؛ حيث يعلمه العوام والجهال.

فحصل لنا من جميع ذلك العلم القطعي بكوننا مكلفين به في أمثال هذا الزمان.

لا يقال: إن السيد ومتابعيه قد عملوا بتلك الأخبار لأجل انضمام القرينة إليها، وهي الموجب لحجيتها، فكيف أنت تعمل بها مع أنك فاقد لتلك القرائن؟ فاللازم حجيتها لمن كانت له القرينة.

قلنا أولاً: إننا في إثبات الإجماع لا نحتاج إلى موافقة السيد ومنّ تابعه، بل العلم بالإجماع حاصل من غير جهته، ومع قطع النظر عنه؛ لانقطاع عصرهم، وحكم الحدس به لولا هم أيضاً.

١. معارج الأصول: ١٤٨.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٩٦ - ٣٩٧؛ وحكاها عنه المحقق القمي في قوانين الأصول ١: ٤٢٣.

٣. قوانين الأصول ١: ٤٢٢.

وثانياً: أننا نعلم علماً قطعياً أنه لم ينضمّ إلى تلك الأخبار في عصر السيّد وموافقيه قرائنٌ مفيدة للعلم القطعي اليقيني بصحة تلك الأخبار؛ لفقدانها في زمن المعصومين أيضاً، بل ما يحصل الاطمئنان للنفس من القرائن التي يوجد لنا أيضاً من وجود الخبر في أصل معتبر، أو كون راويه من العدول النقات، أو موافقته لعمل جماعة من الأصحاب، إلى غير ذلك. غاية الأمر أنهم سمّوه بالأمارات المفيدة للقطع، ونحن نسّميه مفيدة للظنّ.

وقد صرّح بذلك بعض مشايخ والدي - طاب ثراهما - قال في رسالته في الاجتهاد والأخبار - بعد نقل عبارة السيّد المتقدّمة -:

الظاهر أنّ فحوى الكتاب وأمثاله عند السيّد من جملة تلك الأمارات، بل لا تأمل فيه،

كما لا يخفى على المطلع المتأمل، ولا خفاء في كونها ظنيّة^١. انتهى.

وثالثاً: أننا لم نقرأ لك القصص! بل كلّ ما ذكرنا بطوله وتفصيله قرينة لنا، منضّمة مع تلك الأخبار، موجبة للقطع بحجّيتها ولو في الجملة، فإنّنا قد ذكرنا لك أنّ مقصودنا ليس حجّية الخبر الواحد من حيث إنّه خبر واحد، بل الغرض حجّية تلك الأخبار التي في كتبنا المعتبرة المسماة بخبر الواحد.

ثم لا يخفى أنّ الثابت حجّيته من الإجماع المذكور وإن كان حجّية خبر ما من تلك الأخبار وكونها حجّة في الجملة، ولكن ليس ذلك الخبر المطلق أو الأخبار مجملاً خبراً واحداً أو عشرة أخبار أو مائة، فإنّ ما يحصل العلم به من الإجماع، لو لم نقل بأنّه كلّ خبر من تلك الأخبار المدوّنة غير الخارج بدليل، فلا محالة هو جُلّ تلك الأخبار ومعظمها وأكثرها. فإنّنا نرى العلماء طبقة بعد طبقة متّفقين على العمل بها في جميع أبواب الفقه، عبادته ومعاملته، صلاته وصيامه، بيعه وقصاصه، ديته وميراثه، إلى غير ذلك. وكذا نرى اختلافهم بحسب اختلاف تلك الأخبار في أكثر أبوابه، ونرى الإجماعات المنقولة شاملة لها.

١. رسالة الاجتهاد والأخبار، للوحيد البهبهاني، ضمن الرسائل الأصولية: ٧٩.

فالمتحصل من جميع ذلك هو أنه يجب علينا في هذا الزمان العمل بتلك الأخبار، إمّا بجميع ما لم يدلّ الدليل على عدم حجّيته، أو بجمٍّ غير وطائفة كثيرة منها، وأنّه لا يسمع عذرنا في ترك العمل بها، وأنّا مكلفون قطعاً بالأخذ بمضامينها.

ثمّ لا يخفى أنّه لمّا لم يمكن لنا في أمثال هذه الأزمنة - بل لغير المشافهين لحضرة المعصوم - حصول العلم القطعي بمضامين تلك الأخبار؛ لا ببناء فهم المراد غالباً على أصالة عدم الاشتراك، وعدم النقل، وعدم التجوّز، وعدم التخصّص والتقييد، وعدم القرينة الدالّة على المراد وانصراف المطلق إلى الشائع، وغير ذلك؛ فيحصل لنا العلم القطعي بحجّية تلك الأخبار مع كونها مظنونة المعنى بهذه الظنون، بل نقول كذلك في البحث عن السند.

فالحاصل من الإجماع هو حجّية تلك الأخبار المدوّنة المظنونة معنى وسنداً، فلانحتاج إلى تحصيل دليل آخر على حجّية ظنّ المعنى والسند، فلا وقع لما ذكره بعضٌ، من أنّه لولا أصالة حجّية الظنّ لما كان دليل على حجّية الظنون اللغوية.

نعم، الحاصل منه الإجماع على حجّية الظنّ بالمعنى في الجملة، ولكن كلّ ظنّ ظنٌّ بخصوصه يحتاج إلى دليل عليه.

[الوجه] الثاني: الإجماع المركّب، وبيانه على طريقين:

أحدهما: أنّه لا شكّ في بقاء التكليف في هذا الزمان كما يأتي، وكلّ من يقول ببقاء التكليف في هذا الزمان ولو في الجملة، يقول بلزوم العمل بطائفة جمّة من تلك الأخبار أو بجمعها ما لم يدلّ دليل على خلافه؛ لأنّ القائلين ببقاء التكليف بين قائل بلزوم العمل بما يفيد العلم كالسيدّ^١ وأتباعه^٢ والأخباريين^٣ من أصحابنا القائلين بكون أكثر هذه الأخبار مفيدة للعلم، وبين قائل بالاكْتفاء بالظنّ. وهذه الطائفة أيضاً بين قائل بحجّية ظنون

١. جوابات المسائل الثبائيات، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ١٩، ٢٦، ٦١؛ جوابات المسائل الموصليّات، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٣.

٢. كابين زهرة في غنية الزروع ١: ٣٥، ١٣٥، ٣٢٢، ٤٠١؛ وابن إدريس في مواطن عديدة من السرائر، منها ٣: ٨، ١٢، ١٤، ٣٢.

٣. كالمحدّث البحراني في العدايق الناضرة ١: ٢٥.

مخصوصة، وهو معظم المجتهدين من القدماء والمتأخرين^١، بل جميعهم، وقائل بأصالة حجّة الظنّ إلا ما أخرجته الدليل^٢. وكلّ من الطائفتين يقولون بحجّة طائفة كثيرة من هذه الأخبار أو جميعها قطعاً، كما مرّ^٣.

وثانيهما: أنّه لا شكّ في بقاء التكليف وسدّ باب العلم، فيكون العمل بالظنّ واجباً قطعاً، وكلّ من يقول بوجود العمل بالظنّ يقول بوجود العمل بطائفة كثيرة من هذه الأخبار، فيكون حجّة قطعاً، وسيأتي ذلك الدليل ببيان أبسط، وتقرير أوضح^٤.

ثمّ إنّ هذا الدليل أيضاً كسابقه يثبت حجّة طائفة من هذه الأخبار أو جميعها مع مالها من الظنّ في المعنى والسند.

[الوجه] الثالث: الأخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بحجّة أخبار الآحاد، بل

المتواترة معنى.

وبيان ذلك: أنّه قد وردت أخبار كثيرة من الصحاح وغيرها دالّة على وجوب العمل بالأخبار المروية عن أئمّتنا الأخبار - عليهم صلوات الله الملك الغفار - وانضمت معها قرائن مفيدة للعلم بصحّة مضامينها.

أمّا الأخبار؛ فمنها: صحيحة البخري، عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً»^٥.

ومنها: صحيحة معاذ الهراء، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أجلس في المسجد فيأتييني الرجل، فإذا عرفت أنّه يخالفكم أخبرته بقول غيركم، وإذا كان ممّن لا أدري أخبرته

١. انظر: مفاتيح الأصول: ٤٥٣؛ ومناهج الأحكام: ٢٥٥.

٢. حكاة السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٤٥٢ عن السيّد المحقّق الكاظمي في شرح الوافية.

٣. في ص ١٦١ وما بعدها.

٤. في ص ١٧٦ وما بعدها.

٥. الكافي ١: ٣٢، باب صفة العلم وفضله، ح ٢؛ الاختصاص: ٤؛ بصائر الدرجات ١: ١٠، باب نادر من الباب وحو

منه أنّ العلماء هم آل محدّد عليهم السلام، ح ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٨٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

بقولكم وقول غيركم فيختار لنفسه، وإذا كان ممن يقول بقولكم أخبرته بقولكم، فقال: «رحمك الله، هكذا فاصنع»^١.

فقرر^٢ معاذاً، بل أمره بالإخبار بقولهم مع علمه بعمل المخبرين بقوله مع كونه واحداً.

ومنها: رواية يزيد بن عبد الملك، عن الصادق^٣، قال: «تزاوروا فإن زيارتكم إحياء لقلوبكم وذكر لأحاديثنا، وأحاديثنا تُعْطَفُ بعضكم على بعض، فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ضللتكم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم»^٤.
فإنه حسن ومدح ذكر الأحاديث، مع أنه لا فائدة إلا العمل بها، مع ما أمر بالأخذ وضمن النجاة، وحذر^٥ عن الترك.

ومنها: رواية معلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله^٦: إذا جاء حديث من أولكم وحديث من آخركم بأيهما نأخذ؟ قال: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله»^٧.

حيث أمر بالأخذ بقول الأول مع المخالف، ومعلوم أن الأخذ به بدونه أولى، وأيضاً أمر بالأخذ بما بلغ عن الحي.

ومنها: مرفوعة الكناسي، عن الصادق^٨ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَسْتَقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾^٩ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ^{١٠}، قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا، ضعفاء، وليس عندهم ما يتحملون به إلينا، فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا، فرحل قوم فوقهم، وينفقون أموالهم، ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا، فيسمعوا حديثنا،

١. تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٥، ح ٥٣٩؛ علل الشرائع ٢: ٢٤٩، باب ٣١٥ باب العلة التي من أجلها يجب الأخذ بخلاف ما نقوله العامة، ح ٢: اختيار معرفة الرجال: ٢٥٢ - ٢٥٣، ح ٤٧٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

٢. الكافي ٢: ١٨٦، باب تذاكر الإخوان، ح ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٨٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٨.
٣. في «ح»: «الحذر».

٤. الكافي ١: ٦٧، باب اختلاف الحديث، ح ٩.

٥. الطلاق (٦٥): ٢ - ٣.

فينقلوه إليهم، فيعيه أولئك، ويضعه هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله تعالى لهم مخرجاً، ويرزقهم من حيث لا يحتسبون»^١.

ومنها: ما رواه الصدوق في إكمال الدين، عن محمد بن محمد بن عصام - رضي الله تعالى عنه - قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، ورواه الطبرسي أيضاً في الاحتجاج، والكشي في الرجال، ورواه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة، عن ابن قولويه وغيره، عن الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري - رضوان الله عليه - أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما ما سألت عنه أرشدك الله ووفقك...» إلى أن قال: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»^٢.

ومنها: ما رواه في المحاسن، عن الباقر عليه السلام، قال: «والله، لحديث تصيبه من صادق في حلالٍ وحرامٍ خيرٌ لك ممّا طلعت عليه الشمس حتى تغرب»^٣.

ومنها: ما رواه فيه أيضاً، عن الجامع، عنه عليه السلام، قال: «لحديثٍ واحدٍ تأخذه من صادقٍ خيرٌ لك من الدنيا وما فيها»^٤.

ومنها: ما رواه الكشي في العالي السند^٥، الصحيح، أنه ورد توقيع - يعني من المهدي عليه السلام - عن القاسم بن العلا، يقول فيه: «إنه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنّا ثقافتنا»^٦.

١. الكافي ٨: ١٥٦، ح ٢٠١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٩٠، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

٢. كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٤، ح ٤؛ الاحتجاج ٢: ٥٤٢ - ٥٤٣، الرقم ٣٤٤؛ الغيبة للطوسي: ٢٩٠ - ٢٩١، ح ٢٤٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩٤. ولم نثر عليه في رجال الكشي.

٣. المحاسن ١: ٣٥٦، ح ٧٥٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٩٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٩.

٤. المحاسن ١: ٣٥٨، ح ٧٦٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٩٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٠.

٥. في «ب و ج»: «العالي في السند».

٦. في «ب و ج»: «ما رواه علي القاسم...».

٧. اختيار معرفة الرجال: ٥٣٥ - ٥٣٦، ح ١٠٢٠.

وهذا الحديث يدلّ على وجوب العمل بكلّ ما يرويه عالم ثقة، ولو كان بوسائط غير معروفة.

ومنها: ما رواه الصدوق عن النبي ﷺ^١: «المؤمن وحده حجة»^٢.
ومنها: ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق ﷺ، أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها في ما روي عنّا، فانظروا إلى ما روه عن عليّ ﷺ»^٣.
ومنها: ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة بسندٍ عالٍ صحيح، عن أبي جعفر الثاني ﷺ^٤، في بني فضال، أنه قال: «خذوا بما رروا، ودعوا ما رأوا»^٥.
ومنها: ما رواه الإمام في تفسيره، عن آبائه، عن النبي ﷺ، أنه قال: «أتدرون من المتمسك به - إلى أن قال - هو الذي أخذ القرآن وتأويله عنّا أهل البيت من وسائطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا»^٦.

ومنها: قوله ﷺ: «ما خالف أخبارهم فخذوه»، وقوله: «خذوا بما خالف القوم»^٧. وبهذا المضمون أحاديث كثيرة من الصحاح وغيرها^٨.
ومنها: قوله ﷺ في أحاديث مقبولة: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»^٩.
وجه الاستدلال^{١٠} بهذين القسمين من الخير: أنه إذا وجب الأخذ بما يخالف العامة أو ما اشتهر عند التعارض، فعند عدمه أولى، مع عدم القول بالفصل.

١. في «ب و ج»: «منها ما رواه عن النبي ﷺ. قال الصدوق: قال النبي ﷺ».

٢. الخصال ٢: ٥٨٤، أبواب السبعين وما فوقه، ذيل الحديث ١٠.

٣. العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩.

٤. في المصدر: «أبو محمد الحسن بن عليّ صلوات الله عليهما» بدل «أبي جعفر الثاني ﷺ».

٥. الغيبة للطوسي: ٣٨٩ - ٣٩٠، ح ٣٥٥، وفيه: «خذوا بما رروا وذروا ما رأوا».

٦. التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ﷺ: ١٤.

٧. الكافي ١: ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠؛ الاحتجاج ٢: ٢٦٠ - ٢٦٢، الرقم ٢٣٢ بتفاوت فيهما.

٨. انظر وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨ - ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩ - ٣٤.

٩. الكافي ١: ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٢، باب الزيادات في القضايا والأحكام.

ح ٨٤٥.

١٠. في «ب و ج»: «وجه الاستدلالين».

ومنها: قولهم عليه السلام في روايات كثيرة: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^١.
ومنها: ما رواه الكشي مسنداً عن مسلم بن أبي حبة، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في خدمته، فلما أردت أن أفارقه ودعته وقلت: أحب أن تزودني، قال: «انتِ أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عنِّي فاروه عني»^٢. حيث أمر عليه السلام بأخذ مسلم عن أبان، وأمره بالرواية، ولا شك أنها ليست إلا للعمل.

إلى غير ذلك من الأخبار التي بلغت بنفسها حدّاً يوجب العلم بصحة مضمونها.
وأما القرائن المنضمة^٣ معها فكثيرة جداً:

منها: الروايات الكثيرة الآمرة بأخذ الأحكام من روايات أشخاص معينة^٤، كزرارة^٥، ومحمد بن مسلم^٦، وأحمد بن إدريس^٧، ومحمد بن عثمان العمري^٨، وأبي بصير الأسدي^٩ - رضي الله تعالى عنهم - وغيرهم^{١٠}.

ومنها: الأخبار غير المحصورة الواردة في الترغيب على الرواية والحث عليها من الصحاح والمؤثقات والحسان وغيرها^{١١}.

١. الكافي ١: ٦٦. باب اختلاف الحديث، ح ٧؛ الاحتجاج ٢: ٢٦٤، الرقم ٢٣٣ بتفاوت يسير؛ وسائل الشيعة ٢٧.
٢. ١٢١ - ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩ و ٤١.
٣. اختيار معرفة الرجال: ٣٣١، ح ٦٠٤.
٤. في «أ»: «المتضمنة».
٥. راجع اختيار معرفة الرجال: ٤٨٣، ح ٩١٠، و ٤١٠، ٩٣٥، و ٤٩٦، ح ٩٥١، و ٥٩٤ - ٥٩٥، ح ١١١٢.
٦. انظر: اختيار معرفة الرجال: ١٣٥ - ١٣٧، ح ٢١٥ - ٢٢٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣ - ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨ - ٢٢.
٧. اختيار معرفة الرجال: ١٣٥ - ١٣٧، ح ٢١٥ - ٢١٨، ٢٢٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠ - ٢٢.
٨. انظر رجال النجاشي: ٩٢، الرقم ٢٢٨.
٩. انظر كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٥، ح ٤؛ الغيبة للطوسي: ٢٩٠ - ٢٩١؛ الاحتجاج ٢: ٥٤٢ - ٥٤٣، الرقم ٣٤٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨ - ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤ و ٩.
١٠. اختيار معرفة الرجال: ١٣٦، ح ٢١٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.
١١. انظر وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦ - ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.
١٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

ومنها: الروايات العديدة، بل المتواترة الآمرة بحفظ الرواية وإبلاغها^١.

ومنها: الروايات الواردة في بيان كيفية الرواية من النقل بالمعنى والإسناد إلى صاحبها^٢، وغير ذلك.

ومنها: الروايات المتواترة معنىً، المقبولة في كيفية الجمع بين الأخبار المختلفة^٣.

ومنها: الروايات المستفيضة الواردة في أن: «مَنْ سمع شيئاً من الثواب فعمل به كان له أجره»^٤.

ومنها: الروايات العديدة القائلة بأنه «اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم»^٥.

ومنها: الروايات الواردة في حفظ كتب الأحاديث وكتابتها ونشرها وئبثها^٦.

والأخبار بهذه المضامين السبعة قد بلغت حداً لا يمكن إحصاؤها، ولا جمعها في كتاب.

ومنها: الأحاديث المشهورة المتكثرة القائلة بأنه «قد كثرت عليّ الكذابة»، وأنه «قد

كذب على رسول الله»^٧، وما تواتر عن أهل البيت من «أنا أهل البيت الصادقون لا نخلو^٨ من كذاب يكذب علينا»^٩. فإنه لولا حجية الأخبار لما كان للكذب عليهم وجه.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٧-٧٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ١-٤.

٢. المصدر: ٨٠، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ١١-١٣.

٣. المصدر: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٤. الكافي ٢: ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله، ح ١ و ٢؛ المحاسن ١: ٩٣، ح ١ و ٢؛ نواب الأعمال: ١٦٢؛ وسائل الشيعة ١: ٨٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١ بتفاوت.

٥. الكافي ١: ٥٠، باب النوادر من كتاب فضل العلم، ح ١٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٩، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٠، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧؛ والباب ١١، ح ٣ و ٤١.

٦. الكافي ١: ٥١، باب النوادر من كتاب فضل العلم، ح ١٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٧-٧٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٧. الكافي ١: ٦٢، باب اختلاف الحديث، ح ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٦، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٨. في الأصل: «لا يخلو» وما أثبتناه من المصدر.

٩. اختيار معرفة الرجال: ١٠٨، ح ١٧٤، و ٣٠٥، ح ٥٤٩. وفيه: «صدّيقون» أو «صادقون» بدل «الصادقون».

ومنها: استدلال أصحابنا قديماً وحديثاً بهذه الأخبار المروية في كتب أصحابنا بطريق الآحاد، كما مرّ بيانه^١.

ومنها: كون الاختلاف بين العلماء بحسب اختلاف الأخبار، مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم، واختلافهم في وقوع التطبيقات الثلاثة بلفظ واحد، وفي قدر الكبر، وفي استئناف الماء لمسح الرأس، وفي أقصى مدة النفاس، وغير ذلك.

ومنها: اهتمام العلماء في جمعها وتدوينها على ما مضى شرحه^٢.

ومنها: سعيهم واجتهادهم في ضبط الرواة والأسناد، وبيان كيفية أحوال الرجال وتعديلهم وجرحهم ودمّهم ومدحهم، حتّى وضعوا لبيان أحوالهم علماً، وصنّفوا فيه كتباً وفهارس. واحتمال رجاء التواتر ضعيف، مع أنّ التواتر أو القرينة إنّما يفيد لو كان في أوّل الأمر، أمّا بعد الانتهاء إلى الواحد وفقد القرينة أوّلاً، فما الفائدة في ذلك بعد تعدّد الطبقات ومضّي مدة مديدة.

ومنها: جدّهم وجهدهم في تبيين معاني الأخبار وتفسيرها، حتّى أنّ أصحاب المنقولات بيّنها بظواهرها، وأرباب المعقولات أولوها بواطنها.

ومنها: إرسال الرسول الرسل إلى القبائل والعشائر. والاعتراضات المذكورة إنّما هي ضائرة إذا أُريد الاستدلال به وحده.

ومنها: عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير والتواريخ وكتب الأحاديث، كرجوع أبي بكر في توريث الجدة إلى خبر المغيرة^٣، وفي قضاء إلى خبر بلال^٤، ورجوع عمر في دية الأصابع إلى كتاب عمر بن حزام^٥، وفي المجوس إلى رواية عبد الرحمن^٦، ورجوع

١. وقد تقدّم في ص ١٥٤، ١٦١ - ١٦٤.

٢. راجع ص ١٥٥، ١٦١ - ١٦٤.

٣. سنن أبي داود ٣: ١٢١، ح ٢٨٩٤؛ سنن ابن ماجه ٢: ٩١٠، ح ٢٧٢٤.

٤. المصنّف لابن أبي شيبة ٤: ١٦٣.

٥. راجع المحصول في علم الأصول ٤: ٣٧٧.

٦. سنن أبي داود ٣: ١٦٨، ح ٣٠٤٣؛ سنن الدارمي ٢: ٢٣٤، باب في أخذ الجزية من المجوس؛ الأمّ للشافعي

الجماعة في الغسل عند التقاء الختانيين إلى خبر عائشة^١، وفي الزنى إلى خبر أبي سعيد^٢، وعمل أنس وأبي عبيدة وطلحة وأبي بختبر واحد في حرمة الخمر^٣، وعمل أهل قبا به في خبر تحوّل القبلة^٤، إلى غير ذلك.

ومنها: العلم القطعي بأن جميع الموجودين في زمن المعصوم من النساء والرجال من أهل البلاد القريبة والنائية لم يكونوا عاملين بالأخبار المتواترة أو المحفوفة، بل كانوا يأخذون ممن يحدّثهم.

ومنها: الإجماع المنقول، كما مرّ^٥.

ومنها: ظاهر الآية الشريفة، فإنّه وإن دلّ عليه مفهوم الوصف، ولكنّه يصلح مؤيداً وقرينة.

ومنها: انسداد باب العلم، على ما يأتي بيانه مفصلاً في الدليل الرابع^٦.

ومنها: ملاحظة العرف والعادة، فإنّ بناءهم في امثال أمر من لم يحضر عندهم على الأخبار المنسوبة إليه، وسيجيء توضيح ذلك أيضاً^٧.

ومنها: ما ذكره في الدليل السادس^٨.

فهذه هي القرائن المنضّمة مع الأخبار الدالّة على حجة الآحاد، ووقوع التعبد بها، وبانضمامها إليها تصير قطعاً مفيدة للعلم بمضامينها.

والحاصل: أنّ كلّ من راجع وجدانه وصرف عن ميدان التقليد عنانه، يعلم أنّ

١. المحصول في علم الأصول ٤: ٣٧٧؛ عون المعبود ١: ٢٥١؛ وحكاة السيد في المسائل الناصريّة: ١٤١ - ١٤٣.

٢. كنز العمال ١٦: ٧٦، ح ٤٣٩٩٧.

٣. صحيح البخاري ٥: ٢١٢١، كتاب الأشربة، ح ٥٢٦٠ - ٥٢٦٢؛ مستند أحمد ٣: ١٨١؛ سنن النسائي ٨: ٣٠٠، باب ذكر الشراب الذي أهرق بتحريم الخمر، ح ٥٥٥١ - ٥٥٥٣؛ الأئمّ للشافعي ٦: ١٩٣.

٤. الرسالة للشافعي: ٤٠٨؛ المبسوط للرخسي ١٩: ١٦؛ الخلاف ٣: ٣٤٣، المسألة ٣؛ السرائر ٢: ٩٣.

٥. مرّ في ص ١٦٢ وما بعدها.

٦. يأتي في ص ١٧٦.

٧. سيجيء في ص ١٨١.

٨. في ص ١٨١.

تلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات - المتعاضدة بعضها ببعض ، الواردة في موارد مختلفة ، المؤيدة بعمل الأصحاب والعلماء ، المقرونة بقبول جمهور الفقهاء ، المؤكدة بسعيهم في العمل بمضمونها ومعناها ، واجتهادهم في الأخذ بمنطوقها وفحواها ، المعتضدة بعمل النبي ، المنجبرة بتكرّر نقل الإجماع ، الموافقة لما يدلّ عليه الدليل القطعي العقلي - ليست خالية عن الصدق والواقعية ، عارية عن الصواب ونفس الأمرية .

[الوجه] الرابع : أنه ممّا لا يشكّ فيه أحد ، والضرورة والإجماع القطعي يرشدان إليه ، أنّ لنا أحكاماً ومسائل مكلّفاً بها غير ما علم ضرورة ، فإنّ مَنْ شاهد كتب الفقهاء من الصدر الأوّل إلى هذا العهد مشحونة بأحكام جزئية غير ضرورية ، وتكاثر الأخبار بها ، يحصل له العلم بذلك إجمالاً ، وإن لم يعلم تفاصيله وموارده .

والحاصل : أنّنا نعلم إجمالاً أنّ لنا تكاليف غير الضروريات .

ثمّ نقول : إنّه لا شكّ أنّ باب العلم بتلك التكاليف والأحكام منسّد ، فإنّ كلّ ما علمنا وقطعنا بكوننا مكلّفين به نرى في أنفسنا علماً بتكاليف آخر زائدة عليه .

وعلى هذا فنقول : لا يخلو إمّا أن يكون تكليفنا في هذا القدر الزائد ساقطاً ، أو نكون مكلّفين بالعمل بالعلم فيه ، أو بالظنّ ، أو بأمانة تعبداً من غير اشتراط إفادته الظنّ .

والأوّل باطل ؛ لأنّه خلاف المفروض ، وكذا الثاني ؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق ، فتعيّن

الثالث أو الرابع ^١ .

فإن كان الرابع فثبت المطلوب ؛ إذ لم يقل أحد بأنّ تلك الأمانة غير الخبر ، فإنّ كلّ مَنْ قال بأنّ التعبد بأمانة ، فقال : إنّها على تلك الأخبار ، أو جعل ^٢ تلك الأخبار المدوّنة منها ، وهذا ظاهر جداً .

وإن كان الثالث فنقول : إنّ كلّ من قال بحجّية الظنّ ، أيّ ظنّ كان ، قال بحجّية

١ . في «ج» : « والرابع » .

٢ . في «ج» : « وجعل » .

الظنون الحاصلة من تلك الأخبار، فيكون حجة. أو نقول: إنه على هذا الفرض يكون ظن من الظنون حجة لنا في هذا الزمان قطعاً، ولكن لا يتعين أنه هل هو الظن مطلقاً أو ظن خاص.

ثم نقول: إن الحجة الثابت لنا حجيتها في هذا الزمان هو الظن بالمكلف به، لا الظن مطلقاً؛ لأنه الظن الذي انسد باب العلم فيه، والمكلف به لنا ليس إلا ما كان مكلفاً به لأهل زمان المعصوم قطعاً بالإجماع، والمكلف به لهم ليس إلا ما كلفهم به المعصوم وأمر به أو نهى عنه، فيكون هذا الظن المتبع لانسداد باب العلم هو الظن برأي المعصوم وما كلف به أهل زمانه، ولا سبيل إلى الظن بالرأي إلا بإخباره عنه ﷺ وقوله. ولو فرض حصول الظن من جهة أخرى فليس مكلفاً به لنا، كما يأتي. فليس هذا الظن المعمول به إلا الظن بقول المعصوم، لا جميع الظنون.

ولكون القول من الأمور الحسنة لا سبيل للعقول بأنفسها إلى تحصيل الظن به، بل ينحصر ما يوجب حصوله بالكتاب وتلك الأخبار المدونة، أو اتفاق أصحابه الذين لا يعملون إلا بقوله الذي يسمى إجماعاً، أو اشتهاار الحكم بينهم بدون الإخبار عنه والنسبة إليه. ولا سبيل إلى حصول الظن بقوله من الظنون المتحققة إلا بأحد هذه الوجوه الأربعة، فلا يكون الظن الذي يجب اتباعه خارجاً عنها.

وبتقرير آخر نقول: وإذ فرض أنه يجب اتباع ظن من الظنون نقول: إن الظن لا بد له من متعلق، ولا شك أن الظن الذي يجب علينا اتباعه هو الظن بالمكلف به والأحكام الشرعية.

فنقول: إنه كما أن للعلم به طريقين: أحدهما بحكم صريح العقل وقضائه مع قطع النظر عن بيانه كحرمة الظلم ووجوب ردّ الوديعة. وثانيهما ببيانه وقوله، فكذلك للظن به طريقان: أحدهما: أن يظن أن الأمر للفلاني مطلوبه ومراده بسبب ظن مصلحة، أو حسن، أو أمثالهما مع قطع النظر عن بيانه وكشف النقاب عن طلبه وإرادته. وثانيهما: أن يظن أن

الأمر الفلاني مطلوبه ومراده لأجل الظنّ ببيانه لطلبه ومراده.

ولا شك أيضاً في أن أحداً من أصحابنا لا يقول بحجّية الظنّ الأوّل، وإنّما هو طريقة العامّة، بل هو الفارق حقيقة بين اجتهادنا واجتهادهم، وقد تواترت الأخبار بالنهي عن متابعة ذلك الاجتهاد، كما في كتاب الصادق عليه السلام إلى أصحاب الرأي والمقاييس: «وفي ذلك تحيّر الجاهلون، وشكّ المرتابون، وظنّ الظانّون، ولو كان ذلك عند الله جائزاً لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل - إلى أن قال عليه السلام: - ولو كان الله رضي عنهم اجتهادهم وارتباهم في ما ادّعوا من ذلك لم يبعث الله إليهم فاصلاً لما بينهم»^١.

ورواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب ولا سنّة، فننظر فيها، فقال: «لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله»^٢.

ورواية الشريف في النهج، والكليني في الكافي، عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذمّ قوم: «قد أخذ ظنّها في ما يرى بعرضٍ وثيقات وأسباب محكمات»^٣.

ورواية الثمالي المرويّة في إكمال الدين للصدوق، عن عليّ بن الحسين عليه السلام، قال: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة - إلى أن قال: - ومن اهتدى بنا هدي»^٤.

ورواية دعائم الإسلام، عن عليّ عليه السلام، قال: «القضاة ثلاثة: هالكان وناج، فأما الهالكان: فجائر جاز متعمداً، ومجتهداً خطأً، والناجي: من عمل بما أمره الله به»^٥.

وروي عن سورة بن كليب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بأيّ شيء يفتي الإمام؟ قال:

١. المحاسن ١: ٣٢١، ح ٦٧٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٥٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٢.

٢. الكافي ٦: ٥٦، باب البدع والرأي والمقاييس، ح ١١؛ المحاسن ١: ٣٢٦ - ٣٢٧، ح ٦٨٧؛ وسائل الشيعة ٢٧:

٤٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

٣. نهج البلاغة: ١٤٣ - ١٤٤، الخطبة ٨٨؛ الكافي ٨: ٥٣، ح ٢٢. وفيهما: «أخذ منها» بدل «أخذ ظنّها». وفي

نهج البلاغة: «ثقات» بدل «وثيقات».

٤. كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٤، الباب ٣٦، ح ٩.

٥. دعائم الإسلام ١: ٩٤.

«بالكتاب». قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال: «في السنّة». قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنّة؟ ... قال: فكررت مرة أو مرتين، قال: «يسدّد ويوفّق، فأما ما تظنّ فلا»^١.

أقول: فإذا كان هكذا ظنّ الإمام، فكيف ظنّ غيره؟

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على النهي والتحذير على العمل بالرأي، فإنّ المراد بالرأي ليس إلّا ما يرى حسنه أو قبحه كما عليه العامّة، لا العمل بما تشتهيئه النفس؛ إذ لم يعمل أحد بذلك في الأحكام الشرعيّة من بدو الإسلام من الخاصّة والعامّة، مع أنّه قد ورد أحاديث كثيرة جداً - قد عثرت على قريب من مائتي حديث - تدلّ على ذمّ الرأي وقوم يعملون به^٢.

وعلى هذا فيكون الحجّة من الظنّ هو القسم الثاني، وهو الذي انسدّ باب العلم بمتعلّقه في أمثال هذا الزمان، لمكان غيبة الإمام؛ فيكون الظنّ المتّبع هو الظنّ ببيان الشارع.

ثمّ بيان الشارع لا يكون إلّا بواحد من الثلاثة: قوله، أو فعله، أو تقريره. والعلم بهذه الثلاثة إنّما يحصل بالسماع من الشارع، أو مشاهدة فعله أو تقريره، أو بالخبر المحفوف بالقرائن، أو بالتواتر، أو بالإجماع القطعي. والظنّ بها لا يحصل إلّا بالكتاب، أو بالإخبار عن الشارع بأن ينقل خبر منه أنّه قال كذا، أو فعل كذا، أو قرّر على كذا، أو بظنّ الإجماع أو الشهرة، لا غير.

فيعلم أنّ الظنّ الذي يجب اتّباعه - على فرض وجوب اتّباعه - هو الظنّ الحاصل من أحد من هذه الأربعة قطعاً، وذلك يمكن أن يكون هو الظنّ الحاصل من كلّ الأربعة أو واحد منها أو أكثر ليس إلّا، فيعلم من ذلك أنّ قول الشارع بوجوب اتّباع أحد هذه الأربعة ثابت. ثمّ يقول: إنّ كلّ من يقول بوجوب اتّباع ظواهر الكتاب أو الشهرة أو الإجماع الظنيّ، يقول بحجّية الأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا المظنونة متناً وسنداً في الجملة، فيعلم أنّ

١. بصائر الدرجات: ٣٨٧ - ٣٨٨. باب في الأئمة أنّهم يوفّقون ويسدّدون...، ح ١.

٢. انظر وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

قول الشارع متحقق بوجود العمل بهذه الأخبار في الجملة، وهو المطلوب.

وبوجه آخر: إذا علم أنه يجب اتباع واحد من هذه الأربعة لا محالة، فنقول: إنه ليس الكتاب وحده قطعاً؛ إذ لم يقل به أحد، وإننا نعلم علماً قطعياً بوجود أمور أخرى غير ما يستفاد من الكتاب، فيجب اتباع أحد من الثلاثة قطعاً، فإن كان هو هذه الأخبار فهو المطلوب، وإن كان هو الشهرة أو الإجماع الظني فيثبت حجيت هذه الأخبار في الجملة أيضاً؛ لتحقق الشهرة والإجماع المحقق ظناً إن لم يكن قطعاً، والمنقول على حجيت بعض أقسام الخبر فهو يكون حجة لا محالة، وهو المطلوب.

وبوجه ثالث: وإذا علم أنه يجب اتباع واحد من هذه الثلاثة فنقول: لا يمكن أن يكون هو الشهرة؛ لأن المشهور عدم حجيتها، فلو كانت حجة لزم عدم حجيتها.

والقول بأن الشهرة على عدم حجيتها الشهرة شهرة في الأصول، والشهرة فيها ليست بحجة، كلام وإيه خالٍ عن التحقيق جداً، كما بيّنا في سائر كتبنا الأصولية. فتعين أن يكون أحد الأمرين: الأخبار والإجماع المظنون، والأخير لا يفيد بما علم التكليف فيه إجمالاً قطعاً، مع أنه بل الشهرة أيضاً لا يعلمان إلا من جهة الخبر، فتعين الأخبار، وهو المطلوب. وحاصل هذا الدليل بطوله: أن التكليف باقٍ والعلم منتفٍ، فيجب إما العمل بأمر أو ظن، وحجيت كل منهما مستلزم لحجيت هذه الأخبار الموجودة، مع ما فيها من الظنون المتينة والرجالية في الجملة.

[الوجه] الخامس: أنه مما لا شك فيه أن طريقة العرف والعادة، بل جميع أرباب العقول، أنهم يرجعون في مطالبهم ومقاصدهم المنسوبة إلى من لا يحضر عندهم مكاناً أو زماناً - إذالم يتمكنوا من العلم بها - إلى الأخبار والمكاتيب المنتهية إليه ظناً، بل على ذلك مدار العالم، وأساس عيش بني آدم من الزمن الأول إلى هذا الزمان، بل من يرجع إلى طريقة العرف يعلم أن من ينتهي إليه المطلب لا يريد أزيد من ذلك، فيجب أن يكون كذلك في المطالب المنسوبة إلى الشارع أيضاً، وليس طريق للإخبار عن مقاصده إلا بهذه الأخبار

الموجودة الآن، فيكون حجة في الجملة.

[الوجه] السادس: إن الله سبحانه قد أرسل رسولاً إلى عباده، وعلمه كليات دينه وجزئياته، وأنزل معه كتاباً يهدي إلى الحق ويبين الرشد، وقرّر لهم أحكاماً وشرائع.

وما كان بعثه وإرساله إلا لتبليغ هذه الأحكام إلى العباد، وهداهم إلى طريق الحق وسبيل الرشد، ولا شك أنه لم يكن بعثه على خلق دون خلق، أو طائفة دون طائفة، بل كان مبعوثاً إلى كل فرد من أفراد الناس، وكان بعثه على كلهم على السواء من الأولين والآخرين، ولم يدع شيئاً له حكم واحد إلا وبين حكمه وحده، كما وقع عليه إجماع الأمة، بل هو من ضروريات الدين، ومقتضيات العقل الصريح، وتواترت فيه الروايات، واستفاضت عليه الأخبار.

روى ثقة الإسلام بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام، يقول: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»^١.

وروى بإسناده عن الرضا عليه السلام «أن الله لم يقبض نبيه حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن، فيه تبيان كل شيء، فيه^٢ الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج الناس إليه كماً - إلى أن قال: - وما ترك^٣ شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا بيّنه»^٤. ورواه الصدوق في الأمالي والعيون^٥.

وروى في حديث: «وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أكمل الله لكم الدين، وبين لكم سبيل المخرج، فلم يترك للجاهل حجة»^٦.

١. الكافي ١: ٥٩، باب الرد إلى الكتاب والسنة، ح ٤.

٢. في المصدر: «بين فيه».

٣. في المصدر: «ما ترك لهم».

٤. الكافي ١: ١٩٨ - ١٩٩، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته، ح ١.

٥. الأمالي للصدوق ٥٣٦ - ٥٣٧، المجلس ٩٧، ح ١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٦٥، الباب ٢٠، ح ١.

٦. الكافي ١: ٤٤٥ - ٤٤٦، باب مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووفاته.... ذيل الحديث ١٩.

وروى بإسناده عن الصادق عليه السلام أنه قال : « الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلا وقد جعل له حداً »^١.

وروى بإسناده إليه عليه السلام قال : « إن الله لم يترك شيئاً مما يحتاج إليه إلا علمه نبيه »^٢.

وروى بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إن الله لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أرسله^٣ في كتابه وبيته لرسوله »^٤.

وروى بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « ما من شيء يحتاج إليه أحد من ولد آدم إلا وقد جرت فيه من الله ومن رسوله سنة »^٥.

وإسناده عن أبي الحسن عليه السلام ...^٦.

روي عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : « أتاهم رسول الله بما اكتفوا به في عهده ، واستغنوا به من بعده »^٧.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع : « أيها الناس ، اتقوا الله ، ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد نهيتكم عنه وأمرتكم به »^٨.

وفي بصائر الدرجات مسنداً عن أبي الحسن عليه السلام قال : « إن الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيه حتى أكمل له جميع دينه في حلاله وحرامه ، فجاءكم بما تحتاجون إليه في حياته وتستغنون به وبأهل بيته بعد موته ... »^٩ إلى أن قال : « وإنه ليس شيء في الحلال

١. الكافي ٣ : ٤٠٦ ، باب الرجل يصلي في الثوب ، ح ٧ ؛ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢٤ ، ح ١٣٤٦ ، و ٢ : ٢٠٢ ، ح ٧٩١ ؛ الاستبصار ١ : ١٨٢ - ١٨٣ ، ح ٦٤٠ .

٢. الكافي ٥ : ٣٣٧ ، باب ما يستحب من تزويج النساء ، ح ٢ .

٣. في « ج » : « أرسل » .

٤. الكافي ٧ : ١٧٥ - ١٧٦ ، باب التحديد ، ح ١١ .

٥. الكافي ٣ : ٦٩ ، باب النوادر ، ح ٣ ؛ ورواه البرقي أيضاً في المحاسن ١ : ٤٣٣ ، ح ١٠٠٤ .

٦. لم نورد هذا الحديث بسبب وروده مع ذيله بعيد هذا . يأتي تخريجه في الهامش ٩ .

٧. المحاسن ١ : ٣٦٨ ، ح ٨٠٠ ؛ الفصول المهمة ١ : ٥١٠ ، ح ٧٣٦ .

٨. المحاسن ١ : ٤٣٣ ، ح ١٠٠٣ .

٩. بصائر الدرجات : ١٤٧ ، باب آخر فيه أمر الكتب ، ح ٣ ، و ١٥٠ ، ح ١٨ ، وفيه : « تستغنون به » بدل « تستغنون » .

والحرام^١ وجميع ما يحتاج إليه الناس إلا وجاء فيه كتاب أو سنة^٢.

وفي النهج في خطبة له عليه السلام، قال: «وقبض نبيّه صلى الله عليه وآله وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به...» إلى أن قال: «لم يُخْفِ عنكم شيئاً من دينه، ولم يترك شيئاً رَضِيَهُ أو كَرِهَهُ إلا وجعل له علماً بادياً وآية محكمة تزجر عنه أو تدعو إليه»^٣.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في صحيفة عليّ وفاطمة والجفر والجامعة^٤ التي يستدعي جمعها كتاباً على حدة.

ثم إنّه لم يقتصر في بيان الأحكام بما يحتاج إليه طائفة دون طائفة، ولم يكن حكمه مختصاً بزمان دون زمان، بل حلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، وأتى بكلّ ما يحتاج إليه اللاحقون بعده.

روى البرقي بإسناده عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إنّ رسول الله أتى الناس بما اكتفوا على عهده، وما يحتاجون إليه من بعده إلى يوم القيامة»^٥.

وروى ثقة الإسلام بإسناده عن سماعة بن مهران، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث، قال: قلت: أصلحك الله، أتى رسول الله صلى الله عليه وآله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: «نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة»، فقلت: فضع من ذلك شيء؟ فقال عليه السلام: «لا، هو عند أهله»^٦.

وروى بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام في بيان كتاب دفعه الحسين عليه السلام إلى ابنته قال: «فيه والله ما يحتاج إليه ولد آدم منذ خلق الله آدم إلى أن تفتى الدنيا»^٧.

١. في «ب وج»: «في الحرام وبحرام».

٢. انظر بصائر الدرجات: ٣٠١-٣٠٢، الباب ١٥، ح ١-٣، والفصول المهمة: ٥٠٧-٥٠٨، ح ٧٢٧-٧٢١.

٣. نهج البلاغة: ٣٥٦، الخطبة ١٨٣.

٤. انظر بصائر الدرجات: ١٥٠، باب في الأئمة عليهم السلام أنّهم أعطوا الجفر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام.

٥. المحاسن: ١، ٣٢٧، ح ٦٨٨.

٦. الكافي: ١، ٥٧، باب البدع والرأي والمقاييس، ح ١٢.

٧. المصدر: ٣٠٣-٣٠٤، باب النصّ على السجادة عليها السلام، ح ١.

وروى الطبرسي في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام قال في حديث: «وتأويل كل آية أنزلها على محمد صلى الله عليه وآله، وكلّ حلال وحرام، أو شيء تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة مكتوب بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ يدي»^١.

وعن الحسن عليه السلام، قال: «إنه لا يحدث شيء إلى يوم القيامة حتى أرس الخدش إلا وهو عندنا مكتوب بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ عليّ»^٢.

وروى البرقي في المحاسن بإسناده عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس بما اكتفوا [به]^٣ على عهده وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة»^٤.

وروى ثقة الإسلام بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أيتها الناس، إن الله تبارك وتعالى أرسل إليكم الرسول، وأنزل إليه الكتاب بالحق» - إلى أن قال -: «إن فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون...»^٥. الحديث.

ثم إنّه تعالى شأنه بين جميع أحكامه في كتابه وقال: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^٦، ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^٧ وفيه تبيان كل شيء^٨. ولا شك أن عقولنا الناقصة وآراءنا الباطلة لا تصل إلى درك تلك الأحكام التي أتى بها، بل نهى عن متابعة الآراء والعقول في الأحكام.

فتقول: هل يجوز من له أدنى عقلٍ وشعور أن مثل هذا الرسول الرؤوف الرحيم الآتي

١. الاحتجاج ١: ٣٥٦ - ٣٥٧، الرقم ٥٦. وفيه: «أنزلها الله على محمد صلى الله عليه وآله، وكلّ حرام وحلال، أو حدّ، أو حكم، أو

شيء تحتاج...». وانظر كتاب سليم بن قيس ٢: ٦٥٧ - ٦٥٨.

٢. الاحتجاج ٢: ٦٣، الرقم ١٥٥. احتجاج الحسن عليه السلام على معاوية.

٣. ما بين المعقوفين من المصدر.

٤. المحاسن ١: ٣٣٧، ح ٦٨٨.

٥. الكافي ١: ٦٠ - ٦١، باب الردّ إلى الكتاب والسنة...، ح ٧.

٦. الأنعام (٦): ٣٨.

٧. الأنعام (٦): ٥٩.

٨. اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، النحل (١٦): ٨٩.

بجميع أحكام العباد إلى يوم القيامة، الناهي لهم عن اتباع الآراء والأهوية، يبين أحكامه لشريحة قليلة من الموجودين في زمانه، بل شريحة قليلة منهم وهم المتمكنون من التشرف بشرف حضرته، ويهمل أمر الباقيين إلى يوم القيامة، ولم ينصب علماً يرجعون إليه، ولم يقرّر طريقة يسلكونها في درك أحكامه؟ وهل يكون شيء أقيح من ذلك؟! وهل يجوز على عامي يكون له أحكام جزئية في أهل بيته من بعده؟! فيجب بحكم العقل الصحيح على ذلك الرسول وخلفائه من بعده أن يخلفوا لمن بعدهم من المحرومين عن فيض خدمتهم ما يرجعون إليه في الأحكام، وطريقة يسلكونها في معرفة الحلال والحرام، وأن يقيم لهم أعلاماً وينصب لهم أدلة، فإنه قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١ و﴿إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^٢.

وفي الروايات المستفيضة: «وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا»^٣. و«إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم»^٤. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «فأين تذهبون، وأنى تؤفكون، والأعلام قائمة، والآيات واضحة، والمنار منصوبة»^٥.

إذا عرفت أنه يجب على ذلك الرسول وخلفائه استخلاف ما يرجع الناس إليه، وإهداؤهم إلى ما يهدون به، ونصب علم وإقامة حجة لهم، فنقول: إن ما يصلح^٦ لأن يكون مبيّناً لأحكام شخص ومظهراً لأقواله ليس إلا كتابه أو نائبه وخليفته، أو الأخبار المنتهية إليه المروية عنه، والكتاب الذي في أيدينا لا يصل إليه عقولنا، ولذا لا نفهم منه إلا أحكاماً مجتمعة قليلة، وليس فيما بيننا خليفة، الذي نرجع إليه، فانحصر ذلك في الأخبار المروية عنه.

١. البقرة (٢): ٢٨٦.

٢. هذا هو جزء الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، الطلاق (٦٥): ٧.

٣ و ٤. الكافي ١: ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ١ و ٤.

٥. نهج البلاغة: ١٣٨ - ١٤١، ضمن الخطبة ٨٧.

٦. في «أ»: «فتقول: لا يصلح».

أو نقول: إنّه إذا عرفت وجوب وجود أدلّة نرجع إليها في فهم الأحكام فنقول: إنّه أين تلك الأدلّة؟ وأين ذلك العلم المنصوب؟ وما الطريق الذي أرشدنا إليه لولا تلك الأخبار؟ فإن قلت: هو كتاب الله سبحانه.

قلنا: هل يفي ذلك لنا في الوصول إلى تكليفاتنا، بل هل نعلم منه حكماً واحداً بتفصيله مع أن الله سبحانه قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^١. وقال سيّد الجعافر: «ليس [شيء] أبعد من عقول الرجال من القرآن»^٢. وقال أيضاً: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^٣.

وإن قلت: إن العلماء الأخيار وفقهاء الأعصار يأخذون يداً عن يد وخلفاً عن سلف. قلنا أولاً: هل وقع تطابقهم على حكم واحد مثل تطابقهم على العمل بتلك الأخبار المدوّنة، وهل وافقوا على مسألة شبه وفاقهم على تلك المسألة.

وثانياً: أنا نراهم مثلنا حيارى مختلفين، وكلامنا إنّما هو فيهم ولهم، مع أننا نراهم مجتهدين في العلم والعمل، آخذين بذلك تارة وبهذا أخرى، وليس بيننا وبينهم فرق من تلك الجهة. وأما الظنّ من حيث هو، فلو كان هو الدليل والحجّة فيجب على ذلك الرسول وخلفائه أن يبيّن لنا ذلك ويهدينا إليه، ووجد لوجوب اتّباعه منهم عينٌ أو أثر، مع ما في كتاب الله سبحانه وروايات الأئمّة من النهي عن اتّباعه والأخذ به^٤. مع أنّه لو كان لثبت منه المطلوب أيضاً؛ لإفادة الأخبار للظنّ.

على أنّه إن أردت بالظنّ الظنّ برضى الشارع، وكون الفعل ممّا يحسن أو يبيح من غير

١. آل عمران (٣): ٧.

٢. ما بين المعقوفين من المصدر.

٣. تفسير المياشي ١: ١٧-١٨، ح ٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٣، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٩.

٤. الكافي ١: ٦٠، باب الرّد إلى الكتاب والسنّة...، ح ٦؛ وج ٧، ص ١٥٨، باب آخر منه، ح ٣؛ المحاسن ١:

٤١٧، ح ٩٥٩؛ تهذيب الأحكام ٩: ٣٥٧، ح ١٢٧٥.

٥. لم يرد «و» في «ب».

٦. انظر الفصول المهمة ١: ٥٣٤ و ٥٣٦.

توسط الظنّ بقول الشارع، فهو ممّا لم يقل به أحد، وتواترت الروايات على المنع منه^١، أو تظنّ على علماء العامة الآخذين بالقياس والاستحسانات والآراء أنّهم يأخذون بها من غير حصول الظنّ؟ حاشاهم^٢، ليس كذلك، ألا ترى كتبهم مشحونة بالاستدلال عليها بإفادتها الظنّ. وإذا كان الظنّ متبوعاً فما هذه التحذيرات المتواترة، والتشديدات المتكاثرة، والذمّ واللعن والردّ والطعن عليهم.

وإن أردت الظنّ بقول الشارع فهو هل يحصل إلّا من الكتاب أو قول العلماء أو الأخبار؟ وقد عرفت حال الأولين، فانحصر ذلك الطريق بالأخبار المدوّنة والروايات المنسوبة إليه، فتكون حجة.

فإذا قلت: لو كانت حجة لوجب عليهم بيان ذلك، ونصب دليل عليه.

قلنا أولاً: يكفي لذلك وصولها إلينا منهم خلفاً عن سلف ويدأ من يد، وهذا دليل لا يح، ومنار واضح. على أنّهم جعلها أدلّة لنا ومسلكاً لأجلنا.

وثانياً: أنّك هل تزعم أنّهم ما يتّوا وجوب اتّباعها لنا ولزوم الأخذ بها، فما هذه الروايات المتواترة المملوءة منها الكتب، الدالّة على الحثّ على الرواية وحفظها ونشرها، الأمره بأخذها، الناهية عن ردّها^٣، وما ذلك التطابق من العلماء الأقدمين واللاحقين بهم في التمسكّ بها والأخذ بمضامينها، مع توفّر الدواعي على كتمانها واشتداد التقيّة في نشرها والعمل بها، سيّما في العصر الأوّل والصدر الأقدم. وكيف يمكن - مع طول تلك المدّة وشدة التقيّة ووجود بواعث الإخفاء وتحقّق موجبات الاختلاف - بيانها بأكثر من ذلك بحيث لا تشكّ الأذهان المعتادة بالتشكيك؟ فهل كنت تريد منهم أن يلازموا تلك الأخبار ويتلاحقوا في الأمصار والأعصار؟ أو يجعلوها متواترة مع عدم تمكّنهم من إظهار مسألة على رؤوس الأشهاد، وخوفهم على أنفسهم المقدّسة الشريفة، حتّى إنّ تواتر منهم أنّ

١. انظر الفصول المهمة ١: ٥٣٤ و ٥٣٦.

٢. في «أ»: «حاشاهم حاشاهم».

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨ - ٧٩، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٣ - ٦.

الاختلاف بين أصحابنا منّا، وأبقى لهم ولنا؟! ١

ولو تأملت في ما تلونا عليك بقلبٍ خالص لما بقي لك شبهة في وجوب الأخذ بتلك الأخبار التي بلغت إلينا، وما على الرسول إلا البلاغ، هداانا الله إلى سبيل الرشاد.

تذنيبات

[التذنيب] الأول: اعلم أنه لنا أن نستدلّ على حجّية الآحاد بوجه آخر، ولكنّه مبتنٍ^٢ على تسليم بعض مقدّمات دليل القائلين بحجّية جميع الظنون، المستدلّين عليها بدليل انسداد باب العلم، بأن نقول: إنّه قد ثبت من هذا الدليل حجّية ظنّ ما، والقول بحجّية كلّ ظنّ كان للترجيح بلا مرجّح، والمرجّح لأخبار الآحاد موجود من ظواهر الآيات والأخبار والإجماع المنقول. والقول بكونها ظنيّة مدفوع بما سبق في الفائدة الثانية من الأصل الأوّل.

وهذا إنّما هو على طريقة من يتمسك في إتمام هذا الدليل على حجّية جميع الظنون ببطلان الترجيح بلا مرجّح، أو نقول ثبت من هذا الدليل حجّية ظنّ ما، والقول بحجّية كلّ ظنّ لانتفاء الظنّ المعلوم حجّيته، ولا شكّ في أنّ انسداد باب العلم إذا وجب العمل بالظنّ فيلزم منه أنّ انتفاء الظنّ المعلوم حجّيته^٣ يوجب العمل بالظنّ المظنون الحجّية، لا كلّ ظنّ، كما تقدّم بيانه مفصلاً. ولا ريب في أنّ أخبار مظنون الحجّية دون غيرها من الظنون كالشهرة والإجماع المنقول، وهذا إنّما هو على طريقة من تمسك في إتمام الدليل بانتفاء الظنّ المعلوم الحجّية، كما مرّ.

[التذنيب] الثاني: ومما يؤيد حجّية تلك الأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا المعتبرة أنّ هذه الأحاديث التي بأيدينا، التي لم يصرّحوا بكذبها أو كذب راويها، ولم يطعنوا فيها - كما

١. منها: الكافي ١: ٦٥، باب الردّ إلى الكتاب والسنة...، ح ٥.

٢. في «أ»: «مبني».

٣. في «أ»: «الحجّية».

صرّح به جمع من أصحابنا^١ - إنّما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها، وذابت الأبدان في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان، وهجروا في تنقيحها الأولاد والنسوان، كما لا يخفى على مَنْ تتبّع السير والأخبار، وطاوع الكتب المدوّنة في تلك الآثار. ويستفاد منها على وجه تقرب العلم، لو لم نقل به أنّه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم عليه السلام إلى وقت المحمّدين الثلاثة في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة، ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة عليهم السلام، أو المسارعة إلى إثبات ما يسمعون خوفًا من تطرّق السهو والنسيان، وعرض ذلك عليهم. وقد صنّفوا تلك الأصول الأربعمئة المنقولة كلّها من أجوبتهم، وأنهم ما كانوا يستحلّون رواية ما لم يجزوا بصحّته.

وقد روي أنّه عرض على الصادق عليه السلام كتاب عبد الله بن عليّ الحلبي فاستحسنه^٢، وعلى العسكري عليه السلام كتاب يونس بن عبد الرحمن^٣ وكتاب الفضل بن شاذان فأتى عليهما^٤. وكانوا عليهم السلام يوقفون شيعتهم على أحوال أولئك الكذّابين، ويأمرونهم بمجانبتهم، وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبويّة^٥، ويستبعد غاية الاستبعاد أن تقات أصحاب الأئمة وعدولهم إذا سمعوا من أئمّتهم مثل ذلك أن يستحلّوا بعد ذلك نقل ما لا يثقون بصحّته وما لا يعتمدون على حقيقته، مع أنّ ما يظهر من بعض الأحاديث أنّ الأخبار التي كانت^٦ يدسّها الكذّابون في كتب أصحابنا، إنّما كانت من أحاديث الكفر والزندقة والإخبار بالغرائب.

كما روي عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد

١. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٩ - ١٤٢؛ هداية الأبرار: ٦٨ - ٦٩.

٢. رجال النجاشي: ٢٣٠ - ٢٣١، الرقم ٦١٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨١. ولكنّ الموجود في المصدر: «عبيد الله» بدل «عبد الله».

٣. رجال النجاشي: ٤٤٧، الرقم ١٢٠٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٨٠.

٤. اختيار معرفة الرجال: ٥٤٢، ح ١٠٢٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٧.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ - ١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ و ١٠ - ١٦.

٦. في «أ»: «كانوا».

يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه ، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة ، وكان يدسّ فيها كتب الكفر والزندقة ويزيدها^١ على أبي عليه السلام ، ثم يرفعها إلى أصحابه ، ويأمرهم أن يبتئوها في الشيعة ، وكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ممّا دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم^٢ .
ومن علم سيرة الأصحاب يعلم ما ذكرنا ، حتّى أنّهم شدّدوا الأمر في ذلك ، حتّى أنّه^٣ ربما تجاوزوا الحدّ ، بل كانوا يجانبون الرجل بمجرد التهمة بذلك ، كما وقع لأحمد بن محمّد بن عيسى مع أحمد بن محمّد بن خالد البرقي من إخراجه من برقة قم^٤ ، وكما أخرج سهل بن زياد ، ومنع الناس من السماع منه^٥ .

ومن الظاهر البيّن أنّه مع شهرة الأمر في جمع من المعدودين لا يعتمد أحد ممّن أطلع على أحوالهم على رواياتهم ، ولا يدوّنوها في أصولهم إلّا مع اقترائها بما يوجب صحتها ويعلن بثبوتها . وقد نقل الصدوق في كتاب العيون حديثاً في سنده محمّد بن عبد الله المسمعي فقال ما هذا لفظه :

قال مصنّف هذا الكتاب : كان شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد سيّ^٦ الرأي في محمّد ابن عبد الله المسمعي ، راوي هذا الحديث ، وإنّما أخرجنا هذا الخبر في هذا الكتاب ؛ لأنّه كان في كتاب الرحمة ، وقد قرأته عليه فلم ينكر ، ورواه لي^٧ . انتهى .

وكتاب الرحمة لسعيد بن عبد الله ، فانظر إلى شدّة احتياطهم وتورّعهم في عدم نقل ما لا يثقون به إلّا مع انضمام القرائن ، حتّى أنّهم كانوا ما يستحلّون نقل الرواية بمجرد وجدانها

١. في المصدر : « يسندها » .

٢. اختيار معرفة الرجال : ٢٢٥ ، ح ٤٠٢ .

٣. لم ترد كلمة « أنّه » في « أ » .

٤. رجال النجاشي : ٣٣٢ ، الرقم ٨٩٤ .

٥. المصدر : ١٨٥ ، الرقم ٤٩٠ .

٦. في النسخ « ينيئ » والمثبت من المصدر .

٧. عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢٤ ، ذيل الحديث ٤٥ .

في كتاب، بل يروون ما روي لهم بالسماع.

هذا أيوب بن نوح دفع دفتراً إلى حمدويه فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فأني كتبت عن محمد بن سنان، ولكنني لا أروي لكم عنه شيئاً، فإنه قال قبل موته: كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماعاً ولا رواية، وإنما وجدته^١.
ومتما يؤيد ما ذكرنا ويشد^٢ أركان ما سطرنا اعتراف جمع من أصحابنا بكون تلك الأخبار مقرونة بالصحة، كما قدمنا من السيد المرتضى^٣، وكشهادة الصدوق والكليني بصحة ما ذكره^٤.

وقال شيخنا الشهيد في الذكرى ما حاصله - على ما نقل عنه^٥ :-

أنه كتب من أجوبة مسائل أبي عبد الله عليه السلام أربعمئة مصنف لأربعمئة مصنف، ودون من رجاله المعروفين أربعة آلاف رجل من أهل العراق والحجاز وخراسان والشام، وكذلك عن مولانا الباقر عليه السلام، ورجال باقي الأئمة عليهم السلام معروفون مشهورون، ولهم مصنفات مشهورة. فالإنصاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل عنهم إليهم عليهم السلام.

إلى أن قال بعد عدّ جملة من كتب الأخبار:

وغيرها مما يطول تعداده بالأسانيد الصحيحة المتصلة المنتقدة والحسان والقوية...
فالإنكار بعد ذلك مكابرة محضة، وتعصب صرف.

ثم قال:

لا يقال: فمن أين وقع الاختلاف العظيم بين فقهاء الإمامية إذا كان نقلهم عن المعصومين وفتواهم عن المطهرين.

١. اختيار معرفة الرجال: ٥٠٦ - ٥٠٧، ح ٩٧٧، خلاصة الأقوال: ٣٩٤، الرقم ١٧/١٥٩٠.

٢. في «أ»: «يشيد».

٣. انظر جوابات المسائل الموصليات الثالثة - ضمن رسائل الشريف المرتضى - ١: ٢١٠ - ٢١١.

٤. الفقيه ١: ٤؛ الكافي ١: ٨ - ٩.

٥. الموجود في النسخ هكذا: «وقال شيخنا الشهيد في الذكرى ما حاصله على ما نقل عنه أنه قال...»، والصواب ما أثبت.

لأننا نقول : محلّ الخلاف إمّا من المسائل المنصوصة . أو ممّا فرّعه العلماء ، أو السبب في الثاني اختلاف الأنظار ومبادئها كما هو بين سائر علماء الأئمة ، وأمّا الأول فسيبه اختلاف الروايات ظاهراً ، وقلمًا يوجد فيه التناقض بجميع شروطه ، وقد كانت الأئمة في زمن تقيّة واستتار من مخالفهم ، فكثيراً ما يجيبون السائل على وفق معتقده ، أو معتقد بعض الحاضرين ، أو بعض من عساه يصل إليه ، أو يكون عامماً مقصوراً على سببه ، أو قضية في واقعة مختصة بها ، أو اشتهاهاً على بعض النقلة عنهم ، أو عن الوسائط بيننا وبينهم^١ . انتهى .

وقال شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية :

قد كان استقرار الإمامية على أربعمئة مصنف سمّوها أصولاً ، فكان عليها اعتمادهم ، فتداعت الحال إلى ذهاب معظم تلك الأصول ، ولخصها جماعة في كتب خاصة تقريباً على المتناول ، وأحسن ما جمع منها : الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه^٢ .

أقول : الظاهر أنّ تخصيصه هذه الكتب الأربعة بالأحسنية إمّا هو من حيث اشتمالها على أبواب الفقه كماً على الترتيب ، بخلاف غيرها من كتب الأخبار . ولا يتوهم من ظاهر قوله : « فتداعت الحال إلى ذهاب معظم تلك الأصول » إلى آخره ، أنّ تلخيص هذه الجماعة لها إمّا وقع بعد ذهاب معظمها ، فإنّ التلخيص وقع عطفه في كلامه بالواو دون « ثم » المفيدة للترتيب ، مع أنّ الظاهر - كما صرح به بعض فضلائنا^٣ - أنّ اضمحلال تلك الأصول إمّا وقع بسبب الاستغناء بهذه الكتب التي دوتها أصحاب الأخبار ؛ لكونها أحسن منها جمعاً وأسهل تناولاً ، وإلا فتلك الأصول قد بقيت إلى زمن ابن طاووس رحمته الله كما ذكر أنّ أكثر تلك الكتب كان عنده ، ونقل منها شيئاً كثيراً ، وبذلك

١ . ذكرى الشيعة ١ : ٥٩ - ٦٠ مع تلخيص .

٢ . شرح البداية - الرعاية في علم الدراية : - ٦٤ بتفاوت قليل .

٣ . الحدائق الناضرة ١ : ١٩ .

يشهد كلام ابن إدريس حيث نقل في آخر كتاب السرائر^١ مما استطرفه منها شطراً وافرأ من الأخبار.

وقال الشيخ حسن صاحب المعالم :

إن أثر الإجازة بالنسبة إلى العمل إنما يظهر حيث لا يكون متعلّفاً معلوماً بالتواتر ونحوه ككُتِبِ أخبارنا، فإنها متواترة إجمالاً. والعلم بصحة مضامينها تفصيلاً يستفاد من قرائن الأحوال، ولا مدخل للإجازة فيه غالباً^٢.

وقال شيخنا البهائي في وجيزته :

إن جميع أحاديثنا إلا ما ندر ينتهي إلى أئمتنا الاثنى عشر عليهم السلام.

- إلى أن قال: - وقد كان جمَعَ قداماً محدّثينا من كلام أئمتنا في أربعمئة كتاب تسمى الأصول، ثم تصدّى جماعة من المتأخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها قليلاً للانتشار وتسهيلاً على طالبي تلك الأخبار، فألفوا كتباً مضبوطة مشتملة على الأسانيد كالمتصلة بأصحاب العصمة، كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والأمالى وعيون الأخبار وغيرها^٣. انتهى.

وبالجملة، يحصل من شهادة هؤلاء الفحول وسائر القرائن ظنٌ قوي، بل علم عادي بصحة أكثر تلك الأخبار، فيكون حجة لنا وعلينا.

[التذنيب] الثالث: قد تلونا عليك في ما تلونا عليك أنه يجب على رسول رب العالمين وأمينه أن يبلغ أمانة الأحكام إلى أهلها من المكلفين، وينصب عليها أدلة واضحة وأعلاماً لائحة، وأشهد بالله، وكفى به شهيداً، أنه لم يقصر في أداء الأمانة، ولم يسامح في تبليغ الودعة، بل أداها وأودعها عند الأمانة الأخبار، والمطهرين الأبرار من خلفائه الراشدين،

١. السرائر ٣: ٥٤٨.

٢. معالم الدين: ٢١٢.

٣. الوجيزة، ضمن رسائل في دراية الحديث ١: ٥٥١.

وأمر الناس بمتابعتهم ، وأخذ الأحكام منهم^١ .

ثم إنهم لم يهملوا في نشرها وتبليغها ، بل بذلوا جهدهم مهما أمكن في تعليم الأصحاب ، حتى أن في زمان جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قد تصدّى أزيد من أربعمائة من أصحابه ، بل أربعة آلاف - كما تقدّم^٢ - من الذين أكثرهم من العدول الفحول الأئمّة الفضلاء الفقهاء العلماء الأتقياء ، بل بعضهم من أنوار الأرض ، كما ورد في شأن جماعة لتحمل تلك الأمانة ، فودعوا إلهيم ، ورغبوهم في نشره ، وأمروهم بتبليغه^٣ ، حتى أنه عليه السلام قال لأبان بن تغلب : «فإني أحب أن يكون مثلك من روايتي ورجالي»^٤ . وقال عليه السلام : «لولا زرارة لظننت أن أحاديث أبي عليه السلام ستذهب»^٥ . وعلموهم الكذابين وأمروهم باجتناهم عنهم ، وأمروا الناس بالأخذ عنهم^٦ ، فتحملوا تلك الأمانة العظمى ، والوديعة الكبرى ، وسعوا في ضبطها وتصحيحها وحفظها وتنقيحها ، وصرّفوا أعمارهم في ذلك المهمّ . ثم أودعوا تلك الأمانة إلى من بعدهم من العلماء الأخيار والمحدثين الأبرار ، وهكذا أدّى كلّ طبقة هذه الوديعة إلى طبقة أخرى يبدأ بيد إلى أن وصلت بوسائط قليلة إلى جماعة من ثقات الإسلام وأركانها ، وهداة الدين وأعيانه ، فضبطوها في خزائن كتبهم ، وجعلوها منتشرة في الآفاق والأصقاع ؛ لينتفع بها كلّ من كان من شأنه الانتفاع بعد سعيهم وجدّهم في تصحيحها ونقدها وصرّفها ، والأخذ بما جاء عن ثقة أو انضمت معه قرينة صحّة .

ثمّ أطبقوا على العمل بها وبناء الأحكام عليها ، وورد من الأئمّة الراشدين عليهم السلام الأمر بالأخذ بها ، والحثّ على اتّباعها^٧ ، وشهد جماعة من ثقات العلماء بصحّتها وسلامتها ، فتّمّت الحجّة علينا .

١. راجع الفصول المهمة ١ : ٤٨٠ ، الباب ٧ من أبواب أصول الفقه .

٢. في ص ١٩١ - ١٩٢ .

٣. في «أ» زيادة : «وعلموهم» بعد قوله : «بتبليغه» .

٤. الفهرست للشيخ الطوسي : ٤٤ ، الرقم ٦١ .

٥. اختيار معرفة الرجال : ١٣٣ ، ح ٢١٠ ؛ وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٢ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ١٦ .

٦. اختيار معرفة الرجال : ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ح ٤٠١ - ٤٠٢ .

٧. وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٦ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي .

ثم العجب كلَّ العجب ممَّن يغفل عن تلك المراتب والشواهد، ويذهل عن هذه الأمارات والقرائن فيقول: إنَّ الدليل على وجوب العمل بمقتضى هذه الأمانة اندراجها تحت الظنِّ الذي صرَّح الكتاب العزيز بنهي العمل به، وملأت كتب الأحاديث عن التحذير عليه، وذمَّ على الآخذين به؛ فيثبت حجِّيَّة هذا الأمر العظيم الواضح البيان الساطع البرهان بتبعيَّة ظنِّ ضعيف تطابقت الأخبار على رده، واستفاضت الآثار على بطلانه، ونطق كتاب الله بالنهي عن اتِّباعه، فيكون كالفاحص عن الشمس في الفيافي بنور الشموع الضعاف^١، وهل ذلك موافق لطريقة الإنصاف؟

المقام الثاني: في بيان تعيين القدر الذي يثبت حجِّيَّته من تلك الأخبار التي بأيدينا اليوم فإنه وإن ثبت بما قدَّمنا^٢ حجِّيَّة تلك الأخبار في الجملة، وحصل العلم بذلك، ولكن لها أقساماً مختلفة باعتبارات متشكَّتة.

فينقسم باعتبار السند إلى الصحيح والحسن والموثَّق والضعيف.
وباعتبار وجود المعارض وعدمه إلى ما كان له معارض مساوٍ أو أعمَّ أو أخصَّ، وما لم يكن له معارض.

وباعتبار الموافقة للعمل وعدمها إلى الموافق لعمل الأكثر، والمخالف له، والمتساوي الأمرين.

وباعتبار الدلالة إلى القطعي، والظني.

وباعتبار القرينة وعدمها إلى المحفوف بها، وغيره.

وباعتبار ظنِّ الصدور وعدمه إلى ما يظنُّ صدقه، وما يظنُّ كذبه، وما يتساوى فيه الأمران، إلى غير ذلك.

واللازم على الفقيه المفيد له في الاستدلال أن يعيِّن الحجَّة من تلك الأقسام هل هي

١. الوافية في أصول الفقه: ١٥٩؛ شرح الوافية: ١٨٩ (مخطوط).

٢. في «أ»: «وإن يثبت ممَّا قدَّمنا». وتقدَّم في ص ١٨٥ - ١٨٧.

جميعها أو نوع خاصّ منها، ولم يثبت ممّا تقدّم تعيين ذلك، فالمقصود في هذا المقام هو ذلك البيان.

[حجّية الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة]

فنقول: إنّ الذي يثبت عندنا هو حجّية جميع تلك الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة إلّا ما دلّ دليل آخر على لزوم ترك العمل بها وعدم حجّيتها. والحاصل: أنّ الأصل - أي الثابت بالدليل - حجّية كلّ خبر من تلك الأخبار إلّا ما أخرجه دليل آخر من الخارج. وهو الذي ذهب إليه أكثر علمائنا المتقدّمين، وجميع فقهاءنا الأخباريين^١، واختاره من المتأخّرين صاحب الوافية^٢، بل شارحه السيّد الصدر^٣.

والدليل على ذلك من وجوه:

[الوجه] الأوّل: إنّهُ قد ثبت بما مرّ^٤ ثبوتاً علمياً، وتبيّن تبيّناً قطعياً أنّ طائفة جمّة من تلك الأخبار المعهودة، بل أكثرها ممّا يجب اتّباعه والأخذ به، وحجّة لنا وعلينا، وإنّا اليوم مكلفون بالعمل به قطعاً، ولا يسمع منّا العذر في ترك العمل به.

والحاصل: أنّه ثبت حجّية طائفة كثيرة من هذه الأخبار الموجودة في أيدينا، واشتغال ذمّتنا اليوم بالعمل بها، فنقول: إنّهُ لو كان هناك خبر خاصّ علم حجّيته بخصوصه، ولم يثبت حجّية أزيد منه بإجماع أو غيره لتعيّن الأخذ به، وكان هو متعيّن الحجّية، ولكنّه غير متعيّن، فإنّه ليس في تلك الأخبار ما علمنا أنّه الحجّة قطعاً، ولم يثبت حجّية الأزيد منه.

١. حكاة السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٢٨.

٢. الوافية في أصول الفقه: ١٥٩.

٣. شرح الوافية: ١٧٢، ١٨٩ (مخطوط).

٤. في ص ١٨١ - ١٨٦.

فإن قيل: إنَّ الصحيح الخالي عن المعارض الموافق للعمل حجة قطعاً، فتعيّن ذلك للحجّة.

قلنا أولاً: إنّه وإن علم بالإجماع القطعي حجّة مثل ذلك الخبر، ولكن لا نعلم أنّ المراد من الصحيح هل هو الصحيح عند المتأخّرين، الراجع صحّته إلى السند، أو عند القدماء، الراجع صحّته إلى غيره؟ ولو كان المراد هو الأوّل، فالعدالة المعتبرة في رجاله هل هي الملكة أو غيرها؟ وطريق معرفتها هل هو المعاينة أو الشهادة أو الخبر؟ وإذا اكتفى بالشهادة أو الخبر، فهل يكفي فيه قول واحد من العلماء، أم يتوقّف على الأزيد؟ وعلى التقادير هل يكفي الإطلاق في التعديل أم لا؟ وعلى التقادير هل يجب عدم وجود الخارج أم لا؟ وعلى التقادير هل يجب أداء التعديل بمثل لفظ «عدل» أو يكفي قولهم «ثقة» أو أمثالها؟ وعلى التقادير، فهل يكفي في تعيين مَنْ يشته به رجال السند بالقرائن الرجالية أم لا؟ وعلى التقادير فهل يكفي في نفي الوساطة بقول الراوي عن فلان أم لا؟ وعلى التقادير هل يشترط وجوده في أحد الكتب الأربعة أم لا؟

ثمّ الخلوّ عن المعارض هل هو الخلوّ عن أيّ نوع منه، المساوي، أو الأعمّ، أو الأخصّ، أو مطلقاً؟ وعلى التقادير هل يجب أن يكون خاصّاً ناصّاً، أو يكفي بالعموم والإطلاق؟ وعلى الأخير هل يكون العامّ المخصّص أو المطلق المقيّد حجة أم لا؟ إلى غير ذلك من وجوه الاختلافات.

وعلى جميع التقادير فهل مثل ذلك صحيح عند القدماء أم لا.

ولو كان المراد هو الثاني - أي الصحيح عند القدماء - فهل هو أيّ شيء؟ وهل هو موجود في أخبارنا اليوم أم لا؟

وعلى تقدير الوجود فهل يكون هذا الخبر المخصوص منه أم لا؟ بل من أين يعلم أنّ مثل هذا الخبر بخصوصه على هذا النحو الموجود عندنا في هذا الزمان، كان عند القدماء أيضاً ووجده كلّ منهم؟ لم لا يجوز إن لم يجده بعضهم؟ فإنّه من أين يعلم أنّ جميع العلماء

المتقدمين على جميع الكتب الأربعة - مثلاً - وجدوا كلَّ حديث موجود في هذه الكتب ؟ إلى غير ذلك .

وثانياً : أنه إذا تعيّن أحد هذه الشقوق ، فوجود خبر جامع في جميع رجاله وامتنه لجميع الشروط المجمع عليها غير معلوم .

وثالثاً : أنا سلّمنا حصول العلم بحجّية هذا القسم من الخبر وتحقّقه والعلم به بخصوصه ، ولكن نقول : إنّ حجّية الزائد منه ووجوب الأخذ به معلوم قطعاً أيضاً ، إمّا لأجل العلم بالإجماع القطعي بوجوب العمل بغيره أيضاً ، أو لعدم القائل بحجّية مثل هذا الخبر لا غير ، كما يدلّ عليه عملهم في الكتب الاستدلالية بالأخبار ، وإجماعهم على تصحيح ما صحّ من جمع من الواقفية والفتحية ، واشتهار قبول مراسيل ابن أبي عمير وأحزابه ، وقبول الضعيف المنجبر بالشهرة ، واشتهار التسامح في أدلّة السنن ، وغير ذلك .

أو لأجل عموم الروايات والإجماع المنقول والشهرة ، أو لغيرها .

وبالجملة ، علم قطعاً حجّية الزائد من مثل هذا الصحيح أيضاً ، كما علمت حجّيته ، بل نقول : إنّ من الأدلّة المتقدّمة الدالّة على حجّية الأخبار الروايات المتقدّمة المحفوفة بالقرائن المذكورة ، فتأمّل في أنّ ما أخذ في مقدّمات هذا الدليل من الروايات والقرائن أيّ منها كانت دلّالته منحصرة في مثل الخبر الصحيح الذي قلته .

ألا ترى أنّ الروايات بأنواعها المختلفة عامّة ولا شيء منها بمخصوص يقسم خاصّ ؟ وألا ترى أنّه ليس عالم انحصار استدلاله بمثل الخبر المذكور ، وليس كتاب فقيه لم يستدلّ فيه بأخبار موثّقة أو حسنة أو ضعيفة منجبرة أو غير منجبرة؟^١

ألا ترى أنّهم صرّحوا بجواز العمل بالضعاف في السنن والآداب؟^٢ أو لا ترى أنّهم لم يقتصروا في جمع^٣ الأخبار وتدوينها بمثل هذه الصحاح ؟ أو لا ترى أنّه ليس كتاب ولا أصل انحصرت أحاديثه بالصحاح ؟ أو لا ترى أنّ تبيينهم لمعاني الأخبار ونشرها

١. في «ب» : «منحصرة أو غير منحصرة» .

٢. انظر الأربعمون حديثاً للشيخ البهائي : ٣٨٧ وما بعدها ؛ مفاتيح الأصول : ٣٤٦ ؛ مناهج الأحكام : ٧٨ .

٣. في جميع النسخ : «جميع» ، والصواب ما أثبت .

ليست منحصرة بهذه الصحاح؛^١ أو لا ترى أنهم نقلوا الإجماع على تصحيح روايات جمع من الواقفية والفتحية؟^٢ أو لا ترى أن نقل الإجماع عام؟ أو لا ترى أن مثل الخير المذكور غير موجود في هذا الزمان؛ لاحتمال المعارض لكلّ خبر، بل وجود المعارض للأكثر؟ أو لا ترى أن عمل جميع الموجودين في زمن المعصوم من النساء وغيرهم يستبعد أن يكون بمثل الخبر المذكور؟ إلى غير ذلك.

وبعد كون الروايات وقرائنها غير مخصوصة، فما الذي حملك على التخصيص، سيما مثل هذا التخصيص الذي ليس منه عين فيها ولا أثر؟ فثبت من ذلك أن القدر الذي يجب الأخذ به واتباعه من تلك الأخبار المدونة غير متعين لنا ولا نعلمه.

ثم نقول: إن في أيدينا في هذا الزمان أحاديث كثيرة منسوبة إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام وكتباً مشتملة على أخبار غير محصورة في مسائل الحلال والحرام، ووجوب العمل بطائفة من هذه الأخبار، بل أكثرها في هذا الزمان معلوم بالعلم القطعي اليقيني، واشتغال الذمة بالأخذ بها مجزوم به بالجزم الصريح البتّي، وأنه لا يسمع منّا العذر في ترك العمل بالخبر مطلقاً؛ فسقوط العمل بهذه الأخبار ساقط، غير محتمل قطعاً.

وليست طائفة خاصّة منها معلومة الحجية بخصوصها بحيث نعلم أن الذي يجب علينا العمل به هذا القسم، ولم يقطع لوجوب الأخذ بأكثر منه.

فعلى هذا إما يجب علينا العمل بالجميع إلا ما أخرجه الدليل، أو يكون الحكم في حقنا التخيير، أو يجب علينا العمل بطائفة خاصّة معينة من تلك الأخبار.

والحاصل: أن بعد العلم القطعي بوجوب عملنا بهذه الأخبار في الجملة، وعدم معذورتنا في ترك العمل بها رأساً، يكون الأمر دائراً بين شقوق ثلاثة:

الأول: العمل بجميع تلك الأخبار إلا ما أخرجه الدليل، وهو المعبر عنه بأصالة حجية الخبر.

١. انظر الأربعون حديثاً للشيخ البهائي: ٦٠، مقدّمة المؤلف.

٢. العدة في أصول الفقه ١: ١٥٠.

والثاني: التخيير بين كل طائفة طائفة والجميع .

والثالث: وجوب العمل بطائفة خاصة منها، كالأخبار الصحاح مثلاً، أو مع الموثقات، أو غير ذلك .

ولا يتصور شقّ آخر .

والثاني باطل قطعاً؛ لمخالفته للإجماع القطعي؛ لأننا نعلم علماً يقينياً أنّ هذا مما لم يقل به أحد من علمائنا، بل لو صحّ ذلك لزم جواز اختلاف الأحكام باختلاف الآراء والأهواء والهرج والمرج في الشريعة المقدّسة الغراء . وأيضاً لو صحّ لما جاز الاحتجاج بخبر على أحد مع أنّه أمرٌ مقطوع به، مجمعٌ عليه بين أصحاب الأئمة وعلماء الأمة، مع أنّه لو ثبت لتمّ مطلوبنا، ويثبت ما نحن بصده من إثبات حجّية ما ينفع لنا في الأحكام؛ لأنّ لنا أن نختار العمل بالجميع إلّا ما أخرج الدليل .

وتجوز التخيير بين الأقسام دون كل قسم والجميع، مع ظهور تحكّمه وبطلانه مدفوعاً بأنّ التخيير لو كان لكان لفقد الدليل على التعيين، وذلك مشترك بين كل قسم والجميع، فإنّه كما لا دليل على تعيين الجميع، كذلك لا دليل على تعيين قسم خاص؛ فتعيّن أحد الطرفين، أي يكون الحجّة لنا إمّا بالجميع، أو قسم خاصّ .

فقول: إنّ في أيدينا أخباراً يحتمل أن يكون جميعها حجّة لنا، ويحتمل أن يكون الحجّة قسماً خاصاً منها، ثمّ القسم الخاصّ يحتمل أن يكون هذا، أو هذا، أو هذا، وهكذا، وسقوط التكليف - بمعنى عدم حجّية شيء منها أصلاً، وعدم وجوب الأخذ بها - باطل قطعاً، والتخيير مع كونه مثبتاً للمطلوب أيضاً كذلك، وباب العلم بتعيّن القدر الواجب الاتّباع منسداً، والتكليف بما لا يطاق منتفٍ؛ فبحكم العقل الصريح يجب الرجوع إلى الظنّ أو الاحتمال، فإنّه إذا كان التكليف بشيء مردّدٍ بين أشياء باقياً قطعاً، ولم يكن بدءاً من الامتثال، وكان باب العلم به منسداً، وكان التخيير بين تلك الأشياء منتفياً جزماً، فلا بدّ في الامتثال إمّا من الإتيان بجميع ما يحتمل أن يكون ذلك الشيء، أو ما يظنّ. فإن كان الأوّل ثبت المطلوب؛ لاحتمال كون جميع تلك الأخبار حجّة، وكذا الثاني؛ لأنّ المظنون أنّ كل

خبر من تلك الأخبار المدونة في تلك الكتب المعتبرة حجة؛ لعموم كثير من الروايات المتقدمة، أو إطلاقه كقوله عليه السلام: «فمن أخذ بشيء منها»^١، وقوله عليه السلام: «فخذوا بها»^٢، وقوله: «فخذوا بقوله»^٣، وقوله عليه السلام: «فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»^٤، وقوله عليه السلام: «إذا نزلت بكم حادثة»^٥ إلى غير ذلك.

وأيضاً شهادة جمع كثير من الأصحاب بصحة تلك الأخبار أو قطعيتها - مع ما نرى قطعاً من اهتمام السابقين في صرف الأحاديث ونقدها وتنقيتها من الشوائب - يوجب حصول الظن بصدق ما دونها وحجيتها.

بل يقول: إننا لو لم ندعي العلم، ندعي الظن المتأخّر له بأن الثقة الثابت الضابط الفقيه العالم إذا جمّع كتاباً في الأحاديث في زمان تكثرت فيه القرائن، بل يمكن تحصيل العلم غالباً، سيّما مع وجود الأصول المعتبرة المعروضة على المعصوم، المتخلّفة من يد الثقات العدول، ويريد كونه مرجعاً للناس ودستوراً لهم، ولقرب زمانه من زمان الحجة يتمكّن من تمييز الصحيح عن الفاسد، ولوجود الكتب المقرّونة بالقرائن المفيدة للقطع أو الظن القوي بالصحة يتمكّن من جمع الأخبار المعتبرة، لا يجمع إلّا ما ظهر له صحته وصدوره من الحجة، سيّما مع شهرة الكذّابين ومعرفتهم، واجتناب الرواة عنهم.

ونظير ذلك ما اشتهر بين الأصوليين من الاكتفاء في نقل الإجماع على الإطلاق^٦ وكذا التعديل، مع الاختلاف في الإجماع والعدالة.

١. الكافي ١: ٣٢٢، باب صفة العلم وفضله، ح ٢؛ بصائر الدرجات: ١١، ح ٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

٢. الكافي ١: ١٨٧، باب تذاكر الإخوان، ح ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٨٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٨.

٣. الكافي ١: ٦٧، باب اختلاف الحديث، ح ٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

٤. كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٣ - ٤٨٤، باب ٤٥، ح ٤؛ الغيبة للطوسي: ٢٩١؛ الاحتجاج ٢: ٥٤٢ - ٥٤٣، الرقم ٣٤٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

٥. العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩.

٦. في «أ»: «بالإطلاق».

فيقال : إن الظاهر أنه أراد تحقّق الإجماع والعدالة على جميع الأقوال ؛ لأنّ هذا هو الظاهر من جمع العادل كتاباً يكون مرجعاً للعلماء . ولو منع كَلْيَةِ ذلك المطلوب فلا شكّ في أغلبيّته ، والمظنون إلحاق الشيء بالأغلب .

وإذا ضمّ مع ذلك ما تولونا عليك في التذنيب الثاني^١ من المقام الأوّل ، وشهادة مثل الشيخ بالإجماع على العمل^٢ بها ، والسيد^٣ والشهيد^٤ بل شهادة أنفسهم ، يصير الظنّ أقوى .

ألا ترى أنّ المؤرّخين الذين يؤلّفون كتاباً في التاريخ - مع عدم ربط عمل أو حكم شرعي به ومع عدم كونهم في تلك المثابة من الوثاقة والعلم - إذا أرادوا أن ينقلوا شيئاً لا ينقلونه^٥ إلاّ بعد تثبّت وحصول ظنّ بصحّته .

وكذا تأمل في نفسك إذا أردت أن تجمع آثار شخص لا تلتفت إلاّ بما غلب على ظنّك صحّته ، فكيف ظنّك بالعلماء الفضلاء الفقهاء الأئمّة الثقات ، الذين هم أئمّة الدين ، وحملة أحكام ربّ العالمين ، سيّما إذا كان ما يجمعون ممّا يعلمون أنّ جميع الخلائق يرجعون إليه ، ويتمسّكون به في أحكام الله سبحانه ، مع علمهم بما في أمر الحلال والحرام من الدقّة والاهتمام ، خصوصاً في زمان يتصل بزمان أرباب العصمة ويتكثّر فيه الرواة من أهل الوثاقة والعدالة ، ويكون الأصول المتواترة من أصحاب الأئمّة موجودة ، وحال الرواة والنقل معلومة .

وإذا ضمّ مع ذلك شهادتهم وشهادة جمع آخر بصحّته تلك الأخبار ، أو بالإجماع على العمل بها ، فلو لم نقل بحصول العلم ، يحصل الظنّ الغالب بصحّتها وحجّيتها ، ولزوم الأخذ بها إلاّ ما أخرج الدليل ، أو عارضه ظنّ آخر .

أو لا تسمع قول الصدوق في أوّل كتاب من لا يحضره الفقيه في بيان غاية تأليفه هذا

١. تقدّم في ص ١٨٨ .

٢. العدة في أصول الفقه ١ : ١٢٦ .

٣. جوابات المسائل الثبائيات ، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٥ .

٤. ذكرى الشيعة ١ : ٤٩ .

٥. في «أوب» : «لا ينقلون» .

الكتاب لمن طلبه منه حيث قال :

ليكون إليه مرجعه، وعليه معتمده، وبه أخذه، ويشترك في أجره من ينظر فيه، وينسخه ويعمل بمودعه^١. انتهى.

وقال فيه أيضاً :

بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به، وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي -تقدس ذكره- وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعول، وإليها المرجع^٢.

وقال ثقة الإسلام في أول الكافي في جواب من التمس منه التصنيف :

وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع من جميع فنون علم الدين، ما يكفيك به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام - إلى أن قال: - وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت^٣.

وقد صرح السيد الصدر بذلك قال :

ولا ريب في أنه يحصل من وجود الخبر في هذه الكتب، التي شهد مصنفوها بأنهم نقلوا ما فيها من الأصول، والكتب المعمول بها في زمن الأئمة عليهم السلام ظناً أقوى من الظنّ الحاصل من مجرد خبر العدل إذا لم يقترن بهذه الشهادة^٤.

وقال بعض المجتهدين من متأخري المتأخرين في تعليقه في الرجال :

ومع ذلك جُلّ أحاديثنا المروية في الكتب المعتمدة يحصل منها الظنّ القوي - بملاحظة ما ذكرناه، وما ذكره فيها، وما ذكره المشايخ - من أنها صحاح، وأنها علمية، وأنها حجة في ما بينهم وبين الله تعالى، وأنها مأخوذة من الكتب التي عليها المعول وغير ذلك، مضافاً إلى حصول الظنّ من الخارج بأنها مأخوذة من الأصول والكتب الدائرة بين

١. الفقيه ١: ٢.

٢. المصدر: ٣.

٣. الكافي ١: ٨-٩.

٤. في حاشيته على شرح الوافية: ١٩٨ (مخطوط).

الشيعة. المعمولة عندهم، وأنهم نقلوها في كتبهم التي ألفوها لهداية الناس، ولأن تكون مرجعاً للشيعة وعملوا بها، وندبوا إلى العمل مع منهم من العمل بالظنّ مطلقاً، أو مهما أمكن، وتمكّنهم من الأحاديث العالية غالباً، أو مطلقاً على حسب قربهم من الشارع وبعدهم [ورأيهم في عدم العمل بالظنّ] ^١ مع علمهم وفضلهم وتقواهم وورعهم وغاية احتياطهم، سيّما في الأحكام وأخذ الرواية، إلى غير ذلك ^٢. انتهى.

وقد مرّ ^٣ وسيأتي ^٤ ما يؤكّد ذلك.

فإن قيل: كيف يكون الجميع صحيحاً مع أنّ كثيراً منها ممّا صرّح مؤلّفه بوهنه وضعفه. قلنا: لم نقل أنّ الجميع مطلقاً كذلك، بل جميع ما لم يخرج له دليل، وتصريحه دليل على عدم حجّيته، بل نقول: تصريحهم في بعض المواضع - بما في الحديث من النقائص - قرينة على خلوّ ما لم يصرّحوا به فيه عنه.

فإن قيل: كيف يظنّ صحّة الجميع مع أنّ كثيراً منها يتعارض بعضه مع بعض؟

قلنا أولاً: إنّ هذا أيضاً ممّا أخرج الدليل.

وثانياً: إنّ اختلاف الأحاديث وتعارضها لا يدلّ على عدم صحّتها؛ لأنّ أكثر

الاختلافات من الأئمة أنفسهم عليهم السلام كما استفاضت به الأخبار وبيّنوا سببه ^٥.

وثالثاً: إنّ الاختلاف يجوز أن يكون لأجل عدم وصول أذهاننا إلى معانيها، أو خروجها

على سبب خفيّ علينا الحال فيه، أو تناول شخصاً بعينه.

ومما يؤيد ذلك أنّ الأصحاب قديمهم وحديثهم لا يردّون خيراً إلّا بدليل دلّهم على ردّ

ذلك الخبر بخصوصه أو نوعه، فإنّ من لا يعمل بالضعيف فإنّما هو بعد إثباته اشتراط العدالة

والتوثيق في الراوي، وهكذا.

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٢. فوائد الوحيد على منحه المقال ١: ٨٩.

٣. في ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

٤. في ص ٢٠٩.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

ويؤكد ذلك فيما إذا كانت الرواية مما عمل به طائفة من الأصحاب - كما في أكثر أخبارنا، بل جميعها - مما لا معارض له يرجح عليه أو يساويه .
ولو اختلج في صدرك شيء وقلت: إنه لم لا يجوز أن يكون الحجّة من تلك الأخبار والمتبع في مسألة تعين^١ ما يجب الأخذ به منها بأمانة تعبداً أو ظنّ خاصّ دون مطلق الظنّ. قلنا: إنه لا يقبل العقل التعبد بأمانة أو ظنّ خاصّ إلا بعد التنبيه على وقوع التعبد به وحجّيته. فإنه لا يكلف الشارع بشيء لم يبيته لنا، لا علماً ولا ظناً، وليس هناك أمانة أو ظنّ مخصوص يجب العمل به في مسألة تعيين القدر المتبع من الخبر بيّن الشارع حجّيته لنا، لا علماً ولا ظناً.

فإن قيل: ما الفرق بينهما وبين مطلق الظنّ أو الاحتمال؟

قلنا: يمكن العقل أن يدرك أنه مع بقاء اشتغال الذمّة وسدّ باب العلم وانتفاء التخبير، يجب الإتيان بجميع المحتملات أو المظنونات، والعرف أيضاً حاكم بذلك، بخلاف الظنّ الخاصّ أو الأمانة المخصوصة، فإنه لا سبيل للعقل إلى ذلك الاختصاص، فلا بدّ في حجّيته من بيان علمي أو ظنيّ.

وإن أبيت إلا عن إثبات المطلوب على فرض وجوب الرجوع في التعيين إلى ظنّ مخصوص أو أمانة مخصوصة، فنقول ومن الله التوفيق :

إنّ ما يصلح أن يكون مرجعاً لذلك من الظنون المخصوصة أو الأمانة الخاصة ليس إلا الكتاب، أو الأخبار، أو الشهرة، أو الإجماع المنقول، أو الرجوع إلى طريقة العرف والعادة والمعاشرات، أو رجحان عقلي؛ لأنه ليس هناك شيء آخر يفيد الظنّ بالتعيين أو يدلّ عليه حتّى يكون أمانة له، مع أنّ كلّ من قال في مسألة من المسائل الشرعيّة بالتعبد بأمانة أو ظنّ مخصوص فإنّما قال ببعض تلك الظنون، لا غير.

ثمّ نقول: أمّا الكتاب العزيز فلا دلالة له على ذلك التعيين؛ إذ لا يستفاد منه ذلك علماً

ولا ظناً؛ لما عرفت من عدم دلالة الآيتين المتقدمتين^١، مع أن آية النفر^٢ على فرض دلالتها تدلّ على تمام المطلب، كما لا يخفى، وآية النبأ^٣ لو دلت لكانت دلالتها بمفهوم الوصف. على أنه لا يجب التبيّن في خبر العادل. والمراد بالعدل إما الواقعي أو المعلوم عدالته، وعلى التقديرين لا دلالة لها على عدم وجوب التبيّن في خبر من أخبارنا؛ لانتهاء العلم بعدالة الراوي، والمتحقّق إنّما هو الظنّ، ولا دلالة في الآية على عدم التبيّن في خبر مَنْ ظنّ عدالته، مع أنّ وجوب اتباع الأكثر من الأخبار التي يكون جميع رواته عادلاً^٤ ظناً معلوماً قطعاً.

فإن قيل: يدلّ بالمنطوق على التبيّن في خبر الفاسق، فيظنّ منها وجوب اتباع خبر غير الفاسق.

قلنا: لو تمّت دلالتها في ذلك لكانت أحد الأدلّة الدالّة على خروج بعض الأخبار، ونحن لا ننكر ذلك، فإنّ مرادنا أصالة حجّية كلّ خبر لم يدلّ الدليل على عدم حجّيته، وسيأتي الكلام فيه، مع أنه يأتي الاكتفاء في تلك الأخبار بالتبيّن الظنيّ، وحصوله بالنسبة إلى ما لم يعلم عدم حجّيتها فيها.

وأما الأخبار فمنها ما لا دلالة على تعيين المعمول به من الأخبار، ومنها ما يعمّ جميع ما رواه الثقات، كما لا يخفى.

وأما الشهرة - مع عدم معقولية حجّيتها ها هنا؛ لاشتهار عدم حجّيتها^٥، وتخصيص ذلك بالأصول - غير نافع؛ لأنّ هذه المسألة أيضاً أصولية.

نقول: إنّ المتقدمين على الفاضلين من علمائنا كان عملهم على تلك الأخبار مطلقاً، إمّا لقطعهم بمضامينها، أو لانضمام قرائن مفيدة للظنّ بصحّتها إلّا في ما دلّهم دليل على كذب

١. في آية النبأ في سورة الحجرات (٤٩): ٦ وآية النفر في سورة التوبة (٩): ١٢٢. وقد تقدّمتا في ص ١٥٤ - ١٥٦.

٢. التوبة (٩): ١٢٢.

٣. الحجرات (٤٩): ٦.

٤. كذا في النسخ، والأصوب: «عدولاً».

٥. لم يرد: «لاشتهار عدم حجّيتها» في «ب و ح».

راويه أو عدم صحّة مضمونه، وهذا الظاهر من طريقتهم وديدهم، ولم تكن طريقتهم تنوع الأخبار إلى الأنواع الأربعة المشهورة، وإن كانوا يرجعون في مقام الترجيح عند التعارض إلى ملاحظة الأعدل فالأعدل.

وأما المتأخرون عليهما، فالأخباريون منهم يعملون بجميع تلك الأحاديث إلا ما دلّ دليل على عدم حجّيته، كما [لو] كان له معارض مساوٍ أو أقوى.

وأما المجتهدون منهم: فبين قائل بحجّية تلك الأخبار لأجل إفادتها الظنّ، وهم الأقلون، ولا شكّ أنّه يلزمهم العمل بجميع ما لم يخرج الدليل من تلك الأخبار؛ لوضوح إفادتها الظنّ إذا كان في واحد من الكتب المعتمدة، ولم يكن له معارض، ولم يكن مخالفاً للإجماع أو دليل آخر.

وقائل بحجّيتها لا لأجل ذلك، بل لأدلّة أخرى دالّة عليها. وهم بعد إثباتهم حجّية الخبر الواحد يتفحصون عن شرائط العمل به، ويتمسكون في إثبات اشتراط كلّ شرط بما يتمّ في نظرهم من الأدلّة، وينكرون اشتراط ما لا يتمّ دليل اشتراطه في نظرهم. ولا يخفى أنّ لازم ذلك أصالة حجّية خبر الواحد ووجوب العمل بما لم يدلّ دليل على عدم حجّيته.

وقائل بالجزم بصحّة تلك الأخبار، كما مرّ^١.

ويظهر من ذلك اشتهاار حجّية تلك الأخبار المدوّنة في تلك الكتب المعتمدة إلا إذا دلّ دليل على عدم حجّيته.

وأما الإجماع المنقول فأحسن ما في هذا الباب كلام الشيخ في العدة حيث قال:

فإنّي وجدتها - أي الفرقة المحقّقة - مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه^٢.

لا يقال: إنّ قوله: «فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة

١. القائل هو السيّد المرتضى على ما تقدّم في ص ١٦٢.

٢. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

لا ينكر حديثه سكتوا»، إلى آخره^١، ينافي^٢ ذلك.

لأننا نقول: إن مرادنا ليس إثبات حجّية جميع الأخبار، بل الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة، وليس مرادنا منها إلاّ الكتاب المعروف أو الأصل المشهور الذي كان راويه ثقة. وأما طريقة العادات والمعاشرات ممّا لا شكّ فيه أنّ طرقهم في امتثال أوامر من لا سبيل إلى العلم بأوامره الاعتماد على الأخبار المنسوبة إليه، إذا لم يكن راويها من يعرف^٣ بالكذب، ولم تكن قرينة على فسادها، سيّما إذا وصلت تلك الأخبار من يد من كان به وثوقاً واعتماداً، وكان صرف برهنة من عمره في صرفها ونقدها.

وأما الرجحان العقلي فظاهر بيّن، كما يأتي أنّه إذا كان هناك أوامر يجب امتثالها، وكانت مردّدة بين أمور محتملة لكون الجميع مأموراً بها، ولم يكن ممّا علم عدم كونه مأموراً به، فالراجع عند العقل الإتيان بالجميع.

فظهر من ذلك أنّ الظنون المخصوصة بعضها ممّا لا يستفاد منه شيء في مسألة تعيين الخبر، وبعضها ممّا يستفاد منه حجّية ما لا دليل على عدم حجّيته من تلك الأخبار المدوّنة في تلك الكتب المعتمدة، وهو المطلوب.

[الوجه] الثاني: وهو تقرير آخر من الدليل السابق، وهو أنّه ثبت اشتغال ذمّتنا بالعمل بطائفة من تلك الأخبار في هذا الزمان، فلو كانت تلك الطائفة معيّنة علماً فكانت هي الحجّة، ولكنّ باب العلم بتعيينها^٤ منسّد، والتخيير باطل، فلا بدّ أن تُعيّن إمّا بالوهم، أو الاحتمال، أو بالأمانة، أو الظنّ الخاصّ أو مطلقه. والأوّل باطل قطعاً، والبواقي مشبّته للمطلوب، كما مرّ.

[الوجه] الثالث: إنّه قد ثبت ممّا سبق اشتغال ذمّتنا يقيناً بالعمل بطائفة جمّة من تلك الأخبار وعدم سقوط التكليف به عنّا، وليس القدر الذي شغلت ذمّتنا بالعمل به معلوماً لنا

١. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦.

٢. في «أ»: «لاتنافي».

٣. في جميع النسخ: «لا يعرف»، والصحيح ما أنبت.

٤. في «أ و ب»: «بتعيينها».

معيناً عندنا، ولم يعلم أيضاً وجوب العمل بطائفة خاصة معينة قطعاً، فالمكلف مردّد بين أمورٍ، هذا البعض، وهذا، وهذا، والجميع، ولا يمكن التعيين علماً، ولا ظناً بظنّ ثابت الحجّية، معلوم الاتّباع. ولا يعقل وجوب التعيين بظنّ خاصّ معيّن غير معلوم الحجّية؛ لأنّه تكليف بما لا يعلم، وإغراء بالجهل، وطلب ما لا يطاق.

فبقي إمّا سقوط التكليف، أو التخيير، أو وجوب العمل بالبعض المعيّن، أو الرجوع إلى مطلق الظنّ، أو وجوب العمل بالجميع إلّا ما أخرجه الدليل.

والأولان باطلان قطعاً كما عرفت، مع أنّ ثانيهما يكفي لمطلوبنا، وكذا الثالث؛ لأنّه لم يقل أحد من العلماء المتقدّمين والمتأخّرين بأنّ عند اشتغال الذمّة اليقيني وتردّد المكلف به بين أمورٍ، يجب الأخذ بواحد معيّن منهما، بل لا يعقل ذلك.

فبقي أحد الأخيرين، وأولهما يستلزم أخيرهما؛ لما عرفت من وجود الظنّ القويّ - لولا العلم - بحجّية تلك الأخبار المدوّنة في الكتب المعترية لثقات أصحابنا، مع أنّه لو لم يستلزمه لما يضرّنا أيضاً؛ لأنّا نثبت بعد ذلك أيضاً خروج ما لم يكن مظنوناً صحّته وحجّيته ولو كان داخلاً تحت أصلنا، فالمطلوب حقيقة هو أصالة حجّية كلّ خبر مظنون الصحّة^١.

نعم، نقول: إنّ جميع تلك الأخبار المعهودة كذلك.

وبتقرير أوضح: إذا علم اشتغال الذمّة بشيء يقيناً وكان ذلك الشيء مردّداً بين أمورٍ ولم يتعيّن المكلف به بدليل ثابت الحجّية، فالشقوق المتصوّرة خمسة: وجوب العمل بالبعض المعيّن، أو سقوط التكليف، أو التخيير، أو وجوب العمل بما ظنّ كونه مكلفاً به، أو وجوب العمل بالجميع. ولم يقل أحد بالأوّل، والإجماع المقطوع، بل الضرورة على عدمه ثابت، بل أقوال العلماء منحصرة في الأربعة.

فذهب أكثر العلماء إلى وجوب العمل بالجميع، وتقلّ الإجماع عليه مستفيض^٢، وهذا

١. في «أ»: «الحجّية».

٢. كالشيخ الطوسي في المدّة في أصول الفقه ١: ١٢٦، والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢: ٣٩٦ - ٣٩٧؛ والمجلسي في بحار الأنوار ٢: ٢٤٥، ذيل العديد ٥٥.

مرادهم من قولهم: «اشتغال الذمّة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية»، ويظهر من بعض معاصرنا الميل إلى سقوط التكليف، وقد يرجح التخيير. ولا يبعد أن يقول القائل بحجّية كلّ ظنٍّ إلى وجوب الرجوع إلى المظنون وإن لم يثبت حجّية هذا الظنّ الموجود بخصوصه، ولكنّ الوسطين^١ باطلان في هذه المسألة قطعاً، مخالفان للإجماع المقطوع به، مع كفاية الأخير، فلم يبقَ إلّا وجوب العمل بالجميع إلّا ما أخرجه الدليل، أو وجوب العمل بكلّ ما ظنّ حجّيته كذلك، وهو أيضاً يثبت المطلوب كما عرفت.

فإن قيل: إنك لا تقول بوجوب العمل بالجميع عند اشتغال الذمّة بشيء مردّد، ولا بوجوب الرجوع إلى الظنّ، بل تقول بالتخيير.

قلنا: نحن لا نقول بوجود الدليل على عدم وجوب العمل بالجميع أو بالمظنون، بل نقول بعدم الدليل عليه في جميع المواضع، فرجع إلى الأصل، فيجب التخيير، فكلمّا كان دلالة عليه يجب اتّباعه، ولما كانت الأقوال أربعة وبطل اثنان منها قطعاً، فهو الدليل القطعي على تعيين^٢ أحد الباقيين، أي وجوب العمل بالجميع أو بالمظنون حجّيته.

والحاصل: أنّ قولنا بالتخيير مختصّ بما أمكن فيه، وأمّا ما لم يمكن القول به فيه لإجماع أو دليل آخر، فتعيّن أحد الأقوال الأخر، إمّا سقوط التكليف، أو وجوب العمل بالجميع، أو بما نظنّ صحّته^٣، وفي ما لم يمكن القول بسقوط التكليف أيضاً فليس إلّا وجوب العمل بالمظنون صدقه أو الجميع قطعاً، والأوّل أيضاً مستلزم للثاني، وهو المطلوب.

[الوجه الرابع: إنّه قد علم ممّا ذكر وجوب العمل بكثير من هذه الأخبار، بل أكثرها قطعاً، والتعيين بالظنّ المخصوص لا دليل عليه، مع أنّه لو جاز لأفاد المطلوب كما عرفت، بل كلّ مساوٍ في كونه مظنون صحّته؛ لما تقدّم، فلا يعقل القول بوجوب البعض المعين من

١. في «ب و ج»: «الأخيران».

٢. في «أ و ج»: «تعيين».

٣. في «أ»: «حجّيته».

هذه الجهة، وسقوط التكليف والتخيير باطل يقيناً، فلم يبقَ إلا وجوب العمل بالبعض المعين بتعيين غير الظنّ، أو الجميع. والأول باطل جزماً؛ إذ لا يعقل التكليف بشيء مع عدم تعيينه بالدليل؛ ولأنه يمتنع عقلاً وشرعاً وعرفاً طلب شيء معين بخصوصه مع عدم تعيينه، فتعين الجميع، وهو المطلوب.

فإن قلت: الجميع أيضاً كذلك؛ إذ لا دليل على تعيينه بخصوصه.

قلنا: كيف يكون الجميع كالبعض، مع أنّ طريقة العرف والعادة والمعاشرات، وصريح العقل يحكمان بوجوب الأخذ به؟! أما طريقة العرف فلأننا نعلم من حال الناس علماً لا يشوبه شكّ أنه إذا أمروا بشيء لم يسمع منهم العذر في تركه، ويطربّ على تركه ضرر عليهم ولم يتمكنوا من تعيينه، وعلموا عدم التخيير، ولم يقطعوا بضرر في الجميع، بل ظنّوا التكليف به، يأخذون بالجميع قطعاً، بل يحكمون بوجوب الأخذ به.

وهذا ممّا لا شبهة فيه، ولو كنت في شكّ من ذلك فاعرضه على نفسك وعلى سائر أهل العرف.

وأما حكم العقل فلأنّ العقل الصحيح حاكم بالحكم الصريح بذلك. ولو اختلف في صدرك شيء فاعرضه على العقلاء، وقل لهم: إن ملكاً من الملوك العظام قد أمرني بأمر مردّدة بين أشياء اشتبه^٢ عليّ، ويمكن أن يكون مطلوبه الجميع، وأن يكون البعض، بل لو كان البعض لكان الأكثر، ولا يسمع منّي العذر في ترك المطلوب، بل يعاقبني بتركه أشدّ العقاب، وأعلم بانتفاء التخيير قطعاً، ولا يمكن لي تعيين المطلوب، ولا يلزم عسر ولا حرج في العمل بالجميع، ووصل إليّ من واسطة ثقة عدل ضابط ولو لم أعلم قبله، فهل يحكمون إلا بوجوب الأخذ بالجميع، بل يذمّون بترك واحد ويلومون عليه، ويقطعون باستحقاق العقاب. ولا أظنك أيضاً في مربة من ذلك، وهل البعض المعين كذلك أيضاً؟

١. في «أ»: «لا».

٢. كذا في النسخ، والأصوب: «اشتبهت».

[الوجه] الخامس: إنه قد علمت وجوب العمل ببعض لا أقل، ويحتمل الجميع، ولا دليل على التعمين والاحتياط في العمل بالجميع، ولا شك في أن الاحتياط إما واجب أو مندوب، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

أما على الأوّل فظاهر.

وأما على الثاني فللقطع بأن كل من يقول باستحباب العمل بخبر يقول بوجوبه، فيجب العمل بالجميع، وهو المطلوب. وعلى هذا فتكون أخبار الاحتياط بكثرتها واستفادتها أيضاً دالة على المطلوب، ولكن لا يتم المطلوب بهذا الدليل في ما كان مدلول الخبر مخالفاً للاحتياط.

[الوجه] السادس: وهو دليل إلزامي في مقابل من قال بأصالة حجّية جميع الظنون إلا ما أخرجه الدليل بعد إثباته حجّية مطلق كل الظنّ بدليل انسداد باب العلم، وهو: أنه قد ثبت حجّية طائفة من تلك الأخبار، بل أكثرها، فلو كان لنا خبر أو أخبار معلوم الحجّية، ولم يعلم حجّية الزائد منها لكان هو المتّبع، ولكنّه منتفٍ قطعاً كما عرفت، فتعيّن الأخذ بالجميع. وهذا في مقابل من يتمسك بأصالة حجّية جميع الظنون بانتفاء الظنّ المعلوم حجّيته.

فإن قلت بوجود طائفة من الأخبار المعلومة الحجّية.

فنتقول: على هذا فيبطل أصلك أيضاً؛ لوجود الظنّ المعلوم الحجّية.

أو نقول: قد ثبت حجّية تلك الأخبار في الجملة، ولا مرجّح لبعضها على بعض، فيجب العمل بالجميع، وذلك في مقابل من يستدلّ على أصالة حجّية جميع الظنون ببطلان الترجيح بلا مرجّح.

فإن قلت: المرجّح لأكثر الأخبار موجود، ولو كان ظنيّاً.

قلنا: فعلى هذا يبطل أصلك أيضاً، لوجود المرجّح لبعض الظنون، وهو هذه الأخبار

التي تقول بترجيحها.

أو نقول: قد ثبت وجوب العمل بالخبر، وباب العلم بالتعمين منسداً، فيجب فيه - أي في

التعيين - العمل بالظن مطلقاً، والمظنون حجبة جميع تلك الأخبار المدونة في الكتب
المعتبرة كما مرّ، فيكون حجة، وهذا في مقابل كلّ من يستدلّ بانسداد باب العلم على
حجبة الظنّ.

وقد ظهر من جميع ذلك: أنّ المعلوم قطعاً في هذا الزمان أصالة حجبة تلك الأخبار
المتداولة في أيدينا المثبتة في كتاب واحد من ثقات أصحابنا - أي كتاب معتبر، وسيجيء
بيانه - إلا ما أخرجه الدليل، فليكن هذا أصلاً لك تأخذ به في كلّ موضع إلا ما أوجب الدليل
خروجك عنه، ف ﴿استقيم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم﴾^١.

تتيمات

الأول: اعلم أنّه قد أشرنا إلى أنّه كما ثبت من هذه الأدلة حجبة الأخبار الآحاد
المدونة، ثبتت أيضاً حجبة الظنّ في اللغات في الجملة، وذلك لأنّه قد ثبت الإجماع على
العمل بهذه الأخبار كما هي هي، ولا شك أنّ دلالة الأخبار على معانيها ليست بقطعية إلا مع
القرائن غير اللفظية. ولا يتفاوت في ذلك زمان الحضور وزمان الغيبة وإن كان في الأخير
أشدّ وأكثر، وتراهم عاملين بتلك الأخبار مع تلك الدلالة الظنّية، فيكون اعتبارها إجماعياً.
والحاصل: أنّه قد حصل لنا العلم بالإجماع على حجبة تلك الأخبار في تلك الأزمنة
على ما هي عليه من الدلالة الظنّية، ولكن لم يثبت من ذلك إلا إجماعهم على اعتبار الدلالة
المظنونة في الجملة. وأما حجبة كلّ دلالة مظنونة أو كلّ ظنّ في المباحث الأدبية فلا؛ ولذا
تراهم لا يعملون في مباحث اللغات ببعض الظنون، وتراهم مختلفين في البعض الآخر.
والمخلص: أنّ القدر المجمع عليه هو حجبة بعض ما ليس بعلم، سواء سمّيته بالظنّ، أو
الظهور، أو السبق إلى الذهن، أو غير ذلك في دلالة الألفاظ في الجملة. وأما حجبه مطلقاً
أو في جميع المواضع فلا.

ومما يدلّ على حجّية الظنّ في الجملة في بحث دلالات الألفاظ أنّه قد عرفت وجوب العمل بالآحاد من الأخبار في هذا الزمان ، والعمل بها فرع فهم معانيها ، وفهم معانيها بالعلم محال غالباً أو دائماً في جميع ألفاظ حديث ، فلو كان التكليف بالفهم العلمي مطلقاً لجاء التكليف بما لا يطاق ، فيجب الاكتفاء بالظنّ في الجملة .

ثمّ إنّ هذا الظنّ ما هو ؟ وأيّ ظنّ هو ؟ وهل هو عامّ أو خاصّ ؟ فسيأتي الكلام فيه في الأصل الثالث^١ إن شاء الله تعالى .

وأما الظنون الرجالية فبعد ما علمت حجّية الأخبار مع قطع النظر عن الأسناد ، فلا حاجة إليها في هذا المقام .

نعم ، لو أخرج بالدليل خبر الفاسق ، أو اشترط وصف خاصّ للراوي في قبول الخبر أو عند التعارض ، فيحتاج إليها حينئذٍ . وتكلّم بما هو التحقيق عنده .

والثاني : لا يقال : إنّ الثابت ممّا ذكرت من القرائن والشواهد المذكورة هو كون تلك الأخبار مظنونة الصدور ، والراجحة كونها قول المعصوم ، دون حجّيتها ، ويحتمل أن يكون الحجّة من تلك الأخبار هي ما كان مظنون الحجّية ، دون مظنون الصدور فقط .

لأنّنا نقول : أولاً : أنّ المظنون من القرائن والشواهد لم يكن هو الصدور فقط ، بل يحصل الظنّ بالحجّية أيضاً ، فإنّ المؤلفين صرّحوا بكونها حجّة ، والعلماء اتّبعوها وعملوا بها ، إلى غير ذلك من القرائن .

وثانياً : أنّ ظنّ الصدور يستلزم ظنّ الحجّية . بيان ذلك : أنّ المعلوم بالضرورة والإجماع القطعي هو كون كلام المعصوم حجّة واجب الاتّباع ما لم يعلم إرادة خلاف مدلوله ، أو عدم إرادة اتّباعه ، أو لم يظنّ ذلك ، بل هو مقتضى الإمامة والخلافة ، فكون خبر صادراً عنه وكونه حجّة واجب الاتّباع ما لم يظنّ خلافه متلازمان متساويان ، فالعلم بصدور خبر عين العلم بكونه حجّة ، والظنّ به عين الظنّ به ، إلّا إذا ظنّ أو علم عدم إرادة اتّباعه .

والحاصل: أن بعد ثبوت كون شخص واجب الاتباع، فكما يكون كل ما علم صدوره منه معلوم الحجية إلا إذا علم أو ظنّ خلافه، فكذلك يكون كل ما ظنّ صدوره عنه مظنون الحجية إلا إذا علم أو ظنّ خلافه أو شكّ فيه، كما إذا كان له معارض.

وثالثاً: أن كثيراً من الأخبار المتقدمة، وبعض الأخبار الآتية يدلّ على وجوب الأخذ بالأخبار المروية عنهم، ولا شكّ أنّها مفيدة للظنّ بذلك، فتكون حجيتها مظنونة.

الثالث: قد يتوهم أنه علم^٢ وجوب العمل بطائفة من الأخبار قطعاً كذلك، فعلم أن فيها ما لا يعمل به كذلك، وهو أيضاً غير معلوم، ووجوب العمل بالجميع لأجل أحد الأدلة المتقدمة إنما هو إذا لم يكن فيها ما يحرم العمل به قطعاً.

ودفعه: أن المراد بالجميع جميع ما لم يخرج الدليل، ولا شكّ أن من الأخبار ما هو مخالف للإجماع، ومنها ما هو معارض بمثله أو أقوى منه، ومنها ما لم يوجد فيه أحد الشرائط الآتية، وهذه الأخبار ممّا علم حرمة العمل بها قطعاً، وهي خارجة عن المطلوب من بدو الأمر. وبعد إخراج تلك الأخبار ليس في البواقي ما يجزم بحرمة العمل به، والإجماع على تركه، أي لا يحصل العلم القطعي بعد ذلك، بأنّ في البواقي خبر غير جائز العمل، فيتّمّ الدليل. والكلام إنما هو بعد إخراج تلك الأخبار.

الرابع: أنه قد عرفت^٣ أن الأصل حجية كلّ خبر من تلك الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة ما لم يخرج الدليل، ثمّ اعلم أن الدليل المخرج يجب أن يكون إما قطعياً أو ظنيّاً مطلقاً، سواء كان ظناً مخصوصاً ثابت الحجية أو لم يثبت حجتيه، ولا يشترط هناك في متابعة الظنّ بكونه ثابتاً حجتيه بخصوصه؛ لأنك قد عرفت أن عمدة أدلتنا على إتمام ذلك

١. لم يرد «المتقدمة». وبعض الأخبار» في «ب و ج». وقد تقدّمت الأخبار في ص ١٨١ - ١٨٥. وأما الآتية فسيأتي

بعضها في ص ٢٣٣ و ٢٤٧ - ٢٤٨.

٢. في «أ»: «وقد يتوهم أنه كما علم أنه».

٣. في ص ١٩٦.

٤. لم يرد قوله: «من تلك الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة ما» في «ب و ج».

الأصل الأصيل كانت مختصة بالخبر المظنون صدقه وحجّيته، وسيجيء أيضاً اشتراط الظنّ بالصدق في حجّية الخبر، وكان حكمنا بأصالة حجّية جميع تلك الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة لكونها بأجمعها مظنونة الصّحة ما لم يخرج شيء عن ذلك، فإذا دلّ دليل ولو ظنيّ على عدم حجّية خبر شخصي أو نوعي أو حجّيته، يعارض ما ذكرنا في وجه مظنونية صحّة الجميع، فلو لم يبق الظنّ المذكور أولاً بحاله يخرج الخبر عن الحجّية.

الفائدة الثالثة

في رد أدلة المانعين عن قبول خبر الواحد مطلقاً

احتجوا على ذلك بوجوه :

[الوجه الأول]: إنه لا يفيد غير الظن، والعمل بالظن حرام. ويتمسكون في حرمة العمل بالظن تارةً بقبحه عقلاً، وأخرى بورود الذمّ عليه شرعاً في الآيات والروايات.

وقد مرّ بيان الجميع بجوابه.

[الوجه الثاني]: إن الأصل عدم حجّيته.

وفيه أولاً: أن الأصل إنّما يكون لولا الدليل المخرج عنه.

وثانياً: أن الأصل جواز العمل به، ويثبت تمام المطلب بعدم القول بالفصل.

[الوجه الثالث]: إن رسول الله ﷺ صلى الظهر ركعتين، فقال له ذو اليمين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال: شيء من ذلك لم يكن، حتى أخبره أبو بكر وعمر

بأنه لم يصل إلا ركعتين، فأعاد الصلاة.

وفيه: أنه يمكن أن يكون توقّفه لتفرّد المخبر بين الأصحاب بالإخبار عن مثل هذا الأمر، الذي يكون الغالب عدم مثله، وإطلاع غيره أيضاً لو كان، وأيضاً هذا غير المبحث؛ لأنّه في الإخبار عن الله وعن رسوله، لا خبر الأمة للرسول، مع أن هذا الخبر لا يصلح حجة

١. راجع مسند أحمد ٥: ٣٠، ح ١٦٢٦٦ و ١٦٢٦٧؛ سنن ابن ماجه ١: ٣٨٢، ح ١٢١٣، وفي المصدرين هكذا:

«فقال: ما قصرت وما نسيت».

علينا معاشر الإمامية؛ لوجود القرينة على كذبه عندنا، وهو إجماعنا على عدم جواز السهو على النبي ﷺ^١.

[الوجه] الرابع: نقل الإجماع من السيد المرتضى على المنع من قبوله، قال في جواب المسائل الموصليات الثالثة^٢:

أَنَّ أصحابنا كلهم - سلفهم وخلفهم، ومتقدمهم ومتأخرهم - يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيبون أشد العيب الذاهب إليهما والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من أقوالهم^٣.

وقال في غير هذه المسائل - على ما نقل عنه في المعالم -:

إِنَّا نعلم علماً ضرورياً، لا يدخل في مثله ريب ولا شك، أَنَّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أَنَّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دلالة.

وقد ملأوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفهم^٤. ومنهم من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنه يستحيل من طريق العقل أن يتعبد الله بالعمل بأخبار الآحاد، ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره^٥.

وقال في المسألة التي أفردتها في البحث عن العمل بخبر الواحد:

أَنَّهُ تبيّن في جواب المسائل الثبائيات أَنَّ العلم الضروري حاصل لكل مخالف للإمامية أو موافق بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، وإن ذلك قد

١. راجع عدم سهو النبي، ضمن مصنفات الشيخ المفيد ١٠: ١٧ - ٣٢.

٢. في الأصل «الثانية» والصحيح: «الثالثة».

٣. جوابات المسائل الموصليات الثالثة، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٣.

٤. في المصدر: «مخالفهم».

٥. جوابات المسائل الثبائيات، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ - ٢٥؛ وانظر معالم الدين: ١٩٤ - ١٩٥.

صار شعاراً لهم يعرفون به^١.

ثم قال صاحب المعالم :

إنّ السيّد قد اعترف في جواب المسائل الثبائيات بأنّ أكثر أخبارنا الرويّة في كتبنا معلومة، مقطوعة على صحتها، إمّا بالتواتر، أو بأمانة وعلامة دلّت على صحتها وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد^٢.

والجواب عن ذلك من وجوه :

منها: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة، فإنّه لا يحصل منه علم بالإجماع، بل ولا ظنّها هنا أيضاً، بل المعلوم الإجماع على عدمه كما مرّ.

ومنها: أنّ الاتّكال على نقله الإجماع رجوع إلى العمل بخبر الواحد.

ومنها: أنّه لو سلّم الإجماع فإنّما يسلم في زمان لم ينقطع فيه باب العلم، والمفروض في زماننا انقطاعه، فلا يكون حكمه متحدّاً مع حكم زمان الأئمّة وأصحابهم المتمكّنين من تحصيل العلم، بل ولا مع حكم زمان السيّد على ما ادّعاه من أنّ أكثر الأحكام ومعظم الفقه قد علم بالضرورة والإجماع.

ونرى أنّ في زماننا قلماً يوجد من حكم لم يكن فيه أقوال مختلفة وآراء متفاوتة، مع أنّ

ما ذكره من حكم زمانه أيضاً ممنوع وإن كان متفاوتاً مع هذا الزمان.

ومنها: أنّه قد صرح بأنّ أخبارنا الرويّة مقطوع على صحتها، فمن يعتبر في كلام السيّد

في هذا المقام إمّا يقول: إنّ مراده أنّ جميع الأخبار كذلك، فيلزم عليه العمل بجميعها وإن لم يعلم طريق القطع بالصحة، كما لا يعلم طريق قطعه بالإجماع، أو يقول: إنّ مراده أنّ أكثرها كذلك، كما هو المصرّح به، ولا شكّ أنّه لا سبيل إلى العلم بهذا الأكثر؛ فإنّما لا يعمل بشيء منها وهو موجب لترك العمل باليقيني، أو يعمل بالجميع، أو يرجع في التعيين إلى

١. مسألة إبطال العمل بخبر الواحد، ضمن رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

٢. معالم الدين: ١٩٧.

الظنون . وأياً ما كان يثبت المطلوب .

ومنها: أنه معارض بالإجماع الذي نقله الشيخ حيث قال في العدة - بعد حكاية اختلاف الناس في الخبر الواحد -:

فأما ما اخترته من المذاهب فهو ، أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة ، وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن واحد من الأئمة ، وكان ممن لا يطعن في روايته ، ويكون سديداً في نقله ، ولم يكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ماتصمّنه الخبر - لأنه إن كان هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر كان الاعتبار بالقرينة ، وكان ذلك موجباً للعلم - جاز العمل به .

والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّقة ، فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوّنوها في أصولهم ، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه .

- إلى أن قال: - هذه عاداتهم وسجّيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة ، ومن زمان الصادق جعفر ابن محمّد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته ، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك^١ .

ثم إن صاحب المعالم قد تصدّى لرفع التنافي بين هذين الدعويين وبيان الموافقة بين المُدَّعِيَيْن ، وجعل النزاع بينهما لفظياً^٢ بما ينافي صريح كلام الشيخ في مواضع من العدة . وقد ذكرنا طريق جمع صاحب المعالم وفساده ، وعبارات الشيخ والسيد في شرحنا على تجريد الأصول .

والذي أراه ويظهر لي في توجيه الإجماع المدعى على النقيضين من هذين الجليلين هو إطباقهم على نفي حجّية الخبر الواحد من حيث إنّه خبر واحد ، أي حجّية كلّ خبر ، وعملهم قاطبة بتلك الأخبار المرويّة بطرق أصحابنا المدوّنة في كتبهم .

١. العدة في أصول الفقه ١: ١٢٦ - ١٢٧ .

٢. معالم الدين: ١٩٧ - ١٩٨ .

وتوضيح ذلك : أنّ العامّة المخالفين للإماميّة كانوا كثيراً يضعون الأحاديث في بيان مذاهبهم الفاسدة ، وكذلك ينقلون أحاديث كثيرةً من أنتمهم الضالّة وخلفائهم المضلّة ، وكانت الإماميّة مخالطين لهم اختلاطاً شديداً ، ويحتجّ المخالفون بهذه الأخبار على الإماميّة ، وما كانوا متمكّنين من تكذيبهم أو منع قبول أخبارهم بخصوصها ، فردّوا عليهم بأنّ خبر الواحد ليس بحجّة ؛ لأنّه لا يفيد العلم . وكان غرضهم من هذا أنّ خبر الواحد من حيث أنّه خبر واحد لا حجّية فيه حتّى يجب قبول كلّ خبر ، بل الحجّة في الأخبار أخبار خاصّة مقرونة بشرائط مخصوصة ، فالحجّية إنّما هي في الخبر الواحد المخصوص ، دون المطلق . وتنازعا في ذلك مع علماء العامّة وجادلوا ، وإن لم يصرّحوا في منازعاتهم ومجادلاتهم بأنّ الحجّة إنّما هي الخبر المخصوص ، بل اکتفوا بنفي حجّية الخبر المطلق حتّى صار ذلك مشهوراً بين الخاصّة والعامّة .

ولمّا رأى السيّد ذلك وكثرة تصريحاتهم بأنّ خبر الواحد ليس بحجّة ، ورأى أيضاً أنّ جميع أصحابنا يعملون بهذه الأخبار المدوّنة في كتبهم المشهورة بينهم ، وكانت القرائن المؤيّدّة لها كثيرة ، سيّما في زمان السيّد ، وظنّ أنّها أخبار مفيدة للعلم كما صرّح به ، ادّعى الإجماع على نفي حجّية الآحاد ، والشيخ لمّا رأى أنّهم يعملون بهذه الأخبار وتفطن بأنّ هذه القرائن غير مفيدة للعلم ، ادّعى الإجماع على خلافه .

والحاصل : أنّ نظر السيّد إلى الخبر المطلق ، وظنّه مقطوعيّة الأخبار المخصوصة ؛ لكثرة المؤيّدات لها ، ونظر الشيخ إلى الأخبار المخصوصة ومشاهدته عدم حصول العلم ، وكون المؤيّدات مفيدة للظنّ . ولكلّ وجه .

الفائدة الرابعة

في بيان ما خرج من الأخبار عن تحت الأصل وثبت عدم حجّيته

وفيه بيان شرائط العمل بالخبر .

واعلم أولاً: أنّه قد عرفت أنّ مرادنا من أصالة حجّية الخبر ليس بإطلاقه، بل حجّية تلك الأخبار المرويّة عن واحد من المعصومين الموجودة في واحد من كتب أصحابنا المعترية، وإنّا قد أخذنا في وجه حجّيتها كونه مظنونة الحجّية والصحة .

وعلى هذا، فالخبر الذي يخرج من هذا الأصل خبرٌ لم يصدق عليه هذا العنوان، أي لم يكن مروياً عن الأئمة، أو كان ولم يكن في كتاب معتبر من كتب أصحابنا، أو كان ولم يكن مظنون الحجّية والصحة، إمّا لأجل دليل ظني يدلّ على عدم صحّته وحجّيته معارضه وإن لم يثبت وجوب اعتبار تلك الظنّ، أو لأجل دليل قطعي من إجماع أو غيره، أو ظني ثابت الحجّية والاعتبار على عدم حجّيته .

فتلك الشرائط التي نذكرها إمّا تكون ممّا يخرج انتفاؤه الخبر عن العنوان، أو ممّا يدلّ على عدم حجّيته دليل علمي أو ظني .

ثمّ إنّ الشرائط التي ذكرها القوم في وجوب قبول الخبر بعضها ممّا نقول باشتراطه، وبعضها ممّا لا نقول، ونحن نذكر أولاً الشروط المعترية التي يوجب انتفاؤها عدم حجّية الخبر، ويكون ما انتفى فيه ذلك خارجاً عن أصلنا، ثمّ نتبعه بذكر الشرائط غير المعترية عندنا وردّ اعتبارها .

فها هنا مقامان :

المقام الأول: في ذكر الشرائط المعتبرة

وهي عدّة شرائط :

الأول: وجود الحديث في أحد الأصول المعتبرة عندنا معاشراً للإماميّة :

والمراد بالأصل المعتمد ما يكون جامعاً لوصفين :

أحدهما: كون صاحب الأصل جامعاً لشرائط قبول الخبر ، ويكون ثقة ضابطاً متديناً بدينه ، عالماً بوجوه صحّة الخبر وسقمه ، متمكناً من تمييز صحيح الحديث عن غيره ؛ لقرب عهده من الأزمنة القريبة للمعصومين .

وثانيهما: أن يكون الأصل ثابتاً من هذا الشخص بأخبار متواترة ، أو محفوظة بالقرائن ، أو الشياخ ، أو خبر واحد ثابت بالحجّية جامع لشرائط القبول .

والوجه في اشتراط ذلك ظاهر ؛ لأنّ الثابت حجّيته من الإجماع والأخبار المحفوظة بالقرينة وسائر الأدلّة ، هو الخبر الموجود في مثل ذلك الأصل في الجملة . وأمّا ما سواه فلا دليل عليه .

وأيضاً لو لم يكن صاحب الأصل موصوفاً بما ذكر لم يحصل الظنّ بصحّة خبره وحجّيته ، وسعيه في تهذيب الحديث وتمييز الصحيح من الفاسد .

ولو لم يكن الأصل ثابتاً لم يعلم اتّصاف راويه بما يشترط فيه ، ولزم الهرج والمرج في الشريعة ؛ لاحتمال أن يضع كلّ ذي غرض فاسداً أصلاً جامعاً لروايات مؤيّدّة لغرضه الفاسد ، ومرّوجة لسوقه الكاسد ، وينسبه إلى شخص معيّن .

ثمّ إنّ لا يكفي في كون صاحب الأصل جامعاً للشرائط محض حصول الظنّ به ولو بإخبار واحد ؛ لعدم ثبوت حجّية مثل هذا الظنّ ها هنا ، ولا حجّية كلّ خبر مطلقاً ، كما لا يشترط حصول العلم باتّصافه واقعاً وفي نفس الأمر به ؛ لامتناعه ولو مع حضوره ، بل اللازم هو اشتهاره بالاتّصاف بها بين العلماء ومعروفية به ؛ لأنّ المجمع عليه بين العلماء هو العمل بأصل مثل ذلك الشخص ، إلّا إذا ظنّوا صحّته وصدقه من جهة أخرى ، ولم يشترطوا

أزيد منه، كما لم يعلم اكتفاؤهم بأدون منه إلا مع ظنّ الصحة من غير جهة صاحب الكتاب. وكذلك لا يكتفى في ثبوت الأصل بمحض الظنّ ما لم يكن ظناً ثابتاً بحجّيته، بل يجب إتمام ثبوته بظنّ ثابت بحجّيته، أو بشياع، أو خبر محفوظ بالقرائن، ومثلهما.

ثم لا يخفى أنّ المراد بالأصل المعتبر - كما عرفت - هو الثابت من طريق معتبر من ذي أصل معتبر، وذلك لا ينحصر في هذا الزمان في الكتب الأربعة المشهورة، كما قد يظنّ، بل يوجد في كتب أصحابنا المحدثين أصول آخر معتبرة أيضاً، كالعلل والعيون والخصال والألمالي والاحتجاج وغيرها، وقد مرّ من كلام شيخنا البهائي ما يصرّح بذلك^١.

ولا يخفى أيضاً أنّ اللازم في ثبوت الأصل هو ثبوته كلياً، وأما جزئياته فلا يعتبر فيه ذلك قطعاً، بل يكتفى فيه بالقدر المتعارف من تحصيل الظنّ بتطبيق النسخ ومثل ذلك؛ لأنّ تحصيل العلم بالجزئيات وبكونه صاحب الأصل مستحيل عادة؛ لتجوز سهو النسخ، فلو وجب تحصيله لانسدّ باب العلم بالأخبار الثابت وجوبه بالأدلة المتقدمة، فيجب الاكتفاء فيه بتحصيل الظنّ على الطريقة المتعارفة.

وأيضاً يعملون علماؤنا بأجمعهم خلفاً وسلفاً بالأصول من غير حصول العلم بالجزئيات غالباً، فيكون عدم وجوب تحصيل العلم والاكتفاء بالظنون التطبيقية مجعماً عليه أيضاً.

والثاني: فقدّ المعارض له من الأخبار، إلا مع وجود دليل على وجوب الأخذ بواحد منهما؛ إذ مع عدمه لا يمكن الحكم بحجّية المتعارضين معاً، ولا بأحدهما؛ لعدم كونه بخصوصه مظهر للحجّية؛ ولأنّه يحتمل أن يكون الحجّة من الأخبار ما لم يكن له معارض من الأخبار.

ومن هذا يظهر أنّه لو ظنّ حجّية أحدهما لا بظنّ ثابت بحجّيته، لا يمكن الحكم بحجّيته أيضاً، فتأمل.

والثالث: فقد المعارض له من الكتاب؛ للأمر بردّ ما يخالفه من الأخبار في روايات مستفيضة^١.

والرابع: فقد الإجماع على خلافه وترك العمل به.

ووجه اشتراطه ظاهر، ولا فرق هنا في الإجماع بين القطعي منه والظنيّ المعبرّ عنه بالشهرة، كما يأتي وجهه.

والخامس: فقد الشهرة على خلافه وترك العمل به بين القدماء.

وذلك لأنّ شهرة الخلاف بينهم يوجب الظنّ القويّ بعدم حجّية هذا الخبر؛ إمّا لعدم صدوره، أو لو هن آخر فيه، فلا يكون ذلك الخبر مظنون الحجّية، فلا يكون حجّة، وإن لم يكن نفس الشهرة أيضاً حجّة، وإن غلب ظنّه على الخبر.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الخبر مشتملاً على خطابات كثيرة خالفت القدماء في حكم واحد منها، أو كان خطاباً واحداً.

نعم، لو كان خطاباً واحداً وكان مستلزماً لأحكام كثيرة فخالفوا في بعض تلك الأحكام دون بعض، فلا يوجب ذلك وهناً في شيء من أحكامه؛ لأنّ ظنّ حجّية هذا الخطاب الذي هو سبب لحجّيته باقٍ بحاله، وإنّما وقع الشكّ في استلزامه لهذا الحكم المختلف فيه، وهذا لا يوجب زوال الظنّ بحجّيته، بل إنّما يوجد بهذا الخطاب، ويرجع في ما يستلزم إلى سبب الالتزام ووجهه من تلازم عقليّ أو عاديّ أو لغويّ أو شرعيّ أو غيرها، وثبوته وعدمه. ويعمل بما يقتضيه النظر.

ومن هذا القبيل ما لو اشتهر بين القدماء تخصيص عامّ، أو تقييد إطلاق، أو تجوّز لفظ، أو نحو ذلك من الأمور اللفظيّة، فالواجب فيه الرجوع إلى القواعد المقرّرة لاستنباط المعاني والأحكام من الألفاظ، والعمل بما يقتضيه تلك القواعد؛ لأنّ اشتهار التخصيص بين القدماء لا يوجب ضعفاً في ظنّ حجّية الخبر، وإن أوجب ضعفاً في ظنّ بقائه على عمومه، ولكنّه غير الظنّ الذي كلامنا فيه، فإنّه الظنّ بحجّية نفس الخبر من حيث كونه إخباراً إلّا في الظنّ

بحجّية دلالاته واستلزامه بشيء، وإنّما هو أمر آخر، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ هنا ظنّين: ظنّ حجّية الخبر، وظنّ دلالاته. وهذه الشهرة توجب الوهن في ظنّ الدلالة، دون ظنّ الحجّية.

ثمّ إنّ إيجاب الشهرة الموجبة لعدم حجّية الخبر المخالف لها إنّما هو إذا لم يعلم أنّ مستند المشهور كلّاً أو بعضاً في الحكم المخالف مستند غير صالح للحجّية، وأمّا إذا علم ذلك فلا يفيد وهناً في ظنّ حجّية الخبر، وكذا إذا اشتهر خلاف حكم الخبر، ولكن ضمت معه قرينة أخرى يكافئ ذلك الاشتهار.

وبالجملة، اللازم على الفقيه ملاحظة كون الخبر مظنون الحجّية من حيث هو خبر، وملاحظة ما يعارضه من الاشتهار، واعتبار الظنّ الحاصل له، وكثيراً ما يشتهر الأمر في ذلك.

ولا يخفى أيضاً أنّ تلك الشهرة - كما عرفت - يجب أن تكون شهرة القدماء وأرباب الحديث المتمكّنين من تمييز صحيح الحديث عن فاسده، وأمّا شهرة المتأخّرين فلا توجب وهناً أصلاً؛ لأنّهم ليسوا بتمكّنين عن معرفة عدم صدور الخبر أو ابتناؤه على تقية أو مصلحة غالباً، بل الغالب أنّ مخالفتهم مع القدماء باعتبار الاختلاف في فهم الأخبار، أو الاحتجاج بحجج غير مرضية عند القدماء، أو تفرّيع على أصل لم يتفطن القدماء به، وأمثال ذلك.

ثمّ لا يخفى أيضاً أنّه لا يكفي في إخراج الخبر عن الحجّية اشتهار عدم حجّية نوع من الخبر؛ لأنّ المظنون من هذه الشهرة هو عدم حجّية نوع^١ هذا الخبر من حيث هو. ولا ينافي ذلك حصول الظنّ بحجّية فرد من هذا النوع أو صنف لأجل قرينة أخرى، كنقل الثقة الضابط له، سيّما في كتابه ومؤلفه.

نعم، لو اشتهر عدم حجّية نوع من الخبر ولم ينضمّ معه شيء زائد على أصل حقيقته، فالمظنون عدم حجّيته.

١. لم ترد في «ب و ج».

والحاصل: أنّه لا منافاة بين الظنّ بعدم حجّية نوع من الخبر من حيث هو هو والظنّ بحجّية طائفة من ذلك النوع من حيثية أخرى، وذلك كما في المراسيل لو قلنا باشتهاار عدم حجّيتها بين القدماء، فإنّه لو ثبت ذلك الشهرة لحصل الظنّ بعدم حجّية المرسل من حيث هو هو.

ولا ينافي ذلك الظنّ بحجّية طائفة خاصّة منها، كمراسيل ابن أبي عمير، حيث ادّعى النجاشي والشيخ في العدة^١ والشهيدان^٢ وغيرهم^٣ الإجماع على حجّيتها، وكالمراسيل التي أثبتتها ثقات أصحابنا وعدولهم من المتقدمين في كتبهم، مع عدم نقلهم الأخبار التي لم تصحّ عندهم، وتركهم ذكر ما وصل إليه بالوجادة، وكما في الضعاف باصطلاح المتأخرين لو قلنا باشتهاار عدم حجّيتها عند القدماء، فإنّه يوجب عدم حصول الظنّ بحجّية صنف خاصّ منها، كما صحّ^٤ عمّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه.

نعم، لو اشتهر عدم حجّية نوع من الخبر مطلقاً، سواء ظنّ حجّيته من وجه آخر أو لا، فيوجب ذلك^٥ عدم حجّية شيء منه مطلقاً، ولكنّه غير متحقّق في أخبارنا.

وعلى هذا فلو ادّعى أحد شهرة عدم حجّية نوع من الخبر كالمرسل والضعيف بين القدماء، لم يقدح ذلك في حجّية ما في الكتب المعتمدة من تلك الأخبار، بل ولو ثبت الإجماع على عدم حجّيته من حيث هو هو أيضاً.

نعم، لو ثبت الإجماع على عدم حجّية مثل ذلك مطلقاً لزال الظنّ بحجّيته، وخرج عن الحجّية. هذا حال الشهرة.

وأما الإجماع المنقول، فإن كان ممّا لا يحصل الظنّ به، كأكثر الإجماعات المنقولة التي

١. العدة في أصول الفقه ١: ١٥٤.

٢. ذكرى الشيعة ١: ٤٩؛ شرح البداية - الرعاية في علم الدراية - : ٩٥.

٣. كالمقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٢٧، والوحيد البهبهاني في حاشيته على مجمع الفائدة

والبرهان: ٧٠١، ٧١٠، ٧٢٤ - ٧٢٥.

٤. في «أ»: «يصحّ».

٥. في «أ» زيادة كلمة «ظنّ» قبل قوله: «عدم حجّية...».

٦. في «أ»: «أو».

يوجد مخالفتها ، فحكمه ظاهر .

وإن كان ممّا يحصل الظنّ به فحكمه حكم الشهرة تفصيلاً ودليلاً .

والعجب من بعض من المتأخّرين حيث يجعلون الإجماع المنقول في حكم الخبر الصحيح ، ويقدمونه على غيره ، ويجعلونه معارضاً معه^١ ، مع أنّه لا يخلو إمّا يكون مراد الناقل حصول ظنّه بالإجماع ، فليس هذا زائد على فتوى واحد من الأصحاب ؛ لأنّ مرجعهما حينئذٍ إلى الإخبار عن الظنّ بقول المعصوم ، فلا وجه لترجيحه على أحد الفتاوى فضلاً عن الخبر ؛ فلا وجه للعمل به مع وجود مخالف واحد أو أكثر .

أو يكون مراده حصول علمه به حتّى يكون مخبراً عن العلم بالإجماع ، وحينئذٍ فليس زائداً على واحد من تلك الأخبار المدوّنة في أصول أصحابنا ، حيث ادّعى جماعة كثيرة من قدماء الأصحاب ومتأخّريهم^٢ - سيّما الأخباريين الذين أكثرهم في المرتبة القصوى من العدالة والصلاح - القطع بصحتها ، فكيف تقدّم إجماع نقله واحد عليهما !؟

فإن قيل : نحن نرى اختلاف الأخبار وتعارضها شهادة مؤلّفها بعدم صحّة بعضها ، وهذا ممّا يضعف ذلك الظنّ .

قلنا : اختلاف الإجماعات المنقولة أيضاً متحقّق مع زيادة ، هو وجود الخلاف في الأكثر من جمع كثير مقدّم على ناقلها ، مع أنّ اختلاف الأخبار وتعارضها لا ينافي صحّتها وصدقها ؛ لاستفاضة الروايات بأنّ الاختلاف من الأنتمّة ، فيرجع في محلّ الاختلاف إلى وجوه التراجع التي قد رووها للأئمّة .

وأما شهادة المؤلّفين في نادر من الأخبار فلا يضرّ ؛ لأنّ بحثنا في خبر لم يكن كذلك .

فإن قيل : يستحيل عادة العلم بصحّة تلك الأخبار .

قلنا : ليس بأبعد من العلم بالإجماع مع كثرة انتشار العلماء ، وخمول كثير منهم في زوايا

العالم ، وعدم بروز قول ومذهب من كثير منهم .

١. قوانين الأصول : ١ : ٣٧٢ ؛ وانظر معالم الدين : ١٨٠ - ١٨١ .

٢. منهم المحقّق في معارج الأصول : ١٤٧ ؛ والشيخ حسن في معالم الدين : ١٩٧ ؛ والأستراآبادي في الفوائد المدنيّة :

فإن قيل : شهادة جمع بالقطع بالصحة يعارض شهادة آخرين بعدمه .

قلنا : شهادة النفي لا يعارض الإثبات ، مع أنه قد وجد^١ في الإجماع المنقول أيضاً ، حيث صرح جماعة بأنه يتعذر العلم بالإجماع^٢ ، وأرجعه بعضهم إلى ادّعاء الشهرة^٣ . على أن خلاف واحد يستلزم ادّعاء عدم ثبوت الإجماع عليه .

السادس : عدم تضعيف صاحب الأصل للخبر الذي نقله ، فلو ضعفه بأحد وجوه التضعيف أو لم يعمل به لم يكن حجّة .
ووجهه واضح .

نعم ، إذا استند عدم عمله إلى اجتهاد أو ظنّ عدم الدلالة أو أمثالها ، فلا يخرج عن الحجّية ، بل الظاهر عدم خروجه عنها أيضاً إذا احتمل ذلك .
السابع : حصول الظنّ بصدق الراوي .

ووجهه أيضاً ظاهر بعد ما علمت من وجه حجّية تلك الأخبار .
ويدلّ عليه الإجماع أيضاً .

بيان ذلك : أننا كما علمنا حجّية خبر ما من تلك الأخبار بالإجماع ، كذلك علمنا قطعاً^٤ أنهم يقولون باشتراط حصول الظنّ بصدق الراوي في ما أخبر به ، أو العلم به .

وذلك لأنّ من يقول بحجّية الأخبار كلاً أو بعضاً ، فلا يخلو إما يقول بحجّية ما علم صدقه ، أو حجّية ما ظنّ صدقه ؛ لأنّ أصحابنا بين قائل بعدم حجّية خبر الواحد كبعض القدماء^٥ ، واشتراط العلم عندهم واضح ؛ وقائل بحجّية الأخبار مطلقاً

١ . في «أ» : «مع أنه واجد» .

٢ . منهم المحقّق القمي في فوائن الأصول ١ : ٣٦٠ .

٣ . كالشيخ حسن في معالم الدين : ١٨١ .

٤ . في «أ» : «قطعياً» .

٥ . كالسيد المرتضى في مسألة إبطال العمل بأخبار الآحاد . ضمن رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣٠٩ ؛ والذريعة

٥٢٨ : ٢ ؛ وابن زهرة في غنية النزوع ١ : ٣٥ ، ١٣٥ ، ٣٢٢ ، ٤٠١ ؛ وابن إدريس في السرائر ٣ : ٨ ، ١٢ ، ١٤ ، ٣٢ .

٤٠ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٧٨ .

كالأخباريين^١، ودليلهم على حجّية هذه الأخبار ليس إلا أنّها معلومة الصدق؛ وقائلٍ بحجّية طائفة منها دون طائفة^٢، وهم المجتهدون، وهم بين طائفتين: المتأخرون المنوعون للحديث إلى الأقسام الأربعة^٣ - واشترط الظنّ بالصدق عندهم واضح، فإنّ هذا هو السبب على تنويعهم - والقدماء الذين لم يشتهر منهم هذا التنوع وهم أيضاً يقولون باشتراط صحّة الحديث.

والمراد بالصحّة عندهم انضمام ما يوجب الظنّ بالصدق، ويؤيده أيضاً ما اشتهر بين العلماء من تمييز المرجوح من الرجال من المعدول، والمجهول من المعلوم، وتدوينهم علم الرجال، وما ورد أيضاً من ترجيح رواية الأعدل، والرواية الأشهر، وما يرى من ردّهم روايات كثيرة يكون راويها مجروحاً أو مجهولاً أو كاذباً أو فاسقاً، ومن أمرهم عليه السلام بأخذ الأحكام والأحاديث من بعض الثقات دون غيرهم^٤.

وبالجملة، اشتراط الظنّ بصدق الراوي ممّا انعقد عليه الإجماع، فيكون ذلك شرطاً في قبوله، ولذلك اشترط بعضهم في قبول الخبر كون راويه عادلاً أو ثقة أو ممدوحاً يمدح بظنّ صدقه^٥.

ولكنّ الحقّ أنّ هذا لا يشترط في تلك الأخبار المدوّنة في الكتب المعتبرة لأصحابنا؛ لأنّ ظنّ الصدق لا ينحصر بحال الراوي، بل قد يحصل من جهة أخرى. وقد عرفت أنّ تلك الأخبار مظنونة الصدق إذا اجتمع فيها سائر الشرائط. نعم، لو لم يكن مع الخبر قرينة أو أمانة أخرى يتوقّف حصول الظنّ باتّصاف الراوي بما ذكر.

١. منهم الشيخ الحرّ العاملي في وسائل الشيعة ٢٧ : ٧٧. الباب ٨ من أبواب صفات القاضي؛ والمحدّث البحراني في الحدائق الناضرة ١ : ٢٥.

٢. كأكثر المجتهدين. انظر مفاتيح الأصول : ٣٥٧.

٣. كالشيخ حسن في منقح الجمال ١ : ٦ - ٧؛ والطريحي في جامع المقال : ٣٦؛ وانظر الحدائق الناضرة ١ : ١٤.

٤. راجع وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٥. انظر الفوائد الحائريّة : ٤٨٩؛ مفاتيح الأصول : ٤٧٥.

٦. في «أ»: «لأنّ سبب».

وقد يتوهم أنّ كلّ خبرٍ يفيد الظنّ بالصدق ، لأجل أنّ قبل الإخبار يتساوى الطرفان ، فضمّ أخبار أحد الجانبين مرجّح له لا محالة ، سواء كان المخبر ثقة أم لا . نعم ، يتفاوت مراتب الرجحان بتفاوت حالات الراوي .

وفيه أولاً: أنّ سببية الضمّ للرجحان إنّما يكون إذا ترجّح صدق المخبر ممّا لم يظنّ صدقه ، فكيف يرجّح أحد الطرفين به ، فإذا كان الراوي ممتنّ يظنّ كونه كاذباً ولم يكن قرينة على الصدق من جهة أخرى لا يحصل الظنّ بخبره ؛ لأنّه فرع الظنّ بصدقه وهو منافٍ لظنّ كذبه .

بل لا يبعد أن يقال : إنّه لو لم يعلم كونه كاذباً ولا كونه ثقة ، بل حصل الظنّ بكونه عاصياً بأفعال الجوارح ، لا يحصل الظنّ بصدقه .

بل يمكن أن يقال : إنّ الراوي إذا كان مجهولاً لا يحصل الظنّ من خبره ، كما صرح به المحقّق الخوانساري في حواشي شرح العسدي^١ .

والحاصل : أنّ مناط الظنّ بالصدق لو قطع النظر عن القرائن الخارجية ، فإنّما هو ظنّ التحرّز عن الكذب ، إمّا بظنّ عدالته أو بظنّ وثاقته ، والظنّ بالتحرّز لا يحصل في مجهول الحال ، ومن لم يكن ممدوحاً بوصف موجب لحصول الظنّ .

وثانياً : أنّ دعوى تساوي طرفي الخير بالكليّة قبل الإخبار ظاهرة الفساد ، بل قد يكون أحد طرفيه مرجوحاً بالغاية قبل الإخبار ، بل بعد الإخبار أيضاً قد لا يصير مساوياً للطرف الآخر فضلاً عن أن يحصل ظنّ بالصدق ويصير راجحاً .

بل يمكن أن يقال : إنّ الأصل في كلّ خبرٍ إيجابي - سيّما إذا كان خبراً عن حكم شرعي - هو عدم وقوع المخبر عنه .

ولكنّ هذا البحث ممّا لا فائدة فيه لنا ، وإنّما يفيد لو لم ينضمّ مع تلك الأخبار المعهودة قرائن خارجية ، وقد عرفت أنّها مظنونة الصدق ، ولو لم يظهر لنا حال راويها .

المقام الثاني: في بيان ما قد يعدّ من الشرائط، وهي ليست بمعتبرة عندنا

وهي أيضاً عدّة شرائط :

منها: عقل الراوي وبلوغه .

فقالوا : لا يعمل بخبر غير العاقل والبالغ^١، لأنّه لا يحصل الظنّ بخبرهما حيث لا يمنعهما

خوف من الله عن الكذب .

وفيه : أنّ هذا إذا لم ينضمّ إلى إخبارهما قرينة محصّلة للظنّ بصدقهما ، وأمّا معه كما إذا نقله ثقة عدل ضابط مطلع في كتابه . فيحصل الظنّ ؛ ولأنّ المانع من الكذب لا ينحصر في الخوف من الله ، فإنّ سلامة النفس والعادة بالصدق أيضاً مانعتان عنه . وهما قد يتحقّقان في المجنون والمميّز ، بل قد يحصل من خبر المجنون والصبيّ ظنّ أقوى من الظنّ الحاصل من خبر البالغ العاقل ، حيث إنّه لا داعي لهما على الكذب غالباً .

ولا يخفى أنّهما لو كانا شرطين في قبول الخبر أيضاً لا يظهر لاعتبارهما فائدة في تلك الأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا ؛ إذ ليس في روايتها مجنون أو صبيّ .

وأما الرواة المجهولون فالقطع حاصل بكونهم عاقلين بالغين . أمّا إذا كانوا معروفين بأشخاصهم دون أوصافهم - كما يقال : « فلان مولى فلان » أو « من أصحاب فلان » - فواضح . وأمّا إذا كانوا مجهولين بأشخاصهم أيضاً ؛ فلأنّ أكثر تلك الأخبار ، بل جميعها منتزعة من أصول أصحاب الأئمة ، وظاهر أنّهم لم يكونوا مجنونين ولا أطفالاً حال تدوين الأصول ، بل نعلم قطعاً بالعلم العادي أنّ العقلاء البالغين من الرواة لا يروون عن مجنون أو صبيّ .

وكذا نعلم أنّه ليس في الرواة مجنون أو صبيّ وإلا لنقل إلينا ، كما أنّنا نعلم قطعاً أنّه ليس بينهم ذي رأسين أو ثلاثة رؤوس ، وكذا نعلم من طريقة العرف والعادة أنّه لو روى أحد عن مجنون أو صبيّ فيصرّح بكون المرويّ عنه كذلك ، وإذ ليس فليس .

١ . أي « وغير البالغ » .

ومنها: أن لا يكون الراوي كافراً ولا عامياً، فلا تقبل رواية الكافر، سواء كان من أهل القبلة أو لا، ولا رواية العامي.

واستدلوا عليه بالإجماع^١، وكونهما فاسقين، وما رواه الكشّي بإسناده عن عليّ ابن سويد، قال: كتب إليّ^٢ أبو الحسن الأوّل^{عليه السلام} وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا عليّ، متّناً تأخذ معالم دينك: لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين...»^٣. الحديث.

وما رواه أيضاً بإسناده عن أحمد بن حاتم، قال: كتبت إليه - يعني: أبا الحسن الثالث^{عليه السلام} - أسأله عن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاحمداً^٤ في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا، وكلّ كثير القدم^٥ في أمرنا...»^٦. الحديث.

ويرد على الأوّل: أنّ القدر المظنون من الإجماع هو عدم قبول رواية الكافر والعامي من حيث هي روايتهما، وأما إذا ضمّت معها قرينة - كنقل العالم العادل في كتابه الذي ألفه لهداية الناس - فلا نسلم الإجماع، بل نقول: إنّ حصول الظنّ منه ليس بأقلّ من الحاصل من رواية المسلم المؤمن لو لم يضمّ مثلها إليها.

وعلى الثاني: أنّ الحقّ عدم اشتراط العدالة كما يأتي^٧.

١. نقل الإجماع على عدم قبول خبر الكافر جماعة، كوالد الشيخ البهائي في وصول الأخبار، ضمن رسائل في دراية الحديث ١: ٤٧٩؛ والطريحي في جامع المقال: ١٩؛ والمماقاني في مقياس الهداية ٢: ١٤؛ والبغدادي في الكفاية في علم الرواية: ٧٦ - ٧٧؛ والسيوطي في تدريب الراوي ١: ٣٠٠.

ونقل الإجماع على عدم قبول خبر العامي جماعة، كالشهير في شرح البداية - الرعاية في علم الدراية -: ١١٣؛ والطريحي في جامع المقال: ١٩.

٢. في النسخ: «كتبت إلى»، وما أثبتناه من المصدر، وهو الصحيح.

٣. اختيار معرفة الرجال ٣ - ٤، ح ٤.

٤. في المصدر: «فاصمدا».

٥. في المصدر: «كبير القدم».

٦. المصدر ٤ - ٥، ح ٧.

٧. يأتي بعد أسطر.

وعلى الثالث: أننا لا نسلم^١ أنه إذا كان رواية غير الشيعة موجودة في كتاب معتمد من أصحابنا، وكان الاعتماد على نقل ذلك العالم يكون أخذاً واعتماداً على ذلك المروي عنه، بل الأخذ والاعتماد إنما هو في الحقيقة على ذلك العالم، دونه.

والحاصل: أن أخذ العالم والاعتماد على شخص إنما هو إذا أخذ بقوله من حيث هو، وأما إذا كان من جهة قرينة أخرى فليس أخذاً منه واعتماداً عليه. وهذا ظاهر. ومنها: العدالة، والحقّ عدم اشتراطها: لعدم دليل عليه.

وقد يستدلّ عليه بآية النبأ^٢، حيث إنه سبحانه جعل الفسق مانعاً من القبول، وعدم المانع شرط، وعدم الفسق هو العدالة: لانتفاء الوساطة بين الوصفين في الواقع، فإن ما به العدالة إن كان حاصلاً فيكون حاصله، وإلا فيكون الفسق متحققاً.

واعترض بأنّه إنما يصحّ إذا كان الحكم معلقاً على الفسق الواقعي، وليس كذلك، بل هو معلق على ثبوته بحسب علم المخبر^٣. فالمعنى: إن جاءكم فاسق بحسب علمكم، أي من علم فسقه. فالمانع هو العلم بالفسق لا وجوده في الواقع، فالشرط عدم العلم به، وهو أعمّ من وجود العدالة، فلم يثبت اشتراطها^٤.

والحاصل: أن انتفاء الوساطة إنما هو في الواقع، دون العلم، والمانع من القبول هو العلم، دون الوجود الواقعي.

وردّ بأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية من غير ملاحظة تحقّق العلم بها وعدمه، فالحكم في الآية معلق بنفس الوصف، لا بما تقدّم به العلم، فالواجبات المشروطة بوجود شيء مطلقاً بالنسبة إلى العلم لا مشروطة، ومقتضى ذلك إرادة البحث والفحص عن وجوده وعدمه.

ألا ترى أن قول القائل: «إعطِ كلّ بالغ رشيد من هذه الجماعة درهماً» يقتضي إرادة

١. في «ب و ج»: «نعلم».

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

٣. في «أ»: زيادة: «له».

٤. قوانين الأصول ١: ٤٤٥.

السؤال والفحص عن هذين الوصفين ، لا الاختصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه .
 أقول : لا شك في أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة من دون مدخليّة لتقدّم العلم وعدمه في إفادتها لها ، ولكنه إذا علّق حكم على مدلول لفظ ، فيما يكون هذا الحكم أيضاً أمراً واقعياً غير مطلوب من شخص ، كما إذا قيل : « الفاسق معذب » أو يكون ممّا تعلق الطلب به على شخص ، كما إذا قيل : « تبيّنوا في خبر الفاسق » . ولا شك في أنّ المراد في الأوّل هو المدلول النفس الأمري من غير مدخليّة للعلم في تعلق الحكم به ، والحكم فيه مطلق بالنسبة إلى العلم ، وأمّا في الثاني فذلك غير ممكن ، لأنّ الحكم المعلق فيه مطلوب من شخص آخر ، ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه به .

والتوضيح : أنّه لا شك في أنّ الفاسق في قول القائل « تبيّن في خبر الفاسق » بحسب وضعه موضوع لمن ثبت له الفسق في الواقع ، سواء علم المخاطب بثبوته أو بعدمه أم جهل الحال ، ولكن إذا علّق عليه التبيّن المأمور به فلا يمكن إبقاؤه على إطلاقه ؛ إذ لو كان باقياً عليه لكان المعنى « تبيّن في خبر من ثبت له الفسق في الواقع »^١ سواء علمت ثبوته له بعد الفحص ، أو علمت عدمه ، أو جهلت الحال ، وهذا تكليف بما لا يعلم ، بل مستلزم لعدم كون الحكم معلقاً على هذه الصفة .

والحاصل : أنّ اللفظ وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى العلم ولكنه قد يقيّد بدليل خارجي ، والدليل في أمثال ذلك موجود ، فمعنى الآية : إن جاءكم من علمتم فسقه فتبيّنوا ، إلّا أنّه إن جاء من له الفسق ، سواء علمتم فسقه أو عدمه أو جهلتم الحال فتبيّنوا .

وأما حديث البحث والتفتيش فهو مسلّم ، ونقول بمقتضاه لأنّنا نقول : إنّه مقيد بالعلم الحاصل بالفحص لا مطلقاً ، فالمعنى : إن جاءكم من علمتم فسقه بعد الفحص فتبيّنوا .

ولو تنزّلنا عن ذلك ، وألقينا لفظ « الفاسق » على مقتضى وضعه ، ولكن لا شك في أنّ

١ . لم يرد « في الواقع » في « ب و ج » .

التكاليف مشروطة بالعلم؛ إذ لا تكليف بما لا يعلم، فيكون المعنى: تبيّنوا في خبر الفاسق الواقعي بشرط علمكم به. وهذا القدر يكفي في إثبات المطلوب.

ولو تنزلنا عنه أيضاً نقول: إنَّ الثابت حينئذٍ هو وجوب التثبت عند مجيء مَنْ له الفسق في الواقع، ولا نعلم في المجهول أنه له هذه الصفة، فلا نعلم^١ وجوب التثبت، وحينئذٍ فلا بدّ من بناء الحكم على أنّ في ما علّق بشرط يجب الحكم بوجود المشروط إلّا في ما علم عدم تحقّقه فيه، أو لا يجب الإتيان به إلّا في ما علم تحقّقه الشرط فيه. والحقّ الثاني؛ لأصالة البراءة.

نعم، هاهنا مقدّمة أخرى بملاحظتها يثبت اشتراط العلم بالعدالة، وهي: أنّ ثبوت الأوصاف للذوات إمّا واقعي أو شرعي، وكذا العلم بثبوتها لها إمّا يكون علماً واقعياً أو شرعياً، أي: حاصلاً من الأدلّة الشرعيّة، ولا شكّ أنّه لا واسطة بين أصل الثبوت وعدمه مطلقاً، سواء كان الثبوت واقعياً أو شرعياً.

وأما العلم بالثبوت، فإن كان الثبوت الواقعي والعلم الواقعي فلا شكّ في تحقّق الواسطة؛ لأنّه إمّا يعلم واقعاً بثبوتها واقعاً أو يعلم عدم ثبوتها أو لا يعلم شيء منها.

وإن كان الثبوت الشرعي فالظاهر عدم تحقّق الواسطة في العلم أيضاً، سواء في ذلك العلم الواقعي أو الشرعي.

وكذا في العلم الشرعي، سواء أريد الثبوت الواقعي أو الشرعي؛ وذلك لأنّ ثبوت هذه الصفة لتلك الذات إمّا يكون موافقاً للأصل أو يكون خلاف الأصل، فإن كان موافقاً له يعلم شرعاً وواقعاً ثبوتها لها شرعاً بمجرد عدم العلم بثبوت خلافها واقعاً أو شرعاً، وإن كان مخالفاً للأصل فيعلم شرعاً وواقعاً عدم ثبوتها لها شرعاً بمجرد عدم العلم بثبوتها.

والحاصل: أنّ ثبوت الصفة إن كان موافقاً للأصل يعلم ثبوتها شرعاً، وواقعاً وشرعاً، ويعلم شرعاً ثبوتها واقعاً وشرعاً بمجرد عدم العلم بعدم الثبوت، وإن كان مخالفاً له يعلم عدم ثبوتها بمجرد عدم العلم بثبوتها.

١. في «أ»: «فلا يعلم».

نعم، لو كان هناك حكم لم يعلم مخالفته للأصل أو موافقته، أو تعارض فيه أصلاً، فيتحقّق الوساطة في العلم الشرعي بالثبوت الشرعي أو الواقعي أيضاً.

وبعد تلك المقدّمة نقول: إنّ ما ذكر من أنّه إذا كان الحكم المعلق على ثبوت شيء مطلوباً من شخص فتقيّد بالثبوت المعلوم مسلّم، ولكن نقول: إنّ التقييد إنّما هو بالثبوت المعلوم مطلقاً، سواء كان بالعلم الواقعي أو الشرعي، ولا واسطة بين العلم الشرعي بالثبوت^١ وعدمه في ما كان موافقاً أو مخالفاً للأصل.

أو نقول: إنّ الثبوت أعمّ من الواقعي والشرعي، ولا واسطة بين العلم بالثبوت الشرعي وعدمه. وعلى هذا فنسلّم أنّ المانع من قبول الرواية هو الفسق المعلوم بثبوته، دون الواقعي وإن لم يعلم، ولكن هو المعلوم بثبوته شرعاً، أو المعلوم شرعاً بثبوته، ولكون الأصل الفسق كما يأتي^٢، فيكون من لم يعلم عدالته فاسقاً.

فمعنى الآية: إن جاءكم من علم شرعاً فسقه أو علم فسقه شرعاً فتبينوا. فالمانع من القبول هو الفسق المعلوم شرعاً بثبوته أو المعلوم بثبوته شرعاً، ولكون الفسق أصلاً، وعدم الوساطة بين العلم الشرعي بالثبوت، يكون عدم المانع هو العلم الشرعي أو الواقعي بالعدالة الثابتة شرعاً أو واقعاً، فيكون العلم بالعدالة شرطاً في القبول.

وبما ذكر^٣ يندفع ما يورد أيضاً من أنّ المنطوق يدلّ على اشتراط وجوب التبين بالفسق، ويلزم منه عدم وجوبه في من لم يعلم فسقه؛ لأنّ الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط. ووجه الاندفاع ظاهر ممّا ذكر.

نعم، يرد ذلك على من يتمسك في نفي الوساطة وإثبات اشتراط العدالة بأنّ المراد بالفاسق من له صفة الفسق في الواقع.

فظهر بذلك صحّة الاستدلال بالآية على اشتراط العدالة في الجملة، ولكن لا يثبت منها اشتراطها في قبول هذه الروايات، المدوّنة في كتب أصحابنا في هذا الزمان، الثابت

١. في «أ»: «العلم بالثبوت الشرعي».

٢. في ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

٣. في «ب و ج»: «وممّا ذكر».

حجيتها؛ لأننا قد أثبتنا حجيتها جميعها مع كون رواها غير معلومي العدالة، فيكون دليلنا مخصصاً لعمومها.

وهل يشترط الظن بالعدالة؟

الحقّ العدم؛ لعدم الدليل.

وبيان ذلك بعد تمهيد مقدّمة، وهي أنه كما عرفت معنى اشتراط العدالة في القبول أنّ العلم بها شرط فيه، والمراد بالعلم هو العلم القطعي أو الظنّ الذي دلّ على اعتباره في خصوص هذا الموضوع دليل.

وهل يقوم مقامه مطلق الظنّ إذالم يمكن العلم، أو الظنّ المعترها هنا بخصوصه أم لا؟ قد يقال: نعم؛ لأنّ الألفاظ أسامي للأموال النفس الأمرية، فإذا علّق شيء على أمر يكون المعلق عليه هو ذلك الأمر حقيقة، ولكن إذا كان المشروط تكليفاً متوجّهاً إلى الغير فلا بدّ من اعتبار العلم، ولكنّه إنّما هو مع إمكانه، وأمّا بدونه فيجب الاكتفاء بالظنّ؛ لانسداد باب العلم.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّه إذا كلف أحد بأمر وكان التكليف مشروطاً بشيء آخر، فالشرط هو العلم بوجود ذلك الشيء أو الظنّ الذي اعتبره الأمر هنا، وأمّا الاكتفاء بمطلق الظنّ فغير معلوم، أمّا حين إمكان العلم أو الظنّ المعترها فظاهر، وأمّا حين تعذّره فلأنّ الشقوق المحتملة حينئذٍ ثلاثة: انتفاء الاشتراط، وسقوط التكليف، والاكتفاء بالظنّ. فمع وجود هذه الاحتمالات فالإكتفاء بالأخير تحكّم.

نعم، لو ثبت بدليل بقاء التكليف بالمشروط وعدم انتفاء الاشتراط، لا بأس بالأخذ بالظنّ، ولو ثبت الأوّل فقط، يتردّد بين انتفاء الاشتراط أو الأخذ بالظنّ.

فإن قيل: يستصحب الاشتراط فيتعين الأخذ بالظنّ.

قلنا: المعلوم أوّلاً هو الاشتراط بالعلم، وهذا الاشتراط قد انتفى قطعاً، ولم يكن ها هنا اشتراط آخر حتّى يستصحب.

ومن هذا يظهر أنّه لا تردّد بين انتفاء الاشتراط والأخذ بالظنّ أيضاً، بل الاشتراط المعلوم منتفٍ، وغيره غير ثابت.

فإن قيل: المشروط هو الأمر النفس الأمري مطلقاً، سواء كان معلوماً أو مظنوناً أو مجهولاً، خرج الأخير بالإجماع أو العقل^١، فيبقى الباقي.

قلنا: فالمشروط^٢ يكون هو ذلك الأمر النفس الأمري الموصوف بالمعلومية أو المظنونة، فيجب أولاً^٣ إثبات وجود الموصوف.

والتحقيق: أن الشرط هو وجود ذلك الأمر واقعاً بحسب العلم أو الظن، لا وجوده الواقعي المعلوم أو المظنون.

والحاصل: أنه إذا علق حكم بأمر آخر نعلم قطعاً أنه ليس المراد اشتراط الحكم بذلك الأمر نفسه مطلقاً، بل يراد أمر آخر، والذي علم قطعاً أن الحكم ثابت حين العلم، وأما حين عدم إمكان غير الظن فثبوت هذا الحكم المشروط غير معلوم، فلو ثبت بدليل آخر غير هذا الذي يدل على الاشتراط فيجب الرجوع إليه، فإن دلّ على الاشتراط حينئذٍ أيضاً يكتفى بالظن؛ إذ يعلم قطعاً أن المراد ليس الاشتراط بالعلم؛ لتعذره فرضاً، وإلا فيعمل بمقتضى أصالة عدم الاشتراط.

إذا علمت ذلك فنقول: إنه قد يثبت بالآية اشتراط جواز قبول الخبر أو وجوبه بالعلم بعدالة الراوي، فإذا علم يجوز أو يجب، وإذا انتفى العلم^٤ فاللازم انتفاء الجواز أو الوجوب دون الاكتفاء بالظن، ثم دلت الأدلة الأخرى على عدم انتفاء الوجوب حينئذٍ، أي حين انتفاء العلم، بل يجب العمل، ولم تدلّ هذه الأدلة على اشتراطه بعلم أو ظن أصلاً، فيجب العمل بمقتضى الأصل.

فإن قيل: وإن لم يثبت اشتراط الظن بالعدالة في وجوب قبول هذه الروايات، ولكن الآيات تدلّ على كون العلم بالفسق مانعاً عن قبول الخبر، ولكون الفسق أصلاً بالنسبة إلى العدالة فكلّ خبر لم يكن يعلم عدالة راويه يكون وجود المانع فيه معلوماً. فهذه الروايات

١. في «أ»: «والعقل».

٢. في «أ»: «إذا الشرط».

٣. لم ترد كلمة «أولاً» في «ب و ج».

٤. في النسخ: «وإذا علم يجوز أو يجب فإذا علم يجوز أو يجب، وإذا انتفى العلم...»، والصحيح ما أثبت.

لا يجوز العمل بها لأجل اشتراط العدالة، بل لأجل وجود المانع.
 ويتقرر آخر: أمر بالتبيين بشرط العلم بالفسق، ولكون الفسق أصلاً يكون كل مَنْ
 لم يعلم عدالته معلوم الفسق، ولَمَّا لم يعلم عدالة رواة هذه الروايات يكون فسقهم معلوماً،
 فيجب التبيين للمأمور به.

قلنا: إنَّنا قد أثبتنا بالدليل القطعي حجِّيَّة هذه الأخبار المدوَّنة في كتب أصحابنا في هذا
 الزمان، مع عدم العلم ولا الظنَّ الثابت اعتباره بعدالة رواتها، فيكون دليلنا^١ مخصَّصاً للآية،
 كما يخصَّص آيات الظنَّ.

والحاصل: أنَّنا أثبتنا حجِّيَّة هذه الأخبار المتَّصِّفة بكون راويها غير معلوم العدالة.
 هذا كلُّه، مع أنَّ الحقَّ أنَّه لا دلالة للآية على العموم، وفي دلالتها أنظار آخر يطول المقام
 بذكرها، فمن طلبها راجع سائر كتبنا الأصوليَّة.

فإن قيل: وإن لم يثبت من الآية اشتراط العلم أو الظنَّ بالعدالة، ولكن نقول إنَّ
 تماميَّة الدليل على حجِّيَّة تلك الأخبار إنَّما كانت بعد إثبات حجِّيَّة طائفة من تلك
 الأخبار في الجملة بالإجماع أو الخبر المحفوف بالقرينة أو غيرهما، وعلى هذا
 فاللازم ملاحظة تلك الطائفة الثابتة حجِّيَّتها، فإن لم تكن معلومة من بين تلك الأخبار
 أصلاً وجَبَّ العمل بالجميع، وإن كانت معلومة ولو بوصفٍ وجَبَّ العمل بجميع ما فيه
 هذا الوصف.

والحاصل: أنَّها إن لم تكن ممتازة أصلاً يعمل بالجميع، وإن كانت ممتازة عن بعض دون
 بعض يعمل بالبعض الذي يتردَّد القدر المعلوم حجِّيَّتها بينه دون البعض الآخر، ولا ريب في
 أنَّ روايات العادل من تلك الروايات حجة، فلتكن هي الطائفة المعلومه، ويعمل بجميع
 روايات العدول دون غيرها.

قلنا: إن أردت من روايات العادل روايات مَنْ عُلِمَ عدالته، فلو سلَّم كونها معلومة
 الحجِّيَّة فمنتنفية اليوم قطعاً، فلا تكون هي المعلومة الحجِّيَّة.

١. في «أ»: «دليلاً».

وإن أردت روايات مَنْ ظُنَّ عدالته فمعلومية حجّيتها والإجماع على العمل بها ممنوع. وغاية ما يعلم هو عمل المتأخرين بها، وأما القدماء وأرباب الحديث فلم نعلم منهم إلا أنّهم كانوا يعملون بالأخبار، أو الأخبار المضمومة مع القرينة الموجبة للصحة، وأمّا أنّ هذه الأخبار أيّ طائفة منها؟ وأنّ الصحة عندهم أيّ شيء هي؟ وأنّ القرينة التي توجب حجّية الخبر ما هي؟ وأنّ الظنّ بالعدالة الراوي أيضاً من هذه القرائن؟ فلا يعلم أبداً.

سلمنا أنّ الظنّ بالعدالة من القرائن، أو أنّهم يعملون بروايات مظنون العدالة، ولكن من أين يعلم أنّه مطلق الظنّ بها حتّى الظنون الميسرة^١ لنا في هذا الزمان، الحاصلة من الرجوع إلى كتب أرباب الرجال، ومن قولهم «فلان ثقة» من غير تصريح بالعدالة، كما هو ديدن أرباب الرجال، ومن الترجيحات الاجتهادية بين المعدّل والجرح، مع عدم العلم بمذهب المعدّل غالباً في العدالة، والاكتفاء فيه بأمر استحسانيّة ظنيّة، مع ما ترى في العدالة من الاختلاف الشديد الذي لا يكاد يتحد قول اثنين أو ثلاثة من القدماء فيها.

مع أنّه يمكن أن يكون^٢ التعديل عنهم من باب الشهادة، فيجب أن لا يكتفى فيه بالكتابة^٣ وبشهادة الفرع، وأنّ أرباب الرجال لم يلاقوا جميع رواة سلسلة سند. ومع ما ترى من كثرة الاختلاف في الجرح والتعديل، ووقوع الغفلة والخطأ منهم.

ومع أنّ كثيراً من المزكّين لم يعلم عدالتهم، بل وظهر عدم إيمانهم، كابن عقدة^٤ وعليّ بن حسن بن فضال^٥، ومع عدم تمكّنا من الفحص عن المعارض بالقدر الذي يتمكّنون لِمَ لا يجوز أن يكون لهم ظنون آخر غير ما يتيسر لنا؟ وكان المعبر عندهم هذه الظنون فقط، بل تمكّنتهم من الظنّ بالعدالة بقرائن غير موجودة لنا معلوم قطعاً، بل اختلط الأمر في ذلك

١. في «أ»: «المتيسرة».

٢. لم يرد «أن يكون» في «ب وج».

٣. في «أ»: «بالكتابة».

٤. راجع ترجمته في رجال الشيخ: ٤٠٩، الرقم ٥٩٤٩؛ الفهرست: ٦٨، الرقم ٨٦؛ خلاصة الأقوال: ٣٢١، الرقم ١٢٦٣؛ رجال ابن داود: ٢٢٩، الرقم ٣٩.

٥. راجع الفهرست: ٢٧٢، الرقم ٣٩٢؛ رجال النجاشي: ٢٥٧ - ٢٥٨، الرقم ٦٧٦؛ خلاصة الأقوال: ١٧٧، الرقم ٥٢٦.

علينا كثيراً حتى لا يكاد يسلم حديث عمّن^١ يحتاج في الظنّ بعدالته إلى ترجيحات اجتهادية.

هذا زرارة بن أعين^٢ ومحمد بن مسلم الثقفي^٣ والفضل بن شاذان^٤ من أعرف رواتنا بالوثاقة، مع أنه قد ورد فيهم ما ورد من الذمّ.

والحاصل: أنّ المعلوم لنا بالإجماع ليس إلا العمل بالخبر، ولو ترقينا عن ذلك وقلنا بأنّه علم أزيد من ذلك، فليس إلا لزوم انضمام ما يوجب الظنّ بصحّته إليه، ونسبة ذلك إلى جميع الأخبار على السواء، فيمكن أن يكون منضمّاً مع خبر من لم يُظنّ عدالته ما كان الأجلّة عملوا به، ولم ينضمّ مع ذلك خبر من ظنّ عدالته. وأمّا أنّ ذلك الشيء ماذا؟ أو أنّه ظنّ العدالة سيّما مثل تلك الظنون، فلا يكون خبر مظنون العدالة ثابت الحجّية، فلا يشبّه الاقتصار عليه.

فإن قيل: إنّ تلك الضميمة الموجبة لصحّة العمل عندهم، إذا كانت موجبة للعمل برواية من لم يُظنّ عدالته إذا ضمّت معها، فيكون العمل برواية من ظنّ عدالته أيضاً قطعياً إذا ضمّت معها، فيكون ذلك مقطوع الحجّية.

قلنا: ليس مرادنا إثبات حجّية الخبر الفرضي، وما استدللنا على حجّية الرواية الفرضية، بل أردنا إثبات حجّية تلك الأخبار المعهودة وادّعينا الإجماع على العمل بهذه الأخبار في الجملة، ففرض انضمام الضميمة مع طائفة معيّنة غير كافٍ، بل يجب على المشترك إثبات الإجماع على العمل بهذه الطائفة، أو إثبات انضمام تلك الضميمة المجمعة على إيجابها بوجوب العمل معها، وأين ذلك الإثبات؟ وأتى؟ بل يمكن أن يكون العمل على خبر من لم يُظنّ عدالته لقرينة منضمّة معها، دون خبر من يُظنّ عدالته.

فإن قيل: لولا اشتراط العدالة فما وجه تدوينهم علم الرجال وذكر أحوال الرواة؟

١. في «أ»: «متن».

٢. اختيار معرفة الرجال: ١٣٨ - ١٤١، ح ٢٢١.

٣. المصدر: ١٦٨ - ١٦٩، ح ٢٨٢ - ٢٨٤.

٤. المصدر: ٥٤٢ - ٥٤٣، ح ١٠٢٨.

قلنا أولاً: إنّ تدوين الرجال ليس إلّا من طائفة قليلة لا يصير عملهم فقط حجّة لأحد، أو عليه في ذلك أصلاً.

وثانياً: أنّ السبب في ذلك وفائدته لا ينحصر في فهم العدالة والوثاقة، بل يحتمل أن يكون له فائدة غير ذلك، كما أنّ منهم مَنْ صرّح بأنّ السبب في تدوينه طعن العامة بأنّه لامحدّث من الشيعة، وليس لهم صاحب رواية وكتاب.

ويمكن أن يكون بيان أحوالهم للرجوع إليها ومعرفتها عند التعارض، حيث ورد في الروايات الأمر بالرجوع إلى الأعدل^١، وقد صرّح الشيخ بأنّ العدالة المطلوبة في رواة الأخبار لأجل ذلك، حيث قال في العدة:

وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فهو أن يكون الراوي معتقداً للحق،

مستتبصراً، ثقةً في دينه، متحرّجاً عن الكذب [غير متهم]^٢ في ما يرويّه^٣. إلى آخره.

وأما قول الشيخ في موضع من عدّته: «من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف»^٤، فمع معارضته بقوله في هذا الكتاب من أنّه تعمل الطائفة بخبر السكوني وأضرابه^٥، ومن أنّه اختار العمل بخبر المتحرّز عن الكذب^٦. بل ادّعى الإجماع عليه^٧، لا يثبت اشتراط زيادة على ظاهر الإسلام أو حسن الظاهر الذي يحتمل أن يكون عدم ظهور فسق منه؛ لأنّهما أحد الأقوال من العلماء^٨، بل من الشيخ نفسه في العدالة^٩، بل ادّعى الإجماع على الأوّل في الخلاف^{١٠}، ولا شكّ في اعتبار ظاهر الإسلام.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٢. ما بين المعقوفين من المصدر.

٣. العدة في أصول الفقه ١: ١٤٨ - ١٤٩.

٤. المصدر: ١٢٩.

٥. المصدر: ١٤٩.

٦. المصدر: ١٣٤.

٧. المصدر.

٨. كما حكاه البهبهاني في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان: ٧٦٦؛ والبحراني في الحدائق الناضرة ١٠: ١٨.

٩ و ١٠. الخلاف ٦: ٢١٧، المسألة ١٠.

ومنها: الإيمان، والمراد به: الإقرار بالله وبرسله وبالأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وبجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله.

وذهب جماعة من المتأخرين إلى اشتراطه، مستدلين^١ بصدق الفاسق على غير المؤمن^٢، فتدل آية النبأ^٣ على عدم قبول خبره إلا مع التبيين.

وأجيب عنه بأن الآية تدل على عدم اشتراطه لدلالاتها على قبول خبر الفاسق إذا عرف صدقه بالتبيين، فيلزم العمل برواية غير المؤمن المتحرّز عن الكذب^٤.

وفيه: أن حصول التبيين المأمور بمجرد معرفة كونه متحرّزاً عن الكذب غير معلوم.

وتوضيحه: أنه سبحانه أمر بالتبيين في خبر الفاسق، والمراد به طلب ظهور حال المخبر، وبمعرفة تحرّز الراوي عن الكذب وإن حصل الظن بصدقه في هذا الخبر أيضاً، ولكن الظاهر المتبادر من التبيين هو تحصيل العلم بحال الخبر^٥ أو ظن ثبتت^٦ حجّيته. وصدق حصول التبيين بمجرد الظن بالصدق ممنوع؛ ولذلك يصح أن يقال: تبيّنوا في خبر العادل، ولا يصح أن يقال: تبيّنوا في خبر علم صدقه.

وبالجملة، التبيين حقيقة في طلب البيان، أي الظهور في حال الخبر، والاكتفاء بالظن يحتاج إلى دليل.

فإن قيل: معرفة تحرّز الراوي عن الكذب وإن لم يوجب التبيين عن حال الخبر، ولكنّه يوجب التبيين عن حال الراوي، فيكون كافياً؛ لكونه أعم.

قلنا: لا شك أن في الآية تقديراً، والمقدّر إمّا مجرد حال الخبر، أو مع حال المخبر على

١. في النسخ: «مستدلاً» والصحيح ما أثبت.

٢. انظر شرح البداية - الرعاية في علم الدراية - للشهيد الثاني: ١١٣؛ وجامع المقال: ١٩؛ وقوانين الأصول: ١.

٤٤١ - ٤٤٢.

٣. الحجرات (٤٩): ٦.

٤. انظر مقياس الهداية ٢: ٢٨.

٥. في «ج»: «المخبر».

٦. في «أ»: «يثبت».

سبيل منع الخلوة، ولكنّ الثاني مشكوك فيه، فيجب الاقتصار على الأوّل.

فالصواب أن يجاب بما مرّ في العدالة، أو بمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الأصول بعد بذل مجهوده واستفراغ وسعه في تحصيل الحقّ، كما صرّح به جماعة^١. قال في المسالك: والحقّ أنّ العدالة تتحقّق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم^٢.

وقال شيخنا البهائي في الزبدة في ردّ الاحتجاج على الشيخ: وليس في آية التثبّت حجة عليه؛ لمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الأصول^٣.

وقريب منه قول والدي العلامة - طاب ثراه - في التجريد^٤.

وقال المحدث الكاشاني في نقد الأصول بعد نفي الاستبعاد بالعمل بخبر الموثّقين من غير الاثني عشرية: فإنّ المانع من الكذب في الرواية إنّما هو العدالة، وهي حاصلة فيهم، ولا يقدر فيه عدم إيمانهم^٥. انتهى.

على أنّ كثيراً من المتقدّمين ذهبوا إلى أنّ العدالة تعرف بمجرد الإسلام مع عدم ظهور الفسق^٦، ونقل هذا القول عن ابن الجنيّد^٧، والشيخ في الخلاف^٨، والمفيد في الإشراف^٩، بل في الخلاف الإجماع عليه^{١٠}، وتبعهم في ذلك جمع من المتأخّرين^{١١}.

١. كالشيخ البهائي في زبدة الأصول: ٩٣؛ وحكاه المصنّف في مستند الشيعة ١٨: ١٠١.

٢. مسالك الأفهام ١٤: ١٦٠.

٣. زبدة الأصول: ٩٣.

٤. تجريد الأصول (مخطوط).

٥. نقد الأصول: ١٠ (مخطوط)؛ وحكاه عنه المصنّف في مستند الشيعة ١٨: ١٠١.

٦. حكاه عنهم المحقّق القمي في غنائم الأيام ٢: ٣٦.

٧. نقله عنه العلامة في مختلف الشيعة ٣: ٨٨؛ والشهيد في الدروس الشرعية ١: ٢١٨.

٨. الخلاف ٦: ٣٠٠، كتاب الشهادات.

٩. الإشراف - ضمن مصنّفات الشيخ المفيد - ٩: ٢٥.

١٠. الخلاف ٦: ٣٠١، كتاب الشهادات.

١١. حكاه جماعة، منهم: الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣١١؛ والبحراني في الحدائق الناضرة ١٠: ١٨؛

والبهائي في الرسائل الفقهية: ٢٥؛ وحاشيته على مجمع الفائدة والبرهان: ٧٦٦.

ويدلّ على ذلك: أنّ الموجود في كلام العلماء الأخيار والوارد في أحاديث الأئمة الأطهار من معنى العدالة غير متضمّن للإيمان، بل غاية ما ذكره وورد هو الاجتناب عن الكبائر، وعن الإصرار على الصغائر، والستر والعفاف، وكفّ الجوارح الأربع^١، وليس في شيء منها دلالة على اعتبار الإيمان.

وأما الاجتناب عن الكبائر، فلا شكّ في أنّ المراد الاجتناب عن الإتيان بها عمداً؛ إذ لا شكّ أنّ الصادرة سهواً لا توجب القدرح في العدالة، وإلّا لزم انحصار العادل في المعصوم، ولا يصدق على من ذهب إلى بعض الأصول الفاسدة بعد بذل جهده في طلب الحقّ، وإتباع فكره ونظره في ذلك، أنّه ذهب إليه عمداً، مع أنّه استفاضت الروايات بوضع الخطأ عن أمة نبيّنا ﷺ وروحي فداه^٢.

وما الوجه لمن يقول بأنّ صدور بعض الكبائر خطأ أو سهواً غير قادح فيها، ثمّ تخرج الكبيرة المخصوصة التي هي القول ببعض الأصول الفاسدة ويقول بأنّه قادح فيها، مع عدم تقصيره في السعي وطلب الحقّ وتحصيله، بحيث يطمئنّ قلبه، ويكون اعتقاده ناشئاً عن بحث ونظر.

فإن قيل: إذا صدق العادل على غير المؤمن أيضاً لزم عدم استحقاقه العذاب في الآخرة. قلنا أولاً: لو سلّمنا ذلك بعد بذل جهده واستفراغ وسعه بحيث لم يكن في استعداده زيادة الطلب، لا نظنّ أن نكون قد أتيننا منكرًا من القول وزوراً.

وثانياً: أنّه لا تلازم^٣ بين العدالة وبين عدم العذاب.

هذا كلّه إذا قلنا أنّ الفسق هو عدم العدالة، وأمّا إذا قلنا أنّه ترك أمر الله والعصيان - كما هو معناه لغةً بل عرفاً - فنقول: إنّ كون المخطئ في بعض الأصول بعد بذل المجهود عاصياً تاركاً لأمر الله جلّ شأنه، ممنوع، فإنّ العصيان والترك للأمر هو مخالفة الأمور به،

١. كصاحب مدارك الأحكام ٤: ٦٨؛ وحكاه عن جماعة المحقّق القمي في غنائم الأثام ٢: ٣٢.

٢. الفقيه ١: ٥٩، ح ١٣٢؛ التوحيد للصدوق: ٣٥٣، ح ٢٤؛ الخصال ٢: ٤١٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة ٧: ٢٩٣، الباب

٣٧ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢.

٣. في «أ»: «لا استلزام».

والمأمور به لا يكون إلّا ما يعلم، بل الأمر والتكليف بالاعتقاد بخلاف ما حصل به العلم بعد صرف النظر، تكليف بما لا يطاق، فالذهاب إلى الحقّ غير مأمور به لمثل هذا الشخص. ومن هذا يظهر عدم تماميّة الاستدلال على اشتراط الإيمان.

فإن قيل: لا شكّ أنّه إذا قطع النظر عن أخبار غير المؤمنين الذين ظنّ عدم إيمانهم، يكون في الباقي ما يقطع بالعمل عليه، فلا يجري دليلك في أخبار غير الذين يظنّ عدم إيمانهم. قلنا: نعم، وإن كان كذلك ولكن نقول: إنّ كما علمنا عمل الأصحاب بالخبر، كذلك علمنا قطعاً عملهم بأخبار غير المؤمنين في الجملة أيضاً، فإنّ من تتبّع كتب الأصحاب - من حديثهم وقديمهم - يراها أنّ شيئاً منها ليس خالياً عن الاحتجاج بخبرٍ واقفيٍّ أو فطحيٍّ أو ناووسيٍّ أو مثلهم حتّى من الذين يظنّ أنّهم لا يعملون بالموتقات.

ويدلّ على ذلك أيضاً رواية ثقة الأصحاب ومعتمدتهم عنهم، مع أنّهم كانوا ما يستحلّون رواية خبر لا يجوز العمل به. وأيضاً قد ملئ كتابا الشيخين الجليلين الكليني والصدوق من أحاديث هذه الطائفة مع تصريحهم بأنّ جمعهما لهذه الأحاديث للعمل بها والأخذ عليها^١. وأيضاً قد صرّح الكسّي بإجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن عبد الله بن البكير الفطحي، وأبان بن عثمان الناووسي^٢، والشيخ في العدة بعمل الطائفة بأخبار الفطحيّة والواقفيّة وبني فضّال وبني سماعة والطاطريّين وغيرهم^٣.

وقال المحقّق في المعتبّر: لا مصنّف إلّا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل^٤.

وقال الشيخ في فهرسته: إنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب وكتبهم معتمدة^٥.

١. الكافي ١: ٨ - ٩: الفقيه ١: ٤.

٢. اختيار معرفة الرجال: ٣٧٥، ح ٧٠٥.

٣. العدة في أصول الفقه ١: ١٥٠.

٤. المعتبّر ١: ٢٩.

٥. الفهرست: ٤، وفيه: «ينتحلون المذاهب الفاسدة وإن كانت كتبهم معتمدة».

وقال شيخنا البهائي في فواتح مشرق الشمسيين في بيان الأحاديث الصحيحة عند القدماء :

ومنها: أخذه من أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها، والاعتماد عليها، سواء كان مؤلفها من الفرقة الناجية... أو من غير الإمامية^١. انتهى.

ويدلّ عليه ما روي في الصحيح عن أبي جعفر الثاني عليه السلام أنه قال في بني فضالّ: «خذوا بما رويوا، ودعوا ما رأوا»^٢.

وما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال لأبان بن عثمان: «إن أبان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة فما رواه ذلك فاروه عني»^٣.

وعوموم كثير من الروايات المتقدمة^٤.

وبالجملة، لا شك في أنه قد يحصل، بملاحظة تلك الأمور بعد التتبّع الكامل، العلم بحجّية خبرٍ ما من أخبار غير المؤمنين، ثمّ بانضمام ما ذكر في المقام الثاني يعلم وجوب العمل بجميع أخبارهم إذا كانت مجتمعة^٥ للشروط المقرّرة.

هذا، ثمّ إنه لو أريد من «المؤمن» القائل بإمامة الأئمة الاثني عشر - كما صرح به بعضهم^٦ - لصار عدم اشتراط الإيمان ظاهراً؛ إذ قلّ من حديث يعلم أو يظنّ كون جميع رواياته كذلك؛ وذلك لأنّ المعلوم أو المظنون من حال أكثر المؤمنين الموجودين في زمان أئمتنا المعصومين الإقرار بالماضين من الأئمة والموجود منهم عليهم السلام، وبأنّ الإمام بعده من ينصبه، وأمّا إقرارهم جميعاً بالأئمة الاثني عشر فغير معلوم ولا مظنون،

١. مشرق الشمسيين: ٢٩.

٢. وسائل الشيعة: ٢٧: ١٤٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي. ح ١٣ وتقدّم في ص ١٧١.

٣. الفقيه ٤: ٤٣٥، في المشيخة؛ ووسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي. ح ٣٠.

٤. في ص ١٦٨ وما بعدها.

٥. كذا في النسخ، والأصوب: «جامعة».

٦. كالشهيد في شرح البداية - الرعاية في علم الدراية: ١١٣؛ والطريحي في جامع المقال: ١٩؛ والمحقّق القميّ في

قوانين الأصول ١: ٤٤٢.

إلا في حقّ نادرٍ من خواصّ أصحابهم وأمنائهم.

ومنها: التحرّز عن الكذب والوثاقة.

وقد يستدلّ على اشتراطه باتّفاق الأصحاب، فإنّنا نرى أنّهم يروون روايات كثيرة بجهالة راويها، أو إرسالها، أو أمثال ذلك.

وفيه: أنّ القدر المسلّم إنّما هو اتّفاقهم على اشتراط الظنّ بالصدق كيفما حصل، وتحرّز الراوي عن الكذب أحد قرائن الصدق، ولا شكّ أنّ الخبر المجتمع للشرائط التي ذكرناها مفيد للظنّ، بل قد نقلنا عن بعضهم أنّ حصول الظنّ ووجود الخبر في الكتب المعتمدة أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العدل، واجتماعهم على اشتراط كون راوي مثل ذلك الخبر أيضاً مشهوراً بالوثاقة ممنوع، كيف! وقد مرّ من المحقّق دعوى عدم الخلاف في العمل بخبر المجروح في الجملة^٢.

وأما ما ترى من قدماء الأصحاب وأرباب الحديث من البحث والفحص عن الرواة، وردّ بعضهم بأنّه مجهول الحال أو ضعيف، فوجهه أنّ الأخبار لم تكن بعد منقّدة ممتازة ما يظنّ صدقه عن غيره، فأرادوا النقد والصرف، وأمّا في ما كان مذكوراً في كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان صاحبه متّناً يعرف وجوه صحّة الحديث وفساده، سيّما إذا شهد بصحّة ما جمعه، فلا نسلمّ البحث عن رواية، ولو كان أيضاً فإنّما هو للترجيح عند التعارض.

أما ترى تصريح الشيخ بعمل الطائفة بخبر السكوني، ونوح بن درّاج، وغياث بن كلوب، وحفص بن غياث، وأضرابهم^٣؟

وأما ترى شيوع عمل القدماء بالصحيح، مع أنّ الصحيح عندهم ما يظنون صدقه؟ وقال بعض المحقّقين من مشايخ والدي - في تعليقه في الرجال في بيان صحيح الحديث عند القدماء -:

وهو ما وثقوا بكونه عن المعصوم عليه السلام، أعمّ من أن يكون منشأ وثوقهم كون الراوي من

١. كذا، والأصوب: «الجامع».

٢. المعبر ١: ٢٩.

٣. العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩.

الثقات أو أمارات أخر ، ويكونوا يقطعون بصدوره عنه أو يظنون^١ . انتهى .

وقال صاحب الوافية :

وللعمل بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة كالكافي والفقيه و التهذيب ونحوها ، مع عمل جمع منهم من غير رد ظاهر ، ولا معارضة لما هو أقوى منه ، سواء كان الراوي عدلاً أو لا^٢ . انتهى .

وبالجملة ، كما لا علم بالإجماع باشتراط التحرّز عن الكذب في الراوي ، ولا ظنّ به أيضاً إذا كانت الرواية موجودة في الكتب المعتمدة لأصحابنا ، سيّما مع شهاداتهم بما شهدوا به وشدة احتياطهم وورعهم وتقواهم ، بل المظنون أو المعلوم عدم اشتراطه حينئذٍ . وأمّا تعداد بعض الأصحاب العدالة من الشرائط فسيجيء وجهه .

فإن قيل : وإن لم يكن دليل على اعتبار الوثاقة ولكن دليلكم لا يجري في غير الموثقين ؛ لأن الإجماع على قبول رواياتهم معلوم ، فهي تكون معلومة الحجّية ولو في الجملة ، فكيف يقبل غيرها ؟

قلنا : قد عرفت في اشتراط العدالة ما يردّ ذلك ، ويفيد هنا ، ونقول : إن أردت الإجماع على قبول روايات من علم وثاقته فلا ننكره ، ولكن أين معلوم الوثاقة ! ؟ بل منع بعض المحقّقين من المجتهدين حصول الظنّ القوي أيضاً بالنسبة إلى كثير من العدول^٣ .

وإن أردت مظنون العدالة فمن أين علم الإجماع على قبول رواياته ، سيّما مثل الظنون المتيسّرة لنا بالاجتهاد وبنقل أرباب الرجال ، مع كون التوثيق من باب الشهادة عند جماعة ، وعدم قبول شهادة الفرع سيّما مع الكتابة ؟

فإن قيل : في أخبار الثقات المظنون وثاقتهم ما يعلم العمل به قطعاً ، فيكون حجّة ، ولا يكون دليل على حجّية البواقي .

١. فوائد الوحيد على منهج المقال ١ : ١٠٦ ، وحكاة عنه الحائري في منتهى المقال ١ : ٥٨ مع تفاوتٍ يسير .

٢. الوافية في أصول الفقه : ١٦٦ .

٣. راجع فوائد الوحيد على منهج المقال ١ : ١١٢ .

قلنا أولاً: إنّ العلم بالعمل غير العلم بوجود عملنا به .

وثانياً: إنّ لا فرق في ذلك بين أخبار الثقات المظنونة وثقاتهم وغيرهم، فإنّه لو جعلنا الأحاديث صنفين: أحدهما: أحاديث رواة يظنّ وثاقبتهم في جميع السند بظنّ يعتبرهم، والآخر: غيرها، فنسبة العلم بعمل القدماء بالصنفين متساوية، فإن علمنا أنّ في الصنف الأوّل ما عملوا به، فكذلك في الصنف الثاني، سيّما مع ملاحظة رواية الأكثر، بل الجميع عن غير الموثّقين. ولو لم يجز العمل برواياتهم لم يرووها^١، وإن لم تدّع العلم في شيء من الطرفين فالكلّ متساوية.

وأما المتأخرون - فمع أنّه لا يحصل من عملهم منفردين إجماعاً، بل ولا ظنّ قوي - مختلفون، فمنهم من يعمل بالجميع، ومنهم من يقتصر على الكتب المعتمدة، ومنهم من يقتصر على الصحيح والحسن الذي لا يكون راويه موثّقاً، ومنهم من يقتصر على الصحيح والموثّق، ومنهم من لا يكتفي بمطلق الظنّ بل يشترط شهادة العدلين بالتوثيق، ومع ذلك فالمعلوم من حال الجميع العمل بروايات غير الموثّقين أيضاً، كما يشهد به كتبهم، ولذا ترى كثيراً منهم يعملون بروايات من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، وإن لحقها بعده ضعف أو إرسال.

ومنها: إسناده الحديث، ومعرفة الراوي في تمام سلسلة السند.

ووجه اشتراطه عند من يقول به: أنّه لولاه لم يعلم اتّصاف الراوي بالأوصاف المعبرة فيه .

وبعد ما علمت أنّه لا يشترط فيه شرط يضرّ به جهالته تعلم عدم الاشتراط .

ومن هذا يظهر أنّه لا يبعد أن يستدلّ لعدم الاشتراط عندنا بالإجماع المركّب .

وأما حديث عدم جريان الدليل لأجل تحقّق القدر المعلوم الحجّيّة في الجملة في الأخبار المسندة، فقد عرفت جوابه. فإنّه إن أريد أنّنا نعلم قطعاً بتحقّق القدر المجمع عليه في الأخبار المسندة المعروفة رواتها عندهم، فلا نبالي بتسليمه، ولكن لا يوجب ذلك

١. في «ب و ج»: «لم يروها».

التحقّق القدر الإجمالي المجمع عليه في الأخبار المسندة عندنا؛ لجواز أن يكون ما هو مرسل عندنا مسنداً عندهم، أو مَنْ هو مجهول عندنا معروفاً عندهم.

ويشهد بذلك أنّا نرى في كتاب من لا يحضره الفقيه أخباراً مرسلة، لا عن الذين يذكرهم في آخره طريقه إليهم، بل عن المعصوم، ونراها في غيره مسندة بسند صحيح أو معتبر، كحديث الاستنجاء باليمين، فإنّه مرسل مروى عن الصادق عليه السلام في الفقيه^١، ومسندة في الكافي^٢، وحديث قول النبي لبعض نسائه: «إنما أمرت نساء المؤمنين بالاستنجاء بالماء» فإنّه مروى عن النبي صلى الله عليه وآله مرسلأ في الفقيه^٣، ومسنداً في الكافي والتهديب^٤، وحديث: «لا ينال شفاعتي مَنْ استخفّ بصلاته» فإنّه مروى عن النبي مرسلأ في الفقيه^٥، ومسند بسند معتبر في الكافي^٦، وحديث: «خير مساجد نساكم البيوت» فإنّه مروى في الفقيه^٧ عن الصادق مرسلأ، ومسنداً في التهديب^٨، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة.

والحاصل: أنّ كون القدر الإجمالي الثابت حجّيته في الأخبار المسندة أو المعروفة رجالها عندنا غير معلوم، سيّما مع ما عرفت من كثرة ما يكون عندنا مرسلأ أو مجهولاً، ولا يكون كذلك عند القدماء، بل لا يبعد دعوى الإجماع على حجّية تلك الأخبار المرسلة والمجهولة راويها في الجملة.

ومنها: ضبط راويه، أي كونه ضابطاً لما يسمع.

ويراد به غلبة ذكره لما سمعه على سهوه ونسيانه إن حدّث من حفظ، ضابطاً لكتابتة،

١. الفقيه ١: ٢٧، ح ٥١.

٢. الكافي ٣: ١٧، باب القول عند دخول الخلاء، ح ٥.

٣. الفقيه ١: ٣٢، ح ٦٢.

٤. الكافي ٣: ١٨، باب القول عند دخول الخلاء، ح ١٢؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٤، ح ١٢٥.

٥. الفقيه ١: ٢٠٦، ح ٦١٧.

٦. الكافي ٦: ٤٠٠، باب شارب الخمر و...، ح ١٩.

٧. الفقيه ١: ٣٧٤، ح ١٠٨٩.

٨. تهذيب الأحكام ٣: ٢٥٢ - ٢٥٣، ح ٦٩٤.

حافظاً له من الغلط والتصحيح والتحريف إن حدّث منه ، عارفاً بما يختلّ به المعنى إن روى بالمعنى .

واحتجوا على اشتراطه بأن بدونه لا يحصل الظنّ بالإصابة ، فإنّ مَنْ لا ضَبَطَ له قد يسهو عن بعض الحديث ، ويكون ممّا يتمّ به فائدته ، ويختلف الحكم بعدمه ، أو يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه ، أو يبدّل لفظاً بآخر ، أو يروي عن المعصوم ويسهو عن الوساطة مع وجودها ، إلى غير ذلك من أسباب الاختلال .

أقول: لاشكّ أنّه يحصل الظنّ بالإصابة من نقل العالم الثقة الورع حديثاً في كتابه أكثر من ظنّنا بها لأجل الظنّ بضبط راويه .

ونعم ما قاله ثاني الشهيدين عليه السلام في شرح الدراية ، قال :

وهذا الشرط إنّما يفتقر إليه في مَنْ يروي الأحاديث من حفظه ، أو يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنّفات ، وأمّا رواية الأصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك ، وهو واضح^١ .

تتميمات

الأول: اعلم أنّ خلاصة ما يثبت ممّا ذكرناه هو حجّية هذه الأخبار المودعة في الكتب المعتمدة من ثقات الأصحاب وعلمائهم حجّية^٢ إذا اجتمعت الشروط المذكورة التي يجمعها عدم المعارض ، وعدم المخالفة لشهرة القدماء ولمذهب الراوي إذا لم يحتمل أن تكون مخالفته للاجتهاد ، سواء كان راويها عادلاً أم لا ، مؤمناً أم لا ، وسواء كانت الرواية مسندة أو مرسلة .

ومرادنا من حجّيتها أنّ الدليل القطعي يدلّ على حجّيتها وإن لم تفد إلّا الظنّ ، لأنّها تفيد القطع ، كما يقوله الأخباريون . ولم يكن اعتمادنا على المشايخ لأجل إفادة قولهم القطع ، بل لأجل إفادتها الظنّ .

١. شرح البداية - الرعاية في علم الدراية - : ١١٥ .

٢. في «ب و ج» : «حجّة» .

الثاني: المراد من عدم حجّية ما له معارض من الخبر ليس أنّه لا يعمل بشيء، من المتعارضين أصلاً، بل الخبر الذي له معارض حجّة في الجملة قطعاً. ويدلّ عليه روايات العلاج^١، وعمل الأصحاب طبقة بعد طبقة.

بل المراد أنّه لا يجوز الأخذ بأحد المتعارضين أولاً، بل يجب علاج التعارض إن أمكن، وإلّا فالرجوع إلى ما يقتضيه الدليل عند التعارض وعدم الترجيح.

الثالث: في نقل بعض عبارات صاحب الوافية وشارحه السيّد الصدر الموضح لبعض ما ذكرناه المؤيّد له.

قال صاحب الوافية - بعد نقل شكوكٍ على الاحتياج إلى علم الرجال - ما خلاصته:

إنّ الجواب عنها: أنّ أحاديث الكتب الأربعة مأخوذة من أصول وكتب معتمدة، معول عليها، كان مدار العمل عليها عند الشيعة، وكان عدّة من الأئمّة عليهم السلام عالماً بأنّ شيعتهم يعملون بها في الأقطار والأمصار، وكان مدار معاملة الحديث وسماعه في زمن العسكريين بل بعد زمن الصادق على هذه الكتب، ولم ينكر أحد من الأئمّة على أحد من الشيعة في ذلك، بل قد عرض عدّة من الكتب عليهم.

والعلم بأخذ الكتب الأربعة من هذه الأصول المعتمدة يحصل من أخبار المحمّدين الثلاثة، ومن شهادة القرائن بأنّ تمكّنهم من أخذ الأخبار من هذه الكتب المعتمدة يمنهم من أخذها من الكتب التي لا يجوز العمل بها، والعادة شاهدة بأنّ من صنّف كتاباً وتمكّن من إيراد ما هو الحقّ عنده لا يرضى بإيراد المشتبهات والمشكوكات.

- ثمّ قال: - إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لما حصل لنا علم عادي بأنّ أخبار الكتب الأربعة مأخوذة من كتب معتمدة بين الشيعة، فنحن لا نحتاج إلى العلم بأحوال الرجال في ما لا معارض له، وأمّا مع التعارض فنحن نتفحص عمّا يحصل به رجحان أحد المعارضين على الآخر عند النفس من العرض على كتاب الله وعلى مذهب العامّة، ومن حال الراوي وكثرته وتقاه، ونحو ذلك.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

- ثم قال : - فإن قلت : فعلى هذا يكون أخبار الكتب الأربعة قطعية الصدور من المعصوم.

قلت : لا يلزم من كون جواز العمل بهذه الكتب قطعياً كون أخبارها قطعية الصدور ؛ إذ يجوز من المعصوم تجويز العمل بكتاب يشتمل على الأخبار الكثيرة ، بحيث يعلم عدم صدور بعضها منه ومن غيره من الأئمة ؛ لعدم تمكنه من تمييز الصحيح عن غيره لتقيّة ، أو ضيق وقت ، أو نحو ذلك .

- ثم قال : - والحاصل : أنّ المعلوم هو جواز العمل بهذه الأخبار عند عدم التعارض ، وأما في صورة التعارض فجواز العمل بأحدهما مع إمكان ترجيح أحدهما على الآخر ، بملاحظة حال الراوي أو نحوه ، غير معلوم ، بل المعلوم من حال السلف عدم العمل بدون التفتيش ، فيحتاج إلى التفتيش عن الرواة^١ .

وقال في موضع آخر :

والأقوى في هذا الزمان جواز العمل بالأخبار المودعة في الكتب الثلاثة لمن له أهلية العمل بالحديث من دون ملاحظة الأسانيد بشرط عدم المعارض ، وعدم كون مضمونه مخالفاً لعمل المشاهير من فقهاءنا^٢ .

وقال السيّد الصدر :

الأصول والكتب لا يخلو من أقسام ثلاثة : لأنّها إمّا أن تكون معروضة على الأئمة فلم ينكروا ما فيه ، بل مدحوا المؤلفين وأثنوا عليهم ، وإمّا أن تكون مشتهرة بين الطائفة ، بحيث يُعلم قطعاً أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا عالمين بأنّ شيعتهم يعملون بها ، ويفتون بما فيها من الأحاديث المنسوبة فيها إليهم عليهم السلام . وإمّا أن تكون نسبتها إلى مؤلّفها مشهورة متواترة ، وكان المؤلفون ممّن يوثق بهم ، ويعتمد على روايتهم ، لا بمعنى القطع بصدور جميع ما رووه عن المعصوم عليه السلام ، بل بمعنى حصول الظنّ .

١. الوافية في أصول الفقه : ٢٧٧ - ٢٧٩ .

٢. المصدر : ٢٧١ - ٢٧٢ .

ألا ترى أن التهذيب كتاب مشهور، ومؤلفه ثقة فاضل، ومدار العلماء هو الرجوع إليه، ولا يوجب هذا إلا رجحاناً بالنسبة إلى ما في غيره من الكتب غير المشهورة.
 فعلى هذا نقول: إن ملاحظة السند في القسمين الأولين وتحصيل الظن به مما في كتب الرجال لا طائل تحته، وأما الأخير ففضل المؤلف وعدالته، بل وحكمه وشهادته بصحة أحاديث كتبه يفيدنا مزيداً مما يفيد علم الرجال^١. انتهى.

الرابع: لا يتوهم عدم حصول الظن بصحة روايات كتب المشايخ؛ لأن فيها ما يعارض بعضه بعضاً أو ينافيه، أو لم يعمل به، أو مخالف للإجماع أو للكتاب، وكذا نرى بعض المشايخ لم يعمل بما في كتاب بعض آخر، أو رده. وكل ذلك يوجب زوال الظن بصحتها. لأننا نقول: إن صحة الأحاديث لا ينافي شيئاً مما ذكر، وذلك لأن المراد بصحتها كونها مقطوعة الصدور أو مظنونة الصدور عن المعصوم، ولا تنافي بين صدور خبر عنه، وصدور ما يعارضه في نظرنا؛ لأن دواعي الاختلاف كانت كثيرة، فإن الأئمة كثيراً ما يتقون على أنفسهم وعلى أصحابهم في بيان الأحكام، فيحكمون لهذا خلاف ما كانوا يحكمون للآخر، وأيضاً لكثير من الأحاديث معاني وتأويلات لاتصل إليها عقولنا، وأيضاً ربما يحكمون على شخص معين بحكم معين لمدخلية بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم، كما روى الصدوق في الفقيه عن خالد بن عبيد بن عبيد الله^٢ أنه قال: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن رجل محرم أتى أهله وعليه طواف النساء، قال: «عليه بدنة». ثم جاءه آخر فسأل عنها، فقال: «عليه بقرة». فجاءه آخر فسأله عنها، فقال: «عليه شاة». فقلت بعدما قاموا: أصلحك الله، كيف قلت عليه بدنة؟ فقال^{عليه السلام}: «أنت موسر وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة»^٣.

وقال الشيخ في العدة - بعد أن ذكر القرائن الموجبة للعمل بخلاف ما تضمنته الخبر - :
 وإنما قلنا ذلك - يعني إيجاب تلك الأدلة لترك الخبر - لأن هذه الأدلة توجب العلم،

١. حاشية الوافية: ٤٥٣ (مخطوط).

٢. في «ج»: «الملايس».

٣. الفقيه ٢: ٣٦٣، ح ٢٧١٨.

وخبر الواحد لا يوجب العلم، وإنما يقتضي غالباً الظنّ، والظنّ لا يقابل العلم.
- ثمّ قال: - ولا يجب على هذا أن يقطع ببطلانه في نفسه؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون
الخبر في نفسه صحيحاً، وله وجه من التأويل لم يقف عليه، أو خرج على سبب خفي
علينا الحال فيه، أو تناول شخصاً بعينه، أو خرج مخرج التقيّة، وغير ذلك من
الوجوه^٢. انتهى.

ومن هذا يظهر وجه عدم قبح مخالفة الإجماع والكتاب أيضاً في حصول الظنّ بالصحة
وإن لم يظنّ حجّيته، وأمّا عدم عمله أو عدم عمل غيره من المشايخ فيمكن أن يكون لظنّ
عدم الدلالة، أو العثور على معارض راجح في نظره، أو مثل ذلك.

ويعجبني أن أذكرها هنا ما ذكره^٣ السيّد الصدر في هذا المقام، قال:

فإن قلت: الشيخ في التهذيب ردّ بعض أحاديث الكافي، ووصفها بالضعف والشذوذ،
وهو ينافي الصحة.

قلت: لا منافاة، فإنّ الشيخ عارضها بأحاديث أقوى منها؛ لأنّ رواها أعدل أو أكثر،
فضعفها بالنسبة إلى المعارض الأقوى، وشذوذها لأنّها تخالف ما رواه الأكثر، وذلك
لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم، بل ينافي العمل بها؛ لخروجها مخرج التقيّة أو
غير ذلك.

وسأيتي في كلام الشيخ أنّه لا يعمل بخبر العدل الإمامي فضلاً عن غيره، إلّا مع عدم
المعارض الأقوى. ألا ترى كثيراً ما يقول هذا الحديث ضعيف، لأنّه شاذّ، أو مخالف
للأحاديث الكثيرة أو المتواترة، وكثيراً ما يرّد خبر العدل الإمامي بخبر في غاية الضعف
عند المتأخّرين؛ لقرينة دلّت على رجحانه.

فإن قلت: إنّ الصدوق طعن في بعض أخبار الكافي حيث قال في باب أنّ الرجل
يوصي إلى رجلين بعد أن ذكر أنّ عنده توقيعاً بخطّ العسكري عليه السلام، وذكر رواية في

١. في النسخ: «لنا». والمثبت من المصدر.

٢. المدّة في أصول الفقه ١: ١٤٦ - ١٤٧.

٣. ذكره من صاحب هداية الأبرار.

الكافي وزعم أنها تخالف التوقيع، ثم قال: لست أفتي بهذا الحديث، بل بما عندي من خط الحسن بن علي عليه السلام. ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بالقول الأخير، كما أمر به الصادق عليه السلام ^١.

قلت: هذا ليس طعنًا، بل عملاً بالمتيقن، وعدولاً إلى الأقوى، فإن رواية الكليني بوسائط لا تصلح لمعارضة خط الإمام عليه السلام وإن صحّت.

وأما قوله: «لو صحّ الخبران»، إلى آخره، فليس صريحاً في تكذيب خبر الكليني، فإنه يجوز أن يكون المراد بذلك أنهما لو تساويا في الصحة فلا شك أن خط الإمام عليه السلام أصحّ وأولى بالاتباع، وإنما يتعين العمل بما رواه الثقة أو شهد بصحته إذا لم يعارضه ما هو أقوى، ولو سلم ردّ الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة عمّا ذكره الكليني في أول كتابه؛ لشدة تمسكه بالتوقيع الأشرف وحقّ له ذلك. وقد عمل الصدوق بأخبار انفرد بها الكليني وغيره، حيث لم يجد لها معارضاً، فمنها الحديث الذي رواه في باب الوصي يمنع الوارث، وقال: ما وجدته إلا في كتاب محمد بن يعقوب ^٢. وبدل على عمله به أنه لم ينقل في ذلك الباب غيره.

ومنها: حديث ذكره في كفارة من جامع في شهر رمضان، وقال: لم أجد ذلك في شيء من الأصول، وإنما انفرد بروايته علي بن إبراهيم ^٣.

ثم قال:

فإن قلت: كيف نصدّق الصدوق في كلّ ما رواه في كتابه وعمل به، ومن جملة ما رواه أخبار سهو النبي صلى الله عليه وآله ^٤، وأخبار تكذّب المشاهدة مدلولها: من أن شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين يوماً؟ ^٥

-
١. الفقيه ٤: ٢٠٣، ذيل الحديث ٥٤٧٥.
 ٢. في «أ»: «أصلح»، وما في المتن مطابق للمصدر.
 ٣. الفقيه ٤: ٢٢٣، ذيل الحديث ٥٥٢٩.
 ٤. الفقيه ٢: ١١٧، ذيل الحديث ١٨٩١.
 ٥. الفقيه ١: ٣٥٩، ح ١٠٣١.
 ٦. الفقيه ٢: ١٧١، ح ٢٠٤٤؛ الخصال ٢: ٥٣٠، ح ٥.

قلت : لم ينقل الصدوق وحده ذلك ، بل نقل أخبار سهو المعصوم عليه السلام الكليني والشيخ أيضاً ، ولم ينقلوا إلا ما صحّ عندهم ، وليس كلّ خبر صحيح يجب علينا اعتقاد مدلوله والعمل به ؛ لأنّه قد يكون ورد للثقيّة . وما نحن فيه كذلك ؛ لأنّ تجويز السهو والخطأ على الأنبياء من أشهر مذاهب العامّة ، وكان الخلفاء من بني أميّة وبني العباس يبالغون في ترويح القول بها .

ثمّ قال :

وأما أخبار عدم نقص شهر رمضان فهي موافقة لبعض مذاهب العامّة . روى البخاري في صحيحه ما يوافقها^١ ، فهي أيضاً محمولة على الثقيّة . وقد غفل الصدوق عن ذلك وعمل بها سهواً ، كما أفتى هو وغيره بضمون أحاديث كثيرة وردت للثقيّة إمّا لفغلة أو لعدم الاطلاع على ما يعارضها^٢ . انتهى .

ثمّ لا يتوهم أنّ احتمال الثقيّة في بعض الأحاديث يوهن من العمل بها ؛ لأنّ كلّ قول من المعصوم فالأصل فيه وجوب اتّباعه والعمل بمقتضاه ما لم يدلّ دليل على عدمه ، وهو إجماع الفقهاء ، ولولا ذلك لزم عدم وجوب اتّباع المعصوم ؛ إذ كلّ ما يقوله يحتمل فيه ثقيّة أو مصلحة أخرى ، ونصّ عليه الصادق عليه السلام أيضاً في صحيحة الأحوال ، قال : « لا يسع الناس حتّى يسألوا ، أو يتفقّها ويعرفوا إمامهم ، ويسعهم أن يأخذوا بما يقول وإن كان ثقيّة »^٣ .

الخامس : اعلم أنّ بما ذكرنا ظهر أنّه لا حاجة في العمل بالأحاديث المودعة في الكتب المعتمدة إلى الرجوع إلى الأسانيد ؛ لأنّ غير الكتب المعتمدة على الوجه الذي ذكرناه لا ينفع فيها معرفة روايتها ، والمعتمدة منها لا يحتاج في العمل بها إلى ملاحظة حال الراوي . ولكنّ

١ . صحيح البخاري ٢ : ٦٧٥ . ح ١٨١٣ .

٢ . شرح الوافية : ٤٤٨ - ٤٥٠ (مخطوط) ؛ هداية الأبرار : ٢٠ - ٢٣ .

٣ . الكافي ١ : ٤٠ . باب سؤال العالم وتذاكره . ح ٤ ؛ وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ - ١١١ . الباب ٩ من أبواب صفات القاضي . ح ١٣ .

القدماء منّا - كالموجودين قبل زمان المحمّدين، بل في زمانهم أيضاً - ربما يحتاجون إلى معرفة حال الرواة من الوثائق وأمثالها؛ وذلك لأنّ في تلك الأزمنة لم تكن الأحاديث منحصرة في المدوّنة في الكتب، وما كانت منها مدوّنة لم يكن الجميع منقّدة منسوبة إلى الثقات المتورّعين، بل كان الناس قريبين عهداً إلى^١ المعصوم، بل كان المعصوم في الأكثر ظاهراً، وكان متحمّلي الروايات موجودين في غاية الكثرة، ولم يكن كلّ خبر مقروناً بقرينة دالّة على صحّته أو صدقه، فكثيراً ما يحتاجون إلى ملاحظة حال الرواة لتحصيل القرينة أو ردّ مالاقرينة معه، وهذا هو السبب في ملاحظتهم حال الرجال، مضافاً إلى الاحتياج إليها في مواضع التعادل والتراجيح.

والحاصل: أنّ مقصودهم كان تحصيل القرينة والظنّ لصدق الخبر، وكان ملاحظة أحوال الراوي أيضاً أحدَ طرفي الظنّ، ثمّ لحق بهم قوم من العلماء، وتكلّموا في شرائط العمل بالحديث من حيث هو حديث من غير تخصيص بحديث، بل أرادوا بيان ما يوجب حصول الظنّ، فقالوا: إنّ من شرطه ملاحظة حال الراوي، ولم يقصدوا أنّ ذلك لازمٌ مطلقاً حتّى في خبر يظنّ صدقه من قرينة أخرى أكثر^٢ ممّا يظنّ من حال الراوي، بل كان غرضهم أنّ الخبر الخالي عن القرائن يجب أن يكون راويه ثقة مثلاً حتّى يكون منضماً مع قرينة أيضاً.

ثمّ جاء المتأخرون عنهم، الموجودون في زمان انقراض الرواة والكتب المجهولة أربابها، ورأوا طريقة القدماء في النظر إلى الرواة مطلقاً، ولاحظوا كتب القوم ورأوا أنّهم ذكروا للعمل بالأخبار شرائط، فزعموا أنّه يجب ذلك في كلّ خبر وأيّ رواية، ولم يتفطنوا بأنّه لا شكّ في أنّه لا يعتبر في العمل بالخبر العلم بصدوره وصحّته، وإلاّ لما أمكن غالباً العمل بخبر فيه واسطة واحدة من المعصوم، بل المعتبر هو الظنّ بالصدق بأيّ نحو كان، وأيّ طريق حصل.

١. في «ج»: «إلى عهد».

٢. في «أ» زيادة كلمة «منها» قبل قوله: «مما يظنّ...».

ولذا ترى^١ القدماء يذكرون في مقام ذكر قرائن صحّة الخبر أموراً غير مفيدة إلا للظنّ، كوجوده في أصل مشهور، ويجعلون واحداً منها وثيقة الراوي.

ولذا ترى المتأخّرين^٢ يعملون بالضعيف المنجبر بالشهرة، أو بمرسلة من نظنّ أنّه من لا يرسل إلا عن ثقة، أو بخبر من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، وأمثال ذلك، ولم يتأملوا في أنّ الظنّ الحاصل من نقل الثقة العدل العالم المتدينّ خيراً في كتابه ليس بأدون من الظنّ الحاصل من تعديل أرباب الرجال، سيّما إذا كان الناقل في غاية الورع والعلم بوجوه الأحاديث، عالماً بما ورد من شدّة الاحتياط في رواية الأخبار، وأنّ من رواها من لا يحلّ نقل روايته مجرّدة، وكان متمكناً من تحصيل القرائن ونقل الأخبار المقرونة بها، خصوصاً إذا كان مثل الكليني الذي كان موجوداً في زمن الغيبة الصغرى، وخالط السفراء ببغداد في مدّة عشرين سنة، وكان متمكناً من استعلام حال الروايات عن صاحب، بل - كما قيل - عن العسكري عليه السلام، وكان الوسائط قليلين، بل الثقات المتشرّفون بقاء المعصوم موجودون، لا سيّما إذا شهد بأنّ ما ذكره من الآثار الصحيحة من الصادقين عليهم السلام، أو بأنّه لا يذكر إلا ما يفتي بصحّته، أو بأنّه حجّة بينه وبين الله، أو بأنّه جمعه للتدينّ به أو لهداية الناس، وأمثال ذلك، سيّما مع ملاحظة اهتمام الأقدمين في ترك الرواية عمّن لم يكن ثقة، ولا انضمت مع خبره قرينة حتّى قال النجاشي في جعفر بن محمّد بن مالك - بعد حكمه بضعفه -:

ولا أدري كيف يروي عنه شيخنا النبيل الثقة أبو عليّ بن همام^٣، وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري^٤.

١. في «ب»: «ترى».

٢. كالبحراني في الحدائق الناضرة ٢٤: ٤٤٣؛ والوحيد البهبهاني في حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٢٩٥؛ والسيد الطباطبائي في رياض المسائل ١: ٤٦٩.

٣. في «أ»: «أبو علي بن هشام».

٤. رجال النجاشي: ١٢٢، الرقم ٣١٣.

وفي الفهرست :

عليّ بن الحسن الطاطري ، وله كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم ،
فلأجل ذلك ذكرنا^١ .

وقال ابن الغضائري في محمّد بن فرات : ضعيف ابن ضعيف ، لا يكتب حديثه^٢ .
إلى غير ذلك .

وقد رووا عن الصادق عليه السلام أنه قال : « اتقوا الله واتقوا الكذّابين »^٣ .

وهل أنت تجد من نفسك أنه إذا أردت جمع كتابٍ وشهدت بمثل ذلك هل تجمع إلا ما
يكون حجةً عندك ولو لم تعمل إلا بروايات الصحاح أو مع الحسان ؟ ولم يجوز العمل
بالضعاف في القصص والمواعظ والأخلاق والمستحبات والمكروهات ، فهل تجمع إلا
الصحاح والحسان ؟

لا أقول : إنه يحصل بذلك العلم بصحة جميع تلك الأحاديث ، كما يقوله الأخباري ؛ لأنّه
مما يشهد ببطلانه البديهة والعيان ، بل غرضي أنه يحصل الظنّ القوي أو المتأخّم للعلم
والظنّ الأقوى من الحاصل من انجبار الضعيف بالشهرة إذالم نقل بحجّة الضعيف في نفسه ،
سيّما إذا كانت الشهرة من المتأخّرين عن مثل الشيخ والسيد ، وأقوى من الظنّ الحاصل بنقل
الكشّي الإجماع على تصحيح رواية جماعة ، أو نقل الشيخ أن فلاناً لا يرسل إلا عن ثقة ،
وأقوى من الظنّ الحاصل من شهادة علماء الرجال ، سيّما مع أن علماء الرجال محصورون ،
وهم لم يلاقوا جميع رواة سلسلة سنديّ ، بل كان بالإخبار والنقل ، سيّما مع أنه لا يتحقّق
حديث لم يعارض تعديل جميع رواته جرحاً ؛ فنحتاج إلى الظنون الاجتهادية ، سيّما مع أن
أمر العدالة مختلف فيه ، والمشهور بين القدماء أنه ظاهر الإسلام أو حسن الظاهر ، ولا يعلم

١. الفهرست للشيخ : ٢٧٢ ، الرقم ٣٩١ . مع تلخيص .

٢. حكاة عنه العلامة في خلاصة الأوقال : ٤٠٠ ، الرقم ١٦١٣ .

٣. اختيار معرفة الرجال : ٣٧٠ ، ح ٦٩٠ . لكن في المصدر لم يرد : « اتقوا الله » .

٤. في « أ » : « لما يتحقّق » .

قدر المراد منهم من حسن الظاهر، وهل يكتفى بإطلاقهم في التعديل إلّا لأجل حسن الظاهر بهم بأنهم لمّا جمعوا كتاباً لهداية العلماء، فلا يريدون من العدالة إلّا ما قبله الكلّ؟ وهل يكتفى بتعديلهم مع احتمال أنّه كان ظنيّاً لهم إلّا بمثل ذلك؟ فكيف لا يكتفى بمثله في نقل الأحاديث مع وجود شهاداتهم؟ سيّما أنّ جامعي الأحاديث كانوا أعلم وأورع وأتقى وأقدم والاحتياط في أمر الحديث أشدّ وأكثر، خصوصاً مع أنّ سبب جمع الحديث ليس إلّا للعمل، وأمّا نقل الرجال فقد يكون لغرض آخر كما نقل عن بعضهم - وأظنّ أنّه الشيخ - أنّه كتب فهرسته أو رجاله لأجل طعن العامة بأنّه لا راوي لكم.

وبالجملّة، نقول: إنّ مَنْ يشترط في العمل بالخبر بعض الشرائط، كالعدالة والوثاقة والإيمان والإرسال وأمثالها، فإن قال: إنّ السبب في اشتراطها تحصيل الظنّ، نقول له: إنّّه لا احتياج إليه لأجل ذلك لما مرّ. وإن قال: إنّ الدليل على اشتراطها أمر آخر من آية أو إجماع أو حديث أو عقل، فعليه البيان، مع أنّك قد عرفت عدم دلالة الآية، وفقد الإجماع.

وإن قال بأنّه يعتبر في ذلك ظنّ مخصوص، فعليه إثبات الخصوصية، ثمّ إثبات أنّه الظنّ الحاصل بتعديل واحد أو أكثر من أرباب الرجال مع هذه الألفاظ المجملّة لا انضمام^١ الظنون الاجتهاديّة في ترجيح الجرح أو المعدّل.

السادس: قد وعدناك سابقاً^٢ بيان أصالة الفسق، فنقول ومن الله التوفيق: أعلم أنّ الناظر في كلام الأصوليين يرى وقوع الخلاف في أنّ الأصل هو العدالة أو الفسق.

والذي يقتضيه الدليل هو أصالة الفسق.

أمّا إن كان المراد بالأصل الراجح، فلأنّ الفاسق أكثر من العادل، والراجح إلحاق الشيء بالأغلب. وأيضاً العدالة تتوقّف على وجود أمور كثيرة، والفسق يكفي أمرٌ واحد، وما

١. في «ب و ج»: «لانضمام».

٢. في ص ٢٣٧.

يتوقّف على الأقل أرجح وجوداً بالنسبة إلى ما يتوقّف على أمور كثيرة؛ لأنّه أسهل وجوداً وأقرب وقوعاً .

وأيضاً الفسق مقتضى قوتي الشهويّة والغضبّيّة، وهما غريزتان في الإنسان، والراجع وقوع مقتضى الصفة الغريزيّة ما لم يظهر عدمه .

وأما إن كان المراد أصل عدم، فلاّنه لا شك أنّ العدالة - سواء فسّرت بالملكة أو غيرها - أمرٌ وجودي حادث بعد عدمه، متوقّف على أمور وجوديّة مسبوقة بالعدم اليقيني من الاعتقادات والإتيان بالأفعال الواجبة، وما هكذا شأنه فالأصل عدمه حتّى يثبت وجوده، والفسق عدم هذه الأمور، فهو الأصل .

فإن قلت: الأصل عدم فعل المحرّم أيضاً .

قلنا: لا ينحصر الفسق به، بل يثبت بعدم الاعتقاد وعدم فعل الواجب أيضاً .

فإن قلت: قبل البلوغ وقبل حضور وقت الواجب لم يكن عدم الاعتقاد وعدم الإتيان بالواجب حراماً، ولو بقي إلى بعد البلوغ وحضور الوقت لا تصف بالحرمة، والأصل عدمه .

قلنا أولاً: إنّ هذا لو صحّ لدلّ على عدم أصالة شيء من الفسق والعدالة؛ لأنّه يعارض أصالة عدم الاعتقاد وعدم الإتيان، فيتساقتان . وكأنّ إلى هذا نظر من قال: إنّهما بالنسبة إلى الأصل سواء .

وثانياً: إنّ هذا لو تمّ لما صحّ استصحاب أمر وجودي أو عدمي أصلاً؛ ضرورة تبدّل حالات المستصحب في كلّ آن .

وثالثاً: أنّ عدم الاعتقاد بعد البلوغ، وعدم الإتيان بالواجب بعد حضور وقته يتّصف بالحرمة، سواء تلبّس به المكلف أم لا، فاتّصافه بهما بعدهما ثابت يقيني غير متوقّف على تلبّس المكلف به .

فإن قلت: فيجوز تفسيق كلّ من لا يعلم عدالته، مع أنّ تفسيق من لا يعلم فسقه يوجب

التغريير .

قلنا: التفرير إذا أُريد كونه فاسقاً في الواقع، وأمّا إذا أُريد الفسق المستصحب فغير مسلم.

فإن قلت: يلزم الحكم بفسق الصبيان.

قلنا: الفسق والعدالة عدم وملكية، فيشترط في الاتّصاف بهما قابليّة المحلّ، والمحلّ القابل المكلف.

فإن قلت: فيشكل الأمر في حديث العهد بالتكليف، كمن مضى من بلوغه يوم أو بعض يوم ولم يصدر عنه معصية، فإن كان نفي الاعتقاد فإنّه ليس فاسقاً، ولا يمكن الحكم بثبوت العدالة أيضاً، أمّا على القول بكونها ملكة؛ فلأنّ عدم اتّصاف غير البالغ بها لانتفاء القابليّة يوجب امتناع الاتّصاف بمجرد البلوغ أو عند قرب عهده منه؛ إذ مع عدمها بالكليّة ما دام صبيّاً لا يمكن حصولها دفعة أو في زمان يسير؛ لأنّ تحقّق الملكة يتوقّف على تكرّر أفعال لا تحصل إلّا في مدّة طويلة.

وأما على القول بكونها حسن الظاهر ومثله، فلا شكّ في أنّه لا يكفي في الاتّصاف بها حسن الظاهر في يوم أو بعضه، بل لا بدّ فيه من ملاحظة حسن ظاهره في مدّة يغلب الظنّ بحسن باطنه أيضاً.

قلنا: لا إشكال فيه؛ لأنّ حديث العهد بالتكليف إمّا وقع منه معصية، فلا شكّ في كونه فاسقاً، وإلّا فعلى القول بالملكة فهو فاسق أيضاً؛ لأنّ القائل بها يقول: إنّ الفسق هو عدم هذه الملكة مع قابليّة المحلّ.

وعلى القول بحسن الظاهر أو مثله نقول: إنّ حسن الظاهر في يوم أو بعضه وإن لم يكفّ في العدالة، بل يلزم أن يكون في مدّة يغلب على الظنّ حسن الباطن أيضاً، ولكنّ تلك المدّة لا يلزم أن تكون حين البلوغ، بل لو كان قبل بلوغه في مدّة مديدة حسن الظاهر حتّى بلغ، يحكم بعدالته.

والحاصل أنّ البلوغ إنّما هو شرط إطلاق العدالة وليس شرطاً لحسن الظاهر، فلو كان

حديث العهد قبل البلوغ أيضاً حسن الظاهر بحيث يكفي لإطلاق العدالة لو كان بالغاً يحكم بكونه عادلاً، وإلا يحكم بفسقه.

بل قال والدي العلامة - طاب ثراه - في حواشي تجريد الأصول :

إنه لنا أن نقول: إنه على القول بالملكة أيضاً يمكن حصول العدالة لحديث العهد؛ لأن الأصل الملكة وإن لم يحصل حال الصبي، إلا أنه يحصل فيه الاستعداد لها، ويزداد ذلك بتكرّر الطاعات، حتى إذا اتّصف المحلّ بالقابلية لها حصلت دفعة إتمام مجرد البلوغ، أو بعده بزمان يسير يقتضي حصولها، وذلك كحصول البصر للنطفة، فإنها غير قابلة لها، ولكن يحصل لها الاستعداد لحصوله بالتدريج بحسب استعداده للصورة الإنسانية، حتى إذا تمّ الاستعداد وحصلت الصورة يحصل لها البصر أيضاً دفعةً.

الفائدة الخامسة

في بيان بعض ما يتعلّق بهذا المقام

وهو أمور:

الأول: [أقسام الحديث]

اعلم أنّ المتأخّرين من أصحابنا قد اصطَلَحوا على تقسيم الحديث باعتبار اختلاف أحوال رواته في الاتّصاف بالإيمان والعدالة وعدمها إلى أقسام أربعة: الصحيح، والحسن، والموتّق، والضعيف^١.

فالصحيح: ما كان جميع سلسلة سنده إماميّين ممدوحين بالتوثيق .
والحسن: ما كان جميعها إماميّين ممدوحين بغير التوثيق كلّاً، أو بعضهم بالتوثيق وبعضهم بغيره .

والموتّق: ما لم يكن سلسلة سنده كلّاً أو بعضاً إماميّين مع كون الكلّ موثّقين .
وأما ما كان بعضه من رجال الحسن وبعض آخر من رجال الموتّق فقد اختلفوا في كونه موثّقاً أو حسناً . والخلاف فيه راجع إلى الخلاف في ترجيح الحسن والموتّق . فإنّ من قاعدتهم إلحاق الحديث في التسمية بالأحسن الأدون .

والضعيف: ما عدا الثلاثة، فيشتمل ما كان الجميع مجهولين مذهباً وكانوا ممدوحين، أو

١. ذكرى الشيعة ١: ٤٨؛ شرح البداية - الرعاية في علم الدراية -: ٦٦ - ٧١؛ منتقى الجمان ١: ٤؛ وصول الأخبار إلى أصول الأخبار - ضمن رسائل في دراية الحديث - ١: ٣٩٥.

مذمومين ، أو مسكوتاً عنهم كلاً أو بعضاً أو بالتفصيل ، وما كان الجميع معلومين مذهباً كذلك ، وما كان بعضهم مجهولين وبعضهم معلومين كذلك ، وما كان الجميع غير إماميين ممدوحين بغير التوثيق أو بعضهم كذلك .

وبملاحظة تقسيم المدح في بعض الأقسام إلى المدح والتوثيق وغيره ، والذم إلى الكذب وغيره تتكثرت الأقسام ، وإن كان في كون بعضها من أقسام الضعيف محلّ تأمل .

وقد يستمى ما رواه إمامي جهل حاله قوتياً ، وقد يطلق على الموثق أيضاً ، وقد يطلق الصحيح - مضافاً إلى راوٍ معين - على خبر كان سندهُ إلى هذا الرجل متصفاً بصفات رجال الصحيح ، وإن اعتراه بعد ذلك إرسال أو قطع ، أو اتصل بغير إمامي ، فيطلق الصحيح على الجملة الواقعة قبل عروض ما ينافي الصحة ، وذلك كما يقال : يدلّ على ذلك صحيحة ابن أبي عمير عن رجل عن الصادق عليه السلام . وقد يطلق على جملة من رجال السند محذوفة موصوفة بصفات الصحيح فيقال : روى فلان في الصحيح عن ابن أبي عمير .

والفرق بين هذا وسابقه أنّ في الثاني يمكن لحوق الضعف لطرفي السند ، وفي الأول لا يلحق إلا لما قبل الصحيح .

ثم إنّ هذين الإطلاقين يجريان في الموثق والحسن أيضاً .

هذا ، ثم إنّ الأقسام المتقدمة أصول الحديث ، وله أقسام أخر يرجع إليها كالمسند ، والمتصل ، والمرفوع ، والموقوف ، والمنقطع المنقسم إلى الخاصّ والمعلق والمرسل . وقد يطلق المرسل على ما حذف من سنده مطلقاً ، ومن أقسام المنقطع ما يخصّ باسم المفصل ، والمقبول ، والمستفيض ، والعالي المطلق ، والنسبي ، والشاذّ ، والقريب ، والمسلسل ، والمقلوب ، والمدرج ، والمضطرب ، والمزيد ، والمصحّف ، والمعلّل ، والمختلق ، والمضمر ، والمدلج .

الثاني : [انجبار ضعف الخبر]

اعلم أنّ منهم^١ من صرح بأنّ كلّ خبر لم يشته حجّيته - كالضعيف عند المتأخّرين ، أو

١. هو الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائريّة : ٤٨٧ .

الحسن والموثوق^١ عند بعضهم، أو الخبر الذي كان في غير الكتب المعتمدة^٢ عندنا إذا انجبر بالعمل، أي شهرة الأصحاب مطلقاً - أعني كان مضمونه موافقاً للمشهور - فيصير حجة. ويستدلّ عليه بظهور الاعتماد عليه، وبحصول التبيين فيه والتثبت؛ فيجب قبوله؛ للآية^٣.

أقول: مجرد ظهور الاعتماد ليس حجة شرعية، وأما الآية فقد عرفت^٤ ما فيها مما ذكرنا من المعنى الحقيقي للتبيين.

نعم، لو حصل العلم بصدق مضمون الخبر لتمّ القول بحصول التبيين. مع أنه لو سلمنا حصول التبيين بسبب انجباره بالعمل فهو إنما يكون لأجل أن عمل معظم بمضمون خبر ضعيف مع عدم حجّيته لا يكون إلا لأجل ما ظهر لهم من دليل على صحة مضمونه، فنظنّ بذلك أن هذا الخبر لا يخلو عن واقعية ونفس أمرية، وهذا نوع تبيين. ولا يخفى أن ذلك لا يجري في جميع الأخبار الموافقة للشهرة.

بيان ذلك: أن الأصحاب الذين يوافق عملهم مضمون الخبر وينجبر بعملهم ضعفه، لا يخلو إما استدلّوا لما ذهبوا إليه بهذا الخبر وحده، أو لا. وعلى الثاني فإنما استدلّوا بهذا الخبر وغيره، أو استدلّوا بغيره، أو استدلّ بعضهم بهذا الخبر وبعضهم بغيره، أو بعضهم بهذا الخبر وغيره وبعضهم بغيره أو بالخبر، أو لم يستدلّوا بشيء، بمعنى أن دليلهم ليس معلوماً لنا، أو استدلّ بعضهم بالخبر أو بغيره أو بهما، ولم يستدلّ بعضهم بشيء؛ فهذه عشرة أقسام. وحصول التبيين لو سلّم فإنما يسلم في الأوّل فقط، وأما في البواقي فممنوع؛ إذ لا يظهر فيها اعتمادهم على هذا الخبر حتّى يقال: إنّه ليس ذلك إلا لأجل ما ظهر لهم من دليل على صحة ما تضمنته، سيّما إذا استدلّوا كلاً أو بعضاً بغير الخبر، وكان ذلك الغير غير صالح للاحتجاج عندنا.

١. في «أ و ب»: «أو الموثوق».

٢. في «أ»: «المعتبرة».

٣. آية النبا من سورة الحجرات (٤٩): ٦.

٤. في ص ١٥٤.

نعم، إذا كان ذلك الغير أيضاً دليلاً تاماً عندنا أيضاً يظهر منه صحة متضمن الخبر، ولكنه خارج عما نحن فيه.

فإن قيل: وإن لم يظهر في غير الأول اعتمادهم على الخبر ولكن يظن من عمل المعظم صحة مضمون الخبر، وهذا أيضاً نوع تثبت وتبين.

قلنا أولاً: إن كفاية مثل هذا التبين في حيز المنع.

وثانياً: إنه لو تم أيضاً لاختص بالأول والتاسع^١، وأما في البواقي فإما لا يحصل الظن، أو يخرج عن المتنازع فيه.

وقد استدلل على صحة الضعيف المنجبر بقوله عليه السلام: «خذ ما اشتهر بين أصحابك»^٢.

ويجاب عن الإيراد - بأنه ورد في حكم الخبرين المتعارضين -: بأنه إذا وجب الأخذ بالمشهور عند وجود الخبر المخالف، فيكون الأخذ به عند عدمه واجباً بطريق الأولى.

وعن الإيراد - بأنّ الثابت منه لو تمّ هو وجوب الأخذ بالرواية المشهورة، لا بما كان الحكم فيه مشهوراً، ويوافقه رواية -: بأنّ الموصول يفيد العموم والتخصيص بالرواية تخصيص بلا مخصص، وخصوصية السؤال لا يصلح له.

وعن الإيراد - بأنّ قوله هذا أيضاً خبر منجبر بالشهرة فحجّيته موقوفة على ثبوت حجّيته -: بأنّ الاستدلال به لأجل إثبات حجّية غير الأول من الأقسام المذكورة.

ويستدل على حجّيته بما ذكر، ولكون هذا من القسم الأول يشبّه منه حجّية سائر الأقسام.

ولكن يرد عليه: أنّ قوله عليه السلام هذا متعقّب بقوله عليه السلام: «دع الشاذّ النادر»^٣ وهو يشعر بأنّ الشهرة يلزم أن يكون على حدّ يكون مخالفه نادراً، فلا يلزم منه جواز الاعتماد على كلّ

١. في «أ»: «السابع».

٢. عوالي اللآئى ٤: ١٣٣، ح ٢٢٩؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٢. وبعضونه ما ورد في الكافي ١: ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٢، ح ٨٤٥.

٣. المصدر السابق.

شهرة. والشهرة التي كان مخالفتها نادراً واصلة حدّ الإجماع^١.

ويؤكد ما في بعض الروايات: «خذ المجمع عليه»^٢. ولا كلام في مثله.

وأيضاً قوله: «يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك»^٣ خطاب لزرارة، والثابت منه حجّية المشهور عند أصحابه، أو أمثال أصحابه من أصحابنا، أي رواية الأحاديث.

والحاصل: أنّ ثبوت حكمه لنا موقوف على الإجماع على المشاركة، والإجماع عليها لو سلّم فإنّما يسلم لو كان أصحابنا أيضاً من جملة رواة الأحاديث، بل السامعين للأخبار بلا واسطة أو بواسطة قليلة.

وأما الإجماع على مشاركتنا له في وجوب الأخذ بما اشتهر بين أصحابنا الذين يستخرجون الأحكام من المدارك المختلفة والأدلة الظنيّة، فغير مسلم. على أنّ كون العلماء المتقدّمين أصحاباً لنا حقيقة ممنوع، والمصير إلى التجوّز خلاف الأصل، مع أنّ ما ذكر في الجواب عن الإيراد الثاني - من أنّ الموصول يفيد العموم - مردودٌ بأنّه يفيد لولا قرينة حالية أو مقالية على التخصيص، والقرينة على إرادة الخبر هنا من الموصول قائمة؛ لأنّ إرادة العموم يخرج الكلام عن السلاسة، ويدخله في الفهاهة.

هذا، ثمّ إنّ على القول بحجّية الضعيف المنجبر إذا كان خبيراً مطلقاً أو عامّاً، وحصل الانجبار في بعض أفراد المطلق أو العامّ، أو كان الخبير ذا جزئين، حصل الانجبار في جزء منه، هل يمكن إثبات الحكم للفرد الآخر لأجل الانجبار؟ وهل ينجر الجزء الآخر أم لا؟ والتحقيق: أنّ سبب الانجبار إن كان هو اشتهار نفس الخبر، فيثبت الانجبار لسائر الأفراد وللجزء الآخر أيضاً. والوجه ظاهر.

وإن كان سببه اشتهار مجرد الحكم وموافقة الخبر للمشهور، فلا يثبت الانجبار على

١. في «ب و ج»: «واصلة الإجماع».

٢. الكافي ١: ٨ - ٩ خطبة الكتاب؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٩. وفيها: «خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

٣. عوالي اللآلئ ٤: ١٣٣، ح ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢. وبمضمونه ما ورد في الكافي ١: ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٢، ح ٨٤٥.

القول بثبوته حينئذٍ إلا للفرد المخصوص أو الجزء المخصوص؛ لاختصاص الشهرة بذلك.

الثالث: [من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه]

اعلم أنّ من الرواة جماعة قال الكشي في حقهم: إنه أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، وهم ثمانية عشر نفرًا، ستة من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وستة من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، وستة من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام، وقد يزداد فيهم أربعة أخرى أيضاً.

واختلفوا في بيان المراد، فالمشهور أنّ المراد صحة كلّ ما رووه حيث تصحّ الرواية عنه، فلا يلاحظ ما بعده إلى المعصوم عليه السلام، وإن كان فيه ضعف^١.

واعترض عليه بأن الشيخ يقدح في ما صحّ عن هؤلاء بالإرسال الواقع بعدهم، وأيضاً المناقشة في قبول مراسيل ابن أبي عمير^٢ - وهو منهم - معروفة.

وفيه: أنّ القادح والمناقش ربما لم يثبت عنده الإجماع، ولم يعمل بالإجماع المنقول، أو لم يثبت عنده وجوب اتباع هذا الإجماع، لعدم كونه بالمعنى المعهود، - أي الكاشف عن قول المعصوم - بل هو مجرد الاتفاق.

وربما يعترض عليه بأن ما يصحّ عنه هو الإخبار عمّن بعده أنّه قال كذا، دون أصل الحديث، فحاصله أنّه صادق في ما قال.

وفيه: أنّ أداء هذا المطلب بهذه العبارة بعيد جداً.

وقد يقال: إنّ المعنى أنّه ثقة^٣.

واعترض عليه بأنّ الوثاقة أمر مشترك بينهم وبين غيرهم أيضاً، فلا وجه للاختصاص.

١. اختيار معرفة الرجال: ٢٣٨، ح ٤٣١؛ و ٣٧٥، ح ٧٠٥، و ٥٥٦، ح ١٠٠٥.

٢. انظر الرسائل الرجالية للشتي: ٤١.

٣. شرح البداية - الرعاية في علم الدراية -: ٩٥؛ معالم الدين: ٢١٣؛ معراج أهل الكمال: ١٥١ - ١٥٢؛ وانظر الرسائل الرجالية لأبي المعالي الكليني ٣: ٤٤٤ حيث أفرد رسالة خاصة في ابن أبي عمير.

٤. حكاة الشفتي في الرسائل الرجالية: ٤٤.

ورد بأن كون الرجل ثقة لا يستلزم وقوع الإجماع على وثاقته، إلا أن يراود ما ذكره بعضهم: من أنه ليس في التعبير به لتلك الجماعة دون غيرهم - ممن لا خلاف في عدالته - فائدة. وفيه: أنه إن أُريد عدم الخلاف من المعدلين المعروفين المدوّنين لعلم الرجال، ففيه أولاً: أننا لم نجد من وثقه جميعهم، وعدم وجدان الخلاف منهم غير ظهور الوفاق. وثانياً: أن اتفاق خصوص هؤلاء غير إجماع العصابة، سيما إذا ادّعى الكشي الإجماع ناقلاً عن مشايخه، مع أنه لعلّ عند هذا القائل يكون تصحيح الحديث أمراً زائداً على التوثيق. وإن أردت اتفاق جميع العصابة فلم يوجد إلا في مثل سلمان وأبي ذر، وأما غيرهم فلا يكاد يوجد ثقة سالماً عن قدح، فضلاً عن اتفاقهم على سلامته عنه، فضلاً عن أن يثبت عندك.

نعم، يرد عليه ما مرّ من أن هذا المعنى لم يكن محتاجاً إلى هذا اللفظ، مع أنه كما عرفت تصحيح القدماء غير التوثيق. وربما يتوهم أن المراد وثاقة من روى عنه هؤلاء. وفساده ظاهر. وبالجملة، الظاهر المتبادر هو المشهور، ولكن لا حجّية في الإجماع المنقول سيما هذا الإجماع، فتأمل.

الرابع: [التسامح في أدلة السنن]

المعروف من الفقهاء والأصوليين تسامحهم في أدلة السنن والمكروهات، وادّعى الشهرة عليه جمع، منهم الشهيد الثاني في الروضة وشرح الدراية^١، والبهائي في الأربعين والوجيزة^٢، وصرّح عدّة الداعي^٣ كظاهر الذكرى^٤ الإجماع عليه.

١. الروضة البهية ٣: ١٥؛ شرح البداية - الرعاية في علم الدراية -: ٧٦.

٢. الأربعون حديثاً: ٣٨٩، ح ٣١ وفيه: «هذا الحديث الحسن المشتهر»: الوجيزة، ضمن رسائل في دراية الحديث ١: ٥٤١ وفيه: «وقد شاع العمل...».

٣. عدّة الداعي: ٢٠.

٤. ذكرى الشيعة ١: ٢٠٨.

والمراد بتسامحهم فيها أنهم يكتفون في الحكم بثبوت الاستحباب والكرهية بمجرد ورود خبر دَلَّ عليه ولو كان ضعيفاً، بل منهم مَنْ يحكم بهما بالشهرة ومثلها.

والمراد بثبوتهما ليس ثبوتهما واقعاً، وأنَّ الخبر الضعيف كاشف عنهما كالصحيح، بل المراد ثبوتهما ظاهراً وإن لم يعلم الواقع، فالثابت تكليف ثانوي ظاهري كالتكليف بالأخذ بظاهر يَدِ المسلم، والاستصحاب، وطهارة الثوب والبدن ما لم يعلم نجاستهما.

وقد خالف في ذلك بعضهم، منهم: صاحب المدارك^١، ولكن الظاهر رجوعه منه كما يظهر من كتاب الصلاة^٢.

فالحق هو الأوَّل لوجهين:

أحدهما: الأخبار المستفيضة:

فمنها: ما رواه الكليني في الحسن عن الصادق عليه السلام أنه قال: «مَنْ سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له أجره، وإن لم يكن على ما بلغه»^٣.

ومنها: ما رواه أيضاً عن الباقر عليه السلام أنه قال: «مَنْ بَلَغَهُ ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب، أوتي به وإن لم يكن الحديث كما بلغه»^٤.

ومنها: ما رواه الصدوق في ثواب الأعمال من أنه قال: «مَنْ بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله، كان له أجر عمله ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^٥.

ومنها: ما رواه البرقي في المحاسن في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَنْ بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^٦.

١. لم نعر عليه.

٢. مدارك الأحكام ٣: ٢٣٨.

٣. الكافي ٢: ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح ١.

٤. المصدر، ح ٢.

٥. نواب الأعمال: ١٦٢.

٦. المحاسن ١: ٩٣، ح ٢.

ومنها: ما رواه في الوسائل عن البرقي بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَنْ بلغه من النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله، كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله»^١.

ومنها: ما رواه فيه عن ابن طاووس، عن الصادق عليه السلام، قال: «مَنْ بلغه شيء من الخير يعمل به، كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه»^٢.

ومنها: ما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «مَنْ بلغه من الله فضيلة فأخذها وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك»^٣.

وقال ابن فهد في عدة الداعي: روى الصدوق، عن محمد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمة «أَنْ مَنْ بلغه شيء من الخير فعلم به، كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما فعل»^٤.

وهذه الروايات - بعضها صحيح، ومنها حسن، ومع ذلك منجبرة بالشهرة - مشهورة روايةً وفتوى، متلقاة بالقبول، مروية في الكتب المعتمدة، مؤيدة بعضها ببعض فتكون حجة.

وقد عدَّ بعضهم روايةً ثواب الأعمال^٥ من الصحاح المصطلحة^٦.

وفيه نظر؛ لأنَّ فيها علي بن موسى بن جعفر الكميذاني^٧، ولم أعثر فيه على مدح ولا قدح^٨.

ووجه الاستدلال أنَّها دلَّت على أنَّه متى سمع بشيء من الثواب على شيء، فعل أو

١. المحاسن ١: ٩٣، ح ١؛ وسائل الشيعة ١: ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدِّمة العبادات، ح ٤.

٢. إقبال الأعمال ٣: ١٧٠، باختلاف يسير؛ وسائل الشيعة ١: ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدِّمة العبادات، ح ٩.

٣. عدة الداعي: ٢٠؛ كنز العمال ١٥: ٧٩١، ح ٤٣١٢٢.

٤. عدة الداعي: ٢٠، وفيه: «كما نقل إليه».

٥. المتقدِّمة في ص ٢٧٤.

٦. انظر الفصول الغروية: ٣٠٥.

٧. في «ب. ح»: «الكميذاني».

٨. راجع معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ١٢: ١٨٨، الرقم ٨٥٣١؛ و ١٩١، الرقم ٨٥٣٤.

ترك، أو بلغ عليه ثوابٌ أو بلغ خيراً أو فضيلةً من الله، أو بلغ ثوابٌ على خير، ففعل أحد ذلك العمل، كان له ذلك الثواب، وإن لم تكن الرواية صادرة عن المعصوم.

ولاشكَّ أنه إذا ورد حديث ضعيف في ثواب عمل يصدق سماعه وبلوغه، فمن صنعه كان له ذلك الثواب، وما نريد من المستحبِّ والمكروه إلا ما كان في فعله أو تركه ثواب، فكلَّ فعلٍ أو تركٍ دلَّ على ثوابه حديثٌ ضعيف، يكون مستحباً أو مكروهاً لمن سمع ذلك وبلغه.

نعم، يرد على الاستدلال برواية ثواب الأعمال أنه مختصَّ ببلوغ الثواب على الخير، فما لم يعلم كونه خيراً لم يفد بلوغ الثواب عليه جواز العمل به.

وإذا علم ذلك فلا حاجة في إثبات استحبابه بالتمسك بالحديث الضعيف؛ لأنَّ الخير لا يخرج عن الواجب والمستحب.

واعترض على ذلك الدليل بوجوه:

منها: أنه لو تمَّ لزَم جواز العمل بالخبر الضعيف في الواجب والحرام أيضاً؛ لما في فعل الأوَّل وترك الثاني من الثواب.

وجوابه: أنَّ المعلوم من الأخبار ترتب الثواب على الفعل أو الترك، وهو يستلزم رجحانه على خلافه، وأمَّا الزائد - أي العقاب على الترك أو الفعل - فلا دليل عليه.

والحاصل: أنَّ الأخبار إنما تدلُّ على أنَّ مَنْ بلغه الثواب على عمل ففعله، كان الثواب له، وأمَّا أنَّ مَنْ بلغه العقاب على عمل ففعله كان عليه ذلك العقاب وإن كان البلوغ بطريق ضعيف، فلا.

وعلى هذا، فإذا دلَّ حديثٌ على كون شيء واجباً - مثلاً - دلَّ على الثواب على فعله والعقاب على تركه، والثابت من الأخبار هو ترتب الثواب على الفعل، وأمَّا ترتب العقاب على الترك فغير ثابت، وكذلك الحرام.

ومنها: أنَّ الظاهر من الأخبار هو أنه إذا بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحاً؛ إذ لا شكَّ أنَّ مَنْ اعتقد كذب الحديث ومع ذلك عمل به، لا يكون له ذلك الثواب، واعتقاد الصحة لا يكون إلا مع صحَّة السند أو انضمام قرينة خارجية.

وجوابه: أن قوله ﷺ: «مَنْ بلغه شيء من الثواب»^١ أو «مَنْ سمع شيئاً منه»^٢ مطلق شامل لما إذا اعتقد الصحة، أو ظنّها، أو اعتقد عدمها، أو احتمل الأمران، والتقييد بفرد تقييداً بلا مقيد.

نعم، قيده بعضهم بما إذا لم يظنّ كذبه.

قال البهائي في أربعيه:

فظاهر الإطلاق أن ظنّ صدق الناقل غير شرط في ترتب الثواب، فلو تساوى صدقُهُ وكذبُهُ في نظر السامع وعمل بقوله، فاز بالأجر. نعم يشترط عدم ظنّ كذبه لقيام بعض القرائن^٣.

أقول: اشتراط عدم ظنّ الكذب أيضاً تقييداً بلا مقيد، فإنّ إطلاق الأخبار يشمل ذلك أيضاً، والتقييد خلاف الأصل، بل الظاهر الفوز بالأجر مع احتمال الصدق، ولو كان مرجوحاً.

نعم، الظاهر اشتراط احتمال الصدق، فلو لم يحتمل صدقه أصلاً وعلم كذبه، فالظاهر عدم جواز العمل. والمقيد الإجماع. ويؤكدّه قوله ﷺ: «التماس ذلك الثواب»^٤، و«رجاء ثوابه»^٥ فإنهما لا يكونان إلا مع احتمال ترتبه عليه.

ومنها: أن هذا إثبات أصل من الأصول بالظنّ، وهو غير جائز.

والجواب المنع من عدم كفاية الظنّ في المسألة الأصولية، والمسلم عدم كفايته في أصول العقائد.

سلمنا، ولكن نمنع كون المسألة أصولية، وإنّما تكون كذلك لو كان المقصود إثبات

١. ثواب الأعمال: ١٦٢؛ وسائل الشيعة ١: ٨٠. الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١.

٢. الكافي ٢: ٨٧، باب مَنْ بلغه ثواب...، ح ١؛ وسائل الشيعة ١: ٨٠. الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٦.

٣. الأربعون حديثاً: ٣٨٨، ح ٣١.

٤. الكافي ٢: ٨٧، باب مَنْ بلغه ثواب...، ح ٢؛ وسائل الشيعة ١: ٨٢. الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات،

ح ٧.

٥. سبق تخريجه في ص ٢٧٥، الهامش ٤.

حجّة الضعيف، وكونه دليلاً على الاستحباب أو الكراهة، وليس كذلك، بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الضعيف بحسب الظاهر، كالحكم بوجوب الأخذ بظاهر يد المسلم، وطهارة الماء ونحوهما، ولا شك في أنه يعتبر فيها الآحاد، فكذا هنا؛ لعدم الفرق، فإنه كما أن ظاهر اليد واستصحاب الطهارة سببان للحكم بحسب الظاهر بالملكيّة والطهارة، كذلك ورود الخبر الضعيف سبب للحكم بالاستحباب والكراهة ظاهراً.

ومنها: أن الثابت من الأخبار أخصّ من المدعى؛ لأنه إنما هو استحباب عمل روي الثواب له، لا ما روي فيه مجرد العمل، فإذا روي ذلك - كما هو الأكثر - لا يثبت الحكم. وجوابه: أن رواية مجرد العمل يستلزم رواية الثواب أيضاً، فإن المراد برواية العمل رواية وجوب الفعل أو الترك أو استحبابه، والوجوب والاستحباب يستلزمان الثواب؛ لأنه جزء حقيقتهما، وقد صرح بذلك جماعة من الأصحاب، منهم المحقق الخوانساري.

فإن قيل: رواية العمل وإن استلزمت رواية الثواب، ولكن الوارد في الأخبار هو سماع الثواب وبلوغه، وهما حقيقتان في رواية حقيقيّة، وأمّا التضمينيّة أو الاتزاميّة فلا يصدق عليهما السماع والبلوغ، فإثبات الاستحباب أو الكراهة بمجرد استلزام رواية العمل للثواب، لا دليل عليه.

قلنا أولاً: إنه يتمّ تمام المطلوب بالإجماع المركّب.

وثانياً: أن كون السماع حقيقة في ذكر الثواب صريحاً وإن كان مسلماً، لكن كون البلوغ حقيقة فيه ممنوع، بل هو أعمّ من الصريحي والاتزامي، فإن بلوغ الخبر عبارة عن بلوغ لفظ يفيد، سواء أفاده صريحاً أو التزاماً، ولذا لو أخبر بحركة زيد في اليوم الفلاني وتكلمه، صحّ أن يقال: بلغ خبر حياته.

فإن قيل: الخبر الصالح للحجّة هنا الحسنه دون غيرها؛ لضعف البواقي، والانجبار المفيد غير معلوم؛ لأنّ المعلوم هو كون دليل القوم في هذا الأصل هو بعض الروايات، ولكن يحتمل أن يكون هو الحسنه دون غيرها.

قلنا أولاً: إننا نمنع كون جميع البواقي غير صالح للحجّة، بل منها ما يصلح لها، كما ظهر وجهه.

وثانياً: أَنَّ حَجِيَّةَ الحسنة تكفي لإثبات المطلوب؛ لأنَّه إذا ثبت جواز إثبات الاستحباب إذا سمع الثواب بالحسنة، فنقول إنَّ البواقي صرَّحت بأنَّ مَنْ بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له أجره، فصرَّحت بالثواب الذي هو ترتب الأجر على فعلٍ عملٍ بَلَغَ عليه الثواب، فكلَّ شيء بلغ عليه الثواب وصنعه أحدٌ ترتَّبَ عليه أجره لأجل البواقي، وجواز العمل بالبواقي للدلالة الحسنة.

فالحاصل: أَنَّ البواقي وإن سلَّمنا عدم حجَّيتها، ولكن يجوز العمل بها، وإثبات ترتب الأجر مع بلوغ الثواب بها؛ لأجل دلالة الحسنة على ترتب الأجر على مَنْ سمع الثواب، والبواقي صرَّحت بترتب الثواب الذي هو إعطاء الأجر على فعلٍ ما بلغ عليه الثواب، فتأمَّل.

ومنها: أَنَّ هذه الروايات معارضة بآية النبأ^١، إمَّا بالعموم والخصوص المطلق، كما حكي عن الصيمري^٢؛ لأجل دلالة الروايات على قبول الخبر مطلقاً في السنن، ودلالة الآية على عدم قبول نوع خاص من الخبر وهو خبر الفاسق. أو بالعموم والخصوص من وجه؛ لدلالة الروايات على جواز قبول خبر في السنن، سواء كان الراوي عدلاً أو فاسقاً، ودلالة الآية على عدم جواز قبول خبر الفاسق مطلقاً، سواء كانت في الواجبات أو المحرَّمات أو المستحبات أو المكروهات أو في المعاملات.

وعلى التقديرين لا يثبت المطلوب.

أمَّا على الأوَّل، فظاهر. وأمَّا على الثاني؛ فلأنَّه لا مرجَّح للروايات لو لم يكن للآية، فلا وجه لتقديمها فيبقى الخبر الضعيف على ما كان عليه من عدم الحجَّية.

وأجاب عنه والدي العلامة - طاب ثراه - ب: أَنَّ جعل النسبة عموماً مطلقاً باطل، والوجه ظاهر، فيكون عموماً من وجه، والترجيح للروايات؛ لاعتزادها بالشهرة والاستفاضة^٣.

١. الحجرات (٤٩): ٦.

٢. حكاة عنه الطباطبائي في مفاتيح الأصول: ٣٤٩.

٣. أنيس المجتهدين ١: ٢٦٣.

أقول: إنَّ الترجيح باعتبار الاعتضاد بهما إمَّا لأجل أنَّهما يوجبان قوَّة الظنِّ، أو لأجل كونهما من المرجَّحات مع قطع النظر عن إيجابهما لقوَّة الظنِّ وعدمه. وكلَّ منهما منظور فيه.

أما الأوَّل؛ فلا نَهْ إمَّا يصحَّ لو كانت حجَّية الكتاب لأجل إفادته الظنَّ فيرجَّح عليه ما يكون ظنُّه أقوى، وهو ممنوع.

وأما الثاني؛ فلأنَّ المرجَّحات المنصوصة التي هي المعتمد في باب التراجيح مختصَّة بالخبرين، دون الخبر والآية. على أنَّه استفاضت الأخبار على أن كلَّ خبر لم يوافق كتاب الله فهو مردود^١، مع أنَّه معارض بقوَّة الكتاب لأجل القطعية.

وقد يجاب أيضاً بمنع التعارض؛ لأنَّ مقتضى الآية منع العمل بخبر الفاسق بدون التبيِّن، والتبيِّن متحقِّق هنا؛ لأنَّ العمل بخبر الفاسق في السنن بعد ورود تلك الروايات ليس عملاً بلا تبيِّن^٢.

وفيه نظر؛ لأنَّ المراد بالتبيِّن هو التبيِّن عن حال الخبر أو المخبر في الصدق والمطابقة، وتلك الروايات لا تدلُّ على صدقه أو مطابقته. فالصواب أن يجاب:

إنَّه [لا]^٣ تعارض بين الآيات والروايات، وإنَّما يتحقَّق التعارض لو كان مدلول الثانية: أن مَنْ عمل بخبر الفاسق كان له الثواب لأجل عمله به وقبوله. وليس كذلك، بل مدلولها: أن مَنْ فعل الفعل الذي دلَّ خبر الفاسق على ثواب عليه لأجل رجاء الثواب كان الثواب له.

والحاصل: أنَّ المنفي في الآية هو العمل بخبر الفاسق لأجل خبره، فلا ينافي العمل به من جهة أُخرى. والثابت من الرواية هو الأجر على فعل دلَّ خبر الفاسق على ثبوت الأجر عليه لأجل التماس ذلك الأجر ورجائه، وطلب قول النبي، غاية الأمر اشتراط مقارنته مع

١. انظر الكافي ١: ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ١ - ٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ - ١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي. مع الاختلاف.

٢. حكاه عن المحقِّق الخوانساري في مفاتيح الأصول: ٣٤٩.

٣. في النسخ، «أنَّه تعارض»، والصحيح ما أثبت.

الخبر الفاسق أيضاً، ولا تنافي بين المدلولين .

وقريب من ذلك ما قد يجاب به أيضاً (من أن) ^١ ظاهر الأحاديث أنه تعالى يعطي الثواب بمجرد أن ينسب إليه أنه يعطيه كما هو شأن الكريم البالغ في الكرم، ولا عناية له في صدق النسبة، بل صريح كلامه عدم اعتبار الصدق، ومقتضى الآية العناية في صدق النبأ بكونه عن غير الفاسق .

والحاصل : أن احتمال تخصيص الحديث إنما يكون لو احتملت العناية في صدق النسبة، وهو غير محتمل، فلا يجوز تخصيص الحديث، فتعيّن تخصيص الآية . وهذا الجواب جيّد لو ثبت الظهور .

ومنها : أنهم قد صرّحوا بأن الأحكام الشرعيّة لا تثبت بالأخبار التي لا تكون حجة، والاستحباب أيضاً حكم شرعي .

وأجيب بأن استحباب ما يحكمون باستحبابه ليس مستنداً في الحقيقة إلى الأحاديث الضعيفة، بل إلى هذه الأحاديث المشتهرة المعتمدة بعضها ببعض .

وردّ بأنّ الدليل على جواز الأخذ بشيء ليس دليلاً على مدلول ذلك الشيء، ولا يصح الاستناد في إثباته إليه، بل المستند حقيقة ذلك الشيء . وفيه تأمل .

١ . ما بين القوسين أثبتناه من « ب و ج »، وفي « أ » : « أنهما تعارضا ولا مرجح لأحدهما، فلا دليل على ردّ قبول خبر الفاسق في السنن؛ فإنّ عدم العمل به لأجل دلالة الآية على اشتراط العدالة أو ما يعينه الفسق، ودلائها عليهما فرع رجحان الآية على الأخبار، وهي متنوعة، فيحتمل تخصيص كلّ منهما بالآخر، فلا يعلم الاشتراط والمانيّة في السنن .

فإن قيل: الآية راجحة؛ لما صحّ من أنّ كلّ خبر لم يوافق كتاب الله فهو مردود .

قلنا : هذه الأخبار غير مخالفة للكتاب؛ لظهور الآية في غير الإخبار عن السنن؛ لمكان التعليل، ولأنّ المخالفة إنما تكون لو كان عموم الآية معلوماً، وهو المتنازع فيه .

فإن قيل : هذا الجواب إنّما يتمّ لو كان عدم قبول خبر الضمفاء لأجل الآية، وهو ممنوع .

قلنا : ما يصلح أن يكون دليلاً عليه سواها الإجماع، أو عدم إفادته للظنّ، أو عدم شمول أدلّة الحجّيّة له . والإجماع في محلّ النزاع مفقود، وعدم إفادته للظنّ وعدم شمول أدلّة الحجّيّة له ضائر؛ إذ هذه الأخبار كافية في إثبات حجّيّته في هذا المقام .

وقد يجاب عن التعارض بأنّ...» .

فالصواب أن يجاب^١ بأنّ قوله: «لا تثبت بالأخبار التي لا تكون حجّة» مسلم، ولكن لانسلم عدم حجّيّة الخبر الضعيف الدالّ على الاستحباب، كما لا يخفى.
ومنها: أنّ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار أنّ الفعل أو الترك المحكوم عليه بالثواب إذا أتى به كان مثاباً عليه، وليس فيها دلالة على مطلوبيّته واستحبابه.
وجوابه: أنّه إن أُريد أنّ ترتّب الثواب لا يدلّ على الاستحباب الواقعي فهو مسلم.
وإن أُريد أنّه لا يدلّ على الاستحباب والرجحان الظاهري فممنوع؛ لأنّ المراد بالمستحبّ أو المكروه الظاهريّين ليس إلّا ما يترجّح فعله أو تركه. والمراد بترجّحهما ليس إلّا ترتّب الثواب عليهما.

وثانيهما: أنّه إذا ورد أمر أو نهي بطريق ضعيف يكون المتعلّق محتملاً للوجوب أو الحرمة وإن لم يكن ثابتاً، وما احتمل وجوبه أو حرمة يكون الاحتياط فيه فعله أو تركه، والاحتياط مستحبّ، فيكون الإتيان بالمأمور به والاجتناب عن المنهيّ عنه بالطريق الضعيف مستحبّاً.

قيل: إنّما يصحّ الاستدلال بذلك إذا لم يكن ما أمر به حراماً لولا الأمر به، فإنّه لو كان كذلك لدار الأمر بين الوجوب والحرمة، والاحتياط حينئذٍ في الأخذ بجانب الحرمة كما هو المشهور، أو لا يمكن الاحتياط كما قيل، وكلّ عبادة ما لم تثبت من الشرع بطريق ثابت الحجّيّة تكون حراماً، فمدلول الأمر يكون مردّداً بين الوجوب والحرمة.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ حرمة كلّ عبادة غير ثابتة إنّما هي إذا فعل بنية العبادة وبعنوان كونه ثابتاً من الشرع، وأمّا بدون ذلك فحرمة ممنوعة، بل هو باقٍ على الإباحة الأصليّة، فهذا الفعل بدون انضمام نيّة العبادة معه يحتمل الوجوب والإباحة، فالاحتياط في الفعل. وأمّا نيّة الاستحباب المنضمّة معه لأجل الاحتياط فهي غير محرّمة؛ لأجل ثبوتها بدليل ثابت الحجّيّة وهو الاحتياط، والنية الموجبة للحرمة هي المنضمّة قبل ذلك.

١. في «ب و ج»: «مع أنّه يمكن أن يجاب».

والحاصل: أنّ الدائر بين الوجوب والحرمة هو هذا الفعل بعنوان كونه عبادة قبل ملاحظة الاحتياط، فيكون فعله حراماً لولا ذلك الدليل. وأمّا الفعل المطلق بدون ملاحظة كونه عبادة فهو مباح، وبعد التمسك بالاحتياط الصالح لإثبات الاستحباب يصير عبادة، وهذا ليس بحرام؛ لوجود دليل ثابت الحجّية على كونه عبادة.

نعم، يرد على هذا الدليل أنّ هذا إنّما يدلّ على جواز إثبات الاستحباب إذا ورد أمر أو نهى أو لفظ آخر دالّ على الوجوب لا مطلقاً.

وأما ما قيل من أنّ الاحتياط كما يتحقّق في دفع الضرر يستحقّق في جلب المنفعة أيضاً، فيثبت الاستحباب في كلّ ما احتمل الثواب، فمردود بمنع استحباب هذا الاحتياط.

وقد يستدلّ على التسامح بوجه آخر أيضاً، وهو: أنّه لا شكّ في أنّ مَنْ بذل جهده في إيجاد جميع ما هو مطلوب سيّده حتّى المحتمل كونه مطلوبه، فإنّه عند العقل - بل الشرع أيضاً - ليست مرتبته مساوية للمقتصر على القدر الثابت، بل مَنْ ارتكب مباحاً من حيث إنّ السيّد أباحه يكون وسيلة للتقرّب وجالباً لمحبهته. وكذا لا شكّ في أنّ مَنْ ارتكب أمراً نسب إلى سيّده أنّه يستحسنه من حيث إنّ نسب إليه كذلك يوجب رضاه عنه ويحبّه لأجل ذلك.

أقول: لا يخفى ما فيه؛ لأنّ هذا الدليل يدلّ على أنّ الفعل المحتمل مطلوبيّته الخالي عن احتمال المبعوضيّة لو فعل لأجل الاحتمال لكان الفاعل مثاباً.

وحاصله: أنّ ارتكاب الفعل الكذائي لأجل أنّه كذا مستحبّ، وهذا ممّا لا شكّ فيه، والأدلة العقلية والنقلية دالة عليه، وقوله عليه السلام: «لكلّ امرئ ما نوى»^١ يرشد إليه، فإنّ خلاصته أنّ الفعل الكذائي مع هذا القصد والنية يستحبّ، وسبب استحبابه هو انضمام النية إليه. وإنّما النزاع هنا في استحباب أصل الفعل مع قطع النظر عن هذه النية حتّى يكون

١. تهذيب الأحكام ١: ٨٣، ح ٢١٨؛ الأمالي للطوسي: ٦١٨، ح ١٠١٢٧٤/١٠١٢٧٤، المجلس ٢٩؛ وسائل الشيعة ١: ٤٨

- ٤٩، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٧ و ١٠.

استحبابه باعثاً على نيّة التقرب لأن يكون نيّة التقرب باعثاً للاستحباب .
 والتوضيح : أنه إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب أمر ، وصار محتمل المطلوبيّة ،
 وكان خالياً عن احتمال الحرمة ، فلا شك أنّ فعله لأجل أنّه كذلك موجب لرفع
 الدرجة ، ولكنّه يوجب الحكم باستحبابه بهذا القصد ، وهذا ممّا لا نزاع فيه ؛ لاتّفاق
 أرباب المعقول والمنقول على ترتّب الثواب ورجحان هذا الفعل بذلك القصد ، وسبب
 استحبابه هو هذا القصد . والمتنازع فيه هنا هو استحبابه مع قطع النظر عن هذا القصد ،
 فإنّ هذا النزاع إنّما هو لأجل بيان أنّه إذا ورد خبر ضعيف على استحباب فعل
 هل يجوز الحكم باستحبابه أم لا ؟ وليس الكلام في أنّه هل يجوز استحبابه مع القصد
 المذكور أم لا ؟

تتميمات

الأول : المراد بالخبر الضعيف في ما ذكر هو ما لم يثبت حجّيته ، فهو مختلف عند كلّ
 طائفة بحسب اختلافهم في الحجّة من الأخبار .
الثاني : قد عرفت أنّ هذا إنّما هو إذا لم يعلم الكذب ، وأمّا معه فجواز الحكم
 غير ثابت .

الثالث : هذه الأحاديث وإن اختصّت بما إذا روي استحباب شيء أو كراهته أو الثواب
 على فعله أو تركه ، ولكنّ الفقهاء يستدلّون بها على إثبات الاستحباب والكراهة من الأوامر
 والنواهي الضعيفة ، بل ممّا دلّ على الوجوب أو الحرمة صريحاً أيضاً . والسّرّ فيه ما سبق ١ :
 من أنّ ما يدلّ على الوجوب أو التحريم يدلّ على الثواب على الفعل أو الترك أيضاً ، فيصدق
 عليه أنّه ممّا بلغ عليه الثواب ، فيكون فعله مستحبّاً أو مكروهاً ، بمعنى أنّ الحكم بالنسبة
 إلينا ذلك لا أنّه مدلول الخبر .

الرابع : قد عرفت أنّ الاستفادة من هذه الأخبار هو إعطاء الثواب لمن بلغه ، فيكون الفعل

١ . في ص ٢٨٢ عند قوله : « وتأتيهما » .

الذي روي له الثواب مستحباً لمن بلغه، ولا يثبت استحبابه في الواقع.

وعلى هذا فيلزم الاقتصار على مدلول الأخبار، فإفتاء المجتهد باستحبابه مطلقاً لا يخلو عن إشكال.

والتوضيح: أنّ الفعل الذي دلّ دليل على استحبابه، إمّا يدلّ على استحبابه في الواقع فهو مستحبّ لكلّ أحد، ويجوز للفقهاء الحكم باستحبابه مطلقاً، أو يدلّ على استحبابه لطائفة خاصّة في صورة مخصوصة فيجب الاقتصار في الحكم عليه.

وعلى هذا فنقول: إذا دلّ حديث ضعيف على استحباب عمل فهو وإن دلّ على استحبابه مطلقاً ولكنّه لعدم كونه حجّة لا يصلح لإثباته إلاّ بمعاوضة هذه الأخبار، وهي مخصوصة بمنّ بلغه الخبر، فيكون مستحبّاً للفقهاء الذي بلغه، وأمّا حكمه باستحبابه لمقلّديه أو إفتائه في كتابه لا وجه له.

نعم، له أن يروي لهم ذلك الحديث، ثمّ يفتي بأنّهم لو عملوا بمقتضاه لكان الأجر لهم.

وأشكل منه ما لو لم يكن الفقيه الذي بلغه الخبر من أهل العمل به، ولكن هذا مقتضى الدليل الأوّل.

وأما على الدليل الثاني فيمكن الحكم بالاستحباب في ما يجري فيه مطلقاً، كما لا يخفى.

الخاصس: قال البهائي عليه السلام - بعد ذكر حديث: «من سمع شيئاً من الثواب»^١ -:

يحتمل أن يراد بسماع الثواب مطلق بلوغه إليه، سواء كان على سبيل الرواية أو الفتوى أو المذاكرة أو نحو ذلك، كما لو رواه في شيء من كتب الحديث أو الفقه مثلاً. ويؤيد هذا التعميم.

- إلى أن قال: - ويمكن أن يراد السماع من لفظ الراوي أو المفتي خاصّة، فإنّه هو الشائع

١. الكافي ٢: ٨٧، باب من بلغه ثواب...، ح ١؛ وسائل الشريعة ١: ٨١ - ٨٢، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨

الغالب في الزمن السالف. وأما الحمل على التحوّل لأحد الوجوه الستة المشهورة فلا يخلو من بعد^١. انتهى.

أقول: هذا في دلالة الأحاديث على جواز إثبات الاستحباب أو الكراهة بسماع الثواب أو ما يلزمه من الراوي، أو البلوغ منه ولو بطريق الكتابة أو مثلها، ظاهر. وكذا باشتهار الثواب بين الفقهاء أو نقل فقيه له.

إنما الإشكال في جواز الحكم بالاستحباب باشتهاره بين الفقهاء أو بلوغ فتوى فقيه عليه. وهو ناشئ من صدق بلوغ الثواب عليه وإن كان إزامياً، ومن أنّ الظاهر من البلوغ هو الرواية دون الفتوى؛ لأنّه الشائع في السالف، وجواز الإثبات ليس ببعيد. ثمّ إذا اشتهر الوجوب أو أفتى به بعض الفقهاء ولم يحتمل الحرمة جاز أيضاً الحكم بالاستحباب للدليل الثاني، بل الأوّل.

السادس: اعلم أنّه صرّح بعضهم^٢، منهم والدي العلامة - طاب ثراه - في أنيس المجتهدين، بجواز الاعتماد على الروايات الضعيفة في المواعظ والقصص، كما صرّحوا بجوازه في الآداب والسنن استناداً إلى حديث: «مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ»^٣، وبجواز التسامح في أدلّة السنن^٤.

أقول: المراد بالاعتماد على الروايات الضعيفة في القصص إمّا رواية هذه القصص وحكايتها مسندة أو مرسلّة، أو الإخبار عن وقوع مضامينها والحكم به. فإن كان المراد الأوّل فلا شكّ في جوازه، والإجماع منعقد عليه، ولكنّه ليس لأجل التسامح في أدلّة السنن، ولا لقوله ﷺ: «مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ»؛ لعدم دلالته عليه أصلاً، بل لعدم دليل على حرمة رواية الأخبار الضعيفة.

١. الأربعون حديثاً: ٣٨٧ - ٣٨٨، ح ٣٦.

٢. كالمولى محمّد محسن الفيض الكاشاني في الأصول الأصلية: ٦٥.

٣. الكافي ٢: ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح ١؛ وسائل الشيعة ١: ٨١ - ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٦.

٤. أنيس المجتهدين ١: ٢٦١ وما بعد.

وإن كان الثاني فهو أيضاً ممّا لا مدخليّة للحديث المذكور، أو التسامح في أدلّة السنن في جوازه وعدمه.

نعم، يمكن أن يقال: إن كان بحيث توهم علم المخبر بما يخبر عنه أو بلوغ الخبر إليه بطريق ثابت لا يبعد الحكم بعدم جوازه، وإن لم يكن كذلك يجوز؛ للأصل.

وأما المواعظ فهي لا تخرج عن الأوامر والنواهي والقصص والروايات المخبرة عن عواقب الأفعال، ولا مدخليّة للتسامح في السنن في غير ما كان منها من الأوامر النديّة أو النواهي التنزيهيّة.

السابع: قد عرفت أنّ ممّا أُورد على القوم بقولهم بجواز العمل بالأخبار الضعيفة في فضائل الأعمال هو أنّ الاستحباب حكم شرعي، فكيف يثبت بالخبر الضعيف؟ وقد عرفت جوابه أيضاً.

وقد تفضّى بعض الفضلاء^١ عنه: بأنّ معنى قولهم هذا أنّه إذا ورد حديث يكون حجّة في استحباب عمل، وورد حديث ضعيف في أنّ ثوابه كذا وكذا جاز العمل بذلك الضعيف، والحكم يترتب ذلك الثواب على ذلك الفعل، وليس هذا الحكم أحد الأحكام الخمسة التي لا تثبت بالأحاديث الضعيفة^٢.

وتفضّى بعض آخر: بأنّ معنى قولهم هذا أنّها لا تستقلّ بإثباتها إلا أنّها تصير مقويّة ومؤكّدة لما يثبت به. ومعنى تجويزهم العمل بالضعيف هنا أنّه إذا دلّ على الاستحباب حديثان، حجّة وغير حجّة، جاز للمكلّف حال العمل به ملاحظة دلالة الضعيف أيضاً، فيكون عاملاً به في الجملة^٣.

ولا يخفى ما فيهما من الخلل.

أما الأوّل فلمخالفته منطوق كلام القوم؛ فإنّه صريح في الاستحباب إذا ورد فيه حديث

١. الظاهر هو المولى محمّد محسن الفيض الكاشاني في الأصول الأصليّة: ٦٥.

٢ و٣. لاحظ مفاتيح الأصول: ٣٤٦.

ضعيف، غير قابل لهذا التأويل السخيف. وأيضاً هذا التأويل موجب لتقييد الأحاديث من دون مقيّد.

وأما الثاني فمع ركابته لا يختصّ بفضائل الأعمال.

الثامن: لو ورد خبر ضعيف في استحباب شيء، ومثله في عدمه، أو ورد خبر ضعيف في استحباب مطلق أو عام، ومثله في عدم استحباب بعض أفراده، فهل يتساقطان في الأوّل؟ وهل يقيد المطلق أو يخصّ العامّ في الثاني أم لا؟
الظاهر عدم؛ لأنّ القدر الثابت هو جواز العمل بالضعيف في إثبات الاستحباب والكراهة لا في غيرهما، فالمعارض لا يصلح للاعتماد.

الأصل الثالث

في نبذة

من المباحث المتعلقة بالألفاظ

المعبرة عنها بمتن الحديث ، التي زعموا أنّ تماميتها لا تثبت إلا بالقول
بأصالة حجّية الظنّ، ونقتصر فيها على خمس عشرة فائدة .
ومن أراد الاستقصاء والاطّلاع على جميع القواعد على وجه مستوفٍ ،
فليرجع إلى شرحنا على تجريد الأصول، وإلى كتابنا المناهج.

الفائدة الأولى

[الكلام في حجّية الظنّ في اللغات]

اعلم أنّ الكلام في الظنّ في اللغات كالكلام في الظنّ في الأحكام سيّما إذا كانت ممّا يتعلّق به الأحكام ، بمعنى أنّ الأصل الأوّلي فيها عدم حجّية الظنّ .

والمراد بحجّية الظنّ فيها أنّ مقصود المتكلّم بكلّ خطاب هو عمل المخاطب بمقتضى ما يظنّ من معاني كلامه ، وحمله كلامه على ما يظنّ ، لأنّ أهل اللغة أو الواضع أمرنا بالعمل بالظنّ فيها مع قطع النظر عن مراد المتكلّم ، ولا أنّ الشارع من حيث هو شارع أو جب أو جوّز لنا ذلك ؛ لأنّ اللازم في الخطابات مراعاة قصد المتكلّم وحاله ، ولذا لو قال متكلّم : « لا تعمل بما تفهم من خطابي إلّا بعد الاستفسار منّي » لا يجوز العمل بالمظنون ولو أمر الشارع أو اللغوي بالأخذ به .

هذا في حمل الخطابات ، وأمّا في القواعد اللغويّة فمعنى حجّية الظنّ فيها أنّه يجب الحكم بأنّ هذا طريقة اللغة ، أو معنى اللفظ ، أو نحوه .

وإنّما قلنا أنّ الأصل عدم حجّية الظنّ فيه ؛ لأنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ مقصود كلّ متكلّم ومراده من إلقاء الخطاب الإتيان بما قصد من اللفظ وأراده منه مع قطع النظر عن العلم والظنّ ، ولكن لما لم يكن التكليف فوق العلم علم إرادة حمله خطابه على ما يعلم من مراده قطعاً ، وأمّا إرادة حمله على كلّ ما يظنّ فغير معلوم . والأصل عدم إرادة المتكلّم الإتيان بما يظنّ ، ويزيد فيما إذا كان المتكلّم الشارع نهاه عن العمل بالظنّ مطلقاً .

وقولهم: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ»^١، و: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ»^٢، وقول الصادق عليه السلام في رواية حمزة الطيار حيث عرض عليه عليه السلام بعض خطب أبيه فبلغ موضعاً منها قال له: «كُفَّ وَأَسَكَّتْ»، ثم قال: «لَا يَسْعَكُمُ فِي مَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفَّ عَنْهُ وَالتَّنَبُّتَ، وَالرَّدَّ إِلَى أُنْمَةِ الْهَدْيِ»^٣ مع أنه لو أُريد تجويز اللغوي أو امره فالأصل أيضاً عدمه.

وبالجملة، لا شك في أن الأصل فيها عدم حجّية الظنّ، ولذا ترى كلّ من يقول بحجّية ظنّ فيها يقول بدليل، فعلى من يعمل بظنّ إقامة الدليل.

ثم نقول: إنه ممّا لا شك فيه ولا شبهة تعتريه أن الظنّ فيها حجّة في الجملة. والدليل عليه أولاً: عدم إمكان القطع بالمراد من كلّ لفظ غالباً، فلو أُريد القطع لزم سدّ باب التفهيم والتفهيم.

وثانياً: أنا نرى أرباب المحاورات من بدو العالم إلى زماننا هذا يكتفون في فهم مراد المتكلّم بالأمر الظنّي كأصالة الحقيقة، وأصالة عدم النقل، وعدم الاشتراك وأمثالها، وظاهر أن كلّ متكلّم عالم بذلك فهو أيضاً لا يريد سواه.

وثالثاً: ما سيجيء من حجّية بعض الظنون المخصوصة^٤.

ورابعاً: أنه لولا ذلك لزم سدّ باب المكاتبات والمراسلات وعدم جواز تصنيف الكتب وتأليفها؛ لاحتمال التجوّز، أو النقل، أو مثلهما في كلّ لفظ.

وخامساً: - وهو مختصّ بالظنّ بلغات الأحاديث والآيات - ما مرّ من الإجماع القطعي

١. الكافي ١: ٤٠١، باب فيما جاء أن حديثهم صعب مستصعب، ح ٣.

٢. الكافي ١: ٦٠، باب الردّ إلى الكتاب والسنة و...، ح ٦؛ تهذيب الأحكام ٩: ٣٥٧، ح ١٢٧٥؛ وسائل الشيعة ٢٦:

٢٩٣ - ٢٩٤، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى...، ح ٣ مع تفاوت يسير.

٣. الكافي ١: ٥٠، باب النوادر من كتاب فضل العلم، ح ١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥، الباب ٤ من أبواب صفات

القاضي، ح ١٤.

٤. أي طرق ثبوت اللغة في ص ٣٠٧ وما بعدها.

٥. في ص ١٦٢.

بالعمل بالأحاديث في الجملة، فإنّ العمل بها ليس إلّا الأخذ بمعانيها، والعلم بها منتفٍ قطعاً.

وبتقرير آخر: نعلم قطعاً اكتفاء العلماء سلفاً وخلفاً بما يفهمون من الأحاديث، وكذلك نعلم انتفاء العلم بالمعنى؛ لاحتمال التجوّز وسقوط القرينة أو تغيير العرف أو الاشتراك أو أمثالها، فيكون العمل بالظنّ في فهم المعنى من ألفاظ الأخبار إجماعياً، ولكنّ الثابت من هذه الأدلّة ليس إلّا حجّية الظنّ في اللغات في الجملة، وأمّا في كلّ ظنّ فلا. فلا بدّ من التكلّم في أنّ الثابت هل هو أصالة حجّية الظنّ في اللغات حتّى لا يحتاج في كلّ ظنّ إلى دليل بخصوصه، أو لا، بل كلّ ظنّ يعتمد عليه لا بدّ له من دليل؟

فنقول: إنّه إذ قد عرفت أصالة عدم حجّية الظنّ فيها، وأنّ الثابت من الأدلّة المذكورة ليس إلّا حجّيته في الجملة، وليس هناك دليل على حجّية كلّ ظنّ، فيظهر لك أنّه لا بدّ في الاعتماد على كلّ ظنّ بخصوصه من دليل، وما لا دليل على حجّيته لا يجوز الأخذ به. ويظهر من بعض علماء عصرنا - سلّمهم الله تعالى - القول بأصالة حجّية الظنّ فيها أيضاً^١، ودليلهم على ذلك اندراج الظنّ في اللغة تحت مطلق الظنّ، فيدلّ عليه جميع ما سبق من الأدلّة على أصالة حجّية الظنّ. وقد عرفت دفعه. وقد يستدلّ عليه بوجوه أخرى:

منها: أنّه لولا حجّيته لزم سدّ باب التفهيم والتفاهم، فيكون الظنّ حجّة فيها.

وفيه: أنّ الثابت منه حجّية الظنّ لا كلّ ظنّ.

فإن قيل: إنّه يتصوّر في الأحكام مدخليّة الأمارات، ولذا منع عن العمل بالظنّ الحاصل من بعض الأمارات، وأمّا في فهم الكلام فلا وجه لاعتبار أمانة بخصوصها، بل إذا ثبت حجّية الظنّ فيكون من حيث هو، فيطرّد.

قلنا أولاً: إنّه وإن لم يكن وجه لاعتبار الأمانة، ولكنّ الظنون متفاوتة قوّة وضعفاً، فيمكن اعتبار مرتبة من الظنّ دون مرتبة أخرى.

وثانياً: أنه يمكن اعتبار مدخلية الأمانة، فإنّ بناء المحاورات على فهم العرف والعادة، فيمكن أن يتعارف الأخذ بظنّ حاصل من أمانة، وشاع ذلك بين الناس فاعتبروه لأجل شياعه.

الأ ترى أنّه لو اعتمد أحد في فهم كلام غيره على ظنّ حاصل من رؤيا أو رمل أو تنجيم أو تفاؤل يستقيح عرفاً، وما ذلك إلّا لأجل عدم شيوعه، ولو شاع ذلك بحيث يعلمه كلّ أحد، وتعارف بين الناس، فعمل به أحد في كلام متكلّم من هذا الزمان لم يذمّوه.

ومنها: الإجماع على اعتبار الظنّ في اللغات.

وفيه: أنّه إن أريد الإجماع على حجّية الظنّ فيها في الجملة فهو كذلك.

وإن أريد الإجماع على اعتبار كلّ ظنّ فهو ممنوع، كيف! والعمل بخبر الواحد في اللغات وبلاستقراء وبالشهرة فيها محلّ اختلاف العلماء.

ومنها: أنّ عادة العقلاء جرت باعتبار الظنّ في ما ينتظم به أمورهم، حيث لا طريق إلى العلم، فإنّ أرباب العلوم النقلية التي لا يتمكّن فيها من العلم غالباً يعتمدون على أمارات ظنيّة، والنحاة واللغويّون يعتمدون على أشعار امرئ القيس والفرزدق، وأهل المعاني على أمور اعتباريّة، وأهل الأصول على غلبة الاستعمال وكثرته، والتجّار على المكاتيب المرسلّة من البلاد النائية، فيعلم من جميع ذلك أنّ الاعتماد على الظنّ في ما يدعو الحاجة إليه، ولا سبيل إلى العلم، من قواعد العقلاء ومقتضيات عاداتهم.

وفيه: أنّه لا شكّ في أنّ العقلاء يعملون في كثير من المواضع بالظنّ، بل في جميع ما تدعو الحاجة إليه ويسدّ باب العلم فيه، ولكن يجب على الناقد البصير والماهر الخبير أن يتعمّق في أفعالهم وعاداتهم في كلّ صنعة وطريقة، ويرى أنّهم هل يعملون بكلّ ظنّ وجميع الظنون، أو لهم في طريقتهم مسلك خاصّ وطريق مخصوص فيأخذ به؟ فإنّه لا شكّ أنّ مراتب الظنون متفاوتة، وكثيراً ما يكون للأمارات مدخلية تامّة، ولذا ترى الشارع لم يلتفت إلى ظنّ النجاسة إلّا بإخبار عدل أو عدلين، ولم يكتفِ في دعاوى إلّا بشهادة عدلين، وفي بعض المواضع بشهادة أربعة عدول، ولم يعتبر شهادة النساء في بعض المواضع. وترى التجّار لا يعتبرون ظنّ الرمل والنجوم والرؤيا، بل ولا ظنّ المخبر بدون المكتوب، وترى

اللغويين مختلفين في القياس في اللغة، وفي حجّية الدوران والشهرة والغلبة والاستعمال وغير ذلك، وترى الناس يذمّون بعضهم بعضاً في كثير من مظنوناتهم.

وعلى هذا فلا يجوز لمن يريد أن يكون من العلماء أن يعتبر بما يرى من جريان العادة بالعمل بالظنّ، بل يجب عليه أن يلاحظ أنّ الجريان على العمل بكلّ ظنّ، أو يفرّقون بين الظنون؟ ثمّ يلاحظ أنّ جريان العادة هل بلغ حدّاً يمكن الاحتجاج به؟ وهل هو حجّة أم لا؟

وعلى هذا فنقول: إنّ القدر الثابت من طريقة العقلاء هو العمل بالظنّ في الجملة في بعض المواضع، ومنتهى ما يثبت منه هو حجّية الظنّ في اللغات في الجملة، وأين هو من أصالة حجّية الظنّ؟

الفائدة الثانية

[طرق ثبوت حجّة اللغة]

اعلم أنّ لثبوت اللغات وسائر المباحث الأدبيّة طرقاً، بعضها حجّة ومجمع عليه، وبعضها غير حجّة.

أما الطرق الثابتة الحجّية :

فمنها: النقل المتواتر، وحجّيته كلّما ثبت لا يحتاج إلى دليل، ولكنّ الشأن في ثبوته. ومنها: الخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم، كما إذا أخير واحد أو أكثر بمعنى اللفظ، واستعمل في بعض المواضع بهذا المعنى أيضاً، ويرى أنّه المناسب للمقام، أو ضمّ معه الاستقراء.

وحجّية هذا الطريق ظاهرة، وأكثر اللغات معروفة بهذا الطريق، وقد يشتهر وجود القرينة أيضاً، ويعلم حصولها بحصول العلم.

ومنها: الاستقراء، وتتبع كلمات اللغويين مع انضمام قرينة مفيدة للعلم. وأمّا الاستقراء بدون القرينة، فإن قلنا بإفادته العلم في بعض المواضع - كما قيل^١ - فيكون حجّة ها هنا قطعاً، ولكنّ الحقّ عدم إفادته له، وكلّ ما يتوهم ذلك فإنّما هو لأجل حصول العلم لأجل

١. قاله السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧٣، س ٢١ و ٢٧، هذا نصّ كلامه: «لأنّ منع حصول الظنّ من الاستقراء

بعيد في الغاية، بل التحقيق أنّه يفيد الظنّ عادة، بل قد يحصل منه العلم...

وبالجملّة، لا شك أنّ أقلّ ما يحصل من الاستقراء هو الظنّ ويتدرّج بدرجات الاستقراء حتّى يبلغ العلم.»

انضمام ضميمّة معه، أو مقارنته مع خبر. وإن لم نقل بإفادته العلم مطلقاً، فإن قلنا بعدم إفادته الظنّ أيضاً - كما حكى عن العلامة^١ والمحقّق^٢ والرازي^٣ - وليس بعيد، فلا يكون حجّة قطعاً. وإن قلنا بإفادته الظنّ ففي حجّيته وعدمه خلاف، وسيجيء بيانه^٤.

ومنها: التردد بالقرائن، من غير أن يصرّح بوضع اللفظ للمعنى، كالأطفال يتعلّمون اللغات، وأهل لغة يتعلّمون لغة أخرى، فإنّ تعليم هؤلاء يكون بالترديد لامتناع التصريح بالنسبة إلى من لا يعلم شيئاً.

ومنها: الاستصحاب، وهو أن يثبت الوضع للمعنى عرفاً فيحكم بثبوته لغةً أيضاً، أو لغةً فيحكم بثبوته في عرف خاصّ أيضاً؛ لأصالة عدم النقل. وهذه طريقة معروفة في الأصول، وسيأتي بيانه^٥.

وأما الطرق غير المعتمدة:

فمنها: القياس، ونقل جواز إثبات اللغة به عن المازني وأبي عليّ الفارسي^٦ والرازي^٧ وابن سريج^٨ والقاضي أبي بكر، وكثير من الفقهاء^٩، ونسب إلى ظاهر العلامة في التهذيب^{١٠} أيضاً.

واحتجّوا عليه بوجوه، بين فاسدة ومخرجة للحكم عن ثبوته بالقياس.

وبعد ما علمت من أصالة عدم حجّية الظنّ، وعدم الدليل التامّ هنا، يظهر وجه عدم اعتباره.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول إلى علم الأصول ٤: ٤٤٤.

٢. معارج الأصول: ٢٢٠.

٣. المحصول في علم الأصول ٦: ١٦٦.

٤. في ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

٥. في ص ٣٢٨ - ٣٣٢.

٦. حكاة عنهما الرازي في المحصول في علم الأصول ٥: ٣٣٩. نقلاً عن ابن جتّي في الخصائص.

٧. المحصول في علم الأصول ٥: ٣٣٩.

٨. حكاة عنه في المحصول في علم الأصول ٥: ٣٣٩.

٩. حكاة عن القاضي أبي بكر وكثير من الفقهاء وغيرهم الأمدي في الإحكام ١: ٦٨.

١٠. تهذيب الوصول: ٢٦٨ - ٢٦٩.

ومنها : خبر الواحد، كالأصمعي والخليل ونحوهما . وقد وقع الخلاف في حجّيته وعدمها .

فمنهم من قال بالعدم ؛ تمسكاً تارةً بعدم إفادته الظنّ إذا عرى عن القرائن ؛ لاحتمال السهو والتقصير في التتبع ، أو البناء على أصل فاسد كالقياس ، أو تجويز الزيادة عليها . فقد نقل عن المازني : أن ما قيس على كلام العرب فهو منه ^١ .

ونقل عن بعضهم زيادة ألفاظ في اللغة ، وروي عن ابن جنّي :

أنّ الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه . فتشاعت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الإسلام . فلما اشتهر ورجعت العرب إلى أوطانها راجعوا الشعر ، وقد هلك أكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع إليه ^٢ .

وعن يونس وأبي عمرو : أنّه ما انتهى إلينا ليست ممّا قالت العرب إلّا أقلّه ^٣ .

وقد قيل : إنّ أجل ما صنّف في اللغة كتاب العين ^٤ ، مع أنّ جمهور أهل اللغة قد أكثروا من القدح فيه ^٥ .

وأيضاً فإنّ الغالب على أهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ، ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع إذا تعلّق بذلك بعض الأغراض الفاسدة ، فإنّ محاسد الأدباء وتفانيهم في القرب من الأمراء أمر معلوم ، وقصّة سيبويه والكسائي مشهورة . وأخرى بعدم حجّية الظنّ الحاصل منه لو حصل .

أقول : أمّا حصول الظنّ به فهو ممّا لا يقبل التشكيك ، ووجوه الخلل التي ذكرها لا تنفيه ، كيف ! ولا شكّ في حصول الظنّ بخبر الواحد في الأحكام ، مع أنّ الخلل الواقع فيها أزيد

١ . حكاة عنه ابن جنّي في الخصائص ١ : ٣٥٧ ؛ والفخر الرازي في المحصول في علم الأصول ١ : ٢١٢ .

٢ . الخصائص ١ : ٣٨٦ ؛ وحكاة عنه الرازي في المحصول في علم الأصول ١ : ٢١٣ . مروياً عن عمر بن الخطّاب . مع تفاوت في الألفاظ .

٣ . حكاة ابن جنّي في الخصائص ١ : ٣٨٦ ؛ والمحصل في علم الأصول ١ : ٢١٤ . وفيها : « قال يونس بن حبيب : قال أبو عمرو بن العلاء... ما انتهى إليكم ممّا قالت العرب... » .

٤ . قاله الرازي في المحصول في علم الأصول ١ : ٢١٠ .

٥ . كابن جنّي في الخصائص ٣ : ٢٨٨ ؛ وراجع المحصول في علم الأصول ١ : ٢١٠ .

بكثير، فإنّ وضع الحديث أمر محقّق، وقد صحّ عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: «لكلّ منّا من يكذب عليه»^١.

وأما وضع اللغة فليس أمراً مقطوعاً به، وأيضاً النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شائع في روايات الأحكام بخلاف اللغة.

ومن أسباب الاختلاف في روايات الأحكام التقيّة من أهل الخلاف، وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة، ومع وجود هذه الأنواع من الخلل يحصل الظنّ منها، فحصوله من نقل اللغة أولى وأظهر.

وأما حجّية الظنّ الحاصل منه فالتحقيق فيه أنّه قد عرفت أصالة عدم حجّيته، وأيضاً كلامنا في طرق إثبات اللغة ليس إلا لمعرفة معاني ألفاظ الكتاب والسنة، وأما لغير ذلك من المقاصد فليس من شأننا ها هنا، فيجب أن يكون ما يثبت به اللغة ما يثبت به حجّيته شرعاً؛ لأنّ معنى حجّية الظنّ وجوب اتّباعه، ولا شكّ أنّ وجوب قبول قول مثل الخليل والأصمعي وأضرابهما مخالف للأصل، فاللازم ها هنا أن ننظر في أنّه هل قام دليل على حجّية الظنّ الحاصل من الآحاد على ثبوت الحقائق اللغويّة أم لا؟

وقد استدلّ عليه^٢ بوجوه:

[الوجه] الأول: القياس بالطريق الأولى؛ فإنّه لا شكّ في أنّ الظنّ الحاصل بخبر الواحد في الأحكام حجّة، مع أنّ الخلل الواقع فيها أزيد، ومع أنّ أمر الأحكام أشدّ وأعظم. ولذا ترى أنّ من نفى حجّية خبر الواحد في الأحكام قد وافق في الحجّية في اللغة، وليس ذلك إلاّ لأنّ الاهتمام باللغة ليس كالاتهام في الأحكام، وإذا كان الظنّ الحاصل به حجّة في الأحكام فيكون حجّيته في اللغة أولى وأحرى.

[الوجه] الثاني: إنّ لا شكّ أنّ الأحكام أصل بالقياس إلى اللغة، والاكتفاء بالظنّ في الأصل يستلزم الاكتفاء به في الفرع، وإلاّ لزم زيادة الفرع على الأصل.

١. فقد وردت أحاديث بهذا المضمون، مثل: «لا نخلو من كذاب يكذب علينا»؛ راجع بحار الأنوار ٢: ٢١٨، ح ١٢؛

٢٥: ٢٦٣، ح ١.

٢. انظر شرح الوافية للسيد بحر العلوم: ٦٥ - ٧٠ (مخطوط).

[الوجه] الثالث: إجماع العلماء على اعتبار الظنّ في موضوعات الأحكام؛ فإنّ الأصوليين منهم ذهبوا إلى حجّية ظنّ المجتهد في الأحكام وموضوعاتها، والأخباريين إنّما منعوا عن العمل بالظنّ في نفس الأحكام دون الموضوعات، فالعمل بالظنّ في الموضوعات مجمع عليه.

[الوجه] الرابع: إطباق علماء الأمصار في جميع الأعصار على حجّية الظنّ الحاصل من خبر الواحد في اللغة من دون توقّف وإنكار، فإنّ المفسّرين والمحدّثين والأصوليين والفقهاء والأدباء - على كثرتهم واختلاف فنونهم - لم يزلوا في تعيين معاني الألفاظ يستندون بأقوال اللغويين، ويعتمدون عليها، ويراجعون الكتب المدوّنة في اللغة، قد جرت بذلك عادتهم، واستمرّت به طريقتهم، حتّى أنّهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة إذا استند أحدهم إلى نصّ لغوي موافق لمقالته التزم به خصمه أو عارضه بنصّ آخر يقابله، ولم يقل: هذا خبر واحد لا يفيد إلاّ الظنّ.

وناهيك في ذلك اعتناء الأكاير والأمانل بجمع اللغة وتدوينها وضبطها وحفظها، حتّى صنّفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلّفات المعروفة، وما فعلوا ذلك إلاّ لتكون تلك الكتب مرجعاً لمن بعدهم من العلماء. والغرض الأسنى من الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث، وحلّ ما فيها من الألفاظ المشكّلة واللغات الغريبة على ما صرّحوا به في مفتتح كتبهم، ودلّ عليه بيانهم لفضيلة علم اللغة، بأنّه ينحلّ به معاني الكتب والسنة. ومن المعلوم أنّ الغرض المذكور إنّما يتأتّى على تقدير حجّية خبر الواحد، وجواز التعويل عليه في اللغة، فيجب القول بحجّيته، وإلاّ لزم أن يكون علم اللغة باطلاً، واجتهاد العلماء في تدوينه وضبطه ضائعاً، مع أنّ تدوينه قد حصل في المائة الثانية في زمان الصادقين عليهم السلام، وقد شاع غاية الشيوع في الثالثة، ولم ينقل عن الأئمة ولا عن غيرهم من التابعين إنكار ذلك أصلاً.

[الوجه] الخامس: إنّ كثيراً من اللغات ممّا يتوقّف على فهمه الأحكام، وباب العلم بأكثرها منسدّ، فلو كان العلم باللغة مكلفاً به لزم التكليف بما لا يطاق، أو سقوط التكليف المبنيّة على ما يتعدّر فيه العلم مع كثرتها، فيكون الظنّ حجّة، وخبر الواحد اللغوي يفيد الظنّ فيكون حجّة.

أقول : هذه الوجوه كلّها مدخولة .

أما الأوّل ؛ فلأنّه إنّما يتمّ لو كانت العلة في حجّية الظنّ الحاصل من الروايات هي نفس إفادتها الظنّ أو قلة الخطر ، فيمكن أن يقال : إنّ على هذا يكون الظنّ الحاصل بإخبار اللغوي حجة بطريق أولى ؛ فإنّ المناط في القياس بالطريق الأوّل هو أولويّة وجود العلة في الفرع ، ولكنّ العلة في الأصل ليست هي الإفادة للظنّ بل أدلة أخرى غير جارية هنا . على أنّ منهم من اشترط في العمل بالظنّ الحاصل من الروايات شروطاً كالعدالة وغيرها ، وأكثر نقلة اللغة من الذين لم يثبت عدالتهم .

وأيضاً ما ذكر أنّ الاهتمام في الأحكام أشدّ ، إنّما يصحّ إذا لم يكن الكلام في لغات الكتاب والسنة ، أمّا إذا كان الكلام فيها - كما هو كذلك - فلا يتفاوت الحال أصلاً ؛ لأنّ الكلام في الأحكام إمّا في سند أدلّها ، أو متنها ، والكلام في المتن هو الكلام في اللغات . وأمّا الثاني ؛ فلأنّ بطلان زيادة الفرع على الأصل في أمثال ذلك ممّا لم يقم عليه دليل ولا حجة .

وأما الثالث ؛ فلأنّ تحقق الإجماع على العمل بكلّ ظنّ حتّى خبر واحد من اللغويين في جميع الموضوعات حتّى في اللغات أيضاً غير ثابت .

وأما الرابع ؛ فلأنّ إجماع العلماء على حجّيته بخصوصه بحيث يعلم منه دخول قول المعصوم ، أو اتفاق جميع أرباب المحاورات ممنوع . وما استدلّ به عليه من استناد العلماء إلى قول اللغويين في مقام النزاع ، واعتنائهم إلى جميع اللغات ، وبيان المعاني في الكتب ، لا يثبت ، فإنّ استناد العلماء بمجرد قول واحد من دون قرينة ممنوع .

ولو سلّم فاستناد الجميع بحيث يثبت الإجماع غير ثابت .

ولو سلّم ، فكونه في موضع النزاع - أي في التكليفات - غير مسلّم ، بل يمكن أن يكون في مثل الأشعار والتواريخ وأمثال ذلك .

وأيضاً من أين علم إنكار الخصم وقبوله بمجرد الاستناد إلى قول واحد ؟ وكلّ ذلك في مقام المنع .

وأما الاعتناء إلى الجمع والتأليف فهو لم يقع إلّا من بعض علماء العامّة ، ولم يتعرّض

لذلك من أصحابنا إلا واحداً أو إثنان، ولم يصل حداً يثبت به إجماع.

وعدم إنكار الباقيين لا دلالة له على المطلوب؛ إذ لا يختص فائدته بالأخبار والكتاب، بل يفيد في الأشعار والتواريخ والمثل والمحاورات التي لا بأس بالعمل بالظنّ فيها أصلاً. وكم جمع من كتب غير مفيدة لم ينكر على صاحبه. على أنه يمكن أن لا يكون غرضهم العمل بالظنّ في التكاليفات أو تفسير الكتاب والخبر، بل غير ذلك ككتب لغات الفرس.

وبالجملة، المستدلّ بهذا الدليل اقتفى أثر المتمسكين بحجّية خبر الواحد من الروايات بنظير ذلك، ولكنّ الفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر، فإنّ استناد جميع العلماء إلى الأخبار، واختلاف آرائهم باختلافها أمر كفت شهرته مؤونة البيان. والاعتناء إلى جمعها وتأليفها ممّا صدر في الصدر الأوّل إلى زماننا هذا من علمائنا الأعيان، وليست الأخبار ممّا يترتب عليها فائدة سوى بيان التكاليف والأحكام الإلهية.

وأما الخامس؛ فلأنّ ثبوت التكليف في مقام لم يعلم معنى اللفظ، أو لم يظنّ بظنّ ثابت الحجّية، ممنوع.

لا يقال: يلزم من هذا عدم جواز العمل بمدلول لفظ أصلاً؛ إذ لا يحصل من الخطابات سيّما غير الشفاهية منها غالباً إلا الظنّ؛ لاحتمال النقل والتجوّز وأمثالهما.

لأنّ نقول: المراد ها هنا نفي حجّية الظنّ الحاصل بقول واحد أو أكثر من أهل اللغة، وعدم حجّيته لا يستلزم عدم حجّية سائر الظنون الموجودة في فهم الخطابات.

نعم، لو لم يكن على حجّيتها أيضاً دليل لما قلنا بها، ولكنّ الدليل على اعتبارها موجود، كما يأتي^١.

فإن قيل: منع ثبوت التكليف إنّما يتّجه في ما لو لم يشمل الخطاب المشتمل على لغة مظنونة جميع المكلفين، بل اختصّ بالبعض، أو يحتاج في إجراء حكمه إلى الجميع إلى إجماع ونحوه، وأمّا لو كان الخطاب عامّاً شاملاً للجميع فالتكليف حينئذٍ عامّ، ولا بدّ في

دفعه من دليل، وليس دليل يصلح له إلا عدم العلم بمعنى اللفظ، وهو غير صالح لاحتمال الاجتزاء بالظن فيه.

قلنا أولاً: إن هذا لو تم لاختص بما لا يمكن فيه الاحتياط، وأما ما أمكن فلا؛ لأن الأمر حينئذٍ دائر بين العمل بالظن أو الاحتياط، وترجيح الأول يحتاج إلى دليل، وعدم دليل على الاحتياط مشترك.

وثانياً: إنه كما يدل مثل هذا الخطاب على بقاء التكليف وعلى وجوب العمل بالظن، كذلك تدل الأخبار والآيات على النهي عن العمل بالظن^١، فيتعارضان، فإما تترجح أحاديث النهي عن الظن؛ لموافقتها للأصل والكتاب ومخالفتها العامة وأكثريتها، أو لترجيح، فيتوقف، ويكون بقاء التكليف مشكوكاً فيه، فلا يعلم بقاؤه.

ومن هذا ظهر: أن القول بقبول قول لغوي في تعيين معنى لفظ بدون قرينة، قول بلا دليل. ولاتوهمن أن فهم معاني أكثر الألفاظ موقوف على الرجوع إلى قول أهل اللغة؛ إذ أكثرها مما علم معناه بالتبادر، أو الاستقراء، أو تتبع موارد الاستعمالات، وما لم يعلم فيه ذلك يعلم بتطابق أقوال اللغويين، أو لوجود قرينة مع تصريح بعضهم بمناسبة المقام، أو تصريح الفقهاء وأمثالها.

نعم، ما لم يتحقق فيه شيء مما ذكر وانحصر طريق الفهم فيه بالظن الحاصل من قول اللغوي - وهو قليل في أخبار الأحكام - فلا يعمل به.

ولا يخفى أن الحكم في سائر المسائل الأدبية أيضاً مثل تعيين معاني الألفاظ.

ومنها^٢: الشهرة، فإن منهم من جعلها حجة في المسائل اللغوية، سواء كانت الشهرة بين اللغويين أو الأصوليين أو الفقهاء. واستدلوا عليها بإفادتها الظن.

وجوابه - بعد ما عرفت من عدم حجيتها - ظاهر. على أن المشهور عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية.

١. بونس (١٠): ٣٦؛ النجم (٥٣): ٢٨؛ الأنعام (٦): ١١٦؛ والأخبار في هذا الباب كثيرة، منها الروي في الكافي

٢. ٢٢٢: ٢. باب الكتان، ح ٤؛ وسائل الشريعة ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

٢. عطف على قوله: «فمنها: القياس» المتقدم في ص ٢٩٧.

وقد يقال: إنَّ حجَّية الشهرة في المسائل اللغوية أيضاً مسألة لغوية، فيكون المشهور عدماً، فلا تكون تلك الشهرة حجة؛ إذ من حجَّيته يلزم عدم حجَّيتها، وما كان كذلك فهو باطل، فتبقى الشهرة في نفس المسائل خالية عن المعارض.

وفيه: أنَّ شمول الشهرة لهذه المسألة ممنوع. على أنَّه غاية ما يلزم منه عدم حجَّية هذه الشهرة، ولكن لا يفيد في معارضته مع الشهرة في نفس المسائل.

فتقول: إنَّ حجَّية هذه الشهرة مع هذا المعارض لا دليل عليها.

وقد يجاب بمنع الشهرة؛ لأنَّ غاية ما ثبت هو عدم تمسُّكهم بها في المسائل، وهو لا يفيد اشتهاً لعدم حجَّيته.

وفيه: أنَّ عدم تمسُّكهم ظاهر في عدم كونه حجة عندهم، كيف! ويتمسكون باعتبارات ضعيفة في مقام إثبات اللغات.

ومنها: الاستقراء المجرد عن القرينة، والمشهور عدم حجَّيته، كما صرَّح به جماعة^١، إمَّا لعدم إفادته الظنَّ، كما ذهب إليه جمع^٢؛ لعدم تعلق بين ما يرى وما لا يرى، ولا بين ما علم وما لا يعلم، فكيف يظنُّ بثبوت حكم ما يرى وعلم ثبوته لما لا يرى ولم يعلم. وكلُّ مكان يحصل الظنُّ فليس إلاً لقرينة حالية أو مقالية.

أو لعدم دليل على حجَّية هذا الظنَّ.

أقول: دعوى عدم إفادته الظنَّ مطلقاً غير مسموعة؛ لأنَّنا نشاهد حصوله بالاستقراء في مواضع كثيرة خالية عن جميع القرائن، بل يمكن دعوى حصول العلم العادي في بعض المظانِّ أيضاً.

والتمسُّك بعدم التعلُّق بين ما يرى وبين ما لا يرى ضعيف جداً؛ إذ المفروض استقراء أكثر أفراد ماهية واحدة، والحكم في بعض آخر، أو استقراء أكثر أفراد يجمعها أمر

١. منهم المحقِّق في معارج الأصول: ٢٢٠؛ والعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ٤: ٤٤٣ - ٤٤٤؛ والرازي في المحصول في علم الأصول ٦: ١٦٦.

٢. كالعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤: ٤٤٤؛ والفيض الكاشاني في نقد الأصول: ٥٥؛ والرازي في المحصول في علم الأصول ٦: ١٦٦.

وجداني واجتماعها في^١ تحت ذلك الأمر؛ إذ اندرجها تحت الماهية الواحدة هو التعلّق بينهما، وهو الموجب لحصول الظن؛ إذ العلم بكون حصول حالة لأكثر أمور مجتمعة تحت أمر وجداني يورث الظن بأن تلك الحالة مقتضى ذلك الأمر فيظنّ حصولها كلّما حصل.

وأما عدم حجّية هذا الظنّ فهو الموافق للأصل فيتّبع؛ لعدم دليل على الحجّية. وقد يقال بحجّيته؛ تمسكاً بأنّ الظاهر إطباق الأصوليين عليه، حيث نظقت كتبهم بأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، وعليه بنوا كثيراً من المسائل كأصالة عدم النقل وعدم المجاز وعدم الاشتراك وغيرها، ولذا ترى المانعين عن العمل بالظنّ قد استمرت طريقتهم على ذلك في مقام التخاصم والنزاع.

وبأنّه لو منع حجّيته لانسدّ باب اللغات، وانتفت حكمة إحدائها؛ لأنّ المدرك في إثباتها غالباً هو الاستقراء، للقطع بأنّ العرب لم ينصّوا بما نسب إليهم، كرفع الفاعل ونصب المفعول وغير ذلك، بل إنّما حصلها المدوّنون من كثرة استعمالهم، وكذا لم ينصّوا بوضع الألفاظ لمعانيها، وإنّما ذلك يستفاد ممّا ذكره.

أقول: إنّ دعوى الإطباق ممنوعة. والتصريح بأنّ المظنون إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب لا يوجب أخذهم بذلك الظنّ. وبناء أصالة عدم النقل وأمثالها على ذلك غير مسلم وإن ذكره بعضهم عند بيانها^٢. واستمرار الطريقة عليه في حيّز المنع.

والحاصل: أنّه إن أريد إثبات الإجماع على حجّيته، فأين له ذلك؟ وإن أريد أنّ بعضهم عملوا به، فلو سلّمناه ليس بحجّة، بل لو ثبت الاشتهار أيضاً لم يفد. وأما انسداد اللغات لو منع من حجّية الاستقراء فممنوع؛ لأنّه من أين علم أنّ ما ذكره المدوّنون إنّما حصلوه بمحض الاستقراء؟ بل كانت النصوص على القواعد موجودة، والقرائن مع الاستقراء منضّمة، مع أنّ الاستقراء قد يفيد القطع أيضاً.

١. كذا في النسخ. وإن كان الأنسب حذف «في».

٢. انظر مفاتيح الأصول: ٩٢.

وأما استفادة وضع الألفاظ من استعمالاتهم فليس بالاستقراء، بل إنما هو من محض الاستعمال، فإنه آية الوضع عندهم لولا المعارض، أو من غير ذلك، كيف! مع أنهم يحكمون بالوضع باستعمال أو استعمالين؟ مع أن في الحكم بالاستقراء لا بد من تتبع أكثر جزئيات المورد.

وبالجملة، الحاصل: أن كون بناء اللغات على الاستقراء الظني ممنوع، ولو بنى عليه بعضهم لا يثبت الحجية، ولا بد للمثبت من دليل شافٍ وافٍ، وأين هو؟ وأنى؟

[الفائدة] الثالثة

[في أصالة الحقيقة]

اعلم أنّ من القواعد المسلّمة بين الفقهاء والأصوليين أصالة الحقيقة .
وتحقيق ذلك: أنّ اللفظ إذا أُطلق فإنّما يعلم مراد المتكلّم وكونه حقيقة أو مجازاً، أم لا .
فعلى الأوّل فالأمر واضح .
وعلى الثاني فإنّما يعلم الحقيقة والمجاز ولا يعلم المراد، أي يعلم أنّ للفظ معنىً حقيقياً
ومعنىً مجازياً، واستعمل مجرداً عن القرينة، فلا يعلم أنّ مراده المعنى الحقيقي أو
المجازي، أو يعلم المراد ولا يعلم أنّه معنى حقيقي أو مجازي .
فها هنا قسمان، يستعمل في كلّ منهما أصالة الحقيقة، نبيّتهما في مقامين بعد تمهيد
مقدّمة تنفك في المقامين وفي غيرهما، وهي :
إنّه من البديهيّات المعلومة قطعاً أنّ بناء الشارع في المحاورات والخطابات وطريقته
فيها طريقة أهل العرف وسائر الناس من غير فرق، فهو أيضاً كواحد من أرباب المحاورات،
فتكون إفادته كإفادتهم، واستفادة مراده كاستفادة مرادهم من غير تفاوت .
وعلى هذا فاللازم تنزيل كلامه منزلة كلام سائر أهل العرف، ويستفاد منه كما يستفاد
من كلماتهم . ومقتضى ذلك العمل في فهم خطابه بما يعمل به في فهم خطاباتهم، فكلّ
طريقة يستعملونها في المحاورات يجب الأخذ به في فهم كلام الشارع أيضاً، وكلّ ظنّ
يجعلونها حجّة يجب جعلها حجّة أيضاً .

وعلى هذا فلا يكون أمر اللغات كأمر الأحكام، حيث إنّه يجب فيه إمّا العلم أو الظنّ الثابت حجّيته شرعاً، بل يكفي فيه العلم والظنّ الثابت حجّيته شرعاً، أو عند أرباب المحاورات، أي كلّ ظنّ يعتبرونه في المحاورات. ولا يتوهّم اعتبار كلّ ظنّ فيها؛ لأنّ ذلك غير ثابت، بل خلافه ثابت، فإنّا نعلم قطعاً أنّ من الظنون ما لا يعتبر في أمر اللغات كالحاصل من الرؤيا والقياس والرمل ونحوها.

فإن قلت: قد مرّ أنّ المراد بحجّية الظنّ في اللغات كونه بحيث يعلم رضى المتكلّم حمل كلامه على مقتضاه، ومن أين علم رضاه بحمل كلامه على مقتضى الظنّ المعتبر في المحاورات؟

قلنا: المراد من الظنّ المعتبر في المحاورات شيوع البناء عليه وتعارفه، بحيث كان متداولاً وظاهراً، ويعتبرونه، ويكون اعتباره طريقة عامّة للناس، وإذا كان الظنّ كذلك وعلم به المتكلّم فلا محالة يرضى باعتباره، وإلّا نبّه عليه، وهذا أيضاً من البديهيات.

المقام الأوّل: في بيان أصالة الحقيقة بالمعنى الأوّل

أي إذا كان للفظ معنيان حقيقي ومجازي، واستعمل مجرّداً عن القرينة، فيحمل على المعنى الحقيقي.

وهذا الحكم اتّفاقي. صرّح به والدي العلامة - طاب ثراه - في أنيس المجتهدين^١ وجامعة الأصول^٢، وغيره في غيرهما^٣.
والدليل عليه من وجوه:

[الوجه] الأوّل: إنّ المعنى الحقيقي هو المتبادر عند الإطلاق، فيكون هو الظاهر، ولا يجوز إرادة غير الظاهر من اللفظ. أمّا إذا كان في كلام الشارع فظاهراً؛ لأنّ إرادة غير

١. أنيس المجتهدين ١: ٥١.

٢. جامعة الأصول: ٢٥٩.

٣. كالسيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٠ - ١١؛ والشيخ الطوسي في العدة في أصول الفقه ١: ٢٩؛

والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٦.

الظاهر من دون نصب قرينة يوجب الإغراء بالجهل ، والتكليف بما لا يطاق . وأما في كلام غيره ؛ فلانتفاء فائدة الخطاب التي هي الإفهام مع إرادة غير الظاهر وعدم نصب القرينة . ولكنّ هذا الدليل مختصّ بما إذا لم يعرض للفظ ما يوجب ظهور غير معناه الحقيقي ، أو عدم ظهوره .

[الوجه] الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوِّمٍ ﴾^١ . أي ما يفهمونه . ولا شكّ أنّ المعنى الحقيقي هو المفهوم عند عدم عارض يزيل الظهور . والإيراد بأنّ الاستدلال بالآية دوري ، مردود بأنّ المراد من الآية معلوم قطعاً .

[الوجه] الثالث : ما ورد من : « أنّ الله سبحانه أجلّ من أن يخاطب قوماً ويريد منهم ما هو بخلاف لسانهم ، وخلاف ما يفهمونه »^٢ .

[الوجه] الرابع : إنّ من المعلوم قطعاً أنّ أهل المحاورات من كلّ لغة تابع^٣ في استعمالاتهم لواضع اللغة ، وناهجون طريقته ، وإلا لاختلّ أمر التكلّم . ولذا ترى الناس من كلّ لغة سالكين في التكلّم مسلّكاً واحداً من غير أن يستعمل كلّ أحد كلّ لفظ في ما شاء على أيّ نحوٍ أراد . ومما لا شكّ فيه أنّ كلّ واضع لفظ لمعنى يريد استعمال اللفظ في هذا المعنى لا غير ما لم يطرأ ما يوجب الصرف عنه ، فيجب أن تكون الألفاظ مستعملة في المعاني الموضوع لها .

[الوجه] الخامس : الإجماع القطعي ، بل الضرورة ؛ فإنّ من المعلوم قطعاً أنّ بناء المحاورات من لدن آدم إلى زمان النبيّ والأئمّة إلى زماننا هذا حمل الألفاظ على المعاني الحقيقيّة المتبادرة من غير خلاف واختلاف في ذلك . وعليه بناء التفهّم والتفهيم ، فما من أحد إلّا ويخاطب كلّ يوم بخطابات غير محصورة ، ولا يتأمل المخاطب في حملها على المعاني المتبادرة الحقيقيّة ، وهذا أمر ظاهر جدّاً .

[الوجه] السادس : إنّهُ ممّا لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه ، وحصل القطع به من تتبع محاورات الفصحاء بل غيرهم ، واستقراء كلماتهم ، وملاحظة عاداتهم في التكلّم ، أنّهم إذا

١ . إبراهيم (١٤) : ٤ .

٢ . لم نجد في الجوامع الحديثيّة ، وحكاة في الفوائد العائريّة : ١٠٥ ؛ ومفاتيح الأصول : ٣١ .

٣ . كذا في النسخ ، وإن كان الأصوب : « تابعون » .

تكلّموا بكلام وكان غرضهم الإفهام، فكلمًا يريدون غير المعنى الحقيقي للفظٍ ينصبون معه قرينة دالّة على إرادة ذلك الغير، ولا يستعملون اللفظ في الغير إلا مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي أو المعينة للمجازي، فكلّ ما لم يكن معه تلك القرينة يعلم قطعاً أنّ المراد ليس إلا المعنى الحقيقي. واحتمال وجود القرينة في بعض الموارد ينفيه أصل العدم، بل نقول: إنّ المتكلّم الحكيم إذا خاطب قومًا بخطاب ويريد إفهامهم يقبح منه عقلاً وشرعاً وعرفاً أن يريد غير المعنى الحقيقي من غير نصب قرينة ولو لم يكن الحقيقي ظاهراً غاية الظهور.

[الوجه السابع]: إنّه لولا أصالة الحقيقة بهذا المعنى لانسدّ باب التفهّم والتفهيم، واختلّ أمر التلفّظ والتكلّم؛ إذ لولا ذلك لما أمكن الإفهام؛ لأنّه إذا لم يحمل على المعنى الحقيقي فلا يحمل على المعنى المجازي أيضاً، لأنّه ممّا لم يقل به أحد؛ ولبطان ترجيح المرجوح، فيحتاج التعيين إلى القرينة. والقرينة أيضاً إذا كانت لفظيّة - كما هو الغالب سيّما في غير خطاب المشافهة - لا يجوز حملها على الحقيقة ولا على المجاز، فيحتاج إلى قرينة أخرى، وهكذا، فيختلّ الأمر وينسدّ الباب.

[الوجه الثامن]: إنّه لولا ذلك لزم أن يكون وضع الألفاظ للمعاني لغواً؛ لأنّ فائدته ليست إلا الإفهام بنفس اللفظ، ولا إفهام حينئذٍ به. وأمّا الإفهام بتوسّط القرائن فلا يحتاج إلى الوضع، بل يتحقّق بدونه أيضاً.

[الوجه التاسع]: إنّه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقّف أو الحمل على المجاز، وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل؛ فللإجماع، وانسداد باب التكلّم؛ ولأنّه لا يكون إلا لإجمال اللفظ وتردّد الذهن في تعيين المراد منه. والحكم بكون الألفاظ بأسرها مجملّة متردّدة بين حقائقها ومجازاتها ممّا يكذّبه الوجدان، والاتّفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الانحصار في الجمل.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه يقتضي كون المجاز أصلاً. وفساده ظاهر؛ إذ من الممتنع أن يعيّن الواضع لفظاً لمعنى ثمّ يكون استعماله في ما لم يوضع له أصلاً في تلك اللغة. وأيضاً صرّحوا

بأن من شرط المجاز القرينة، والمفروض عدمها. وأيضاً الحمل على مجاز معين ترجيح بلامرجح، وعلى الجميع غير ممكن غالباً.

[الوجه] العاشر: إن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فإما يحمل على حقيقته، أو مجازه، أو عليهما معاً، أو لا على هذا ولا على ذلك.

والثلاثة الأخيرة باطلة.

أما الأول؛ فلما مرّ١.

وأما الثاني؛ فلأنه إما مجاز، وقد عرفت بطلان الحمل عليه، أو حقيقة، والمفروض عدم أصالة الحقيقة.

وأما الثالث؛ فلاستلزامه تعطيل اللفظ وإحاقه بالمجملات. فتعين الأول، وهو المطلوب.

[الوجه] الحادي عشر: إنه قد ثبت وجوب العمل بالأخبار الآحاد في الجملة، بل كان هو من القطعيّات، والعمل بها لا يكون إلا بملاحظة هذا الأصل؛ لخلو الكلام من القرائن غالباً، وعدم حصر المجازة.

[الوجه] الثاني عشر: إنه لولا هذا الأصل لزم سدّ باب الأحكام الشرعيّة رأساً؛ إذ لا يمكن استنباطها إلا من الأخبار أو كلام العلماء الأخيار، ولا يتمكّن أحد من استنباط حكم من غير رجوع إلى أصل أو قاعدة أو حديث من الأمور المقرّرة. ولو لم يكن الأصل الحقيقة لما يفهم مراد أحد أصلاً؛ لما مرّ٢، مع أنّ القرينة الحاليّة منتفية قطعاً، والمقالية لاتفيد.

ولا يخفى أنّ القول بتقديم المجاز المشهور أو التوقّف لا ينافي ذلك.

أما على القول بعدم ثبوت المجاز المشهور، وكون ما يظنّ منه من الحقائق المحدثه فواضح.

وأما على القول بشبوته؛ فلأنّ القائلين به يقولون بأنّ الشهرة قرينة التبادر فيه، فهو

١. في الوجوه السابقة ص ٣٠٨ - ٣١٠.

٢. في الوجه السابع، ص ٣١٠.

لا ينفك عن القرينة ، فهو خارج عما نحن فيه .

وأيضاً الترديد بين هذا المجاز وبين الحقيقة ليس لأجل كونه مجازاً ، بل لخصوصيته وتمييزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح أو التساوي ، وذلك لا ينافي أصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر إلى ذات اللفظ كما هو المقصود ، بل النزاع في ترجيح هذا المجاز أو تساويه يؤكدها ؛ لأنه إذا كان راجحاً أو مساوياً مع هذا الرجحان للمجاز فبدونه يكون أولى . ثم لا فرق في إجراء هذا الأصل بين ما إذا علم المعنيان بعينهما ، بعنوان أن هذا حقيقة وذلك مجاز . أو لا يعلم ذلك ، بل كان القدر المعلوم أن له حقيقة ومجازاً من غير علم بتعنيهما أو معه بدون تعيين الحقيقة عن المجاز .

تذنيبان

[التذنيب] الأول : اعلم أنه مما لا شبهة فيه أن اللفظ إذا خلا عن جميع القرائن والعوارض الخارجية يكون المتبادر منه إلى ذهن السامع العالم بالوضع المعنى الحقيقي . وهذا أمر ظاهر جداً ، وأصالة الحقيقة حينئذ واضحة . وقد يعرض له في بعض الاستعمالات بسبب بعض العوارض الخارجية ما يوجب عدم ظهور إرادة المعنى الحقيقي ، وإن لم يعرض ما يوجب ظهور عدم إرادته أو إرادة الغير ، بل يحصل التشكيك ، وحينئذ قد يستشكل في جريان أصالة الحقيقة فيه لأجل عدم جريان أكثر الأدلة في هذه الصورة .

أقول : إن كثيراً من الأدلة المتقدمة وإن لم يجر في هذه الصورة ولكن الرابع والسادس جريان فيها أيضاً ؛ فإن من المعلوم قطعاً أن المتكلم المرید للإفهام إذا لم يقصد المعنى الحقيقي ينصب القرينة الصارفة ، وأن الواضع أراد استعمال اللفظ في الموضوع له إلا مع القرينة الصارفة ، وهذا ظاهر .

نعم ، قد يصير اللفظ بسبب العوارض الخارجية ظاهراً في غير المعنى الحقيقي ، لا بمعنى أنه يتبادر ذلك الغير ، بل بمعنى أنه يظن إرادة غيره من غير وصول إلى حد السبق إلى الذهن والتبادر ، فإنه لو وصل إليه يحمل على غير الحقيقي قطعاً . والظاهر حينئذ عدم صحته إجراء أصل الحقيقة ؛ لعدم جريان شيء من أدلتها في هذه الصورة ، فإنه يمكن اتكال

المتكلم بهذا الظهور واعتماده عليه، ولا يحصل العلم من تتبع المحاورات بالحمل على الحقيقة في مثل ذلك أيضاً، ولكن لا يحمل على هذا المعنى المظنون أيضاً إلا إذا كان ظناً ثابت الحجية في هذا المقام، بل يتوقف.

لا يقال: فعلى هذا يلزم سقوط العمل بكثير من الظواهر، وهي التي قد عارضها نصوص غير ثابتة^١ الحجية، وكانت أقوى دلالة من الظواهر، فإن بعد ملاحظتها كثيراً ما يظن عدم إرادة المعاني الحقيقية لتلك الظواهر، مع أنهم اتفقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وإن عارضها ما يوجب الظن بصرفها إلى خلاف ظاهرها إذا لم يقم من الشرع دليل على حجيتها كظن القياس والشهرة. وهذا معلوم من طريقة الأصحاب.

ألا ترى أن السيد^٢ ومن وافقه^٣ في ترك العمل بالآحاد وإن كانت صحيحة يأخذ بظواهر القرآن والسنة المتواترة إذا عارضها من الأخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظواهرها، وكذلك القائلون بعدم حجية الموثق والحسن والضعيف والشهرة ونحو ذلك، فلو أوجب ظن إرادة خلاف الظاهر التوقف لما جاز لهم ذلك، وما اتفقوا عليه قاطبة.

لأننا نقول: منشأ هذا الاعتراض الغفلة عن مطلوبنا؛ لأننا لم نقل أنه كلما ظن إرادة خلاف الظاهر يجب التوقف، بل قلنا به إذا صار اللفظ لأجل العوارض الخارجية ظاهراً في غير المعنى الحقيقي، أي كانت العوارض الخارجية الموجبة لظن إرادة غير الحقيقي وظهوره مقارنة لصدور الخطاب معلومة حاله حتى يصح تجويز اتكال المتكلم عليها. وكذا يجب أن يكون تحققها حال الخطاب، ومقارنتها له معلومة أو مظنونة بظن معلوم الحجية. والحاصل: أن الظن الموجب للتوقف هو الحاصل لأجل أمر يقيني التحقق حال الخطاب، المحتمل اعتماد المتكلم عليه في إرادة غير المعنى الحقيقي دون الظن الحاصل للمخاطب في غير زمان الخطاب لأجل أمر حادث بعده يقيناً أو احتمال حدوثه بعده. والفارق بين الظنين الإجماع؛ فإنه لا إجماع في الأول على العمل بأصالة الحقيقة، بخلاف

١. كذا في النسخ. والأصح: «ثابتة».

٢. جوابات المسائل الموصليات الثالثة، ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠١ - ٢٠٢.

٣. كابين زهرة في غنية النزوع ٢: ٣٥٦؛ وابن إدريس في السرائر ١: ٥١.

الثاني؛ فإننا نقطع بأن كل من ينفي حجّية شيء فلا يخرج به اللفظ عن حقيقته كما هو واضح. فإن أردت سميت ذلك إجماعاً شرعياً أو لغوياً أو طريقة لأهل المحاورات والتكلم. وعلى التقادير يكون في ما نحن فيه حجة، وأيضاً وجود ما يجوز اتكال المتكلم عليه في الأوّل مقطوع به بخلاف الثاني، فيكون بعض الأدلة جارياً في أصالة الحقيقة في الثاني دون الأوّل.

واحتمال وجود ما يجوز اتكال المتكلم عليه مدفوع بالأصل. [التذييب] الثاني: الأصل عدم القرينة، بمعنى أنّه ما لم يعلم وجود القرينة الصارفة أو لم يظنّ بظنّ ثابت الحجّية لا يحكم به، ويعمل بمقتضى أصالة الحقيقة. والدليل عليه أوّلاً^١:

إجماع أرباب المحاورات وأهل اللغات، فإننا نراهم يحملون الألفاظ على المعاني من غير اعتناء إلى احتمال القرينة، كما في عبارات الكتب والمراسيل وغير ذلك، مع أنّ احتمال القرينة الحاليّة أو المقاليّة في الكلّ قائم. وأيضاً لولا ذلك لانسدّ باب التفهّم والتفهيم بغير خطاب المشافهة، بل به غالباً أيضاً؛ لاحتمال خفاء القرينة، بل لا يفيد القرائن المقاليّة أصلاً؛ لاحتمال قيام قرينة على عدم إرادة معانيها الحقيقيّة.

وبالجملة، هذا أمر واضح، والإجماع عليه قطعي، بل انعقد عليه إجماع الفقهاء أيضاً، حيث عرفت^٢ الإجماع على العمل بالأخبار، مع أنّ العمل بها فرع أصالة عدم القرينة، إذ لولاها لجاز إرادة خلاف كلّ ما يفهمونه بقرينة ساقطة. وتدلّ عليه أيضاً الأخبار المستفيضة الناطقة بعدم نقض اليقين إلاّ بيقين مثله^٣، حيث إنّ القرينة لا محالة تكون أمراً وجودياً، والأصل عدمه.

١. لم يأت عنه الدليل الثاني بعنوان «ثانياً»، بل قال: «وتدلّ عليه أيضاً الأخبار...» سيأتي آنفاً.

٢. في ص ١٦٢.

٣. راجع: الكافي ٣: ٣٥١ - ٣٥٢، باب السهو في الثلاث والأربع، ح ٣؛ الفقيه ١: ٦٠ - ٦١، ح ١٣٦؛ تهذيب الأحكام ٨: ١١، ح ١١١؛ ١٠: ١٨٦، ح ٧٤٠؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

ومن هنا يظهر أنه يكفي عدم ظهور القرينة في الحكم بعدم القرينة، ولا يحتاج إلى العلم أو الظنّ بعدمها. وقد يظنّ عدم كفايته؛ محتجاً بأنّ المناط في الألفاظ هو الكشف عمّا في الضمير، ولا يحصل ذلك إلا بعد الظنّ بعدم القرينة الصارفة؛ إذ مع الشكّ فيها يحصل الشكّ في إرادة المعنى الحقيقي، وبأنّ أكثر المحققين على التوقّف في المجاز الراجح، ولو كفى عدم القرينة لوجب تقديم الحقيقة.

وأما في المراسيل والمكاتب فالمظنون عدم القرينة؛ لأنّ وجودها وسهو المرسل أو الكاتب خلاف الظاهر.

أقول: إن أريد أنّ المناط الكشف عمّا في الضمير بأيّ نحو اتّفق، والاستعمال على أيّ نحو كان، فهو ممنوع، كيف! ولو كان كذلك لم يقرّروا للاستعمالات طريقة خاصّة من علاقات التجوّز وتراكيب الكلام وغيرها، ولم يستهجن أحداً أحداً على أيّ نحو تكلم إذا انكشف مراده.

وإن أريد أنّ المناط الكشف عنه بطريق يتعارف في المحاورات وشاع في أنواع التكلم، فهو مسلم، ولازم ذلك أنّه لو استفاد أحد معنى من لفظ على طريقة العرف والعادة لم يحسن من المتكلم مؤاخذته ولو أراد غيره، بل يكون معذوراً في ذلك.

وعلى هذا فنقول: اللازم الرجوع إلى طريقة المحاورات أنّهم هل يكتفون بعدم ظهور القرينة أو يشترطون ظهور عدمها.

فنقول: إنّه ممّا لا شكّ فيه أنّهم يعملون بالأخبار والأحاديث، وينقلون القصص والمواعظ على ما يفهمون من غير التفات إلى احتمال القرينة، مع أنّ في كلّ منها احتمال وجود القرينة مساوياً لاحتمال عدمه قائم، وما ذكره من أنّ سهو المرسل والكاتب خلاف الظاهر فإنّما يتأتّى في مثل المراسيل، وأما في الأخبار التي كان المخاطب بها غالباً المشافهين، وكانت القرائن الحالّيّة كثيرة، بل المقاليّة، حيث إنّه يحتمل أن يكون سؤال السائل في^١ بين كلام يكون قرينة على المراد، أو كانت القرينة في جزء من الحديث

١. كذا في النسخ، والأنسب حذف كلمة «في».

لم يذكره المؤلفون، أو ذكروه في مقام آخر كما وقع كثيراً، إلى غير ذلك.

فدعوى ظنّ عدم القرينة مجازفة صرفة. وكذا في كتب الأشعار والتواريخ والعلوم والقصص، مع أنّ من القرائن غلبة استعمال اللفظ في معنى، وهذا الاحتمال ممّا لا يكاد ينفكّ من أكثر الألفاظ، إلى غير ذلك.

ومن جميع ذلك يعلم أنّهم يكتفون بعدم ظهور القرينة، فيكون هذا طريقة المحاورات، فيكون المخاطب معذوراً لو عمل بهذه الطريقة، ولا يحسن من المتكلّم مؤاخذته، مع أنّ الكلام في الألفاظ الشرعيّة، وقال الشارع: «لا ينقض اليقين إلاّ بيقين مثله»^١، بل الظاهر أنّ ظنّ القرينة أيضاً غير كافٍ ما لم يكن الظنّ ممّا يثبت حجّيته، وذلك في ما يتعلّق بأحكام الشرع قطعي لا شبهة فيه.

ألا ترى أنّه إذا أوصى زيد بثلث ماله، وثبتت هذه العبارة بشهادة عدلين، ثمّ أخبر امرأة أو فاسق يحصل الظنّ من قوله بأنّه أراد الربع، وأقام قرينة دالّة عليه وقد سقطت، لا يلتفت إليه.

وكذا إذا أقرّ زيد بألف درهم لعمرو، ثمّ ادّعى دعوى محصّلة للظنّ بأنّه حين الإقرار استثنى، فإنّه يطلب منه البيّنة والإثبات.

وكذا إذا وكلّ زيد عمراً في بيع داره فباعها، ثمّ ادّعى ورثة زيد أنّه أراد الضيعة من الدار مجازاً، ونصب عليه قرينة، وشهد بذلك فاسق حصل بقوله الظنّ، لا ينتزع الدار من يد المشتري إلاّ بعد الإثبات.

وهكذا نعلم قطعاً أنّ من لا يعمل بالشهرة أو بالخبر الضعيف إذا ورد خبر صحيح ودلت الشهرة أو الخبر الضعيف على وجود قرينة على إرادة التجوّز، لا يلتفت إليه.

وبالجملة، هذا أيضاً كسابقه أمر واضح. نعم، إذا كان في المحاورات العرفيّة وأمّكن الاستفسار وتحقيق الحال، فالظاهر أنّهم يتوقّفون حتّى يستفسروا.

ثمّ لا يخفى أنّنا لو اعتبرنا الظنّ ها هنا فلا بدّ من حصول الظنّ بالقرينة، أي وجود ما

١. تقدّم تخريجه في ص ٣١٤، الهامش ٣.

يصرّف هذا اللفظ عن حقيقته. وأما مجرد حصول الظنّ بخلاف المدلول الحقيقي لهذا اللفظ فلا يفيد. لأنّه ربما كان لأجل أمر آخر غير وجود القرينة على التجوّز في هذا اللفظ، مثلاً إذا ورد أمر بشيء وكان المشهور استحباب ذلك الشيء، فبمجرد ذلك لا يحصل الظنّ بوجود قرينة على إرادة الاستحباب من ذلك الأمر؛ إذ لعلّ منهم من يقول بأنّ الأمر للقدر المشترك أو الندب، ومنهم من لا يقول بحجّية هذا الخبر، ويتسامح في أدلّة السنن، ومنهم من لم يعثر على ذلك الخبر، وأثبت الاستحباب من جهة أخرى كاشتهار استحبابه أو غير ذلك.

ومن هذا يظهر أنّ الخلاف في اعتبار الظنّ بالقرينة وعدمه قليل الفائدة في استنباط الأحكام؛ لندرة حصول ذلك الظنّ، فتأمل.

المقام الثاني: في أصالة الحقيقة بالمعنى الثاني

أي إذا كان المستعمل فيه اللفظ معلوماً، ولكن شكّ في أنّه هل هو حقيقي أو مجازي. وهذا على قسمين؛ لأنّه إمّا يكون المعنى المستعمل فيه واحداً أو متعدداً. وإطلاق كلام والدي العلامة - طاب ثراه - في تجريد الأصول^١ عدم أصالة الحقيقة ووجوب التوقّف في صورتين. وصرّح بكونه هو المشهور في أنيس المجتهدين^٢. وفرّق بعض مشايخنا المحقّقين بين اتّحاد المعنى وتعدّده، وقال بأصالة الحقيقة في الأوّل، وعدمها في الثاني، وأصرّ في الإنكار على من أطلق، وادّعى الاتّفاق على أصالة الحقيقة في صورة الاتّحاد، وأنكر أشدّ الإنكار على من ادّعى الشهرة على عدم أصالة الحقيقة في هذه الصورة، قال:

والأوّل: اللفظ المتحد المعنى، والأصل فيه الحقيقة بالاتّفاق، وربما يتوهم من قول الفقهاء والأصوليين في مطاوي مباحث الفقه والأصول إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة

١. تجريد الأصول: ١٠.

٢. أنيس المجتهدين: ١: ٥١.

والمجاز، وإنّ العامّ لا دلالة له على الخاصّ، تحقّق الخلاف في هذا المقام، وأنّ في المسألة قولاً ثالثاً هو: أنّ الاستعمال لا يدلّ على شيء من الحقيقة والمجاز مطلقاً، سواء كان المعنى متحدّاً أو متعدداً. وقد يتخيّل مع ذلك أنّ هذا هو قول المشهور، حيث يرى ذلك متكرراً في كتب الأصول، وهذا فاسد قطعاً^١. انتهى.

أقول: إنّ ما ذكره من ادّعاء الاتفاق على أصالة الحقيقة في صورة الاتّحاد وإن لم يثبت عندي، ولكن ما ذكره من الإنكار على دعوى الشهرة على عدم أصالة الحقيقة فيها في موقعه؛ فإنّه لا يوجد في كلام الأصوليين والفقهاء ما يدلّ على أعميّة الاستعمال في صورة الاتّحاد بخصوصها، وإن قالوا بذلك على الإطلاق، ولكنّه لا يدلّ على الأعميّة فيها، فإنهما إنّما قالوا ذلك ردّاً على مَنْ زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقاً كالسيد^٢ ومَنْ وافقه^٣، ولذا تراهم كثيراً ما يقولون: إنّ الأصل في الإطلاق الحقيقة مع الشكّ في الوضع، وربما قالوا: المجاز خير من الاشتراك. ولولا أنّ الأصل عندهم هو الحقيقة في صورة الاتّحاد لما صحّ ذلك.

والمراد من قولهم: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة»، أنّه بنفسه لا يدلّ عليها؛ لأنّه جنس للحقيقة^٤ والمجاز، والجنس لا يدلّ على بعض أنواعه بعينه، فلا يمكن إثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدّعيه القائلون بالاشتراك، بل لا بدّ من أمر آخر وإن اتّحد المستعمل فيه، وثبوت الأصل فيه لا يقتضي كون الاستعمال من حيث هو مقتضياً للأصل، بل يمكن أن يكون لدليل آخر. ويرشد إلى تسليمهم أصالة الحقيقة في صورة الاتّحاد قول السيد في الاستدلال على أصالة الحقيقة في صورة التعدّد:

وما استعمال اللفظة الواحدة في الشئين أو الأشياء إلا كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة^٥.

١. لم نعر عليه بعد الفحص الكثير.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٣.

٣. كابين زهرة في غنية النزوع ٢: ٢٧١.

٤. في «ج»: «الحقيقة».

٥. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٥٢ - ٥٣.

فإنه لولا أن أصالة الحقيقة في صورة الاتحاد من المسلمات لم يكن في التسوية بينها وبين صورة التعدد دلالة على مدعاه.

وقول ابن زهرة، قال :

وكما أن استعمالهم اللفظ في معنى واحد من غير دليل على أنهم متجاوزون به يوجب القطع على أنه حقيقة، فكذلك يجب إذا استعملوه في معنيين^١.

ويدل عليه أيضاً قول العلامة في النهاية، حيث احتج على أن المجاز خلاف الأصل بالاتفاق على أن الأصل الحقيقة، واستشهد عليه بما حكى عن ابن عباس والأصمعي، قال: فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة، ولولا علمهم بأن الأصل الحقيقة لما ساغ ذلك^٢.

ومما يؤيد ذلك أيضاً بعض كلمات القوم في بيان أن المجاز على خلاف الأصل، كما بيّناه في شرح تجريد الأصول^٣.

وبالجملة، ادعاء الشهرة على عدم أصالة الحقيقة في صورة الاتحاد غير صحيح. وكيف كان، فالحق هو الأصالة حينئذٍ، سواء علم أن اللفظ معنىً حقيقياً ولم يعلم أنه هل هو هذا المعنى الخاص، أم لم يعلم ذلك أيضاً. ولكن جريان هذا الأصل مشروط بأن لا يكون المستعمل فيه معلوماً بالقرينة المنضمة مع اللفظ حين الاستعمال. والدليل على ذلك من وجهين :

أحدهما: أنه ثبت في ما سبق أن في صورة جهل المستعمل فيه والعلم بالحقيقة والمجاز يكون الأصل هو الحقيقة، وثبوت ذلك يستلزم ثبوت الأصل في صورة جهل الحقيقة والمجاز والعلم بالمستعمل فيه، أعني أن الأصل السابق مستلزم لهذا الأصل. بيان ذلك: أن هذا اللفظ المستعمل في المعنى الواحد قبل العلم بالمستعمل فيه محكوم

١. غنية النزوع ٢: ٢٧١ مع تفاوت يسير.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٨٢ - ٢٨٤.

٣. شرح تجريد الأصول ١: الورقة ٣٩٩.

بكونه مستعملاً في المعنى الحقيقي بمقتضى الأصل السابق قطعاً، فيكون كذلك بعده؛ إذ بديهياً أن حصول العلم بالمعنى لا يوجب الخروج عن الأصل، وليس من أمارات التجوز. وأيضاً هذا اللفظ مع قطع النظر عن العلم بالمستعمل فيه يجب الحكم بكونه مستعملاً في المعنى الحقيقي للأصل السابق، ومقتضاه كون ما استعمل فيه معنى حقيقياً له، فظاهر أن اعتبار العلم لا مدخليّة له في الصرف عن الحقيقة.

وبتقرير آخر: مقتضى الأصل السابق كون المستعمل فيه لهذا اللفظ معنى حقيقياً له، ومن البديهيات أنه لا مدخليّة لعلم المخاطب وجهله في ثبوت الأصل السابق وعدمه فيكون المستعمل فيه معنى حقيقياً ولو علم.

والحاصل: أنه قد عرفت في المقام الأول: أن الأصل في اللفظ كونه مستعملاً في المعنى الحقيقي، سواء كان عَلِمَهُ المخاطب أو لا. ولم يكن مختصاً بما إذا كان الموضوع له معلوماً والمراد مشکوكاً فيه، فإنه لا شك أن معلوميّة الموضوع له لا مدخليّة له في ذلك الأصل؛ لجريان أكثر الأدلّة المتقدّمة في صورة الجهل به أيضاً؛ ولأن العلم بالوضع المعبر في ذلك الأصل هو العلم بثبوت الوضع في نفس الأمر، سواء كان الموضوع له معيّناً عند السامع أو مبهماً، فإننا نعلم قطعاً أن المقتضي لإرادة الموضوع له من اللفظ ليس إلا وضعه له، وأما علم السامع بالتعيين فلا دخل له في اعتقاد إرادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه، فإن كان له دخل فإنما هو في تشخيص المراد وتعيين المعنى، فإنه متى علم أن اللفظ حقيقة في هذا المعنى علم أنه مراد المتكلم بعينه، وإذا علم أنه حقيقة في معنى ولم يعلم أنه أي شيء هو، فإنه وإن علم أن المراد المعنى الحقيقي إلا أنه لما كان مبهماً عند السامع لم يحصل له القطع بالمراد، فلا فرق بين صورتَي العلم بالتعيين والجهل من حيث العلم بإرادة الموضوع له في نفس الأمر، وإنما الفرق بينهما من حيث الإجمال والبيان في المعنى المراد. وهذا لا يقدر في أصل الإرادة.

فإن قيل: إن جريان الأصل السابق موقوف على العلم بأن اللفظ له معنى حقيقي، والمفروض أنه لا يعلم هنا إلا أن له معنى مستعملاً فيه، وأما العلم بأن له معنى حقيقياً فلا. قلنا: العلم بالاستعمال يستلزم العلم بأن له معنى حقيقياً، وذلك لأنه لا يخلو إما أن

يكون هذا المعنى حقيقياً له أو لا. فعلى الأوّل فهو معناه الحقيقي .

وعلى الثاني يكون له حقيقة أيضاً؛ لأنّ المجاز الذي لا حقيقة له إمّا ممتنع كما قيل^١، أو ممكن غير متحقّق الوقوع، أو موجود نادر.

وتحقّق الحقيقة على الأوّلين ظاهر، وكذا على الثالث؛ إلحاقاً للشيء بالأعمّ الأغلب، سيّما مثل هذا الغالب الذي لم يعثر على غيره.

على أنّ الحقيقة التي لا يستلزمها المجاز هي الحقيقة بالفعل، وأمّا الحقيقة بالقوّة - أي المعنى الذي لو استعمل فيه يكون حقيقة، أي معنى يكون اللفظ موضوعاً له مع قطع النظر عن الاستعمال فيه - فتحقّق^٢ للمجاز قطعاً، وإلّا لم يتحقّق المجاز؛ لاشتراط وجود العلاقة بينه وبين غيره، ووجود هذا المعنى كافٍ في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حين يقال: إنّ الأصل في اللفظ الواحد للمعنيين الحمل على الحقيقة؛ لأنّ السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس إلّا وضعه له وتعيينه بإزائه، وأمّا الاستعمال فلا دخل له في اقتضاء الحمل أصلاً وإن توقّف عليه إطلاق اسم الحقيقة اصطلاحاً. ولذا ترى أنّه يقال - بعد وضع اللفظ لمعنى -: إنّه معناه الحقيقي ولو لم يعلم استعمال اللفظ بعد فيه، فوصف المعنى في الأصل السابق بالحقيقي محمول على الحقيقة بالقوّة قطعاً.

وثانيتها: أنّ المشاهد من أحوال الناس والمعروف من عاداتهم أنّهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا أنّه موضوع له، ويحملون اللفظ عليه في الاستعمالات لا يشكّون في ذلك ولا يرتابون فيه، بل الظاهر أنّهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملاً فيه وإن عرض لهم التردّد في ذلك بعد ظهور التعدّد، فإنّ تعريف اللغات بطريق النصّ غير معهود بين أهل اللغة، وإتّما تعرف غالباً باستعمال أربابها، وبواسطة التردد بالقرائن.

١. كالسيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٠٣؛ والشيخ الطوسي في العدة في أصول الفقه ١: ٣٧.

و: ١٦٦.

٢. في «أ»: «فتحقّق للمجاز».

ولذا ترى أن مَنْ لم يعرف لغة متى رأى أهلها يستعملون اللفظ ويريدون به معنى ترجح عنده كونه موضوعاً بإزائه، وكلّ مَنْ حصل لغة لم يزد^١ على أن تصفحها أو تتبّع استعمالات أهلها.

وإدعاء توقّفهم في الحكم بالموضوع له إلى ظهور النصّ أو شيء من الأمارات المقرّرة، ليس بمسموع.

فإن قيل: مجرد اعتقادهم لا حجّية فيه.

قلنا: ليس المراد أنّ محض اعتقادهم ذلك يدلّ على كونه حقيقة، بل المراد أنّه يظهر من اعتقادهم ذلك مع علمهم بأنّ المعنى الحقيقي ليس إلّا الموضوع له أنّهم علموا من أحوال المستعملين وعرفوا من عاداتهم أنّهم لا يستعملون اللفظ في المعنى مجرداً عن القرائن إلّا مع كونه موضوعاً له، خرجت صورة التعدّد بدليل آخر وبقيت صورة الاتحاد.

ثمّ إنهم قد استدّلوا على أصالة الحقيقة في هذه الصورة بأدلة أخرى مزيفة، ذكرناها في

الشرح و المناهج^٢.

هذا، ثمّ إنّ الثابت من الدليلين - كما مرّت الإشارة إليه^٣ - هو أصالة الحقيقة في ما إذا لم يكن العلم بالمستعمل فيه لأجل قرينة منصوبة^٤ حين استعمال اللفظ ولم يقترن اللفظ بها، وأمّا معه فلا يثبت ذلك الأصل؛ لأنّ الأصل السابق إنّما يختصّ بهذه الصورة، أي في ما إذا لم تكن قرينة منصوبة حين الاستعمال؛ إذ مع وجود القرينة لا تجري أدلتها، كما لا يخفى.

وأيضاً المعهود من القوم والمعروف منهم أنّهم يعتقدون كون المستعمل فيه حقيقياً إذا لم يكن اللفظ مقروناً بالقرينة، وأمّا معها فاعتقادهم لذلك غير معلوم.

١. في «ب و ج»: «لم يرد».

٢. شرح تجريد الأصول ١: ٤٠٦ (مخطوط) وما بعدها؛ مناهج الأحكام: ١٦.

٣. في ص ٣١٧.

٤. في «أ»: «منصوطة».

وقال بعض سادة مشايخنا^١ بأصالة الحقيقة في هذه الصورة مطلقاً، قال :

والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالأصل، فإن كلاً من الوضع والقرينة أمانة موجبة للعلم، فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد؛ لأن الممتنع توارد العلل دون الأمارات، واعتبار الجهل في بعض أقسام الأصل الأول؛ لأن ثمرته إنما تظهر عند اشتباه المراد إذ مع العلم به لا حاجة إلى الأصل، فاعتبار الجهل فيه تحقيق لفائدة الأصل لا شرط في حجتيته^٢.

أقول: لا يخفى أن تخصيصنا أصالة الحقيقة بالمعنى الثاني بصورة عدم كون المستعمل فيه معلوماً بالقرينة المنصوبة مع اللفظ ليس لأجل التنافي، بل لأجل أن الأدلة الدالة على ثبوت الأصل السابق لا تجري إلا إذا كان اللفظ خالياً عن القرينة، وكذا الدليل الثاني لإثبات الأصل اللاحق.

فإن قلت: بعد اشتراط ثاني الأصليين بفقد القرينة، فلا يتحقق لهذا الأصل فائدة؛ لأن المفروض أن المستعمل فيه معلوم، ولا يعلم حين عدم العلم بالوضع - كما هو المفروض - إلا بالقرينة.

قلنا: المراد بفقد القرينة ليس فقدها مطلقاً، بل فقد القرينة المقترنة باللفظ حين استعماله، وإن وجدت بعده أو علم المستعمل فيه باستفسار ونحوه.

والحاصل: أن المانع من هذا الأصل هو استعمال اللفظ مع القرينة، وأما إذا استعمل مطلقاً وعلم المراد بعده باستفسار أو بيان أو قرينة فلا يمنع^٣ جريان الأدلة الدالة على الأصالة، كما لا يخفى، فتظهر فائدة الأصل في كثير من المواضع.

فإن قلت: إن التكلم في صورة الاتحاد، مما لا يترتب عليه كثير فائدة؛ لأن اتحاد المستعمل فيه مجرد فرض لا تحقق له، فإن ما نجده من الألفاظ المستعملة نرى أنها

١. وهو السيد مهدي بحر العلوم في شرحه للوافية.

٢. شرح وافية الأصول: ١٣٢ (مخطوط).

٣. في «ج»: «فلا يمتنع».

تستعمل في اللغة في أكثر من معنى . ووجود لفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد وإن كان ممكناً إلا أنه ليس من الألفاظ المتداولة ما كان كذلك .

قلنا: المراد باتحاد المعنى المستعمل فيه ليس أن يستعمل اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل في غيره أصلاً لا حقيقةً ولا مجازاً، حتى يقال: إن وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم، بل المراد أن يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ مستعملاً فيه على وجه الحقيقة واحداً، سواء استعمل في غيره مجازاً أم لا، وهذا في اللغة كثير .

هذا، ثم إن المخالف في هذا الأصل بين قائل بالتوقف، وهو مذهب والدي العلامة^١ - طاب ثراه - وجمّع آخر^٢: لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة، وقائل بأصالة التجويز، ونقل عن ابن جنّي^٣، وربما ينسب إلى الفاضل جمال الدين الخوانساري^٤، وهو غير ثابت، لأنّ أغلب لغة العرب مجازات، والظنّ يلحق الشيء بالأغلب .

والجواب أمّا عن الأوّل: فبأنّ الدليل على الأصالة لم يكن لأجل الاستعمال، بل للأدلة المذكورة، وقد تقدّم تحقيق ذلك .

وأما عن الثاني: فبمنع غلبة المجاز أولاً، ومنع حجّية هذا الظنّ ثانياً .

هذا هو الكلام في صورة اتّحاد المستعمل فيه، وبقيت صورة التعدّد، وهي على أقسام؛ لأنّه إذا استعمل اللفظ في أكثر من معنى ولم يعلم كونه حقيقة في الجميع، فإمّا لا يعلم كونه حقيقة في شيء من معانيه، أو يعلم أنّه حقيقة في بعض ويشكّ في البعض الآخر. وهذا على وجهين؛ لأنّه إمّا لا يعلم المعنى الحقيقي بعينه، أو يعلم. وكلّ منها على أقسام؛ لأنّ التشكيك إمّا في الاشتراك اللفظي والمجاز، أو المعنوي والمجاز، أو اللفظي والمعنوي، أو في الثلاثة. فهذه أقسام وقع الخلاف فيها .

١. أنيس المجتهدين: ١: ٥١ .

٢. كالمحقّق القميّ في قوانين الأصول ١: ٢٦، ونسبه فيه إلى المشهور .

٣. نقله عنه في قوانين الأصول ١: ٢٦ .

٤. نسبه إليه في مفاتيح الأصول: ٣١ .

وذهب السيد في غير الثلاثة الأخيرة إلى أصالة الحقيقة^١، والأكثر إلى أصالة التجوُّز في الزائد على المعنى الواحد^٢، ومنهم من توقّف^٣. ويرجع هذا إلى أولويّة المجاز أو الاشتراك. ويأتي تحقيقه في بحث تعارض الأحوال^٤.

وأما الثلاثة، فذهب السيد في الأوّل منها ترجيح الاشتراك المعنوي، وفي الأخيرين اللفظي إلا أن يظهر عنده كون المستعمل فيه من أفراد الحقيقة المعلومة.

واختار المحقّق في المعارج، والعلامة في الكتب الثلاثة، والبيضاوي في المنهاج، والرازي وأتباعه على ما نقل عنهم: أصالة الفردية، ووضع اللفظ للقدر المشترك.

وذهب صاحب المعالم والعميدي والإسنوي إلى التوقّف، وسيأتي تحقيق ذلك أيضاً^٥.

ثم إن هاهنا تنبيهات ينبغي بيانها:

الأوّل: اعلم أنّ الثابت من أصالة الحقيقة بالمعنى الأوّل هو أنّه يجب حمل كلّ لفظ في كلام أيّ متكلم كان على المعنى الحقيقي إلا مع الصارف، ومن أصالتها بالمعنى الثاني هو أنّ كلّ مستعمل فيه للفظ مشكوك في كونه حقيقة أو مجازاً يجب الحكم بكونه حقيقة بمعنى أنّه حقيقة عند المتكلم لا أنّه حقيقة واقعاً؛ إذ لا يثبت ذلك من أدلتها. فيكون مفاد هذا الأصل كتصريح المتكلم بأنّه حقيقة في هذا المعنى.

وعلى هذا فلا يمكن الحكم بالحقيقة مطلقاً، وحمل اللفظ مطلقاً عليه إلا إذا كان المتكلم من يكون قوله وعمله حجّة في أمر اللغات، كالواضع والشارع وأهل العرف واللغوي عند من يعتمد على قول واحد من أهل اللغة، فلا يمكن باستعمال واحد من لا حجّة في قوله إثبات الحقيقة مطلقاً، وحمل اللفظ في جميع المواضع عليه إلا مع الصارف.

الثاني: قد يقال: إنّ محلّ النزاع في أقسام المقام الثاني هو اللفظ الخالي عن النصّ

١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٨، ٥٢ - ٥٣، ١٠١، ٢٠٢ وغيرها.

٢. نسبه إلى الأكثر في مفاتيح الأصول: ٩٤.

٣. انظر مفاتيح الأصول: ٩٤.

٤. في الفائدة العاشرة ص ٣٧٣ - ٣٩١.

٥. يأتي في ص ٣٨٢ مع تخريجاته.

والعلامة؛ إذ لا ريب في أنّ مع وجود أحدهما يتعيّن الحكم بالحقيقة أو المجاز، ولا يبقى الشكّ في تحقّق الوضع وعدمه. وقد ذكروا أنّ من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه، أو عدم تبادر غير المعنى وتبادره. وصحّة السلب وعدمها. وهذه العلامات لا يخلو عنها شيء من الألفاظ؛ لأنّ الحصر فيها دائر بين النفي والإثبات، وحينئذٍ فلا يبقى لهذا البحث في هذه الأقسام موضوع يتنازع فيه؛ لانتفاء الوساطة بين النفي والإثبات. والجواب عنها من وجوه:

منها: أنّ هذه العلامات إنّما يتمسكّ بها في الألفاظ المأنوسة الدائرة على ألسنة أهل العرف المستعملة في محاوراتهم، وأمّا غريب اللغة والألفاظ المهجورة في استعمال العرف فلا يمكن إثبات كونها حقائق أو مجازات بهذه العلامات؛ فإنّ عدم تبادر المعنى في هذه الألفاظ لعدم حصول سبب التبادر، لا لانتفاء الوضع حتّى يدلّ على المجازيّة. وكذا عدم صحّة سلب المعنى عرفاً لجهالة العرف معاني تلك الألفاظ، لا لكونها حقائق عندهم. ومنها: أنّ الاستدلال بهذه العلامات إنّما يصحّ مع انتفاء المعارض من نصّ أو علامة أخرى. فأما مع وجوده فقد يحصل الشكّ قطعاً، فيحكم فيه بمقتضى الأصل، من رجحان المجاز أو الاشتراك.

ومنها: أنّ المراد بالتبادر وعدمه، وكذا المراد بصحّة السلب وعدمها ليس التبادر والصحّة عند مَنْ يريد معرفة الحقيقة والمجاز، بل المراد التبادر والصحّة عند أهل الاصطلاح. فمريد المعرفة إذا علم بالتبادر عند قوم يحكم بكون اللفظ حقيقة عندهم، وهكذا في عدم التبادر وصحّة السلب وعدمها، فالباعث على التمييز بهذه العلامات هو العلم بها، فصورة الجهل تكون واسطة قبل التبادر أمر وجداني، والشكّ فيه غير معقول، فإنّ مَنْ يرجع إلى نفسه يجد أنّه قد فهم المعنى من اللفظ أو لم يفهم، فكيف يتصوّر الجهل؟ قلنا: التبادر الذي هو من الأمور الوجدانيّة هو التبادر بالنسبة إلى مَنْ يريد التمييز، ولكنّ التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر عند أهل العرف، وهو علامة لغيرهم، وليس وجدانيّاً لهذا الغير، فيمكن وجود الوساطة.

الثالث: قد عرفت ممّا ذكر أنّ صور التشكيك في كون المستعمل فيه حقيقة أو مجازاً

مختلفة ، ففي بعضها الأصل الحقيقة ، وفي البعض الآخر ليس كذلك .
 واشتبه الأمر في ذلك على كثير من القوم فخلطوا واختلط عليهم ، فيوردون كثيراً ما
 أصالة الحقيقة في غير موضعه ، ويستعملون قولهم : « الاستعمال أعم من الحقيقة » في غير
 مورده ، وربما يتوهم التنافي بين الكلامين .

وغير خفي أن جميع ذلك إنما هو لعدم تحصيل المرام واشتباه الفرض في المقام ، ومن
 أحاط بهذه الصور وأحكامها لا يشبهه عليه الأمر ، ويعلم أن مرادهم من قولهم : « الاستعمال
 أعم » أنه بنفسه لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز ؛ لأنه جنس لهما ، والجنس لا يدل
 على بعض أنواعه ، فلا يمكن إثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون
 بالاشتراك . ولا بد في الدلالة عليها من أمر آخر غير الأمر المشترك كما في صورة الاتحاد .
 وثبوت الأصل فيها لا يقتضي كونه للاستعمال من حيث هو ، بل يمكن أن يكون
 لدليل آخر .

ومرادهم من قولهم : « الأصل في الكلام الحقيقة » أن الأصل أن يكون المراد هو المعنى
 الحقيقي كما في المقام الأول ، وذلك لأجل الأدلة الدالة عليه من غير مدخلة للاستعمال ،
 وكذا في صورة اتحاد المعنى .

ومن هذا أيضاً يظهر اندفاع ما قد يتوهم من التنافي بين قولهم في صورة تعدد المستعمل
 فيه : « الاستعمال أعم من الحقيقة » وقولهم في هذه الصورة أيضاً : « المجاز خير من
 الاشتراك » من حيث إن الأعمية تدل على عدم الحمل على المجازية ، وخيرية المجاز تدل
 على الحمل عليها .

ووجه الاندفاع : أن مرادهم من الأعمية أن الاستعمال لا يدل على المجازية ، ولو قطعنا
 النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال إلا التوقف ، لأنه لا يمكن ترجيح المجازية
 بدليل آخر .

ومرادهم من الخيرية ، أنه وإن لم يدل الاستعمال على شيء من الحقيقة والمجاز ، ولكن
 يرجح المجاز بدليل آخر غيره .

وهكذا ينبغي أن يحقق المقام ، لئلا يشبه عليك المرام .

الفائدة الرابعة

[في أصالة عدم النقل]

من الأمور العارضة للألفاظ بالنسبة إلى معانيها: النقل وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى بإزاء معنى آخر؛ لأجل مناسبته مع الأوّل مع هجره، سواء كان تعيينياً أو تعيّنياً. والنقل ممّا يمكن عروضه لكلّ لفظ من الألفاظ، ولكن هل الأصل فيه العدم؟ بمعنى أنّه ما لم يعلم عروضه وتحقّقه للفظٍ يجب الحكم بعدمه أم لا، بل لا يحكم بنفيه إلاّ بعد دليل عليه؟ الظاهر عدم التشكيك في الأوّل، أي الأصل عدم النقل بلا خلاف فيه، فإذا دار اللفظ بين كونه منقولاً أو غير منقول يحمل على الثاني، ولا يلتفت إلى احتمال النقل.

والمراد بالأصل يمكن أن يكون الراجع في نفسه، أو من حيث حمل كلام المتكلّم عليه، أو الظاهر، أو أصالة العدم والاستصحاب.

والمفيد هنا هو إثبات الأصل بأحد المعاني الثلاثة الأخيرة.

وأما الأوّل فلا فائدة يعتدّ به هنا؛ لأنّ المقصود من عقد هذه المسألة فهم معاني الخطابات، والمتكلّم ربما يتكلّم أو يقصد ما ليس براجع في نفسه.

وكيف كان، فالنقل مخالف للأصل بكلّ من المعاني الثلاثة.

والدليل عليه من وجوه:

أحدها: الإجماع القطعي؛ فإننا نعلم يقينياً^١ أنّ بناء المحاورات من زمان آدم إلى زماننا

١. في «ج»: «يقيناً».

هذا على ذلك، فإنهم إذا سمعوا لفظاً له معنى يفهمون منه ذلك المعنى من غير التفات إلى احتمال النقل، ولو لم يمثل أحد ما أمر به لأجل احتمال نقل لفظ الأمر - مثلاً - يخطئونه ويسفّونه.

وعلى ذلك كان بناء الأنبياء والحجج في فهم المعاني وتفهمها من غير توقّف أحد في ذلك. وهذا ممّا لا شبهة فيه.

وثانيها: أنّه لولا أصالة عدم النقل لزم انسداد باب التفهيم والتفاهم مطلقاً؛ إذ ما من لفظ إلا ويحتمل فيه النقل التعييني أو التعميني، ولا يفيد في دفعه القرينة اللفظية ولا البيان والاستفسار؛ لوجود هذا الاحتمال في القرائن والبيانات أيضاً.

وثالثها: أنّه قد عرفت^١ أنّ الحجّة في المباحث اللفظية قول أهل اللغة والعرف وطرقتهم، والمعلوم من ديدنهم وطرقتهم أنّهم ما لم يعلموا النقل بدليل مقبول لا يلتفتون إليه أصلاً، ويفسّرون الألفاظ بالمعاني المعلومة أولاً، ويحملونها عليها، ويفهمون هذه المعاني منها، ويخطئون المخالف أو المتأمل في ذلك من غير توقّف.

ورابعها: الأخبار المستفيضة الصحيحة المصرّحة بأنّ اليقين لا ينقض بالشكّ أبداً، وأنّ اليقين لا ينقض إلاّ بيقين مثله^٢. ولا شكّ أنّ عدم النقل ثابت للمعنى أولاً، وكذا بقاء المعنى الأوّل ووجوب الحمل عليه، فيجب بقاؤه وعدم نقض هذا اليقين إلاّ بيقين آخر مثله. وقد يقال: إنّّه لا تشمل هذه الأخبار موضع النزاع؛ لأنّ وظيفة المعصوم بيان الأحكام دون اللغات، وهو المعهود منه، فينصرف إلى ما هو وظيفته.

وهو خطأ محض؛ لأنّ بيان اللغة هو أن يبيّن معاني الألفاظ، وأمّا أنّه هل يجوز نقض اليقين بعدم النقل - مثلاً - بالشكّ أم لا؟ فهو ليس لغّة، بل هو أيضاً من الأحكام. بيان ذلك: أنّهم يقولون: إنّ لكلّ فعل من الأفعال حكماً شرعياً من الأحكام الخمسة، معلوماً من العمومات أو بالخصوص، ولا شكّ أنّ نقض هذا اليقين أيضاً فعل وله حكم

١. في ص ٢٩٩ - ٣٠٠ و ٣٢١ - ٣٢٢.

٢. راجع الكافي ٣: ٣٥١ - ٣٥٢، باب السهو في الثلاث والأربع، ح ٣؛ الفقيه ١: ٦٠ - ٦١، ح ١٣٦؛ تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١؛ ٢: ١٨٦، ح ٧٤٠؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

شرعي. فكيف لا يكون بيانه من وظيفة الشارع؟ ولو قال أحد بحرمة هذا النقض مع قطع النظر عن ذلك الخبر فهل يرد عليه بكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي؟ فكيف يحكم بشمول هذا الحديث له ويقال: إن هذا وظيفة له فيه دون ها هنا؟

والحاصل: أنه لا شك في أن نقض اليقين في هذا المورد وأمثاله بالشك فعل من أفعال المكلفين، يصلح لورود كل من الأحكام عليه كسائر أفعاله وأقواله، فيؤمر به وينهى عنه، ولا شك أن قوله ﷺ: «لا ينقض» نهي فيصح تعلقه به.

وما يقال: إن وظيفة الشارع ليس بيان اللغات إنما هو في مثل ما إذا قال الشارع: «الفقاع خمر» فإنه يقال: إن الظاهر أنه لبيان أن حكم الفقاع حكم الخمر، لأنه معناه. مع أن اختصاص تلك الأخبار بالشرعيات لو سلم لا يضرب؛ لأن مرادنا أيضاً إتيان أصل العدم في تلك الأمور في مقام إثبات الأحكام الشرعية ونفيها. وبالجملة، المطلوب واضح جداً.

نعم بقي ها هنا شيء آخر، وهو: أنه إذا علم للفظ معنى فاحتمال النقل فيه تارة يكون باحتمال نقل هذا اللفظ من هذا المعنى إلى غيره، وأخرى يكون باحتمال نقله من الغير إلى هذا المعنى. والثابت من الأدلة المتقدمة هو أصالة عدم النقل بالمعنى الأول، مع أن المحتاج إليه غالباً في الفقهيات هو الثاني، فإن العلم بمعاني الألفاظ في زمان الشارع لا يحصل في الأغلب إلا بضميمة ذلك.

أقول: ويمكن إثبات أصالة عدم النقل بهذا المعنى أيضاً بوجوه:

أحدها: أن أصالة عدم النقل بالمعنى الأول يستلزم أصالته بهذا المعنى أيضاً، وذلك لأن هذا الأصل إنما يحتاج إليه في مقام علم أن اللفظ في الزمان السابق أيضاً مستعمل في معنى، وحينئذٍ فلو لم نقل بهذا الأصل فلا يخلو إما أن نقول بالنقل - أي نقل اللفظ - من معنى إلى هذا المعنى، فيلزم الحكم بالنقل من المعنى الأول بلا دليل، أو يتوقف، فيلزم عدم العمل بأصالة عدم النقل بالمعنى الأول لا من جهة مخرج عن مقتضاها.

وثانيها: أنه قد ثبت وجوب العمل بالأخبار، وهو لا يمكن إلا بملاحظة هذا الأصل.
 وثالثها: أنه لولا هذا الأصل لزم انسداد باب استنباط الأحكام الشرعية في هذا الزمان
 وأمثاله، أو لا سبيل إلى فهم المعاني المتداولة في زمان الشارع غالباً؛ لأن العلم بها في ما
 يحصل إنما يحصل غالباً بما لا يفيد أنه كان هذا المعنى حقيقة في زمان الشارع أو قبله
 أيضاً؛ لأنه إما يحصل بالعرف، أو التصريح في الكتب الفقهية، أو إخبار أهل اللغة. وشيء
 منها لا يدل على أنه في زمان الشارع أيضاً كذلك.
 أما الأول فظاهر.

وأما الثاني؛ فلأنهم يذكرون معاني الألفاظ في عرف زمانهم، ولو صرحوا بأنه المعنى
 في عرف الشارع فمع أنه قليل مأخوذ من هذا الأصل أيضاً.

وأما الثالث؛ فلأن إخبار أهل اللغة عن المعنى العرفي في زمانهم غالباً.

ثم لو سلمنا ثبوت معنى في زمان أحد الأئمة، فلا يدل ذلك على تعارف هذا المعنى في
 ما تقدم عليه، مع أن بيان بعض معاني الألفاظ على عرف زمان الشارع لا يكون إلا
 بالألفاظ، فيحتمل فيها النقل أيضاً؛ وكذا يحتاج في فهم معاني كلمات الفقهاء إلى أصالة
 عدم النقل، فلولا هذا الأصل لزم انسداد أبواب الأحكام.

ورابعها: أنه لولا هذا الأصل لزم أن يكون تأليف الكتب وتصنيفها لغواً في الأكثر، بل
 انحصرت الاستفادة منها بأهل زمان التأليف؛ لأنّ اللاحقين لهم لا يفهمون منها إلا ما
 يتعارف عندهم من معاني ألفاظها، فلو لم يكن الأصل عدم النقل لم يكن معانيها معلومة
 لهم، وبيان معانيها في زمان التأليف غير متعارف، مع أنه أيضاً لا يفيد؛ لأنّ بيانها لا يكون
 إلا بالألفاظ، ويحتمل فيها النقل أيضاً.

وخامسها: أنه قد عرفت^١ أنّ الحجّة في أمثال هذا المقام هو قول اللغويين وأهل العرف
 وطريقتهم، والمعلوم منهم أنهم إذا رأوا كلاماً من خطبة أو شعر أو غيرها ممن تقدّم عليهم
 يحملونها على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلموا بالنقل إليها. وتعويلهم في فهم بعض

معاني الألفاظ بالمعاني^١ المثبتة في الكتب لا يفيد؛ لأنه إنَّما يفيد لو كان إثبات المعاني في الكتب عند صدور هذا الكلام من متكلِّمه، مع أنَّهم يحملون الألفاظ المختلفة في أزمنة الصدور على معنى واحد. على أنَّ بيان المعاني في الكتب أيضاً ليس إلَّا بالألفاظ. وسادسها: الإجماع القطعي الداخل فيه المعصوم على ما مرَّ بيانه^٢ في أدلَّة أصالة عدم النقل بالمعنى الأوَّل.

تنبيه: لافرق في وجوب العمل بمقتضى هذين الأصلين بين ما إذا كان عدم النقل مظنوناً، أو مشكوكاً فيه، أو كان النقل مظنوناً، إلَّا إذا كان الظنُّ المتعلِّق به ممَّا يشبث حجَّيته في هذا المقام، لما في الأخبار المتقدِّمة الإشارة إليها من النهي عن نقض اليقين إلَّا باليقين^٣. واحتمال النقل في هذه الأخبار منفيٌّ قطعاً ولو منع فلاشكَّ في حصول الظنِّ بعدمه من ملاحظة استدلال الأصحاب بها، ومَنْ تتبَّع الموارد المستعملة فيها مفردات ألفاظها فيكون حجَّة لغير ذلك، من مضمون النقل أو المحتمل.

١. في «ب و ج»: «بالمعنى».

٢ و ٣. في ص ٣٢٩.

الفائدة الخامسة

[في أصالة عدم الاشتراك]

من الأمور العارضة للألفاظ : الاشتراك ، وهو أيضاً ممّا يمكن عروضة لكلّ لفظ .
والاستدلال بكلّ كلام يدلّ على معنى يتوقّف على عدم احتمال غيره ، فاحتمال الاشتراك
في كلام يمنع الاستدلال به إلّا بدفع الاحتمال ، ولذا تراهم يتمسّكون في مقام الاستدلال
بأصالة عدم الاشتراك ، وبها يدفعون ذلك الاحتمال ، فيجب على الفقيه التكلّم في هذا
الأصل ، وأنّه هل هو ثابت أم لا ؟

وتحقيق المقام : أن اللفظ تارة يكون مستعملاً في معنى أو أكثر ، ويعلم كون المستعمل فيه
حقيقة ، واحداً كان أو متعدداً ، ويشكّ في أنّه هل وضع بإزاء معنى آخر حقيقة أم لا ؟ وأخرى
يكون مستعملاً في أكثر من معنى ، ويعلم أنّ واحداً من معانيه حقيقة ، ويشكّ في الزائد .
أمّا في الأوّل فالظاهر أنّه لا خلاف في أصالة عدم الاشتراك ، بمعنى رجحان حمل كلام
المتكلّم على غير المشترك أو ظهوره أو استصحاب عدمه .

والدليل عليه من وجوه :

[الوجه] الأوّل : الإجماع القطعي والاتفاق العلمي ؛ فإننا نعلم قطعاً أنّه إذا صدر كلام من
متكلّم ، ويدلّ على معنى ، ويفهم منه ذلك ، يعمل المخاطب بمقتضاه ، ويحمّله على هذا
المعنى المفهوم منه من غير التفات إلى احتمال الاشتراك ، بل من غير خطوره بباله ، ولا
استفسار من الاشتراك وعدمه . وهذه الطريقة ليست ثابتة لواحد دون واحد ، بل مستمرة

بين العلماء والفقهاء واللغويين والأدباء وأهل العرف من زمن أبينا آدم والنبي ﷺ وخلفائه، وكانت هذه طريقة الأئمة وأصحابهم وتابعيهم في المحاورات بحيث لا يشك فيه أحد، ولم ينقل من أحد خلاف ذلك ولا إنكاره.

وكذا تراهم في مقام التنازع والاحتجاجات إذا تمسك أحد المتخاصمين بكلام من آية أو رواية تدلّ على المعنى الذي يدعيه يقبله خصمه من غير أن يقول: لعلّ هذا اللفظ مشترك بين هذا المعنى وغيره، ولولا أصالة عدم الاشتراك لما كان كذلك.

وإدعاء العلم بالعدم غالباً بالتتابع مدفوع بأنه لعلّ المتكلم نفسه وضعه لمعنى، أو عثر على معنى لم يعثر عليه المنتبج المخاطب.

[الوجه الثاني:] إنّ الكلام في كلام لم يكن معه قرينة دالة على الاشتراك، فنقول: يقبح من المتكلم العاقل العالم بآداب المحاورَة - سيمًا إذا كان حكيمًا متقنًا - أن يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم ينصب قرينة معيّنة لأحدهما أو مفهومة؛ لأنّ له معنيين، فإذا وجدنا لفظاً في كلام متكلم عالم بآداب التكلّم، وعلمنا له معنى، ولم نجد في الكلام قرينة نعلم أنّ هذا ليس مشتركاً عند المتكلم، ولم يرد إلّا المعنى المعلوم.

واحتمال نصب القرينة وخفائها علينا، مدفوع بالأصل.

وهذا الدليل لا يثبت هذا الأصل في جميع الموارد، كما لا يخفى.

[الوجه الثالث:] إنّه لولا أصالة الانفراد لزم سقوط الاحتجاج، وسدّ باب التفهيم والتفهيم في الأكثر؛ إذ لولاه لكان احتمال الاشتراك قائماً في كلّ لفظ، فلا يمكن الحمل على المعنى المعين، وذلك يوجب سدّ باب التكاليف أيضاً؛ إذ ثبوتها في أمثال هذه الأزمنة إنّما هو بالألفاظ لا في قليل من الجملات غير المفيدة، ووجود القرينة لا يفيد؛ لأنّها أيضاً ألفاظ يحتمل فيها ما يحتمل في ذي القرينة.

[الوجه الرابع:] إنّه قد ثبت وجوب العمل بالأخبار في هذا الزمان، والعمل بها بدون هذا الأصل غير ممكن، كما لا يخفى.

[الوجه الخامس:] إنّه لا شك في أنّ الاشتراك موقوف على وضع مستقلّ وتعدّده، وهما أمران وجوديان حادثان، ومسبوقيتهما بالعدم يقيني، والأخبار الصحاح المتكثّرة المتفق

على العمل عليها مصرّحة بأنّ اليقين لا ينقض إلاّ باليقين^١، واليقين فيها أعمّ من اليقين بالوجود أو العدم.

فإن قيل: التمسك بهذه الأخبار يتوقّف على عدم كون ألفاظها مشتركة.

قلنا: المراد منها معلوم قطعاً بتصريح الأصحاب، وكيفية احتجاجهم بها.

فإن قيل: الظاهر اختصاص هذه الأخبار بالشرعيّات؛ لأنّها هي التي وظيفة الشارع ببيانها.

قلنا: قد سبق جوابه^٢، مع أنّنا نقول: إنّ وظيفته بيان كلّ ما له دخل في إثبات حكم

شرعي أو نفيه بدون واسطة أو بواسطة أو وسائط، ولا شكّ أيضاً أنّ معاني الألفاظ أيضاً ممّا

له مدخليّة تامّة ظاهرة في ذلك، فلا وجه لإخراجها.

وأما في الثاني^٣ فقد خالف فيه السيّد^٤ وأتباعه^٥ فقالوا بأصالة الاشتراك. والحقّ فيه

أيضاً أصالة عدمه؛ للدليل الخامس؛ ولما سيأتي في الفائدة العاشرة^٦؛ ولأنّ أصالة عدمه

في الأوّل يستلزم أصالة عدمه في الثاني أيضاً، لأنّ المفروض أنّه علم كون اللفظ حقيقة في

واحد وشكّ في آخر، وقد مرّ^٧ أنّه عند الشكّ ينفي الاشتراك بالأصل، فإنّه لو لم ينفّ هنا

وقلنا به أو بالتوقّف فقد جوزنا الاشتراك مع فقد الدليل؛ إذ ليس هنا شيء آخر سوى

الاستعمال وهو لا يصلح لإثبات الاشتراك كما يأتي^٨.

ومرادنا من أصالة عدمه في هذا القسم، أنّه لولا دليل عليه لا يحكم به. ولا ينافي ذلك

القول بالتوقّف لو لم يثبت أولويّة المجاز؛ لأنّ الدليل يكون قائماً حينئذٍ عليه أو

على تجويزه.

١. راجع ما تقدّم في ص ٣١٤ و ٣١٦ و ٣٢٩.

٢. في ص ٣١٤ - ٣١٧.

٣. عطف على قوله: «أما في الأوّل» في ص ٣٢٣.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٣٨ و ٥١.

٥. انظر غنية النزوع ٢: ٢٧٣ - ٢٧٤.

٦. في ص ٣٧٣.

٧. في ص ٣٢٣.

٨. في ص ٣٧٥.

الفائدة السادسة

[في أصالة عدم كلّ أمرٍ حادث]

إذ قد عرفت في ما عرفت أنّ الأصل عدم التجوّز^١، وعدم النقل^٢، وعدم الاشتراك^٣، وعدم القرينة^٤، فاعلم أنّه لا اختصاص في أصالة العدم في مباحث الألفاظ بهذه الأربعة، بل كلّ أمرٍ حادث مسبوق بالعدم فالأصل عدمه، كعدم نسخ الوضع، وعدم الوضع، وعدم عروض الشيوخ في بعض الأفراد، وعدم الحذف، وعدم التخصيص لا غير ذلك من الأعدام.

والدليل على هذا العموم من وجوه :

[الوجه] الأوّل: الأخبار المتقدّم ذكرها^٥.

[الوجه] الثاني: إجماع جميع أرباب المحاورات الذين منهم الأنبياء والأنسنة المعصومين؛ فإنّ من المعلوم عن أهل اللسان من زمن آدم إلى زماننا أنّ كلّ ما لم يعلم وجوده وتحقّقه من أحكام الألفاظ يعملون فيها بأصل العدم، فإنّه كلّما صدر لفظ من مخاطب يعملون فيه بما يعلمون من معانيه من غير التفات إلى جواز القرينة على إرادة الغير

١. في ص ٣٠٧.

٢. في ص ٣٢٨.

٣. في ص ٣٣٣.

٤. في ص ٣١٤.

٥. تقدّم تخريجها في ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

أو جواز الاشتراك أو النقل أو نسخ المعنى أو الشيوخ في بعض الأفراد أو الحذف أو غيرها، وإلا لوجب عليهم أن يتوقفوا في الفهم، والحمل على المعنى إلا مع القرينة، بل هي أيضاً غير كافية إذا كانت لفظية؛ لجواز مثل هذه الأمور فيها. وأيضاً نراهم أنه إذا استعمل أحد لفظاً في معنى بدون القرينة أو معها بدون علاقة مدعية للنقل أو الوضع لا يسمعون منه إلا بدليل، ويخطئونه في ذلك الاستعمال.

[الوجه] الثالث: أنه لولا حجية أصل العدم في أحكام الألفاظ لوجب التوقف في كل كلام صدر عن متكلم، والتالي باطل، فالمقدم مثله. أما الملازمة؛ فلأنه ما من كلام إلا ويحتمل فيه وجود أحد الأعدام الموجبة لاختلاف المعنى أو إجماله، فإذا لم يجب البناء على أصل العدم لم يجز حمله على المعنى المعلوم. وأما بطلان التالي؛ فواضح؛ لاستلزامه سد باب التفهيم والتفهم.

[الوجه] الرابع: أنه ثبت وجوب العمل بالأخبار، والعمل بها بدون الأخذ بأصالة العدم مطلقاً في مباحث الألفاظ غير ممكن، كما لا يخفى. تتميم: اعلم أنه لا بد في الخروج عن مقتضى الأصل فيما كان مخالفاً له من دليل يدل على وجوده، مقتض له عقلاً، أو ثابتاً حجتيه، فلا يجوز الخروج عنه بما لم يثبت عندك اقتضاؤه لخلافه، أو حجتيه.

ومن هذا يظهر فساد ما قد ترى في كلمات القوم من المصير إلى مخالف أصل حذراً من مخالف أصل أكثر، كما يقال: يجب الحكم بالاشترك إذا تعارض مع المجاز؛ لأن الأول يحتاج إلى الوضع الشخصي والقرينة، والثاني إلى الوضع النوعي والقرينة، واعتبار العلاقة، ومخالفة الأصل في الأول أقل، وكلما كان ارتكابها أقل كان أولى.

ووجه فساد: أن هذا إنما يصح فيما لو كان الأقل مندرجاً تحت الأكثر، فإن وجوده حينئذ يكون قطعياً فينتفي الزائد بالأصل. وأما ما لو لم يكن كذلك كما في المثال المتقدم فمن أين يعلم وجود الأقل حتى يصح الحكم به؟ فإنه كما أن الأكثر مخالف للأصل يحتاج

الحكم به إلى دليل فكذلك الأقل، فما مقتضى لوجوده ليحكم به؟ والفرار من الأكثر كيف يدلّ على ثبوت الأقل؟

فإن قلت: أحد الأمرين متحقق قطعاً فلا يمكن القول بانتفائهما، وظاهر أنّ ما كان فيه ارتكاب الأصل أقلّ^١ يكون أولى.

قلنا: الثابت تحقّق أحدهما واقعاً، ولكن لا يجب عليك الحكم بأحدهما؛ لإمكان التوقّف أو التخيير، وأولويّة الأقلّ ممنوعة، ولو سلّمت فيجاب مثل تلك الأولويّة للأخذ بمخالف للأصل ممنوع.

والحاصل: أنّ الحكم بوجود مخالف للأصل يحتاج إلى دليل، وكونه أقلّ من غيره المعارض له لا يصلح دليلاً لثبوته، ولا يدلّ عليه بشيء من الدلالات، فإنّ ارتكاب خلاف الأصل غير جائز، سواء في ذلك الواحد منه والمتعدّد، والقليل والكثير.

وقد يقال: إنّ يعارض الأقلّ مع ما يساويه من الأكثر فيتساقتان، فلا يبقى في ما فيه الأقلّ مخالفة الأصل، ويبقى الزائد في الأكثر.

وفيه: أنّ تلك المعارضة لا توجب سقوط مخالفة الأقلّ للأصل وزوالها، ولا خروج ما فيه عن مخالفة الأصل^٢، بل يمنع من الحكم بأحدهما، وجميع ما في الأكثر مخالفة يتعارض مع ما في الأقلّ، لا أنّ ما في الأقلّ يزول.

قيل: بناء اللغات على الظنّ، وإذا تعارض الأقلّ مخالفة مع أكثرها يظنّ وجود الأقلّ. قلنا: إنّ حصول الظنّ ممنوع، فإنّه أيّ ملازمة بين أقلّ مخالفة للأصل والظنّ بوجوده؟ فإن قيل: لأنّه أسهل وجوداً.

قلنا أولاً: إنّ أسهليّة الوجود لا يوجب الظنّ بالوجود إذ قد وجد ما يكون أصعب وجوداً ما لا يعدّ ولا يحصى، ويبقى الأسهل في مظنون العدم.

وثانياً: أنّه قد يكون ما يكون الأقلّ مخالفة أصعب وجوداً، كما أنّه لا شكّ أنّ الوضع

١. كذا في النسخ، والصحيح: «ارتكاب خلاف الأصل أقلّ».

٢. في «ب وج» هكذا جاء: «أنّ تلك المعارضة لا توجب سقوط مخالفة الأقلّ للأصل وزوالها، ولا خروج ما فيه مخالفه وزوالها، ولا خروج ما فيه عن مخالفة الأصل».

الشخصي المستقل أصعب بالنسبة إلى اعتبار العلاقة ووجودها والوضع النوعي .
والحاصل : أن أقلية المخالفة للأصل لا يوجب الظن بالوجود . ألا ترى أنه إذا سافر من
بلدة خمسون نفرأ إلى مكان وسبعون إلى مكان آخر ، فقدوم كل من هذه الأشخاص مخالف
للأصل ، فإذا علمنا قدوم أحدهما ولم نعلم التعيين لا نظن أن القادم هو الخمسون .
ثم لو سلمنا حصول الظن فما الدليل على حجتيه ؟

الفائدة السابعة

[في صور تعارض الحقائق الأربعة]

قد عرفت أن الأصل في الكلام الحقيقة^١، ويجب حمل اللفظ على معناه الحقيقي .
فاعلم أن الحقائق أربعة : اللغوية، والشرعية، والعرفية العامة، والخاصة . فكل لفظ صدر من متكلم إما يكون له حقيقة واحدة من هذه الحقائق، أو أكثر .
وعلى الأول إما يكون معناه الحقيقي واحداً أو متعدداً . فعلى الأول، يحتمل على ذلك الواحد .

والوجه فيه - بعد معرفة أصالة عدم النقل، وعدم الاشتراك، وعدم التجوز - ظاهر .
وعلى الثاني يكون اللفظ مشتركاً، فإن كانت قرينة على التعيين فيتبع، وإلا فيتوقف، إلا إذا كانت الحقيقتان المتعدتان عرفيتين خاصتين فإن فيه تفصيلاً يأتي ذكره .
وعلى الثاني فلا يخلو إما أن يكون له اثنتان من هذه الحقائق، أو ثلاث، أو أربع .
والمحصّل إحدى عشرة صورة، نذكر ستاً منها، وهي صور تعارض كل اثنتين منها، ويعلم البواقي بالمقايسة .

[الصورتان] الأولى والثانية: تعارض الحقيقة الشرعية مع العرفية العامة أو الخاصة وقد حكم والدي العلامة - طاب ثراه - بتقديم الشرعية مطلقاً^٢؛ لأن الشرعية طارئة

١. في ص ٣٠٧.

٢. أنيس المجتهدين ١: ٦٣.

وناسخة، فلا يكون غيرها معروفاً، فلا يجوز تقديمه والحمل عليه. أمّا أنه إذا لم يكن معروفاً لا يجوز الحمل عليه فظاهر. وأمّا أنّها طارئة وناسخة فعلاًها - طاب ثراه - في أنيس المجتهدين :

بأنّ ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على أن يستعمل الشارع اللفظ في معناه الشرعي استعمالاً يغلب على استعماله في معانيه العرفية واللفظية، ويتبادر منه المعنى الشرعي عند الإطلاق، وقبل ذلك لا يكون حقيقة شرعية^١.

فإذا صار الشرعي متبادراً يكون غيره مهجوراً منسوخاً.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على القول باختصاص وضع الشرعية بالوضع المتعيّن عليه، أي الحاصل بالغلبة والاشتهار. وأمّا على القول بحصولها بتعيين الشارع أيضاً، والقول بأنّ تلك الألفاظ المتداولة عند المتشرّعة منقولة في أوّل الأمر من المعاني الأصلية إلى الشرعية، فلا يتمّ ذلك؛ إذ وضع الشارع لفظاً لا يوجب نسخ المعاني الأخر إلا بعد كثرة استعمال واشتهار موجب لحصول الحقيقة لولا النقل الأوّلي أيضاً، وأمّا قبل ذلك فلا، فالناسخية لا تكون إلا بعد العلم بالوضع المتعيّن.

إلا أن يقال: إنّ المراد بناسخية الشرعية ليس إيجابها لمهجورية الأوّل مطلقاً، بل أعمّ منه ومن كون الطارئ بحيث يكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غير هذا المعنى الحادث. ولا شك أنّ الشارع إذا وضع لفظاً لمعنى يكون في نظره أن لا يستعمل في خطابه وخطابات تابعيه إلا في هذا المعنى، فيكون المعنى الأصلي منسوخاً من هذه الحيثية.

أمّا أنه يكون في نظره ذلك؛ فلاّنه لو وضع هذه الألفاظ للمعاني الحادثة وضاعاً أوّلياً مع تمكّنه من التجوّز مع القرينة فلا بدّ وأن يكون لحكمة، وهي هنا ليست إلا الاستغناء عن تجشّم مؤونة القرينة في هذه الاستعمالات المتكرّرة، فلو لم يكن في نظره نسخ الأصلي وعدم استعمال اللفظ فيه في خطابه لكان عند كلّ إطلاق محتملاً للمعنيين، فلو لم يضمّ معه قرينة معيّنة لزم عدم حصول التفهيم الذي هو المقصود الأصلي من الوضع، ولو ضمت

معه قرينة لزم خلوّ الوضع عن الفائدة وبطلان الحكمة .

وعلى هذا فلو قيل في تقرير الدليل : إنه يجب تقديم الشرعيّة ؛ لأنّ حصولها إمّا يكون بالغلبة الموجبة للتبادر فيكون الشرعي متبادراً ، ولا شكّ في لزوم تقديمه . أو يكون بالوضع في أول الأمر ، ولا شكّ أنّ وضع الشارع لفظاً بإزاء المعنى الذي أحدثه إمّا هو لتفهيم المخاطبين ، فإذا خاطبهم به فلا بدّ أن يحمل عليه ، لكان أولى وأشمل^١ .

ولكن يرد أيضاً ، أمّا أولاً : فإنّ ما ذكر دليلاً على التقديم على التعيين من تبادر الشرعي حينئذٍ فيجب الحمل عليه ، لا يتمّ بإطلاقه ؛ لأنّ وجوب الحمل على المتبادر إمّا هو فيما إذا علم أنّه متبادر عند المخاطب أيضاً ، وأمّا إذا كان متبادراً عند طائفة دون أخرى فلا يجب الحمل عليه إذا كان المخاطب من الطائفة الأخرى . ولا شكّ أنّ ثبوت الحقيقة الشرعيّة بالغلبة والاشتهار لا يتوقّف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس ، بل يكفي في ثبوتها تحقّقه عند الشارع وأصحابه وتابعيه .

وعلى هذا فاللزام الحمل على الشرعي إذا علم أنّ المخاطب ممّن حصل التبادر بالنسبة إليه أيضاً ، كما إذا كان ممّن له المصاحبة في أكثر الأوقات مع الشارع ، كعليّ وسلمان والمقداد وأبي ذرّ وأمثالهم في زمان الرسول ﷺ ، ووزارة ومحمّد بن مسلم وهشام بن سالم وأضرابهم في عهد الصادق عليه السلام .

وأما إذا لم يعلم أنّ المخاطب ممّن حصل التبادر بالنسبة إليه ، كما إذا كان السائل عن النبي ﷺ رجلاً من أهل الشام ، وكان أوّل دخوله بلده ﷺ وأوّل سؤاله عنه ، وكان اللفظ الصادر عن الرسول ممّا له حقيقة عرفيّة عامّة أو خاصّة لأهل الشام - مثلاً - فلا يجب الحمل على المعنى الشرعي المتبادر عند الرسول وأصحابه ، بل اللزم حينئذٍ الرجوع إلى أنّه إذا اختلف عرف المتكلّم والمخاطب فعلى أيّهما يحمل اللفظ ؟

وأما ثانياً : فلأنّ ما ذكر دليلاً على التقديم على القول بالتعيين لا يتمّ أصلاً .

أما ما ذكر من أنّ الحكمة في وضع الشارع ليست إلا الاستغناء عن تجسّم القرينة ، فلو لم يكن في نظره نسخ المعنى الأصلي لم تتحقّق الحكمة .

١ . في « أ و ب » : « اشتمل » .

ففيه أولاً: إن انحصار الحكمة في ذلك ممنوع.

وثانياً: أنه لو سلّمنا ذلك فاللازم منه أن يكون مراده في أغلب استعمالاته وأكثر خطباته هو المعنى الحادث، ولا يستلزم أن يكون ذلك مراده في جميع الاستعمالات لتحقق الحكمة بغلبة الاستعمال.

وأما ما ذكر من أن تعيين الشارع لفظاً بإزاء معنى يكون لتفهيم المخاطبين، فإذا خاطبهم به لا بد أن يحمل على إرادة هذا المعنى.

ففيه: أن اللازم من وضع الشارع لفظاً لمعنى لأجل التفهيم أنه إذا أراد تفهيمهم هذا المعنى يتكلم بهذا اللفظ، لا أنه كلما تكلم بهذا اللفظ كان مراده هذا المعنى.

وقد يستدل على تقديم الشرعية بأن ما عداه بالنسبة إلى عرف الشرع معنى مجازي، فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المفروض.

وفيه: أن المجازية إنما هي إذا استعمله في غير المعنى الشرعي لأجل مناسبة معه لا مطلقاً.

وقد يستدل أيضاً بأن أساس محاوراة أهل كل لغة على المصطلح المتعارف بينهم.

وفيه: أنه مسلّم إذا كان التكلم مع أهل هذا الاصطلاح لا مطلقاً.

وقد يستدل أيضاً بأن المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الأحكام الشرعية، ومعلوم أنه يكون التكلم حينئذٍ بعرف الشرع دون اللغة.

وفيه أولاً: إن هذا إذا علم أنه في بيان الحكم الشرعي، وحينئذٍ تتحقق القرينة.

وثانياً: إن ظهور إرادة المعنى الشرعي فيما إذا كان في بيان الأحكام الشرعية حتى فيما لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح، ممنوع.

ومما ذكر ظهر: أن المعتمد أنه إذا تعارض الحقيقة الشرعية مع إحدى العرفيتين

ولم يكن هناك قرينة معيّنة، فيجب النظر إلى المخاطب، فإن كان ممن يعلم حصول التبادر

بالنسبة إليه تقدّم الشرعية، وإن كان ممن يعلم عدم حصوله بالنسبة إليه يبنى على أنه هل

يقدم عرف المتكلم أو المخاطب، وإن لم يعلم شيء من الأمرين يتوقف، ويمكن إلحاقه

بالثاني؛ نظراً إلى أصالة عدم حصول التبادر بالنسبة إليه. وقيل بإلحاقه بالأول؛ لأنه

أغلب، وهو مطلقاً ممنوع. ولو سلم فحججه غير ثابتة.
لا يقال: على هذا يلزم سقوط الاستدلال بالخطابات المشتملة على الحقائق الشرعية؛
لعدم معلومية اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع.
لأننا نقول: إن الغالب مخاطبة الشارع مع أصحابه، وهم أهل الشرع وعرفهم، موافق
لعرفه، سيما في مثل عصر الصادقين عليهم السلام حيث كان العرف الشرعي منتشراً، وكلما كان
موضع الشك - وهو قليل - فيتوقف، ولا يلزم سقوط الاستدلال.

[الصورة] الثالثة: تعارض الشرعية مع اللغوية

وقد حكم - طاب ثراه - بتقديم الشرعية أيضاً^١، وادعى بعض الإجماع على ذلك^٢.
وإليه ذهب الشيخ^٣ والعلامة^٤ والشهيدان^٥ والحاجبي^٦ والعصدي^٧ والبيضاوي^٨ والعبري^٩
والرازي^{١٠} وغيرهم^{١١}.
وقد حكي عن بعضهم التفصيل بتقديم اللغوية إذا كان اللفظ متعلقاً للنهي، والشرعية في
غيره، وهو منسوب إلى الآمدي وجماعة^{١٢}. أو التوقف حينئذٍ وهو محكي عن الغزالي^{١٣}.

١. أنيس المجتهدين ١: ٦٣.

٢. مفاتيح الأصول: ١١٤.

٣. العدة في أصول الفقه ١: ٥٨.

٤. تهذيب الوصول: ٨٨.

٥. الدروس الشرعية ٢: ١٦٨؛ تهديد القواعد: ٩٥؛ القاعدة ٢٢.

٦ و٧. شرح مختصر الأصول: ٥١ - ٥٢.

٨. منهاج الأصول المطبوع مع نهاية السؤل ٢: ١٩٤ - ١٩٥.

٩. حكاة عنه في مفاتيح الأصول: ١٤٧.

١٠. المحصول في علم الأصول ١: ٤٠٩.

١١. حكي هذه الأقوال وغيرها أيضاً للطباطبائي في مفاتيح الأصول: ١٤٧.

١٢. الإحكام في أصول الأحكام ٣: ٢٣؛ «والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الإثبات، وظهوره في
المسمى اللغوي في طرف الترك».

١٣. المستصفي في علم الأصول ٢: ٣٤ - ٣٥؛ وحكاة عنه الآمدي في الإحكام ٣: ٢٢.

واستدلّ الوالد - طاب ثراه - على تقديم الشرعيّة حينئذٍ بتقديمها على العرفيّة المقدّمة على اللغويّة^١.

وبعد معرفة عدم أطراد تقدّمها على العرفيّة تعرف ما فيه .

وقد يستدلّ على تقديمها أيضاً بالوجوه المذكورة في تقديمها على العرفيّة، وقد عرفت عدم تماميّتها .

واستدلّ المفضّل الأوّل بأنّه لو حمل على الشرعي حينئذٍ لزم كونه منهيّاً، والتالي باطل؛ لأنّ المعنى الشرعي هو الصحيح، والصحيح لا يكون إلّا بموافقة الأمر، فإذا كان منهيّاً لزم اجتماع الأمر والنهي .

وجوابه أولاً: إنّنا لا نسلم أنّ المعنى الشرعي هو الصحيح، وإنّما هو على القول بكون الألفاظ أسماء للصحيحة، وهو ممنوع .

وثانياً: أنّنا لا نسلم أنّ الصحيح لا يكون إلّا بموافقة الأمور به، وإنّما هو في العبادات فقط، فلا يثبت كليّة المطلوب .

وثالثاً: أنّ المراد حينئذٍ لا يكون هو الصحيح بل الأعمّ ولو تجوّزاً، والحمل على اللغوي أيضاً تجوّز، ولا ترجيح له .

وحجّة المتوقّف وجوابه ظاهر .

وإذ ظهر لك ذلك تعرف أنّ الحكم عند تعارض الشرعيّة مع اللغويّة كنتعارضها مع العرفيّة.

[الصورة] الرابعة: تعارض اللغويّة مع العرفيّة العامّة

فذهب والدي العلامة إلى تقديم العرفيّة^٢. وقد حكى عن العدة^٣ والنهذيب^٤ والتمهيد^٥

١. أنيس المجتهدين : ١ : ٦٣ .

٢. المصدر : ٦٢ .

٣. العدة في أصول الفقه ١ : ٥٨ - ٥٩ .

٤. تهذيب الوصول : ٨٨ .

٥. تهديد القواعد : ٩٥ ، القاعدة ٢٢ .

والمناهج^١، بل عن أكثر الأصوليين^٢، ونسب إلى بعضهم تقديم اللغة^٣، كما إلى قواعد الشهيد توقّف^٤.

والحقّ هو الأوّل؛ إذ لا شكّ أنّه لا تحصل الحقيقة العرفيّة إلا إذا صار المعنى العرفي أشهر وأعرف وأسبق إلى الذهن، بل يصير هو المتبادر، فيكون هو الحقيقة عند أهل العرف العام. والحاصل: أنّ المعنى العرفي هو المتبادر عندهم على الإطلاق، وإلا لم يكن حقيقة عرفيّة لتوقّف تحقّقها على حصول التبادر، فالناس عند الإطلاق لا يفهمون غيره، فيجب الحمل عليه. وأيضاً الحكيم لا يكلم^٥ الناس إلا بما يفهمونه. ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^٦، وما ورد عن بعض الصادقين عليهم السلام: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَخَاطَبَ قَوْمًا وَيُرِيدَ مِنْهُمْ خِلَافَ مَا هُوَ بِلِسَانِهِمْ وَمَا يَفْهَمُونَهُ»^٧. احتجّ الثاني بأنّ العرف غير منضبط، فلا يجوز التعويل عليه.

وفيه: أنّ الكلام في العرف المنضبط الثابت.

وقد يقال: إنّ مراده تقديم اللغة فيما إذا لم يعلم حصول العرف بعد، وحينئذ يكون كلامه تاماً، وليس ببعيد.

[الصورة] الخاصة: تعارض اللغوية والعرفية الخاصة

وظاهر والدي - طاب ثراه - في تجريد الأصول^٨ والتلخيص^٩ تقديم الخاصّة مستدلاً بما مرّ في الرابعة.

١. مناهج الأصول المطبوع مع نهاية السؤل ٢: ١٩٤ - ١٩٥.

٢. حكاة عنهم في مفاتيح الأصول: ٣٩.

٣. نسب إليهم في مفاتيح الأصول: ٣٩.

٤. القواعد والفوائد ١: ١٥٨؛ وحكاة عنه في مفاتيح الأصول: ٣٩.

٥. في جميع النسخ: «يتكلم»، والصحيح ما أثبتناه.

٦. إبراهيم (١٤): ٤.

٧. رواه في الفوائد الحائرية: ١٠٥؛ ومفاتيح الأصول: ٣١، ولم نجده في كتب الحديث.

٨. تجريد الأصول ١: ١١.

٩. لم يتوفّر لدينا.

وقال في أنيس المجتهدين بتقديم اللغوية إذا لم يكن المخاطب من أهل العرف الخاص، أو كان المخاطب جميع الناس^١.
والحقّ فيه التفصيل بأنّه إن كان كلّ من المتكلّم والمخاطب من أهل العرف الخاصّ وكان مخاطبتهم من أجل كونهم من أهله، فتقديم الخاصّة لما مرّ، فإن لم يكن مخاطبتهم لأجل كونهم من أهل هذا العرف، كما إذا أطلق النحوي الفعل لكن لا في مقام بيان مسائل النحو، فالظاهر تقديم اللغة؛ لأنّهما من هذه الحيثيّة ليسا من أهل العرف الخاصّ، فيكون المعنى الخاصّ مجازاً بالنسبة إليهم، فالأصل عدمه. وإن كان أحدهما من أهل الخاصّ دون الآخر فيبني على تعارض عرفي المتكلّم والمخاطب، وكذا إذا كان المخاطب جميع الناس.

[الصورة] السادسة: تعارض العرفيّة العامّة مع الخاصّة

وقد صرّح - طاب ثراه - في أنيس المجتهدين^٢ بتقديم العامّة مطلقاً، سواء كان المخاطب جميع الناس أو من له العرف الخاصّ أو غيره؛ تمسكاً بأنّها أعرف وأغلب. ولا بدّ أولاً من دفع ما يتوهم في هذا المقام: من أنّه كيف يمكن اجتماع العرفيّة العامّة مع الخاصّة مع أنّ تحقّق العامّة يتوقّف على أن يكون المعنى الذي يكون اللفظ بالنسبة إليه عرفيّة عامّة متبادراً عند الجميع، فتحقّق الخاصّة يتوقّف على أن يكون ذلك المعنى غير متبادر عند طائفة خاصّة، فلا يمكن تعارضهما.

ودفعه بأنّ كون اللفظ عرفيّة خاصّة بالنسبة إلى معنى يكون على قسمين: أحدهما: أن يكون المتبادر من اللفظ عند طائفة خاصّة هذا المعنى مطلقاً من دون ملاحظة حيثيّة وجهة.

وثانيهما: أن يكون متبادراً من حيثيّة خاصّة وجهة مخصوصة لا مطلقاً، كما أنّ الصحيح

١. أنيس المجتهدين: ٦٣:١.

٢. المصدر.

والكسر والضرب والقسمة عرفية خاصة في معانيها المعهودة عند أهل الحساب من حيث إنهم حسابون، بحيث لو أطلقوا هذه الألفاظ في غير مقام التكلم من علم الحساب لا يفهم منها هذه المعاني، وكذا العرفية الخاصة لأهل النحو، وأكثر العرفيات التي لأهل الصناعات والعلوم المخصوصة من هذا القبيل.

والذي لا يمكن اجتماعه مع العامة هو الأول. وأما الثاني فيمكن اجتماعه معها، بل يمكن اجتماع الأول أيضاً؛ حيث إن المراد بالعرف العام ليس جميع الناس بحيث لا يشدّ منهم نادر أيضاً، فيكون المراد بالعامة ما كان عرفاً لأغلب الناس وأكثرهم، وإن لم يكن عرفاً للجميع فلا يضرّ تبادل غير العامة عند طائفة قليلة في تحقق العامة في الأول أيضاً.

إذا عرفت ذلك فأقول: إن الحكم بتقديم العامة مطلقاً تمسكاً بما مرّ منظور فيه؛ إذ لا شك أنه إذا كان المتكلم والمخاطب من أهل العرف الخاصّ في القسم الأول مع تكلمهما عن الحيثية الخاصة في الثاني ليست العامة حينئذٍ أعرف.

فالحق أن يقال: إنهما إذا تعارضا فإن كان كلّ من المتكلم والمخاطب من العرف الخاصّ وجب الحمل عليه في الأول مطلقاً؛ للأعرفية والأغلبية، وكذا في الثاني مع كون المتكلم من الحيثية المخصوصة؛ لكونه كالقرينة الحالية، وبدونه على العامة؛ لأنّ اللفظ حينئذٍ مع قطع النظر عن الحيثية المخصوصة مجاز بالنسبة إلى الخاصة. وإذا لم يكن أحدهما من أهل العرف الخاصّ وجب الرجوع إلى صورة اختلاف عرف المتكلم والمخاطب.

تنبيهات

[التنبيه الأول]: اعلم أن ما تقدّم من حكم تعارض الحقائق إنما كان فيما إذا كان استعمال اللفظ في زمان علم فيه تحقق الحقيقتين وأزيد، وأما إذا وقع الشكّ في تحقق بعضها فيقدّم المعلوم ثبوته؛ لأصالة تأخر الحادث.

وعلى هذا فإذا تعارضت العرفية العامة مع اللغوية ولم يعلم حصول العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية.

وتحقيق المقام : أن الألفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية على أربعة أقسام :
الأول : أن يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المفهوم عندنا ، ولم يحصل له نقل ولا تغيير ، وهذا هو أكثر الألفاظ المتكررة في الاستعمالات .

الثاني : ما يكون المفهوم منه حال الصدور مغايراً لما يفهم منه عندنا كالدينار والمثقال والمن والأوقية وغيرها ، فإننا نعلم أن هذه الألفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة لما يغير المفهوم منه في زماننا هذا .

الثالث : ما ثبت له عندنا معنى معلوم ، ولم نعلم أن معناه في زمان الصدور هل هو هذا المعنى أو غيره ؟ كصيغة الأمر والنهي وألفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها المخصوصة بحسب العرف ، وقد حصل الشك في أنها هل هي حقائق فيها أيضاً في اللغة أم لا ؟

الرابع : ما علم فيه النقل والتغيير ، لكن حصل الشك في مبدأ حصولها بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الألفاظ من الشارع وتأخره عنه .
والحال في القسم الأول ظاهر .

وأما الثاني فإن كان معناه زمان الصدور معلوماً عندنا بالتبعية والنقل تعين الحمل عليه ، وإلا لحقه حكم المجمل ، ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال .

وأما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف ؛ بناءً على أن ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة في زمان صدور اللفظ أيضاً ، وذلك لأن اللفظ المفروض من الألفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملاً فيه بالفرض استعمالاً صحيحاً وهو منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع ، إما لهذا المعنى أو لغيره . والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع ، وكلاهما خلاف الأصل والظاهر ، فتعين الأول ، وهو المطلوب .

وأما الرابع فمقتضى الأصل فيه حمل اللفظ على المعنى الأول ؛ لأن المفروض كونه حقيقة فيه ، مجازاً في الثاني بحسب اللغة ، وصورته حال الصدور حقيقة في الثاني ،

مجازاً في الأوّل بتصرّف الشارع أو غيره، غير معلوم؛ لحصول الشكّ في مبدأ التغيير كما هو المفروض، فيجب الحكم ببقاء الأوّل وانتفاء الثاني؛ إذ الأصل تأخّر الحادث وبقاء الثابت إلى أن يعلم الواقع.

نعم، إذا دلّ دليل أو أمانة على حدوث هذا الأمر المخالف للأصل في زمان الخطاب الصادر من الشارع يجب أتباعه وحمله على الثاني، وما تقدّم من تقديم العرف على اللغة فإنّما هو فيما إذا كان اللفظ صادراً في زمان علم فيه استقرار العرف.

وقد يتوهّم: أنّه يجب حينئذٍ تقديم العرف؛ لأجل أنّنا نرى أنّ كلّ أحد يرد عليه لفظ له معنى عرفاً في خطاب الشارع لا يتفحص عن معناه اللغوي، ويحمله على ما يفهم، ولا يتوقّف حتّى يظهر له المعنى اللغوي، ولو كان الواجب تقديم اللغة لكان الواجب الفحص.

وفيه: أنّه إذا احتتمل مغايرة المعنى اللغوي للعرفي فنقول بوجود الفحص، ولانسلم الحمل على ما يفهم.

وقد يتوقّف في تقديم اللغويّة حينئذٍ أيضاً إذا عارض استصحاب المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي. وهو أيضاً ضعيف، بل تقدّم اللغويّة، ولا يعارضها استصحاب الحكم الشرعي، كما بيّنا وجهه في مباحث الاستصحاب من الشرح^١ والمناهج^٢.

[التنبيه] الثاني: إذا وجد في كتب اللغة معنى للفظ ولم يعلم أنّه هل هو معناه اللغوي، الأصلي أو العرفي المسبوق بوضع آخر لغوي أو عرفي، أو اللغوي المهجور قبل زمان الشارع، وورد في كلام الشارع؟ يحمل على هذا المعنى؛ لأنّ معنى قول اللغوي: «معنى هذا اللفظ كذا» كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتأخّر، فيجب أن يكون حقيقة فيه قبل ذلك؛ لأصالة عدم النقل، ويكون مستمراً لذلك.

[التنبيه] الثالث: إذا ورد في كلام الشارع لفظ على هيئة المشتقات موضوع في العرف

١. شرح تجريد الأصول (مخطوط).

٢. مناهج الأحكام: ٢٣، في الأبحاث اللغويّة، تمارض الحقائق.

العامّ لمعنى غير ما يقتضيه هيئته الاشتقاقية، وكان مبدأ الاشتقاق موضوعاً في اللغة لمعنى آخر، فهل يحمل على مقتضى وضعه النوعي الاشتقائي أو على المعنى العرفي؟
الحقّ هو الأوّل؛ لأصالة تأخّر العرف.

فإن قيل: الأصل عدم الاستعمال في المعنى الاشتقائي.

قلنا: الأصل عدم الاستعمال في هذا المعنى العرفي أيضاً.

فإن قيل: الاستعمال في ذلك معلوم قطعاً.

قلنا: في هذا الزمان، وأما في زمان الشارع فلا.

الفائدة الثامنة

[في اختلاف عرف المتكلم والمخاطب]

إذا اختلف عرف المتكلم وعرف المخاطب، وألقي المتكلم كلاماً إلى المخاطب، فهل يحمل على عرف المتكلم أو المخاطب أو على عرف آخر أو يتوقف؟
ف قيل بالأول مطلقاً، وهو المحكي عن السيد^١؛ لوجهين:
أحدهما: أن الحمل على غيره يقتضي التجوز؛ وهو خلاف الأصل.
وثانيهما: أن عرف الناس قد استمر على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير.

وفيها نظر، أمّا في الأول؛ فلأنه يلزم التجوز لو كان تكلم المتكلم على غير عرفه لمناسبته لعرفه. وأمّا إذا كان باعتبار وضع الغير يكون حقيقة، ويكون من باب التبعية.
وأما في الثاني؛ فلأن استمرار العادة على تكلم كل أحد بمقتضى عرفه ممنوع، وإنما هو فيما إذا اتحد عرفه مع المخاطب، أو كانت قرينة على تعيين عرف المتكلم، أو كان المخاطب عارفاً بعرفه والمتكلم عالماً بعلمه.

وقيل بالثاني كذلك، واختاره العلامة^٢ وثاني الشهيدين^٣؛ لأن الفرض في خطابات الشارع بيان الأحكام، وهو يحصل إذا أجرى الكلام على اصطلاح المخاطب، ولما ورد أن

١. انظر مفاتيح الأصول: ٤١، وفيه: «وهو الظاهر من المحكي عن المرتضى». ولم نجد في الذريعة.

٢. تهذيب الوصول: ٨٨؛ وحكاه عن العلامة في مفاتيح الأصول: ٤١.

٣. حكاه عنه في مفاتيح الأصول: ٤١، ولم نجد في تمهيد القواعد.

النبي والأئمة كانوا يكلمون الناس بما يفهمونه^١.

وفيه: أن هذا لا يقتضي تقديم عرف المخاطب مطلقاً، بل في خطابات الشارع في الأحكام إذالم يعرف المخاطب عرف المتكلم.

وقد يقال: إن العبرة بعرف بلد السؤال إما مطلقاً أو مع موافقته لعرف المتكلم أو المخاطب؛ لأنه مرعي في التخاطب سيما مع موافقة أحدهما. ويتوجه عليه المنع.

والتحقيق: أنه إذا اختلف العرف في لفظ فللمتكلم أن يستعمله في كل المعاني، سواء خالف عرفه أو عرف المخاطب أو خالفهما، ولا إشكال في صحته، وفي إمكانه حقيقة. وكذا لا إشكال في توقف الاستعمال المخالف لكليهما أو لعرف البلد على القرينة، وبدونها يحمل على أحد الثلاثة.

وإنما الكلام فيما إذا دار الأمر بين أحدها، فنقول: المتخاطبان لا يخلو إما أن يكونا عالمين بالتعدد أو لا، أو المتكلم عالماً فقط، أو المخاطب. وعلى تقادير العلم فإما أن يكون العالم عالماً بحال الآخر أيضاً من كونه عالماً أو جاهلاً أو لا، أو يكون أحد العالمين عالماً والآخر جاهلاً، والعالم بالحال إما يكون المتكلم أو المخاطب. فهذه تسع صور.

فإن كان المتكلم جاهلاً بالتعدد فينبغي القطع بتعيين عرفه مطلقاً؛ لأنه لا يعدل عنه إلا إذا علم توقف فهم المخاطب على العدول، والمفروض أنه لا يعلم ذلك فلا مقتضى للعدول، فظهر الحكم في ثلاث صور.

وإذا كان المتكلم عالماً به والمخاطب جاهلاً به وعلم المتكلم بحاله، فينبغي القطع بتعيين عرف المخاطب، سيما إذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم حكيماً؛ إذ لو أُريد غيره لا يحصل التفهيم، بل كذا إذا جهل المتكلم حاله أيضاً؛ إذ لولاه لما علم المتكلم أن خطابه هل كان مفيداً أم لا، وكذا إذا كانا معاً عالمين وكان المتكلم جاهلاً بالحال، سواء جهل المخاطب أم لا.

١. لعله إشارة إلى الروي في الكافي ١: ٢٣. كتاب العقل والجهل، ح ١٥؛ وانظر بحار الأنوار ٩٩: ٥٥. حيث ورد في زيارة الإمام الرضا عليه السلام على قمر الأعمار، المتكلم مع كل لغة بلسانهم، القائل لشيعته: ما كان الله ليوكي إماماً على أمة حتى يعرّفه بلغاتهم».

ومن هذا ظهر الحكم في أربع صور أخرى أيضاً، وبقيت ما عداها محتملة لوجوه :
تقديم عرف المتكلم، أو المخاطب، أو البلد، أو الأول إذا وافق الثالث، وإلا فالثاني، أو
الثاني إذا وافقه، وإلا فالأول، أو الموافق للثالث مطلقاً، أو الثالث إلا إذا خالف الأولين، أو
إلا إذا خالف الأول، أو إلا إذا خالف الثاني، أو التوقف في الجميع. وهو الحق لعدم دليل
على التعيين.

هذا إذا علمنا حال المتخاطبين من علمهما بالتعدّد وجهلها، وعلمهما بحال الآخر
وجهلها، وأمّا إذا لم نعلم حالهما أو حال أحدهما فالتوقف مطلقاً، ويمكن الإلحاق بصورة
الجهل؛ لأصالة عدم العلم. وفيه تأمل، ولا فائدة مهمّة في تحقيق ذلك، كما لا يخفى.

تذنيبان

[التذنيب] الأول: إذا تعدّد المخاطبون وكان لكلّ منهم عرفيّة خاصّة، فقال في
التهذيب: «يحمل كلّ طائفة الخطاب على المتعارف عنده»^١.

وعلّله الشارحون^٢ بأنّ اللفظ عند كلّ طائفة ظاهر في معنى، فيجب الحمل عليه، وإلا
لزم الخطاب بما له ظاهر مع إرادة خلافه من دون قرينة.

وقد يعلّل أيضاً بأنّه لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح معيّن، أو على الجميع، أو
على معنى آخر خارج عنها، والكلّ باطل؛ لاستحالة ترجيح المرجوح، والترجيح
بلا مرجّح؛ وللقطع باتّحاد معنى المراد من كلّ طائفة، فتعيّن أن يكون المراد بالقياس إلى كلّ
طائفة ما يفهمونه.

وأورد على الأول: أنّ مجرد ظهور المعنى عند المخاطب نظراً إلى اصطلاحه لا يوجب
الحمل عليه، كيف! ولو أوجبه لوجب على المتشرّعة حمل كلام أهل اللغة على المعنى
الشرعي، وعلى أهل اللغة حمل الخطابات الشرعيّة على اللغوي، ولوجب على أهل كلّ

١. تهذيب الوصول: ٨٨.

٢. كالسيد ضياء الدين في منية اللبيب: ٨٣.

اصطلاح حمل جميع ما يسمونه على ما يقتضيه عرفهم ، سواء اتحد أو تعدد ، وسواء وافق عرف المتكلم أو خالفه ، وسواء كان الخطاب معهم أو مع غيرهم ، وذلك مما لم يقل به أحد . وفيه : أن مراد المستدل أنه إذا كان الخطاب معهم يجب عليهم الحمل على اصطلاحهم ، لا مطلقاً ، وأيضاً مراده حمل كلام من يتكلم لبيان الشرائع والأحكام ، لا مطلقاً .

نعم ، يرد عليه : أن وجوب الحمل على الظاهر عند المخاطب إنما هو إذا لم يكن مانع منه ، وتعدد المخاطبين مع تباين الاصطلاحات يمنع عنه لوجوه تأتي .

ويرد على الثاني أولاً : أن المخالف اختيار رابع ، وهو الحمل على عرف المتكلم ، ولا يلزم شيء من المفاصد المذكورة .

وثانياً : أنه ستعرف بطلان إرادة الجميع ، فيكون هذا الوجه مشاركاً لغيره في الفساد ، ويتعين الإجمال .

وثالثاً : أنه لو تم ذلك لزم إمكان رفع الإجمال عن المشترك الخالي عن القرينة ، وأنتم لا تقولون به .

ويرد على الوجهين : أن حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين ، وهو يوجب امتناع تكليف الغائب والمعدوم عند تخالف العرف ؛ لأنه على ما هو المشهور وذهب إليه العلامة - من عدم عموم الخطاب بالنسبة إلى غير الحاضرين ، وثبوت اشتراكهم لهم بالنص أو الإجماع - يمتنع حمل الخطاب على عرف غيرهم ؛ لأنه متوجه إلى غيرهم ، فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ، ولا يمكن إثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلاً أو بعضاً ؛ للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح ، فيلزم سقوط التكليف في حقهم وهو باطل^١ .

وإذا عرفت فساد ذلك فاعلم أن التحقيق : أن المخاطب بالخطاب الشرعي - أي الحاضر في مجلس الخطاب - إما يكون واحداً ، أو في حكم واحد ، أي جماعة من أهل اصطلاح واحد ، أو جماعة مختلفين في العرف . وعلى التقديرين ، فاصطلاح المتكلم إما يكون

معلوماً مغايراً لاصطلاح الجميع، أو غير مغاير، أو مشتبهاً. فإن علم اصطلاحه وكان موافقاً لاصطلاح الجميع وجب الحمل عليه. وإن لم يكن موافقاً لاصطلاح الكل، فإن كان المخاطب واحداً أو جماعة متوافقين في الاصطلاح فقد عرفت حكمه.

وإن كانوا متخالفين فإن كان عرف المتكلم موافقاً لبعضهم فليل بتقديم عرف المتكلم^١، ولا دليل عليه، بل الظاهر أن حكمه حكم ما إذا كان مغايراً لعرف الجميع.

وإن لم يكن موافقاً لشيء منها ففيه احتمالات: حمل أهل كل اصطلاح على عرفه، وعلى اصطلاح واحد معين منهم، وعلى واحد غير معين، وعلى الجميع، وعلى عرف المتكلم، وعلى عرف ثالث، والتوقف.

والأول فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه يلزم كون اللفظ مستعملاً في معانٍ مختلفة.

وثانيهما: أنه يلزم اختلاف التكليف، وهو باطل؛ لاتحاد حكم المكلفين بالنص والإجماع.

لا يقال: اختلافه واقع لاختلاف تكليف المختار، والمضطرّ والحاضر والمسافر والعالم والجاهل.

لأننا نقول: الممتنع هو الاختلاف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الأجسام والألوان والأيون^٢، وأمّا الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة - كالأمثلة المتقدمة - فممتنع لا ريب فيه، ومن المعلوم أن اختلاف الاصطلاح من قبيل الأول.

فإن قلت: قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية والعرف والعادة.

قلنا: اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم إذا حدث في الشيء تغيير يمكن استناد الاختلاف إليه ولو في الصفات الاعتبارية، وأمّا إذا اختلفت التسمية لأمر يوجب الاختلاف فيه، فلا يقتضي اختلاف الحكم قطعاً، ولذا لو فرضنا تغيير العرف في الألفاظ بأسرها لم يلزم سقوط الأحكام.

١. انظر مفاتيح الأصول: ٣٧.

٢. في «أ»: «الايوان». والأيون: مجموعة متماسكة من الذرات... المعجم الوسيط ١: ٣٥.

والاحتمال الثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح.

والثالث^١ اختلاف الأحكام إن أريد به جواز الحمل لكل أحد على ما يريد من هذه الاصطلاحات، وعدم تعيين الحكم في الواقع وإناطته بحمل السامع إن أريد به جواز الحمل على كل واحد ثم يلزم متابعتها.

والرابع يقتضي الحكم بالمتناقضين إذا كان اصطلاح بعض المخاطبين مناقضاً للآخر. فهذه الأربعة فاسدة.

وأما الخامس فهو أيضاً لا يصح بإطلاقه؛ لأنه قد يكون المتكلم عالماً بالتعدد والمخاطبون جاهلين، ويعلم المتكلم حالهم أيضاً، ويكون المقام مقام البيان، فكيف يجوز له التكلم بما لا يفهمونه؟

والسادس أيضاً يوجب ترجيح المرجوح.

والسابع كالخامس لا يصح بإطلاقه؛ لأن المتكلم قد يكون جاهلاً بالتعدد فلا يمكن له أن يستعمل اللفظ في غير ما يعلم أنه معناه.

ومن هذا يعلم فساد غير الخامس والسابع مطلقاً، وفسادهما بإطلاقهما، بل الحق أن يقال: إذا كان كل من المخاطبين جاهلاً بالتعدد، أو المتكلم فقط، والمخاطبون كلاً أو بعضاً عالمين به، يجب الحمل على عرف المتكلم. وفي غير هذه الصور يجب التوقف.

هذا كله إذا كان اصطلاح المتكلمين معلوماً، وأما إذا كان مشتبهاً، فإما يعلم أنه يكون اصطلاح سوى اصطلاح المخاطبين ولكنه غير معلوم، أو لا يعلم ذلك أيضاً.

فعلى الأول إن جهل المتكلم التعدد حمل على عرف المتكلم، وإن يعلم فيبقى اللفظ مجهول المعنى، وإلا فيتوقف، ويكون اللفظ مجملاً بالنسبة إلى عرف المتكلم والمخاطبين. وعلى الثاني يحكم بعدم مغايرة عرف المتكلم للأصل، ويكون اللفظ مجملاً بالنسبة إلى اصطلاحات المخاطبين.

١. قوله: «والثالث» عطف على قوله: «والاحتمال الثاني». فيكون المراد هكذا: «والاحتمال الثالث يستلزم اختلاف الأحكام إن أريد به جواز الحمل... ويستلزم عدم تعيين الحكم في الواقع. إن أريد به جواز الحمل على كل واحد ثم يلزم متابعتها».

[التذنيب] الثاني: اعلم أنّ جميع ما ذكر في حكم تعارض الحقائق إنّما كان إذا كان الخطاب متوجّهاً إلى مخاطب، وأمّا إذا لم يكن كذلك كما في الأيمان والنذور والعهود، ففيه تفصيل، وهو: أنّ الاحتياج إلى حكم الاجتماع إنّما هو ليس للناذر ومثله؛ لأنّ نذره تابع لقصده، سواء وافق أحد الحقائق أو كان مجازاً، بل الاحتياج إليه إنّما هو إذا نذر أحد ومات وأريد الوفاء عنه، وحينئذٍ فإن كان للفظ حقيقة واحدة مع وحدة المعنى فالحكم ظاهر، ومع تعدّده وانتفاء القرينة فالإجمال، وإن كان أكثر من حقيقة واحدة فالعامّة مقدّمة على اللغوية، والخاصّة التي كان المتكلّم من أهلها على غيرها، إلّا إذا كانت العرفية من حيثية خاصّة، وحينئذٍ فالظاهر مع عدم كون المقام هذه الحثيّة تقديم العامّة إن كانت، وإلّا فاللغوية. وحكم الشرعية حكم الخاصّة.

وبعد إحاطتك بما سبق تقدّر على استنباط حكم جميع الصور المذكورة.

الفائدة التاسعة

[في بيان وجوه التمييز بين الحقيقة والمجاز]

اعلم أنه لما كانت الحقيقة: اللفظ المستعمل في الموضوع له، والمجاز: المستعمل في غيره، ولذلك كان الامتياز بينهما متوقفاً على معرفة الموضوع له وغيره، ولم يمكن في أمثال هذه الأزمنة معرفتهما من الواضح، وفَرَدُوا الكُلَّ منهما أمارات يرجع الجاهل إليها في التمييز بينهما، وهي من وجوه:

[الوجه] الأول: التصريح باسمه، بأن يقال: هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى أو مجاز.

[الوجه] الثاني: التصريح بحده، بأن يقال: هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ومستعمل

فيه، أو مستعمل فيه وغير الموضوع له.

[الوجه] الثالث: التصريح بخاصته، بأن يقال: هذا المعنى متبادر من هذا اللفظ أو غير

متبادر، أو يصح سلب هذا اللفظ من حيث المعنى عن هذا المعنى أو لا يصح، أو يفترق فهم هذا المعنى منه إلى القرينة أو لا يفترق. ولكن لا شبهة في ندرة هذه التصريحات من اللغوي.

نعم، قد يعرفان بالضرورة من اللغة كالأسد في الشجاع، والغيث في النبات وغيرهما،

وقد يشكل التمييز بينهما من كتب اللغة، حيث إن الأكثر خلطوا بين المعاني الحقيقية

والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالباً، ولكن في تفسيرهم الألفاظ صوراً يمكن المعرفة في بعضها.

بيانه: أن المعاني المذكورة في الألفاظ فيها إما متحدة أو متعدّدة.

فالأول يحكم فيه بالحقيقة؛ لأنها الأصل حينئذٍ، سواء فسره بالحمل أو حرف التفسير

أو الوضع أو الاستعمال أو التسمية أو المجيء .

نعم ، قد يشكل في قولهم : « قد يطلق » : لإشعاره بإطلاقه على معنى آخر أيضاً ، والظاهر حينئذٍ التجوّز كما صرّح به بعض سادة مشايخنا^١ .

والثاني فإن فسرّ بالحمل أو الوضع أو التسمية أو بحرف التفسير فالظاهر الحمل على الحقيقة في الجميع ، أمّا في الوسطين فظاهر ، وأمّا في الطرفين ؛ فلأنّه المتبادر من مثل هذا التفسير سيّما مع الإطلاق ، مع أنّ القضيّة الحملية موضوعة لإثبات المحمول للموضوع حقيقة ، فيجب الحكم بالحقيقة عند الحمل قطعاً ، إلا إذا أورد كلاماً كشرع أو فقرة فيفسّر لفظاً منه بحرف التفسير ، فإنّه يحتمل أن يكون المراد بيان المستعمل فيه في هذا الكلام ، وإن فسرّ بالإطلاق أو الاستعمال أو المجيء وأمثالها فليل بالتوقّف . والظاهر الرجوع إلى حكم تعارض المجاز والاشترك .

[الوجه] الرابع : التبادر وعدمه . فالأوّل علامة للحقيقة والثاني للمجاز . والتبادر - وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرّد عن القرينة أو قطع النظر عنها - على قسمين ؛ لأنّ فهم المعنى من اللفظ تارة يكون مع تبادر إرادة المتكلّم بهذا المعنى ، وأخرى لا يكون معه ، بل يتبادر المعنى من غير ملاحظة الإرادة . والأوّل لا ينفكّ عن الثاني ، وهو بقسميه من علائم الحقيقة . والمراد بكونه علامة لها ليس كونه علامة للعالم بالوضع ؛ لأنّه لا حاجة له إلى العلامة ، بل المراد كونه علامة للجاهل ، بمعنى أنّ الجاهل باصطلاح طائفة إذا تتبّع موارد استعمالهم ومحاواراتهم وعلم من حالهم أنّهم يفهمون من لفظ خاصّ معنىً خاصّاً بلا معاونة قرينة حالية أو مقالية ، وعلم أنّ ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ يعلم أنّه عندهم موضوع لهذا المعنى ، وينتقل إليه انتقالاً إنّيّاً .

أمّا كون التبادر بهذا المعنى علامة للحقيقة ؛ لأنّ استفادة المعنى من اللفظ إمّا يكون لمناسبة ذاتية بينهما تقتضي الانتقال من اللفظ إليه - كما قيل^٢ - أو لا . وعلى الثاني فلا بدّ

١ . حكاة عن بعض المحقّقين العاملي في مفتاح الكرامة : ٦٥ ؛ وانظر أيضاً شرح الواضحة لبحر العلوم : ٦٥ - ٧١ (مخطوط) .

٢ . حكاة عن سليمان بن عبّاد الصيمري في قوانين الأصول : ١ : ١٩٢ .

من الوضع؛ لأنّ الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل، لعدم الربط بينهما على هذا التقدير. وحينئذٍ فإمّا أن يستقلّ اللفظ بإفادة المعنى ولا يتوقّف على القرينة الصارفة عن غيره، وذلك لأنّ الوضع له، وهو الحقيقة، أو لا يستقلّ؛ لأنّ الوضع ليس له، وهو المجاز. ولمّا كانت الدلالة الذاتية باطلة، وكان المفروض حصول الاستفادة من مجرد اللفظ، كان السبب هو الوضع فيكون حقيقة.

وبتقرير آخر: فهم المعنى من اللفظ واختصاصه به إمّا لأجل المناسبة أو الوضع. والأوّل باطل، فتعيّن الثاني؛ والوضع إمّا يكون لنفس المعنى أو لما له علاقة معه، ولكنّ الثاني لا يفهم بدون القرينة لفقدان التخصيص أو التخصّص، فإذا فهم بدونها يعلم حصول أحدهما، وهو الوضع فيكون حقيقة. وأمّا كون عدمه علامة للمجاز فللاستقراء المفيد للعلم العادي، فإنّنا وجدنا بالتتبّع والاستقراء أنّ كلّ ما كان معنى مجازياً للفظ فإنّما هو ليس بمتبادر من هذا اللفظ عند عدم القرينة، وأنّ كلّ ما ليس بمتبادر عند العالم بالوضع فهو معنى مجازي، فكلمًا تحقّق عدم التبادر يعلم تحقّق المجاز.

وأورد على هذه العلامة بوجوه، منها على علامة الحقيقة، ومنها على علامة المجاز. أمّا الأوّل فوجوه:

الأوّل: النقص بالمشترك؛ لأنّه حقيقة في معانيه، ولا يتبادر شيء منها. والجواب عنه أمّا أولاً: فبأنّ العلامة يلزم فيها الأطراد دون الانعكاس.

وأما ثانياً: فبأنّ عدم تبادر معانيه ممنوع، أمّا التبادر إرادة؛ فلأنّ جميع معانيه يتبادر على البديل، بمعنى أنّ الذهن عند سماع المشترك ينتقل إلى خصوص كلّ واحد من معانيه، ويجوز كونه مراداً وإن علم أنّ مراده واحد بعينه، لكنّه لا يعرفه، فيعلم أنّ مراده إمّا هذا أو ذاك وإن لم يعلم الخصوص. وهذا القدر كافٍ في حصول التبادر إرادة، ولا حاجة إلى تعيين المراد، فإنّ ما يدلّ على كون تبادر إرادة المعنى من علائم الحقيقة يجري فيه أيضاً.

بل التحقيق: أنّ المناط في التبادر هو التبادر دلالة، وعدّ التبادر إرادة أيضاً من العلائم لاشتماله على الأوّل، فإنّ المأخوذ في الدليل هو الدلالة دون الإرادة، وأمّا التبادر دلالة

فظاهر؛ لأنّ السامع إذا سمع المشترك يفهم منه جميع معانيه، وإن علم أنّ الجميع ليس مقصوداً.

قيل: لا شك أنّ هذه العلامات علامات للجاهل، والتبادر على الاجتماع أو البدليّة في المشترك إنّما هو بالنسبة إلى العالم بالوضع.

قلنا: نعم، التبادر عند العالم، ولكنّ الجاهل بعد اطلاعه عليه يعلم بالحقيقة.

فإن قيل: التبادر على النهج المذكور إنّما هو في ذهن العالم، ولا يظهر منه أثر في الخارج حتّى ينفع الجاهل.

قلنا: مطلق التبادر في ذهنه، ولكنّ الاطلاع عليه إنّما هو بظهور آثاره، فكما أنّ أثر غير المشترك يظهر في مثل «أعطني الماء» بإعطاء الجسم المخصوص، فكذا في المشترك يظهر بقول أهل العرف أنّه إنّما أراد هذا أو هذا، أو إظهار آثار تردّد ذهن بين المعنيين.

والثاني: النقص بجزء المعنى ولازمه.

وجوابه: أنّ التبادر هو فهم المعنى من اللفظ بلا واسطة غيره، وفهم الجزء واللازم إنّما هو بتوسط انتقال الذهن إلى الكلّ والملزوم، بل نقول: إنّهُ لا يتبادر المعنى التضميني والالتزامي؛ لأنّ تبادر المعنى أن يسبق المعنى إلى الذهن من اللفظ من حيث هو مدلوله، وليس كذلك في الجزء واللازم، بل يتبادر معنى له جزء أو لازم، لأن يفهم الجزء واللازم من اللفظ.

والحاصل: أنّ المراد بالتبادر دلالة، أن يتبادر من اللفظ معنى من حيث إنّهُ مدلوله لا من حيث إنّهُ جزء لمدلوله أو لازم له، ومن قبيل دلالة الالتزام دلالة اللفظ على المفهوم.

وما قد يقال في مقام الاستدلال لحجّية المفاهيم بأنّها المتبادر، فالمراد أنّ المتبادر من اللفظ معنى يلزمه هذا المفهوم، أي يتبادر ملزوم ذلك، أو يتبادر ذلك المعنى بواسطة تبادر مدلول اللفظ، فيكون اللفظ حقيقة في معنى يلزمه ذلك، لا أنّه متبادر من اللفظ، وإلّا لزم فهم المفهوم لو استعمل في غير هذا المعنى، ولذا يفهم المفهوم لو خطر المعنى بالبال لا من جهة اللفظ.

والثالث: أنّ الدلالة الوضعيّة فهم المعنى عن اللفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى العالم

بالوضع، فلو كان العلم به موقوفاً على فهم المعنى لزم الدور.

وجوابه: أن هذا إنما يلزم لو كان المراد التبادر عند مَنْ يريد التمييز، وليس كذلك، بل عند أهل العرف العالم بالوضع، مع أن لزوم الدور على الأول أيضاً ممنوع كما بيّنا وجهه في الشرح^١.

والرابع: النقص بالمجاز المشهور، فإنّ التبادر منه هو المعنى المجازي.

وجوابه: منع كونه مجازاً عند التبادر، ومنع التبادر عند المجازية كما بيّناه مفضلاً في الشرح^٢.

سألنا التبادر، ولكن نقول: إنّ التبادر الذي هو من العلائم هو إذا كان من نفس اللفظ، والذي في المجاز المشهور لأجل ملاحظة الشهرة فهي قرينة. والحاصل: أنّ هذا التبادر ليس حقيقياً، بل هو إطلاقي، والعلامة هي الأول دون الثاني.

قيل: التبادر علامة للجاهل، والجاهل المرید للتمييز كيف يعلم أنّ التبادر عند أهل العرف كان بملاحظة الشهرة أو بدونها؟ فلأنّ الملاحظة وعدمها أمر ذهني لا يمكن العلم بها للجاهل^٣.

قلنا: يجب عليه العمل بالأصل؛ فإنّ الأصل عدم ملاحظة الشهرة، فيحكم بالحقيقة للتبادر مطلقاً، إلا إذا علم أنّه لأجل ملاحظة الغير.

فإن قيل: التبادر سبب إمّا لملاحظة الشهرة، أو الوضع، فكما أنّ الأصل عدم الأول، الأصل عدم الثاني أيضاً.

قلنا: الوضع لازم على التقديرين، أما على تقدير الحقيقة فلذلك، وأما على تقدير المجاز فلمعنى آخر، ولكن هذا إنما يصحّ عند مَنْ يرجّح المخالفة للأصل الأقلّ مطلقاً على الأكثر، وأما على الحقّ فلا يصحّ، فالأولى الاكتفاء بالجواب الأول.

١. شرح تجريد الأصول ١: ٣٦٥ - ٣٦٦ (مخطوط).

٢. المصدر: ٣٦٦ - ٣٦٧ (مخطوط).

٣. انظر قوانين الأصول ١: ١٣ - ١٤.

وقد يقال: يجب الحمل على التبادر بدون الشهرة؛ لأنه أغلب، والمظنون إلحاق الشيء بالأغلب.

وهو ضعيف، لأن أغلب الحقائق يثبت بالتبادر، فيشكل إثبات الحقائق به في الغالب لمنع الحصر المزبور، بل لمنع حجّية هذا الظنّ لو وجد.

والخامس: النقص بالفرد الشائع.

وجوابه: أنّ الشيوخ قرينة حالية - كما يأتي - وقد يجعل دلالة المطلق على الفرد الشائع من قبيل دلالة الالتزام؛ لأنّ الفرد الشائع إنّما يفهم بعد فهم الموضوع له، وهو المفهوم الكلّي، وقد يجعل من باب المجاز المشهور، وهو إنّما يصحّ في الشائع الاستعمالي دون الوجودي، كما أنّ الأوّل لو صحّ يصحّ في الثاني دون الأوّل، وسيأتي تحقيقه.

وأما ما أورد على علامة المجاز، فوجهان:

أحدهما: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى في أوائل الوضع قبل الغلبة والاشتهار حقيقة في المعنى، مع أنّه غير متبادر.

والجواب عنه: أنّ عدم التبادر علامة المجاز إذا لم يعارضه علامة الحقيقة، وفي ما ذكر نصّ الواضع، وعدم صحّة السلب دليل عليه.

ومن هذا يعلم وجه عدم المجازيّة في الأفراد النادرة من المطلق.

فإن قيل: الجاهل كيف يعلم النصّ؟

قلنا: إذا لم يعلم فليعمل بالأصل، وهو عدم الوضع. نعم، إذا كان المستعمل فيه واحداً قد ثبت الحقيقة بدليل آخر، وهو أصالة الحقيقة عند وحدة المستعمل فيه.

والثاني: النقص بالمشترك.

وجوابه معلوم ممّا سبق^١.

ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير، وعلامة المجاز تبادره، وقد بيّنّا فساده

في الشرح^٢.

١. في ص ٣٦١.

٢. شرح تجريد الأصول ١: ٣٩٧ وما بعدها (المخطوط).

ولا يخفى أنه لما كان استناد الفهم إلى مجرد اللفظ وعدم مدخلة القرينة أمراً صعباً لتفاوت الألفهام واختلاف القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر، فقد يكون الفهم عند أهل اصطلاح من جهة القرينة الخفية ويدعي الغافل التبادر لزعم انتفاء القرينة، ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر، وهكذا، ولذلك أوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال، فالاشتباه والخلط إما لعدم استفراغ الوسع، أو لتلبس الوهم وإخفائه القرينة على المدعي. وسيجيء طريقة الامتحان في بعض الفوائد الآتية.

[الوجه] الخامس: عدم صحة السلب وصحته، فالأول علامة الحقيقة، والثاني علامة المجاز، بمعنى أنه إذا أُطلق لفظ على معنى ولم يعلم أن هذا الإطلاق هل هو حقيقي أو مجازي، سواء علم له معنى آخر حقيقياً أم لا، فإن لم يصح سلبه عنه، أي يرى أن أهل العرف لا يجوزون سلبه عنه، يحكم بكونه حقيقة، وإن صح سلبه عنه يحكم بكونه مجازاً، بل قد يحصل التمييز بهذه العلامة وإن لم يعلم الإطلاق، كما إذا علم معنى حقيقياً للفظ ووجد معنى مناسباً له وأراد الاستعمال ولم يعلم أنه أيضاً حقيقي حتى لا يحتاج إلى القرينة أو مجازي حتى يحتاج إليها.

والوجه في كون عدم الصحة والصحة علامتين للحقيقة والمجاز: أن وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في الحقيقة ونفس الأمر، فلا يصح استعمالها حقيقة إلا إذا تحققت السلب كذلك، فلو أُطلقت وجب الحمل عليه، وكلما تحققت السلب حقيقة يصح استعمالها فيه.

ومن هذا يظهر عدم الاحتياج إلى زيادة قيد في نفس الأمر، لئلا ينتقض بمثل قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾^١، أو قول أهل العرف للسلب حين المبالغة: «ليس بإنسان» كما فعله المضدي^٢؛ لأن المراد بالسلب الحقيقى؛ لأن الأصل في الاستعمال

١. يوسف (١٢): ٣٦.

٢. شرح مختصر الأصول (شرح القاضي): ٤٦.

الحقيقة . والسلب الحقيقي : هو السلب في نفس الأمر ، وفي المثالين ليس سلب حقيقي ، بل مجازي .

فإن قيل : الجاهل بالمعنى كيف يميّز أنّ هذا السلب هل هو حقيقي أو مجازي ؟ قلنا : الأصل في استعمال السلب الحقيقة ، فيحمله عليها إلّا مع الصارف . واعترض على هذه العلامة باستلزامها الدور المصرّح في الحقيقة ، والمضمر بواسطتين في المجاز .

أمّا الأوّل فلأنّ عدم صحّة السلب إنّما يعلم إذا علم أنّ اللفظ حقيقة في المعنى ، فإنّ المعنى المجازي إنّما يصحّ سلبه قطعاً ، فلو كان العلم بالحقيقة موقوفاً على العلم بعدم صحّة السلب لزم الدور .

وبتقرير آخر : العلم بعدم صحّة سلب جميع المعاني الحقيقيّة عن المعنى المستعمل فيه يتوقّف على العلم بكونه من المعاني الحقيقيّة ، فإثبات كونه حقيقة فيه يستلزم دوراً صريحاً .

وأما الثاني ، فلأنّ المراد بصحّة السلب ليس صحّة سلب اللفظ من حيث هو عن المعنى ؛ لصحّة سلب الألفاظ من حيث هي عن معانيها الحقيقيّة في نفس الأمر ، بل المراد صحّة سلبه بحسب معناه ، ولا يراد سلب جميع المعاني ؛ لأنّ معناه مجازاً لا يمكن سلبه قطعاً ؛ لأدائه إلى سلب الشيء عن نفسه ، بل سلب ما هو معناه حقيقة . ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقيّة ؛ لأنه لا يفيد كما في المشترك ، بل سلب جميعها ، ولا يعرف صحّة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض إلّا إذا علم أنّه ليس شيئاً من المعاني الحقيقيّة ، وهو إنّما يتحقّق إذا علم أنّ اللفظ في المعنى المفروض مجاز ، فإثبات كونه مجازاً بصحّة السلب يستلزم دوراً مضمرّاً بواسطتين ، أي يتحقّق فيه الواسطتان المعتبرتان في الدور المضمر ، لا بمعنى أنّ الإضمار بواسطتين لو أسقطت إحداهما لكان الدور المضمر بواسطة واحدة . وقد أُجيب عن هذا الإيراد بوجوه كثيرة ذكرناها مع تزييفها في الشرح^١ .

١ . شرح تجريد الأصول ١ : ٣٧٠ وما بعدها (مخطوط) .

والصحيح في الجواب - على ما يخطر بالبال - أن يقال: إن المراد صحة سلب صدق اللفظ عن المعنى المبحوث عنه، لا من حيث كونه لفظاً؛ لوضوح عدم صدق اللفظ من حيث هو على المعنى، بل من حيث معناه، ولكن لا من حيث المعنى المعين، ولا من حيث المعنى المجازي، ولا من حيث المعنى الحقيقي أو المجازي، بل من حيث المعنى مطلقاً مع قطع النظر عن الحقيقيّة والمجازيّة.

وبيان ذلك: أنه - كما مرّ - المراد بكون صحة السلب وعدمها علامتين، أن صحة السلب عند طائفة علامة المجازيّة للجاهل، وعدمها عندهم علامة للحقيقة له، بمعنى أن الجاهل الذي يريد معرفة المجازيّة والحقيقيّة عند طائفة لا بدّ أن يرجع إلى استعمال هذه الطائفة، فإن شاهد أنهم يسلبون اللفظ من حيث المعنى عن المستعمل فيه يحكم بكونه مجازاً، وإلاّ فيحكم بكونه حقيقة وإن لم يعلم هذا الجاهل المعنى الذي يصحّ من جهته السلب أو لا يصحّ، ولا كونه حقيقة أو مجازاً.

والحاصل: أن من له العلامة غير من يصحّ عنده السلب أو لا يصحّ، والذي يعلم المعنى الحقيقي ويسلب أو لا يسلب هو الثاني، والذي يريد التمييز هو الأوّل، ولا يشترط له سوى صحة السلب عند الثاني وإن لم يعلم أن المعنى المسلوب أي شيء هو، بل هو يحكم بالمجازيّة لأجل أنه لولاها لما صحّ السلب بدون القرينة، وبالحقيقة لأجل أنه لولاها لصحّ السلب بدونها؛ لما عرفت من أن السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الأمر^١.

والظاهر أن مراد القوم ليس إلاّ ذلك، والعجب من فحول العلماء غفلتهم عنه.

وقد يعترض على هذه العلامة أيضاً بأنّها غير مطّردة، فإنّ اللفظ المستعمل في الجزء أو اللازم المحمول كالإنسان في الناطق والكاتب لا يصحّ فيه السلب مع أنه مجاز.

وأجيب عنه: بأنّ ذلك إنّما يتّجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما

هو مغاير له، كما في قولك: «زيد ليس بحمار» إذا أردت به سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد، أما لو أريد صحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو، كما يقال: «البليد ليس بحمار» أي مفهومه ليس هو مفهومه، أو بأحد الاعتبارين من الحمل على النفس أو المغاير، فإن ذلك لا يتجه؛ لأن علامة الحقيقة على هذا التقدير عدم صحته بكلا الاعتبارين أو باعتبار الحمل على النفس فقط، وأنها لم توجد في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى أو لازمه؛ لامتناع حمل الكلّ والمزوم عليها بهذا الاعتبار وإن صحّ بالاعتبار الآخر.

ويمكن أن يقال: إن العلامة عدم صحّة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقاً، بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم، وحينئذٍ فلا إشكال في صحّة العلامة بذلك الاعتبار.

[الوجه] السادس: الاستعمال في الجملة، فإنه في بعض المواضع علامة الحقيقة كما إذا كان المستعمل فيه المشكوك فيه واحداً، وفي آخر علامة المجاز كما إذا كان متعدداً، وقد مرّ بيانه^١.

وها هنا علامتان أخريان ذكرهما بعضهم:

[العلامة] الأولى: الأطراد وعدمه. فالأول علامة للحقيقة، والثاني للمجاز.

وعدّ والدي - طاب ثراه - الثاني علامة للثاني دون الأول للأول، فحكم بأنه يعرف المجاز بعدم أطراده، وهو أن يستعمل لفظ في محلّ لوجود معنى، ولا يستعمل ذلك اللفظ في محلّ آخر مع وجود ذلك المعنى فيه^٢.

ووجه كونه علامة للمجاز: أن الحقيقة لا تستدعي شيئاً سوى الوضع، فلو كان موضوعاً لهذا المعنى لجاز الاستعمال في كلّ محلّ تحقّق، فإذا لم نجزم يعلم عدم تحقّق الوضع. والحقّ أنّ شيئاً من العلامتين لا يصحّ. أمّا علامة الحقيقة؛ فلأنّ المجاز قد يطرد. أمّا على القول بأنّ المصحّح للتجوّز هو العلاقة فظاهر، وأمّا على القول بوجود نقل الأحاد؛

١. راجع ص ٣١٥ وما بعدها.

٢. تجريد الأصول ١: ١٠؛ أنيس المجتهدين ١: ٥٥.

فلأنَّ المراد منه نقل نوع اللفظ وليس المراد شخصها، وإلّا لزم انسداد باب المجاز بالكليّة. وأما علامة المجاز فلا لأجل النقص بمثل الفاضل والسخي؛ لأنّه غير وارد كما بيّناه في الشرح^١، بل لأنّه من المعلوم أنّ الوضع في المجازات نوعي، بمعنى أنّ الواضع جوّز استعمال اللفظ في ما يناسب معناه الحقيقي بإحدى المناسبات المعهودة، فالمجازات كلّها قياسيّة لعدم مدخليّة خصوص المادّة والهيئّة فيها، بل المعتبر فيها هو معرفة أنواع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقيّة، وكلّما وجدت العلاقة المعتبرة يصحّ التجوّز ويطرّد. وأما ما لا يصحّ فهو لعدم وجود العلاقة.

وقد عرفت أيضاً أنّ عدم الأطراد هو أن يستعمل لفظ في محلّ لوجود معنى ولا يستعمل في محلّ آخر مع وجود ذلك المعنى فيه، وحينئذ فنقول: إنّه إن أُريد بعدم أطراد المجاز أنّه إذا استعمل لفظ في محلّ لوجود معنى مع قطع النظر عن العلاقة، ولا يستعمل في محلّ آخر مع وجود هذا المعنى، فنقول: إنّ هذا ليس معنى عدم الأطراد؛ لأنّ استعمال اللفظ في المحلّ الأوّل لم يكن لوجود المعنى فقط، بل له مع العلاقة.

وإن أُريد به أنّه إذا استعمل اللفظ في محلّ لوجود معنى له علاقة مع المعنى الحقيقي لا يستعمل في محلّ آخر يوجد فيه هذا المعنى مع هذه العلاقة، فهو ممنوع، بل كلّما وجد المعنى مع العلاقة يستعمل اللفظ فيه، فإنّ عدم جواز: «أسأل البساط» إنّما هو لعدم مناسبة الأهل للبساط مناسبة ظاهريّة معتبرة في المجاز. ألا ترى أنّه يجوز أن يقال: «أسأل الدار» و«أسأل البلدة» وغير ذلك.

[العلامة] الثانية: كثرة الاستعمال وقتله. فالأوّل علامة الحقيقة، والثاني علامة المجاز، بمعنى أنّه إذا استعمل اللفظ في معنيين وكان استعماله في أحدهما أكثر يحكم بكونه حقيقة في ماكثر الاستعمال فيه، مجازاً في ماقلّ، نقل ذلك عن ظاهر العضدي^٢، وصرّح الشيخ في

١. شرح تجريد الأصول ١: ٣٨٣ - ٣٨٤ (المخطوط).

٢. لم يذكر العضدي في شرحه على مختصر ابن الحاجب علامة القلّة والكثرة. ولكن ذكر عدم الأطراد علامة على المجاز. ونفى كون الأطراد دليلاً على الحقيقة. انظر شرح مختصر الأصول (شرح القاضي): ٤٧.

العدة^١ والعلامة في النهاية^٢ وصاحب المعالم^٣ وصاحب الإحكام^٤ بعدم دلالة الكثرة على الحقيقة .

احتج مَنْ جعلهما علامتين بأنّه لو كان مجازاً في الأكثر لزم في كل استعمال وجود قرينة فتعدد القرائن، ولا كذلك إذا كان حقيقة فيه، وإذا دار الأمر بين ما يفتقر إلى أمور عديدة وما لا يفتقر، كان الثاني أولى؛ لموافقته الأصل: على أن الغالب في ما يكثر استعمال اللفظ فيه كونه معنى حقيقياً، فيجب إلحاق ما شك فيه به.

أقول: لا شك أنّه لو كان مجازاً في الأقلّ لاحتاج أيضاً في كل استعمال إلى قرينة، وهو أيضاً مخالف للأصل، إلا أنّه أقلّ. وقد عرفت أنّ أكثرية المخالفة للأصل لا توجب الترجيح مطلقاً.

وأما دعوى الغلبة فلو سلّمت لا حجّية فيها كما مرّ مراراً.

تذنيب

قد يسئل عن الفرق بين ما ذكروا في تمييز الحقيقة عن المجاز، وبين ما بيّنوا في طرق معرفة اللغة؟ وقد يفرّق بأنّ الثاني لبيان طرق معرفة الحقيقة اللغوية فقط، بل يشمل سائر المباحث الأدبية أيضاً. والأوّل لبيان طريق معرفة الحقيقة من حيث هي حقيقة، لغوية كانت أو غيرها.

وفيه: أنّ الظاهر شمول الكلام في الثاني لجميع الحقائق، أي المراد بثبوت اللغة هو

١. لم أجد تصريح الشيخ رحمته بذلك، بل قال - تفرعاً على الأطراد بما يدلّ على قبوله لدلالة الكثرة على الحقيقة -: الحقيقة لا يمتنع أن يقلّ استعمالها فتصير كالمجاز. العدة في أصول الفقه ١: ٣٠.

٢. لم يذكر العلامة رحمته علامة الكثرة والقلة، ولملّه جعلها مع الأطراد واحدة، حيث قال: «دعوى أطراد الحقيقة ممنوعة». انظر نهاية الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٩٥.

٣. لم أجد تصريحاً لصاحب المعالم رحمته بذلك، نعم قد يظهر من كلامه في معنى صيغة الأمر حيث قال: «إنّ مجرد استعمالها في التنب لا يقتضي كونه حقيقة. مع أنّه يرى شياع استعمال صيغة الأمر في التنب». انظر معالم الدين: ٥١ و ٥٣.

٤. كلام صاحب الإحكام مثل كلام العلامة. انظر الإحكام في أصول الأحكام ١: ٣٠.

ثبوت مطلق الحقيقة، لغوية كانت أو غيرها، فيكون النزاع في ثبوتها بخير واحد شاملاً لنقل واحد من أهل الشرع أيضاً، ويكون التخصيص باللغة من باب التمثيل أو التجوز. والصحيح أن يقال في الفرق: إن بما ذكروا في طرق معرفة اللغة يعرف نفس الوضع وتعيين الموضوع له، وبما ذكروا في طرق معرفة الحقيقة يعرف صفة الوضع بعد العلم بالموضوع له.

وتوضيح ذلك: أننا إذا سمعنا لفظاً فلا يخلو إما لا نعلم معناه أصلاً، أو نعلم معنى له، وله معنى آخر لا نعلمه، أو نعلم معنى أو معانٍ له ولكن لا نعلم أنه حقيقي حتى يكون الوضع شخصياً، أو مجازي حتى يكون نوعياً، أو بعضه حقيقي وبعضه مجازي، أو نعلم معنى له ولكن لا نعلم المراد في محلّ معيّن.

فالجهل في الأولين متعلّق بالوضع والموضوع له، بمعنى أننا لا نعلم أن معناه أي شيء هو، وهل يكون له معنى آخر أم لا؟ وفي الثالث تعلّق بوصف الموضوع له، بمعنى أننا نعلم الموضوع له في الجملة، ونعلم الوضع بالنسبة إلى كلّ منهما - لأنّ الاستعمال إما حقيقي أو مجازي، وكلّ منهما لا يخلو عن الوضع - ولكن لا نعلم أن الوضع بالنسبة إلى هذا المعنى أو هذه المعاني هل هو متّصف بالشخصية أو النوعية؟ وفي الرابع تعلّق بالمراد.

فبيان طرق معرفة اللغة لبيان طرق المعرفة في الأولين، وبيان طرق معرفة الحقيقة والمجاز لبيان طرق المعرفة في الثالث. وأمّا الرابع فطريق معرفته ما مهّدوه من كون الأصل في الاستعمال الحقيقة.

وبهذا التحقيق يظهر الجواب عن الاعتراض الذي أورده بعضهم على قولهم: «اللغة لا تعرف بالعقل»^١ من أن المعرفة بالتبادر وعدم صحّة السلب عقلية؛ حيث إنهما لكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الدليل الإتي، وهو استدلال عقلي، فإنّ مرادهم بعدم معرفة اللغة بالعقل هو عدم المعرفة المذكورة في الأولين؛ لأنّها معرفة اللغة. فإن قيل: قد يعرف بالتبادر نفس الوضع والموضوع له، كما إذا لم يعلم أحد معنى لفظ

عند قوم فرآه متبادراً عندهم في معنى فيعرف الموصوف والوصف معاً .

قلنا : لم يعرف الموصوف هنا بالتبادر ، بل بما علم منه التبادر ، وعلم الوصف بالتبادر . ويمكن التفصلي عن الاعتراض المذكور أيضاً بأن الاستدلال بالمنع إنما يكون عقلياً إذا كانت معرفة وجود المعلول أو معلوليته بالعقل ، ومعرفة التبادر ليست به ولا معرفة معلوليته للوضع .

وقد يتفصلي أيضاً بأن مرادهم من قولهم : « لا تعرف اللغة بالعقل » أنه لا يعرف بالدليل اللّمي دون الدليل الإتي . وهو تحكّم .

ثم لا يتوهم أن ما ذكره من إجراء أصل العدم في ماهية العبادات إثبات اللغة بالعقل ؛ لأنه حقيقة إثبات للمكلف به دون اللغة ، مع أن كون أصل العدم دليلاً عقلياً بالمعنى المراد هنا محلّ كلام ، وسيأتي بيان ذلك .

الفائدة العاشرة

في بيان تعارض الأحوال

وتوضيح المقال : أنه قد عرفت أن الأصل عدم التجوّز الذي منه التخصيص والإضمار ، وأن الأصل عدم النقل والاشتراك ، فحيث لم يعلم وجود شيء منها يجب الحكم بمقتضى الأصل ، وإن احتمل أحد هذه الأمور ، وإذا علم وجود واحد منها بقريته يجب الحكم بمقتضى ما علم . وقد يعلم وجود واحد ولكن لا يعلم بعينه ، فيحصل التردّد بين هذه الأمور ، وليس واحد منها موافقاً للأصل حتّى يحكم به ، بل لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة ، ولما لم تكن تلك المرجّحات معلومة لكلّ أحد فاضطرّ الأصوليون إلى تأسيس أصول وضوابط يتميّز بها الراجع منها عن المرجوح .

والاحتمالات المتصورة خمسة بإفراد التخصيص والإضمار من أقسام المجاز بالذكر ، لاختصاصهما بمزيد اختصاص وامتياز من سائر أقسامه .

والتعارض بين هذه الخمسة يقع على ألفين وخمسائة وجهاً ، والباقي بعد حذف المكرّرات ستّة وعشرون ، عشرة منها ثنائيّة ، والبواقي ثلاثيّة أو رباعيّة أو خماسيّة . ولما كان حكم غير الثنائيّة معلوماً بعد العلم بحكمها اقتصروا عليها ، ونحن تقتصر هنا من العشرة بذكر ثلاثة منها - لكثرة تداولها وظهور ترتّب الفائدة عليها وإمكان معرفة البواقي بالمقايسة إليها - : تعارض المجاز ، والاشتراك ، والنقل ، والتخصيص .

[الوجه] الأوّل: تعارض المجاز مع الاشتراك

وهو إمّا يكون مع الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو معهما ، فها هنا مقامات ثلاثة .

المقام الأوّل في تعارض المجاز مع الاشتراك اللفظي

وهو لا يكون إلّا فيما إذا كان المستعمل فيه متعدّداً، وهو على أقسام؛ لأنّه إمّا يعلم أنّ واحداً من المعنيين أو المعاني حقيقة قطعاً أو لا.

وعلى الأوّل إمّا يكون المعنى الحقيقي معلوماً بعينه أو لا. وعلى التقادير إمّا يعلم أنّ بينهما علاقة مجوّزة للتجوّز، أو يعلم عدمها، أو لا يعلم شيء من الأمرين. والمجموع تسعة أقسام، ولمّا لم يكن لكون المعنى الحقيقي - معيّناً أم لا - تأثيرٌ في هذا الأصل، فيخرج ثلاثة منها ويبقى ستّة.

والمشهور بين الأصوليين ترجيح المجاز في جميع تلك الأقسام، ذهب إليه المحقّق^١ والعلامة^٢ والسيد عميد الدين^٣ والشيخ البهائي^٤ وصاحب المعالم^٥ والحاجبي^٦ والعضدي^٧ والبيضاوي^٨ والودي العلامة طاب ثراه^٩. واختار السيد الأجلّ المرتضى^{١٠} ومن تبعه^{١١} الاشتراك، وتوقّف فيه بعض المتأخّرين من أصحابنا^{١٢}، ويظهر من جماعة التفصيل بين ما إذا وجدت العلاقة بينهما وما لم توجد، حيث قالوا: إنّ وجود العلاقة ممّا لا بدّ منه في محلّ النزاع، وإلّا لوجب الحكم بالاشتراك^{١٣}.

١. معارج الأصول: ٥٣.

٢. تهذيب الوصول: ٨١؛ مبادئ الوصول: ٧٥.

٣. منية اللبيب في شرح التهذيب: ٧٢. والصحيح «السيد ضياء الدين».

٤. زبدة الأصول: ٥٧.

٥. معالم الدين: ٥٠. حيث قال: «إنّه حقيقة في الوجوب بخصوصه، فلا بدّ من كونه مجازاً فيما عداه، وإلّا لزم

الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة إلى المجاز».

٦. شرح مختصر الأصول (شرح القاضي): ٤٩.

٧. المصدر.

٨. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ٢: ١٨١.

٩. جامعة الأصول: ٢٥٨.

١٠. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٨، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٦.

١١. انظر غنية النزوع ٢: ٢٧١.

١٢. هو الفاضل التونسي في الوافية: ٦١.

١٣. انظر هداية المسترشدين ١: ٢٩٠.

والظاهر عندي التفصيل ، واختلاف حكم بعض الأقسام لبعض . ثم فائدة هذا النزاع في هذه الأقسام لا تظهر في هذا الاستعمال الذي علم فيه المستعمل فيه ؛ لأنه يكون معلوماً ، سواء كان مشتركاً أو مجازاً ، ولا في استعمالنا من حيث الاحتياج إلى القرينة وعدمها ؛ للاحتياج إليها على التقديرين ، بل إنما تظهر الفائدة في موضعين آخرين :

أحدهما : في ما إذا ورد هذا اللفظ في كلام ولم يعلم معناه ، فعلى القول بالاشتراك يلزم التوقف . وعلى ترجيح المجاز يلزم الحمل على المعنى الآخر الحقيقي إذا كان معلوماً .

وثانيهما : في ما إذا وجدت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي المعلوم فقط فيحمل على هذا المعنى الآخر على ترجيح الاشتراك ، ويتوقف لو تعددت المجازات على ترجيح المجاز . وعلى القول بالتوقف كالاشتراك في الأول ، وكالمجاز في الثاني .

فالقسم الأول : ما علم فيه أن أحد المعنيين حقيقة ، وشك في الآخر ، وعلم أن بينهما علاقة ، والحق حينئذٍ ترجيح المجاز ، لا بمعنى أننا نقول : إن الاستعمال الواقع فيه مجاز في الواقع ، بل بمعنى أن حكمه حكم المعنى المجازي عندنا ، فيحمل الكلام على المعنى الحقيقي المعلوم بدون القرينة ، ويتوقف عند القرينة الصارفة عنه .

والدليل عليه من وجوه :

منها : أنه قد عرفت أن الاشتراك مخالف للأصل ، بمعنى أنه إذا علم أن اللفظ حقيقة في معين وشك في آخر يحكم بعدمه حتى يدل عليه دليل . ومقتضى ذلك الأصل ترجيح المجاز ها هنا ، فإننا لو قلنا بالاشتراك أو بالتوقف فقد حكمنا بالاشتراك أو توقفنا لأجله مع فقد الدليل عليه ؛ إذ ليس ها هنا شيء يدل عليه سوى الاستعمال ، وهو أعم منه .

فإن قيل : كما أن المشترك خلاف الأصل فكذلك المجاز .

قلنا : كون هذا المعنى مجازياً وصحة استعمال اللفظ فيه مجازاً مما علم قطعاً ، سواء كان له الوضع الاشتراكي أيضاً أم لا ، وإنما التشكيك في الاشتراك وعدمه .

ومنها : أنه كلما يحصل التردد بين المجاز والاشتراك يحصل التردد بين صحة الاستعمال

المجازي وصحة الاستعمال الحقيقي، فلو قلنا بترجيح المجاز لا يصح الاستعمال الحقيقي، ولو قلنا بترجيح الاشتراك يصح ذلك، ويصح الاستعمال المجازي أيضاً لمكان الوضع الأول ووجود العلاقة، فصحة الاستعمال المجازي معلوم قطعاً، والاستعمال الحقيقي غير معلوم، وهو أمر مسبوق بالعدم، فلا يحكم به للأصل.

فإن قيل: الاستعمال المجازي يحتاج إلى ملاحظة العلاقة، والأصل عدمها.

قلنا: يأتي جوابه^١.

ومنها: أن الاشتراك موقوف على الوضع الحادث، والأصل عدمه. وأما المجاز فإنه وإن توقّف على الوضع أيضاً إلا أن الوضع الأول يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثانية.

لا يقال: هذا معارض بتوقّف المجاز على العلاقة، والأصل عدمها.

لأننا نقول أولاً: إن وجود العلاقة مفروض.

وثانياً: أن أصالة عدم العلاقة ممنوعة كما يأتي^٢.

فإن قيل: لا يكفي في المجاز وجود العلاقة، بل لابد من اعتبارها في الاستعمال

والالتفات إليها، والأصل عدمه.

قلنا: أولاً: الكلام ها هنا في أصل المصحح من وضع أو علاقة. ولا ريب في تحقق الثاني دون الأول، فيصح نفيه بالأصل. وأما الالتفات إلى المصحح، فذلك أمر لازم على كل حال؛ إذ كما يجب الالتفات إلى العلاقة في المجاز يجب الالتفات إلى الوضع في الحقيقة، والأصل عدمه أيضاً.

فإن قيل: ملاحظة الوضع عين العلم بالوضع.

قلنا، أولاً: إن ملاحظة العلاقة أيضاً عين العلم بالعلاقة.

وثانياً: إنه لو كان كذلك لزم أن لا يكون استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لأجل علاقة مع المعنى الآخر له مجازاً مع أنه مجاز قطعاً، والفارق ليس إلا ملاحظة الوضع أو العلاقة.

نعم، يمكن أن يقال: إن الاستعمال المجازي أيضاً محتاج إلى ملاحظة الوضع للمعنى

الحقيقي، ولكن مثل ذلك لا يفيد؛ لعدم ثبوت مخالف أصل للفرار من مخالفين له. والثالث: أن هذا إنما يصح لو أردنا الحكم بالتجوّز في الاستعمال في هذا المعنى حين علم الاستعمال فيه، ولكنّه لا ثمره له؛ لفرض العلم بالمستعمل فيه، والمراد معرفة حكم اللفظ المستعمل في هذا المعنى إذا استعمل بدون قرينة، وحينئذٍ يحكم بإرادة المعنى الحقيقي المعلوم دون التردد، ولأولوية المجاز. ولا شكّ أنّه لا يجري حينئذٍ أصالة عدم الالتفات، وكذا إذا أردنا الاستعمال في هذا المعنى.

ومنها: أنّه لو لم يرجح المجاز فإمّا يرجح الاشتراك أو يتوقّف، وكلاهما باطل؛ لأنّه لو رجح الاشتراك أو توقّف لزم أنّه لو استعمل اللفظ مجرداً عن القرينة الصارفة عن الحقيقة المعلومة توقّف فيه لأجل احتمال الاشتراك، فيلزم ترك موافق الأصل لاحتمال المخالف له بلا دليل، وهو باطل.

ومنها: أنّا لو قلنا بترجيح الاشتراك لزم سدّ باب التفهيم والتفهيم في الأكثر؛ لأنّه ما من لفظ إلا وقد استعمل في معنى آخر غير ما علم أنّه معناه الحقيقي، وهو كما يحتمل التجوّز يحتمل الاشتراك أيضاً ولو من وضع نفس المستعمل أو من وضع علمه المستعمل، وما علم فيه التجوّز يقيناً وعدم الاشتراك قليل، بل معدوم، فلو رجح الاشتراك لزم التوقّف في أكثر الألفاظ إلى نصب القرينة، وهو معلوم البطلان.

القسم الثاني: ما لم يعلم فيه أنّ أحد المعنيين حقيقة ووجدت العلاقة، وفيه ثلاثة احتمالات: كون المعنيين معاً حقيقتين، أو مجازين، أو أحدهما حقيقة والآخر مجاز. والحقّ فيه التوقّف؛ لأنّ الأوّل يحتاج إلى الوضع لهذا ولذا، والثاني لمعنى ثالث أو معنيين، والثالث لأحد المعنيين، والكلّ مخالف للأصل. وليس على شيء منها دليل فيتوقّف. واحتياج الأوّل إلى الوضعين دون الأخيرين لا يوجب مرجوحيته لما عرفت مراراً. ومنهم من يرجح الأخير تمسكاً بأنّه لا بدّ من حمل أحد المعنيين على الحقيقة؛ لأنّه لولاه لزم كون المعنيين مجازين لا حقيقة لهما، لأنّ المفروض انحصار الاستعمال فيهما، وهو إمّا ممتنع، أو ممكن غير واقع، أو نادر لا يحمل عليه المشتبه، فبطل الاحتمال الثاني، ومتى بطل ذلك دار بين أن يكون حقيقة في المعنيين أو في أحدهما فيرجع إلى القسم

الأول . وقد عرفت ترجيح التجوُّز فيه .

ويرد عليه - بعد تسليم المشتبه على الأغلب - أن هذا إنما يصح لو علمنا عدم الاستعمال في غير المعنيين، وحصول هذا العلم محال، فيمكن أن يتحقَّق لهما حقيقة أُخرى. فإن قيل: الأصل عدم الاستعمال .

قلنا: الوضع لأحد المعنيين أيضاً مخالف للأصل، وإثباته لأجل ندرة المجاز الذي لا حقيقة له ليس بأولى من إثبات الاستعمال في المعنى الثالث لأجله .

هذا، ثم لا يخفى أنه لا تظهر ثمرة لهذا القسم لو قلنا بترجيح أحد الاحتمالين؛ لوجوب التوقُّف في المراد على جميع الاحتمالات .

نعم، لو قلنا بوجوب الاحتياط عند تردّد المكلف به بين أمور معلومة يظهر ثمرة .

القسم الثالث والرابع: القسمان الأولان مع العلم بعدم وجود العلاقة، والحقّ فيهما أيضاً التوقُّف لعدم العلم بمجازيّة شيءٍ منهما؛ لأنّه فرع العلم بالوضع لثالث، وهو منتفٍ، وكذا لا يعلم حقيقة المتنازع فيه في الأول وشيءٍ منهما في الثاني. وقد يرجّح في هذين القسمين الاشتراك؛ لانتفاء العلاقة بينهما .

وفيه: أن انتفاءها بينهما لا يستلزم انتفاءها مطلقاً؛ لإمكان تحقّقها بينهما وبين معنى آخر .

قيل: الأصل عدم الوضع له .

قلنا: الأصل عدم الوضع لهما أيضاً .

قيل: الأصل عدم ملاحظة العلاقة .

قلنا: الأصل عدم ملاحظة الوضع .

قيل: هي لازمة على التقديرين .

قلنا: لا يثبت مخالف أصل لأجل الفرار عن مخالفين له .

القسم الخامس والسادس: الأولان مع عدم العلم بالعلاقة، والحقّ فيهما أيضاً التوقُّف؛

لأنّه يمكن وجود العلاقة بينهما حتّى يرجع أحدهما إلى الأول والآخر إلى الثاني، ويمكن عدمها حتّى يرجع إلى الثالث والرابع، ولا يعلم شيءٍ منهما فيتوقّف .

فإن قيل: الأصل عدم العلاقة.

قلنا: ممنوع؛ لأنّ عدمها لم يكن معلوماً حتّى يستصحب.

فإن قيل: قبل وجودهما لم يكن بينهما علاقة.

قلنا أولاً: إنّ العلاقة ليست متوقّفة على الوجود لإمكان المناسبة بين المفروضين، بل

المعدومين.

وثانياً: أنّه لو كانت العلاقة فرع الوجود لكانت المبينة من جميع الوجوه أيضاً كذلك،

فكما يمكن وجودهما متباينين يمكن تحقّقهما مناسبين أيضاً.

هذا، ثمّ إنّّه قد يرجّح المجاز في جميع هذه الوجوه بوجوه أخر من أغلبيّة المجاز

وأكثرية فوائده وأمثالهما، ولما لم يكن شيء منها موجباً للترجيح عندنا تركنا ذكرها، ومنّ

أراد الاطلاع عليها وعلى تزييفها فليرجع إلى شرح تجريد الأصول^١.

واحتجّ المرجّحون للاشتراك بأكثرية، وبظهور الاستعمال في الحقيقة، وبمرجوحية

المجاز؛ لاستلزامه الوقوع في الخطأ في بعض المواضع.

والجواب بمنع الكلّ، وعدم حجّية شيء منها لو سلّم. وتفصيل هذا المقام يطلب من

الشرح^٢.

المقام الثاني في تعارض المجاز مع الاشتراك المعنوي

وهو إنّما يكون إذا كان المستعمل فيه متعدداً وشكّ في أنّ اللفظ هل هو موضوع

لأحدهما فقط حتّى يكون الاستعمال في الآخر مجازاً، أو للقدر المشترك بينهما حتّى

يمكن أن يكون الاستعمال في الآخر أيضاً حقيقة؟

وهذا على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يعلم كون اللفظ حقيقة في أحدهما بخصوصه أو لا.

والثاني على أقسام؛ لأنّه إمّا يعلم استعمال اللفظ في أحد المعنيين بخصوصه، ويشكّ

١. شرح تجريد الأصول ١: ٥٦٥ وما بعدها (مخطوط).

٢. المصدر: ٥٧٧ وما بعدها (مخطوط).

في استعماله في الآخر أنه هل استعمل فيه بخصوصه أو باعتبار القدر المشترك؟ أو يعلم استعماله فيهما بخصوصهما، أو لا يعلم استعماله في شيء منهما بالخصوص، بمعنى أنه يمكن إرادة القدر المشترك حين الاستعمال فيهما.

وعلى التقادير إما يعلم الاستعمال في القدر المشترك أيضاً باستعمال على حدة أو يعلم عدمه، أو لا يعلم شيء منهما.
فهذه عشرة أقسام:

[القسم الأول]: أن يعلم كون اللفظ حقيقة في أحدهما بخصوصه، وشك في الآخر أنه هل هو استعمال مجازي أم باعتبار وضعه للقدر المشترك أيضاً، وكونه فرداً منه؟
والحق حينئذٍ ترجيح المجاز مطلقاً، سواء علم الاستعمال في غير هذا الفرد أيضاً أم لا؛
لرجوعه إلى تعارض المجاز والاشتراك اللفظي، مع وجود العلاقة المصححة للتجوّز ولو بسبك المجاز عن المجاز^١.

[القسم الثاني]: أن لا يعلم ذلك، وعلم استعماله في أحدهما بخصوصه، وشك في الآخر أنه باعتبار الخصوصية أو الجامع، وعلم الاستعمال في الجامع منفرداً أيضاً. ولأصالة عدم الاستعمال في الفرد الآخر ينحصر المستعمل فيه حينئذٍ بين أحد الفردين والجامع، فإن علم كونه حقيقة في أحدهما لا على التعيين يرجع إلى القسم الأول من المقام الأول فيرجح التجوّز في أحدهما، ولكن يتوقف في أنه هل هو في الفرد أو الجامع؟ وإن لم يعلم ذلك أيضاً يرجع إلى الثاني منه فيتوقف مطلقاً. وعلى التقديرين يكون الحكم التوقف في الوضع للجامع.

[القسم الثالث]: الثاني إلا أن يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفرداً، ولأن الاستعمال في غير الفرد المخصوص حينئذٍ أيضاً معلوم؛ لأن استعماله في الفرد الآخر إما يكون لأجل الجامع أو المخصوص لا محالة، فيرجع إلى القسم الأول من المقام الأول إن علم الوضع

١. في هامش «ب»: «وذلك بأن يستعمل اللفظ في القدر المشترك مجازاً، وفي الفرد الآخر... عنه (منه أدام الله ظله العالي إلى يوم القيامة)».

لأحدهما لا على التعيين، وإلى الثاني منه إن لم يعلم.

فالحقّ في صورتين، التوقّف في الوضع للفرد أو الجامع، وقد يرجّح في هذا القسم التجوّز في غير الفرد المخصوص، لأصالة الحقيقة، ويظهر لك ضعفه ممّا سبق.

[القسم] الرابع: الثاني إلّا أن يشكّ في الاستعمال المنفرد للجامع. ولأصالة عدم الاستعمال يرجع إلى الثالث فحكمه حكمه.

[القسم] الخامس: أن يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما، وفي الجامع أيضاً^١، فقد يرجّح الحقيقة لأصالتها، وفساده قد ظهر.

والحقّ التوقّف في الوضع للفرد أو الجامع أو لأحدهما، ولثالث لرجوعه إلى أحد القسمين الأوّلين من المقام الأوّل.

[القسمان] السادس والسابع: الخامس إلّا أن يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفرداً، أو لم يعلم الاستعمال فيه. فإن علم الوضع لأحدهما يرجعان إلى الأوّل من الأوّل، فيرجّح تجوّز أحد الفردين بما مرّ فيه، وإن توقّف في تعيّنه وعدم الوضع للقدر المشترك فراراً عن الاشتراك اللفظي. وإن لم يعلم يرجعان إلى الثاني منه فيتوقّف في الوضع لأحدهما أو كليهما أو للقدر المشترك أو للجميع؛ لما مرّ فيه، لللزوم المجاز بدون الحقيقة.

[القسم] الثامن: أن لا يعلم استعماله في شيء منهما بالخصوص، ويعلم استعماله في الجامع منفرداً.

والحقّ حينئذٍ ترجيح الوضع للجامع أي الاشتراك المعنوي؛ لأنّ المستعمل فيه القطعي واحد وغيره منفي بالأصل فيرجع إلى صورة اتّحاد المستعمل فيه.

[القسمان] التاسع والعاشر: الثامن إلّا أن يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفرداً أو لم يعلم.

والحقّ فيهما أيضاً التوقّف، لعدم تعيّن المستعمل فيه.

وقد يقال: إنّه يمكن أن يكون المستعمل فيه خصوص الفردين، وأن يكون الجامع.

١. في «ب»: «أن لا يعلم استعماله... وفي الجميع أيضاً».

والأصل عدم كلّ منهما، ولكنّ المخالف للأصل في الأوّل أكثر فيرجح الثاني، فيرجع إلى صورة اتّحاد المستعمل فيه.

وبطلانه ظاهر ممّا سبق مكرراً.

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ المختار عدم الوضع للجامع في واحد من هذه الأقسام، والوضع له في واحد، والتوقّف في البواقي. والمخالف بين أربعة :

القول بالوضع لكلّ ما علم الاستعمال فيه من هذه الأقسام، وهو السيّد وموافقوه^١.
والقول بالوضع للجامع مطلقاً، نسب إلى المعارج^٢، والكتب الثلاثة للعلامة^٣.
و المنهاج^٤، والمحصول^٥.

والتوقّف كذلك حكى عن صاحب المعالم^٦، والعميدي^٧، والإسنوي^٨.

ولا يبعد اختصاص هذين القولين بغير القسم الأوّل، بل هو الظاهر.

والتفصيل باختيار الوضع للجامع في البعض وعدمه في بعض آخر، والتوقّف في طائفة أخرى لا على الوجه الذي ذكرناه.

حجّة الأوّل مع جوابها ظاهرة ممّا سبق في المقام الأوّل. ودليل الثاني وجوه :

[الوجه] الأوّل: أنّ الغالب في اللفظ المستعمل في المعنيين مطلقاً كونه موضوعاً للقدر المشترك بينهما، فيلحق المشكوك فيه بالغالب.

وجوابه: منع الغلبة مطلقاً أولاً، وكلّيّتها في جميع الأقسام ثانياً، وحجّيّتها ولزوم

اتباعها ثالثاً.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٧ و ٢٨.

٢. انظر معارج الأصول: ٦٥؛ ونسبه إليه في مفاتيح الأصول: ٧٧.

٣. انظر تهذيب الوصول: ٩٩؛ مبادئ الوصول: ٩٥ و ٩٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٩٩؛ و مابعداها؛ ونسبه

إليه في كتبه الثلاثة مفاتيح الأصول: ٧٧.

٤. حكاه عنه أيضاً في مفاتيح الأصول: ٧٧.

٥. انظر المحصول في علم الأصول ١: ٢٧٢؛ ونسبه إليه في مفاتيح الأصول: ٧٧.

٦. انظر معالم الدين: ٤٢.

٧. حكاه عن عميد الدين في مفاتيح الأصول: ٧٧.

٨. حكاه عنه في مفاتيح الأصول: ٧٧.

[الوجه] الثاني: أنه لو لم يكن للقدر المشترك فإمّا يكون له وللمعنيين، أو لهما، أو لواحد منهما، أو لغير الثلاثة. والجميع باطل؛ للزوم الاشتراك في الأول، وهو مع المجاز في بعض الأقسام في الثاني، والتجوّز في الأخيرين، وكلاهما خلاف الأصل.

وجوابه: أن الوضع للقدر المشترك أيضاً مخالف للأصل.

فإن قيل: المخالفة للأصل فيه أقل. أمّا من الأولين فظاهر. وأمّا من الثالث فلاحتياجه

إلى الوضع لأحدهما أيضاً مع التجوّز في الآخر.

قلنا أولاً: إنه لا يجوز ارتكاب مخالف أصل أقلّ للفرار من الأكثر.

وثانياً: أن التجوّز لازم على الوضع للقدر المشترك أيضاً.

أمّا إن أريد بالتجوّز الفرضي - كما يظهر من صاحب المعالم^١ وغيره - بمعنى أنه إذا

استعمل كان مجازاً ففي جميع الأقسام، وأمّا إن أريد الوقوعي ففي غير الثلاثة الأخيرة.

لا يقال: إن هذا إنما يصحّ لو جعلت المفسدة في وضعه لأحدهما أصل التجوّز في

الآخر، وأمّا لو جعلت انحصار طريق استعماله فيه في التجوّز فلا.

لأنّا نقول: لانسلم مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح؛ إذ لا شاهد عليه.

[الوجه] الثالث: أن كون الجامع مأخوذاً في مفهوم اللفظ يقيني، وتقييده بالفصل لا

دليل عليه.

وجوابه أولاً: أنه إن أريد أخذه منفرداً فليس يقيني.

وإن أريد أخذه في الجملة فهو لا يثبت الوضع له.

وثانياً: أنه كما لا دليل على التقييد بالفصل لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة، ومجرد

العلم بمدخلية الجنس في المعنى لا يؤثر.

المقام الثالث في تعارض المجاز مع الاشتراكين

وبعد الإحاطة بأقسام المقامين المتقدمين وما يأتي في حكم تعارض الاشتراكين يعلم

حال تعارض المجاز معها، فلا حاجة إلى التعرّض له.

تذنيبان

الأول: اعلم أنه قد يتعارض الاشتراكان، وهو إما يكون في اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله إذا علم عدم التجوز فيما استعمل فيه مطلقاً أو باعتبار معنى معين وبالنسبة إلى استعمال خاص إذا علم عدم التجوز فيه بخصوصه. والأول إنما يكون في القسمين الأخيرين من الأقسام التسعة المتقدمة، والحقّ فيهما التوقف.

والثاني يتحقّق في جميع الأقسام بالنسبة إلى كلّ من الفردين إلّا في القسم الأول، فإنّه لا يكون إلّا في أحد الفردين، والحقّ فيه التوقف.

وفي البواقي في الاشتراك اللفظي بالنسبة إلى فرد علم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف في غيره إلّا الثامن، فإنّ الراجع فيه الاشتراك المعنوي، والوجه ظاهر للمتدرّب.

الثاني: صرّح جماعة من الأصوليين منهم العلامة^١ وولده^٢ بأنّ التقسيم يدلّ على كون المقسم مشتركاً بين الأقسام.

وقيل: يلزمه كون اللفظ مشتركاً معنوياً^٣.

أقول: التقسيم إما يكون بلفظ ظاهر في الانقسام أو الفردية كقولهم: «الطهارة تنقسم إلى وضوء وغسل وتيمّم» أو «أفراد الطهارة هذه»، أو لا، كقولهم: «الطهارة: وضوء وغسل وتيمّم» أو: «إمّا وضوء أو غسل أو تيمّم» فعلى الأول ينبغي القطع بالاشتراك المعنوي؛ إذ ظاهر أنّه ليس المراد انقسام اللفظ، فالمراد انقسام معناه. والمراد معناه الحقيقي؛ لأصالة الحقيقة، فيكون المعنى أفراد المعنى الحقيقي للطهارة، إمّا هذا أو ذاك، أو أنّ لمعناه أقساماً. ومعنى القسم أيضاً هو الفرد، كما لا يخفى.

ثمّ الظاهر منه أنّه ليس لهذا اللفظ الذي وقع مقسماً معنى آخر غير ما قسم؛ لأصالة عدم

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١: ١٨٦.

٢. حكاة عنه في مفاتيح الأصول: ٧٧.

٣. راجع مفاتيح الأصول: ٧٧.

الاشتراك^١، ولكن غاية ما يستفاد من هذا كون المقسم موضوعاً لمفهوم عامٍ يشمل تلك الأقسام المذكورة، وأما أنّ ذلك المفهوم أي شيء هو فلا يعلم قطعاً، فلو علّق حكم على لفظه وجب الاقتصار في إتيانه للأفراد على ما علم كونه فرداً.

وعلى الثاني فالظاهر التردد بين الاشتراكين، ووجهه ظاهر، ولكن يثبت أحدهما فيما قطع بانتفاء الآخر.

هذا إذا لم يعلم استعمال اللفظ الواقع مقسماً في معنى آخر أو كونه حقيقة فيه، وإلا لم يثبت أحد الاشتراكين؛ لاحتمال كون القدر المشترك معناه المجازي أو من باب عموم المجاز، فلا يجري أصالة الحقيقة.

[الوجه] الثاني^٢: تعارض المجاز مع النقل

وهو يكون على وجهين :

أحدهما : أن يستعمل لفظ في معنى ولم يعلم أنّ استعماله في هذا المورد هل هو على سبيل النقل أو المجاز ؟

ثانيهما : أن يستعمل لفظ في معنى ولم يعلم فيه ذلك أيضاً، أو علم كونه مجازاً في كلامه ولكن لم يعلم أنّ هذا اللفظ هل صار منقولاً بالنسبة إلى هذا المعنى أم لا، مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد ؟

وتظهر الفائدة في الأوّل فيما إذا أطلقه المستعمل مجرداً عن القرينة، فإن حكمنا بأنّ ذلك الاستعمال بطريق المجاز وجب الحمل على المعنى الأصلي، وإن حكمنا أنّه بطريق النقل كان الواجب الحمل على ذلك المعنى.

وفي الثانية فيما إذا صدر اللفظ في زمان يحتمل فيه النقل فهل يحتمل على المعنى الأصلي، أو ذلك المستعمل فيه، وفيهما فيما إذا أردنا الاستعمال ؟

١. من قوله: «لأصالة عدم الاشتراك» إلى قوله: «فلا يجري أصالة الحقيقة» مطابق لما في نسخة «أ». وفي «ب و ج» من قوله: «وعلى الثاني» إلى قوله: «فلا يجري أصالة الحقيقة» مقدّم على قوله: «لأصالة عدم الاشتراك...».

٢. تقدّم الوجه الأوّل في ص ٣٧٣.

فعلى ترجيح المجاز لا بدّ من نصب القرينة دون ما إذا رجّحنا النقل .
ولكن يمكن أن يقال : إنّه كلّما كان المعنى بحيث يحتمل المجازيّة يجب نصب القرينة
على تعيين المراد . والظاهر ترجيح المجاز لوجوه :

منها : أنّ تعارضهما يرجع إلى التردّد في صحّة الاستعمال المجازي والنقلي ، والوضع
النوعي الثابت لأجل المناسبة المشروطة في كلّ منهما أوجب الأوّل ، فهي معلومة . والثاني
مشكوك فيه ، والأصل عدمه .

ومنها : أنّه قد سبق^١ أنّ النقل خلاف الأصل ، بمعنى أنّه إذا علم كون لفظ حقيقة في
معنى وشكّ في النقل منه ، فالأصل عدمه .

ولا شكّ في أنّ لهذا اللفظ معنى آخر سوى المشكوك فيه ، وهو معلوم كونه حقيقة ،
والأصل عدم النقل منه ، ويلزمه كون الاستعمال في المشكوك فيه مجازياً . ولا يمكن أن
يقال فيه : الأصل عدم التجوّز لمعلوميّته .

ومنها : أنّه لولا ترجيح المجاز ، فإذا ورد هذا اللفظ مجرّداً عن القرينة إمّا يحمل على
المعنى المشكوك فيه أو يتوقّف ، وكلاهما باطل ؛ لاستلزامهما المصير إلى مخالف أصل أو
التردّد بينه وبين الموافق بلا دليل يوجب ذلك ، فتعيّن الحمل على المعنى الأصلي ، وهو
ملزوم المجازيّة .

ومنها : اتّفاق أهل اللسان وأرباب المحاورات على ذلك .

بيانه : أنّه لا شكّ في أنّ كلّ لفظ استعمل في معنى غير معناه الأصلي فيحتمل كونه
منقولاً إليه ولو من المستعمل نفسه ، فلولا ترجيح المجاز لزم عدم إمكان الحكم بكون اللفظ
مجازاً في معنى إلّا إذا صرّح المستعمل به ، مع أنّنا نراهم كلّما رأوا أنّ اللفظ استعمل في غير
معناه الحقيقي ولا دليل على النقل يحكمون بالتجوّز . وأيضاً نرى أنّهم إذا اختلفوا في
استعمال لفظ في معنى هل هو على سبيل التجوّز أو النقل ؟ يستدلّ القائل بالتجوّز منهم
باتفاء الدليل على النقل ، والقائل بالنقل يتمسّك بمناسبات النقل والأمور الموجبة له ،
ولولا أنّ المجاز مقدّم على النقل لما كان كذلك .

واستدلّ على ترجيح المجاز أيضاً بوجوه مزيقة عندي، لا فائدة في ذكرها. وقد يقال: إنّ الغالب في ما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة استعمال اللفظ فيه، وهي ترجح النقل؛ لأنّ المجاز يستلزم كثرة القرائن، والأصل عدم كلّ واحد منها، والنقل لا يوجب إلّا ارتكاب مخالف أصل مرّة واحدة. وفيه: أنّ أمثال ذلك لا يوجب ترجيحاً كما عرفت مكرراً، مع أنّه إنّما يصحّ لو علمنا عدم الاستعمال في المعنى الأصلي مكرراً أيضاً.

تذنيبان

الأوّل: اعلم أنّ لتعارض المجاز والنقل صورتين أخريين أيضاً: إحداهما: أن يعلم أنّ لفظاً نقل من معناه الحقيقي إلى آخر، وكان له معنى مجازي بالنسبة إلى الأوّل أيضاً، واستعمل ذلك اللفظ، وعلم أنّ المراد ليس المعنى الأصلي، فهل يتقدّم المنقول إليه أو المجازي؟
والتفصيل: أنّ هذا النقل إمّا يكون في العرف العامّ أو في عرف خاصّ. فعلى الأوّل يتقدّم المنقول إليه؛ لأنّ التعارض حينئذٍ من باب تعارض الحقيقة والمجاز. وعلى الثاني فإمّا يكون المُستعملُ أهل هذا العرف أو غيره. فعلى الأوّل يتقدّم النقل أيضاً. وعلى الثاني يرجع إلى تعارض المجازين. وثانيهما: أن يحمل معنى على لفظ ولم يعلم أنّ مراد الحامل النقل أو التجوّز، كما في قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»^١ و«الاثنتان وما فوقهما جماعة»^٢. والظاهر أولويّة التجوّز؛ لأصالة عدم الوضع مع ثبوت الوضع المجازي. واستلزام الأوّل للتأسيس، والثاني للتأكيد غير مفيد.

١. رواه العلامة في نهج الحقّ وكشف الصدق: ٤٧٢، ذيل الحديث ١٢، عوالي اللآلئ: ١: ٢١٤، ح ٧٠؛ و ٢: ١٦٧، ح ٢؛ مستدرک الوسائل ٩: ٤١٠، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، ح ٢.
٢. عيون أخبار الرضا ﷺ ٢: ٦٦، الباب ٣٦، ح ٢٤٨، وعنه في بحار الأنوار ٨٥: ٧٢، ح ٢٢٣.

الثاني : لا يقال : إن المنقول إليه من أقسام الحقيقة ، ومن علائمه التبادر وعدم صحّة السلب ، فكيف يمكن معارضة مع المجاز العادم لهذه الأمور ؟
 لأننا نقول : قد عرفت أنّ العلامة هو العلم بالآثار ، فيمكن الوساطة ، مع أنّ التبادر يختصّ بالنقل الحاصل بالغلبة أو بالوضع بعد الغلبة ، وأمّا في بدو هذا النقل فلا يوجد ، فيمكن التعارض .

[الوجه] الثالث: تعارض المجاز والتخصيص

وهو على وجوه :

الأوّل : أن يتعارض في لفظ واحد ومعنى واحد ، بأن يتعلّق حكمٌ عاماً وعلم عدم تعلّقه بجميع أفرادهِ ، فيحتمل حينئذٍ تخصيص البعض ، ويحتمل استعمال العامّ في البعض مجازاً . وهذا الوجه هو الذي ذكره الأكثرها هنا .

الثاني : أن يتعارض في لفظ واحد ولكن في معنيين ، بأن يتعلّق حكمٌ بلفظ وعلم عدم تعلّقه بجميع أفرادهِ ، فيحتمل تخصيص العامّ ، وإرادة معنى آخر مجازاً .
 وبهذا الوجه صرّح في المنهاج وشرحه^١ .

الثالث : أن يتعارض في لفظين ، وله قسمان : لأنّ اللفظين إمّا يكونان في كلام واحد بأن يتعلّق حكم على عامّ ، وعلم عدم تعلّقه بمعناه الحقيقي على جميع أفراد العامّ ، وكان اللفظ الدالّ على الحكم معنىً مجازياً صحّ تعلّقه بالجميع . وبهذا الوجه صرّح المحقّق الخوانساري في شرح الدروس^٢ .

أو يكونان في كلامين ، ولهذا أيضاً قسمان :

أحدهما : أن يتعارض حديثان - مثلاً - في حكم ، ولم يدفع التعارض إلاّ بارتكاب تخصيص في أحدهما أو مجاز في الآخر .

١ . منهاج الأصول المطبوع مع نهاية السؤل ٢ : ١٨٣ .

٢ . مشارق الشمس : ٧٢ .

وثانيهما: أن يتعارض حديثان في حكم، ووجب العمل بواحد منهما، وكان أحدهما عاماً مخصصاً قطعاً، والآخر مستعملاً في المعنى المجازي كذلك، فيكون لأحدهما مرجح على ترجيح أحدهما.

ويستفاد هذان الوجهان من كلام والدي العلامة - طاب ثراه - في الأئسي^١، ولكن في كون الأخير من باب تعارض التخصيص والمجاز تأمل.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد ذهب الأكثر إلى تقديم التخصيص، وتوقف فيه صاحب المعالم^٢ والوافية^٣ والمحقق الخوانساري^٤، ويظهر أيضاً من بعض كلمات أنيس المجتهدين^٥، وهو الحق عندي، لعدم دليل على ترجيح أحدهما، وضعف ماتمسكوا به على ترجيح التخصيص، وهو من وجوه:

الأول: أغلبية التخصيص على المجاز سيما في كلام الشارع حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص^٦.

الثاني: أن في التخصيص يكون المعنى معلوماً؛ لأن اللفظ العام ينعد دليلاً على كل الأفراد، فيجب حمله عليه، فإذا خرج البعض بدليل بقي معتبراً في البواقي من غير احتياج إلى تأمل، وكل ما لم يتيقن بخروجه يحكم ببقائه، بخلاف المجاز، فإنه بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة للفظ إلى المجاز ربما لم يتعين، والمتعين في الفهم أولى مما لم يتعين.

الثالث: أن التخصيص يستلزم حصول المقصود عند وجود القرينة وعدمها. أما الأول، فظاهر.

١. انظر أنيس المجتهدين ١: ٧٣ - ٧٤.

٢. انظر معالم الدين: ٤٤.

٣. الوافية في أصول الفقه: ٦١.

٤. مشارق الشموس: ٢٧٤.

٥. أنيس المجتهدين ١: ٧٣.

٦. كلام مشهور بين الأصوليين، ولم نظفر على قائله.

وأما الثاني، فللزوم حمل اللفظ حينئذٍ على عمومه، ولا شك أن المقصود - أعني غير المخصّص - في ضمنه، وأما المجاز فلا يستلزمه عند فقد القرينة لوجوب حمل اللفظ حينئذٍ على الحقيقة. ويمكن أن يكون المجاز مقصوداً. وفي الكلّ نظر. أما في الأول؛ فلما عرفت مراراً من عدم ثبوت حجّية هذا الظنّ لو حصل.

سَلّمنا، ولكن نقول: المراد بأغلبية التخصيص إما أغلبيته على التجوّز في العام، لا مطلقاً، كما صرّح به بعض المتأخّرين، فلا يثبت حينئذٍ إلاّ الأولوية في الوجهين الأولين. وأما أغلبيته على التجوّز مطلقاً فهي ممنوعة.

قولهم: «ما من عامٍ إلاّ وقد خصّ».

قلنا: غاية ما ثبت منه تخصيص أكثر العمومات، وأما أن أكثر ما يتكلّم به هو العمومات المخصّصة فلا.

ولو سلّمنا كون أكثر ما يتكلّم به هو العمومات، فثبوت الأغلبية موقوف على عدم ارتكاب التجوّز في شيء منها، وأما إذا كان بعضها مجازاً - وقد ثبت التجوّز في غيرها أيضاً - فمن أين تثبت الأغلبية؟ وكيف يمكن إثبات أغلبية التخصيص في كلام الشارع على المجاز مطلقاً مع أن أكثر بياناته من باب الأمر والنهي؟ مع أنّهما يستعملان كثيراً في الندب والكرهه حتّى جعلهما بعضهم مجازين مشهورين فيهما، وكثير من الأوامر والنواهي واردة في صورة الإخبار، وكثير من الألفاظ المستعملة في المعاني الحادثة لم يثبت فيها النقل، فتكون مجازات لغويّة.

فإن قيل: جميع ما تكلم به الشارع يعمّ جميع المكلفين، مع أنّه ما من حكم إلاّ وقد خصّ عنهم بعضهم.

قلنا: عموم جميع الأحكام بالنسبة إلى جميع المكلفين ليس في الأكثر بسبب عموم اللفظ بل إنّما علم اشتراك الجميع بدليل آخر، فلا يكون عدم اشتراك بعضهم تخصيصاً. ثمّ لو سلّمنا الأغلبية فلا يثبت منها الأولوية في الصورة الأخيرة؛ لأنّ الإلحاق بالأغلب إنّما يكون عند كون المتنازع فيه مشتبهاً، أمّا في صورة العلم بوجود الأغلب وغيره

فلا يترتب فائدة على كون المظنون إلحاق الشيء بالأغلب. وأمّا في الثاني؛ فلأنّ إيجاب مثل ذلك للأولوية ممنوع.

سلمنا، ولكن حجّية مثلها للترجيح ممنوعة.

سلمنا، ولكن نقول: إنّه كما قد لا يتعيّن المجاز عند الصرف من الحقيقة كذلك قد لا يتعيّن الباقي عند التخصيص، كما إذا علم خروج العامّ عن عمومه ولم يتعيّن المخصّص. سلمنا تعيّن الباقي، فاللازم أولوية التخصيص عن المجاز الذي لم يتعيّن.

وأمّا في الثالث فلما مرّ من منع إيجاب مثل ذلك للأولوية. وبعد تسليمه، منع حجّيتها. وبعد تسليمها، تجويز عدم حصول المقصود في التخصيص عند فقد القرينة. وبعد تسليمه لزوم أولوية التخصيص عن المجاز الذي لم يكن معه قرينة، مضافاً إلى أنّ الكلام في استعمالات الشارع، ومقصوده منّا الحكم الظاهري، وهو الحقيقة عند فقد القرينة على المجاز.

هذا، ثمّ إنّه من نفي الفائدة عن هذا الخلاف؛ فلأجل قصر نظره على الوجه الأوّل. ومن خصّ الفائدة بما إذا تعارضت الأدلّة الشرعيّة، فقد قصر النظر على الأخيرين. وأمّا من أمعن النظر واستنبط جميع الصور، فيظهر عليه كثرة الفائدة ووفور الفائدة.

هذا حكم صور التعارض الثلاثة التي وعدناه ببيانها، وأمّا السبعة الباقية فالحكم فيها عند التساوي أو التوقّف، إلّا في بعض أقسام تعارض النقل والاشتراك، مع أنّ أكثرها ممّا لا يترتب على ترجيح أحد المتعارضين فيه فائدة، ولو أردت الإطلاع على تحقيقها فارجع إلى الشرح^١.

الفائدة الحادية عشرة

[فيما إذا تعذر حمل اللفظ على المعنى الحقيقي]

اعلم أنه قد عرفت^١ وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند عدم الصارف عنه، وقد توجد قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي فيتعذر حمله عليه، ولكن الأقرية هناك على تعيين المجاز. وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون المجاز واحداً - وهذا نادر جداً - فتعين الحمل عليه، أو متعدداً، وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات فيكون اللفظ مجملاً، أو لا، بل يكون لواحد منها مرجح على غيره، فتعين الحمل عليه، ولكن يجب كون المرجح مما ثبت مرجحيته بدليل ثابت الحجية في المسائل اللغوية. فمن الأمور المرجحة لأحد المجازات المتعددة التبادر، أي تبادر معنى مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته، سواء كان مستنداً إلى اشتها استعمال المصروف عن الحقيقة في هذا المعنى أم إلى غيره من الشواهد الحالية أو مثلها. وهذا التبادر لا ينافي المجازية؛ لأن التبادر الذي هو علامة الحقيقة: هو فهم المعنى من مجرد اللفظ، وتبادر المجاز: هو فهم المعنى مع القرينة.

ثم التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة، وقد يتوقف على وجود الصارف من بعض المجازات أيضاً، وأنت إذا تتبعته القرائن اللفظية وجدتها في الأكثر كذلك؛ إذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد، صارفة عن الحقيقة وسائر

المجازات المحتملة عدا المعنى المقصود، بل التعيّن إنّما يستند إلى التبادر من اللفظ المصروف عن بعض معانيه.

ولا يخفى أنّ من هذا الباب حمل العامّ المخصّص على الباقي، والأمر والنهي على النذب والكرهية عند الصارف عن الوجوب والحرمة، واللفظ على العرفية العامة عند الصارف عن اللغوية على القول بتقديمها.

وقد يجعل نفس هذه المعاني راجحة من غير اعتناء إلى التبادر ولا وجه له. وقد يجعل أيضاً من المرجّحات شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام استناداً إلى عدم انفكاكها عن التبادر غالباً، ولأنّها يرجّح إرادة المشهور إلحاقاً للشيء بالأكثر. ويرد على الأوّل: أنّ عدم انفكاك الشهرة عن التبادر ممنوع، ولو سلّم فلا فائدة في التمسك بها مع وجوده؛ لأنّه بنفسه معين برأسه.

وعلى الثاني: أنّ اعتبار هذا المرجّح غير معلوم. ومما جعله بعضهم مرجّحاً لأحد المجازات قربه إلى المعنى الحقيقي. ولا بدّ أولاً من بيان معنى القرب، فنقول:

قد يقرّر أنّه لا بدّ في المجاز من علاقة بين المستعمل فيه والموضوع له، وهي الباعثة لمناسبة المعنى المجازي للحقيقي وربطه منه، وتلك المناسبة توجب قربه منه قرباً ليس لغيره ممّا لا علاقة له معه، ولكن قد يكون بعض المعاني المجازية أقرب إلى الحقيقي، أي أشدّ قرباً وأكثر ربطاً من بعض، وهذه الأقربيّة قد تكون بسبب العلاقة، وقد تكون بسبب غيرها. أمّا الأقربيّة بالعلاقة فتكون على أقسام؛ لأنّها إمّا تكون بسبب اختلاف نوع العلاقة، أو بسبب أكثريتها، أو بسبب التفاوت في نفسها مع اتّحادها.

أمّا الأوّل: فهو أن يكون علاقة أحد المعاني أقوى من علاقة الأخرى، أي يكون سبباً لأكثرية المناسبة وأشدّية الربط إلى المعنى الحقيقي من علاقة الأخرى.

وأما الثاني: فهو أن يكون لأحد المعاني علاقتان أو ثلاث أو أكثر، ويكون للآخر علاقة واحدة أو اثنتان أو أكثر بشرط أن لا تكون مناسبة علاقة الأقلّ أشدّ بحيث يوجب غلبة مناسبتها أقربيّة ذي العلاقة الأقلّ من ذي العلاقة الأكثر أو تساويهما.

وأما الثالث: فهو أن تكون الأقربيّة بسبب التفاوت في نفس العلاقة الواحدة فيها. وأمّا

الأقربيّة بسبب غير العلاقة فهي أن يكون أحد المعاني أقرب إلى الحقيقي من الآخر بسبب غير العلاقات المعتبرة .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنهم استدّلوا على ترجيح الأقرب بوجوه :

[الوجه] الأول: إنّ الأصل حمل اللفظ على الحقيقة ، والمجاز خلاف الأصل ، وكلّ ما

كان أقرب إلى الحقيقة كان ارتكاب خلاف الأصل أقلّ ، فتعيّن الحمل عليه .

أقول : لا يخفى أنّ التجوّز أمر يحصل بسبب استعمال اللفظ في غير الموضوع له ، والقرب والبعد لا يوجبان أقلّيته ولا أكثريته ؛ فإنّ التجوّز في حدّ ذاته أمر واحد لا يقبل الأقلّيّة والأكثرية إلّا بسبب تعدّد الألفاظ المجازيّة وعدمه ، وأمّا اللفظ الواحد فلا يكون استعماله في معنى مجازي أقلّ تجوّزاً من استعماله في آخر ، وهذا بيّن لا يكاد أن يرتاب فيه .

نعم ، قد يوجب القرب إلى المعنى الحقيقي وجوب حمل اللفظ عليه لأجل قلّة المخالفة للأصل ، ولكن لا أصلّ عدم التجوّز بل أصلّ آخر غيره ، وذلك لا يكون إلّا في ما إذا كانت علاقة جميع المجازات الكلّيّة ، ولكن كان بعض المعاني المجازيّة التي هو الكلّ أقرب إلى الجزء الذي هو المعنى الحقيقي من البعض الآخر الذي هو الكلّ أيضاً ، وذلك كما إذا قال الأمير : « اقطع أصابع زيد » وعلم أنّ المراد من الأصابع ليس معناها الحقيقي ، بل إمّا الأصابع إلى الزند أو إلى المرفق أو إلى المنكب ، والأقرب إلى المعنى الحقيقي هو إلى الزند ، فيحمل عليه ؛ لأنّ وجوب القطع أمر مخالف للأصل ، وهو إلى الزند يقيني ، والباقي مشكوك فيه ، فيجب إبقاؤه تحت الأصل .

وربما يتوهم جريان ذلك في ما إذا كانت علاقة الجميع هي الجزئية ، وكان بعض المعاني التي هو الجزء أقرب إلى الكلّ من البعض الآخر الذي هو الجزء أيضاً ، وذلك كما إذا قال الأمير : « أكرم من في الدار » وكان فيها العلماء والأمرء والتجار ، وعلم أنّ المراد ليس العموم ، واحتمل إرادة العلماء فقط أو مع الأمرء تجوّزاً من باب تسمية الجزء باسم كلّه ، فيحمل على العلماء والأمرء الأقرب إلى الحقيقة ؛ لأنّه ثبت بقوله : « أكرم من في الدار »

وجوب إكرام الجميع . وهذا أصل ثابت ، ولكن خرج من هذا بعضهم . ويمكن أن يكون المُخْرَجُ التَّجَارَ فقط أو مع الأُمراء ، ولكن خروج الأُمراء ليس بمتعيّن فيكون باقياً تحت الأصل ؛ لأن إخراجهم مخالف له ، فيقتصر فيه على موضع اليقين .

ومثله ما إذا قال الأمير : «نقش جميع البيت» وعلم أن مراده ليس نقش تمامه ، واحتمل إرادة السقف والجدار دون الأرض أو الجدار فقط ، فيقال : إن الثابت من الأمر وجوب نقش الجميع ، ولكن علم عدم إرادته ، فيكون المراد إمّا الجدار ، أو مع السقف . وإرادة الجدار فقط يوجب خروج السقف أيضاً من تحت الأصل الثابت ، وهو غير معلوم ، فيكون باقياً تحته . وجعل من هذا الباب مثل قوله ﷺ : « لا صلاة إلا بطهور »^١ .

ولا يخفى أن هذا إمّا يصحّ لو كانت دلالة اللفظ على معناه التضميني دلالةً على حدة ، غير دلالته على المعنى المطابقي ، بمعنى أن يكون له دالتان ولم يكن أحدهما فرع الآخر ، فيصحّ أن يقال : إنّه علم انتفاء المطابقة ، فيكون جميع الدلالات التضمينية باقية ، ولكنه ليس كذلك ، بل التضمّن فرع المطابقة فينتفي بانفائها ، ولا بدّ من إثباته من دليل آخر ، كما لا يخفى ، مع أنّ في جعل علاقة العامّ والخاصّ علاقة الجزئية أيضاً نظراً .

نعم ، يمكن أن يستدلّ على وجوب الحمل على الأقرب في العامّ المخصّص والكلّ الذي علم عدم إرادة الحقيقة فيه ، بالتبادر ، وطريقة العرف ، والعادة التي هي حجّة في أمثال المقام ، فإنّه إذا علّق حكم على عامّ أو كلّ وعلم عدم إرادة الحقيقة ، يتبادر منه بعض الجزئيات وبعض الأجزاء لا غير . وإذا حصل التردّد بين الجزئيات والأجزاء أيضاً يتبادر ما لم يعلم خروجه .

وكذا نرى أنّه جرت طريقة العرف والعادة على أنّه يحمل العامّ والكلّ الخارجان عن حقيقتهما على الجزئيات والأجزاء ، ويحملونها على ما لم يعلم خروجه . وهذه طريقة مستمرة بين العلماء والأدباء وأرباب المحاورات لا يشكّون فيه ، فيجب متابعتها .

١. الفقيه ١: ٣٣، ح ٦٧؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٩ - ٥٠، ح ١٤٤؛ وسائل الشيعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١.

ثم لا يخفى أنه يمكن تعيين المعنى المجازي أيضاً في بعض المواضع الآخر بأقلية المخالفة لأصل من الأصول الممهدة بين الأصوليين، ولكن لا مدخلة فيه للقرب إلى المعنى الحقيقي والبعد عنه، بل قد يكون الأقل مخالفة أقرب إليه، وقد يكون أبعد، ولا ربط له بالقرب والبعد، وإنما هو وجه آخر لتعيين المجاز، يجب على الفقيه ملاحظته ومراعاته.

[الوجه] الثاني: إن قرب المعنى المجازي إلى الحقيقة بحيث لا أقرب منه يقتضي كونه متبادراً من اللفظ حين تعذر حمله على الحقيقة، فيجب حمله عليه.

أقول: إن أريد باقتضاء القرب للتبادر أنه في نفسه من غير توسط أمر آخر يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه إليه، ولذلك يتعين إرادته منه حيث تعذر الحقيقة، فيتوجه عليه منع الملازمة، فإن تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور، كما أن امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة.

ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالإرادة؛ إذ قد يتحقق التلازم بين الشئيين في التصور، ولا يجب حمل الموضوع لأحدهما على الآخر عند تعذره، كما في الإضافات والأضداد؛ فإن تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولة، وكذا تصور السواد لا ينفك عن تصور البياض، ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولة والبياض عند تعذر الحقيقة، وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر.

وإن أريد باقتضائه التبادر أنه يقتضي كثرة استعمال اللفظ في المعنى الأقرب واشتهاره فيه، بحيث يصير متبادراً متعارفاً، فإن قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من أعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية إلى الغلبة والاشتهار الموجبين لتعارف المعنى وتبادره، ولذا ترى أن أشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي وأقواها علاقة معه أشهر استعمالاً في الكلام، وأكثرها وقوعاً ودوراناً في المحاورات. وإذا كان القرب في الحقيقة سبباً لتعارف المعنى وتبادره بهذا المعنى يجب حمل اللفظ عليه إذا تعذر الحمل على معنى أعرف منه وأشهر، فيتوجه عليه أن القرب حينئذ يكون سبباً بعيداً

للتعيين فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الوسطة؛ إذ لا تأثير للأمانة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة .

وأيضاً إن أُريد عدم انفكاك التبادر بالمعنى المذكور عن القرب واستلزام القرب له، فممنوع؛ إذ كثيراً ما يكون المعنى الأبعد أعرف من الأقرب .

وإن أُريد مظنة حصول التبادر للأقرب فلا بأس بتسليمه، ولكن مجرد المظنة لا يكفي للتعيين، بل يجب العلم لحصول التبادر، وفي كل موضع حصل العلم بحصوله لا حاجة فيه إلى القرب .

والحاصل: أنه يمكن اجتماع التبادر مع القرب بانفكاكه عنه، فتارةً: يكون المعنى قريباً متبادراً، وأخرى: قريباً وغير متبادر، وثالثةً: متبادراً وغير قريب. وعلة التعيين هي التبادر دون القرب .

و [الوجه] الثالث: إن قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح إرادة القريب بنفسه، أي باعتبار كونه قريباً، لا لكونه مظنة للاشتهار أو مقتضياً للتبادر والانتقال؛ إذ لا ريب في أن القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ، وارتفاع المساواة لا يكون إلا بالترجيح .

وفيه: أن ارتفاع التساوي بين المعاني المختلفة بسبب القرب مسلم، ولكن التساوي المرتفع إما هو في القرب والبعد، وأما ارتفاعه بالنسبة إلى إرادة المتكلم فغير مسلم، بل هو عين المتنازع فيه .

هذا، ثم إنه قد يقال: إن المراد بقرب المعنى المجازي كونه متبادراً من اللفظ بعد صرفه عن الحقيقة .

ولا يخفى أنه وإن سلمنا حينئذٍ إيجابه للتعيين، ولكن جعل هذا معنى القرب لا وجه له .

تذنيبان

الأول: قد عرفت أن تبادر المجاز يوجب تعيينه، وأيضاً منهم من جعل القرب سبباً

للتعيين باعتبار التبادر، وعلى هذا ففي كلّ كلام يراد حمله على هذا المجاز المتبادر يجب أن يكون ممّا علم حصول التبادر في هذا المعنى المجازي حين صدوره، فحصول التبادر في هذا الزمان لا يوجب حمل كلام الشارع عليه؛ لأصالة تأخر الحادث.

الثاني: اعلم أن جميع ما ذكر إنما كان في اللفظ الواحد بالنسبة إلى المجازات المتعدّدة. وقد يحصل التردّد بين مجازات متعدّدة في ألفاظ متعدّدة، كما إذا صدر كلام مركّب من ألفاظ ولم يستقم الكلام لو أبقى جميع الألفاظ على حقائقها، ووجب حمل واحد منها على التجوّز، وحينئذٍ لا يمكن التعيين بشيء ممّا ذكر؛ لأنّ أقربيّة مجاز إلى حقيقة لا يوجب تعيين الأوّل، وكذا تبادر مجاز من لفظ مصروف عن حقيقة لا يوجب ترجيحه على مجاز آخر بالنسبة إلى لفظ آخر لا يوجد فيه هذا التبادر، كما لا يخفى.

الفائدة الثانية عشرة

[في أقسام الموضوع له اللفظ]

الموضوع له اللفظ سواء كان بالوضع التخصّصي أو التخصّصي إمّا يكون واحداً أو متعدّداً، والأوّل إمّا يكون مشتركاً بين أفراد كثيرة أو لا، والأوّل إمّا يكون بحيث صار استعمال اللفظ في بعض أفراده المخصوصة شائعاً متعارفاً، بحيث يتبادر منه اللفظ عند إطلاقه أو لا، وهذا أيضاً على قسمين؛ لأنّه إمّا يكون نسبة اللفظ إلى جميع الأفراد متساوية أو لا، بل يكون بعض الأفراد أظهر إرادة وإن لم يصل إلى حدّ التبادر والسبق، والثاني - أي المتعدّد - لا يخلو إمّا يكون بعض المعاني أعرف من بعض بالنسبة إلى اللفظ، بحيث يحصل التبادر بالنسبة إليه عند الإطلاق أو لا، وهذا أيضاً على قسمين باعتبار أظهرية الإرادة وعدمها.

فهذه سبعة أقسام، حكم واحد منها - وهو ما كان المعنى واحداً جزئياً - ظاهر. ولا بحث لنا هنا عن حكم اثنين آخرين منها أيضاً، وهما ما كان المعنى كلياً أو متعدّداً مع التساوي. وأمّا الأربعة الأخر، فقد ظهر حكم اثنين منها في بحث أصالة الحقيقة، وهما ما كان بعض أفراد الكلّي أو بعض معاني المشترك أظهر إرادة، ولم يصل إلى حدّ التبادر، وإنّ الحكم فيهما التوقّف والعمل بما تقتضيه القاعدة أو الأصل.

والكلام هنا في الاثنيتين الباقيتين، وهما كون بعض أفراد الكلّي أو بعض معاني المشترك، بحيث يتبادر من اللفظ عند الإطلاق بسبب كثرة استعماله فيه، وغلبة إطلاقه عليه، أي يكون شيوع استعمال اللفظ بحيث اختصّ بذلك البعض عرفاً، ولم يفهم منه غيره

عند الإطلاق، ولم يحصل من جهة معنى آخر في الذهن فنقول: إنه يجب حمل اللفظ عند الإطلاق على هذا المتبادر لوجوه:

منها: أنه لا يخلو إما يكون التبادر حينئذٍ حقيقياً، ويكون المعنى متبادراً من اللفظ، فيكون هذا المعنى حقيقة عرفية. وقد عرفت^١ وجوب حمل اللفظ على الحقيقة.

أو يكون إطلاقياً حاصلاً من ملاحظة الشهرة، وتكون الشهرة قرينة على إرادة هذا المعنى، فيجب اتباعها؛ لأن مع قيام القرينة يجب حمل اللفظ على ما تقتضيه.

ومنها: أن المتكلم الحكيم العالم بدقائق الأمور وحقائقها إذا لم يرد الحمل على المتبادر فيما يريد من المخاطب عدم حمله على شيء فيلزم عليه اللغو والعبث. أو يريد أن يحمله على غير المتبادر، أو عليه وعلى المتبادر، فيلزم التكليف بما لا يعلم، والإغراء بالجهل.

ومنها: أن هذا هو مقتضى طريقة العرف والعادة، بل المعلوم إجماع أرباب المحاورات عليه، فإننا نعلم قطعاً أن جميع العلماء من الخلف والسلف وجميع أصحاب الأئمة والسامعين منهم الأخبار، بل جميع الموجودين من زمن آدم إلى زماننا هذا إذا سمعوا لفظاً يتبادر منه معنى يحملونه عليه، ويعملون بمقتضاه من دون توقّف في ذلك ولا سؤال عن المعنى ولا تردّد.

ثم إنه ظهر ممّا ذكرنا: أن حمل اللفظ على المعنى المتبادر الشائع المتعارف يكون في صورتين:

إحدهما: فيما إذا كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو أكثر، وكان المتبادر منه في العرف العامّ أو الخاصّ واحداً منهما أو منها.

وثانيتهما: فيما إذا كان موضوعاً لمعنى كليّ وكان المتبادر منه في عرف بعض أفراده. وهذه الأخيرة هي المرادة ممّا اشتهر من أن المطلق ينصرف إلى الفرد الشائع، وهذا هو الشائع الاستعمالي. وقد يراد منه معنى آخر، وهو أنه ينصرف إلى الفرد الشائع وجوده،

المتكثّر تحقّقه في الخارج كانصراف الإنسان إلى ذي الرأس الواحد. والفرق بين المعنيين بالعموم من وجه.

والضابط في التمييز بين الشيوعين من وجهين :

أحدهما: صحّة السلب عرفاً عن النادر وعدمها، فإن صحّ فالشيوع استعماله كما في الدابة، فإنّه يصحّ أن يقال للذباب أو النمل في العرف: إنّه ليس بدابّة، بخلاف ذي الرأسين من الإنسان.

وثانيهما: فرض تساوي الأفراد، فإن بقي تبادر البعض بحاله فالشيوع استعماله وموجب لحصول الحقيقة، كالدابة الموضوعة للأمر الكلّي الذي هو ما يدبّ على الأرض، وشاعت في دوابّ القوائم، فإنّه إذا قيل: رأيت دابّة، يتبادر منه دابّ القوائم ولو فرض وجود غيرها في هذا الموضع أكثر منها، وإلّا فالشيوع وجودي يكون باعتبار قلّة تحقّق غيره وندرته كالإنسان، فإنّه إذا قيل: رأيت إنساناً، يتبادر منه ذو الرأس، ولو فرض وجود أفراد ذي الرأسين يصير التبادر أقلّ إلى أن يوجد في هذا الموضع أفراد من ذوي الرأسين مساوية لذي الرأس فينتفي التبادر، فيعلم أنّ تبادر ذي الرأس ليس من لفظ الإنسان، وإلّا لما زال بوجود أفراد من غيره أيضاً، بل لوجود القرينة الحالّية على إرادة ذي الرأس، وهي ندرة وجود غيره، فكلّما انتفت القرينة لا يحمل على ذي الرأس.

ومن هذا يُعلم أنّ الدليل على وجوب الحمل على الشائع بهذا المعنى وجود القرينة الحالّية.

وعلى هذا فإذا علّق الشارع حكماً على لفظ موضوع لماهيّة كذاتيّة فاللازم ملاحظة اللفظ أولاً، بأن يفرض تساوي الأفراد في الوجود، فإنّ تبادر البعض مع ذلك يكون شيوعاً استعمالياً وحقيقة عرفيّة، يجب الحمل عليه، وإلّا فيجب ملاحظة القرينة، فإن حصل العلم بسبب الندرة أنّه لم يرد النادر فيحمل على الشائع أيضاً، وإلّا فيكون حكمه كسائر المطلقات.

تذنيب

اعلم أنّ اللفظ الشائع في فرد إن كان شيوعه وجودياً يحمل على الشائع في ما يصير

الندرة قرينة على إرادته مطلقاً، سواء وقع في كلامنا أو كلام الشارع، إلا أن يكون شيوع فرد وندرة غيره أمراً حادثاً، فإنه إن علم زمان الحدوث فالأمر ظاهر، وإلا فيعمل بمقتضى أصالة تأخر الحادث، وإن كان الشيوع استعمالياً، سواء وصل إلى حد التبادر والحقيقة أم لا، فيكون حكمه حكم الحقائق العرفية، أي لا يحمل على الفرد الشائع إلا في زمان علم تحقق الشيوع فيه، وفي ما قبله يبنى على الأصل المذكور؛ لأن المفروض أن اللفظ حقيقة في المطلق، وتبادر هذا الفرد باعتبار الشيوع الحاصل بسبب كثرة الاستعمال، فهو أمر حادث يكون الأصل تأخره.

وقد يتأمل في ذلك؛ نظراً إلى أن القدر المعلوم وضع اللفظ للمطلق دون الاستعمال فيه، والأصل عدمه، فكلمة يستعمل يحمل على المعلوم استعماله فيه، وهو المعنى الشائع. وفيه أولاً: أن هذا لو صح لاختص بما لم يعلم استعماله في المطلق.

وثانياً: أن هذا يوجب وجود المجاز بدون الحقيقة؛ لأن الاستعمال شرط فيها، وهو إما ممنوع أو ممكن غير واقع أو نادر لا يحمل اللفظ عليه عند الاشتباه عند بعضهم. وثالثاً: أن الاستعمال في الفرد قبل تحقق الشيوع - أي الاستعمالات الواقعية في أوائل الوضع - يكون مجازياً والأصل عدمه.

ورابعاً: أن الكلام في ما علم كونه حقيقة في المطلق، والحقيقة تستلزم الاستعمال. وخامساً: أن الاستعمال المعلوم في الفرد الشائع ليس في جميع الأوقات وجميع الاستعمالات، فكل استعمال لم يعلم أنه هل هو في المطلق أو الفرد الشائع، فكما أن الأصل عدم كونه مستعملاً في المطلق، فالأصل عدم استعماله في ذلك الفرد أيضاً، مع أن الأول راجح؛ لأصالة الحقيقة.

وسادساً: أن الوضع مخصوص بالمطلق، فلا يفيد الاستعمال الحمل على الفرد إلا بعد شيوع وكثرة استعمال يحصل معه التبادر، وهذا أمر حادث.

وسابعاً: أن صحة الاستعمال في الفرد أولاً لا تكون إلا مع القرينة، والأصل عدمها. فإن قيل: الأصل عدم تغاير الاستعماليين؛ لأن هذا الاستعمال معلوم التحقق والآخر مشكوك فيه، والأصل عدمه.

قلنا: المتحقق فرد خاص من هذا الاستعمال، وهو الذي في عرفنا، وأمّا الفرد الآخر فمشكوك فيه، والأصل عدمه.

والحاصل: أنّ حدوث الفرد الآخر من هذا الاستعمال أو فرد من نوع آخر في مرتبة واحدة من مخالفة الأصل، فالحكم بأحدهما لا وجه له.

فإن قيل: الأصل عدم تباير العرفين.

قلنا: تبايرهما معلوم؛ لأنّ هذا الاستعمال في عرفنا لا يحتاج إلى القرينة، وفي العرف السابق لا يحتاج إليها، والأصل عدمها.

الفائدة الثالثة عشرة

[في بيان أنّ الألفاظ موضوعة للأُمور الواقعيّة]

اعلم أنّ جماعة ممن لا تحقيق لهم حكموا بدخول العلم في مدلولات الألفاظ^١، فزعموا أنّ معنى «لا يتوضأ بالماء النجس» و«لا يأكل الميتة» و«لا يعمل بخبر الفاسق» النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته، وتناول الشيء المعلوم كونه ميتة، والعمل برواية مَنْ علم فسقه من حيث الوضع اللغوي، وأنّ ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي باعتبار ذلك الوضع.

ومقتضى ذلك أنّ مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس، ومجهول الموت بين المذكيّ والميتة، إلى غير ذلك.

وهذا توهم فاسد، فإنّ الألفاظ موضوعة للأُمور الواقعيّة، والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعاً، وهذا أمر معلوم بحسب العرف واللغة، إذ المفهوم عرفاً من الألفاظ - جامدة ومشتقة، مفردة ومركبة - ليس إلّا ماهية المعلومات من حيث ذاتها، من غير التفتات إلى كونها معلومة، فإنّ المفهوم من الماء الجسم السيّال المعروف، وكلّ ما هو كذلك في نفس الأمر ماء، سواء علم بهذا العنوان أم لا، وكذا المفهوم من الطاهر ما اتّصف بصفة الطهارة في الواقع، سواء علم اتّصافه بها أو لا، فالمجهول نجاسته واسطة بين المعلوم

١. راجع تفصيل هذا المذهب والرّد عليه في هداية المسترشدين ١: ٣٥١ - ٣٥٢.

الطهارة والمعلوم النجاسة، لا بين الطاهر والنجس.

وأيضاً العلم والجهل إنما يتعلّقان بمدلولات الألفاظ قطعاً، ولو كانت موضوعة للأمور المعلومّة من حيث هي معلومة لم يصحّ تعلّقها بها، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الشيء معلوم أنّه طاهر، وبطلان التالي ضروري.

وأيضاً لو صحّ ذلك لما يصحّ تعلّق الجهل والشكّ بها، فلا يصحّ أن يقال: هذا الشيء مشكوك أنّه طاهر أو مجهول، وأيضاً ترى أنّنا نضع الألفاظ للمعاني من غير خطور العلم والجهل^١ بياننا أصلاً، بل يتصوّر ذات المعنى من حيث هو وضع اللفظ.

ولو قيل باختصاص ذلك بالمشتقات.

قلنا: مقتضى قواعد الاشتقاق أنّ المشتقّ هو الذات المتّصفّة بالمبدأ، فإذا كان العلم خارجاً عن مدلولات المبادئ كان خارجاً عن المشتقات أيضاً، وكان السبب في هذا التوهّم هو أنّ المخبر لما لم يصحّ له الإخبار إلّا مع العلم بالموضوع والمحمول، وكان قول القائل: «هذا الماء طاهر» في قوّة هذا الذي علم أنّه ماء معلوم الطهارة، وكذا الطالب لما لم يجر له طلب غير المعذور^٢، وكان العلم من شرائط القدرة، كان قوله: لا يستعمل النجس بمنزلة أن يقال: لا يستعمل^٣ ما علمت نجاسته.

والجواب: أنّ اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عند المخبر، لالدخوله في مدلول اللفظ، وكذا اعتباره في الطلب لامتناع طلب ما لا يعلم.

والحاصل: أنّ عدم تعلّق التكليف بغير العلم لأجل دليل خارجي.

وتحقيقه: أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس الأمريّة من دون مدخليّة لتقدّم العلم وعدمه، ولكنّه إذا علّق حكم على مدلول لفظ فلا يخلو إمّا أن يكون هذا

١. لم ترد في نسخة «أ».

٢. كذا في النسخ، ولعلّ الصحيح: «المعلوم».

٣. في «أ»: «واستعمل».

الحكم أيضاً أمراً واقعياً نفس أمري غير مطلوب من شخص، كما إذا قيل: «الفساق معذب في النار» أو يكون ممّا تعلق به الطلب عن مكلف، كما إذا قيل: «تبيّنوا في خبر الفاسق».

ولا شك أنّ المراد بمدلول اللفظ في الأوّل هو النفس الأمري من غير مدخلة لتقدّم العلم وعدمه في تعلق الحكم به وعدمه، والحكم فيه مطلق بالنسبة إلى العلم. وأما في الثاني فذلك غير ممكن؛ لأنّ الحكم مطلوب من شخص آخر، ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه به، فالفساق وإن كان بحسب وضعه موضوعاً لمن ثبت له الفسق في الواقع، سواء علم بشبوتها للمخاطب أو علم عدمه أو جهل الحال، ولكن إذا علق عليه التبيين المأمور به فلا يمكن إبقاؤه على إطلاقه؛ إذ لو كان باقياً عليه لكان المعنى: تبيّن في خبر من ثبت له الفسق، سواء علمت ثبوته له بعد الفحص أو علمت عدمه أو جهلت الحال، وهذا تكليف بما لا يعلم، بل مستلزم لعدم كون الحكم مطلقاً على هذه الصفة، وهذا أمر يبيّن لا خفاء فيه.

وما قيل^١ من أنّه لو كان كذلك لم يجب الفحص والتفتيش على أحد.

فيه: أنّ اعتبار العلم لا ينافي وجوبهما، لأنّنا نقول: إنّه مقيد بالنسبة إلى العلم الحاصل بهما لا مطلقاً، فالمعنى: أنّه إن جاءكم من علمتم فسقه بعد البحث والفحص فتبيّنوا. ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا ببقاء اللفظ على مقتضى وضعه فنقول: إنّه لا شك في أنّ التكليف مشروطة بالعلم؛ إذ لا تكليف بما لا يعلم، فيكون التكليف بمدلول اللفظ مشروطاً بالعلم، ويكون المعنى: فتبيّنوا في خبر من له صفة الفسق في الواقع بشرط علمكم به، ولو تنزّلنا عن ذلك أيضاً نقول: إنّ اعتبار العلم في التكليف لتعليقه على أمر واقعي ممّا لم يعلم بنفي التكليف بالأصل.

وقد يقال بعدم اعتبار العلم في التكليفات أيضاً، استناداً إلى أنّ اعتباره لأجل ملاحظة

كون الامتثال موقوفاً عليه ، ولا توقّف له عليه لإمكانه مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه بأسره في الأوامر ، وترك الجميع في النواهي ، وذلك قد يكون مقدوراً بالضرورة فيجب ، لأنّ ما لا يتم الواجب إلّا به واجب ، ومن تمّ ذهب الفقهاء إلى وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة .

وفيه أولاً : أنّ هذا لا يجري في جميع الموارد ، بل يختصّ بما كان الأمور به أو المنهيّ عنه محصوراً بين أفراد معيّنين .

وثانياً : أنّه على هذا أيضاً يتوقّف التكليف على العلم بوجود الأمور به أو المنهيّ عنه في بين أشياء ، غاية الأمر أنّه لا يعلم بعينه ، ونحن لا نقول باشتراط العلم من جميع الوجوه حتّى يرد ذلك .

الفائدة الرابعة عشرة

[هل الألفاظ مجعولة للصحيحة أو للأعم؟]

قد وقع الخلاف في أن الألفاظ الموضوعية للمعاني المجعولة المخترعة من الشارع بنوعها وذواتها أو بكيفياتها وأوصافها أو بشرائطها ولوازمها هل هي أسماء للصحيحة - أي الماهيات المستجمعة لجميع شرائط الصحة - أو للأعم من الصحيحة والفاصلة ؟ ولا بد أولاً من تقديم مقدمات :

[المقدمة] الأولى: اعلم أن المقصود من هذا البحث تعيين المراد من هذه الألفاظ المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقياً أو مجازياً ، فالخلاف فيه لا يتوقف على القول بنبوت الحقيقة الشرعية ، بل يتأتى النزاع من كل من المثبتين لها والنافين ، فإن النافي لا ينكر أصل المعاني الشرعية الحادثة في تلك الألفاظ ، بل يدعي أن الشارع استعملها فيها على التجوز ، فيتأتى منه النزاع في تلك المعاني التي استعمل الشارع هذه الألفاظ فيها هل هي الماهيات المعيّنة المستجمعة لشرائط الصحة أو الأعم ؟

غاية الأمر أن نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ، ونزاع النافرين في تعيين المجازي ، ومما ينبهك على ذلك أن كون تلك الألفاظ للصحيح أو الأعم إنما هو من ابتداء الأمر وبدو الاستعمال ، مع أن المشهور أنها كانت أولاً مجازات ثم صارت حقائق .

وربما ظهر من بعضهم أن النزاع في تعيين المعنى الحقيقي ؛ لأن المتبادر من الاسم هو الموضوع له . ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشعبة ، فإن تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي .

وقد يقال: إن النزاع إنما هو في المعنى في حد ذاته مع قطع النظر عن اللفظ والوضع والاستعمال، أي النزاع في أن الماهية التي استحدثها الشارع هل هي مختصة بالصحيحة أو تشمل الفاسدة أيضاً؟

ولا يخفى أنه لا معنى محصل لذلك؛ لأنه لو قطع النظر عن اللفظ والاستعمال لا يتصور النزاع في أن الماهية التي استحدثها الشارع هل هي الصحيحة أو الأعم؛ إذ لا شك في أن الصحيحة ماهية قد استحدثها الشارع، والفاسدة إما منتزعة منها أو موجودة قبلها، فإن الدعاء والرکوع - مثلاً - ماهيتان متحققتان قبل اختراع الصلاة، والصلاة بدون الفاتحة منتزعة مما اخترعه الشارع، فالنزاع كما عرفت في أن المراد من لفظ الصلاة - مثلاً - إذا أُطلق هل هو الماهية الصحيحة أو الأعم، وإن كانت المستحدثة هي الصحيحة، ونظير ذلك ما إذا وقع النزاع في أن المراد بلفظ الإنسان هل هو الكامل أو الأعم؟ وهل هو تام الأجزاء أم يصدق على ناقص الإصبع أيضاً؟

[المقدمة] الثانية: اعلم أنه يظهر من جمع اختصاص النزاع بألفاظ العبادات دون المعاملات^١، وكأنه لما اشتهر من أن موضوعات الأحكام إن كانت من قبيل العبادات فهي كنفس الأحكام توقيفية، وإن كانت من قبيل المعاملات فهي ليست بتوقيفية، بل يرجع فيها إلى العرف واللغة وأهل الخبرة، وإن كانت صحتها شرعاً موقوفة على شرائطها الشرعية ولكن ذلك لا يقتضي أن تكون المعاني المفهومة منها شرعاً مغايرة لمعانيها اللغوية الأصلية، بل ظاهر هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه.

أقول: لا يخفى أن المناط في تحقق ذلك الخلاف - أي كون الألفاظ أسماء للصحيحة أو الأعم - ثبوت الوضع في زمان الشارع، أو ثبوت استعماله وإن كان مجازاً مع كون الموضوع له معروفاً للصحة والفساد، فمتى حصل هذا المعنى في لفظ يجري فيه هذا الخلاف وإن

١. انظر مفاتيح الأصول: ٤٤؛ قوانين الأصول ١: ٤٠ وما بعدها؛ ولزبد الأطلاع انظر هداية المسترشدين ١: ٤٣٢؛

الفصول الفروية: ٤٦ وما بعدها.

كان من المعاملات ، وإلا لم يجر فيه وإن كان من العبادات ، وليس لكون اللفظ من العبادات خصوصية توجب وقوع هذا الخلاف فيه ، ولا لكونه من غيرها تأثيراً في انتفائه ، ولا شك أن الصحة والفساد ممّا يعرضان للمعاملات كعرضهما للعبادات .

فإن كان كلام فإنما هو في وضع الشارع واستعماله كما صرح به بعضهم^١ ، وحينئذ فنقول : إن مقصودهم إن كان أن وضعه واستعماله إنما يصح في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر ، وإن كان أن ذلك لم يقع في غير العبادات وإن كان جائزاً ففيه : أن الظاهر وقوعه ، فإن الظاهر والطلاق والخلع والمباراة واللعان والإيلاء لم يكن في اللغة بهذه المعاني المعروفة في عرف الشرع ، وقد نقلت إليها قطعاً ، وكذا النكاح .

وعلى هذا فتخصيص الخلاف بالعبادات ممّا لا وجه له ، بل يشكل إطلاق الحكم بأن العبادات توقيفية^٢ دون المعاملات كما اشتهر ، والظاهر - كما صرح به بعض سادة مشايخنا المحققين - أنه محمول على الغالب ، فإنه لما كان أكثر العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف معناها إلا ببيان الشارع ، بخلاف المعاملات فإن أكثرها من الحقائق اللغوية أو العرفية التي لا يوقف بها على الشرع ، أطلقوا القول بأن العبادات توقيفية دون المعاملات . وقد يقال في توجيه الإطلاق المذكور : إن مرادهم أن العبادات لما لم يكن طريق إلى معرفتها سوى الرجوع إلى الشرع كنفس الحكم الشرعي ، فيجب فيها الرجوع إليه ، وتكون توقيفية بخلاف المعاملات ، فإن بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية فلا تكون توقيفية . ولا يخفى أن هذا لو صح لما يوجب - أيضاً - عدم جريان الخلاف المذكور في المعاملات أو مقتضاه جواز الرجوع في المعاملات إلى غير الشرع كاللغة والعرف ، لا امتناع الرجوع فيها إلى الشرع ، وإذا ضمّ مع ذلك وقوع التغيير في استعمال الشارع بالنسبة إلى الاستعمالات السابقة تم المقصود .

على أنه يرد عليه - أيضاً - : أن قوله : « لا طريق إلى معرفة العبادات سوى الرجوع إلى

١ . انظر تحرير النزاع في قوانين الأصول : ٤٠ .

٢ . الأمر التوقيفي هو ما لا يستقل العقل بإدراكه ، بل يتوقف على فعل الغير وإعلامه . راجع مفاتيح الأصول : ٤٧ .

الشرع»، غير مسلم بإطلاقه، فإنه يمكن أن يجعل الشارع شيئاً موضوعاً للعبادة، ويكون الطريق إلى معرفته اللغة والعرف كما أن يأمر بالسجدة أو المسح أو غيرهما.

وأيضاً العبادة قسمان: عبادة بالذات وعبادة بالعرض، وهي الأعمال المباحة التي تصير عبادة بواسطة النية، ولا شك أن الأخير لا يحتاج في معرفتها إلى الشرع، إلا أن يقال: إن مرادهم من العبادات خصوص القسم الأول؛ لأنه المتبادر من لفظ العبادة عند الإطلاق.

ثم يمكن أن يقال: إن مرادهم من قولهم: «العبادات توقيفية دون المعاملات» أن معرفة كون الشيء عبادة موضوعاً لها موقوفة على بيان الشارع وتوقيفية، ولا طريق إلى معرفة ذلك سوى الرجوع إليه؛ لأن جعل الشيء عبادة من وظائفه، بخلاف المعاملات فإنه لا حاجة في معرفة كونه معاملة إلى بيان من الشرع، وليس هذا من وظائفه، وعلى هذا أيضاً لا يتفرع على قولهم عدم جريان الخلاف المذكور في المعاملات.

وبالجملة، لا يظهر لتخصيص الخلاف بالعبادات وجه.

[المقدمة الثالثة]: اعلم أن مسميات هذه الألفاظ المختلف فيها ماهيات مركبة من أجزاء، ولها شروط خارجة عن ذواتها، جعلها الشارع شروطاً لصحتها بعد اختراعها لها بصحة كل ماهية إنما يكون بكونها مجتمعة الأجزاء، مشتملة على كل ماهية من ماهيات الأفعال والأركان التي تركبت هذه الماهية منها، ومستمعة لجميع الشرائط غير فاقدة لواحدة منها، وفسادها تارة يكون بفقدان ماهية من ماهيات أجزائها، وأخرى بعدم تحقق شرط من شرائطها.

[المقدمة الرابعة]: قد علمت أن لكل من المسميات ماهية وشروط، ولا شك أن الماهية عبارة عن المركب عن الأجزاء من دون مدخلية الشرائط وهي خارجة عنها، وتلك الألفاظ لما كانت محتملة لكونها موضوعة بإزاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط، أو بإزائها مع ملاحظة اجتماعها لشرائط الصحة، فاختلّفوا في أنها هل هي موضوعة للأول - أي الماهية لا بشرط - أو للثاني، أي الماهية بشرط اجتماعها للشرائط؟ فمراد من يقول: إنها أسام للصحيحة أنها أسام للماهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة

على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي، ومراد من يقول بأنها أسام للأعم أنها أسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها.

[المقدمة] الخامسة: قد عرفت أن فساد المسميات يكون تارةً لفقد شرط من شروطها، وأخرى لأجل ترك جزء من أجزائها، وقد علمت أن الفاسدة لأجل فقد الشرط داخله في محلّ النزاع، وأمّا الفاسدة بنقص جزء من الأجزاء، فإن كان الجزء ممّا يوجب بعضه سلب الاسم عرفاً كالرقبة أو الرأس بالنسبة إلى الإنسان، فلا خلاف في عدم كون اللفظ اسماً للأعم منها، وإن كان ممّا لا يوجب سلب اسم المركّب عنه في العرف، وكان الجزء ممّا لا ينتفي بانتفائه المركّب عرفاً كما في الأذن والإصبع بالنسبة إلى الإنسان، فالظاهر شمول النزاع لها أيضاً، والظاهر من كلام بعض المحققين^١ عدم اندراجها تحت محلّ النزاع أيضاً.

[المقدمة] السادسة: اعلم أن مراد من يقول بأنها أسام للصحة ليس أنها أسام للماهية والشرائط مقابل أسام للماهية فقط، ولكن يشترط اجتماعها للشرائط. وكذا مراده ليس أن الصحة مأخوذة في مفهوماتها داخله في معانيها، بل المراد أنها أسماء للماهيات المخصوصة التي إذا أوجدها المكلف كانت صحيحة، فلا يرد عليهم: أننا نقطع بأن المفهوم من لفظ الصلاة - مثلاً - ليس إلا الأركان المخصوصة، وأمّا الصحة فلا يستفاد منها أصلاً.

[المقدمة] السابعة: اعلم أن النزاع في أن الألفاظ هل هي أسماء للأعم أو الصحيحة لا يوجب تحقّق الخلاف في أن أمر الشارع هل تعلق بالصحة أو الأعم، بل كلّ من يقول بأنها أسام للأعم يقول أيضاً بأن الأمر لم يتعلّق إلا بالصحة، فإن مجرد صدق الاسم على معنى عند الشارع ووضعه لا يوجب كونه مطلوباً له، فإنّ كون المعنى مصداقاً للاسم معنى، وكونه مأموراً ومطلوباً يحصل به الامتثال معنى آخر.

إذا عرفت تلك المقدمات فاعلم أنه ذهب أكثر المحققين إلى كون الألفاظ المذكورة أسماء للصحيحة، وهو مذهب الشيخ والسيد في العدة والذريعة^١، والعلامة في النهاية^٢، والمحقق في الأيمان من الشرائع^٣، ونقله في المعارج عن قوم^٤، والعميدي في شرحه على التهذيب^٥، والفاضل جمال الدين فيه^٦ أيضاً، وهو قد أصرّ فيه على ذلك حتى نفى الشبهة عنه، وأول الشهيدين في القواعد^٧، وثانيهما في المسالك^٨، ووالدي العلامة^٩ - طاب ثراه - والرازي^{١٠} من العامة والآمدي^{١١}، والحاجبي^{١٢}، وهو مختار جماعة^{١٣} من مشايخنا ومعاصرينا.

وقيل: إنّه أسماء للأعم، وهو الظاهر من موضع من النهاية^{١٤}، وشرح العميدي^{١٥}.

-
١. العدة في أصول الفقه ١: ٢٦٣؛ الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٨٣ وما بعدها.
 ٢. نهاية الوصول في علم الأصول ١: ١٠٧ - ١٠٩.
 ٣. شرائع الإسلام ٣: ١٣٨.
 ٤. معارج الأصول: ٨٢.
 ٥. لم نثر عليه في منية اللبيب للسيد ضياء الدين ولكن نقله عن قوم؛ وفي هداية المسترشدين ١: ٤٣٦ - ٤٣٧: إن العميدي يقول بالصحيح في موضع آخر من المنية.
 ٦. راجع تهذيب الوصول: ٧٦.
 ٧. القواعد والفوائد ١: ١٥٨.
 ٨. مسالك الأفهام ١١: ٢٦٣، وقد ذكر أن عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد؛ لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما.
 ٩. أنيس المجتهدين ١: ١٦٢.
 ١٠. المحصول في علم الأصول ١: ١١٣.
 ١١. الإحكام في أصول الأحكام ١: ١١٢ - ١١٣.
 ١٢. انظر منتهى الوصول: ١٤٠؛ وشرح القاضي: ٢٩٣ فإنه يظهر منهما القول بالأعم.
 ١٣. كالمحقق القتي في قوانين الأصول ١: ٤٠؛ والسيد بحر العلوم في شرح الوافية: ١٨٢ (مخطوط).
 ١٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢: ٨٦ وما بعد.
 ١٥. منية اللبيب للسيد ضياء الدين: ١١٤. قال في دلالة النهي على صحة المنهي عنه: والحق أن يقال: إن الصلاة مثلاً تصدق شرعاً على الصحيحة والفاصلة؛ لصحة تقسيمها إليهما، فهي أعمّ منهما العام لا يدلّ على الخاص، وكذا البيع والنكاح وغيرهما. وننمّن كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره، وإلا لما صحّ أن يقال لمن صلى صلاة فاسدة: أعد صلاتك. وحمله على المجاز مخالف للأصل.

وتمهيد ثاني الشهيدين^١، ونسب إلى جماعة أيضاً كالحرفوشي والبيضاوي في بحث المجلد من المنهاج^٢، والبهائي في بحث النهي من الزبدة^٣، وغيرهم، وبه أخذ جمع ممن عاصرناه^٤، وينسب إلى بعضهم القول بالتفصيل^٥، وهو أنها أسماء للصحيحة بالنسبة إلى الأجزاء، وللأعم بالنسبة إلى الشروط.

احتج الأولون بوجوه:

[الوجه] الأول: التبادر، ويشهد به ما ذكره المحقق الشيخ عليّ من أنّ «إطلاق الصلاة

محمول عند الفقهاء على الصحيحة»^٦.

وفيه: أنّ التبادر ممنوع، وكلّ ما وجد فإنّما هو بشهادة الحال أو غلبة استعمال أو قرينة لفظية أو نحوها.

وقد يدفع أيضاً بأنّه لو ثبت لما جاز لأحد أن يخبر بأن فلاناً صلى إلا بعد علمه باجتماع شرائط الصحة، مع أنّنا نراهم يخبرون عنه مع عدم العلم.

وفيه: أنّ عدم العلم هنا قائم مقام العلم شرعاً لوجوب حمل أفعال المسلمين على الصحة.

[الوجه] الثاني: صحة سلب الاسم عن العاري عن الشرائط أو الفاقد لجزء.

وفيه: أنّ الخصم يمنع ذلك، كيف! وهو احتجّ لمطلوبه بعدم الصحة.

[الوجه] الثالث: إنّ الشارع إنّما وضع هذه الأسماء لماهيات جعلية مخصوصة هي عبارة

عن أفعال وأركان معينة بشرائط مشخصة، فيكون استعمالها فيها حقيقة وفي غيرها مجازاً.

وفيه: أنّه إن أُريد بالماهيات الجعلية المجتمعة الأجزاء والشرائط، فالوضع لها

عين النزاع.

١. تمهيد القواعد: ٨٢، القاعدة ١٨.

٢. منهاج الأصول المطبوع مع نهاية السؤل ٢: ٥١٤ وما بعدها.

٣. زبدة الأصول: ١٢٢.

٤. مفاتيح الأصول: ٤٤.

٥. انظر قوانين الأصول: ٣٦ وما بعدها.

٦. جامع المقاصد ٢: ١٢٣.

وإن أُريد غير ذلك فلا يفيد .

وقد يقال : إنه لا شك أن مثل هذه الألفاظ موضوعات لماهيات مركبة من أجزاء ، فإذا نقص جزء منها لا يكون الباقي تمام الموضوع له .

والنقص يكون الإنسان - مثلاً - حقيقة في مقطوع الأذن مع وضعه أولاً للشخص الصحيح الأعضاء المجتمع الأجزاء ، مدفوع بأن لا نسلم وضعه أولاً للشخص المركب من جميع هذه الأجزاء ، بحيث يكون كل جزء جزء للموضوع له .

ولو سلم فلانسلم كون الاستعمال ثانياً حقيقة بالنسبة إلى الوضع الأول .

وفيه : أن للخصم أن يقول : إننا لا نسلم وضع مثل هذه الألفاظ للماهية المركبة من جميع الأجزاء ، بل للأجزاء التي ينتفي المركب بانتفائها عرفاً ، والبواقي للصحيحة منها .

[الوجه] الرابع : إن العبادات بأسرها متعلقات طلب الشارع ، ولا شيء من الفاسد كذلك .

وفيه : أنه إن أُريد أن العبادات بأسرها مع اتصافها بكونها عبادة متعلقات طلبه ، ممنوع ،

ولكننا نمنع كون الفاسدة عبادة ، وكون الصلاة موضوعة لما هو عبادة .

وإن أُريد أن الماهيات التي يكون من شأنها أن تكون عبادة متعلقات طلبه بأسرها ، فهو

ممنوع ، بل متعلقه هو الصحيحة منها .

[الوجه] الخامس : إن للعبادات والمعاملات أجزاء معتبرة فيها تتألف منها ماهياتها ، ولو

كانت أسام للأعم لصح إطلاقها مع فقدها ، فيلزم انتفاء الجزئية أو تحقق الكل بدون أجزائه .

وفيه أولاً : أن هذا لو تم لنفي كون اللفظ حقيقة في الأعم من الفاسدة ينقص جزء من

أجزائها .

وثانياً : أن قوله : « فيلزم انتفاء الجزئية » ، إن أُريد انتفاء جزئية تلك الأجزاء للصحيحة

فبطلانه مسلم ولا يفيد .

وإن أُريد انتفاء جزئيته للناقص فبطلانه ممنوع ، فإن الخصم يقول : إن المركب من جميع

الأجزاء هو الصحيح خاصة ، وأما مدلول هذا اللفظ فليس مركباً منه ، فالناقص إذا أخذ

بالنسبة إلى الصحيح كان جزءاً ، وإذا أخذ بالنسبة إلى المدلول كان جزئياً وفرداً .

[الوجه] السادس : إن العبادات أمور توقيفية لا تعرف إلا من قبل الشارع ، ولو كانت

أسام للأعمّ لما كانت كذلك؛ لأنّ المرجع حينئذٍ فيها إلى العرف دون الشرع. وفيه: أنّ الملازمة ممنوعة.

[الوجه] السابع: إنّ الحقيقة في أمثال هذه الألفاظ إنّما حصلت بغلبة الاستعمال دون التخصيص، وظاهر أنّ هذه الغلبة إنّما كانت في الأفعال الصحيحة، فلا وجه لكونها حقيقة في غيرها، وبالأصل يتمّ المطلوب.

وفيه: منع غلبة استعمال اللفظ فيها دائماً، وإنّما استعملت في القدر المشترك، واستفيدت الزيادة من غير جهة هذا اللفظ.

[الوجه] الثامن: إنّها لو كانت موضوعة للأعمّ لكان الموضوع له غير مراد الشارع ومستحدثاً له، ويستبعد أن يستحدث معنى زائداً على ما يريده، بل الظاهر أنّ مستحدثه مساوٍ لمراده.

وفيه: أنّ الأعمّ ليس شيئاً زائداً على المراد، بل موجود بوجوده منتزِع منه، (فإنّ من استحدث معجوناً مركّباً من مائة جزء^١ فالناقص بجزء مستحدث باستحداثه منتزِع)^٢ منه لأنّه شيء زائد عليه.

[الوجه] التاسع: إنّ الشارع في جميع العبادات في أوامره ونواهيه أراد الصحيحة، ومن البعيد أن تكون جميع هذه الاستعمالات في معنى أعمّ من مراده، بل الظاهر أنّ الاستعمال في المراد، والظاهر كونه على سبيل الحقيقة أيضاً.

وفيه أولاً: أنّ إرادة الصحيحة في جميع الأوامر والنواهي من اللفظ ممنوع، بل استفيد الزائد من الأعمّ من القرينة الخارجية، ولا يلزم أن يكون المراد معلوماً من لفظ واحد حتّى يستبعد، بل استفاد المراد في الأكثر من تركيبات الألفاظ.

وثانياً: أنّه لا وجه لكون الظاهر حقيقة هذه الاستعمالات.

[الوجه] العاشر: إنّهُ قد كثر في كلام الشارع في الكتاب والسنة وفي كلام المتشرّعة ما

١. في جميع النسخ: «أجزاء»، والصحيح ما أثبت.

٢. ما بين القوسين لم يرد في «أ».

يراد من هذه الألفاظ نفس الماهية، ويرتّبون عليها المدح والطلب والذمّ على تركها، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَمُومُونَ الصَّلَاةَ﴾^١، و﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^٢، وقولهم: «كيف ترك الصلاة» و«اترك الصلاة» إلى غير ذلك، فيكون المدح والذمّ على فعل أصل الطبيعة وتركها فتكون هي الصحيحة، واللازم منه أن تكون الطبيعة مساوية للمراد، والمراد هو الصحيحة قطعاً.

وفيه أولاً: أن اللازم من ذلك ليس إلا^٣ استعمال اللفظ في الصحيحة، وهو أعمّ من الحقيقة هنا؛ لتعدد المستعمل فيه، فإنه قد استعمل في الفاسدة أيضاً. وثانياً: أن عدم ترتّب المدح والذمّ على أصل الطبيعة ممنوع.

[الوجه] الحادي عشر: إنّه لو كانت اسماً للأعمّ للزم جواز فعل كلّ شيء وتركه في الصلاة - مثلاً - ما لم يخرجها عن المسمّى عرفاً إلاّ بدليل، وأمّا بدونه فينتفي^٤ الحكم بالصحة.

وفيه: أن للخصم أن يسلمّ ذلك، وأيّ محذور يترتّب عليه ؟

[الوجه] الثاني عشر: ظاهر قوله ﷺ: «لا صلاة إلاّ بطهور»^٥ و«إلاّ بفاتحة الكتاب»^٦ و«لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل»^٧ و«لا طلاق إلاّ بشهود»^٨، إلى غير ذلك، حيث إنّه دلّ على انتفاء الماهية بانتفاء الأمور المذكورة، فإنّ مثل ذلك الكلام حقيقة في نفي الماهية لغةً، والحمل على نفي الصحة والكمال تأويل بالدليل، وقد وجد في مثل «لا صلاة

١. المائدة (٥): ٥٥.

٢. النساء (٤): ١٠٣.

٣. لم ترد كلمة «إلاّ» في «أ».

٤. في «أ»: «فينبغي».

٥. الفقيه ١: ٣٣، ح ٦٧؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٩ - ٥٠، ح ١٤٤؛ وسائل الشريعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١.

٦. عوالي اللآلئ ١: ١٩٦، ح ٢؛ ٢: ٢١٨، ح ١٣؛ ٣: ٨٢، ح ٦٥؛ مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب كتاب الصلاة، ح ٥ و ٨؛ السنن الكبرى للبيهقي ٢: ٥٦ - ٥٧، ح ٢٣٦٣ و ٢٣٦٤.

٧. عوالي اللآلئ ٣: ١٣٣، ح ٦؛ مستدرک الوسائل ٧: ٣١٦، باب وجوب النية للصوم الواجب، ح ٨٢٧٨.

٨. الكافي ٦: ٧٣، باب الإشهاد على الرجعة، ح ٣؛ تهذيب الأحكام ٨: ٤٨، ح ١٥٠ مع تفاوت.

لجار المسجد إلا في المسجد»^١ فيرتكب فيه بخلاف ما ذكر.

قيل: الظاهر من هذه الماهية نفي الصفة دون الذات.

قلنا: ممنوع، وإرادته في بعض المواضع بدليل لا يوجب ظهورها في جميع المواضع.

قيل: أكثر استعمالها فيه.

قلنا: ممنوع، بل كل ما ينفي حقيقة عرفاً فهو بأمثال هذه الهيئة، وهي غير محصورة.

ولو سلم ففي كلام الشارع ممنوع. ولو سلم فالأكثرية ليست بحجة.

قيل: الاستدلال بهذه الأخبار يوجب الدور؛ لأن نفي الجنس والماهية يتوقف على

كون تلك الألفاظ أسامٍ للصحيحة، إذ لو كانت أسامٍ للأعم لما أمكن الحكم بانتفاء الماهية بمحض انتفاء بعض أفرادها.

قلنا: هذه مغالطة، لعدم تكرر الأوسط؛ لأن النفي من الشارع وإن كان متوقفاً على كونه

اسماً للصحيح لكن كون الاسم للصحيح غير متوقف على نفي الماهية، بل على وضعه

للصحيح، وعلمنا بكون الاسم له متوقف على حكم الشارع بانتفاء الماهية بانتفائها، لا على حكمنا بذلك.

قيل: «الحمل على نفي الحقيقة بعيد عن منصب الشرع»^٢.

قلنا: ممنوع، بل هو منصب في الألفاظ التي معانيها توقيفية.

قيل: «لو حمل على نفي الماهية للزم الحكم بأن الصلاة التي لا فاتحة فيها ليست

صلاة»^٣. وهو باطل، فإن من سهى عن الفاتحة أو تركها لعذر كانت صلاته صحيحة.

قلنا أولاً: يرد ذلك على من يحملها على نفي الصحة أيضاً.

وثانياً: أنه ما من عامٍ إلا وقد خص.

قيل: «إنه معارض بقوله ﷺ: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»^٤ حيث إن

١. تهذيب الأحكام ١: ٩٢، باب صفة الوضوء... ح ٩٣ و ٦: ٣، باب العمل في ليلة الجمعة... ح ٩٢.

٢. ذكره السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٤٦.

٣. المصدر.

٤. الفقيه ١: ٣٣، ح ٦٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٤٠، ح ٥٤٦؛ وسائل الشريعة ١: ٣٧٢، الباب ٤ من أبواب الوضوء.

ح ١؛ ٢: ٢٠٣، الباب ١٤ من أبواب الجنابة، ح ٢.

الظاهر من العطف تحقق مفهوم الصلاة بدون الطهور»^١.

قلنا: ممنوع، بل الظاهر منه مغايرة مفهوميهما، وهو مجمع عليه؛ ولذا يصح أن يقال: وجب الطهور والصلاة الصحيحة.

قيل: معارض بقوله ﷺ: «الصلاة ثلاثة ثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»^٢.

قلنا: هذا الإطلاق مجازي قطعاً؛ للاتفاق على أن الطهور ليس جزء الصلاة، ولأن الأعم أيضاً لا يتحقق بمحض الركوع والسجود.

قيل: معارض بما دلّ على كون الفاسدة صلاة كقوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور»^٣ و«لا يجوز الصلاة خلف من يرى المسح على الخفين، فإنه صلى على غير طهارة»^٤، وغير ذلك؛ حيث يدلّ على وجود الذات مع فقد الشرط، ولو لم يكن صلاة لوجب نفي الذات، والحمل على الصورة تأويل لا يرتكب إلا بدليل^٥.

قلنا: الأخبار الأولى تدلّ على نفي كون غير الصحيحة موضوعاً لها للألفاظ، وهذه الأخبار لا تفيد إلا استعمالها في الفاسدة، والاستعمال في هذه الصورة أعم من الحقيقة فلا يعارض.

ولو سلمنا أن الأصل في الاستعمال هنا أيضاً الحقيقة لا يتم الاستدلال؛ لأنه إنما يفيد إذا كان المستعمل فيه معلوماً وشكّ في وضعه، وهو في هذه الأخبار معلوم المجازية، أما على القول بكون الألفاظ أسماء للصحيحة فظاهر، وأما على القول بالأعم؛ فلأن استعمال لفظ الأعم في الأخص مجاز قطعاً.

١. مفاتيح الأصول: ٤٧.

٢. مفاتيح الأصول: ٤٧؛ والحدِيث ررد في الكافي ٣: ٢٧٢ باب فرض الصلاة. ح ٨.

٣. التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ﷺ: ٥٢٠ - ٥٢١. ح ٣١٨؛ وسائل الشيعة ١: ٣٩٨ باب كيفية الوضوء.... ح ٢٠.

٤. تهذيب الأحكام ٣: ٢٧٦ - ٢٧٧. ح ٨٠٧؛ وسائل الشيعة ١: ٤٦٢. الباب ٣٨ من أبواب الوضوء. ح ١٩ مع تفاوت بينهما.

٥. مفاتيح الأصول: ٤٦.

فإن قيل : إنه إنما يكون مجازاً إذا أُطلق على الأخصّ ، وأمّا إذا أُطلق على القدر المشترك واستفيدت الخصوصية من القرينة ، فلا يكون معلوم المجازيّة ، فيجري فيه الأصل .

قلنا : هذا إنّما يفيد إذا عُلِمَ قطعاً أنّ المستعمل فيه هو القدر المشترك ، ومن أين يعلم ذلك ؟ بل يجوز أن يكون هو الخاصّ فلا يمكن التمسكّ في إثبات المطلوب بكون الأصل في الاستعمال الحقيقية .

نعم ، يرد على الاستدلال بهذه الأخبار وجهان آخران :

أحدهما : أنّها تدلّ على أنّ الصلاة التي لا تطهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلاة ، والصوم الذي لا يُبيّنت فيه ليس بصوم ، وهكذا ، ولا يدلّ على أنّهما اسمان للصحيحة ؛ إذ لو حصل الطهور والفاتحة - مثلاً - للصلاة وفقد الاستقبال أو ستر العورة فلا يدلّ على نفي كونها صلاة ، ولا على أنّ الصلاة اسم لما اجتمع فيه جميع الشرائط .

وثانيهما : أنّ غاية ما يلزم منها كون ما ورد فيه تلك الأخبار كذلك ، والمطلوب أعمّ ، ودفعها بعدم القول بالفصل^١ ضعيف ؛ لعدم إمكان حصول العلم به هنا أولاً ، سيّما مع أنّ أكثر القدماء لم يتعرّضوا لهذه المسألة ، ولعدم حجّية الإجماع المركّب فيه ثانياً ؛ لأنّ غاية ما يعلم منه اتفاق المتشرّعة ، وأمّا الكشف عن قول الحجة فلا .

احتجّ القائلون بالوضع للأعمّ بوجوه أيضاً :

[الوجه] الأوّل : تبادل القدر المشترك من هذه الألفاظ .

وفيه : أنّه ممنوع ، كيف ! وقد عرفت أنّ الخصم ادّعى التبادل على خلافه .

قيل : كيف يمنع مع أنّنا لا نفهم من قول القائل : « رأيت رجلاً يصلي » الإخبار بأنّه صلاة صحيحة ؛ ولذا لا يكذب لو ظهر فساده ؟ وأيضاً لا يفهم من قولهم : « فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل » أنّه لا يأتي بالأعمال المذكورة على وجه صحيح ، بل يفهم منه أنّه لم يأت بتلك الأفعال ولو فاسدة ؛ ولذا يُكذب لو ظهر أنّه يأتي على وجه فاسد .

١. في « ب وج » : « بالوصف » .

قلنا : عدم فهم الصحيحة في الأوّل ممنوع ، وعدم تكذيبه إذا كان يلزم عليه حمل أفعال المسلمين على الصحة ؛ ولذا لو علمنا أنه يعلم الفساد نكذبّه ، وكذا عدم فهم نفي الصحيحة في الثاني أيضاً ، وتكذيبه لو ظهر أنه يأتي بها على وجه فاسد غير مسلم ، مع أنه لا يلزم من عدم تبادر الصحيحة تبادر الأعم .

[الوجه] الثاني : عدم صحّة السلب عمّا لم يعلم فساده وصحته ، بل وأكثر ما علم إفساده أيضاً .

وفيه : منع ذلك مع ادّعاء المخالف خلافه .

وقد يقال : إن أُريد عدم صحّة السلب في زمان الشارع وعرفه فأين الدليل عليه ؟ وإن أُريد عدمه في هذا العرف فنقول : اللفظ الذي يدعى فيه ذلك إمّا لم تثبت فيه الحقيقة الشرعية أو ثبتت .

فعلى الأوّل لا يترتب على عدم صحّة السلب في هذا الزمان فائدة ، وأصالة عدم النقل غير مفيدة ؛ لأنّ الأصل تأخّر الحادث .

وعلى الثاني فيجب الرجوع إلى ما يدلّ على ثبوتها ؛ إذ لا دليل على ثبوت مطلقها في لفظ بدون تعيين المعنى ، فإذا كان المعنى الذي يعيّنه الدليل معلوماً ، فإن كان غير المعنى الذي يدعى فيه عدم صحّة السلب فلا تترتب عليها فائدة ، وإن كان هو هذا المعنى فلا حاجة إلى هذه الأمانة ، ومثلها التبادر أيضاً . وفيه نظر .

[الوجه] الثالث : إنّه لو كانت أساميّ للصحيحة لزم القول بألف ماهيّة لصلاة الظهر ، مثلاً للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر ، وللحافظ شيء وللناسي شيء آخر ، وكذلك للشاكّ والمتوهم ، والصحيح والمريض ، وهكذا . وأمّا على القول بالأعم فلا يرد ذلك ؛ لأنّ هذه أحكام مختلفة ترد على ماهيّة واحدة .

ولا يخفى ما فيه من السخافة والركاكة .

أمّا أولاً : فلأنّنا نلتزم ذلك ، وأيّ محذور فيه .

وأمّا ثانياً : فلأنّ القائل بكونها أسامٍ للصحيحة لا يقول بوضعها لكلّ صحيحة منفردة ، بل يقول بأنّها موضوعة للقدر المشترك بين أفرادها ، كما أنّ القائل بالأعم لا يقول بكون كلّ

فرد ماهية للصلاة - مثلاً - مغايرة لماهية فرد آخر .

وأما ثالثاً : فلأننا نقول : إنها لو كانت أسامي للأعمّ لزم القول بعشرة آلاف ماهية لصلاة الظهر ، مثلاً لتارك السورة شيء ، وتارك الفاتحة شيء آخر ، وتارك جزء الفاتحة شيء آخر ، وتارك الطهارة شيء ، وتارك النية شيء ، وهكذا . والجواب الجواب .

وأما رابعاً : فلأنه استلزم القول بالصحيح القول بألف ماهية لصلاة الظهر - مثلاً - ويزول ذلك المحذور بالقول بالأعمّ ، فينتقل الكلام إلى الصحيحة من صلاة الظهر ، فلا يمكن القول بكونها اسماً للأعمّ ، فيلزم القول بألف ماهية لصلاة الظهر الصحيحة ، فإن التزم في ذلك فكيف لا يمكن الالتزام في ماهية الصلاة ؟ وإن قيل بكون الصلاة الصحيحة اسماً للقدر المشترك فكيف لا يمكن القول به في الصلاة ؟

[الوجه] الرابع : إن الفقهاء^٢ أجمعوا على أن أركان الصلاة هي ما تبطل الصلاة بزيادتها ونقصانها ، عمداً أو سهواً ، ولا يمكن زيادة الركن عمداً إلا عصيانياً . ولا ريب في كونه منهياً عنه فاسداً ، ومع ذلك يعدّ ركناً زائداً ، وإلا لما يصدق زيادة الركن .
لا يقال : إن مرادهم صورة الركوع .

لأننا نقول : إن من انحى في الصلاة بمقدار الركوع لأجل أخذ شيء من الأرض ، سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر أنه قد ركع ، لا يوجب بطلان الصلاة من أجل زيادة الركن ، مع أنه قد زاد صورة الركوع .

ولا يخفى ما فيه أيضاً :

أما أولاً : فلأن قوله : لا يمكن زيادة الركن عمداً إلا عصيانياً ، ممنوع .

وأما ثانياً : فلأن الثابت منه أخص من المطلوب .

وأما ثالثاً : فلأن الركوع - مثلاً - لو كان اسماً للأعمّ لزم بطلان صلاة من انحى بقدر الركوع لأخذ شيء من الأرض ، سيما مع وضع اليد على الركبة لأجل زيادة الركن ؛ لكونه

١ . كلمة «الصحيحة» لم ترد في «أ» .

٢ . منهم العلامة في مختلف الشيعة ٢ : ٣٦٤ . مسألة ٢٥٧ ، و ٣٦٩ مسألة ٢٥٩ ؛ والشهد الثاني في الروضة البهية

ركوعاً فاسداً عند مَنْ يقول بكونه اسماً للأعم .

وأما رابعاً : ولأننا نقول : إن مرادهم صورة الركوع - مثلاً - وإطلاق الركوع عليها على سبيل التجوُّز ، ولا يلزم من إطلاقه عليها في بعض المواضع مجازاً إطلاقه في جميع المواضع ؛ لعدم لزوم الأطراد في التجوُّز ، سيّما مع أقربيّة موضع الإطلاق إلى المعنى الحقيقي وأشدّيّة علاقته .

[الوجهان] الخامس والسادس : إن هذه الألفاظ كما تستعمل في الصحيحة تستعمل في الفاسدة أيضاً ، وإنها تقيّد بالقيدين ، والأصل فيها الوضع للقدر المشترك . وفيهما : المنع من الأصل .

[الوجه] السابع : إنها لو كانت للصحيحة لما جاز عطف الأمر بها على الأمر بشرائطها ، ويقال : تَوْضُأً وَصَلَ ؛ لأنّ ألفاظها حينئذٍ تدلّ على طلب العمل الصحيح ، وهو لا يكون إلّا مع الوضوء .

وفيه : أن مثل هذا لبيان الشرائط .

[الوجه] الثامن : إنها لو كانت للصحيحة لما جاز تعليق الأمر بها على ألفاظها ، فيقال : صَلِّ ؛ لأنّ الصحيحة لا تكون إلّا مرادة ، فيكون المعنى أريد منك ما هو مرادي . وفيه : منع كون كلّ صحيحة مرادة ، بل المسلّم أن كلّ مرادة صحيحة ، فالأمر يفيد إرادة الصحيحة .

[الوجه] التاسع : إنها لو كانت للصحيحة لما جاز تعليق الأمر بإعادتها إذا فسدت ؛ لأنّ الأمر بالإعادة يدلّ على تحقيق مدلول المعلق عليه .

وفيه : أن الثابت منه ليس إلّا استعمالها في الفاسدة ، وهو أعمّ من الحقيقة .

[الوجه] العاشر : إنها لو كانت موضوعة للصحيحة للزم التناقض إذا قيل : « لا تصلّ في المكان المقصوب أو مع النجاسة » ؛ لأنّ الصلاة لا تكون إلّا صحيحة ، والمنهي عنه إلّا فاسداً .

وفيه : أن النهي قرينة التجوُّز .

[الوجهان] الحادي عشر والثاني عشر : إنها لو كانت للصحيحة لكان مثل الوضوء

داخلًا في مفهومها، ولدخل مفهوم الصحة فيها. وضعفها ظاهر.

ومما ذكرنا ظهر ضعف أدلة الطرفين.

ولكن الحق أنها أسماء للأعم بوجوه ثلاثة :

أحدها : الاستقراء المفيد للعلم العادي .

بيان ذلك : أنا نرى أن من اخترع شيئاً مركباً من أجزاء أو مشروطاً بشرائط، ويضع له اسماً لا يضعه له بجميع أجزائه وشرائطه، بل يرى الناس أنهم يطلقون الاسم عليه، ولو نقص بعض أجزائه أو اتفى بعض شرائطه إطلاقاً حقيقياً غير مقترن بقريته، وذلك كما أن من اخترع معجوناً مركباً من مائة جزء بأوزان معينة، وسماه أيارج - مثلاً - فلو نقص وزن جزء أو زاد أو نقص جزء عنه فيطلق عليه الاسم عرفاً حقيقه، ولا يجوزون سلبه عنه، ولا يشترطون في إطلاق الاسم عليه ذكر القريته . وكذا من صنّف كتاباً، وسماه باسم، ونقص عنه ورقة أو ورقتان أو وقع فيه أغلاط من الناسخ، أو بنى بلدة أو داراً أو وضع بستاناً أو حفر قناة أو اخترع لعباً مركباً من حركات وسكنات وسماها بأسماء، أو وضع اسماً لعبده ونقص عنها وأراد بيتاً أو شجراً أو بئراً أو حركة أو اصبعاً أو يداً، فلا يشك في صحة الإطلاق الحقيقي للاسم على الناقص، ولا يصح سلبه عنه عرفاً، بل ولا يشك في وضع الاسم للأعم من تامّ الأجزاء مع عدم مشاهدته الواضع، ولا علمه بكيفية الوضع، وهذه عادة الناس سلفاً وخلفاً من بدو العالم إلى هذا الزمان .

ولو بقيت لك شبهة فتأمل في أنه لو سمعت وضع اسم لأحد الأمور المذكورة من غير مشاهدتك للواضع، ولا استماعك لكيفية الوضع يحصل لك القطع بالوضع للأعم من غير تشكيك، حتى إنه لو نفى أحد الاسم عن بعض المذكورات إذا نقص عنها شيء يسير يستهزأ عليه ويستقبحه، فمن أي طريق يحصل لك العلم بذلك فهو جارٍ في المتنازع فيه من غير تفاوت أصلاً. ثم يؤكد ذلك بالقرائن المتكثرة من الاستعمالات غير المتناهية المعلومة للمتتبع في الأخبار، الجاسي خلال تلك الديار، كما يظهر من استقراء أبواب مبطلات الصلاة وخللها وسائر العبادات والإطلاقات العرفية المتجاوزة عن حد الإحصاء .

الثاني : صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد بأن يقال : الصلاة إما صحيحة أو فاسدة،

وقد قسموا الطلاق إلى طلاق السنّة وطلاق البدعة^١. وقد سبق أن التقسيم مع عدم احتمال الاشتراك اللفظي يدلّ على الاشتراك المعنوي.

فإن قيل: إنّما يدلّ عليه لو لم يستعمل في غير القدر المشترك كما سبق، وهذه الألفاظ إنّما استعملت في الصحيحة.

قلنا: إن أريد أنّها استعملت في خصوص الصحيحة، بمعنى أنّه أريد الخصوصية من هذه الألفاظ، فممنوع.

وإن أريد أنّها استعملت في الصحيحة، وإن احتمل أن يكون استعمالها لأجل القدر المشترك فممكن ولا يفيد، كما لا يخفى.

الثالث: صحّة استثناء الفاسدة منها، فيقال: الصلاة موجبة لرفع الدرجة أو لإحقان الدم إلا الفاسدة أو ما لم يكن بظهور، وهو لا يصحّ إلا مع كون المستثنى داخلاً في المستثنى منه إمّا لعمومه أو لأعمّيته.

والقول بأن صحّة الاستثناء يجامع عموم المجاز أيضاً، مدفوع بأصالة الحقيقة في ما إذا لم يعلم الاستعمال في غير هذا المعنى.

والقول بأن هذه الألفاظ قد استعملت في الصحيحة، مدفوع بما مرّ.

تذنيب [في ثمرّة النزاع]

اعلم أنّ منهم من جعل ثمرّة النزاع في ذلك إمكان إجراء الأصل في ماهيّة العبادات وعدمه، فقال بالأوّل على القول بالأعمّ، وبالثاني على القول الآخر؛ وذلك لأنّه إذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات هذه الألفاظ فعلى القول بالأعمّ يكون القدر المشترك مكلفاً به قطعاً، ويجب الإتيان به، ولا يكون إجمال في المكلف به، ويحصل الامتثال أو البراءة اليقينيّة عن اشتغال الذمّة بمدلول هذا اللفظ بالإتيان به^٢.

١. منهم الشهيد الثاني في الروضة البهية ٦: ٣٣.

٢. لمزيد الاطلاع عن إجراء الأصل في ماهيّة العبادات راجع قوانين الأصول ١: ٥٥ وما بعدها؛ مفاتيح الأصول: ٤٩.

وأما ما شكَّ في جزئيه أو شرطيه فلخروجه عن الماهية لا يعلم التكليف به، فيصح أن يقال: الأصل عدم وجوبه أو استحبابه.

وأما على القول بالصحيح فيكون المكلف به القطعي هو الماهية الصحيحة، ويجب الإتيان بها، ولا يحصل الامتثال والبراءة القطعية إلا بالإتيان بها، فإذا شكَّ في جزئية شيء أو شرطيه يقع الشكَّ في أن المكلف به هل هو الماهية بدون ذلك الجزء أو الشرط، أو معه، فيكون المكلف به مجملاً ومدلول اللفظ غير معلوم، ولا استدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية لا يمكن القول بأصالة عدم وجوب المشكوك فيه.

وأيضاً على الأوّل يكون مدلول اللفظ معلوماً، ويكون إجراء الأصل في الحكم الشرعي، وهو صحيح ثابت.

وعلى الثاني يكون التشكيك في معنى اللفظ ومدلوله، ويكون إجراؤه في تعيين معناه، ولا يجوز تعيين معنى اللفظ بالأصل.

فإن قيل: إنّه قد سبق أن مراد الشارع لا يكون إلا الصحيحة، فمتعلّق التكليف ليس الأعمّ حتّى يحصل الامتثال به، بل الصحيحة، وتحققها مع الشكَّ في الجزء أو الشرط مشكوك فيه، فلا يحصل الافتراق بين القولين. غاية ما في الباب أن الصحة على القول بالصحيح وصف للموضوع له، وعلى الأعمّ للمراد، وهو لا يوجب التفرقة.

قلنا: قوله: «هو لا يوجب التفرقة» ممنوع؛ وذلك لأنّه ثبت صحة إجراء الأصل في إرادة الشارع، فما لم نعلم إرادته له نقول: الأصل عدمها، ولكن لم يثبت ذلك في معاني الألفاظ، فما لم نعلم أنّه هل هو جزء الموضوع له أو شرطه لا يصحّ أن يقال: الأصل عدمه. وعلى هذا فإذا كان المراد الصحيحة يمكن تعيينها بالأصل والاقتصار فيها على ما علم مدخليته في الصحة، وأما لو كانت الصحيحة هي الموضوع له فلا يمكن تعيينها به، ولا يجوز الاقتصار فيها على ما علم.

ومنهم من فرّق في ذلك بين الجزء والشرط فقال بعدم إجراء الأصل في الجزء مطلقاً، وخصّص التفريع على ذينك القولين بالشرط؛ لأنّ التكليف بإيجاد الماهية على القولين قطعي، والمفروض أن الماهية محتملة التركيب، والمركّب لا يتمّ إلا بتمام الأجزاء، فكيف

يتحقق المدلول قطعاً مع الشك في جزئية شيء بدون الإتيان به .

ورد بأن الجزء على قسمين : قسم ينتفي الكل بانتفائه عرفاً ، وقسم لا ينتفي ، والأجزاء التي لا يتم المركب إلا بتمامها هي ما كان من القسم الأول ، وأما ما كان من الثاني فيتم المركب عرفاً بانتفائها .

والأولى أن يقال : إن المكلف به هو مدلول اللفظ عرفاً ، ولا نسلّم أن ما لا ينتفي المركب بانتفائه عرفاً جزء لمدلوله العرفي ، فالشك في جزئية ، مثل ذلك على القول بالأعم راجع إلى الشك في وجوب شيء آخر زائد على مدلول هذا اللفظ أم لا ، وظاهر أن الأصل عدمه . وصرح والدي العلامة - نور الله مضجعه - بإجراء الأصل في نفي الجزء والشرط مطلقاً من غير تفرقة بين القول بالصحيح والأعم ، بل مع اختياره الصحيح^١ ، وهو الصحيح .

بل قيل : إنه لا خلاف فيه ، وأنه ليس في كلام الأوائل والأواخر ما يظهر منه خلافه . ووجهه أنه قد يقرّر في موضعه أن الله سبحانه لا يكلف نفساً إلا ما آتاها^٢ ، و«رفع عن أمة نبيه ﷺ ما لا يعلمون»^٣ و«وضعه عنهم»^٤ و«أنهم في سعة ما لم يعلموا»^٥ و«لا يحتج عليهم إلا بما عرفهم»^٥ و«أن كل شيء مطلق»^٦ و«حلال حتى يعلم حرمة»^٧ . إلى غير ذلك .

ولا شك أنه لو شكنا في السورة - مثلاً - هل هي جزء لمدلول الصلاة أم لا ، فنشك في وجوبها وعدمه ، فالشك حقيقة في التكليف به ، والمفروض أنه لا دليل عليه ، فيصدق أنه

١. أنيس المجتهدين ١: ١٦٢.

٢. اقتباس من قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا». الطلاق (٦٥): ٧.

٣. التوحيد للصدوق: ٣٥٣، ح ٢٤؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس... ح ١.

٤. الكافي ٦: ٢٩٧، باب النوادر، ح ٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ١١؛ ٢٥:

٤٦٨، الباب ٢٣ من كتاب القطعة، ح ١ مع تفاوت يسير.

٥. الكافي ١: ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٤ مع تفاوت.

٦. الفقيه ١: ٣١٧، ح ٩٢٧؛ وسائل الشيعة ٦: ٢٨٩، الباب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣. وفيهما: «كل شيء مطلق

حتى يرد فيه نهي».

٧. الكافي ٥: ٣١٣، باب النوادر، ح ٤٠؛ تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦، ح ٩٨٩؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من

أبواب ما يكتب به، ح ٤ مع تفاوت يسير.

مما لم يؤت، ولم يعلم، ولم يعرف، ولم يرد في تركها نهي، وهو مرفوع، وموضوع، ونحن في سعة من تركه وفعله. ولا نريد من أصالة عدم إلا هذا.

والحاصل: أن أدلة أصالة نفي الوجوب والتكليف يدلّ عليها في كلّ موضع شكّ في وجوب شيء، سواء كان الشكّ لأجل احتمال وجود دليل يدلّ عليه، أو احتمال كونه مدلول هذا الدليل، أو احتمال كونه جزء عبادة، وكون التشكيك باعتبار الأخير لا يوجب ثبوت التكليف وعدم جريان الأدلة.

فإن قيل: إن هذا إجراء للأصل في نفي الوجوب أو الاستحباب دون الجزئية.

قلنا أولاً: إن كلّ ما يجري فيه الأصل فهو حقيقة يرد على نفي ما يتعلّق به من الحكم دون نفسه؛ ولذا لا ينفي الآثار المترتبة عليه من غير جهة الشرع، مثلاً إذا شكّ في كون لحم ميتة أو مذكّي فيقال: الأصل عدم كونه ميتة. معناه: أن الأصل عدم حرّمته، فلو كان للمذكّي أثر طيّبي لا يترتب عليه؛ لأن الأصل لا يثبت التذكية الواقعية، بل التذكية الظاهرية، والمراد بالتذكية الظاهرية ترتب آثارها الشرعية عليه. وكذا في كلّ ما يجري فيه أصل عدم ينفي وجوده ظاهراً، والمراد بنفي وجوده ظاهراً ليس إلا نفي الآثار الشرعية المترتبة عليه، فكلّ ما يترتب عليه حكم شرعي يصحّ نفيه بأصل عدم حين عدم الدليل، فإذا صحّ إجراء الأصل في نفي وجوب الجزء أو الشرط يصحّ في نفي الجزئية أو الشرطية أيضاً؛ إذ المراد بنفي الجزئية أو الشرطية نفيهما ظاهراً، ونفيهما ظاهراً ليس إلا نفي ما يترتب عليهما شرعاً، وهو الوجوب أو الاستحباب.

وثانياً: أنه إن أريد لا تجري أصالة عدم الجزئية والشرطية وإن جرت أصالة عدم الوجوب - مثلاً - فلا ينافي تسليمه، ولا يضّر لنا^١؛ لأنّ المفيد هو الثاني دون الأوّل.

وإن أريد عدم جريان أصالة عدم الوجوب - مثلاً - لعدم جريان أصالة عدم الجزئية، ففيه أن هذا إنما يكون لو كان احتمال الجزئية - مثلاً - أو الشرطية مثبتاً للوجوب والأغلبية، وإلا فلا وجه لعدم جريان الأصل الأوّل لأجل عدم جريان الثاني. وكونه مثبتاً له فممنوع.

١. كذا في النسخ. والصواب: «ولا يضّرنا» أو «لا يضّر بنا».

وثالثاً: أن بعد جريان الأصل في نفي الوجوب يثبت انتفاء الجزئية أو الشرطية أيضاً، فيكون هو أيضاً أصلاً ثابتاً^١؛ لأن الجزئية أو الشرطية ملزومة للوجوب، ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم.

ورابعاً: أننا نسلم عدم نفي الجزئية والشرطية، بل يكون احتمالهما باقياً ولكن نجري الأصل في نفي الوجوب فنقول: الأصل عدم وجوب محتمل الجزئية أو الشرطية وإن قام احتمال جزئيته أو شرطيته، ولا ترتب على قيامه فائدة بعد عدم كوننا مكلفين بالإتيان محتمل الجزئية. وغاية الأمر أنه يكون هذا الاحتمال باقياً ولا يكون الإتيان به واجباً علينا، وهو لا يضر لنا^٢.

احتج المانع من العمل بالأصل في أجزاء العبادات وشروطها بوجوه:

منها: أنه لا شك في أن العبادات توقيفية، فإن ورد النص بالأجزاء فلا يمكن التمسك في النفي بالأصل، وإلا فلا يمكن أيضاً؛ لأن اشتغال الذمة بها يقيني فلا يرفع بمجرد الاحتمال. وفيه أولاً: أنه معارض بجريان مثله في نفس الأحكام أيضاً مع أنه لا نقول به.

وثانياً: أننا لا نرفع اشتغال الذمة بالاحتمال بل باليقين؛ لأن المراد باليقين ليس الواقعي، بل إما هو أو ما قام مقامه شرعاً، فكل دليل شرعي دلّ على براءة الذمة عن شيء يكون قائماً مقام اليقين، ولا شك في أن أصالة عدم الوجوب دليل شرعي، فإذا دلّ على عدم وجوب الأزيد مما علم وجوبه، فتحصل البراءة اليقينية مما يحتمل وجوبه، فإنه لا فرق في حصول البراءة اليقينية بين الإتيان بعبادة نصّ الشارع على أجزائها، ويقول: لا جزء له غيرها، أو ثبت له أجزاء بنصّ أو إجماع أو غيرهما، ثم يقول الشارع: لا يجب عليك سوى ما ثبت لك من الأجزاء.

وثالثاً: أن المراد باشتغال الذمة اليقيني إن كان اشتغالها بالأجزاء والشروط المعلومة أو المركب من تلك الأجزاء والشروط فهو مسلّم، وتحصل البراءة اليقينية بالإتيان بالمركب

١. كذا، والظاهر: «مبتناً».

٢. كذا في النسخ، والصواب: «بنا» بدل «لنا».

منها، وإن كان المراد اشتغالها بجزء أو شرط آخر أو بمركب من الأجزاء المعلومة ومن غيرها فالقطع بالاشتغال ممنوع.

فإن قيل: المراد اشتغال الذمة بعبادة يحتمل أن يكون المشكوك فيه جزءاً لها، فلا تحصل البراءة اليقينية إلا بالإتيان بالمشكوك فيه.

قلنا: اشتغال الذمة بمثل تلك العبادة ليس يقيني؛ لأن المتيقن هو الاشتغال بالمركب من الأجزاء المعلومة فقط، وهو لا يحتمل أن يكون مركباً من غيرها أيضاً، وما يحتمله لم يعلم الاشتغال به.

وأيضاً قوله: «فلا تحصل البراءة اليقينية»، إلى آخره، فيه: أن عدم حصولها إلا به ممنوع؛ لجواز حصولها بقول الشارع: إن ما يحتمل جزئيته فلا يجب عليك وذمتك عنه بريئة.

ورابحاً: أن احتياج اشتغال الذمة اليقيني إلى البراءة اليقينية يتعارض بعكسه، فإن البراءة اليقينية عن المركب من تلك الأجزاء المعلومة والمشكوك كانت يقينية قبل تعلق التكليف، فيحتاج رفعها إلى الاشتغال اليقيني.

وخامساً: أن وجوب تحصيل البراءة اليقينية في جميع المواضع ممنوع، كما بيّنا في مباحث الأدلة العقلية من سائر كتبنا الأصولية^١.

وسادساً: أن من الأجزاء ما يحتمل أن يكون زيادته موجبة لبطلان العبادة، فلا يطرد الدليل.

ومنها: أن التمسك بالأصل في نفي الأجزاء موقوف على ثبوت حجّة الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي؛ لأن حال العبادات حال نفس الحكم.

وفيه أولاً: منع التوقف لثبوت المطلوب بأدلة أصل البراءة.

وثانياً: أنه إن أريد استصحاب حال الشرع فمع أنه ثبتت حجّيته مطلقاً لامدخليّة له بما نحن فيه.

١. منها ما في مناهج الأحكام: ٢٢٤.

وإن أُريد استصحاب العدم فالمراد من عدم حجّيته في نفس الحكم أنّه لا يثبت به حكم شرعي، أمّا لو بقي به حكم ولزمه الحصر في شيء آخر، فلا يقول المانع بعدم حجّيته فيه. ومنها: أنّ أصل البراءة واستصحاب العدم معارضان بأصالة عدم كون المركّب من الأجزاء المعلومة فقط هو العبادة المطلوبة.

وفيه أولاً: أنّ الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي، فجعل أحدهما هو الأصل دون الآخر لا وجه له. وثانياً: أنّه إن أُريد بأصالة عدم كونه هي العبادة المطلوبة عدم تعلّق الطلب به، فالمفروض أنّه معلوم.

وإن أُريد عدم كون الماهية المخترعة للشارع، ففيه: - مع فساده - أنّه جارٍ في المركّب من المجموع أيضاً.

ومنها: أنّ الأصل عدم تحقّق العبادة المطلوبة في الخارج ما لم يؤت بالجزء المشكوك فيه.

وفيه: أنّ هذا راجع إلى استصحاب شغل الذمّة، ومرّ جوابه^١.

ومنها: أنّه لا شكّ في أنّ اللغات توقيفية لا يثبت شيء منها بالدليل العقلي، ومنه أصل العدم، ومن اللغات ألفاظ العبادات والمعاجين والأدوية، فلا يصحّ التمسك فيها أيضاً بأصل العدم، فإنّه إذا شكّ في شيء أنّه جزء للصلاة أم لا، فيكون الشكّ في أنّ لفظ الصلاة هل هو موضوع لما كان هذا أيضاً جزءه أم لا، كيف يمكن إجراء أصل العدم فيه؟

وأيضاً النزاع حقيقة يكون في تعيين المعنى، وهو لا يخلو عن الحقيقة والمجاز، وهم ضبطوا أماراتهما وما به يُعرفان، ولم يعدّ منها أصل العدم، بل يقال: إنّ عدم إمكان معرفة اللغات التي منها ألفاظ العبادات بالدليل العقلي الذي منه أصل العدم من أجل البدهيّات، فإنّه يعلم كلّ شخص أنّه لا يمكن معرفة لغة أهل الفرنج والهند أو غيرهما بدليل من الأدلّة، وكذا في معرفة حقائق كلّ طائفة عن مجازاته إلّا من جهة خواصّها التي ضبطوها.

ألا ترى أنّه إذا اطّلع أحد على معنى بعنوان اللابشرط فلا يمكنه أن يقول: المعنى هو الذي اطّلع عليه؛ لأصالة عدم الزيادة، مثلاً إذا اطّلعنا أنّ الأيارج^١ دواء ولم نعرفه أنّه مطلق الدواء أو دواء مخصوص، فلا يمكننا أن نقول: هو المطلق، للأصل، بل كذا الأمر في لغاتنا المتعارفة عندنا، فإذا كانت لغتنا كذلك فكيف في اللغات العامّة والخاصّة لغيرنا.

أقول: حاصله أنّ النزاع إنّما هو في تعيين معنى الصلاة، مثلاً حين الشكّ في كونها هل هي المركّب من القيام والقعود والركوع والسجود والفاطحة، أو هذه الأمور مع سورة أيضاً، فالنزاع في تعيين معنى اللفظ، ولا شكّ أنّه لا يمكن أن يقال: الأصل عدم كون هذا جزء للموضوع له. ولا يتفاوت في ذلك كون اللفظ من موضوعات الشارع أو غيرها، فكما أنّه إذا وقع لفظ الأيارج في كلام الشارع، وعلم أنّ الصبر والإهليلج جزءان منه، وشكّ في فصل الفصل لا يمكن أن يقال: الأصل عدم كون الفصل جزء منه، فكذا ها هنا.

ثمّ أقول: إنّ ما ذكره من عدم جريان الأصل في معاني الألفاظ ممّا لا شكّ فيه، ولكن نحن لا نقول به، بل نجرّبه في شيء آخر.

وتوضيح المقام: أنّه لا شكّ أنّ كون الأصل عدم شيء يحتاج إلى دليل إن أُريد منه القاعدة، وتحتاج حجّيته إليه^٢ إن أُريد الاستصحاب، ولا دليل على ثبوت تلك القاعدة أو حجّية هذا الأصل في تعيين معاني الألفاظ، ولكن نقول: إنّ قرّر الشارع هذه القاعدة في نفس الأحكام، أي قال: إنّ كلّ حكم لم يعلم ثبوته فليس ذلك حكماً لك، ويكفي الأخذ بالمتيقّن. وهذه قاعدة ثابتة يجب إجراؤها في كلّ ما يجري فيه من الأحكام.

ثمّ قد يرد حكم منها على لفظ يشكّ فيه أنّه هل هو موضوع للمركّب من هذين الشيتين أو هذه الثلاثة، فمن حيث إنّ معنى اللفظ لا يصحّ لنا إجراء أصل العدم بأن نقول: إنّ موضوع للشيتين؛ لأصالة عدم الثالث، ومن حيث إنّ متعلّق للحكم الشرعي يصحّ إجراؤه فيه بأن يقال: الأصل عدم وجوب الثالث.

١. الأيارجة: دواء، وهو معرّب. لسان العرب ١: ١١٣. «أرج».

٢. أي يحتاج إلى دليل.

ثم بواسطة هذا الأصل يحصل لنا أن الواجب علينا هو المركب من الشيتين، وإن احتمل أن يكون في الواقع موضوعاً للمركب من الثلاثة، مثلاً إذا قال الشارع: يجب عليك الصلاة، وشك في جزئية السورة، فنقول: في الواقع يمكن أن تكون الصلاة موضوعاً للمركب من الأركان مع السورة، ولكنها ليست واجبة علينا؛ لأننا لم نعلم وجوبها، وقال الشارع: إن ما لم تعلم وجوبه لا يجب عليك، وأما المركب من الأركان فقط فعلم وجوبه ظاهراً، فيحكم به.

وكذا إذا أمر الشارع بشرب الأيارج فنقول: إن الواجب علينا شربه هو المركب من الصبر والإهليلج، وأما المركب منهما ومن بصل العنصل^١ فلا دليل عليه، والأصل عدم وجوبه. وأما إذا كان الأمر الطبيب فلا يصح إجراء ذلك الأصل حين الشك؛ لعدم ثبوت هذه القاعدة في الأحكام الطبية.

ألا ترى أنه إذا أمر الشارع بشيء ولم يثبت كون الأمر للوجوب فهذا المستدل يحكم بثبوت الإذن وينفي الزائد بالأصل، مع أنه لو كان الأمر كما قال لزم نفي دلالة الأمر على الوجوب بالأصل، فكل ما يقول فيه جارٍ مثله ها هنا أيضاً.

وحاصله يرجع إلى أن المنفي بالأصل هو جزء العبادة الواجبة دون الواقعية.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم أنه إذا نهى عن شيء مشكوك الجزء جاز فعل المركب من غير هذا الجزء، ويلزمه أنه إذا قيل: صل، وشك في جزئية السورة كان الواجب الإتيان بالصلاة الفاقدة للسورة. ثم إذا قال: لا تصل حال الحيض، جاز الإتيان بتلك الصلاة حينئذ.

قلنا: نعم، ولا ضير فيه إذا نفى الجزء بالأصل.

فإن قلت: ذلك مخالف للإجماع.

قلنا: لو ثبت فيكون هو الدليل على عدم جواز فعله.

وبما ذكرنا يظهر لك أن هذا النزاع لا يختص بالألفاظ العبادات، بل يجري في جميع ما

١. في النسخ: «الفصل»، والصحيح: «المُفصل» كما أئبناه، وهو كُرَات بَرِي يَعْمَلُ مِنْهُ خَلٌّ يُقَالُ لَهُ: خَلٌّ الْعِصْلَانِي.

تعلق الأمر والنهي به من المركب الذي شك في بعض أجزائه أو شروطه .
 وظهر أيضاً أنّ الذي يجري فيه الأصل من الألفاظ إنّما هو إذا وقعت متعلقات الأمر والنهي ، أمّا إذا لم يكن كذلك ، بل علق عليها حكم آخر ، فلا يجري فيه الأصل .
 ثم لا يخفى أنّ ما ذكرنا من إجراء أصل العدم في الجزء أو الشرط المشكوك فيه ، والأخذ بالأجزاء المعلومة ووجوب الإتيان بها إنّما هو إذا ثبت وجوب تلك الأجزاء لا بشرط ، إمّا بالإجماع أو النصّ أو غيرهما ، وأمّا إذا لم يثبت ذلك فأصل العدم كما يجري في الأجزاء المشكوكة يجري في تلك الأجزاء أيضاً .

بيان ذلك : أنّ العبادات المركبة على قسمين :

أحدهما : ما يتوقف صحته بعض أجزائه على البعض الآخر ويبطل ما لو نقص عنه جزء ، ويكون لبعض الأجزاء مدخلية في وجوب البعض الآخر .

والحاصل : أنّ المطلوب يكون هو الهيئة التركيبية ، ويكون تعلق الطلب بكلّ جزء تعلقاً تبعياً ، فيكون هو بشرط كونه مع سائر الأجزاء مطلوباً .
 وثانيهما : ما ليس كذلك .

فالأول كالصلاة والصوم ، والثاني كالزكاة إذا شك أنّها هل هي اسم للعشر أو لنصف العشر .

فما كان من الثاني فيجري فيه أصل العدم في الأجزاء المشكوكة ووجوب الأخذ بالمعلومة .

وما كان من الثاني فعلى قسمين :

أحدهما : أن يصرّح في خطاب بوجوب الأجزاء المعلومة ، مثل أن يقال : يجب في الصلاة الركوع والسجود والقيام والقراءة .

وثانيهما : إن لم يصرّح بذلك ، بل كان المعلوم جزئياً وكان وجوبها مستفاداً منها ، فالأول كالأول أيضاً ؛ لأصالة عدم اشتراطها بشيء ، فهي لا بشرط واجبة فيؤخذ بها وينفى الزائد بالأصل ، وأمّا الثاني فلائنه كما يمكن أن تكون تلك الأجزاء لا بشرط أو بشرط لا واجبة يمكن كونها بشرط شيء واجبة ، فإنّ من يقول بجزئية الجزء المشكوك ها هنا يقول

بعدم كون الأجزاء المعلومة بدون ذلك المشكوك فيه واجباً مأموراً به، فلا يكون وجوبها مع قطع النظر عنه مقطوعاً به حتى يجب الأخذ به، بل يجري فيها أصالة عدم الوجوب كجريانها في الأجزاء المشكوكة وفي المركب منهما، ويجب الرجوع إلى ما يقتضيه الدليل في الواجب المردد من سقوط التكليف أو التخيير أو تحصل البراءة اليقينية.

ويمكن وجوب الأخذ بالأجزاء المعلومة حينئذٍ على القول بالأعم إذا كان وجوب الماهية مستفاداً من غير الإجماع في الشرط مطلقاً، وفي الجزء إذا كان الجزء المشكوك فيه ممّا لا ينتفي المركب بانتفائه عرفاً، فتأمل.

تتميم

قال بعض المنكرين لجريان أصل العدم في ماهية العبادات ما توضيحه: إنه لاشك أنها كنفس الأحكام في الافتقار إلى التوقيف، وهو إما بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل الذي هو أصل العدم، ولما لم يجز إثباتها بالأخير، والأول أيضاً خالٍ عن بيانها، والثاني لا يثبت إلا نادراً؛ إذ لم يرد في نص بيان ذلك، فعلم ثبوت أجزائها غالباً منه، وهو - مع أنه قلما ثبت مجموع أجزائها الواجبة وشروطها من حيث هو مجموع - لا ينفي غيرها، فتعين أن يكون بيانها بالإجماع، وأن التي وقع الإجماع على كونها عبادة تكون العبادة المطلوبة. وربما ثبت الإجماع من تسليم المخالف أنه إن لم يكن هذا المقتضي لكانت العبادة صحيحة وثبت بطلان مقتضيه وغفلته فيه، وربما لا يسلم ذلك صريحاً لكن يظهر من كلامه، وهو أيضاً كافٍ.

أقول: المراد بالإجماع إما الإجماع على أن ماهية العبادة الفلانية بجميع أجزائها وشروطها هو هذا، فهو أيضاً كالنص لا يكاد يوجد غالباً، بل توقع ثبوت ذلك من النص أقرب، وقلما يكون عبادة لم يقع الخلاف في جزء منها أو شرطها، أو على أن هذه الأجزاء والشروط من أجزاء العبادة الفلانية وشروطها فهو أيضاً لا ينفي غيرها، بل نفيه يحتاج إلى أصل العدم، أو على أن الماهية الصحيحة موجودة في ضمن ما يجمع الأجزاء والشروط الفلانية، وإن كان بعضها ممّا وقع الخلاف فيه فهو ليس إثباتاً للماهية، بل لما اندرج فيه، مع

أن من الأجزاء والشرائط ما وقع الخلاف في كونه مبطلاً أم لا .
وأما ما ذكره بقوله : « وربما ثبت الإجماع » ، إلى آخره .

ففيه أولاً : أنه لو صحّ لزوم كون أكثر المسائل ، بل جميعها إجماعياً ؛ إذ كل من يخالف في مسألة يسلم أنه إن لم يوجد المقتضي ووجد الآخر لكان هو الحق ، فكل من اجتهد في مسألة أو رجّح قولاً يزعم أن المقتضي لما اختاره موجود ولما رجّحه خصمه مفقود ، بل جميع من لا يعلم قوله في المسألة لو علموا بوجود المقتضي ليقولون به .

وثانياً : أننا سلّمنا ثبوت الإجماع بمثل ذلك ، ولكن الذي يسلمه المخالف أنه إن لم يكن المقتضي موجوداً في الواقع تكون العبادة صحيحة ، لا يزعم خصمه ، فإنه قد تكون الغفلة من جهة ، فإن بطلان دليل المخالف غالباً إنما هو بحسب اجتهاد الخصم ، مع أن هذا الاحتمال حاصل للمخالف بالنظر إلى دليل خصمه ، فيصير الإجماع تابعاً للاجتهاد .

نعم ، إمكان ثبوت الإجماع على القول بالأعمّ أكثر وأظهر ؛ لأنّ الخلاف في كثير من العبادات لشرائط أو الأجزاء التي لا تنتفي ماهية بانتفائها عرفاً ، وانعقد الإجماع على انتفاء ما يوجب الانتفاء العرفي .

وقد يتمسك في إثبات ماهيات العبادات بالرجوع إلى عرف المتشرّعة ، أما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية^١ فلاصالة عدم النقل ، وأما على القول بعدمه فلأنّ مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يحمل عليه ؛ لأنّ كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار إلى حدّ اعتقد الفحول أنه صار حقيقة فيه عنده ، فيرجّح أنه هو المراد دون غيره ممّا لم يعهد من الشارع استعماله فيه أو ندر . ولكن شكل التمسك بهذه الطريقة على القول بالصحيح ؛ لأنّ المتبادر عند المتشرّعة ليس هو المستجمع لجميع الشرائط والأجزاء .

نعم ، إذا وقع الشكّ بشكل يشكل على القول بالأعمّ أيضاً ؛ لأنّ غاية ما يتبادر من الصلاة - مثلاً - عند المتشرّعة هو ذات الركوع والسجود ، فتخرج صلاة الميت وكذلك كلّ

١ . الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي إلى معنى آخر ، بحيث إذا أطلق فهم من يتكلّم على اصطلاحه المعنى المنقول إليه ، كالصلاة الموضوعية في اللغة للدعاء ، ونقلها الشارع إلى الأعمال المخصوصة .

ما يمكن سلب الاسم عنه عرفاً.

أقول: إنَّ التمسك بهذه الطريقة لو تمَّ وصحَّ إنَّما يفيد لو وقع النزاع بين معنيين متمايزين جملة، وأما إذا وقع بين معنيين متَّحدين في أكثر الأجزاء مختلفين في شرط أو جزء فلا يصحَّ ذلك؛ لأنَّ دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعية إنَّما هو في المعنى المحدث الذي اخترعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي، ويكفي في ذلك حصول التبادر بالنسبة إلى معنى متصوّر في الجملة، أمّا مع كون ذلك صحيحاً أو الأعمّ ولا يلزم فيه تصوّره بجميع الأجزاء والشرائط، فالرجوع إلى عرف المتشرعة إنَّما يناسب لتمايز المعاني بوجهٍ ما، فلا فائدة في التمسك بهذه الطريقة لإثبات الشرائط والأجزاء أو نفيها، ولا يتفاوت الحال بتفاوت القولين في مسألة الوضع للصحيح أو الأعمّ.

الأصل الرابع

في بيان

حكم الخبرين المتعارضين

والتعارض إما يكون بين العامّ والخاصّ المطلقين ، أو من وجه ، أو المتناقضين. ونبيّن أحكام الجميع وسائر ما يتعلّق بها في فوائد :

الفائدة الأولى في بيان حكم محلّ التعارض

إذا ورد عامّ مطلق وخاصّ كذلك متنافيا الظاهر، وهو على أقسام؛ لأنّه إمّا يعلم تاريخهما أو لا .
وعلى الأوّل، فإنّما أن يكونا مقترنين، أو العامّ متقدّماً، أو متأخراً، فهذا هنا أربع مقامات :

[المقام] الأوّل: أن يعلم اقترانهما

والمراد به ها هنا أن يكونا في كلام يعدّ واحداً بحسب العرف :
وهذا على قسمين؛ لأنّ الخاصّ إمّا يكون متصلاً بشرط والاستثناء وأخواتهما، ولاخلاف في بناء العامّ على الخاصّ، سواء تقدّم أو تأخّر كما بيّن في بحث العامّ والخاصّ من كتب الأصول، أو يكون منفصلاً نحو: «أكرم العلماء» و«لا تكرم زيدا» أو بالعكس .
والمشهور بين الأصوليين^١ حينئذٍ أيضاً تخصيص العامّ. وحكاه في النهاية^٢ عن المحقّقين، وقال في أنيس المجتهدين: والظاهر عدم خلاف يعتدّ به فيه^٣.

١. كالمحقّق في معارج الأصول: ٦٥؛ والشيخ حسن في معالم الدين: ١٤٢.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢: ٣٠٤ وما بعدها.

٣. أنيس المجتهدين: ٢: ٨١٥.

خلافاً لبعض الحنفية^١ فقال بثبوت حكم التعارض في قدر ما يتناولانه فيرجع إلى المرجحات الخارجية .

وقد يقال : إن هذا قوله في المقارنة الحقيقية ، وأما العرفية - كما في القولين - فليس كذلك ، بل الخاص المتأخر مخصص عنده ، والمتقدم منسوخ .
والحق الأول ، سواء تقدم الخاص أو تأخر : لوجوه :

منها : الفهم العرفي ، فإن من قال لعبده : اشتر لي اللحم ولا تشتري لحم البقر ، أو بالعكس ، يفهم إخراج لحم البقر وإرادة غيره ، بل على ذلك طريقة أرباب المحاورات لا يشك فيها أحد ولا يتأمل فيها ، وجرت بهذه الطريقة عادتهم واستمرت عليها سجيتهم ودينتهم ، وقد عرفت أنها الحجة في أمثال المقام .

ومنها : أنه قد عرفت فيما سبق^٢ أن حمل اللفظ على المعنى الحقيقي إنما هو إذالم ينضم معه ما يظن لأجله عدم إرادته أو إرادة غيره ، ولا يكون معه حال صدوره ما يجوز اتكال المتكلم عليه في إرادة خلاف الحقيقة ، ولا شك أن الخاص المقارن للعام عرفاً سواء تقدم أو تأخر مما يصلح أن يكون قرينة لعدم إرادة العموم من العام وموجب لظن إرادة الخصوص ، وحينئذ فلا دليل على إجراء الحكم المعلق على اللفظ العام في مورد الخاص ، ويكون دلالة الخاص عليه خالية عن المعارض ، فيجب الأخذ بمدلوله . وليس المراد بالتخصيص إلا ذلك .

واحتمال التجوز في الخاص أو إضمار أو تقييد أو تقيّة أو مصلحة أخرى يدفعه الأصل الخالي عن المعارض .

ومنها : أنه مما لا شك فيه أنه يجب إخراج اللفظ عن الحقيقة مع وجود القرينة عليه واتباع مقتضى القرينة ، ولا شك أن الخاص قرينة صارفة للعام عن عمومه ، ومقتضاه خروج مورد الخاص عن تحت العموم فيجب اتباعه .

١ . نقل ذلك أيضاً المحقق في معارج الأصول : ٦٥ ؛ والسيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة : ١ : ٣١٤ .

٢ . في ص ٣١٢ .

واحتتمال أمر آخر في الخاصّ من تجوّز أو غيره مخالف للأصل .
ولو التفتّ إلى مثل تلك الاحتمالات لانسدّ باب فهم المجازات من القرائن اللفظيّة .
فيلزم سدّ باب الاستفادة من الكتب ، بل سائر الخطابات غير الشفاهيّة .
فإن قيل : كما يمكن أن يكون الخاصّ قرينه على إخراج العامّ عن حقيقته ، كذلك
يمكن العكس بأن يقال : الأصل بقاء العامّ على عمومه ، ومعه لا يكون الخاصّ باقياً على
حقيقته قطعاً .

قلنا : أصالة بقاء العامّ على العموم في ذلك المورد غير ثابتة ؛ لما مرّ من أنّ مقارنته مع
الخاصّ تورث ظنّ خروجه عن حقيقته .

ومنها : أنّ التصوّر هنا إمّا التخصيص أو النسخ لو جوّزناه قبل حضور وقت
العمل ، والثاني باطل ؛ لأنّ المصلحة فيه حينئذٍ مجرد اعتقاد استمرار التكليف ليثاب
عليه ظاهراً ، وهو هنا منتفٍ ، اترض كونهما كلاماً واحداً عرفاً ، والمخاطب لا يعتقد شيئاً
إلا بعد تمام الكلام . واحتمال خلاف أصل في الخاصّ أو وجود مصلحة لانعلمها مدفوع
بما مرّ .

وقد استدلّ على وجوب التخصيص حينئذٍ بوجهين آخرين أيضاً :
الأول : أنّ الخاصّ في دلالته على مورده أقوى من دلالة العامّ عليه ؛ لجواز إطلاق العامّ
من غير إرادة مورد الخاصّ ، وليس كذلك الخاصّ ، فيجب ترجيح الخاصّ لوجوب العمل
بالتراجيح .

الثاني : أنّهما دليان تعارضا لا يجوز العمل بظاهرهما ؛ لمكان التناقض ، ولا إهمالهما ؛
لاستلزامه إبطال الدليل الخالي عن المعارض في ما عدا مورد الخاصّ من أفراد العامّ ،
ولا العمل بظاهر العامّ فقط ؛ لأنّه إبطال للخاصّ وترجيح للعامّ عليه من غير دليل ، ولا
العمل بالخاصّ فقط ؛ لإيجابه ترك العمل في سائر أفراد العامّ من غير معارض ، فتعيّن العمل

بالخاصّ في موردّه وبالعامّ في غيره .

ويرد على الأوّل : أنّ إيجاب قوّة الدلالة - لو تحقّقت الدلالة - للترجيح ممنوع ، مع أنّ قوّة دلالة الخاصّ إذا لم يتصوّر فيه احتمال آخر سوى إرادة الحقيقة منه .
وعلى الثاني : أنّه لِمَ لا يجوز التوقّف أو التخيير أو التساقط في محلّ التعارض على اختلاف الأقوال .

المقام الثاني: أن يعلم تأخّر الخاصّ

ويجب العمل بالعامّ في غير مورد الخاصّ ، وبالخاصّ في موردّه ؛ لأنّه لا يعلم عموم العامّ حينئذٍ ، ولا تجري فيه أصالة الحقيقة حتّى يحتمل عليه ، فلا تكون حجة في مورد الخاصّ .

بيان ذلك : أنّ إبقاء العامّ على عمومه وحمله عليه إنّما يكون إذا لم تكن قرينة حالية أو مقالية على التخصيص ، ولا يمكن الاطلاع على انتفاء القرينة في الروايات لنا إلا باستعمال الأصل ، والأصل إنّما يكون حجة لو لم يعارضه دليل شرعي مقتضاه مخالف لها ، ووجود الخاصّ يدلّ على إرادة التخصيص ، مع أنّ ثبوت أصالة عدم القرينة في مثل هذا المقام غير ثابت لو لم نقل بكون الخاصّ معارضاً للأصل المذكور .

ويدلّ على وجوب التخصيص أيضاً ما مرّ من الفهم العرفي وطريقة أهل العرف وأرباب المحاورات بحيث لا يشكّ فيه أحد ، فإنّه إذا ورد مكتوب من شخص في مسافة بعيدة إلى آخر : أن أعطِ زيداً كلّ ما أعطيتك ، ثمّ ورد بعد ذلك مكتوب آخر : أن أعطِ الشيء الفلاني عمراً ، يعملون بالأخير في موردّه ، وبالأوّل في غير ذلك من غير اعتناء إلى عموم الأوّل ولا التفات إليه ، ويقرّره العقلاء وأهل اللسان عليه ، بل يذمّونه لو فعل غير ذلك . وهذا ظاهر جدّاً .

نعم ، لتأخّر الخاصّ أقسام من حيث وروده بعد حضور العمل بالعامّ في مورد الخاصّ ، أو قبله ، أو اشتباه الحال بكون العمل بالخاصّ في بعضها بنسخ العامّ في موردّه الخاصّ ،

وفي بعض آخر للتخصيص، ومآلهما واحد سيّما بالنسبة إلينا في أحاديثنا المروية من أئمتنا عليهم السلام فلا يتفاوت الحكم، سواء كان الخاصّ ناسخاً أو مخصّصاً.

ثمّ ممّا يؤيد ما ذكرنا من ترك العمل بالعامّ في مورد الخاصّ والعمل بالخاصّ إمّا بالنسخ أو بالتخصيص اتّفاق الفقهاء والأصوليين من المتقدّمين والمتأخّرين^١ في هذه الصورة على الاقتصار على الاحتمالين: النسخ والتخصيص من غير تجويز احتمال آخر فيها.

وعلى هذا فيمكن إثبات المطلوب بالإجماع أيضاً.

المقام الثالث: أن يعلم تقدّم الخاصّ

والحقّ فيه البناء على التخصيص مطلقاً، وفاقاً للمعارج^٢ والنهاية^٣ والشهيد^٤ والمعالم^٥، وهو المنقول^٦ عن الحاجبي والعضدي والبصري والرازي، وخلافاً للعدّة^٧ والغنية^٨ حيث أطلقا البناء على النسخ، ونسب إلى بعضهم التوقّف^٩.

لنا: ما سبق من عدم ثبوت أصالة الحقيقة فيما إذا تحقّق حال الخطاب ما يصلح قرينة لإرادة غير الحقيقي، ويصحّ اتكال المتكلّم عليه، ويورث الظنّ بعدم إرادة الحقيقة، ولا شكّ

١. كالعلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢: ٣٠٦؛ والسيد في الذريعة ١: ٣١٤ وما بعدها؛ والشيخ حسن في معالم الدين: ١٤٣.

٢. معارج الأصول: ٩٨.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢: ٣٠٦.

٤. تهذيب الوصول: ١٥٠.

٥. معالم الدين: ١٤٣.

٦. انظر المدّة في أصول الفقه ١: ٣٩٣؛ الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٣١٥؛ المعتد في أصول الفقه ١: ٢٦١؛ أصول السرخسي ١: ١٣٣.

٧. العدّة في أصول الفقه ١: ٣٩٣. قال الشيخ فيها: «اعلم أنّه إذا ورد عامّ يتناول إثبات حكم وورد خاصّ يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العامّ، نظر في تاريخهما».

٨. غنية النزوع ٢: ٣٢٥ - ٣٢٦.

٩. نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢: ٣٠٦؛ غنية النزوع ٢: ٣٢٥ - ٣٢٦.

أَنْ تَقْدَمَ الْخَاصُّ عَلَى الْعَامِّ وَذَكَرَهُ قَبْلَهُ وَلَوْ بِمُدَّةٍ مَدِيدَةٍ مِمَّا يَصْلِحُ قَرِينَةً عَلَى تَخْصِيصِ الْعَامِّ، وَمَوْجِبَ لَفْظٍ عَدَمِ إِرَادَةِ الْعُمُومِ مِنْهُ، وَيَصِحُّ اعْتِمَادُ الْمُتَكَلِّمِ عَلَيْهِ.

وعلى هذا فنقول: إِنَّ الْخَاصَّ الْمَقْدَمَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِمَدْلُولِهِ قَبْلَ وِرْوَدِ الْعَامِّ لِأَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ، وَبَعْدَهُ لَمْ يَحْدِثْ مَا يُوْجِبُ حَمْلَهُ عَلَى خِلَافِ مَدْلُولِهِ؛ لَعَدَمِ دَلِيلِ عَلَى وَجُوبِ حَمْلِ هَذَا الْعَامِّ عَلَى الْعُمُومِ.

ولنا أيضاً: أَنَّ قَبْلَ وِرْوَدِ الْعَامِّ ثَبَتَ الْحُكْمُ بِالْخَاصِّ، وَلَمْ يَعْلَمْ لَهُ دَافِعٌ يَقِينِي، وَالْعَامُّ لِاحْتِمَالِهِ التَّخْصِيصَ لَا يَصْلِحُ لَهُ، فَالْأَصْلُ بَقَاؤُهُ عَمَلًا بِالِاسْتِصْحَابِ، وَلَا تَعَارُضَهُ أَصَالَةُ إِرَادَةِ الْعُمُومِ مِنَ الْعَامِّ؛ لَعَدَمِ ثُبُوتِهَا فِيمَا إِذَا تَقَدَّمَ الْخَاصُّ، كَمَا مَرَّ^١.

وقد يستدلّ على ذلك أيضاً بوجوه أخر مزينة لا فائدة في ذكرها. احتجّ القائلون بالنسخ بوجوه:

منها: ما روي عن ابن عباس، قال: «كُنَّا نَأْخُذُ بِالْأَحْدَثِ بِالْأَحْدَثِ»^٢.

ومنها: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: اقْتُلْ زَيْدًا، ثُمَّ قَالَ: لَا تَقْتُلِ الْمُشْرِكِينَ، كَانَ بِمِثَابَةِ أَنْ يَقُولَ: لَا تَقْتُلْ زَيْدًا وَلَا عَمْرًا، إِلَى آخِرِ الْأَفْرَادِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَوَّلَ نَاسِخٌ، فَكَذَا مَا هُوَ بِمِثَابَتِهِ.

ومنها: أَنَّ الْمَخْصَصَ لِلْعَامِّ بَيَانٌ لَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ مَقْدَمًا عَلَيْهِ.

ومنها: أَنَّهُمَا لَفْظَانِ تَعَارُضَانِ فَوْجِبَ تَسْلِيْطُ الْأَخِيرِ عَلَى الْأَوَّلِ كَمَا لَوْ كَانَ خَاصًّا.

ومنها: أَنَّ تَرَدُّدَ الْخَاصِّ الْمُتَقَدِّمِ بَيْنَ كَوْنِهِ مَنْسُوخًا وَمَخْصَصًا يَمْنَعُ مِنْ كَوْنِهِ مَخْصَصًا؛

لَأَنَّ الْبَيَانَ لَا يَكُونُ مَنْسِيًّا.

ومنها: الْإِجْمَاعُ الْمَنْقُولُ فِي الْعِدَّةِ^٣.

ويرد على الأول أولاً: عَدَمُ حُجِّيَّةِ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَدَمُ دَلَالَتِهِ عَلَى الْإِجْمَاعِ.

١. في ص ٤٤٥.

٢. فتح الباري ٤: ١٥٧، المصنّف للصنعاني ٤: ٢٦٩، الرقم ٧٧٦٢.

٣. العدة في أصول الفقه ١: ٣٩٢، قال: «ولا خلاف فيه بين أهل العلم».

وثانياً : عدم ثبوته منه .

وثالثاً : عدم دلالته على المطلوب .

وعلى الثاني : المنع من التساوي ؛ ولذا يجوز الاستثناء في الثاني دون الأوّل .

وعلى الثالث : أنّ المتقدّم ذات البيان ، وأما وصف البيانيّة فهو متأخّر .

وما قيل : « إنّ وصف البيانيّة حينئذٍ مقارن للعامّ »^١ ، فضعيف ؛ لأنّ وصف البيانيّة من

حيث هي يتوقّف على تقديم ما يحتاج إلى البيان ، فالبيان بوصف البيانيّة المتأخّر عمّا يحتاج إلى البيان متأخّر طبعاً وإن تقدّم ذاتاً .

وعلى الرابع : المنع من وجوب تسليط الأخير ، والقياس على الخاصّ المتأخّر قياس مع الفارق .

وعلى الخامس : أنّ التردّد كما يمنع من التخصيص كذا يمنع من النسخ ؛ لاشتراط كون

كلّ من الناسخ والمخصّص معلوماً .

وعلى السادس : يمنع حجّيّة الإجماع المنقول ، ومنع ثبوت المحقّق .

استدلّ المتوقّف بأنّ كلّ واحد من الخطابين أعمّ من صاحبه من وجه وأخصّ من آخر ،

أما خصوص الخاصّ وعموم العامّ فظاهران ، وأما عموم الخاصّ من حيث اشتماله على

الزمان الذي لم يشمله المتأخّر ، وأما خصوص العامّ فمن حيث عدم اشتماله عليه ، وإذا كان

كلّ منهما أعمّ من وجه وجب التوقّف والرجوع إلى الترجيح .

ورُدّ بأنّ العموم من وجه إنّما يصحّ إذا كان المتقدّم نهياً حتّى يعمّ الأزمنة ، أمّا لو

فرض أمراً فإنّه لا يقتضي العموم ، بل يكون خاصّاً باعتبار الأزمان والأفراد ؛ لعدم إفادته

التكرار .

وفيه : أنّ محلّ البحث هو ما إذا تحقّق التعارض ، وهو لا يكون إلّا بعد كون الخاصّ

المتقدّم شاملاً للزمان الذي يشمله المتأخّر ، إمّا باعتبار وضعه له ، أو باعتبار دليل

يدلّ عليه، أو باعتبار اقتضاء الإطلاق له.

نعم، يرد عليه أن عموم العام غير ظاهر، وكذا عموم الخاصّ بالنسبة إلى الزمان، بل هو أمر مستفاد من دليل آخر.

[المقام] الرابع: أن يجهل التاريخ

أي لا يعلم المتقدم منهما من المتأخر.

والمشهور بين الأصوليين بناء العام على الخاصّ^١، وهو الحق.

والدليل عليه: أنه لا يخرج في الواقع عن أحد الأقسام المتقدمة، وقد حكم به في الجميع كما مرّ، والحكم بالنسخ فيما إذا تأخر الخاصّ، وكان وروده بعد حضور وقت العمل لا ينافي بناء العام على الخاصّ؛ لاتحاد المآل بالنسبة إلينا في أحاديثنا.

ويدلّ عليه أيضاً عمل الفقهاء من المجتهدين والأخباريين، فإنهم لا يزالون يخصّصون عموماً أخبارنا بخصوصياتها، بحيث يحصل العلم بالإجماع للمزاوول لهذا الفنّ والممارس له، ويعلم أنه طريقتهم، وذلك ديدنهم من الصدر الأوّل والعهد الأقدم إلى زماننا هذا وعهدنا، ذلك مع الجهل بالتاريخ غالباً، بل في الجميع. وتقدّم الإمام أو الراوي أو تأخره لا يفيد؛ لأنّ أئمتنا عليهم السلام في الحقيقة حاكون راوون لا مؤسسون منشئون للأحكام، والمؤسس المنشئ هو النبي صلى الله عليه وآله، وهو قد بين جميع الأحكام وأظهرها وأودعها عندهم، ولا يعلم المتقدم منها والمتأخر بالنسبة إليه صلى الله عليه وآله مع أن الأئمة ما كانوا متمكّنين في الأغلب من بيان الأحكام وإظهارها على ما هي عليه.

وقد استدلّ عليه أيضاً بوجوه أخر غير تامّة، لا فائدة في ذكرها، ومن أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى سائر كتبنا الأصوليّة.

١. انظر العدة في أصول الفقه ١: ٣٩٣، الذريعة ١: ٣١٧ - ٣٢٠، معالم الدين: ١٤٥، المتمدن في أصول الفقه ١:

ونقل^١ عن السيّد السندين المرتضى^٢ وابن زهرة^٣ التوقّف هنا، ووجوب الرجوع إلى المرجّحات.

وقد يظهر من النهاية^٤ أيضاً حيث نسب القول بالتخصيص في صورة الجهل بالتاريخ إلى الشافعي، وذكر أدلّته وضعفها.

وقد عرفت ضعفه، والكلام في المطلق والمقيّد المتنافيين كالعامّ والخاصّ.

١. نقل ذلك عن السيّد المرتضى الشيخ حسن في معالم الدين : ١٤٦.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة ١ : ٣١٦.

٣. غنية النزوع ٢ : ٣٢٦.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢ : ٣١١.

الفائدة الثانية

في بيان حكم ما إذا ورد عامّ وخاصّ من وجه متنافيا الظاهر

وقد صرّح الشيخ رحمته^١ والإسنوي^٢ بأنّ حكمه حكم المتساويين المتعارضين في محلّ التنافي، ولا يجوز تعيّن أحدهما للتخصيص، وهو ظاهر العلامة في النهاية^٣، وإليه ذهب والدي العلامة^٤ - طاب ثراه - بل هو مذهب الأكثر^٥.

والوجه فيه واضح؛ لأنّ في التعيين يلزم الترجيح بلا مرجّح، فيجب الرجوع إلى المرجّحات، ولو فقدت يكون الحكم التخيير أو التوقّف أو التساقط على اختلاف الأقوال.

فائدة مهمّة

اعلم أنّ من باب تعارض العامّ والخاصّ من وجه، ما إذا تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، فإنّه لا يمكن اجتماعهما في واحد ولو من جهتين، فيتنافيان ويحصل التعارض. ومنهم من نفى التنافي وقال بإمكان اجتماعهما.

١. العدة في أصول الفقه ١: ٣٩٤ - ٣٩٥.

٢. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي: ٤٠٩ وما بعدها.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢: ٣٠٤.

٤. أنيس المجتهدين ٢: ٨١٥.

٥. العدة في أصول الفقه ١: ٣٩٤ - ٣٩٥؛ الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٣١٥؛ المحصول في علم الأصول ٣: ١٠٤.

وتحقيق المقام: أن العلماء اختلفوا في جواز اتّصاف شيء واحد شخصي بحكمين من الأحكام الخمسة من جهتين بعد اتّفاقهم على الجواز في الواحد النوعي والامتناع في الشخصي من جهة واحدة أو جهتين متلازمتين من الجانبين، فذهب أكثر علمائنا إلى الامتناع، بل ادّعى الإجماع عليه جماعة منهم العلامة في المنتهى^١ والقاضي في إحقاق الحقّ^٢ والدي العلامة^٣ طاب ثراه.

وقال صاحب المعالم:

الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد، ولا نعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا، ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا^٤.

ويشعر بها كلام صاحب المدارك^٥ أيضاً في بحث الصلاة في الدار المغصوبة، بل هو صريح في دعوى البدهاة. ومن المدّعين له السيّد عميد الدين^٦.

وقال بعض مشايخ والدي في فوائده: «والظاهر من الشيعة اتّفاقهم كالمعتزلة، ووافقهم من الأشاعرة الباقلاني والرازي على امتناعه»^٧. انتهى.

والظاهر من المحقّق الخوانساري في بحث تداخل الأغسال من شرحه على الدرر^٨، والمحدّث الكاشاني في نقد الأصول^٩: الجواز. ونصره بعض أفاضل معاصرينا، بل نسب الخلاف إلى جمع من أصحابنا المتقدّمين والمتأخّرين^{١٠}، وهو بمعزل عن الصدق.

١. منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول: ٣١٠.

٢. إحقاق الحقّ ٢: ١٨١، الشرط السادس من شرائط التكليف.

٣. أنيس المجتهدين ١: ١٤٦.

٤. معالم الدين: ٩٣.

٥. مدارك الأحكام ٢: ٣٨.

٦. منية اللبيب: ١٢٣ - ١٢٤ والصحيح: «السيّد ضياء الدين».

٧. لم نعر على قائله فيما لدينا من المصادر.

٨. مشارق الشمس: ٦١.

٩. نقد الأصول: ١٠٥ - ١١١.

١٠. قوانين الأصول ١: ١٣٨، حيث نسب القول بالجواز إلى جملة من فعول المتأخّرين كالمحقّق الأردبيلي وسلطان العلماء والمدقّق الشيرازي وغيرهم.

بيان ذلك : إنَّ مَنْ نسب إليه الخلاف من المتقدمين هو الفضل والسيد في الذريعة^١ .
وليس كلامهما دالاً عليه ، أمّا الفضل فلأنَّ كلامه الذي يتوهم منه ذلك هو ما نقله الكليني في
كتاب الطلاق عنه ، حيث قال - في جواب مَنْ قاس من العامة صحّة الطلاق في الحيض
بصحّة العدة مع خروج المعتدة أو إخراجها - ما هذا لفظه :

فليس يُسبَّه الخروج والإخراج بالعدة والطلاق في هذا الباب ، وإنّما قياس
الخروج والإخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها فهو عاصٍ في
دخوله الدار ، وصلاته جائزة ؛ لأنَّ ذلك ليس من شرائط الصلاة ؛ لأنّه منهيّ عن
ذلك صلّى أو لم يصلّ ، وكذلك من لبس ثوباً بغير إذن مالكة لكانت صلاته جائزة ،
وكان عاصياً في لبسه ؛ لأنَّ ذلك ليس من شرائط الصلاة ؛ لأنّه منهيّ عن ذلك صلّى
أو لم يصلّ ، وهذا بخلاف مَنْ لبس ثوباً غير طاهر أو لم يطهر نفسه أو لم يتوجّه
إلى القبلة ، فإنَّ صلاته فاسدة غير جائزة ؛ لأنَّ ذلك من شرائط الصلاة وحدودها لا يجب
إلاً للصلاة .

وكذلك لو كذب في شهر رمضان وهو صائم بعد أن لا يخرج كذبه عن الإيمان لكان
عاصياً في كذبه ، وكان صومه جائزاً ؛ لأنّه منهيّ عن الكذب صام أو أفطر .
ولو ترك العزم على الصوم أو جامع لكان صومه باطلاً ؛ لأنَّ ذلك من شرائط الصوم
 وحدوده لا يجب إلا مع الصوم .

وكذلك لو حجّ وهو عاقٍ لوالديه أو لم يخرج لغرمائه من حقوقهم لكان عاصياً في ذلك
وكانت حجّته جائزة ؛ لأنّه منهيّ عن ذلك حجّ أو لم يحجّ .
ولو ترك الإحرام أو جامع في إحرامه قبل الوقوف لكانت حجّته فاسدة ؛ لأنَّ ذلك من
شرائط الحجّ وحدوده^٢ . انتهى .

ولا يخفى أنّه ليس في كلامه ما يتوهم منه تجويز الاجتماع سوى حكمه بصحّة الصلاة

١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١ : ١٧٨ وما بعدها .

٢. الكافي ٦ : ٩٤ - ٩٥ ، باب الفرق بين مَنْ طلق على غير السنّة من كتاب الطلاق ، مع تفاوت في بعض العبارات .

في الدار المفصوبة، ولا دلالة له على ذلك؛ لأنَّ الحكم بها مع النهي عن التصرف في المكان المفصوب إنَّما يكون لواحد من الأمور الخمسة :

أحدها : تجويز اجتماع الأمر والنهي .

وثانيها : جعل الكون خارجاً عن الصلاة غير مأمور به بالأمر بالصلاة، أي نفي جزئيته وشرطيته وجعله من ضروريات الجسم ولوازمه . صرَّح بذلك جمع من أصحابنا منهم المحقق في المعبر^١ والبهائي في الجبل المتين^٢ .

وثالثها : عدم تعلُّق النهي بهذا الفرد من التصرف في المفصوب، وهو الذي تمسك به السيد^٣ كما يأتي .

ورابعها : عدم تعلُّق الأمر بالأفراد وتعلُّقه بالطبائع وكون الأفراد مقدمات، وزعم عدم وجوب المقدِّمة .

وخامسها : عدم المنافاة بين الامتثال والتوصُّل إلى الواجب بالحرام، وإذا جاز أن يكون الحكم بالصحة لكلِّ واحد من هذه الوجوه، فمن أين يحكم بأنَّ حكم الفضل بها للأوَّل مع أنَّ في كلامه دلالة ظاهرة على أنَّ حكمه إنَّما هو للثاني .

وأما كلام السيد فما أوجب توهم تجويزه الاجتماع ما ذكره في الذريعة، حيث قال :

وقد يصحُّ أن تقيح من المكلف جميع أفعاله على وجه، وتحسن على وجه آخر. وعلى هذا الوجه يصحُّ القول بأنَّ مَنْ دخل زرع غيره على سبيل الغصب أنَّ له الخروج عنه بنية التخلُّص، وليس له التصرف بنية الفساد، وكذلك مَنْ قعد على صدر حيٍّ إذا كان انفصاله يؤلم ذلك الحيَّ كقعوده، وكذلك المجامع زانياً له الحركة بنية التخلُّص، وليس له الحركة على وجه آخر^٤ .

١. المعبر ٢: ١٠٩، وقد ذكر أنَّ الكون بالمكان ليس جزءاً من الوضوء ولا شرطاً فيه، وليس كذلك الصلاة؛ فإنَّ القيام جزء من الصلاة، وهو منهيٌّ عنه؛ لأنَّه استقلال في المكان المنهي عن الاستقلال فيه.

٢. الجبل المتين ٢: ١٠٥.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٧٨.

وقال في موضع آخر :

أما الضيعة المغصوبة فالصلاة فيها مجزية؛ لأنّ العادة جرت بأنّ صاحبها لا يحظر على أحد الصلاة فيها، والتعارض يجري مجرى الإذن فيجب الرجوع إليه^١. انتهى.

ولا يخفى أنّه ليس في كلامه ما يوجب التوهّم المذكور.

أما الأوّل، فلاّنه لا يدلّ إلّا على أنّ الفعل الواحد يمكن أن يكون حسناً من وجه وقبيحاً من وجه آخر وهو أمر لا ينكره في هذا المقام وإن وقع فيه النزاع أيضاً. وتجويز اجتماعهما لا يدلّ على جواز اجتماع الأمر والنهي كما يأتي. على أنّه لا دلالة في كلامه على تجويز اجتماع الحسن والقبح في واحد شخصي من جهتين، بل يدلّ على أنّ كلّ فعل من أفعال المكلف يمكن أن يكون تارة حسناً وأخرى قبيحاً، أي يكون حسناً مع وجه وقبيحاً مع آخر، بل تمثيله بما ذكر صريح في أنّ مراده ذلك.

وأما قوله: «وعلى هذا الوجه»^٢، إلى آخره، فيدلّ على جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد جنسي؛ لأنّ الخروج عن زرع الغير أمر كليّ له فردان أحدهما الخروج بنية التخلّص والآخر بنية الفساد، ولا يمكن تحقّق فرد منه في ضمن النسيئين حتّى يتّصف بالجواز باعتبار أحدهما وبعدمه باعتبار الأخرى، بل المتحقّق مع أحدهما غير المتحقّق مع الآخر لا محالة.

وأما كلامه الثاني فلاّنه صريح في أنّ أجزاء الصلاة في الضيعة المغصوبة، لأجل عدم تعلّق النهي بهذا التصرف، وكونه جائزاً غير مأمور به، بل هو ظاهر في حكمه بعدم جواز الاجتماع؛ إذ لو جاز لما كان وجهه للتمسك في الأجزاء بعدم تعلّق النهي ورضا صاحب. وأما من نسب إليه الخلاف من المتأخّرين فمنهم: المحقّق الأردبيلي، وكلامه الذي رأيناه في شرح الإرشاد صريح في خلافه، قال - بعد حكمه بعدم صحّة صلاة الضيف لو علم كراهة المضيف صلّاته، وبصحتّها في كلّ موضع علم الإذن بالفحوى أو شاهد الحال،

١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٩٤.

٢. أي قول السيّد في الصفحة السابقة.

ونفيه الاستبعاد عن كون الصلاة في المكان المغصوب أيضاً من هذا القبيل ، أي يكون صاحبه راضياً بالصلاة فيه ، ما هذا لفظه - :

واعلم أيضاً أنّ سبب بطلان الصلاة في الدار المغصوبة - مثلاً - هو النهي عن الصلاة^١ ، المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير ، وأنّ النهي مفسد للعبادة ، فلا تبطل صلاة المضطرّ ولا الناسي ولا الجاهل ؛ لعدم تعلق النهي حين الفعل .

ثمّ قال بعد كلام :

وإذا تحققت أنّ سبب بطلانها حينئذٍ هو لزوم اتحاد الأمور به والمنهيّ عنه تحققت أيضاً عدم بطلان عبادة ما لم تتّحدا ، وما لم يكن التصرف في المكان نفسه عبادة ومأموراً ، مثل الصوم وكذا الزكاة والخمس والكفّارات وقراءة القرآن وغيرها ممّا ليس الكون عبادة فيه بحيث يبطل ببطلان أصله .

نعم ، يلزم بطلان الأخذ والإعطاء والكيل والوزن والتسليم في ذلك المكان لو كان عبادة^٢ .

- ثمّ قال : - وأما الطهارة في المغصوب فإن قلنا : إنّ إجراء الماء على العضو - مثلاً - تصرف في ملك الغير ، حيث وقع في فضاء الغير أو أنّه متّصل بالعضو الذي على المكان فإجراء الماء عليه مستلزم لتصرف ما في المكان ، لكنّه بعيد فلا يصحّ ، وإلّا صحّت .

- ثمّ قال : - ويمكن مجيء بطلان الوضوء من جهة أنّه مأمور بالخروج عن المكان الفصبي فاشتغل به عن ذلك فصار حراماً فيبطل . وهذا إنّما يتمّ لو فرض مانعيته فيه من حيث هو عن الخروج عن المكان الفصبي حتّى تحصل المنافاة .

ويمكن أن يقال : ولا شكّ أنّه مأمور بالوضوء في المكان المباح ؛ إذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الفصبي ، وهو ظاهر . والمفهوم عرفاً ولغةً من مثل هذا الكلام عدم

١. في المصدر : « النهي عن الصلاة فيها » .

٢. مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١١٠ - ١١١ .

الرضى بالوضوء في المكان الغصبي وبطلانه فيه وعدم قبوله منه في ذلك المكان . ولأنه لم يأت بالمأمور به عرفاً وعلى حسب تعارف العامة .

نعم ، العقل يجوز الصحة لو صرح بأنه لو فعلت في المكان الغصبي بعد نهيك عنه لصح وعوقبت بما فعلت من مخالفة الأمر في الجملة ، ولمنله يمكن القول بالبطلان في كثير من العبادات ، بل بعض المعاملات والمناكحات وغيرها أيضاً^١ . انتهى .

وكلامه هذا - كما ترى - صريح في عدم جواز الاجتماع ، ولا يتوهم أن قوله : « نعم ، العقل » ، إلى آخره ، يدل على حكمه بتجوز العقل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ؛ وذلك لأنه لما حكم أولاً ببطلان الوضوء في المكان المغضوب مع حكمه بعدم كون الكون فيه عبادة ، وكان ذلك لأجل حكم العرف والعادة حكم في مثل هذا بتجوز الفعل بالصحة لو صرح الأمر ، ولا كلام فيه ، فإننا أيضاً نقول بأنه يصح أن يصرح الأمر بصحة الفعل في صورة جمعه مع فعل منهي عنه وعقابه على ذلك المنهي ، كأن يقول : لو صليت مع النظر إلى الأجنبية لصحت الصلاة وعوقبت ، والفرق بين ذلك ومحل النزاع ظاهر .

ومنهم : سلطان العلماء ، وما رأينا من كلماته في حواشي شرح العضدي والمعالم لا يدل على ذلك ، بل كلامه في الثاني صريح في خلافه ، حيث قال - في ذيل قول المصنف : « وتعدّد الجهة غير مجدٍ » - :

هذا يستقيم إذا كانت الجهتان تعليليتين ؛ إذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد ، واختلاف العلة غير نافع ، وأما إذا كانت الجهتان تقيديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد^٢ . انتهى .

ولا يخفى أن هذا صريح في عدم تجوز الاجتماع في الواحد بالشخص من الجهتين ؛ لأن كل واحد شخصي ذو جهتين ، فإن جهته ليست إلا تعليليتين . وأما إذا كانتا تقيديتين فلا نزاع لأحد في جواز الاجتماع في شيء واحد باعتبارها ؛ لأنه يصير الواحد حينئذٍ جنسياً .

١ . مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١١١ - ١١٢ .

٢ . حاشية سلطان العلماء على معالم الدين : ٢٩٢ .

وأما ما ذكره^١ بعد كلامه المنقول من المناقشة في بطلان الصلاة في الدار المغصوبة فإنما هو مناقشة في المثال، ومطلبه أنه ليس الاعتباران فيها تعليليين، ولا شك أنه غير المناقشة في أصل المطلب، ولو سلمنا تقيديتهما فيها نقول بصحتها أيضاً.

وقد نسب الخلاف إلى جمع آخر أيضاً، والظاهر أنه إنما نشأ ممّا صدر منهم من مناقشتهم في بعض أدلة الامتناع، ومنعهم بعض مقدماتها من غير تصريح منه بالجواز، بل يوجد في كثير من كلماتهم تلويحات إلى الامتناع.

وقد نسب إلى المحدث المجلسي أيضاً أنه قال: «إن الظاهر من كلام الفضل أن جواز الاجتماع من مسلمة الشيعة»^٢. ولا يخفى أنه خلط ظاهر، فإنه إنما يقول ذلك في صحة الصلاة في المكان الغصبي.

قال في بحار الأنوار بعد ذكر كلام الفضل: «فظهر أن القول بالصحة كان بين الشيعة، بل كان أشهر عندهم في تلك الأعصار»^٣. انتهى.

وقد عرفت أن القول بالصحة لا يستلزم تجويز الاجتماع.

وبالجملة، نسبة هذا الخلاف إلى بعض علماء الشيعة إنما هي ناشئة إما من حكمهم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، أو من تدقيقهم ومناقشتهم في بعض الأدلة كما هو دأب كثير من المحشّين، ولا يدلّ شيء منهما على حكمهم بالجواز. وكيف كان فالحق هو الامتناع لوجوه:

[الوجه] الأول^٤: إن من الأمور التي لا يشكّ فيها أحد أن الأمر والنهي - وبعبارة أخرى:

١. أي سلطان العلماء في حاشيته على معالم الدين: ٢٩٢.

٢. لم يصرح المجلسي رحمته بهذا الكلام، بل ذكر أن كلام الفضل يرجع إلى ما ذكره محقق أصحابنا من أن التكليف الإيجابي ليس متعلقاً بهذا الفرد الشخصي، بل متعلق بطبيعة كئبة شاملة لهذا الفرد وغيره، وكذا التكليف السلبي متعلق بطبيعة النصب لا بخصوص هذا الفرد، والنسبة بينهما عموم من وجه... إلى آخر ما قال في بحار الأنوار ٨٠: ٢٨٠، وقال المحقق القمي في القوانين ١: ١٣٨: «ويظهر من كلام الفضل أن ذلك كان من مسلمة الشيعة، وإنما المخالف فيه كان من العامة».

٣. بحار الأنوار ٨٠: ٢٨٠.

٤. هذا الوجه ذكره صاحب المعالم، لاحظ معالم الدين: ٩٤.

الوجوب والحرمة - وسائر الأحكام الخمسة من الأمور المتضادة والأحكام المتصادمة والحيثيات المتقابلة بالذات. ومن البديهيات التي لا يرتاب فيها ذو مسكة أن المتضادين والمتنافيين لا يمكن اجتماعهما في محل واحد سواء كان من جهة واحدة أو جهتين متغايرتين، إلا إذا كانت الجهتان حيثيتين تقيديتين يجعلان أولاً نفس المحل المفروض لهما محلين متغايرين.

ولا شك أيضاً أن تعدد الجهتين في ما نحن فيه لا يوجب تعدد المحل الخارجي وإن تعدد المحل عقلاً، ولكنه لا يفيد؛ لأن التكليف لم يتعلق بالأمور العقلية.

والحاصل: أن الامتناع إنما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد، وذلك لا يندفع إلا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الخارج أمرين: هذا مأمور به، وذلك منهى عنه. ومن البين أن التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك، بل الوحدة باقية معه قطعاً، فلو جاز اجتماع الأمر والنهي في ما نحن فيه لزم اجتماع المتضادين في محل واحد.

وبعبارة أخرى: الأمر والنهي والوجوب والحرمة ضدان متنافيان لا يمكن اجتماعهما في الخارج والواقع إلا في محلين تعدداً في الخارج والواقع. وتعدّد الجهة لا يوجب تعدد الشيء فيها، فإن الصلاة في الدار المغصوبة وإن تعددت جهتها إلا أنها في الخارج ونفس الأمر شيء واحد ومحل واحد، فلا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فيه.

وتعدّد الجهة لا يجدي نفعاً. ألا ترى أنه إذا قال الشارع: «كل ماء طاهر» و«كل ملاقي النجاسة نجس» فلا يحكم بنجاسة الماء الملاقي لها وطهارته مع تعدد الجهة فيه، بل يخصّص أحد العامين قطعاً.

وبهذا صرح السيّد الداماد في السبع الشداد، قال - بعد ذكر الحيثيات -:

وإذا علمت ذلك فافقهن أن الوجوب والحرمة من الأمور المتضادة^١ والحيثيات المتقابلة بالذات، فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تليقيتين، ككونه جزءاً من الصلاة المأمور بها وكونه تصرفاً عدوانياً في الدار

المفصولة، بل لا بدّ من اختلاف حَيْثِيَّتين تقيديّتين يجعل أولاً نفس ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين، ثمّ يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد إلى تينك الحَيْثِيَّتين المتقدّمتين^١ ٢٠١. انتهى.

فإن قيل: جوّز بعضهم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهتين تعليليّتين، محتجّاً بأنّ الحسن والقبح في نفسيهما لا تضادّ بينهما وإنّما التضادّ بين الحسن من جهة والقبح من هذه الجهة، وأمّا الحسن في الجملة فلا يناقض القبح في الجملة، فيمكن أن يجتمعا في محلّ واحد. وعلى هذا فيجتمع الأمر والنهي أيضاً في محلّ واحد من جهتين تعليليّتين.

قلنا أولاً: إنّ جواز اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهتين، ممنوع كما بيّنا في موضعه.

وثانياً: أنّه لا يلزم من حياز اجتماعهما جواز اجتماع الوجوب والحرمة أيضاً في شيء واحد؛ لأنّ هذا إنّما يلزم لو قلنا بأنّ كلّ حسن يستلزم الوجوب أو الاستحباب، وكلّ قبح الحرمة أو الكراهة، وليس كذلك، بل لو قلنا بأنّ الوجوب والحرمة وأخويهما من مقتضيات الحسن والقبح، نقول: إنّ الحسن الذي لم يكن معه قبح أو كان معه قبح لم يساوه يقتضي الوجوب مثلاً، وكذا القبح الذي لم يكن معه حسن أو كان ولم يكن يساويه يقتضي الحرمة مثلاً، وفي ما اجتمع فيه الحسن والقبح في الجملة لا يكون واجباً وحراماً من جهتين، بل يكون مباحاً إن تساوى حسنه وقبحه. ويجب أو يستحبّ إن غلب الحسن، ويحرم أو يكره إن عكس.

فإن قيل: وإن لم يلزم من ذلك جواز اجتماع الوجوب والحرمة ولكن بعد تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح في الجملة لأحد أن يقول: إنّ الوجوب والحرمة أيضاً من قبيلهما فيجوز اجتماعهما من جهتين.

١. في المصدر: «التعليليّتين».

قلنا: لا شك أن القائل بجواز اجتماع الحسن والقبح من جهتين يقول بأن من الأشياء ما لا يجوز اجتماعهما أيضاً كما صرح به في الحسن وعدم الحسن، ومنه السواد والبياض والطهارة والنجاسة، وحينئذٍ فاللازم إمعان النظر في أن الوجوب والحرمة - وبعبارة أخرى: الأمر والنهي - بل هما من قبيل الحسن والقبح أو من قبيل السواد والبياض والحسن وعدم الحسن، فنقول: إن هذا القائل يقول بأن كل شيئين لم يكونا متضادين في أنفسهما وكان تضادهما باعتبار القيود ولم يتضادا لو قطع النظر عنها يجوز اجتماعهما في محل واحد من جهتين، وكل ما لم يتوقف تضادهما على شيء خارجي كالطهارة والنجاسة والسواد والبياض فلا يجوز اجتماعهما؛ لأن من انضمام القيود حينئذٍ لا يرتفع التناقض.

وحينئذٍ فنقول: إن أظهر الأشياء تناقضاً بحسب الذات مع قطع النظر عن القيود وجود الشيء وعدمه، فإنه لا يمكن أن يكون الشيء موجوداً من جهة ومعدوماً من جهة أخرى، وتناقض الوجوب والحرمة بعينه هذا التناقض؛ لأن وجوب شيء عبارة عن وجود طلبه، وحرمة عبارة عن عدم طلبه مع زيادة فهو طلب تركه.

وبعبارة أخرى: وجوب شيء عبارة عن كونه مطلوب الإيجاد، وحرمة عبارة عن عدم كونه كذلك مع شيء زائد. ولا شك أن وجود الشيء وعدمه يتناقضان من غير افتقار إلى انضمام الجهة، فلا يمكن اجتماعهما ولو قلنا بجواز اجتماع أمر آخر من جهتين تعليليتين. واعترض على هذا الدليل بوجوه:

منها: أن هذا إنما يصح على تقدير تعلق الوجوب بالأفراد، وأما على تقدير تعلقه بالطبيعة فلا يصح ذلك؛ إذ ليس هذا الشخص الخارجي الموجود في العين متعلقاً بشيء من الأمر والنهي، بل متعلقهما الماهيتان المتعدتان، فلا يستلزم اجتماع المتناهيين في محل واحد، فإن محلّهما ليس هذا الشيء الخارجي بل إنما هو الماهية.

وجوابه: أما أولاً: فبمنع كون متعلق الوجوب والحرمة هو الماهيات، بل إنما هي الأفراد؛ لأنها الموجودة في الخارج، ولا تكليف إلا بالموجودة فيه.

وأما ثانياً: فبأنه لو سلم ذلك فيرجع الحاصل إلى أنه لم يتعلق وجوب بالفرد الذي هو الواحد الشخصي، بل إنما تعلق بغير ما تعلق به الحرمة - أي الطبيعة - فحينئذٍ يرجع إلى

اجتماع الأمر والنهي في محلين متغايرين متعددين ، ولم يتعلّق بواحد شخصي أصلاً، فإن الفرد غير مأمور به ولا منهي عنه، وطبيعة الصلاة مأمور بها، وليست منهيّاً عنها، وطبيعة الغضب بالعكس، فليس واحد شخصي يكون مأموراً به من جهة ومنهيّاً عنه من أخرى، ويكون النزاع لفظياً.

والتوضيح : أنّه لا شبهة في أنّ النزاع في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد له جهتان، ومعناه أن يكون هذا الشيء الواحد واجباً من جهة وحراماً من جهة أخرى، أي يكون هذا الشيء حال كونه ذا جهتين واجباً وحراماً معاً إلا أنّ معرفتيه للوجوب لجهة وللحرمة لجهة أخرى.

وثمره هذا النزاع تظهر في مواضع :

الأول : فيما إذا اخترنا في مسألة تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد - في ما يصلح للأمرين - الثاني، كما هو مذهب كثير من المحققين^١.

والثاني : فيما إذا وجد هناك أمر لم يصلح للتعلّق بالطبائع.

والثالث : فيما إذا قلنا بتعلّقه بالطبائع، وقلنا بوجوب الفرد من باب المقدّمة، وأردنا معرفة حال المقدّمة.

والرابع : فيما إذا قلنا بتعلّقه بالطبائع، ولكن قلنا بأنّ المتعلّق حقيقة هو إيجادها وأوجد المكلف الطبيعتين بإيجاد واحد.

وأما إذا قلنا باختصاص جميع الأوامر بالطبائع وعدم وجوب المقدّمة وعدم تعلّقها بإيجاد الطبائع، فلا يكون من متفرّعات هذا النزاع في شيء، بل يكون من باب اجتماع الوجوب والحرام دون الوجوب أو الحرمة.

وعلى هذا فالمراد أنّه إذا اخترنا تعلّق الأمر بالأفراد ووجوب المقدّمة فهل يصحّ في الأفراد اجتماع الأمر والنهي من جهتين أم لا؟ فالإيراد بأنّ الأمر متعلّق بالطبائع وتسليم امتناع الاجتماع في صورة التعلّق بالفرد ليس إلاّ تسليماً للمطلوب.

١. منهم والد المصنّف في أنيس المجتهدين ١: ١٤٧؛ والشيخ حسن في معالم الدين : ٩٥.

والعجب من بعضهم أنه قال بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهتين ،
تمسكاً بتعلّق الأوامر بالطبائع^١ ، فإنه على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة أين هذا الشيء الواحد
الذي هو واجب وحرام معاً من الجهتين ؟ فإنّ الفرد ليس متعلّق الأمر ، وليس شيء
وجداني^٢ آخر .

فإن قال : إنّ مرادي من جواز الاجتماع هو ذلك

قلنا : هذا مرادنا من رجوع النزاع حينئذٍ إلى اللفظي ، مع أنّه هل يصلح للفاضل أن
يقول : إنّي اخترت جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين ، وجواز كون
شيء واحد واجباً وحراماً كذلك ؟

ثمّ إذا قيل له : ما تقول في ما إذا قال الشارع : هذا الفرد واجب من حيث كونه فرداً من
الصلاة وأريده ، وحرام ولا أريده من حيث كونه فرداً للغضب ، فأجاب بأنّ هذا لا يجوز ،
ولكنني لا أقول بتعلّق الوجوب بالفرد بل بالطبيعة ، وها هنا شيان هما متعلّقا الوجوب
والحرمة ، ولا ضير فيه ؛ لأنّي اخترت جواز الاجتماع . وهذه الغفلة له إنّما نشأت من تمثيل
القوم بالصلاة في الدار المغصوبة ولم يتفطن بأنّه مبنيّ على تعلّق الأمر بالأفراد أو وجوب
المقدّمة كما صرّحوا به .

وأما ثالثاً : فبأنّ مراده إن كان أنّ جميع الأوامر والنواهي متعلّقة بالطبائع ، ولا يمكن
تعلّق الأمر بالفرد فهو غلط فاحش ، فإنّ الخلاف الواقع في أنّ الأوامر هل هي متعلّقة
بالأفراد أو بالماهيات إنّما هو في الأوامر المتعلّقة بالكلّي ظاهراً ، وأمّا أنّ الأمر يمكن تعلّقه
بالفرد ، بل تعلّق بعض الأوامر به فممّا لا شكّ فيه .

وحينئذٍ فنقول في مثل ذلك الفرد : هل يجوز تعلّق النهي به من جهة غير جهة تعلّق الأمر
به أو لا ؟ كما أنّه إذا أمر الشارع بجميع أفراد الصلاة - مثلاً - ونهى عن جميع أفراد الغضب
فنقول في ما كان فرداً لهما : هل يجوز تعلّق الأمر بهما من جهة كونه فرداً للصلاة وتعلّق
النهي به من جهة كونه فرداً للغضب أم لا ؟

١ . الظاهر أنّ القائل هو الفيض الكاشاني . راجع نقد الأصول : ١٠٩ (مخطوط) .

٢ . في «أ» : «وجداني» .

وأما رابعاً: فبأن مراده من تعلق الوجوب والحرمة بالطبائع إن كان تعلقهما بذوات الماهيات، بمعنى أن ذات هذه الطبيعة مأمور بها ومنهي عنها حتى يكون مراد الأمر أوجبت عليك ذات الطبيعة، فهو ممّا لا يتفق به عاقل، وإن كان مراده أن متعلقهما إيجادها فلا ينعف ذلك للمعتز أصلاً، بل يقع فيما هرب منه، فإن وجوب ماهية الواجب في ضمن الفرد الذي تحقّق في ضمنه ماهية الحرام نفس وجود ماهية الحرام، ووجود الأولى عين وجود الثانية، فإنّه لا وجود للماهيات إلّا في ضمن الأفراد، والفرد واحد، فالماهيات موجودتان بوجود واحد وإيجاد واحد. ومحلّ الوجوب والحرمة لو كان هو الماهية لكان هو إيجادها، وهو في ما نحن فيه شيء واحد، فيلزم اجتماع المتضادين في محلّ واحد.

وأما خامساً: فبأنّه لو سلّم تعلق الأمر بالطبيعة فيكون التشخيص أيضاً واجباً من باب المقدّمة؛ لامتناع وجود الطبائع بدون الفرد، فيكون الفرد أيضاً مأموراً به ولو تبعاً، فلو كان منهيّاً عنه أيضاً لزم اجتماع الوجوب والحرمة في واحد شخصي.

والقول بأن وجوب المقدّمة من التوصلات، ويجوز اجتماع الواجب التوصلّي مع الحرام كلام ناشئ عن قلة التأمل كما يأتي.

ومنها: أن الأمر والنهي إنما يتنافيان لاستلزام اجتماعهما التكليف بما لا يطاق، والأمر إذا تعلق بماهية كان تعلقه بها من باب الوجوب العيني المنافي للحرمة من الجهة المذكورة، وأما تعلقه بفردّها فإنّما هو من باب التخيير. ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي لا يلزمه حرج في الترك والحرمة من الجهة المذكورة، والمنافاة من جهة أخرى ممنوعة حتى يتبين.

وجوابه: أن تنافيهما ليس من الجهة المذكورة، بل من جهة استلزامهما الحرمة والوجوب المتنافيين بالذات والمفهوم حتى أنّه لو لم يكن تكليف أيضاً لكانا متنافيين. ومنعه مكابرة محضّة، كيف! ولو كان كذلك لما كان منافاة بين الإباحة والحرمة والوجوب والاستحباب، مع أن تنافيهما ممّا لا نزاع فيه.

والحاصل: أن نفيه المنافاة بين الوجوب التخييري والحرمة العينية من غير الجهة المذكورة لا وجه له، كيف! مع أن الحرمة منافية متضادة للإباحة التي هي أدنى من الوجوب

التخييري . على أنه لو لم يكن بينهما منافاة لجاز اجتماعهما في واحد شخصي من جهة واحدة ، مع أنه لا خلاف في عدم جوازه .

قال في الوافية :

الثانية : أن يتعلّق الأمر الإيجابي بالتخيير^١ ، والنهي التحريمي العيني بأمر شخصي ، بحيث يكون منشأ الوجوب والحرمة واحداً أو أمرين متلازمين . والحق امتناعه ، والظاهر أنه لا نزاع فيه^٢ .

ومنها : أن هذا مصادرة على المطلوب ؛ لأننا نمنع عدم اندفاع اجتماع المتنافيين إلا بتعدّد المتعلّق بحيث يعدّ في الواقع أمرين ، بل يكفي بالتعدّد الاعتباري ، وهل هذا إلا أوّل البحث .

والتفصيل : أنه إن أُريد بقوله^٣ : « والمتنافيان لا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد » امتناع الاجتماع فيه مع اتّحاد الجهة ، فلا نزاع فيه .

وإن أراد امتناعه مع تعدّدها فهو ممنوع ؛ لأنه عين النزاع .

وكذا قوله^٤ : « وتعدّد الجهة لا يوجب تعدّد المحلّ » ، وقوله : « الامتناع إنما ينشأ » ، إلى آخره ، غير مفيد ؛ لأنه إن اعتبر مع ذلك الشيء اتّحاد الجهة فلا نزاع فيه . وإن اعتبر معه تعدّدها فالخصم لا يسلم أصل امتناعه .

وأما قوله : « وذلك لا يندفع إلا بتعدّد المتعلّق » فإن أراد تعدّده بحسب الذات فالحصر ممنوع ؛ إذ الخصم يقول بأنه لا امتناع مع التعدّد بحسب الاعتبار أيضاً . وإن أراد تعدّده مطلقاً فقولته : « ومن البين أنّ التعدّد بالجهة لا يقتضي ذلك » ممنوع ؛ لظهور أنّ تعدّد الجهة يقتضي تعدّد المتعلّق بحسب الاعتبار .

ثمّ قوله : « بل الوحدة باقية » إن أراد به بقاء الوحدة الذاتية ، فلا نزاع فيه .

١ . في المصدر : « التخييري » .

٢ . الوافية في أصول الفقه : ٩١ .

٣ . أي قول المستدلّ في الوجه الأوّل من وجوه الامتناع في ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .

٤ . أي قول المحقّق الشيخ حسن في معالم الدين : ٩٤ .

وإن أراد به بقاءها من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه تعدد بحسب الاعتبار أيضاً ، فهو ممنوع .

وجوابه : أن ما ذكره مجرد منع يتمسك به من يريد إسكات الخصم بلا حجة ودليل ، وهذا يعلم أنه إنما ينفع لو كان للمانع قدم ثابت لأخذ بناصيته ، وليس الأمر كذلك في هذا المقام .

فإنه لو قيل له أولاً : إنك قلت : إن امتناع اجتماع المتنافيين في محل واحد مع تعدد الجهة ممنوع ، فهل يمكن اجتماع الطهارة والنجاسة أو السواد والبياض في محل واحد خارجي من جهتين عقليتين أم لا ؟ فهل يمكن له منع الامتناع حينئذ .

فإن قال بالترفة بينهما وبين الوجوب والحرمة بأنها من عوارض الشخص وهما من عوارض الماهية ، والأول يستدعي تعدد الشخص والثاني تعدد الماهية ، وهو متحقق .

قلنا أولاً : إن منعه كان عاماً شاملاً لجميع المتنافيين .

وثانياً : إنه على هذا لا يكون اجتماعهما في محل واحد .

وثالثاً : إنك قد عرفت أن الوجوب والحرمة من عوارض وجود الماهية في الخارج

لا ذاتها ، ووجود الماهيتين واحد في الخارج في الفرد المبحوث عنه .

ورابعاً : إن النزاع لا ينحصر في الأوامر المتعلقة بالكليات .

ثم لو قيل له ثانياً : إنك قلت : إن عدم إيجاب تعدد الجهة لتعدد المحل ممنوع ، فهل

أردت بالمحل المحل الخارجي أو العقلي ؟ فإن أردت الخارجي فهل تصير الصلاة في

المكان المغصوب من جهتي الصلاة والغصب كونين في الخارج أم لا ؟ وإن أردت العقلي

فهل يكون الوجوب والحرمة من عوارض الوجود الخارجي والماهية الخارجية أو الوجود

العقلي الذهني والماهية الذهنية ؟

وبما ذكرنا يظهر حال منعه في سائر المقدمات أيضاً .

ومنها : أن قول المستدل : « وتعدد الجهة لا يوجب التعدد في المحل » إنما يصح إذا

كانت الجهتان تعليقيتين ، وأما إذا كانتا تقيديتين فلا ؛ إذ لا يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين

في موضوع واحد . والظاهر أن الصلاة في الدار المغصوبة من قبيل الثاني ، لأن متعلق

الوجوب فيها هو ماهية الكون من حيث هو كون مطلق، ومتعلق الحرمة خصوصية الكون وتشخصه، وقد جمعها المكلف باختياره.

وفيه أولاً: أنه لو تم ما ذكره لكان من باب المناقشة في المثال؛ لأن كلامنا في ما كانت الجهتان تعليليتين؛ إذ لا نزاع في التقيديتين كما في لطم اليتيم تأديباً وظلماً. وثانياً: أنه جعل الجهتين جهتي الإطلاق والتقييد، فجعل الكون واجباً من الجهة الأولى وحراماً من الثانية، وغرض المستدل هو الوجوب التخيري للكون المقيد المتشخص أيضاً من باب الفرد.

والثاني أنه إذا قال الأمر: «اجلس يوم الجمعة في مكان واحد من الصبح إلى الغروب» وقال: «لا تدخل في هذا اليوم الحرم» فلا شك أنه يفهم عرفاً التخصيص، أي: يفهم أنه يريد الجلوس في غير الحرم.

وصرح بهذا الفهم العرفي جمع من الأصحاب، واستدل به المقدس الأردبيلي على بطلان الوضوء في المكان الغصبي، كما مر^١.

ولا شك أن هذا الفهم ليس مستنداً إلى دلالة لفظية؛ إذ ليس في اللفظ ما يدل على التخصيص، فيكون لا محالة لأمر عقلي، وليس يصلح له إلا امتناع اجتماع الأمر والنهي فيكون ممتنعاً.

ومرادنا بالتخصيص المفهوم ليس تخصيص كل منهما بالآخر هو^٢ تخصيص المتقدم بالتأخر كما توهمه بعضهم، بل يخصص أحدهما بالآخر من غير ملاحظة تقدم أو تأخر، حتى أن أهل العرف لو عرفوا المتقدم من التأخر لا يحكمون بتخصيص المتقدم منهما، بل يخصص أحدهما، ولا يجزمون بالتعيين إلا بالمرجحات الخارجية.

وبهذا يندفع بعض ما توهمه بعضهم في ذلك المقام.

[الوجه] الثاني: إنه لو قال أحد: «افعل هذا الفعل من هذه الجهة، ولا تفعله من هذه

١. في ص ٤٥٥.

٢. كذا في «أ»، والظاهر أنها زائدة.

الجهة» كأن يقول في الصلاة في الدار المغصوبة: «تصرف في الدار المغصوبة بهذا التصرف من جهة كونه صلاة، ولا تصرف فيها من جهة كونه غضباً» أو يقول: «أوجبت عليك هذا التصرف لأجل كونه صلاة، وحرّمته عليك من جهة كونه غضباً» لنسبه العقلاء إلى السفاهة وركاكة العقل وخطل^١ الرأي، ولولا امتناع اجتماع الأمر والنهي أو الوجوب والحرمة، لما كان كذلك.

وبتقرير آخر نقول: لو جاز اجتماعهما في واحد شخصي من جهتين لصحّ التصريح به، مع أنّه لا يصحّ قطعاً؛ إذ لو قال أحد: «افعل هذا الفعل من هذه الجهة، ولا تفعله من هذه الجهة» لذمّه العقلاء.

فإن قلت: إنّنا نسلم أنّ هذا التصريح ليس بجائز، ونحن أيضاً لا نقول فيه بالجواز، ولكن نقول: إنّّه يصحّ أن يأمر بالصلاة وينهى عن الغضب، وهما يجتمعان في فرد، فيكون هذا الفرد ممّا اجتمع فيه الأمر والنهي.

قلنا: لا نزاع في صحّة الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، والنزاع إنّما هو في هذا الفرد الذي أنت تقول بأنّه اجتمع الأمر والنهي فيه، ونحن نقول بعدم اجتماعهما فيه، بل تخصيص أحد العامّين بغير هذا الفرد، فنحتاج إلى حاكم يحكم بيننا بالحقّ، وليس حاكم أنطق بالصواب من جواز التصريح وعدمه، فنقول لك: إنّ هذا الفرد الذي أنت تقول باجتماع الأمر والنهي فيه هل يجوز التصريح فيه بذلك الاجتماع، بأن يقال: افعل هذا الفرد ولا تفعل، أو لا يجوز؟

فإن قلت بالجواز فيكفيك ذلك. وإن قلت بعدمه فنقول: إنّ هذا كيف جائز لا يجوز التصريح به؟ فإنّه ليس معنى اجتماع الأمر والنهي إلّا أن يتعلّق به الأمر والنهي معاً، وليس تعلّقهما إلّا أن يقال: افعل ولا تفعل.

وبتقرير آخر في السؤال والجواب، فإن قلت: كيف لا يجوز التصريح بالأمر والنهي مع أنّه يجوز أن يقال: افعل الصلاة ولا تفعل الغضب، وهما الأمران اللذان بينهما عموم

١. أي هذا الرأي فيه ريبة وفساد. انظر القاموس المحيط ٣: ٣٧٩ - ٣٨٠. «خ ط ل».

وخصوص من وجه . ولا شك أنهما أيضاً يجتمعان في فرد .

قلنا : لا شك في جواز هذا الأمر والنهي ، ولكنه إن أردت من جواز الاجتماع اجتماعهما في هذين العامين فهو ممنوع ، ولكن أين الواحد الشخصي الذي أنت تجوز اجتماعهما فيه ؟ وإن أردت اجتماعهما في الفرد الذي اجتمعت الجهتان فيه ، فنقول بعدم جوازه ، ولكن أين جواز التصريح بالاجتماع فيه ؟

ثم إن قلت : كيف لا يجوز التصريح مع أنه يصح أن يقال : « لو صليت في الدار المغصوبة لامتثلت الأمر ، ولكني أعاقبك بالتصرف في المكان المغصوب » أو قال - بعد أمره بالمشي خمسين خطوة ووعده بإعطائه عشرة دراهم بإزاء المشي ، ونهيه عن الكون في الحرم والعادة يضرب عشرة أسواط لو دخل فيه - : « إنك لو مشيت في الحرم لأعطيتك عشرة دراهم لأجل المشي ، ولكني أضربك الأسواط لأجل الكون في الحرم » وهل هذا إلا تصريح بالاجتماع ؟

قلنا : هذا هو الذي أوقعك في وادي الاشتباه فاستمعن لما أتلوته عليك ، فنقول : أولاً : تأمل مع نفسك إن كلامك معنا كان في اجتماع الأمر والنهي والوجوب والحرمة اللتين هما عبارتان عن الطلب الحتمي للفعل أو الترك ، لا في اجتماع الامتثال والعقاب وإعطاء الدراهم وضرب الأسواط ، فإنهما ليسا إلا من متفرعات الوجوب والحرمة ، فما الباعث على أنك تركت الأصل وأخذت بالفرع ؟ وهل هذا إلا لأجل ما في الأصل من الامتناع الظاهر البيّن وخفائه في الفرع ؟

وثانياً : أنه لا شك أن الامتثال والعقاب مترتبان على الأمر والنهي دون العكس ، فاللازم عليك أولاً إثبات اجتماع الأمر والنهي ثم تفرعيهما عليه ، فإن الذي لا يقول باجتماعهما كيف يسلم ذلك .

وبعبارة أخرى : ليس معنى الامتثال إلا الإتيان بالمأمور به ، وليس العقاب إلا لأجل فعل المنهي عنه ، فثبوتها فرع كون هذا الفعل مأموراً به منهياً عنه ، وكونه كذلك موقوف على تعلق الأمر والنهي به معاً ، وليس تعلقهما به إلا بأن يصح أن يقال : افعله ولا تفعله ، وأنت تعترف بامتناع الأخير المستلزم لامتناع متلوّه ، المستلزم لعدم جواز سابقه ، المستلزم

لانتهاء الامتثال وترتب العقاب معاً، فكيف يصح أن يقال: امتثلت ولكنني أعاقبك؟ ولما لم يكن الحكم بالامتثال والعقاب متناهيين في ظاهر الأمر اشتبه عليك لأجله، ولو تأملت في معناه لظهر لك الامتناع، ولا يمكنك أن تقول: إننا استدللنا بصحة الفرع على صحة الأصل؛ لأنك تعترف بفساد الأصل حقيقة فكيف تستدل بصحة الفرع على صحته؟

الوجه الثالث: إن تعلق كل من الأمر والنهي بشيء إما يكون بتعلقه به بخصوصه أو بتعلقه به عام يكون هذا أحد أفرادها، فيكون تعلقه به لعموم متعلقه، أو بتعلقه بأمر كلي صادق على هذا الشيء المعين، فيكون تعلقه به لإطلاق متعلقه.

ولا ريب في أنه كما يشترط في الأخيرين أن يكون هذا الشيء فرداً للعام أو الكلي صادقاً عليه، كذلك يشترط فيهما في تعلق أمر الأمر أو نهي الناهي به أن يكون بحيث لم يعلم من الخارج أنه لو سئل من الأمر أو الناهي تعلق أمره أو نهيته به لأنكره وتحاشى عنه، فلو علم ذلك لا يحكم بتعلق الأمر بهذا الفرد، كما إذا قال: «أكرم كل من دخل دارك، ولا تكرم زيدا» فإنه يعلم من الخارج أنه لو سئل عن إكرام زيد إذا دخل الدار ينكره، فلا يقال بتعلق الأمر به.

وعلى هذا فنقول: إنه إذا أمر أحد بعام ونهى عن آخر بينهما عموم من وجه، مثل أن يقول: «أكرم كل من دخل دارك، ولا تكرم الكوفيين» فدخل زيد الكوفي، فإذا سئل عن الأمر والناهي عن إكرامه، فهل يقول: يتعلق كل من الأمر والنهي به، أو بتعلق أحدهما، وهل يجوز أحد الأول؟

وعلى هذا فكيف يقال: إنه تعلق به الأمر والنهي معاً مع العلم بعدم إرادة الأمر بتعلقهما به، وكذلك إذا أمر أحد بكلي ونهى عن آخر بينهما عموم وخصوص من وجه، كأن يقول: «اذهب إلى السوق، ولا تركب» فإذا سئل عن فعل الذهاب راكباً فهل يجيب بـ«افعل ولا تفعل» أو بأحدهما؟ ولا شك أن العقل يحكم ببطلان الأول.

فإن قلت: يجيب بأنك إن ذهبت راكباً كنت مطيعاً وعاصياً.

قلنا: نحن لا نسأل عما يترتب على الفعل، بل نسأل عن جوازه وعدم جوازه قبل حضور وقته، والإطاعة والعصيان إنما يترتبان على ذلك، ثم نفترض أنه حدث قبل

الذهاب حدثٌ مانع عن الذهاب ماشياً فیسأل المأمور ، فكيف حكم الأمر حينئذٍ ، وهل يقتصر على أنك إن ذهبت راكباً كنت مطيعاً عاصياً ؟ وهل يصح ذلك من العاقل سيما الحكيم المتقن ؟

فإن قلت : إذا انحصر الذهاب بالركوب بصير الواجب علينا ويختلف الحكم . قلنا : فهل كان في الأول مختيراً بين الركوب والمشى مع وجود النهي عن الركوب حتى صار بعد العجز عن المشى علينا ؟

الوجه الرابع: إنه لا شك أن الأوامر والنواهي مبتنية على مصالح ومفاسد على ما هو مقتضى قواعد العديلية ، فلا يجتمعان في شيء إلا مع اجتماع المصلحة والمفسدة فيه ، وإذا اجتمعتا في شيء فلا يخلو إما أن يغلب أحدهما الآخر ، فاللازم تحقق ما هو مقتضى الغالب ، أو لا ، فيكون الفعل مباحاً .

هذا ، ثم إن الذي أراه أن المطلب أوضح من أن يحتاج إلى الدليل ، ولأجل بداهته يمكن أن يستدل عليه بوجوه شتى وطرق مختلفة ، ولكننا اقتصرنا على ما ذكر ، مخافة التطويل ، ولكفايته لن نتكلم بالدليل .

ولنعم ما قال صاحب المعالم بعد رد أدلة المجوزين : « وبالجملة ، فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدل والعصبية عنانه »^١ .

وقال في الوافية بعد اختيار الامتناع : « والدعوى بيّنة غنيّة عن الدليل »^٢ .

احتج من قال بالجواز بوجوه :

[الوجه] الأول: إن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ، ثم خاطه في ذلك المكان ، فإنما تقطع أنه مطيع عاصٍ ؛ لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون ، فاجتمع الأمر والنهي في واحد من جهتين^٣ .

١. معالم الدين : ٩٥ - ٩٦ .

٢. الوافية في أصول الفقه : ٩٢ .

٣. حكى هذا الوجه المحقق الشيخ حسن في معالم الدين : ٩٤ - ٩٥ ، والفاضل التوحي في الوافية في أصول الفقه : ٩٣ ، والمحقق القمي في قوانين الأصول ١ : ١٤٦ .

والجواب عنه من وجوه :

منها : منع القطع بالطاعة مع النهي ، فإنّ هذا النهي قرينة على أنّ مراده الخياطة التي ليست في هذا المكان ، ولأنّ الإطاعة إنّما تحصل بالإتيان بالمأمور به ، وهو ما يتعلّق به الأمر أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض كتعلّق الأمر بأفراد العامّ بواسطة تعلّقه بالعامّ . ولا شكّ أنّه يشترط في الثاني أن يكون هذا الشيء بحيث لم يعلم من الخارج أنّه لو سئل الأمر عن تعلّق أمره به ينكره ، وكذلك المنهية عنه . ولا شكّ أنّه لو سئل من قال : «خط هذا الثوب ولا تدخل الحرم» أنّه هل يجوز أن يخيطه في الحرم ؟ ينكره ، فلا يتعلّق الأمر به ، فلا تحصل الإطاعة بالإتيان به ، ولو جوزه ولم يتعلّق النهي به فلا يحصل العصيان .

فإن قيل : لو ضرب السيّد عبده المأمور بالخياطة المنهية عن الدخول في الحرم بعد خياطته فيه ، فقيل له : لم تضربه ؟ فقال : لأنّه فعل ما نهيته عنه ، كان مقبولاً عند العقلاء ، ولو قال : لأنّه لم يفعل الخياطة يعدّ سخيفاً ، فيعلم بذلك كونه مطيعاً .

قلنا : نسلم أنّه لو اعتذر بأنّه لم يفعل الخياطة يعدّ سخيفاً ، ولكن ليس الكلام في اجتماع الخياطة مع النهي ، ولا الخياطة المطلوبة . فلو قال : لأنّه لم يفعل الخياطة التي كانت مرادي ، فلا نسلم سخافته . ألا ترى أنّه لو أمره بالخياطة في غير الحرم وخاط فيه ثمّ ضربه معتذراً بأنّه ما خاط يعدّ سخيفاً ، ولو قال : لأنّه لم يفعل الخياطة التي أمرته بها يقبلونه .

ومنها : أنّا نسلم كونه مطيعاً عاصياً ، ولكنّه كالصلاة مع النظر إلى الأجنبية ، فلا يدلّ على جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد من جهتين ، كالصلاة في الدار المغصوبة ، فإنّ محلّ الأمر والنهي في المثال متغايران ، وليس أحدهما جزء ولا لازماً للآخر ، وإنّما اجتماعا في الخارج اجتماعاً زمانياً بخلاف الكون في الصلاة ، فإنّه جزء حقيقتها ، فيكون مأموراً به ، فإذا وقعت في المكان المغصوب صار الجزء منهياً عنه أيضاً ، فيجتمع الأمر والنهي في شخص واحد .

قيل : لا فرق بين الكون في المثال والكون للصلاة ؛ لأنّ الكون في عرفهم منحصر في

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وظاهر أن كلاً من الصلاة والخياطة عمدة أجزاءهما الأوّلان^١.

ورد بأنّ: الخياطة أمر حاصل من الحركات، فهي بمنزلة المعدّات له بخلاف الصلاة؛ للإجماع على أن القيام ورفع الرأس من الركوع والسجود وملاصقة الجبهة بالأرض من أجزاءها^٢.

وأجيب بأنّه لا شكّ في أنّ المكلف به - وهو الفعل الاختياري - هو الحركات والسكنات، وعدم كونهما غرضاً بالذات أو منتهى سلسلة الأغراض لا يستلزم عدم كونهما مطلوبين بالأمر، لتظنّ أنّ الغرض الأصلي من الصلاة هو القيام السكوني، والركعة الحركية، وتحريك اللسان بالألفاظ، كلاً، بل المقصود حصول هيئة للنفس، فالمكلف به - وهو الذي يحصل بالإتيان به الإطاعة - واحد في الصلاة والخياطة، وهو مفاير للغرض الأصلي.

أقول: ما ذكره مبتني على ما قيل من أنّ الأمر في التوليدات متعلّق بالأسباب، وقد بيّنا في موضعه ما فيه، وأنّ التحقيق أنّه متعلّق بما يصدق عليه الأمور به، سواء كان الأسباب أو المسببات، ولا شكّ أنّ الصلاة اسم للأفعال المخصوصة دون الماهية الحاصلة، وإن كانت هي الغرض من الأفعال ولكنها ليست صلاة، وأمّا الخياطة فإن كانت اسماً لإدخال الأبرة في الثوب فالأمر بها أيضاً أمر بهذه الحركات، وإن كانت اسماً للأثر الحاصل منه يكون أمراً به وإن كان توليدياً. ونظر الراد إلى الثاني فلا يرد عليه ما ذكر وإن ورد عليه أنّه على هذا تكون تلك الحركات والسكنات - اللواتي هُنَّ الكون - من مقدّمات الخياطة فتكون واجبة، فيجتمع الأمر والنهي أيضاً، مع أنّ جعل الأمور به في الخياطة هو الهيئة الحاصلة خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّه الأفعال المحصّلة لها وإن كان المقصود منها تحصيل الهيئة، ولكن هذا إنّما هو على ما ذكره القوم في هذا المقام.

وأما التحقيق فهو أنّ للكون معنيين:

أحدهما: ما مرّ من الأمور الأربعة، وهو المتداول في عرف الحكماء، ويراد منه حيث

١. انظر الوافية في أصول الفقه: ٩٤.

٢. ذكر هذا الرّد الفاضل النوني في الوافية في أصول الفقه: ٩٣ - ٩٤.

أطلق من غير إضافة إلى المكان .

وثانيهما : معناه العرفي ، وهو التحقق في المكان ، وهو المراد ، حيث يضاف إلى المكان . ولا شك أن الكون بالمعنى الأول من أجزاء الصلاة ، بل هو عينها ، ومن مقدمات الخياطة أو عينها ، وأما بالمعنى الثاني ، وهو المراد في المثال والمنهية عنه في مانحن فيه ، فلا شك أنه من أجزاء الصلاة ؛ لأنه بعينه هو القيام والطمأنينة ووضع الجبهة والجلوس ، وأما بالنسبة إلى الخياطة فليس من أجزائها ولا من مقدماتها ، بل هو من مقارناتها ، كما صرح به غير واحد من الأصحاب .

نعم ، الكون المطلق في مكان بهذا المعنى من لوازم الجسم فيقارن الخياطة ، وبهذا يظهر تحقق الفرق بين الصلاة والخياطة بالنسبة إلى الكون .

والظاهر أن مَنْ قال بعدم الفرق نظر إلى المعنى الأول .

ومنها : أنا قد بيّنا في بحث مقدّمة الواجب من كتبنا الأصوليّة - ولعلّه يُذكر في آخر هذه الفائدة ١ أيضاً - : أن المقدّمة إذا كانت منهيةً عنها فإن انحصرت المقدّمة فيها لا يقطع بالامتثال إذا أتى بذوي المقدّمة متوصلاً بتلك المقدّمة ، وإن لم ينحصر فيتحقّق الامتثال ولو توصل بالمقدّمة المحرّمة .

وأما الجزء فلا يتحقّق الامتثال إذا أتى بالجزء المنهية عنه مطلقاً . وعلى هذا فلو قال المولى لعبده : «خط هذا الثوب ، ولا تدخل الحرم» فالظاهر أنه أراد مطلق الخياطة ، ونهى عن فرد من الكون ، ولا شك أن هذا الفرد إما مقدّمة للخياطة غير منحصره مقدماتها فيها أو مقارن معها .

وكيف كان ، فلا ينافي حرمتها حصول الامتثال بالخياطة ، فيكون مطيعاً لأجل الخياطة عاصياً للكون ، ولا يكون من باب اجتماع الوجوب والحرمة . وقد تبدّل الخياطة في الاستدلال بالمشي ، وحينئذٍ فالجواب هو الأول لا غير .

[الوجه] الثاني : إنه لو لم يجز الاجتماع لما صحّ التصريح به مع أنه يصحّ لصحة أن

يقال: «صَلِّ وَلَا تَغْصِبْ، وَلَكِنْ إِنْ صَلَّى فِي الْمَكَانِ الْمَغْضُوبِ صَحَّتْ صَلَاتُكَ وَامْتَثَلْتَ، وَعَاقِبَتُكَ لِأَجْلِ الْغَضَبِ».

وجوابه وإن ظهر ولكن نفيده توضيحاً، فنقول أولاً: أَنَّ كَلَامَنَا مَعَكَ كَانَ فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ دُونَ الصَّحَّةِ وَالْعِقَابِ، فَمَا بَالُكَ تَرَكْتَ الْمَبْحَثَ وَدَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ، وَإِذَا تَأَمَّلْتَ فِي سَبَبِ ذَلِكَ يَنْكَشِفُ لَكَ الْحِجَابُ.

ونقول ثانياً: أَنَّهُ إِنْ أَرَدْتَ بِصَحَّةِ التَّصْرِيحِ صَحَّتَهُ فِي نَظَرِ الْعَوَامِّ وَالَّذِينَ لَمْ يَفْهَمُوا مَعْنَى صَحَّةِ الصَّلَاةِ، فَلَوْ سَلِمَ لَا يَفِيدُ، وَإِنْ أَرَدْتَ صَحَّتَهُ عِنْدَ مَنْ أَدْرَكَ مَعْنَى صَحَّتِهَا وَعَلِمَ أَنَّ تَحَقُّقَ الصَّحَّةِ مَوْقُوفٌ عَلَى تَعَلُّقِ الْأَمْرِ فَلَا نَمْنَعُ صَحَّةَ التَّصْرِيحِ.

وبهذا يظهر جواب مَنْ يَحْوُلُ رَدَّ الْمَانِعِ بِصَحَّةِ التَّصْرِيحِ إِلَى أَهْلِ الْعَرَفِ، حَيْثُ لَمْ يَتَفَقَّنْ بِأَنَّ مَنْ يَحْوُلُ إِلَيْهِ لَا يَعْلَمُ مَعْنَى الصَّحَّةِ، وَلَوْ كَانَ أَهْلُ الْعَرَفِ مَعْنَى الْعَرَفِ أَوْ فَسَّرَتْ لَهُ فَلَا يَجُوزُ التَّصْرِيحُ أَصْلًا، فَإِنَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ مَعْنَى صَحَّةِ الصَّلَاةِ أَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَالْمُوَافِقَةُ لَهُ لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بِتَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهَا، وَعَلِمَ أَنَّ الْعِقَابَ عَلَيْهَا مَوْقُوفٌ عَلَى تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِهَا، وَإِنْ كَانَ مِنْ جِهَةِ الْغَضَبِ كَيْفَ يَجُوزُ التَّصْرِيحُ بِالصَّحَّةِ وَالْعِقَابِ؟

وثالثاً: أَنَّهُ مَا بَعَثَكَ عَلَى صَحَّةِ التَّصْرِيحِ بِهَذَا إِبْطَاتِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، حَيْثُ إِنْ الصَّحَّةُ وَالْعِقَابُ مَرْتَبَانِ عَلَيْهِمَا، وَتَرِيدُ إِثْبَاتِ اجْتِمَاعِهِمَا بِثَبُوتِ صَحَّةِ التَّصْرِيحِ بِالصَّحَّةِ وَالْعِقَابِ، فَتَأَمَّلْ أَوَّلًا أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ التَّصْرِيحُ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ أَمْ لَا؟ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مُشْكُوكًا فِيهِ فَتَمَسَّكَ فِي إِثْبَاتِهِ بِإِثْبَاتِ لَوَازِمِهِ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّصْرِيحُ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ مَعًا.

والحاصل: أَنَّ تَمَسُّكَكَ بِجَوَازِ التَّصْرِيحِ بِالصَّحَّةِ وَالْعِقَابِ مِنْ قِبَلِ الدَّلِيلِ الْإِنِّي، وَهُوَ إِنَّمَا يَفِيدُ لَوْ كَانَ وَجُودَ الْعَلَّةِ مُشْكُوكًا فِيهِ، وَأَمَّا إِذَا اعْتَرَفَ الْمُسْتَدَلُّ بِانْتِفَائِهَا فَأَيُّ فَائِدَةٍ فِي التَّمَسُّكِ بِدَلِيلِ الْإِنِّ.

[الوجه] الثالث: إِنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ الْجَمْعُ لَكَانَ بِاعْتِبَارِ اتِّحَادِ مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ؛ إِذْ لَا مَانِعَ سِوَاهُ اتِّفَاقًا، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ؛ إِذْ لَا اتِّحَادَ فِي الْمَتَعَلِّقِينَ؛ لِأَنَّهَا مَتَّحِدَانِ لَوْ كَانَ التَّكْلِيفُ بِالْأَفْرَادِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ إِنَّمَا هُوَ مَتَعَلِّقٌ بِالطَّبَائِعِ، وَحَيْثُذِي فَيَكُونُ مَتَعَلِّقُ الْأَمْرِ الصَّلَاةِ وَمَتَعَلِّقُ النَّهْيِ الْغَضَبِ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا يُتَعَقَّلُ انْفِكَاهُ عَنِ الْآخَرِ، وَقَدْ اخْتَارَ الْمَكَلَّفُ جَمْعَهُمَا - مَعَ

إمكان عدمه - بسوء اختياره، وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي حتى لا يبقى حقيقتين مختلفتين، فيتحد المتعلق.

والحاصل: أن متعلق الأمر في الحقيقة هو مطلق الكون الذي هو جزء الصلاة المفروضة أعم من أن يكون في الدار المغصوبة أو غيرها، وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة أعم من أن يكون جزء للصلاة أم لا، فمتعلق كل واحد منهما مفهوم كلي مغاير لمتعلق الآخر، وبينهما عموم من وجه، فيتعقل انفكاكه عن الآخر، لكن المكلف جمعهما في محل مخصوص، فذلك المحل ليس واجباً بخصوصه لجواز تركه والآخر إما بخصوصه بل مشتمل عليه، ففي هذا المحل وإن اجتمع متعلق الأمر والنهي لكن لم يتحدا، والمحال هو الثاني دون الأول، والذي فرض - وهو أن متعلقهما واحد - فإنما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما.

وقد ذكر السيد الصدر^١ هذا الدليل مع شرح وبسط، وحاصله: أن المانع من اجتماع الأمر والنهي في واحد أحد الأمرين، إما اجتماع الضدين في محل واحد أو عدم إمكان الامتثال والتكليف بما لا يطاق، وبعد تعلق الأمر والنهي بالماهيات دون الشخصيات لا يلزم شيء منهما.

أما الأول فلأن محل الأمر فيه الصلاة ومحل النهي ماهية الغضب، وهما لم يتحدا في الواقع ونفس الأمر، بل لا يمكن اتحادهما وإن اجتمعا في فرد واحد، وهذا الفرد من حيث هو فرد لم يتعلق به أمر ولا نهي.

وأما الثاني فلأن الطبيعة المأمور بها كما يمكن إيجادها في ضمن الفرد المتضمن للطبيعة المنهي عنها يمكن إيجادها في ضمن فرد آخر، فلا تكليف بالمحال.

أقول: إن ما في ذلك الاستدلال وإن ظهر مما تقدم ولكن نعيده تأكيداً فنقول: إنه يرد عليه أمور:

منها: أن خلاصة الدليل - كما عرفت - أن متعلق الأمر والنهي ليس أمراً واحداً، بل

متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، ولا يلزم اجتماعهما في واحد شخصي لا من جهة ولا جهتين، ولا شك أن هذا لا يصلح دليلاً لمطلوبهم أصلاً؛ وذلك لأن مطلوبهم أن اجتماع الأمر والنهي أو الوجوب والحرمة في واحد شخصي من جهتين جائز، ومقتضى الدليل انتفاء الوحدة الشخصية من التعلق.

نعم، لو استدلّ به على جواز اجتماع متعلقي الأمر والنهي في ضمن فرد لكان له وجه. وأما ما يريد إثبات الاجتماع في واحد شخصي من جهتين فلا، وكأنه لغلته عن أصل مطلبه.

فإن قيل: المراد من جواز الاجتماع هو الأول.

قلت: مع أنه ينافي الاستدلال بمكروه العبادة والأغسال المتداخلة، ولا يلائم ما في كلام جماعة من الأصحاب من دعوى البداهة على الامتناع، يوجب رجوع النزاع إلى اللفظي، فإن مراد القوم هو الثاني، وتمثيلهم بالصلاة في الدار المغصوبة إما لأجل اختيارهم تعلق الأوامر بالأفراد أو لأجل وجوب المقدّمة وعدم اجتماعه مع الحرمة أو لغير ذلك مما مرّ ويأتي.

ومنها: أنه لو تمّ هذا الدليل لدلّ على جواز الاجتماع في الأوامر والنواهي المتعلقة بالطبائع دون المتعلقة بالأفراد، فتعميم المطلب والاستدلال بذلك الدليل غير صحيح.

ومنها: أن استحالة الاجتماع ليس لعدم إمكان الامتثال، بل لأجل اجتماع الضدين في محلّ واحد، وتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع لا يجدي في دفع ذلك أصلاً؛ لأنّ البدئية حاکمة بأنّها لو تعلّقت بالماهيات لكان تعلّقها بها باعتبار إيجادها دون ذواتها ومفوماتها، بمعنى أن محلّ الأمر والوجوب هو إيجاد الماهيات، فإنّه فعل المكلف دون ذواتها، وكذلك محلّ النهي والحرمة، فمعنى قولنا: «الصلاة واجبة»، أن إيجادها واجب، والوجود الذي هو متعلق الأمر والنهي هو الوجود الخارجي دون الذهني أو الاعتباري. ولا شك أن هاتين الماهيتين اللتين إيجاد أحد منهما محلّ الأمر، وإيجاد الأخرى محلّ النهي وحدّتا في الخارج في ضمن الفرد الذي هو مادة اجتماعهما بإيجاد خارج واحد لا اتحادين متعدّدين متغايرين في الواقع والخارج، فاتحد المتعلّقان والمحلّان، واجتمع المتنافيان في محلّ

واحد، وحصل الوقوع فيما هرب منه .

والحاصل : أن التمسك بتعلق التكاليف بالطبائع إنما ينفع لو كان تعلقها بذواتها دون وجوداتها، وأما بعد تعلقها بوجوداتها فيكون بعينه كتعلقها بالأفراد، ولا فرق في امتناع ذلك بين كون الوجوب حتمياً أو تخييرياً .

نعم، يجدي الفرق من جهة إمكان الامتثال وعدمه . ولذا ترى من يجوز تعلق الوجوب التخيري بتمسك بإمكان الامتثال، مع أنه يلزم التكليف بما لا يطاق وعدم إمكان الامتثال في بعض الصور أيضاً .

ومنها : أنه لا شك أن لكل ماهية ذي أفراد حصصاً متعدّدة بالتعدد العددي وإن كانت جميعها متّحدة بالوحدة المعنوية، كما صرح به والدي العلامة - طاب ثراه - في تجريد الأصول^١، فإذا أمر الأمر بإيجاد ماهية من الماهيات فلا شك أنه يحصل الإتيان بالمأمور به بالإتيان بكلّ حصّة من الحصص الموجودة في ضمن الأفراد، وما لم يعلم عدم تعلق أمره بخصّة موجودة في ضمن فرد معيّن، وأما إذا علم ذلك فلا يحصل الإتيان بالمأمور به إلا بالإتيان بغير هذه الحصّة، كما في صورتى التخصيص والتقييد، وكذا إذا نهى عن إيجاد ماهية من الماهيات ولا شك أنه إذا أمر أحد بإيجاد ماهية، ونهى عن إيجاد أخرى حاصلة في ضمن بعض أفراد الأولى يُعلم عدم تعلق أمره بالخصّة الموجودة في ضمن مادّة الاجتماع من الأولى أو عدم تعلق نهيه بالموجودة في ضمنها من الثانية؛ وذلك لأنه إذا سئل عن الحصّة الموجودة في ضمنها من الأولى فلا يخلو إما يقول بتعلق أمره بها أو نهى عنها، فعلى الثاني لا تكون هذه الحصّة مأموراً بها وثبت المطلوب .

وعلى الأول لا تكون الحصّة الموجودة من الثانية مع هذه الحصّة منهيّاً عنها؛ لأنّها لازمة لهذه الحصّة من الأولى، والأمر بالملزومات وتجويزها أمر باللوازم وتجويز لها .

ومنها : أنه إذا سلّمنا تعلق الأوامر بالطبائع فلا شك أن حصولها في الخارج موقوف على حصول الفرد، فإيجاد الفرد مقدّمة لإيجاد الطبيعة وسبب له، ومقدّمة الواجب واجب،

فيتعلّق الأمر بالأفراد ولو تبعاً، والنهي عن الطبيعة نهى عن جميع أفرادها. غاية الأمر أنّ تعلّق النهي أيضاً من باب المقدّمة، وسبب الحرام حرام أيضاً، فاجتمع الأمر والنهي في محلّ واحد، ولم ينفع تعلّق الأمر بالطبائع.

فإن قلت: وجوب المقدّمة وجوب توصّلي، وهو يجتمع مع الحرام، والخصم أيضاً يعترف به.

قلنا: هذه النسبة إلى الخصم بهتان وافتراء، كيف! وجميع ما يدلّ على امتناع اجتماع الوجود والحرمة يدلّ على امتناع اجتماعهما مطلقاً، سواء كان توصّلياً أو أصلياً كما يأتي بيانه.

[الوجه] الرابع: إنّه لو لم يجز الاجتماع لما وقع في الشرع، وقد وقع كثيراً كالعبادات المكروهة، فإنّ الاستحالة المتصورة إنّما هي من جهة اجتماع الضدّين، والأحكام الخمسة كلّها متضادّة بالبيدهة، فلو لم يكن تعدّد الجهة مجدياً للزم التقيح والمحال على الشارع الحكيم.

وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ الكراهة المضادّة للوجوب المعدودة من الأحكام الخمسة هي الكراهة بالمعنى المشهوري الموجبة بالذات وكون الفعل مرجوحاً بالنسبة إلى الترك، وليست الكراهة المستعملة في بعض العبادات بهذا المعنى، بل المراد منها أنّ الفعل مرجوح بالنسبة إلى فعل آخر وإن كان راجحاً بالنسبة إلى تركه، ولا تنافي بين المرجوحية الإضافية والوجوب مطلقاً؛ لأنّ المنافي للوجوب هو كون ترك الفعل راجحاً وفعله مرجوحاً بالنسبة إلى الترك غير مطلوب في نفسه.

ولا يلزم ذلك في المرجوحية الإضافية، فإنّها تجمع مع راجحية الفعل بالنسبة إلى الترك، وحاصلها يرجع إلى أنّ الطلب متعلّق بفعله إلا أنّ تعلّقه بفعل فرد آخر أشدّ وأكد من تعلّقه به، ولا شكّ في عدم منافاة ذلك للوجوب وإمكان اجتماعه معه، وقد تحقّق مثله في بعض أفراد الواجب المخيّر كالقصر في المواطن الأربع، فإنّه مرجوح بالنسبة إلى الإتمام وإن كان راجحاً بالنسبة إلى الترك.

وثانيهما - وهو أيضاً قريب من الأوّل - : أنّ المراد بالمكروه في العبادات أنّه أقلّ ثواباً من فرد آخر ، فإنّ الصلاة في الحَمَام - مثلاً - أقلّ ثواباً من الصلاة في المسجد ، ولا شكّ أنّه لا ينافي الوجوب .

وأورد عليهما بوجوه :

منها : أنّه لو كانت الكراهة بهذا المعنى تكون كلّ عبادة مرجوحة بالنسبة إلى فرد آخر أو أقلّ ثواباً منه مكروهة ، مع أنّهم لا يقولون بكون صلاة الفريضة في البيت مكروهة مع كونها مرجوحة وأقلّ ثواباً بالنسبة إلى الصلاة في المسجد .

وجوابه : أمّا أولاً : بأنّه يمكن أن يقال : إنّهم لا يطلقون الكراهة على كلّ ما كان مرجوحاً أو أقلّ ثواباً من شيء آخر ، بل يشترط في إطلاقها عليه وصوله في المرجوحية الإضافية وأقلية الثواب حدّاً خاصّاً ، يشبه لشدة مرجوحيته إضافة وكثرة أقلية الثواب المرجوح في نفسه وما لا ثواب له أصلاً ، فيمكن أن لا يكون لغير ما صرّحوا بكراهته من العبادات ذلك الحدّ .

وأما ثانياً : فبأنّ لفعل كلّ طبيعة مأمور بها - مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات والمنضمات - قدراً معيّناً من الرجحان بالنسبة إلى تركه ومن الثواب المترتب عليه ، وقد يزيد ذلك من جهة انضمام بعض الخصوصيات كالصلاة في المسجد ، وقد ينقص مع بقاء أصل الرجحان والصواب كالصلاة في الحَمَام ، وقد يبقى بحاله ولا يوجب ضمّ الخصوصية زيادة ولا نقصاناً كالصلاة في البيت . فما زاد رجحانه وثوابه عن أصل الطبيعة يطلق عليه اسم المستحبّ ، وما نقص يطلق عليه اسم المكروه ، وما كان باقياً بحاله يطلق عليه اسم المباح .

ومنها : أنّ اللازم على هذين الجوابين حصول منقصة في هذا الفرد إمّا من جهة الرجحان أو الثواب ، فمع هذه المنقصة إمّا يطلب فعلها بدون تركها أو عكسه أو كلاهما . فعلى الأوّل يلزم عدم الكراهة . وعلى الثاني عدم الوجوب . وعلى الثالث اجتماع المتنافيين .

وجوابه باختيار الأوّل .

قوله : « يلزم عدم الكراهة » إن أُريد عدمها بالمعنى المصطلح فنعترف به .

وإن أُريد بمعنى المرجوحية الإضافية أو أقلية الثواب فنمنع لزومه .

ومنها : أن ما ذكر إنما يصح فيما له بدل من العبادات ، وأما ما لا بدل له كالتطوع في الأوقات المكروهة ، والتطوع بالصيام في السفر وفي الأوقات المكروهة ، فلا يصح ؛ لأن كلَّ أن يسع لصلاة ركعتين يستحب فيه ركعتان ، وكذلك كلَّ يوم يستحب فيه الصيام وليس لهما في هذا الآن أو اليوم بدل حتى يكونا مرجوحين بالنسبة إليه أو أقلَّ ثواباً منه .

وجوابه - بعد المؤاخذة بالترقية بين الزمان والمكان ، مع كون كلَّ منهما من مشخصات الفعل - : أن معنى كون التطوع في هذا الوقت مكروهاً كونه مرجوحاً بالنسبة إلى التطوع في الوقت الآخر أو أقلَّ ثواباً منه ، وأيَّ محذور يلزم من ذلك .

والحاصل : أن فعله في هذا الوقت مطلوب ندباً ، ولكنه مرجوح أو أقلَّ ثواباً من فعله في وقت آخر وإن كان في فعله في هذا الوقت أيضاً رجحان بالنسبة إلى تركه ويترتب عليه ثواب .

فإن قلت : إذا كان فعله في هذا الوقت مطلوباً مثاباً عليه ولم يتصور له بدل في هذا الوقت ، فأبي فائدة في بيان مرجوحية أو أقلية ثوابه ؟

قلت : إنه لما كان عادة أغلب الناس ، بل كلهم عدم استغراق زمانهم وأوقاتهم بالنوافل فنبه الشارع على الراجح والمرجوح والأكثر ثواباً وأقله ، لاختيار المطوع راجحه وأكثره ثواباً .

فإن قيل : فعلى هذا إذا وقع المكلف الصلاة - مثلاً - في الوقت الراجح ، فإن أردت أنها وظيفة الوقت المرجوح وبدل عنها وليس في هذا الوقت نافلة فليس ذلك أولى من أن يقال : إنها وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في المرجوح بنافلة .

وإن أردت أنه لما علم الشارع أنه لا يستغرق أوقاته بالنوافل فقال له : لا تصل في هذا الوقت ، وصل وظيفة الراجح ، فهذا اعتراف بأن الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل . قلنا : إنها وظيفة الراجح ، ولكن لما علم الشارع عدم الاستغراق قال : لا تصل في الوقت المرجوح ، لا بمعنى أنه طلب تركها فيه حتى تكون الصلاة فيه مرجوحة في ذاتها ، بل بمعنى أن الصلاة في هذا الوقت مرجوحة بالنسبة إلى الوقت الراجح وأقلَّ ثواباً ، فإن

استغرقت الوقت فصلًا في الوقتين وإن لم يستغرق فهذا أفضل من ذلك وأرجح، لا أنها مرجوحة في نفسها كما هو شأن المكروه الاصطلاحي.

ومنها: أنه على هذا يكون مكروه العبادة ما كان غيره أفضل منه أو أكثر ثواباً، وذلك الغير ربما يكون رجحانه وثوابه موازياً لرجحان أصل الطبيعة وثوابه، فيصير ما نحن فيه مرجوحاً بالنسبة إلى أصل الطبيعة أيضاً، فيحصل بذلك لهذا الفرد أيضاً منقصة ذاتية، فيكون مكروهاً بالمعنى المصطلح.

وجوابه: أن أقلية الرجحان أو الثواب عن أصل الطبيعة مع وجود شيء من الرجحان والثواب لا يوجب منقصة ذاتية، بل إنما هو منقصة بالنسبة إلى الطبيعة الخالية عن هذا القيد وإن كان راجحاً بالنسبة إلى الترك، وهذا ليس مكروهاً بالمعنى المصطلح.

نعم، لو قيل: ربما يكون لما نحن فيه منقصة يوازي أو يزيد على رجحان أصل الطبيعة أو ثوابه يصح أن يقال: إنه يكون هذا الفرد حينئذٍ خالياً عن الرجحان والثواب، ولكن نقول: ليس شيء من مكروه العبادة كذلك، وكلما كان كذلك فلا يكون مأموراً به.

ومنها: أنه لو صحّ ذلك لصحّ في الصلاة في الدار المغصوبة أيضاً، فإن لنا أن نقول فيها بالمرجوحية الإضافية أو أقلية الثواب.

وجوابه: أننا لسنا بصدد إبطال الصلاة في الدار المغصوبة، بل في بيان امتناع اجتماع الأمر والنهي فيها، فإذا جوّزت كونها مرجوحة إضافية فهذا عين الاعتراف بعدم الاجتماع وانتفاء النهي.

ومنها: أن إرادة أحد هذين المعيّنين من الكراهة في العبادات يناقض ما ذكره جماعة من أن العبادات تنتظم الأقسام الخمسة ما عدا المباح.

وقد أجاب السيد الداماد عن هذا الإشكال في السبع الشداد^١ بما لا يخلو عن بحث ونظر، والظاهر أن هذا التصريح بعد تصريحهم بأن المراد بالكراهة المستعملة في العبادات هو المعنى المجازي مسامحة منهم، وإلا لما كان وجه لاستثناء المباح.

ومنها : وهو ما أُورد على الجواب الثاني أنه لو كان المراد بکراهة الصلاة في الحَمَام - مثلاً - كونها أقلّ ثواباً ، لكان ترك الصلاة فيه بأن يفعل في غيره سبباً لثواب زائد على ثواب أدائه فيه ، وفعله ليس سبباً للعقاب فيكون مكروهاً بالمعنى المشهور ؛ لأنه أيضاً ما كان تركه سبباً للثواب ولم يكن في فعله عقاب .

وجوابه : أن المكروه ما كان تركه سبباً للثواب لكونه تركاً حتى يكون السبب هو الترك في نفسه ، وها هنا ليس كذلك ، بل السبب هنا فعل فرد آخر لا ترك هذا الفرد ، وإلا لزم أن يترتب الثواب على فعل شيء آخر غير أفراد هذه العبادة أيضاً لتحقيق الترك في ضمنه .

هذا ، ثم إنه قد يوجّه تعلق الكراهة بالعبادات بأنها لا تتعلّق بنفس الفعل ، بل بوصف خارج كالعرض للنجاسة ، وكشف العورة ، والسيل ، ومنع المازة في الصلاة في الحَمَام ، والوادي ، والطرق ، فمتعلّق الوجوب أصل الفعل ، ومتعلّق الكراهة الوصف الخارج ، وهما قد اجتمعا في مكان واحد ؛ لأنّ العبادات لم تتعلّق بها كراهة أصلاً ، لا من جهة نفسها ، ولا من جهة وصفها ، بل المكروه هو نفس الوصف الخارج عنها ، وردّه والدي العلامة - طاب ثراه - في التجريد^١ والتلخيص بأنه^٢ يخالف الظواهر لدلالاتها على كراهة نفس العبادة مثل : لا تصلّ في الحَمَام .

ويمكن أن يقال : إنّ الظواهر وإن كانت ظاهرة في تعلّقها بنفس العبادة ، ولكن قد يصرف الظاهر عن ظاهره بدليل خارج ، وهو عدم إمكان كراهة العبادة .

فإن قلت : فيلزم كون تلك الأوصاف مكروهة ولو لم تجتمع مع الصلاة .

قلنا أولاً : لا منع في تسليمه واختصاص التصريح به في حال العبادة ؛ لما فيها من الاعتناء بها والاهتمام بشأنها .

وثانياً : أنه يمكن أن تكون كراهة هذه الأوصاف في حال الصلاة مثلاً ، كما في النظر إلى

١ . تجريد الأصول : ٣١ (مخطوط) .

٢ . أي إرجاع الكراهة إلى وصف خارج مخالف للظواهر .

غير موضع السجدة وكشف الرأس .

فإن قلت : فيلزم عدم كراهة الصلاة في المواضع المشهورة لو فرض عدم وجود هذه الأوصاف فيها ، كما إذا صلى في الحمام لابساً ثيابه فلا يخاف كشف العورة أو لم يتحقق خوف الرشاش .

قلنا : لو قلنا به لا يظن أن يكون قولاً منكراً .

فإن قلت : ما دلّ على كراهة الصلاة في الحمام عامٌ ولو اختص بحال يوجب التخصيص .

قلنا : لعله لما كان الشائع تحقق الأوصاف حكم الشارع بالعموم ، ولم يلتفت إلى الأفراد النادرة المفروضة .

وقد يورد على هذا التوجيه أيضاً بأنه لو صحّ قلنا أن نقول بمثله في الصلاة في الدار المغصوبة فنقول : إن حرمة الصلاة فيها إنما هو لأجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة ، فلا يخفى أنه لو صحّ لما كان للوجه ضائراً ؛ لأن غرضه ليس إبطال الصلاة في الدار المغصوبة ، بل نفي اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهتين ، وإذا سلمت أنه ليس كذلك في الصلاة يثبت مطلوبه وإن صحّت صلاته .

نعم ، يرد على هذا التوجيه : أن معنى كلامه كراهة تعرض الرشاش - مثلاً - أن الكون في معرضه مكروه ، وهذا الكون هو بعينه الكون للصلاة ، فيجتمع الكونين في كون واحد ، ويجمع فيه الوجوب والكراهة .

فإن قيل : التعرض للنجاسة وصف للكون الجزئي المتشخص خارج عن حقيقته وليس معناه ، فلا يكون ذلك الكون مكروهاً ، بل المكروه وصفه العارض له ، بخلاف الصلاة في المكان المغصوب ، فإن نفس الكون المغصوب منهى عنه لأجل كونه بعينه تصرفاً في ملك الغير .

وفيه : أن دعوى كون التعرض وصفاً للكون باطلة ، بل الكون في معرض النجاسة فرد من أفراد التعرض للنجاسة ، فإن التعرض لها إنما يتصور على أنحاء ، منها : الكون في معرضها ، كما أن التصرف في الملك غير حرام ، وله أفراد منها الكون فيه ، مع أن هذا التوجيه

لوصح لاختصاص بمثل الصلاة في الأماكن السبعة، وأما في مثل التطوع في الأوقات المكروهة والصوم في السفر فلا.

هذا، ثم إن الذي أراه أن البحث والتكلم في تصحيح ما ذكره: - من أن المراد بالكراهة في العبادات هو المرجوحية الإضافية أو أقلية الثواب أو غيرها، وردّه ليس من متمات ما نحن فيه، ولا يتوقف تصحيحه على تمامية ما ذكره، بل يكفي في تصحيح التمسك بما صرحوا به من أن المراد بالكراهة المستعملة في العبادات غير معناها المشهور.

بيان ذلك: أن المجوزين للاجتماع تمسكوا في إثباته بكراهة بعض العبادات، فيكفي في جوابهم أن الكراهة المضادة للوجوب المقيّد في إثبات مطلبكم ليست إلا الكراهة بالمعنى المصطلح، فمرادكم من كراهة بعض العبادات إن كان كراهة بهذا المعنى فلانسلم أصل الكراهة، ولم يثبت من الشارع بحجة شرعية كونه مكروهاً بهذا المعنى، أي يترتب الثواب على تركه فقط من دون ملاحظة فعل فرد آخر؛ فإنه ليس في الأخبار ولا غيرها من الأدلة الشرعية ما يدل على كراهته بهذا المعنى دلالة حقيقية أو مجازية مع قرينة معينة.

ولو كان المذكور في الأخبار لفظ الكراهة فهو أيضاً لا يدل على ذلك؛ إذ لم تثبت له حقيقة شرعية في المعنى المصطلح، ولا إجماع أيضاً على كراهته بهذا المعنى.

وإن كان نظركم إلى قول الفقهاء حيث صرحوا بكراهته، فهو أمر عجيب، فإنكم رأيتم قول الفقهاء بالكراهة وما شاهدتم قولهم بأن مرادنا بالكراهة ليس المعنى المصطلح، فإن الذين قالوا بكراهة بعض العبادات صرحوا بأن مرادنا منها غير المعنى المشهور، وكتبهم مشحونة بذلك التصريح، واشتھر ذلك بينهم.

قال صاحب الوافية:

والحق ما اشتهر من أن الكراهة في العبادات بمعنى كونها أقل ثواباً بنية^١ خاصة^٢.

١. تجريد الأصول: ٣١ (مخطوط): «بنسبة».

٢. الوافية في أصول الفقه: ٩٥.

وقال السيد الداماد في رسالة جمع فيها مفضلات الأعضاء العشرين :

قد تطابقت آراء الفقهاء قولاً واحداً على أن الكراهة المستعملة في العبادات إنما معناها طفافة الثواب، وطفف درجات المثوبة، وبخس كمال الرجحان، وضعف تمام الجهة المحسنة المرجحة، لا المعنى المصطلح عليه الذي هو أحد الأحكام الخمسة^١.

وقال في السبع الشداد :

لقد اتفقت كلمتهم قاطبة قولاً واحداً على أن الكراهة المستعملة في باب العبادات إنما معناها كون العبادة منقوصة الكمال طفيفة الثواب، لا المعنى المعقود عليه بالاصطلاح في أحد الأحكام الخمسة^٢. انتهى.

فإن قيل : قد ورد النهي في الأخبار مثل قولهم : « لا تصل في الحتام » والنهي حقيقة في

التحريم، ولكنه غير باقٍ عليها هنا، فيجب الحمل على أقرب المجازات وهو الكراهة.

قلنا أولاً : لو صح هذا لكان خارجاً عن محل النزاع؛ لأن المنهي عنه هو الصلاة في

الحتام، والمأمور به هو ماهية الصلاة، والأول فرد من هذه فيتعلق الأمر والنهي بشيء من

جهتين بينهما عموم وخصوص مطلق، وهو غير محل النزاع.

وثانياً : أن المصير إلى أقرب المجازات في مثل ذلك لا دليل عليه - كما مر في موضعه -

فإنه لو سلم وجوب الحمل على الأقرب فإنما هو في ما إذا كان هناك مجازان يندرج

أحدهما تحت الآخر، وكان أحدهما أقرب إلى الحقيقة كما في العام المخصص، وأما في ما

نحن فيه فالمجاز أن الكراهة بالمعنى المصطلح والمرجوحية الإضافية ليس أحدهما أقرب

إلى الحقيقة، والآخر أبعد بالمعنى المذكور.

فإن قيل : النهي حقيقة في طلب الترك مع المنع من الفعل، والقدر المعلوم هو انتفاء المنع

فينتفي طلب الترك.

قلنا : هذا إذا سلمنا أن معنى النهي ما ذكر، وليس كذلك، بل معناه هو طلب ترك الحتمي،

١. الإعضالات العويصة، ضمن اثني عشر رسالة: ٢١ - ٢٢.

٢. السبع الشداد، ضمن اثني عشر رسالة: ٦٠، المقالة الرابعة، الفصل ١.

فإذا انتفى ذلك ينتفي من معناه، فإن الطلب غير الحتمي لم يكن موجوداً أولاً حتى ينفي ثانياً، مع أنه لو كان معناه ما ذكر لكان دلالة النهي على مطلق الطلب تَضْمِينِيَّةً، والدلالة التَضْمِينِيَّةُ إنما تكون إذا كانت المطابقيَّةُ متحقَّقةً، وأمَّا مع انتفائها فننتفي التَضْمِينِيَّةُ أيضاً.

وثالثاً: أمَّا لو سلّمنا أن هذا من أقرب المجازات ويجب الحمل عليه، فنقول: إنَّ الحمل عليه إمَّا يكون إذا لم يكن دليل على عدمه، وتصريح الأصحاب قاطبة بأنَّ المراد غيره، مع ما ذكرنا من تنافي الكراهة بالمعنى المصطلح مع الوجوب مانع عن الحمل عليه.

وإن كان مرادكم بالكراهة معنى آخر سوى المعنى المصطلح فلا تضادَّ بينه وبين الوجوب، ولا يفيد اجتماعها معه لكم.

والحاصل: أنَّا نجيب عن تمسّكهم بكراهة بعض العبادات بأنَّه ليس شيئاً منها مكروهاً بالمعنى المصطلح. فإن أردتم بكراهته أنَّ الشارع قال بها فممنعه.

وإن أردتم أنَّ الفقهاء قالوا بها فانظروا إلى قولهم بأنَّ مرادنا من الكراهة في العبادات ليس المعنى المصطلح، غاية الأمر أنَّه لو لم يتمَّ المعنى الذي أرادوه لم يصحَّ إطلاقهم لفظ المكروه على العبادات.

[الوجه] الخامس: إنَّه لولا جواز الاجتماع لما أمكن إجزاء غسل واحد على الواجب والمندوب.

وجوابه: أنَّه لا دلالة له، ولا توقّف على جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد من جهتين؛ لأنَّ إجزاء أحدهما عن الآخر لا يدلُّ على كونه واجباً ومندوباً معاً حتَّى نحتاج في دفع الإشكال إلى تجويز الاجتماع مع تعدّد الجهة، فإنَّه يمكن أن يكون الواجب مجزياً عن المندوب وبالعكس، بمعنى أنَّه يترتّب عليه ثوابها معاً، ويسقط بفعل أحدهما التكليف عن الآخر.

وقد يستشكل أيضاً بأمر آخر:

منها: الصلاة في المسجد، فإنَّ المستحبَّ والواجب أيضاً متضادّان.

والجواب كما مرَّ في المكروه، فالمراد من استحبابها راجحيَّتها الإضافيَّة أو أكثرية ثوابها عن غيرها.

فإن قيل : يترتب على فعلها ثواب ، ولا يترتب على تركها عقاب . وهذا هو المستحب المصطلح .

قلنا : إن أُريد أنه لا يترتب عقاب على تركها ولو لا مع بدل فممنوع .

وإن أُريد أنه لا يترتب عليه عقاب بشرط البدل فممكن ، ولكن ليس هذا هو المستحب المصطلح .

ومنها : أفضل أفراد الواجب التخييري .

والجواب كما سبق .

ومنها : الصلاة في مواضع التهمة .

والجواب بتسليم بطلانها بعد ورود النهي عن الكون فيها .

إلى غير ذلك . هذا .

ثم إن ها هنا أمورا ينبغي التنبيه عليها :

[الأمر] الأول : اعلم أن للقوم أربع مسائل متناسبة مترتبة بعضها على بعض .

الأولى : أنه هل يجوز كون الشيء الواحد متعلقاً للوجوب والحرمة من جهتين أم لا ؟

والثانية : أنه إذا تعلق أمر لماهية ، ونهي بأخرى بينهما عموم وخصوص من وجه ، فما

حال الفرد الذي تجتمع فيه الماهيتان ؟

والثالثة : أنه إذا قلنا بأن حاله أنه محل اجتماع الأمر والنهي ، وهو غير جائز ، فما

الحكم فيه ؟

والرابعة : أن الصلاة في الدار المغصوبة هل هي باطلة أو صحيحة ؟

أما الكلام في المسألة الأولى فغير الكلام في الثانية ؛ إذ لا دخل لها بتعلق الأوامر

والنواهي بالطبائع أو الأفراد ، ولا لوجوب المقدّمة وعدمه .

نعم ، يصلح الفرد الذي هو محل الاجتماع في الثانية مثلاً للأولى إذا قلنا بوجوب

الأفراد أو المقدّمة أو تعلق الأمر بإيجاد الماهية واتحاد الإيجابين ، وأما لو لم نقل بشيء من

هذه الأمور فلا يكون هذا الفرد مثلاً لها أيضاً، بل لا يكون من محل اجتماع الأمر والنهي في شيء.

وتحقيق هذه المسألة إنما هو في هذا المقام.

وأما الكلام في الثانية والتحقيق فيها فيتوقف على مسائل معنونة في مواضعها :

أحدها : أن متعلق الأوامر هل هو الطبايع أو الأفراد ؟

وثانيها : أن مقدّمة الواجب هل هي واجبة أم لا ؟

وثالثها : أن الماهيتين هل موجودتان بإيجاد واحد أو بإيجادين ؟

فعلى القول بتعلق الأمر بالفرد أو بالطبيعة مع وجوب المقدّمة أو بدونها مع اتّحاد إيجاب

الماهيتين يكون هذا الفرد واجباً وحراماً .

وعلى القول بالتعلق بالطبيعة وعدم وجوب المقدّمة وتغاير الإيجادين^٢ لا يكون هذا

الفرد واجباً وإن وجد الواجب والحرام معاً في ضمنه، أي : يكون من باب اجتماع الواجب

والحرام دون الوجوب والحرمة .

فعلى الأوّل يجب الرجوع إلى المسألة الأولى، أي : أنه هل يجوز كون شيء واحد

واجباً وحراماً أم لا ؟

فعلى القول بالجواز يكون هذا الفرد واجباً وحراماً . وعلى القول بعدمه لا يكون إلا

أحدهما .

وأما على القول الثاني فلا يتفرّع على تلك المسألة، بل يجتمع فيه الواجب والحرام،

ولا ضير فيه .

ثمّ إنّه على القول بعدم الجواز وجعل وجوب الفرد من باب المقدّمة، فلو توصل بالفرد

المحرّم إلى الماهيّة فهل يبطل تلك الماهيّة أم لا ؟ وهذا يتفرّع على مسألة أخرى هي أن

التوصل إلى الواجب بالحرام هل يوجب بطلانه مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو يوجبه في صورة

اتّحاد إيجاب الواجب وما يتوصل به إليه ولا يوجبه في غيرها ؟

١. لم ترد كلمة «إيجاد» في «أ» .

٢. في «أ» : «الاتحادين» .

وأما المسألتان الأخريان فهما من مسائل الفروع، ففي أولهما فإن لم نقل بكون هذا الفرد محل اجتماع الوجوب والحرمة فالأمر واضح، وكذا إن قلنا به وقلنا بجواز اجتماعهما. وإن لم نقل بالجواز فإمّا يتوقف ويرجع إلى الأصل، أو يرجع إلى أحد جانبي الأمر والنهي على حسب ما يقتضيه نظر المجتهد. وفي ثانيهما فإن كان هناك دليل خارجي على البطلان يحكم به، وإلا فعلى القول بجواز الاجتماع يُحكم بالصحة مطلقاً، وعلى القول بعدمه فإن لم يجعل الكون جزءاً ولا شرطاً فيحكم بالصحة أيضاً، وكذا إن جعلناه شرطاً ولم نقل بوجوب المقدّمة أو اتحاد الإيجابين، وكذا إن قلنا به وقلنا بجواز التوصل إلى الواجب بالحرام مطلقاً.

وقد يقال بالصحة لأجل عدم تعلق النهي كما مرّ. وإن قلنا بوجوب الفرد أو كون الكون جزءاً أو شرطاً مع وجوب المقدّمة أو اتحادها مع ذي المقدّمة إيجاباً أو عدم جواز التوصل بالحرم مطلقاً أو في صورة الاتحاد يُحكم بالبطلان.

وإذا عرفت ذلك يعلم غفلة طائفة من المتأخرين حيث خلطوا أو اختلطوا ولم يفرّقوا بين تلك المسائل فعنونوا المسألة الأولى وحكموا بالجواز فيها، واستدلّوا عليه بأن الفرد في المسألة الثانية ليس واجباً وليس فيه اجتماع الواجب والحرام. وما أدري ما المناسبة بين الدليل والمدلول؟ وكيف يثبت بتلك العلة ذلك المعلول؟ ثمّ نسبوا القول بجواز الاجتماع إلى جمع؛ تمسكاً بقولهم بصحة الصلاة في المكان الغصبي، مع أنك قد عرفت أن صحة الصلاة فيه يمكن أن يكون لوجوه أخر^١.

[الأمر] الثاني: قد يتوهم أنه لا يمكن الشكّ في اجتماع الواجب التوصلّي مع الحرام؛ ولذلك يحصل المطلوب بالحرام، بل وبفعل الغير أيضاً، وهو توهم فاسد، فإنّ ما يدلّ على امتناع اجتماع الوجوب والحرمة يدلّ على امتناع اجتماعهما مطلقاً سواء كان الوجوب توصلياً أو أصلياً، فإنّ سبب امتناع اجتماعهما إنّما هو لأجل امتناع كون الشيء الواحد مطلوب الفعل ومطلوب الترك، ولا تأثير في دفع ذلك لكونه توصلياً أو غير توصلّي.

١. انظر تفصيل هذا المبحث في الوافية في أصول الفقه: ٩١ وما بعدها.

ألا ترى أنه إذا قال المولى لعبده : لا تمشِ اليوم قدماً واشترِ اليوم اللحم من السوق ، يعدّ تكليفاً بما لا يطاق ، ولو قال له العبد : هل أمشي إلى السوق ؟ لا يجوز له الأمر به والنهي عنه معاً ، بل يفهم من هذا الكلام أنّ المشي لا شراء اللحم مستثنى . وألا ترى أنه إذا أمر السيّد عبده بدخول بلد معين ، ونهاه قطع طريق من طرقه ، ولا يمكن الدخول من سائر طرقه ، ولم يعلم الأمر بذلك ، فلو قيل له : إنّه لا يمكن القطع إلّا من الطريق المنهيّ عنه ، فإنّما ينسخ الأمر بالدخول أو يجوز قطع الطريق المنهيّ عنه ، ولا يأمر بقطع هذا الطريق مع تحقّق العقاب عليه .

وأما ما ذكره من أنّه يحصل المطلوب بفعل الحرام أو بفعل الغير ، كما لو غسل من يريد الصلاة ثوبه النجس بالماء الغصبي أو غسله غيره ، وهذا هو منشأ خطأه ، فهو اشتباه عنه . بيان ذلك : أنّ الواجب التوصلّي من الواجبات المقيّدة ، بمعنى أنّه واجب ما دام يتوقّف التوصلّ إلى المطلوب عليه ، فإذا حصل المطلوب بفعل الحرام أو الغير ، فلمّا لم يتوقّف المطلوب على شيء حينئذٍ فلا يجب شيء من باب التوصلّ ، ويسقط وجوب المقدّمة ، لا أنّه يكون ذلك الحرام أو فعل الغير واجباً ، فالمأمور به لأجل التوصلّ هو المقدّمة المباحة لكن بشرط الحاجة إليها ، فإذا توصلّ المكلف إلى الواجب على وجه غير مشروع فهو ، وإن لم يكن إتياناً بالمقدّمة المأمور بها ، ولكن لا تجب بعد ذلك مقدّمة ؛ لعدم الحاجة إليها ، وعدم توقّف حصول الفعل عليها ، فإنّ وجوب قطع الطريق إنّما هو على من لم يكن داخلًا في مكّة ، فمن قطع الطريق بنحو غير مشروع ودخل لا يجب عليه قطع الطريق بنحو مشروع ؛ لعدم تحقّق شرط وجوبه الذي هو البعد عن مكّة ، وكذا الأمر بالحجّ لغير القادر على المشي راجلاً أم بالركوب .

وبملاحظة النهي عن الغصب يعلم أنّ المطلوب التوصلّي هو الركوب بالفرس المباح ، ولكن إذا ركب المغصوب ودخل يسقط وجوب ركوب المباح ؛ لأجل عدم التوقّف عليه حينئذٍ ، لا لأجل أنّ الركوب بالمغصوب كان واجباً توصلّيّاً تخييرياً أيضاً ، وحينئذٍ يعلم أنّه لو توصلّ أحد إلى الواجب بالمقدّمة المحرّمة يكون عاصياً من أجل تلك المقدّمة ، مطيعاً لأجل الإتيان بذّي المقدّمة ، وليس ذلك من باب اجتماع الأمر والنهي في شيء من جهتين ؛

لأنّ المأمور به هو ذو المقدّمة، ولم تكن هذه المقدّمة واجبة أصلاً، بل كان الواجب غيرها من أفراد المقدّمة ولكن سقط بها وجوب الإتيان بغيرها من أفراد المقدّمة؛ لعدم توقّف الفعل على الغير حينئذٍ.

نعم، لو كانت المقدّمة منحصرة في تلك المحرّمة فلا يقطع حينئذٍ بتحقيق الامتثال بالتوصّل بها إلى ذي المقدّمة للقطع بأنّ واحداً من الأمر بذوي المقدّمة أو النهي عن تلك المقدّمة ليس باقياً على حاله لفهم العرف وشهادة الاستفسار عن الأمر وامتناع اجتماع الأمر والنهي؛ ولذا تراهم يحكمون بصحّة الوضوء في أواني الذهب والفضّة مع عدم الانحصار فيها وبطلانه مع الانحصار.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا من عدم المنافاة بين حصول الإطاعة والعصيان في ما إذا توصّل بالواجب بالمقدّمة المحرّمة حال عدم الانحصار إنّما هو إذا لم يكن وجود المقدّمة وذوي المقدّمة بإيجاد واحد، وأمّا إذا وجدوا بإيجاد واحد فلا يقطع بتحقيق الامتثال؛ لأنّ المأمور به والمنهي عنه حقيقة هو إيجاد الأشياء دون ذواتها، فإذا وجدوا بإيجاد واحد لا يمكن أن يكون ذلك الإيجاد واجباً وحراماً من جهتين؛ لكونه أمراً واحداً.

ومن هذا يظهر: أنّه إذا أمر بماهيّة، ويكون فرداً منها حراماً، فتوصّل إلى الماهيّة بذلك الفرد لا يكون ممثلاً إلاّ لأجل أنّ التوصّل بالمقدّمة المحرّمة موجب لعدم الامتثال، بل لأجل أنّ إيجاد الماهيّة والفرد إيجاد واحد، فيمتنع أن يكون ما موراً به ومنهياً عنه.

[الأمر] الثالث: اعلم أنّ ما ذكرنا كان في ما إذا كانت الجهتان بينهما عموم وخصوص من وجه، وأمّا إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق، فقد صرّح والدي العلامة - طاب ثراه - في كتبه^١ بعدم كونه محلاً للنزاع والاتّفاق على عدم جواز الاجتماع، وقد صرّح بعض^٢ القائلين بالجواز في الأوّل به في الثاني أيضاً وجعله من المتنازع فيه، إلّا أنّه قال: إنّ الجواز عقلي، ولكن إذا ورد عامٌ وخاصٌ مطلق يفهم العرف تخصيص العام.

١. تجريد الأصول: ٣٠ (الطبعة الحجرية)؛ وانظر شرح تجريد الأصول للمؤلف ١: الورقة ١١٠ وما بعدها.

٢. انظر تحرير النزاع في قوانين الأصول: ١٥١، ١٥٤.

فحاصله : أنه يجوز بقاء كلٍّ من الأمر والنهي على ظاهره عقلاً ولغة ، ولكنَّ العرف يفهم التخصيص عند الإطلاق .

أقول : لا بُد في كونه من المتنازع فيه ، ولكن في ما ذكره نظر .
أما أولاً : فلأنَّ الامتناع العقلي المدلول عليه في الأوَّل موجود هنا أيضاً ، والدليل عليه كالدليل عليه بعينه .

وأما ثانياً : فلأنَّه إذا كان فهم التخصيص عرفياً لا عقلياً ، فلو صرَّح بالخصوص بحيث لم يقبل التخصيص يجب إبقاؤه على ظاهره ، كأن يقول : لا تصلُّ في الدار المغصوبة من جهة أنه صلاة فيها ، وصلَّ فيها من جهة أنها صلاة .
فإن قلت : لا يجوز ذلك .

قلنا : إذا جاز عقلاً فلمَ لا يجوز وما السرُّ ؟

وإن قلت : جائز ، فيكفيك ذلك .

وأما ثالثاً : فلأنَّ الخط الذي ارتكبه في المسألة الأولى ارتكبه هنا أيضاً ؛ لأنَّ جواز الاجتماع في شيء من جهتين عامٍّ وخاصٍّ مسألة ، وبناء العامِّ على الخاصِّ مسألة أخرى .
نعم ، يتفرَّع عليها من وجه .

[الأمر] الرابع : قيل : أمَّا ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين مثل مَنْ دخل دار غيره غصباً ، ففيه أقوال :

الأوَّل : أنه مأمور بالخروج وليس منهيّاً عنه ، ولا معصية فيه .

والثاني : أنه عاصٍ لكن لم يتعلَّق النهي به عن الخروج .

والثالث : أنه مأمور به ومنهيٌّ عنه أيضاً ، ويحصل العصيان بالفعل والترك معاً ، وهو أقرب ؛ لأنَّهما دليلان يجب إعمالهما ، ولا موجب للجمع والتقييد ، إذ الموجب إمَّا فهم العرف كما في العامِّ والخاصِّ المطلقين أو العقل كما لو دخل في دار الغير سهواً ، فإنَّ الأمر بالخروج والنهي عنه تكليف بما لا يطاق ، فهو مأمور بالخروج لا غير ، وأمَّا في ما نحن فيه ، فإنَّه وإن يلزمه تكليف ما لا يطاق أيضاً ولكن لا دليل على استحالته ؛ إذ كان الموجب هو سوء اختيار المكلف .

أقول : لا يخفى ما فيه :

أما أولاً: فلأنّ دليله أخصّ من مدّعه؛ لأنّ مدّعه جواز الاجتماع في ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين ، ودليله عدم الموجب للتقييد ؛ لأنّ الموجب له منحصر بالتكليف بما لا يطاق ، وهو هنا غير مستحيل ؛ لكونه من سوء اختياره ، فيدلّ على الجواز في ما كان بسوء اختياره لا مطلقاً .

وأما ثانياً : فلأنّ هذا التكليف إمّا ابتلائي ، أو غير ابتلائي ، وشرط الأول عدم علم المكلف بالقبح بامتناعه وكونه تكليفاً بما لا يطاق ، وإلا فلا امتحان فيه . وأما الثاني فيتوقّف على مطلوبية المكلف به للمكلف - بالكسر - وكونه مريداً له ، ويمتنع اجتماع إرادة الفعل والترك ، فيمتنع اجتماع التكليفين .

وأما ثالثاً : فلأنّ أدلّة عدم جواز التكليف بالمحال جارية هنا أيضاً .

وأما رابعاً : فلأنّ دليل امتناعه لا ينحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق ، بل يدلّ عليه أيضاً لزوم اجتماع المتضادّين ، وهو محال ، وسوء اختيار المكلف لا يفيد في تجويزه .
وأما خامساً : فلأنّه لو جاز لجاز أن يقول الأمر : اخرج ولا تخرج ، مع أنّه غير جائز قطعاً .

وأما سادساً : فلأنّ صاحب الدار لا يمكن أن يكون راضياً بالخروج وراضياً بعدمه طالباً للأمرين ، فإمّا يكون طالباً للخروج فلا يكون منهيّاً عنه ؛ لأنّ الخروج حينئذٍ ليس بغصب ، أو طالباً لعدمه فلا يكون مأوراً بالخروج ؛ لعدم الغصب بالوقوف ، أو لا يكون طالباً لشيء منهما فلا أمر ولا نهى ، بل يكون مباحاً .

وأما سابعاً : فلأنّه يمتنع صدور اللغو من الحكيم فنقول : ما فائدة هذا التكليف ؟ لا يمكن أن يكون الامتثال لامتناعه ، ولا الامتحان ؛ لما مرّ .

فإن قلت : الفائدة ترتّب العصيان .

قلت : فهذا يرجع إلى المذهب الثاني ، أي لم يتعلّق النهي به وإن كان عاصياً ، مع أنّ هذا القائل ردّه هذا القول بعدم معقوليّة العصيان بدون النهي .

وأما ثامناً : فلو أنّه لو صحّ ما ذكره لزم أنّه لو كان لرجل ماء في وقت الصلاة وعلم

الانحصار فيه وأتلفه باختياره يكون مأموراً بالوضوء أيضاً؛ لأنّه وإن كان تكليفاً بما لا يطاق ولكنّه إنّما حصل من سوء اختياره، مع أنّه لم يقل به أحد.

[الأمر] الخامس: لعلك تقول: قد أقرعت أسماعنا في ما تلوت علينا اختلاف الأصحاب في معنى الكراهة في العبادة، فكانوا بين قائل بأنّ معناها قلّة الثواب، ومفسّر إيّاها بالمرجوحية الإضافية، ومريدٍ لمعناها المشهور، ومرجع إيّاها إلى الوصف الخارج، فما اختيارك فيه؟ وأي شيء يلقى في روعك؟

قلنا: إنّ العبادة المكروهة على أربعة أقسام؛ لأنّها إمّا واجبة أو مندوبة، وعلى التقديرين إمّا يكون لها بدل أو لا.

فما كان من الأوّل كالصلاة الواجبة في الحّمّام فلا يمكن أن يراد بالكراهة فيها معناها المشهور قطعاً؛ لوجهين:

أحدهما: أنّ الكراهة بالمعنى المشهور هو كون الشيء مطلوباً تركه غير ممنوع عن فعله، ولا مطلوب لا عيناً ولا تخبيراً شرعياً أو عقلياً، فإن لم يكن تركه مطلوباً أو كان فعله ممنوعاً أو مطلوباً لم يكن مكروهاً بالمعنى المصطلح.

فنقول: هذا الفعل إمّا يكون فعله مطلوباً بأحد الوجوه المتقدّمة أو لا، فعلى الأوّل لا يكون مكروهاً اصطلاحياً، وعلى الثاني لا يكون صحيحاً؛ لأنّ معنى الصّحة موافقة المطلوب، مع أنّ مثل هذه العبادة تقع صحيحة قطعاً.

فإن قلت: إنّ ما يطلب تركه هو خصوصيّة الفرد، وما يطلب فعله هو أصل العبادة، ولاشتمال الفرد عليه يكون مطلوباً تركه من جهة وفعله من جهة أخرى.

قلنا أولاً: قد عرفت أنّ المطلوب ليس إلّا الإيجاد، وإيجاد أصل العبادة والخصوصيّة هنا واحد، فلا يمكن أن يكون مطلوباً وغير مطلوب.

وثانياً: أنّنا لا نسلم أنّ ذلك هو الكراهة بالمعنى المصطلح؛ لأنّها ما لا يكون فعله مطلوباً أصلاً، فإذا تحققت فيه جهة المطلوبيّة لا يكون مكروهاً بهذا المعنى.

وثانيهما: أنّ المكروه المشهور ما كان تركه مطلوباً مطلقاً، ولا شك أنّ مكروه العبادة ليس كذلك؛ لأنّه مطلوب الترك بشرط الإتيان بالغير، بحيث لو لم يكن الإتيان بالغير لما

كان تركه مطلوباً، بل يريده قطعاً، فكيف يكون مكروهاً، وليس هذا إلا المرجوحية الإضافية.

والتوضيح: أن الفعل المرجوح إما يكون بحيث لا يريده الأمر مطلقاً، وهو المرجوح الحقيقي والمكروه الاصطلاحي، أو لا يريده إذا وجد غيره أو بشرط وجود غيره، ويريده لو لم يجد الغير، وهو المرجوح الإضافي، سيما إذا كان بحيث لو أتى به المأمور مع إمكان البدل أيضاً لكان مثاباً في الجملة، ولا يريد من المرجوح الإضافي إلا ذلك، ولا يمكن أن يكون مثل ذلك مكروهاً اصطلاحياً؛ لأنه لو كان كذلك فما هذا الثواب على الفعل؟ وما الوجه في عدم الطلب بشرط الإتيان بالغير؟ فيعلم أن عدم طلبه أو طلب عدمه لأجل الإتيان بالغير لا لأجل طلب تركه في نفسه.

والحاصل: أن المكروه المصطلح ما يتنفر عنه الطالب لا بحدٍّ يوجب الحرمة، ونحن نعلم قطعاً أن مكروه العبادة ليس كذلك، بل مثله إلى بدله أكثر منه إليه من غير تنفر عنه أصلاً، وليس هذا إلا المرجوح الإضافي، وكذا الكلام في ما كان من الثاني.

وأما الثالث وهو الواجب الذي ليس له بدل، والرابع وهو المستحب الذي كان كذلك، فلا يمكن أيضاً أن يكون مكروهاً اصطلاحياً حتى عند المجوزين لاجتماع الحكمين من الجهتين؛ لأنهم إنما يجوزونه فيما كان له أفراد يمكن الإتيان بالماهية في ضمن فرد غير المكروه، وأما إذا لم يكن المكروه كذلك فكراهته مع إيجابه أو ندمه ليس إلا تكليفاً بما لا يطاق، وهذا ظاهر فيما كان كذلك، فلا بد من وجود بدل له. غاية الأمر أنه من غير نوعه أو جنسه، فيرجع إلى الأولين أيضاً، وتكون الكراهة بمعنى المرجوحية الإضافية، وأما أقلية الثواب فهي خلاف الظاهر؛ لأن محض أقليته لا يوجب إظهار النهي ومثله.

ثم لا يخفى أن كون شيء مرجوحاً إضافياً يكون تارة لأجل ما في الراجح من خصوصية ملائمة توجب رجحانه غير موجودة في المرجوح، وأخرى لأجل خصوصية غير ملائمة ثابتة للمرجوح توجب مرجوحيته عن الغير، غير موجودة في الراجح، غير بالغة مثابة تساوي الرجحان بسبب أصل العبادة حتى يكون راجحاً أيضاً؛ لتكافؤ مرجوحيته مع رجحان الأصل وزيادة رجحانه، وإلا لم يصر متعلقاً للطلب، ولكنه يكون

مرجوحاً بالنسبة إلى ما ليس له تلك الخصوصية.

فإن قيل: فإذا كان كذلك فما فائدة الإتيان بلفظ النهي عنها، وما وجه ترك الأئمة لها إذا لم يكن لها بدل من نوعها.

قلنا: النهي ليس على ظاهره، بل لإعلام المكلفين بالمرجوحية حتى يشغلون بدله بما لانقص فيه من العبادات، وهذا أيضاً وجه ترك الأئمة عليهم السلام، فإنهم كانوا يشغلون بدله بغيرها من العبادات؛ ولذا تراهم يتركون صيام غير الأيام المكروهة.

فإن قيل: الصوم - مثلاً - لا يشغل عن شيء من العبادات، فلو كان راجحاً لما كان وجه لتركه.

قلنا: إنه أيضاً قد يشغل؛ لما يورث من الضعف، أو يشغل عن الصوم في يوم آخر غيره.

الفائدة الثالثة

في بيان حكم الخبرين اللذين كان تعارضهما بالتساوي

ولا يخفى أنه على قسمين؛ لأنه إما يكون لأحدهما مرجح يوجب ترجيحه ويعين العمل به، أم لا.
فها هنا مقامان:

المقام الأول: في بيان المرجحات لأحد المتعارضين

ونحن نلقي عليك أولاً قولاً إجمالياً في معرفة المرجح، فنقول:
اعلم أولاً: أنه لا شك في أن حجّية الخبر لا بدّ وأن تكون لدليل، ويمتنع أن يثبت من الدليل حجّية المتعارضين معاً، ولو فرض عموم دليل نقلي عليهما يجب تخصيصه. والوجه ظاهر، فكلّ دليل يدلّ على حجّية الخبر إما يكون مخصوصاً بغير المتعارضين أو يشمل أحدهما فقط أيضاً لا على التعيين، وقد يكون دالاً على حجّية أحدهما بخصوصه، وهذا إذا دلّ على حجّية نوع خاصّ من الخبر، وكان أحدهما منه دون الآخر.
فعلى الأول يحتاج العمل بأحدهما وحجّيته إلى دليل آخر علمي أو ظني ثابت الحجّية. وعلى الثاني يحتاج ترجيح أحدهما على الآخر والعمل به إلى مرجح خارجي دالّ على أن الذي يجب العمل به منهما هو هذا دون الآخر.
وعلى الثالث يكون العمل بأحدهما لأجل خصوصيّة له يدرجه في ذلك النوع الخاصّ الثابت حجّيته.

فالمراد بالمرجح في الأوّل هو ذلك الدليل ، أو ما دلّ هذا الدليل على أنّه موجب للعمل بأحد المتعارضين .

وعلى الثاني هو ذلك المرجح الخارجي . وعلى الثالث هو تلك الخصوصية أو ما يوجب حصولها في أحدهما .

ثمّ المرجح في الثالث هو تلك الخصوصية أو ما يوجبها من غير توقّف على أمر آخر . وأما على الأوّل فلا بدّ أن يكون ذلك الدليل ممّا علم حجّيته بأن يكون إمّا علمياً أو ظنياً ثابتاً حجّيته . ووجهه ظاهر .

وكذا على الثاني لا بدّ أن يكون المرجح ممّا يشبّه مرجوحيته بدليل مقبول ؛ إذ لا شكّ في أنّه لا بدّ في كون أمر موجباً لتقديم أحد الخبرين المتعارضين على الآخر في العمل من قيام دليل شرعي على كون ذلك الأمر موجباً لتقديمه ، صالحاً لترجيحه على غيره في العمل . وبمجرد انضمام أمر زائد ولو كان مفيداً لقوّة ظنّ إلى أحدهما غير موجب للتقديم والترجيح في العمل ما لم يدلّ دليل شرعي على كونه موجباً لذلك .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ من تعارض الخبران بالنسبة إليه إن كان ممّن يقول بحجّية كلّ ظنّ ، وبأنّ العمل بالخبر لأجل أنّه يفيد الظنّ ، فلا بدّ من عمله بأحد المتعارضين من إفادته الظنّ ، فلو لم يحصل الظنّ بشيء منهما فلا يعمل بشيء منهما . وإن أفاد أحدهما الظنّ ولو لأجل ضميمته فهو الحجّة عنده ، فيكون الخبران عنده من قبيل الثالث ، فالمرجح عنده كلّ أمر كان اقترانه موجباً لحصول الظنّ بكون ما اقترن ذلك إليه حكم الله أو كون الخبر صادراً عن المعصوم ، وكون مثل ذلك مرجحاً موجباً للتقديم بعد ملاحظة أصله وملاحظة امتناع حصول الظنّ بالمتنافيين ظاهر .

ويجب على مثل ذلك النظر فيما ذكره القوم من المرجّحات ، فكلّ ما كان مورثاً لذلك الظنّ يلزم عليه أن يحكم بكونه مرجحاً ، وكلّ ما لم يكن كذلك يرده . وأما غيره فعلى طريقة الأكثر المستدلينّ على حجّية الأخبار بالآيات وأمثالها من الأدلّة من غير ملاحظة إفادتها الظنّ ، فلو لم يكن شيء من المتعارضين على الأوصاف التي اشترطوها في حجّية الخبر فلا يكون شيء منهما حجّة عنده .

وإن كان أحدهما عليها دون الآخر فيكون الخبران أيضاً من قبيل الثالث، ويكون ذلك الوصف هو المرجح. ووجهه ظاهر.

وإن كان كلاهما عليها فيكون الخبران من قبيل الثاني فلا يمكن ترجيح أحدهما عنده إلا بعد اقتراحه بمرجح دلّ دليل شرعي من الأدلة التي يعمل بها على كونه مرجحاً موجباً للتقديم، ولا يكفي كون اقتراحه موجباً لحصول الظن فقط.

وأما على ما اخترناه من أصالة حجّية تلك الأخبار المودعة في الكتب المعتمدة؛ لأجل كونه مظنون الصحة، فلا شك أنه لا يمكن حجّية المتعارضين معاً، فلا يخلو إما أن يكون الثابت هو حجّية تلك الأخبار إذا لم يكن لها معارض، أو حجّية كلّ مظنون الحجّية منها وإن تعارض مع خبر آخر غير مظنون الصحة.

فعلى الأوّل يكون الثاني من الثالث، وتظهر الفائدة فيما إذا ظنّ حجّية أحدهما لا من دليل ثابت الحجّية، فيجب العمل به على الثاني، بخلاف الأوّل، بل يحتاج حينئذ إلى ثبوت حجّيته من دليل يكون حجة بنفسه، ولكنّ الظاهر أنه لا تظهر لتلك الفائدة ثمرة لنا؛ لأنّه ليس شيء مورث لحجّية ظنّ أحد المتعارضين سوى الأخبار العلاجية التي هي بنفسها أيضاً حجة عندنا، وما ليس منها حجة لا يورث ظناً أيضاً أو انضمام بعض الأوصاف المشترطة في حجّية الخبر عندنا الموجبة لخروج الآخر عن الحجّية، وأما الظنّ بالصدور فقط من غير الظنّ بإرادة العمل بمقتضاه فهو لا يفيد لنا.

إذن فقد عرفت أن كلاً من المتعارضين إذا كان من الأخبار التي أثبتنا حجّيتها يكون مظنون الصدور ولا محذور فيه، واللازم حصول الظنّ بحجّية أحدهما، أي بوجود العمل والأخذ به، فلا ثمرة للقرائن الموجبة لظنّ الصدور أو ظنّ المصلحة أو الحسن أو أمثالها في ترجيح أحد المتعارضين، فإنّه لا يظنّ لأجل المصلحة أو الحسن المدركين، لكن لنا إرادة الشارع والإتيان به.

ومما ذكرنا ظهر لك فساد ما قيل في هذا المقام: من أن المناط في المرجح مطلقاً هو كونه بحيث يوجب اقتراحه إلى أحد الخبرين حصول الظنّ بكونه مدلوله حكم الله، فكلّ أمر يحصل منه ذلك الظنّ يصير مرجحاً، سواء دلّ دليل على وجوب التقديم به أم لا، فإنّ هذا

إنّما يصحّ لو كان المعيار في العمل بالخبر هو حصول الظنّ منه وكان العمل به لأجله، ولأجل ذلك اختلف القوم في بيان المرجّحات.

فمنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظنّ بصدق مضمون الخبر.

ومنهم من ذكر أموراً لا تفيد الظنّ بعد الغور فيها.

ومنهم من لم يلتفت منها إلّا إلى ما وردت به الروايات.

وأنت - بعد إحاطتك بما قدّمنا - تقدر على تمييز الحقّ منها عن باطلها، وصحيحها عن فاسدها.

والقول الفصل في ذلك: أنّه لمّا عرفت مراراً أنّنا لسنا ممن يعمل بكلّ ظنّ، ولا يقول بحجّية جميع الظنون، بل عملنا، ومناط اجتهادنا على تلك الأخبار المعهودة المظنون حجّيتها، أو ما ثبتت حجّيتها منها لأجل دليل دلّنا على وجوب اتّباعها، فلا بدّ في كون أمر مرجّحاً لأحد الخبرين المتعارضين من كونه إمّا موجباً لحصول الظنّ بحجّية أحدهما أو أمراً خارجياً ثابتاً مرجّحيته بدليل ثابت الحجّية، ولّمّا لم يكن - عدا الأوصاف المخرجة للخبر عن الحجّية - شيء يوجب الظنّ بحجّية المتعارضين أو ثبتت حجّيته بدليل مقبول عندنا سوى ما نطقت به الروايات الواردة في بيان الحكم عند تعارض الأخبار، فينحصر المرجّح عندنا بما تدلّ هي^١ عليه دون غيره ممّا ذكره القوم.

والمرجّحات المنصوصة في الروايات وإن كانت كثيرة إلّا أنّنا - كما صرّح به ثقة الإسلام في ديباجة الكافي^٢ - لا نعرف منها إلّا أقلّها، ولا يفيد منه أيضاً إلّا في قليل من المواضع؛ ولذا حكم فيه بالتخيير من بدو الأمر، واختاره بعض المتأخّرين أيضاً^٣.

وتوضيح المقام يتوقّف على نقل الأحاديث الواردة في هذا المضمار أولاً، ثمّ بيان ما يستفاد منها. والأخبار التي ذكرها القوم في هذا المقام كثيرة:

١. أي الروايات الواردة في بيان الحكم.

٢. الكافي ١: ٩٠، خطبة الكتاب. وفيه: «ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه. ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّّه إلى العالم^{عليه السلام}. وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله^{عليه السلام}: «بأيمّا أخذتم من باب التسليم وسعكم».

٣. انظر الأصول الأصيلة: ٩٨ - ٩٩.

فمنها : صحيحة محمد بن مسلم ، المروية في الكافي ، عن الصادق عليه السلام قال : قلت له : ما بال قوم يروون عن فلان وفلان ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يهتمون بالكذب ، فيجيء منكم خلافه ؟ فقال : « إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن »^١ .

ومنها : مرسله الحسين بن المختار ، عن بعض أصحابنا ، المروية فيه أيضاً عنه عليه السلام قال : « رأيتك لو حدثتك بحديث العام ، ثم جئتني من قبايل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ ؟ » قال : كنت آخذ بالأخير ، فقال لي : « رحمك الله »^٢ .

ومنها : رواية المعلّى بن خنيس ، المروية فيه أيضاً ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما تأخذ ؟ فقال : « خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله ... »^٣ ، الحديث .

وفي حديث آخر : « خذوا بالأحدث »^٤ .

ومنها : ما في الكافي بعد نقل السابقة قال : منها مقبولة عمر بن حنظلة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث - إلى أن قال : - قلت : فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما ، واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم ؟

قال : « الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر » .

قال : قلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر .

قال : فقال : « ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن المجمع عليه لا ريب فيه » .
- إلى أن قال : - قلت : فإن كان الخبران عنكما^٥ مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟

١. الكافي ١ : ٦٤ - ٦٥ ، باب اختلاف الحديث ، ح ٢ .

٢. المصدر : ٦٧ ، ح ٨ .

٣ و ٤. المصدر ، ح ٩ .

٥. أي الإمامين : الباقر والصادق عليهما السلام .

قال: « ينظر فما وافق حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة ».

قلت: جعلت فداك، أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً بأيّ الخبرين يأخذ؟
قال: « ما خالف العامة ففيه الرشاد ».

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: « ينظر إلى ما إليه أميل حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر ».

قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟

قال: « إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك »^١.

ومنها: ما رواه الشيخ ابن جمهور في كتاب العوالي، عن العلامة، مرفوعاً عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: « يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر ».

فقلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مروياناً مأثوران عنكم.

فقال: « خذ بما يقوله أعدلها عندك وأوثقهما في نفسك ».

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: « أنظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم؛ فإنّ الحقّ في

ما خالفهم ».

قلت: ربما كانا موافقين لهما أو مخالفين فكيف أصنع؟

فقال: « إذن فخذ [بما] فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط ».

فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالقان له فكيف أصنع؟

١. الكافي ١: ٦٧ - ٦٨ باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

٢. ما بين المعقوفين من المصدر.

فقال: «إذن فنتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»^١.

ومنها: ما رواه الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، قال: «ما جاءك عننا فأعرضه على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منا، وإن لم يشبهها فليس منا».

قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا يعلم أيهما الحقّ.

فقال: «إن لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^٢.

ومنها: رواية الحارث بن المغيرة، المروية في الاحتجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»^٣.

ومنها: صحيحة عليّ بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل^٤، وروى بعضهم أن لا تصلّهما إلّا على وجه الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأتعبّد بك في ذلك؟ فوقع عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت»^٥.

ومنها: ما رواه الطبرسي في جواب مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام: يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبّر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد؟ فوقع عليه السلام: «في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأمّا الحديث الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^٦.

١. عوالي اللآلئ ٣: ١٢٩، ح ١٢.

٢ و ٣. الاحتجاج ٢: ٢٦٤، الرقم ٢٣٣ مع الاختلاف في بعض الألفاظ.

٤. في الأصل: «المحلّ»، وما أثبتناه من المصدر.

٥. تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٨، ح ٥٨٣.

٦. الاحتجاج ٢: ٥٦٨ - ٥٦٩، الرقم ٣٥٥.

ومنها: حسن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^١.

قال في الكافي بعد هذه الرواية: وفي رواية أخرى: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^٢.

ومنها: موثقة ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من يشق به، ومنهم من لا يشق به، قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله ومن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^٣.

ومنها: ما رواه الطبرسي أيضاً، عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قال: قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى يأتي صاحبك فتسأله عنه».

قال: قلت: لا بد أن نعمل بأحدهما.

قال: «خذ بما فيه خلاف العامة»^٤.

ومنها: ما رواه في العيون، عن الرضا عليه السلام، وفيه أنه قال: «في ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوا على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه فهي حرام، أو مأموراً به عن رسول الله أمر إزام فاتبعوا ما وافق نهى رسوله الله وأمره، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة في ما عافه رسول الله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما

١ و ٢. الكافي ١: ٦٦، باب اختلاف الحديث، ح ٧.

٣. المصدر ١: ٦٩، باب اختلاف الحديث، ح ٢.

٤. في المصدر: «تلقى» بدل «يأتي».

٥. الاحتجاج ٢: ٢٦٥، الرقم ٢٣٤.

لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم...»^١، الحديث.

ومنها: رواية الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح، نقلها القطب الراوندي، وفيها: قلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ قال: «خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»^٢.

ومنها: ما نقله أيضاً عن محمد بن عبد الله، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فدعوه»^٣.

ومنها: ما رواه أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^٤.

ومنها: ما رواه في السرائر، عن موسى بن محمد بن علي بن موسى، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائكم وأجدادكم قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والردّ إليك في ما اختلف فيه؟ فكتب: «ما علمتم أنّه قولنا فالتزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا»^٥.

وقد ذكرنا في هذا المقام روايات أخر أيضاً بين متحد المدلول مع بعض ما ذكر، وبين ما يظهر بأدنى تأمل عدم دلالاته على المطلوب، وبين ما لم يثبت حجّيته عندنا.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما ذكرنا من الروايات أيضاً ليس كلّها ممّا ثبتت حجّيته وتمّت

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠-٢١، ح ٤٥.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٣٥، ح ١٨، وقد نقله عن بعض النقات نقلاً عن القطب الراوندي.

٣. المصدر: ٢٣٥، ح ١٩.

٤. المصدر، ح ٢٠.

٥. السرائر ٣: ٥٨٤، وفيه: «ما علمتم أنّه قولنا فالتزموه...».

دلالتة، فاللازم تمييز الدالّ منها عن غيره، أو الحجّة منها عن غيرها؛ ليظهر منها حال بعض ما لم نذكره أيضاً. ثمّ بيان ما يظهر من البواقي، فنقول:

قد عرفت أنّه وإن عرفت أنّنا لا تقتصر على الأخبار الصحيحة أو الموثّقة أو الحسنّة، ولكن يشترط عندنا في حجّيّة الخبر أن يكون مأخوذاً من أصل معتبر، ومرادنا بالأصل المعتبر: الأصل الثابت بالتواتر أو الشيعاء أو الأخبار المحفوظة بالقرائن، عن ذي أصل عارف بصحيح الحديث وسقيمه، المتمكّن من تمييز ما يلزم العمل به عن غيره، الباذل جهده في صرفها وتقدها الحاصلة مع الأصل العمل به. وبعض الروايات المتقدّمة ليس كذلك، فإنّ رسالة القطب [الراوندي] لم يثبت منه ثبوتاً شائعاً أو متواتراً، فلا حجّيّة في الأحاديث الثلاثة المنقولة منها، وكذا رواية العوالي فإنّه وإن ثبتت من ابن أبي جمهور، ولكن لتأخّر زمانه وعدم تمكّنه عن نقد الأحاديث - لطول العهد وخفاء الأمارات - لا حجّيّة في ما نقله في كتابه، مع ما ذكروا من القدر فيه.

قال صاحب الحدائق في ردّ رواية العوالي:

فإنّنا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللاكئ، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها، وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور^١. انتهى.

وأما البواقي وإن كان حجّة ولكن ليس لبعضها دلالة على حكم الخبرين المختلفين من الأخبار التي بأيدينا اليوم.

بيان ذلك: أنّ الرواية الأولى، وما يقاربها مضموناً، تدلّ على أنّ اختلاف الأخبار أو خصوص أخبار الرسول قد يكون للنسخ، وأمّا أنّ كلّ خبر مختلف فيكون المتأخّر ناسخاً أو أنّه يجب علينا حمل الاختلاف في جميع الموارد على النسخ، فلا، والثانية تدلّ على أنّ الحديثين المختلفين المسموعين من المعصوم يؤخذ بأخيرهما، وأمّا أنّ

تلك الأخبار المروية أيضاً كذلك فلا.

وأيضاً وجه^١ الأخذ بالأخير كما ذكره وهو أن المعصوم عالم بأحوال الأزمنة ومصالحها ومفاسدها، فيحكم في كلّ زمان وحال بما يقتضيه، فقد يكون الأخير للتقيّة دون الأوّل، فكيف يمكن الحكم باتّحاد هذا الزمان مع زمان صدور الأخير، مع أنّه لا عموم في الرواية ولا إطلاق بحيث يدلّ على وجوب أخذ كلّ أحد بالأخير؟

والثالثة مجملة؛ لعدم تعيّن مرجع الضمير المجرور، والثامنة لم يتعرّض فيها لحكم الخبرين المختلفين، بل غاية ما تدلّ عليه هو أنّه إذا سمع الحديث من الثقات موسّع في الأخذ به ويجوز، وقد أطلق التوسعة على مثل ذلك في بعض الأحاديث الأخر أيضاً.

والتاسعة حكم في واقعة، ولا يدلّ على التخيير في كلّ خبرين مختلفين، فلعلّه مختصّ بتلك الواقعة؛ لكونه هو الحكم فيها واقعاً، بل لو لم يكن الحكم فيها في الواقع هو التخيير، وكان ذلك لأجل اختلاف الخبر، لم يجز للإمام بعد عرض الخبرين عليه الحكم بالتخيير.

وكذا العاشرة والثانية عشرة [تدلّان]^٢ على أنّه إذا لم يكن للحديث شاهد من الكتاب أو السنّة فهو مردود، ولا دلالة لها على حكم المتعارضين، فإنّ الظاهر أنّ معناه: أنّه سألت عن الاختلاف الواقع في الحديث من حيث أنّ بعضه ممّا رواه الثقة وبعضه رواه غير الثقة، فهل يجب الأخذ بالجميع أو برواية الثقة أو يجب الرجوع إلى أمر آخر؟ فبقيت سبعة أخرى، وما بمضمونها ممّا لم نذكرها في وجوه التراجيح المستنبطة منها - بعد ملاحظة أنّ الترجيح بالأعدلية والأصديّة والأورعيّة والأفقيّة الواردة في المقبولة إنّما هو في الحكمين دون الخبرين؛ لصريح قوله ﷺ: «الحكم ما حكم به أعدلهما» إلى آخره -:

١. الأخذ بالأحدث.

٢. بالمجمع عليه.

٣. بموافق الكتاب والسنّة ومخالف العامّة.

١. في «أ»: «الأوجه».

٢. في النسخ: «يدلّ»، والأصوب ما أبتناه في المتن.

٤ و ٥ و ٦ . بكلّ منها فقط .

٧ . بالموافق للكتاب وأحاديثهم .

٨ . بما يخالف مثل الحكّام والقضاة من العمّة .

٩ . ثمّ بعد العجز عن الترجيح التخيير أو الإرجاء .

ولا يخفى أنّ المراد بالمجمع عليه المجمع عليه روايةً دون فتوى؛ لمكان قوله: « فإن كان الخبران منكم مشهورين » فإنّ الإجماع فتوىً على الحكمين المتعارضين محال، ولا يمكن في هذا الزمان الاطلاع على الإجماع على الرواية، إذ ليس عندنا من كتب المحدثين إلّا أقلّ قليل، فكيف نطلع على كون حديث مجمعاً على روايته دون آخر، وباتفاق هذا المعدود من المصنّفين في الحديث لا يحصل الإجماع عليها، فالترجيح بالوجه الثاني غير ممكن لنا في هذا الزمان، وكذا بالثالث والخامس؛ لأنّ المراد بسنّة رسول الله ﷺ طريقته دون أخباره، فلعدم ثبوت النقل في لفظ السنّة، وطريقته غير معلومة لنا في هذا الزمان إلّا من جهة الإجماع أو الأحاديث، والإجماع إذا تحقّق لم يكن الخبر المخالف له حجةً عندنا حتّى يحتاج إلى ترجيح الحديث ممّا لا يفيد لاختلافه، بل لا يمكن الترجيح بالآخرين أيضاً .

أما السابع فلأنّ الظاهر أنّ المراد بقوله ﷺ: « وأحاديثنا » الأحاديث المعلومة منهم، وهي غير موجودة لنا في هذا الزمان، سيّما في مقام اختلاف الأحاديث .

وأما الثامن فلأنّ ميل الحكّام والقضاة ليس أمراً مضبوطاً، بل هو أمر يختلف باختلاف الأوقات والأحوال والأشخاص، فظاهر كلام المعصوم ﷺ ميل قضاة زمانه وحكّامه، وهو أمر لا نكاد نعلمه .

فظهر من هذا أنّ الترجيح بتلك الوجوه ممّا لا يمكن لنا في ذلك الزمان، فبقيت ثلاثة أخرى، وظهر سرّ ما قلنا من أنّنا لا نعرف من هذه الوجوه إلّا أقلّها، وهو الأخذ بالأحدث، وبموافق الكتاب، وبمخالف العمّة .

وأتضح بذلك، وبما تقدّم من عدم إمكان الترجيح إلا بما دلّت عليه الروايات، انحصارُ المرجّح لنا في هذه الثلاثة، فيجب الاقتصار عليها وعدم التعديّ عنها، ولا نصغ إلى مَنْ يتجاوز عن النصوص، ويستعمل الرأي والظنّ في تمييز أحاديث أمناء الملك العلّام بعضها عن بعض.

قال ثقة الإسلام في ديباجة الكافي :

فاعلم يا أخي - أرشدك الله - أنّه لا يسع أحد تمييز شيء ممّا اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام : «اعرضوهما على كتاب الله» إلى آخر ما قال^١.

ثمّ إنّّه قد بقي هنا أمور ينبغي التنبيه عليها وبيانها :

الأوّل : اعلم أنّّه قد عرفت أنّ وجوه الترجيح التي تكون معتبرة عندنا ثلاثة : الأخذ بالأحدث، وبموافق الكتاب، وبمخالف العامّة.

والمراد بالأحدث فظاهر، فإنّ مفاده الأخذ بالأخير، ولكن يشترط كون التأخّر معلوماً، مثل أن يكون أحدهما عن إمام والآخر عن آخر، كما هو المصرّح به في الرواية بقوله : «إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم»^٢، فبمجرّد احتمال التأخّر أو ظنّه لا يمكن إثبات الترجيح.

وأما المراد بموافقة الكتاب فهو أن يكون الكتاب دالّاً على مدلوله عموماً أو خصوصاً، إطلاقاً أو تقييداً، منطوقاً أو مفهوماً، مطابقةً أو تضمناً أو التزاماً، اقتضاءً أو إيماءً أو إشارة. فإن قيل : لو كان هذا هو المراد بموافقة الكتاب، وكلّ ما كان مغايراً له بأحد تلك الوجوه يخالفه، فيلزم سدّ باب التخصيص والتجوّز باعتبار الأخبار في الكتاب : لاستفاضة الأخبار على أنّ كلّ حديث لم يوافق القرآن أو يخالفه فهو باطل أو زخرف^٣.

١. الكافي ١ : ٨، خطبة الكتاب.

٢. كما في رواية العلّمي بن حُنين المتقدّمة في ص ٥٠١.

٣. كما في رواية الكافي ١ : ٦٩ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٣، وفيه : «كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

قلنا: قد عرفت أن إجراء أصل الحقيقة في الألفاظ غير الشفاهية إنما يكون بعد استعمال أصالة عدم القرينة، وتلك الأصالة إنما تكون إذا لم يكن دليل شرعي على خلافها، أو لم يكن خبر حجة على خلاف مقتضاها، والخبر الخالي عن المعارض حجة شرعاً ما لم يثبت مخالفته للقرآن، فمع وجود مثل ذلك الخبر لا يمكن إجراء أصالة عدم القرينة في ألفاظ الكتاب، وحينئذٍ فلا يجري فيها أصالة الحقيقة، فلا يعلم مخالفة الخبر للكتاب، بخلاف ما إذا كان له معارض يوافق القرآن فإنه لا مانع حينئذٍ من إجراء الأصل فيكون الخبر الآخر مخالفاً.

وأما المراد بموافقة العامة فهو كون مدلول الخبر مخالفاً لمذهب جميع العامة أو أكثرهم بحيث يكون غيره شاذاً عندهم، ولا يكفي كونه موافقاً لمذهب بعض العامة أو لواحد من أئمتهم الأربعة أو اثنين أو ثلاثة، بل الأربعة؛ فإن مذاهبهم في زمن الأئمة عليهم السلام ما كانت مقصورة على المذاهب الأربعة. وقد نقل عن توارخهم أن أهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى أبي حنيفة والثوري ورجل آخر، وأهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة والربيع وسعيد، وأهل الشام على الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على الليث بن سعد، وأهل خراسان ومرو على عبدالله بن المبارك، وكان فيهم من أهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وغيرهم، وكان كل من هؤلاء إمام قوم برأسه ولم يكن تابعاً لغيره. وكانت المذاهب الأربعة كغيرها إلى أن مال هارون الرشيد إلى الحنفية، ولكن لم تترك المذاهب الأخرى إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب فحصرها في الأربعة في سنة خمس وستين وستمئة^١.

وعلى هذا فلا يكون الخبر مخالفاً للعامة إلا إذا خالف جميعهم أو غير نادرهم؛ لأنه معنى قوله عليه السلام: «إن المخالف للعامة».

١. اللعل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل ٣: ١٣٧، الرقم ٤٥٩٦ باختصار: الفوائد الحاترية: ٢٢٠ - ٢٢١؛ وانظر فرائد الأصول المحسني بحاشية «منه عليه السلام»: ٤٦٨؛ وكذا روضات الجنات ١: ١٩١ ذيل ترجمة أحمد بن حنبل؛ وأنيس المجتهدين ٢: ٩٨٦؛ ونقل العلامة آقا بزرگ الطهراني ذلك في كتابه تاريخ حصر الاجتهاد: ١٠٠ وما بعدها.

الثاني: اعلم أنه لما عرفت عدم حجّية كثير من الأخبار التي ذكرها القوم في هذا المقام، وعدم دلالة طائفة منها، وأنّ الثابت مرجّحيّته هو الثلاثة المتقدّمة، فلا حاجة لنا إلى التعرّض لرفع بعض ما استشكلوه في هذا المقام، من تعارض أخبار الترجيح، ومخالفة بعضها لبعض في الترتيب.

نعم، يجب أن يعلم أنّ بين خبر الأخذ بالأحدث وأخبار الأخذ بموافق القرآن أو مخالف العامة تعارضاً بالعموم من وجه، حيث يدلّ الأوّل على وجوب الأخذ بالأحدث ولو كان مخالفاً للكتاب أو موافقاً للعامة، والأخيرين على وجوب الأخذ بأحدهما ولو لم يكن أحدث، وكذا بين بعض أخبار وجوب الأخذ بموافق الكتاب، وبعض الروايات الآمرة بأخذ المخالف للعامة من هذه الجهة. وعلى هذا فيحصل التعارض في ما إذا كان أحد المتعارضين أحدث - مثلاً - والآخر مخالفاً للعامة، ولما لم يمكن الترجيح فيكون الخبرين ممّا لم يعلم أيّهما الحقّ، فإمّا يعمل بالتخيير أو يتوقّف.

الثالث: لا يتوهم أنّ ما ذكرناه من لزوم الأخذ بالأخيرة لم يعمل عليه أحد. فإنّ الصدوق - طاب ثراه - قد عمل عليه في باب الرجل يوصي إلى الرجلين، حيث نقل خبرين مختلفين. ثمّ قال: «ولو صلح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق عليه السلام»^١. انتهى.

ولكن لا يخفى أنّ ذلك إنّما هو إذا لم يعلم أنّ الثاني إنّما ورد على سبيل التقيّة أو لمصلحة؛ لأنّ الثاني حينئذٍ مخرج عن الحجّية.

المقام الثاني: في حكم الخبرين المتعارضين إذا لم يكن لأحدهما مرجّح

وقد اختلفوا في حكمهما، فذهب الأكثر - ومنهم ثقة الإسلام^٢ والشيخ^٣ والفاضلين^٤

١. الفقيه ٤: ٢٠٣، ذيل الحديث ٥٤٧٥.

٢. الكافي ١: ٩، خطبة الكتاب.

٣. المدّة في أصول الفقه ١: ١٥٢ و ١٥٥.

٤. معارج الأصول: ١٥٦؛ مباهي الوصول: ٢٣٠.

وصاحب المعالم^١ والدي العلامة^٢ طاب ثراهم - إلى التخيير في العمل بأيهما شاء، وهو المنقول^٣ عن جماعة من العامة كالجبائين والقاضي والبيضاوي والرازي.

وفي المعالم: لا يعرف في ذلك خلافاً من الأصحاب، وعليه أكثر أهل الخلاف^٤. ونسبه بعضهم إلى المجتهدين، وذهب الأخباريون من أصحابنا إلى التوقف^٥، واختار بعضهم التسايط والرجوع إلى الأصل^٦.

والحق هو الأول؛ لقول الرضا^٧ في رواية ابن الجهم المتقدمة: «إن لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^٧، وما في الكافي: «وبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^٨.

ويؤيده رواية العوالي وبعض الروايات الأخر أيضاً مضافاً إلى الشهرة القوية. احتج المتوقفون بروايتي ابن حنظلة^٩ وسماعة^{١٠} وحسنه^{١١}، ورواية السرائر المتقدمة^{١٢}، وما يقار بها مضموناً.

والجواب عنها أنها غير منافية لأخبار التخيير.

بيان ذلك: أن المراد بالإجراء أو التوقف أو الرد إليهم الواردة في تلك الأحاديث ليس إرجاء العمل والتوقف فيه وردّه إليهم؛ لعدم إمكانه غالباً، لكون حكم المتعارضين متناقضين في الأكثر مع كونه مخالفاً للإجماع؛ لأنّ القائلين بالتوقف يحكمون بالاحتياط

١. معالم الدين: ٢٥٠.

٢. أنيس المجتهدين ٢: ٩٨٧.

٣. انظر إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي: ١٦٣، الهامش ١؛ والمحصل في علم الأصول ٥: ٣٨٠ وما بعد.

٤. معالم الدين: ٢٥٠.

٥. الفوائد المدنية: ٣٩٠.

٦. نسبه في الفوائد الحائرية: ٢١٤ إلى القليل، حيث قال: «وقيل يسقطهما واطراحهما، والرجوع إلى ما اقتضاه الأصل».

٧-١٢. تقدّمت الروايات في ص ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٤ و ٥٠٥.

في العمل ، والذاهبين إلى التسايط يحكمون فيه بمقتضى الأصل ، مضافاً إلى أن المصرح به في طائفة من تلك الأخبار أن أحد الخبرين أمر والآخر نهي ، فظاهر أنه لا يمكن التوقف في العمل حينئذٍ .

وكذا ليس المراد الإرجاء والتوقف في حكم الله الظاهري في حقنا ، فإنه أيضاً مما لم نقل به أصلاً لإيجاب المتوقفين للاحتياط ؛ فيكون المراد إما الإرجاء أو التوقف في الحكم بحجّة أحد الخبرين في الواقع وكونه حكم الله مطلقاً ، وهو لا ينافي التخيير من باب التسليم ، ويقول به القائلون بالتخيير .

ومما صرح بما ذكرنا قوله ﷺ في حسنة سماعه بعد قوله : «يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه»^٢ ، فإن المراد بالسعة السعة في العمل ، فلا يجتمع مع التوقف فيه ، ويكون هو الحكم الظاهري ، فلا يجامع التوقف فيه أيضاً .

ولو قطعنا النظر عن ذلك كله فلا أقل من احتمال ذلك ، فلا يعلم تنافي تلك الأخبار مع أخبار التخيير ، فتعين العمل بها ، مع أن قوله ﷺ في رواية سماعه : «لاتعمل بواحد منهما»^٣ لا يدل على التوقف ، فإن عدم العمل بواحد منهما يرجع إلى سقوطهما ولزوم العمل بالأصل .

لا يقال : عدم العمل بواحد منهما ينافي التخيير .

لأننا نقول : إن الحكم بالتخيير ليس عملاً بشيء منهما ، بل هو حقيقة عمل بأخبار التخيير ، والعمل بواحد منها أن يعمل بمقتضاه ، وهو غير التخيير .

هذا ، على أن أكثر أخبار التوقف ظاهرة ، بل صريحة في ما أمكن الوصول إلى الإمام وكان حاضراً غير غائب ، فلا دلالة لها على أنه حكمننا أصلاً .

وهذا أحد الوجوه التي ذكروها في الجمع بين أخبار التوقف والتخيير .

١. في «ب و ج» : «مما لم يقل به أحد» .

٢ و ٣. تقدّمتا في ص ٥٠٤ .

وقد ذكروا وجوهاً أخر أيضاً لا فائدة في ذكرها.
ودليل القائل بالتساقط مع جوابه ظاهر.

تنبيهات

الأول: اعلم أنّ بين التخيير ها هنا والتخيير في مثل كفارة الإفطار ومثلها فَرْقاً، حيث إنّ المستنبط من الدليل في الثاني هو أنّ التخيير حكم الله الواقعي بالنسبة إلى كلّ أحد؛ ولذا نحكم بكونه حكماً في حقنا. وفي الأول أنّه حكم الله في حقّ من تعارضت الأدلّة بالنسبة إليه لأجل ذلك وإن لم يعلم حكم غيره، بل ولو علم أنّ حكم غيره غيره.

الثاني: اعلم أنّ المراد بالتخيير هنا ليس أنّ المجتهد مخيّر في الفتوى بأيهما شاء، حتّى أنّه جاز له اختيار أحدهما والفتوى بمقتضاه فقط، بل المراد أنّ كلّ أحد مخيّر في العمل بأيهما شاء، فالتخيير هو حكم من تعارضت الأدلّة بالنسبة إليه ومن يقلّده، فلا يجوز للمجتهد إلاّ الفتوى بالتخيير؛ وذلك لأنّ الأحكام المستنبطة من الروايات ليست أحكاماً لشخص خاصّ وطائفة خاصّة، بل هي أحكام لجميع المكلفين. فمدلول روايات التخيير أنّ حكم المكلف في ما تعارضت الأخبار فيه التخيير.

نعم، شأن المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات، فلا يجوز له الفتوى بواحد معيّن منها.

الثالث: إذا اختار المكلف واحداً منها وعمل به فهل يجوز له العمل بالآخر بعد ذلك، أو يجب الأخذ بالأوّل دائماً؟

الحقّ الأوّل؛ لثبوت التخيير من الروايات ما دامت الأخبار متعارضة، وليس دليل على انتفائه بالعمل بأحدهما مرّة فيكون بعده أيضاً مخيّرًا.

الرابع: لا يخفى أن الخبرين المتعارضين على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون كل منهما ممّا ثبتت حجّيته لولا معارضته مع الآخر.

والثاني: إن لم يكن شيء منهما ثابت الحجّية لولا المعارضة أيضاً.

والثالث: أن يكون أحدهما حجّة لولا معارضته مع الآخر، ولم يكن الآخر كذلك.

والتخيير إنّما هو في القسم الأول؛ لأنّ من المعلوم أنّ السؤال إنّما هو من الخبرين اللذين

يجب الأخذ بهما لولا المعارضة.

وأما الآخران ففي الأول منهما يجب الرجوع إلى الأصل، والوجه ظاهر.

وفي الثاني يجب الرجوع إلى دليل حجّية الخبر، فإن دلّ على حجّيته ولو مع المعارضة

مع ما هو أضعف منه ممّا لم تثبت حجّيته، فيجب الأخذ بما هو حجّة لولا المعارضة، وإلّا

فالعمل على الأصل.

الخامس: قد يتوهم التعارض بين أخبار التخيير وأخبار كثيرة عن الترجيح، حيث إنّ

لم يذكر في أخبار التخيير جميع أنواع الترجيح، بل إنّما يدلّ على أنّه الحكم أولاً أو بعد فقد

بعض المرجّحات، وكثير من أخبار الترجيح تدلّ على أنّه ليس الحكم إلّا بعد فقد جميع ما

ذكر فيه.

ولا يخفى فساده؛ وذلك لأنّ رواية العوالي إنّما تدلّ على التخيير بعد فقد جميع

المرجّحات، ورواية ابن الجهم التي هي الحجّة في هذا الباب تدلّ على أنّه الحكم إذا

لم يعلم أنّ أيّهما الحقّ، فكلّ ما اشتمل على صفة تثبت مرجّحيته نعلم أنّه الحقّ، فلا يدلّ

على التخيير أيضاً إلّا بعد فقد جميع ما ثبت كونه مرجّحاً.

وأما مرسله الكافي فهي وإن كانت عامّة أو مطلقة، إلّا أنّها تخصّص أو تقيّد لوجود

المخصّص أو المقيّد فلا تعارض.

السادس: اشتهر بين القوم أنّهم يقولون: إنّ الجمع بين الخبرين المتعارضين والعمل

بهما ممّا أمكن ولو من وجه أولى من طرح أحدهما بالكليّة^١.

ومقصودهم أنّ العمل بأحد الخبرين حتماً بالرجوع إلى المرجحات، أو التخيير إذا لم يكن مرجح، أو عدم العمل بشيء منهما بالتوقف، أو الرجوع إلى الأصل، إنّما هو إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه. وأمّا مع إمكانه فهو أولى، ولا يتفحص عن المرجح. وبدونه لا تخيير ولا توقّف ولا تساقط.

ومرادهم بالجمع إرجاع كلّ منهما أو أحدهما إلى ما يدفع التناقض بينهما، وهو يكون تارةً بجعل موضوعي الحكمين مختلفين، وأخرى يدفع التناقض بين الحكمين.

فالأوّل كحمل العامّ على الخاصّ في المطلقين، وحمل كلّ من المتعارضين على بعض أفراد الموضوع، وحمل واحد من المتعارضين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه على بعض أفراد العامّ وإبقاء الآخر على عمومه، وأمّا تخصيص كلّ منهما بالآخر فهو ليس بجمع؛ لاستلزامه التساقط.

والثاني كحمل الأمر المعارض لمجوز الترك على الاستحباب والنهي المعارض لمجوز الفعل على الكراهة وأمثالها.

ومرادهم من أولوية الجمع تعيّنهما كما في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾^١، صرح بذلك جمع من الأصحاب^٢.

أقول: إن كان مرادهم من أولوية الجمع صرف أحدهما أو كليهما عن الظاهر وحمله على المجاز أو مخمل آخر أنّه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن اللفظية والحالية والتعارفية، ويجب تحصيل ما يظهر للمجتهد أنّه قرينة على إرادة خلاف الظاهر من كلّ من الدليلين أو أحدهما، فلا ريب فيه، ولا شك في أولويته ولزومه.

وإن كان مرادهم - كما هو ظاهر كلماتهم - أنّ محض الجمع بين الدليلين يكفي لإخراج أحدهما أو كليهما عن الظاهر، وتأويله وإن لم تظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر له، بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال، فلا دليل عليه، ولا برهان

١. الأنفال (٨): ٧٥.

٢. انظر الفوائد الحائرية: ٢٣٣؛ قوانين الأصول ١: ٣٠٥.

يرشد إليه ، ولم نجد فيه رخصة من الشرع .

بل الذي يظهر من الأخبار خلاف ذلك ، فإنهم كانوا إذا سئلوا عن اختلاف الأخبار وتعارضها حكموا بالرجوع إلى المرجّحات ، ولم يحكموا بالجمع مهما أمكن بالمعنى المذكور ، بل يظهر من كثير من الأخبار أنهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض ، حتّى أنهم قالوا : إن الاختلاف منّا ، وأنه أبقى لنا ولهم^١ ، وربما يجيبون عن إشكال الاختلاف الوارد في أخبارهم وأخبار آبائهم باختيار أحدهما ، ولم ينكروا الاختلاف ، ولم يأمرهم بالجمع بينهما ولو بالتأويلات البعيدة ، ولم يكن ذلك أيضاً طريقة قدمائنا إلى زمان الشيخ ، وهو وإن أحدث هذا إلا أنه أحده لعذر ، وهو ارتداد بعض من كان من الشيعة ، من جهة ما زعم من التناقض بين أخبار الأئمة ، فأراد بذلك رفع^٢ التناقض وردّه بأنّه إنّما يلزم إذا لم يحتمل التوجيه .

ويحتمل أنّه كان هناك قرائن لو بقيت لما حصلت بين ظاهريهما تنافٍ ، وذهبت القرائن بسبب الحوادث ، فشرع في الجمع والإتيان بالشواهد مهما أمكن ، ولم يجعل كلّ جمع ذكره وارثه ممتنّ به ومذهباً له^٣ ؛ ولذا القول^٤ غالباً : « يحتمل كذا »^٥ ومجرّد قوله : يحتمل كذا ليس قولاً له .

وبالجمله يرجّح أولاً الحديث بالمرجّحات التي يكون في أحدهما ويجعله المفتى به ، ثمّ يأتي بالمعارض الذي ليس بحجّة ويأوّله حتّى يرجع إلى الذي هو حجّة ويوافقه ، وإلّا ففتواه إنّما هي بما هو راجح .

والحاصل : أنّه لا يفتي إلّا بما هو راجح شرعاً ، وأمّا إبداء بعض الاحتمالات فإنّما هو لبيان أنّ هذا الحديث إذا كان محتملاً لهذا المعنى فلا تناقض ، لاحتمال أن يكون مرادهم

١ . الكافي ١ : ٦٥ باب اختلاف الحديث ، ح ٥ ، وفيه : « يا زرارة إنّ هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم... » .

٢ . في « ب و ج » : « دفع » .

٣ . انظر كلام الشيخ الطوسي في مقدّمة تهذيب الأحكام ١ : ٢ - ٤ .

٤ . كذا في « ب و ج » وليست في « أ » ، ولعلّ الصواب : « يقول » بدل « القول » .

٥ . مثل قوله : « يحتمل أن تكون هذه الأخبار... » كما في تهذيب الأحكام ١ : ١٧٨ ، ذيل الحديث ٥١١ .

ذلك. وكان عليه قرينة حالية أو مقالية ذهبت بالحوادث، ولكن هذا لا يصير حجة شرعية، ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال.

وحاصل الكلام: أنه لا شك في تحقق التعارض بين الأدلة الفقهية، فإن لم يمكن الجمع بين المتعارضين بوجه من الوجوه فهو غير المبحث، وإن أمكن فإن كان وجه الجمع مآكان له شاهد وقرينة معتبرة من نفس المتعارضين أو من أحدهما أو من حديث آخر معتبر أو من إجماع بسيط أو مركب أو من حكم عقلي تعيني أو يكون بحيث يتبادر إلى الذهن بمجرد ملاحظة المتعارضين أنه مراد المعصوم عليه السلام، وبالجملة، كان وجه الجمع مآ عليه قرينة أو شاهد يدل عليه لامحض اعتقاد أن الجمع أولى من الطرح، فلا شك في وجوب الجمع وعدم جواز طرح أحدهما. وإن لم يكن له شاهد وقرينة لفظية أو حالية لغوية أو عرفية أو عقلية فلا حجة على أولوية الجمع ولا دليل.

نعم، لا مانع من إبداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الأمر كما فعله الشيخ ولكن يشترط أن لا يجعل حجة في حكم شرعي، فإن كان مرادهم من قولهم: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» أحد المذكورين فنعم الوفاق، وإن أرادوا غير ذلك ووجوب تعاطي التأويل في أحد الدليلين وإخراجه من الظاهر أو كليهما بمحض الجمع بينهما، فلا دليل عليه ولا نقول به. هذا: ثم إنهم استدلوا على أولوية الجمع بوجهين:

أحدهما: ما ذكره في التمهيد، حيث قال في مقام التعليل لهذا الحكم:

لأن الأصل في كل واحد منهما هو الإعمال، فيجمع بينهما بما أمكن؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجح^١.

فلا يخفى أن بعد تفرع وجوب الجمع على «أن الأصل في كل منهما الإعمال» لا حاجة إلى قوله: «لاستحالة الترجيح بلا مرجح». على أنه لا معنى له في هذا المقام، فإنهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح لأحدهما أيضاً، ووجهه بعضهم بما لا يرجع إلى محصل.

١. تهديد القواعد: ٢٨٣ - ٢٨٤، القاعدة ٩٧، وفيه: «من غير مرجح».

ويمكن أن يقال : إنه تعليل للجمع بما أمكن ، فيكون المراد أن الأصل في كلّ منهما الإعمال في الجمع ، ثمّ إنه يجمع بينهما بكلّ ما أمكن ، ولا يختصّ وجه الجمع بوجه دون وجه ؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجّح .

وكيف كان ، فيرد على هذا الدليل أولاً : منع كون الأصل في الكلّ الإعمال ، فإنّ ثبوت هذا الأصل يتوقّف على وجود دليل يدلّ على حجّية كلّ خبر حتّى كلّ من المتعارضين أيضاً ، ووجود مثل ذلك ممنوع ، بل لو دخل تحت عموم أيضاً يجب إخراجهما كما مرّ .

وثانياً : منع أنّ الجمع بما أمكن عمل لكلّ واحد منهما ، فإنّ العمل بالخير هو الأخذ بمدلوله الذي يفهم منه على طريقة أرباب المحاورات أو يكون عليه شاهد أو قرينة ، وأمّا غير ذلك فليس عملاً بالخير حقيقةً .

وثانيهما^١ : أنّ دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كلّ مفهومه ، ودلالته على كلّ مفهومه أصليّة ، فإذا عملنا بكلّ واحدٍ منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة ، وإذا عملنا بأحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلّيّة فقد تركنا العمل بالدلالة الأصليّة ، ولا شكّ في أنّ الأوّل أولى .

واعترض عليه بأنّ العمل بكلّ منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معاً ، والعمل بأحدهما عمل بالتابعة والأصليّة في أحد الدليلين وإبطالهما في الآخر ، ولا شكّ في أولويّة العمل بأصل وتابع على العمل بالتابعين وإبطال الأصلين .

وردّ بأنّ العمل بتابع وأصل إنّما يكون راجحاً على العمل بالتابعين إذا كانا من دليلين ، وأمّا إذا كان من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا ، فإنّ فيه تعطيلاً للفظ الآخر وإلغاءً له بالكلّيّة . ومن المعلوم أنّ التأويل أولى من التعطيل .

أقول : هذا الردّ غير مفيد لدفع الاعتراض المذكور وإن ردّ ما أثبتته المعترض .

فإن قال : الاعتراض المذكور إلى منع صغرى الدليل ، وهي أنّ العمل بكلّ منهما من وجه

١ . أي الوجه الثاني من وجوه الاستدلال على أولويّة الجمع .

موجب لترك العمل بالتابعين والعمل بالأصلين وتبديلها بصغرى أخرى، وهي أن العمل بكلّ منهما من وجه عمل بالتابعين وانضمام كبرى أخرى، وهي أن العمل بالتابعين مرجوح بالنسبة إلى العمل بأصلية وتابعة، ويثبت من هذا القياس خلاف مطلوب المستدلّ، والمراد منع الكبرى التي ضمّها المعترض إلى صفراء، وبدلها بكبرى أخرى، وأثبت من قياسه مطلوب المستدلّ، فهو أثبت مطلوب المستدلّ بدليل آخر ولم يصحح دليله، مع أن في ثبوت مطلوبه بدليله أيضاً نظر؛ لتوقّفه على ثبوت الأولوية التي ادّعاها، وهو ممنوع وإن لم يثبت الأولوية التي ادّعاها المعترض أيضاً.

وقد يقرّر ذلك الدليل بنحو آخر، وهو أن لكلّ من الخبرين دالتين أصليّة وتابعة، والأصل فهما العمل بكلّ منهما، وتعارضهما مانع عن العمل بالأصل ما لم يعمل بشيء من الدلالات الأربعة أو يعمل ببعضها، ولا شكّ أنّه لا نخرج عن الأصل إلا بقدر الضرورة، وهي كما تندفع بعدم العمل بشيء منها تندفع بالعمل ببعضها أيضاً، وارتكاب خلاف الأصل في العمل بالبعض أقلّ فيجب، والعمل بالبعض إمّا يكون بواحدة منهما أو اثنتين أو ثلاث، ولكنّ الضرورة كلّما تندفع بالأكثر لا يجوز العمل بالأقلّ، وهي قد تندفع بالعمل بثلاث دلالات: تابعيتين وأصلية، لا أصليتين وتابعة؛ لعدم انفكاك تابعة كلّ دلالة عن أصليتها، فيتعيّن العمل بهذه الثلاثة، أي يُعمل بأحدهما من جميع الوجوه وبالأخر من بعضها.

وفيه: أن ثبوت أصل الأعمال في كلّ منهما في مثل ذلك المقام ممنوع، مع أنّه كسابقه لو تمّ لما دلّ إلا على لزوم التخصيص في العامّ والخاصّ أو العامّين، ولا يدلّ على أولوية كلّ جمع.

جمعنا الله مع ساداتنا وموالينا في المقام المحمود، ورجّح حسناتنا على سيئاتنا في اليوم الموعود، وأرشدنا إلى جادة النجاة عند تعارض الشكوك والشبهات، بحقّ محمّد وآله السادات.



وقد اتَّفَق الفراغ عن الاشتغال بتأليف هذا الكتاب في ليلة السبت ، الثامن من شهر شعبان المعظَّم من شهور ألف ومائتين وسبع عشرة من الهجرة النبويَّة ، على هاجرها ألف سلام وتحيَّة . نفع الله به الطالبين لطريق الثواب ، وختم الله لنا بالحسنى ، ويَسِّرنا لليسرى . والحمد لله على كلِّ حال^١ .

١ . وفي إنهاء النسخة «أ» وردت نفس العبارات مع إضافة : « والصلاة على النبيِّ والأكَل سيِّما صاحبنا وسلطاننا - عجل الله فرجه ، وجعلنا من أنصاره وعدده - رحم الله عبداً قال : آمين ، تمَّ بالخير والسعادة . »

الفهارس العامة

فهرس الآيات الكريمة

فهرس الروايات الشريفة

فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام

فهرس الكتب الواردة في المتن

فهرس الأعلام

فهرس مصادر التحقيق

فهرست الآيات الكريمة

١٦٠.....	إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ	البقرة: ١٥٩
٤٠.....	وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ	البقرة: ١٦٩
١٣١، ١٨٥.....	لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	البقرة: ٢٨٦
١٨٦.....	وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ	ال عمران: ٧
٤١٧.....	إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا	النساء: ١٠٣
٤١٧.....	الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ	المائدة: ٥٥
١٨٤.....	مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ	الأنعام: ٣٨
١٨٤.....	وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ	الأنعام: ٥٩
٤٩.....	وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ	الأعراف: ٣٣
٥١٦.....	وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ	الأففال: ٧٥
١٥٥.....	فَلَوْلَا نَفْرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَسْتَفْتَهُوا فِي الدِّينِ	التوبة: ١٢٢
١٥٦.....	لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ	التوبة: ١٢٢
٧٢، ٤٠.....	إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا	يونس: ٣٦
٤١.....	فَجَعَلْنَاهُ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءَأَلَّهُ أُذُنٌ لَكُمْ	يونس: ٥٩
٣٦٥.....	مَا هَذَا بَشَرًا	يوسف: ٣١
٣٤٦، ٣٠٩.....	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانِ قَوْمِهِ	إبراهيم: ٤
٥٣، ٤٩، ٤٠.....	وَلَا تَفْعَلْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	الإسراء: ٣٦

١٥٦.....	لَعَلَّهُ يَنْدَرُّ أَوْ يَخْشَى.....	طه: ٤٤
١٣١.....	وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.....	الحج: ٧٨
٤٠.....	وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ.....	النور: ١٥
٦٧.....	كَسْرَابٍ بِقِيَعِهِ يَخْسِبُهُ الظُّلْمَانُ.....	النور: ٣٩
٣٣.....	وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.....	العنكبوت: ٦٩
٢١٣.....	اسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ.....	الشورى: ١٥
٧٢، ٤١.....	إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.....	الجاثية: ٢٤
١٥٤.....	إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا.....	الحجرات: ٦
١٦٩.....	وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً.....	الطلاق: ٢-٣
١٦٩.....	وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ.....	الطلاق: ٢-٣
١٨٥.....	إِلَّا مَا آتَاهَا.....	الطلاق: ٧
٦٧.....	لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ.....	الغاشية: ٧

فهرس الأحادس الشرفة

- ١٧٢..... انتب أبان بن تغلب، فإنه قد سمع منى
- ١٨٢..... أأاهم رسول الله بما اكتفوا به فى عهده
- ١٧١..... أأدرون من المأمسك به
- ٣٦٢..... أأقوا الله وأأقوا الكذابفن
- ٤٢..... أأقوا الله، ولا أأفتوا الناس بما لا تعلمون
- ٣٨٧..... الأثنان وما فوقهما جماعة
- ١٧..... أجلس فى مسآء المدينة وأفت الناس
- ١٣٥..... أأألاف أصحابف لكم رحمة
- ٤٢..... إذا أأطفرت فامض
- ٥٠٩..... إذا آاء أأأف عن أولكم وأأأف عن آخركم
- ٤٢..... إذا آاءكم ما تعلمون فقولوا به
- ٤١٨..... إذا أأل الوقت وآب الطهور والألاة
- ٥٠٣..... إذا سمعت من أصحابك الأأف وكلهم أأفة
- ٥٠٢..... إذا كان ذلك فأزجه أأى أألقى إمامك
- ٢٠١، ١٧١..... إذا نزلت بكم أأأة لا أأآون أأكمها فى ما روى عننا
- ٥٠٥..... إذا ورد علىكم أأأان مأألفان فأعرضوهما
- ٥٠٥..... إذا ورد علىكم أأأان مأألفان فأأظروا

- ٥٠٤ إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله
- ٥٠٣ إذن فتنخّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر
- ٥٠٢ إذن فخذ [بما] فيه الحائظة لديك
- ٥٠١ أرايتك لو حدثتكَ بحديث العام
- ٩٩ اسكتوا عما سكت الله عنه
- ٤١٤ إطلاق الصلاة محمول عند الفقهاء على الصحيحة
- ٥٠٩ اعرضوهما على كتاب الله
- ١٧٣ اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم
- ١١٩ إلا أن العمل بمقتضى الظنّ ليس بمطرد
- ٤١٧ إلا بفاتحة الكتاب
- ٩٩ الأمور ثلاثة: أمرٌ بينَ رشده
- ٢٧٧ التماس ذلك الثواب
- ٤٣ أما إنه شرٌّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا
- ١٧٠ أما ما سألت عنه أرشدك الله ووفقك
- ١٧٣ أنا أهل البيت الصادقون
- ٢٤٨ إن أبان بن تغلب قد روى عنّي روايات كثيرة
- ١٣٥ أنا فعلت ذلك بكم
- ١٨٢ إن الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيّه حتّى أكمل له جميع دينه
- ٣٤٦، ٣٠٩ أن الله تعالى أجلّ من أن يخاطب قوماً ويريد منهم خلاف ما هو
- ١٨٢ إن الله لم يترك شيئاً ممّا يحتاج إليه إلا علّمه نبيّه
- ١٨٢ إن الله لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلا أرسله
- ١٨١ أن الله لم يقبض نبيّه حتّى أكمل له الدين
- ١٨٥ إن الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم
- ١٣٠ أنتم أقره الناس إذا عرفتم معاني كلامنا
- ٢٥٦ أنت موسى وعليك بدنة

- ٢٩٢..... إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ
- ٥٠١..... إِنَّ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ
- ١٧٨..... إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ
- ١٨٤ ، ١٨٣..... إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَتَى النَّاسَ بِمَا اكْتَفَوْا عَلَى عَهْدِهِ
- ٥٠٢..... أَنْظِرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرِكْهُ
- ١٦٨..... إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ
- ١٣٠..... إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَمُتَشَابِهًا
- ٢٩٢..... إِنَّ الْقُرْآنَ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ
- ١٢٨..... أَنْ كَثِيرًا مَا يَفْتَرُونَ وَهَمًّا
- ٤٢٧..... أَنْ كُلَّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ
- ٥١٢ ، ٥٠٣..... إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيْهَمَا أَخَذْتَ
- ٢٥٢..... إِنَّمَا أَمَرْتُ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ بِالِاسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ
- ٥١٠..... إِنَّ الْمَخَالَفَ لِلْعَامَّةِ
- ١٢٧..... أَنْ الْمَغْيِرَةَ بْنَ سَعِيدٍ كَانَ يَدُسُّ
- ٢٧٥..... أَنْ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعْمَلْ بِهِ
- ٤١..... أَنَّهُكَ عَنِ خَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَكُ الرِّجَالِ
- ١٧٠..... إِنَّهُ لَا عِذْرَ لِأَحَدٍٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ
- ١٨٤..... إِنَّهُ لَا يَحْدُثُ شَيْءٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَتَّى أُرْشَ الْخَدَشُ
- ٤٢٧..... أَنَّهُمْ فِي سَعَةِ مَا لَمْ يَعْلَمُوا
- ٤١..... أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ
- ٤٢..... إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ
- ٤١..... إِيَّاكَ وَخَصْلَتَيْنِ ، فِيهِمَا هَلَكُ مِنْ هَلَكٍ
- ١٨٢..... أَيُّهَا النَّاسُ ، اتَّقُوا اللَّهَ
- ١٨٤..... أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الرَّسُولَ
- ١٧٩..... بِالْكِتَابِ

- بأتهما أخذت من باب التسليم وسعك ١٧٢، ٥٠٤
- تزاوروا فإنّ زيارتكم إحياء لقلوبكم ١٦٩
- الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما ٥٠٧، ٥٠١
- الحلال حلال حتّى يعلم حرمة ٤٢٧
- الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلّا وقد جعل له حدّاً ١٨٢
- خذ بما اشتهر بين أصحابك ١٧١
- خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه ١٧١، ٥٠٥
- خذ بما فيه خلاف العامّة ٥٠٤
- خذ بما يقوله أعدلهما عندك وأوتقهما في نفسك ٥٠٢
- خذ ما اشتهر بين أصحابك ٢٧٠
- خذ المجمع عليه ٢٧١
- خذوا بالأحدث ٥٠١
- خذوا بما خالف القوم ١٧١
- خذوا بما رووا ودعوا ما رأوا ١٧١، ٢٤٨
- خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله ١٦٩، ٥٠١
- خير مساجد نساءكم البيوت ٢٥٢
- ذلك من قبلي ١٣٥
- رجاء ثوابه ٢٧٧
- رحم الله امرأً سمع مقالتي فوعاها، فأذاها كما سمعها ١٣٤
- رحمك الله ٥٠١
- رحمك الله، هكذا فاصنع ١٦٩
- رفع عن أمّة نبيّه ﷺ ما لا يعلمون ٤٢٧
- زكريّا بن آدم المأمون على الدين والدنيا ١٧
- الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور وثلث ركوع، وثلث سجود ٤١٩
- الطواف بالبيت صلاة ٣٨٧

- ١٣٢..... علينا إلقاء الأصول ، وعليكم التفريرع .
- ١٣٢..... علينا أن نلقي إليكم الأصول ، وعليكم
- ٢٠١..... فارجعوا فيها إلى رواء أحاديثنا .
- ٤٢..... فإنّ الشكوك والظنون لواقح الفتن .
- ١٩٤..... فإني أحبّ أن يكون مثلك من رواتي ورجالي .
- ١٨٥..... فأين تذهبون ، وأتى تؤفكون .
- ٢٠١..... فخذوا بقوله .
- ٢٠١..... فخذوا بها .
- ١١٩..... فلأنّ العمل بالظنّ معارض بأصالة البراءة .
- ٢٠١..... فمن أخذ بشيء منها .
- ٢٣٣..... فهمت ما ذكرتما ، فاحمدا في دينكما .
- ٤٢..... فيا عجباً ! وما لي لا أعجب .
- ٥٠٣..... في الجواب عن ذلك حديثان .
- ١٧٩..... في السنّة .
- ٥٠٤..... في ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوا على كتاب الله .
- ١٨٣..... فيه والله ما يحتاج إليه ولد آدم منذ خلق الله آدم .
- ٤٢..... قال رسول الله ﷺ : إياكم والظنّ .
- ١٧٨..... قد أخذ ظنّها في ما يرى يغرئ وثيقات وأسباب محكمات .
- ١٧٣..... قد كثرت عليّ الكذابة .
- ١٧٣..... قد كذب على رسول الله .
- ١٧٨..... القضاة ثلاثة: هالكان وناج... من عمل بما أمره الله به .
- ١٩٠..... كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب .
- ٤٢..... كأنّ كلّ امرئ منهم إمام نفسه .
- ٢٩٢..... كُفّ واسكت .

- كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ٣٣٠
- لا ، أما إنك إن أصبت لم تؤجر ، وإن أخطأت كذبت على الله ١٧٨
- لا تصل في الحتام ٤٨٥
- لا تعمل بواحد منهما حتى يأتي صاحبك فتسأله عنه ٥١٣ ، ٥٠٤
- لا صلاة إلا بطهور ٤١٧ ، ٣٩٥
- لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ٤١٨
- لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ٤١٧
- لا طريق إلى معرفة العبادات سوى الرجوع ٤١٠
- لا طلاق إلا بشهود ٤١٧
- لا ، هو عند أهله ١٨٣
- لا يجوز الصلاة خلف من يرى المسح على الخفين ، فإنه صلى على غير طهارة ٤١٩
- لا يحتج عليهم إلا بما عرفهم ٤٢٧
- لا يسعكم في ما ينزل بكم مما لا تعلمون ٢٩٢
- لا يسع الناس حتى يسألوا ، أو يتفقها ويعرفوا إمامهم ٢٥٩
- لا يقبل الله صلاة بغير طهور ٤١٩
- لا ينال شفاعتي من استخف بصلاته ٢٥٢
- لا ينقض اليقين إلا بيقين مثله ٣٢٩ ، ٣١٦
- لا ينقض اليقين بالشك ١٣٢
- لحديث واحد تأخذه من صادق خير لك ١٧٠
- لكل امرئ ما نوى ٢٨٣
- لكل من يكذب عليه ٢٩٩
- لولا زرارة لظننت أن أحاديث أبي بصير ستذهب ١٩٤
- ليس [شيء] أبعد من عقول الرجال من القرآن ١٨٦
- ما جاءك عتًا فاعرضه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا ٥٠٣
- ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ٩٩

- ١٧١ ما خالف أخبارهم فخذوه
- ٥٠٢ ما خالف العامة ففيه الرشاد
- ٥٠٥ ما علمتم أنه قولنا فالتزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا
- ٤١ ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم
- ١٨٦ ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال
- ١٨١ ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة
- ١٨٢ ما من شيء يحتاج إليه أحد من ولد آدم إلا وقد جرت فيه
- ٤١ من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته
- ٢٧٤ من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
- ٢٧٧، ٢٧٤ من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله
- ٢٧٥ من بلغه شيء من الخير يعمل به، كان له ذلك
- ٢٧٤ من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله
- ٢٧٥ من بلغه من الله فضيلة
- ٢٧٥ من بلغه من النبي ﷺ شيء من الثواب
- ٤٣ من دان الله بغير سماع من صادق، أزمه الله تعالى البتة إلى يوم القيامة
- ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٧٤ من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له أجره
- ١٧٣ من سمع شيئاً من الثواب فعمل به كان له أجره
- ٢٧٧ من سمع شيئاً منه
- ٧٢، ٤٢ من شك أو ظن فأقام على أحدهما
- ٧٢، ٤٢ من عمي نسي الذكر، واتبع الظن، وبارز خالفه
- ٥٠٣ موشع عليك بأية عملت
- ١٧١ المؤمن وحده حجة
- ١٨٣ نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة
- ١٦٩ هؤلاء قوم من شيعتنا، ضعفاء، وليس عندهم ما يتحملون به إلينا
- ١٧٠ والله، لحديث تصيبه من صادقي في حلالٍ وحرام

- وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ١٧٠
- وأما ما ذكرت يا عليّ، ممن تأخذ معالم دينك ٢٣٣
- وإنه ليس شيء في الحلال والحرام ١٨٢
- وبأيهما أخذت من باب التسليم ٥١٢
- وتأويل كلّ آية أنزلها على محمد ﷺ ١٨٤
- ودع الشاذّ النادر ٢٧٠
- وفي ذلك تحير الجاهلون ١٧٨
- وقبض نبيه ﷺ وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به ١٨٣
- وقد قبض رسول الله ﷺ وقد أكمل الله لكم الدين ١٨١
- ولأنّ الظنّ لا يصلح علّة لتوجّه الأمر ١١٩
- وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا ١٨٥
- يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ٥٠٢
- يا زرارة، هذا خير لنا ولكم، وأبقى لنا ولكم ١٣٥
- يرجئه حتّى يلقى من يخيره، فهو في سعة حتّى يلقاه ٥١٣، ٥٠٤
- يسدّد ويوفّق، فأما ما تظنّ فلا ١٧٩
- ينظر إلى ما إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر ٥٠٢
- ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا الذي حكّمنا به المجمع عليه ٥٠١
- ينظر فما وافق حكم الكتاب والسنة ٥٠٢

فهرس أسماء المعصومين ؑ

- آدم ؑ ٣٠٩، ١٠٢
 الأئمة الاثني عشر ؑ ٣٥٣، ٢٤٨، ٢٤٤
 أبو الحسن الثالث ؑ / الإمام عليّ الهادي ؑ ٢٣٣
 أبو عبد الله ؑ ٥٠١، ٢٥٦، ١٨٩، ١٣٠، ١٠٠
 أبو جعفر الثاني ؑ / الإمام محمد الجواد ؑ ١٧١، ٢٤٨
 أمير المؤمنين ؑ ١٨٣، ١٧٨، ١٧١، ٧٢، ٤٢، ١٨٤، ١٨٥، ٣٤٢
 الإمام الباقر ؑ / أبو جعفر ؑ ١٧٠، ١٣٢، ٤١
 الإمام الحسن بن عليّ ؑ ٥٠٢، ٢٧٤، ٢٧٢، ١٩١، ١٨٣، ١٨٢
 الإمام الحسين ؑ ١٨٣
 الإمام الحسين بن عليّ ؑ ٢٥٨، ١٨٤
 الرسول الأكرم ﷺ / النبي ﷺ / رسول الله ﷺ ١٣
 ١٠٢، ٩٤، ٨٥، ٤٣، ٣٢، ٢٠، ١٩، ١٦، ١٥
 ١٨٣، ١٨٢، ١٧١، ١٦٤، ١٥٠، ١٤٩، ١٣٦، ١٣٤
 ٢٧٤، ٢٥٨، ٢٥٢، ٢٤٦، ٢٤٤، ٢٢٠، ٢١٧، ١٨٤
 ٥٠٨، ٥٠٤، ٥٠١، ٤٤٨، ٣٥٣، ٣٤٢، ٣٠٩، ٢٧٥
 الإمام الرضا ؑ ١٨١، ١٣٢، ١٣٠، ١٧، ١٠
- ٥١٢، ٥٠٥، ٥٠٣، ٢٧٢
 الإمام الصادق ؑ / أبو عبد الله ؑ ٤٣، ١٧
 ١٧١، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٥، ١٣٥، ١٣٢، ٧٢
 ١٧٢، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٩، ١٩١
 ١٩٤، ٢٢٠، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٥٩
 ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٤٢، ٥٠١
 ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥١٠، ٥١١
 الصادقان ؑ ٣٤٦، ٣٤٤، ٣٠٠، ٢٦١
 الإمام العسكري ؑ ٢٦١، ٢٥٨، ١٨٩
 العسكريان ؑ ٢٥٤
 عليّ بن الحسين ؑ / سيّد الساجدين ؑ ١٧٨، ٤٢
 فاطمة ؑ ١٨٣
 القائم ؑ / صاحب الزمان ؑ ١٣٦
 ١٧٠، ٢٦٢، ٥٠٣
 الإمام الكاظم ؑ / أبو الحسن ؑ / أبو الحسن
 موسى ؑ / أبو الحسن الأوّل ؑ /
 أبو إبراهيم ؑ ١٧١، ٤٢، ١٣٥، ١٨٢، ١٨٣
 ١٨٤، ٢٣٣، ٢٧٢، ٥٠٣، ٥٠٥

فهرس الأعلام

ابن الغضائري	٢٦٢	أبان بن تغلب	١٧٢، ١٩٤، ٢٤٨
ابن قولويه	١٧٠	أبان بن عثمان النساوسي/النساوسي	٢٤٧
أبو أيوب الخزاز	١٣٥		٢٤٨
أبو بصير الأسدي	١٣٢، ١٧٢، ١٧٨	ابن أبي جمهور	٥٠٦، ٥٠٢
أبو بكر	١٧٤، ٢١٧	ابن أبي عمير	١٩٨، ٢٢٧، ٢٦٨، ٢٧٢
أبو حنيفة	٦٠، ٥١٠	ابن أبي يعفور	٥٠٤
أبو الخطّاب	١٢٧	ابن إدريس	١٦٣، ١٤٧، ١٣٢
أبو ذر	٢٧٣، ٣٤٢	ابن جنّي	٢٩٨، ٣٢٤
أبورجاء	٤١	ابن الجنيد	٢٤٥
أبو سعيد	١٧٥	ابن الجهم	٥١٢
أبو عبيدة	١٧٥	ابن حنظلة	٥١٢
أبو عليّ بن همام	٢٦١	ابن زهرة	١٤٧، ٣١٩، ٤٤٩
أبو عليّ الفارسي	٢٩٧	ابن سُرّيج	٢٩٧
أبو عمرو	٢٩٨	ابن طاووس	١٩٢، ٢٧٥
أبو غالب الزراري	٢٦١	ابن عباس	٣١٩، ٤٤٦، ٤٤٧
أبيّ	١٧٥	ابن عقدة	٢٤١

البرقي / أحمد بن محمد بن خالد البرقي ٤٣.	أحمد بن إدريس ١٧٢
١٨٣، ١٨٤، ١٩٠، ٢٧٤، ٢٧٥	أحمد بن حاتم ٢٣٣
البرنظي ١٣٢	أحمد بن محمد بن عيسى ١٩٠
البصري ٤٤٥	أحمد بن محمد مهدي النراقي / المولى أحمد
بلال ١٧٤	النراقي / المحقق النراقي / العلامة النراقي ٣١
بنو أمية ٢٥٩	إسحاق بن يعقوب ١٧٠
بنو سماعة ٢٤٨	الإسنوي ٤٥٠، ٣٨٢، ٣٢٥
بنو العباس ٢٥٩	الأصمعي ٣١٩، ٢٩٩، ٢٩٨
بنو فضال ٢٤٨، ١٧١	الإمامية ٢٢١، ٢١٨، ١٩٢
البيضاوي ٥١٢، ٤١٤، ٣٧٤، ٣٤٤، ٣٢٥	الأمدي ٣٤٤، ٤١٣
التفتازاني ١٢٢	امرئ القيس ٢٤٩
الشمالي ١٧٨	أنس ١٧٥
الثوري ٥١٠	الأوزاعي ٥١٠
الجبائياتان ٥١٢	أهل البصرة ٥١٠
جعفر بن محمد بن مالك ٢٦١	أهل خراسان ٥١٠
الحاجبي ٤٤٥، ٤١٣، ٣٧٤، ٣٤٤، ١٤٧	أهل الشام ٥١٠، ٣٤٢
الحارث بن المغيرة ٥٠٣	أهل قبا ١٧٥
الحذاء ٤١	أهل الكوفة ٥١٠
الحرفوشي ٤١٤	أهل مصر ٥١٠
حريز ١٣٥	أيوب بن نوح ١٩١
الحسن بن الجهم ٥٠٥، ٥٠٣	الباقلاني ٤٥١
الحسين بن المختار ٥٠١	الجبلي ٤١
حفص بن غياث ٢٤٩	البخاري ٢٥٩
حمزة الطيار ٢٩٢	البخري ١٦٨

١٦٤ سيّد	٥٠٣ الحميري
السيد الداماد ٤٥٨، ٤٨١، ٤٨٤	خالد يتياع القلانس ٢٥٧
السيد / السيد المرتضى / المرتضى ٥٨	الخليل ٢٩٩، ٢٩٨
١٤٧، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٩١، ٢٠٢	داود بن فرقد ١٣٠
٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٦٣، ٣١٨	الرازي ٢٩٧، ٣٢٥، ٣٤٤، ٤١٣، ٤٤٥، ٤٥١
٣٢٥، ٣٣٥، ٣٥٢، ٣٧٤، ٤١٣، ٤٤٩، ٤٥٢	٥١٢
٤٥٣	الربيع ٥١٠
السيد الصدر (صدر الدين محمد بن محمد باقر الرضوي) ٣٩، ٥٨، ١١٩، ١٩٦، ٢٠٣	زرارة بن أعين ٤٢، ١٣٢، ١٣٥، ١٧٢، ١٩٤
٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٤٧٥	٢٤٢، ٢٧١، ٣٤٢، ٥٠٢
السيد عميد الدين ١١٩، ٣٧٤، ٤٥١	الزندقة ١٩٠
السيد نعمة الله الجزائري ١٣٤	سعيد ٥١٠
السيدان (المرتضى / ابن زهرة) ١٤٧، ٣٧٤	سعيد بن عبد الله ١٩٠
٤٤٩	سعيد بن العسيب ٥١٠
الشريف (الشريف الرضي) ١٧٨	سفيان بن عيينة ٥١٠
الشهيدان (الأول والثاني) ٢٢٧، ٣٤٤	السكوني ٢٤٣، ٢٤٩
الشهيد الثاني / ثاني الشهيدان ١١٦، ١٩٢	سلطان العلماء ٤٥٦
٢٥٣، ٢٧٣، ٣٥٢، ٤١٣، ٤١٤	سلمان ٢٧٣، ٣٤٢
الشهيد / الشهيد الأول / أول الشهيدان ١١٦	سليم بن قيس ٤٢
١٢٠، ١٢١، ١٩١، ٢٠٢، ٣٤٦، ٤١٣	سماعة ٤٢، ٥٠٤، ٥١٣
الشيخ البهائي / البهائي ١٩٣، ٢٢٤، ٢٤٥	سماعة بن مهران ١٨٣، ٥٠٤
٢٤٨، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨٥، ٣٧٤، ٤١٤، ٤٥٣	سواده ٥١٠
الشيخ حسن / صاحب المدارك ٨٧، ١١٩	سورة بن كليب ١٧٨
٢٧٤، ٥١	سهل بن زياد ١٩٠
	سبيويه ٢٩٨

عبد الله بن المبارك ٥١٠	الشيخ / الشيخ الطوسي / شيخ الطائفة / أبو جعفر
عبد الله بن محمد ٥٠٣	الطوسي ٣٧، ٧٩، ١٢٨، ١٣٦، ١٦٤، ١٧٠،
عبد الرحمن ١٧٤	١٧١، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٤٣،
العبري ٣٤٤	٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٣٥٦، ٣٥٧،
عثمان ٥١٠	٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٢، ٣٤٤، ٣٦٩، ٤١٣، ٤٥٠،
العضدي ١٢٢، ٣٤٤، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٤، ٤٤٥	٥١١
عكرمة ٥١٠	صاحب الإحكام ٣٧٠
العلامة / العلامة الحلبي ١١٧، ١١٨، ١٦٥	صاحب التنقيح ١١٩
٢٩٧، ٣١٩، ٣٢٥، ٣٤٤، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٧٠	صاحب الحدائق ٥٠٦
٣٧٤، ٣٨٤، ٤١٣، ٤٥٠، ٤٥١، ٥٠٢، ٥١٠	صاحب المعالم ١٢٢، ١٥١، ١٦٦، ١٩٣،
علي بن سويد ٢٢٣	٢١٩، ٢٢٠، ٣٢٥، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٨٢، ٣٨٣،
علي بن إبراهيم ٢٥٨	٣٨٩، ٤٧٠، ٤٥١، ٥١٢
علي بن حسن بن فضال ٢٤٢	صاحب الوافية ٧٨، ١٩٦، ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٨٩، ٤٨٤،
علي بن الحسن الطاطري ٢٦٢	الصدوق ١٣٠، ١٧٠، ١٧١، ١٧٨، ١٨١،
علي بن موسى بن جعفر الكميذاني ٢٧٥	١٩٠، ١٩١، ٢٠٢، ٢٤٧، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨،
علي بن مهزيار ٥٠٣	٢٥٩، ٢٧٤، ٢٧٥
عمر بن حزام ١٧٤	الصيمري ٢٧٩
عمر بن حنظلة ٥٠١	الطاطريون ٢٤٧
العميدي ٣٢٥، ٣٨٢، ٤١٣	الطبرسي ١٧٠، ١٨٤، ٥٠٣، ٥٠٤،
الغزالي ٣٤٤	طلحة ١٧٥
غياث بن كلوب ٢٤٩	عائشة ١٧٥
الفاضل التوني ٣٩، ٥٩، ١١٩	العامة ١٣٤، ٢٤٣، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٣، ٤١٣، ٥١٠،
الفاضلان (المحقق الحلبي والعلامة الحلبي) ٥١١	عبد الله بن بكير ٢٤٧
الفرزدق ٢٩٤	عبد الله بن علي الحلبي ١٨٩

المحقّق الشيخ عليّ /المحقّق الكركي	٤٥٢	١١٩
٤١٤	الفضل بن شاذان	٢٤٢، ١٨٩
المحقّق الطوسي	الفتحية	٢٤٨، ١٩٩، ١٩٨
٥٨	القاسم بن العلا	١٧٠
المحقّق /المحقّق الحلّي	القاضي أبو بكر	٢٩٧
١٦٥، ١١٨، ٣٨	القاضي / القاضي الشهيد نور الدين التستري	١٩٠
٤٥٣، ٤١٣، ٣٧٤، ٣٢٥، ٢٩٧، ٢٤٨، ٢٤٧	٥١٢، ٤٥١	١٩١
محمد بن الحسن بن الوليد	القطب الراوندي	٥٠٦، ٥٠٥
محمد بن سنان	الكناسي	٢٩٨
٥١٠	الكثي	١٧٠، ١٧٢، ٢٣٣، ٢٤٧، ٢٦٢، ٢٧٢
محمد بن عبد الله	٢٧٣	١٧٠
١٩٠	الكليني / محمد بن يعقوب الكليني / ثقة الإسلام	١٧٠، ١٧٢، ١٨١، ١٨٣، ١٨٤، ١٩١
محمد بن عثمان العمري	١٣٥، ١٧٠، ١٧٨، ١٧٠، ١٣٥	١٧٠، ١٧٢
محمد بن فرات	٢٠٣، ٢٤٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٤، ٢٧٥	١٧٢، ١٧٠
محمد بن محمد بن عصام	٤٥٢، ٥٠٠، ٥٠٩، ٥١١	١٧٠
محمد بن مسلم الثقفي	الكناسي	١٧٢
المحمّدون الثلاثة	الليث بن سعد	١٦٨
٢٦٠، ٢٥٤، ١٢٨	المازني	١٦٩
١٧٢	المحدث الكاشاني	٥٠١، ٢٤٥
مسلم بن أبو حبة	المحدث المجلسي	٤٥٧
١٦٨	المحقّق الأردبيلي	٤٥٤
معاذ الهراء	المحقّق الخوانساري /الفاضل جمال الدين	٤٤٢
المعلّى بن خنيس	الخوانساري	٥٦، ٢٣١، ٢٧٨، ٣٢٤، ٣٨٩
٥٠١، ١٦٩	٤١٣، ٤٥١	١٩٠، ١٨٩، ١٧٤، ١٢٧
المغيرة بن سعيد	المفضّل	٤٢، ٤١
٤٢، ٤١	المفيد /الشيخ المفيد	٢٤٦، ٢٤٥
المفيد /الشيخ المفيد	المقداد	٣٤٢
٢٤٦، ٢٤٥	المقدّس الأردبيلي	٤٦٦
٣٤٢	موسى بن محمد بن عليّ بن موسى	٥٠٥
المقدّس الأردبيلي		
٤٦٦		
موسى بن محمد بن عليّ بن موسى		
٥٠٥		

نوح بن درّاج	٢٤٩	المولى محمد أمين الأسترآبادي	١٣٢، ١٣٦
الوليد	٥١٠		١٤١
هارون الرشيد	٥١٠	المولى محمد مهدي بن أبو ذرّ النراقي	
هشام بن الحكم	١٨، ١٨٩	الكاشاني/آقاي بزرگ	٣٩، ٥٨، ١٥٣، ٢٤٥
هشام بن سالم	٣٤٢		٢٦٦، ٢٧٩، ٢٨٦، ٣٠٨، ٣١٧، ٣٢٤، ٣٤٠
هنرى مارتين	١٣		٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٨، ٣٧٤، ٣٨٤، ٣٨٩، ٤١٣
يزيد بن عبد الملك	١٦٩		٤٢٧، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٧٧، ٤٨٢، ٤٩١، ٥١٢
يونس بن عبد الرحمان	١٨٩	النجاشي	٢٢٧، ٢٦١
يونس (يونس بن حبيب)	٢٩٨	نعمة الله الجزائري	١٣٤

فهرس الكتب الواردة في المتن

تحف العقول ٤٣	الاجتهاد والأخبار ٣٨
تعليقة (فوائد الوحيد على منهج المقال) ٢٠٣	الاحتجاج ١٢٧، ١٧٠، ١٨٤، ٢٢٤، ٥٠٣
التلخيص ٤٨٢، ٣٤٦	إحقاق الحق ٤٥١
التلويح ١٢٢	الإحكام ٣٧٠
التمهيد/تمهيد القواعد ١١٦، ١٢٠، ٣٤٥	الأربعين/أربعين ٩٢، ٢٧٣، ٢٧٧
٥١٨، ٤١٤	الاستنبصار ١٩٢، ١٩٣
التنقيح ١١٩	الإشراف ٢٤٥
التهذيب/تهذيب الأحكام ٧٩، ١١٨، ١٢٨	إكمال الدين ١٧٠، ١٧٨
١٩٢، ١٩٣، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٩٧	الأمالي (للصدوق) ١٨١، ١٩٣، ٢٢٤
٤٤٥، ٤١٣، ٣٥٤، ٣٤٥	أنيس/أنيس المجتهدين ٢٨٦، ٣٠٨، ٣١٧
ثواب الأعمال ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤	٤٤١، ٣٨٩، ٣٤٧، ٤٤١
الجامع ١٧٠	بحار الأنوار ٤٥٧
جامع البرنظي ١٣٢	البخاري ٢٥٩
جامعة الأصول ٣٠٨، ٥٨	البصائر/بصائر الدرجات ٤٣، ١٨٢
جواب المسائل التبتائيات ١٦٤، ٢١٨، ٢١٩	تجريد الأصول/التجريد ٤٣، ٧١، ٧٤، ١٤٧
جواب المسائل الموصليات الثالثة ٢١٨	١٥٤، ٢٢٠، ٢٤٥، ٢٦٥، ٢٨٩، ٣١٧، ٣٤٦
حاشية (المحقق الخوانساري) ٥٦	٤٧٧، ٤٨٢

٤٥٤ شرح الإرشاد	٤٥٣ الحبل المتين
٢٧٣، ٢٥٣، ١٩٢ شرح الدراية	٥٠٦ الحدائق
٣٨٨ شرح الدروس	٢٦٦ حواشي تجريد الأصول
١٤٧، ٧٤، ٧١ الشرح/ شرح تجريد الأصول	٢٣١ حواشي شرح المعزدي (لسلطان العلماء)
٣٥٠، ٣٢٢، ٣١٩، ٢٨٩، ٢٢٠، ١٥٩، ١٥٥	٤٥٦
٣٩١، ٣٧٩، ٣٦٩، ٣٦٦، ٣٦٤، ٣٦٣	٤٥٦ حواشي المعالم
٥٧ شرح المعزدي	٢٢٤، ١٩٣ الخصال
٤١٣ شرح العميدي	٢٤٥، ٢٤٣ الخلاف
١٢٢ شرح المختصر	٤٥١ الدروس
١١٩، ٣٩ شرح الوافية	١٧٨ دعائم الإسلام
١٨٣ الصحيفة الجامعة	٤٥٣، ٤٥٢، ٤١٣ الذريعة
١٨٣ صحيفة الجفر	٢٧٣، ١٩١، ١١٧ الذكرى
١٨٣ صحيفة عليّ	١٧٠ الرجال (الكشّي)
١٨٣ صحيفة فاطمة	٢٦٣ رجال (الطوسي)
٢٧٥، ٢٧٣ عدة الداعي	١٩٠ الرحمة
١٣٦، ٧٩، ٣٧ العدة/ عدة الشيخ الطوسي	رسالة الاجتهاد والأخبار، ضمن الرسائل
٢٥٦، ٢٤٧، ٢٤٣، ٢٢٧، ٢٢٠، ٢٠٧، ١٧١	الأصوليّة) ١٦٦
٤٤٦، ٤٤٥، ٤١٣، ٣٧٠، ٣٤٥	رسالة (منبع الحياة في حجّية قول المجتهدين من
٢٢٤، ١٣٥ العلل	الأموات) ١٣٤
٥١٥، ٥١٢، ٥٠٦، ٥٠٢ العوالي/ عوالي الآلي	الروضة (البيهة للشهيد الثاني) ٢٧٣
٢٩٨ العين	٤١٤، ٢٤٥ الزبدة
١٩٠، ١٨١ العيون/ عيون أخبار الرضا	٤٨٥، ٤٨١، ٤٥٨ السبع الشداد
٥٠٤، ٢٢٤، ١٩٣	٥١٢، ٥٠٥، ١٩٣، ١٦٣، ١٣٢ السرائر
٤٤٥ الغنية	٤١٣ الشرائع

٤٤٥ .٤١٣ .٣٨٢	الفنية ١٧١ .١٧٠
المعالم/معالم الدين ١٩٣ .١٦٤ .١٥١ .١٢٢	فوائد ٤٥١
٣٨٢ .٣٧٤ .٣٧٠ .٣٢٥ .٢٢٠ .٢١٩ .٢١٨	الفوائد الحائرية ١٤٢ .٣٩ .٣٨
٥١٢ .٤٧٠ .٤٥٦ .٤٥١ .٤٤٥ .٣٨٩ .٣٨٣	الفوائد الفروية ١٢٧
المعتبر ٤٥٣ .٢٤٧	الفوائد المدنية ١٣٦ .١٣٢
المناهج ٣٥٠ .٣٢٢ .٢٨٩	الفهرست ٢٦٣ .٢٦٢
المنتهى ٤٥١	قرب الإسناد ٤٣
من لا يحضره الفقيه ٢٥٠ .٢٠٢ .١٩٣ .١٩٢	القواعد (والفوائد) ٣٤٦ .٤١٣
٢٥٦ .٢٥٢	الكافي ٢٠٣ .١٩٣ .١٩٢ .١٧٨ .١٢٨ .٤٢
المناهج/مناهج الأحكام ٣٨٢ .٣٤٦ .٣٢٥	٥٠٤ .٥٠١ .٥٠٠ .٢٥٨ .٢٥٧ .٢٥٢ .٢٥٠
٤١٤ .٣٨٨	٥١٥ .٥١٢ .٥٠٩
تقد الأصول ٤٥١ .٢٤٥	المحاسن/محاسن البرقي ٢٧٤ .١٨٤ .١٧٠
النهاية ٤٤٥ .٤٤١ .٤١٣ .٣٧٠ .٣١٩ .١١٧	المحصول ٣٨٢
٤٥٠ .٤٤٩	المختلف ١١٩ .١١٧
نهج البلاغة/النهج ١٨٣ .١٧٨ .٤٢	المدارك/مدارك الأحكام ٤٥١ .٢٧٤ .١١٩ .٨٧
الوافية ٢٥٤ .٢٥٠ .١٩٦ .١١٩ .٧٨ .٥٩ .٣٨	مدينة العلم ١٩٣
٤٨٤ .٤٧٠ .٤٦٤ .٣٨٩	مسالك الأفهام/المسالك ٤١٣ .٢٤٥
الوجيزة/وجيزة البهائي ٢٧٣ .١٩٣	مشرق الشمسين ٢٤٨
وسائل الشيعة/الوسائل ٢٧٥	المعارج/معارج الأصول ٣٢٥ .١١٨ .٣٨

فهرس مصادر التحقيق

١. اثنى عشر رسالة. لمحمد باقر الحسيني المرعشي المشتهر بالداماد (م ١٠٤١). الطبعة الحجرية، طهران.
 ٢. الاحتجاج. لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (م ٥٨٨). تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري والشيخ محمد هادي به. الطبعة الأولى، مجلدان، قم، الأسوة، ١٤١٣ هـ.
 ٣. إحقاق الحق. للسيد نور الله الحسيني المرعشي التستري الشهيد القاضي (٩٥٦ - ١٠١٩). الطبعة الأولى، ١٩ مجلداً + ٦ مجلدات ملحقات + الفهارس، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٣ - ١٤١١ هـ.
 ٤. إحكام الفصول في أحكام الأصول. لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (م ٤٧٤). تحقيق عبدالله محمد الجبوري. الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
 ٥. الإحكام في أصول الأحكام. لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (٥٥١ - ٦٣١). تحقيق الشيخ إبراهيم المعجوز، ٤ أجزاء في مجلدين، بيروت، دارالكتب العلمية.
 ٦. اختيار معرفة الرجال. لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). إعداد حسن المصطفوي. [الطبعة الأولى]، مشهد، جامعة مشهد، ١٣٤٨ ش.
 ٧. الأربعون حديثاً. للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي (٩٥٣ - ١٠٣٠). تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الأولى، قم، ١٤١٥ هـ.
- الإشراف ← مصنفات الشيخ المفيد / ج ٩

٨. **الأصول الأصلية**. للمولى محمّد محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١). تحقيق ونشر: دار إحياء الإحياء. الطبعة الثالثة، قم، ١٤١٢ هـ.
٩. **أصول السرخسي**. لأبي بكر محمّد بن أحمد السرخسي (م ٤٨٣/٤٩٠). تحقيق أبي الوفا الأفغاني. الطبعة الأولى، مجلّدان، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م.
- **الإعضالات العويصة ← اثني عشر رسالة**
١٠. **الأعلام**. لخير الدين الزركلي (١٣١٠ - ١٣٩٦). ٨ مجلّدات، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٢ م.
١١. **إقبال الأعمال**. للسيد رضي الدين عليّ بن موسى الطاوس (٥٨٩ - ٦٦٤). تحقيق جواد السيّومي الإصفهاني. الطبعة الأولى، ٣ مجلّدات، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ - ١٤١٦ هـ.
١٢. **الأمّ (ومعه مختصر المزني)**. لأبي عبد الله محمّد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤). ٩ مجلّدات + الفهرس، بيروت، دار المعرفة.
١٣. **أمالي الطوسي**. لشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة - مؤسسة البعثة. الطبعة الأولى، قم، دار الثقافة، ١٤١٤ هـ.
١٤. **أنيس المجتهدين**. للمولى محمّد مهدي التراقي الكاشاني (١١٢٨ - ١٢٠٩). تحقيق مركز إحياء التراث الإسلامي. الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، بوستان كتاب، ١٤٢٩ هـ.
١٥. **أنيس الموحّدين**. للمولى محمّد مهدي التراقي الكاشاني (١١٢٨ - ١٢٠٩). تصحيح محمّد عليّ قاضي الطباطبائي مع مقدّمة العلامة حسن حسن زادة الأملي. طهران، الزهراء، ١٤٠٣ هـ/١٣٦٣ ش.
١٦. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار** عليهم السلام. للعلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠). إعداد عدّة من العلماء. الطبعة الثالثة، ١١٠ مجلّد (إلا ٦ مجلّدات، من المجلّد ٢٩ - ٣٤) + المدخل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م. [بالأوفست عن طبعة إيران].
١٧. **بصائر الدرجات**. لأبي جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (م ٢٩٠). تحقيق ميرزا محسن. طهران، منشورات مؤسسة الأعلمي، ١٣٦٢ ش.
١٨. **تاريخ حصر الاجتهاد**. للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). تحقيق محمّد عليّ الأنصاري. قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١ هـ.
١٩. **تاريخ نهضت های فکری ایرانیان (از دشتکی تا نراقی)**. لعبد الرفيع حقيقت (رفيع). الطبعة الأولى،

- طهران، شركت مؤلفان و مترجمان إيران، ١٣٦٨ ش.
٢٠. تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام. للسيد حسن الصدر الموسوي العاملي (١٢٧٢ - ١٣٥٤). طهران، الأعلمي [بالأوفست عن طبعته السابقة].
٢١. تجريد الأصول. للمولى محمد مهدي النراقي الكاشاني (١١٢٨ - ١٢٠٩). الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٧ هـ.
٢٢. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ. لأبي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (ق ٤). تقديم الشيخ حسين الأعلمي. الطبعة السادسة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م.
٢٣. تدریب الراوي في شرح تقريب النواوي. لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٨٤٩ - ٩١١). تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. الطبعة الثانية، مجلدان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- تعليقة الوحيد البهبهاني ← فوائد الوحيد على منهج المقال
٢٤. تفسير الإمام العسكري ﷺ. المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري ﷺ (٢٣٢ - ٢٦٠). تحقيق و نشر: مدرسة الإمام المهدي ﷺ. الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٩ هـ.
٢٥. تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل). للخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢). الطبعة الثانية، بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
٢٦. التمهيد في تخریج الفروع على الأصول. لجمال الدين أبي محمد بن الحسن الإسنوي (٧٠٤ - ٧٧٢). تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. الطبعة الرابعة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
٢٧. تمهيد القواعد. للشهيد الثاني زين الدين بن علي (٩١١ - ٩٦٥). تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان. الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٦ هـ / ١٣٧٤ ش.
٢٨. التفتيح الرائع لمختصر الشرائع. لجمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري الحلبي (م ٨٢٦). تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.
٢٩. تهذيب الأحكام. لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). إعداد السيد حسن الموسوي الخراسان. الطبعة الثالثة، ١٠ مجلدات، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش.
٣٠. تهذيب الوصول إلى علم الأصول. للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري. الطبعة الأولى، لندن، مؤسسة الإمام علي ﷺ، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م.

٣١. التوحيد. للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي (م ٣٨١). تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨هـ / ١٣٥٧ش.
٣٢. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال. للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي (م ٣٨١). تصحيح الشيخ حسين الأعلمي. الطبعة الثالثة، قم، طبعة النور، ١٤٢٧هـ.
٣٣. جامعة الأصول. للمولى محمد مهدي التراقي الكاشاني (م ١٢٠٩). تحقيق رضا الأستاذي. الطبعة الأولى، قم، مؤتمر المولى مهدي التراقي والمولى أحمد التراقي، ١٤٢٢هـ / ١٣٨٠ش.
٣٤. جامع الرواة. لمحمد بن علي الأردبيلي (م ١١٠١). مجلّدان، بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
٣٥. جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال. للشيخ فخر الدين الطريحي (٩٧٩ - ١٠٨٧). تحقيق محمد كاظم الطريحي. طهران، مكتبة الجعفري.
٣٦. جامع المقاصد في شرح القواعد. للمحقّق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (٨٦٨ - ٩٤٠). تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٣ مجلّدًا، قم، ١٤٠٨ - ١٤١١هـ.
- جوابات المسائل الموصليّات الثالثة ← رسائل الشريف المرتضى / ج ١
٣٧. حاشية شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب. لآقا جمال محمد بن الحسين الخوانساري (م ١١٢٥). مخطوط مركز إحياء ميراث اسلامي، برقم ١٠٦٥، قم.
٣٨. حاشية مجمع الفائدة والبرهان. للمولى محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني (١١١٧ - ١٢٠٥). تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني. الطبعة الأولى، قم، ١٤١٧هـ.
٣٩. الحبل المتين في أحكام أحكام الدين. للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي (٩٥٣ - ١٠٣٠). تحقيق السيد بلاس الموسوي الحسيني. الطبعة الأولى، مجلّدان، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٢٤هـ / ١٣٨٢ش.
٤٠. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. للشيخ يوسف البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦). الطبعة الأولى، ٢٥ مجلّدًا، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩هـ.
٤١. الخصائص. لأبي الفتح عثمان بن جني (٣٣٠ - ٣٩٢). تحقيق محمد علي النجّار. الطبعة الثانية، ٣ مجلّدات، بيروت، دارالهدى.
٤٢. الخصال. للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الففاري. الطبعة الخامسة، جزءان في مجلّد واحد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ.

٤٣. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال. للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (٦٤٨-٧٢٦). تحقيق الشيخ جواد القمي. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ.
٤٤. الخلاف. لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الأولى، ٦ مجلدات، قم، ١٤٠٧-١٤١٧هـ.
٤٥. الدروس الشرعية في فقه الإمامية. للشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكي العاملي (م ٧٨٦). إعداد ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، قم، ١٤١٣-١٤١٤هـ.
٤٦. دروس في علم الأصول. للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣-١٤٠٠). بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
٤٧. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله (عليه وعليهم أفضل السلام). لأبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي المغربي (م ٣٦٣). تحقيق آصف علي أصغر فيضي. الطبعة الأولى، مجلدان، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م.
٤٨. الذريعة إلى أصول الشريعة. للسيد المرتضى علم الهدى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ - ٤٣٦). تصحيح الدكتور أبي القاسم الكرجي. الطبعة الأولى، مجلدان، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٨ش.
٤٩. الذريعة إلى تصانيف الشيعة. للشيخ محمد محسن آقا بزرك الطهراني (١٢٩٣-١٣٨٩). الطبعة الثانية، ٢٦ جزءاً في ٢٩ مجلداً (الجزء ٩ في ٤ مجلدات). بيروت، دار الأضواء، ١٤٤٠هـ/١٩٨٦م. [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف وطهران].
٥٠. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. للشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكي العاملي (م ٧٨٦). تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، ١٤١٩هـ.
٥١. رجال ابن داود. للحسن بن علي بن داود الحلي (٦٤٧-٧٠٧). تحقيق السيد محمد صادق آل بحر العلوم، قم، الرضي [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م].
٥٢. رجال الطوسي. لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠). تحقيق جواد القمي الإصفهاني. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ.

□ رجال الكشي ← اختيار معرفة الرجال

٥٣. رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفی الشيعة). لأبي العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي

(٣٧٢ - ٤٥٠). تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني. الطبعة الرابعة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

١٤١٣هـ.

٥٤. الرسائل الأصوليّة. للمولى محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهاني (١١١٧ - ١٢٠٥). تحقيق و

نشر: مؤسّسة العلامة الوحيد البهبهاني. الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦هـ.

٥٥. الرسائل الرجاليّة. لحجّة الإسلام محمّد باقر بن محمّد تقي الشفتي (م ١٢٦٠). تحقيق السيّد مهدي

الرجاني. إصفهان، مكتبة مسجد السيّد.

٥٦. الرسائل الرجاليّة. لأبي المعالي محمّد بن محمّد إبراهيم الكلّباسي (١٢٤٧ - ١٣١٥). تحقيق محمّد

حسين الدرايتي. الطبعة الأولى، ٤ مجلّدات، قم، دارالحديث، ١٤٢٢هـ / ١٣٨٠ش.

٥٧. رسائل الشريف المرتضى. للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥ - ٤٣٦). إعداد السيّد

مهدي الرجاني. الطبعة الأولى، ٤ مجلّدات، قم، دارالقرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.

٥٨. الرسائل الفقهيّة. للمولى محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهاني (١١١٧ - ١٢٠٥). تحقيق و

نشر: مؤسّسة العلامة الوحيد البهبهاني. الطبعة الأولى، قم، ١٤١٩هـ.

٥٩. رسائل في دراية الحديث. إعداد أبي الفضل الحافظيان البابلي. الطبعة الأولى، مجلّدان، قم،

دارالحديث، ١٤٢٤هـ / ١٣٨٢ش.

□ رسالة الاجتهاد والأخبار ← الرسائل الأصوليّة

٦٠. الرسالة للشافعي. لمحمّد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤). تحقيق أحمد محمّد شاکر. بيروت،

دار الفكر.

٦١. رسالة منبع الحياة في حجّة قول المجتهدين من الأموات. للسيّد نعمة الله الجزائري (١٠٥٠ -

١١١٢). الطبعة الحجرية، قم، ١٤٠١هـ / ١٣٥٩ش.

٦٢. الروضة البهيّة في الإجازات الشفيعيّة. للسيّد محمّد شفيع الجابلي البروجردي (م ١٢٨٠). الطبعة

الحجرية، طهران، ١٢٨٠هـ.

٦٣. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة. للشهيد الثاني زين الدين بن عليّ العامليّ (٩١١ - ٩٦٥).

تصحیح السيّد محمّد كلانتر. الطبعة الثانية، ١٠ مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.

٦٤. رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل. للسيّد عليّ بن محمّد عليّ الطباطبائي (١١٦١ -

١٢٣١). تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٦ مجلّداً، قم، ١٤١٨ -

١٤٢٣هـ.

٦٥. زبدة الأصول. للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي (٩٥٣ - ١٠٣١). تحقيق فارس حسون كريم. الطبعة الأولى، قم، مرصاد، ١٣٨١ش/ ١٤٢٣هـ.

٦٦. زندگانی و شخصیت شیخ انصاری. لمرضى الأنصاري (سبط الشيخ). الطبعة الثالثة، حسين علي نوبان، ١٤١٠هـ/ ١٣٦٩ش.

□ السبع الشداد ← اثني عشر رسالة

٦٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. لمحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلبي (٥٤٣ - ٥٩٨). إعداد ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، قم، ١٤١٠ - ١٤١١هـ.

٦٨. سُنَنُ ابن ماجه. لأبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٠٧/٢٠٩ - ٢٧٣/٢٧٥). تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. مجلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٦٩. سنن أبي داود. لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢ - ٢٧٥). تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. ٤ أجزاء في مجلدين، دار الفكر.

٧٠. سنن البيهقي. لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨). تحقيق محمد عبدالقادر عطا. الطبعة الأولى، ١٠ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٤١هـ/ ١٩٩٤م.

٧١. سنن الدارمي. لأبي محمد عبدالله بن بهرام الدارمي (١٨١ - ٢٥٥). مجلدان، [بيروت]، دار الفكر، ١٩٧٨م.

□ السنن الكبرى ← سنن البيهقي

٧٢. سنن النسائي. لأبي عبدالرحمان بن أحمد بن علي بن شعيب النسائي (٢١٥ - ٣٠٣). تحقيق صدقي جميل العطار. ٨ أجزاء في ٤ مجلدات، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٧٣. سيف الأمة وبرهان الملة. للمولى أحمد بن محمد مهدي النراقي الكاشاني (١١٨٥ - ١٢٤٥). تحقيق مركز إحياء التراث الإسلامي. الطبعة الأولى، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، ١٤٢٧هـ/ ١٣٨٥ش.

٧٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. للمحقق الحلبي نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ - ٦٧٦). إعداد عبدالحسين محمد علي البقال. الطبعة الثالثة، ٤ أجزاء في مجلدين، قم، إسماعيليان، ١٤٠٩هـ.

٧٥. شرح أحوال وآثار ملا مهدي نراقي وملاً أحمد نراقي وخاندان ايشان. لشيخ رضا أستاذي. الطبعة الأولى، قم، المؤتمر العالمي لتكريم الفضلین النراقیین، ١٣٨٢ش.

٧٦. شرح البداية (المطبوع باسم الرعاية لحال البداية في علم الدراية). للشهيد الثاني زين الدين بن عليّ العاملي (٩١١ - ٩٦٥). تحقيق قسم إحياء التراث الإسلامي - مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية. الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، ١٤٢١هـ / ١٣٨١ ش.
٧٧. شرح تجريد الأصول. للمولى أحمد بن محمد مهدي التراقي الكاشاني (١١٨٥ - ١٢٤٥). مخطوط.
٧٨. شرح التلويح على التوضيح. لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧١٢ - ٧٩١). تحقيق خيرى سعيد. مجلّدان، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
٧٩. شرح مختصر الأصول. أصله لابن الحاجب (٥٧١ - ٦٤٦). وشرحه لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٠٨ - ٧٥٦). إسلامبول، مطبعة العالم، ١٣٠٧هـ.
٨٠. شرح الوافية. للسيد صدرالدين محمد بن محمد باقر الرضوي (م حدود ١١٦٠)، مخطوط.
٨١. شرح الوافية. للسيد محمد مهدي بحر العلوم (١١٥٥ - ١٢١٢). مخطوط.
٨٢. صحيح البخاري. لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦). تحقيق مصطفى ديب البغا. الطبعة الخامسة، ٦ مجلّدات + الفهرس، دمشق و بيروت، دار ابن كثير واليامة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٨٣. طبقات أعلام الشيعة (الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة / الجزء الثاني). للشهيد محمد محسن آقا بزرك الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). النجف الاشرف، المطبعة العلمية، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م.
٨٤. طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال. للسيد عليّ أصغر بن السيد محمد شفيع الجابلي البروجردي (م ١٣١٣). إعداد السيد مهدي الرجائي. الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤١٠هـ.
٨٥. عدّة الداعي ونجاح الساعي. لأحمد بن فهد الحلبيّ (٧٥٧ - ٨٤١). تحقيق و نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية. الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٠هـ.
٨٦. العدة في أصول الفقه. لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). إعداد محمدرضا الأنصاري القميّ. الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، ١٤١٧هـ / ١٣٧٦ ش.
٨٧. علل الشرائع. للشيخ الصدوق محمد بن عليّ بن بابويه القميّ (م ٣٨١). الطبعة الأولى، جزءان في مجلّدان واحد، مؤسسة دارالحجّة للثقافة، ١٤١٦هـ.
٨٨. العلل ومعرفة الرجال. لأحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١). تحقيق وصيّ الله بن محمود بن محمد عبّاس.

- الطبعة الأولى، بيروت، المكتب الإسلامي - الرياض، دارالخاني، ١٤٠٨هـ.
٨٩. عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية. للشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحساني المعروف بابن أبي جمهور (م أوائل القرن العاشر). تحقيق مجتبي العراقي. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٣ - ١٤٠٥هـ.
٩٠. عوائد الأيام. للمولى أحمد بن محمد مهدي النراقي (١١٨٥ - ١٢٤٥). تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية. الطبعة الأولى، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ / ١٣٧٥ش.
٩١. عون المعبود (شرح سنن أبي داود). لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي. تحقيق محمد عثمان. الطبعة الثالثة، ١٣ مجلداً، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
٩٢. عين الأصول. للمولى أحمد بن محمد مهدي النراقي الكاشاني (١١٨٥ - ١٢٤٥). مخطوط.
٩٣. عيون أخبار الرضا. للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (م ٣٨١). تصحيح الشيخ حسن الأعلمي. الطبعة الأولى، مجلدان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
٩٤. غنائم الأيام. للميرزا أبي القاسم بن محمد حسن الجيلاني المحقق القمي (١١٥٢ - ١٢٢١ / ١٢٣١). تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان. الطبعة الأولى، ٥ مجلدات، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ - ١٤٢٠هـ.
٩٥. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع. لأبي المكارم السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحسيني (٥١١ - ٥٨٥). تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري. الطبعة الأولى، مجلدان، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤١٧ - ١٤١٨هـ.
٩٦. الغيبة. الشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد الناصح. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ.
٩٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري. لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢). الطبعة الأولى، ١٣ مجلداً + فهرس في مجلدين مقدّمة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.
٩٨. فرائد الأصول (الرسائل). للشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١). المحشّى بحاشية «منه». الطبعة الحجرية، طهران، الكتب الإسلامية، ١٣٧٤هـ.

٩٩. الفصول الغروية في الأصول الفقهية. للشيخ محمد حسين بن عبدالرحيم الإصفهاني (م ١٢٥٠).
الطبعة الحجرية، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
١٠٠. الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل). للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-
١١٠٤). تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني. الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، قم، مؤسسة
معارف إسلامي امام رضا، ١٤١٨هـ / ١٣٧٦ش.
١٠١. الفقيه. للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفاري.
الطبعة الثالثة، ٤ مجلدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ.
١٠٢. فهرست كتب الشيعة وأصولهم. لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠). تحقيق
السيد عبدالعزيز الطباطبائي. الطبعة الأولى، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠هـ.
١٠٣. الفوائد الحائرية. للمولى محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني (١١١٧ - ١٢٠٥). تحقيق و
نشر: مجمع الفكر الإسلامي. الطبعة الأولى، قم، ١٤١٥هـ.
١٠٤. الفوائد الغروية والدرر النجفية في أصول الفقه. للمولى أبي الحسن بن محمد طاهر الشريف الفتوني
(١١٣٨م). مخطوط.
١٠٥. الفوائد المدتية. للمولى محمد أمين الإسترآبادي (١٠٣٣). وطبع معه الشواهد المكيّة. للسيد
نورالدين الموسوي العاملي (م ١٠٦٢). تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الأولى، قم،
١٤٢٤هـ.
- فوائد الوحيد علي منهج المقال ← منهج المقال
١٠٦. القاموس المحيط. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩-٨١٧). تحقيق لجنة التحقيق في
دار إحياء التراث. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
١٠٧. قرب الإسناد. لأبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي (م بعد ٣٠٤). تحقيق و نشر: مؤسسة آل
البيت لإحياء التراث. الطبعة الأولى، قم، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
١٠٨. قرة العيون. للمولى محمد مهدي التراقي (١١٢٨ - ١٢٠٩). تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني.
طهران، ١٣٥٧ش.
١٠٩. قوانين الأصول. للميرزا أبي القاسم بن محمد حسن الجيلاني المحقق القمي (١١٥٢ - ١٢٢١ /
١٢٣١). الطبعة الحجرية، مجلدان، طهران.

١١٠. القواعد والفوائد. للشهيد الأوّل شمس الدين محمد بن مكّي العاملي (م ٧٨٦). تحقيق عبدالهادي الحكيم. الطبعة الثانية، مجلّدان، قم، مكتبة المفيد. [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٨٠م].
١١١. الكافي. لأبي جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني الرازي (م ٣٢٩). تحقيق عليّ أكبر الغفاري. الطبعة الرابعة، ٨ مجلّدات، بيروت، دار صعب و دار التعارف، ١٤٠١هـ. [بالأوفست عن طبعة دار الكتب الإسلاميّة بظهران].
١١٢. كتاب سليم بن قيس الهلالي. لأبي صادق سليم بن قيس الهلالي (م ٧٦). تحقيق محمد باقر الأنصاري. الطبعة الأولى، ٣ مجلّدات، قم، الهادي، ١٤١٥هـ / ١٣٧٣ش.
١١٣. كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (المعروف بالخطط المقرئيّة). لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عليّ بن عبدالقادر العبيدي المقرئزي (٨٤٥). الطبعة الأولى، ٤ مجلّدات، بيروت، دارالكتب العلميّة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
١١٤. الكفاية في علم الرواية. لأبي بكر أحمد بن عليّ الخطيب البغدادي (٣٩٢-٤٦٣). بيروت، دارالكتب العلميّة، ١٤٠٩هـ.
١١٥. كمال الدين وتمام النعمة. للشيخ الصدوق محمد بن عليّ بن بابويه القميّ (م ٣٨١). تصحيح عليّ أكبر الغفاري، جزان في مجلّد واحد، قم، مكتبة الصدوق، ١٣٩٠هـ.
١١٦. لباب الألقاب في ألقاب الأطيّاب. للمولى حبيب الله الشريف الكاشاني (١٦٢٢-١٣٤٠). الطبعة الثانية، قم، علميّة، ١٤١٤هـ / ١٣٧٢ش.
١١٧. لسان العرب. لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠-٧١١). ١٨ مجلّداً، قم، أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ. [بالأوفست عن طبعة بيروت، ١٣٧٦هـ].
١١٨. مبادئ الوصول إلى علم الأصول. للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّيّ (٦٤٨-٧٢٦). تحقيق عبد الحسين محمد عليّ البقال. الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
١١٩. مبسوط السرخسي. لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (م ٤٨٣/٤٩٠). ٣٠ جزءاً في ١٥ مجلّداً + الفهرس. بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م [بالأوفست عن طبعته السابقة].
١٢٠. مجمع الفائدة والبرهان. للمحقّق أحمد بن محمد الأردبيليّ (م ٩٩٣). تحقيق عدّة من العلماء. الطبعة الأولى، ١٤ مجلّداً، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢-١٤١٦هـ.

١٢١. المحاسن. لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ / ٢٨٠). تحقيق السيّد مهدي الرجائي. الطبعة الثانية، مجلّدان، قم، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، ١٤١٦هـ.
١٢٢. المحصول في علم أصول الفقه. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٤-٦٠٦). تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني. الطبعة الثانية، ٦ مجلّدات، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
١٢٣. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي (٦٤٨-٧٢٦). تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة. الطبعة الأولى، ٩ مجلّدات + الفهرس، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢-١٤٢٠هـ.
١٢٤. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام. للسيّد محمد بن عليّ الموسوي العاملي (٩٥٦-١٠٠٩). تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ٨ مجلّدات، قم، ١٤١٠هـ.
١٢٥. المسائل الناصريّات. للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥-٤٣٦). تحقيق مركز البحوث والدراسات العلميّة. طهران، مؤسّسة الهدى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
١٢٦. مسالك الأنفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. للشهيد الثاني زين الدين بن عليّ العاملي (٩١١-٩٦٥). تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة. الطبعة الأولى، ١٥ مجلّداً، قم، ١٤١٣-١٤١٩هـ.
- مسألة إبطال العمل بأخبار الأحاد ← رسائل الشريف المرتضى / ج ٣
١٢٧. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل. للحاج الميرزا حسين المحدث النوري (١٢٥٤-١٣٢٠). إعداد ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٨ مجلّداً، قم، ١٤٠٧هـ.
١٢٨. مستند الشيعة في أحكام الشريعة. للمولى أحمد بن محمد مهدي التراقي (١١٨٥-١٢٤٥). تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ١٩ مجلّداً، قم، ١٤١٥-١٤٢٠هـ.
١٢٩. مسند أحمد. لأبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني (١٦٤-٢٤١). الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
١٣٠. مشرق الشمسين وإكسیر السعادتین. للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي (٩٥٣-١٠٣٠). مع تعليقات العلامة المازندراني الخواجوي - تحقيق السيّد مهدي الرجائي. الطبعة الأولى، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٤هـ / ١٣٧٢ش.
١٣١. المصنّف. لأبي بكر الصنعاني عبدالرزاق بن همام بن نافع (١٢٦-٢١١). تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ مجلّداً، بيروت، المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ.

١٣٢. المصنّف لابن أبي شيبة. لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (م ٢٣٩). تحقيق محمد عبدالسلام شاهين. الطبعة الأولى، ٨ مجلّدات، بيروت، دارالكتب العلميّة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
١٣٣. مصنّفات الشيخ المفيد. للشيخ المفيد محمد بن محمد البغدادي (٣٣٦-٤١٣). الطبعة الأولى، ١٤ مجلّدًا، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.
١٣٤. معارج الأصول. لأبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، المحقّق الحلّي (٦٠٢-٦٧٢). إعداد السيّد محمد حسين الرضوي. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ.
- المعالم الجديدة ← دروس في علم الأصول
١٣٥. معاني الأخبار. للشيخ الصدوق محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (م ٣٨١). تصحيح عليّ أكبر الغفاري. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦١ش.
١٣٦. معالم الدين وملاذ المجتهدين. لجمال الدين حسن بن زين الدين العاملي (٩٥٩-١٠١١). تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الثانية عشرة، قم، ١٤١٧هـ، والطبعة الحجرية مع حاشية سلطان العلماء.
١٣٧. المعترف في شرح المختصر. للمحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢-٦٧٦). إعداد عدّة من الطلاب. الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤ش.
١٣٨. المعتمد في أصول الفقه. لأبي الحسين محمد بن عليّ البصري (٤٣٦). تحقيق الشيخ خليل الميس. مجلّدان، بيروت، دارالكتب العلميّة.
١٣٩. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة. للسيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣). الطبعة الثالثة، ٢٣ مجلّدًا + الفهارس، بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
١٤٠. المعجم الوسيط. لمدة من الأفاضل. الطبعة الخامسة، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ١٤٤١٦هـ / ١٣٧٤ش. [بالأوفست عن طبعة مصر].
١٤١. معراج أهل الكمال إلى معرفة الرجال. للشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزي، المحقّق البحراني (م ١١٢١). تحقيق السيّد مهدي الرجائي. الطبعة الأولى، قم، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٤١٢هـ.
١٤٢. المغني. لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي (٥٤١-٦٢٠). الطبعة الأولى، ١٤ مجلّدًا، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

١٤٣. مفاتيح الأصول. للسيد المجاهد محمد بن علي الطباطبائي (١١٨٠ - ١٢٤٢). الطبعة الحجرية، قم. مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

١٤٤. مفاتيح الكرامة في شرح قواعد العلامة. للسيد محمد جواد الحسيني العاملي (م حوالي ١٢٢٧). تحقيق محمد باقر الخالصي. الطبعة الأولى، صدر حتى الآن ٩ مجلدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ - ١٤٢٢ هـ. و ١٠ مجلدات، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته السابقة].

١٤٥. مقباس الهداية في علم الدراية. للعلامة الشيخ عبدالله المامقاني (١٢٩٠ - ١٣٥١). تحقيق الشيخ محمد رضا المامقاني. الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١١ هـ.

١٤٦. مكارم الآثار. لميرزا محمد علي معلم حبيب آبادي (١٣٠٨ - ١٣٩٦). الطبعة الثانية، ٥ مجلدات، إصفهان، انتشارات كمال، ١٣٦٢ ش.

١٤٧. مناهج الأحكام والأصول. للمولى أحمد بن محمد مهدي الزراقي الكاشاني (١١٨٥ - ١٢٤٥). الطبعة الحجرية.

١٤٨. منتقى الجمان (في الأحاديث الصحاح والحسان). لجمال الدين الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني (٩٥٩ - ١٠١١). تصحيح علي أكبر الغفاري. الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ - ١٤٠٧ هـ.

١٤٩. منتهى المقال في أحوال الرجال. لأبي علي محمد بن إسماعيل الحائري (م ١٢١٦). تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ٧ مجلدات، قم، ١٤١٦ هـ.

١٥٠. منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول. للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). مخطوط.

١٥١. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل. لجمال الدين أبي عمر عثمان بن عمرو المقرئ المعروف بابن الحاجب (٥٧١ - ٦٤٦). بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

□ مناهج الأصول ← نهاية السؤل

١٥٢. منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال (الرجال الكبير). للميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الأسترآبادي (م ١٠٢٨) - المطبوع معه فوائد الوحيد على منهج المقال - تحقيق ونشر:

- مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، صدر منه حتى الآن ٣ مجلدات، قم، ١٤٢٢هـ.
١٥٣. منية اللبيب في شرح التهذيب. للسيد ضياء الدين عبد الله بن الأعرج الحسيني الحلبي (ق ٨). الطبعة الحجرية، لکنهو، ١٣١٦هـ.
١٥٤. نخستين رويارويهاى انديشه گران ايران. للدكتور عبد الهادي الحائري. الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة انتشارات أميركبير، ١٣٦٧ش.
١٥٥. نقد الأصول. للمولى محمد محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧-١٠٩١). مخطوط.
١٥٦. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول. لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (٧٠٤-٧٧٢). ٤ مجلدات، القاهرة، عالم الكتب، ١٣٤٣هـ.
١٥٧. نهاية الوصول إلى علم الأصول. للعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (٦٤٨-٧٢٦). تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري و اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. الطبعة الأولى، ٥ مجلدات، قم، مؤسسة الإمام صادق عليه السلام، ١٤٢٥-١٤٢٩هـ.
١٥٨. نهج البلاغة (ما اختاره المؤلف من كلام أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين). لأبي الحسن الشريف الرضي محمد بن الحسين بن موسى الموسوي (٣٥٩-٤٠٦). تحقيق صبحي الصالح. الطبعة الأولى، طهران، دار الأسوة، ١٤١٥هـ.
١٥٩. هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام. للشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي العاملي (م ١٠٧٦). تصحيح رؤوف جمال الدين. الطبعة الأولى، بغداد، المكتبة الوطنية، ١٩٧٧م.
١٦٠. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين. للشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني (م ١٢٤٨). تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، قم، ١٤٢٠-١٤٢١هـ.
١٦١. الوافية في أصول الفقه. للفاضل التوني عبد الله بن محمد البشروي الخراساني (م ١٠٧١). تحقيق السيد محمد حسين الرضي الكشميري. الطبعة الثانية، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ.
١٦٢. وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة). للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (١٠٣٣-١١٠٤). تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، ٣٠ مجلدًا، قم، ١٤٠٩-١٤١٢هـ.

□ الوجيزة ← رسائل في دراية الحديث / ج ١

□ وصول الأخبار إلى أصول الأخبار ← رسائل في دراية الحديث / ج ١