



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دروس خارج اصول سال ۴۶-۴۷

حضرت آیت الله مخدوم سید محمد اسحاق فیاض

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض ٣٦-٣٧

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

سایت مدرسه فقاھت

رقمی الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	أرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمدا سحاق فياض ٣٦-٣٧
١٠	اشاره
١٠	الأصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
١٢	الاصل عند الشك في حجه الأمارات بحث الأصول
١٦	الأصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٢٠	الأصل عند الشك في حجيه أماره بحث الأصول
٢٥	الأصل عن الشك في حجيه أماره بحث الأصول
٣٠	الاصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٣٣	الأصل عند الشك في حجيه أماره بحث الأصول
٣٦	الأصل عند الشك في الحجيه بحث الأصول
٤٠	الأصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٤٣	الأصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٤٧	الأصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٥٠	الأصل عند الشك في الحجيه بحث الأصول
٥٤	الاصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول
٥٨	سيره العقلاء. بحث الأصول
٦١	السيره العقلائيه بحث الأصول
٦٤	السيره العقلائيه بحث الأصول
٦٧	السيره العقلائيه. بحث الأصول
٧١	السيره المتشرعيه بحث الأصول
٧٥	السيره المتشرعيه بحث الأصول
٧٨	السيره المتشرعيه بحث الأصول
٨١	السيره المتشرعيه بحث الأصول

٨٥	الملازمه بين عدم الردع والامضاء بحث الأصول
٨٨	امضاء السيريه بحث الأصول
٩١	مدلول السيريه وامضاءها بحث الأصول
٩٤	حجيه الظواهر بحث الأصول
٩٦	حجيه الظواهر بحث الأصول
٩٩	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٠٣	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٠٦	حجيه الظواهر بحث الأصول
١١٠	حجيه الظواهر بحث الأصول
١١٣	حجيه الظواهر بحث الأصول
١١٦	حجيه الظواهر بحث الأصول
١١٩	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٢٣	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٢٦	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٣١	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٣٥	حجيه أصاله الظهور بحث الأصول
١٣٩	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٤٣	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٤٦	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٥٠	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٥٣	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٥٧	حجيه الظواهر - التفصيل في حجيه ظواهر بين ظواهر الكتاب وبين ظواهر غيره بحث الأصول
١٦١	حجيه الظواهر _____ أدله الإخباريين لعدم حجيه ظواهر الكتاب بحث الأصول
١٦٤	حجيه الظواهر _____ مناقشه أدله الإخباريين على عدم حجيه ظواهر الكتاب بحث الأصول
١٦٩	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٧٢	حجيه الظواهر بحث الأصول

١٧٦	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٧٩	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٨١	حجيه الظواهر بحث الأصول
١٨٤	حجيه الظواهر - ظواهر الكتاب بحث الأصول
١٨٨	حجيه الظواهر - ظواهر الكتاب بحث الأصول
١٩٢	حجيه الظواهر - ظواهر الكتاب بحث الأصول
١٩٦	حجه الظواهر ____ حجيه ظواهر الكتاب بحث الأصول
٢٠٠	حجيه الظواهر بحث الأصول
٢٠٣	حجيه الظواهر بحث الأصول
٢٠٦	حجيه الظواهر بحث الأصول
٢١٠	حجيه الظواهر ____ حجيه قول اللغوى بحث الأصول
٢١٤	حجيه الظواهر - الاجماع المنقول بحث الأصول
٢١٨	حجيه الظواهر - الاجماع بحث الأصول
٢٢٣	حجيه الظواهر - الاجماع بحث الأصول
٢٢٧	الاجماع بحث الأصول
٢٣١	الاجماع بحث الأصول
٢٣٥	الاجماع بحث الأصول
٢٣٨	الاجماع بحث الأصول
٢٤٢	الاجماع بحث الأصول
٢٤٥	الاجماع بحث الأصول
٢٤٨	الاجماع بحث الأصول
٢٥٢	الاجماع ____ قاعده اللطف بحث الأصول
٢٥٦	الشهره بحث الأصول
٢٥٩	الشهره بحث الأصول
٢٦٤	الشهره بحث الأصول
٢٦٧	التواتر بحث الأصول

٢٧١	التواتر بحث الأصول
٢٧٣	التواتر بحث الأصول
٢٧٧	حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٢٨١	حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٢٨٥	حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٢٨٩	حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٢٩٣	حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٢٩٤	أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٢٩٩	أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٣٠٣	أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٣٠٤	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣١٠	أدله حجيه خبر الواحد بحث الأصول
٣١٤	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣١٨	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣٢٢	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣٢٤	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول
٣٢٩	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣٣٤	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣٣٨	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣٤٢	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣٤٤	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول
٣٥٠	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول
٣٥٥	حجيه أخبار الفقه - آيه النبأ. بحث الأصول
٣٥٩	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول
٣٤٤	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول
٣٤٧	أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول

- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٧٠
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٧٦
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٧٩
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٨٣
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٨٧
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٩٠
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٩٤
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٣٩٩
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٤٠٣
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٤٠٧
- أدله حجيه أخبار الآحاد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٤١١
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٤١٥
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٤١٩
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٤٢٤
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٤٢٦
- أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول. ٤٣٠
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٤٣٣
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول. ٤٣٦
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النفر. بحث الأصول. ٤٤١
- أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النفر. بحث الأصول. ٤٤٤
- تعريف مركز. ٤٤٩

سرشناسه: فياض، محمداسحاق ١٩٣٠

عنوان و نام پديد آور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ محمداسحاق الفياض ٣٧-٣٦/محمداسحاق فياض.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي: سايت مدرسه فقاها

مشخصات نشر دييجيتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

الأصل عند الشك في حجية الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصل عند الشك في حجية الظن

كان كلامنا فيما إذا شككنا في حجية أماره، وذكرنا أن مقتضى الأصل الأولى هو عدم حجيتها وقد استدل على ذلك بوجوه، وقد تقدم الكلام في الوجه الاول، وقد وصل الكلام فيما ذكره صاحب الكفايه (قده)، وحاصله أن ما هو المشهور بين الاصحاب أن من آثار حجيه الاماره صحه الاستناد اليها في مقام العمل الشخصى وفي مقام العمل النوعى كعمليه الاستنباط، وصحه اسناد مؤداها الى الشارع كالوجوب او الحرمة فهما من آثار حجيه الاماره، ولكن صاحب الكفايه انكر ذلك وأن صحه الاستناد إلى الاماره في مقام العمل ليست من آثار حجيتها وكذلك صحه اسناد مؤداها الى الشارع فهي ليست من آثار حجيه الاماره وقد أفاد في وجه ذلك أمرين (١):

الأمر الأول- وهو أمر افتراضى -: إذا فرضنا وجود أماره لا تكون حجه ولكن الدليل من الخارج قد قام على صحه الاستناد اليها في مقام العمل وصحه اسناد مؤداها الى الشارع، فهذا الدليل يكشف عن ان صحه الاستناد والاسناد ليست من آثار حجيه الأماره ، فإن الاماره في نفسها لا تكون حجه بل الدليل الخارجى يدل على صحه الاستناد اليها في مقام العمل وصحه اسنادها الى الشارع.

الأمر الثانى: أن الشىء قد يكون حجه ومع ذلك لا يصح الاستناد اليه في مقام العمل ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع، وقد مثل لذلك بالظن الانسدادي على القول بالحكوميه ، فإنه حجه ومع ذلك لا يصح الاعتماد عليه في مقام العمل لا العمل الشخصى

ولا العمل النوعى كعملية الاستنباط، كما لا يصح اسناد مؤداه الى الشارع كالوجوب او الحرمة.

ص: ١

١- كفايه الاصول، المحقق الخراساني، ص ٢٨٠.

هكذا أفاده (قده).

ثم اشكل على شيخنا الانصارى (قده) بأن الشيخ يرى بأن صحة الاستناد الى الأماره وصحة اسنادها الى الشارع من آثار حجيتها.

ولكن ما ذكره صاحب الكفايه لا يرجع الى معنى محصل.

أما الأمر الاول فهو مجرد افتراض لا واقع موضوعى له لأنه مجرد تصور شىء لا يكون حجه ومجرد تصور دليل يدل على صحة الاستناد اليه فى مقام العمل وصحة اسناد مؤداه الى الشارع، فإن كل ذلك افتراض لا واقع موضوعى له.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الافتراض واقع فى الخارج وفرضنا أن الأماره لا تكون حجه ولكن هناك دليل يدل على صحة الاستناد اليها فى مقام العمل وصحة اسناد مدلولها من الوجوب او الحرمة الى الشارع فلا شبهه فى ان هذ الدليل يدل بالمطابقه على صحة الاسناد والاستناد وبالالتزام على حجيه الاماره فإن الأماره إذا لم تكن حجه فكيف يمكن للمجتهد على الاعتماد عليها فى مقام عمليه الاستنباط؟ وإذا لم تكن حجه فكيف يصح اسناد مؤداه وهو الوجوب او الحرمة الى الشارع؟ فمن أجل ذلك ما دل على صحة الاستناد اليها فى مقام العمل وصحة اسناد مؤداه الى الشارع بالمطابقه يدل بالالتزام على حجيه هذه الاماره.

فالتتيجه أن ما ذكره صاحب الكفايه (قده) غير تام.

وأما الظن الانسدادي على القول بالحكومته فهو ليس بحجه شرعا ولا عقلا فإن العقل لا يكون مشرعا لأن المشرع هو الله تبارك وتعالى فالظن الانسدادي لا يكون حجه، والعمل بالظن الانسدادي إنما هو من باب الاحتياط لا من باب انه حجه، فإن مقدمات الانسداد إذا تمت وتكون نتيجتها الحكومه أى حكم العقل بوجوب العمل بالظن باعتبار ان الاحتياط التام لا يمكن أى الاحتياط فى المشكوكات والموهومات والمظنونات جميعا غير ممكن أو لا أقل يوجب العسر والحرَج.

ص: ٢

فإذن لا- بد من التبعض فى الاحتياط والتبعض فى الاحتياط يقتضى تقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات إذ لو قدمنا الموهومات والمشكوكات على المظنونات لزم تقديم المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فمن اجل ذلك يحكم العقل فى التبعض فى الاحتياط وتعيين العمل بالمظنونات، فالعمل بالظن من باب الاحتياط لا انه حجه شرعا او عقلا فإن العقل لا يكون مشرعا.

إلى هنا قد تبين أنه لا شبهه فى أن صحه الاستناد الى الأماره فى مقام العمل وصحه اسناد مدلولها ومضمونها الى الشارع من آثار حجيتها هذا مما لا شبهه فيه.

الوجه الثانى - من الوجوه التى استدلت بها على أن الاصل الأولى عدم حجيه الأماره إذا شك فى حجيتها- ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) من أن عموم الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن مقتضاه عدم جواز العمل بالأمارات المشكوك حجيتها لأن القدر المتيقن الخارج عن عموم هذه الآيات والروايات هو الأمارات المعتبره وهى التى ثبتت حجيتها بدليل وأما الأماره التى نشك فى حجيتها فلا نعلم بخروجها عن عموم هذه الآيات بل نعلم تعبدا بخروجها عن عموم هذه الآيات والروايات لأن الشك إنما هو فى التخصيص الزائد أى نشك أن عموم هذه الآيات والروايات هل خصص بهذه الأمارات المشكوك حجيتها أو لم يخصص؟ فيكون الشك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه هو أصاله العموم فلا بد من الرجوع الى عموم الآيات والروايات.

وهذ الذى ذكره شيخنا الانصارى (قده) متين.

الاصل عند الشك فى حجه الأمارات بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الاصل عند الشك فى حجه الأمارات

ملخص ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) يرجع الى نقطتين:

الأولى: أن خروج الأمارات المعتبره عن الآيات الناهيه والروايات الناهيه إنما هو بالتخصيص والتقييد.

ص: ٣

الثانيه: أن الشك فى خروج الأمارات المشكوك حجيتها شك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه عموم العام لأن الشك فى التخصيص الزائد يرجع فيه الى عموم العام.

وقد أورد المحقق النائينى(قده) على كلتا النقطتين، أما النقطه الأولى فقد ذكر(قده) أن الأمارات المعتبره تكون حاكمه على الآيات الروايات الناهيه لا أنها مخصصه لها (1)، وقد أفاد فى وجه ذلك أن معنى حجيه الأمارات هو أن المجعول الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى ومعنى أن الشارع جعل أخبار الثقه حجه وظواهر الالفاظ حجه يعنى أنه جعلها علما تعبدا فإذا كانت الأماره المعتبره علما تعبدا فهى بطبيعه الحال حاكمه على الآيات الروايات الناهيه فإن موضوع الآيات والروايات الناهيه هو الظن،

فالأيات والروايات تدل على النهى عن العمل بالظن والأمارات المعتبره علم تعبدا فإذا كانت علما تعبدا فهي رافعه لموضوع الآيات والروايات الناهيه تعبدا وهذا هو معنى الحكومه، فإن الدليل الحاكم يكون رافع لموضوع دليل المحكوم تعبدا فمن أجل ذلك يكون تقديم الأمارات المعتبره على الآيات والروايات الناهيه يكون من باب الحكومه لا من باب التخصيص والتقييد كما ذكره شيخنا الانصارى(قده).

واما النقطة الثانيه فقد ذكر(قده) أن الحاكم هو حجيه هذه الامارات واقعا سواء وصلت الى المكلف او لم تصل أى سواء علم المكلف بحجيتها أم لم يعلم بحجيتها، فهذه الأمارات كأخبار الثقة ونحوها إن كانت حجه فى الواقع فهي حاكمه على الآيات والروايات الناهيه وإن لم تكن حجه فلا- أثر لها، وموضوع الآيات والروايات الناهيه باق على حاله وهو الظن وعلى هذا فإذا شككنا فى حجه أماره أى أنها حجه فى الواقع أو لم تكن حجه فى الواقع فهذا الشك يرجع الى انها علم تعبدا أو ظن، وهو شك فى موضوع الآيات والروايات الناهيه لأن موضوعها هو الظن فيكون المكلف شاكا فى أن الظن متحقق أو أن الظن تبديل بالعلم فإن الأماره إن كانت حجه فى الواقع فهي علم تعبدا وليست بظن وإن لم تكن حجه فهي ظن فعندئذ يشك فى تحقق موضوع هذه الآيات والروايات الناهيه إذ موضوعها الظن وهو يشك فى تحقق موضوعها وإذا كان الشك فى تحقق موضوع العام أو المطلق فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات موضوعه، فإن العام إنما يكون ناظرا الى حكم موضوعه على تقدير وجوده فى الخارج فإن مفاد العام جعل الحكم للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وأما أن هذا التقدير متحقق أو ليس بمتحقق فالعام ساكت عن ذلك ولا يدل عليه، فإذا ورد فى الدليل ((أكرم كل عالم) فإنه يدل على وجوب إكرام العالم على تقدير وجوده فى الخارج وأما أن العالم موجود فى الخارج أو ليس بموجود فالعام ساكت عن ذلك ولا يدل على وجوده ولا على عدم وجوده، لأن العام متكفل ببيان الحكم للموضوع المقدر وجوده فى الخارج كما هو الحال فى كل قضيه حقيقه، إذ القضيه الحقيقه الحكم مجعول فيها للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وأما أن هذا التقدير موجود أو ليس بموجود فالفرض لا تدل على ذلك أصلا، فإن المولى فرض وجود البالغ العاقل القادر وجعل وجوب الصلاه والصوم عليه وأما أن هذا البالغ موجود فى الخارج أو ليس بموجود فالفرض لا تدل على ذلك إذ الفرض الحقيقه الموضوع فيها مأخوذ بنحو مفروض الوجود فى الخارج وأما أن هذا الفرض متحقق فيه أو ليس بمتحقق فيه فالفرض ساكت على ذلك. وعلى هذا فالآيات والروايات الناهيه ساكته عن ان موضوعها وهو الظن موجود فى الخارج أو ليس بموجود ولا تدل على وجوده ولا على عدم وجوده، فإذا شككنا فى أن الظن موجود أو ليس بموجود كما إذا شككنا فى حجيه أماره فى الواقع، فإذا كانت حجه فهي علم تعبدا وإن لم تكن حجه فهي ظن فهو يشك أن الظن الذى هو موضوع الآيات والروايات هل هو متحقق أو ليس بمتحقق ففى مثل ذلك لا- يمكن التمسك بعموم هذه الآيات والروايات لإثبات تحقق موضوعه فإن التمسك بالعام لا- يمكن لإثبات تحقق موضوعه فى الخارج كما إذا فرضنا أنا شككنا فى أن زيد عالم أو ليس بعالم فلا يمكن التمسك بإكرام كل عالم لإثبات أنه عالم فإن كل عالم مفاده وجوب إكرام كل عالم على تقدير وجوده فى الخارج وأما أنه موجود أو ليس بموجود فالعام ساكت عن ذلك فمن أجل ذلك لا يمكن التمسك بعموم هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن إذا شككنا فى حجيه أماره أنها حجه فى الواقع أو ليست بحجه فى الواقع فلا- يمكن التمسك بها على خلاف ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) من أنه يمكن التمسك فيه لأن الشك فى التخصيص الزائد.

١- أآود الأقرارات، أقرار باآ الأأقق الأائني للسيد الأوئي، آ ٢، ص ٨٧.

هكذا ذكره المحقق النائيني (قده) فقد أشكل على كلتا النقطتين اللتين ذكرهما شيخنا الانصارى (قده).

وقد أورد السيد الاستاذ (قده) على المحقق النائيني (قده) في كلتا النقطتين.

أما النقطة الأولى (1) فإن مفاد الآيات والروايات الناهية ليس حكما تكليفيا وهو حرمه العمل بالظن بل مفادها الإرشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل الأمن من العقوبة في مقام الامتثال، أى أن العقل يستقل في الحكم بتحصيل المؤمن في مقام الامتثال وهذه الآيات والروايات مفادها الإرشاد الى ذلك ، فمفادها تحصيل الأمن من العقوبة في مقام الامتثال فلا بد ان يكون عمله في مقام الامتثال مؤمنا للعقوبة سواء أ كان مطابقا للواقع أو لم يكن مطابقا للواقع فإن هم العبد إنما هو تحصيل الأمن من العقوبة وليس همه مطابقه عمله للواقع، فالأماره إذا كانت حجه فالعمل بها مؤمنا للواقع جزما وإن لم تكن الأماره مطابقه للواقع، وعلى هذا فموضوع الآيات والروايات الناهية الظن والعمل به غير مؤمن من العقوبة، وعلى هذا فإذا كانت الأماره حجه فهي وارده على هذه الآيات والروايات لا أنها حاكمه عليها ورافعه لموضوعها وجدانا فإن موضوعها الظن غير المؤمن وأما إذا كانت الأماره حجه فهي مؤمنه من العقوبة جزما وقطعا فهي رافعه لموضوع هذه الآيات والروايات الناهية بارتفاع قيده وهو عدم الأمن.

فإذن تقديم الأمارات المعتبره على الآيات والروايات الناهية يكون من باب الورد وليس من باب الحكومه، وهذا نظير أن الأمارات المعتبره وارده على قاعده الاشتغال فإن موضوع قاعده الاشتغال احتمال العقوبة وأما الأمارات المعتبره فهي رافعه لهذا الاحتمال وجدانا وقطعا فتكون الأمارات المعتبره وارده على قاعده الاشتغال ورافعه لموضوعها وجدانا وكذلك بالنسبه الى قاعده قبح العقاب بلا بيان فإن موضوع هذه القاعده عدم البيان والأمارات المعتبره بيان جزما ووجدانا وقطعا فهي رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان وجدانا فهي وارده عليها.

ص: ٥

فالتتيجه أن الأمارات المعتره تكون وارده على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها وجدانا لا- أن تقديمها عليها بالتخصيص كما ذكره شيخنا الانصارى(قده) ولا بالحكومه كما ذكره المحقق النائينى(قده) بل بالورود.

الأمر الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن مفاد الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن وغير العلم النهى التكليفى المولوى وهو حرمه العمل بالظن فمع ذلك ما ذكره المحقق النائينى (قده) من أنه إذا شككنا فى حجيه أماره أنها حجه فى الواقع أو ليست بحجه فلا يمكن التمسك بعموم هذه الآيات والروايات الناهيه غير تام.

الأصل عند الشك فى حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجيه الظن

ذكر المحقق النائينى(قده) نقطتين:

النقطه الأولى: أن تقديم الأمارات المعتره على الآيات والروايات الناهيه من باب الحكومه لا من باب التخصيص والتقيد.

النقطه الثانيه: إذا شككنا فى حجيه أماره ومرجع هذا الشك الى الشك فى ان هذه الأماره علم فى الواقع حتى تكون خارجه عن موضوع الآيات والروايات الناهيه إذ موضوعها الظن أو أنها ليست بحجه حتى لا تكون خارجه عن موضوعها، فتكون الشبهه موضوعيه ويكون الشك فى تحقق موضوع العام فى الخارج لأين الشك إذا كان فى تحقق موضوع العام فى الخارج فالشبهه موضوعيه وحينئذ لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه.

ذكر هاتين النقطتين.

وقد أورد عليهما السيد الاستاذ(قده).

أما النقطه الأولى فقد ذكر السيد الاستاذ(قده) أن هذه النقطه مبنيه على أن يكون مفاد الآيات والروايات الناهيه الحكم التكليفى المولوى وهو حرمه العمل بالظن، فإذا كان مفاد الآيات والروايات الناهيه الحكم التكليفى وهو حرمه العمل بالظن فما ذكره المحقق النائينى(قده) من أن تقديم الأمارات المعتره على الآيات والروايات الناهيه من باب الحكومه لا من باب التخصيص والتقيد متين وصحيح.

ص: ٦

ولكن الأمر ليس كذلك، إذ مفاد هذه الآيات والروايات الإرشاد إلى ما استقل به العقل من تحصيل الأمن من العقوبه فى مقام الامتثال، لأن المكلف إذا كان فى مقام الامتثال يكون تمام همه تحصيل الأمن من العقوبه سواء أ كان عمله مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع، فإذا عمل بالأماره التى تكون حجه فقد حصل له الأمن من العقوبه وإن كانت الأماره مخالفه للواقع، وعلى هذا فموضوع الآيات والروايات الناهيه الظن غير المؤمن، وأما الأمارات المعتره التى تكون حجه فالعمل بها مؤمن جزما ويقينا،

فمن أجل ذلك تكون الأمارات المعتمده وارده على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها وجدانا، فإن موضوعها الظن غير المؤمن وهذه الأمارات المظنونه بعد حجيتها مؤمنه جزما ويقينا فتكون رافعه لموضوع الآيات والروايات وجدانا فيكون تقديمها عليها من باب الورد لا من باب الحكومه.

وأما النقطة الثانيه فقد ذكر(قده) أن ما ذكره المحقق النائيني(قده) من أننا إذا شككنا في حجه أماره فمرجع هذا الشك الى الشك في أن هذه الأماره علم تعبدا أو أنها ظن وهذا شك في تحقق موضوع العام أى موضوع الآيات والروايات الناهيه والشك في موضوع العام من الشبهه الموضوعيه فلا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه باعتبار ان العام مفاده إثبات الحكم للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وأما أن هذا التقدير تحقق فى الخارج أو لا فالعام غير ناظر الى ذلك وسأكت عنه كما هو الحال فى كل قضيه حقيقه لأن الحكم فيها مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وأما أن الموضوع محقق فى الخارج أو لا فليس للقضيه دلالة على ذلك وهى ساكته عنه فإن مفادها إثبات الحكم للموضوع على تقدير وجوده فى الخارج وأما أنه موجود أو ليس بموجود فالقضيه ساكته عن ذلك سواء أ كانت القضيه الحقيقه قضيه مطلقه أو قضيه عامه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه وحينئذ تكون الشبهه فى المقام موضوعيه.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ(قده) بأن ما ذكره المحقق النائيني(قده) مبنى على أن الأماره بحجيتها الواقعيه أى بحجيتها بوجودها الواقعي حاكمه على الآيات والروايات الناهيه، فإذا كانت الأماره بحجيتها الواقعيه أى بوجودها الواقعي سواء علم المكلف بها أم لم يعلم وسواء وصلت حجيتها الى المكلف أم لم تصل إذا كانت الأماره حجه فى الواقع فهى حاكمه على الآيات والروايات الناهيه، وعلى هذا فإذا شككنا فى حجيه أماره فمرجع هذا الشك إلى الشك فى أنها علم واقعا أو أنها ظن فإن كانت علما فهى خارجة عن موضوع الآيات والروايات الناهيه وإن كانت ظنا فهى من أفراد موضوعها، وهذا نظير ما إذا شككنا فى أن زيد عالم أو أنه جاهل، فإن كان عالما فهو داخل فى موضوع العام وهو ((أكرم كل عالم)) وإن كان جاهلا فهو خارج عن موضوع العام فالشبهه فى مثل ذلك مصداقيه وموضوعيه ولا يمكن التمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه.

وما ذكره المحقق النائيني(قده) مبنى على ذلك.

ولكن هذا المبنى غير صحيح، فإن الدليل الحاكم هو حجيه الأماره الواصله الى المكلف التى يعلم بها المكلف أى الحاكم هو الأماره التى تكون حجه وحجيتها واصله الى المكلف وإذا كانت حجيتها واصله الى المكلف فهى حاكمه على الآيات والروايات الناهيه وإن كانت حجه فى الواقع ولم تصل الى المكلف فهى ليست بحاكمه.

وعلى هذا فإذا شككنا فى حجيه أماره أى أنها حجه أو ليست بحجه فمعناه أن حجيتها لم تصل الى المكلف جزما لفرض شك المكلف فى حجيتها فليس الشك فى تحقق موضوع العام لأن موضوع العام هو الأماره المظنونه التى لم تصل حجيتها الى المكلف، فموضوع الآيات والروايات الناهيه الظن الذى لم تصل حجيته الى المكلف ولم يعلم المكلف بحجيته ولكن المكلف يشك فى انه حجه او لا، فيكون الشك فى حجيه الأماره وفى حكم الموضوع، وأما الموضوع فهو غير شاك فيه، لأن المكلف يعلم بعدم وصول حجيه الاماره اليه وهو أمر وجدانى فإذاً هو شاك فى حجيه هذه الأماره وهذا الشك شك فى حكم الموضوع وهو مورد لأصله العموم لأنه شك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه هو عموم العام أو إطلاق المطلق.

فما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن الشبهه موضوعيه مبنى على ان الأماره بحجيتها بوجودها الواقعي حاكمه على الآيات والروايات الناهيه.

وأما إذا قلنا بأن الأماره إنما تكون حاكمه على الآيات والروايات الناهيه بحجيتها الواصله أى بحجيتها بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعي فعندئذ لا تكون الشبهه موضوعيه حتى لا يجوز التمسك بالعام.

فالتتيجه أن ما ذكره المحقق النائيني (قده) غير تام.

هذا ما ذكره السيد الاستاذ (قده).

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني (قده) وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ (قده).

فأما التعليق على ما ذكره المحقق النائيني (قده) فقد ذكرنا غير مره وفي غير مورد أنه لا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات سواء أ كانت الحجيه بمعنى جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى أو الحجيه بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعي فى صورته المطابقه والمخالف له فى صورته عدم المطابقه أو الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه، فعلى جميع الأقوال فى المسأله ذكرنا أنه لا- جعل ولا مجعول لا جعل الطريقيه والكاشفيه ولا جعل المنجزيه والمعذريه ولا جعل الحكم الظاهرى المماثل أو المخالف، فالمجعول فى باب الأمارات غير موجود.

والوجه فى ذلك أن عمدته الدليل فى حجيه الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ بل الدليل الوحيد على حجيه الأمارات هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها، ومن الواضح أنه ليس فى سيره العقلاء جعل لأن السيره عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وعمل العقلاء بظواهر الالفاظ، وحيث أن عمل العقلاء بشيء لا يمكن ان يكون جزافا أى أن يكون تعبديا لأن التعبد إنما يتصور فى الأمور الشرعيه وأما فى الأمور العقلائيه فلا تعبد، فعمل العقلاء بأخبار الثقه لا يمكن أن يكون جزافا وبدون نكته تبرر هذا العمل، والنكته فى ان العقلاء يعملون بأخبار الثقه دون أخبار غير الثقه هى أقربيه خبر الثقه الى الواقع نوعا من أخبار غير الثقه، فهذه الأقربيه تدعو العقلاء الى العمل بأخبار الثقات دون غيرها، وكذلك ظواهر الالفاظ فإنها أقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الأفعال ولأجل هذه الأقربيه النوعيه يعمل العقلاء بظواهر الالفاظ دون ظواهر الأفعال.

فإذن بناء العقلاء على العمل بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ مبنى على هذه النكته، والشارع أمضى هذا البناء وهذه السيره، وليس فى إمضاء الشارع أى جعل، فإنه يكفى فى إمضاء الشارع سكوته عن عمل العقلاء بأخبار الثقة، وحيث أن العقلاء يعملون بأخبار الثقة فى مرأى ومسمع النبى الأ-كرم(صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمه الأطهار عليهم السلام فلم يرد أى ردع منهم عن العمل بأخبار الثقة وظواهر الالفاظ، فسكوت المعصوم عن الردع دليل على إمضاء الشارع هذه السيره، ومع إمضاء الشارع هذه السيره فهى حجه، وسوف يأتى أن الآيات التى استدلت بها على حجه أخبار الآحاد والروايات جميعها مفادها الإمضاء وتقرير سيره العقلاء وليس مفادها التأسيس بل مفادها التأكيد على هذه السيره.

هذا مضافا إلى ما تقدم من أن جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه التعبدية فى نفسها غير معقوله أى أنها لغو، إذ جعل خبر الثقة علما لا- يؤثر فى خبر الثقة، إذ الاعتبار إنما يكون موجودا فى عالم الاعتبار ولا- أثر له فى عالم الواقع والخارج، فوجود هذا الاعتبار وعدمه سيان، فمن أجل ذلك يكون هذا الاعتبار لغوا، ومع يستحيل صدوره من المعصوم(ع) فمن أجل ذلك لا يمكن أن يكون المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه، فلا جعل ولا مجعول.

وعليه فإذا كانت الأمارات حجه فهى منجزه للواقع عند الإصابه ومعذره عند الخطأ.

وعندئذ يكون ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) من أن تقديم الأمارات المعتره على الآيات والروايات الناهيه يكون من باب التخصيص والتقييد ما ذكره(قده) صحيح.

الأصل عند الشك فى حجه أماره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجه أماره

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائينى(قده) فى المقام يرجع الى أمرين:

ص: ١٠

الأول: أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدى.

الثانى: أن الأمارات المعتره حاكمه على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها، والسبب فى ذلك أن الشك إذا كان فى حجه أماره فمرجعه الى الشك فى أنها علم أو انها ظن، فىكون من قبيل الشك فى موضوع العام فتكون الشبهه مصداقيه ولا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، لأن العام متكفل لبيان الحكم للموضوع المقدر وجوده أما أنه موجود فى الخارج أو أنه غير موجود فالعام ساكت عنه، ولا يدل لا على وجوده ولا على عدمه، فمن أجل ذلك لا يمكن التمسك بالعام فيما إذا كان الشك فى تحقق موضوع العام فى الخارج.

وكلا الأمرين محل إشكال ومحل منع وغير تام.

أما الأمر الأول فقد ذكرنا أنه لا جعل ولا مجعول في باب الأمارات لا في مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات.

أما في مقام الثبوت فإن جعل الأمارات الظنيه علما في عالم الاعتبار لا أثر له في الخارج ولا يوجب الانقلاب في الخارج ولا يجعل ما ليس بعلم علما فوجوده كالعدم، فإن اعتبار الأماره الظنيه علما لا يؤثر فيها في الخارج وتكويننا لاستحاله تأثير الأمر الاعتبارى في الأمر التكويني فيكون وجود هذا الاعتبار كالعدم فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم لأنه لغو ولا يترتب عليه أى أثر.

وأما في مقام الإثبات فالدليل الوحيد على حجيه أخبار الثقة سيره العقلاء وليس فيها أى جعل لأنها عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقة دون أخبار غير الثقة وعملهم بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وهذا العمل مبنى على نكته وهذه النكته عباره عن أقربيه أخبار الثقة نوعا الى الواقع من أخبار غير الثقة وأقربيه ظواهر الالفاظ الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال، والشارع أمضى هذا البناء ويكفى فى الإمضاء سكوت الشارع عن الردع إذ لو كان هذا البناء على خلاف فرض الشارع وعلى خلاف مصلحه الشارع لصدر الردع عنه من الشارع جزما، وحيث أنه لم يصدر منه فهو كاشف عن الإمضاء، فمن أجل ذلك لا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المجعول في باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدى لكن ما ذكره (قده) من أن هذه الأمارات حاكمه على الآيات والروايات الناهيه فإذا شككنا في حجيه أماره ظنيه فهذا الشك يرجع الى الشك في موضوع العام في الآيات والروايات الناهيه ما ذكره غير صحيح، لما ذكرناه في محله من أنه لا فرق بين التخصيص والحكومه في مقام الثبوت، فكلاهما تخصيص لموضوع العام ونفى حكم العام عن الخاص وتقييد موضوع العام ونفى حكم العام عن المقيد فلا فرق بين التخصيص والحكومه في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات فالفرق بينهما أن دليل المخصص ينفي الحكم مباشرة عن حصه من موضوع العام ودليل المقيد ينفي الحكم عن حصه من المطلق مباشره، وأما الدليل الحاكم فإنه ينفي الحكم بلسان نفى الموضوع وأما الموضوع فهو باق ك((لا ربا بين الوالد والولد)) (1) فإنه نفى حرمة الربا بلسان نفى الموضوع وإلا- فالربا موجود بينهما وجدانا وهو عباره عن الزيادة والمنفى هو حكم الربا وهو الحرمة لأن نفى الحرمة تاره يكون مباشره كما إذا كان الدليل دليلا مخصصا ومقيدا فإنه ينفي الحكم مباشره عن حصه من الموضوع وأخرى يكون نفى الحرمة بصوره غير مباشره كما في الدليل الحاكم فهو ينفي الحكم بلسان نفى الموضوع ولعله أبلغ من الأول ففي مثل ((لا ربا بين الوالد والولد)) المنفى هو الحكم لا- نفى الموضوع لأن الموضوع باق وجدانا وحقيقه وكذلك في مثل ((لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)) أو ((لا حرج)) فإن الحرج موجود وجدانا والضرر موجود وجدانا والمنفى إنما هو الحكم ولا تكون حينئذ هذه الشبهه شبيهه موضوعيه لأن الشبهه الموضوعيه عباره عن الشك في انطباق موضوع العام على الفرد الخارجى كما إذا شككنا في أن زيد عالم أو ليس بعالم فإذا قال المولى ((أكرم كل عالم)) وشككنا أن زيد الموجود في الخارج عالم أو ليس بعالم فالشك في انطباق موضوع العام على الفرد الخارجى هذه هى الشبهه الموضوعيه أو إذا ورد في الدليل ((أكرم كل عالم)) ثم ورد دليل مخصص ((لا تكرم الفساق منهم)) فهذا الدليل المخصص يقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص فموضوع العام العالم الذى لا يكون فاسقا هذا هو موضوع وجوب الإكرام أى موضوع العام مقيد بعدم عنوان المخصص.

ص: ١٢

وعلى هذا إذا شككنا فى الخارج أن زيد العالم فاسق أو عادل فهو شك فى موضوع العام فإن كان فاسقا لا ينطبق عليه موضوع العام وهو العالم الذى لا يكون فاسقا وإذا لم يكن فاسقا انطبق عليه موضوع العام، فالشك فى الانطباق وعدم الانطباق هو من الشبهه الموضوعيه فى الخارج، ولا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه باعتبار ان العام لا يكون ناظرا الى موضوعه لا نفيًا ولا إثباتًا وسأكت عنه.

وأما فى المقام فليس الأمر كذلك، لأن الشك إذا كان فى حجيه أماره ظنيه ومعنى حجيتها وإن كان اعتبارها علما ولكن هذا الاعتبار لا وجود له فى الخارج لأن وجوده إنما يكون فى عالم الاعتبار فلا أثر له فى الخارج فلا يوجب الانقلاب فى الخارج ولا يجعل هذه الأماره المظنوننه علما، فإذن هذه الأماره ظنيه وجدانا فإذا شككنا فى حجيتها أو عدم حجيتها فهى ظنيه وجدانا وينطبق عليها موضوع العام فى الآيات والروايات الناهيه إذ موضوع العام فيها الظن وهذه الأماره ظن وجدانا ولا نشك فى ظنيتها والشك إنما هو فى حرمه العمل بها، فيكون الشك فى الحكم والمرجع فيه عموم العام لأنه شك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه عموم العام أو الشك فى أصل التخصيص والتقييد والمرجع فيه عموم العام أو إطلاق المطلق.

فما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن مرجع هذا الشك الى الشك فى تحقق موضوع العام وعدم تحققه غير تام، لأن الشك ليس فى تحقق موضوع العام وعدم تحققه فى الخارج، فإن اعتبار العلم إنما هو فى عالم الاعتبار ولا أثر له فى عالم الخارج ولا يجعل فى عالم الخارج ما ليس بعلم علما واقعا حتى يرجع الشك الى الشك فى تحقق الموضوع، فإذن موضوع العام متحقق وجدانا فى موارد الشك فى الحجيه بل الشك يرجع الى ثبوت حكم العام وعدم ثبوته والمرجع فيه عموم العام سواء كان الشك فى أصل التخصيص أم كان الشك فى التخصيص الزائد.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائيني (قده) من الأمرين غير تام ولا يمكن المساعدة على شيء منهما.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من أن مفاد الآيات والروايات الناهية الإرشاد إلى حكم العقل بتحصيل الأمن من العقوبة في مرحله الامتثال فإن هم العبد في مقام الإطاعة والامتثال بتحصيل الأمن من العقوبة واما أن عمله مطابق للواقع فليس له اهتمام به، فإذا كانت الأماره حجه وقد عمل بها فقد حصل له الأمن من العقوبة قطعاً سواء كانت مطابقه للواقع أم لم تكن مطابقه للواقع ومفاد الآيات والروايات الناهية إرشاد إلى هذا الحكم العقلي فلو لم تكن الآيات والروايات أصلاً كان حكم العقل في المقام كافياً، فمفاد الآيات والروايات إرشاد صرف إلى حكم العقل.

وهذا الذي أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه فإن حمل الآيات والروايات الناهية على الإرشاد المحض إلى حكم العقل والأخبار عن حكمه خلاف الظاهر، إذ كل كلام صادر من المولى ظاهر في أعمال المولويه في الجملة، فظاهر الآيات والروايات الناهية وإن كان الإرشاد ولكن يتضمن المولويه أيضاً فليس هو إرشاداً محضاً وأخباراً عن حكم العقل فقط، بل يتضمن المولويه أيضاً، ومفاد هذه الآيات والروايات الناهية هو الإرشاد إلى أن الأمارات المظنونه ليست بحجه أى الإرشاد إلى عدم حجه هذه الأمارات المظنونه ومن الواضح أن الحجية وعدم الحجية بيد المولى.

فإذن هذا الإرشاد يتضمن المولويه أيضاً نظير الأوامر الواردة في أجزاء العبادات والمعاملات فإنها أوامر إرشادية ولكنها تتضمن المولويه، فإن الأمر بقراءة فاتحه الكتاب في الصلاة أمر إرشادي ويتضمن المولويه أيضاً لأنه إرشاد إلى جزئيه الفاتحه ومن الواضح أن جعل الجزئيه أمر مولوي، كما أن النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات إرشاد إلى المانعيه فالإرشاد يتضمن المولويه أيضاً وليس إرشاداً صرفاً ومحضاً، وهو الظاهر من كل كلام صادر من المولى أى ظاهر في أعمال المولويه ولو في الجملة وأما حمل الكلام الصادر من المولى على الارشاد المحض والأخبار كذلك فهو خلاف الظاهر ولا يمكن الأخذ به.

وعلى هذا فالآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الظن وعدم حجيه الأمارات المظنوننه فتكون هذه الآيات والروايات فى عرض أدله حجيه الأمارات الظنيه فإن تلك الأدله تدل على أن الأمارات الظنيه حجه وهذه الآيات والروايات الناهيه تدل على أنها ليست بحجه.

وللكلام تتمه ...

الأصل عن الشك فى حجيه أماره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصل عن الشك فى حجيه أماره

ما ذكره السيد الاستاذ(قده) فى المقام يرجع الى أمور:

الأمر الأول: أن مفاد الآيات والروايات الناهيه إرشاد صرف الى حكم العقل وأخبار عنه بحيث لو لم تكن الآيات والروايات لكفى حكم العقل لتحصيل المؤمن فى مرحله الامتثال لأن هم المكلف فى مقام الامتثال هو تحصيل الأمن من العقوبه لا مطابقه عمله للواقع فسواء كان عمله مطابق للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فإذا عمل بالأماره التى تكون حجه حصل له الأمن من العقوبه وإن لم تكن الأماره مطابقه للواقع، ومفاد الآيات والروايات الناهيه إرشاد الى حكم العقل بذلك وأخبار عنه ولا تكون به أى شائبه من المولويه نظير أوامر الإطاعه والنهى عن المعصيه فكما أن الأمر بالإطاعه إرشاد صرف الى حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه فكذلك فى المقام.

الأمر الثانى: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن مفاد الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن مفادها حرمة العمل بالظن حرمة تكليفيه أى أن مفادها حكم تكليفى مولوى وهو حرمة العمل بالظن كحرمة سائر الأشياء، وعلى هذا فتقديم الأمارات المعتبره عليها من باب الحكومه باعتبار ان معنى الحجيه هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التبعدى فالأمارات المعتبره حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبدا لأن موضوع الآيات والروايات الناهيه الظن.

وعلى هذا فإذا شككنا فى حجيه أماره فهذا الشك شك فى موضوع هذه العمومات من الآيات والروايات فالأماره إن كانت حجه فهى علم تعبدا وإن لم تكن حجه فهى ظن، فالشك فى أنها حجه أولا شك فى موضوع العمومات ، فإذا كان الشك فى الموضوع لا- يمكن التمسك بعموم هذه العمومات لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه حيث أن العام لا يكون ناظرا الى إثبات موضوعه ولا نفيه لأن مفاد العام إثبات الحكم لموضوعه على تقدير وجوده فى الخارج وأما انه موجود أو غير موجود فالعام ساكت عن ذلك فلا يدل على وجوده فى الخارج.

ص: ١٥

الأمر الثالث: ذكر(قده) أن حكومه الأمارات المعتبره على هذه العمومات الناهيه من الآيات والروايات حكومتها إنما هى بملاك حجيتها بوجودها العلمى الواصل الى المكلف لا بوجودها الواقعى كما ذكره المحقق النائينى(قده).

فإذن الدليل الحاكم هو حجيه الأمارات الواصلة الى المكلف أى التى يكون المكلف عالم بحجيتها فبطبيعته الحال يكون موضوع العام مقيد بعدم الوصول فموضوع هذه العمومات الناهيه حينئذ مقيد بعدم وصول حجيه الأماره وعدم العلم بها.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده) (١).

وللمناقشه فى هذه الأمور مجال.

أما الأمر الأول فقد أشرنا إلى أنه لا يمكن حمل هذه الآيات والروايات على الإرشاد المحض والأخبار عن حكم العقل من دون تكفلها للمولويه أصلا فإنه خلاف الظاهر لأن الظاهر من كل كلام صادر من المولى انه ظاهر فى المولويه أما فى المولويه المحضه او المولويه فى الجملة، مثلا- الأوامر الابتدائيه أو النواهي الابتدائيه ظاهره فى المولويه المحضه وأما الأوامر الوارده فى أجزاء العبادات والمعاملات فهى ظاهره فى الإرشاد الى جعل الجزئيه أو الشرطيه والنواهي الوارده فيها ظاهره فى الإرشاد الى المانع.

فإذن حمل الكلام الصادر من المولى على الإرشاد المحض والأخبار عن حكم العقل فهو خلاف الظاهر وبحاجه الى قرينه ولا قرينه فى المقام، بل الظاهر من هذه الآيات والروايات الناهيه أن مفادها إرشاد الى عدم حجيه الأمارات المظنونه فى عرض الأدله التى تدل على حجيتها إذ هناك أدله تدل على حجيه الأمارات وهذه الآيات والروايات الناهيه تدل على عدم حجيتها ومن الواضح ان الحجيه وعدمها بيد المولى ومن الأمور المولويه.

فإذن هذه الآيات والروايات الناهيه مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الأمارات المظنونه فى عرض الأدله التى تدل على حجيتها.

ص: ١٦

وبعبارة أن مفاد هذه الأمارات كما لا يمكن أن يكون حكما تكليفيا مولويا محض وهو حرمة العمل بالظن كذلك لا يمكن أن يكون مفادها حكما إرشاديا محضا وهو الأخبار عن حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن في مرحلة الامتثال، فكل الأمرين لا يمكن:

أما الأمر الأول وهو أن مفاد هذه الآيات والروايات الناهية حرمة العمل بالظن ومعناه حرمة العمل بمؤداها فإذا فرضنا أن مؤدى الظن وجوب الشيء كما إذا قامت الأماره على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال وهذه الآيات والروايات الناهية تدل على حرمة العمل بمؤدى الأمارات المظنونه فإذن يلزم اجتماع الضدين الوجوب والحرمة فى مرحلة الجعل فى شىء واحد واجتماع المفسده والمصلحه والإرادة والكراهه والمحبوبيه والمبغوضيه فى مرحلة المبادئ، إذ وجوب المؤدى تابع لمصلحه ملزمه وحرمة تابع لمفسده ملزمه فالوجوب يتبع المحبوبيه والإرادة والحرمة تتبع الكراهه والمبغوضيه، وكذلك يلزم اجتماع النقيضين فى مرحلة الامتثال فإن وجوب المؤدى يقتضى الاتيان به وحرمة تقتضى تركه والاجتناب عنه ولا يمكن الجمع بينهما.

نعم اجتماع الضدين الجوب والحرمة فى مرحلة الجعل لا محذور فيه لأنه لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد بما هما أمران اعتباريان لما ذكرناه غير مره من أن الأمور الاعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج ولا تتصور المضاده والمماثله بينها فإن المضاده والمماثله إنما هى فى الأمور الخارجيه التكوينييه لا فى الأمور الاعتباريه التى لا واقع لها فى الخارج غير عالم الاعتبار والذهن.

فإذن لا يلزم اجتماع الضدين فى مرحلة الجعل بما هما أمران اعتباريان والمحذور إنما هو فى اجتماع الإراده والكراهه والمصلحه والمفسده والمحبوبيه والمبغوضيه فى مرحلة المبادئ فإنها من الأمور التكوينييه فلا يمكن اجتماع المحبوب مع المبغوض واجتماع المراد مع المكروه والمفسده مع المصلحه وكذلك فى مرحلة الامتثال لا يمكن الجمع بينهما.

هذا إذا كان مؤدى الأماره المظنونه الوجوب إذا كان العمل بالظن حراما بحرمة تكليفه مولويه.

وأما إذا كان مؤدى الأماره المظنونه أيضا الحرمة فعندئذ لا يلزم اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ غايه الأمر يلزم اجتماع المفسدتين فى شىء واحد ولكن المفسدتين إذا اجتمعتا فى شىء واحد فتندك أحدهما فى الأخرى فتصبحان مفسده واحده أقوى وأكد من كل واحد منهما، وكذلك والكراهه إذا اجتمعتا فى شىء واحد فتندك كل منهما فى شىء واحد وتصبحان كراهه واحده أقوى من الكراهتين فعندئذ لا يلزم اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال.

ولكن هذا مجرد تصور ولا دليل على ذلك فى مقام الإثبات.

فالتتيجه أنه لا يمكن الالتزام بأن مفاد الآيات والروايات الناهيه الحكم التكليفى المولوى وهو حرمة العمل بالظن.

وأما الحكم الإرشادى المحض فقد ذكرنا أنه خلاف الظاهر فلا يمكن حمل هذه الآيات والروايات الناهيه على ذلك وأن مفادها الأخبار فقط عن حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال بل الظاهر منها أن مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الأمارات المظنونه فى عرض الأدله التى تدل على حجيه الأمارات المظنونه.

وأما الأمر الثانى الذى ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن حكومه الأمارات المظنونه المعتبره على الآيات والروايات الناهيه إن كانت بملا-ك حجيتها بوجودها الواقعى وإن لم يصل الى المكلف فعندئذ يكون الشك فى حجيه أماره من الشك فى الموضوع وداخل فى الشبهه الموضوعيه فلا يمكن التمسك بعموم هذه الآيات والروايات الناهيه ما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه.

وقد أشرنا آنفا أنه لا فرق بين الحكومه والتخصيص فى مقام الثبوت فإنها فى مقام الثبوت تخصيص لموضوع العام بغير المخصص وبغير دليل الحاكم فلا فرق بينهما فى مقام الثبوت فإن دليل الحاكم كدليل المخصص مقيد لموضوع العام والمرفوع إنما هو الحكم دون الموضوع، والفرق بينهما إنما هو فى مقام الإثبات فإن الدليل المخصص مفاده رفع حكم العام عن الخاص مباشره واما دليل الحاكم فمفاده رفع الحكم العام عن الحاكم بلسان نفى الموضوع هذا هو الفارق بينهما فإن الدليل الحاكم يرفع حكم العام عن الموضوع بلسان رفع الموضوع اعتبارا والا- فالموضوع باق وجدانا وحقيقه، ومن المعلوم أن الرفع الاعتبارى لا يؤثر فى الخارج اصلا ولا يوجب الانقلاب فيه ولا يجعل ما ليس بعلم علما فإن اعتبار الشارع الأمارات الظنيه علما هذا إنما هو موجود فى عالم الاعتبار والذهن لا فى الخارج ولهذا لا تأثير له فى الخارج فلا يمكن ان يكون الشك فى حجيه أماره أو عدم حجيتها من الشك فى الموضوع لأن الشك فى الموضوع إنما هو من الشك فى الموضوع الخارجى كما إذا شككنا فى فرد خارجى كزيد أنه عالم أو ليس بعالم فإذا ورد من المولى ((أكرم العلماء)) وشككنا أن زيد فى الخارج عالم أو ليس بعالم هذا يكون الشك فى موضوع العام فإذا كان عالما ينطبق عليه موضوع العام وإن لم يكن عالما فلا ينطبق انطباقا حقيقيا هذا يكون من الشبهه الموضوعيه فلا يمكن التمسك بعموم العام لإثبات وجوب إكرامه لأن مفاد العام إثبات وجوب الإكرام لموضوعه على تقدير وجوده فى الخارج واما أنه موجود أو ليس بموجود فهو ساكت عنه فالعام لا يدل على ان زيد عالم بل هو ساكت عن ذلك ولا بد من أحراز علمه من الخارج فإذا احرزنا أنه عالم ينطبق عليه موضوع العام ويكون محكوما بحكمه وإذا لم نحرز انه عالم فلا ينطبق عليه موضوع العام.

وأما في باب الحكومه فالموضوع باق حقيقه ورفع الموضوع اعتبارا لا أثر له ولا يجعل ما ليس بموضوع موضوعا او ما ليس بعلم علما إذ يستحيل تكوين الشيء وإيجاده بالاعتبار.

فإذن سواء أ كانت حكومه الأمارات المعتره على عموم الآيات والروايات الناهيه بملاك حجيتها بوجودها الواقعي أم كانت بملاك حجيتها بوجودها العلمي فلا- يكون الشك في حجيه الأماره من الشك في الموضوع حتى لا يمكن التمسك بعمومها فعندئذ إذا شككنا في حجيه أماره فلا مانع من التمسك بعموم هذه الآيات والروايات لإثبات حكمه لهذه المشكوك وهو حرمه الظن لأن هذا المشكوك ظن وجدانا وحقيقه والشك إنما هو في حجيته فالموضوع محرز والشك إنما هو في ثبوت حكمه ويرجع هذا الشك الى الشك في التخصيص الزائد والمرجع فيه عموم العام.

الاصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الاصل عند الشك في حجيه الظن

ذكرنا أن مفاد الآيات والروايات الناهيه هو الإرشاد الى عدم حجيه الأمارات المظنونه في عرض أدله حجيتها وذكرنا أيضا أنه على القول بأن الأمارات المعتره حاكمه على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها تعبدا على هذا القول إذا شككنا في حجيه أماره فهذا الشك شك في الموضوع فلا- يمكن التمسك بالعام إذا كان الشك في موضوعه لأنه شبهه موضوعيه ولا يمكن التمسك بالعام في الشبهات الموضوعيه وذكرنا انه لا فرق بين الحكومه والتخصيص في مقام الثبوت وإنما الفرق بينهما في مقام الإثبات في لسان الدليل فإن التخصيص نفى الحكم العام مباشره عن موضوعه وأما الدليل الحاكم فينفي حكم العام بلسان نفى الموضوع وفي الحقيقه المنفى هو الحكم والموضوع باق وجدانا وحقيقه.

وأما الأمر الثالث الذي ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن حكومه الأمارات على عموم الآيات والروايات الناهيه إنما هو بملاك حجيتها بوجودها العلمي الواصل الى المكلف وعلى هذا فإذا شككنا في حجيه أماره وعدم حجيتها فلا يلزم محذور الشك في الموضوع لأن حجيه هذه الأماره لم تصل الى المكلف جزما باعتبار انه شاك فيها فلا يكون الشك في الموضوع فلا مانع من التمسك بعموم الآيات والروايات الناهيه لإثبات حكمه وهو حرمه العمل بالأمارات المظنونه.

ص: ١٩

ما ذكره (قده) لا يمكن المساعده عليه.

إذ لا شبهه في أن الحكومه من آثار حجيه الأماره بوجودها الواقعي كما أن التخصيص من آثار وجود حجيه الخاص واقعا سواء وصل الى المكلف او لم يصل اليه، فالحكومه من آثار الحجيه الواقعيه سواء وصلت الى المكلف او لم تصل علم المكلف بها او لم يعلم فهي من آثار الحجيه الواقعيه.

فإن كان المجعول في باب الأمارات الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى كانت الأماره حاكمه على عموم هذه

الآيات والروايات الناهيه سواء وصلت الى المكلف حجيتها او لم تصل علم المكلف بها او لم يعلم فإن حاكميه الأمارات منوطه بحجيتها بوجودها الواقعي كما أن التخصيص ايضا كذلك منوط بحجيه الخاص بوجوده الواقعي وكذلك الحال في التقييد وكذلك في قرينه الأظهر إذ الأظهر قرينه واقعا على التصرف في الظاهر سواء علم المكلف بها او لم يعلم ووصلت الى المكلف او لا.

والخلاصه أن حاكميه الأمارات المعتره إنما هي بملاك حجيتها بوجودها الواقعي.

فإذا جعل الشارع الطريقيه والعلم التعبدى للأمارات فهي حاكمه على هذه العمومات من الآيات والروايات الناهيه سواء وصلت الى المكلف حجيتها او لم تصل فإن حاكميه هذه الأمارات منوطه باعتبار طريقتها وجعلها لا بوجودها العلمى الواصل الى المكلف.

هذا مضافا الى حكومه هذه الأمارات إذا كانت منوطه بحجيتها بوجودها العلمى الواصل فلازم ذلك أن تكون تلك الأمارات وارده على هذه العمومات الناهيه من الآيات والروايات ورافعه لموضوعها وجدانا فإن لازم ذلك أن يكون دليل المحكوم مقيدا بعدم الوصول فإن دليل الحاكم إذا كان مقيدا بالوصول فبطبيعته الحال يكون دليل المحكوم مقيد بعدم الوصول كما هو الحال فى العام والخاص فإن دليل الخاص إذا كان مقيدا بعنوان فبطبيعته الحال يكون موضوع العام مقيدا بعدم هذا العنوان. فإذا قال المولى ((أكرم العلماء)) ثم قال ((لا تكرم الفساق منهم)) كان دليل الخاص مقيد بعنوان الفساق فبطبيعته الحال يكون موضوع العام مقيدا بعدم هذا العنوان فموضوع العام العالم الذى لا يكون فاسقا وأما العالم إذا كان فاسقا فهو داخل فى الخاص وكذلك دليل الحاكم والمحكوم فإن دليل الحاكم إذا كان معنونا بعنوان خاص أى بعنوان الوصول فبطبيعته الحال يكون موضوع الدليل المحكوم مقيد بعدم الوصول.

وعلى هذا إذا وصلت حججه الأماره الى المكلف ارتفع موضوع العام وجدانا فيتبدل عدم الوصول بالوصول وجدانا وهذا من الورد وليس من الحكومه فإن المكلف إذا علم بالحججه فقد ارتفع موضوع دليل المحكوم وجدانا.

ودعوى أن المراد من الوصول الوصول التعبدي لا- الوصول الوجداني فإن وصول حججه الأماره الى المكلف تاره يكون بالوجدان كما لو علمنا أن هذا الخبر حجه فتاره يكون وصول حججه بالوجدان وأخرى يكون بالتعبد كما إذا قام خبر الثقة على حججه ظاهر الكتاب فحججه ظاهر الكتاب قد وصلت الينا بالتعبد وهو خبر الثقة لأنه لا يفيد العلم الوجداني وإنما هو علم تعبدا وإذا كان وصول الحججه بالتعبد فهو حاكم وليس بوارد.

هذه الدعوى مدفوعه إذ لا- يمكن ان يراد من الوصول الوصول التعبدي فقط بل وصول الحججه دائما بالوجدان أما مباشره او بالواسطه لأن كل ما بالغير لا بد ان ينتهي الى ما بالذات لأننا فرضنا أن حججه ظواهر الآيات قد ثبتت بخبر الثقة وأخبار الثقة تفيد العلم التعبدي لا العلم الوجداني ولكن حججه أخبار الثقة قد ثبتت بالقطع الوجداني وهى السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها الممضاه شرعا من قبل الشارع وجدانا فإذن حججه ظواهر الكتاب تنتهي الى القطع بالواسطه، فوصول حججه الأمارات قطعي أما مباشره او بالواسطه فمن أجل ذلك تكون الأمارات المعتره وارده على عموم هذه الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها وجدانا فإن موضوعها مقيد بعدم الوصول ودليل الحاكم وصول وجدانا فيلزم من إناطه حكومه الأمارات المعتره بحجيتها بوجودها العلمى الواصل يلزم كونها وارده على عموم هذه الآيات والروايات الناهيه لا أنها حاكمه.

هذ مضافا الى ان هذا لا- يختص بكون حججه الأمارات الطريقيه والعلم التعبدي بل لو قلنا أن حججه الأمارات المجمعوله فى الشريعه المقدسه عباره عن المنجزيه والمعدريه كما اختاره صاحب الكفايه(قده) أو أن حجيتها عباره عن جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالفه له فى صوره عدم مطابقه الأمارات للواقع كما يظهر ذلك من شيخنا الانصارى فوصول الحججه سواء كانت بمعنى الطريقيه ام كان بمعنى المنجزيه والمعدريه او بمعنى الحكم الظاهرى يستلزم ورود الأمارات المعتره على عموم هذه الآيات والروايات الناهيه فإن وصول الحججه إنا هو بالوجدان سواء كانت الحججه بمعنى الطريقيه او بمعنى المنجزيه او المعدريه او بمعنى جعل الحكم الظاهرى فإن الحججه بأى معنى كان يوجب تقييد موضوع العام بعدم وصولها فإذا وصلت الحججه الى المكلف بأى معنى كانت فهى وارده على عموم هذه الآيات والروايات ورافع لموضوعها وجدانا لأن موضوعها مقيد بعدم الوصول فعدم الوصول تبدل بالوصول وجدانا.

فالتيجة أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا يمكن اتمامه.

الأصل عند الشك في حجيه أماره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك في حجيه أماره

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره المحقق النائيني(قده) من أن حكومه الأمارات المعتبره على العمومات الناهيه من الآيات والروايات إنما هو بملاك حجيتها بوجودها الواقعي، وعلى هذا بنى على أنه إذا شك في حجيه أماره فهو شك في موضوع هذه العمومات وإذا كان الشك في الموضوع فلا يجوز التمسك بها، لأنه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه.

وقد أورد عليه السيد الاستاذ تاره بالحل، بأن حكومه هذه الأمارات المعتبره على هذه العمومات إنما هو بملاك وجودها العلمى الواصل الى المكلف لا- بوجودها الواقعي، فإذا شك في حجيه أماره فليس الشك في الموضوع حتى يكون التمسك بهذه العمومات من التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه - على تفصيل تقدم-.

وتاره بالنقض بأدله الأصول العمليه كأصالة البراءه والطهاره ونحوهما، فإن موضوعها مقيد بعدم العلم بالحكم الواقعي، وعلى هذا إذا شك في حجيه أماره فعلى القول بأن الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التبعدي فيكون الشك في موضوع أدله الأصول العمليه، لأن الشك في حجيه الأماره يكون شكا في أنها علم بالواقع أو أنها ليس بعلم بالواقع وموضوع هذه الأدله مقيد بعدم العلم بالواقع، وهذا شك في موضوع هذه الأدله وعلى هذا فلا يمكن التمسك بهذه الأدله في موارد الشك في حجيه أماره، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

ويمكن الجواب عن ذلك بأمرين:

الأمر الأول: ما ذكرناه من أنه لا- فرق بين الحكومه والتخصيص في مقام الثبوت، فكما ان التخصيص تقييد في موضوع العام كذلك الحكومه تقييد في موضوع العام ولا- فرق بينهما من هذه الناحيه، فإذا قال المولى ((أكرم العلماء)) ثم قال ((لا تكرم الفساق منهم)) فدليل المخصص يوجب تقييد موضوع العام وهو العالم المقيد بعدم كونه فاسقا، وكذلك الحال في دليل الحاكم في مثل ((لا ربا بين الوالد والولد)) فإنه في مقام الثبوت يقيد موضوع أدله الربا بعدم الربا بين الوالد والولد، فإذا لا فرق بين الحكومه والتخصيص في مقام الثبوت فكلاهما مقيد لموضوع العام غايه الأمر أن دليل المخصص مقيد لموضوع العام بعدم عنوان المخصص، ودليل الحاكم مقيد لموضوع العام بعدم عنوان دليل الحاكم وإلا فكلاهما مقيد لموضوع دليل العام وينفى الحكم عن موضوع العام، والفرق بينهما إنما هو في مقام الإثبات، فإن دليل المخصص ينفي حكم العام عن موضوعه مباشره، وأما دليل الحاكم فينفي حكم العام عن موضوعه بلسان نفى الموضوع، وهذا اللسان لسان شرعى تبعدي واعتبارى ولا واقع موضوعى له في الخارج ولا يؤثر في الواقع ولا يوجب انقلاب الواقع في الخارج ولا يجعل ما ليس بعلم علما، فموضوع الأصول العمليه وهو عدم العلم بالواقع موجود وجدانا عند الشك في حجيه أماره، والشك إنما هو في حكم هذا الموضوع فلا مانع من التمسك بعموم أدله الأصول العمليه.

الأمر الثانى: أنا لو فرضنا أنه لا يمكن التمسك بأدله الأصول العلميه ولكن لا مانع من التمسك ببدلها وهو دليل الاستصحاب الموضوعى فى المقام، فإننا إذا شككنا فى حجيه أماره وعدم حجيتها فلا مانع من استصحاب عدم حجيتها وهذا الاستصحاب يثبت عدم حجيه هذه الأماره وأنها ليست بحججه ومؤمنه من العقوبه ولا أثر لها.

فإذن إذا لم يمكن التمسك بأدله الأصول العلميه غير المحرزه فلا مانع من التمسك بأدله الاستصحاب الموضوعى فى المقام وهو استصحاب عدم الحجيه.

هذا تمام كلامنا فى الوجه الثانى وهو المسك بالآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن.

الوجه الثالث: التمسك بأدله حرمه التشريع كقوله تعالى (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) والروايات التى تدل على أن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين فهو تشريع محرم، فإذا لم يعلم المكلف بوجوب شىء ومع ذلك يقول بوجوبه فهو تشريع محرم، ولهذا قد ورد فى الروايات ((أن القضاء أربعه ثلاثه فى النار وواحد فى الجنه رجل قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو فى النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنه)) (٢).

فالتشريع عباره عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين كما لو قال بوجوب شىء أو حرمة وهو لا يعلم بوجوبه أو حرمة فى الدين فهذا تشريع ومحرم ومستحق فاعله للعقاب.

فأدله التشريع تشمل بعمومها وإطلاقها موارد الشك فى الحجيه، فإن الخارج من هذه الأدله الأمارات المعتبره التى ثبتت حجيتها لأن العمل بها ليس تشريعا ومحرمًا وأما الأمارات المشكوكه الحجيه فلا يعلم خروجها عن هذه الأدله لأننا نشك فى خروجها عن هذه الأدله وعدم خروجها فعندئذ لا مانع من التمسك بعموم هذه الأدله، وهذا ليس من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، لأن موضوع هذه الأدله عدم العلم بالواقع وعدم العلم بأنه من الدين والافتراء وهو محرز بالوجدان فالشك إنما هو فى الحكم وهو حرمه العمل به فلا مانع من التمسك بعموم هذه الأدله لإثبات حرمه العمل بالأماره المشكوكه تشريعا.

١- يونس/السوره ١٠، الآيه ٥٩.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، باب ٤، ح ٦، ط آل البيت.

ثم ان الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن هذا الوجه يمتاز عن الوجه السابق بالموضوع والمحمول معا، فإن موضوع هذا الوجه هو الافتراء على الله وإدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين وهو موضوع أدله حرمه التشريع وأما موضوع الأدله في الوجه السابق فهو الظن أى الأمارات الظنيه، وأما من حيث الحكم والمحمول فإن الحكم في هذه الأدله حرمه التشريع تكليفا أى حرمه إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين تكليفا واما مفاد الأدله في الوجه السابق الارشاد الى عدم حجيه الظن، فهذا الوجه يمتاز عن الوجه السابق في الموضوع والحكم.

ثم أن هذا الوجه إنما يمكن الاستدلال به على عدم حجيه الأمارات التى لم تثبت حجيتها بملاك الملازمه بين حرمه اسناد مؤداها الى الشارع وبين عدم الحجيه، لأنه إذا حرم اسناد مؤداها الى الشارع فهو يستلزم أنها ليس بحجه وأما إذا كانت حجه فيجوز اسناد مؤداها الى الشارع، فالملازمه فى كلا الطرفين موجوده.

ولكن قد يقال كما قيل: إن هذه الملازمه ليست من آثار حجيه الأماره أو عدم حجيتها، فإن من آثار حجيه أماره التنجيز والتعذير لأن الأماره إن كانت مطابقه للواقع فهى منجزه للواقع وإن لم تكن مطابقه للواقع فهى معذره، فالتعذير والتنجيز من آثار الحجيه وأما اسناد مؤداها فهو من آثار ثبوت الواقع حقيقه لا من آثار حجيه الأماره وإن لم تكن مطابقه للواقع، ومن الواضح أن حجيه الأماره لا تثبت الواقع حتى على القول بأن الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التبعدى لأن هذا العلم اعتبارى ولا وجود له الا فى عالم الاعتبار ولا أثر له فى عالم الواقع والخارج ولا يجعل ما ليس بعلم علما لاستحاله تكوين شىء بالاعتبار خارجا.

فإذن حجيه الأماره سواء أ كانت بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى أم كانت بمعنى المنجزيه والمعدريه أم كانت بمعنى التنزيل وجعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف له فى صوره عدم المطابقه فعلى جميع التقادير والأقوال فى المسأله الحجيه لا تثبت الواقع، فإذا لا يمكن اسناد مؤداها الى الشارع فإن اسناد المؤدى من آثار ثبوت الواقع لا من آثار حجيه الأماره.

والجواب عن هذا القيل واضح، فإن الأماره إذا كانت حجه تثبت مؤدياتها فإن معنى حجيه الأماره ثبوت مؤداها وثبوت مدلولها شرعا ومع ثبوت مؤداها شرعا فكيف لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع؟ فهذا تناقض وتهافت، فإن الشارع حكم بثبوت مدلول هذه الأماره ومؤداها فكيف لا يصح اسنادها اليه؟ ومعنى حجيه الأماره على جميع الأقوال ثبوت مدلولها شرعا فإذا ثبت مؤداها ومدلولها شرعا فكيف لا يصح اسنادها الى الشارع؟

ولهذا ما ذكر من الاشكال لا يرجع الى معنى محصل.

ومن هنا لا شبهه فى صحه إسناد الأحكام الاجتهاديه، لأنها وليده أفكار المجتهدين غايه الأمر أنها ذات طابع إسلامى شرعى ومن أجل ذلك يصح إسنادها الى الشارع، وكذلك الحال فى المقام فإن الأماره إذا كانت حجه فيثبت مؤداها شرعا ومعها يصح اسنادها الى الشارع، وإذا لم تثبت حجيتها لم يثبت مؤداها شرعا وعندئذ لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع وهذا واضح.

الأصل عند الشك فى الحجيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصل عند الشك فى الحجيه

تحصل مما ذكرنا أن الأماره إذا كانت حجه ووصلت حجيتها الى المكلف جاز اسناد مؤداها الى الشارع فإن حجيه الأماره إذا ثبتت ثبت مؤداها أيضا وإذا ثبت مؤداها جاز اسنادها الى الشارع، وهذا مما لا شبهه فيه.

ص: ٢٥

ثم أن هنا عده جهات ينبغى البحث عنها:

الجهه الأولى: أن الحكم الثابت فى الشريعة المقدسه والمجهول فيها يصح اسنادها الى الشارع بلا- فرق بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى من هذه الناحيه، فإن كلا الحكمين حكم شرعى مجعول من قبل الشارع فكما ان الحكم الواقعى حكم شرعى مجعول من قبل الشارع فكذلك الحكم الظاهرى حكم شرعى مجعول من قبل الشارع، وعلى هذا فكما يصح اسناد الحكم الواقعى الى الشارع واقعا فكذلك يصح اسناد الحكم الظاهرى الى الشارع ظاهرا، فالفرق بينهما إنما هو فى الواقع والظاهر، فإن اسناد الحكم الواقعى الى الشارع فى مستوى الواقع وأما اسناد الحكم الظاهرى ففى مستوى الظاهر وإلا فكلا الحكمين حكم شرعى مجعول من قبل الشرع فلا فرق بينما من هذه الناحيه.

وعلى هذا فإذا كانت الأماره حجه ووصلت حجيتها الى المكلف وعلم المكلف بها جاز له اسناد مؤداها الى الشارع ظاهرا، نعم لا- يجوز اسناد مؤداها الى الشارع واقعا لأنه لا يعلم بأن مؤداها ثابت واقعا فيدخل في إطلاق الآيه المباركه (**أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**) (١) وفي إطلاق الروايات التي تدل على أن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين تشريع محرم، وحيث لا نعلم أن مؤدى الأماره مطابق للواقع او ليس مطابقا للواقع فهو مشمول لإطلاق الروايات كما أنه مشمول لإطلاق الآيه المباركه.

ومن هنا يظهر أن الإشكال المتقدم من أن اسناد مؤدى الأماره ليس من آثار الحجيه وأن آثار الحجيه إنما هي التنجيز والتعذير دون إسناد مؤدى الأماره يظهر أن هذا الإشكال مبنى على الخلط بين صحه إسناد المؤدى الى الشارع ظاهرا وبين صحه اسناده الى الشارع واقعا، فالذى لا يمكن اسناده الى الشارع هو الثانى أى لا يصح إسناد المؤدى الى الشارع واقعا فإنه يدخل في إطلاق الآيه المباركه والروايات لأن حجيه الأماره لا تثبت الواقع ولا تنقح موضوع اسناد المؤدى الى الشارع واقعا بل حجيتها إنما تثبت إسناد المؤدى ظاهرا وتنقح موضوع اسناد المؤدى الى الشارع ظاهرا.

ص: ٢٦

الجهة الثانيه: هل اسناد مؤدى الأماره الى الشارع أو الاستناد اليه فى مقام العمل الشخصى او العمل النوعى كعملية الاستنباط هل هو من آثار حجيه الأماره بوجودها الواقعى أو من آثار حجيتها بوجودها العلمى الواصل الى المكلف؟

لا شبهه فى أنه من آثار الأماره بوجودها العلمى فإن الأماره إذا كانت حجه ووصلت حجيتها الى المكلف وعلم بها فعندئذ جاز اسناد مؤداها الى الشارع وجاز الاستناد اليها فى مقام العمل، وأما إذا كانت الأماره حجه ولم تصل حجيتها الى المكلف ولم يعلم بها لم يجر اسناد مؤداها الى الشارع لأنه يدخل فى إطلاق الآيه المباركه فإنه لم يحرز الأذن فى اسناد مؤدى هذه الأماره الى الشارع فهو محرم من باب الافتراء على الله ويدخل فى إطلاق الروايات أيضا لأنه من أذخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين حيث أنه لا يعلم بحجيه الأماره ولا يعلم بثبوت مؤداها شرعا فإذن يدخل فى (ما لا يعلم أنه من الدين فى الدين).

الجهة الثالثه: هل تقديم الإمارات المعتمبره على أدله حرمه التشريع كالآيه المباركه والروايات من باب الورد أو من باب الحكومه أو من باب التخصيص والتقييد؟

فيه وجوه.

والظاهر أن تقديمها على هذه الأدله من باب الورد لا من باب الحكومه ولا من باب التخصيص والتقييد.

وذلك لأن المأخوذ فى لسان الآيه المباركه حرمه الافتراء بدون الأذن منه تعالى، ولا شبهه فى أن الأماره إذا كانت معتمبره وحجه ووصلت حجيتها الى المكلف وعلم المكلف بها فلا- شبهه فى أنها أذن من الله تعالى ولا فرق فى الأذن بين أن يكون واقعا او يكون ظاهريا لأن كلاهما أذن من الله تعالى.

فإذن الأماره المعتمبره خارجه عن موضوع الآيه المباركه وجدانا فإن موضوع الآيه المباركه عدم الأذن والأماره المعتمبره التى ثبتت حجيتها ووصلت الى المكلف فعلم المكلف بها هى أذن ظاهرا قطعاً ووجدانا، فهى رافعه لحرمه الافتراء بارتفاع موضوعها وهو عدم الأذن غايه الأمر أن الأذن تاره يكون واقعا وأخرى يكون ظاهريا لأنه إذا علم بالحكم الواقعى فالأذن واقعى فيدخل فى اسناد ما علم أنه من الدين واقعا وإذا كان الأذن ظاهريا فيدخل فى اسناد ما علم انه من الدين فى الدين ظاهرا، ولكن كلاهما أذن من الله تعالى وأذن من الشارع بلا فرق بين الأذن الواقعى والأذن الظاهرى، وموضوع الحرمه التشريعيه فى الروايات عدم العلم بأن المشكوك داخل فى الدين لا بأن المشكوك من الدين سواء كان المشكوك حكما وضعيا كحجيه الأماره أو حكما تكليفيا كالوجوب أو الحرمه.

وعلى هذا فالأماره إذا كانت معتبره وثبتت حجيتها ووصلت الى المكلف وعلم بها فلا شبهه فى أن حجيتها من الدين كما أنه لا شبهه فى أن مؤداها من الدين غايه الأمر أنه من الدين ظاهرا لأن الدين تاره يكون واقعا وأخرى يكون ظاهريا وكلاهما دين مجعول من الله تعالى وتقدس بلا فرق بين أن يكون دينا واقعا أو دينا ظاهريا.

فإذن لا شبهه فى أن حجيه الأماره من الدين وكذا مؤداها سواء كان مؤداها الوجوب أو الحرمة، فإذا يرتفع موضوع هذه الروايات وجدانا، وعليه ترتفع حرمة التشريع بارتفاع موضوعها وهو عدم العلم، فإن عدم العلم بأن المشكوك من الدين تبدل بالعلم بأنه من الدين وجدانا وهذا هو الورود.

واما أن تقديمها على هذه الأدله من باب الحكومه كما قيل فهو مبنى على أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدى والمفروض أن المأخوذ فى موضوع حرمة التشريع فى الروايات هو عدم العلم الوجدانى وحيث أن الأمارات علم تعبدى فمن أجل ذلك تكون حاكمه عليها لا وارده.

ولكن هذا البيان غير صحيح فإنها حاكمه بالنسبه الى الواقع وأما بالنسبه الى الحكم الظاهرى فهى وارده والكلام إنما هو فى الأذن من قبل الله تعالى والأذن لا فرق فيه بين أن يكون واقعا أو يكون ظاهريا فكلاهما أذن من الله تعالى وكذلك الحكم لا فرق بين أن يكون واقعا أو ظاهريا فكما ان العلم الوجدانى بالحكم الواقعى رافع لموضوع أدله التشريع وجدانا كذلك العلم بالحكم الظاهرى كالعلم بحجيه الأماره أو العلم بمؤداها من الوجوب أو الحرمة رافع لموضوع هذه الأمارات فلا موضوع للحكمه.

وأما التخصيص والتقييد فهو مبنى على أن المجعول فى باب الأمارات هو المنجزيه والمعذريه والحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف فى صوره عدم المطابقه فعندئذ لا ورود ولا حكمه فتكون الأمارات المعبره مخصصه له.

وهذا البيان أيضا غير صحيح لأن المأخوذ في موضوع الآيه المباركه عدم الأذن والمأخوذ في موضوع الروايات عدم العلم ولا فرق بين أن يكون العلم بالحكم الظاهري أو العلم بالحكم الواقعي فكلا العلمين رافع للموضوع وجدانا فالأماره إذا كانت معتبره فهو عالم بالحكم الظاهري وجدانا وهو حجيه الأماره وكذلك مؤداها من الوجوب أو الحرمة فإذا هو رافع لموضوع الروايات وهو عدم العلم فالأماره إذا كانت حججه فهي إذن من الله تعالى ومع كونها إذن من الله تعالى فهي رافعه لموضوع الآيه المباركه وهو عدم الأذن فعدم الأذن تبدل بالأذن وجدانا، إذ لا شبهه في أن الأماره إذا كانت حججه فهي إذن من الله تعالى ظاهرا وجدانا فيكون تقديم الأمارات على هذه الأدله من باب الورد.

الأصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك في حجيه الظن

ذكرنا أن تقديم الأمارات المعتبره التي ثبتت حجيتها شرعا على أدله التشريع من الآيه المباركه والروايات إنما هو بالورد، والقول بالورد مبنى على أن المأخوذ في الآيه المباركه عدم إحراز الإذن أعم من الإحراز الوجداني والإحراز التعبدي وهو الإحراز بحكم الشارع وكذا موضوع الروايات مقيّد بعدم العلم لأن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين محرم والمراد من العلم أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي الذي هو علم بحكم الشارع أى أن آثار العلم مترتبه عليه باعتبار ان الأماره المعتبره تقوم مقام العلم الموضوعى والعلم الطريقي والآثار المترتبه على العلم الوجداني مترتبه على الأماره المعتبره أيضا.

وعلى هذا فبما أن الأماره المعتبره إحراز بحكم الشارع بعد ثبوت حجيتها فهي رافعه لموضوع الآيه المباركه فترتفع حرمة التشريع بارتفاع موضوعها وجدانا وكذلك الحال بالنسبه الى موضوع الروايات الداله على حرمة التشريع حيث ان الأمارات علم بحكم الشارع أى يترتب عليها آثار العلم باعتبار ان الأمارات المعتبره تقوم مقام العلم الموضوعى والعلم الطريقي ويترتب عليها آثار العلم، فإذا كانت الأماره المعتبره علما بحكم الشارع فهي رافعه لموضوع هذه الروايات أى موضوع حرمة التشريع فإنه ليس من إدخال في الدين ما لم يعلم أن منه بل يعلم أنه من الدين بحكم الشارع ومع العلم بأنه من الدين بحكم الشارع ترتفع حرمة التشريع بارتفاع موضوعها لأن حرمة التشريع موضوعها إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين وهو محرم بحرمة ذاته كحرمة سائر المحرمات.

ص: ٢٩

واما القول بالحكومفه فهو مبنى على أن المراد من الإحراز المأخوذ في موضوع الآيه المباركه (الله إذن لكم أم على الله تفترون) (١) الإحراز الوجداني والمراد من الإذن الإذن الواقعي والأماره على القول بالحجيه حيث أنها طريق باعتبار ان المجمعول فيها الطريقه والعلم التعبدي فمن أجل ذلك تقوم الأماره مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعى وتكون حاكمه أى توسع دائره طريقه القطع لأين الموضوع أعم من الطريقه الواقعيه الوجدانيه والطريقه التعبديه فمن أجل ذلك تكون حاكمه لأين دليل الحاكم تاره يوسع دائره المحكوم وأخرى يضيقها والمراد من الإحراز إذا كان إحرازا حقيقيا وجدانيا والمراد من الإذن إذا كان إذنا واقعيًا، فالأماره على القول بأن المجمعول فيها الطريقه والعلم التعبدي فهي حاكمه لأنها توسع دائره الموضوع وتجعل

الموضوع أعم من الطريقيه الحقيقه والطريقه التعبدية.

واما على القول بالتخصيص أى أن الأمارات المعتره مخصصه ومقيده لإطلاق هذه الأدله من الآيه المباركه والروايات فهو مبنى على ان المجعول فى باب الأمارات هو المنجزيه والمعدريه كما عن صاحب الكفايه(قده) أو المجعول التنزيل والحكم الظاهري أى تنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع وتنزيل القطع بالواقع التنزيلي والمراد من الواقع التنزيلي هو المؤدى والمراد من القطع هو الأماره والقطع بالواقع التنزيلي ينزل منزله القطع بالواقع الحقيقى، فدليل حجيه الأماره متكفل لتنزيلين تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل القطع بالواقع التنزيلي - وهو المؤدى - منزله القطع بالواقع الحقيقى كما ذكره صاحب الكفايه(قده) أيضا أى أن مفاد دليل الحجيه تنزيلاين: أحدهما هو تنزيل المؤدى منزله الواقع والآخر تنزيل القطع بالواقع التنزيلي - وهو المؤدى - منزله القطع بالواقع الحقيقى، فالأماره من جهه تنزيل مؤداها منزله الواقع تقوم مقام القطع الطريقي ومن جهه تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع تقوم مقام القطع الموضوعى، وعلى هذا فالأماره مخصصه لا- أنها حاكمه باعتبار ان المجعول ليس هو الطريقيه والعلم التعبدى بل المجعول هو التنزيل فالأماره حينئذ مخصصه ومقيده.

ص: ٣٠

١- يونس/السوره ١٠، الآيه ٥٩.

فالأقوال فى المسأله مبنيه على ذلك.

ولكن الأظهر من هذه الأقوال هو القول الأول.

ثم أننا إذا شككنا فى حجيه أماره فهذا الشك لا يرجع الى الشك فى الموضوع حتى تكون الشبهه موضوعيه لأن الموضوع فى الآيه المباركه عدم إحراز الإذن وهو موجود وجدانا والشك إنما هو فى الإذن أى أن هذه الأماره إذا كانت حجه فهى إذن وإن لم تكن حجه فلا- إذن فموضوع الآيه محرز والشك إنما هو فى حكم الموضوع وهو حرمه التشريع فلا مانع من التمسك بعموم الآيه لإثبات حرمه التشريع فى موارد الشك فى حجيه الأماره وعدم جواز اسناد مؤداها الى الشارع لأنه تشريع محرم وإدخال ما لم يعلم انه من الدين فى الدين وكذلك لا يجوز الاستناد اليها فى مقام العمل لأن الاستناد اليها استناد الى ما لم يعلم أنه من الدين وهو تشريع ومحرم فلا- يجوز نعم لو كان موضوع الآيه المباركه عدم الإذن لا عدم إحراز الإذن فعندئذ تكون الشبهه موضوعيه لأن الشك حينئذ يكون فى حجيه الأماره إذ الشك فى حجيه الأماره معناه الشك فى كونها إذن او لا فإن كانت حجه فهى إذن وإن لم تكن حجه فلا- تكون إذنا فيكون الشك فى الموضوع والشبهه حينئذ تكون موضوعيه فلا- يجوز التمسك بإطلاق الآيه المباركه.

قد يقال كما قيل أنه على القول بتقديم الأمارات المعتبره على الآيه بالورود وكذلك على الروايات إذا شككنا فى حجيه أماره فيكون الشك فى الموضوع وتكون الشبهه موضوعيه ولا- تكون حكميه لأننا إذا شككنا فى حجيه أماره فإن كانت حجه فهى مصداق لإحراز الإذن وإن لم تكن حجه فلا تكون مصداقا له فهو شك فى موضوع الآيه المباركه فلا يجوز التمسك بالإطلاق لأنه من التمسك بالإطلاق فى الشبهه الموضوعيه.

والجواب عن ذلك أن في القضايا الوجدانية لا تتصور الشبهه المصادقيه فإن القضايا الوجدانية إنما هي موجوده في وجدان الشخص ولا- واقع موضوعى لها حتى نشك في أنها مطابقه للواقع او لا تكون مطابقه للواقع، فالشك في المطابقه للواقع وعدم المطابقه انما يتصور في القضايا الواقعيه وأما في القضايا الوجدانية التي لا واقع موضوعى لها وإنما هي ثابتة في وجدان الشخص فقط كالقطع والعلم والشك وما شاكل ذلك فلا واقع موضوعى لها ما عدا وجودها في عالم الذهن ولهذا لا تتصور فيها الشبهه المصادقيه حتى يقال انه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

فإذن لا مانع من التمسك بإطلاق الآيه المباركه وإطلاق الروايات.

الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم حجيه الأماره إذا شككنا في حجيتها.

فتاره يكون هذا الاستصحاب هو استصحاب عدم الجعل لأن الشك انما هو في اصل جعل الحجيه للأماره أى أن الشارع جعل الحجيه لها او لم يجعلها، وأخرى يكون الشك في اتصاف الأماره بالحجيه هل هذه الاماره متصفه في بالحجيه أو لا؟ فليس الشك في الجعل وإنما الشك في المجعول.

أما الأول فلا شبهه في جواز استصحاب عدم الجعل فإذا شككنا أن الشارع جعل الحجيه لهذه الأماره أو لم يجعلها فلا مانع من استصحاب عدم جعلها، فلا شبهه في جريان هذا الاستصحاب، وإنما الكلام في الفرض الثانى.

الأصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك في حجيه الظن

الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم جعل الحجيه عند الشك فيها.

ويمكن تقريب ذلك بأحد نحوين:

النحو الأول: أن يكون الشك في أصل جعل الحجيه للأماره أى نشك في أن الشارع جعل الحجيه لها أو لا، ففي مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم جعل الحجيه لها.

ص: ٣٢

النحو الثانى: الشك في اتصاف الأماره بالحجيه، أى ان الأماره الموجوده في الخارج نشك في اتصافها بالحجيه، هل هذه الأماره متصفه بالحجيه حتى يصح اسناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليها في مقام العمل او لا تكون متصفه بالحجيه فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالحجيه بنحو الاستصحاب في الاعدام الأزليه، فإنه في زمان لم تكن الأماره موجوده بمفاد كان التامه وبالوجود المحمولى، ثم أن الأماره قد تحققت في الخارج وقد وجدت وشك في اتصافها بالحجيه فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالحجيه وبهذا الاستصحاب مع ضمه الى الوجدان يتحقق الموضوع، فإن الأماره موجوده بالوجدان ومع ضم

الاستصحاب اليها يتحقق موضوع عدم جواز اسناد مؤداها الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليه في مقام العمل فإن هذه أماره لم تكن متصفه بالحجيه والجزء الأول محرز بالوجدان والجزء الثاني محرز بالتعبد فيترتب عليه عدم جواز اسناد مؤداها الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليه في مقام العمل.

فالتتيجه أنه لا مانع من هذا الاستصحاب.

فهذا الاستصحاب تاره في مرحله الجعل والشك في اصل حجيه الأماره وأخرى في مرحله المجعول وهي فعلية الحجبه بفعليه موضوعها ونشك أن الأماره الموجوده في الخارج هل متصفه بها أو لا، ولا مانع من جريان الاستصحاب في كلا الموردین.

هذا وقد أورد على الاستصحاب بالنحو الأول المحقق النائینی بإشكالین:

الإشكال الأول: ان المعتبر في جريان الاستصحاب أركان ثلاثه والاستصحاب متقوم بهذه الاركان، الركن الأول اليقين بالحدوث، والركن الثاني الشك في بقاء الحادث، والركن الثالث ترتب أثر عملي على المستصحب، فمع توفر هذه الأركان الثلاثه جرى الاستصحاب ومع عدم توفر جميعها أو بعضها دون البعض الآخر فلا يمكن جريان الاستصحاب، وفي المقام الركن الأول وإن كان ثابتا وهو اليقين بالحدوث أي اليقين بعدم جعل الحجيه للأماره قبل مجيء الشريعه المقدسه، والركن الثاني أيضا موجود وهو الشك في بقاء هذا اليقين بعد مجيء الشرع المقدس، واما الركن الثالث فهو غير متوفر في المقام وهو ترتب أثر عملي على هذا الاستصحاب.

وقد أفاد في وجه ذلك أن الأثر المترتب على عدم الحجية هو عدم جواز اسناد المؤدى الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليه في مقام العمل وهذا الأثر تاره يكون مترتبا على العلم بعدم حجيه الأماره واقعا، فإذا علم المكلف بعدم حجيه أماره واقعا فلا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع وكذلك لا يجوز الاستناد اليها في مقام العمل، وأخرى مترتب على الشك في حجيتها وعدم العلم بها.

فإذن هذا الأثر مشترك بين هذين الفردين العلم بعدم حجيه الأماره واقعا والشك في حجيتها وهو عدم العلم بها ومترتب على الجامع بينهما، أي الجامع بين العلم بعدم حجيه الأماره واقعا وعدم العلم بحجيتها، والفرد الثاني محرز بالوجدان لأن عدم العلم بحجيتها والشك فيه أمر وجداني، فبطبيعته الحال يترتب عليه الأثر وهو عدم جواز اسناد مؤدى هذه الأماره المشكوك حجيتها وعدم العلم به الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليها في مقام العمل.

فإذن هذا الفرد محرز بالوجدان ويترتب عليه أثره كذلك، فإثبات الفرد الآخر بالتعبد الاستصحابي وهو العلم بعدم حجيه الأماره واقعا من جهه اثبات أثره لغو وتحصيل للحاصل لأن الأثر مترتب على الفرد الثاني المحرز بالوجدان وترتب الأثر عليه أيضا وجداني، فإثبات هذا الأثر بإثبات فرد آخر بالتعبد الاستصحابي من تحصيل الحاصل بل هو من أردء إنحاء تحصيل الحاصل، فإن إثبات ما هو محرز بالوجدان وإحرازه بالتعبد من أردء أنحاء تحصيل الحاصل، فمن أجل ذلك لا يجرى هذا الاستصحاب.

الإشكال الثاني: أن هذا الأثر أي اسناد المؤدى الى الشارع والاستناد اليه في مقام العمل مترتب على الشك في الحجيه والجهل بها لا على نفس الواقع باعتبار ان الأثر وهو عدم جواز اسناد المؤدى الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليها في مقام العمل مترتب على الشك في الحجيه والجهل بها وعدم العلم بها لا على الواقع على اساس ان التشريع عباره عن أدخال ما لا يعلم أنه من الدين في الدين وليس التشريع عباره عن أدخال ما ليس من الدين في الدين، فإذا لم يعلم بحجيه الأماره والشك فيها فلا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع لأنه تشريع لأنه من أدخال ما لا يعلم أنه من الدين في الدين ولا يجوز الاستناد اليه في مقام العمل لأنه تشريع.

هكذا ذكره المحقق النائيني (قده) (١).

وقد ناقش السيد الاستاذ (قده) في كلا الإشكاليين (٢).

أما الإشكال الأول فلأن حكم العقل بعدم حجيه الأماره التي يشك في حجيتها إنما هو بعدم الحجيه الفعلية أى أن العقل يحكم بعدم حجيه الأماره فعلاً، فإذا شك المكلف في حجيه أماره فعلاً وعدم حجيتها فالعقل يحكم بعدم حجيتها فعلاً بمعنى عدم ترتب الآثار عليها وهى اسناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليها في مقام العمل. وأما مورد الاستصحاب ومصبه إنما هو جعل الحجيه في مرحله الجعل فما هو مصب الاستصحاب هو الشك في جعل الحجيه في مرحله الجعل فالمستصحب عدم جعل الحجيه لها.

فإذن ما هو ثابت بالوجدان غير ما هو ثابت بالاستصحاب، فما هو ثابت بالوجدان هو عدم ترتب الأثر على الشك في الحجيه الفعلية وما هو ثابت بالاستصحاب عدم جعل الحجيه للأماره، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

هذا بالنسبه الى الاشكال الأول.

وأما الإشكال الثاني فقد ذكر (قده) أولاً بالنقض بالروايات التي تنص على حرمه العمل بالقياس والنهي عن العمل به فما فائده هذ الروايات بعد حكم العقل بعدم جواز العمل بالقياس وعدم جواز الاستناد اليه في مقام العمل وعدم جواز اسناد مضمونه ومدلوله ومؤداه الى الشارع؟ وكذا الروايات التي تنص على أصالة البراءه الشرعيه فما فائده هذه الروايات بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؟

وأما حلاً فلأن حكم العقل مقيد بعدم وصول البيان من قبل الشارع نفيًا أو إثباتًا لأن حكم العقل إنما هو في طول حكم الشرع ومقيد بعدم وصول البيان من قبل الشرع نفيًا أو إثباتًا فإذا جاء البيان من قبل الشارع ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه لأن موضوعه مقيد بعدم وصول البيان من قبل الشرع ومع وصول البيان من قبل الشرع ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فإذا جاءت الروايات المانعه عن العمل بالقياس فهى وإن كانت موافقه لحكم العقل لكن ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه إذ موضوعه مقيد بعدم وصول البيان من قبل الشارع، وكذلك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فإذا جاءت روايات البراءه فهى بيان رافعه لموضوع حكم العقل فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه لأن حكم العقل ليس في عرض حكم الشرع حتى يكون حكم الشرع لغوا بل هو في طوله.

ص: ٣٥

١- أجدد التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٨٧.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ١١٧.

وبعبارة أخرى وسوف يأتي بيانه أن حكم العقل - وإن كان حكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية- معلق على عدم إذن المولى بترك الطاعة أو بارتكاب المعصية، فإذا إذن المولى بذلك انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

فإذن لا- يكون هذا الاستصحاب فى المقام لغوا لأن الاستصحاب فى الفرد الاول وهو العلم بعدم حجيه الأماره واقعا رافع لموضوع حكم العقل فى الفرد الثانى فينتفى حكم العقل فى الفرد الثانى بانتفاء موضوعه فلا يكون هذا الاستصحاب لغوا.

وهنا وجوه أخرى لبطلان ما ذكره المحقق النائيني(قده) يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

الأصل عند الشك فى حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجيه الظن

ذكر السيد الاستاذ(قده) أن مورد حكم العقل غير مورد الاستصحاب فإن مورد حكم العقل هو عدم حجيه الظن أى الحجيه الفعلية واما مورد الاستصحاب ومصبه عدم جعل الحجيه، فإذا ما هو ثابت بالوجدان غير ما هو ثابت بالتعبد الاستصحابى فعندئذ لا يلزم محذور.

ولكن للمناقشه فى ذلك مجال، فإن مورد الاستصحاب ومصبه وإن كان غير مورد حكم العقل فإن مورد حكم العقل عدم الحجيه الفعلية ومورد الاستصحاب ومصبه عدم جعل الحجيه ولكن الأثر مشترك بينهما وهو عدم جواز الاسناد وعدم جواز الاستناد، فإذا ثبت هذا الأثر فترتب على مورد حكم العقل بالوجدان فيكون إثباته بالتعبد الاستصحابى مره ثانيه تحصيل للحاصل بل من أردء أنحائه لأن تحصيل ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد من أردء أنحائه، وما نحن فيه كذلك فإن مورد حكم العقل وإن كان غير مورد الاستصحاب إلا أن الأثر مشترك بينهما فإذا كان الأثر مشترك بينهما فترتب على مورد حكم العقل بالوجدان فإن مورد حكم العقل ثابت بالوجدان وهو الشك فى الحجيه الفعلية والشك أمر وجدانى وترتب الأثر عليه أيضا وجدانى وهو عدم جواز الاسناد وعدم جواز الاستناد فى مقام العمل وأما فى مورد الاستصحاب عدم جعل الحجيه الواقعيه فهو ثابت بالتعبد الاستصحابى والمفروض ان نفس الأثر المترتب على مورد حكم العقل مترتب على مصب الاستصحاب ومورده فإذا ثبت هذا الأثر بالتعبد الاستصحابى من تحصيل الحاصل، بل من أردء أنحائه، فمن أجل ذلك ما أورده السيد(قده) على المحقق النائيني غير تام.

ص: ٣٦

نعم يرد على المحقق النائيني(قده) فيما إذا كان الأثر متأكدا، فإذا فرضنا أن هنا أثرين مجعولين فى الشريعه المقدسه أحدهما مترتب على مورد حكم العقل والآخر مترتب على مورد الاستصحاب ومصبه فعندئذ لا يلزم محذور تحصيل الحاصل، فإن الأثر المترتب على مورد حكم العقل وإن كان ترتبه بالوجدان لأن موضوعه ثابت بالوجدان وهو الشك فى الحجيه الفعلية وعدم العلم بها وهو أمر وجدانى وترتب أثره عليه أيضا أمر وجدانى، ولكن هذا لا يمنع عن جريان الاستصحاب استصحاب عدم جعل

الحجيه للأماره واقعا فإن الاستصحاب يثبت ذلك تعبدا ويترتب عليه أثره أيضا تعبدا وهذا لا محذور فيه ولا يلزم تحصيل الحاصل لأن الأثر المترتب على مورد الاستصحاب ومصبه غير الأثر المترتب على مورد حكم العقل فلا يلزم محذور تحصيل الحاصل، فالمناط إنما هو بتعدد الأثر لا بتعدد الموضوع فإذا كان الأثر واحدا والموضوع متعددا كما لو كان الأثر مترتبا على الجامع بين الموضوعين فإذا وجد الجامع فى ضمن أحد فرديه بوجود وجدانى ترتب عليه الأثر كذلك. فإثبات هذا الأثر مره ثانيه بإثبات فرده الآخر تعبدا تحصيلا للحاصل، بل من أردء أنحائه.

فالتتيجه أن دفع هذا الاشكال منوط بتعدد الأثر بأن يكون المجعول فى الشريعه المقدسه أثرين، أحدهما مترتب على مورد حكم العقل الثابت بالوجدان والآخر مترتب على مورد الاستصحاب ومصبه الثابت بالتعبد فعندئذ لا يلزم أى محذور، واما إذا كان الأثر واحدا وإن كان الموضوع متعددا فيلزم هذا المحذور أى محذور تحصيل الحاصل فإن هذا الأثر إذا ثبت وجدانا فإثباته مره ثانيه بالتعبد تحصيلا للحاصل بل من أردء أنحائه.

وأما الاشكال الثانى الذى أورده السيد الاستاذ(قده) على المحقق النائنى فهو تام كبرويا، فإن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وحكمه بدفع العقاب المحتمل أو حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه حكم تعليقى فلا يمكن ان يحكم العقل بنحو التنجيز فلا- محاله يكون حكمه معلقا على عدم صدور البيان من الشارع على خلافه فالعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان ومع صدور البيان من الشارع يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه وكذا حكم العقل بدفع الضرر المحتمل حكم تعليقى معلق على عدم وجود المؤمن فى البين وأما إذا وصل المؤمن من قبل الشارع كأدله البراءه فإنها مؤمنه من العقاب وإن كانت مخالفه للواقع وكذلك الاستصحاب وما شاكل ذلك والامارات المعبره فإنها مؤمنه فإذا وصل الى المكلف المؤمن من قبل الشارع ارتفع حكم العقل بوجود دفع العقاب المحتمل بارتفاع موضوعه لأن موضوعه احتمال العقوبه ومع وجود المؤمن يرتفع هذا الاحتمال وبه يرتفع حكم العقل، وكذلك حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه حكم معلق على عدم أذن الشارع بترك الطاعه فإذا صدر الإذن من الشارع بترك الواجب فعندئذ يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه وهو حسن الطاعه مع صدور البيان من الشارع وبترك الواجب لا- تكون العباده حسنه فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، وكذلك إذا رخص الشارع فى ارتكاب حرام فإنه يرتفع حكم العقل بالقبح بارتفاع موضوعه لأن ارتكاب الحرام مع ترخيص الشارع ليس بقبيح حتى يحكم العقل بقبحه.

فهذه الكبرى مسلمه ولا شبهه في ثبوتها.

وإنما الكلام في أن المقام هل هو من صغيريات هذه الكبرى أو انه ليس من صغيرياتها؟

والجواب عن ذلك بحاجه الى ذكر عدة نقاط:

النقطة الأولى: لا شبهه في أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وحكمه بدفع العقاب المحتمل وبحسن الطاعة وقبح المعصيه ثابت بنحو الكبرى الكليه هذا مما لا شبهه فيه وأن هذه الموارد من صغيريات هذه الكبرى، وأما المقام فهو ليس من صغيرياتها لأن الدليل على أصاله عدم حجيه الظن ليس هو العقل لأن العمل بالظن ليس قبيحا ومستنكرا عند العقلاء والعرف ولا يحكم العقل بقبح العمل بالظن كحكمه بقبح الظلم وقبح العقاب بلا بيان وقبح المعصيه، فإذن ليس الدليل على أصاله عدم حجيه الظن هو حكم العقل بقبح العمل بالظن وبقبح اسناد مؤداه الى الشارع وبقبح الاستناد اليه في مقام العمل، وعليه فحكم العقل في المقام ليس من صغيريات هذه الكبرى لأن الدليل على أصاله عدم حجيه الظن ليس هو العقل، ومن هنا استدل على أصاله عدم حجيه الظن بوجه:

الوجه الأول: استدل عليها بالأصول العمليه كأصاله البراءه العقليه والنقلية وأصاله الطهاره والاستصحاب وما شاكل ذلك، فإن هذه الأصول العمليه تدل على جوز العمل بالظن فإن الاستصحاب ينفي حجيه الأماره المشكوكه فإذا أجرينا استصحاب عدم حجيه هذه الأماره فلا- يجوز العمل بها والاستناد اليها في مقام العمل كما لا يجوز اسناد مؤداه الى الشارع وكذا قاعده قبح العقاب بلا- بيان لأن الأماره التي شك في حجيتها لا تكون بيانا قطعيا فقاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى في المقام، وكذلك أصاله البراءه الشرعيه عن مؤدى هذه الأماره وعن مضمونها، فالدليل على أصاله عدم حجيه الظن هو الأصول العمليه الشرعيه أو العقليه.

الوجه الثانى: هو الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن التى تقدم الكلام فيها فإنها داله على حرمه العمل بالظن وذكرنا أن مفاد هذه الآيات والروايات الناهيه إرشاد الى عدم حجيه الظن فى عرض الأدله التى تدل على حجيه الظن، وأما ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن مفاد هذه الروايات إرشاد الى ما استقل به العقل وهو تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال وأداء الوظيفه فلا يمكن المساعده عليه.

الأصل عند الشك فى الحجيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى الحجيه

ينبغى التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: أن حرمه الاسناد والاستناد كما هى مترتبه على الشك فى الحجيه وعدم العلم بها الأعم منه ومن العلم بالعدم كذلك هى مترتبه على عدم حجيه الأماره واقعا.

فإذن لهذا الأثر موضوعان، أحدهما أمر وجدانى والآخر أمر واقعى، أما الموضوع الذى هو أمر وجدانى وهو الشك فى حجيه الأماره وعدم العلم بها فإنه أمر وجدانى وثابت فى الوجدان ولا واقع موضوعى له غير ثبوته فى الوجدان والأثر المترتب عليه ايضا امر وجدانى لأن ترتب الأثر عليه وجدانى فإن ثبوت الموضوع إذا كان وجدانيا فبطبيعته الحال ترتب أثره عليه ايضا وجدانى، وأما ترتب هذا الأثر وهو حرمه الاسناد والاستناد على الموضوع الثانى وهو عدم حجيه الأماره واقعا إنما هو بالتعبد فإن الاستصحاب يثبت عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد لا بالوجدان ويترتب عليه هذا الأثر وهو حرمه اسناد مؤداها الى الشارع وحرمه الاستناد اليه فى مقام العمل.

وعلى هذا فلا يلزم ما ذكره المحقق النائنى من المحذور وهو تحصيل الحاصل، فإن تحصيل الحاصل إنما هو فى تحصيل الأمر الحاصل مره ثانيه هذا معنى تحصيل الحاصل وهو مستحيل ذاتا كاجتماع النقيضين والضدين ولا يلزم فى المقام تحصيل الحاصل فإن الأثر المترتب على ثبوت الموضوع وجدانا غير الأثر المترتب على ثبوت الموضوع تعبدا، فهنا موضوعان أحدهما وجدانى والآخر واقعى وثابت تعبدا بالاستصحاب غايه الأمر يلزم اللغويه فقط فإن هذا الأثر إذا كان ثابتا بالوجدان فإثباته لموضوع آخر بالتعبد لغو واللغو غير تحصيل الحاصل لأن اللغو يستحيل صدوره من المولى الحكيم لا من كل أحد وهو امر ممكن.

ص: ٣٩

فإذن المحذور الذى جاء فى المقام إنما هو محذور اللغويه لا محذور تحصيل الحاصل فإن الأثر المترتب على الموضوع الثابت بالوجدان غير الأثر المترتب على الموضوع الواقعى الثابت بالتعبد غايه الأمر إثباته بعد إثبات الأثر بالوجدان لغو واللغو غير تحصيل الحاصل.

فإذن ما ذكره المحقق النائنى(قده) من لزوم تحصيل الحاصل لا يمكن المساعده عليه، فتحصيل الحاصل إنما يلزم إذا كان الأثر

المجعول أثرا واحدا جعللا ومجعولا لصرف وجود الشيء أو لصرف وجود الشيء بوجود الطبيعي بحيث لا يكون قابلا للانحلال فعندئذ يلزم تحصيله مره ثانيه من تحصيل الحاصل وأما إذا كان الأثر واحدا جعللا ولكنه متعدد مجعولا يعنى أن ينحل بانحلال موضوعه كما إذا جعل الأثر للطبيعي وينحل بانحلال الطبيعي الى افراده كحرمه شرب الخمر المجعول لطبيعي الشرب ولكنها تنحل بانحلاله فتثبت لكل فرد من الشرب حرمه مستقلة ولكل فرد من الخمر حرمه مستقلة فالحكم ينحل بانحلال موضوعه وبانحلال متعلقه وما نحن فيه كذلك.

الأمر الثانى: وهو أمر افتراضى وليس أمرا واقعييا بينما الأمر الأول أمر واقعى، فإذا افترضنا أن موضوع حرمه الاسناد والاستناد الشك فى حجيه الأماره بما هو شك وبما هو تردد لا- عدم العلم بالحجيه الأعم منها ومن العلم بعدم الحجيه فالموضوع هو عنوان الشك وعنوان التردد وهو أمر افتراضى فإذا كان الأمر كذلك فالاستصحاب فى المقام حاكم لأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى ودليل حجيه الاستصحاب حاكم على دليل القطع الموضوعى، وعلى هذا فالاستصحاب يثبت عدم حجيه الأماره واقعا لكن بالتعبد لا بالوجدان، فإذا أثبت الاستصحاب عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد فهو حاكم ورافع للشك الوجدانى بحكم الشرع فهو حاكم عليه، فإذا استصحاب حاكم على ارتفاع الأثر المترتب على الشك الوجدانى بارتفاع موضوعه تعبدا وبنحو الحكومه فلا يلزم محذور تحصيل الحاصل فمحذور تحصيل الحاصل فى هذا الفرض ايضا غير لازم.

ثم أن ما ذكرناه من أن كبرى حكم العقل وهو حكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية وبقيح العقاب بلا- بيان وبدفع العقاب المحتمل، فحكم العقل في هذه الموارد ثابت بنحو الكبرى الكليه ولكنه معلق على عدم بيان من الشارع على خلافه واما المقام فليس من صغريات هذه الكبرى فإن الدليل على أصاله عدم حجيه الظن وحرمة الاسناد والاستناد ليس هو العقل لأن العمل بالظن ليس قبيحا عند العقلاء ومستنكرا ولا يحكم العقل بقبحه كحكمه بقبح الظلم ولهذا قد استدل على هذه الاصله بوجوه:

الوجه الأول: الأصول العمليه كأصله البراءه العقليه والشرعيه والاستصحاب ونحوها.

الوجه الثاني: الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن، وذكرنا أن مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الظن، وهي من هذه الناحيه فى عرض أدله الحجيه فإن أدله الحجيه تدل على حجيه الظن واما هذه الآيات والروايات الناهيه فتدل إرشادا على عدم حجيه الظن.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن مفاد هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن الإرشاد المحض الى حكم العقل فقط وهو حكمه بوجوب تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال والإطاعه وأداء الوظيفه الشرعيه فهو غير تام.

أما أولاً: فحمل هذه الآيات والروايات الناهيه على الإرشاد الصرف بحاجه الى قرينه لأن كل كلام صادر من المولى ظاهر فى المولويه ولو فى الجمله فحملها على الإرشاد المحض وعلى الأخبار بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى المقام على ذلك لا فى نفس هذه الروايات ولا من الخارج، فلا يمكن حملها على الارشاد المحض والاخبار فقط.

بل هى إرشاد الى عدم حجيه الظن والمفروض ان حجيه الظن وعدمه بيد المولى لا بيد العقل.

فإذن هذه الآيات والروايات الناهيه فيها أعمال المولويه أيضا أى إرشاد الى أمر مولوى وهو عدم حجيه الظن نظير النواهي الوارده فى أبواب العبادات والمعاملات كالنهى عن التكلم فى الصلاه وعن القهقهه فيها، فإنه إرشاد الى مانعيه التكلم بكلام آدمى فى الصلاه عن صحه الصلاه وكذلك القهقهه فالأمر الوارد فيها كالأمر بقراءه فاتحه الكتاب أو بالجهر والاختفات أو ما شاكل ذلك فهو إرشاد الى جزئيه فاتحه الكتاب وشرطيه الجهر والاختفات فى القراءه، فالأوامر الوارده فى جزئيه العبادات مفادها الإرشاد الى أمر مولوى وهو جعل الجزئيه او الشرطيه والنواهي مفادها الارشاد الى جعل المانعيه وما نحن فيه كذلك.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك ذكرنا ان العقل لا- يعين الصغرى بل يحكم بالكبرى وهو يحكم بوجوب تحصيل المؤمن من العقوبه فى مقام الامتثال وأداء الوظيفه وأما أن الظن مؤمن او ليس بمؤمن فالعقل لا يحكم بذلك، نعم إذا حكم العقل بأن الظن ليس بمؤمن فمفساد هذه الآيات والروايات إرشاد الى عدم مؤمنيه الظن ولكن العقل لا- يحكم بذلك إذ العقل إنما يحكم بتحصيل المؤمن من العقوبه فى مقام أداء الوظيفه وأما أن الظن مؤمن او ليس بمؤمن فلا يحكم بذلك ولا يستقل به.

الوجه الثالث: أن الدليل على حجيه أصاله عدم حجيه الأمارات المظنونه وحرمة أسناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليها فى مقام العمل الادله التى تدل على حرمة التشريع كقوله تعالى (**آلله أذن لكم أم على الله تفترون**) (1) والروايات التى تدل على حرمة التشريع وهو عباره عن أذخال ما لا يعلم انه من الدين فى الدين فإذا لم يعلم ان هذا الحكم صدر من الشارع لا وجدانا ولا تعبدا فإسناده الى الشارع تشريع ومحرم بحرمة مولويه لأنه أذخال ما لا يعلم انه من الدين فى الدين والتشريع ليس عباره عن أذخال ما ليس من الدين فى الدين بل أذخال ما لا يعلم انه من الدين فى الدين وإن كان فى الواقع من الدين ولكن حيث انه لا يعلم بذلك فهو تشريع ومحرم فعندئذ حرمة الاسناد والاستناد إنما هو من جهه عدم الأذن فى المقام لا من جهه حكم العقل بحرمة الاسناد والاستناد فالعقل لا يحكم بذلك بل من جهه هذه الأدله التى تدل على حرمة التشريع.

الوجه الرابع: استصحاب عدم حجيه الأماره التى يشك فى حجيتها فهو دليل على هذه الأصاله.

ص: ٤٢

فالتتيجه أن الدليل على أصله عدم حجيه الأماره المظنونه وحرمة اسناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليه في مقام العمل ليس هو العقل بل هذه الوجوه التي ذكرناها.

هذا كله في النقطه الأولى.

الاصل عند الشك في حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الاصل عند الشك في حجيه الظن

تحصل مما ذكرنا أن تحصيل الحاصل في نفسه مستحيل ذاتا كاجتماع النقيضين فإن معنى تحصيل الحاصل هو أنه لا يمكن إيجاد الوجود مره ثانيه، فإن كل موجود يأبى عن وجود آخر ويستحيل إيجاده مره ثانيه، وتحصيل الحاصل منوط بأن يكون الموضوع للأثر واحدا، فإذا كان الموضوع واحدا فالأثر أيضا واحد ومع تحقق هذا الأثر فإثباته مره ثانيه يكون تحصيل للحاصل وهو مستحيل وأما إذا كان الموضوع متعددًا فبطبيعته الحال يكون الأثر متعددًا فإن حرمة الاسناد والاستناد كما تترتب على الشك في الحجيه وعدم العلم بها الجامع بينه وبين العلم بعدم الحجيه كذلك تترتب على عدم حجيه الاماره واقعا فالموضوع على الأول أمر وجداني وهو الشك وعدم العلم وهو أمر وجداني ثابت في وجدان كل فرد والموضوع في الثاني امر واقعي وهو عدم حجيه الأماره واقعا فالأثر مترتب على كلا الموضوعين، فالأثر ثابت وجدانا على الموضوع الأول الذي هو أمر وجداني فإن حرمة الاسناد والاستناد مترتب على الشك في الحجيه وجدانا وعلى عدم العلم بها واما الموضوع الثاني فإثباته منوط باستصحاب عدم حجيه الأماره فإنه يثبت عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد لا بالوجدان فإذا أثبت عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد ترتب عليه اثره وهو حرمة اسناد مؤداها الى الشارع وحرمة الاستناد اليها في مقام العمل وهذا ليس من تحصيل الحاصل وهو ليس من تحصيل الحاصل كما ذكره المحقق النائيني (قده) بل غايته انه تكرار ولغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل وقوعا لا ذاتا وإلا فهو في نفسه أمر ممكن ولا مانع من صدوره بينما يستحيل تحصيل الحاصل كاجتماع النقيضين وما شاكلهما، فإذا كان الموضوع متعددًا فالأثر بطبيعته الحال متعدد وإن كان الأثران من سنخ واحد غايه الأمر إذا ثبت هذا الأثر لأحد الموضوعين فإثباته للموضوع الآخر تكرار ولغو لا أنه مستحيل.

ص: ٤٣

ثم بعد ذلك ذكرنا أن الكلام يقع في عده نقاط، وقد تقدم الكلام في النقطه الأولى.

وأما النقطه الثانيه: فقد ذكر جماعه من المحققين منهم شيخنا الانصارى (١) والمحقق النائيني (٢) والمحق الاصفهاني (٣) والسيد الاستاذ (٤) (قدهم) ذكروا ان الاثر وهو حرمة الاسناد والاستناد كما يترتب على عدم حجيتها واقعا كذلك يترتب على الشك في حجيه الأماره.

ولكن يمكن المناقشه في ذلك فإن استفاده ذلك من أدله حرمة اسناد مؤدى الأماره الى الشارع وحرمة الاستناد اليه في مقام

العمل مشكل، فإن الدليل على حرمة الاسناد والاستناد إن كان الاستصحاب فهو يثبت عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد فيكون الاثر مترتب على عدم الحجيه الثابت بالاستصحاب لا انه مترتب على الشك في الحجيه، وإن كان الدليل أصاله البراءه العقليه فبطبيعه الحال يكون الاثر مترتب على عدم البيان لا على الشك وإن كان الدليل أصاله البراءه الشرعيه فبطبيعه الحال يكون الاثر مترتب على هذه الاصله أى على البراءه الشرعيه لا على الشك وإن كان الدليل على حرمة الاسناد والاستناد الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن فقد ذكرنا أن مفادها الارشاد الى عدم حجيه الظن في عرض الادله الداله على حجيته افإذن هذا الاثر مترتب على عدم حجيه الظن أعم من الحجيه الواقعيه والحجيه الظاهريه ولا- يكون مترتبا على الشك، وإن كان الدليل على أصاله عدم حجيه الظن وحرمة اسناد مؤداه الى الشارع وحرمة الاستناد اليه في مقام العمل الآيه المباركه (**الله تفترون**) (٥) فمفادها حرمة التشريع التي هي حرمة مولويه وموضوعها عدم الإذن اعم من الإذن الواقعي او الظاهري فحرمة الاسناد والاستناد مترتب على عدم الاذن لا على الشك.

ص: ٤٤

- ١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج ١، ص ١٣١.
- ٢- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٨٦.
- ٣- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، الشيخ محمد حسين الاصفهاني، ج ٣، ص ١٦٥.
- ٤- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور الواعظ، ج ٢، ص ١١٣.
- ٥- يونس/السوره ١٠، الآيه ٥٩.

وإن كان الدليل الروايات التي تنص على ان أدخال ما لا يعلم انه من الدين فى الدين تشريع ومحرم فهذا الاثر مترتب على عدم العلم بالحجيه الجامع بينه وبين العلم بعدم الحجيه لا على الشك بما هو شك خاصه.

فالتتيجه أن ما ذكره هؤلاء الجماعه من المحققين لا يمكن المساعده عليه.

النقطه الثالثه: أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان الروايات التي تنص على حرمه العمل بالقياس ما فائدتها؟ فإن هذه الروايات بعد استقلال العقل بحرمه العمل بالقياس وقبحه فما فائدتها الا كونها إرشادا فقط أى الارشاد الى ما استقل به العقل وهو عدم جواز العمل بالقياس وقبحه.

هذا الذى أفاده السيد الاستاذ(قده) لا يمكن المساعده عليه، لأن العقل لا يحكم بحرمه العمل بالقياس بل يحكم بجواز العمل بالقياس لأن القياس أمر موافق للارتكاز فى نفس الانسان وليس مخالفا له فهو ليس كالظلم والكذب وإيذاء الناس والتصرف فى مال الغير بدون أذنه فلولا الروايات التي تنص على حرمه العمل بالقياس لم يحكم العقل بحرمته وقبحه بل يحكم بجوازه ولكن الروايات شددت على النهى عن العمل بالقياس حتى قالت (السنه إذا قيست محق الدين) (1) فمفاد هذه الروايات نهى مولوى وليس إرشاديا لأن العقل لا يحكم بحرمه العمل بالقياس حتى يكون مفادها إرشادا الى حكم العقل بل مفادها حكم مولوى وهو حرمه العمل بالقياس وفيه مفسد ملزمه.

هذا تمام كلامنا فى مقتضى الأصل الأولى.

وقد تبين ان مقتضى الاصل الأولى عدم حجيه الأماره المشكوكه والدليل عليه أحد الوجوه المتقدمه.

وبعد ذلك يقع الكلام فى عده مقامات:

المقام الأول: فى حجيه الظواهر

ص: ٤٥

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص ٤١، كتاب القضاء، ابواب صفات القاضى، باب ٦، ح ١٠، ط آل البيت.

لا- شبهه فى حجيه ظواهر الألفاظ ولا- خلاف بين الأ-صوليين فى كبرى حجيه الظواهر والخلاف إنما هو فى بعض صغريات المسأله كما سوف يأتى، هذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى ما هو الدليل على حجيه هذه الظواهر؟

والجواب أن الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها الممضاء من قبل الشارع فهذه السيره القطعيه على العمل بالظواهر جاربه على العمل بها قبل الشرع والشريعه وكانت جاربه فى زمن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمه الأطهار (عليهم السلام) ولم يرد أى ردع عن هذه السيره فلو كانت على خلاف الأغراض والمقاصد والمصالح الشرعيه لصدر الردع عن النبى الأ-كرم (ص) فعدم صدور الردع كاشف عن الإمضاء هذا بالإضافة الى امكان استكشاف صدور الامضاء من بعض الآيات والروايات وسوف يأتى الكلام فيها، فيقع الكلام فيها فى عدّه أمور:

الأمر الأول: النظر الى هذه السيره والتكلم فيها من عدّه جهات:

الجهه الأولى: فى أقسام السيره وانواعها ومنشائها.

الجهه الثانيه: فى الدليل على هذه السيره وإمضاءها من قبل الشارع.

الجهه الثالثه: فى حدود هذه السيره سعه وضيقا.

أما الجهه الأولى فمنشأ سيره العقلاء الجاربه على العمل بشىء قد يكون المرتكزات الذهنيه، فإن المرتكزات الذهنيه الثابته فى اعماق نفس الانسان هى المنشأ للسيره الجاربه على العمل بشىء وهذه المرتكزات ناشئه من المزاوله والاستمرار على العمل بشىء فإنه يوجب حصول الارتكاز الذهنى واستقراره فى النفس وهذا الارتكاز هو الذى يحدد مواقف الانسان فى الخارج من حيث سلوكياته وتحركاته كالجبله والفظره الذاتيه للإنسان فإن الفطره والجبله الذاتيه للإنسان تحدد مواقف الانسان فى الخارج من حيث سلوكياته وتعاملاته مع الآخرين كالعادات والتقاليد الموجوده بين مجتمعات الانسان التى تختلف باختلاف المجتمعات والبلدان فهذه المرتكزات الذهنيه هى المنشأ للسيره العقلانيه الجاربه على العمل بشىء.

الجهة الثانية: الخصوصية الكاملة في نفس ما تقوم عليه السيريه ، فإن سيره العقلاء إذا جرت على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافا لاستحاله ان يعمل الانسان بشيء جزافا ولغوا فلا محاله عمل الانسان العاقل بشيء لا بد ان يكون من وراءه غرض ونكته تبرر عمله ولا يمكن ان يكون عمله تعديا وجزافا لأن التعبد إنما هو في الاحكام الصادره من الموالى بالنسبه الى عبيدهم علموا اسرار هذه الاحكام ومصالحها ومفاسدها أم لم يعلموا لأن وظيفتهم العمل بها، وأما العقلاء فليسوا كذلك لأنهم لا يعملون بشيء بدون ان يعلموا مصالحه او مفاسده فلا يمكن ان يعمل بشيء جزافا والا فهو ليس فعل عاقل.

وبما أن العقلاء يعملون بظواهر الالفاظ دون ظواهر الاعمال ويعملون بأخبار الثقة ولا يعملون بأخبار غير الثقة فما نكته ذلك؟ وهنا يقال أن ظواهر الالفاظ أقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال وأخبار الثقة أقرب نوعا الى الواقع من أخبار غير الثقة، هذه النكته هي التي تبرر جريان العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وأخبار الثقة دون أخبار غير الثقة.

سيره العقلاء. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: سيره العقلاء.

كان كلامنا في أقسام السيريه وأنواعها ومنشئها ويكون الكلام في ذلك في عدة نقاط.

النقطه الأولى: أن منشأ السيريه قد يكون المرتكزات الذهنيه الثابته في أعماق النفس وهذه المرتكزات ناشئه من الاعمال الخارجيه، وقد يكون عمل فرد بشيء ولكن يتبعه الآخرون ويستمر على ذلك وتتوسع دائره ذلك كما وكيفا إلى أن يصبح ذلك من تقاليد المجتمع وعاداته، ومن هنا تختلف تقاليد كل مجتمع عن تقاليد المجتمعات الأخرى وعادات كل بلد عن بلد آخر، مثلا- التقاليد الموجوده بين العشائر في العراق تختلف عن التقاليد الموجوده في سائر البلدان وهذه التقاليد مرتكزه في الأذهان وثابته في اعماق النفوس ولا- يرفع اليد عنها بسهولة وهي تحدد مواقف المجتمع وسلوكياته وتحركاته وتعاملاته مع الآخرين فتكون منشأ للسيريه الخارجيه والتعاملات والسلوكيات.

ص: ٤٧

وقد يكون منشأ السيريه الخصوصية الكامنه فيما بنى عليه العقلاء وفيما جرت عليه سيرتهم كالظواهر وأخبار الثقة فإن الخصوصية الموجوده في أخبار الثقة منشأ لبناء العقلاء على العمل بها ومنشأ لجريان سيرتهم على العمل بها وكذا الخصوصية الموجوده في ظواهر الالفاظ فإنها منشأ لبناء العقلاء على العمل بها دون ظواهر الافعال وتلك الخصوصية هي أقربيه أخبار الثقة الى الواقع وأقوائيه كشفها عن الواقع نوعا من أخبار غير الثقة وأقوائيه ظواهر الالفاظ نوعا الى الواقع من ظواهر الافعال فهذه الاقوائيه هي الغايه لبناء العقلاء وهي النكته لبناء العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وهي النكته في العمل بأخبار الثقات دون غيرها من الاخبار فهذه الخصوصية هي المنشأ لهذه السيريه.

النقطه الثانيه: ان السيريه المرتكزه في الازهان الناشئه من مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه قد تكون منشأ لتكوين ظهور اللفظ

لأنها بمثابة القرينه اللببب المتصله المانع عن انعقاد ظهور اللفظ على خلافها والموجه لانعقاد ظهور اللفظ على وفاقها ومن هذا القبيل السيره العقلائيه الجاربه فى باب المعاملات على تساوى العوضين فى المالبه ولا شبهبه فى هذه السيره فى جمبع الاسواق المالبه من الاسواق العالميه والاقليميه والجزئيه فإن هذه السيره ثابتة بين جمبع المتعاملين بلا فرق بين ان تكون المعاملات نقديه أو مؤجله كما هو الحال فى الاسواق المالبه العالميه فإن المعاملات مؤجله ثمنا ومثمنا لكن التراضى موجود بينهما ولهذا نحكم بصحه هذه المعاملات من جهه وجود التراضى فإنها مشموله لقوله تعالى (تجاره عن تراض) (١) والا- فعنوان المعاملات الخاصه كالبيع والشراء لا يصدق على المعاملات الجريه فى الاسواق المالبه العالميه.

ولا- شبهبه فى وجود هذا الارتكاز وهو تساوى العوضين فى المالبه فإن كل من المتعاملين يرفع اليد عن خصوصيه ماله لا عن أصل المالبه فالبايع يرفع اليد عن خصوصيه المبيع لا عن أصل ماليله والمشتري يرفع اليد عن خصوصيه ماله وهو الثمن لا عن أصل ماليله لأن أصل ماليله محفوظه فى المبيع كما أن أصل مالبه المبيع محفوظه فى الثمن والسيره جاربه بين المتعاملين فى جمبع الاسواق العالميه على التساوى وعدم التفاوت بين العوضين بتفاوت غير مقبول عند العقلاء أى تفاوت فاحش وأما إذا كان التفاوت ضئيلا ولا يعنى به العقلاء فلا أثر له فالتفاوت بين العوضين إذا كان فاحشا وغير مقبول فالمغبون لا يرض بهذه المعامله ولا يرضها لأن إمضاءه بحسب الارتكاز الذهنى مشروط بالتساوى فإذا لم يكن متساويا فلا يرضى هذه المعامله ومن هنا الشرط الضمنى موجود فى كل معامله فإن كل من المتعاملين يشترط على الاخر ارتكازا وضمنا التساوى فى المالبه بأن لا يكون مغبونا ولا- يكون التفاوت فاحشا وغير مقبول عند العقلاء فإن كان التفاوت فاحشا ثبت الخيار له ومنشأ هذا الخيار هو تخلف الشرط الضمنى الارتكازى بين المتعاملين فتخلفه يوجب الخيار للمغبون سواء كان المغبون بائعا أو مشتريا أو غيرهما وهذه السيره ناشئه من هذه المرتكزات الذهنيه وهذه السيره جاربه بين الناس وبين المتعاملين على طبق هذه المرتكزات الذهنيه فى جمبع الاسواق وحسب مؤشرات السوق وقانون العرض والطلب.

ص: ٤٨

فإذن هذه السيره موجوده ومنشئها مناسبه الحكم والموضوع.

الجهه الثالثه: ان السيره قد تكون على الحكم الشرعى المحض وهذه السيره سيره متشرعيه صرفه وليست بعقلائيه ومنشئها ليس الارتكاز العرفى العقلائى بل منشئها الحكم الشرعى فإن هذه السيره كسائر الأدله الشرعيه حجه ولكن حجيتها فى زماننا منوطه بوصول هذه السيره إلينا فإذا وصلت إلينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فهى حجه وأما وصولها من جهه ان هذه السيره موافقه للقاعده المسلمه او وصولها من جهه حسن الظن فلا يمكن الاعتماد على هذا الوصول وإن ذهب اليه جماعه ولهذا لا فرق بين هذه السيره المتشرعيه وبين الاجماع القولى فإن هذه السيره المتشرعيه اجماع عملى ولا فرق بين الاجماع العملى والاجماع القولى ولا بد من وصولها إلينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه حتى يحكم بحجيتها والا فلا يمكن الحكم بحجيتها كما هو الحال فى الاجماع القولى، وقد تكون سيره المتشرعه هى سيره العقلاء فإن سيره العقلاء إذا امضاها الشارع فهى سيره متشرعيه فهى تتصف بسيره المتشرعه بعد امضاء الشارع واعتراف الشارع بها فإن المتشرعه فى زمن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) والائمه الاطهار يعملون بهذه السيره بما انها ممضاه شرعا لا بما انها سيره العقلاء والا فسيره العقلاء بدون الامضاء لا قيمه لها ولا اثر لها بل يعملون بهذه السيره بما انها ممضاه شرعا فهى سيره متشرعه باعتبار امضاء الشارع لها.

وعلى هذا فالمتشرعه يعملون بالسيره العقلائيه بما انها تصبح سيره متشرعه بالإمضاء لا بما انها سيره العقلاء.

بقى هنا شىء وهو ان عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا إذ الفعل إذا صدر من عاقل ملتفت لا يمكن ان يكون بلا هدف وبلا غايه والا لكان هذا الفعل لغوا وصدور اللغو من العاقل لا يمكن فالفعل اذا صدر من شخص عاقل ملتفت فلا محاله يكون صدوره بهدف وغايه وهذه الغايه تحركه نحو الاتيان بهذا الفعل وتدعوه الى الاتيان به.

فالعقلاء بما هم عقلاء لا يعملون بشيء جزافا وتعبدًا فلا محاله يعملون بشيء بغايه وهذه الغايه تحرك العقلاء نحو هذا الفعل وتدعوهم اليه فإن التعبد إنما يتصور في الاحكام الشرعيه فإن العمل بالأحكام الشرعيه إنما هو بالتعبد علم غايته او لم يعلم وعلم ملاكته او لم يعلم، فالتعبد انما هو في احكام الموالى للعييد فعلى العبيد ان يعملوا بأحكام الموالى تعبدًا فالتعبد إنما يتصور في الاحكام الشرعيه ولا- يتصور في أحكام العقلاء فلا يمكن ان يعمل عاقل بشيء جزافًا فلا محاله يكون العمل الصادر من العاقل الملتفت له هدف وغايه والا فمعناه ان هذا الفعل صدر منه لغوا وهو فعل غير عقلاني.

هذا كله في منشأ سيره العقلاء، وبعد ذلك يقع الكلام في إمضاء هذه السيره فهل يمكن امضائها او لا يمكن

السيره العقلانيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: السيره العقلانيه

إلى هنا قد تبين أن للسيره العقلانيه أسباب عده:

السبب الأول: المرتكزات الذهنيه الحاصله بالتدريج من ممارسه الاعمال والاستمرار بها كالتقاليد والعادات الحاصله لجماعه ولهذا هذه التقاليد والعادات الحاصله من المرتكزات بالتدريج تختلف من طائفه الى طائفه آخره ومن بلد الى بلد آخر فالتقاليد والعادات الموجوده عند العشائر العراقيه تختلف عن العادات والتقاليد الموجوده عند سائر الدول العربيه اسلاميه او غيرها.

السبب الثاني: الخصوصيه الكامنه فيما جرت عليه سيره العقلاء وبنى عليه العقلاء كظواهر الالفاظ وأخبار الثقه فإن الخصوصيه الموجوده في أخبار الثقه هي السبب والمنشأ لسيره العقلاء وجريان العمل بها والخصوصيه الكامنه في ظواهر الالفاظ هي السبب والمنشأ لسيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وذكرنا أن هذه النكته وهذه الخصوصيه عباره عن أقربيه ظواهر الالفاظ الى الواقع وأقوائيه كشفها عن الواقع نوعا من ظواهر الافعال وكذلك الحال في أخبار الثقه فإن قوه كشفها نوعا عن الواقع واقربيتها اليه نوعا من أخبار غير الثقه، فهذه النكته هي السبب والمنشأ على العمل بأخبار الثقه دون غيرها وعلى العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها.

ص: ٥٠

السبب الثالث: المناسبات الحكم والموضوع الارتكازيه، فإن لهذه المناسبات دورا اساسيا في تكوين ظهورات الالفاظ وتحديد سعه وضيقا لأنها بمثابة القرينه المتصله اللبيه المانع عن انعقاد ظهور الالفاظ على خلافها والموجه لانعقاد ظهورها على وفاقها ومن هذا القبيل المناسبات الارتكازيه الموجوده في أذهان الناس في الاسواق الماليه المتبادله فإن المرتكز في أذهان المتعاملين في حال المبادل والمعاوضه هو التساوي بين العوضين في الماليه وعدم التفاوت بينهما بتفاوت غير مقبول لدى العرف والعقلاء وأما التفاوت الزهيد الذي هو مقبول لدى العرف والعقلاء فلا اثر له وهذا الارتكاز موجود في جميع الاسواق الماليه التي تتبادل فيها الاموال فإن المتعامل إنما يرفع اليد عن خصوصيه ماله لا عن ماله ماله فالبائع يرفع اليد عن خصوصيه المبيع لا عن ماله

المبيع فماليته لا بد ان تكون محفوظه فى الثمن والمشتري إنما يرفع اليد عن خصوصيه الثمن لا عن اصل ماله وماليته لا بد ان تكون محفوظه وهذا أمر ارتكازى فى جميع الاسواق فى المبادلات الماليه.

ومن هنا يشترط كل من المتعاملين على الآخر أن لا يكون مغبونا فى هذه المعامله شرطا ضمنيا وأن لا يكون العوض ناقصا ومعيبا فشرط الغبن وشرط العيب شرط ضمنى عقلاىى وليس بشرعى وإذا تخلف هذا الشرط ثبت الخيار خيار الغبن وخيار العيب غاية الامر أن الشارع أمضى ذلك.

فإذن السيره العقلاىيه قد تكون اسبابها ومناشئها المناسبات الارتكازيه الموجوده فى اعماق النفوس كما فى الاسواق الماليه المتبادله بين الناس.

هذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى أنه ليس محل الكلام فى السيره العقلاىيه الناشئه من المرتكرات التى تختلف من مجتمع الى مجتمع آخر فإن هذه السيره ناشئه من التقاليد والعادات المرتكره فى الاذهان لأنها تحدد موقف المجتمع العملى فى الخارج سعه وضيقا وسلبا وإيجابا فإن كان موقفه مطابقا للشرع فلا اشكال فيه وإن كان مخالفا للشرع فهو مردود شرعا.

نعم قد لا- يكون مخالفا للشرع ايضا كما فى الامور المباحه فاذا لم يكن مخالفا للشرع فالشرع لا يتعرض له لا سلبا ولا ايجابا فالامضاء لا معنى له فى هذه السيره فان هذه السيره ان كانت مطابقه للشرع فهى عمل شرعى وليس بحاجه الى الامضاء وان لم تكن مطابقه للشرع فهى مردوده فلا اثر لها وكذلك الحال فى السيره العقلائيه التى تنقح موضوع الحكم الشرعى كظهور الالفاظ وكالشرط الضمنى فان الشرط الضمنى نتيجه السيره العقلائيه فان الظهور موضوع للحجيه الشرعيه فالسيره العرفيه والعقلائيه اذا اثبتت ظهور اللفظ فى مدلوله فهى حجه وتكون هذه السيره حجه بوجودها المحمولى وبمفاد كان التامه فلا تحتاج حجيتها الى امضاء من الشارع بنص خارجى او بعمل خارجى او بتقرير فان ثبوتها بمفاد كان التامه وبوجودها المحمولى حجه فان ثبتت السيره وتنقح موضوع الحكم كظهور اللفظ الذى هو موضوع للحجيه الظهور وكالشرط الضمنى الموضوع لثبوت الخيار فان الكبرى ثابتة لدى الشارع وهى جيه الظواهر والسيره العقلائيه تثبت الصغرى وهى الظهور فاذا اثبت الصغرى تنطبق عليها الكبرى وتحصل النتيجه فثبوت الصغرى منوط بثبوت السيره وهذه السيره حجه بوجودها المحمولى وبمفاد كان التامه لا بالوجود النعتى أى بالامضاء من الخارج.

وكذلك هذه السيره تثبت الصغرى وهى الشرط الضمنى واما الكبرى فهى ثابتة شرعا وهى ثبوت الخيار عند تخلف الشرط.

فاذن هذه السيره حجيتها لا تتوقف على الامضاء من الخارج كالنص الخارجى او العمل الخارجى او التقرير.

واما السيره العقلائيه التى تتوقف حجيتها على الامضاء وهى السيره على العمل بأخبار الثقه والعمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال فهذه السيره بحاجه الى الامضاء إذ لو لم تكن ممضاء من قبل الشارع فلا قيمه لها ولا اثر لها فهذه السيره إنما تكون لها قيمه إذا ثبت امضاء الشارع لها.

فإذن حججه هذه السيره منوطه بتوفر عنصرين:

العنصر الأول: أن تكون هذه السيره معاصره لزمان التشريع بأن تكون موجوده فى زمان التشريع.

العنصر الثانى: إمضاء هذه السيره من قبل الشارع وعدم صدور ردع عنها من قبل الشارع ويكفى فى عدم الردع سكوت المولى فإذا سكت المولى عن هذه السيره الجاربه عند الناس بمرأى ومسمع من قبل الشرع فهو كاشف عن الامضاء إذ لو كانت مخالفه للأغراض والمصالح التشريعيه فلا محاله يقوم الشارع بالردع عنها فعدم قيام الشارع بالردع عن هذه السيره كاشف عن أنها لا تكون مخالفه للأغراض والمصالح التشريعيه إذ لو كانت مخالفه للشرع لردع عنها كما هو الحال فى القياس ومثله فإنه مخالف للأغراض التشريعيه ومضاد للمصالح الدينيه ولهذا قام الشارع بالردع عنه والتأكيد على الردع عنه وعليه فعدم الردع كاشف عن الامضاء والمفروض ان السيره الجاربه من العقلاء على العمل بأخبار الثقه تتوفر على كلا العنصرين، لأنها معاصره لزمان التشريع بل هى ثابتة قبل الشرع والشريع فلو كانت مخالفه للأغراض التشريعيه فلا محاله يقوم الشارع بالردع عنها والتأكيد على الردع مع أنه فى طول هذه الفتره من زمان النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله) الى زمان إمام العصر(ع) لم يصدر أى ردع عن هذه السيره فالسكوت فى هذه الفتره الطويله من الأزمنه كاشف جزما عن امضاء هذه السيره.

فإذن لا شبهه فى أن السيره العمليه الجاربه على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ حجه لأنها ممضاء من قبل الشارع.

بقى الكلام فى السيره العقلائيه المستحدثه بعد زمان المعصومين(ع) هل يمكن لنا إثبات حجيتها أولا.

السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السيره العقلائيه

تحصل مما ذكرنا ان السيره العقلائيه تاره على الكبرى كما إذا قامت على حججه أخبار الثقه أو على حججه الظواهر أو قامت على من حاز ملك او من أحيا ارضا مواتا فهو مالك فالسيره العقلائيه قامت على الكبرى وهى حججه الظواهر وحججه أخبار الثقه وحججه هذه السيره منوطه بتوفر عنصرين فيها ، العنصر الاول أن تكون معاصره للشرع ولا تكون متأخره عنه، والعنصر الثانى إمضاء هذه السيره أى لا- بد ان تكون ممضاء شرعا اما بالنص او بالفعل او بالتقرير والا فلا قيمه لها ولا شبهه فى ان السيره العقلائيه الجاربه على العمل بأخبار الثقه موجوده قبل الشرع ومعاصره لزمان الشرع فلا شبهه فى ان هذه السيره تشمل على هذا العنصر وكذلك السيره العقلائيه الجاربه على حججه ظواهر الالفاظ فإنها موجوده قبل الشرع ومستمره الى زمان الشرع بل الى حد الآن فإن العقلاء يعملون بظواهر الالفاظ فهذه السيره واجده لهذا العنصر واما العنصر الثانى فلم يرد من الشرع أى ردع عن العمل بهذه السيره وهو ساكت عنها فلو كان فيها محذور شرعى ومناف للأغراض الشرعيه ومصالحها فبطبيعه الحال صدر ردع من الشارع عنها كما هو الحال فى السيره الجاربه على العمل بالقياس فحيث ان فيه محذور من قبل الشرع ومناف للأغراض الشرعيه ومصالحها فقد صدر ردع عنه وأكد على ترك العمل به مع انه لم يرد أى ردع من الشارع على العمل بالسيره بالنسبه الى أخبار الثقه ولا بالنسبه الى ظواهر الالفاظ ولا شبهه فى ان سكوت الشارع فى هذه الفتره الزمنيه الطويله وعدم صدور الردع

عنها كاشف عن الاعتراف والاقرار بهذه السيره فتكون هذه السيره حجه ومتوفر فيها كلا العنصرين عنصر التعاصر وعنصر الامضاء.

ص: ٥٣

وأما سيره العقلاء إذا كانت على الصغرى ولكن الكبرى ثابتة شرعا لكن السيره العقلانيه محققه للصغرى ومثبتة لها كالسيره الجاربه على اساس مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه التي توجب ظهور الالفاظ عرفا فى معانيها ومدليلها لأن فهم العرف النوعى من الالفاظ مستند الى المناسبات النوعيه فمناسبه الحكم والموضوع لها دور كبير فى تكوين الظهورات العرفيه والظهور العرفى صغرى للكبرى وهى حجيه الظواهر فإن حجيه الظواهر ثبتت كبرى لدى الشريعه المقدسه وأما الصغرى فهى ثابتة بالسيره العقلانيه وهى ثبوت الظهور للفظ لدى العرف والعقلاء فإذا ثبتت الصغرى تنطبق عليها الكبرى فتحصل النتيجة حينئذ قهرا أذ حصول النتيجة من تطبيق الكبرى على الصغرى قهري وحجيه هذه السيره منوطه بعنصر واحد لا بعنصرين وهو كونها معاصره لزم الأئمه(ع) او كاشفه عن هذا الزمان ولا تحتاج الى الامضاء فإن وجود هذه السيره محقق للصغرى ومع تحقق الصغرى تنطبق عليها الكبرى قهرا ويكون حصول النتيجة أمرا قهريا فلا يحتاج الى الامضاء فحجيتها بمعنى وجودها المحمولى بمفاد كان التامه لا ان حجيتها بمفاد كان الناقصه وبوجودها النعتى.

ومن هذا القبيل جريان سيره العقلاء فى أبواب المعاملات وفى الاسواق المالىه فإن السيره جاربه على التساوى بين العوضين فى المالىه وهذه السيره منشؤها الارتكاز العرفى والعقلاني على التساوى بين المالين المتبادلين فى اصل المالىه لأن كل من المتعاملين فى مقام التبادل إنما يرفع اليد عن خصوصيه ماله الشخصيه ولا يرفع اليد عن أصل مالىته ولهذا يشترط كل منهما ضمنا وارتكازا على الآخر بأن لا يكون مغبونا فى هذه المعامله وان لا يكون العوض معيبا فإن التساوى بين العوضين فى المالىه وعدم التفاوت بينهما بتفاوت غير مقبول عند العرف والعقلاء شرط ضمنى فى المعاملات وارتكازى واما التفاوت اليسير الذى لا يعتنى به العقلاء فلا مشكله فيه، فإذا ثبت هذا الشرط بالسيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الاذهان يثبت الخيار عند تخلفه شرعا فالكبرى ثابتة شرعا والصغرى اذا ثبتت بالسيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الاذهان نطبق عليها الكبرى وتحصل النتيجة قهرا.

ص: ٥٤

فإذن هذه السيره لا تحتاج الى الامضاء فإن وجودها المحمولى الخارجى بمفاد كان التامه حجه لأن حجيتها ليست صفه نعتيه لها بل حجيتها نفس وجودها المحمولى، فهذه السيره الجاربه على الصغرى لا تحتاج الى الامضاء فى حجيتها من قبل الشارع.

وعلى كل حال السيره إذا قامت على الكبرى فحجيتها منوطه بتوفر عنصرين فيها عنصر التعاصر وعنصر الامضاء، وأما إذا قامت على الصغرى فلا تتوقف على عنصر الامضاء.

هذا كله فى السيره العقلائيه المعاصره لزمان التشريع وموجوده قبل الشرع .

وأما السيره العقلائيه المستحدثه فى زمن متأخر عن زمن الشرع فلا قيمه لها ولا يمكن إمضاءها ولا طريق لنا لإمضاءها ولا يقين بل ولا اطمئنان بأن هذه السيره لو كانت موجوده فى زمن التشريع لكانت ممضاه لا اطمئنان بهذه القضيه الشرطيه ولا يمكن الحكم بثبوتها إلا لمن كان عنده علم الغيب إذ يمكن ان تكون هذه السيره موجوده فى زمن التشريع ولكن الشارع ردى عنها لأنه يراها منافية للأغراض التشريعيه ومصالحها فمن اجل ذلك لا اطمئنان بأن هذه السيره المستحدثه فى العصور المتأخره لو كانت موجوده فى عصر التشريع لكانت ممضاه، والسيره الجاربه على حق التأليف او حق النشر وما شاكل ذلك من هذا القبيل فإن هذه السيره لم تكن معاصره لزمان التشريع وهى حادثه فى العصور المتأخره ولا- طريق لنا لإمضاءها ولا- اطمئنان لنا بأنها لو كانت موجوده فى زمن التشريع لكانت ممضاه فإن حق التأليف والنشر وما شاكلهما وإن كانت عند العقلاء من الحقوق المعنويه وثابته عند العقلاء فى العصور المتأخره ولكن إثبات امضاءها مشكل ولا اطمئنان لنا بأن هذه السيره لو كانت موجوده فى زمن التشريع لأمضاها الشارع.

فإذن السيره العقلائيه إذا كانت مستحدثه فى العصور المتأخره فلا طريق لنا الى امضاءها ولا اطمئنان بأنها لو كانت ثابتة فى عصر التشريع لكانت ممضاه شرعا.

ولكن قد يقال كما قيل إن هذه السيره المستحدثه فى العصور المتأخره التى قامت على هذه الحقوق وما شاكلهما مرتكزه فى الاذهان لأن هذه الحقوق حقوق ارتكازيه وثابته فى اعماق النفوس وجذورها الارتكازيه ممتده الى زمان التشريع فلو كان فى العمل بها محذور شرعى ومناف للأغراض التشريعيه ومصالحها فبطبيعه الحال صدر المنع من العمل بها والردع عنها فعدم صدور المنع منها رغم ان جذورها ثابت فى عصر التشريع كاشف عن الامضاء.

والجواب عن ذلك:

أولاً: أن السيره العقلانيه فى العصور المتأخره التى جرت على هذه الحقوق كحق التأليف وحق النشر فإن العقلاء يرون أن حق التأليف ثابت للمؤلف وحق النشر ثابت للناشر ولكن قيام هذه السيره على ثبوت هذا الحق ليس من جهة ارتكازيه هذه الحقوق وثبوتها فى اعماق النفس وامتداد جذورها الى عصر التشريع بل من جهة مراعاة حق المؤلف فإن للمؤلف حق الاستفادة من تأليفه فى مقابل اتعابه وجهده وبذل قوته فى صرف هذه العمليه وفى مقابل حق الناشر وجهده وبذله قوته فى صرف عمليه النشر فإن العقلاء بنوا على هذا الحق مراعاة لحقهما لا من جهة ان هذه الحقوق حقوق ارتكازيه وثابته فى اعماق النفس وجذورها ممتده الى عصر التشريع.

السيره العقلانيه. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: السيره العقلانيه.

الى هنا قد تبين ان السيره العقلانيه إذا كانت على الكبرى كحجيه أخبار الثقة وظواهر الالفاظ فحجيتها منوطه بتوفر أمرين فيها، الأول أن تكون معاصره لزمان التشريع والثانى إمضاءها شرعاً وأما إذا كانت السيره على إثبات الصغرى فهى لا تحتاج الى امضاء الشارع فيكفى فى حجيتها كونها معاصره لزمان التشريع فهذه السيره إذا وجدت وجدت الصغرى وحينئذ تنطبق عليها الكبرى قهراً وتحصل النتيجة فإن السيره القائم على الصغرى أمرها يدور بين الوجود والعدم فإذا وجدت وجدت الصغرى وإذا تحققت الصغرى تنطبق عليها الكبرى وتحصل النتيجة فلا تحتاج حجيتها الى الامضاء.

ص: ٥٦

وأما السيره العقلانيه المستحدثه فى العصور المتأخره عن زمان التشريع كسيره العقلاء على حق التأليف او حق النشر وما شاكل ذلك فهذه السيره لا تكون حجه وحجيتها منوطه بإمضاء الشارع لها ولا طريق لنا الى انها ممضاه من قبل الشرع بل لا اطمئنان بأنها لو كانت موجوده فى زمان التشريع لكانت ممضاه شرعاً فلا اطمئنان بثبوت هذه القضيه الشرطيه لاحتمال انها لو كانت موجوده فى زمان التشريع لم يمضها الشارع فلعل هناك موانع عن امضاءها باعتبار انها مجهوله لنا ولا طريق لنا الى تلك الحالات ولعل ان هنا أمور ومفاسد تمنع من امضاء هذه السيره.

فمن اجل ذلك هذه القضيه الشرطيه ايضا غير ثابتة والحكم بثبوتها بحاجه الى علم الغيب.

ولكن قد يقال كما قيل أن سيره العقلاء إذا جرت على حق النشر والتأليف فهي تكشف عن ان هذا الحق أمر مرتكز لدى العرف والعقلاء وثابت في اعماق نفوسهم وجذوره ممتده الى زمان التشريع فإذا علمنا بذلك فلو كان للعمل بها محذور شرعا ومخالفا للأغراض التشريعية ومنافيا لها ولمصالحها لصدر الردع من الشارع جزما فعدم صدور الردع عنه بنحو القضييه الحقيقه كاشف عن ان الشارع امضى هذه السيره.

والجواب عن ذلك:

أولاً: أن هذه السيره القائمه على حق النشر للناسر وحق التأليف للمؤلف لا تكشف عن ان هذا الحق امر مرتكز لدى العرف والعقلاء وثابت في اعماق نفوسهم وجذوره ممتده الى زمان التشريع يقينا وإنما تكشف عن مراعاة حال المؤلف وحال الناسر حتى لا تذهب اتعابه هدرًا فإن للناسر حق الاستفاده من عمليه النشر كما ان من حق المؤلف الاستفاده من مؤلفاته ولا تذهب اتعابه وجهوده هدرًا، فهذا هو منشأ سيره العقلاء عل ثبوت هذا الحق.

ص: ٥٧

فإذن منشأ ثبوت هذه السيره القائمه مراعاة حال الناشر والمؤلف، وعلى هذا فلا طريق لنا الى امضاء الشارع لهذه السيره.

وثانيا: أن منشأ السيره القائمه على العمل بشيء كثبوت الحق للمؤلف والناشر يتصور على نحوين:

النحو الأول: نفترض ان هذه السيره قائمه على العمل بشيء مرتكز في اذهان العرف والعقلاء بحيث تكون جذوره ممتده الى زمان التشريع وهذا أمر مسلم لدى العرف والعقلاء.

النحو الثاني: يكون منشأ هذه السيره مراعاة حال المؤلف والناشر والاحداث الواقعه في الخارج فإن المجتمع إذا كان ناضجا فكريا وثقافيا واجتماعيا ومتطورا فبطبيعته الحال تطراً موضوعات جديده وحوادث واقعته كثيره على هذا المجتمع وهذه الموضوعات والحوادث الواقعه تاره تكون منافره لطبع المجتمع العقلاني وأخرى تكون ملائمه له، فإذا كانت ملائمه فهى منشأ لسيره العقلاء على العمل به وأما إذا كانت منافره فيعرض العقلاء عنها.

أما الفرض الأول فهو مجرد افتراض لا واقع موضوعى له إذ لا يمكن ان تقوم السيره المستحدثه في العصور المتأخره عن عصر التشريع على شيء مرتكز في اذهان العرف والعقلاء وثابت في اعماق نفوسهم كالجبله والقطره الذاتيه وجذوره ممتده الى زمان التشريع فهو مجرد افتراض، فلو كان ذلك الشيء كذلك لكانت السيره جاريه عليه من الأول منذ القدم ووجود العقلاء على سطح هذه الكره.

واما الفرض الثاني فله واقع موضوعى فإن سيره العقلاء المستحدثه في العصور المتأخره عن عصر التشريع فهذه السيره بطبيعته الحال منشأها امور حادثه ملائمه لطبع المجتمع العقلاني فإذا كانت هناك موضوعات جديده وحالات طارئه وملائمه لطبع المجتمع العقلاني فبطبيعته الحال يكون منشأ لجريان سيره العقلاء.

فإذن منشأ جريان سيره العقلاء على الامور المستحدثه في العصور المتأخره عن عصر التشريع لا محاله يكون منشأها امرا حادثا وملائما لطبع المجتمع العقلاني وإثبات امضاء هذه السيره مشكل جدا ولا طريق لنا الى امضاء هذه السيره.

الى هنا قد تبين أن السيره العقلائيه المستحدثه فى العصور المتأخره عن عصر التشريع كسيره العقلاء عل حق التأليف للمؤلف وحق الناشر ونحوهما لا يمكن إثبات امضاء الشارع لهذه السيره ولا طريق لنا الى ذلك بل ولا اطمئنان بأن هذه السيره لو كانت موجوده فى زمن التشريع لكانت موجوده ولا يقين بهذه القضيه الشرطيه بل لا اطمئنان لاحتمال انها لو كانت موجوده لم يمضها الشارع لوجود مفسد او حالات لا طريق لنا اليها.

هذا تمام كلامنا فى السيره العقلائيه.

الجهه الثانيه: يقع الكلام فى السيره المتشرعيه.

وهى السيره القائمه على حكم الشرعى البحت كالسيره الجاريه على الجهر بالبسمله او السيره الجاريه على الجهر بالقراءه فى صلاه الظهر يوم الجمعه تسمى هذه السيره بالسيره المتشرعيه ولا- تسمى بالسيره العقلائيه لأنها جاريه على الحكم الشرعى المحض لا على الحكم العقلائى، وهذه السيره على قسمين:

القسم الأول: أن تكون معاصره لزمن التشريع.

القسم الثانى: أن معاصرتها لزمن التشريع غير معلومه بل معلومه العدم أى انه لم تكن معاصره لزمن التشريع.

أما القسم الأول فلا شبهه فى حجيتها وأنها دليل قطعى على الحكم لأنه عمل المتشرعه بالحكم كعمل المتشرعه بالصلاه والحج والصيام وما شاكل ذلك فى زمن التشريع فلا شبهه فى أنها حجه ولا تتوقف حجيتها على الامضاء.

ولكن وصول هذه السيره اليها يدا بيد وطبقه بعد طبقه بشكل علمى وجزمى مجرد افتراض ولا- طريق لنا الى هذه السيره الموجوده فى زمن التشريع ولهذا افتراض وجود هذه السيره فى الفقه من البدايه الى النهايه مجرد فرض لا واقع موضوعى له فمثل هذه السيره غير موجوده فى الفقه ولا يمكن وصولها اليها يدا بيد وطبقه بعد طبقه لعدم الطريق إليها كذلك.

واما القسم الثانى فحجيتها تتوقف عل توفر امرين فيها:

الاول: ان تكون معاصره لزمان التشريع.

الثانى: أمضاء الشارع لها.

ولكن كلا الامرين غير ثابت.

اما الامر الاول فلأن السيره المتشريه فى العصور المتأخره المستحدثه بعد عصر التشريع لا يمكن اثبات انها معاصره لزمان التشريع فليس لنا طريق الى اثبات انها موجوده فى زمان التشريع وقد وصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه بشكل جزمى.

السيره المتشريه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السيره المتشريه

ذكرنا ان سيره المتشرعه على قسمين:

القسم الاول: السيره المتشريه فى زمان التشريع.

القسم الثانى: السيره المتشريه المستحدثه والمتأخره عن زمان التشريع.

أما القسم الاول فلا- شبهه فى حجيتها لأن معنى السيره هو العمل بالأحكام الشرعيه ولهذا فلا تتوقف حجيتها على امضاء من الشارع بنص او بفعل او بتقرير لأن المتشرع قد عمل بالحكم الشرعى.

لكن هذا القسم من السيره لا بد ان تكون واصله الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ولكن مثلها غير موجوده فى الفقه فى تمام ابوابه وهو مجرد افتراض.

وأما القسم الثانى من السيره وهى المستحدثه بعد عصر التشريع فحجيتها تتوقف على توفر امرين:

الأمر الاول: إثبات انها معاصره لعصر التشريع.

الأمر الثانى: إثبات امضاءها شرعا بنص او بتقرير او بفعل خارجى.

ولكن كلا الامرين لا يمكن اثباته.

أما الامر الاول فإثبات ان هذه السيره المتأخره عن زمان التشريع كانت فى زمان التشريع بحاجه الى دليل وقد استدل على ذلك

الوجه الاول: أنه يمكن اثبات ان هذه السيره ثابتة فى زمن التشريع بنقل المتقدمين لهذه السيره، فإنهم إذا اتفقوا على نقل هذه السيره من الطبقة السابقيه لهم وهكذا الى ان نصل الى زمن الأئمه(ع) فعندئذ نثبت ان هذه السيره ثابتة فى زمن الأئمه(ع) ووصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه وهذا الطريق إما قطعى او انه ظنى معتبر كما اذا فرضنا ان جميع الطبقات ثقه فحيث ان المتقدمين عصرهم قريب من عصر اصحاب الأئمه(ع) فهم ينقلون هذه السيره من طبقه مباشره لهم وهؤلاء ينقلون عن طبقه ثانيه والثانيه عن الثالثه وهكذا الى ان وصلت الى زمن الأئمه(ع) كالأخبار مع الواسطه، فهذه السيره بهذا الطريق قد وصلت الينا من زمن التشريع يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ص: ٦٠

ولكن هذا البيان غير تام.

أما أولاً: فقد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع ووصوله الينا من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه إذ لا فرق من هذه الناحيه بين الاجماع القولى والاجماع العملى الذى هو السيره المتشرعيه لأنهما متلازمان وقد ذكرنا فى غير مورد أن الاجماع المدعى بين المتأخرين لا يمكن إثباته بين المتقدمين لأنه بحاجه الى أحد طريقين:

الطريق الاول: أن يكون لكل من فقهاء المتقدمين كتاب استدلالى وقد استدلى على حكم هذه المسأله بحكم الاجماع حتى نعلم انه اعتمد فى هذا الحكم على الاجماع.

ولكن ليس الامر كذلك إما لأنه ليس لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى او انه كان ولكن لم يصل الينا.

الطريق الثانى: ان هذا الاجماع بين المتأخرين وهم ينقلون هذا الاجماع بين المتقدمين اذا كان نقلهم عن المتقدمين بطرق صحيحه طبقه بعد طبقه ويذا بيد فعندئذ يحرز ثبوت هذا الاجماع بين المتقدمين.

ولكن ليس لنا طريق كذلك إذ المتأخرين قد نقلوا هذا الاجماع من المتقدمين مبنى على الحدس والاجتهاد وعلى حسن الظن ولم يصل هذا الاجماع اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه بحيث يكون كل الطبقات ثقه.

فإذن الموجود فى كتب المتأخرين هو نقل الاجماع بين المتقدمين فهو إذن داخل فى الاجماع المنقول والاجماع المنقول لا يكون حجه ولا اثر له.

فإذن الاجماع المدعى من المتأخرين لا يمكن اثباته بين المتقدمين فضلا عن اثباته فى زمن الأئمه(ع) ومن اجل ذلك قلنا أنه لا يمكن الاعتماد على الاجماع لا- فى كلمات المتأخرين ولا- فى كلمات المتقدمين إذ لا فرق فى الاجماع بين الاجماع القولى والاجماع العملى وسيره المتشرعه هى الاجماع العملى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، ولا طريق لنا الى اثبات هذه الاجماع فى زمن الأئمه(ع) ووصوله الينا طبقه بعد طبقه ويذا بيد.

هذا مضافا الى ان المتقدمين فى دعوى الاجماع مختلفين بل شخص واحد منهم يختلف فى دعوى الاجماع كالشيخ عليه الرحمه يدعى الاجماع فى كتابه على شىء وفى كتاب آخر يدعى الاجماع على خلاف ذلك الشىء ومن هنا يعلم ان هذا الاجماع غير واصل اليهم من زمن الأئمه(ع) لأنهم مختلفون فى نقل الاجماع أو ان اجماع الشيخ مبنى على قاعده اللطف وهى غير ثابتة ولا واقع موضوعى لها، أو ان اجماع بعض المتقدمين مبنى على تطبيق قاعده أصاله البراءه او ما شاكل ذلك ومن الواضح ان مثل هذا الاجماع لا أثر له.

فإذن لا- طريق لنا الى اثبات الاجماع التعبدى بين المتقدمين فإن الاجماع المدعى بينهم إما مبنى على القواعد العامه كقاعده اللطف وقاعده البراءه وما شاكل ذلك او مبنى على الحدس والاجتهاد او مبنى على التبعية كأصحاب الشيخ عليه الرحمه فإنهم يتبعون الشيخ عليه الرحمه.

فإذن لا أثر لإجماع القدماء ولا يمكن اثبات الإجماع التعبدى بين القدماء ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن لنا احراز الاجماع التعبدى العملى بين القدماء ولكن مع ذلك لا يكون هذا الاجماع كاشفا عن ثبوته فى زمن الأئمه(ع) ووصوله اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه لاحتمال ان هذا الاجماع ناشئا من فتاوى الفقهاء لا انه وصل اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

فالتنتيجه أنه لا يمكن أثبات هذا الاجماع العملى وهو سيره المتشرعه فى زمن الأئمه(ع) وقد وصلت الى المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

الوجه الثانى: أن السيره المتشرعيه اذا جرت عل شىء وتطابقت آرائهم على العمل بشىء عام البلوى بين المتشرعه كما اذا جرت سيرتهم على وجوب الجهر بالبسمله فى كل صلاه او جرت سيرتهم على وجوب الاخفات فى صلاه الظهر يوم الجمعه او وجوب الجهر بها فتطابق آراء المتشرعه فى العمل بهذه المسأله يكشف ان جذور هذه المسأله ثابتة فى عصر التشريع وانها وصلت اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه كما اذا فرضنا اجماع المتشرعه على وجوب الاخفات فى صلاه الظهر يوم الجمعه وتطابق آرائهم فى العمل بها فهذا يكشف ان جذور المسأله ممتده الى عصر التشريع وانها وصلت الينا من عصر التشريع يدا بيد وطبقه بعد طبقه وذلك لأن احتمال ان السيره جاريه على وجوب الجهر فى صلاه الظهر يوم الجمعه ولكن تبدلت هذه السيره بغيره أخرى فجأه فى آن واحد هذا الاحتمال ضعيف جدا بل غير معقول فإن تبدل سيره بغيره أخرى فجأه وفى آن واحد مستحيل وقوعا وغير ممكن، فبطبيعه الحال هذه السيره ثابتة فى عصر التشريع وقد وصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ولكن هذا الوجه ايضا غير تام.

اولاً: أن تبديل السيره بسيره أخرى فجأه وفي آن واحد وإن كان مستحيلاً وقوعاً وغير ممكن إلا انه لا يكشف عن استمرار هذه السيره وثبوتها في زمن التشريع لعدم الملازمه بين الامرين لاحتمال ان هذه السيره ناشئه عن فتاوى الفقهاء في العصور المتأخره فإن هذا الاحتمال مانع عن العلم او الاطمئنان بثبوتها في عصر التشريع.

وثانياً: ان تبديل سيره بسيره أخرى فجأه في آن واحد وإن كان مستحيلاً وقوعاً وغير ممكن إلا أنه لا مانع من هذا التبديل تدريجاً وفي فتره زمنيّه طويله كما وقع نظيره كثيراً في ابواب الفقه فإن السيره جاريه على تنجس ماء البئر بالملاقاه ثم تبدلت بسيره جاريه بين المتأخرين عل عدم انفعال ماء البئر بالملاقاه طالما لم يتغير بأحد اوصاف النجس وكذلك جريان السيره بنجاسه أهل الكتاب بين المتقدمين ولكن تبدلت هذ السيره بين المتأخرين. فتبدل سيره بسيره أخرى تدريجاً لا مانع منه، فلو فرضنا جريان السيره في زمن الائمه(ع) على وجوب الجهر في صلاه الظهر من يوم الجمعة ولكن في عصر الغيبه وجد فقيه افتى بوجوب الجهر ثم انتشرت هذه الفتوى وتابعه عليها كثير من الفقهاء الى ان تبدلت السيره الجاريه على وجوب الجهر في صلاه الظهر يوم الجمعة بالسيره الجاريه على وجوب الإخفات فيها فلا مانع من هذا التبديل تدريجاً ولا محذور فيه.

فإذن لا يمكن كشف أن جذور هذه السيره ثابتة في عصر التشريع

السيره المتشرعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: السيره المتشرعيه

لحد الآن قد تبين ان السيره المتشرعيه المستحدثه بعد عصر التشريع وزمن المعصومين(ع) لا يمكن اثبات استمرارها الى زمان المعصومين(ع) واتصالها بعصر التشريع وانها وصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ص: ٦٣

ولكن مع هذا قد استدل على ان سيره المتشرعه المستحدثه بعد عصر التشريع يمكن اثبات اتصالها بزمن التشريع بوجوه تقدم الوجه الاول منها والثاني مع ما فيهما.

الوجه الثالث: ان السيره المتشرعيه المستحدثه اذا جرت على شيء كما اذا جرت على حجيه خبر الثقة او جرت على حجيه ظواهر الالفاظ فيامكاننا اثبات اتصال هذه السيره بزمن المعصومين عليهم السلام وبعصر التشريع وذلك لأمرين:

الامر الاول: ان هذه السيره لو لم تكن ثابتة في زمن التشريع لكان يكثر السؤال فيها فيكثر السؤال عن حجيه خبر الثقة وعن عدم حجيته مثلاً- وعن حجيه ظواهر الالفاظ وعن عدم حجيتها مع انه لم يرد في شيء من الروايات حتى روايه ضعيفه السؤال عن حجيه خبر الثقة او عن عدم حجيته او عن حجيه ظواهر الالفاظ او عدم حجيته، نعم قد ورد السؤال في الروايات عن الصغرى كما

فى (أفونى بن عبد الرحمن ثقه آخذ منه معالم دينى) (١) لا عن حجيه خبر الثقة كبرويا لعدم السؤال وسكوت الامام عن ذلك قرينه واضحه على ان هذه الصغرى ثابتة فى عصر التشريع.

ولكن ثبوت هذه السيره لا يدل على ان الثابت هو حجيه خبر الثقة فإن ثبوت هذه السيره كما يمكن لثبوت حجيه خبر الثقة يمكن لعدم حجيته لأن السيره اذا قامت على عدم حجيه خبر الثقة فأیضا تكون موجه لعدم السؤال عن حجيه خبر الثقة او عن عدم حجيته كما ان السيره اذا قامت على حجيه خبره منشأ لعدم السؤال عن ان خبر الثقة حجه او انه ليس بحجه فالسكوت وعدم السؤال إنما يدل على ان هذه السيره ثابتة فى عصر التشريع وفى زمن المعصومين (ع) ولكن هذا السكوت وعدم السؤال لا يدل على ان هذه السيره ثابتة على حجيه خبر الثقة او على عدم حجيته.

ص: ٦٤

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١٤٧، كتاب القضاء، ابواب صفات القاضى، باب ١١، ح ٣٣، ط آل البيت.

فإذن هذا الأمر إنما يثبت ان هذه السيره ثابتة في عصر التشريع وانها وصلت اليها بيد وطبقه بعد طبقه إما جزماً او اطمئناناً أو ظناً بظن معتبر، ولكن لا تدل على ان هذه السيره قائمه على حجيه خبر الثقة.

الأمر الثاني: أن هذه السيره لو كانت قائمه على عدم حجيه خبر الثقة او عدم حجيه الظواهر لشاع واشتهر بين المتشرعه وبين العلماء فإن هذه السيره الثابته في عصر التشريع وفي زمن الأئمه(ع) لو كانت قائمه على عدم حجيه خبر الثقة لاشتهر عدم الحجيه بين المتشرعه ولشاع بينهم مع انه لا- عين لها ولا اثر لأن المشهور والمعروف بين المتشرعه وبين العلماء هو حجيه خبر الثقة لا عدم حجيته ومن هذا نستكشف ان هذه السيره لم تقم على عدم حجيه خبر الثقة ومن ضم هذا الأمر الى الأمر الاول تكون النتيجة ان هذه السيره متصله بالسيره في زمن التشريع وانها قائمه على حجيه خبر الثقة لا على عدم حجيته.

هذا ملخص هذا الوجه.

والجواب عن ذلك ان تماميه هذا الوجه منوطه بتوفر ركيزتين:

الركيزه الاولى: ان تكون هذه السيره قائمه على المسائل الاصوليه باعتبار ان المسائل الاصوليه مسائل عامه لا تختص بباب دون باب آخر بل تجرى في جميع الابواب او في معظمها فإن حجيه خبر الثقة لا- تختص بباب دون باب وكذلك حجيه ظواهر الالفاظ بل تعم جميع الابواب او معظمها.

الركيزه الثانيه: ان منشأ هذه السيره أى السيره على حجيه أخبار الثقة او حجيه ظواهر الالفاظ الخصوصيه المرتكزه في الاذهان الثابته في اعماق النفوس وهذه السيره ممتده الى زمن التشريع والى عصر المعصومين(ع) فإذا تماميه هذا الوجه مبنيه على تماميه هاتين الركيزتين.

ونتيجه هاتين الركيزتين وان كانت اتصال هذه السيره بعصر التشريع إلا ان هذه السيره ليست سيره متشرعيه بل هي سيره عقلائيه فإن السيره المتشرعيه سيره تعدييه فإن المتشرعه واصحاب الأئمه(ع) جرت سيرتهم على حكم شرعى ولهذا السيره المتشرعيه تتوقف على وجود الشرع والشريعة حتى تقوم السيره على وجوب شىء او على حرمة شىء او على جزئيه شىء او شرطيه شىء آخر وهكذا فليس منشأ هذه السيره الخصوصيه المرتكزه في الاذهان الثابته في اعماق النفوس بل منشأ هذه السيره هو الشرع والتعبد بالشرع ، فالوجوب وإن كانت جذوره ثابتة في زمن التشريع وكذلك الحرمة لكن الذى هو ثابت من زمن التشريع هو الوجوب او الحرمة الواقعيه وأما مورد السيره فهو الوجوب الظاهري والاحكام الاجتهاديه وليده افكار المجتهدين وان كانت ذات طابع شرعى التى هي مورد للسيره هي الحرمة الظاهريه والاجتهاديه والاحكام الاجتهاديه وليده افكار المجتهدين وان كانت ذات طابع شرعى فقد تكون مطابقه للواقع وقد تكون غير مطابقه للواقع فكيف يمكن اثبات اتصال هذه السيره بزمن التشريع او بزمن المعصومين(ع)؟ وانها ثابتة في ذلك الزمن ووصلت اليها بيد وطبقه بعد طبقه؟ ولا يمكن اثبات ذلك.

فهذا الوجه مبنى على الخلط بين السيره العقلائيه والسيره المتشرعيه فهذا الوجه انما ينطبق على السيره العقلائيه ولا ينطبق على السيره المتشرعيه لأن سيره المتشرعيه سيره تعبدية صرفه وقائمه على الحكم التعبدى البحت.

نعم قد تطلق سيره المتشرعيه على السيره العقلائيه بعد الامضاء فإن السيره العقلائيه الجاربه على حججه أخبار الثقة وظواهر الالفاظ بعد امضاء الشارع لها تكون سيره متشرعيه لأن المتشرعيه يعملون بهذه السيره بما انها ممضاه شرعا لا بما انها سيره العقلاء فتكون سيره شرعيه بالإمضاء، وأما العقلاء فهو يعملون بها بما انها سيره العقلاء سواء كانت ممضاه شرعا او لم تكن ممضاه شرعا.

فالنتيجه ان سيره المتشرعيه الابتدائيه الحادته التي هي محل الكلام بين المتشرعيه فى الازمنه المتأخره عن زمن التشريع لا يمكن لنا اثبات انها متصله بزمن التشريع طبقه بعد طبقه، ومن هنا قلنا انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع سواء كان قوليا او عمليا فى شىء من المسائل الفقهييه، فإن الاجماع المدعى فى كلمات المتأخرين سواء كان اجماعا قوليا ام عمليا وهو السيره فحججه هذا الاجماع منوطه بتوفر امرين فيه لأن الاجماع فى نفسه لا يكون حجه فحججه بتوفر امرين:

الامر الاول: ان يكون هذا الاجماع ثابتا بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريبا من عصر اصحاب الأئمه(ع).

الامر الثانى: اثبات ان هذا الاجماع الموجود بين المتقدمين قد وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقة.

واثبات كلا الأمرين مشكل

السيره المتشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السيره المتشرعيه

السيره المتشرعيه ناشئه من فتاوى العلماء فإن عمل المتشرعيه بفتاوى العلماء وعمل العلماء بفتاويهم يسمى بالسيره المتشرعيه ومنشأ هذه السيره هو ما يسمى بالإجماع القولى، فإن الاجماع تاره يكون عمليا يعبر عنه بسيره المتشرعيه وأخرى يكون قوليا وقد ذكرنا غير مره أنه لا- يمكن الاستدلال على أى مساله من المسائل الفقهييه بالإجماع فلا يمكن اثبات حججه الاجماع إذ هو فى نفسه لا- يكون حجه إذ قول العلماء فى نفسه لا- يكون حجه فحججه منوطه بالإمضاء من الأمام(ع) والاقرار به وتصديقه والا فلا يكون حجه وليس بإمكاننا إحراز اتصال الاجماع المدعى بين الفقهاء فى عصر الغيبه بزمن التشريع ووصوله إلينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه بشكل جزمى او اطمئنانى او ظنى معتبر وما ذكرناه من الوجوه لإثبات اتصال سيره المتشرعيه المستحدثه فى عصر الغيبه واتصالها بعصر التشريع وغيرها من الوجوه كلها مبنيه على الافتراضات والتصورات فلا اصل لها ولا واقع موضوعى لها فإن ما له واقع موضوعى هو الآتى إذ الاجماع إما بين المتأخرين او بين المتقدمين والاجماع المدعى بين المتأخرين إثباته بنحو يكون بين جميع طبقات المتأخرين لا- يمكن فإن الاجماع المدعى فى كلمات المتأخرين إما مبنى على الحدس والاجتهاد او مبنى على حسن الظن كما سمعنا ونقل كثيرا أنه إذا اتفق شيخنا الانصارى والشهيد الاول والمحقق الثانى فمخالفتهم مشكل جدا، فهذا ليس الا- من جهه حسن الظن بهم، أو مبنى على القواعد العامه وتطبيقها على عناصرها ثم دعوى الاجماع او مبنى على الروايات

فإذن تحصيل الاجماع التبعدى بين المتأخرين لا طريق لنا الى ذلك ولا سيما فى جميع الطبقات فإن بالمراجعه الى كتبهم يظهر ان دعوى الاجماع كثيره إذ فى اغلب المسائل فى مقام الاستدلال استدلوا بالاجماع ولا سيما مثل مفتاح الكرامه لا تخلو مسأله من دعوى الاجماع عليها ومثل صاحب الغنيه وما شاكل ذلك فإنه لا يذكر مسأله بدون دعوى الاجماع عليها فكيف يعتمد على هذه الاجماع؟ وكيف يمكن تحصيل الاجماع التبعدى أى لا- يكون مبنى على الحدس والاجتهاد ولا- على الروايات ولو الضعيفه ولا على تطبيق القواعد على صغرياتهما ولا على حسن الظن؟ فلا يمكن لنا تحصيل مثل هذا الاجماع بين المتأخرين فى جميع طبقاتهم.

ولو فرضنا وجود الاجماع بين المتأخرين فى مسأله فى جميع طبقاتهم فمن أين يحرز ان هذا الاجماع ليس مدركيا او لا يكون مبنيًا على الحدس او لا يكون مبنيًا على حسن الظن بالنسبه الى بعض المجمعين؟ فهذا بحاجه الى علم الغيب.

فإذن لا يمكن تحصيل الاجماع التبعدى بين العلماء المتأخرين فى جميع طبقاتهم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن تحصيل مثل هذا الاجماع ولكن من أين لنا أن نثبت ان هذا الاجماع قد وصل اليهم من العلماء المتقدمين والحال انه لا طريق لنا الى ذلك، إذ الاجماع بين المتأخرين إنما يكون حجه فيما اذا توفر فيه أمران:

الاول: ان يكون هذا الاجماع ثابتا بين المتقدمين باعتبار ان عصرهم قريب من عصر اصحاب الأئمه(ع)، ومن أين لنا طريق الى تحصيل ذلك؟

الامر الثانى: أن يصل هذا الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين طبقه بعد طبقه بشكل جزمى او اطمئنانى او ظنى معتبر ولا يمكن احراز ذلك، فإن وصول هذا الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين بأحد طريقين:

الاول: ان يكون لكل من العلماء المتقدمين كتاب استدلالى ويذكر فيه أنه استدلى بالاجماع على حكم المسأله وليس هذا الاجماع منه مدرکيا او مبنيا على الحدس والاجتهاد او على حسن الظن، وان هذا الكتاب وصل الى المتأخرين.

ولكن الواقع ليس كذلك إما لأن ليس لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى يستدل فيه بالاجماع على حكم المسأله او كان ولكن لم يصل الى المتأخرين، فلا يمكن احراز وصول هذا الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين بهذا الطريق.

الثانى: ان يكون هذا الاجماع منقولاً من طبقه سابقه الى طبقه اللاحقه وهكذا الى ان وصل الى طبقه المتأخرين.

وهذا ايضا مفقود.

فإذن ليس فى كلمات المتأخرين الا- نقل الاجماع من المتقدمين فإن الموجود فى كتب المتأخرين هو نقل الاجماع من المتقدمين وهو داخل فى الاجماع المنقول والاجماع المنقول لا يكون حجه.

ومع الاغماض عن ذلك ايضا، ولكن:

أولاً: أن الاجماع التبعدى بين المتقدمين قد لا- يكون موجوداً، فإنهم مختلفون فى دعوى الاجماع بل واحد منهم يدعى الاجماع المتناقضه والمختلفه فى كتبه، ففى كتاب يدعى الاجماع على شىء وفى كتاب آخر يدعى الاجماع على خلافه.

وثانياً: وقد تبنى دعوى الاجماع عندهم على قاعده اللطف وهذه القاعده غير ثابتة او تبنى على تطبيق قاعده عامه على صغرياتها ودعوى الاجماع على ذلك كما نسب ذلك الى بعضهم كما نسب دعوى الاجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف الى بعضهم مع انه لم يقل به احد وهذا ليس الا من جهه تطبيق قاعده اصاله البراءه فإنه تخيل انه يشك فى شرطيه اطلاق الماء فى صحه الوضوء فلا- مانع من الرجوع الى اصاله البراءه وتطبيقها على المسأله والبراءه قاعده متفق عليها فمن اجل ذلك ادعى الاجماع على صحه الوضوء بالماء المضاف مع انه لم يقل احد من الاصحاب بصحه الوضوء بالماء المضاف.

فإذن لا يمكن احراز اثبات الاجماع التعبدى بين المتقدمين.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاجماع موجود بين المتقدمين ولكن من اين يحرز ان هذا الاجماع تعبدى من جميع المجمعين؟ إذ يمكن ان يكون مستند بعضهم الحدس والاجتهاد ومستند البعض الآخر الروايه الضعيفه ومستند ثالث تطبيق القاعده او حسن الظن.

فإذن لا طريق لنا الى احراز ان هذا الاجماع الموجود بينم اجماع تعبدى صرف.

ولو سلم انه اجماع تعبدى فلا يمكن اثبات انه وصل الى المتقدمين من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه لأنه بحاجة الى علم الغيب، فلعل فى بعض الطبقات اختلاف فلا اجماع، أو كان الاجماع على الخلاف ثم حصل هذا الاجماع تدريجا، فمن اجل ذلك لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شىء من المسائل الفقهييه ولا يمكن اثبات حجيه الاجماع فيها.

إلى هنا قد انتهينا عن سيره المشرعه وسيره العقلاء.

وبقى الكلام فى الامضاء.

إما السيره اذا كانت متشرعيه وثابته فى عصر التشريع فلا تحتاج الى الامضاء إذ معنى السيره هو العمل بالأحكام الشرعيه والعمل بالأحكام الشرعيه لا يحتاج الى الامضاء لأنه بأمر من المولى ومعه فلا يحتاج الى امضاء آخر كما لا يمكن الردع عنه كيف وهو عمل بالحكم الشرعى وبأمر من الشارع؟ ولهذا لا يتصور فى سيره المشرعه الردع والامضاء.

واما السيره اذا كانت عقلائييه فحجيتها منوطه بالإمضاء.

السيره المشرعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: السيره المشرعيه

الى هنا قد تبين أن سيره المشرعه اذا كانت فى زمن الأئمه(ع) وفى عصر التشريع فهى بنفسها دليل شرعى على الحكم فلا تتوقف دلييتها على الامضاء والا لزم تحصيل الحاصل فإن دلييتها ثابتة فى نفسها فلا يمكن الاستدلال على اثبات دلييتها بدليل آخر فإنه من تحصيل الحاصل.

ص: ٦٩

وأما سيره المشرعه المستحدثه فى عصر الغيبه لا فى عصر التشريع فمنشأ هذه السيره اما الروايات الوارده فى المسأله فنرجع الى الروايات هل تدل على حكم المسأله أى على ما جرت عليه سيره المشرعه او لا تدل وهل هى تامه سنداً ودلاله وجهه او انها ليست بتامه؟ فإذا لا اثر للسيره والرجوع اليها فلا بد من الرجوع الى مدركها.

وكذلك سيره المتشرعه فى عصر الغيبه اذا كانت مستنده الى قاعده كليه كقاعده اللطف وما شاكل ذلك فلا بد من الرجوع الى تلك القاعده هل هى تامه او انها غير تامه فلا اثر حينئذ للسيره.

وأما سيره المتشرعه اذا لم يكن مدركها معلوما ولا ندرى ان منشئها ما هو؟ فإن كانت هذه السيره بين المتشرعه فبطبيعه الحال نعلم اجمالا- ان منشئها بين المتشرعه هو فتاوى العلماء لأن فتاوى العلماء يتوسع العمل بها بالتدرىح حتى تصبح سيره متشرعه وهذه السيره لا اثر لها فلا يمكن احرازها بين المتقدمين فضلا عن احرازها فى زمن الأئمه(ع) ووصولها اليها بيد وطبقه بعد طبقه، فلا- طريق لنا الى ذلك وكذلك الحال اذا كانت هذه السيره بين المتقدمين فهذه السيره بطبيعه الحال ناشئه من فتاوى العلماء او من حسن الظن او ما شاكل ذلك فلا يمكن اثبات ان هذه السيره ثابتة فى عصر التشريع ووصولها اليها طبقه بعد طبقه فمن اجل ذلك سيره المتشرعه فى عصر الغيبه بين العلماء لا اثر لها ولا يمكن اثبات حجيتها وامضائها شرعا.

فحال السيره العمليه حال الاجماع القولى وقد ذكرنا غير مره انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شىء من المسائل الفقهييه إذ لا يمكن احراز ان هذا الاجماع ثابت فى زمن الأئمه(ع) ووصل اليها بيد وطبقه بعد طبقه.

واما السيره العقلانيه التي تحدد مواقف العقلاء وسلوكياتهم فى الخارج اجتماعيا وفرديا ماديا ومعنويا سعه وضيقا فمنشأ هذه السيره تاره ارتكازها فى النفس والذهن وثبوتها فى اعماق النفوس وأخرى يكون منشئها الخصوصيه المرتكزه الكامنه فى متعلقات هذه السيره، والاول كالسيره الجاريه على حسن أداء الأمانه وعلى حسن الصدق وقبح الكذب وما شاكل ذلك، والثانى فهى ناشئه عن الخصوصيه المرتكزه فى متعلقاتها كالسيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه فإن منشأ هذه السيره أقربيه أخبار الثقه وأقوائيه كشفها عن الواقع من أخبار غير الثقه نوعا فهذه الخصوصيه المرتكزه هى المنشأ لانعقاد هذه السيره بين العقلاء، وكذلك الحال بالنسبه الى ظواهر الالفاظ فإن الخصوصيه المرتكزه فى ظواهر الالفاظ وهى أقربيتها الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال وأقوائيه كشفها عن الواقع نوعا هى منشأ سيره العقلاء ومنشأ عمل العقلاء بظواهر الالفاظ فى امورهم الاجتماعيه والفرديه وحياتهم الماديه والمعنويه دون ظواهر الافعال.

ولكن كلتا النكتتين الارتكازيتين سبب لحجيه هذه السيره عند العقلاء فإما ان لا تكون هذه السيره حجه عند الشارع فحجيه هذه السيره لدى الشارع بحاجه الى الامضاء قولاً أو فعلاً والا فلا تكون حجه شرعا فعندئذ لا شبهه فى ان الشارع اذا امضى هذه السيره قولاً او عملاً فلا شبهه فى حجيتها ولكن هل يكفى فى امضاء هذه السيره عدم صدور ردع من الشارع وسكوتها عنها؟

والجواب انه يكفى ذلك للملازمه بين عدم الردع وسكوت المولى وبين الامضاء.

بيان ذلك: أن الشريعه الاسلاميه التي جاء بها النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) متمثله فى عنصرين:

العنصر الاول: العبادات، فإن العبادات أحكام شرعيه مجعوله من قبل الشارع تعبدا ولا طريق للعقل الى تلك الأحكام ولا الى مبادئ تلك الأحكام ومصالحها ومفاسدها ولا فرق فى هذه الأحكام بين الوجوبات والتحريمات فإنها أحكام تعبديه صرفه ولا طريق لنا الى ملاكاتهما ولا طريق للعقلاء الى نفس هذه الأحكام.

وكذلك ليس بإمكان العقلاء الوصول الى هذه الاحكام ولا الى ملاكاتها، والنكته في ذلك ان هذه الأحكام الشرعيه التعبدية علاقته معنويه بين العبد وربّه ولا- تتأثر هذه العلاقه بتأثر الحياه العامه ولا تتطور بتطورها فإن هذه العلاقه علاقته ثابتة وروحيه ومعنويه وهذه الاحكام الشرعيه هي تلك العلاقه بين العبد وربّه، مثلا الصلاه الموجوده في عصر النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) نفسها الصلاه الموجوده الآن ولا تتأثر بتأثر الحياه ولا تتطور بتطورها لا كما ولا كيفا وكذلك الحال في الصوم والحج .

فإذن نفس هذه الاحكام الشرعيه هي العلاقه الروحيه بين العبد وربّه ولا تتطور بتطور الحياه العامه لا كما ولا كيفا.

بينما علاقته الانسان بالحياه العامه علاقته ماديّه وهي تتأثر بتأثرها وتتطور بتطورها كما وكيفا فالحياه الماديّه في عصر النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) تختلف عن الحياه في هذا العصر كما وكيفا.

فالتتيجه أن هذا القسم من الاحكام الشرعيه التعبدية أحكام روجيه معنويه بين العبد وربّه وهذا القسم خارج عن موضوع كلامنا فإنها بنفسها مجعوله من قبل الشارع.

العنصر الثاني: المعاملات وهي أحكام عقلائيه بكافه اشكالها ومجعوله لدى العقلاء لحفظ نظامهم وحياتهم الاجتماعيه والفرديه والماديّه والمعنويه والشارع امضى هذا النظام في الجمله فقد ألغى جملته من المعاملات كالربا روحا وشكلا عن الشريعه المقدسه وكذلك بيع الخمر وبيع الميتة ولحم الكلب والخنزير وكذلك القمار وما شاكل ذلك، فإن الشارع الغى هذه المعاملات شكلا وروحا عن الشريعه المقدسه لأن الشارع جاء لتصحيح مواقف العقلاء وسلوكياتهم فإن مواقفهم اذا كانت خاطئه ومخالفه للأغراض الشرعيه يقوم الشارع بالردع عنها والغائها روحا وشكلا، واما اذا لم تكن مخالفه للأغراض التشريعيه وللمصالح الدينيه فيسكت ولم يردع عنها، ومن هنا تكون هذه الملازمه بين السكوت وعدم الردع وبين امضاء الشارع ثابتته، فإذا سكت الشارع في مورد عقلائى ولم يقم بالردع عنه فهو كاشف عن الامضاء لهذا السلوك جزما.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الملازمه بين عدم الردع والامضاء

تحصل مما ذكرنا ان الملازمه بين عدم صدور الردع من الشارع عن السيره العقلائيه وسكوته عن الردع عنها وبين امضاءها ثابتته فى زمن الحضور فإن السيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار القه ونحوها إذا لم يرد ردع عنها من الشارع فهو يكشف كشافا قطعيا عن امضاء هذه السيره وتقريرها فتكون السيره حجه شرعا فلا شبهه فى ثبوت هذه الملازمه فى زمن الحضور.

وإنما الكلام هل هذه الملازمه ثابتته بين عدم صدور الردع من الشارع عن هذه السيره فى زمن الحضور وسكوته عن الردع عنها وبين وصول ذلك الينا فى زمن الغيبه فهل هذه الملازمه بين عدم صدور الردع وبين العلم بالامضاء فى زمن الغيبه او انها غير ثابتته؟ فإن الملازمه بين عدم صدور الردع وبين الامضاء فى زمن الحضور إنما هى بين عدم الصدور بوجوده الواقعى وبين الامضاء بوجوده الواقعى وإما الملازمه بين عدم صدور الردع بوجوده الواقعى وبين الامضاء فى زمن الغيبه إنما هو بوجوده العلمى، فهل هذه الملازمه ثابتته بين عدم صدور الردع من الشارع عن السيره فى زمن التشريع وبين العلم بالامضاء فى زمن الغيبه.

قد يقال كما قيل أن هذه الملازمه غير ثابتته فإن عدم صدور الردع من الشارع فى زمن الحضور وسكوته عن الردع عنها لا يستلزم وصوله الينا فإن وصوله الينا بحاجه الى طريق حتى يصل من هذا الطريق الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه ومن الواضح انه لا طريق لنا الى ان الشارع لم يردع عن هذه السيره فى زمن الحضور.

والجواب عن ذلك:

ان هذا القيل تام فى الامور المتعارفه وفى الاحكام الشرعيه فإذا شككنا فى ان الشارع هل اوجب الدعاء عند رؤيه الهلال او لم يوجب فلا- طريق لنا الى وجوبه ولا الى عدم وجوبه الا من جهه الروايات الواصله الينا ويقطع النظر عنها فلا طريق لنا الى ذلك وأما فى مثل سيره العقلاء فالأمر ليس كذلك فإن سيره العقلاء إما هى ناشئه من المرتكزات الذهنيه الثابته فى اعماق النفوس التى تمتد جذورها الى زمان وجود العقلاء على سطح هذه الكره.

ص: ٧٣

مثلا السيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه منشئها وسببها الخصوصيه المرتكزه فى أخبار الثقه ومن الواضح ان هذه الخصوصيه لا- يمكن توقيتها بزمن دون زمن ولعاقل دون عاقل آخر ولطائفه دون طائفه أخرى ولقرن دون قرن آخر فبطبيعته الحال هذه الخصوصيه ممتده ومرتكزه فى اذهان العقلاء طالما يكون العقلاء موجودين على سطح هذه الكره.

وعلى هذا فالشارع اذا اراد المنع عن العمل بهذه السيره ويرى ان هذه السيره مخالفه للأغراض الشرعيه ولا تنسجم مع المصالح الدينيه ومن الواضح ان المنع العملى عن هذه السيره لا يمكن بصدور نهى واحد او بصدور ردع واحد او منع واحد بل لا بد من المنع عن هذه السيره بكل مناسبه فى فتره زمنيه طويله حتى يمكن قلع هذه السيره عن أذهان الناس وأزالتها وتبديلها بسيره

صحيحه قيمه ومطابقه للمصالح الدينيه وللأغراض التشريعيه فهذ السيره بما انها ناشئه من المصالح الدينيه تصيح من التقاليد والعادات الذاتيه ونقصد بالذاتى الذاتى فى باب البرهان ومن الواضح ان قلع هذه التقاليد عن أذهان الناس بحاجه الى المنع عن العمل بها والردع بكل مناسبه وفى كل مجلس مع التأكيد والتشديد وبيان آثارها السلبيه ومفاسدها حتى يمكن قلع هذه التقاليد عن أذهان الناس وتبديلها بتقاليد صحيحه. فبطبيعته الحال هذا الردع يصل اليها جزما باعتبار ان الردع عنها واصل الى حد التواتر وفى فتره طويله وتبديلها بالتقاليد الصحيحه المطابقه للمصالح الدينيه والأغراض التشريعيه.

وأما اذا لم نجد فى زمن الغيبه أى ردع ولو فى روايه ضعيفه فنكشف كشافا قطعيا عن عدم صدور الردع لأنه لو صدر فلا محاله يصل اليها باعتبار ان الردع أصبح متواترا بل أكثر من ذلك فإذا لم نجد أى ردع فى الروايات ولو فى روايه مرسله او ضعيفه نكشف من ذلك كشافا جزميا عن عدم صدور الردع من الشارع وامضائه لهذه السيره.

فإذن لا يقاس عدم صدور الردع من الشارع عن السير به بأحكام أخرى.

فإذن الملازمه كما أنها ثابتة في زمن الحضور بين عدم صدور الردع والامضاء بوجوده الواقعي كذلك ثابتة بين عدم صدور الردع والامضاء في زماننا بوجوده العلمي.

وأما إذا فرضنا ان الشارع اذا منع العمل بأخبار الثقة الذي هو امر مرتكز في الازهان ومن الواضح انه لا يمكن الردع عن العمل بأخبار الثقة او ظواهر الالفاظ بردع واحد فلا بد من تكرار هذا المنع بكل مناسبة وفي فتره طويله وتشديد المنع والتأكيد عليه وبيان آثاره السلبيه ومخالفته للأغراض التشريعيه حتى يمكن ازاله هذه السيريه وهذا الارتكاز عن اذهان الناس وتبديلها بسيره صحيحه قيمه مطابقه للمصالح الدينيه.

فالملازمه كما هي ثابتة في زمن الحضور كذلك ثابتة في زمن الغيبه ايضا.

هذا كله في السيريه العقلانيه الجاربه على العمل بشيء الناشئه من المرتكزات الذهنيه الثابته في اعماق النفوس والتي لها جذور ممتده ولا يمكن تخصيصها بطائفه من العقلاء دون طائفه أخرى أو بقرن دون قرن آخر.

واما سيره العقلاء المستحدثه في زمن الغيبه كالسيره المدعاه على حق التأليف وحق النشر فيقع الكلام فيها أولا في اصل ثبوت هذه السيريه فإنها لم تنشأ عن المرتكزات الذهنيه الثابته في اعماق النفوس وإنما هي ثابتة مراعاة لحال المؤلف والناشر فحق المؤلف هو حق مالي وأما الحق المعنوي فهو ثابت ولا شبهه في ثبوته وإنما الكلام في الحق المالي، وقد بنى جماعه من العقلاء على ثبوت هذا الحق وامضاء حكومات الوقت لهذا الحق وبالتالي اصبح سيره وأما ان جميع العقلاء اتفقوا على ذلك فهو غير ثابت وعلى تقدير تسليم ان سيره العقلاء ثابتة على ذلك الا انه لا طريق لنا الى امضاءها من قبل الشارع كما انه لا طريق لنا الى ان العمل بهذه السيريه مخالف للأغراض التشريعيه وله آثار سلبيه في الشريعه المقدسه، إذ لم تنشأ هذه السيريه عن المرتكزات الذهنيه الثابته في اعماق النفوس التي لها جذور ممتده، ولهذا لا طريق لنا الى امضاء هذه السيريه اصلا.

ثم أن للمحقق الاصفهاني في المقام كلاما، وحاصله أن للشارع حيثيتين:

الحيثية الأولى: كونه رئيس العقلاء وفي طليعتهم ومن أفرادهم.

الحيثية الثانية (1): كونه شارعا ورسولا- من الله تعالى لتصحيح أخطاء العقلاء وسلوكياتهم المادية والمعنوية في الخارج الاجتماعي والفردية.

أما من الحيثية الأولى فيكون موقف الشارع موقف العقلاء ولا- يمكن فرض ان موقفه غير موقف العقلاء والا- لزم الخلف لأنه رئيس العقلاء وفي طليعتهم فكيف يمكن افتراض ان موقفه غير موقف العقلاء فلا- بد ان يكون موقفه موقف العقلاء من هذه الحيثية ولا يمكن التخلف فنفرض ان موقفه غير موقف العقلاء.

وأما من حيث كونه شارعا فلا ندرى ان موقفه غير موقف العقلاء أو ان موقفه موقف العقلاء وقد امضى هذا الموقف، وعلى هذا فلا ندرى موقف الشارع هو موقف العقلاء فإن موقف العقلاء هو العمل بأخبار الثقة والعمل بظواهر الالفاظ ولا ندرى ان موقف الشارع ايضا موافق لموقف العقلاء او مخالف.

امضاء السيره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: امضاء السيره

ملخص ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) ان للشارع حيثيتين، حيثية كونه من افراد العقلاء وفي طليعتهم ورئيسهم، فمن هذه الناحية يكون موقفه موافقا لموقف العقلاء، والحيثية الثانية حيثية كونه شارعا ورسولا- من الله تعالى لتبليغ الاحكام الشرعيه لتصحيح أخطاء ومواقف العقلاء وسلوكياتهم في الامور المادية والمعنوية وفي المواقف الاجتماعي والفردية، فمن ناحية الحيثية الاولى لا- يمكن ان يكون موقفه مخالفا لموقف العقلاء والا- لزم خلف فرض كونه في طليعه العقلاء فلا- محاله تكون مواقفه موافقه للسيره العقلانيه، وأما من الحيثية الثانية فلا نعلم انه مخالف لموقف العقلاء وسيرتهم او انه موافق لهم.

ولكن مجرد الشك في مخالفه الشارع للعقلاء في المواقف والسيره او موافق لهم لا اثر ولا قيمه له، فإن الشارع من حيث كونه من افراد العقلاء فموافقته لسيرتهم معلومه وإنما الشك في الردع أي انه قام بالردع عن هذه السيره او لم يقم؟ ولا اثر لهذا الشك ولا قيمه له، فالسيره حينئذ مفضاه وحجه شرعا.

ص: ٧٦

١- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، المحقق الاصفهاني، ج ٣، ص ٢٤٩.

هكذا ذكره (قده)

وقد يناقش في ذلك بأن سيره العقلاء تاره تكون ناشئه من المرتكزات الذهنيه ومن النكات المرتكزه في الذهن الموجوده في اعماق نفوسهم الممتده جذورها ولا تختص بطائفه دون طائفه أخرى ويبلد دون بلد آخر وعصر دون عصر آخر بل تعم جميع العقلاء من حين وجودهم على سطح هذه الكره، فإن سيره العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقه الناشئه من النكات المرتكزه الثابته في هذه الأخبار فهذه النكات المرتكزه لا- تختص بقوم دون قوم ولا- طائفه دون طائفه أخرى فهذه النكات المرتكزه كالجله والفطره الذاتيه وتعم جيع العقلاء في جميع الازمان وفي تمام القرون فتاره تكون سيره العقلاء ناشئه عن هذه المرتكزات الذهنيه وعن هذه النكات الارتكازيه الثابته في اعماق النفوس وأخرى تكون سيره العقلاء ناشئه من العوامل الخارجيه غير العقلانيه كمظاهر الطائفيه والقوميه والحزبيه والاقليميه واختلاف المدن واختلاف اللسان واختلاف الجنس والشارع بما انه من افراد العقلاء وفي طليعتهم موافق للسيره العقلانيه في الفرض الاول أى الناشئه من المرتكزات الذهنيه في الفرض الاول دون الفرض الثاني لأنها ليست بسيره عقلانيه بل هي مردوده من قبل العقلاء بل العقلاء يشجبون هذه السيره الناشئه من المظاهر القبليه والطائفيه والحزبيه.

فإذن الشارع إنما هو موافق للسيره العقلانيه في الفرض الاول.

هكذا ذكر في هذه المناقشه.

ولكن هذه المناقشه غير صحيحه فإن محل الكلام إنما هو سيره العقلاء واما تلك المظاهر فليست من السيره العقلانيه بل هي مردوده عند العقلاء وغير مقبوله ومحل الكلام في السيره العقلانيه من حيث ان الشارع من افراد العقلاء وفي طليعتهم موافق لسيرتهم ولبنائهم ولموافقهم في الخارج الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه ولا- يمكن فرض الخلاف لاستلزامه الخلف، ولكن من حيث كونه شارعا لا ندرى انه مخالف للعقلاء في سيرتهم وموافقهم الخارجيه او موافق لهم ولكن لا أثر لهذا الشك ولهذا التردد، هكذا ذكره(قده).

والصحيح في الجواب عن ذلك ان فيما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) احتمالين:

الاحتمال الاول: ان موافقه الشارع لسيره العقلاء بما انه من افرادهم وفي طليعتهم امضاء لسيرتهم ومواقفهم الخارجيه والشك انما هو في الردع عنها، فالشارع من حيث كونه شارعا يشك في انه قام بالردع عنها او لم يقم، ومن الواضح انه لا أثر لهذا الشك، لأننا نعلم ان السيره ممضاه باعتبار ان الشارع بما انه من افراد العقلاء موافق لهم وهذه الموافقه امضاء للسيره، ومن حيث كونه شارعا نشك انه قام بالردع عنها ولا اثر لهذا الشك.

إن أراد ذلك.

فيرد عليه:

أن موافقه الشارع بما انه من افراد العقلاء وفي طليعتهم ليست امضاء لسيرتهم بل هي سيره العقلاء وليست ممضاه من قبل الشرع فإن موافقه الشارع ليست من حيث كونه شارعا بل موافقته من حيث كونه من افراد العقلاء وفي طليعتهم، فإذن هذه السيره سيره العقلاء وحجه عند العقلاء وليست بحجه عند الشارع لأنها ليست ممضاه من قبل الشارع.

فاحتمال ان موافقه الشارع لسيره العقلاء بما هو من افرادهم وفي طليعتهم امضاء لهذ السيره غير صحيح، بل لا يمكن الالتزام بذلك.

وإن أراد (قده) أنا نشك في امضاء هذه السيره من حيث كونه شارعا فإن الشارع من حيث كونه عاقلا من افراد العقلاء وليس هذا امضاء للسيره ومن حيث كونه شارعا نشك في الامضاء أي انه امضى هذه السيره او لم يمضها، وما ذكره (قده) من انه لا اثر لهذا الشك غير صحيح، فإن مرد هذا الشك الى الشك في حجيه السيره فإن امضاها فهي حجه وإن لم يقم بامضائها فهي ليست بحجه، فيرجع الشك الى حجيه السيره وقد تقدم ان الشك في الحجيه مساوق للقطع بعدم ترتيب آثار الحجيه عليها فكيف لا أثر لهذا الشك؟ فما ذكره لا يمكن المساعدة عليه، فإن هذا الشك إن كان في الردع فلا أثر له الا انه غير صحيح فإن موافقه الشارع لسيره العقلاء بما انه من افرادهم ليس امضاء لها، وأما موافقه الشارع من حيث كونه شارعا فهي مشكوكه، فالشك يكون في امضاء هذه السيره والشك في الامضاء شك في حجيتها والشك في الحجيه مساوق للقطع بعدم ترتيب اثارها عليها.

ص: ٧٨

فالتجيه ان ما ذكره المحقق الاصفهاني(قده) في هذه المسأله لا يمكن اتمامه على كلا الاحتمالين.

هذا تمام كلامنا في هذه الجبهه.

وأما الجبهه الثالثه.

فيقع الكلام تاره في مفاد السيره ومدلولها سعه وضيقا وأخرى في مفاد الامضاء سعه وضيقا.

أما الكلام في الاول فلا شبهه في ان مدلول السيره في المسائل الفقهيه مجمل لأن السيره دليل لبي ولا إطلاق لها كي يتمسك بإطلاقها لإثبات سعه مدلولها، فالسيره دليل لبي وعمل والعمل مجمل ولا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه غايه الامر أن منشأ العمل بالسيره هو النكته الموجوده في متعلقها كما ان سيره المشرعه مبنيه على نكته غايه الامر ان النكته في سيره المشرعه تعبديه واما النكته في سيره العقلاء فهي ارتكازيه ولكن مع هذا تكون مجمله.

فإذا كانت السيره في المسائل الاصوليه كالسيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه او على العمل بظواهر الالفاظ فهذه السيره مجمله ولا يمكن الاستدلال بها على حجيه كل أخبار الثقه وإن كان كثير السهو، فإذا شككنا في ان أخبار الثقه كثير السهو مشموله لهذه السيره او لا تكون مشموله فلا يمكن التمسك بهذه السيره، إذ لا إطلاق لها كي يتمسك به لإثبات حجيه خبر الثقه كثير السهو، فالقدر المتيقن من هذه السيره هو حجيه خبر الثقه الذي لا يكون كثير السهو او كثير الخطأ او ما شاكل ذلك.

مدلول السيره وامضائها بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: مدلول السيره وامضائها

ذكرنا ان الكلام في الجبهه الثالثه تاره يقع في مدلول السيره ومفادها سعه وضيقا وأخرى في مدلول الامضاء.

أما الكلام في الفرض الاول فلا شبهه في ان السيره مجمله لأنها دليل لبي ولا إطلاق لها لأنها عبارته عن عمل المشرعه او العقلاء بشيء والعمل مجمل ولا إطلاق له فلا يمكن التمسك بها في موارد الشك والمرجع في مورد الشك هو الاخذ بالقدر المتيقن ولا فرق من هذه الناحيه بين سيره المشرعه وبين سيره العقلاء فإن كلتا السيرتين مبنيه على نكته وتلك النكته هي التي تحرك المشرعه والعقلاء نحو العمل بها غايه الامر النكته في سيره المشرعه تعبديه واما في سيره العقلاء فهي ارتكازيه ثابتة في اعماق النفوس ولها جذور ممتده.

ص: ٧٩

هذا في السيره.

وأما في الامضاء فالامضاء تاره يكون صادرا من المولى بروايه او آيه ففي موارد الشك يمكن التمسك بإطلاقه واما إذا كان

الامضاء مستندا الى عدم صدور الردع من المولى وسكوته فهو مجمل ولا إطلاق له فلا يمكن التمسك به فى موارد الشك.

والسيره العقلائيه الموجوده فى زمن التشريع غالبا يكون امضائها بسكوت المولى وعدم صدور الردع منه عن هذه السيره مثلا من جملة السير السير الجاريه على ان أحياء الارض الموات سبب لعلاقه المحى بالأرض اما على مستوى الملك او على مستوى الحق فهذه السيره مبنيه على نكته مرتكزه فى الأذهان ولها جذور ممتده ولا تختص بعصر دون عصر بل هذه النكته الارتكازيه موجوده فى اذهان العقلاء بما هم عقلاء بلا فرق بين طائفه دون طائفه أخرى او زمن دون زمن آخر او قرن دون قرن آخر، وهذه النكته فى المقام هى ان كل فرد يملك آثار عمله وجهده وتعبه شريطه ان تكون تلك الآثار ماديه فإن المحى يملك الحياه على الارض فإن الحياه على الارض وتوفير شروطها واثاحه الفرصه للانتفاع بها فعل المحى ونتيجه تعب وجهده وعمله فهو مالك لهذا الشروط شروط الحياه على الارض ومالك للحياه.

وأما ملكه للأرض التى هى متعلقه للحياه فالمعروف والمشهور بين الاصحاب ان الارض تصبح ملكا للمحى ايضا فالمحى كما انه مالك للحياه على الارض مالك لنفس رقبه الارض ايضا.

ولكن ذكرنا فى محله انه لا وجه لذلك فإن المحى إنما يملك الحياه باعتبار ان الحياه نتيجته جهده ونتيجه عمله وتعبه واما رقبه الارض فهى اجنبيه عن المحى فلا- مقتضى لأن يكون المحى مالكا للأرض فتبقى الارض على اباحتها الاصليه، أو انها ملك للإمام(ع) فالأرض أما تبقى على اباحتها الاصليه او انها بقيت على ملك الامام غيه الامر انها متعلقه لملك المحى فمن اجل ذلك هذه الحياه الموجوده على الارض تحدث علاقته المحى بالأرض على مستوى الحق فقط طالما تكون هذه الحياه موجوده على الارض فإذا كانت موجوده على الارض فعلاقه المحى بالأرض على مستوى الحق واما إذا زالت هذه الحياه عن الارض واصبت الارض ميتة انقطعت علاقته المحى بالأرض فلا- تكون للمحى علاقته بها حينئذ لا علاقته على مستوى الملك ولا على مستوى الحق، فإن علاقته بها انما هى على مستوى الحق طالما تكون ارض محيه فإن حياتها ملك للمحى فالأرض متعلقه بهذه الحياه فطالما تكون موجوده فعلاقته المحى بالأرض تكون على مستوى الحق فقط فإذا زالت الحياه عن الارض واصبحت ميتة انقطعت علاقته بالأرض نهائيا فتصبح مباحا اصليا او ملك للإمام(ع) فيجوز لكل احد ان يتصرف فيها وليس للمحى أى حق فى منع الآخرين عن التصرف فيها لأن نسبه الجميع الى الارض على حد سواء.

ويعباره أخرى ان الاسلام لا يعترف بعلاقه المحى بالأرض على أحد المستويين لا بالملك ولا بالحق اذا كانت سيطرته على الارض بالقوه والاحتكار والحكم على الاخرين فإن سيطرته لو كانت كذلك فهي تسبب تضييع حقوق الاخرين وعدم اتاحه الفرصه لهم للانتفاع بها وهي تضر بالعداله الاجتماعيه التي اهتم الاسلام بها ويرى ضروره وجودها بين طبقات الامه ولا يجوز تضييع حقوق الاخرين بالقوه فالاسلام إنما يعترف بالإحياء اذا لم يكن موجبا لتضييع حق الاخرين فإن نسبه جميع الناس الى الارض الميته نسبه واحده فلكل فرد حق الانتفاع بها وعليه توفير شروط الانتفاع لأنه ذات قيمه اقتصاديه وكل فرد يملك نتيجة عمله وهي الحياه على هذه الارض.

هذا كله فى الارض الميته.

وأما الارض اذا كانت محياه طبيعيا ففي مثل ذلك كل فرد يستحق الانتفاع من الحياه على هذه الارض ولا يملك الحياه لأنها على هذه الارض ليست نتيجة عمله وجهده وتعبه بل هي طبيعيه، فالفرد لا يكون مالكا للأرض ولا تكون متعلقه لحقه ولا يكون مالكا للحياه على الارض لأن الحياه ليست عمله وإنما يملك الانتفاع منها ولا يملك شيئا آخر.

ومن هنا يظهر جريان سيره العقلاء على تملك الاشياء المنقوله بالحيازه فإن كل فرد يملك الاشياء المنقوله بالحيازه والسيطره عليها وجعلها تحت حوزته كالأعشاب فإذا جمع الاعشاب فى حوزته فهو مالك لها واذا اخرج المعادن من تحت الارض فهو مالك لها وأما ما هو موجود تحت الارض فهو مباح أصلى وليس مالكا له ولا متعلقا لحقه وانما يملك نتيجة عمله وهي حيازه المقدار الذى اخرجه من تحت الارض فهو فى حيازته وتحت قدرته وتصرفه فهو مالك له.

وأما المعادن الموجوده تحت الارض فهي من المباحات الاصليه اما ملك للإمام(ع) ونسبه الجميع الى تلك المعادن على حد سواء وليس له ان يمنع الانتفاع وتوفير شروط الانتفاع من تلك المعادن.

ص: ٨١

هذا تمام كلامنا فى السيره العقلائيه والسيره المتشرعه، ومنه يظهر ان السيره العقلائيه بما انها مبنيه على النكات المرتكزه فى الازهان الممتده جذورها و لا- يمكن تخصيصها بطائفه دون طائفه اخرى وبقرون دون قرن آخر فلا- يتصور السيره العقلائيه المستحدثه فى زمن الغيه ولم تكن موجوده فى عصر التشريع وإنما يتصور ذلك فى السيره المتشرعيه دون سيره العقلاء.

هذا تمام كلامنا فى السيره وبعد ذلك يقع الكلام فى حجيه ظواهر الالفاظ

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

الكلام فى حجيه ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب والسنه.

لا- شبهه فى ان السيره العقلائيه القطعيه جاريه على العمل بالظواهر ومن الواضح ان سيره العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان تكون جزافا وبدون نكته مبرره لها، لأن عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون تعبديا وبلا مبرر وبدون نكته، والنكته فى المقام المرتكزه فى أذهان العقلاء هى أقوائيه ظهور الالفاظ فى الكشف عن الواقع من ظهور الافعال، فمن اجل هذه النكته المرتكزه فى أذهانهم بنوا على العمل بظواهر الالفاظ كما هو الحال فى بنائهم على العمل بأخبار الثقه، إذ هى أقرب من أخبار غير الثقه الى الواقع نوعا فمن اجل ذلك بنوا على العمل بها دون أخبار غير الثقه.

وقد تقدم ان السيره على نوعين:

النوع الاول: السيره المتشرعيه، وقد تكون فى عصر التشريع وهى فى نفسها دليل على ثبوت الحكم ولا تحتاج دليليتها الى امضاء او شىء آخر وقد تكون فى عصر غير التشريع أى المستحدثه فى عصر الغيبه فحجيتها بحاجه الى أثبات انها ثابتة فى زمن الأئمه عليهم السلام وانها وصلت الينا بطريق قطعى او اطمئنانى يدا بيد وطبقه بعد طبقه حتى تكون حجه والا فالسيره المتشرعيه هى عمل المتشرعه وهو فى نفسه لا- يكون حجه، فحجيتها متوقفه على ثبوت هذه السيره فى زمن المعصوم(ع) ووصولها الينا بطريق اطمئنانى أو قطعى.

ص: ٨٢

ولكن ذكرنا غير مره انه لا- طريق لنا الى ذلك فلا- طريق لنا الى إثبات ان سيره المتشرعه كانت ثابتة فى زمن المعصومين(ع) وانها وصلت الينا بطريق قطعى او اطمئنانى يدا بيد وطبقه بعد طبقه، بل ذكرنا أن سيره المتشرعه بين المتأخرين لا يمكن إثباتها بين المتقدمين أو أنها وصلت الينا منهم بطريق قطعى او اطمئنانى يدا بيد وطبقه بعد طبقه فضلا عن أثبات انها ثابتة فى زمن الأئمه(ع) وانها وصلت الينا من ذلك الزمان بطريق قطعى او اطمئنانى يدا بيد وطبقه بعد طبقه، فلهذا حال سيره المتشرعه حال الاجماع ولا- يمكن الاعتماد على السيره المستحدثه فى الأزمنه المتأخره حتى فى المتقدمين، فإن سيره المشرع فى زمن المتقدمين أيضا لا- يمكن أثبات انها ثابتة فى زمن المعصومين(ع) وانها وصلت اليهم بطريق قطعى او اطمئنانى طبقه بعد طبقه

وإن كان المشهور أو جماعه من المحققين قد استدلوا على حججه هذه السيريه بوجوه، ولكن لا يمكن إتمام شيء من هذه الوجوه وقد تعرضنا لتلك الوجوه في ضمن الابحاث المتقدمه فلا حاجه لنا الى التعرض لها.

هذا في سيره المتشرعه.

نعم سيره المتشرعه موردها أحكام تعبدية من الوجوب والحرمة ونحوها، وأما سيره العقلاء بما هم عقلاء فهي تختلف عن سيره المتشرعه لأن أحكام العقلاء بما هم عقلاء لا يمكن ان تكون تعبدية لأن سيره العقلاء عباره عن عملهم بأخبار الثقة ونحوها فلا بد ان توجد نكته تبرر عملهم بها دون غيرها وهذه النكته هي النكته المرتكزه عند العقلاء الثابته في اعماق نفوسهم وهي ان أخبار الثقة أقرب الى الواقع من أخبار غير الثقة وأقوى كشفا نوعا من أخبار غير الثقة وكذلك الحال في ظواهر الالفاظ، وهذه النكته المرتكزه لا- يمكن ان تختص بزمن دون زمن آخر، إذ هي ثابتة في نفوس العقلاء بما هم عقلاء من حين وجودهم على الارض وثابته الى يوم القيامة، ومن هنا لا تتصور سيره العقلاء المستحدثه بعد عصر التشريع، فإن سيره العقلاء اذا كانت ثابتة فهي ثابتة من حين وجود العقلاء على الارض بقطع النظر عن وجود الشرع والشريعة، وما في كلمات بعض العلماء من أن حق التأليف أو حق النشر قد جرت عليه سيره العقلاء غير تام، فإن بناء جماعه على هذا الحق مراعاة لحق المؤلف او الناشر مكافئه لجهدته وتعبه والا فليس هذ الحق امرا مرتكزا في أذهان العقلاء وثابتا في اعماق النفوس والا لما كان امرا مستحدثا، ومن هنا لا يصح ما في كلمات الأصحاب من أن سيره العقلاء على أقسام، لأنها سيره واحده وغير قابله للتقسيم الا بحسب مواردنا والا فالسيره بنفسها مبنية على النكته المرتكزه في الازهان وهي لا- تختص بزمن دون زمن فلو كانت موجوده فهي موجوده من حين وجود العقلاء على سطح هذه الكره.

ص: ٨٣

فإذن لا يصح تقسيم سيره العقلاء الى السيره الثابته فى زمن التشريع والى السيره المستحدثه.

هذا من جانب، ومن جانب آخر أن سيره العقلاء تاره تكون جاريه على الأحكام الشرعيه التعبديه بين المولى والعييد سواء أ كان المولى مولى حقيقيا أم كان مولى عرفيا فالسيره العقلانيه جاريه على الأحكام الشرعيه بين المولى وعبيده، وأخرى تكون السيره على الأمور الخارجيه التكوينييه اليومييه والمعاشييه والاقتصادييه.

اما السيره العقلانيه التي تكون حجه وموردا لإمضاء الشارع لها فى السيره على الاحكام الشرعيه المولويه المجموعوله بين المولى وعبيده فهذه السيره تكون ممضاه من قبل الشرع وتكون حجه وذكرنا أنه يكفى فى إمضائها سكوت الشارع وعدم صدور الردع والمنع عن العمل بها فهو كاشف جزما عن الامضاء إذ لو كانت السيره مخالفه للأغراض التشريعيه لصدر المنع من المولى جزما وعدم صدور الردع والمنع من المولى كاشف عن الامضاء جزما.

وأما سيره العقلاء الجاريه على العمل بالظواهر فى الامور التكوينييه الخارجيه فلا تكون حجه، فإن التاجر لا يعمل بالظواهر تعبدا وإنما يعمل بعلمه واطمئنانه وطالما لم يحصل له العلم او الاطمئنان لم يعمل، فمجرد الظهور لا يكون حجه له، نعم الظهور الذى يفيد الاطمئنان يكون حجه له، ولكن بما هو اطمئنان لا بما هو ظهور، وأما الظهور الذى لا يفيد الاطمئنان بل قد يكون الظن على خلافه فهو لا اثر لهذه فى هذه الامور التكوينييه الخارجيه.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا ان سيره المشرعه إذا كانت فى زم المعصومين (ع) فلا شبهه فى انها حجه وانها بنفسها دليل كاشف عن الحكم الشرعى مباشره فلا تتوقف حجيتها ودليليتها على الامضاء، وأما اذا كانت مستحدثه فى عصر الغيبه فحجيتها منوطه بوصولها من زمن المعصومين الينا أما بالعلم الوجدانى أو بالاطمئنان والوثوق الشخصى والا فلا تكون حجه، وقد ذكرنا انه لا طريق لنا الى اثبات ان سيره المشرعه المستحدثه قد وصلت الينا من زمن التشريع الى زماننا هذا بطرق معتبره يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ص: ٨٤

وأما سيره العقلاء فهي مبنيه على نكته ثابتة فى اعماق النفوس كما فى سيره العقلاء القائمه على حجيه أخبار الثقة دون أخبار غير الثقة وعلى حجيه ظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال، فإنها مبنيه على نكته ارتكازيه وهي أقربيه أخبار الثقة من اخبار غير الثقة نوعا وأقوائيه كشفها عن الواقع من أخبار غير الثقة نوعا وكذلك ظواهر الالفاظ أقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال، وهذه النكته هي منشأ سيره العقلاء وهي لا تختص بزمن دون زمن وبقيله دون قبيله أخرى وبطائفه دون طائفه أخرى، فإن سيره العقلاء إنما هي بما هم عقلاء بقطع النظر عن الخصوصيات الاخرى كاللغه والزمان والمكان والجنس، فسيره العقلاء بما هم عقلاء لا يمكن ان تختص بزمن دون زمن آخر، ومن هنا قلنا ان سيره العقلاء المستحدثه فى عصر الغيبه غير متصوره، فأن سيره العقلاء إن

كانت فهي ثابتة من حين وجود العقلاء على سطح هذه الكرة.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر يقع الكلام في سيره العقلاء في مقامين.

المقام الاول: أن سيره العقلاء جاريه على العمل بظواهر الالفاظ في الاحكام الشرعيه المولويه سواء أ كانت المولويه حقيقه أم كانت عرفيه، وهذه السيره مبنيه على نكته ارتكازيه كما أشرنا اليها، وبعد إمضاء هذه السيره تصبح حجه بإمضاء الشارع وسوف يأتي انه يكفي في امضائها واتصافها بالحجيه سكوت الشارع عن الردع عنها والعمل بها، فإذا أمضى الشارع هذه السيره اتصفت السيره بالحجيه والدليليه وتدل على حجيه الظواهر ومعنى حجيه الظواهر المنجزيه للواقع والمعذريه أى ان كانت مطابقه للواقع فهي منجزه للواقع وإن كانت مخالفه للواقع فهي معذره.

وعمل كل عاقل وكل فرد بالظاهر إنما هو بملاك حجيته أى بملاك انه حجه لا بملاك انه مطابق للواقع أى سواء أ كان مطابقا للواقع او لم يكن، فإن كل فرد يعمل بالظاهر تعبدا بملاك حجيته سواء كان الظاهر مفيدا للاطمئنان والثوق الشخصى بالواقع ام كان مفيدا للظن بالواقع ام لا- يكون هذا ولا- ذاك بل ولو كان ظانا على خلافه كما لو كان المكلف ظانا أن هذا الظاهر غير مطابق للواقع ولكن مع ذلك وظيفته العمل بهذا الظاهر على جميع التقادير، لأن هم المكلف تحصيل الأمان من العقوبه لا الوصول الى الواقع أى سواء كان عمله مطابقا للواقع او لم يكن مطابقا للواقع، فإذا عمل بالظاهر فقد حصل له الامن من العقوبه سواء كان الظاهر مطابقا للواقع ام لا، غايه الامر إن كان مطابقا للواقع فهو منجز للواقع وإن كان مخالفا للواقع فهو معذر فالمكلف معذور ولا يستحق العقوبه، فهم المكلف في مرحله الامتثال تحصيل الامن من العقوبه لا الوصول الى الواقع.

ص: ٨٥

المقام الثانى: سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينية والفوائد الدينيه والفوائد الدنيويه والمعاشيه والاقتصاديه بكافه اشكالها وانواعها.

وفى هذه الموارد قد يدعى ان السيره جاريه على العمل بالظواهر فى الاغراض الدنيويه بكافه اشكالها واختلافاتها.

ولكن الامر ليس كذلك فإن سيره العقلاء جاريه فى الاغراض التكوينية بكافه اشكالها بالعمل بالاطمئنان الشخصى والوثوق الشخصى لا بالظواهر تعبدًا، فإن التاجر لا يعمل بالتجاره ولا يقوم باستيراد المال من الخارج طالما لم يطمئن بأوضاع السوق، فإذا حصل له الاطمئنان بأوضاع السوق وأن مؤشرات إيجابيه يقوم باستيراد الاموال من الخارج والا لم يطمئن بالاستيراد وبالتجاره ولا يعمل بالظاهر الا اذا افاد الاطمئنان منه والوثوق وأما إذا لم يحصل الاطمئنان من الظاهر فلا يعمل به فضلًا عما اذا كان ظانًا على خلافه وان احتمال مطابقته للواقع كان موهومًا.

فإذن عمل العقلاء فى الاغراض التكوينية بتمام اشكالها وانواعها إنما هو بالاطمئنان والوثوق الشخصى فإذا لم يحصل له الاطمئنان والوثوق الشخصى لم يقدم على شىء كما هو الحال فى جميع موارد الامور التكوينية من التجاره والصناعه وما شاكل ذلك فإن فى كل هذه الموارد طالما لم يحصل له الاطمئنان بالفائده وبالربح ولم يحصل له الوثوق الشخصى بها لم يقدم على العمل التجارى او الزراعى او الصناعى او ما شاكل ذلك.

فإذن سيره العقلاء غير جاريه على العمل بالظواهر فى الاغراض التكوينية.

هذا مضافًا الى انه لا مجال لإمضاء هذه السيره حتى لو فرضنا جريانها على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينية بكافه انواعها واشكالها، فإن معنى إمضاء الشارع لهذه السيره يعنى أن هذه السيره حجه وتدل على حجيه ظواهر الالفاظ ومعنى الحجيه التشريعيه التنجيز والتعذير أى معذره عند المخالفه ومنجزه عند الموافقه، ومن الواضح ان الامور التكوينية غير قابله للتنجيز والتعذير، فإن ما يقبل التنجيز والتعذير هو الامور المولويه وأما الامور التكوينية فهى غير قابله للتنجيز تاره والتعذير تاره أخرى، فلو فرضنا قيام سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينية ولكن هذه السيره غير قابله للإمضاء من قبل الشارع.

ثم أن لبعض المحققين فى المقام كلام، وحاصله:

أن هذه السيره إذا قلنا بجريانها فى العمل بالظواهر التكوينية تكون سلوكا يوميا للناس فى حياه كل فرد وعقل وهذه الحياه اعتياديه تشكل عاده كالجبله والفطره، وقبول العاده عقلى ولا يكون بالتعقل والتبصير والدرايه، فإن قبول الشىء فطره عفوى وقبول الشىء جبله وعاده عفوى بدون التعقل والتبصير والدرايه، وهذه العاده التى تحصل من هذا السلوك اليومى تدريجيا اصبحت آدابا للعقلاء والعرف بحيث يكون تركها عيب ويذم تاركها، فمن اجل ذلك هل يعد سكوت الشارع عن الردع عن هذه العاده وعدم صدور المنع عنها إمضاء لها او لا؟

والظاهر أنه إمضاء لها وموافقه لها ولا سيما على مسلك المحقق الاصفهاني (قده) فإن سيره العقلاء حيث ان الشارع من أحد أفراد العقلاء وفى مقدمتهم ورئيسهم فإذا جرت سيرتهم على شىء فلا محال يكون الشاعر موافق للعقلاء وهذه الموافقه إمضاء لهذه السيره فلا يتوقف إمضاء هذه العاده على أى مقدمه باعتبار ان الشارع أحد أفراد العقلاء.

ولكن هذا الكلام غير تام ويمكن المناقشه فيه

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ملخص ما ذكره ببعض المحققين (قده) من ان سيره العقلاء على العمل بالظواهر فى الاغراض التكوينية اليوميه بشتى انواعها واشكالها فهذه السيره بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها واسبابها فهى سلوك يومى فى حياه كل فرد وكل عاقل فى حياه الاعتياديه، وهذا الحياه الاعتياديه بالتدرج تشكل عاده وجبله وفطره للإنسان بحيث تكون بابه باب العاده لا باب التعقل، ويتحول هذا السلوك العقلانى من السلوك التعقل والتدبرى الى السلوك العفوى فإن السلوك انسان فى الخارج على نوعين.

فتاره يكون سلوكه من باب التعقل والتفكر أى بعد التفكير والتعقل والتدبر والدرايه لجهات القضييه يقدم على هذا العمل وهذا السلوك فسلوكه مستند الى التعقل والتفكر، وأخرى يكون سلوكه عفويا وهذا اذا كان سلوكه مستندا الى العاده والتقاليد والفطره والجبله فالإنسان يصدر منه العمل بدون تعقل وتدبر حينما يكون منشأ العمل عفويا.

ص: ٨٧

فإذن هذا السلوك التعقلى يتحول من السلوك التعقلى الى السلوك العفوى ويصبح تدريجيا أدبا ونهجا عقلانيا وعرفيا بحيث يذم على مخالفته ويعاب عليه، باعتبار ان مخالفته مخالفه للآداب والعرف، فإذا اصبح أدبا عقلانيا وعرفيا فبطبيعته الحال يعاب على مخالفته، وعلى هذا يخاف من هذه العاده على الاغراض التشريعيه فإن هذه العاده قد تؤثر فى الاغراض التشريعيه والاغراض التشريعيه تتأثر بها وتوجب قلبها من الاغراض التشريعيه الى الاغراض الاعتياديه، فمن اجل ذلك لا بد من صدور الردع من المولى لأنه لو رأى ان هذه العاده قد تؤثر فى الاغراض التشريعيه والاغراض التشريعيه تتأثر بها وتوجب قلبها الى الاغراض

الاعتياديه فلا- محاله يقوم بالردع عنها ومنعها، وإذا لم يصدر من المولى ردع ومنع فهو كاشف عن انها لم تكن مؤثره فى الاغراض التشريعيه وأن الاغراض التشريعيه لم تتأثر بها، فعدم صدور الردع من المولى وسكوته كاشف عن ذلك، فيكون هذا إمضاء من الشارع لهذه السيره.

وأما ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) فموافقه الشارع للعقلاء لا- تحتاج الى هذه المقدمه فإن الشارع بما انه من أحد افراد العقلاء بل هو فى مقدمتهم ورئيسهم فعندئذ اذا جرت سيره العقلاء على شىء فأحد أفرادهم هو الشارع فيكون الشارع موافقا لهم.

وقد تقدم الجواب عن المحقق الاصفهاني، وقلنا ان هذه الموافقه من قبل الشارع بما انه من افراد العقلاء والكلام فى أحرار موافقته بما هو شارع.

وأما ما جاء فى كلام بعض المحققين فيمكن ان يجاب عنه بوجه:

الوجه الاول: ما ذكرناه من انه لا سيره من العقلاء على العمل بالظواهر فى الاغراض التكوينييه اليومييه بكافه اشكالها، فإن سيره العقلاء فى هذا المقام قد جرت على العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصى لا بظواهر الالفاظ بما هى ظواهر الالفاظ وإن لم تفد الاطمئنان والوثوق، بل العقلاء يعملون فى الاغراض التكوينييه اليومييه بالاطمئنان وكذلك فى الامور الاقتصاديه والتجاريه لا بالظواهر بما هى ظواهر وإن لم تفد اطمئنان بل لم تفد الظن بل قد يكون الظن على خلافها.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينية فعندئذ لا تتحول هذه السيره الى السلوك الاعتيادى والعاده والجبلة والفظره والتقاليد بل هى عمل بالظواهر كعمل العقلاء بأخبار الثقه فإن عمل العقلاء بأخبار الثقه لا يتحول الى السلوك الاعتيادى والى التقاليد والعادات والجبلة وكذلك عمل العقلاء بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينية كعملهم بظواهر الالفاظ فى الاغراض التشريعيه المولويه فلا فرق بينهما، أى كما ان عمل العقلاء بظواهر الالفاظ فى الاغراض التشريعيه المولويه التى هى بين الموالى والعبيد سواء كان موالى حقيقه او عرفيه لا- تتحول الى السلوك الاعتيادى والجبلة والفظره والتقاليد كذلك سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ بما هى ظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينية اليوميه فإنها لا- تتحول الى العاده والجبلة والفظره فإنهم يعملون بظواهر الالفاظ التى تكون مداليلها امورا تكوينيه فهذا العمل لا يتحول الى العاده والى الجبله والفظره.

الوجه الثالث: مع الاغماض عن ذلك ايضا وان هذه السيره تتحول الى العاده تدريجا فإذا بنينا على ان هذه السيره تتحول تدريجا الى العاده والفظره والجبلة الثانويه للإنسان العرفى فلا شبهه فى ان هذه العاده والتقاليد تختلف باختلاف طبقات الناس فلا شبهه فى ان عاده شعب العراق غير تقاليد وعاده شعب إيران وهذه غير عاده وتقاليد شعوب أخرى فإن كل شعب له تقاليد وعاده تختلف عن تقاليد وعاده شعب آخر، وهذه التقاليد والعادات للشعوب جملته منها تكون مخالفه للأغراض التشريعيه والردع قد صدر من الشارع عنها اما سابقا او لاحقا فى الكتاب والسنة فلا يحتاج الى ردع جديد، كالتقاليد الموجوده بين العشائر فإن جملته منها مخالفه للأغراض التشريعيه وقد صدر الردع عنها فى الكتاب والسنة فلا حاجه الى ردع جديد.

فما ذكره بعض المحققين (قده) لا يمكن مساعدته عليه (١).

ثم ان الفرق بين المقام الاول وهو جريان سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التشريعيه المولويه وبين المقام الثانى وهو جريان سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينييه فى عده نقاط:

النقطه الاولى: ان الغرض فى المقام الاول هو تحصيل الحجه فإن تمام هم المكلف وكل عاقل تحصيل الأمن من العقوبه سواء كان عمله مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فإذا عمل بظاهر اللفظ فهو آمن من العقاب سواء كان هذا الظاهر مطابقا للواقع او لم يكن مطابقا، فإن كان مطابقا للواقع فهو منجز للواقع وإن كان مخالفا للواقع فهو معذر فالمكلف حينئذ معذور ولا يستحق العقوبه، واما الغرض فى المقام الثانى فهو الوصول الى الواقع فتمام هم كل عاقل وكل فرد الوصول الى الواقع فى الاغراض اليوميه التكوينييه والمعاشييه والاقتصادييه وكل ذلك، فهم العاقل الوصول الى الواقع وترتيب آثاره عليه.

النقطه الثانيه: أن سيره العقلاء فى المقام الاول قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ بما هى ظواهر الالفاظ سواء أفادت الاطمئنان بالواقع ام لا وسواء أفادت الظن بالواقع ام لا او لم تفد لا هذا ولا ذاك بل ولو كان الظن على خلافه فأيضاً وظيفه المكلف العمل بالظاهر وإن كان مطابقته للواقع موهومه والمظنون عدم مطابقته للواقع مع ذلك وظيفه المكلف العمل بالظواهر كما هو الحال فى خبر الثقه فإن وظيفه المكلف إطاعه المولى وإطاعته تحقق بالعمل بالظاهر بعد ما كان حجه من قبل المولى وليس على العبد السؤال عن سببه لأن وظيفته العمل بما وصل اليه علم بمنشئه أو لم يعلم.

ص: ٩٠

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج٤، ص ٢٥١.

واما فى المقام الثانى فإن العقلاء إنما يعملون بظواهر الالفاظ فيما اذا أفادت الاطمئنان بالواقع لا مطلقا إذ سيرتهم قد جرت على العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصى أى ان سيرتهم قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ فيما اذا أفادت الاطمئنان ففى الحقيقه هم يعملون بالاطمئنان لا بالظواهر والظواهر سبب للاطمئنان وهو من أى سبب حصل فهو الحججه عند العقلاء وهم يعملون به اذا لم يتمكنوا من تحصيل العلم الوجدانى.

النقطه الثالثه: أن جعل الحجيه فى المقام الثانى غير معقول فإن امضاء الشارع سيره العقلاء الجاربه على العمل بالظواهر فى الاغراض التكوينييه غير معقول لأن معنى الامضاء هو حجيه هذه الظواهر فإذا كان الظاهر حججه فهو منجز لمدلوله عند المطابقه ومعذر عند المخالفه والمفروض ان مدلوله امر تكوينى غير قابل للتجزئ والتعذير فمن اجل ذلك يكون جعل الحجيه فى المقام الثانى غير معقول ثبوتا ولا دليل عليه فى مقام الاثبات ايضا.

هذا هو الفارق بين المقام الاول والمقام الثانى.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

إلى هنا قد تبين أن سيره العقلاء قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة على التشريعات المولويه والاحكام الاسلاميه بشتى اشكالها ولكن هذه السيره لا أثر لها ما لم تكن ممضاه من قبل الشارع، وإمضاء هذه السيره إما بالنص او بالدليل او بسكوت الشارع عن الردع وعن المنع عن العمل بها فإن الناس يعملون بهذه السيره أى بظواهر الالفاظ من حين بدأ التشريع الاسلامى فى الاحكام الشرعيه المولويه فى مجالس النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمه الأطهار (ع) فى طول هذه الفتره الزمنيه وفى مرأى ومسمع منهم مع أنهم ساكتون عن الردع عن هذه السيره والمنع عن العمل بها ومن الواضح ان هذه السيره لو كانت خطرا على الشرع ومنافيه للأحكام الاسلاميه وفيها مفسد لقام النبى الأكرم (ص) أو الأئمه الأطهار بالردع عنها والمنع عن العمل بها، فسكوتهم عن الردع والمنع عن العمل بها كاشف جزما عن الامضاء والموافقه لهذه السيره وأنها لم تكن منافيه للتشريعات الاسلاميه ولم تكن فيها مفسد.

ص: ٩١

فإذن سكوت الشارع عن الردع عن هذه السيره المتداوله بين الناس يوميا فى مرأى ومسمع من النبى والأئمه الأطهار (ع) يعد كاشف جزما عن الامضاء لها والا لوجب عليهم الردع والمنع عن العمل بها طالما هى مخالفه للأغراض التشريعيه، فأحراز حجيه هذه السيره منوط بإمضاءها جزما وسكوت الشارع عن الردع عنها كاشف جزمى عن الامضاء.

ولكن قد يقال كما قيل: أن هناك مانعين عن امضاء هذه السيره:

المانع الاول: الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن.

فهى تصلح ان تكون رادعه عن العمل بهذه السيره وإن لم تكن دلالتها حجه، فمع ذلك احتمال مطابقتها للواقع موجود ومع احتمال مطابقه ظواهر هذه الآيات والروايات للواقع لم يحرز إمضاء هذه السيره ومع عدم احرازها يشكك فى حجيتها وقد تقدم ان الشك فى حجيه شىء مساوق للقطع بعدم ترتيب آثار الحجيه عليه.

فإذن هذه الآيات والروايات رادعيتها لا تتوقف على حجيه ظواهرها بل احتمال مطابقه ظواهر هذه الآيات والروايات للواقع كاف فى الردع عن هذه السيره وإثبات عدم حجيتها لأنه مع احتمال أن ظواهر هذه الآيات والروايات مطابقه للواقع لم يحرز إمضاء هذه السيره فيشكك فى حجيتها والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدم ترتيب آثار الحجيه عليه، ومن هنا لو وردت روايه ضعيفه وتدل على الردع عن هذه السيره، فهى وإن لم تكن حجه ولكن احتمال أنها مطابقه للواقع موجود ومعه لم يحرز امضاء هذه السيره ومع عدم الاحراز لم يحرز حجيتها فيشكك فيها والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها أى بعدم ترتيب آثار الحجيه عليها.

المانع الثانى: أدله الاصول العمليه.

فإن الشك وإن كان مأخوذاً فى لسان هذه الأدله الا ان المراد من الشك فيها الشك بالمعنى العرفى واللغوى وهو بهذا المعنى يشمل الظن أيضاً، إذ هو بهذا المعنى عبارته عن عدم العلم فيشمل الظن ايضاً فهذه الأدله تدل على عدم حجيه الظن أى على عدم حجيه الظواهر، وعلى هذا فأدله الاصول العمليه تصلح ان تكون مانعه عن حجيه هذه السيره ورادعه عن العمل بها، بل لو فرضنا ان أدله الاصول العمليه بأجمعها ضعيفه من ناحيه السند ولكن احتمال انها مطابقه للواقع موجود ومع هذا الاحتمال يشكك فى الامضاء أى لم يحرز امضاء هذه السيره مع احتمال مطابقه هذه الأدله للواقع، ومع عدم احراز الامضاء يشكك فى حجيه هذه السيره والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها أى بعدم ترتيب آثار الحجيه عليها.

فالتتيجه أن هناك مانعين عن العمل بهذه السيره وعن امضائها شرعا.

والجواب عن ذلك: أنه لا شبهه في ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ في التشريعات المولويه وذكرا ان سيره العقلاء إما ناشئه عن المرتكزات الذهنيه التي تمتد جذورها في اعماق نفوسهم او أنها ناشئه عن النكته الارتكازيه الثابته في مواردنا مباشره، وعلى كلا التقديرين فهذه السيره جاريه في زمن النبي الأكرم(ص) فإن الناس والتابعون له يعملون بهذه السيره بدون الالتفات الى أى شىء فإن السلوك على طبق هذه السيره المرتكزه عفوى وليس تعقليا وتفكريا هو قهرا يعمل بهذه السيره المرتكزه في الازدهان، والنبي الأكرم(ص) ساكت فلو كانت هذه السيره خاطئه وخطرا على الشرعيه وفيها مفسد فعلى النبي الأكرم(ص) أن يقوم بالردع عنها والمنع لأنه مرسل من الله تعالى لبيان الأحكام الشرعيه وتصحيح أخطاء العقلاء فلو كانت خاطئه لقام النبي الأكرم(ص) بتصحيحها والردع عن العمل بها، والردع عن مثل هذه السيره لا يمكن الا من خلال التأكيد على الردع في كل مجلس وفي كل مناسبه، لأن الردع لا بد ان يكون بمقدار استحكام هذه السيره وتجذرها بين الناس، فلا بد من التأكيد على المنع والتشديد عليه حتى تفلح الناس عن هذه السيره لأنها أصبحت عاده وتقليد بين الناس وتبديل هذه العاده والتقاليد بعاده أخرى بحاجه الى عنايه زائده.

فإذن لا يمكن المنع عن هذه السيره مره واحده والردع عنها بروايه واحده بل لا بد من التأكيد عليه والتشديد فيه بشكل مستمر، ولو كان الردع عن السيره العقلانيه بالعمل بظواهر الالفاظ بهذه المثابه لوصل الينا ما يناسبه من الروايات مما يدل على الردع، هذا مضافا الى ان الشارع لو قام بالردع عن هذه السيره وهى العمل بظواهر الالفاظ في الكتاب والسنة في التشريعات الاسلاميه وأحكامها فعلى النبي الأكرم اختراع طريقه أخرى للإطاعه والعمل والعبوديه في التشريعات الاسلاميه فإن العبوديه بحاجه الى طريق غير الطريقه المألوفه بين العقلاء ومن الواضح ان النبي الأكرم لو اخترع طريقه أخرى لكان هذا حادثه فريده من نوعها على خلاف ما هو مألوف ومشتهر ومرتكز بين الناس ولسجلت في التأريخ وسجلت في الروايات واشتهرت بين الناس مع انه لا عين ولا أثر لها.

فإذن سكوت النبي الأكرم (ص) عن ردع الناس عن العمل بظواهر الالفاظ وعدم اختراع طريقه أخرى للعمل غير الطريقه المألوفه بين العقلاء والمرتكزه فى أذهانهم شاهد قطعى وكاشف جزمى عن امضاء هذه السيره شرعا ولا بد من العمل بها، وهو كاشف ايضا عن أن الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن لا تصلح ان تكون مانعه عن العمل بهذه السيره فإن الناس يعملون بظواهر الالفاظ فى زمن صدور هذه الآيات والروايات وبعدها وغير ملتفتين الى هذه الآيات والروايات فلو كان هذا العمل خاطئا لكان على النبي الأكرم (ص) أو الأئمه الأطهار تنبيه الناس على ذلك وأن هذه الآيات والروايات مانعه عن العمل بالظواهر وسكوت النبي (ص) الإمام كاشف جزمى عن انها لا تصلح ان تكون مانعه وراذعه عن هذه السيره.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

الى هنا قد تبين ان سيره العقلاء الجاربه على العمل بظواهر الالفاظ كالكتاب والسنة صارت كالعادة والجبلة والفظره ومن التقاليد بين الناس ويعملون بها فى زمن التشريع مع سكوت الشارع عن الردع عن هذه السيره ولهذا سلوك الناس على طبق هذه السيره يكون عفويا بدون تعقل وتفكر كما هو فى جميع الموارد كذلك فإن سلوك الانسان على طبق العاده والفظره والجبلة والتقاليد يكون عفويا بدون ان يكون مفكرا ومتعقلا وما نحن فيه ايضا كذلك ومن الواضح ان الردع عن هذه السيره اذا كانت مخالفه للتشريع الاسلامى وخطر على الشرع وفيها مفسد بحاجه الى بيانات مختلفه ومتعدد ولا يمكن ردعها بروايه واحده او بآيه واحده بل لا بد من بيان ردعها بكل مناسبه وفى كل مجلس وبيان مفسدها وآثارها السلبيه للناس حتى يتمكن الشارع من قلع جذورها عن أذهان الناس والا فلا يمكن قلع جذورها عن أذهان الناس ببيان واحد أو بروايه واحده فلا بد من البيانات المختلفه فى كل مناسبه واطهار مضار هذه السيره ومفسدها.

ص: ٩٤

هذا اضافته الى ان الشارع اذا ردع هذه السيره التى هى مألوفه بين العرف والعقلاء ومرتكزه فى اذهانهم وتمتد جذورها فى اعماق نفوسهم فلا بد أن يخترع طريق آخر للإفاده والاستفاده من الكتاب والسنة والعمل بالأحكام الشرعيه إذ الناس يعملون بظواهر الكتاب والسنة فإذا لم يكن العمل بظواهر الكتاب والسنة جائزا فلا بد من اختراع طريق آخر للعمل بالكتاب والسنة، فلو كان الشارع قد اخترع طريقا آخر فبطبيعته الحال يصبح هذا الاختراع مألوفاً ومشهوراً ولسجل فى الروايات مع أنه لا عين منه ولا أثر لا فى التاريخ ولا فى الروايات، وهذا يكشف كشافاً جزمياً عن عدم اختراع طريقاً آخر غير الطريق المألوف فى العرف والعقلاء وهو العمل بالظواهر من الكتاب والسنة وعدم اختراع طريقاً آخر كاشف جزمى عن عدم الردع وهو كاشف عن الامضاء فهذه السيره ممضاه شرعا.

فالنتيجه المتحصله من ذلك أمران:

الامر الاول: ان هذه الآيات والروايات بإطلاقها لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره فكيف يمكن المنع عن هذه السيره

المرتكزه فى الازهان بإطلاق الآيات والروايات الثابت بمقدمات الحكمة؟ ولا بد ان يكون ردعها بيان صريح فى كل مناسبة وفى كل مجلس وبيان آثارها السلبية والا فلا يمكن ردعها بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة.

الأمر الثانى: ان هذه السيره المرتكزه فى الازهان بمثابه قرينه ليه متصله بالنسبه الى إطلاقات الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن ومانع عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، فتخرج ظواهر الالفاظ كالكتاب والسنة عن إطلاق الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها ليست بمثابه قرينه متصله حتى تكون مانعه عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، ولكن لا-شبهه فى انها قرينه منفصله ومانع عن حجيه إطلاقها، فإن القرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهورها فى الاطلاق فظهورها فى الاطلاق لا يكون حججه وهذه السيره مانعه عن حجيه ظهورها فى الاطلاق وتقيده ظهورها فى الاطلاق بغير ظواهر الالفاظ كالكتاب والسنة ونحوهما، نعم -بناءً - على ما ذكره السيد الاستاذ(قده) (1) من ان جزء مقدمات الحكمة عدم القرينه أعم من عدم القرينه المتصله والمنفصله ولكن عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمة عند وصولها وعند مجيئها فالمطلق اذ صدر من المتكلم العرفى ولم تكن قرينه متصله فى البين انعقد ظهوره فى الاطلاق وأما اذا جاءت قرينه منفصله بعد ذلك فهى رافعه لهذا الظهور وهذا معنى ان جزء مقدمات الحكمة عدم القرينه أعم من المتصله والمنفصله عند وصولها.

ص: ٩٥

١- محاضرات فى أصول الفقه، محمد إسحاق الفيض، ج ٤، ص ٥٣٦.

واما شيخنا الانصارى فقد بنى على أن جزء مقدمات الحكمه عدم القرينه أعم من المتصله والمنفصله مطلقا لا عدم القرينه المنفصله الى زمان مجيئها وورودها، ولكن ذكرنا فى مبحث التعادل والترجيح انه لا يمكن المساعدة على كلا القولين، وأن جزء مقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله، فإن مقدمات الحكمه مركبه من كون المتكلم فى مقام البيان وجعل الحكم على الطبيعى وعدم نصب قرينه متصله فإذا تمت هذه المقدمات انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق فجزء مقدمات الحكمه عدم القرينه المتصله فقط لا عدم القرينه المنفصله لا مطلقا كما ذكره شيخنا الانصارى ولا مقيدا بزمان ورودها كما ذكره السيد الاستاذ(قده) وتفصيل الكلام هناك أى مبحث التعادل والترجيح وقد تقدم الكلام فى ذلك فى بحث المطلق والمقيد ايضا.

واما المحقق النائنى(قده) فقد ذكر ان سيره العقلاء الجاربه على العمل بالظواهر حاكمه (1) على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها تعبدا لا انها مخصصه ومقيده، بتقريب ان المجموع فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى ومعنى أن الشارع جعل خبر الثقة حجه أنه جعله علما تعبديا فخير الثقة بعد حجتيه علم غايه الامر انه علم تعبدى وكذلك ظواهر الالفاظ بعد حجيتها علم غايه الامر انها علم تعبدى، وحيث ان موضوع الآيات والروايات الناهيه هو الظن وادله الاصول العمليه موضوعها الجامع بين الشك والظن والمفروض ان ظواهر الالفاظ بعد امضاء الشارع لسيره العقلاء القائمه عليها تتصف بالحجيه فإذا صارت حجه فهى علم تعبدى ومع كونها علم تكون حاكمه على الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن ورافعه لموضوعها تعبدا، فإن الدليل الحاكم يرفع دليل المحكوم تعبدا لا وجدانا، فسيره العقلاء الجاربه على العمل بالظواهر بعد امضاء الشارع تكون حاكمه على الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن وعلى أدله الاصول العمليه.

ص: ٩٦

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائنى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١١٥.

فإذن وجه تقديم سيره العقلاء الجاربه على العمل بالظواهر على الآيات والروايات الناهيه هو الحكومه لا التخصيص والتقييد.

ولكن للمناقشه فيه مجال:

أما أولاً: فقد ذكرنا ان هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعه لهذه السيره ولا يمكن ردع هذه السيره بهذه الآيات، ومع الاغماض عن ذلك فما ذكره (قده) من ان الحجيه مجعوله فى باب الأمارات وان معنى جعل الحجيه فى باب الأمارات جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول فلا جعل فى باب الأمارات، إذ عمدته الدليل على حجيه الأمارات هى السيره العقلانيه وهى عبارته عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ، فلا يكون مفاد السيره الجعل فلا اشعار فى السيره على الجعل فضلا عن الدلاله، واما الامضاء فليس معنى الامضاء هو جعل الحجيه للأمارات بل معناه تصديق سيره العقلاء وانها موافقه للشرع ومن هنا يكفى فى الامضاء سكوت المولى ومع سكوته وعدم صدور منع منه وردع فهو كاشف عن الامضاء ومعناه موافقه المولى بما هو شارع على سيره العقلاء ومن هنا قلنا ان معنى الحجيه معنى انتزاعى فبعد امضاء الشارع لسيره العقلاء ينتزع منها الحجيه شرعا والحجيه المنتزعه عبارته عن تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ.

فإذن لا جعل فى باب الأمارات ولا مجعول.

وأما الامر الثانى فعلى تقدير تسليم ان الحجيه مجعوله فى باب الأمارات الا- انه لا- يمكن ان يكون معنى الحجيه الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لأن جعل الطريقيه لأخبار الثقه وظواهر الالفاظ لغو فإن هذا الجعل لا يؤثر فى اخبار الثقه لا تكويننا ولا تشريعا ومجرد لقلقه لسان فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الجعل ممكن فى مقام الثبوت الا- انه لا- دليل عليه فى مقام الاثبات فإن سيره العقلاء لا تدل على هذا الجعل وعمده الدليل على حجيه الأمارات هى سيره العقلاء بل لا تدل على الجعل مطلقا.

فإذن لا دليل على هذا الجعل اصلا.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان سيره العقلاء الجاربه على العمل بظواهر الالفاظ حاكمه على العمومات الناهيه من الآيات والروايات لأن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه ومعنى حجيتها انها طريق الى الواقع أى انها كاشفه وعلم تعبدى وحيث ان موضوع العمومات هو الظن والعلم رافع له ولكن الرفع هنا تعبدا فتكون هذه السيره حاكمه على هذه العمومات.

ولكن ذكرنا ان ما ذكره (قده) غير تام.

أما أولاً: فقد ذكرنا ان هذه العمومات لا تصلح بنفسها ان تكون رادعه عن هذه السيره لأن هذه السيره مرتكزه فى اذهان الناس ولا يمكن الردع عنها الا ببيان صريح وقطعى وتكرار هذا البيان فى كل مناسبه وكل مجلس حتى يقلع جذور هذا الارتكاز عن اذهان الناس.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك إلا انه لا مجعول فى باب الأمارات فإن عمدته الدليل على حجيه الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ السيره القطعيه من العقلاء ومعنى السيره هو عمل العقلاء بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ ومن الواضح ان العمل لا يدل على الجعل، فلا جعل فى باب الأمارات حتى يكون المجعول هو الكاشفيه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان معنى الحجيه هو جعل الأمارات حجه ولكن لا يمكن التسليم بأن معنى الحجيه هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لأن طريقيه الأمارات ذاتيه وهى الطريقيه الظنيه النوعيه فأخبار الثقه طريق ذاتا لكن ظنا ونوعا وكذا ظواهر الالفاظ فجعل الطريقيه لها لا يؤثر فيها لا تكوينا ولا تشريعا فيكون هذا الجعل لغوا الا ان يرجع ذلك الى تنزيل الأمارات منزله العلم.

ولكن مدرسه المحقق النائيني (قده) لا تقول بالتنزيل وإنما تقول ان المجعول هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى.

ص: ٩٨

فإذن لا يمكن جعل الطريقيه والكاشفيه تعبدا لأن هذا الجعل لا يؤثر فى طريقيه الأمارات لا تكوينا لأنه مستحيل إذ تكوين الشئء بالجعل الاعتبارى مستحيل ولا تعبدا واعتبارا الا بنحو التنزيل والمحقق النائيني لا يقول بالتنزيل.

ومع الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم ان المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى ولكن ذكرنا سابقا ان مدلول العمومات الناهيه عن العمل بالظن من الآيات والروايات إرشاد الى عدم حجيه الأمارات الظنيه كأخبار الثقه وظواهر

الالفاظ وعندئذ فمفاد أدله حجيه الأمارات انها طريق وكاشف عن الواقع وعلم تعبدى والجامع بينها انها حجه ومفاد عمومات الآيات الناهيه والروايات انها ليست بحجه وحيث ان نسبه السيره الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ الى تلك العمومات نسبه الخاص الى العام ونسبه المقيّد الى المطلق فتكون مخصصه لها فتقديم سيره العقلاء الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ على العمومات الناهيه عن العمل بالظن من باب التخصيص لا من باب الحكومه.

فالتتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني(قده) فى المقام لا يمكن المساعده عليه.

ثم ان المحقق الخراسانى(قده) ذكر (1) طريقا آخر وهو ان رادعيه العمومات الناهيه عن العمل بالظن من الآيات والروايات ردايتها مستحيله لأنها تستلزم الدور وهو مستحيل ذاتا لأن معناه توقف الشىء على نفسه وهو مستحيل بالذات.

أما لزوم الدور فإن رادعيه هذه العمومات عن هذه السيره الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ رادعتها تتوقف على ان لا تكون هذه السيره مخصصه لها لأنها لو كانت كذلك فلا تصلح هذه العمومات ان تكون رادعه فإذن رادعتها عن هذه السيره تتوقف على عدم مخصصيتها لهذه العمومات وعدم مخصصيه السيره الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ لهذه العمومات تتوقف على رادعتها، فيلزم توقف رادعتها على نفسها وهو من الدور المستحيل لأنه من توقف الشىء على نفسه.

ص: ٩٩

وقد يقال كما قيل أن هذا الدور يلزم من طرف آخر أيضا وهو طرف مخصصه السير لهذه العمومات فإن طرف مخصصه السير لهذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن مخصصيتها تتوقف على ان لا تكون هذه العمومات رادعه لها إذ لو كانت رادعه لها فلا- تصلح هذه السير مخصصه لها فمخصصيتها تتوقف على ان لا- تكون هذه العمومات رادعه لها فعدم رادعه هذه العمومات لهذه السير تتوقف على مخصصيتها لها فيلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه أى توقف مخصصيه هذه السير لهذه العمومات الناهيه على نفسها وهذا مستحيل.

وقد أجيب عن ذلك بأن هذا الدور فى هذا الجانب غير لازم فإن مخصصيه السير لهذه العمومات لا تتوقف على الردع عنها فى الواقع فإن مخصصيه هذه السير لهذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن لا تتوقف على الردع عنها فى الواقع حتى يلزم الدور بل يكفى فى مخصصيه هذه السير لهذه العمومات عدم ثبوت الردع فإنه جامع بين ثبوت عدم الردع وبين الظن بعدم الردع وبين الشك بعدم ثبوت الردع لا يتوقف على مخصصيه هذه السير لهذه العمومات بل انما يتوقف على عدم صلاحيه هذه العمومات للردع فلا دور فى المقام.

ولكن هذا الجواب غريب جدا لما تقدم من ان حجيه السير واتصافها بالحجيه متوقف على إحراز امضائها جزما فاذا لم يحرز امضائها جزما فلا تتصف هذه السير بالحجيه واما مع الشك فى الامضاء او مع الظن به يشك فى حجيتها وقد تقدم ان الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدم الحجيه فعلا أى بعدم ترتيب آثار الحجيه عليها.

فإذن لا يكفى فى حجيه السير ومخصصيتها عدم ثبوت الردع أى الشك فى ان هذه السير مردوعه بهذه العمومات او لا تكون مردوعه؟ فإن عدم ثبوت الردع عنها مساوق للشك فى حجيتها والشك فى حجيتها مساوق للقطع بعدم ترتيب آثار الحجيه عليها.

فما فى هذا الجواب من ان مخصصه السيره لهذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن من الآيات والروايات لا تتوقف على عدم الردع عنها فى الواقع بل يكفى فيه عدم ثبوت الردع غريب جدا فإن عدم ثبوت الردع عن السيره مساوق للشك فى الردع عنها وهو مساوق للقطع بعدم حجيتها أى للقطع بعدم ترتيب آثار الحجية عليها فكيف تكون مخصصه لهذه العمومات؟

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا ان ما أجب به عن الدور من ناحيه التخصيص لا معنى محصل له، فإن مخصصه السيره للعمومات الناهيه عن العمل بالظن فى الكتاب والسنة لا يكفى فيها عدم ثبوت الردع عنها فإن عدم ثبوت الردع ينسجم مع الظن ومع الشك فى الردع فاذا قيل ان الردع لم يثبت معناه انه يشك فى الردع او يظن به وانه غير ثابت ولا يكفى فى مخصصه السيره عدم ثبوت الردع لأن اتصاف السيره بالحجيه منوط بإحراز امضائها جزما واحراز امضائها تابع للقطع بحجيتها والقطع بحجيتها مساوق للقطع بعدم الردع عنها، فإذا مخصصه السيره تتوقف على عدم الردع عنها فى الواقع، ولا يكفى عدم ثبوت الردع.

فهذا الجواب لا يرجع الى معنى محصل، هذا من جانب

ومن جانب آخر ذكر السيد الاستاذ (قده) ان الامر فى المقام بالعكس تماما، فإن مخصصه السيره للعمومات والإطلاقات الناهيه عن العمل بالظن فى الكتاب والسنة مخصصيتها تتوقف على عدم الردع عنها واقعا ولا يكفى عدم ثبوت الردع عنها بينما رادعيه هذه العمومات عن السيره لا تتوقف على عدم مخصصيتها لها واقعا بل يكفى فى رادعيه هذه العمومات والمطلقات الناهيه عن العمل بالظن للسيره عدم ثبوت مخصصيتها وقد أفاد(قده) فى وجه ذلك ان ظهور العام فى العموم اذا انعقد كما لو لم تكن هناك قرينه متصله او ظهور المطلق فى الاطلاق اذا انعقد كما اذا تمت مقدمات الحكمه ومنها عدم القرينه المتصله فهذا الظهور حجه فيجوز التمسك بهذا الظهور للمطلق او للعام، والشك فى وجود المخصص فى الواقع لا يمنع عن التمسك بعمم العام واطلاق المطلق فإذا قال المولى ((أكرم كل عالم)) ولم ينصب قرينه متصله فظهور العام فى العموم قد انعقد وهو حجه فيجوز التمسك بعمومه وان شك فى وجود المخصص فى الواقع إذ الشك فى وجود المخصص فى الواقع لا يمنع من التمسك بعموم العام وكذا لو شك فى وجود المقيد فى الواقع فهو لا يمنع عن التمسك بإطلاق المطلق إذ ظهور العام فى العموم حجه ولا يمكن رفع اليد عنه الا بالعلم بوجود المخصص وظهور المطلق فى الاطلاق حجه ولا يجوز رفع اليد عنه الا بالعلم بوجود المقيد واما مع الشك فى وجود المخصص او المقيد فلا- موجب لرفع اليد عن ظهور العام فى العموم او ظهور المطلق فى الاطلاق، ومانحن فيه كذلك، فإن رادعيه هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها او عمومها لا تتوقف على عدم مخصصه السيره واقعا بل يكفى فى رادعيه هذه المطلقات والعمومات الناهيه عن ثبوت مخصصيتها فالشك فى كون هذه السيره مخصصه لهذه العمومات او مقيده للإطلاق هذه المطلقات لا- يمنع عن التمسك بإطلاق هذه المطلقات ولا يمنع من التمسك بعموم هذه العمومات ورادعيها عن هذه السيره.

وما ذكره تام فيما اذا كان المخصص لفظيا ولم يكن قطعيا، إذ للمخصص اللفظي غير القطعي مرحلتين: مرحلة الثبوت ومرحلة الاثبات، فتارة يكون خبر الثقة ثابت في الواقع ولكن لم يثبت في مقام الاثبات او ظهور اللفظ في معنى ثابت في الواقع ولكن لم يثبت في مقام الاثبات فمقام الاثبات هو مقام العلم ومقام الاحراز فتارة يكون المخصص ثابتا بوجوده الواقعي ولم يثبت بوجوده العلمى ففي مثل هذه الموارد يكون ما ذكره(قده) تام، فإذا جاء عام من قبل المولى او مطلق وتمت مقدمات الحكمه انعقد ظهور المطلق في الإطلاق وهذا الظهور حجه وانعقد ظهور العام في العموم وهو حجه ووجود المقيد او المخصص في الواقع لا أثر له وإذا شككنا في وجود مخصص لهذا العام او وجود مقيد فلا أثر لهذا الشك ولا يمنع عن التمسك بعموم العام وإطلاق المطلق. ولكن الامر ليس كذلك فيما لو كان المخصص لبيبا كما في المقام فإن المخصص في المقام لبي والمخصص اللبي قطعى كالسيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقة او العمل بظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة فهذه السيره دليل لبي قطعى فليست له مرحلتان مرحلة الثبوت ومرحلة الاثبات إذ مرحله ثبوتها عين مرحله الاثبات ومرحلة اثباتها عين مرحله الثبوت فلها مرحله واحده وهى مرحله الثبوت والاثبات معا.

ففى مثل ذلك ما ذكره(قده) غير تام فإن رادعيه هذه العمومات عن السيره تتوقف على عدم مخصصيه هذه السيره لهذه العمومات الناهيه فى الواقع إذ ليس للسيره مرحله الثبوت ومرحلة الاثبات ولا- يتصور الشك فى السيره لأنها عمل الناس فى الخارج بالظواهر وهذا امر مشهود وقطعى لا- نشك فيه، فيكون الدور باق على حاله، فإن رادعيه هذه العمومات والمطلقات الناهيه عن السيره تتوقف على عدم مخصصيتها لها وعدم مخصصيتها لها واقعا يتوقف على رادعيها فيلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه أى توقف الرادعيه على الرادعيه وهو مستحيل .

ص: ١٠٢

فالتبيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ تام فيما اذا كان للمخصص مرحلتان مرحله الثبوت ومرحله الاثبات.

واما اذا لم يكن للمخصص الا- مرحله واحده فإن مرحله ثبوته عين مرحله الاثبات كما هو الحال فى الأدله اللببىه وكذلك فى الأدله اللفظيه اذا كانت قطعيه فلا يكون ما ذكره(قده) تام.

والصحيح فى الجواب عن اشكال الدور أن يقال:

أولاً: ما ذكرناه سابقا من ان هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها او عمومها لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره، لأنها مرتكزه فى اذهان الناس وجذورها ثابتة فى اعماق نفوسهم ولهذا يكون عمل الناس على طبق هذه السيره عفويا لا من باب التعقل والتفكر ولا يمكن الردع عن هذه السيره وقلع جذورها عن الاذهان الا بالبيان الصريح المؤكد والمشدد والمكرر فى كل مناسبه وفى كل مجلس حتى يقلع جذورها عن الاذهان والنفوس، إذ طالما تكون جذورها ثابتة فى اعماق النفوس يكون العمل على طبقها عفوى ولا- يمكن رفع اليد عنها، ومن هنا يعمل الناس بالسيره فى زمان وجود هذه الآيات والروايات الناهيه بإطلاقها او عمومها ولا يلتفتون الى هذه الآيات والروايات الناهيه.

فإذن هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها او عمومها لا تصلح ان تكون رادعه عن العمل بهذه السيره.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك فهذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن ظهورها فى الاطلاق والعموم هو من الظواهر، والدليل على حجيه الظواهر هو سيره العقلاء، فرادعيه هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها او عمومها تتوقف على حجيه هذه السيره فإذا كانت رادعه عن هذه السيره ومانعها عن حجيتها فهى مانعه عن حجيه نفسها فيلزم من فرض حجيه الآيات والروايات الناهيه بعمومها وإطلاقها عدم حجيتها، وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل، فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بعمومها او إطلاقها رادعه.

نعم لو كان هناك دليل خاص يدل على حجيه هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بعمومها وإطلاقها فعندئذ لا يلزم هذا المحذور، لأن الدليل على حجيه هذه الآيات والروايات فى العموم والاطلاق هو السيره العقلانيه القطعيه بل يكون الدليل على حجيتها دليل آخر خاص بها.

ولكنه مجرد افتراض ولا واقع موضوعى له.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا انه لا- يمكن ان تكون العمومات الناهيه من الآيات والروايات رادعه عن السيره، لأن الدليل على حجيه هذه العمومات والمطلقات نفس سيره العقلاء فلو كانت هذه العمومات رادعه عنها ومانعه عن حجيه هذه السيره ففى نهايه المطاف هى مانعه عن حجيه نفسها فيلزم من فرض حجيه هذه العمومات عدم حجيتها وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده فى الخارج مستحيل الا اذا فرض ان هناك دليل آخر يدل على حجيه هذه العمومات الناهيه فلا يلزم عندئذ هذا المحذور ولكنه مجرد فرض لا واقع موضوعى له.

فالتتيجه ان هذه العمومات لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره.

وثانيا: ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها صالحه للرادعيه الا ان نسبه السيره اليها نسبه الخاص الى العام فالسيره من جهه انها مرتكزه فى الازهان فهى بمثابة القرينه المتصله على تخصيص وتقييد هذه العمومات والمطلقات ومانعه عن انعقاد ظهورها فى العموم او الاطلاق وبالتالي لا تكون رادعه للسيره بعمومها واطلاقها.

ومع الاغماض عن ذلك ايضا فلا شبهه فى ان هذه السيره قرينه منفصله بالنسبه الى هذه العمومات والمطلقات فهى وان لم تكن مانعه عن انعقاد ظهورها فى العموم او الاطلاق ولكن لا شبهه فى انها مانعه عن حجيتها ومعها لا تصلح ان تكون رادعه .

ص: ١٠٤

فالتتيجه ان هذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن فى الكتاب والسنة لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره.

هذا مع الالتزام بالدور والجواب عنه.

ولكن التحقيق انه لا يلزم الدور فى المقام حتى يجاب عنه، لأن الدور المستحيل هو توقف المعلول على العله وبالعكس كما اذا توقف المعلول على العله وتوقفت على المعلول أما مباشره أو بالواسطه فعندئذ يلزم توقف الشئ على نفسه وتوقف الشئ على نفسه مستحيل من جهه ان لازمه عليته الشئ لنفسه وهو مستحيل فاستحاله الدور من جهه انه يستلزم عليه الشئ لنفسه وهى مستحياله بالذات كاجتماع النقيضين او الضدين.

واما فى المقام فإن مخصصيه السيره لهذه العمومات لا تتوقف على عدم رادعتها لهذه السيره فإن مخصصيه السيره لهذه العمومات والمطلقات تتوقف على امضائها شرعا إذ الامضاء هو العله لمخصصيه السيره للعمومات والعله لتقييدها للمطلقات وامضائها مساوق لحجيتها وأما امضائها فإما بالتنصيص من المولى او بالسكوت وعدم صدور الردع عنها فإنه يدل على الامضاء جزما فياذن لا- دور فى البين واما عدم الرادعيه فهو لا يصلح ان يكون على لمخصصيه السيره لها فإن عدم الردع أمر عدمى والعدمى لا- يصلح ان يكون مؤثرا فى شىء لأن المؤثر لا- بد ان يكون امرا وجوديا فلا- يعقل ان يكون عدم الرادعيه لهذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن عله وسببا لمخصصيه السيره فمخصصيه السيره مسببه ومعلوله لامضائها شرعا وحجيتها، فاذا ثبت امضائها بالتنصيص من المولى او بالسكوت فهى مخصصه لها ولا- تتوقف مخصصيتها على شىء آخر فعدم الرادعيه لا يصلح ان يكون عله لأن عدم لا- يصلح ان يكون عله للوجود إذ السنخيه معتبره بين العله والمعلول والمعلول يكون من سنخ وجود العله ولا- يكون المعلول اجنبى عن العله فى الوجود فإن المعلول من مراتب وجود العله كالحرايه للنار فإنها معلوله للنار ومن سنخها ومن مراتب وجود النار فالمعلول يخرج من ذات العله والا فتأثير شىء مباين فى شىء مباين مستحيل فيستحيل ان يكون الوجود فى الخارج مؤثرا فى وجود آخر فتأثير العله فى المعلول معناه تولد المعلول من العله، فلا- دور فى المقام، فإن حجيتها لا تتوقف على رادعتها فإن رادعيه هذه العمومات متوقفه على حجيتها وحجيتها من قبل المولى ولا تتوقف على رادعتها واما عدم المخصصيه فهو لا يصلح ان يكون عله لأنه امر عدمى.

فإذن لا دور فى المقام حتى يتكلف الجواب عنه.

هذا كله فى الجبهه الاولى أى فى حجيه ظهور الالفاظ.

وإلى هنا قد تبين ان عمدته الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها المرتكزه فى الازهان والممضاه شرعا.

الجبهه الثانيه: ان لكل لفظ ظهورات ثلاثه ودلالات ثلاث:

الاولى: الدلاله التصوريه، وهى انتقال الذهن من تصور اللفظ الى تصور المعنى قهرا وهذه الدلاله قد يعبر عنها بالظهور التصورى وهذه الملازمه بين تصور اللفظ وتصور المعنى ثابتة تكوينيا وهذه الملازمه ملازمه تكوينيه قهريه غايه الامر تصور اللفظ اولا وبالذات وتصور المعنى ثانيا وبالعرض فإن الداخلى فى الذهن اولا تصور اللفظ وثانيا صورته المعنى، وهذه الدلاله التصوريه لا تتوقف على أى مقدمه خارجيه ما عدا الوضع ولا تمنع القرينه المتصله عن هذه الدلاله التصوريه فإذا قيل رأيت أسد يرمى فبمجرد سماع لفظ الاسد ينتقل الذهن الى معناه وهو الحيوان المفترس ثم اذا سمع كلمه يرمى انتقل الذهن من المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى فالانتقال الى المعنى المجازى بعد الانتقال الى المعنى الحقيقى. هذا هو المشهور بين الاصحاب.

وقد خالف فى المسأله السيد الاستاذ(قده) وبنى على ان الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه وليست بدلاله تصوريه والدلاله التصوريه مستنده الى الانس الذهني بين اللفظ والمعنى، وهذا الذى أفاده مبنى على مسلكه فى باب الوضع إذ قد اختار ان معنى الوضع هو التعهد والالتزام النفسانى فلا بد من الالتزام بان الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه وهى دلالة اللفظ على تفهيم معناه أى دلالة اللفظ على ان المتكلم به أراد تفهيم معناه، فكل من التزم بأن الوضع هو بمعنى التعهد والالتزام النفسانى فلا بد من ان يبنى على ان الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه.

ص: ١٠٦

ولكن ذكرنا فى الوضع انه ليس تعهدا والتزاما نفسانيا على تفصيل تقدم هناك ولهذا بنينا على مسلك المشهور من ان الدلالة الوضعية دلالة تصويريه وليست بدلالة تصديقيه.

الثانيه: الدلالة التصديقيه وهى دلالة اللفظ على ان المتكلم أراد تفهيم معناه وهى تتوقف زائدا على الوضع على مقدمتين:

الاولى : ان يكون المتكلم العرفى شاعرا وعاقلا وملفتا.

الثانيه: ان لا ينصب قرينه متصله فى المقام.

فإن وجدت كلا-المقدمتين يكون ظهور حاله يدل على انه أراد تفهيم معنى اللفظ فإذا قال رأيت أسدا وكان المتكلم ملفتا وشاعرا وعاقلا ولم ينصب قرينه متصله فظهور حاله يدل على انه أراد تفهيم معنى الاسد للمخاطب والسامع، واما اذا نصب قرينه متصله فلا- تدل على ذلك فإذا قيل رأيت أسدا يرمى يكون ظهور هذا الكلام أنه أراد تفهيم المعنى المجازى وهو الرجل الشجاع من لفظ الاسد لا تفهيم معناها اللغوى او العرفى وهو الحيوان المفترس.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا ان لكل لفظ صادر من متكلم عرفى دلالات ثلاث:

الدلالة الاولى: دلالة تصويريه وهى انتقال الذهن من سماع اللفظ الى صورته اللفظ اولا والى صورته المعنى ثانيا وبالترتيب وهذا الانتقال امر تكوينى قهرى ولا يمنع عن هذا الانتقال قرينه متصله ولا يتوقف على أى مقدمه خارجيه ما عدا عمليه الوضع، هذا على المشهور بين الاصحاب من ان الدلالة الوضعية دلالة تصويريه سواء صدر هذا اللفظ من متكلم فى حال الشعور والانتفات او صدر بغير شعور والتفات.

والدلالة الثانيه: دلالة تصديقيه وهى دلالة اللفظ على ان المتكلم أراد تفهيم معناه وهى تتوقف زائدا على الوضع على عنصرين:

الاول: ان يكون المتكلم شاعرا وملفتا ومختارا.

الثانى: ان لا ينصب قرينه متصله على الخلاف.

ص: ١٠٧

فإذا صدر كلام من متكلم عرفى فى حال شعور واختيار والتفات كان ظهور حاله فى انه أراد تفهيم معنى هذا اللفظ وأراد استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى.

الدلالة الثالثة: الدلالة التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه وهذه الدلاله تتوقف على عنصرين آخرين:

العنصر الاول: إحراز ان المتكلم فى مقام بيان مراده الجدى.

العنصر الثانى: ان لا ينصب قرينه على الخلاف.

فإذا صدر كلام من متكلم عرفى واحرزنا انه فى مقام بيان مراده الجدى ولم ينصب قرينه على الخلاف كان ظهور حاله انه أراد هذا المعنى بإرادته جديه ونهائيه.

وهذه الدلالات الثلاث موجوده فى كل كلام صادر من متكلم عرفى من الدلاله التصوريه والتصديقيه بلحاظ الإراده التفهيميه والتصديقيه بلحاظ الاراده الجديه بلا فرق بين ان يكون الكلام إخباريا او انشائيا.

الجهه الثالثه: فى بيان الموضوع لحجيه أصاله الظهور وتشخيصه وتحليله، وفيه آراء وأقوال.

ويقع الكلام فى هذه الجهه فى عدّه نقاط:

النقطه الاولى: ان أصاله الظهور هل هى أصل برأسه او انها ترجع الى الاصول العدميه كأصاله عدم القرينه؟ مثلا أصاله العموم هل هى أصل برأسه او انه يرجع الى أصاله عدم المخصص؟

النقطه الثانيه: على تقدير تسليم ان أصاله الظهور أصل برأسه فهل هى متوقفه على أصاله عدم القرينه فى الواقع وفى المرتبه السابقه او انها لا تتوقف على هذه الاصاله؟

النقطه الثالثه: موضوع حجيه أصاله الظهور هل هو الظهور التصديقى او الظهور الوضعى؟

أما النقطه الاولى فقد ذهب شيخنا الانصارى الى ان الاصول الوجوديه ترجع الى الاصول العدميه وانها ليست أصولا برأسها واستقلالها، فأصاله الظهور ليس أصاله برأسها أى ليست اصلا مستقلا بل هى ترجع الى أصاله عدم القرينه وكذلك أصاله العموم ليست اصلا برأسها بل ترجع الى أصاله عدم المخصص وكذلك اصاله الاطلاق ترجع الى أصاله عدم المقيد وأصاله الحقيقه فإنها ترجع الى أصاله عدم القرينه (١).

ص: ١٠٨

وقد أفاد في وجه ذلك أنه إذا صدر كلام من المولى وكان ظاهرا في إرادته معناه فالشك في إرادته ظهور هذا الكلام من المولى حيث انه ناشئ من الشك في وجود القرينه في الواقع وفي المرتبه السابقه فإن كانت هناك قرينه في الواقع ومقام الثبوت وفي المرتبه السابقه فهي مانعه عن إرادته هذا الظهور وان لم تكن قرينه في الواقع ومقام الثبوت فهذا الظاهر مراد للمولى فالشك في إرادته هذا الظهور ناشئ من الشك في وجود القرينه في الواقع وفي المرتبه السابقه فلا- بد من الرجوع الى اصاله عدم وجود القرينه لا الى اصاله الظهور فإذا أجرينا أصاله عدم وجود القرينه ثبت الظهور فمرجع أصاله الظهور الى اصاله عدم وجود القرينه في الواقع ومقام الثبوت دون أصاله الظهور التي هي أصل وجودي

هكذا ذكره شيخنا الانصارى(قده).

وسوف يأتي نقد ما أفاده(قده).

وذهب صاحب الكفايه(قده) (1) الى ان الأصول الوجوديه أصول برأسها واستقلالها وانها لا ترجع الى الاصول العدميه وقد أفاد في وجه ذلك ان السيره العقلانيه قد جرت على هذه الاصول الوجوديه وعلى حجيه هذه الاصول الوجوديه وهي الممضاء شرعا والمفروض ان سيره العقلاء قد جرت على اصاله الظهور والعموم والاطلاق والحقيقه وهي اصول وجوديه وترتيب الآثار عليها وهذه الاصول ممضاء من قبل الشارع وهي حجه من قبل الشارع وهي لا ترجع الى الاصول العدميه.

واما الاصول العدميه كأصاله عدم القرينه وعدم المخصص في الواقع واصاله عدم المقيد في الواقع فلا دليل عليها، والنكته في ذلك ان هذه الاصله لو لم ترجع الى الاصول الوجوديه فلا تكون من الاصول اللفظيه فإن اصاله عدم القرينه ان لم ترجع الى اصاله عدم الظهور فلا تكون من الاصول اللفظيه ولا دليل على حجيتها فإن كانت اصاله عدم القرينه اصلا تعديا واصلا عمليا وليست من الاصول اللفظيه فلا دليل على حجيتها وسوف نتكلم في ذلك تفصيلا.

ص: ١٠٩

واما السيد الاستاذ(قده) (١) فقد جعل فى المسأله فرضين:

الفرض الاول: ان يكون الشك فى مراد المتكلم من كلامه من دون انعقاد الظهور لكلام المولى، أى صدر كلام من المولى ولم ينعقد له ظهور ولكن يشك فى مراده من هذا الكلام فعدم انعقاد الظهور من جهه احتمال وجود قرينه متصله مانعه عن انعقاد هذا الظهور.

هذا هو الفرض الاول وهو ان يكون الشك فى كلام المولى من جهه عدم انعقاد الظهور له من ناحيه احتمال وجود القرينه المتصله فى الواقع المانعه عن انعقاد ظهوره.

الفرض الثانى: ان يكون الشك فى ان ظهور الكلام هل هو مراد بإرادته جديده او لا؟ ومنشأ هذا الشك احتمال وجود القرينه فى الواقع وفى المرتبه السابقه، فإذن الشك يكون فى مراد المتكلم من ظهور كلامه أى صدر كلام من المولى وانعقد ظهوره ولكن المكلف يشك فى ان الظهور مراد بإرادته جديده ونهائيه ومنشأ هذا الشك الشك فى وجود القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه.

أما فى الفرض الاول فقد ذكر(قده) ان المرجع فى هذا الفرض هو أصاله عدم القرينه لا اصاله الظهور إذ لا ظهور حتى يتمسك بها بل هى سالبه بانتفاء الموضوع فلا بد من الرجوع الى اصاله عدم وجود القرينه المتصله ويثبت بهذه الاصاله موضوع الحجيه وهو الظهور فإنه بأصاله عدم القرينه المتصله تثبت موضوع الحجيه وهو الظهور ولا بد من الرجوع الى هذه الاصاله اولا لإثبات ظهور هذا الكلام فى العموم او فى الاطلاق او فى المعنى الحقيقى.

هكذا ذكره (قده) فى هذا الفرض.

واما فى الفرض الثانى يكون كلام المولى ظاهرا أى الظهور منعقد ولكن الشك فى ان هذا الظهور مراد بإرادته جديده او ليس مراد كذلك من جهه الشك فى وجود القرينه المنفصله فى الواقع وحيث ان الظهور فى هذا الفرض قد انعقد وتحقق فلا بد من العمل بأصاله الظهور لأن بناء العقلاء قد جرى على العمل بالظهور وهذا البناء مضمى شرعا فهو حجه فالحجه هو الظهور والظهور هو الموضوع للحجيه ومجرد احتمال وجود قرينه منفصله فى الواقع ومقام الثبوت لا أثر له وهو لا يمنع عن هذا الظهور ولا عن حجيته وأصاله عدم وجود هذه القرينه لا تجرى فى نفسها كما سوف يأتى بيانه، فحيث ان الظهور منعقد لكلام المولى فالمرجع فيه اصاله الظهور لأن سيره العقلاء قد جرت على العمل بالظهور والمفروض ان هذه السيره ممضاه شرعا.

ص: ١١٠

فإذن ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) من رجوع الاصول الوجوديه الى الاصول العدميه لا يرجع الى معنى محصل.

هذا كله فى الاقوال فى المسأله.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا ان لنا تعليقا على ما ذكره شيخنا الانصارى وتعليقا على ما ذكره سيدنا الاستاذ (قدهما) أما التعليق على ما ذكره الشيخ عليه الرحمه فلا- شبهه فى ان اصاله الظهور أصل برأسه مستقل ولا ترجع الى اصاله عدم القرينه كما ذكره شيخنا الانصارى(قده) وذلك لوجوه:

الوجه الاول: انه لا شبهه فى ان سيره العقلاء جاريه على العمل بالظواهر فإن عمده الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ بناء العقلاء وسيرتهم الجاريه على العمل بها المرتكزه فى الازهان وهذا الظهور أمر وجدانى فإن الكلام اذا صدر من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف انعقد ظهور لكلامه فى انه أراد مدلوله بإرادته جديده او ظهور حال المولى فى انه اراد معنى كلامه بإرادته جديده وفى الحقيقه ظهور حال المتكلم فى انه أراد مدلول كلامه بإرادته جديده اذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف، وهذا الظهور الذى هو أمر وجدانى لا شبهه فى ان سيره العقلاء قد جرت على العمل به، وقد ذكرنا ان سيره العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان تكون جزافا وبلا نكته وبلا مبرر، والمبرر لذلك ان ظواهر الالفاظ كاشفه عن الواقع بدرجه أقوى من كشف ظواهر الافعال، فمن اجل ذلك بنى العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال، فلا شبهه فى ان السيره قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ الذى هو امر وجدانى ومتحقق فى الخارج والشارع أمضى هذه السيره فتكون هذه السيره حجه شرعا وتدل على حجيه الظواهر، فتكون الظواهر حجه عقلايا وشرعا معا.

ص: ١١١

وأما ان أصاله الظهور ترجع الى اصاله عدم القرينه فلا يتصور له معنى صحيح كيف ينقلب الامر الوجودى الى الامر العدمى؟ وكيف تنقلب اصاله الوجود الى اصاله العدم؟ فهذا فى نفسه غير متصور الا ان يكون مراده(قده) ان الفقهاء قد يعبرون عن اصاله الظهور بإصاله عدم القرينه ولكن هذا مجرد اختلاف فى التعبير ولا- واقع موضوعى له ولا- مانع منه، وأما أن هذه الاصاله الوجوديه ترجع الى الاصل العدمى فلا معنى له.

الوجه الثانى: أن أصاله عدم القرينه فى نفسها وبقطع النظر عن رجوعها الى اصاله الظهور ليست من الأمارات الكاشفه عن الواقع حتى يكون بناء العقلاء عليها إذ لا- يوجد فيها ما يكشف عن الواقع، فلا معنى لبناء العقلاء عليها، إذ لا يكون بناء العقلاء على العمل بها الا بنكته ومبرر وهو غير موجود فيها.

فإذن اصاله عدم القرينه فى نفسها لا دليل عليها فإن عمده الدليل سيره العقلاء ولا سيره عليها واما الدليل الآخر غير السيره

الوجه الثالث: فى أن منشأ الشك فى أن ظاهر اللفظ الصادر من المولى هل هو مراد للمولى بإرادته جديده ونهائيه او انه ليس مراد له كذلك؟ منشأ هذا الشك الشك فى وجود القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه، فإن الشك فى ان المولى أراد من ظاهر كلامه معناه بإرادته جديده ونهائيه ناشئ عن الشك فى وجود القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه فلا بد من الرجوع الى اصاله عدم القرينه لئفى هذا الشك، فلا مناص من الرجوع الى اصاله عدم القرينه لئفى هذا الشك، وهذا مراد الشيخ عليه الرحمه من رجوع الاصول الوجوديه الى الاصول العدميه .

ولكن احتمال وجود القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه لا يكون نافيا لهذا الشك ولا يكون نافيا للظهور ولا لحجيه الظهور، فإن هذا الاحتمال غير رافع للظهور لأن الظهور تحقق وجدانا، وغير رافع لحجيه هذا الظهور، إذ رفع الحجيه لا يمكن الا بحجيه أخرى أقوى منها، ومجرد الاحتمال لا يكون رافعا لها وكذلك لا يكون رافعا للشك، فإن الرفع لهذا الشك انما هو ظهور كلام المولى وظهور حاله الذى هو كاشف عن الواقع لا اصاله عدم القرينه المنفصله فى الواقع.

فالتتيجه ان ما ذكره شيخنا الانصارى من رجوع الاصول الوجوديه الى الاصول العدميه لا يمكن المساعده عليه.

هذا اذا كان الظهور متحققا لكلام المولى.

واما اذا لم يكن الظهور متحققا ومنعقدا أما لأجل احتمال احتفائه بما يحتمل ان يكون قرينه إذ احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه مانع عن انعقاد الظهور أو من جهة احتمال ان هذا الموجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره او بسبب آخر، فالظهور لم ينعقد لكلام المولى ففى مثل ذلك لا- يمكن التمسك بأصالة الظهور لعدم الموضوع لها إذ الموضوع لها هو الظهور وهو غير تحقق ، واما أصاله عدم القرينه فلا دليل عليها.

فإذن لا يرجع لا الى اصاله عدم الظهور لعدم تحقق موضوعها ولا الى اصاله عدم القرينه لعدم الدليل عليها.

وأما التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ(قده) فإنه ذكر افتراضين:

الافتراض الاول: ان الظهور متحقق فلا شبهه فى ان العمل به لأن اصاله الظهور أصل برأسه.

وهذا الافتراض صحيح فإن الاصول الوجوديه أصول برأسها وسيره العقلاء قد جرت عليها فإن هذه الاصول برأسها موضوع لسيره العقلاء وموضوع للحجيه ولا ترجع الى الاصول العدميه.

الافتراض الثانى: ان الظهور غير متحقق من جهة احتمال وجود القرينه المتصله ففى مثله قد ذكر(قده) انه لا مانع من التمسك بأصاله عدم القرينه لإثبات الظهور أى اثبات موضوع الحجيه وهو الظهور.

ولكن ظهر مما ذكرنا ان أصاله عدم القرينه لا- دليل على حجيتها فإن الدليل عليها اما بناء العقلاء وسيرتهم أو دليل شرعى تعبدى.

أما سيره العقلاء فقد ذكرنا انها اذا جرت على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافا وتعبدًا والمفروض ان اصاله عدم القرينه فى نفسها ليست من الأمارات الكاشفه عن الواقع حتى تكون موردا لسيره العقلاء وبنائهم فلا يمكن اثبات حجيتها بسيره العقلاء وبنائهم.

واما الدليل الشرعى التعبدى فلا وجود له وعلى تقدير وجوده فهذه الاصله لا أثر لها لأنها على ذلك لا تثبت الظهور وليس لها أثر آخر غير ذلك فإن هذه الأصاله إنما تثبت الظهور إذا كانت من الأمارات والدليل عليها بناء العقلاء وسيرتهم ومع كون الدليل عليها هو الدليل الشرعى فهى أصاله تعبدية فلا تثبت ظهور اللفظ الذى هو موضوع الحجية وليس لها أثر آخر غير ذلك.

والخلاصه أن اصاله عدم القرينه ليست من الأمارات كما هو محل البحث فى المقام لأن محل البحث بين الشيخ وصاحب الكفايه(قدهما) الاصول اللفظيه وهى من الأمارات وليس الأصول التعبدى كالأصول العمليه.

ولكن ظهر مما ذكرنا ان اصاله عدم القرينه ليست من الاصول اللفظيه لأنها ليست من الأمارات الكاشفه عن الواقع فى نفسها فلا دليل على حجيتها من باب أنها أصل لفظى ، والدليل لو كان على حجيتها فهى أصل عملى والدليل عليها دليل الاستصحاب، وهو لا- يشملها لعدم ترتب الا-ثر عليها لأن دليل الاستصحاب انما يشمل شىء لو كان موضوعا للإثر الشرعى أو اذا كان أثرا شرعيا فى نفسه واما اذا لم يكن كذلك فلا يشمل دليل الاستصحاب، وما نحن فيه كذلك فإن اصاله عدم القرينه لا يترتب عليها اثر شرعى حتى تكون مشموله لدليل الاستصحاب، لأنها لا تثبت ظهور اللفظ فى معناه الا على القول بالأصل المثبت.

الى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصارى من ان الاصول الوجوديه ترجع الى الاصول العدميه لا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع الى معنى صحيح.

واما ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان اصاله عدم القرينه المتصله تثبت ظهور اللفظ فلا يمكن المساعده عليه ايضا.

حجيه الظواهر بحث الأصول

ص: ١١٤

الموضوع: حجية الظواهر

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره شيخنا الانصارى من ان رجوع الأصول الوجوديه الى الأصول العدميه وهى التى تكون أصولا مستقلة برأسها وموردا لبناء العقلاء، واما الأصول الوجوديه فهى ترجع اليها ولا وجود لها ذكرنا ان ما ذكره (قده) لا يرجع الى معنى صحيح على تفصيل تقدم .

واما النقطة الثانية: فهل أصاله الظهور تتوقف على أصاله عدم القرينه فى الواقع وفى المرتبه السابقه او انها لا تتوقف على ذلك؟

ذهب المحقق النائيني (قد) (1) وتبعه فيه السيد الاستاذ (قد) الى ان اصاله الظهور تتوقف على أصاله عدم القرينه فى الواقع ومقام الثبوت وفى المرتبه السابقه، لأن اصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعماليه متوقفه على عدم نصب قرينه متصله فإذا شككنا فى أن أصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعماليه مراده او لا فهذا الشك مسبب عن الشك فى وجود القرينه المتصله فإذن لا بد من التمسك بأصاله عدم القرينه المتصله واما أصاله الظهور بلحاظ الإراده الجديده النهائيه فهى متوقفه على أصاله عدم القرينه المنفصله بوجودها الواقعى فى الواقع والمرتبه السابقه، وعلى هذا فأصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعماليه متقومه بأصاله عدم القرينه المتصله وأصاله الظهور بلحاظ الإراده الجديده النهائيه متقومه بأصاله عدم القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه.

وعلى هذا فهنا أصلان طوليان أحدهما فى طول الاخر فأصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعماليه فى طول أصاله عدم القرينه المتصله، وأصاله الظهور بلحاظ الإراده الجديده النهائيه فى طول أصاله عدم القرينه المنفصله، وبناء العقلاء قد جرى على كلا الأصلين معا، فتنقيح موضوع الحجيه وموضوع الآثار وهو أصاله الظهور بلحاظ الإراده الجديده النهائيه يتوقف على اصاله عدم القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) ليس شبيها بما ذكره شيخنا الانصارى (قد) فإن الشيخ يقول برجوع الاصول الوجوديه الى الاصول العدميه فالأصول المستقله هى الاصول العدميه واما المحقق النائيني فلا يقول برجوع الاصول العدميه الى الاصول الوجوديه وكذلك لا يقول بعكس قول شيخنا الانصارى (قد) كما ذكره بعض المحققين.

ص: ١١٥

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٩١.

ولكن الأمر ليس كذلك فإن المحقق النائيني يقول بكلا- الاصلين معا وأن بناء العقلاء كما جرى على اصاله الظهور كذلك جرى على اصاله عدم القرينه غايه الامر أصاله الظهور فى طول أصاله عدم القرينه وحجيتها ومراديتها جدّاً تتوقف على أصاله عدم وجود القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه.

فإذن فرق بين ما ذكره المحقق النائيني وبين ما ذكره شيخنا الانصارى (قدهما).

ومن هنا ذكر بعض المحققين (قده) (1) — على ما فى تقرير بحثه — ان المحقق النائىنى يقول بأن موضوع الحجىه مركب من اصاله الظهور وأصالة عدم القرينه وليس خصوص أصالة الظهور فإن أصالة الظهور إذا كانت مع أصالة عدم القرينه فهى موضوع للحجيه.

وما ذكره (قد) وإن كان ممكنا ثبوتا ولكن ظاهر عباره المحقق النائىنى لا تنسجم مع ذلك فإن ظاهر عبارته ان موضوع الحجىه هو أصالة الظهور غايه الأمر أن حجيه هذه الاصله تتوقف على أصاله عدم القرينه المنفصله فالظهور يتوقف على اصاله عدم القرينه المتصله وحجيه الظهور تتوقف على اصاله عدم القرينه المنفصله بوجودها الواقعى.

هكذا ذكره المحقق النائىنى (قده)

وللمناقشه فيما أفاده مجال

بيان ذلك: ان لنا دعويين:

الدعوى الاولى: أن ما أفادته مدرسه المحقق النائىنى غير تام وغير صحيح.

الدعوى الثانيه: ان الصحيح ان حجيه أصاله الظهور متوقفه على وصول القرينه أى القرينه بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعى، فإنّ المانع عن حجيه أصاله الظهور القرينه المنفصله بوجودها العلمى وبوصولها الى المكلف فهى المانع عن حجيه أصاله الظهور لا بوجودها الواقعى.

وأما الكلام فى الدعوى الاولى فتاره يقع فى القرينه المنفصله وأخرى يقع فى القرينه المتصله.

أما الكلام فى القرينه المنفصله فلا- شبهه فى أن احتمال وجود القرينه فى الواقع وفى المرتبه السابقه لا يكون مانعا عن ظهور اللفظ فى معناه وظهور حال المتكلم فى انه أراد معنى كلامه بإرادته جديده ونهائيه، فإذا فرضنا أنه صدر كلام من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله الى ان فرغ من كلامه فلا شبهه فى أن الظهور ينعقد للفظ فى معناه بظهور جدى ونهائى وكذلك ظهور حال المتكلم ينعقد فى ان المتكلم أراد معناه بإرادته جديده ونهائيه وهذه الإراده الجديده النهائيه هى الموضوع للحجيه واما احتمال وجود القرينه المنفصله فهو لا يمنع عن هذا الظهور ولا عن ظهور اللفظ ولا عن حجيته لأن بناء العقلاء إنما جرى على العمل بالظاهر والمفروض أن هذا البناء حجه بإمضاء الشارع وإذا كان حجه فهو يدل على حجيه هذا الظهور ومن الواضح ان مجرد احتمال وجود القرينه فى الواقع لا- يمنع عن حجيه هذا الظهور لأن موضوع الحجيه هو الظهور وليس الظهور المقيد بعدم احتمال وجود القرينه فى الواقع لأن بناء العقلاء قد جرى على العمل بالظاهر من حال المتكلم وبظاهر حال اللفظ، والشارع امضى هذا البناء وبعد الامضاء يكون حجه شرعا ويدل على حجيه الظاهر ومجرد احتمال وجود قرينه فى الواقع لا يمنع عن حجيته، بل ذكرنا آنفاً أن أصاله عدم القرينه ليست من الأصول اللفظيه لأنها ليست من الأمارات الكاشفه عن الواقع ولهذا لا دليل على حجيتها لا من بناء العقلاء لأن بنائهم على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وتعبدا وحيث ان اصله عدم وجود القرينه فى الواقع ليست من الأمارات الكاشفه عن الواقع فلا بناء للعقلاء عليها ولا سيره لهم على العمل بها، فلا دليل على حجيتها بعنوان انها من الاصول اللفظيه ومن الأمارات، واما الدليل الشرعى التعبدى فهو أيضا غير موجود الا دليل الاستصحاب، ولكن

ادله الاستصحاب لا تشمل أصاله عدم وجود القرينه فى الواقع لأنها إنما تشمل المستصحب اذا ترتب عليه أثر شرعى والمفروض عدم ترتب أثر شرعى على أصاله عدم القرينه لأنها لا تثبت ظهور اللفظ فى معناه الا على القول بالأصل المثبت فمن اجل ذلك لا- أثر لأصاله عدم القرينه كى تكون مشموله لروايات الاستصحاب فلا- دليل على هذه الاصاله. بل بناء العقلاء إنما هو على أصاله الظهور فقط.

ص: ١١٦

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج ٤، ص ٢٦٧.

فإذن ما ذكره المحقق النائيني (قد) من ان هنا أصلين طوليين وهما أصله عدم القرينه وأصله الظهور في طولها لا- يمكن المساعدة عليه.

وبكلمه: إنَّ ظهور اللفظ في معناها اما أن يكون بالوضع كما إذا قال المولى ((أكرم كل عالم)) أو ((أكرم كل عادل)) فإن كلمه كل تدل على العموم بالوضع أو كدلاله الأمر على الوجوب أو دلاله النهى على الحرمة فإن النهى ماده وهيئه يدل على الحرمة بالوضع، وعلى هذا فإذا ورد من المولى ((أكرم كل عالم)) وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله بكلامه الى ان فرغ منه فلا شبهه في انعقاد ظهوره في العموم وظهور حال المولى في انه اراد العموم بإرادته جديده ونهائيه وهو الموضوع للحجيه ومجرد احتمال وجود قرينه منفصله في الواقع وفي المرتبه السابقه لا- أثر له لأن هذا الاحتمال لا يرفع الظهور لأن الظهور امر تكويني وجداني وثابت ولا يعقل ان يكون هذا الاحتمال رافعا له ولا رافعا لحجيته لأن الحجيه من آثار هذا الظهور ولا يمكن التفكيك بينهما فلا يكون هذا الاحتمال ذا أثر.

واما إذا كان دلاله اللفظ على المعنى بالإطلاق ومقدمات الحكمه فإن مقدمات الحكمه مركبه من الأمور الثلاثه:

الأول: ان يكون المتكلم في مقام البيان.

الثاني: ان يكون الحكم مجعولا على الطبيعي.

الثالث: ان لا ينصب قرينه متصله.

فإذا فرغ من كلامه وتمت هذه المقدمات الثلاث انعقد ظهور المطلق في الاطلاق وظهور حال المتكلم في انه اراد الاطلاق بإرادته جديده ونهائيه وهذا الظهور موضوع للحجيه وبناء العقلاء واحتمال وجود القرينه المنفصله لا- أثر له لأن عدم القرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه حتى يكون احتمال وجودها رافعا للظهور فلا أثر له ولا يكون رافعا للحجيه لأن الحجيه من آثار الظهور والظهور موضوع للحجيه ولا يمكن التفكيك بينهما.

فإذن لا أثر لاحتمال وجود القرينه المنفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه مطلقا أى سواء كانت دلالة اللفظ على المعنى بالوضع أم كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمه .

هذا مضافا الى ان هذا الاحتمال لو كان مانعا عن العمل بأصالة العموم أو أصالة الظهور أو أصالة الإطلاق فلا يمكن العمل بشيء من مطلقات الكتاب أو السنه إذ احتمال ان الدليل المقيد موجود فى الواقع ولكنه لم يصل الينا هذا الاحتمال موجود فى كل مطلق فى الكتاب أو السنه مع انه لا- شبهه فى ان سيره العقلاء وكذلك سيره العلماء قد جرت على العمل بإطلاقات الكتاب والسنه ولا يعتنى بهذا الاحتمال.

هذا كله فى القرينه المتصله.

وقد تبين ان فى المقام أصل واحد وهو أصالة الظهور وبناء العقلاء عليها وهو ممضى شرعا وحجه ولا يوجد هناك أصل آخر فى مقابل هذا الاصل كأصالة عدم القرينه المنفصله فى الواقع فإنه لا دليل عليها.

فما ذكره المحقق النائنى(قده) من ان فى المقام يوجد أصلان طوليان أحدهما أصالة الظهور والآخر أصالة عدم القرينه لا يرجع الى معنى صحيح.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

إلى هنا قد تبين ان ما ذكره شيخنا الانصارى من رجوع الاصول الوجوديه الى الاصول العدميه بالتحليل لا- يرجع الى معنى معقول، وكذلك ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى من ان أصالة الظهور متوقفه على أصالة عدم القرينه وهما أصلان طوليان وأصالة الظهور فى طول أصالة عدم القرينه فهو مما لا يمكن المساعده عليه.

وذكرنا ان الكلام تاره يقع فى القرينه المنفصله وأخرى فى القرينه المتصله، أما الكلام فى القرينه المنفصله فقد تقدم ان احتمال وجودها فى الواقع لا- أثر له، ولا- تجرى أصالة عدم القرينه أيضا، إذ لا دليل على حجيه هذه الاصله لا من بناء العقلاء ولا من دليل آخر كما تقدم.

ص: ١١٨

واما القرينه المتصله فهى تتصور على صور:

الصوره الاولى: ان يكون الشك فى وجود القرينه المتصله ناشئا من غفله المتكلم أى المتكلم غفل عن نصب القرينه المتصله هذا إذا لم يكن المتكلم معصوماً، أو ناشئا عن غفله المخاطب عن سماعها.

الصورة الثانية: أن الشك في وجود القرينه المتصله ناشئ من قرينه الموجود فما هو مقرون بالكلام وموجود فيه يحتمل ان يكون قرينه فالشك في وجود القرينه المتصله ناشئ من قرينه الموجود.

الصورة الثالثة: ان يكون الشك في وجود القرينه المتصله ناجم من إسقاط الراوى القرينه المتصله من الروايه عمدا وملفتا.

الصورة الرابعة: ان الشك في وجود القرينه المتصله ناشئ من احتمال سقوطها عند تقطيع الروايات وتبويبها وتفصيلها أبوابا. فالشك في وجود القرينه المتصله ناشئ من هذه الأمور.

أما الصورة الأولى وهي ان الشك في وجود القرينه المتصله ناشئ من غفله المتكلم او غفله المخاطب فلا شبهه في جريان أصاله عدم الغفله من المتكلم او المخاطب، لأن أصاله عدم الغفله من الاصول العقلانيه وقد جرت عليها سيره العقلاء الممضاه شرعا، لأن كل فاعل مختار وملفت اذا دخل في العمل وأراد الاتيان بالعمل بتمام أجزائه وشروطه كما إذا دخل في الصلاه وكان في مقام الامتثال وأراد الاتيان بالصلاه بتمام أجزائها وشروطها فاحتمال انه ترك جزءا او شرطا عامدا ملتفتا خلف فرض انه أراد الاتيان بالصلاه بتمام أجزائها وشروطها وانه في مقام الامتثال واما احتمال انه ترك جزءا او شرطا غفله او سهواً او خطأ فهو خلاف الاصل العقلاني، لأن الاصل عدم الغفله، فأصاله عدم الغفله تجرى وهي من الأمارات الكاشفه عن الواقع وحجه ببناء العقلاء الممضى شرعاً.

وعلى هذا فأصالة عدم الغفلة تثبت ظهور هذا الكلام أى تثبت الصغرى لكبرى أصالة الظهور فإن حجيه أصالة الظهور أمر مفروغ عنه عند جميع العقلاء والفقهاء وأصالة عدم الغفلة فى المقام تثبت الصغرى وهى ظهور هذا الكلام، باعتبار انها من مثبتات الأمارات وهى حجه وهى صغرى لكبرى أصالة الظهور وبضم الصغرى الى الكبرى تحصل النتيجة، فإذن لا مانع من التمسك بأصالة عدم الغفلة لإثبات الظهور لهذا الكلام وتطبيق أصالة الظهور على هذا الكلام ويترتب الأثر على حجيه هذا الظهور بعد تطبيق الكبرى على الصغرى .

ومن هنا يظهر ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى إنما يتم فى هذه الصورة فإن أصالة الظهور فى هذه الصورة تتوقف على أصالة عدم الغفلة عن القرينه، لأن هذه الاصله تثبت الظهور فما ذكرته مدرسه المحقق النائنى إنما يتم فى هذه الصورة فقط وهو ما إذا كان الشك فى الظهور ناشئاً من الشك فى وجود القرينه المتصله المانع عن الظهور لغفله من المتكلم او المخاطب، ومع ثبوت الظهور تنطبق عليه أصالة الظهور وهى كبرى المسأله فيكون هذا الظهور حجه عقلاً وشرعاً.

فالنتيجه ان هذه الصورة تامه.

واما الصورة الثانيه وهى ان الشك فى وجود القرينه المتصله ناجم من قرينه الموجود فلا أصل فى المقام لنفى احتمال قرينه الموجود لأن الشك ليس فى وجود القرينه بمفاد كان التامه وبنحو الوجود المحمولى وإنما هو فى قرينه الموجود بمفاد كان الناقصه وبنحو الوجود النعتى وليست له حاله سابقه كى يمكن التمسك بأصالة عدم القرينه فالشك إذن فى قرينه الموجود ولا أصل فى المقام لنفى هذه القرينه، مثال ذلك إذا ورد فى الدليل أكرم الفقهاء وورد فى دليل آخر تصدق على الفقراء وورد فى دليل ثالث أضف الشعراء الا الفساق منهم، فإن هذا الاستثناء يحتمل رجوعه الى جميع هذه الجمل وإن كان رجوعه الى الجمله الأخيره متيقن ولكن يحتمل رجوعه الى الجمله الاولى والثانيه ايضا وهذا الاحتمال لا دافع له ولا نافي له وهو يمنع عن انعقاد ظهور الجمله الاولى فى العموم ويمنع عن انعقاد ظهور الجمله الثانيه فى العموم فالجمله الاولى والثانيه مقرونه بما يحتمل قرينته وداخل فى الكلام المحفوف بما يصلح ان يكون قرينه وهو مما لا ينعقد له الظهور فى معناه، وما نحن فيه كذلك فإن احتمال رجوع الاستثناء الى الجمله الاولى والجمله الثانيه مانع عن انعقاد ظهور الجمله الاولى والثانيه فى العموم او الاطلاق ويكون المقام داخلا فى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه فلا ينعقد له الظهور.

واما استصحاب العدم الأزلى وإن كان فى نفسه جارياً الا- انه لا- أثر له فإنه فى زمان لم تكن هذه الجمل موجوده ولم يكن الاستثناء موجودا ولا اتصاف الاستثناء بالقرينه فكل ذلك غير موجود ثم وجدت هذه الجمل ووجد الاستثناء ونشك فى اتصافه بالقرينه فلا مانع فى نفسه من استصحاب عدم القرينه الا انه فى المقام لا يجرى ويترتب عليه أثر فإن هذا الاستصحاب لا يثبت ظهور الجمله الاولى فى الاطلاق او العموم الا على القول بالأصل المثبت فلا أثر لهذا الاستصحاب.

واما الكلام فى الصوره الثالثه وهى احتمال ان الراوى اسقط القرينه المتصله من الروايه عامدا ملتفتا هذا الاحتمال غير محتمل، لأنه خلف فرض ان الراوى ثقه وأمين لأنه إذا كان امينا وثقه فلا يحتمل انه أسقط القرينه المتصله عن الروايه متعمدا فهذا غير محتمل، واما احتمال إسقاطه القرينه المتصله سهواً او خطأً أو غفله فهو مدفوع بالأصل العقلانى وهو أصاله عدم الغفله أو عدم الخطأ أو عدم السهو والنسيان.

فإذن هذا الاحتمال غير موجود، ولهذا اعتبر الفقهاء فى حجيه الروايه وثاقه الراوى وامانته.

واما الصوره الرابعه وهى احتمال سقوط القرينه المتصله منه جهه تقطيع الروايات وتبويبها وتفصيلها الى ابواب بعدما كانت مختلطه وفى هذا التقطيع يحتمل سقوط القرينه المتصله.

ولكن هذا الاحتمال أيضا غير محتمل لأن التقطيع كان من أهل الخبره بالروايات وبالأحاديث ومن الفقهاء والمحدثين الكبار لأن تقطيع الروايات كان من مثل الصدوق والشيخ الطوسى والكلينى وامثال هؤلاء، فاحتمال سقوط القرينه المتصله عند تقطيع الروايات وتبويبها من هؤلاء بعيد جدا لمعرفتهم بالأحاديث وبخصوصياتها.

إلى هنا قد تبين أن احتمال وجود القرينه إن كان ناشئاً من غفله المتكلم أو المخاطب فأصالة عدم الغفله تجرى وتثبت الظهور لأنها من الاصول العقلائيه ومن الأمارات وهي حجه عند العقلاء وعند الشارع ايضاً وهي تثبت الظهور لأن مثبتات الأمارات تكون حجه.

واما إذا كان الشك في وجود القرينه المتصله ناشئاً من قرينه الموجود فلا أصل في المقام لنفي ذلك، وكذلك لو كان الشك ناشئاً من اسقاط الراوى للقرينه المتصله عن الروايه متعمداً أو كان الشك في وجد القرينه ناشئاً من احتمال سقوطها نتيجة لتقطيع الروايات.

هذا كله في الكلام عن ان أصالة الظهور هل هي متوقفه على أصاله عدم القرينه بوجودها الواقعي او لا؟

وقد تبين أنها لا تتوقف على أصاله عدم القرينه بوجودها الواقعي بل ذكرنا ان هذه الاصله في نفسها لا تكون حجه وليست من الاصول العقلائيه ولا من الأمارات ولا من الاصول العمليه الشرعيه.

واما الفرض الثاني وهو ان المانع عن حجيه اصاله الظهور هو وصول القرينه المنفصله أى إذا وصلت القرينه المنفصله الى المكلف فهي مانعه عن العمل بأصاله الظهور أى مانعه عن حجيه أصاله الظهور لا عن أصل الظهور لأن الظهور امر تكونى فإذا تحقق ووقع فيستحيل انقلابه الى العدم، فوصول القرينه لا يكون رافعا لظهور اللفظ في معناه وإنما يكون مانعا عن حجيه الظهور فهذه الدعوى صحيحه .

حجيه أصاله الظهور بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه أصاله الظهور

أما الكلام في النقطة الثالثه وهي ان موضوع حجيه أصاله الظهور هل هو الظهور التصديقي او الظهور التصوري؟

والجواب عنه : ان هنا قولين:

ص: ١٢٢

القول الاول: ان موضوع حجيه أصاله الظهور هو الظهور التصوري.

القول الثاني: ان موضوع حجيتها الظهور التصديقي.

أما القول الاول فقد ذهب اليه المحقق الاصفهاني(قده) (١) وقد ذكر(قده) ان موضوع حجيه أصاله الظهور هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينه على الخلاف وفي موارد الشك في وجود القرينه سواء كان الشك في القرينه المتصله أم كان في القرينه المنفصله فلا- مانع من التمسك بأصاله الظهور ابتداءً وبلا حاجه الى التمسك بأصاله عدم القرينه، باعتبار ان الظهور التصوري

محفوظ على كل حال سواء كان الشك في القرينه المتصله ام كان في القرينه المنفصله وسواء جرت أصاله عدم القرينه في الواقع ام لم تجر فعلى جميع التقادير الظهور التصورى محفوظ.

هكذا ذكره(قده) ولكن للمناقشه فيه مجالا واسعا.

إذ لا- شبهه فى ان الظهور التصورى ظهور ذاتى تكوينى ذهنى وقهرى ولا- واقع موضوعى له فى الخارج فإنه عباره عن الملازمه التكوينييه الذهنيه القهرية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ولا يكشف عن الخارج (الواقع) وإنما هو موجود فى عالم الذهن فقط ولا يتعدى عن هذا العالم الى عالم الواقع فالظهور التصورى لا يكون كاشفا عن الواقع فكيف يمكن بناء العقلاء على العمل بهذا الظهور وجريان سيرتهم على العمل به؟ مع ان بنائهم على العمل بشيء لا يمكن ان يكون جزافا وبدون مبرر وسيرتهم على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافا وتعبدا وبلا مبرر وحيث ان الظهور التصورى لا يكون كاشفا عن الواقع اصلا وإنما هو موجود فى عالم الذهن ولا واقع موضوعى له الا وجوده فى عالم الذهن ولهذا يكون هذا الظهور ظهور ذاتى تكوينى قهرى وهو عباره عن الملازمه الذهنيه القهرية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ولا واقع موضوعى له ما عدا ذلك ولا يكون كاشفا، فكيف يمكن ان يكون الظهور التصورى موضوع لحجيه أصاله الظهور؟ فإن أصاله الظهور من الاصول العقلانيه الكاشفه عن الواقع وبناء العقلاء عليها من جهه كشفها عن الواقع فكيف يعقل ان يكون هذا الظهور موضوع لحجيه أصاله الظهور؟ نعم الظهور التصورى مقدمه للظهور التصديقى إذ هو مبدأ للظهورات الثلاثه ظهور اللفظ ظهورا تصوريا ومنشأه الوضع فإذا سمع اللفظ انتقل الى معناه قهرا وإن كان سماعه من لافظ بغير اختيار وشعور كما لو سمع من نائم، هذا هو مبدأ الظهورات الثلاثه ثم ينتقل الذهن من هذا الظهور الى الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه فإذا صدر كلام من متكلم عرفى فبمجرد سماع هذا الكلام ينتقل الذهن الى معناه قهرا من جهه ثبوت الملازمه التكوينييه بين تصور اللفظ وتصور المعنى وإذا كان المتكلم شاعرا ولم ينصب قرينه انتقل الذهن من الظهور التصورى الى الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه وإذا كان المتكلم فى مقام بيان مراده الجدى ولم ينصب قرينه متصله بكلامه الى ان فرغ من الكلام انتقل الذهن من الظهور التصديقى الابتدائى وهو الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه الى الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فهذه الظهورات الثلاثه ظهورات طوليه ولا يمكن الجمع بينها فى عرض واحد أى لا- يمكن الجمع بين الظهور التصورى والظهور التصديقى فى عرض واحد فلا- محاله يكون الظهور التصديقى الابتدائى فى طول الظهور التصورى وكذلك الظهور التصديقى الابتدائى لا يمكن اجتماعه مع الظهور التصديقى النهائى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فى عرض واحد فإن الظهور التصديقى النهائى فى طول الظهور التصديقى الابتدائى كما ان الظهور التصديقى الابتدائى فى طول الظهور التصورى ومعنى هذا الانتقال ليس انعدام الظهور التصورى نهائيا ووجود الظهور التصديقى او انعدام الظهور التصديقى الابتدائى وحدوث الظهور التصديقى النهائى بل معناه أن الظهور التصورى انما ينعدم ويندك فى مرحله الظهور التصديقى الابتدائى بحده لا بأصله فإن المعنى موجود والتصور بحده قد انعدم وزال واندك فى الظهور التصديقى الابتدائى والظهور التصديقى الابتدائى لا ينعدم نهائيا ويحدث الظهور التصديقى النهائى ليس الامر كذلك بل الظهور التصديقى الابتدائى موجود فى الظهور التصديقى النهائى لا بحده بل بذاته فإن المعنى فى جميع هذه الظهورات الطويله واحد غايه الامر فى مرحله التصور مورد للتصور وفى مرحله التصديق الابتدائى وفى مرحله التصديق النهائى مورد للتصديق النهائى، وهذا نظير حركه الماده فإنها ذاتيه وجوهريه مثلا النطفه مبدأ الانسان ولكنها تتحرك الى الكمال حتى تصل الى العلقه وحينئذ تندك فيها وهذا ليس معناه ان النطفه انعدمت نهائيا وقد حدثت العلقه ابتداءً ليس الامر كذلك فإن معنى الحركه خروج

الشيء تدريجاً من القوة الى الفعل ومن القابليه الى الفعلية وليس معناها انعدام شيء وحدث شيء جديد فإن العلقه موجوده بالقوه فى النطفه ولكن خرجت تدريجاً من القوة الى الفعل وهكذا المضغه فإنها موجوده فى العلقه بالقوه لا- بالفعل ولكن بالحركه التدريجيه تخرج من القوة الى الفعل، هذا معنى الحركه.

ص: ١٢٣

١- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقق الاصفهانى، ج ٣، ص ١٨٣.

فإذن النطفه موجوده فى العلقه لا بعدها والعلقه موجوده فى المضغه لا بعدها.

وما نحن فيه كذلك غايه الامر حركه الذهن من الدلاله التصوريه الى الدلاله التصديقيه الابتدائيه والى الدلاله التصديقيه النهائيه هذه الحركه عرضيه وليست بذاتيه وجوهريه كحركه ماده.

وعلى هذا فإن أراد المحقق الاصفهاني (قده) من الظهور التصورى الظهور التصورى البحت فهو مبدأ هذه الظهورات ولا يكون موضوعا لشيء من الآثار ولا يكون موضوعا للحجيه لأن موضوع الحجيه هو الظهور التصديقي النهائى وهو موضوع الآثار واما الظهور التصورى فهو مبدأ هذه الظهورات ولا أثر له اصلا ولا يعقل ان يكون موردا لبناء العقلاء وسيرتهم

وإن أراد من الظهور التصورى أن الذهن ينتقل منه إذا لم ينصب المتكلم قرينه متصله مع كونه فى مقام البيان فهو صحيح الا ان هذا الظهور ليس ظهورا تصوريا بل هو ظهور تصديقي نهائى، فإن المتكلم اذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله وقد فرغ من كلامه فلا شبهه ان الذهن ينتقل من الظهور التصورى ومن الظهور التصديقي الابتدائى الى الظهور التصديقي النهائى الذى هو موضوع الحجيه وموضوع الآثار ومورد بناء العقلاء وسيرتهم ولعل مراده (قده) من الظهور التصورى هذا الظهور التصديقي وذلك لقرينتين فى كلامه:

القرينه الاولى: أنه (قده) قد قيد الظهور التصورى بعدم العلم بالخلاف، والظهور اذا كان مقيدا بعدم العلم بالقرينه على الخلاف فهذا الظهور ظهورا تصديقا ولا- يمكن ان يكون ظهورا تصوريا فإنه لا- يمكن ان يكون مستندا الى عدم العلم بالقرينه على الخلاف لأنه ثابت فى الذهن بمجرد سماع اللفظ ولو من لافظ بغير شعور واختيار فتقييد الظهور بعدم العلم بالخلاف ظاهر فى انه أراد من الظهور التصورى الظهور التصديقي الذى هو مستند الى عدم العلم بالقرينه على الخلاف.

القرينه الثانيه: قد ذكر ان المتكلم اذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه وقد فرغ من الكلام انعقد له الظهور التصورى ولا شبهه ان مراده من هذا الظهور الظهور التصديقى فإن الظهور التصورى لا يتوقف على عدم نصب القرينه المتصله ولا يتوقف على فراغ المتكلم ولا على كونه شاعرا وفى مقام البيان فلا يتوقف الظهور التصورى على شىء من هذه المقدمات وإنما يتوقف على الوضع فإذا سمع الكلام ولو من متكلم بغير شعور واختيار انتقل ذهنه الى المعنى قهرا وهذا قرينه على ان مراده من الظهور التصورى الظهور التصديقى.

فالتتيجه: ان ما ذكره المحقق الاصفهانى(قده) من ان موضوع حجه أصاله الظهور هو الظهور التصورى بظاهره لا يرجع الى معنى محصل الا ان يكون مراده منه الظهور التصديقى.

هذا كله فى كبرى المسأله فى المقام.

ولا- شبهه فى ان أصاله الظهور حجه كبرويا لاتفاق جميع الفقهاء والاصحاب فى ذلك ولا- خلاف فيه أى فى حجه أصل الظهور.

وإنما الخلاف فى صغريات هذه الكبرى ولهذا يقع الكلام فى صغريات هذه الكبرى فى عده مقامات.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

إلى هنا قد تبين ان حجيه أصاله الظهور كبروياً مما لا إشكال فيها وهى أمر متسالم عليه بين الفقهاء وإنما الخلاف فى صغرياتها ويقع الكلام فيها فى مجموعه من المقامات:

المقام الاول: فى تعيين موضوع أصاله الظهور وتحديد سعه وضيقا.

المقام الثانى: هل حجيه الظواهر مقيده بعدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها او لا تكون مقيده بذلك؟

وعلى الثانى فهل يعتبر فى حديثها إفاده الظن بالمطابقه او لا يعتبر ذلك؟

المقام الثالث: فى ان حجيه الظواهر هل تختص بمن قُصد افهامه او تعم من لم يقصد؟

ص: ١٢٥

المقام الرابع: التفصيل بين حجيه الظواهر فى الكتاب وحجيه الظواهر فى السنه.

أما الكلام فى المقام الأول فيمكن تصنيف الدليل الى ثلاثه أصناف بحسب مدلوله التصديقى:

الصنف الاول: ان يكون مدلوله مرددا بين امرين متكافئين أو بين أمور متكافئه كالعين التي هي مشتركه بين معانٍ متكافئه وكالقراء الذي هو مشترك بين معنيين متكافئين ويسمى الدليل في هذه الحاله بالدليل المجمل بحسب الإراده التصديقيه ولا نعلم ان المتكلم بهذا اللفظ أى المعنيين أو المعانى أراد، ولا إجمال فى المدلول الوضعى والمدلول التصورى إذ المدلول الوضعى التصورى مدلول ذهنى قهرى تكوينى فبمجرد سماع اللفظ يدخل فى الذهن احد معنيه أو معانيه ولا يتصور الاجمال فى المدلول التصورى وإنما الاجمال فى المدلول التصديقى بحسب اراده المتكلم العرفى، فالدليل دليل مجمل كما إذا قال ((جاء زيد)) وفرضنا ان زيد مشترك بين ابن خالد وابن عمرو فعندئذ يكون هذا الكلام مجملا ولا ندرى ان المتكلم أى من المعنيين أراد هل أراد مجيء بن خالد او بن عمرو؟

الصنف الثانى: هو ان مدلوله متعين ومحدد ولا نحتمل الخلاف فيه ويسمى هذا الدليل بالنصّ وبالمحكم فى مقابل المشتبه.

الصنف الثالث: ما يكون مدلوله مرددا بين امرين غير متكافئين بأن يكون ظاهرا فى أحدهما دون الاخر فإن احتمال اراده الآخر ضعيف وموهوم ويسمى هذا الدليل بالدليل الظاهر، فإنه ظاهر فى إرادته احدهما دون إرادته الاخر.

ولا اشكال فى الصنف الثانى، لأن المدلول متعين ومحدد ولا نحتمل الخلاف فيه.

واما المدلول فى الصنف الثالث فهو محل الكلام فى أنه مقيد بعدم الظن غير المعبر على خلافه أو مقيد بإفاده الظن بالوافق أولا هذا ولا ذاك؟ فمورد الخلاف إنما هو فى الصنف الثانى.

واما الصنف الاول وهو المجمل فهو غير مشمول لدليل الحجيه، فإن دليل الحجيه إنما يشمل ما يترتب عليه اثر عملى، ولا يترتب على المجمل أى أثر عملى، ولهذا لا يكون المجمل مشمولا لدليل الاعتبار الا إذا ارتفع اجماله.

وارتفاع اجماله تاره يكون بقرينه خارجيه وان المتكلم نصب قرينه خارجيه على انه اراد المعنى الفلاني وأخرى يكون من جهه قرينه داخله وهى توجب تعيين إرادته أحد المعنيين دون الآخر، فإذا ارتفع الاجمال بالقرينه الخارجيه او بالقرينه الداخليه فيكون الدليل المجمل مشمول بدليل الاعتبار، ومن الادله المجمله الروايات التى وردت فى باب الكز، فقد ورد فى صحيحه محمد بنى مسلم (١) أن حد الكز (الكز بحسب الوزن لا بحسب المساحه) ستمائه رطل، وقد ورد فى مرسله بن ابى عمير (٢) أن حد الكز ألف ومئتا رطل، والرطل لفظ مجمل مردد بين الرطل المكي وبين الرطل العراقى وبين الرطل المدنى فإن الرطل المكي ضعف الرطل العراقى والرطل المدنى ثلثى الرطل المكي، فإذا صححه محمد بن مسلم مجمله من هذه الناحيه ولا ندرى ما هو المراد من الرطل، وكذلك الحال فى مرسله بن أبى عمير فإنه لا ندرى ان المراد من ألف ومئتى رطل الرطل العراقى او الرطل المكي او الرطل المدنى، فكلتا الروايتين مجمله.

وهل يمكن رفع هذا الاجمال او لا يمكن؟

ذكرنا فى باب الكز فى التعليقه طريقه رفع الاجمال عن هاتين الروايتين فإن هاتين الروايتين تدلان على معنى لا اجمال فيه وهو الحد الأدنى من الكز والحد الأقصى منه فالحد الأدنى من الكز ستمائه رطل والحد الأقصى منه ألف ومئتا رطل وهاتان الروايتان تدلان على كلا الحدين ولا اجمال لهما فى ذلك ويمكن شمول دليل الحجيه لهما من هذه الناحيه، وحيث ان كلا الحدين لا بد ان يكونا متساويين فى الخارج ولا يمكن ان يكون أحدهما أكثر من الآخر لأن للكز وزن واحد ولا يختلف وزنه فيكون الحد الأدنى متحد مع الحد الأقصى من الكز ومساوى له وهذا قرينه على حمل مرسله بن أبى عمير على الرطل العراقى وأن حد الكز ألف ومئتا رطل بالعراقى وصحيحه محمد بن مسلم على الرطل المكي وحيث ان الرطل المكي ضعف الرطل العراقى فهما متساويان وبذلك هل يمكن رفع الاجمال او لا؟ فيه كلام وتفصيل وقد تعرضنا لذلك التفصيل موسعا فى مبحث التعادل والترجيح وسوف يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ص: ١٢٧

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١، ص ١٦٨، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، باب ١١ مقدار الكر بالأرطال، ح ٣، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ١، ص ١٦٧، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، باب ١١ مقدار الكر بالأرطال، ح ١، ط آل البيت.

واما الكلام فى المقام الثانى، وهو أن حجيه الظهور هل هى مقيده بعدم قيام الظن غير المعبر على خلافها او لا تكون كذلك؟ وعلى الثانى فإذا لم تكن مقيده بذلك فهل يعتبر فى حجيتها افاده الظن بالمطابقه او لا تكون مقيده بذلك فهى حجه سواء افادت الظن بالوافق او لا؟

والجواب عن ذلك ان شىء من القيدىن غير معتبر فى حجيه الظواهر لا قيد عدم قيام الظن غير المعبر على خلافها ولا قيد افاده الظن بالوافق شىء من القيدىن غير معتبر فى حجيه الظواهر.

والوجه فى ذلك هو ان عمدته الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعى من العقلاء الجارىه على العمل بها الممضاه شرعا ومن الواضح ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بها مطلقا أى سواء كان هناك ظن غير معتبر على خلافها ام لا وسواء افادت الظن بالمطابقه للواقع ام لم تفد، فالسيره العقلانيه قد جرت على العمل بها مطلقا وهذه السيره ممضاه من قبل الشارع.

ولكن قد يقال كما قيل أن سيره العقلاء لم تجر على العمل بحجيه الظواهر مطلقا، فإن من نقل لشخص او تاجر عن اوضاع السوق فما دام لم يحصل الاطمئنان للتاجر لم يعمل بظاهر قوله فلو كان الظاهر حجه مطلقا لعمل به فإنه طالما لم يحصل الاطمئنان من قوله لم يعمل به أو ارسل اليه مكتوبا ويين فى هذا المكتوب أوضاع السوق من حيث العرض والطلب والاسعار فإذا لم يحصل من ظاهر هذا المكتوب الاطمئنان بالمضمون لم يعمل به، فلا دليل على حجيه الظواهر مطلقا ولم تجر سيره العقلاء على العمل بها مطلقا.

والجواب عن ذلك: قد تقدم الفرق بين باب المولويات الشرعيه او العرفيه وباب الأغراض التكوينييه الخارجيه فإن الظواهر إنما تكون حجه بالسيره القطعيه من العقلاء فى باب المولويات سواء كان شرعيه ام عرفيه ولا تكون حجه فى باب الأغراض التكوينييه الخارجيه، والوجه فى ذلك ما تقدم من ان المطلوب فى باب المولويات تحصيل الحججه وتحصيل الأمن من العقوبه سواء كان عمله مطابقا للواقع ام لم يكن فإن اهتمام المكلف وتمام همّه تحصيل المؤمن من العقاب والحججه سواء كان عمله بالظاهر مطابقا ام لم يكن مطابقا، فإذا كان الظاهر حجه فهو مؤمن من العقاب وإن لم يكن مطابقا للواقع واما فى الاغراض التكوينييه الخارجيه فالمطلوب هو الوصول الى الواقع ولهذا لا يكون الظاهر حجه مطلقا والحججه فيها هو الاطمئنان بالواقع او العلم لأن المطلوب للتاجر هو الإفاده والاستفاده لا أن المطلوب هو إبراء الذمه وتحصيل الأمن من العقوبه.

وتحصيل الواقع لا- يمكن الا- بالعلم او الاطمئنان فإذا لم يحصل أى منهما فلا يعمل العقلاء بشىء بدون ان يطمئن بتحقيقه فى الخارج، فالظواهر لا تكون حجه ببناء العقلاء وسيرتهم فى الاغراض التكوينية الخارجيه وفى الفوائد الدنيويه وإنما تكون حجه ببناء العقلاء وسيرتهم الممضاه شرعا فى باب المولويات سواء كانت شرعيه او كانت عرفيه.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا أن سيره العقلاء قد جرت على العمل بالظواهر فى باب المولويات شرعيه كانت او عرفيه وهذه السيره ممضاه من قبل الشارع وهى حجه شرعا وعلى هذا فيعمل بالظواهر مطلقا بمقتضى هذه السيره سواء أفادت الظن بالوفاق أم لم تفد وسواء قام ظن غير معتبر على خلافها ام لم يقم، فالظواهر حجه على جميع التقادير ولا بد من العمل بها.

واما فى الاغراض التكوينية الخارجيه والفوائد الدنيويه فلا سيره للعقلاء على العمل بالظواهر بما هى ظواهر إذ الناس فى الامور الخارجيه لا- يعملون الا- بالعلم او الاطمئنان ولهذا التاجر لا- يستورد شىء من البضائع من الخارج ما لم يحصل له الاطمئنان بأوضاع السوق وبقانون العرض والطلب، فالسيره العقلانيه الجاريه فى الامور الخارجيه والفوائد الدنيويه على العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصى ومن هنا إذا أخبر شخصٌ التاجر بأوضاع السوق فإنه يأخذ بهذا الخبر فى حاله حصول الاطمئنان له أو الوثوق وهذا فى الحقيقه عمل بالاطمئنان لا عمل بخبره وكذا لو كتب مكتوبا اليه عن أوضاع السوق.

وعليه فالظاهر لا- يكون حجه مطلقا فى الاغراض الدنيويه فالسيره فى الاغراض التكوينية جاريه على العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصى والنكته فى ذلك ان المطلوب فى باب المولويات هو تحصيل الأيمن من العقوبه وتحصيل الحجه سواء كان العمل مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فتمام همّ العبد تحصيل الأيمن من العقوبه واما ان عمله مطابقا للواقع او لا- فهو لا يهتم بذلك، بينما فى الأمور التكوينية الخارجيه والفوائد الدنيويه المطلوب هو الوصول الى الواقع ولا أثر لها الا الوصول الى الواقع فلهذا لا يعمل بالظواهر او بأخبار الثقه فيها تعبدا بل إنما يعمل فيها بالاطمئنان والوثوق الشخصى إذا حصل بأى سبب كان.

ص: ١٢٩

وبعبارة أخرى أن جعل الشارع الأمارات حجه كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ كالكتاب والسنة وجعله الاصول العمليه حجه فى طول الأمارات الشرعيه إنما هو لأمرين:

أحدهما: أنها تضمّنت إدراك الملاكات الواقعيه والمصالح الشرعيه.

والآخر: أنها تضمّنت مصالح العباد العامه والتسهيليه.

فإن كانت مطابقه للواقع فهى تضمّنت إدراك الملاكات الواقعيه والمصالح التشريعيه وإن كانت مخالفه للواقع فهى تضمّنت

مصالح العباد العامه والتسهيله النوعيه، وقد ذكرنا فى محله من الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى ان هذه المصالح النوعيه والتسهيله للمكلف قد تؤدى الى تفويت المصلحه الشخصيه وقد تؤدى الى إلقاء العبد فى المفسده الشخصيه، ولا شبهه فى ان المصلحه النوعيه تتقدم على المصلحه الشخصيه وكذلك على المفسده الشخصيه، فالشارع قد لاحظ فى جعل الامارات حجه هذين الأمرين وكذلك فى الاصول العمليه والنكته ان باب العلم الوجدانى بالأحكام الشرعيه منسد ولا طريق لنا الى الأحكام الشرعيه لأن الأحكام القطعيه الضروريه قليله جدا ولا تتجاوز نسبتها الى الأحكام النظرية عن خمسه او سته بالمائه بنسبه تقريبيه والا فجميع الأحكام أحكام نظريه ويحاجه الى عمليه الاجتهاد والاستنباط .

أما الانسداد بالنسبه الى العامى فهو واضح لأنه لا بد ان يرجع الى المجتهد ويعمل بأرائه وأفكاره لأن فتاوى المجتهد أراء وأفكار له ولكنها ذات طابع إسلامى من جهه انها قد تكون مطابقه للواقع وقد تكون مخالفه للواقع، ولا طريق للمجتهد الى الواقع وليس بإمكانه تحصيل العلم الوجدانى فى الأحكام الواقعيه ولهذا يقوم بعملية الاجتهاد فعليه الاجتهاد ضروريه وواجبه فى كل عصر بوجوب كفائى، كما ان التقليد واجب على كل فرد لا يتمكن من الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعى من الدليل لأنه معتقد بالدين الاسلامى والدين عباره عن نفس هذه الاحكام الشرعيه ولا بد له من العمل بها ولا يتمكن من العمل بها الا بالتقليد او بالاجتهاد.

فلهذا تكون عملية التقليد والاجتهاد عمليتان ضروريتان في الشريعة المقدسه، ولا يمكن التخلي عنهما.

واما الاحتياط فهو ليس بميسور لكل أحد مضافا الى ان العامى لا يعرف كيفيه الاحتياط فى الشبهات الحكميه، فلا محيص من عمليه الاجتهاد وتطبيق القواعد العامه الاصوليه على عناصرها الخاصه فى الفقه حتى تكون النتيجة مسأله فقهيه وكذلك لا بد للعامى من التقليد فى العمل بالأحكام الشرعيه إذا لم يتمكن من الاجتهاد، ومن هنا لا بد من جعل الأمارات حجه للمكلف و فى طولها الاصول العمليه بعد ما كان باب العلم الوجدانى بالأحكام الواقعيه الشرعيه منسدا.

هذا كله فى أن ظواهر الالفاظ حجه مطلقاً أفادت الظن بالواقع ام لم تفد وسواء قام ظن غير معتبر على خلافها أم لم يقيم.

وأما الكلام فى المقام الثالث وهو التفصيل فى حجيه الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد إفهامه ، وقد استدل على هذا التفصيل بوجهين:

الوجه الاول: أن الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا والسيره العقلايه دليل لئى فهو لا يكون حجه الا- فى المقدار المتيقن وهو حجيه الظواهر للمقصودين بالإفهام لا- مطلقا، فلا- دليل على حجيه الظواهر لغير المقصودين بالإفهام.

الوجه الثانى: أن من كان مقصودا بالإفهام وكان الخطاب موجها اليه فلا منشأ لاحتمال إرادته خلاف الظاهر الا غفلته عن القرينه أى أنه يحتمل ان المتكلم نصب قرينه على الخلاف ولكنه غفل عنها، وحينئذ يكون المرجع أصاله عدم الغفله، وقد قلنا ان أصاله عدم الغفله من الأصول العقلايه وحجه ببناء العقلاء بسيرتهم الممضاه شرعا وهى من الأمارات ولا شبهه فى حجيتها.

فهذا الاحتمال مدفوع ومعه يكون الظاهر حجه وهذا بخلاف من لم يكن مقصودا بالإفهام فإن منشأ إرادته احتمال الخلاف ليس منحصر باحتمال الغفله عن القرينه حتى تجرى أصاله عدم الغفله إذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان تكون بين المتكلم وبين من قصد إفهامه قرينه لبيّه وهذا الاحتمال موجود وكذلك يحتمل ان تكون بين المتكلم وبين من قصد إفهامه قرينه عهديه أو قرينه حاله، فهذه الاحتمالات موجوده بالنسبه الى من لم يقصد إفهامه وليس فى المقام أصل يدفع هذه الاحتمالات ويكون حجه فمن أجل ذلك لا يمكن إثبات حجيه الظواهر لمن لم يقصد إفهامه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

أنتهى كلامنا فى التفصيل فى حجيه الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، فإن ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب والسنة تكون حجه لمن قصد إفهامه فى مقام الخطاب ولا تكون حجه لمن لم يقصد إفهامه، وذهب إلى هذا التفصيل جماعه من الأصوليين، وقد استدلوا على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: أن عمدته الدليل على حجيه الظواهر، بل الدليل الوحيد على حجيتها السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وبما انها دليل لى فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها والقدر المتيقن منها هو حجيه الظواهر لمن قصد إفهامه.

ولكن الجواب عن ذاك واضح: فإن السيره كما جرت على حجيه الظواهر للمقصودين بالإفهام كذلك جرت على حجيتها لغير المقصودين بالإفهام، إذ ظواهر الكتاب حجه للجميع من المقصودين بالإفهام حين التخاطب وكذلك حجه لغير المقصودين بالإفهام ولغير الحاضرين فى المجلس، فالسيره جاريه على حجيه الظواهر مطلقا أى المقصودين بالإفهام وغير المقصودين بالإفهام، ولهذا يتمسك الفقهاء بظواهر الالفاظ من الكتاب والسنة للجميع وانها حجه بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا. فإذن هذا الوجه ليس بصحيح ولا يمكن الاستدلال به على هذا التفصيل.

الوجه الثانى: أن منشأ احتمال إرادته خلاف الظاهر هو احتمال غفله المخاطب عن القرينه أى ان المتكلم نصب قرينه على إرادته خلاف الظاهر ولكن المخاطب غفل عن ذلك.

وهذا الوجه صحيح ولكنه مختص بالمقصودين بالإفهام، فإن من كان حاضراً فى مجلس الخطاب يحتمل فى حقه أنه غفل عن سماع القرينه، واما من لم يكن مقصوداً بالإفهام فلا يتطرق اليه هذا الاحتمال.

ص: ١٣٢

وهذا الاحتمال مدفوع بأصالة عدم القرينه أى أصالة عدم الغفله التى هى من الأصول العقلانيه الممضاه شرعا وهى من الأمارات وليست من الأصول العمليه، فإن احتمال كون المتكلم غافلاً عن نصب القرينه على الخلاف وكذلك المخاطب فى حال الاختيار والالتفات غفل عن سماع القرينه هذا الاحتمال نادرٌ جداً ولهذا أصالة عدم الغفله تجرى وهى كاشفه عن عدم نصب القرينه المتصله، وهى محققه لموضوع أصالة الظهور، لأن موضوعها مركب من كون المتكلم فى مقام البيان وانه يجعل الحكم على الطبيعى ولم ينصب قرينه متصله على التقييد، فعدم نصب القرينه المتصله جزء الموضوع ومحقق لموضوع أصالة الظهور، ومع الشك فى احتمال أنه نصب قرينه ولكن المخاطب غفل عنها فإذا لم تجرِ أصالة عدم الغفله فلا يمكن التمسك بأصالة الظهور، لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، للشك فى تحقق موضوع هذه الأصاله، فإن الشك فى وجود القرينه المتصله شك فى تحقق موضوع هذه الأصاله. ومن الواضح أنه مع الشك فى الموضوع لا يمكن التمسك بأصالة الظهور أو اصاله الإطلاق أو

العموم.

ولكن هذا الوجه __ أيضاً __ مختص بالمقصودين بالإفهام، واما غير المقصودين بالإفهام فلا موضوع لهذا الوجه بالنسبة إليهم.

وهنا احتمالات أخرى لغير المقصودين بالإفهام:

الاحتمال الاول: أن غير المقصود بالإفهام يحتمل إرادته خلاف الظاهر من جهة احتمال أن المتكلم لم يكن فى مقام البيان وكان فى مقام الاهمال والاجمال، وهذا الاحتمال محتمل بالنسبه الى غير المقصودين بالإفهام فإن من لم يقصد إفهامه يحتمل هذا الاحتمال، أى المتكلم لم يكن فى مقام البيان بل كان فى مقام الاهمال والاجمال فلا- ظهور فى البين حتى يتمسك بأصالة الظهور.

ص: ١٣٣

ولكن هذا الاحتمال غير محتمل بالنسبة الى المقصود بالإفهام، لأنه بالنسبة اليه لا- محاله يكون المتكلم فى مقام البيان كيف والمتكلم قصد إفهام المخاطب بمعنى كلامه، فكيف لا- يكون فى مقام البيان، فهذا الاحتمال لا يتطرق بالنسبة الى المقصود بالإفهام، بل هو مختص بمن لم يقصد إفهامه، لأنه يحتمل ان المتكلم لم يكن فى مقام البيان بل كان فى مقام الاهمال والاجمال وحينئذ لم يحرز انعقاد الظهور فى كلام المتكلم حتى يتمسك بأصالة الظهور.

والجواب عن ذلك واضح: فإن كل متكلم مختار وملتفت إذا صدر منه كلام فلا- محاله يكون ظاهراً فى أنه فى مقام البيان وحمله على انه فى مقام الاهمال والاجمال بحاجه على عناية زائده وبحاجه الى قرينه، إذ كل فعل صدر عن فاعل فى حال الاختيار والالتفات ظاهر فى أنه أراد هذا الفعل ولا شبهه فى هذا الظهور، وكذلك المتكلم إذا كان ملتفتاً وصدر منه كلام فلا شبهه فى ظهور حاله فى أنه فى مقام البيان. واما حمله على أنه ليس فى مقام البيان بل فى مقام الاهمال والاجمال بحاجه الى قرينه.

فلا وجه لهذا الاحتمال وهو مفقود بالنسبة الى من لم يقصد إفهامه ولا أثر لهذا الاحتمال.

هذا مضافاً الى أن هذا الاحتمال لو تطرق فإنما يتطرق بالنسبة الى الخطابات الشخصيه وان المتكلم لم يكن فى مقام البيان بل هو فى مقام الاهمال والاجمال، واما بالنسبة الى الخطابات العامه كخطابات القرآن الكريم والسنه النبويه فلا يحتمل ان لا يكون الشارع فى مقام البيان، فلا- شبهه فى أنه فى مقام البيان بالنسبة الى جميع البشر من المقصودين بالإفهام وغيرهم، لأن هذه الخطابات موجهه الى البشر عامه الى يوم القيامه بنحو القضييه الحقيقه للموضوعات المقدر وجودها فى الخارج.

فإذن هذا الاحتمال غير محتمل فى الخطابات العامه. ولا يمنع عن التمسك بأصالة الظهور.

الاحتمال الثانى: ان من لم يقصد إفهامه يحتمل أن بين المتكلم وبين من قصد إفهامه قرينه لبيه او قرينه عهديه أو حاله على خلاف الظاهر.

والجواب عن ذلك ____ كما هو المعروف بين الأصوليين ____ أن مجرد احتمال أن بين المتكلم وبين من قصد إفهامه قرينه عهديه أو حاله مانعه عن انعقاد ظهور الكلام فى العموم أو الإطلاق لا يمنع عن التمسك بأصالة الظهور.

ولكن هذا الجواب لا يتم مطلقا بل لا بد من التفصيل فى المقام بين ان يحتمل وجود قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهور الكلام فى الإطلاق أو العموم سواء كانت القرينه عهديه أو حاله أو لبيه، فإذا احتل غير المقصود بالإفهام وجود قرينه متصله فلا يمكن له التمسك بأصالة الظهور، لأنه من التمسك بأصالة الظهور فى الشبهه الموضوعيه، لأنه لم يحرز موضوع هذه الأصاله، إذ عدم القرينه المتصله جزء الموضوع لأصالة الظهور، والمفروض أنه لم يحرز وجود القرينه المتصله، ومع احتمال وجودها لم يحرز موضوع أصاله الظهور. والشك يكون فى وجود موضوعها، وحينئذ لا- يمكن التمسك بها، لأنه من التمسك فى الشبهات الموضوعيه ومن الواضح ان أصاله الظهور أو غيرها لا تثبت موضوعها وإنما تثبت الحكم على تقدير وجود موضوعه فى الخارج. واما إذا كان الشك فى وجود موضوعه فلا- يمكن التمسك بأصاله الظهور لإثبات موضوعه، لأن مفادها إثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع. واما أن هذا التقدير ثابت أو غير ثابت فأصاله الظهور ساكته عن ذلك. ولهذا لا يمكن التمسك بأصاله الظهور أو أصاله العموم أو الإطلاق فى الشبهات الموضوعيه.

ص: ١٣٥

واما إذا كان الشك في وجود القرينه المنفصله سواء كانت ليه او غيرها فلا مانع من التمسك بأصالة الظهور فإن عدم القرينه المنفصله ليس جزء الموضوع لأصالة الظهور فأصالة الظهور متحققه ولكن القرينه المنفصله إذا وصلت الى المكلف فهى مانعه عن حجيه هذا الظهور.

فإذن لا بد من هذا التفصيل.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا أن احتمال غفله من كان مقصوداً بالإفهام عن إرادته المتكلم خلاف ظاهر كلامه بنصب قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهور الكلام في العموم او الاطلاق هذا الاحتمال مدفوع بأصالة عدم الغفله وأصالة عدم القرينه الناشئه من أصالة عدم الغفله، وهى من الأصول العقلائيه الممضاه شرعا ومن الأمارات وليست من الأصول العمليه وأصالة عدم الغفله تثبت موضوع أصالة الظهور فعندئذ لا مانع من التمسك بأصالة الظهور. ولكن هذا الاحتمال لا يتطرق بالنسبه الى من لم يكن مقصوداً بالإفهام.

نعم هنا احتمالات أخرى مانعه عن التمسك بأصالة الظهور، وهذه الاحتمالات متمثله فى أمور:

الأمر الأول: أن من لم يكن مقصوداً بالإفهام يحتمل ان لا يكون المتكلم فى مقام البيان بل فى مقام الاهمال والاجمال. وتقدم الكلام فى ذلك وقلنا: أنه غير تام، فإن ظاهر كل متكلم فى حال الاختيار والالتفات إذا صدر كلام منه ظاهر فى انه فى مقام البيان كما هو الحال فى كل فاعل إذا كان مختاراً وملتفتاً وصدر منه فعل فهو ظاهر فى أنه مراد له.

فإذن هذا الاحتمال غير محتمل ولا- أثر له. هذا مضافا الى ان هذا الاحتمال لو تم فإنما يتم فى الخطابات الشخصيه لا فى الخطابات العامه كخطابات القرآن الكريم والسنة النبويه على تفصيل سيأتى إن شاء الله تعالى.

ص: ١٣٦

الأمر الثانى: أن من لم يقصد بالإفهام احتمل ان تكون بين المتكلم والمخاطب الذى هو المقصود بالإفهام قرينه ليه او عهديه او حاله ومن الواضح ان القرينه اللبيه او العهديه او الحاليه قرينه متصله وهى مانعه عن انعقاد الظهور للكلام فى العموم او الاطلاق. وأصالة عدم القرينه لا تجرى فإنه لا دليل على حجيتها وهى إنما تكون حجه إذا كان منشؤها أصالة عدم الغفله واما إذا لم يكن منشؤها أصالة عدم الغفله فأصالة عدم القرينه لا- تكون حجه لا ببناء العقلاء ولا بدليل شرعى، لأن أصالة عدم القرينه لا من الأصول اللفظيه ولا- من الأصول العمليه فلا تدخل فى الاستصحاب ولا فى أصالة البراءه ولا فى أصالة الاشتغال كما ان بناء العقلاء لم يجر عليها فالمرجع هو أصالة الظهور. وأصالة الظهور تنفى هذا الاحتمال أى وجود القرينه اللبيه أو العهديه او الحاليه بين المتكلم والمخاطب هكذا ذكره جماعه من الاصوليين.

ولكن هذا الجواب غير تام. فإن أصله عدم القرينه وإن لم تكن حجه لا من باب الأمارات ولا من باب الأصول العمليه إلا انه مع الشك فى هذه القرينه لا يحرز موضوع أصله الظهور فإن عدم القرينه المتصله جزء موضوع أصله الظهور ومع الشك فيه أى فى وجود القرينه المتصله وعدم وجودها لم يحرز موضوع أصله الظهور ومع لا يمكن التمسك بهذه الأصاله. لأنه من التمسك بالعام أو المطلق فى الشبهه المصداقيه وهو غير جائز، لأن أصله الاطلاق او العموم إنما تثبت الحكم على تقدير ثبوت موضوعه فى الخارج واما ان موضوعه موجود او غير موجود فهى ساكته عنه نفيا وإثباتا فلا بد من أثبات موضوعه من الخارج، وفى المقام حيث يشك فى ثبوت موضوع أصله الظهور فلا يمكن التمسك بها لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه وهو غير جائز. هذا مضافا الى ان هذا الكلام تام فى الخطابات الشخصيه فإن المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام إنما يتصور فى الخطابات الشخصيه. واما فى الخطابات العامه فلا يتصور هذا التقسيم، إذ لا شبهه فى أن فى الخطابات العامه كخطابات القرآن ان المقصود بالإفهام جميع أصناف المكلفين الى يوم القيامه من الموجودين والمعدومين فإن موضوع هذه الخطابات هو المكلف البالغ العاقل القادر وهو ينطبق على الموجود فى الخارج فعلا فإن الأفراد الموجوده فى الخارج ينطبق عليها هذا العنوان فعلا، فمرحله الجعل بالنسبه لهم نفس مرحله الفعلية، فجعل التكليف مساوق لفعليته بالنسبه الى الأفراد الموجوده فى الخارج. واما بالنسبه الى الأفراد غير الموجوده فى الخارج فمرتبته الجعل غير مرتبه الفعلية. فهذه الخطابات بالنسبه اليهم فى مرحله الإنشاء أى أن المولى انشأ تفهيم هؤلاء عند وجودهم فى الخارج فإذا وجدوا فى الخارج ينطبق عليهم هذا العنوان أى عنوان المكلف العاقل البالغ القادر ومع انطباق العنوان عليه صار التكليف فى حقه فعليا، مثلا وجوب الحج مجعول للمستطيع البالغ العاقل القادر فبالنسبه الى المستطيع الموجود فى الخارج فالخطاب فعلى واما بالنسبه الى المستطيع الذى يوجد فى المستقبل فالخطاب فى حقه إنشائى ومجرد جعل والشارع قصد إفهام ما ينطبق عليه هذا العنوان فعلا او فى المستقبل ولهذا لا يتصور فى الخطابات القرآنيه التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره بل هذا يتصور فى الخطابات الشخصيه لا فى الخطابات العامه التى هى محل الكلام فى المقام.

الأمر الثالث: ان مَنْ لم يكن مقصودا بالإفهام احتمل سقوط القرينه فتارةً يحتمل سقوط القرينه المتصله وأخرى يحتمل سقوط القرينه المنفصله.

اما سقوط القرينه المتصله فممنشؤه أحد امرين:

الأول: احتمال ان يكون الراوى قد اسقط القرينه فى الروايه عمدا وملفتا او غفله وسهوا.

الثانى: احتمال سقوط القرينه المتصله من جهه تقطيع الروايات وتفصيلها وتبويبها وافراز الروايات بعضها عن البعض الآخر، إذ فى زمان الأئمه عليهم السلام لم تكن الروايات مقطعه ومبويه فالسائل يسأل الأمام عليه السلام مسأله فى الصلاه وفى الحج وغيرها والأمام عليه السلام يجيب عن الجميع، والراوى يحفظ هذه الروايه المشتمله على مسائل متعدده. ولكن المحدثين كالشيخ الكلينى والصدوق والشيخ الطوسى (قدمهم) قَطَعوها وبوّبها وافرزوا روايه كل باب عن روايات الباب الآخر من العبادات والمعاملات، ومن هنا يحتمل سقوط القرينه المتصله فى مقام التقطيع.

ولكن كلا الاحتمالين غير محتمل.

اما الاحتمال الأول وهو احتمال ان الراوى اسقط القرينه المتصله عامدا وملفتا فهو خلف فرض أن الراوى ثقه وامين. واما احتمال انه أسقط الروايه غفله فهو مدفوع بأصالة عدم الغفله.

واما احتمال سقوط القرينه فى مقام التقطيع فهو أيضا غير محتمل فإن التقطيع كان من المحدثين الماهرين العالمين بالأحاديث وخصوصياتها وخصوصيات أبوابها ولا يحتمل سقوط القرينه فى مقام التقطيع.

ولكن مع فرض هذا الاحتمال لا- يمكن التمسك بأصالة الظهور وذلك لعدم إحراز موضوعها لأن عدم القرينه المتصله جزء موضوع أصالة الظهور ومع الشك فيه واحتماله فموضوع الأصاله غير محرز فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة الظهور. هذا كله فى القرينه المتصله.

واما احتمال سقوط القرينه المنفصله من جهه احد الأمرين السابقين، فقد تقدم ان كلا الاحتمالين غير محتمل، ومع الشك فى سقوط القرينه المنفصله فلا- أثر لهذا الشك، لأنه لا- يمنع من التمسك بأصالة الظهور فإن عدم القرينه المنفصله ليس جزء موضوع أصاله الظهور حتى يكون الشك فيه شكاً فى ثبوت موضوعها، نعم القرينه المنفصله عند وصولها مانعه عن حجيه اصاله الظهور لا أنها مانعه عن أصل انعقاد الظهور.

فالتجيه أن هناك فرق بين احتمال سقوط القرينه المتصله وبين احتمال سقوط القرينه المنفصله.

الأمر الرابع: أن من لم يكن مقصوداً بالإفهام احتمال ان يكون المتكلم سلك طريقاً آخر في مقام التفهيم والتفهيم غير الطريق المألوف عند العرف والعقلاء في هذا المقام.

ولكن هذا الاحتمال غير محتمل.

اما اولاً: فلأن المتكلم عرفى اعتيادى ومن الواضح ان المتكلم العرفى الاعتيادى يسلك نفس الطريقه المألوف عند العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفهيم، وكل من لم يسلك هذا الطريق المألوف في مقام التفهيم فهو ليس بمتكلم عرفى واعتيادى والمفروض ان المتكلم متكلم عرفى اعتيادى فلا محاله يسلك في مقام التفهيم والتفهيم الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء.

وثانياً: أن ظاهر حال هذا المتكلم يقتضى أنه سلك طريقه مألوفه عند العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفهيم فلو سلك طريقاً آخر فلا بد من نصب قرينه وحيث انه لم تكن قرينه في البين فظاهر حاله يقتضى أنه سلك طريقاً في مقام التفهيم والتفهيم مألوفاً بين العرف والعقلاء.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

وأما احتمال أن المتكلم قد عدل عن الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء في مقام الإفاده والاستفاده والتفهيم والتفهيم في محاوراتهم وفي الاسواق والمجالس فهذا الاحتمال مدفوع:

أولاً: أن المتكلم إذا كان عرفياً واعتيادياً فلا محاله يسلك الطريقه المألوفه عند العرف والعقلاء في مقام التفهيم والتفهيم والافاده والاستفاده في المجالس والمحاورات ولا يمكن ان يعدل عن هذا الطريق وإلا لم يكن المتكلم متكلماً عرفياً اعتيادياً.

وثانياً: ان ظاهر حال كل متكلم يقتضى انه يسلك هذا الطريق المألوف بين العرف والعقلاء في جميع المجالس والاسواق في مقام التفهيم والتفهيم وفي مقام الافاده والاستفاده، فالعدول عن هذا الطريق بحاجه الى عنايه زائده وقرينه وطالما لم تكن قرينه في كلامه تدل على العدول فظاهر حاله يقتضى ذلك.

ص: ١٣٩

وثالثاً: أنه لا منشأ لهذا العدول عن هذا الطريق في الخطابات العامه فإن الشارع المقدس قد أختار الطريق المألوف بين العرف والعقلاء في مقام الافاده والاستفاده وفي مقام تفهيم مراده للناس إذ لو كان الطريق المختار للشارع غير الطريق المألوف والمرتكز في اذهان العرف والعقلاء لكان معروفاً ومشهوراً بين المتشرعه مع انه لا عين ولا أثر له، وهذا يدل على أن الشارع في خطباته القرآنيه والنبويه قد أختار الطريق المألوف المرتكز بين العرف العام والعقلاء في جميع المراحل وفي تمام محاوراتهم

إلى هنا قد وصلنا الى النتائج التاليه:

النتيجه الأولى: أن مَنْ لم يكن مقصودا بالإفهام إذا شك في وجود القرينه المتصله بين المتكلم والمخاطب كالقرينه العهديه او الحالیه او اللبیه التي هی بمشابه القرينه المتصله ومانعه عن انعقاد الظهور للكلام في العموم او الاطلاق فهل يمكن جريان أصاله عدم هذه القرينه؟ والظاهر انه لا- يمكن فإن أصاله عدم القرينه إنما تكون حجه ببناء العقلاء إذا كان منشؤها احتمال غفله المتكلم او المخاطب واما اذا لم يكن منشؤها غفله المخاطب او المتكلم فلا دليل على هذه الأصاله لا من باب الأصول اللفظيه ولا من باب الأصول العمليه. ومن هنا ذهب جامعہ الى التمسك بأصاله الظهور في المقام لنفي احتمال وجود القرينه .

ولكن تقدم انه لا يمكن التمسك بأصاله الظهور إذ الشك في وجود القرينه المتصله شك في تحقق موضوع هذه الأصاله لأن عدم القرينه المتصله جزء موضوع هذه الأصاله ومع الشك في وجود القرينه المتصله وعدمها لم يكن موضوع اصاله الظهور محرزا ومعه لا يمكن التمسك بها لأنه من التمسك بالعام او المطلق في الشبهات المصادقيه، وهو غير جائز.

النتيجه الثانيه: ان التفصيل بين مَنْ قصد إفهامه وَمَنْ لم يقصد إنما يتم في الخطابات الشخصيه فإن مَنْ تكلم مع زيد يكون زيد هو المقصود بالإفهام دون غيره، واما في الخطابات العامه كالخطابات القرآنيه وخطابات السنه النبويه فهذا التفصيل لا معنى له ولا مورد له، إذ لا شبهه في ان الشارع قد قصد إفهام جميع المكلفين من الحاضرين والغائبين والمعدومين الى يوم القيامه كما سنشرح ذلك في النتيجه التاليه.

النتيجة الثالثة: ان الخطابات القرآنية على قسمين: خطابات مشتمله على ادوات الخطاب كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم) (١) فإن هذه الخطابات مزينة بأداه الخطاب ومأخوذه في ألسنتها، وخطابات غير مشتمله على ادوات الخطاب كقوله تعالى (الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) (٢) فإن هذه الآيه المباركه لا تكون مشتمله على اداه الخطاب.

اما القسم الأول من الخطابات القرآنية فلا محاله يكون متوجها الى المخاطبين الموجودين في الخارج الحاضرين في المجلس، لأن الخطاب لا يتصور توجهه إلا الى المخاطب الموجود في الخارج لأن الخطاب نسبه بين المتكلم والمخاطب والنسبه لا يمكن تحققها الا- بتحقق طرفيها لأنها متقومه ذاتا وحقيقه بطرفيها ولا- وجود لها الا- بوجود طرفيها، فإذن الخطاب لا يتصور بدون مخاطب موجود في الخارج يكون الخطاب موجها اليه فلا يمكن توجيه الخطاب الى الغائبين فضلا عن المعدومين.

ولكن هذا لا يرتبط بما هو المقصود بالإفهام فإن الخطاب لا يمكن توجيهه إلا الى الحاضرين في المجلس ولا يمكن توجيهه الى الغائبين فضلا عن المعدومين هذا مسلم ولكن لا يقتضى ان لا يكون الغائب او المعدوم غير مقصود بالإفهام، لأن مضمون هذا الخطاب هو جعل الحكم الشرعى للمكلف البالغ والعاقل والقادر، وجعل الحكم الشرعى للبالغ مقصود من الشارع لكل الناس من الحاضرين في المجلس والغائبين والمعدومين الى يوم القيامة بمعنى ان الشارع قصد إفهام كل من وصل اليه خطابه ولو في المستقبل بالحكم الشرعى غايه الأمر ان هذا الخطاب فعلى بالنسبه الى الحاضرين وانشائي بالنسبه الى المعدومين وإنما يصير فعليا بعد وجودهم، فالخطاب الصادر من المولى فعلى بالنسبه الى الحاضرين في المجلس الذين يكون الخطاب متوجها اليهم وهو انشائي بالنسبه الى المعدومين الى يوم القيامة.

ص: ١٤١

١- المائدة/السوره ٥، الآيه ٦.

٢- آل عمران/السوره ٣، الآيه ٩٧.

واما القسم الثانى من الخطابات فهى على نحو القضية الحقيقىة والقضية الحقيقه غير موجهه الى الموجودين فى الخارج إذ الحكم فى القضية الحقيقىة مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء أ كان موجودا فى الخارج حين الجعل ام لم يكن موجودا، فالشارع جعل وجوب الحج على المستطيع المفروض وجوده سواء كان المستطيع موجودا حين الجعل ام لم يكن هذا هو حال القضية الحقيقىة فإن وجد المستطيع صار وجوب الحج فعليا أى فعليه فاعليته لا فعليه الوجوب فإن فعليه الوجوب فى الخارج غير معقوله أى ان محركته أصبحت فعليه بفعليه الاستطاعه فى الخارج.

فإذن كل من يكون مستطيعا فى الخارج فى المستقبل صار وجوب الحج فعليا فى حقه، وعلى هذا يكون كل من وصل اليه هذا الكلام مقصودا بالإفهام.

فإذن لا مانع من ان يكون المقصود بالإفهام جميع الناس الى يوم القيامة.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان حجه الظواهر مختصه بالمشافهين وبالحاضرين فى المجلس وبالمقصودين بالإفهام ولكن مع ذلك تكون جميع طبقات المكلف الطولىة الى زمان النبى الأ-كرم (صلى الله عليه وآله) أو الى زمان الأئمه عليهم السلام كل طبقه منها تكون مقصوده بالإفهام من طبقه السابقه عليها إلى أن نصل الى طبقه الأولى التى هى مقصوده بالإفهام من النبى الأ-كرم (صلى الله عليه وآله)، ومن هنا تكون كل الطبقات مقصوده بالإفهام باعتبار ان هذه الآيات وصلت الينا طبقه بعد طبقه ويبدأ بيد بنحو التواتر الجزمى والتواتر اليقينى وظواهر هذه الالفاظ التى وصلت الينا حجه ببناء العقلاء الممضاه شرعا وهذه الطبقات ملحوظه بنحو المعنى الحرفى بمعنى ان كل طبقه منده فى طبقه الأخرى فكأن كل طبقه تحكى هذه الآيات من النبى الأ-كرم (صلى الله عليه وآله) إما مباشره او بالواسطه كما هو الحال فى الأخبار بالواسطه فجميع هذه الوسائط قد نقل الخبر عن المعصوم عليه السلام وكذا فى المقام فإن جميع هذه الطبقات الطولىة الملحوظه بنحو المعنى الحرفى أى كل طبقه ملحوظه بنحو المعنى الحرفى فهذه الطبقات جميعا بمثابة طبقه واحده والكل ينقل عن النبى الكرم صلى الله عليه وآله.

فإذن لو قلنا: أن حجيه الظواهر مختصه بالمقصودين بالإفهام فجميع طبقات المكلف الى زماننا هذا مقصوده بالإفهام من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم غايه الأمر بالواسطه لا بالمباشره.

هذا تمام كلامنا فى هذا التفصيل وبعد ذلك يقع فى التفصيل بين حجيه ظواهر الآيات وحجيه ظواهر الأخبار.

حجيه الظواهر – التفصيل فى حجيه ظواهر بين ظواهر الكتاب وبين ظواهر غيره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر – التفصيل فى حجيه ظواهر بين ظواهر الكتاب وبين ظواهر غيره.

وأما الكلام فى المقام الرابع وهو التفصيل بين ظواهر الكتاب وظواهر غيره كالروايات والأخبار، فقد اختار هذا التفصيل الإخباريون وأن ظواهر الكتاب لا تكون حجه بينما تكون ظواهر الروايات حجه، وقد استدلووا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: العلم الاجمالى بوجود مخصصات لعمومات الآيات ومقيدات لمطلقاته والقرائن على خلاف ظواهره، وهذا العلم الاجمالى مانع عن حجيه ظواهر الآيات سواء كانت ظواهرها متمثله فى العمومات او المطلقات او الظواهر، إذ لا يمكن العمل بجميع ظواهر الكتاب لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه وهو غير جائز، وأما العمل ببعض ظواهر الكتاب المعين دون بعضها الآخر فهو ترجيح من غير مرجح، ولا يمكن ذلك. وأما العمل ببعضها غير المعين فهو لا يمكن، لأنه إن أريد ببعضها غير المعين البعض غير المعين مفهومه فلا- واقع له غير وجوده فى عالم الذهن كمفهوم وتصور ولا- واقع له حتى يكون موضوعا للحكم وموضوعا للحجيه، لأنه مجرد تصور فى عالم الذهن. وإن أريد من غير المعين غير المعين فى الخارج فهو من الفرد المردد وهو غير معقول، لأن كل ما فى الخارج فهو متعين ولا يعقل وجود فرد مردد بين وجود نفسه ووجود غيره فى الموجود الخارجى فمن أجل ذلك تسقط ظواهر الكتاب عن الحجيه فلا يمكن العمل بها.

ص: ١٤٣

والجواب عن ذلك:

أولاً: بالنقض فإن العلم الاجمالى بوجود المخصصات والمقيدات والقرائن على خلاف الظاهر كما انه موجود فى الآيات كذلك موجود فى الروايات، لأننا نعلم اجمالاً ان جمله من الروايات قد خصصت عموماتها وقد قيدت مطلقاتها وقد أريد خلاف ظاهرها بواسطه القرينه، فما هو جواب الإخباريين عن ذلك كان جوابنا عن الآيات.

وثانياً: بالحل فإن العلم الاجمالى منجز طالما يكون موجوداً وأما إذا انحل العلم الاجمالى فلا أثر له وهذا العلم الاجمالى فى المقام منحل فإن المجتهد إذا قام بالفحص فى مقام عمليه الاستنباط عن المخصصات والمقيدات والقرائن على خلاف الظاهر وظفر بجمله من المخصصات والمقيدات والقرائن على الخلاف فى أبواب الفقه وهو ليس أقل من المعلوم بالإجمال بل بمقدار المعلوم بالإجمال فينطبق عليه المعلوم بالإجمال وينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى والى شك بدوى. ونظير ذلك ما إذا علمنا بنجاسه أحد إناءين وقامت البيئه على نجاسه الإناء الشرقى فينحل هذا العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بنجاسه الإناء

الشرقى وشك بدوى فى نجاسه الإناء الغربى، وبالنسبه الى الشك البدوى لا مانع من الرجوع الى الاصول العمليه، وفى المقام إذا قام المجتهد بالفحص ووجد مقدار من المخصصات والمقيدات والقرائن لا يقل عن مقدار المعلوم بالإجمال فبطيعة الحال ينطبق عليه المعلوم بالإجمال وينحل الى علم تفصيلى والى شك بدوى ولا مانع من الرجوع الى أصله العموم أو الاطلاق أو أصله الظهور فى موارد الشك شكاً بدوياً فى التخصيص أو التقييد أو وجود القرينه على الخلاف.

فإذن هذا العلم الاجمالي كما ينحل فى الآيات كذلك ينحل فى الروايات بالفحص غايه الأمر ينحل تدريجاً باعتبار ان قيام المجتهد بالفحص فى مقام عمليه الاستنباط يكون بالتدرج فأذن لا أثر له.

ص: ١٤٤

الوجه الثانى: أنه وقع التحريف فى القرآن الكريم وهذا التحريف مانع من التمسك بأصالة العموم او الاطلاق او أصالة الظهور لاحتمال ان فى الآيه التى قد حرّفت وسقطت قرينه على التخصيص او قرينه على التقييد او قرينه على إرادته خلاف الظاهر فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم او الاطلاق او الظهور.

والجواب عن ذلك واضح:

اما اولاً: فإن الأصوليين لا يقولون بالتحريف بالنقصان والزيادة بمعنى إسقاط الآيه أو زياده آيه فهو غير موجود نعم التحريف فى الأعراب أو تقديم بعض السور على بعض موجود فإن الأصوليين اتفقوا على ذلك واما الإخباريون فقد ذهبوا الى التحريف بواسطه بعض الروايات الضعاف فى المسأله، نعم ذهب جماعه من قبل قدماء العامه أيضا الى التحريف. وكيف ما كان فالتحريف غير ثابت وتدل على ذلك الآيه المباركه (إنا نحن نزلنا الذكر وغنا له لحافظون) (١) والمراد من الذكر هو القرآن الكريم ومعنى حفظه هو حفظه من التحريف من إسقاط كلمه او آيه أو ما شاكل ذلك أو زياده آيه او كلمه.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان التحريف ثابت ولكن هذا التحريف إنما يمنع من التمسك بأصالة العموم إذا احتمل وجود قرينه متصله واما إذا احتمل سقوط قرينه منفصله فهو لا يمنع من التمسك بأصالة الظهور او الاطلاق او العموم فإن عدم القرينه المنفصله ليس جزء الموضوع لأصالة الظهور او العموم او الاطلاق وإنما جزء الموضوع لها هو عدم القرينه المتصله.

ومع الإغماض عن ذلك أيضا فإن هذا العلم الاجمالى إنما يكون منجزا إذا كان العلم الاجمالى بالتحريف فى آيات الأحكام أى الآيات المتضمنه للأحكام الالزاميه فيكون مانعا عن العمل بها والمفروض ان الأمر ليس كذلك لأننا نعلم بوجود التحريف فى الجامع بين هذه الآيات وسائر الآيات غير المتضمنه للأحكام الشرعيه الالزاميه كآيات المتضمنه للقصاص والعبر وغيرها، ومثل هذا العلم الاجمالى لا أثر له ولا يكون منجزا فإن العلم الاجمالى إنما يكون منجزا إذا كان المعلوم بالإجمال قابلا للتنجيز على كل تقدير سواء كان فى هذا الطرف او ذاك الطرف وأما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال كذلك فلا يكون العلم الاجمالى مؤثرا كما إذا علم إجمالا- بأن هذا الأثناء نجس أو إناء فى مكان آخر خارج عن محل الابتلاء فإن هذا العلم الاجمالى لا أثر له لأن الإناء الآخر الخارج عن محل الابتلاء لو كان نجسا فلا أثر له، وما نحن فيه كذلك فإن التحريف إن كان فى الآيات الراجعه الى الأحكام الشرعيه الالزاميه فهو مؤثر ومنجز ولكن لا علم بالتحريف فيها واما إذا كان التحريف فى سائر الآيات فلا أثر له حتى يكون منجزا ولهذا لا أثر لهذا العلم الاجمالى على تقدير التسليم بوجود التحريف فى الآيات.

ص: ١٤٥

هذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى أن هناك روايات كثيره تبلغ حد التواتر الاجمالي تدل على حجيه ظواهر الكتاب وتصنف الى أربع طوائف.

الطائفة الأولى: قد جاءت بلسان أن ما خالف الكتاب فهو زخرف وباطل أو لم أقله (١) (٢) ، ومن الواضح ان المراد من المخالفه ليست المخالفه لنفس الآيه المباركه فإن آيات الأحكام الالزاميه التي هي نص في مدلولها لو كانت فهي نادره جدا فلا يمكن حمل هذه الطائفة على ذلك لأنه حمل على الفرد النادر وهو قبيح. فيكون المراد من مخالفه الكتاب مخالفه ظاهر الكتاب، فتكون هذه الروايات تدل بوضوح على أن ظاهر الكتاب حجه باعتبار ان كل روايه مخالفه لظاهر الكتاب فهي زخرف وباطل ولم يقلها الإمام (ع)، ومن هنا التحاشي والابتعاد عن صدور مثل هذه الروايات يدل بوضوح عن ان ظاهر الكتاب حجه، فإذا لا شبهه في دلاله هذه الطائفة على حجيه ظواهر الكتاب. والمراد من المخالفه في هذه الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه ولا- يمكن صدور روايه عن النبي الأ-كرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أو عن الأئمه الأطهار عليهم السلام مخالفه لظاهر الكتاب بنحو التباين او العموم من وجه. وليس المراد من المخالفه المخالفه بنحو العموم المطلق لصدور الروايات التي تخالف الكتاب بنحو العموم المطلق من الأئمه عليهم السلام بل هي كثيره، بل هي في الحقيقه ليست مخالفه للكتاب، فإن الروايات التي تكون نسبتها الى عمومات الكتاب او مطلقاته نسبه الخاص الى العام او المقيد الى المطلق او القرينه الى ذيها ليس مخالفتها مخالفه حقيقه عند العرف العام.

ص: ١٤٦

-
- ١- وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ١١٠، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٢، ط آل البيت.
 - ٢- وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ١١٠، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٤، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر _____ أدله الإخباريين لعدم حجيه ظواهر الكتاب

ذكرنا أن هنا روايات كثيرة تبلغ حدّ التواتر الاجمالي وهذه الروايات تصنف إلى أربعة طوائف بحسب اختلاف ألسنتها، وقد تقدم الكلام على الطائفة الأولى.

أما الطائفة الثانية (١): فتدل على أنّ حجيه الأخبار منوطه بموافقتها للكتاب والسنة. فكل خبر إذا كان موافقا للكتاب والسنة فهو حجه، وبعضها قد ورد بلسان أنّ كل خبر إنما يكون حجه إذا كان عليه شاهد من الكتاب والسنة، فهذه الروايات تدل على حجيه أخبار الآحاد مشروطه بشرط وهو موافقه الكتاب أو السنة أو عليه شاهد من الكتاب أو السنة. فهذه الطائفة تدل على حجيه الخبر بالمطابقه وبالالتزام على حجيه ظواهر الكتاب، إذ المراد من موافقه الكتاب والسنة موافقه ظاهره، ولا يمكن ان يراد من موافقه موافقه نص الكتاب، فإنّه إما فرد معدوم في آيات الأحكام أو هو نادر جداً، فيلزم حمل هذه الروايات على الفرد النادر وهو قبيح عند العرف والعقلاء. ولا يمكن الالتزام بذلك، فإذا لا بدّ أن يراد من موافقه الكتاب موافقه ظاهره، فتكون دلالة هذه الروايات على حجيه ظاهر الكتاب بالالتزام وعلى حجيه أخبار الآحاد بالمطابقه بشرط موافقه الكتاب أو عليه شاهد من الكتاب والسنة.

وذكرنا ان المراد من الموافقه موافقه الكتاب بالمطابقه او بالتضمن كما ان المراد من المخالفه المخالفه بالتباين أو العموم من وجه.

والطائفة الثالثه (٢): تدل على حجيه أخبار الآحاد مشروطه بعدم مخالفتها للكتاب أو السنة. فكل خبر لم يكن مخالفاً للكتاب أو السنة فهو حجه، وما كان مخالفاً للكتاب أو السنة لم يكن حجه، فيكون المنط في حجيه أخبار الآحاد عدم مخالفتها للكتاب أو السنة، فإذا هذه الطائفة تدل بالمطابقه على حجيه أخبار الآحاد مشروطه بهذا الشرط وبالالتزام على حجيه ظواهر الكتاب أو السنة، إذ المراد من عدم مخالفه الكتاب عدم مخالفه ظاهره، ولا يمكن ان يراد عدم مخالفه نصه، لأنه إما فرد معدوم في آيات الأحكام أو نادر جداً، والحمل على الفرد النادر لا يمكن، فلا بدّ ان يراد من عدم مخالفه الكتاب عدم مخالفه ظاهره.

ص: ١٤٧

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١١٠، أبواب صفات القاضى، ب ٩، ح ١١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١١٠، أبواب صفات القاضى، ب ٩، ح ١٠، ط آل البيت.

الطائفة الرابعه: تدل على نفى الشرط المخالف للكتاب والسنة. ونقصه بالشرط مطلق الالتزام المعاملى كالعهد واليمين والنذر والنكاح والطلاق والبيع، فكل التزام معاملى إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنة لم يكن ممضى من قبل الشارع والمراد من نفى الشرط هو نفى إمضائه، وإلا فالشرط قد تحقق وجوده في الخارج، ولكن المراد من نفى إمضائه شرعاً، فكل التزام معاملى إذا كان مخالف للكتاب أو السنة فهو غير ممضاً شرعاً، فإذا كان النكاح مخالفاً للكتاب أو السنة فهو غير ممضى، وكذلك العهد

او النذر وغيره من الالتزامات المعاملية. والمراد من المخالفة المخالفة لظاهر الكتاب. ولا يمكن ان يراد منها مخالفه نصه، فإنه إما معدوم او هو نادر جداً ولا يمكن حمل هذ الروايات على الفرد النادر. فهذه الطائفة من الروايات تدل بالمطابقه على نفي إمضاء كل التزام معاملى إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب وبالالتزام على حجيه ظاهر الكتاب او السنه، وقد مرّ أن المراد من المخالفة المخالفة بنحو التباين او بنحو العموم من وجه دون العموم والخصوص المطلق لأنه ليس بمخالفة بنظر العرف والعقلاء، لإمكان الجمع الدلالى العرفى بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد.

هذا هو الوجه الثانى للدلاله على حجيه ظواهر الكتاب.

الوجه الثالث ____ التى استدل بها الإخباريون على عدم حجيه ظواهر الكتاب ____: قوله تعالى (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (١).

فإن هذه الآيه المباركه قد قسمت الآيات إلى قسمين: آيات محكمات ومتقنات وهن ام الكتاب ومصدر الكتاب ومصدر الأحكام والمعارف وآيات متشابهات. وهذه الآيه تدل على المنع من اتباع المتشابه وهذا المنع منع إرشادى الى عدم حجيه المتشابه.

ص: ١٤٨

وتقريب الاستدلال بهذه الآيه ان المتشابه يشمل الظاهر أيضاً ولا يختص بالمجمل بتقريب أن المراد من المتشابه ما يكون فيه احتمالان وهذان الاحتمالان قد يكونا متساويين وقد يكون احدهما أرجح من الآخر فإذا كان الاحتمالان متساويين فهو مجمل وإذا كان احدهما أرجح من الآخر فهو ظاهر، والمتشابه يشمل كليهما معاً فإذا شملهما معاً فلا يجوز العمل بالظاهر لأنه من المتشابهات والآيه المباركه قد منعت عن العمل بالمتشابه واتباعه. فكما انه لا يجوز العمل بالمجمل كذلك لا يجوز العمل بالظاهر، لأنه أيضاً داخل في المتشابه وهو جامع بين المجمل والظاهر.

هذا هو تقريب الاستدلال بالآيه المباركه.

وقد اجاب عنه جماعه من الأصوليين.

أولاً: بأن المتشابه لا يشمل الظاهر، لأن معنى المتشابه ان احد الاحتمالين شبيه بالاحتمال الآخر فيكون كل احتمال شبه احتمال اخر فمن اجل ذلك يسمى بالمتشابه، واما إذا كان أحد الاحتمالين أرجح من الآخر فهو لا يدخل في المتشابه، لأن المتبادر منه هو الاحتمال الأرجح وهو المتبع طالما لم تكن هناك قرينه على إرادته الاحتمال الآخر، مثلاً- لفظ الأسد ظاهر في الحيوان المفترس وهذا الاحتمال هو الاحتمال الأرجح وهو المتبادر من لفظ الاسد عند الاطلاق طالما لم تكن هناك قرينه على إرادته الرجل الشجاع او معنى آخر كما أن المتبادر من صيغه الأمر هو الوجوب طالما لم ينصب قرينه على إرادته الندب، كما ان المتبادر من صيغه النهي هو الحرمة طالما لم ينصب قرينه على إرادته الكراهه.

فإذن صيغه الأمر ليست من المتشابه لأنه ليس شبيهاً بالاحتمال الآخر بل احدهما أرجح من الاحتمال الآخر وهو المتبادر عند الاطلاق وإرادته الاحتمال الآخر بحاجه إلى قرينه وطالما لم تكن قرينه في البين فالمتبادر هو الاحتمال الأرجح.

وثانياً: لو قلنا أن المتشابه يشمل الظاهر أيضاً والآيه المباركه تدل على عدم حجيه الظواهر والمفروض أن هذه الآيه المباركه من الظواهر ودلائها على عدم حجيه الظواهر بالظهور لا بالنص، ففي نهايه المطاف هذه الآيه المباركه تدل على عدم حجيه نفسها أيضاً، فإن دلائها على عدم حجيه الظواهر يستلزم عدم حجيه نفسها ايضاً باعتبار انها من الظواهر فيلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وكل ما يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها مستحيله، لأن كل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده في الخارج مستحيل وما نحن فيه كذلك.

وبكلمه أن هذه الآيه المباركه بإطلاقها لا تشمل نفسها لأن شمول الشيء لشيء يتوقف على الاثنيه فالشمول نسبه بين الطرفين والنسبه متقومه بالطرفين ولا يعقل شمول الشيء لنفسه فإن الشيء عين نفسه ولا معنى لشمول الشيء لنفسه، فإنه كعليه الشيء لنفسه، فكما ان عليه الشيء لنفسه مستحيله كذلك شمول الشيء لنفسه فإن الشمول نسبه وهي متقومه ذاتا وحقيقه بالطرفين ولا يعقل قيامها بطرف واحد.

حجيه الظواهر _____ مناقشه أدله الإخباريين على عدم حجيه ظاهر الكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر _____ مناقشه أدله الإخباريين على عدم حجيه ظاهر الكتاب.

ذكرنا أن جماعه من محققى الأصوليين قد استشكلوا في دلاله الآيه على عدم حجيه الظواهر بوجوه:

الوجه الأول: ان المتشابه لا يشمل الظاهر فإن المتشابه عباره عن المجمل الذى لا يتبادر منه شيء لا هذا الاحتمال ولا الاحتمال الآخر ولهذا كل من الاحتمالين يشبه الاحتمال الآخر فمن اجل ذلك يسمى بالمتشابه بينما في الظاهر المتبادر هو الاحتمال الراجح عند الاطلاق واما إرادته احتمال آخر فهي بحاجه إلى قرينه وطالما لم تكن قرينه في البين فالمتبادر هو الاحتمال الراجح. هذا هو الفرق بين الظاهر والمتشابه، فالمتشابه الوارد في الآيه المباركه لا يشمل الظاهر والظاهر من المتقن والمحكم وليس من المتشابه.

ص: ١٥٠

الوجه الثانى: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان المتشابه يشمل الظاهر ولكن الآيه المباركه تدل على عدم حجيه الظاهر، ومنها الآيات المباركه فإن الآيه المباركه ليست نص في عدم حجيه ظواهر الآيات بل هي تدل على عدم حجيتها بالظهور، فتكون هذه الآيه من الظواهر، ولازم ذلك أنه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وكما يلزم من فرضه حجيتها عدم حجيتها مستحيله، لأن كل ما يلزم من فرض شيء عدم وجوده فوجوده مستحيل، فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون هذه الآيه المباركه حجه يمكن الاستدلال بها.

الوجه الثالث: مع الإغماض عن ذلك أيضا ولكن يمكن إثبات عدم حجيه ظهور هذه الآيه بتنقيح المناط فإنه لا فرق بنظر العرف والعقلاء بين ظواهر سائر الآيات وبين ظهور هذه الآيه فإذا لم تكن ظواهر سائر الآيات حجه فبطبيع الحال لم يكن ظهور

هذه الآيه أيضا حجه بنفس الملاك، فتنتيح المناط يقتضى عدم حجه ظهور هذه الآيه المباركه أيضا.

أما الوجه الأول فهو تام ولا شبهه فيه، واما الوجه الثانى فهو لا ينطبق على المقام، فإن معنى الوجه الثانى أن كل ما يلزم من فرض وجود الشىء عدمه مباشره فوجوده مستحيل وفى المقام لا يلزم من فرض وجود حجه هذه الآيه عدم حجيتها، لأن عدم حجيتها بحاجه الى مقدمه أخرى كالدلاله الالتزاميه او تنقيح المناط أو ما شاكل ذلك، فقاعده ان كل ما يلزم من فرض وجود الشىء عدمه فوجوده مستحيل لا تنطبق على المقام، إذ لا يلزم من فرض وجود حجه هذه الآيه المباركه عدم حجيتها فإنه ليس كالنذر المخالف للكتاب او السنه او الشرط المخالف للكتاب والسنه فإن الشرط المخالف للكتاب والسنه يلزم من فرض وجوده عدمه وهو مستحيل لأن الكتاب رافع لهذا الشرط.

ص: ١٥١

وكيف ما كان فهذا القاعده لا تنطبق على المقام.

واما تنقيح المناط فهو يتوقف على القطع بوجود المناط، لأن ملاك عدم الحجية فى ظواهر سائر الآيات موجود فى ظهور هذه الآيه بالقطع والوجدان، فهذا بحاجه الى القطع والوجدان فإذا لم يكن قطعيا فلا يمكن الاستدلال بتنقيح المناط كما ذكره بعضهم.

ألا ان الأمر ليس كذلك فإن تنقيح المناط إذا كان عرفيا وعقائيا بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه كفى ذلك، وفى المقام كذلك فإن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى عدم الفرق بين ظواهر سائر الآيات وظاهر هذه الآيه المباركه، فملاك عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بنظر العرف والعقلاء موجود فى ظاهر هذه الآيه المباركه ايضا وهذا يكفى فى تنقيح المناط وتعدى الحكم.

هذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى ان هذه الآيه المباركه لا يمكن ان تشمل نفسها بإطلاقها، لما ذكرناه من ان شمول شىء لنفسه مستحيل، لأن الشمول نسبه متقومه ذاتا بشخص طرفيها، إذ شخص طرفى النسبه ذاتى من ذاتيات النسبه ومثله كمثل الجنس والفصل للنوع إذ كما ان الجنس والفصل من المقومات الذاتيه للنوع كذلك شخص طرفى النسبه من المقومات الذاتيه للنسبه، فإذا ان الشمول نسبه بين طرفيها فلا يعقل الشمول فى شىء واحد فشمول الشىء لنفسه مستحيل كعليه الشىء لنفسه، فلا تشمل الآيه المباركه بإطلاقها نفسها.

والآيه المباركه قضيه حقيقه إنشائيه فإن القضيه الحقيقه قد تكون إنشائيه وقد تكون إخباريه والآيه المباركه قضيه حقيقه إنشائيه وموضوعها المتشابه، والمحمول عدم حجيته والحكم فى القضيه الحقيقه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء كان موجودا فيه أم لم يكن موجودا، كقوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١) فإن هذه الآيه الكريمه قضيه حقيقه والحكم مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وإن لم يكن موجودا حين الجعل بل طالما وجد موضوعه تحقق الحكم أى تحققت فاعليه الحكم ولهذا تنحل القضيه الحقيقه الى قضايا متعدده طوليه متسلسله الى ما لا نهايه له او الى يوم القيامه إذا كانت القضيه شرعيه، وفى المقام كذلك فإن الآيه المباركه قضيه حقيقه وهى تنحل الى قضايا متعدده طوليه ومتسلسله الى ما لا نهايه له والى يوم القيامه، فالقضيه الأولى مفادها ومضمونها القضيه الثانيه. فإن القضيه الأولى تدل على عدم حجيه ظاهر الآيه الأخرى تعبدا لا حقيقه ووجدانا، فإن مضمونها ثابت بالتعبد لا بالوجدان والحقيقه باعتبار ان دلالتها بالظهور لا بالنص وإذا كانت دلالة القضيه الأولى على عدم حجيه ظاهر الآيه بالظهور فلا محاله يكون بالتعبد، فهى إذن تثبت مضمونها تعبدا وحينئذ هل هنا ملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات تعبدا وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه حتى تشكل دلالة التزاميه أو لا- تكون ملازمه بينهما؟ فلا تكون هنا دلالة التزاميه وإنما الدلاله منحصره بالدلاله المطابقه، فإن هذه الآيه المباركه تدل بالمطابقه على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بالتعبد ولا تدل بالالتزام على عدم حجيه نفسها باعتبار انه لا ملازمه وقعا وحقيقه وقطعا بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه حتى تشكل دلالة التزاميه لها كما ذكره بعض المحققين.

ولكن يمكن المناقشه فى ذلك فى ان هذه الملازمه وان لم تكن قطعيه واقعا إلا- ان هذه الملازمه ثابتة عند العرف والعقلاء ارتكازا لأن العرف يفهم هذه الملازمه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه فإذا كانت هذه الملازمه ثابتة لدى العرف والعقلاء ارتكازا فهى كافيه فى تشكيل الدلاله الالتزاميه، لأن الدلاله الالتزاميه أيضا دلالة عرفيه فهى كافيه فى تشكيل الدلاله الالتزاميه.

وعلى هذا فالآيه المباركه تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بالمطابقه وتدل بالالتزام على عدم حجيه نفسها فعندئذ تكون النتيجة ان ظاهر هذه الآيه المباركه لا يكون حجه حتى يمكن الاستدلال بها.

وأما إذا كانت هذه الملازمه قطعيه وواقعيه فعندئذ لا شبهه فى أنها تشكل الدلاله الالتزاميه.

فالتتيجه أن هذه الملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه إن كانت قطعيه وواقعيه فلا شبهه فى أنها تشكل الدلاله الالتزاميه وإن كانت عرفيه وعقلائيه ومرتكزه فى الاذهان فأیضا تشكل الدلاله الالتزاميه.

فالتتيجه ان ظواهر الآيات لا تكون حجه ولا يمكن إثبات حجيه ظواهر الآيات لا بهذه الآيه ولا بسائر ظواهر الآيات.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الإثبات فإن عمده الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وهى جاريه على العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب والسنة، فهذه الظواهر حجه بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه من قبل الشرع، ومن الواضح ان السيره العقلائيه لا- تشمل ظواهر سائر الآيات مع ظاهر هذه الآيه المباركه لأن السيره لا تشمل المتعارضين فإن هذه الآيه بظواهرها تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات فإذن السيره أما تشمل ظواهر سائر الآيات دون ظواهر هذه الآيه أو تشمل ظواهر هذه الآيه دون ظواهر سائر الآيات وكل ذلك بحاجه الى قرينه على التخصيص، وطالما لم تكن قرينه فى البين فلا تشمل السيره شيئا منهما.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ينبغي التنبيه على نقطتين:

النقطة الأولى: أن الحكم في القضييه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده في الخارج، سواء كان موجوداً فعلاً أم لم يكن موجوداً، بل يوجد في المستقبل، كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقيه، سواء كان في الآيات أو الروايات. ومن هنا ترجع القضييه الحقيقيه الى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، والقضييه الحقيقيه تارة تكون إنشائيه وأخرى تكون خبريه، أما القضييه الإنشائيه الحقيقيه كهذه الآيه المباركه التي هي مسار النقاش والجدال بين الفقهاء فإن هذه القضييه الحقيقيه مفادها عدم حجيه ظواهر سائر الآيات، والمفروض أن هذه الآيه تدل على ذلك بظهورها أي أن هذه الآيه ظاهره في عدم حجيه ظواهر سائر الآيات. والقضييه حيث أنها حقيقيه فإنها بحكم العقل تنحل إلى قضايا متعدده طوليه ومتسلسله إلى ما لا نهايه له، وهذا ليس من التسلسل الباطل، فإن كل ذلك عباره عن تحليلات وتخيلات، والتسلسل لا يجرى في الأمور الافتراضييه والتحليليه والاعتباريه، لأن هذا التسلسل ينقطع بمجرد قطع الاعتبار وقطع الافتراض، والتسلسل المحال إنما هو في الأمور الواقعيه بين العلل والمعلولات في الخارج. فلا مانع من تحليل هذه القضييه عقلاً إلى قضايا متعدده إلى ما لانهايه له، وكل واحد من هذه القضايا التحليليه تدل على عدم حجيه القضييه السابقه، إذ القضييه السابقه مدلول هذه القضييه، لأن مدلول هذه القضييه عدم حجيه ظاهر الآيه وهو قضييه بنفسها، فكل قضييه تحليليه في طول هذه السلسله تدل على عدم حجيه ظهور الآيه.

ونتيجه ذلك أن الحجيه وعدم الحجيه لا يمكن اجتماعهما في قضييه واحده. فكل واحده من هذه القضييه التحليليه تدل على عدم حجيه ظهور الآيه المباركه، ولهذا لا يمكن أن تجتمع الحجيه مع عدم الحجيه في قضييه واحده.

ص: ١٥٤

ولكن هذا مجرد افتراض وتحليل، إذ القضايا التحليليه لا واقع موضوعي لها لا في عالم الواقع والخارج ولا في عالم اللوح الذي هو أعم من عالم الواقع، وليست موضوعاً للآثار والأحكام الشرعيه. فإذن هذا مجرد افتراض.

وأما إذا كانت الآيه مجرد قضييه خارجيه _____ كما هو الظاهر _____ فإن هذه الآيه تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات الموجوده في الخارج، فهي قضييه خارجيه، فعندئذ هل يمكن الحكم بعدم حجيه هذه الآيه المباركه او لا؟ سوف يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأما إذا كانت القضييه الحقيقيه إخباريه فالقضييه الإخباريه التي هي مسار الجدال بين الأصوليين نحو (فإذا قال زيد: كل خبر كاذب) فإن هذا الخبر خبر زيد ومدلوله أيضاً خبر زيد ويدل على أن كل خبر كاذب سواء كان موجوداً أو سيوجد في الخارج، فالعقل يحلل هذه القضييه إلى قضايا متعدده طوليه متسلسله إلى ما لا نهايه له. وكل واحد من هذه القضايا التحليليه في هذه

السلسله الطويله تدلّ على كذب طرفيها، أى القضيتين اللتين فى طرفيها، أى تدلّ على كذب القضيّه التي ما بعدها وكذب القضيّه التي ما قبلها، فإذا فرضنا أنّ هذه القضيّه صادقه فالقضيّه المحكى بها كاذبه لا محاله، لأنّها تدلّ على كذبها، فهي لو كانت صادقه فالقضيّه المحكى بها كاذبه لا محاله، والقضيّه الحاكيه عنها أيضا كاذبه، لأنّ القضيّه الحاكيه عنها تدلّ على كذبها، والمفروض أنّها صادقه، فكلّ قضيّه تحليليه من هذه القضايا الطويله فى هذه السلسله إن كانت صادقه فهي تدلّ على كذب القضيتين فى طرفيها أى قضيّه ما قبلها وقضيّه ما بعدها.

وإن كانت كاذبه فهي تدلّ على صدق طرفيها أى صدق القضيّه التي ما قبلها وصدق القضيّه التي ما بعدها، والقضيّه المحكى عنها أيضا صادقه، لأنّ القضيّه الحاكيه عنها تدلّ على كذبها والمفروض أنّها كاذبه، فإن كانت كل واحدٍ من هذه القضايا التحليليه صادقه فتدلّ على كذب طرفيها أى قضيّه ما قبلها وما بعدها، وإن كانت كاذبه فتدلّ على صدق طرفيها أى ما قبلها وما بعدها.

ونتيجه ذلك أنّ الصدق والكذب لا يمكن اجتماعهما في قضيه واحده، فالكذب في قضيه والصدق في قضيه أخرى.

ولكن هذا أيضاً مجرد افتراض وتحليل ولا واقع موضوعي له لا في عالم الثبوت والواقع ولا في عالم اللوح الذي هو أعمّ من عالم الثبوت والواقع.

ومن هنا القضايا التحليليه ليست موضوعاً للآثار والأحكام الشرعيه، لأنّها مجرد تصوّرات ولا واقع موضوعي لها.

النقطه الثانيه: أنّ في هذه القضيه سواء كانت إخباريه أم إنشائيه هل يمكن اسراء عدم الحجيه إلى هذه القضيه أيضاً أولاً يمكن؟

يمكن اسراء عدم الحجيه إلى هذه القضيه بتنقيح المناط، فملاك عدم حجيه ظواهر سائر الآيات نفس هذا الملاك موجود في ظاهر هذه الآيه، وكذلك إذا كانت القضيه الحقيقيه إخباريه، فإنّ ملاك الكذب الموجود في سائر أخبار زيد بعينه موجود في هذا الخبر الصادر منه.

فإذن يمكن إسراء عدم الحجيه إلى هذه الآيه بتنقيح المناط.

وأما بالدلاله الالتزاميه فلا يمكن، لأنّ الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً وحجيه، فحدوث الدلاله الالتزاميه معلول لحدوث الدلاله المطابقه، فإذا حدثت الدلاله المطابقه حدثت الدلاله الالتزاميه، وإذا صارت الدلاله المطابقه حجّه صارت الدلاله الالتزاميه أيضاً حجّه، فإذا سقطت الدلاله المطابقه عن الحجيه سقطت الدلاله الالتزاميه أيضاً عن الحجيه، فإذن الدلاله الالتزاميه تدور مدار الدلاله المطابقه حدوثاً وحجيه.

وأما في المقام فالدلاله الالتزاميه غير معقوله حتى فيما إذا كنّا نقطع بثبوت الملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه، فإنّ هذه الدلاله الالتزاميه نقيض الدلاله المطابقه ورافعه لها فكيف تكون دلاله التزاميه لها؟ ولا يمكن اجتماعهما في زمن واحد فإنها نقيض الدلاله المطابقه ورافعه لها، فيلزم من فرض وجودها عدمها، فإنّ وجودها رافع للدلاله المطابقه وإذا ارتفعت الدلاله المطابقه ترتفع الدلاله الالتزاميه أيضاً فيلزم من فرض وجودها عدمها، فلا يعقل في المقام الدلاله الالتزاميه حتى في صورته القطع بالملازمه فضلاً عن كون هذه الملازمه ارتكازيه عرفيه ناشئه من مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

هذا كله في مقام الثبوت.

واما في مقام الإثبات فهل يمكن شمول الدليل لظهور هذه الآيه المباركه؟ فإنّ الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعاً فهل يمكن تخصيص هذه السيره بهذه الآيه المباركه وإخراج ظهور سائر الآيات عنها فتكون السيره مختصه بظهور هذه الآيه وظهور الروايات وأما ظهور سائر الآيات فهي خارجة عنها؟

لا- يمكن هذا التخصيص ولا- دليل عليه. فإذاً لا- يمكن شمول السيره لكليهما معاً أى لظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات لتعارضهما، لأنّ السيره لا يمكن أن تشمل الدليلين المتعارضين، فكما أنّ ظهور سائر الآيات خارج عن السيره فكذلك ظهور هذه الآيه. وعلى هذا فالمرجع هو الأصل العملي، والأصل العملي في المقام يختلف، فإن كان هنا علم إجمالي بأنّ بعض ظهور هذه الآيات مطابق للواقع وجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

إلى هنا قد تبين أن الآيه الشريفه ___ بناءً على أن المتشابه يشمل الظاهر ___ تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات تعبدًا لا واقعا، لأن هذه الدلاله مستنده الى الظهور والظهور غايته أنه يفيد الظن فهذه الدلاله ظنيه، وعلى هذا فالملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه إن كانت واقعيه وقطعيه فالدلاله الالتزاميه تكون قطعيه لأنها تشكل دلاله التزاميه قطعيه فعندئذ يستحيل هذه الدلاله فإن هذه الآيه المباركه تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بالمطابقه وبالالتزام على عدم حجيه نفسها فلو كانت هذه الدلاله قطعيه لزم من فرض وجود حجيتها عدم حجيتها واقعا، وهو مستحيل،

ولكن حيث ان هذه الدلاله ظنيه فالملازمه بينهما ملازمه ظنيه وليست ملازمه واقعيه وقطعيه أى الملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وعدم حجيه ظاهر هذه الآيه ظنيه.

ص: ١٥٧

وعلى هذا فهذه الآيه تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات تعبدًا بالمطابقه وبالالتزام على عدم حجيه نفسها تعبدًا وظاهرا، وهذا ليس بمحال، لاحتمال عدم مطابقه هذه الدلاله للواقع، غايه الامر أنه لا يمكن الالتزام به في مقام الاثبات، لأن جعل الحجيه لشيء الذي يستلزم منه عدم حجيته ظاهرا لغو، لا أنه محال.

فإذاً لا يلزم من فرض وجودها عدمها واقعا حتى يكون محالا، بل يلزم من فرض وجود حجيتها عدم حجيتها ظاهرا، وهذا ليس بمحال، بل هو لغو من هذه الناحيه، فلا يمكن الالتزام به،

والظاهر ان الآيه الشريفه من القضايا الخارجيه لا من القضايا الحقيقيه، وأما القضيه الحقيقيه على ما تقدم من أنها تنحل الى قضايا

متعدده الى ما لا نهايه له سواء كانت إنشائية أم إخباريه فقد ذكرنا أن هذا مجرد افتراض، وليس هذا معنى القضية الحقيقيه، فإن القضية الحقيقيه الانحلال فيها واقعي لا افتراضى وهمى، مثلا الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع والوجوب ينحل بانحلال المستطيع فى الخارج، فمتى وجد المستطيع فى الخارج وجد الوجوب، وكذلك جعل الشارع وجوب الصلاه على البالغ العاقل القادر بنحو القضية الحقيقيه وهذا الوجوب ينحل بانحلال موضوعه فى الخارج فمتى وجد البالغ العاقل القادر وجد الوجوب أيضا وهذا معنى فعليه فاعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج، وليس معنى القضية الحقيقيه التحليلات العقليه فى عالم والذهن، فإن الانحلال فى القضية الحقيقيه واقعي، هذا كله فى مقام الثبوت.

واما فى مقام الاثبات فهل هنا دليل على حجيه ظواهر الآيات يشمل ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات أو يشمل ظهور هذه الآيه دون ظهور سائر الآيات أو بالعكس أولا هذا ولا ذاك؟

والجواب ان الدليل على حجيه الظواهر سيره العقلاء الممضاه شرعا فإن هذه السيره من جهه إمضاء الشارع تكون حججه وتدل على حجيه ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب وظواهر الآيات ومن الواضح ان هذه السيره لا يمكن ان تشمل ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات معا، لاستلزامه التناقض والتهافت فإن الجمع بين ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات غير ممكن، فلا يمكن شمول السيره لظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات ولا يمكن ان تدل على حجيه ظهور هذه الآيه وظواهر سائر الآيات معا، فهذا غير معقول، واما شمول السيره لظهور أحدهما إما ظهور هذه الآيه أو ظواهر سائر الآيات فهو وإن كان ممكنا إلا أنه لا يمكن فى مقام الإثبات، لأن نسبه الدليل إلى كلا الظهورين نسبه واحده فلا يمكن الحكم بأن السيره تشمل أحدهما ولا تشمل الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، فلا يمكن ذلك.

فإذن السيره لا تشمل كلا الظهورين معا، لاستلزامه التناقض والتهافت أى يلزم من حجيته عدم الحجيه، وأما شمول السيره لأحد الظهورين إما ظهور هذه الآيه أو ظواهر سائر الآيات فهو لا يمكن من جهة الترجيح بلا مرجح بعد ما كانت نسبه السيره الى كلا الظهورين نسبه واحده وعلى حد سواء.

هذا مضافا الى ان تخصيص السيره بظهور هذه الآيه وخروج ظواهر سائر الآيات عن السيره فمعنى ذلك أن ظواهر سائر الآيات لا دليل على حجيتها، فإن الدليل على حجيه الظواهر منحصر بالسيره والسيره مختصه بظهور هذه الآيه من جهة دليل خارجي، وإما ظهور سائر الآيات فقد خرج عن السيره، فإذا لا دليل على حجيتها، وعلى هذا فالاستدلال بهذه الآيه على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات يكون لغوا وبلا فائده لفرض أن ظواهر تلك الآيات لا تكون حجه من جهة عدم الدليل على حجيتها فلا مبرر للاستدلال على هذه الآيه على عدم حجيتها أيضا لأنه لغو، فمن أجل ذلك هذا التخصيص أولاً- بحاجه الى دليل. وثانياً على تقدير التخصيص فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات لأنه لغو، باعتبار ان ظواهر سائر الآيات لا يكون حجه فى المرتبه السابقه فلا معنى للاستدلال على عدم حجيتها، فإن الاستدلال على عدم حجيتها يكون لغوا.

وبكلمه واضحه أن هذه الآيه المباركه ناظره الى ظواهر سائر الآيات وتدل على عدم حجيتها ومن الواضح ان شمول هذ الآيه لظواهر سائر الآيات إنما هو بالإطلاق لا بالنص فإذا ما هو الدليل على حجيه ظاهر هذه الآيه؟ والدليل على حجيه ظاهر الآيه إنما هو سيره العقلاء والمفروض ان سيره العقلاء لا يمكن ان تشمل كلا الظهورين معا أى ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات لاستلزامه التناقض والتهافت.

وأما تخصيص سيره العقلاء بظهور هذه الآيه فهو أيضا لا يمكن لأن هذه الآيه تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بالمطابقه وبالالتزام على عدم حجيه نفسها، وعندئذ يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها ظاهرا، وهذا وإن لم يكن محالا إلا أنه لغو و بلا فائده، فمن أجل ذلك لا يمكن تخصيص السيره بظاهر هذه الآيه لاستلزامه هذا المحذور فإن هذه الآيه بظهورها تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات تبعا وبالالتزام من جهة تنقيح المناط او من جهة الملازمه الظنيه تدل على عدم حجيه نفسها فيلزم من فرض وجود حجيتها عدمها ظاهرا وهذا وإن لم يكن محالا لكنه لغو ضروره أن جعل الحجيه لشيء يستلزم عدم حجيته ظاهرا فهو لغو ولا يكن صدوره من المولى الحكيم.

واما تخصيص السيره بظواهر سائر الآيات بالدليل فلا مانع منه فإذا كان هناك دليل يدل على تخصيص السيره بظواهر سائر الآيات فلا يلزم هذا المحذور.

فالنتيجه أن الدليل على حجيه الظواهر السيره وهى لا تشمل كلا الظهورين أى ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات معا لاستلزامه التناقض وأما شمولها لظهور هذه الآيه وتخصيص السيره بظهور هذه الآيه فهو لا يمكن لاستلزامه محذور اللغويه وهو يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها ظاهرا، ولكن لا مانع من تخصيص السيره بدليل بظواهر سائر الآيات فإنه لا يلزم هذا المحذور.

ثم أن المستفاد من مجموع صدر هذه الآيه وذيلها أنها أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه الظواهر، فإن الوارد فيها (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا الْأُولَ الْأُولَاءِ) (١) فمورد هذه الآيه بحسب المستفاد من صدرها وذيلها هم النصارى فقد كان منهم معاندون للدين الإسلامى يتبعون المتشابه من الآيات الكريمه ابتغاء الفتنة بين المسلمين وتأويله بما لا يرضى الله حتى تتزلزل عقائد المسلمين بالإسلام.

ص: ١٦٠

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

تحصل مما ذكرنا أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه المباركه على عدم حجيه ظواهر الكتاب لا ثبوتاً ولا إثباتاً، هذا مضافاً الى أن هذه الآيه المباركه أجنيبه عن عدم حجيه ظاهر الكتاب فإنها بحسب صدرها وهو قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (١) في مقام بيان تقسيم الآيات القرآنيه إلى قسمين: أحدهما آيات محكمات والآخر آيات متشابهات ثم بعد ذلك ذكر عز من قائل (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) وهم الكفار في صدر الإسلام فهم الذين في قلوبهم زيغ وفتنه وحقد للإسلام فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) فإن الكفار الذين في قلوبهم حقد للإسلام وزيغ وفتنه وحسد وبغض وعداوه للإسلام والمسلمين يتبعون ما تشابه من الآيات لغرض إلقاء الفتنة والتفرقة بين المسلمين وإلقاء وتشويه سمعتهم وسمعه الإسلام، ولهذا قد ورد في الروايات أنهم أدعو أن عيسى (ع) بن الله وروحه ويريدوا بذلك تشويه سمعه المسلمين وتشويه سمعه الرساله للنبي الأكرم (ص).

فالآيه إنما هي في مقام ذم هؤلاء الكفار بما أنهم يريدون إلقاء الفتنة بين المسلمين فيتبعون ما تشابه من الآيات وتأويلها بهذا الغرض، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، فإذا الآيه المباركه إنما هي في مقام بيان هذه المسأله وهي أن الكفار غرضهم من اتباع الآيات المتشابهات إنما هو إلقاء الفتنة بين المسلمين والتفرقة بينهم وليس مفادها الإرشاد الى عدم حجيه ظواهر الكتاب فلا صلح للآيه المباركه بدلالتها على عدم حجيه ظاهر الكتاب.

ص: ١٦١

١- آل عمران/السوره ٣، الآيه ٧.

هذا من ناحيه، ومن ناحيه أخرى ان المراد من المتشابه في الآيه الكريمه تاره يكون المتشابه المفهومى أى المتشابه في المعنى وفي المدلول الوضعى كالألفاظ المشتركه فإنها مجمله ومتشابه في المعنى الموضوع له فلفظ العين لا ندرى أنها موضوعه للعين الباكيه او الجاريه وكذلك القرء فلا نعلم أنه موضوع للطهر او الحيض وهكذا.

فالألفاظ المشتركه ألفاظ مشتبه ومجمله من حيث مدلولها الوضعى ومن حيث معناها ومفهومها.

واخرى يكون التشابه في المصداق الخارجى وأما المفهوم فهو متعين ولكن مصداق الخارج مجمل ومردد بين موجودين في الخارج او اكثر من ذلك.

وهل المراد من المتشابه في الآيه المباركه هو المتشابه بحسب المدلول الوضعى او المتشابه في المصداق الخارجى مع تعيين المفهوم وضعاً؟ فيه وجهان.

ذهب بعض المحققين (قده) (١) الى الوجه الثانى وان المراد من المتشابه فى الآيه هو المتشابه المصداقى لا المتشابه المفهومى وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: أن المراد من المتشابه فى الآيه لو كان هو المتشابه المفهومى فهو لا يتناسب ولا ينسجم مع توصيف الله للقرآن أنه هدى للناس ونور وبيان وتبيان ولسان عربى مبين، فإن هذه التعبيرات معناها أنه لا اجمال فى القرآن ولا تشابه فيه وهذا قرينه على ان المراد من المتشابه هو المتشابه المصداقى الخارجى وأما بحسب المدلول الوضعى فهو متعين ومعلوم ولا تشابه فيه. هكذا ذكره قده، وللمناقشه فيه مجال.

أما قوله تعالى: (هدى للمتقين) (٢) والمراد من الهدى المعنوى والروحى باعتبار ان القرآن يجهز الإنسان بعريضه الدين والثبات والاستقامه والاعتدال وهذا الوصف وصف للقرآن بما هو قرآن لا وصف لكل آيه فى القرآن او لكل مقطع فى القرآن.

ص: ١٦٢

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الهاشمى، ج ٤، ص ٢٨١.

٢- البقره/السوره ٢، الآيه ٢.

وأما قوله تعالى: (نور) (١) ... فالنور صفه للقرآن لا- أنه صفه لكل آيه من آيات القرآن او لكل مقطع من مقاطعه، وهو نور معنوى ونور روحى ويزود الإنسان بالإيمان الراسخ والثبات على الملكات الفاضله والاستقامه فى الدين لأن هذه الاستقامه تعدل سلوك الإنسان فى الخارج وتمنع من الانحرافات السلوكيه فالإيمان الثابت والاستقامه على الدين والثبات عليه يعدل سلوك الإنسان فى الخارج فالمراد من النور فى مقابل الجهل والظلمه لا أن المراد منه مدلول اللفظ ومعناه.

وأما التبيان والبيان فالظاهر من التبيان أن القرآن حجه فى الآيات المتكفله للأحكام المولويه كآيات الأحكام وعبره وتجربه فى سائر الآيات للناس وإرشاد الى مصالحهم فى الحياه الدنيويه والأخرويه هذا هو المراد من التبيان وليس المراد منه مدلول اللفظ أى مدلول الآيات وضعا فالمراد من التبيان هو الحجه والعبره والتجربه فى الحياه والإرشاد الى المصالح الدنيويه والأخرويه. وأما ان القرآن لسان عربى مبين فهذا واضح فإن لغه القرآن من أفصح اللغات العربيه وهذا أمر ظاهر.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المراد من هذه الأوصاف أن دلالة الآيات على معانيها واضحه ولا اجمال فيها ولا تشابه، ولكن مع ذلك لا- تدل على نفى المتشابه فإن هذه الآيات تدل على ان القرآن بما هو قرآن له معنى واضح وجلى وليس فيه اجمال ولا تدل على نفى الاجمال والتشابه فى أى آيه من القرآن الكريم.

فالنتيجه أن هذه الآيات المتكفله لهذه الأوصاف الظاهر منها أن هذه الأوصاف أو صاف للقرآن بما هو قرآن، هذا مضافا إلى أن كل آيه هدى أو نور أو تبيان أو بيان وإن كان مجملا لدينا ولكن ليس مجملا ومتشابهها عند الراسخين فى العلم.

هذا هو الوجه الأول وجوابه.

ص: ١٦٣

الوجه الثانى: أن التعبير بالاتباع فى هذه الآيه المباركه: (فيتبعون ما تشابه) يدل على ان المراد من المتشابه المصداقى لان من الواضح ان الاتباع يتطلب ان يكون المعنى معلوما وان يكون المتبوع معينا فإن الاتباع نسبه بين التابع والمتبوع والنسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشخص طرفيها ولهذا تكون نسبه طرفيها اليها كنسبه الجنس والفصل الى النوع، فإذن الاتباع يتطلب كون المتبوع معلوما، وهذا بنفسه يقتضى أن يكون المراد من التشابه المتشابه المصداقى فإن التشابه المفهومى ليس معلوما ومعينا ولا معنى لاتباعه.

فإذن كلمه الاتباع تقتضى ذلك فيكون المراد من الاتباع اتباع المتشابه المصداقى، فإنه مثل لفظ الصراط فى قوله تعالى أهدنا الصراط المستقيم، ولفظ المعراج ولفظ العرش وما شاكل ذلك إذ لا شبهه أن لهذه الالفاظ معان ولمعانيها مصداق واقعى وحقيقى ومعناها معلوم ومعين لأن لفظ الصراط ليس من الالفاظ المجمله وكذا لفظ العرش. ولكن فى الخارج له مصداقان مصداق واقعى لا طريق لنا إليه ومصداق ظاهرى والكفار يتبعون المصداق الظاهرى لغرض إيجاد الفتنة وتشويه سمعه الإسلام والمسلمين.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهى أن الأوصاف المذكوره فى الآيات الكريمة كوصف القرآن بأنه هدى للناس وأنه نور وتبيان وبيان ولسان عربى مبين وغير ذلك، هذه الأوصاف لا تمنع عن وجود آيات متشابهه مفهوما، أما أنه هدى سواء كان ملحوظا بنحو العموم المجموعى بالنسبه الى الآيات أو بنحو العموم الاستغراقى فإن العنوان معرف للآيات كالتزليل والفرقان والكتاب وما شاكل ذلك فإنه عنوان معرف ومشير الى الآيات الكريمة وهدى صفة للآيه بلحاظ مدلولها وهى صفة معنويه وروحيه وليس هدى لمدلول الآيه المباركه ومعنى لها بل هو صفة للآيه وصفه روحيه ومعنويه باعتبار أن الآيه تجهز الإنسان بعريضة الدين والثبات عليه والاستقامه والاعتدال وهذه الصفات النفسانيه الحميده تؤثر فى سلوكيات الإنسان فى الخارج وتمنعه عن الانحرافات، وأما النور فهو أيضا صفة للآيه الكريمة بلحاظ مضمونه ومدلوله وهو أيضا صفة روحانيه ومعنويه وليس النور معنى للآيه الكريمة ومدلولاً لها، بل بلحاظ أن الآيه بما لها من المضمون روحانيه ومعنويه فإن الآيه تزود الإنسان بنور الإيمان وبالملكات الفاضله والأخلاق الساميه فبهذا اللحاظ تكون الآيات الكريمة نور ولا مانع من أن تكون جميع الآيات نوراً وهدى حتى الآيات المتشابهه لأنها متشابهه عندنا وليست من المتشابهه عند الراسخين فى العلم فإذن هدى صفة للقرآن بما هو مشير وعنوان ومعرف للآيات سواء كان بنحو العموم المجموعى أو كان بنحو العموم الاستغراقى وعلى كلا التقديرين فهو لا يمنع عن وجود آيه متشابهه ومجمله مفهوما.

ص: ١٦٤

وأما التبيان والبيان فهما أيضا صفتان للآيات المباركه بلحاظ مدلوليهما سواء كانت حجه كما فى آيات الأحكام الالزاميه أو تكون عبره وإرشادا ودرسا لنا وبهذا اللحاظ تكون بيان وتبيان، وأما كون القرآن لسانا عربيا فهو صفة للفظ بلحاظ معناه.

فالتتيجه أن شىء من هذه الأوصاف لا يمنع عن وجود آيه متشابهه ومجمله مفهوما.

هذا هو الوجه الأول وجوابه.

الوجه الثانى: أن الوارد فى هذه الآيه المباركه (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) فإن الاتباع فى الآيه يتطلب كون مدلولها متعينا حتى يصدق عليه الاتباع لأنه نسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشخص طرفيها وشخص طرفيها لا بد أن يكون متعينا أى التابع والمتبوع لأن نسبتها إليها كنسبه الجنس والفصل الى النوع فالجنس والفصل لا يمكن ان يكونا مرددين بين شيئين فلا بد من تعينهما، فالاتباع فى الآيه يتطلب كون مدلولها متعينا وأما إذا لم يكن مدلولها متعينا ويكون مرددا بين معنيين فلا معنى لاتباع هذه الآيه. فالاتباع فى هذه الآيه إذا كان بالنسبه الى مفهومها فهو غير متصور وغير متحقق فإذن لا محاله يكون الاتباع بلحاظ مصداقها ومن هنا يكون المراد من المتشابه فى الآيه الكريمه هو المتشابه المصداقي لا المفهومى فإن كلمه الاتباع قرينه على ذلك لأن المتشابه المفهومى غير قابل للاتباع ولا يتصور اتباعه لأن اتباع الآيه يتطلب كون مدلولها متعينا حتى يُتبع.

فإذن كلمه اتباع قرينه على ان المراد من المتشابه فى الآيه الكريمه هو المتشابه المصداقي لا المتشابه المفهومى.

والجواب عن ذلك: أن كلمه الاتباع وإن كانت تتطلب كون التابع والمتبوع متعينا ومعلوما ولكن لا تتطلب كون مدلول الآيه متعينا، لأن اتباع الآيه لا يتطلب كون مدلولها متعينا وإنما يتطلب كون ما يتبع به متعينا وعلى هذا يعقل اتباع المتشابه المفهومى فإنه إذا اتبع المتشابه المفهومى فى أحد مفهوميه بدون قرينه فيكون هذا منه اتباع للمتشابه المفهومى فإن أحد معنييه مفهوم له لأنه موضوع لكلا- المفهومين كلفظ القرء فهو موضوع لكلا المفهومين مفهوم الحيض ومفهوم الطهر وكذلك لفظ العين فاتباع المتشابه فى أحد مفهوميه اتباع للمتشابه المفهومى وليس اتباع للمتشابه المصداقي فما ذكره (قده) من ان اتباع الآيه يتطلب كون مدلولها متعينا ومعلوما لا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثالث: أن الوارد في هذه الآيه قوله تعالى: (ابتغاء تأويله). فإن كلمه التأويل قرينه على أن المراد من المتشابه هو المصداقي لا الأعم منه ومن المفهومى لأن حمل اللفظ الظاهر فى معنى على خلاف ظاهره بدون قرينه مما يصدق عليه التأويل واما حمل اللفظ المجمل المردد بين معنيين متساويين على أحدهما فلا يصدق عليه التأويل.

وأيضاً أن ما ورد فى الآيات من الالفاظ كلفظ الصراط ولفظ اليد ولفظ الكرسي ولفظ العرش وما شاكل ذلك فإن معانى هذه الالفاظ ظاهره ولا اجمال فى معانيها ولا اشتباه وإنما الاجمال والاشتباه فى مصاديقها فإن لها مصاديق فى عالم الخارج وهو عالم المادة وعالم الشهود ولها مصاديق معنويه فى عالم الغيب ومصاديقها فى عالم الشهود والماده لا تنسجم مع مصاديقها فى عالم الغيب ولا- طريق لنا الى عالم الغيب لأنه لا- يعلم به إلا- الله ومن ارتضى من رسول، وأما مصاديقها فى عالم الخارج وهو عالم الشهود والماده فهى معلومه، والكفار والمعاندون للمدين الإسلامى يأخذون بهذه المصاديق لإلقاء الفتنه بين المسلمين وتزلزل إيمانهم برسالة الرسول الأكرم(ص).

فإذن هذه الالفاظ لا- اجمال ولا- اشتباه فى مفاهيمها ومعانيها وإنما الاجمال والاشتباه فى مصاديقها فإن مصاديقها فى عالم الخارج وعالم الشهود والحضور لا تنسجم مع مصاديقها فى عالم الغيب.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

الوجه الثالث: من الوجوه التى ذكرها بعض المحققين(قده) من أن كلمه التأويل الوارده فى هذه الآيه المباركه قرينه على ان المراد من المتشابه المتشابه المصداقي لا- المتشابه المفهومى، وقد أفاد فى وجه ذلك أن حمل اللفظ الظاهر فى معنى على خلاف ظاهره بدون قرينه يعد تأويلاً وأما حمل اللفظ المجمل على أحد احتماليه بدون قرينه فلا يسمى تأويلاً فالمجمل مردد بين معنيين وكان احتمال كل منهما شبيه باحتمال الآخر فهما احتمالان متساويان فحمل اللفظ على إرادته أحدهما بدون قرينه لا يسمى تأويلاً- فالتأويل مختص بنظر العرف والعقلاء باللفظ الظاهر فى معنى وحمله على إرادته خلاف ظاهره بدون قرينه فهذا يسمى تأويلاً كلفظ الأمر الظاهر فى الوجوب وحمله على الندب بدون قرينه يسمى تأويلاً وحمل النهى الظاهر فى الحرمة على الكراهه بدون قرينه يسمى تأويلاً، وأما حمل اللفظ المتشابه والمجمل كاللفظ المشترك المردد بين معنيين أو أكثر على إرادته أحدهما المعين بدون قرينه لا يسمى تأويلاً.

ص: ١٦٦

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى قد ذكر(قده) أنه ورد فى الآيات المباركه كلمه الصراط وكلمه الكرسي وكلمه العرش وكلمه اليد وما شاكلها فإن هذه الالفاظ الوارده فى الآيات المباركه ليست من الالفاظ المجمله والمتشابهه مفهومها فإن مفهوم هذه الالفاظ واضح وهى

ظاهره فى معانيها وفى مدلولاتها الوضعيه فلا إجمال ولا اشتباه فيها، والاشتباه والابهام إنما هو فى مصاديقها فإن لهذه الالفاظ مصداق فى عالم الخارج وهو عالم الشهود والعيان والماده ولها مصداق فى عالم الغيب ومصداقها فى عالم الخارج لا ينسجم مع مصداقها فى عالم الغيب ولا- طريق لنا الى عالم الغيب لقوله تعالى: (عَالَمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَّسُولٍ) (١)

فإذن لا ندرى ما هى مصاديقها فى عالم الغيب ونعلم أن مصاديقها فى عالم الغيب غير مصاديقها فى عالم الشهود والماده ولكن أعداء الاسلام والمبغضين للدين الاسلامى أخذوا مصداق هذه الالفاظ فى عالم الخارج وهو عالم الشهود والماده لإلقاء الفتنه والتشويش على أذهان المسلمين وعلى سمعه الدين الاسلامى وإيذاء النبى الأكرم (ص) طعنا على الدين الاسلامى وتشويها على لرساله النبى الأكرم (ص).

هكذا ذكره (قده) على ما فى تقرير بحثه.

وللمناقشه فيه مجال.

أما أولاً: فلأن حمل اللفظ الظاهر فى معنى على إرادته خلاف ظاهره بدون قرينه يكون تأويلاً فهذا مما لا شبهه فيه، بل الظاهر أن حمل اللفظ المجمل والمشتبه على إرادته أحدهما بدون قرينه أيضاً تأويل، والتأويل لا يكون منوطاً بظهور اللفظ فى معنى وحمله على إرادته خلاف ظاهره فإن إرادته معنى من اللفظ لا يكون اللفظ ظاهراً فيه بدون قرينه وعنايه زائده فهو تأويل.

هذا مضافاً إلى أن اللفظ المجمل وهو اللفظ المشترك إذا صدر من متكلم ظاهر فى إرادته أحدهما فإذا صدر لفظ العين من متكلم عرفى ظاهر فى أنه أراد أحد معنيه وكذلك إذا صدر من المتكلم العرفى لفظ القراء فهو ظاهر فى أنه أراد أحد معنيه، فعندئذ حمل هذا اللفظ على إرادته أحدهما معينا بدون قرينه وهو خلاف ظاهره يكون تأويلاً فإنه ظاهر فى إرادته أحدهما وهو الجامع وحمله على إرادته أحدهما المعين فى الخارج بدون قرينه فهو تأويل، فإذن لا فرق بين أن يكون اللفظ ظاهراً فى معنى خاص وحمله على خلاف ظاهره بدون قرينه تأويل وكذلك إذا كان اللفظ ظاهراً فى معنى جامع وحمله على إرادته أحد فرديه فى الخارج بدون قرينه تأويل يعنى خلاف الظاهر.

ص: ١٦٧

فإذن لا فرق من هذه الناحية بين المجمل والمحكم وبين الظاهر والمشتبه من هذه الناحية.

وأما ما ذكره (قده) من أن هذه الكلمات الواردة في الآيات المباركة ككلمة الصراط والكرسى والعرش واليد وما شاكل ذلك فهذه الالفاظ لا تكون مجمله مفهوما وهذا مما لا شبهه فيه فإن معانيها ظاهره ومعينه ولا اجمال فيها ولا اشتباه كما أن مصاديقها الخارجيه معلومه ولا اجمال فيها، وأما مصاديقها في عالم الغيب فلا شبهه في ان المراد من الصراط في عالم الغيب هو الصراط المعنوى والصراط الروحى ولكن لا طريق لنا إلى إحراز حقيقته ولا نعرف حقيقه الصراط وكذلك المراد من الكرسى في عالم الغيب هو الكرسى المعنوى وهذا أيضا مما لا- شبهه فيه وكذلك العرش ولكن لا- طريق لنا الى العلم بحقيقته، ولكن نعلم ان المراد من الكرسى هو الكرسى المعنوى والروحى وكذلك المراد من العرش العرش المعنوى الروحى والمراد من اليد القدره التى هى عين ذاته تعالى وتقدس.

فإذن مصاديق هذه الالفاظ فى عالم الغيب غير مصاديقها فى عالم الخارج ولا اشتباه واجمال بينهما فإن مصاديقها فى عالم الخارج معلومه وظاهره وأما مصاديقها فى عالم الغيب فهى من سنخ آخر وهذا أيضا معلوم ولكن حقيقتها فلا طريق لنا الى معرفتها، نعلم أيضا ان المراد الجدى من هذه الالفاظ هو مصاديقها فى عالم الغيب أى المراد من الكرسى هو الكرسى المعنوى والروحى وكذلك المراد من العرش والصراط وليس المراد منها المصاديق فى عالم الخارج وهو عالم الشهود والماده فإن مصاديقها فى عالم الخارج مراده بإرادته تصوريه وأما مصاديقها فى عالم الغيب فهى مراده بإرادته جديده ونهائيه وأما المراد بإرادته تصوريه فهو يعنى أن الإنسان إذا سمع لفظ الصراط يتبادر فى ذهنه معنى يكون مرآه لما فى الخارج، أى عند إطلاق اللفظ ينتقل الذهن إليها تصورا لا تصديقا وأما مصاديقها فى عالم الغيب فهى مراده بإرادته جديده نهائيه.

فالتيجة أنه لا إجمال فى هذه الالفاظ لا من حيث المفهوم والمعنى ولا من حيث المصادق.

إلى هنا قد تبين أن كلمه التأويل وكلمه الاتباع وكذلك ما ورد فى الكتاب من أن القرآن نور وهدى وتبيان وبيان شىء من ذلك لا يصلح أن يكون قرينه على أن المراد من المتشابه المتشابه المصادق لا المفهومى.

فإذن لا مانع من أن يراد من المتشابه أعم من المتشابه المفهومى والمتشابه المصادق.

كما ظهر مما ذكرنا أن هذه الآيه أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه ظواهر الكتاب لأنها فى مقام بيان أمر آخر وهو أن المعاندين للإسلام والكفار قاموا بتشويه سمعه الاسلام والمسلمين وتشويه سمعه الرساله وإيذاء النبى الأكرم(ص)، وليس مفاد الآيه الإرشاد الى عدم حجيه الظواهر.

الوجه الرابع _____ الذى استدل به الإخباريون على عدم حجيه ظواهر الكتاب _____: هو الروايات، وهى على طوائف:

الطائفة الأولى (١): وهى الداله على عدم جواز التمسك بالكتاب بدون الرجوع الى الأئمه الأطهار(ع).

ومفادها إلغاء حجيه ظواهر الكتاب فى نفسها بدون الرجوع الى الأئمه الأطهار(ع) ولا يمكن الاستدلال على استنباط الحكم الشرعى سواء الحكم الفرعى أو الحكم الأصولى بالآيات بدون الرجوع الى الأئمه الأطهار(ع).

ولكن هذا الوجه غير تام.

حجيه الظواهر – ظواهر الكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر- ظواهر الكتاب

الوجه الثالث: الذى استدل به الإخباريون هو الروايات التى تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب، وهى على طوائف:

الطائفة الأولى: وهى التى تدل (٢) على أنه لا يجوز التمسك بظواهر الكتاب بدون الرجوع الى الأئمه الأطهار(ع) ومعنى ذلك أن ظواهر الكتاب لا تكون حجه فى نفسها وبقطع النظر عن الرجوع الى الأئمه الأطهار(ع) ولا يجوز الاستدلال بها على عمليه استنباط الحكم الشرعى لا الحكم الفقهى ولا الحكم الأصولى.

ص: ١٦٩

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١٧٦، أبواب صفات القاضى، باب ١٣، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١٧٦، أبواب صفات القاضى، باب ١٣، ط آل البيت.

هكذا استدل الإخباريون بهذه الطائفة.

فإن أرادوا بذلك انه لا- يجوز العمل بظواهر الكتاب قبل الفحص عن وجود مخصصات ومقيدات وقرائن على خلاف ظواهر الكتاب.

إن أرادوا ذلك فهو صحيح ومتين جداً لأنه لا يجوز التمسك بعمومات الكتاب وإطلاقاته والعمل بظواهره قبل الفحص ولا بد من الفحص في مظان وجود هذه المخصصات والمقيدات والقرائن في الأبواب المناسبة لها، فإن وجد المخصص أو المقيد أو القرينه فلا يمكن العمل بأصالة العموم أو أصالة الإطلاق أو أصالة الظهور، وإن لم يجد مخصص أو مقيد في الأبواب المناسبة لها فلا- مانع من التمسك بأصالة العموم أو أصالة الإطلاق وهذا واضح جداً، فإن قبل الفحص لا يجوز التمسك بعمومات الكتاب وإطلاقاته والعمل بظواهره ولا بد من الفحص عن وجود مخصصات ومقيدات في روايات الأئمة الأطهار(ع) ووجود قرائن لها في الأبواب المناسبة لها وفي مظان وجودها، إلا أنه لا فرق في ذلك بين ظواهر الآيات وظواهر السنه، فكما أن العمل بظواهر الآيات لا يجوز قبل الفحص عن وجود مخصصات ومقيدات وقرائن في الروايات الواصلة عن الأئمة الأطهار(ع) كذلك لا يجوز العمل بالعمومات والمطلقات والظواهر في السنه قبل الفحص عن وجود المخصصات والمقيدات والقرائن لها.

فإذن تخصيص الإخباريين ذلك بظواهر الكتاب دون ظواهر السنه لا وجه له.

وإن أراد الإخباريون من هذه الروايات الداله على عدم جواز التمسك بالكتاب بدون الرجوع الى الأئمة الأطهار(ع) أن هذه الروايات تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب مطلقاً وأن مفادها إلغاء حجيه الكتاب نهائياً وأن ظواهر الكتاب لا تكون حجه مطلقاً لا قبل الفحص ولا بعد الفحص فلا يجوز التمسك بعموم الكتاب ولا بإطلاقه لا قبل الفحص ولا بعد الفحص، إن أرادوا ذلك.

فيرد عليهم أن هذه الروايات مخالفه للسنه القطعيه ولا بد من طرحها فإن الروايات المخالفه للكتاب او السنه القطعيه لا تكون حجه ولا بد من طرحها.

ومن الواضح ان الروايات الواردة من الأئمة الأطهار عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب والتمسك به وأنه مصدر التشريع فى الشريعة المقدسه فهذه الروايات روايات كثيره تبلغ حد التواتر الإجمالى هذا مضافا الى الروايات الواردة فى عمل النبى الأكرم(ص) وتابعيه بطواهر القرآن وكذلك الأئمة الأطهار(ع) وتابعيهم وقاطبه المسلمين الى حد الآن فهم يعملون بطواهر الكتاب.

فهذه الروايات الداله على عدم حجيّه ظواهر الكتاب مطلقا مخالفه للروايات التى هى قطعيه الصدور ومتواتره إجمالاً فتكون هذه الروايات مخالفه للسنة القطعيه، والروايات المخالفه للسنة لا تكون حجه ولا بد من طرحها لدلاله الروايات المتواتره على أن ما خالف كتاب الله وسنة رسوله فهو باطل أو زخرف أو لم أقله، فهذه التعبيرات استنكار لصدور الروايات المخالفه للكتاب او السنة.

فإذن هذه الروايات مخالفه للسنة فلا تكون حجه ولا بد من طرحها.

ولا يمكن حمل الروايات المتواتره على المخالفه لنص الكتاب فإنه حمل على الفرد النادر إذ قلّ ما توجد آيه فى آيات الأحكام تكون نصاً فى مدلولها وفى معناها، والحمل على الفرد النادر قبيح عند العرف والعقلاء.

هذا مضافا الى ان هذا الحمل لا يناسب اهتمام الأئمة عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب والعمل به والتمسك به فإن هذا الاهتمام شاهد على ان المراد من العمل بالكتاب هو العمل بظاهره لا العمل بنصه لأنه فرد إن وجد فهو نادر، هذا مضافا الى ان سيره المسلمين قاطبه من زمن النبى الأكرم(ص) الى زماننا هذا جاريه على العمل بظواهر الكتاب، فهذه السيره شاهده على ان ظواهر الكتاب حجه، وأن هذه الروايات تدل على وجوب الرجوع الى ظواهر الكتاب والتمسك بها وانها مصدر التشريع ولا يمكن الردع عن هذه السيره القطعيه بهذه الطائفه من الروايات، لأن هذه الروايات روايات آحاد وظنيه فلا يمكن الردع عن السيره القطعيه بالدليل الظنى.

فإذن هذه الطائفة من الروايات لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره.

فالتتيجه أن ما ذكره الإخباريون من التمسك بهذه الطائفة من الروايات على عدم حجيه ظواهر الكتاب مطلقا لا يرجع الى معنى محصل.

الطائفة الثانيه: وهى الداله (١) (٢) على النهى عن تفسير القرآن بالرأى، وقد ورد فى بعض الروايات أن من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار، وقد ورد فى بعضها الآخر أن من فسر القرآن برأيه قد افترى على الله الكذب، وفى بعض آخر ما آمن بى من فسر القرآن برأيه، فهذه الروايات واضحه الدلاله على أن تفسير القرآن بالرأى غير جائز. فهذه الكبرى مسلمه.

ولكن الإخباريين جعلوا حمل ظاهر الكتاب على معناه الظاهر من التفسير بالرأى، فيكون مصداق لهذه الكبرى وصغرى من صغريات هذه الكبرى، فتطبق الكبرى على الصغرى، فيكون حمل القرآن على ظاهره حيث انه تفسير بالرأى فهو غير جائز وممنوع.

ولكن الصغرى ممنوعه. فإن حمل ظاهر القرآن على معناه الظاهر فيه ليس من التفسير بالرأى فإن معنى التفسير هو كشف القناع والستر ولا-قناع للظاهر فإن الظاهر مكشوف وغير مستور لدى العرف والعقلاء، فلا يصدق على حمل اللفظ على ظاهره عنوان التفسير فضلا عن التفسير بالرأى، ولو سلمنا صدق التفسير على حمل اللفظ على ظاهره إلا أنه لا شبهه فى أنه ليس تفسيرا بالرأى، وقد تقدم ان الممنوع هو التفسير بالرأى لا التفسير مطلقا.

ثم أن للرأى معنيين:

أحدهما: أنه حمل آيات القرآن على طبق رغبات الشخص النفسانيه وميوله الدنيويه والأخرويه ووفق مصالحه الذاتيه لا على طبق المصالح الواقعيه الموضوعيه.

ص: ١٧٢

١- وسائل الشيعة، الحر العاملى، ج٢٧، ص٢٠٢، أبواب صفات القاضى، باب ١٣، ح٦٦، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، الحر العاملى، ج٢٧، ص٢٠٥، أبواب صفات القاضى، باب ١٣، ح٧٩، ط آل البيت.

ثانيهما: أنه المدرسه الفقيهه التى أسست فى مقابل مدرسه أهل البيت(ع) وهى التى يدرس فيها الأفكار التخمينيه والظنيه والاستحسانات والقياسات كمدرسه أبى حنيفه وغيرها، بينما مدرسه أهل البيت مدرسه النص من الأحكام الشرعيه.

وكلا- المعنين غير صحيح أما المعنى الأول فهو أخطر ما يكون فإن تفسير القرآن على طبق الميول النفسيه والرغبات الشخصيه والمصالح الدنيويه والأخرويه من أخطر ما يكون فإنه يؤدى الى عدم الإيمان بأن القرآن مصدر التشريع، بل قد يؤدى الى الكفر وعدم الإيمان بالرساله.

وكذلك التفسير الثانى لأن المدرسه التى أسست فى مقابل مدرسه أهل البيت باطله ولا شبهه فى بطلانها.

فإذن التفسير بالرأى بكلا المعنيين باطل ولا واقع موضوعى له.

وأما الاجتهاد الشخصى فى الآيات القرآنيه فهل يجوز أو لا يجوز؟ فستكلم فيه إن شاء الله تعالى. نه ليس تفسيراً بالرأى أنه

حجيه الظواهر – ظواهر الكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر – ظواهر الكتاب

تحصل مما ذكرنا أنه لا شبهه فى أن تفسير القرآن بالرأى ممنوع وغير جائز وهذه الكبرى مسلمه ولكن الإخباريين جعلوا حمل الآيات على ظاهرها من التفسير بالرأى ومن الواضح ان حمل اللفظ على ظاهره ليس من صغريات هذه الكبرى فإن التفسير لغه وعرفا معناه كشف القناع ورفع الستر ورفع الإبهام ومن الواضح انه لا إبهام فى الظهور ولا قناع فيه فإن الظهور أمر عرفى وعقلانى ومكشوف عند العرف والعقلاء فلا ستر فيه فلا يصدق عليه عنوان التفسير.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم انه مما يصدق عليه التفسير فلا شبهه فى أنه ليس من التفسير بالرأى الممنوع فإن الظهور أمر عرفى أى هو تفسير لدى العرف والعقلاء وهذا مطلوب وليس ممنوعاً، والممنوع انما هو التفسير بالرأى، وفى الرأى احتمالان:

ص: ١٧٣

الاحتمال الاول: تفسير القرآن على وفق رغباته وميوله الذاتيه والنفسيه والأغراض الدنيويه ومصالحه الذاتيه الشخصيه، وأما التفسير على وفق المصالح العامه الواقعيه الموضوعيه فهو مطلوب.

الاحتمال الثانى: المراد من التفسير بالرأى المدارس التى بنيت فى زمن الأئمه(ع) فى مقابل مدرسه أهل البيت(ع) فإن هذه المدارس مدارس آراء واحتمالات وظنون واستحسانات وقياس كمدرسه أبى حنيفه وغيرها.

ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً.

والظاهر ان المراد من الرأى هو الاحتمال الاول، أى تفسير القرآن على وفق ما يرغبه الانسان ويميل اليه نفسيا ووفق مصلحته الشخصيه الذاتيه وهو أخطر ما يكون لأنه يؤدي الى عدم الإيمان بأن القرآن مصدر التشريع وأنه نزل لهدايه البشر عامه ويؤدي الى انكار رساله ويوجب الكفر، فلاجل ذلك لا يجوز هذا التفسير.

وأما الاجتهاد الشخصى من الآيات القرآنيه وآيات الأحكام فلا مانع منه فإن الاجتهاد إذا كان مبنيًا على تطبيق القواعد العامه المشتركه على عناصرها الخاصه فلا مانع منه فإن القواعد العامه التى تكونت فى الأصول فى الحدود المسموح بها شرعا على وفق شروطها العامه والخاصه فتطبيق هذه القواعد على المسائل الفقهيّه وعناصرها الخاصه فتكون النتيجة مسأله فقهيّه فهذا مما لا مانع منه، بل الاجتهاد بهذا المعنى أمر ضرورى لأن مقتضى إيمان الإنسان بالدين لا بد أن يكون إما مجتهدا او مقلدا ولا يمكن ان لا يكون مجتهدا ولا مقلدا لأن معناه ان لا يكون معتقدا بالدين، فالاجتهاد بالمعنى الصحيح وهو تطبيق القواعد العامه المشتركه المدونه فى الاصول على عناصرها الخاصه فى الفقه لتكون النتيجة مسأله فقهيّه أو أصوليه فلا مانع منه بل هو ضرورى كضروريه التقليد فلا فرق من هذه الناحيه بين الآيات والروايات.

فالنتيجه: أن هذه الطائفه من الروايات لا تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب.

الطائفة الثالثة: الروايات التي تدل (١) على ان فهم القرآن مختص بالنبي الأكرم (ص) وبالمعصومين (ع) ولا يفهمه الا هؤلاء كما ورد في مرسله شعيب وقتاده، وقد ورد في مرسله قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به. وهو النبي (ص).

فإذن هذه الروايات تنص على ان ظواهر الكتاب لا تكون حجة يعنى أن غير المعصومين لا يفهم القرآن فلا يمكن له العمل به.

والجواب عن ذلك:

أولاً: ان هذه الروايات جميعا روايات مرسله وضعيفه فلا يمكن الاعتماد عليها والاستدلال بها على عدم حجيّه ظواهر الكتاب.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك فهذه الروايات على خلاف الوجدان والمشاهد والمحسوس فى الخارج، إذ المحسوس فى الخارج والمشاهد فيه أن الناس تفهم نصوص القرآن وظواهره ويعملون به.

هذا مضافا الى انه لا يمكن تخصيص خطابات القرآن بالنبي الأكرم (ص) كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) أو (يا أيها الناس) او (إذا قمتم إلى الصلاة) وما شاكل ذلك من الخطابات القرآنية لأنه تخصيص بالفرد النادر وهو لا يمكن، فإن هذه الخطابات موجهة الى جميع من كان حاضرا فى المسجد او المجلس وجميع المشافهين، وأما المقصودين بالفهم من هذه الخطابات فهم جميع البشر بكافه أصنافهم وطوائفهم وكل من وصل اليه هذا الكتاب فهو مقصود بالفهم منه الى يوم القيامة.

وأما الخطاب فهو موجه الى الحاضرين فى المجلس إذ لا معنى للخطاب مع الغائبين فضلا عن المعدومين.

ودعوى ان المراد من هذه الروايات الداله على ان فهم القرآن مختص بمن خوطب به أن المراد منه فهم باطن القرآن لأن هناك روايات كثيره تدل على ان للقرآن باطنا فقد ورد فى بعضها أن للقرآن بطونا سبع ومن الواضح ان فهم بطون القرآن مختص بالمعصومين وبمن خوطب بالقرآن ولا طريق لنا الى بطن القرآن.

ص: ١٧٥

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١٨٥، أبواب صفات القاضى، باب ١٣، ح ٢٥، ط آل البيت.

هذه الدعوى مدفوعه لأن هذه الروايات ظاهره فى ان فهم القرآن مختص بمن خوطب به ومن الواضح ان من خوطب به خوطب بظاهر القرآن لا- بباطنه فالنبي الأكرم(ص) كان مخاطبا بظاهر القرآن فهذه الروايات تدل على ان ظاهر القرآن مختص بمن خوطب به، فهذه الدعوى لا أساس لها.

إلى هنا قد تبين ان جميع هذه الطوائف من الروايات التى استدلت بها الإخباريون على عدم حجيه ظواهر الكتاب لا تدل على مدعاهم بل هى أجنبيه عن ذلك.

ثم لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا ان هذه الطوائف من الروايات تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب وهى تامه من ناحيه السند، إلا أنها معارضه بالروايات الكثيره التى تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالى الداله على حجيه ظواهر الكتاب، ومعارضه أيضا بالسيره القطعيه الجاريه بين المسلمين على العمل بظواهر الكتاب من زمن النبي الأكرم(ص) الى زماننا هذا، وحيث ان هذه الطوائف من الروايات الداله على عدم حجيه ظواهر الكتاب على تقدير تسليم داليتها على ذلك مخالفه للسنة القطعيه قولاً وعملاً، فلا بد من طرحها إذ لا تكون حجه لأن الروايات المخالفه للكتاب او السنة لا تكون حجه.

وأما الروايات التى تدل على حجيه ظواهر الكتاب فهى تقسم الى عدة طوائف:

الطائفة الأولى: روايات الثقلين (1).

فإن هذه الروايات تدل على التمسك بظاهر الآيات والروايات أو التمسك بالقرآن والتمسك بالعترة كما فى بعض هذه الروايات ما إن تمسكتم بهما(أى بالقرآن وبالعترة) وفى بعض الروايات بالقرآن والسنة والمراد من السنة أيضا هو العترة فإن المراد من السنة هى الروايات الصادره من الأئمة الأطهار(ع) لأنه بعد النبي الأكرم إما ان يعمل الناس بالقرآن أو يعمل بالروايات الصادره من الأئمة الأطهار(ع) ولا يوجد غيرهما فهذا الاختلاف فى التعبير فقط فى هذه الروايات فالمراد من التمسك بالسنة هو التمسك بالعترة فمآلهما واحد وهو التمسك بالروايات الصادره من الأئمة الأطهار والمفروض انهما لن يفترقا الى أن يردا على الحوض ومعنى عدم افتراقهما هو كما أن السنة بنصوصها وظواهرها حجه كذلك الكتاب بنصوصه وظواهره حجه ولا يمكن التفريق بينهما بأن تكون ظواهر السنة حجه دون ظواهر الكتاب، لأن هذا تفريق بينهما مع ان الوارد فى هذه الروايات انهم لن يفترقا الى ان يردا على الحوض.

ص: ١٧٦

١- وسائل الشيعة، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ٢٠٤، أبواب صفات القاضى، باب ١٣، ح ٧٧، ط آل البيت.

فإذن روايات الثقلين التي هي روايات معتبره تدل على حجيه ظواهر الكتاب كما انها تدل على حجيه ظواهر السنه.

الطائفة الثانيه: الروايات الآمره بعرض الروايات على الكتاب (١)، فإن كان فيه شاهد عليها يؤخذ بها وإلا فلا، ومن الواضح ان المراد من عرض الروايات على الكتاب عرضها على ظواهر الكتاب لا عرضها على نصه والا لزم حملها على الفرد النادر وهو لا يمكن، فهذه الروايات تدل على حجيه ظواهر الكتاب فى المرتبه السابقه.

الطائفة الثالثه: الروايات الداله على ان الأخبار المتعارضه لا بد من عرضها على الكتاب فإن كان أحدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفا له فالموافق حجه دون المخالف، ومن الواضح ان المراد من عرضهما على الكتاب عرضهما على ظاهر الكتاب، ولا يمكن حمله على نص الكتاب لأنه فرد نادر جدا.

حجيه الظواهر – ظواهر الكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر- ظواهر الكتاب

ذكرنا أن الروايات التي تدل على حجيه ظواهر الكتاب تصنف الى مجموعه من الاصناف: الصنف الاول روايات الثقلين، وقد تقدم الكلام فيها. والصنف الثانى كان هو الروايات الآمره بعرض الروايات على الكتاب وذكرنا ان المراد من عرض الأخبار على الكتاب بطبيعته الحال يكون هو عرضها على ظواهر الكتاب لا على نصه لأن عرضها على نصه يكون من قبيل الحمل على النادر وهو مستهجن لدى العرف والعقلاء فلا يمكن، والصنف الثالث وهو الدال على عرض الأخبار المتعارضه على الكتاب فما وافق الكتاب فهو حجه وما خالفه فلا- يكون حجه ومن الواضح ان المراد من المخالفه مخالفه ظاهر الكتاب لا نصه لأنه من قبيل الحمل على الفرد النادر ايضا ولا يمكن حمل هذه الروايات على الفرد النادر.

ص: ١٧٧

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص١٠٦، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١، ط آل البيت.

والصنف الرابع: هو الروايات الآمره بعرض شروط العقد على الكتاب (١) فما وافق الكتاب فهو نافذ وما خالف الكتاب فهو مردود وغير نافذ فإن هذه الروايات ايضا تدل على ان المراد من الموافقه والمخالفه موافقه وخالفه ظاهر الكتاب فهذه الروايات تدل بالمطابقه على عرض شروط المعامله على ظاهر الكتاب وبالالتزام على حجيه ظاهر الكتاب.

الصنف الخامس: الروايات الآمره بالرجوع الى القرآن والتمسك به والعمل به (٢) وأنه مصدر التشريع وهذه الروايات روايات كثيره تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالى ومن الواضح ان الأمر بالرجوع الى الكتاب هو الرجوع الى ظواهره ولا يمكن حملها على الرجوع الى نص الكتاب لأنه حمل على الفرد النادر، فإن الآيه التي تكون قطعيه الدلاله وناصه فى مدلولها إما ان لا تكون موجوده فى آيات الأحكام أو لو كانت موجوده فهي نادره فلا يمكن حمل هذه الروايات الكثيره التي تبلغ حد التواتر الاجمالى على هذا الفرد النادر.

وعلى هذا فلا بد من طرح الروايات المتقدمة بتمام طوائفها وهي التي استدلت بها الإخباريون بها على عدم حجيه ظواهر الكتاب لأنها بجميع طوائفها روايات آحاد ومخالفة للسنة فإن هذه الروايات الواردة الناصه على الرجوع الى الكتاب والتمسك به وانه مصدر التشريع روايات كثيره تبلغ حد التواتر الاجمالي.

فإذن تلك الروايات المتقدمه مخالفه للسنة والروايات المخالفه للسنة مردوده وباطله ولا تكون حجه لأن الروايات المخالفه للسنة كالروايات المخالفه للكتاب فإنها مردوده ولا تكون حجه. هذا اولاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان الروايات لم تبلغ حد التواتر الاجمالي وحينئذ تقع المعارضه بين هذه الروايات والروايات المتقدمه على تقدير تسليم ان الروايات المتقدمه تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب، فإن هذه الروايات تدل على حجيه ظواهر الكتاب وتلك الروايات تدل على عدم الحجيه ومع ذلك لا بد من تقديم هذه الروايات عليها لأقوائيه دلالة هذه الروايات على حجيه ظواهر الكتاب من دلالة تلك الروايات على عدم حجيه ظواهر الكتاب.

ص: ١٧٨

١- وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج١٨، ص ١٦، ابواب الخيار، باب ٦، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج٢٧، ص ٣١، أبواب صفات القاضي، باب ٥، ط آل البيت.

فالجعم الدلالى العرفى بينهما ممكن، فلا تصل النوبه الى التعارض والى مرجحات باب التعارض لأن التعارض غير مستقر ويرتفع بالجعم العرفى الدلالى لأنه من قبيل حمل الظاهر على الأظهر ورفع اليد عن ظهور الروايات المتقدمه فى الدلاله على عدم حجيه ظواهر الكتاب بقرينه أقوائيه دلالة هذه الروايات على حجيه ظواهر الكتاب.

ومع الإغماض عن ذلك ايضا فعندئذ لا بد من ملاحظه النسبه بين كل صنف من أصناف هذه الروايات وبين الروايات المتقدمه بتمام طوائفها.

أما الصنف الاول من هذه الروايات وهو روايات الثقلين فهى تشمل ظواهر الكتاب ونصوصه ولا تشمل المتشابهات والمجملات من الكتاب لأن روايه الثقلين بقرينه التمسك بالقرآن تدل على التمسك بالظاهر او النص للقرآن لأنه من الواضح انه لا يمكن التمسك بالمتشابهات والمجملات.

واما الروايات المتقدمه بتمام طوائفها فهى مختصه بالظواهر والمتشابهات ولا تشمل نصوص الكتاب، فإن ظواهر الكتاب لا تكون حجه كما ان المتشابهات لا تكون حجه فكذلك ظواهر الكتاب لا تكون حجه عند الإخباريين، فتكون الروايات المتقدمه بتمام طوائفها مختصه بظواهر الكتاب ومتشابهاته وروايات الثقلين مختصه بظواهر الكتاب ونصوصه فتكون النسبه بينهما العموم من وجه وماده الافتراق لتلك الروايات المتشابهات وماده افتراق روايات الثقلين نصوص الكتاب ومورد الالتقاء بينهما وهو مورد المعارضه هو ظواهر الكتاب فإن روايات الثقلين تدل على حجيتها وإما الروايات المتقدمه فتدل على عدم حجيتها، والتعارض بينهما مستقر ولا بد من الرجوع الى المرجحات فإن لم يكن هنا مرجح لأحدهما على الأخرى فكلتاهما تسقط من جهه المعارضه، وحينئذ لا بد من الرجوع الى الاصل الآخر فلا بد من الرجوع الى السيره العقلائيه الجاربه على العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب وهذه السيره ممضاه شرعا وإذا أمضى الشارع هذه السيره تصبح سيره متشرعيه وهى جاربه بين المسلمين قاطبه من زمن النبى الأكرم(ص) الى زماننا هذا.

فإذن المرجع هذه السيره ومقتضى هذه السيره حجيه ظواهر الكتاب.

ومع الإغماض عن ذلك وعدم إمكان الرجوع الى السيره فالمرجع هو الاصل العملى فى المقام وهو استصحاب عدم جعل الحجيه لظواهر الكتاب.

هذا بالنسبه الى روايات الثقلين.

وأما بالنسبه الى الصنف الثانى وهو الروايات الآمره بعرض الأخبار على الكتاب والصنف الثالث وهو الروايات الآمره بعرض الأخبار المتعارضه على الكتاب، فقد يقال كما قيل أن النسبه بين هذين الصنفين وبين الروايات المتقدمه عموم وخصوص مطلق لأن الصنفين مختصين بظواهر الكتاب فقط ولا يشملان نصوصه، وقد أفيد فى وجه ذلك أن الغرض من عرض الأخبار على الكتاب تمييز الأخبار الصادقه عن الأخبار الكاذبه لأن كل خبر إذا كان موافقا للكتاب وعليه شاهد من الكتاب فهو صادق وصادر عن الأئمه الأطهار(ع) وكل خبر لم يكن عليه شاهد من الكتاب ولم يكن موافقا للكتاب فهو كاذب ولم يصدر منهم(ع) وعلى هذا فمن يجعل الأخبار الكاذبه على الأئمه الأطهار(ع) لم يجعل الأخبار الكاذبه المخالفه لنص الكتاب لأن مثل هذا الكذب لا يكون مقبولا فبطبيعته الحال الجاهل والمعاند لهم(ع) يجعل الخبر المخالف لظاهر الكتاب والكاذب على الأئمه عليهم السلام فقد يكون مقبولا، وأما جعل الخبر الكاذب المخالف لنص الكتاب على الأئمه الأطهار فإنه غير مقبول منه فمن اجل ذلك هو يجعل الأخبار الكاذبه على الأئمه(ع) المخالفه لظاهر الكتاب، فمن اجل ذلك يختص هذان الصنفان بظواهر الكتاب فتكون النسبه بينهما وبين الروايات المتقدمه عموم وخصوص مطلق لعموم الروايات المتقدمه لظواهر الكتاب ومتشابهاته وأما الصنفان فمختصان بظواهر الكتاب فلا بد من تخصيص الروايات المتقدمه بالمتشابهات واخراج الظواهر عن عمومها بقرينه هذين الصنفين فيكون الجمع الدلالى العرفى بينهما ممكن وهو حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد فلا تعارض بينهما.

وأما الصنف الرابع وهو الروايات الآمره بعرض شروط المعاملات على الكتاب والخامس وهو الروايات الامر بالرجوع الى الكتاب والتمسك به وانه مصدر التشريع فهذان الصنفان يعمان نصوص الكتاب وظواهره معا لأن عرض شروط المعاملات إنما هو على ظاهر الكتاب ونصوصه وكذلك الرجوع الى الكتاب، فتكون النسبه بينهما وبين الروايات المتقدمه عموم من وجه ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما الظواهر ومورد افتراق الصنفان نصوص الكتاب ومورد افتراق الروايات المتقدمه المتشابهات فيقع التعارض بينهما فيتساقطان من جهه المعارضه والمرجع هو السيره القطعيه الجاربه بين المسلمين قاطبه من زمن النبي الأكرم(ص) الى زمننا هذا.

ومع الإغماض عن ذلك فالمرجع هو الأصل العملي وهو استصحاب عدم حجيه ظواهر الكتاب.

فالتبجه أن الروايات المتقدمه بتمام طوائفها يمكن الأخذ بها على تقدير تسليم دلالتها على عدم حجيه ظواهر الكتاب مع انا ذكرنا انها اجنبيه عن الدلاله على ذلك بتمام طوائفها.

حجه الظواهر ___ حجيه ظواهر الكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجه الظواهر ___ حجيه ظواهر الكتاب

إلى هنا قد تبين انه لا- دليل على عدم حجيه ظواهر الكتاب وما استدلل به الاخباريون من الروايات تبين انها أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه ظواهر الكتاب ومع الإغماض عن ذلك وتسليم انها تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب إلا أنها مخالفه للسنة القطعيه فإن الروايات التي تدل على حجيه ظواهر الكتاب تبلغ من الكثر حد التواتر الاجمالي فتكون تلك الروايات مخالفه لها والروايات المخالفه للسنة مردوده ولا تكون حجه ومع الإغماض عن ذلك ايضا وتسليم انها تصلح ان تكون معارضه بالعموم من وجه لتلك الروايات كما اشرنا اليه فمع ذلك عند سقوطهما بالتعارض فالمرجع هو السيره القطعيه الجاربه على العمل بظواهر الكتاب بين المسلمين قاطبه من زمن النبي الأكرم(ص) الى زماننا هذا، فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بهذه الاخبار على عدم حجيه ظواهر الكتاب.

ص: ١٨١

بقي هنا احتمالان:

الاحتمال الاول: ان طريقه التفهيم والتفهيم والافاده والاستفاده من القرآن غير الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء في الافاده والاستفاده والتفهيم والتفهيم والمفاهيم، وحيث ان هذا الطريق لم يبين لنا ولا- نعلم به فمن اجل ذلك تصبح ظواهر الكتاب مجمله لأن طريق التفهيم والتفهيم منها والاستفاده والافاده منها والمفاهيم مجهول ولا نعلم به فبطبيعته الحال تصبح ظواهر الكتاب مجمله ولا يمكن العمل بها.

وهذا الاحتمال مردود جدا، لأنه:

أولاً: أنه مخالف لروايه الثقلين، لأن مقتضاها جواز التمسك بالكتاب في عرض التمسك بالعترة أى بالروايات الصادره من الأئمه الأطهار(ع) فإذا كان طريق التفهيم والتفهم والافاده والاستفاده من الكتاب غير الطريقه المؤلفه بين العرف والعقلاء فلازم ذلك هو التفرقه بين الكتاب والعترة وبين الكتاب والسنة فيجوز التمسك بالسنة ولا يجوز التمسك بالكتاب وهذا خلاف نص روايات الثقلين.

فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك بهذا الاحتمال بل طريقه التفهم والتفهم والافاده والاستفاده فى الكتاب نفس طريقه العرف والعقلاء.

وثانياً: لو كان هناك طريقاً آخر لدى الشارع للتفهم والتفهم والافاده والاستفاده من الكتاب غير الطريقه المؤلفه لدى العرف والعقلاء لبين ذلك وإلا- لزم أن يكون ظواهر القرآن لغوا فإنه لا- يمكن العمل بظواهره وهذا مما لا يمكن الالتزام به ولو كان الشارع بين هذا الطريق فى مقابل الطريق المؤلف بين العرف والعقلاء لأصبح معروفاً ومشهوراً بين الناس وبين العرف والمشرعه ولست يجزى فى التواريخ والكتب مع انه لا- عين له ولا- أثر ومن هنا نعلم أنه ليس للشارع طريق آخر غير طريق العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهم والافاده والاستفاده من ظواهر الكتاب والشارع أمضى هذا الطريق فى الكتاب والسنة.

فإذن هذا الاحتمال ساقط جزماً.

الاحتمال الثانى: أن الكتاب نزل من الله تعالى على نبيه الأكرم(ص) وهو لغز ومجمل ومبهم ذاتا فلا يفهمه الناس العاديون ولا يدركه الانسان الاعتيادى لأنه لغز، وأيضا القرآن النازل من قبل الله تعالى مشتمل على مطالب معقده ومعقده ودقيقه ولا تصل إليها افكار الناس الاعتيادىون.

فمن اجل ذلك لا تكون ظواهر الكتاب حجه.

وهذا الاحتمال خلاف الضروره والوجدان لأن الكتاب قد نزل بلسان عربى مبين وهو بيان وتبيان ونور وهدى لأن الله تعالى نزل القرآن لهدايه البشر واخراجهم من الظلمات الى النور وتربيته الناس ودعوتهم الى الاعتدال فكيف يكون الكتاب لغزا ورمزا ومجملا؟ فهذا ينافى حكمه القرآن لهدايه البشر، وحيث ان القرآن نزل بلسان عربى مبين ولهذا يفهمه الناس العاديون وليس القرآن مشتملا على مطالب معقده ومعقده ودقيقه خارجه عن فهم الناس العادين ككتب الفيلسفه والأصول وما شاكل ذلك، فليس القرآن من هذا القبيل حتى تكون مطالبه خارجه عن مدارك الناس العادين بل القرآن نزل بلسان عادى عرفى مبين.

فالتتيجه ان هذا الاحتمال ساقط وخلاف الضروره والوجدان وخلاف حكمه نزول القرآن لهدايه البشر.

ثم ينبغى التنبيه على أمور:

الامر الاول: أن موضوع حجه أصله الظهور هو الظهور التصديقى النهائى العرفى، ويعبّر عنه فى كلمات الأصحاب بالظهور الموضوعى، فى مقابل الظهور الذاتى الشخصى ونقصد بالظهور الموضوعى الظهور الحاصل للفظ عند توفر العناصر الثلاثه التاليه فيه:

العنصر الاول: ان يكون المتكلم إنسانا اعتياديا بحيث لا إفراط فيه ولا تفريط بحيث يكون انسانا اعتياديا وعرفيا وموضوعيا بدل ان يكون ذاتيا شخصيا.

العنصر الثانى: ان تكون علاقته المتكلم باللفظ علاقته عرفيه موضوعيه لا علاقته ذاتيه شخصيه.

العنصر الثالث: ان يكون اسلوبه فى الافاده والاستفاده عرفيا اى بالطريقه المألوفه لدى العرف والعقلاء فى الافاده والاستفاده والتفهيم والتفهيم.

فاذا توفرت فى اللفظ هذه العناصر الثلاثه تحقق ظهوره الموضوعى وهو موضوع لحجيه أصاله الظهور، ونقصد بالظهور الذاتى الظهور الحاصل من العوامل الذاتيه كالعوام لا النفسيه التى تتأثر النفس بها وهى مؤثره فى سلوك الانسان الخارجى وفى ظروفه وملابساته وعلاقته الخارجيه مع الناس لأن لها دورا كبيرا فى ذلك كالشكاك والقطاع والوسواس والظنّان.

فإن العامل لحصول هذا الشك هو العامل النفسى لا العامل الاعتيادى الموضوعى ولهذا لا يكون هذا العامل صالحا لحصول الشك بنظر العرف، بينما العامل النفسى يوجب حصول الشك له وكذا القطع الحاصل من القطاع فإنه يحصل من العامل النفسى وهذا العامل النفسى لا يصلح ان يكون سببا لحصول القطع الحاصل من العوامل العرفيه والاسباب الواقعيه والموضوعيه وإنما يحصل من العامل النفسى وهو لا يصلح ان يكون سببا للقطع وكذا الظنّان والوسواس فإن القطع الحاصل للوسواس من العامل النفسى لا يصلح ان يكون سببا لحصول القطع لأنه ليس سببا واقعيًا وموضوعيًا، وكذا لو حصل له الظن من العامل النفسى، فإن العامل النفسى ليس سببا واقعيًا لحصول الظن.

ومن هنا ظهور اللفظ عند الشكّاك او الظنّان او القطاع او الوسواس فى معنى يختلف من شخص الى شخص آخر ومن فرد إلى فرد آخر ومن زمن الى زمن آخر، ولا يمكن جعله تحت ضابط عام.

ومن الواضح ان الظهور الحاصل من العامل النفسى لا يصلح ان يكون سببا لظهور اللفظ لأنه ليس سببا واقعيًا موضوعيًا ولا يكون موضوعًا لحجيه أصاله الظهور.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى هل لنا طريق لإثبات ان هذا الظهور ظهور موضوعى وليس ظهورا ذاتيا؟

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر.

ذكرنا ان موضوع حجيه اصاله الظهور الظهور العرفى الموضوعى الذى يعبر عنه بالظهور النوعى وهو ناشئ من الأسباب الواقعيه الموضوعيه وأما الظهور الشخصى الذاتى الناشئ من العوامل الذاتيه الشخصيه فهو ليس موضوعا لحجيه اصاله الظهور.

ولكن هل يمكن إثبات أن هذا الظهور ظهور موضوعى لدى العرف والعقلاء وموضوع لحجيه اصاله الظهور او لا يمكن؟

والجواب: أنه يمكن إثبات ذلك بطريقتين:

الطريق الاول: التبادر وهو على قسمين:

القسم الاول: التبادر الذى يكون علامه للوضع ومعلول للوضع، إذ كشف التبادر عن الوضع ككشف المعلول عن العله وهذا التبادر معناه خطوط المعنى فى الذهن بخطور اللفظ فإذا سمع الانسان لفظا ينتقل الذهن الى تصور اللفظ وبعد تصور اللفظ ينتقل الى تصور معناه فهذا التصور أمر قهرى ليس باختيار الانسان لأنه بسماعه للفظ ينتقل ذهنه الى معناه سواء كان سماعه من متكلم غافل او من نائم او من متكلم ملتفت وعافل فلا فرق فى ذلك فهذا الظهور التصورى ليس موضوعا للحجيه وليس موضوعا للأثر وهذا الظهور التصورى معلول للوضع وكاشف عن الوضع فقط.

القسم الثانى: تبادر المعنى من اللفظ فى الظهور التصديقى النهائى وهذا الظهور التصديقى النهائى هو الموضوع لحجيه اصاله الظهور إذا كان ناشئا من الأسباب الموضوعيه، وأما إذا كان ناشئا من الأسباب الشخصيه فلا يكون موضوعا لحجيه اصاله الظهور.

وتبادر الظهور التصديقى أى فهم المعنى التصديقى من اللفظ الظاهر فيه تاره يكون فى المحاورات العرفيه وفى مجالسهم وفى الأسواق وفى اجتماعاتهم ولم يستشكل فى هذا التبادر أحد، فهذا دليل على ان هذا التبادر منشؤه الأسباب العرفيه الموضوعيه وهذا الظهور ظهور نوعى، وهذا التبادر كاشف عن هذا الظهور النوعى الموضوعى الذى هو موضوع لحجيه اصاله الظهور.

ص: ١٨٥

وأخرى لا- يكون كذلك فإن الشخص يفهم معنى من اللفظ الظاهر فيه ولكن يرى نفسه إنسانا عاديا وعرفيا وليس فيه إفراط وتفريط ولهذا يعتقد ان هذا الظهور ظهور عرفى كاشف عن الظهور النوعى الموضوعى الذى هو موضوع حجيه اصاله الظهور.

وأخرى يشك في ذلك وحينئذ لا بد من مراجعته سائر فيرى أن سائر الناس يفهم من هذا اللفظ هذا المعنى اولا يفهم؟ فالمجتهد في مقام الاستنباط يفهم معنى من اللفظ يكون ظاهرا باعتقاده فتارة هو يطمئن ان هذا الظهور ظهور عرفي نوعي كاشف عن الظهور الموضوعي الذي هو موضوع لحجيه اصاله الظهور وأخرى يشك في ذلك فحينئذ لا بد له من الرجوع الى سائر كتب العلماء فيرى ان العلماء يفهمون هذا المعنى من اللفظ او لا يفهمون؟ واذا راجع قد يحصل له الاطمئنان بأن هذا الظهور وهذا الفهم فهم عرفي ومستند الى عامل عرفي فيكون موضوع لحجيه اصاله الظهور. وأما إذا لم يرجع المجتهد الى كتب سائر العلماء في ذلك فهل له الاعتماد على هذا الظهور اولا يعتمد على ذلك؟

فقد ذكر بعض المحققين (قده) ان السيره العقلانيه جاريه على ان الظهور الشخصي من شخص خاص أماره على الظهور النوعي الموضوعي.

ولكن إثبات هذه السيره مشكل جدا لأن سيره العقلاء انما جرت على العمل بالظواهر العرفيه وهذه السيره هي الممضاه شرعا، ولا سيره على ان التبادر الشخصي وفهم المعنى من اللفظ الظاهر فيه شخصيا أماره على الظاهر بالظهور النوعي الموضوعي فليس بإمكاننا أحرار هذه السيره.

ولكن مع ذلك يمكن للشخص او المجتهد الاعتماد على هذا الظهور وعدم الاعتناء بالشك في أن هذا الظهور ناشئ من العامل الذاتي او العامل الشخصي، فإن هذا الظهور ثابت عنده وتنطبق عليه أصاله الظهور من باب انطباق الكبرى على الصغرى وهذا المقدار يكفي في الاستنباط غايه الامر إذا كان مخالفا للواقع فهو معذور وليس عليه شيء.

فإذن بهذا الطريق يمكن العمل بأصالة الظهور.

الطريق الثانى: إذا فهم شخص من اللفظ معنى يكون ظاهرا فيه وشككنا فى ان هذا الظهور هل هو مستند الى عامل نوعى عرفى موضوعى او انه مستند الى عامل ذاتى وشخصى فحينئذ نقوم بإلقاء اللفظ على غيره فإذا رأى ان غيره يفهم هذا المعنى من اللفظ وهكذا الى شخص ثان الى ان يحصل له الاطمئنان بأن هذا الظهور ظهور نوعى عرفى ناشئ من الأسباب الموضوعية النوعية فيكون موضوعا لحجيه أصاله الظهور.

فإذن يمكن لشخص ان يحرز ان هذا الظهور ظهور نوعى بهذه الطريقه طريقه التجربه المكرره وتسمى بالاطراد.

وهذه الطريقه أكثر واقعيه وعملية من الطريقه الأولى.

فالتجيه أنه يمكن إثبات أن هذا الظهور ظهور نوعى موضوعى بأحد هذين الطريقين.

الأمر الثالث: هل المناط فى الظهور الذى هو موضوع لحجيه أصاله الظهور بالظهور الذى يتولد حين صدور الآيات وحين صدور السنن النبويه والروايات او الأعم منه ومن الظهور حين وصولها؟

والجواب عن ذلك: الظاهر أن المناط هو فى ظهور الآيات والسنن النبويه والروايات حين صدورها لا الأعم منه ومن حين وصولها، لأن المتكلم إذا صدر منه كلام وتوفرت فيه العناصر الثلاثة المتقدمه ومع ذلك كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف تحقق الظهور من اللفظ فى انه أراد معناه بإرادته جديده ونهائيه ومرجع هذا الظهور الى ظهور حال المتكلم بأنه أراد معنى هذا اللفظ بإرادته جديده ونهائيه، ومن الواضح أن هذا الظهور ظهور حين الصدور لا الأعم منه ومن حين الوصول.

وعلى هذا فهل يمكن إثبات أن هذا الظهور حين الوصول هو الظهور حين الصدور؟ فتاره نطمئن او نعلم بأن الظهور الموجود فى الآيات الكريمة فعلا والسنن النبويه والروايات هذا الظهور هو ظهورها حين الصدور فلا كلام.

وأما إذا شككنا فى ذلك، فالأصوليين قد تمسكوا لإثبات أن هذا الظهور هو نفس الظهور الذى كان عند الصدور بأصالة عدم النقل وهذه الأصالة فى الحقيقة هى الاستصحاب القهقرائى لأن الظهور لهذه المذكورات ثابت فعلا حين وصولها ولكن الشك فى ان هذا الظهور كان ثابتا حين صدورها او لا، فعندئذ يمكن الحكم بثبوت هذا الظهور حين الصدور بالاستصحاب القهقرائى وهل يمكن التمسك بهذا الاستصحاب او لا يمكن التمسك به؟

فنقول: الاستصحاب بحسب رواياته متقوم بأركان ثلاثة:

الركن الأول: هو اليقن بالحدوث.

الركن الثانى: الشك فى البقاء أى بقاء اليقين السابق.

الركن الثالث: ترتب أثر علمى على البقاء.

فمع توفر هذه الاركان الثلاثة جرى الاستصحاب والا لم يجر.

وفى المقام الركن الأول والثالث موجود فاليقين متحقق حال الوصول فهناك يقين بالظاهر حين الوصول، وكذلك الركن الثالث فإن الأثر العلمى موجود ولكن الركن الثانى مفقود وهو الشك لأن الشك ليس فى بقاء المتيقن السابق وإنما الشك فى أن هذه الظهورات الثابتة حين الوصول هل ثابتة حين الصدور او انها غير ثابتة، فليس هنا شك فى البقاء. وأدله الاستصحاب لا تدل على ذلك أى لا تدل على ان هذه الظهورات ثابتة حين الصدور ايضا.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

تحصل مما ذكرنا ان الاستصحاب متقوم بأركان ثلاثة:

الركن الأول: اليقين بالحدوث.

الركن الثانى: الشك فى البقاء

الركن الثالث: ترتب أثر علمى على البقاء.

فإذا توفرت هذه الأركان الثلاثة فى الاستصحاب جرى والا لم يجر.

وهل يمكن تطبيق ذلك على الاستصحاب القهقرائى او لا يمكن؟

الظاهر انه لا يمكن فإن فى الاستصحاب القهقرائى اليقين وإن كان موجودا الا ان الشك فى البقاء غير موجود فإن المكلف وإن كان متيقنا بظهور الآيات الكريمة والسنن والروايات بظهورها فى معانيها فعلا وهذا الظهور موجود الا انه ليس هنا شك فى البقاء بل الشك إنما هو فى أن هذا الظهور هل هو ثابت من حين صدور الآيات او السنن او الروايات او لا .

ص: ١٨٨

فإذن لا يمكن شمول دليل الاستصحاب للمقام فإن قضيه قوله عليه السلام (لا تقض اليقين بالشك) أو قوله عليه السلام (فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك) (١) فإن هذه القضية إما تعبدية او ارتكازية ولا ثالث لهما.

أما على الأول ___ كما قويناه فى مبحث الاستصحاب، أى أن هذه القضية قضيه تعبدية وليس ارتكازية عقلائية ___ فلا شبهه فى ان هذه القضية وهذه الكبرى لا تنطبق على المقام إذ المقام ليس من صغرياتنا لأن هذه القضية هى الشك فى بقاء المتيقن وأما فى المقام فليس الشك فى بقاء المتيقن وإنما هو فى ثبوت المتيقن من السابق والمتيقن ثابت فعلا والشك إنما هو فى ثبوته من الأول، وهو ليس مصداقا لهذه الكبرى.

فإذن لا تنطبق عليه هذه القضية بنحو انطبق الكبرى على الصغرى.

واما على الثانى وهو ان هذه القضية قضيه ارتكازية عقلائية ___ كما هو المشهور بين الاصوليين أى ان قضيه عدم نقض اليقين بالشك قضيه ارتكازية عقلائية ___ فأیضا لا تنطبق هذه القضية على المقام لأنها وإن كانت ارتكازية وعقلائية ولكن المقام ليس من صغريات هذه الكبرى ومن مصاديقها فإن مصاديق هذه الكبرى هو الشك فى بقاء المتيقن وأما فى المقام فليس الشك فى بقاء المتيقن وإنما هو فى ثبوت المتيقن من الأول فإن المتيقن ثابت فعلا والشك انما هو فى ثبوته من الاول.

فإذن المقام ليس من صغريات هذه الكبرى حتى تنطبق هذه الكبرى والمفروض ان المقام فى نفسه ليس أمرا ارتكازيا فإن كلما هو ثابت بالفعل فإذا شككنا فى انه ثابت من الاول او غير ثابت فثبوته من الاول ليس امرا ارتكازيا ولا دليل على ذلك.

ص: ١٨٩

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٣، ص ٤٦٦، ابواب النجاسات والأوانى والجلود، باب ٣٧، ح ١، ط آل البيت.

فالتتيجه انه لا دليل على حجيه الاستصحاب القهقرائي وأدله الاستصحاب لا تشمل هذه الاستصحاب.

وحينئذ لا يمكن إثبات عدم النقل بالاستصحاب القهقرائي.

ويمكن ان يكون المراد من أصاله عدم النقل أصاله الظهور التي هي من الأصول اللفظيه وتكون حجه ببناء العقلاء إذ العقلاء قد بنو على التمسك بأصاله الظهور والعمل بها وهذا البناء ممضًى شرعا فتكون أصاله الظهور حجه وكاشفه عن الواقع.

والمانع من هذه الأصاله إنما هو نقل الفاظ الكتاب والسنة والروايات من معانيها اللغويه والعرفيه الى معانيها الشرعيه فإن هذا النقل يكون مانعا عن التمسك بهذه الأصاله إذ لا-شبهه في أن الآيات الكريمه والسنن والروايات ظاهره في معانيها اللغويه والعرفيه وهي كاشفه عن ثبوتها من الاول أى من حين صدورهما والمانع من كشفها إنما هو نقل هذه الالفاظ عن معانيها اللغويه والعرفيه الى المعاني الشرعيه وهذا النقل غير ثابت فإن الحقيقه الشرعيه غير ثابتة وهذه الالفاظ مستعمله في معانيها اللغويه والعرفيه واحتمال النقل لو كان فهو نادر ولا يعتنى به ولا يكون مانعا عن التمسك بأصاله الظهور.

فإذن أصاله الظهور حيث أنها أماره وكاشفه عن ثبوت هذه المعاني واستعمال هذه الالفاظ فيها من الاول أى من حين صدورهما والمانع عن هذا الكشف إنما هو النقل وهو غير ثابت ولو كان فهو نادر ولا اثر لاحتماله، ويؤكد ذلك انه لا شبهه في ان فى زمن الأئمه (ع) يتمسك الناس بظواهر الآيات والسنن مع أن الفصل بين هؤلاء وبين صدور الآيات لعله مئات السنين ولا يعتنون باحتمال النقل فإن النقل غير ثابت وعلى تقدير ثبوته فهو نادر جدا ولا أثر لاحتماله واحتماله لا يكون مانعا عن التمسك بأصاله الظهور وأصاله العموم وأصاله الاطلاق بل هو موجود فى زماننا هذا ايضا، فإنه إذا كانت هناك ورقه وقف أو وصيه قبل خمسمائه سنه فلا شبهه فى أن فهم الناس من هذه الورقه فعلا حجه فهم يفهمون من هذه الالفاظ الموجوده فى حجه الوقف او حجه الوصيه معنى وهذه الالفاظ ظاهره فى هذا المعنى وهذا الظهور حجه وكاشف عن انه ثابت من حين كتابه هذه الحجه مع ان الفصل بزمان طويل بين كتابه هذه الحجه وبين فهمها.

فالتتيجه انه لا شبهه فى صحه التمسك بأصالة الظهور واحتمال النقل لا أثر له لو ثبت مع انه غير ثابت.

هذا مضافا الى ما ذكرناه من ان المناط إنما هو بالظهور العرفى النوعى الموضوعى فإن الظهور العرفى النوعى الموضوعى لا يختلف باختلاف الافراد والزمان والمكان، وذكرنا ان ثبوت هذا الظهور إنما هو فيما إذا كان المتكلم إنسانا اعتياديا عرفيا ولا تكون فيه حالات شاذة وقد توفر على العناصر الثلاثة المتقدمه فإذا كان المتكلم كذلك وفى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف انعقد الظهور العرفى وهو ظهور حال المتكلم فى أنه أراد المعنى من كلامه بإرادته جديده وهذا الظهور هو الموضوع لحجبه أصالة الظهور وهو ظهور عرفى نوعى وموضوعى فى مقابل الظهور الذاتى الشخصى المختلف باختلاف الافراد والزمان والمكان، والمفروض ان الظهور النوعى العرفى الموضوعى لا- يختلف باختلاف الافراد والزمان والمكان، ومن هنا إذا ثبت ان ظهور الآيات والروايات فى معانيها ظهور نوعى موضوعى فهو كاشف عن ان الظهور فى هذه المعانى ثابت من حين صدورها ايضا لأنه ظهور عرفى وهو لا يختلف باختلاف الافراد والأزمان والأمكنه.

فالتتيجه أنه يمكن التمسك بأصالة الظهور فى المقام لإثبات ان هذه الآيات والسنن والروايات ظاهره فى هذه المعانى اللغويه والعرفيه من حين صدورها أيضا.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر.

الى هنا قد تبين ان المتفاهم العرفى من ظواهر الآيات والروايات والمعانى اللغويه والعرفيه فى المحاورات عند العرف والعقلاء وفى مجالسهم واسواقهم هو المعانى العرفيه واللغويه وهذا الفهم العرفى كاشف عن ان هذا الظهور ظهور عرفى نوعى موضوعى ولا- يختلف من فرد الى فرد آخر ومن زمان الى زمان آخر ومن مكان الى مكان آخر لأن للظهور العرفى واقع موضوعى ولا يختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه وباختلاف الأفراد بينما الظهور الذاتى الشخصى يختلف باختلاف الافراد ومن زمن الى زمن آخر ومن مكان الى مكان آخر، باعتبار ان هذا الظهور ليس له واقع موضوعى لأن ثبوت واقعه الموضوعى عين إثباته وليس مقام ثبوته فى مقابل مقام اثباته، بينما الظهور العرفى النوعى الموضوعى له واقع موضوعى قد يصل الى الانسان وقد لا يصل كسائر الامور الواقعيه الموضوعيه.

ص: ١٩١

ولهذا لا يختلف باختلاف الافراد ولا باختلاف الأزمنه والأمكنه ولا يضر الفصل الزمنى بين زمن صدوره وزمن وصوله، فإذا كان المتفاهم العرفى من ظواهر الآيات والروايات فى المجالس العرفيه وحواراتهم واجتماعاتهم فهو كاشف عن ان هذه الظهور هو المتفاهم العرفى فى زمن صدورها لأن احتمال الخلاف مبنى على نقل هذه الالفاظ من معانيها اللغويه والعرفيه الى المعانى الشرعيه وهذا النقل غير ثابت وعلى تقدير ثبوته فهو نادر واحتماله ضعيف وهذا الاحتمال لا يضر بهذا الظهور.

فإذن ظهور آيات الكتاب والسنة والروايات حين وصولها نفس ظهورها في معانيها العرفيه واللغويه في زمن صدورها.

ومن هنا كان المسلمون قاطبه يعملون بظواهر الكتاب والسنة بعد النبي الأكرم (ص) وفي زمنه وفي زمن الأئمه الأطهار (ع) الى زمننا هذا ويتمسكون بظواهر الكتاب والسنة في معانيها العرفيه واللغويه.

واما النقل فهو غير ثابت فلو كانت هذه الالفاظ منقوله من معانيها اللغويه والعرفيه الى المعاني الشرعيه لاشتهر بين المسلمين كافه ولأصبح من الواضحات الأوليه لابتلاء الناس بالمعاني الشرعيه فعدم اشتها ذلك كاشف عن عدم النقل وان الشارع امضى استعمال هذه الالفاظ في معانيها اللغويه والعرفيه، ومن هنا لم تثبت الحقيقه الشرعيه حتى في الفاظ العبادات، نعم الحقيقه المتشرعيه ثابتة في بعض الفاظ العبادات كالصلاه إذ هي مستعمله في المركب من اجزاء مقيده بشروط وجوديه وعدميه وهذا ليس معنى الصلاه عرفا ولغه، لأن معناها لغه وعرفا الدعاء وكذلك الحج فإن معناه اللغوى والعرفى القصد، ولكن المتشرعه يستعملونه في المركب من الأجزاء المتعدده المتباينه، ولهذا يكون المتبادر من الحج هذا المعنى المركب دون معناه العرفى واللغوى وكذلك المتبادر من الصلاه.

ص: ١٩٢

واما فى سائر العبادات فلم تثبت الحقيقه المتشريعہ كالأخمس والزكاه والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. نعم قد يقع الخلاف فى السعه والضيق أى فى سعه المعنى العرفى واللغوى وضيقه وفى عمومہ وخصوصه بين الفقهاء وبين العلماء. واما فى أصل المفهوم اللغوى والعرفى فلا خلاف بينهم وان هذه الألفاظ مستعمله فى معناها اللغوى والعرفى.

فإذن النقل غير ثابت جزما إذ لو كان ثابتا من قبل الشارع لهذه الألفاظ من معانيها اللغويه والعرفيه الى المعانى الشرعيه لاشتھر وبان بين المسلمين كافه ولأصبح من الواضحات الأوليه مع انه لا عين له ولا أثر وهذا كاشف جزمى وقطعى عن عدم ثبوت النقل، فإذا لم يثبت النقل فبطبيعہ الحال ما هو المتفاهم العرفى من ظواهر الفاظ الكتاب والسنة حين وصولها هو المتفاهم العرفى منها حين صدورها لأن المتفاهم العرفى منها حين صدورها هو المعانى اللغويه والعرفيه وهذه الألفاظ مستعمله فيها من حين صدورها الى حين وصولها، ولهذا لا انقلاب فى الظهور ولا تبديل فى البين.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة وهى ان الظهور العرفى النوعى الموضوعى لا يختلف باختلاف الافراد ولا باختلاف الازمنه ولا باختلاف الامكنه وله واقع موضوعى وهذا الظهور النوعى الموضوعى إذا كان ثابتا لألفاظ الكتاب والسنة فى حين وصولها فهو ثابت من حين صدورها والفصل الزمنى لا أثر له.

وهذا البحث وإن كان موجودا فى كلمات الأصوليين ولكنه ليس بحثا موجودا بالصيغه الفنيہ وإنما وجوده بصوره متفرقه.

وتبين ان الظهور الشخصى الذاتى لا يكون حجه وأما الظهور العرفى النوعى الموضوعى فهو الذى يكون موضوعا لحجيه أصاله الظهور دون الظهور الشخصى الذاتى.

هذا كله فى الأمر الثانى.

الأمر الثالث: فى حججه قول اللغويين.

فهل قول اهل اللغة حجه او ليس بحجه؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب انه حجه بل قد أذى عليه الاجماع.

وكيف ما كان فإن حرفه اللغوى تعيين موارد الاستعمال أى ان هذا اللفظ مستعمل فى هذا المعنى، وتعين استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى يكون من سماعه استعمال اهل اللسان له فى ذلك او يكون قد رأى انه كذلك فى كتاب لغوى، ولهذا يكون قوله حجه إذا كان ثقة فإن قوله يدخل فى أخبار الثقة عن حس لأنه اخبر عن استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى عن حس لأن أخباره إما عن سماع او عن رؤيه فهو حجه إذا كان ثقة، لأن خبر الثقة انما يكون حجه اذا كان عن حس وأما خبر الثقة اذا كان عن حدس فلا يكون حجه.

وحيث ان حرفه اللغوى تعيين موارد الاستعمال بالحس اما بالسمع او بالرؤيه فيكون أخباره محسوس أما عن سماع او عن رؤيه وعلى كلاً- التقديرين أخبار يكون عن حس وحينئذ يكون حجه إذا كان ثقة ومشمولاً لدليل حججه أخبار الثقة وهو السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقة الممضاه شرعاً.

فإذا أخبر اللغوى ان كلمه الصعيد مستعمله فى مطلق وجه الارض فيكون أخباره بذلك حجه ويثبت به انها مستعمله فى هذا المعنى وانه قد سمع ذلك من أهل اللسان او قد رأى ذلك فى كتب اللغة فيكون ذلك من قبيل الأخبار عن حس وحينئذ يكون حجه لشموله لدليل حججه أخبار الثقة لأنها انما تكون حجه ومشموله لدليل الاعتبار اذا كانت عن حس واما إذا كانت عن حدس فلا تكون حجه.

ص: ١٩٤

ولكن إنما يثبت بأخبار اللغوى ان كلمه الصعيد مستعمله فى مطلق وجه الارض لا فى حصه خاصه منه كالتراب الخالص، فالثابت بقول اللغوى هو ان كلمه الصعيد مستعمله فى مطلق وجه الارض ولكن هذا المقدار لا يجدى فى ترتيب الأثر العملى الشرعى، لأن المجدى فى ترتيب الأثر العملى الشرعى هو إثبات ظهور هذه الكلمه فى مطلق وجه الارض كجواز التيمم او نحوه واما إذا لم يثبت ظهورها فى مطلق وجه الارض فلا- أثر له، وحيث لا- يترتب على قول اللغوى أى أثر ما لم يثبت ظهور اللفظ فى معناه لأن اللغوى انما يعين موارد الاستعمال وأما ان هذا اللفظ ظاهر فى هذا المورد او ليس بظاهر فيه فهو امر آخر.

وعلى هذا فلا- يترتب أى اثر على قول اللغوى والأثر إنما يترتب على ظهور هذا اللفظ فى هذا المعنى فإذا ثبت الظهور فيه كان الظهور حجه.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان اللغوى ليس من اهل الخبره بالنسبه الى المعانى الحقيقيه والمعانى المجازيه لأنه من اهل الخبره بالنسبه الى موارد الاستعمال أى هذا اللفظ استعمل فى هذا المعنى واما ان هذا المعنى معنى حقيقى او مجازى فليس من وظيفه اللغوى وليس هو من اهل الخبره فى ذلك، إذ لتعيين الحقيقيه والمجاز امارات أخرى غير قول اللغوى كالتبادر والاطراد وعدم صحه السلب وما شاكل ذلك.

نعم قد يكن لأهل اللغه خبره فى خصوصيه المعنى سعه وضيقا من جهه كثره ممارسته فى اللغه.

حجيه الظواهر _____ حجيه قول اللغوى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر _____ حجيه قول اللغوى

ص: ١٩٥

الوجه الثالث: دليل الانسداد.

بدعوى العلم الاجمالى بوجود حكم الزامى فى دائره اقوال اللغويين، والعلم الوجدانى التفصيلى الطريق منسد اليه وكذلك العلم التعبدى لأن قول اللغوى لا يكون حجه، فمع انسداد باب العلم الوجدانى والتعبدى معا فلا مناص من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوى.

والجواب عن ذلك واضح: فإن دليل الانسداد مبنى على مقدمات وهى غير متوفره فى المقام، لأن من هذه المقدمات العلم الاجمالى بوجود تكاليف الزاميه من الوجوبات والتحريمات وغيرهما، وهذه المقدمه غير محرزه فى هذه المسأله لأن العلم الاجمالى فى الحكم فى دائره أقوال اللغويين او العلم الاجمالى بمتابعه بعض أقوال اللغويين ليس علما اجماليا بالحكم الالزامى، لأنه علم اجمالى بالحكم الجامع بين الحكم الالزامى والحكم الترخيصى او لا- يكون هنا علم اجمالى بالحكم فى دائره اقوال

فهذه المقدمة غير محرزة لأننا لا-نعلم اجمالاً- بوجود حكم فى دائره اقوال اللغويين ومع العلم الاجمالي بوجود حكم ولكن لا نعلم اجمالاً بوجود حكم الزامى فى دائره اقوال اللغويين والسبب فى ذلك ان حاجه الفقهاء فى المراجعة الى اللغة فى مقام عمليه الاستنباط قليله جداً لأن الفاظ الكتاب والسنة والروايات من الالفاظ الدارجه بين العرف والعقلاء فى حواراتهم ومجالسهم واسواقهم وهذه الالفاظ ظاهره فى معانيها العرفيه بظهور عرفى نوعى موضوعى وهو موضوع لحجيه اصاله الظهور فالعمل بهذه الظواهر لا يحتاج الى الرجوع الى اللغة فالرجوع الى اللغة قليل جداً فى بعض الخصوصيات او فى بعض المصاديق.

وإن لم تكن لغه فى البين فالمرجع هو الأصول العمليه او الاصول اللفظيه من الاطلاق او العموم.

فإذن الحاجة فى الرجوع الى اللغه قليله جدا فإن الفاظ الكتاب والسنة من الالفاظ العرفيه الدارجة بينهم فى حواراتهم فهذه الالفاظ ظاهره فى معانيها العرفيه واللغويه وهذا الظهور حجه والفقهاء يقومون بالعمل بهذه الظواهر فى مقام عمليه الاستنباط ولا حاجه الى الرجوع الى اقوال اللغويين.

وإن كانت الفاظ الكتاب والسنة مجمله وهى وان كانت قليله مجمله فالمرجع فى موارد الاطلاقات من اصاله الاطلاق والعموم ان كانت موجوده، وإن لم تكن موجوده فالمرجع هو الاصول العمليه من اصاله البراءة او اصاله الطهاره او قاعده الاشتغال فى بعض الموارد.

ومن هنا الحاجه فى الرجوع الى قول اللغوى نادر جدا فى مقام عمليه الاستنباط.

الى هنا قد تبين ان قول اللغويين إنما يكون حجه فى موارد الاستعمال فقط فإذا أخبر عن ان اللفظ الفلانى مستعمل فى المعنى الفلانى فهو حجه إذا كان اللغوى ثقته لأن أخباره عن حس وحيث ان أخباره عن حس فإن كان ثقته فأخباره مشمول لأدله حجه أخبار ثقته فيكون حجه واما أن اهل اللغه من اهل الخبره فهو ليس من أهل الخبره بالنسبه الى الوضع وبالنسبه الى تمييز المعانى الحقيقه عن المعانى المجازيه وإنما يكون من أهل الخبره بالنسبه الى خصوصيات المعنى المستعمل فيه وحدوده سعه وضيقا من جهه كثره ممارسته فى هذه المسأله فإن الاخبار عن حدس لا يكون حجه إلا إذا كان الأخبار عن حدس واجتهاد واعمال فكر ونظر، لأن اخبار المجتهد أخبار عن اجتهاده ورأيه وهو حجه من جهه أنه أعمل النظر فيه والفكر والممارسه فى تطبيق القواعد العامه المشتركه على عناصرها وتعيين حدودها وكذلك الطبيب والمهندس.

وأما الاخبار عن حدس ففى نفسه لا يكون حجه ولا دليل على حجيته وانما الدليل على حجيه الاخبار عن حس إذا كان المخبر ثقه لشموله لأدله حجيه أخبار الثقه، وأما اذا أخبر الثقه عن حدس فلا يكون أخباره حجه الا إذا كان الشخص مجتهدا فى هذه المسأله ويقوم بالاستنباط من جهه اعمال الفكر والنظر وتطبيق القواعد واستنتاج المسأله فحدسه يكون حجه حينئذ من باب حجيه اخبار اهل الخبره.

فإذن لا دليل على حجيه الاخبار عن حدس الا إذا كان من باب الاخبار من اهل الخبره والفكر والنظر.
هذا كله فى قول اللغوى.

وبعد ذلك يقع الكلام فى حجيه الاجماع المنقول.

ولا- شبهه فى ان الاجماع فى نفسه ليس بحجه لأنه عباره عن قول العلماء وهو فى نفسه لا يكون حجه فالإجماع فى نفسه وجوده كالعدم. وإنما يكون حجه إذا وصل هذا الاجماع من زمن الأئمه(ع) الينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقة فهذا الاجماع حجه إما من جهه أنه متضمن لقول الأئمه(ع) أو من جهه أنهم(ع) امضوه وقرووه.

واما الاجماع اذا لم يكن واصلا الينا من زمنهم(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقة أما بالتواتر او بطرق الآحاد ولكن الصحيحه والمعتبره فإذا وصل الينا فهو حجه إما من جهه انه مشتمل على قول الأمام(ع) او من جهه امضاء الامام(ع) هذا الاجماع وتقريره.

وعلى هذا فالإجماع المحصل إذا كان لدى الفقهاء المتقدمين فهذا الاجماع لا- يكون حجه فى نفسه الا اذا وصل من زمن الأئمه(ع) اليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقة والا- فلا- يكون حجه وكذلك الاجماع المحصل عند المتأخرين فإن إحرازه عند المتقدمين مشكل إذ لا طريق لنا الى ذلك وسنشير الى ذلك فى ضمن البحوث الآتية أى لا طريق لنا الى الإجماعات المتقدمه بين الفقهاء المتقدمين ووصولها الينا فضلا عن وصول هذه الاجماع من زمن الأئمه(ع) الينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقة.

فالتتيجه ان الاجماع المحصل سواء كان عند الفقهاء المتقدمين ام كان عند المتأخرين فلا يكون في نفسه حجه الا إذا كان هذا الاجماع موجودا في زمن الأئمه(ع) ووصل الينا من ذلك الزمان يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

وأما الاجماع المنقول فهو داخل في أخبار الآحاد وقد استدلوا على حجيته بوجوه:

الوجه الاول: أن ما دل على حجيه أخبار الآحاد يشمل الاجماع المنقول أيضا لأن الاجماع المنقول بخبر الواحد من أفراد خبر الواحد وما دل على حجيه خبر الواحد يدل على حجيه الاجماع المنقول ايضا لأنه من أفراده.

الوجه الثاني: أنه حجه من جهه كشفه عن حكم الشارع في المسأله او عن وجود دليل شرعى في المسأله.

الوجه الثالث: أن حجيته مبنيه على قاعده اللطف.

الوجه الرابع: أن حجيته مبنيه على تصديق الأئمه(ع) بأنهم لا يخطئون بإجماعاتهم.

أما الوجه الاول فهو مبنى على مقدمتين. سيأتى التعرض لهما ان شاء الله تعالى.

حجيه الظواهر – الاجماع المنقول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر – الاجماع المنقول

ذكرنا انه قد استدل على حجيه الاجماع المنقول بوجوه:

الوجه الاول: أن ادله حجيه أخبار الآحاد تشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد أيضا لأنه من مصاديقه.

الوجه الثاني: أن الاجماع المنقول كاشف عن قول المعصوم أو عن دليل شرعى في المسأله.

الوجه الثالث: أن حجيه الاجماع المنقول مبنيه على قاده اللطف.

الوجه الرابع: أن حجيه الاجماع المنقول منوط بإمضاء الشارع وقوله بأن الاجماع لا يكون خاطئا، فإذا أجمع الفقهاء على شىء فلا يخطأ الواقع.

أما الوجه الاول فهو مبنى على تماميه مقدمتين:

المقدمه الأولى: أن يكون نقل اجماع الفقهاء في المسأله عن حس لا عن حدس.

المقدمه الثانيه: أن يكون المخبر به أجماع الفقهاء فى المسأله ملازما لقول المعصوم عليه السلام، فإن الناقل إنما ينقل السبب للكشف عن المسبب وهو قول المعصوم عليه السلام فالإجماع المنقول فى المسأله كاشف عن قول المعصوم فى تلك المسأله.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه.

اما المقدمه الأولى فلأن عمده الدليل على حجيه أخبار الآحاد السيره القطعيه من العقلاء الجاربه بين الناس والمرتكزه فى أذهانهم فهذه السيره الممضاة شرعا مشروطه بشرطين:

الشرط الاول: ان يكون المخبر ثقه لا مطلق خبر الآحاد.

الشرط الثانى: أن يكون عن حس او قريب عن حس واما إذا كان عن حدس فلا يكون مشموولا للسيره، وحيث ان عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وتعبدا فإن التعب لا يتصور فى عمل العاقل إذ العاقل أى عمل يعمل فى الخارج لا بد ان يكون له غايه وهدف والتعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه المولويه بين الموالى والعييد إذ وظيفه العبيد العمل بأوامر الموالى تعبدا من دون أن يفهم ويدرك مصالحها وملاكاتها فالتعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه.

وأما فى أفعال العقلاء فلا يتصور التعبد فلا بد أن تكون مبنيه على نكته تبرر تلك الافعال.

وحيث ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الثقه دون غيرها فلا بد ان تكون مبنيه على نكته ولا يمكن ان تكون جزافا، وتلك النكته هى أقربيه أخبار الثقه الى الواقع وكاشفيتها نوعا عن الواقع أقوى من كاشفيه أخبار غير الثقه، فهذه النكته هى المبرره لعمل العقلاء بأخبار الثقه دون غيرها وكذلك عمل العقلاء بأخبار الثقه عن حس او قريب من الحس باعتبار ان الأخبار الحسيه أقرب نوعا من الأخبار غير الحسيه الى الواقع وكاشفيتها أقوى من كاشفيه غيرها عن الواقع.

ص: ٢٠٠

فمن اجل ذلك جرت سريره العقلاء على العمل بالأخبار الحسيه دون الأخبار الحدسيه وأصالة عدم الخطأ إنما جرت في الأخبار الحسيه فإن احتمال تعمد الكذب منفي لأنه في مقام الأخبار.

واما احتمال الخطأ والغفلة فهو منفي بأصالة عدم الخطأ وأصالة عدم الغفلة لأنها من الأصول العقلانيه، والخطأ نادر في الأمور الحسيه والغفلة نادره في الأمور الحسيه وأصالة عدم الغفلة وعدم الخطأ لا تجرى في الأخبار الحدسيه، فمن اجل ذلك لا تكون مشموله للسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا.

فالتتيجه ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بأخبار الآحاد بشرطين: ان يكون المخبر ثقاه، والثاني ان يكون الخبر عن حس او قريبا من الحس.

وهذه السيره هي عمدته الدليل على حجيه أخبار الآحاد وهي ممضاه شرعا.

واما الاجماع المنقول فهو مبني دائما او غالبا مبني على الحدس والاجتهاد فإن من نقل الاجماع او ادعى الاجماع في المسأله فهو مبني على الحدس والاجتهاد إما مبني على حسن الظن بجماعه كما لو ذهب جماعه من الفقهاء الى حكم ما في مسأله وهناك فقيه آخر لحسن ظنه بهم ادعى الاجماع في المسأله أو مبني على الاجتهاد وتطبيق الروايه على المسأله التي يكون مضمونها بنظره أمر متفق عليه بين الأصحاب فمن اجل ذلك ادعى الاجماع، او مبني على تطبيق قاعده اللطف بتخيّل أن هذه القاعده مسلمه وهذه المسأله مصداق لها.

فالإجماع المنقول غالبا لو لم يكن دائما مبني على الحدس والاجتهاد وإلا فهو لم يحصل الاجماع في المسأله.

فإذن نقل الاجماع في المسأله ليس مبني على الحس او قريب من الحس فلا يكون مشمولاً للسيره.

هذه هي المقدمة الأولى.

وأما المقدمة الثانية فهي مبنية على تمامية المقدمة الأولى بأن يكون نقل الاجماع فى المسأله عن حس او قريب من الحس فالمقدمه الثانيه مبنية على تماميه المقدمه الاولى لأنها تقوم على أساس الملازمه بين اجماع الفقهاء فى المسأله وكشفه عن قول المعصوم عليه السلام ومن الواضح ان هذه الملازمه إذا كانت ثابتة بين اجماع الفقهاء فى المسأله وكشفه عن قول المعصوم(ع) لكانت نتيجه حجيه الاجماع المنقول، إذ لا فرق فى حجيه خبر الواحد بين ان قول المعصوم مدلولاً مطابقاً له او يكون مدلولاً التزامياً فإن ناقل الاجماع ينقل الاجماع وهو سبب للكشف عن قول المعصوم لوجود الملازمه بينهما وهذه الملازمه تشكل دلاله التزاميه، فيكون إخباره عن اجماع الفقهاء فى المسأله يدل على ثبوت الاجماع بالمطابقه وعلى ثبوت قول المعصوم بالالتزام وهذا الخبر حجه إذ لا فرق بين ان يكون قول المعصوم (ع) مدلولاً مطابقاً او مدلولاً التزامياً.

فالنتيجه أن هذه المقدمة مبنية على تمامية المقدمة الاولى وثبوت الملازمه بين الاجماع المنقول إذا كان نقله عن حس وبين قول المعصوم(ع).

ولكن كلا الأمرين لا واقع موضوعى له.

أما الأمر الاول فقد تقدم أن الاجماع المنقول لو لم يكن دائماً فغالبا نقله مبنياً على الحدس لا على الحس، وأما الثانى فلا بد من إثبات الملازمه بين الاجماع المنقول اذا كان عن حس وبين قول المعصوم(ع) فهل هذه الملازمه ثابتة او لا ثبوت لها؟

فيقع الكلام فى مرحلتين:

المرحله الاولى: فى نوع هذه الملازمه.

والمرحله الثانيه: فى شروط هذه الملازمه.

أما الكلام فى المرحله الاولى فقد ذكر الأصوليون ومنهم المحقق الخراسانى(قده) أن الملازمه على ثلاثه أنواع:

ص: ٢٠٢

النوع الاول: الملازمه العقليه كالملازمه بين ثبوت التواتر والعلم به، او الملازمه بين وجوب شىء وبين وجوب مقدمته وبين الأمر بشىء والنهى عن ضده فهذه الملازمه عقليه.

النوع الثانى: الملازمه العاديه كالملازمه بين بقاء زيد وانبث لحيته او بين طول عمر الانسان وعروض الهرم عليه.

النوع الثالث: الملازمه الاتفاقيه وهى كثيره الوقوع ككثير من الاتفاقيات التى تحصل عند سفر زيد فى ساعه معينه من العام مثل دخوله المستشفى وغيره من الافعال الاتفاقيه.

حجيه الظواهر – الاجماع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر – الاجماع

ذكرنا ان الأصوليين ومنهم المحقق الخراسانى قد قسموا الملازمه الى ثلاثه أقسام: الملازمه العقليه والملازمه العاديه والملازمه الاتفاقيه، فيقع الكلام فى جمله من النقاط:

النقطه الاولى: هل يصح هذا التقسيم للملازمه او لا يصح؟

النقطه الثانيه: ما هو الفرق بين الاجماع وبين التواتر؟

النقطه الثالثه: هل الملازمه بين التواتر وبين العلم بصدقه هل هى عقليه او ليس بعقليه؟

أما الكلام فى النقطه الاولى فلا شبهه فى ان الملازمه الاتفاقيه ليست ملازمه لأنها عباره عن التقارن بين الشيئين اتفاقا بدون أى ملازمه وأى موجب واى مبرر لهذا التقارن كما اذا كان سفر زيد مقارنا لسفر عمرو بدون أى مبرر بل بمجرد التقارن بنحو التصادف فلا- وجه لجعل ذلك من الملازمات، فالملازمه الاتفاقيه فى الحقيقه ليست ملازمه بل هى تقارن بين شيئين اتفاقا وتصادفا كما اذا فرضنا ان موت زيد مصادف لموت عمرو فهما متقارنان زمانا بدون أى ارتباط بينهما، فمن اجل ذلك جعل الملازمه الاتفاقيه من احد أقسام الملازمه فى غير محله فهى ليست بملازمه.

ص: ٢٠٣

وأما الملازمه العقليه فهى ناشئه من خصوصيه ذاتيه بينهما وهى التى توجب الملازمه بينهما بحيث يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر كالملازمه بين العله والمعلول، فإن المعلول نشأ من ذات العله لأن الخصوصيه الذاتيه الموجوده فى العله هى التى تولد المعلول كالخصوصيه الموجوده فى النار فهى التى تولد الحراره، فوجود المعلول من مراتب وجود العله غايه الأمر من مراتب وجودها النازل، وليس المعلول سنخ آخر غير العله لأن المعلول يتولد من العله وليس شيئا أجنبيا عن العله فالملازمه بينهما عقليه ويستحيل الانفكاك بينهما وكذا الملازمه بين المعلولين لعله ثالثه فإن الملازمه بينهما عقليه ويستحيل الانفكاك بينهما.

واما الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته فإن قلنا أن وجوب المقدمه مترشح من وجوب ذبيها فالملازمه بينهما عقليه لأن وجوب المقدمه يتولد من وجوب ذبيها ومترشح منه فعندئذ تكون الملازمه بينهما عقليه ويستحيل الانفكاك بينهما وأما إذا قلنا أن وجوب المقدمه مجعول من قبل الشارع عند وجوب ذى المقدمه فالملازمه بين الجعلين أى ان المولى متى جعل وجوب شىء فقد جعل وجوب مقدمته أو متى أمر بشىء فقد نهى عن ضده فعندئذ تكون الملازمه جعليه وليست بعقليه أى ان جعل الوجوب لذى المقدمه ملازم لجعل الوجوب لمقدمته.

وحيث ان الأول فى بحث مقدمه الواجب والثانى فى بحث الضد غير معقول فيكون وجوب المقدمه مترشحا من وجوب ذبيها فإن الوجوب أمر اعتبارى لا- وجود له فى الخارج غير وجوده فى عالم الاعتبار والذهن فيستحيل ان يتولد وجوب من وجوب آخر لأنه أمر اعتبارى وفعل للمولى مباشره فالتوليد والتولد والعليه والمعلوليه فى الأمور الاعتباريه غير معقول وإنما تعقل فى الأمور الواقعيه الخارجيه واما فى الأمور الاعتباريه التى لا وجود لها فى الخارج فلا يعقل فيها العليه والتولد فيستحيل ان يترشح وجوب المقدمه من وجوب ذبيها.

ص: ٢٠٤

فإذن الكلام فى أن مقدمه الواجب واجبه اولا إنما هو فى الملازمه بين الجعلين وان المولى متى أوجب شيئا فهل يوجب مقدمته أيضا ومتى أمر بشىء فهل ينهى عن ضده أيضا او لا يكون ناهيا عن ضده.

واما الملازمه العاديه فهى لا- تكون ناشئه عن خصوصيه ذاتيه كامنه فى الملزوم لأنها ناشئه عن خصوصيه عاديه فى حالات خاصه، فالإنسان إذا بلغ من العمر إلى مقدار تنبت لحيته عاديه فإنبات اللحيه لازم عادى لوصول عمر الإنسان الى هذا الحد، وكذا لو وصل عمره الى الثمانين او التسعين فإنه يعرضه الهرم حينئذ وهذه الملازمه بينهما ملازمه عاديه فى هذه المرحله لا فى سائر الفترات، وهذه الملازمه تسمى ملازمه عاديه وليست ملازمه عقليه لأن الانفكاك بينهما ممكن عقلا.

فإذن الملازمه الحقيقيه بين الشئيين هى الملازمه العقليه التى تكون ناشئه عن خصوصيه ذاتيه كالملازمه بين العله والمعلول او المعلولين لعله ثالثه وهكذا، واما الملازمه العاديه فهى ناشئه من خصوصيه عاديه فى ظرف خاص وحاله خاصه، وفى زمن خاص لا مطلقا.

فالتبيجه أن هذا التقسيم غير صحيح ولا وجه له.

اما النقطه الثانيه: فهل فرق بين الاجماع وبين التواتر؟

والجواب ان الفرق بينهما من وجوه.

الوجه الاول: ان الاجماع عباره عن الأخبار بفتواى الفقهاء وآرائهم وهى قضايا حدسيه واجتهاديه، والقضايا الاجتهاديه وإن كانت حجه على مقلديهم ولكنها ليست حجه على غيرهم باعتبار ان المخبر به فى الخبر إذا كان حدسيا فلا يكون الخبر حجه وإن كان المخبر ثقه، واما اخبار المجتهد عنى رأيه فهو حجه على مقلديه دون غيرهم فالاجماع عباره عن الأخبار بفتواى الفقهاء وآرائهم.

ص: ٢٠٥

والتواتر عبارته عن الأخبار عن القضايا الحسية، فمن أجل ذلك فرق بينهما، فإن وقوع الخطأ في القضايا الحدسية أكثر من وقوع الخطأ في القضايا الحسية، بل وقوع الخطأ في القضايا الحسية نادر فمن أجل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة الخطأ فيها، فإذا شككنا في أن هذا الخبر عن حس أو لا؟ كما إذا شككنا في أن المخبر هل صدر منه خطأ أو سهوا أو غفله نتمسك بأصالة عدم الخطأ لأنه صادر عن فاعل ملتفت وعاقل فاحتمال الخطأ فيه ضعيف وكذا احتمال الغفله والسهو فيه ضعيف فتجربى أصالة عدم الغفله وعدم السهو لأنها من الأصول اللفظية العقلانية، وقد بنى العقلاء على هذه الأصول وهذا البناء ممضى من الشارع وهى بعد أمضاء الشارع أصول شرعية وحجه.

وأما في الأخبار الحدسية فأصالة عدم الخطأ لا تجرى فيها وإن كان المخبر ثقة لأن الخطأ في الأخبار الحدسية كثير فمن أجل ذلك إذا شككنا في خطأه فلا يمكن دفعه بأصالة عدم الخطأ لعدم جريانها.

هذا هو الفارق بين نقل الاجماع وبين نقل التواتر.

الوجه الثالث: أن المخبر به في التواتر عبارته عن قضيه واحده، فيكون مصب الأخبار المتعدده المتواتره مصبا واحدا، كما لو أخبر مائه شخص بموت زيد فإن هذه الأخبار البالغ عددها مائه تصب في محور واحد وقضيه واحده وهى موت زيد، ومن هنا يحصل العلم الوجدانى بموته، إذ احتمال الكذب في جميع هذه الاخبار منتف لأنه لا يحتمل أن جميع هؤلاء المائه يكذبون كما أنه من غير المحتمل تواطؤهم على الكذب لعدم اطلاع بعضهم على البعض الآخر، لأن من أخبر بموت زيد لا يطلع أن غيره أيضا أخبر بموته فكيف يمكن التواطؤ بينهم على الكذب، فاحتمال التواطؤ بينهم على الكذب منتف، فبطيعة الحال يعلم وجدانا بموت زيد.

واما إذا اخبر كل واحد من هؤلاء عن موت جاره او عن موت اهل قريه وهكذا فاحتمال الكذب فى كل واحد من اخبارهم موجود والمخبر به فى أخبار كل واحد منهم غير المخبر به فى خبر آخر لأن أخبار هؤلاء جميعا لا تصب فى قضيه واحده، بل خبر كل واحد منهم يصب على قضيه غير القضيه التى هى مصب الخبر الآخر، فيحتمل الكذب فى كل خبر منهم.

ولكننا نعلم اجمالا- بصدق أحد هذه الأخبار وهذا ما يسمى بالتواتر الاجمالي، فإن التواتر الأول تواتر معنوى أى تواتر بالعلم التفصيلي، وهذا التواتر تواتر اجمالي نعلم اجمالا بأن أحد هذه الاخبار صادق ومطابق للواقع لأن كون جميع هذه الأخبار كاذب غير محتمل فلا محاله نعلم اجمالا بصدق أحد هذه الاخبار وهذا ما يسمى بالتواتر الاجمالي.

هذا كله فى التواتر.

واما الاجماع فهو أخبار عن فتاوى الفقهاء وآرائهم فى مسأله واحده، فإذا فرضنا أن العلماء أفتوا بالوجوب فى مسأله ولكن هذه الفتاوى لا- تصب على محور واحد وعلى قضيه واحده لأن بعضهم أفتى بالوجوب من جهه ان الوجوب هو المشهور بين الأصحاب وبعضهم الا-خر أفتى بالوجوب من جهه حسن الظن بالبعض وبعضهم أفتى بالوجوب من جهه وجود روايه معتبره عنده، وبعضهم أفتى بالوجوب من جهه قاعده الاشتغال ويرى أن الروايه ضعيفه سنداً او دلالة.

فإذن ملاك الفتوى فى كل واحد غير ملاك الفتوى فى الآخر فاحتمال الخطأ فى كل واحد منهم موجود وأصالة عدم الخطأ لا تجرى.

فمن أجل ذلك لا يمكن ان تكون فتاوى الفقهاء كاشفه عن قول المعصوم.

ص: ٢٠٧

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان فتاواهم جميعا تصب في مصب واحد وقضيه واحده وعلى محور واحد فمع ذلك لا تكون كاشفه عن قول المعصوم لأن احتمال الخطأ موجود، فلو أتفق المتأخرين على وجوب شيء او حرمة شيء وكان مصيها محور واحد وقضيه واحده فمع ذلك لا يمكن ان تكون كاشفه عن قول المعصوم ولا يمكن ان تفيد العلم كما تفيد الأخبار المتواتره، فلا يمكن ان تكون هذه الفتاوى كاشفه عن قول المعصوم عليه السلام.

فإذن هذا هو الفارق بين الأخبار المتواتره وبين الاجماع. ن الملازمه الاتفاقيه ليست ملازمه ان الملازمه الاتفاقيه ليست ملازمه

حجيه الظواهر – الاجماع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر – الاجماع

الوجه الثاني- من وجوه الفرق بين الاجماع والتواتر:- ان المخبر في الأخبار المتواتره حيث ان أخباره عن حس فلا يقع تحت تأثير الآخر باعتبار ان أخبار الكل مستندا الى الحس والمشاهده، مثلا إذا اخبر شخص عن موت زيد من جهه أنه سمع الصوت الحزين من بيته وهو كاشف عن موته واخبر شخص آخر به من جهه وجود جماعه امام بيته الكاشف عن موته وثالث عن موته من جهه انه رأى قطعه قماش أسود أمام بيته وآخر أخبر عن موته من جهه أنه رأى جنازه خرجت من بيته، فكل واحد منهم أخبر عن حس فلا يقع كل واحد منهم في أخباره تحت تأثير الآخر لأن أخبار كل واحد منهم مستندا الى الحس.

وأما المخبر في الاجماع فقد يقع تحت تأثير الآخر فإنه إذا رأى موافقه جماعه في المسأله كما لو رأى أنهم ذهبوا الى الوجوب في المسأله أو الى الحرمة فإن فتاويهم في الوجوب في هذه المسأله تلعب دورا مهما في فتوى هذا الشخص وفي موافقته لهم فإنه لولا ذهابهم الى الوجوب في هذه المسأله لم يصدر منه فتوى بالوجوب وحيث انه رأى أن هؤلاء الجماعه ذهبوا الى الوجوب في هذه المسأله وهو يلعب دورا مؤثرا في فتواه في الوجوب موافقه لهم او ان المتأخرين رأوا ان المتقدمين قد اجمعوا في هذه المسأله ولا شبهه في ان اجماعهم يلعب دورا مهما في التأثير في فتوى المتأخرين وموافقته لهم.

ص: ٢٠٨

فمن هذه الناحيه يختلف الاجماع عن التواتر. لأن المخبر في الاجماع قد يقع تحت تأثير المخبر الآخر باعتبار ان أخباره عن حدس واجتهاد وأما المخبر في التواتر فحيث ان أخباره عن حس فلا يقع تحت تأثير الآخر.

الوجه الثالث: أن منشأ الخطأ في الأخبار المتواتره يختلف من مخبر الى مخبر آخر نعم قد يجتمع ويكون السبب واحدا ولكن قد يختلف من مخبر الى مخبر آخر، مثلا- شخص أخبر عن موت زيد من جهه سماع الصوت الحزين من بيته وآخر أخبر عن موته من جهه أنه رأى أن ابنائه يلبسون اللباس الأسود وثالث أخبر عن موته من جهه اجتماع جماعه أمام بيته، فاحتمال الخطأ في المخبر الاول في السماع، أي لعله أخطأ في السماع او كان سماع البكاء الحزين لأجل التعزیه على المعصوم(ع) لا لأجل موت صاحب الدار، واما احتمال الخطأ في الثاني فلعل لبس السواد لابناء زيد من جهه لبسهم السواد للتعزیه على المعصوم(ع) لا من

جهه موت أبيهم. وهكذا فمنشأ الخطأ في الأخبار الحدسيه هو الاجتهاد والحدس في الجميع ومنشأ الخطأ في الاجتهاد إما في تكوين القواعد

العامه المشتركه وفق شروطها العامه في الحدود المسموح بها شرعا في الأصول فإنه قد يقع الخطأ في تكوين هذه القواعد وغفلته عن شرط من شروطها او من جهه عدم مقدرته العلميه في تكوين هذه القواعد بكافه شروطها، وقد يقع الخطأ في تطبيق هذه القواعد العامه المشتركه على مصاديقها الخاصه في الفقه إما من جهه الخطأ في شرط التطبيق والغفله عنها او من جهه قصور في المقتضى وعدم مقدرته العلميه في تطبيق هذه القواعد، فإذا أخطأ في تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه فهو يؤثر في النتيجة وهي الفتوى بالوجوب او الحرمة او ما شاكل ذلك، وكذلك لو أخطأ في شرط من شروط تكوين القواعد العامه سواء كان منشأ الخطأ الغفله او عدم المقدره العلميه، فبطيعة الحال يكون هذا الخطأ مؤثرا في النتيجة.

ص: ٢٠٩

وأما احتمال الخطأ الناشئ عن الغفلة فمدفوع بأصالة عدم الغفلة لأنها من الأصول العقلانية وتجرى في المقام وأما الخطأ الناشئ من عدم المقدره العلميه فلا يمكن دفعه بأصالة عدم الخطأ.

وكيف ما كان فمنشأ الخطأ في الأخبار المتواتره قد يختلف من مخبر الى مخبر آخر وقد يجتمع وأما منشأ الخطأ في الاجماع والأخبار الحدسيه الاجتهاديه فهو الخطأ في الاجتهاد والحدس في جميع الأخبار الحدسيه سواء كان الخطأ في الاجتهاد والحدس في تكوين القواعد العامه المشتركه في الأصول أو تطبيقها على عناصرها العامه في الفقه وسواء كان في الكبرى أو في تطبيقها على صغرياتها فهو مما يؤثر في النتيجة وهي الفتوى.

هذا من ناحيه

ومن ناحيه اخرى، إذا اخبر جماعه بلغ عددهم خمسين أو اكثر أو مائه فلا- شبهه في حصول اليقين بالصدق بالمخبر به لأن احتمال الكذب في الجميع غير محتمل إما بحساب الاحتمالات و بحساب تراكم الاحتمالات، فإن بتراكم الاحتمالات تصبح قيمه الصدق أكبر من قيمه الكذب الى ينتهي الى اليقين بالصدق أو من جهه قاعده عقليه وهي ان المصادفه لا- تدوم، لأن التصادف إذا كان فهو مره أو مرتين أو ثلاث مرات أو أكثر بقليل إلا- انه لا- يدوم الى خمسين مره أو أكثر، فيحصل اليقين بالصدق وأما احتمال التواتر في الكذب فهو غير وراذ لأن بعضهم لا يطلع على اخبار البعض الاخر فكيف يتصور التواطؤ بينهم على الكذب؟!

فالتتيجه أن اخبار جماعه من الأفراد عن شىء عن حس لا- شبهه يوجب حصول اليقين به والعلم الوجدانى به اما بحساب الاحتمال أو من جهه قاعده عقليه وهي عدم دوام الصدغه.

ص: ٢١٠

واما إذا كانت الأخبار حدسيه كإجماع الفقهاء فتاره يكون مدرك الاجماع فى المسأله معلوما كما لو كانت فى المسأله روايه معتبره سندا ودلاله وجهه، ومدرك المجمعين هذه الروايه فالمرجع هو هذه الروايه فلا بد من الرجوع الى هذه الروايه وملاحظتها سندا ودلاله وجهه، وبعد تماميه هذه الجهات الثلاث لا بد من ملاحظه ان يكون لها معارض او لا وإذا كان لها معارض يلاحظ هل يمكن الجمع الدلالى بينهما او لا يمكن، ومع عدم إمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما تكون المعارضه بينهما مستقره أى تنتقل المعارضه من مرحله الدلاله الى مرحله السند، فلا بد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه فإن كان لأحدهما مرجح على الآخر فلا بد من تقديمه عليه والحكم بحجتيه وطرح الآخر، ومع عدم الترجيح لأى منهما فيسقطان معا من جهه المعارضه فلا بد من الرجوع الى قواعد أخرى وهذه القواعد تختلف باختلاف الفقهاء فقد يقال بالتخير وقد يقال بأن مقتضى القاعده الاشتغال وقد يقال بالبراءه.

وكيف ما كان فعليه الاجتهاد عمليه معقده. فبطيعة الحال تستلزم ملاحظه هذه العمليات جميعا من مرحله سند الروايه الى مرحله الدلاله الى مرحله الجهه وعدم المعارض. والخطأ فى أحد هذه الموارد وفى بعض هذه السلسه لا محاله يؤثر فى الفتوى.

فالتتيجه أن المدرك إذا كان معلوما للمجمعين فالمرجع هو المدرك.

واما إذا لم تكن فى المسأله روايه معتبره سندا ودلاله وجهه مع وجود الاجماع فى هذه المسأله فهل يكشف هذا الاجماع عن حكم شرعى فى هذه المسأله؟ أى هل ان هذه الملازمه ثابتة حتى يكون هذا الاجماع كاشفا عن وجوب هذا الشئ فى الشريعه المقدسه؟

تقدم أن الملازمه اما عقليه او عاديه والعقليه ناشئه من الخصوصيه الذاتيه كالملازمه بين العله والمعلول فإن المعلول يتولد من ذات العله ومن مراتب وجودها النازل وليس المعلول شيئاً أجنبياً عن العله فتكون الملازمه بينهما ذاتيه، ومن الواضح ان هذه الملازمه غير موجوده بين أقوال الفقهاء وبين الحكم الشرعى، لأن الحكم الشرعى أمر اعتبارى فلا يعقل ان يكون معلولاً لشيء غير اعتبار المعبر لأن الأمر الاعتبارى فعل اختيارى للمعتبر يوجد باعتبار المعبر مباشره فلا يعقل ان يكون معلولاً لشيء آخر ومتولداً من شيء آخر، فالملازمه العقليه غير متصوره.

واما الملازمه العاديه فإنما هى فى حاله خاصه كعروض الهرم على الإنسان ببلوغه عمر الثمانين سنه وهذا كاشف عن وجود خصوصيه عند بلوغ الإنسان هذه المرحله، وهذه الخصوصيه مؤثره فى عروض الهرم، وكذا نبات اللحيه عند بلوغه سن الرابعه عشر سنه، وهو كاشف عن هذه الخصوصيه المشتركه بين جميع أفراد الإنسان وهى مؤثره فى انبات اللحيه والشعر ومن الواضح ان هذه الخصوصيه لا تتصور بين الاجماع وبين الحكم الشرعى.

فإذن لا تعقل الملازمه بين الاجماع وبين الحكم الشرعى لا الملازمه العقليه ولا الملازمه العاديه.

فمن أجل ذلك لا يمكن الحكم بثبوت الحكم بواسطه الاجماع إلا إذا وصل هذا الاجماع إلينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقة من زمن الأئمه (ع) فيكون حجه حينئذ لإمضاء الشارع له.

الاجماع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الاجماع

الى هنا قد تبين ان التواتر إذا حصل فالملازمه بينه وبين صدق القضيه المتواتره أما عقليه او غير عقليه، فإن العلم الحاصل بصدق القضيه المتواتره _____ على المعروف والمشهور بين الفلاسفه _____ مستند الى حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب صدقه واتفاقاً، فالعلم بصدق القضيه المتواتره مبنى إما على حساب الاحتمالات وتراكمها او مبنى على استحاله الصدقه لأنها مستحيله دائماً.

ص: ٢١٢

هذا كله فيما إذا كانت القضيه حسيه كما فى الأخبار المتواتره وسيأتى توضيح ذلك بأكثر من هذا.

وأما إذا كانت القضيه حدسيه كما إذا نقل الاجماع فى المسأله وناقل الاجماع إذا كان ثقه فالاجماع ثابت من جهه حجه أخبار الثقه لأن نقله مبنى على الحس فإنه إما رأى الاجماع فى المسأله واما انه سمع به فيكون نقله مستندا الى الحس فإذا كان ثقه فالاجماع ثابت، ولكن الاجماع عباره عن فتاوى الفقهاء الحدسيه فهل يمكن تطبيق قانون حساب الاحتمالات وتراكمها على نقل الاجماع كما فى نقل الأخبار المتواتره او لا يمكن ؟

ذهب بعض المحققين (قده) الى إمكان ذلك وأن الاجماع حجه بحساب الاحتمالات.

بتقريب: ان الفقيه إذا أفتى بوجوب السوره فى الصلاه ولم يكن هناك مدرک له فى ذلك كروايه معتبره سندا ودلاله وجهه، فبطيعة الحال هذه الفتوى لا يمكن ان تكون جزافا لأنه ينافى عدالته ووثاقته لأن الفقيه لا بد ان يكون عادلا وثقه فى مقام الفتوى ولا تكون فتواه جزافا وبلا مدرک، فلا محاله يكون لهذه الفتوى مدرک عنده، فإما انه يرى حجه مطلق الظن من جهة حصول الظن بوجوب السوره فأفتى بوجوبها، أو من جهة انه يرى حجه مطلق الروايه ولو الضعيفه، وهذه الفتوى تحتل مطابقتها للواقع كما لو فرضنا ان احتمال مطابقتها للواقع بدرجه ٥٠٪ وأفتى فقيه آخر بوجوب السوره فى الصلاه، وبضم هذه الفتوى الى الفتوى السابقه تكبر القيمه الاحتماليه للصدق وتضعف بنفس الدرجه القيمه الاحتماليه للكذب، فإذا فرضنا أن احتمال الصدق ومطابقه الواقع أصبح ٦٠٪ واحتمال الكذب نزل الى ٤٠٪، فإذا أفتى فقيه ثالث بوجوب السوره فبطيعة الحال بضم هذه الفتوى الى الفتويين الأوليين تكبر القيمه الاحتماليه للصدق ومطابقه الواقع وتضعف بنفس الدرجه القيمه الاحتماليه للكذب، فاحتمال الصدق ومطابقه الواقع أصبح ٧٠٪ واحتمال الكذب ينزل الى ٣٠٪ وهكذا لو أفتى فقيه رابع وخامس وسادس وهكذا حتى يتحقق الاجماع بوجوب السوره وبتحققه ينتهى احتمال الكذب ويتولد اليقين بالصدق والمطابقه.

ص: ٢١٣

ولكن الالتزام بذلك مشكل جدا فإن مدارك الفقيه فى الفتوى محصوره وليست غير محصوره لأن مدارك الفتوى إما الآيه المباركه او الروايات المعتمده سندا ودلاله وجهه، ومع عدم وجود آيه او روايه معتمده كذلك فلا محاله يكون مدارك فتوى الفقيه إما الظن وأنه يرى حجيه مطلق الظن او يرى ان الروايه ضعيفه أيضا حجه فيفتى بذلك، او يفتى بمناسبه الحكم والموضوع مع حصول الاطمئنان له بذلك، ومع فتوى الفقيه الثانى على طبق فتوى الأول فلا يخلو اما ان يكون مداركه نفس مدارك الفقيه الأول وانه يرى حجيه مطلق الظن او حجيه مطلق الخبر ولو الضعيف او بمناسبه الحكم والموضوع او من جهة حسن الظن بالفقيه الأول فإذا كانت فتوى الثانى مطابقه لفتوى الأول من جهة حسن الظن فضمها الى فتوى الأول لا يؤثر شىء.

نعم إذا كان فتواه مستنده الى حجيه الظن مطلقا او حجيه الروايه الضعيفه فضمها الى فتوى الفقيه الاول يؤثر فى تكبير القيمه الاحتماليه للصدق وتضعيف القيمه الاحتماليه للكذب.

فمن اجل ذلك لا يمكن تطبيق حساب الاحتمالات فى المقام لمحصوريه مدارك الفتوى فى هذه الأمور السابقه مع عدم وجود آيه او روايه معتمده سندا ودلاله وجهه فى المسأله. وهذه الأمور عند اجتماعها لا تفيد القطع بالواقع ولا تفيد اليقين بمطابقه الاجماع للواقع ولا اليقين بالصدق.

هذا مضافا الى ان الاجماع عند القدماء لو كان مفيدا لليقين بالصدق ومطابقته للواقع على حساب الاحتمالات فمعناه انه لا يمكن مخالفته مع ان المتأخرين فى كثير من المسائل ومنها مسأله تنجس ماء البئر بالملاقاه فإن القدماء اجمعوا على انفعاله بالملاقاه ولكن المتأخرين خالفوا القدماء وأفتوا بعدم انفعال ماء البئر بالملاقاه وانه معتصم كالكر.

فلو كان اجماع القدماء كاشفا عن صدق القضيه وعن مطابقته للواقع فكيف يمكن للمتأخرين مخالفه الاجماع؟ فهذا شاهد على ان اجماع المتقدمين لا يكون كاشفا عن قول المعصوم (ع) لا بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بحساب الاحتمالات.

هذا مضافا الى ان حساب الاحتمالات إنما يتم فيما إذا كان كل من التواتر والاجماع معلوما بالوجدان، واما مع كون التواتر معلوما بالتعبد وكذلك الاجماع فلا- يمكن تطبيق حساب الاحتمالات، والمفروض فى المقام ان الاجماع منقول بخبر الواحد والتواتر منقول بخبر الواحد، فيكون التواتر ثابت بالتعبد لا بالعلم الوجدانى والاجماع ثابت بالتعبد لا بالعلم الوجدانى. وحساب الاحتمالات فيما إذا كان كل احتمال معلوما بالوجدان حتى يكون بضم بعض الاحتمالات الى بعض يؤثر فى تكبير القيمه الاحتماليه للصدق وتضعيف القيمه الاحتماليه للكذب بنفس الدرجه.

فالتتيجه أنه لا يمكن إثبات ان الاجماع مطابق للواقع وكاشف عنه بحساب الاحتمالات.

واما النقطة الثالثه: وهى هل الملازمه بين التواتر وبين ثبوت القضيه المتواتره عقليه او لا؟

والجواب: أن فى المسأله قولين:

القول الأول: وهو قول الفلاسفه وهو ان الملازمه بينهما عقليه ومبنيه على المنطق الأرسطى، لأن الفلاسفه جعلوا التواتر من القضايا الست الاوليه والبديهيه، فإذا اخبر جماعه عن قضييه ووصل عددهم الى حد التواتر حصل اليقين بصدق القضييه المتواتره على أساس حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم أبدا، فالعقل يحكم مسبقا باستحاله تواطؤ المخبرين على الكذب، فالملازمه بين التواتر وبين العلم بصدق القضييه المتواتره عقليه والحاكم بها العقل فى المرتبه السابقه.

والخلاصه ان الملازمه بين التواتر وبين صدق القضييه المتواتره عقليه ومبنيه على مبدأ عقلى فى المرتبه السابقه وهو استحاله دوام الصدفه وهو من القضايا الأوليه عند مشهور الفلاسفه كمبدأ التناقض ومبدأ العليه وما شاكلهما.

القول الثانى: ان العلم بصدق القضييه المتواتره مستند الى نفس التواتر لا- الى حكم العقل فى المرتبه السابقه، فإذا اخبر جماعه بقضييه وبلغ عددهم حد التواتر حصل العلم بصدق القضييه المتواتره من تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات، وليس هذا العلم مستندا الى حكم العقل فى المرتبه السابقه، بل هو مستند الى نفس التواتر وتراكم الأخبار، لأن قضييه التواتر كالقضييه التجريبيه فى الأمور الحسيه، فكما ان حصول العلم واليقين فى التجربه الحسيه مستند الى نفس التجربه لا- الى حكم العقل فى المرتبه السابقه، فالحديد يتمدد بالحراره بالتجربه ولكن فى المره الأولى يكون احتمال الصدفه موجود وفى المره الثانيه من التجربه يضعف احتمال الصدفه وهكذا الى ان يكون لديه عدده تجارب فيحصل له اليقين بان الحديد يتمدد بالحراره وان الصدفه مستحيله او من جهه تراكم هذه التجربه بحساب الاحتمالات فإنه يفيد اليقين بصدق هذه التجربه ومطابقتها للواقع، او ان تكرر التجربه يكشف عن ان فى الحديد خصوصيه ذاتيه وهذه الخصوصيه الذاتيه تقتضى تمدده بالحراره وهذه الخصوصيه الذاتيه مقومه للحديد كتقوم النوع بالجنس والفصل، وتكرر التجربه يكشف عن هذه الخصوصيه الذاتيه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

ينبغي لنا التنبيه على مسائل الثلاث والتميز بينها:

المسألة الأولى: مسأله الاجماع المنقول.

المسألة الثانية: التواتر.

المسألة الثالثة: الاستقراء، وما يعبر عنه بالعلوم التجريبيه.

أما المسألة الأولى وهى الاجماع المنقول، فإذا كان الناقل ثقه فالاجماع ثابت لأن الناقل يرى الاجماع او يسمع به فيكون نقله عن حس ومع وثاقته يكون مشمولاً لدليل حجه أخبار الثقه، وأما الاجماع المبحوث عنه فى المقام الذى هو مطابق للواقع وكاشف عن رأى المعصوم فهو مشروط بشرطين:

الشرط الاول: أن يكون هذا الاجماع بين الفقهاء المتقدمين، وهم من يقارب عصرهم عصر أصحاب الأئمه عليهم السلام. واما اجماع الفقهاء المتأخرين فلا أثر له ما لم يكن ناشئاً عن اجماع بين الفقهاء المتقدمين.

الشرط الثانى: ان لا يكون له مدرك من الآيات او الروايات، واما إذا كان له مدرك كذلك فالمرجع هو المدرك دون الاجماع.

فالاجماع المبحوث عنه فى المسأله هل هو كاشف عن الواقع او ليس بكاشف هو الاجماع التعبدى الذى ليس له مدرك واضح من الآيات والروايات، فهذا الاجماع إذا تحقق بين الفقهاء المتقدمين لا يخلو ان يكون مدركه ___ بعد العلم ان فتاويهم ليست جزافاً وبلا مبرر وهو خلف فرض كونهم عدول وثقه ولا يمكن ان يفتون جزافاً وبلا مدرك ___ هو ان الفقيه يرى حجه مطلق الظن او انه يرى حجه مطلق الروايه ولو الضعيفه، أو أن مدرك فتواه مناسبه الحكم والموضوع الموجب لحصول الوثوق بثبوت الواقع.

فإذن منشأ الاجماع انما هو هذه الامور المحصوره.

فإذا أفتى فقيه بوجوب السوره فى الصلاه ولم يكن لوجوبها مدرك ظاهر من الآيات والروايات فلا محاله يكون مدركه اما مطلق الظن او الروايه الضعيفه او مناسبه الحكم والموضوع ولو من جهه ان الفاتحه لا تنفك عن السوره او شىء آخر من الاستحسانات.

ومن الواضح انه لا يحصل اليقين بالواقع من هذه الامور لأن الفقيه الثانى اذا افتى اما من جهه حسن ظنه بالفقيه الاول او من جهه انه يرى حجيه مطلق الظن او يرى حجيه مطلق الروايه او مناسبه الحكم والموضوع، فمدرك المجمعين لا يتجاوز عن هذه الامور المحصوره، ومن الواضح ان هذه الامور لا- تفيد العلم الوجدانى بالواقع فلا يمكن ان يكون الاجماع طريقا الى اليقين بثبوت الواقع ومطابقته له وان كان بين الفقهاء المتقدمين.

هذا مضافا الى ان اجماع القدماء لو كان حجه بحساب الاحتمالات فليس بإمكان المتأخرين مخالفتهم لأن اجماعهم كاشف عن ثبوت الواقع قطعا ويقينا فكيف بإمكان المتأخرين مخالفتهم؟ مع ان مخالفه المتأخرين للمتقدمين كثير فى الفقه.
هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان حساب الاحتمالات إنما ينطبق فيما إذا كان الاحتمال يقينيا أى ثابتا بالعلم الوجدانى، وإما إذا كان ثابتا بالعلم التعبدى فلا ينطبق عليه حساب الاحتمالات، والمفروض ان الاجماع قد ثبت بالتعبد لأن كل فتوى من فتاوى الفقهاء ثابتة بالتعبد لا بالعلم الوجدانى.
هذا كله فى الكبرى.

وأما الصغرى فهى غير ثابتة فليس بإمكاننا إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين لأنهم مختلفين فى دعوى الاجماع بل من فرد واحد فإن الشيخ عليه الرحمه يدعى الاجماع فى كتاب ويدعى خلافه فى كتاب آخر، مضافا الى انه بنى حجيه الاجماع على قاعده اللطف، وسوف يأتى انها غير تامه.

وبعضهم يدعى الاجماع فى المسأله مع انه لا- قائل به كالاجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف مع انه لم يقل به أحد من الأصحاب وهذا ليس الا من جهه تطبيق القاعده وهى البراءه مع فرض ان الشك إنما هو فى شرطيه إطلاق الماء، فتجرى أصاله البراءه عن الشرطيه، فيكون المقام موردا لقاعده البراءه وقاعده البراءه أمر مسلم عند الكل فمن هذه الجهه أدعى الاجماع.

فكيف يمكن تحصيل الاجماع بين المتقدمين؟

وعليه فالصغرى غير ثابتة.

إلى هنا قد تبين ان الاجماع لا يمكن ان يكون كاشفا عن قول المعصوم (ع) بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بحساب الاحتمال.

فإن أمكننا إثبات وصول الاجماع من زمن الأئمه إلينا بطرق صحيحه او متواتره فهو وإلا فليس بإمكاننا إثبات حجيه الاجماع ولا طريق لنا إلى إثبات وصوله إلينا من زمن الأئمه (ع).

واما المسأله الثانيه وهى مسأله التواتر، فإذا وصل الأخبار عن حس الى حد التواتر كالأخبار عن موت زيد او الخبر عن مجيء بكر يحصل اليقين بالقضيه المتواتره، لأن محور الأخبار واحد وكل مخبر يخبر عن حسه ولا يكون تابعا لمخبر آخر ولهذا لا يمكن تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم وإنما الكلام فى أن حصول اليقين بالقضيه المتواتره هل هو من جهه تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات او من جهه حكم العقل فى المرتبه السابقه وهو استحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه؟

والمعروف والمشهور بين الفلاسفه أن حصول اليقين بصدق القضيه المتواتره إنما هو بحكم العقل فى المرتبه السابقه لأن العقل يحكم باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه إذ الصدفه لا تدوم أبدا.

وهناك من ذهب الى انه مستند الى نفس التواتر والى نفس الأخبار المتراكمه بحساب الاحتمالات لا الى حكم عقلى فى المرتبه السابقه.

والظاهر بحسب الارتكاز هو القول الثانى، فإن اخبار هؤلاء الجماعه البالغه حد التواتر لا تكشف عن جامع ذاتى مشترك بينها، لأن كل خبر غير مربوط بخبر آخر إذ كل مخبر أخبر عن حسه ولا يكون تابعا لمخبر آخر، فلا يكون هناك اشتراك بجامع ذاتى بين هذه الأخبار وسوف نشير الى اكثر من ذلك.

واما مسأله الاستقراء فإن قضيه (كل إنسان يجوع) إنما جاءت عن طريق التجربه لكثير من الاشخاص وهو يكشف عن خصوصيه ذاتيه فى الانسان وهذه الخصوصيه مقومه لإنسانيه الانسان وهى التى تقتضى الجوع ولهذا تكون النتيجة بعد الاستقراء الناقص كبرى كلييه (كل إنسان يجوع) فتكون النتيجة من الخاص الى العام لأن الاستقراء فى الأفراد المحدوده.

وكذا لو فرض قضيه اخرى وهى (كل حديد يتمدد بالحراره) فإنها جاءت من استقراء أفراد كثيره من الحديد فوجد انها كلها تتمدد بالحراره وتراكم هذه التجارب يكشف عن خصوصيه ذاتيه فى الحديد مشتركه بين أفرادها هى التى تقتضى التمدد عند الحراره ولهذا تكون النتيجة كبرى كليه (كل حديد يتمدد بالحراره) فإن الاستقراء يكون ناقصا وبين أفراد خاصه ولكن النتيجة هى الكبرى الكليه، على خلاف النتيجة فى المنطق فإنها تحصل من تطبيق الكبرى على الصغرى او تطبيق العام على الخاص، واما فى الاستقراء فعلى العكس.

وفى الاستقراء كلام وهو هل اليقين الحاصل بالكبرى نتيجه تراكم التجربه بحساب الاحتمالات او انها نتيجه حكم العقل بوجود خصوصيه ذاتيه مشتركه بين الافراد فى المرتبه السابقه؟

والظاهر هو الثانى فإنه المطابق للارتكاز والوجدان لأنه بقيام التجربه على افراد متعددين وحصول نفس النتيجة يحصل له اليقين بوجود خصوصيه ذاتيه مشتركه بين الافراد هى التى تقتضى التمدد عند الحراره. هذا كله من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى يمكن تصنيف اليقين الى ثلاثه أصناف أو أربعة.

الاول: اليقين الذاتى وهو الذى يحصل من العوامل الذاتيه النفسيه كما إذا كان كثير القطع او كثير الشك كما لو حصل له الشك من سبب لا- ينبغى حصول الشك منه او يحصل اليقين كذلك، وهذا اليقين لا- يكون حجه على غيره ولا يجوز للغير ترتيب آثار اليقين عليه.

الثانى: اليقين الموضوعى وهو الذى يحصل من سبب موضوعى ولا يختلف باختلاف الافراد والزمان والمكان.

الثالث: اليقين الفلسفى وهو اليقين المنطقى وهو الذى يتكفل استحاله خلافه كاليقين الحاصل من الشكل الاول مثل العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، فاليقين الحاصل بالنتيجه يقين منطقى، وخلافه مستحيل.

ومن هذا القبيل اليقين الرياضى كاليقين الحاصل من الجمع بين العددين او من ضرب أحد العددين فى العدد الاخر، وهذا اليقين أيضا يتكفل استحاله خلافه.

وهذا لا كلام فيه وانما الكلام فى أن اليقين الحاصل من التواتر هل هو يقين موضوعى او يقين فلسفى وكذلك اليقين الحاصل من الاستقراء؟

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

ذكرنا انه يمكن تصنيف اليقين الى أصناف:

الصنف الاول: اليقين الذاتى وهو الحاصل من العوامل النفسيه الشاذه وهو حجه على المتيقن فقط ولا يكون حجه لغيره وليس لغيره ترتيب الأثار عليه لأنه يحصل من سبب لا ينبغى حصوله منه.

الصنف الثانى: اليقين الموضوعى وهو يقين واقعى يحصل من سبب واقعى وموضوعى ولا- يختلف من فرد الى فرد آخر ومن زمن الى زمن آخر ومن بلد الى بلد آخر.

الصنف الثالث: اليقين الفلسفى وهو اليقن المنطقى وهو الحاصل من ضم الصغرى الى الكبرى وهو اليقين بالنتيجه وهذا اليقن يتضمن استحاله خلافه ذاتا.

الصنف الرابع: وهو اليقن الرياضى وهو كاليقين المنطقى فإن اليقين الرياضى يحصل من الجمع بين العددين او من ضرب أحدهما فى الآخر او ما شاكل ذلك وهو يقين يتضمن استحاله خلافه ذاتا.

وعلى هذا فاليقين الحاصل من التواتر بصدق القضيئه المتواتره هل هو يقين موضوعى او انه يقين فلسفى؟
فيه خلاف.

فالفلاسفه يقولون ان الحاصل من التواتر يقين فلسفى ومستند الى حكم عقلى سابق وهو استحاله تواطؤهم على الكذب اتفقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم وهى مستحيله واستحالتها من القضايا الأوليه عند الفلاسفه كما ان التواتر من القضايا الأوليه البديهيه عند الفلاسفه، فيكون اليقين الحاصل من التواتر عند الفلاسفه يقين فلسفى.

ولكن ذهب جماعه الى انه يقين موضوعى وليس بفلسفى ولا منطقى، لأن اليقين حاصل من نفس التواتر لا من حكم عقلى فى المرتبه السابقه وهذا اليقن مستند الى نفس التواتر وهو تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات، لأن تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات هو الموجب لليقين.

والظاهر ان اليقين الفلسفى والمنطقى يختلفان مع اليقين الموضوعى وكلاهما مستند الى حكم عقلى، فإن اليقين بصدق القضية المتواتره الحاصل من تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات لا بد ان يكون له سبب، والسبب فى ذلك هو حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم غايه الامر ان حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب ليس ذاتيا بل هو وقوعى أى العقل يحكم باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه من باب الوقوع لا- ذاتا، فإنه لو كان تواطؤهم على الكذب ممكنا وقوعه والصدفه ممكنه وقوعها فى الخارج لم يحصل العلم بصدق القضية المتواتره من تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات.

فالفرق بين اليقين الموضوعى واليقين المنطقى هو ان اليقين الموضوعى ايضا يتضمن حكم العقل باستحاله خلافه وقوعا واما اليقين المنطقى فهو يتضمن استحاله خلافه ذاتا كمبدأ التناقض ومبدأ العليه وما شاكلهما، فإن العقل يحكم بأنه يتضمن استحاله خلافه ذاتا واما اليقين الموضوعى فإن العقل يحكم بتضمنه استحاله خلافه وقوعا لا ذاتا لأنه ذاتا ممكن وليس بمستحيل، ولكن تراكم الأخبار لا- يكشف عن وجود سبب مشترك بين جميع الأخبار إذ ليس هنا سبب مشترك بين جميع الأخبار، ومن هذه الناحيه يختلف التواتر عن الاستقراء وعن التجربه.

فإن التجربه إذا تكررت على شىء كالحديد فوجد انه يتمدد بالحراره فهو يكشف وجدانا وارتكازا عن وجود خصوصيه ذاتيه فى الحديد مشتركه بين جميع أفراد هذه الخصوصيه الذاتيه هى السبب والعلل لتمدد الحديد عند الحراره.

وبهذه الخصوصيه الذاتيه تكون النتيجة كليه فكل فرد من افراد الحديد يتمدد بالحراره، فالاستقراء فى الحقيقه يرجع الى تطبيق الكبرى على الصغرى ولا يرجع الى انتاج الكبرى من الصغرى، لأن الاستقراء المعروف هو حركه الفكر من الخاص الى العام لا من العام الى الخاص كما هو مقتضى الشكل الاول فى المنطق أى تطبيق الكبرى على الصغرى.

واما فى الاستقراء فهو حركة الفكر من الخاص الى العام لأن تعدد التجربه وتعدد الاستقراء نتيجه العلم بالعام كما فى كل قطعه من قطع الحديد تتمدد بالحراره.

فإذن إذا قلنا ان تكرر التجربه والاستقراء يكشف وجدانا وارتكازا عن وجود خصوصيه مشتركه بين افراد الانسان وافراد الحديد وهكذا فهذه الخصوصيه الذاتيه المشتركه هى السبب والعله للنتيجه وهى تمدد الحديد عند الحراره، فيكون اليقين بالنتيجه يقين منطقي يتضمن استحاله خلافه ذاتا فإن انفكاك المعلول عن العله مستحيل ذاتا لأن معنى الانفكاك انه ليس بمعلول ولو كان معلولا لاستحال الانفكاك.

فاليقين فى باب التجربه والاستقراء يقين منطقي وبذلك يختلف الاستقراء عن التواتر لأن اليقين بصدق القضييه المتواتره من تراكم الأخبار يقين يتضمن استحاله خلافه وقوعا لا ذاتا. واما فى الاستقراء حيث انه يكشف عن وجود خصوصيه ذاتيه مشتركه بين جميع الأفراد وهذه الخصوصيه هى السبب والعله للحكم فيكون اليقين الحاصل فى باب الاستقراء هو اليقين المنطقي وهو الذى يتضمن استحاله خلافه ذاتا لا وقوعا.

ثم ان التواتر قد يكون المؤثر فيه هو العامل الكمي فقط، وقد يكون المؤثر هو العامل الكمي والكمي معا.

فإذا فرضنا ان جميع المخبرين من المجهولين او غير ثقه ففى مثل ذلك يكون العامل المؤثر هو العامل الكمي أى لا-بد من وصول العدد الى حد يوجب حصول اليقين بالقضييه المتواتره من جهه حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه.

واما إذا كان المخبرون جميعهم ثقه وعدولا ففى مثل ذلك يكون المؤثر العامل الكمي والكمي معا ويحصل اليقين بالقضييه المتواتره بأقل عدد من جهه ان العامل الكمي (وهو وثاقه المخبرين) مؤثر فى المقام فى تحصيل اليقين.

فالتتيجه ان التواتر الذى يوجب اليقين بصدق القضيئه المتواتره تاره يكون المؤثر فيه العامل الكمى فقط واخرى يكون المؤثر فيه العامل الكمى مع العامل الكيفى.

ثم ان الاجماع المنقول اذا كان المخبر به فتواى العلماء فقط فهو اخبار حدسى وغير مشمول لأدله حجيه اخبار الثقه لاختصاصها بالأخبار عن حس. وأما إذا كان الاجماع المنقول هو نقل لفظ الاجماع وكلمه الاجماع فهو امر محسوس فيثبت الاجماع لأنه رأى الاجماع فى كتب الفقهاء او سمعه ونقل المسموع والمرئى فيكون نقله عن حس وإذا كان ثقه فيكون مشمولاً لدليل الحجيه.

ثم ان الأخبار المتواتره قد تكون بلا واسطه وقد تكون مع الواسطه فإذا كانت مع الواسطه فلا بد ان تكون فى جميع الطبقات متواتره، ومع عدم تواترها فى بعض الطبقات فلا يكون هذا الخبر متواتراً لأنه لا بد ان يكون متواتراً فى جميع الطبقات. هذا كله فى الوجه الاول.

الاجماع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

أما الكلام فى المورد الثانى وهو فى الاجماع فى عصر الغيبه.

ويقع الكلام فيه فى موردين:

المورد الأول: بعد ما ذكرنا انه لا- ملازمه بين اجماع الفقهاء المتقدمين وبين ثبوت الحكم الشرعى لا- الملازمه العقليه ولا الملازمه العاديه ولا يمكن كشف ثبوت الحكم الشرعى بحساب الاحتمالات ايضاً فيقع الكلام فى موردين آخرين:

المورد الأول: هل ان الاجماع فى عصر المتقدمين كاشف عن امضاء الشارع له؟

المورد الثانى: هل يمكن وصول هذا الاجماع من زمن الأئمه(ع) الى الفقهاء المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقة او لا يمكن ذلك؟

أما الكلام فى المورد الأول فلا طريق لنا الى كشف امضاء الشارع للإجماع، لأن الاجماع إذا كان قولياً فمعنى امضاء الشارع له موافقه الشارع على الإجماع وإن كان عملياً فسكوته عنه امضاء له، ولا- طريق لنا الى كشف ذلك الا التمسك بذيل قاعده اللطف. وسوف يأتى ان هذه القاعده غير تامه لا واقع موضوعى لها، فلا يمكن التمسك بها لكشف امضاء الشارع للإجماع.

ص: ٢٢٣

ودعوى ان اتفاق المرؤوسين والتابعين للأئمه(ع) على شىء يكشف عن رضا الرئيس والامام بذلك وامضائه له لأنه لا يمكن

اتفاقهم على وجوب شيء أو حرمة في مسأله بدون موافقه الأئمه(ع) مدفوعه فإن هذا الاتفاق إذا كان بمرأى ومسمع الرئيس يكشف عن الامضاء لامحاله كالسيره العقلانيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ لأن هذه السيره كانت موجوده في زمن النبي الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) ومع ذلك هم سكتوا عنها ولم يصدر منهم أى ردع عن هذه السيره فهذا بطبيعته الحال يكشف عن الامضاء أى ان الشارع امضى هذه السيره ومع الامضاء لها تتصف بالحجيه الشرعيه وتصبح السيره حينئذ سيره شرعيه بإمضاء الشارع لها.

واما إذا لم يكن الاتفاق في زمن النبي الأكرم(ص) ولا في زمن الأئمه الأطهار(ع) بأن يكون الاتفاق في عصر الغيبه فلا يكون كاشفا عن الامضاء، ومن هنا بنينا ان سيره العقلاء المستحدثه بعد زمن الأئمه(ع) لا- طريق لنا الى كشف امضاء الشارع لها، وكذلك الحال في الاجماع سواء كان قوليا ام كان عمليا فإجماع الفقهاء المتقدمين على وجوب شيء أو حرمة شيء آخر لا طريق لنا الى كشف امضاء الشارع لهذا الاجماع.

هذا كله بالنسبه الى ان الاجماع في عصر الغيبه لا يكون كاشفا عن الامضاء.

ولكن هل يكشف عن مدرک في المسأله او لا يكون كشافا عن ذلك؟

قد يقال كما قيل أنه كاشف عن وجود مدرک معتبر في المسأله مثلا روايه تامه من ناحيه السند والدلاله والجهه والفقهاء قد أجمعوا على استفاده الحكم الشرعى من هذه الروايه المعتبره لأن الفقيه إذا فهم من هذه الروايه وجوب شيء كوجوب السوره في الصلاه او وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال فاحتمال الخطأ موجود فيه لاحتمال ان الروايه لا تدل على ذلك ولا ظهور لها فيه ولكن إذا فهم فقيه ثان منها نفس الوجوب فهذا يوجب زياده القيمه الاحتماليه للصدق فتكبر القيمه الاحتماليه لمطابقه هذه الروايه للواقع وصحة دلالتها، ومع فهم الفقيه الثالث لنفس هذا الحكم من هذه الروايه وكذا الفقيه الرابع وهكذا الى ان نصل الى حد الاجماع فجميع الفقهاء فهموا من هذه الروايه الوجوب وانها ظاهره في الوجوب فبطبيعته الحال تراكم هذه الفتاوى بحساب الاحتمالات يفيد اليقن بظهور هذه الروايه وبدلالتها على هذا الوجوب فيمكن كشف الوجوب من دلاله هذه الروايه بحساب الاحتمالات.

والجواب عن ذلك:

أولاً: ان الروايه وإن فرضنا انها صحيحه وتامه سنداً ودلاله وجهه ولكن مع ذلك لا يمكن ان يكون الفقهاء جميعاً متحدين في فهم الحكم الشرعي منها، لأن مجرد كون الروايه صحيحه سنداً ودلاله وجهه لا يكفي في استنباط الحكم الشرعي فلا بد من النظر الى سندها اولاً فإذا كان تاماً فلا بد من النظر ثانياً الى وجود معارض لها في السند او لا؟ فإن كان لها معارض فلا بد من النظر عن امكان الجمع الدلالي العرفي بينها وبين معارضها. فمع امكان الجمع الدلالي العرفي بينهما فلا تعارض بينهما حيثئذ ومع عدم امكانه فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض. فإن كان هناك مرجح فلا بد من تقديم من يكون المرجح له والا فيسقطان من جهه المعارضه ومع سقوطهما كذلك فهل المرجح قاعده الاشتغال او التخيير او البراهه.

ففي كل هذه المسائل خلاف بين الفقهاء فكيف أجمعوا على استنباط حكم شرعي واحد من هذه الروايه وهو الوجوب مع ان الاستنباط بحاجه الى مقدمات طويله وفي كل هذه المقدمات خلاف بين الفقهاء؟

فكيف يمكن فرض الاجماع على فهم حكم واحد مع كون الروايه في المسأله صحيحه وتامه سنداً ودلاله وجهه فهذا غير واقعي؟

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك فلو فرضنا ان في المسأله روايه معتبره وهي تامه سنداً ودلاله وجهه فالمرجع هو هذه الروايه دون الاجماع لأنها مدرک الاجماع فلا بد من الرجوع لهذه الروايه ولا قيمه للإجماع فوجوده وعدمه سيان، وحيثئذ يقوم الفقيه بالرجوع الى هذه الروايه والاستنباط منها.

هذا كله فيما إذا علم ان للإجماع مدرک معتبر.

ص: ٢٢٥

وأما إذا لم يعلم ان للإجماع مدرک معتبر فى المسأله فىكون الاجماع تعبدىا وحينئذ لا محاله تكون فتاوى الفقهاء مبنیه على أحد امور بعد القول بعدم كون فتاویهم جزافا وبلا- مبرر فإنه خلف فرض كونهم عدولا وثقاتا وأمناء على الروایات، فبطبیعه الحال مدرک فتواهم إذا لم تكن فى المسأله روايه معتبره، إما الظن المطلق والفقیه یرى حجیه مطلق الظن او الروایه الضعیفه والفقیه یرى حجیه مطلق الروایه او حسن الظن من بعضهم بالبعض الآخر او موافقه المشهور او مناسبه الحكم والموضوع، لأن مدارک الفتوى امور محصوره ولا- یمکن تحصیل العلم بثبوت الواقع من ضم هذه الأمور بعضها الى البعض الآخر بحساب الاحتمالات لاحتمال ان جمیع هذه الامور مخالفه للواقع فإذن لا یمکن إحراز الواقع بهذا الاجماع الذى هو اجماع تعبدى.

وكذلك إذا شككنا فى ان له مدرک صحیح او لا يكون له مدرک فىكون حاله حال الاجماع التعبدى من هذه الجهه فلا یمكن ان يكون كاشفا عن ثبوت الحكم الواقعى بحساب الاحتمالات.

واما الكلام فى ان هذا الاجماع بين الفقهاء المتقدمين هل هو كاشف عن الحكم الشرعى بالارتكاز او لا یمكن ذلك؟ فالظاهر انه لا یمكن:

اما اولاً: فلأن الاجماع بين القدماء غير ثابت لاختلافهم، بل فقیه واحد منهم يدعى الاجماع فى كتب ويدعى خلافه فى كتاب آخر، وقد يدعى ان حجیه الاجماع مبنیه على قاعده اللطف او يدعى الاجماع بتطبيق قاعده مسلمه بين الفقهاء على مورد كما إذا أفتى بعضهم بجواز الوضوء بالماء المضاف وادعى عليه اجماع الطائفه مع انه لم يقل به أحد منهم، وهذا ليس الا من جهه تطبيق قاعده البراءه على هذه المسأله لأن الشك فى شرطیه إطلاق الماء أى هل إطلاق الماء شرط فى صحه الوضوء او انه ليس بشرط فلا مانع من التمسك بأصالة البراءه والحكم بجواز الوضوء بالماء المضاف. وهنا يدعى الاجماع من الطائفه عليه.

فتحقق الاجماع فى المسأله بين الفقهاء المتقدمين مشكل جدا وليس بإمكاننا إثباته.

وعلى تقدير ثبوت الاجماع بينهم فلا يمكن ان يكون مثله كاشفا عن ثبوته بين أصحاب الأئمة (ع) فى زمانهم وانهم تلقوا هذا الاجماع منهم (ع) بالارتكاز.

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

الى هنا قد تبين ان الاجماع لا- يمكن ان يكون كاشفا عن ثبوت الحكم فى الشريعة المقدسه بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بحساب الاحتمالات.

وبقى هنا مسألتان:

المسأله الاولى: وصول الحكم الى المجمعين بالارتكاز وان المجمعين يتلقون الحكم من الطبقة السابقه بالارتكاز، فتكون الملازمه ارتكازيه.

المسأله الثانيه: ان الاجماع قد وصل اليهم من زمن الأئمة (ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

أما المسأله الاولى فالإجماع بين المتأخرين لا أثر له لأنه لا يحتمل ان المتأخرين يتلقون الحكم من الأئمة عليهم السلام بدون المتقدمين، فإجماع المتأخرين بدون ثبوته بين المتقدمين لا- أثر له، واما اجماع المتقدمين كالشيخ عليه الرحمه والصدوق والكلينى والسيدى المرتضى والرضى وأشباههم من المتقدمين فهؤلاء اجماعهم على الوجوب او الحرمة فى مسأله لا محاله يكون كاشفا عن وجود مدرك صحيح فى هذه المسأله وهم يعتمدون عليه، لأنه لا يحتمل ان تكون فتاويهم فى المسأله جزافا وبدون مبرر ودليل لأنه خلف كونهم عدول وثقات وامناء على الشريعة المقدسه وحفاظ لها فكيف يعقل ان تكون فتاويهم جزافا وبدون مبرر؟! هذا مضافا الى انهم ليسوا بغافلين عن القواعد العامه المخالفه لفتاويهم بالوجوب او الحرمة كقاعده البراءه وقاعده الطهاره واستصحاب عدم التكليف بل هو غير محتمل فى حقهم، فبطبيعته الحال هم يتلقون هذا الحكم من الطبقة السابقه ارتكازا وهذه الطبقة بمثابة همزه الوصل بينهم وبين أصحاب الأئمة (ع) مباشره او بالواسطه فيصل الحكم الى المجمعين من الطبقة السابقه ارتكازا.

ص: ٢٢٧

ولكن للمناقشه فيه مجال.

أما أولا: فلأن هذا مجرد افتراض ولا يرجع الى معنى محصل ولا واقع موضوعى له.

أما الاجماع بين المتأخرين فلا- أثر له إذ لا- يمكن وصول الحكم الى المتأخرين ارتكازا من غير طريق المتقدمين لأن وصول الحكم اليهم لا- محاله يكون عن طريق المتقدمين وليس لهم طريق آخر للوصول الى الحكم الشرعى، فطريقهم للحكم الشرعى منحصر من طريق المتقدمين فقط.

وأما اجماع المتقدمين الذين يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمة(ع) فأحراز هذا الاجماع التعبدى بين الأصحاب مشكل وذلك لأنه ليس لكل فقيه من الفقهاء المتقدمين كتاب استدلالى يتضمن الاجماع ولو كان الا انه لم يصل البناء، فبالنتيجه لا- طريق لنا الى إحراز الاجماع بينهم والموجود فى كتب المتأخرين دعوى الاجماع وهى لا تدل على الاجماع بين المتقدمين، ولعلها مبنيه على دعوى الشيخ بالإجماع او السيد المرتضى او غيرهم لأن المنقول فى كتب المتأخرين إما دعوى الاجماع مطلقا او دعوى الاجماع من بعض المتقدمين ونقل آرائهم فى المسأله ومن الواضح ان نقل الآراء فى المسأله لا يدل على الاجماع إذ لعلمهم اعتمدوا على شىء آخر فى آرائهم لا على الاجماع.

فإذن مجرد فتواهم فى الوجوب او الحرمة لا يدل على أنهم اعتمدوا على الاجماع فى المسأله.

فلا طريق لنا الى إثبات الاجماع التعبدى بين المتقدمين.

وثانيا: ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاجماع التعبدى ثابت بين جميع المتقدمين إلا انه لا دليل على انهم تلقوا هذا الحكم من الطبقة السابقه بالارتكاز، لأن الارتكاز انما يحصل فى الذهن بممارسه السماع او بممارسه الحس او الرؤيه او بممارسه العمل الخارجى او إذا كان الشىء موافقا لطبيعه الانسان فيحصل الارتكاز بأدنى عدد، واما وجوب الشىء فى المسأله او حرمة فكيف يكون مرتكزا فى أذهان الفقهاء المتقدمين ووصل اليهم بالارتكاز لأن الارتكاز لا بد ان يكون مسبوqa والمفروض انه ليس مسبوqa فكيف يكون مرتكزا فى أذهانهم مع انه انما يحصل بالممارسه إذا كان مخالفا لطبيعه الانسان والأحكام الشرعيه كلفه زائده ومخالفه لطبيعه الانسان الاوليه فإذن لا معنى لوصول الحكم الى الفقهاء المتقدمين بالارتكاز.

فلا تكون الملازمه الارتكازيه ثابتة.

المسأله الثانيه: وصول الحكم الى المتقدمين من أصحاب الأئمه (ع) فى زمن الحضور يدا بيد وطبقه بعد طبقه يتوقف على توفر أمور:

الأمر الاول: أن يكون هذا الاجماع بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه (ع).

الأمر الثانى: ان يكون هذا الاجماع اجماعا تعبديا فلا يكون له مدرك صحيح فى المسأله لا علما ولا احتمالا، لأنه مع وجود المدرك فالرجوع الى المدرك حينئذ لا الى الاجماع فإن كان تاما نأخذ به والا فلا يمكن الأخذ به. وحينئذ لا يمكن الأخذ بالاجماع ايضا لأن مدركه غير صحيح. واما إذا كان محتمل المدرك فإن هذا الاحتمال مانع عن إحراز وصول هذا الاجماع الى المتقدمين بالعلم الوجدانى، فلا- يمكن إحراز اتصال اجماعهم بإجماع أصحاب الأئمه (ع) ووصوله اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه، ومع عدم الاحراز نشك فى حجيه هذا الاجماع والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها فلا يكون هذا الاجماع حجه.

الأمر الثالث: ان لا تكون المسأله التى أدعى الاجماع فيها من المسائل العقليه ولا من المسائل التى تكون مطابقه للقواعد العامه.

فمع توفر هذه الشروط الثلاثه فهل يمكن إحراز ان هذا الاجماع بين المتقدمين قد وصل اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه من أصحاب الأئمه (ع) فى زمن الحضور؟

الظاهر انه لا- يمكن فمع توفر هذه الشروط لا- يمكن إحراز ان الاجماع بين الفقهاء المتقدمين قد وصل اليهم من أصحاب الأئمه (ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

أما الشرط الاول فلأن الاجماع بين المتأخرين لا يمكن لنا إحراز أنه وصل اليهم من أصحاب الأئمه (ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه لأن إحراز ذلك لا- بد ان يكون من طريق المتقدمين، وإحراز الاجماع بين المتقدمين الذى يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه (ع) يكون منوطا بأحد طريقين:

الطريق الاول: أن يكون لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى يتضمن الاجماع فى المسأله وقد وصل هذا الكتاب الينا.

الطريق الثانى: ان يكون وصول الاجماع اليهم من زمن الأئمه(ع) بطريق متواتر، واما وصوله بخبر الواحد فحجتيه غير معلومه لأن اجماع المتقدمين إذا كان واصلا اليهم من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقة فنقل هذا الاجماع يكون حجه إذا كان الناقل ثقة ومشمولا لدليل الحجيه واما إذا لم يكن الاجماع بين المتقدمين واصلا اليهم من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقة فلا يكون نقل هذا الاجماع حجه ولا يكون مشمولا لدليل الاعتبار.

الاجماع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الاجماع

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: وهى ان الاجماع لا- يكون كاشفا عن ثبوت الحكم فى المسأله لا- بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بالملازمه الارتكازيه ولا بتراكم الفتاوى بحساب الاحتمالات.

بقى الكلام فى وصول الاجماع من زمن الأئمه (ع) إلى زمان الفقهاء المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقة فهل يمكن ذلك وهل بإمكاننا إحراز ذلك حتى يكون الاجماع حجه او لا يمكن إحراز ذلك أيضا؟

الاجماع الذى يمكن وصوله الينا من زمن الأئمه(ع) مشروط بشروط:

الشرط الاول: ان يكون هذا الاجماع بين الفقهاء المتقدمين وهم من يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه(ع).

الشرط الثانى: ان يكون هذا الاجماع فى المسأله تعبديا، ولم يكن له مدرك ولو بالاحتمال.

الشرط الثالث: ان لا- يكون هذا الاجماع مبنيا على المسأله العقليه او المسأله المطابقه للقاعده العامه كقاعده البراءه او الاستصحاب أو نحوهما.

فهل هذه الشروط ثابتة او انها أيضا غير ثابتة؟

فالكلام فى هذه الشروط.

أما الشرط الاول فلأن تحقق الاجماع بين الفقهاء المتقدمين لا طريق لنا الى إحرازه بينهم إلا أن يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالى يتضمن الاجماع، فيكون لكل واحد من فقهاء المتقدمين كتاب استدلالى فى الفقه يتضمن الاجماع.

ص: ٢٣٠

ولكن مثل هذا الاكتاب لم يصل الينا أما من جهه انه ليس لكل واحد منهم كتاب استدلالى يتضمن الاجماع او يكون ولكن

لم يصل إلينا وعلى كلا- التقديرين لم يحرز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين، لأن الواصل إلينا هي كتب الشيخ (قده) والسيد المرتضى وغيرهما من الفقهاء المتقدمين وهذه الكتب لا تتضمن الاجماع بين الفقهاء المتقدمين، فإن كتب الشيخ تتضمن الاجماع المدعى من الشيخ المبنى على قاعده اللطف. هذا مضافا الى اختلاف الشيخ في دعوى الاجماع من كتاب الى كتاب آخر.

واما مثل الصدوق والكليني وغيرهما فليس لهم كتب فقهيه استدلاليه ولهم فقط كتب روايه فمن اجل ذلك ليس لنا طريق الى إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين الا- نقل الاجماع من المتأخرين. ومن الواضح ان نقل المتأخرين للإجماع __ وهو إما اجماع الشيخ او اجماع السيد المرتضى او غيرهم ممن يدعى الاجماع فإن دعوى الاجماع بين الفقهاء المتقدمين كثيره وكذلك الفقهاء المتأخرين __ لا ينفع ما لم يحرز الاجماع بين المتقدمين.

فإذن لا طريق لنا إلى إحراز وجود الاجماع بين الفقهاء المتقدمين.

وأما كون هذا الاجماع اجماعا تعديدا فإثباته أيضا مشكل لنا لأن الاجماع على الحكم في المسأله كوجوب السوره في الصلاه فلو فرضنا اجماع الفقهاء المتقدمين على ذلك فهذا الاجماع اما مبنى على أن فتاويهم في هذه المسأله تكون جزافا وبلا مبرر وبلا مدرك أو تكون فتاويهم من جهه تخيلهم انها مطابقه للقاعده العامه كقاعده البراءه او الاستصحاب او الاحتياط او الطهاره او من جهه روايه معتبره عندهم او من جهه انهم تلقوا الاجماع من الطبقة السابقه وجميع هذه الاحتمالات غير صحيحه.

اما الاحتمال الاول فقد ذكرنا أنه خلف فرض كونهم عدول وثقات وأمناء على الأحكام الشرعيه وهم حفظتها فلا يمكن صدور فتوى منهم بلا مبرر وجزافا، فإن هذا في علماء الأماميه غير ممكن، لأن صدورها بغير مدرك محرم وغير جائز.

واما الاحتمال الثانى فهو امر ممكن فإنهم وإن كانوا مطلعين على القواعد العامه كقاعده البراءه والاستصحاب والاحتياط والطهاره وما شاكل ذلك فإنهم نقلوا روايات هذه القواعد فى كتبهم ولكن مع ذلك يمكن الخطأ فى تطبيق هذه القواعد العامه على عناصرها الخاصه وعلى صغرياتها فهذا الاحتمال موجود ولا دافع له.

واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون مدرک هذه الفتاوى روايه معتبره فهذا غير محتمل لأنه لو وجدت روايه معتبره فى المسأله لأشاروا إليها ونقلوها فى كتبهم لأنهم ينقلون الروايات الضعاف والمرسلات فضلا عن الروايات المعتره.

واما الاحتمال الرابع فهل يمكن ان يكون الفقهاء المتقدمين تلقوا هذا الحكم من الطبقة السابقه عليهم وهذه الطبقة هى همزه الوصل بينهم وبين أصحاب الأئمه(ع) مباشره او بالواسطه؟ وهذا الاحتمال أيضا غير ممكن إذ لا طريق لنا إلى ذلك لأننا لانعرف العلماء المتقدمين فى الطبقة السابقه جميعا وأيضا ليس لهم كتب فقهيه استدلاليه لأن هذه الكتب هى من زمن الشيخ(قده) وكتبهم كتب روائيه، ولا شبهه فى ان الروايات الصادره من الأئمه الأطهار قد وصلت الى الفقهاء المتقدمين لا بالتواتر بل بطريق معتبر وصحيح، لكن ليس لديهم كتب استدلاليه فقهيه حتى يدعى الاجماع فيها وهو يصل الى الفقهاء المتقدمين.

فوصول الاجماع بين الفقهاء المتقدمين على تقدير ثبوته من زمن الأئمه(ع) اليهم طبقه بعد الطبقة ويبدأ بيد فلا طريق لنا الى ذلك فإنه بحاجه الى علم الغيب ولا يعلم الغيب الا الله تعالى ومن ارتضى من رسول.

وكيف ما كان فلا يمكن إثبات أن الاجماع المفروض بين المتقدمين قد وصل اليها من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقة.

فإذن لا يمكن ان يكون مدرک هذا الاجماع الا الظن او مناسبه الحكم والموضوع او حسن الظن بالآخر او بالجماعه او موافقه المشهور، ومن الواضح ان هذه الأمور امور محصوره ولا يعلم بمطابقه بعضها للواقع فاحتمال الخطأ فى الجميع موجود فلا يمكن إحراز ان الاجماع بين المتقدمين على تقدير ثبوته قد وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) طبقه بعد الطبقة.

فالتتيجه: انه لا يمكن الحكم بحجيه الاجماع مطلقا سواء ما كان بين المتأخرين فهو واضح لأن مثل هذا الاجماع لا يمكن إحراز انه وصل اليهم من المتقدمين وسواء كان بين المتقدمين لأنه لا يمكن إثبات انه حجه.

ومن هنا لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شىء من المسائل الشرعيه.

هذا مضافا الى ان مثل هذا الاجماع غير متحقق بين الفقهاء المتقدمين لاختلافهم فى دعوى الاجماع بل اختلاف واحد منهم لاختلاف كتبه فى دعوى الاجماع مضافا الى ان جماع بعضهم مبنى على القاعده كقاعده اللطف ونحوها.

فإذن يبقى الكلام فى قاعده اللطف.

فهل هى تامه او لا؟

الاجماع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

لحد الآن قد تبين انه لا يمكن تحصيل الاجماع التعبدى بين الفقهاء المتقدمين فى مسأله لاختلافهم فى دعوى الاجماع واختلاف مبانيهم فى حجيه الاجماع بل اختلاف شخص واحد فى دعوى الاجماع باختلاف كتبه، وكذلك الحال بين المتأخرين.

ومع الاغماض عن ذلك وفرض تحصيل الاجماع بين الفقهاء المتقدمين فى مسأله فهذا الاجماع لا يمكن ان يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) لا- بالملازمه العقليه ولا- بالملازمه العاديه ولا- بالارتكاز ولا بتراكم الفتاوى بحساب الاحتمالات. ولا يمكن إحراز ان هذا الاجماع قد وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه. فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال على الاجماع فى شىء من الأحكام الشرعيه.

بقى هنا شيان:

أحدهما: ان ناقل الاجماع تاره يقصد نقل السبب وهو فتاوى العلماء فى المسأله وآرائهم، واخرى يقصد نقل المسبب وهو قول المعصوم(ع) فإن أراد نقل السبب فالمخبر به أمر حسى وهو فتاوى العلماء وآرائهم، وهل يكون هذا النقل مشمولاً لدليل حجيه أخبار الثقة او لا يكون مشمولاً؟

والجواب: أن حجيه اخبار الثقة مشروطه بشروط:

ص: ٢٣٣

الشرط الاول: أن يكون المخبر ثقة.

الشرط الثاني: ان يكون المخبر به أمر حسى أو قريبا من الحس.

الشرط الثالث: ان يكون المخبر به حكما شرعيا فى نفسه او موضوعا لحكم شرعى.

فإذا توفرت هذه الشروط فى الخبر فهو مشمولاً لدليل الحجية ولدليل الاعتبار.

واما فى المقام فالشرطان الاولان متوفران فإن المخبر ثقته والمخبر به وهو فتاوى العلماء أمر محسوس، ولكن فتاوى العلماء ليس بحكم شرعى ولا موضوع لحكم شرعى.

فمن اجل ذلك فهذا النقل وهذا الخبر لا يكون مشمولاً لدليل حجيه اخبار الثقه، فنقل الاجماع لا يكون حجه لا من جهه انه خبر حدسى بل هو خبر حسى ونقلًا حسيا ولكن المخبر به ليس حكما شرعيا فى نفسه ولا موضوع لحكم شرعى، فمن اجل ذلك لا يكون مشمولاً لدليل الاعتبار ولدليل الحجية.

واما إذا أراد بنقل الاجماع نقل المسبب وهو قول المعصوم(ع) فإنه مبنى على ثبوت الملازمه بين السبب والمسبب حتى تشكل هذه الملازمه الدلاله الالتزاميه لدليل الحجية ليدل دليل الحجية على إثبات قول الفقهاء وآرائهم بالمطابقه وعلى قول المعصوم بالالتزام.

ولكن تقدم ان هذه الملازمه غير ثابتة فليس بإمكان الناقل أن ينقل المسبب لأن نقل المسبب مبنى على ثبوت الملازمه بين فتاوى العلماء واجماعهم وقول المعصوم(ع)، حتى تشكل هذه الملازمه دلالة التزاميه لدليل حجيه خبر الثقه ويدل على اجماع الفقهاء بالمطابقه وعلى قول المعصوم بالالتزام، ولكن هذه الملازمه غير ثابتة.

ومن هنا ذكر المحقق الأصفهاني (1) (قده) أن ناقل الاجماع إن أراد حجيه المدلول المطابقى وهو قول الفقهاء وآرائهم فيرد عليه أن قول الفقهاء ليس بحكم شرعى ولا موضوع لحكم شرعى فمن هذه الناحية لا يكون مشمولاً لدليل الحجية. وإن أراد نقل المسبب وهو قول المعصوم(ع) فيرد عليه انه مبنى على ثبوت الملازمه بين قول الفقهاء وبين قول المعصوم(ع) حتى تشكل الدلاله الالتزاميه والمفروض ان هذه الملازمه غير ثابتة.

ص: ٢٣٤

وما ذكره (قده) صحيح وتام.

الأمر الثاني: أن ما يوجب نقص مكانه الاجماع هو ان كل مَن بحث وفحص في كتب الفقهاء الاستدلاليه وجد أن اكثر الاجماع المدعاه في كلمات الفقهاء المتقدمين والمتأخرين مبنيه على التخمين وعلى الحدس والاجتهاد وعلى حسن الظن أو على ذهاب جماعه في المسأله دون جميع الفقهاء وليس اجماعا تعديا.

فإذن دعوى الاجماع اكثرها مبنيه على التخمين والحدس والاجتهاد وحسن الظن وذهاب جماعه في المسأله.

فالإجماع التعبدى بمعنى ان جميع الفقهاء قد اجمعوا على الحكم الشرعى فى مسأله هو غير موجود لا بين الفقهاء المتقدمين ولا بين الفقهاء المتأخرين.

فإذن لا يمكن إثبات الاجماع فى المسائل الفقهيّه النظرية، لأن المسائل الفقهيّه يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام:

القسم الاول: المسائل الضرورية التي تحتفظ بضرورتها الى الآن. كوجوب الصلاه ووجوب الصيام ووجوب الحج وحرمة شرب الخمر والزنا وما شاكل ذلك. فإن هذه الاحكام الشرعيه احكام ضروريه فى الشريعه المقدسه وتحتفظ بضرورتها لحد الآن.

القسم الثانى: الأحكام القطعيه المحفظه بقطعيتها لحد الآن، كحرمة التصرف فى مال الغير وأكل مال الغير وإيذاء الغير وما شاكل ذلك. فهذه الأحكام أحكام قطعيه فى الشريعه المقدسه وتحتفظ بقطعيتها لحد الآن.

القسم الثالث: الأحكام الفقهيّه النظرية، وهذا القسم يشكل الغالبية العظمى للمسائل الفقهيّه، فإن نسبة القسمين الأولين إلى مجموع المسائل الفقهيّه لا تتجاوز عن نسبة ٦٪ بنسبه تقريبيه وإلا- فالمسائل الفقهيّه أغلبها ومعظمها مسائل نظريه. وأما فى المسائل الضرورية والمسائل القطعيه فلا مجال لدعوى الاجماع، فإن نسبة العامى والمجتهد الى هذه المسائل على حد سواء فلا يرجع العامى الى المجتهد فى المسائل الضرورية القطعيه فى الشريعه المقدسه. فلا تقليد ولا اجتهاد فى هذه المسائل، لأن التقليد والاجتهاد إنما هو فى الأحكام الفقهيّه النظرية، لأن إثباتها بحاجه الى اعمال النظر والاجتهاد والاستنباط والعامى حيث لا يقدر على ذلك فلا بد له من الرجوع الى المجتهد ومن هنا يكون التقليد أمرا ضروريا فى الشريعه المقدسه، إذ لا يمكن ان يبقى الانسان مهملا بالنسبه الى الاحكام الشرعيه كما ان الاجتهاد أمر ضرورى للحفاظ على الأحكام الشرعيه، وكذلك التقليد أمر ضرورى بالنسبه الى العامى حيث لا يتمكن من الوصول الى الاحكام الشرعيه الا بالتقليد.

فإذن في هذا القسم من الأحكام الشرعيه وهو الأحكام الفقهيه النظرية لا بد من رجوع العامى الى المجتهد.

والعمده فى هذه الأخبار هى الروايات فإن استنباط الأحكام الشرعيه وعملياته الاجتهاد تتوقف على الروايات واما الاجماع فلا أثر له وكذلك حكم العقل أى أدراك العقل المصالح والمفاسد إذ ليس للعقل طريق الى إحراز المفاسد والمصالح لكى يكشف حكما شرعيا.

واما الآيات الكريمة فهى قليلة بالنسبه الى الأحكام الشرعيه العمليه. فالعمده هى الروايات الواصله الينا من الأئمه (ع) فى عمليه الاجتهاد والاستنباط.

بقى الكلام فى قاعده اللطف.

فقد ذهب جماعه من المتقدمين ومنهم شيخ الطائفة الشيخ الطوسى (قده) الى هذه القاعده وبنى على ان حجيه الاجماع مبنيه على هذه القاعده وذهب المتكلمون الى هذه القاعده وقالوا بأن قاعده اللطف مقتضى العدل الآلهى، ونقصد بالعدل الآلهى ادراك العقل ما هو واجب على الله تعالى بحكم كونه عادلا ومن هنا استدل بهذه القاعده على نبوه النبى الأكرم (ص) وعلى بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام الشرعيه.

واما الشيخ (قده) فقد استدل بها على حجيه الاجماع.

فإذا أجمع الفقهاء فى مسأله على حكم فإن كان الاجماع مطابقا للواقع فهو وإن لم يكن مطابقا للواقع فحكمه الله تعالى وعدله يقتضى القاء الخلاف بينهم او التصرف فى ذهن واحد منهم بالخلاف فيخالف الاجماع وما هو مخالف للإجماع فهو مطابق للواقع فالإجماع ليس مطابقا للواقع وما هو مخالف للإجماع مطابق للواقع، فالتصرف فى ذهن واحد منهم بالخلاف وإلقاء الخلاف بينهم إنما هو بالاستناد الى هذه القاعده.

فهذه القاعده تقتضى مطابقه الاجماع للواقع والا كان على الله تعالى ان يلقى الخلاف بين المجمعين والتصرف فى ذهن واحد منهم بالخلاف او ان الأمام (ع) يلقى الخلاف بينهم.

هكذا استدل الشيخ (1) على ان حجيه الاجماع مبنيه على قاعده اللطف.

ص: ٢٣٦

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع ___ قاعده اللطف

كان كلامنا في قاعده اللطف وذكرنا ان الشيخ(قده) قد بنى ان حجيه الاجماع مبنيه على هذه القاعده وذكر المتكلمون ان هذه القاعده مبنيه على العدل الالهي ولطفه وحكمته تعالى وتقدس ونقصد بها أدراك العقل ما هو واجب على الله تعالى بحكم كونه عادلا ولهذا قد استدل بها على نبوه نبينا محمد (ص) وعلى ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الأحكام.

واما الشيخ فقد بنى حجيه الاجماع على هذه القاعده لأن الفقهاء اذا أجمعوا على حكم في مسأله وكان اجماعهم خطأ وغير مطابق للواقع فالله تعالى بمقتضى لطفه وحكمته يلقي الخلاف بينهم وينصرف ذهن بعضهم عن هذه المسأله الى اختيار مسأله اخرى بديلا عنها وهذه المسأله الأخرى مطابقه للواقع. أو يأمر الله تعالى الأمام بإلقاء الخلاف بينهم وانصراف ذهن بعضهم عن حكم هذه المسأله واختيار حكم آخر في مسأله اخرى.

هذا هو مقتضى قاعده اللطف وحكمته تعالى وتقدس.

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول:في أصل ثبوت هذه القاعده.

المقام الثاني: ان هذه القاعده هل تصلح ان تكون تصحيحا لفتاوى الفقهاء وان تكون حجيه الاجماع مبنيه على هذه القاعده او لا تكون صالحه لذلك؟

أما الكلام في المقام الأول فقد يقال كما قيل أن هذه القاعده غير ثابتة لأن معنى هذه القاعده تعيين التكليف على الله تعالى وهو غير معقول ويستحيل أدراك العقل ما هو تكليف على الله تعالى، فمن اجل ذلك لا يمكن الالتزام بهذه القاعده.

والجواب عن ذلك: ان معنى هذه القاعده ليس تعيين التكليف على الله تعالى بل معناها أدراك العقل الفطري ان كل ما يصدر من الله تعالى فهو مقتضى حكمته ومقتضى لطفه وعدله كما يدرك ما هو مقتضى قدرته الذاتيه تعالى وتقدس ومقتضى علمه الذاتى كذلك يدرك ان كل ما صدر من الله تعالى من إرسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الأحكام فهو من متطلبات هذه القاعده ومقتضى لطفه تعالى وعدله.

ص: ٢٣٧

هذا هو معنى هذه القاعده لا تعيين التكليف على الله تعالى بل العقل يدرك ان كل ما يصدر من الله تعالى فهو مقتضى حكمته ولطفه وعدله ولهذا لا شبهه في ثبوت هذه القاعده، إذ من الضروري ان كل ما صدر من الله تعالى فهو مقتضى حكمته ومقتضى عدله ولطفه فهذا مما لا شبهه فيه.

وأما الكلام في المقام الثاني فلا شبهه في أن إرسال الرسل للبشر وإنزال الكتب عليهم وتبليغ الأحكام لهم من متطلبات هذه القاعده بمقتضى حكمته ولطفه وعدله بغرض إنقاذ البشر من المهالك الدنيويه والأخرويه وإخراجهم من الظلمات الى النور ومن الضلاله الى الهدايه وتهذيب سلوكياتهم في الخارج وتزويدهم بروح الإيمان بالوحدانيه والرساله وتزويدهم بالملكات الفاضله والأخلاق الساميه، فإن الدين الإسلامى يراعى جنبتين: جنبه العقيدته، وجنبه العمل لأن العقيدته تصحح عمل الإنسان في الخارج وتهذب سلوكياته في الخارج وتؤثر في تعديل سلوكياته وتمنع من الانحرافات فإن روح الإيمان والملكات الفاضله والأخلاق الساميه لها تأثير كبير في سلوكيات الإنسان في الخارج ومنعها عن الانحرافات فهذا مما لا شبهه فيه.

وأما ما ذكره شيخ الطائفة من ان حجيه الاجماع مبنيه على هذه القاعده فلا يمكن المساعدة عليه بل لا يرجع الى معنى معقول، فإن الفقهاء إذا أجمعوا على حكم في مسأله وفرضنا ان اجماعهم كان خاطئ وغير مطابق للواقع فعلى الله تعالى بمقتضى لطفه وحكمته وعدله إلقاء الخلاف بينهم وانصراف إذهان بعضهم عن هذه المسأله باختيار مسأله اخرى بديله عنها والمسأله الأخرى هى المطابقه للواقع واما الاجماع فغير مطابق للواقع، فهذا في نفسه غير معقول.

فإن لازم ذلك إذا فرضنا في عصر يكون المجتهد منحصرًا بفرد واحد فلازم ذلك أن تكون فتاويه جميعًا من أول الطهارة إلى آخر الدييات مطابقه للواقع بمقتضى هذه القاعده وهذا غير معقول وغير متصور ومعنى ذلك أن رسالته العمليه كالسنه النبويه فإنها مطابقه للواقع ولا يجوز لأى فرد مخالفته لا فى زمانه ولا فى الزمان القادم ولا يجوز لأى أحد أن يقوم بعملية الاجتهاد على خلافه لأن خلافه خلاف السنه لفرض أن فتاويه جميعًا مطابقه للواقع فكيف يعقل مخالفته لأن مخالفته مخالفه للواقع وهو مما لا يمكن الالتزام به، فلا بد من العمل على طبق فتاويه طول القرون إلى ظهور إمام العصر (ع) وهذا أمر غير معقول وغير متصور، فكيف التزم شيخ الطائفة بذلك؟!

فالتتبعه أن حجيه الاجماع لا يمكن أن تكون مبنيه على هذه القاعده فلا يمكن أن تكون هذه القاعده لتصحيح فتاوى الفقهاء فى المسائل الفقهيّه النظرية.

هذا تمام كلامنا فى هذه القاعده.

الوجه الثالث: ذكرنا فى أول البحث أنه قد استدلل على حجيه الاجماع بوجه كان الأول منها أن الاجماع يكون كاشفا عن قول المعصوم (ع) أو عن ثبوت الحكم بالواقع، وكان الثانى منها قاعده اللطف.

وأما الثالث: فهو الروايه المرسله النبويه الوارده وهى أن النبى الكرم (ص) قال: (لا تجتمع على ضلاله). وقد ورد فى روايه أخرى (لا تجتمع أمتى على ضلاله)

فإنه يستدل بهذه الروايه على أن الاجماع حجه فإن الفقهاء لا يجتمعون على الضلاله وعلى الخطأ بمقتضى هذه الروايه.

ولكن الاستدلال بهذه الروايه غير ممكن:

أولاً: أنها روايه ضعيفه سنداً ولم تكن هذه الروايات فى كتبنا ولم تثبت من طرقنا، فهى روايات نبويه مرسله ولا تكون حجه ولا يمكن العمل بها.

وثانيا: لعل النبي الأكرم(ص) قال لا تجتمع على ضلاله من جهة وجود الأمام المعصوم بين الأمة.

وثالثا: ان الوارد في الروايه هو الاجتماع على الضلاله ومعنى الضلاله العصيان والتمرد ومن الواضح ان خطأ المجتهد ليس عصيانا وليس أثما لأن المجتهد إذا أخطأ في عمليه الاستنباط من دون مسامحه لا يكون خطأه جرما وعصيانا وإثما بل له اجر فكيف يكون خطأ المجتهد ضلال وعصيان.

هذا مضافا الى ان هذه الروايات خلاف الوجدان والضروره إذ لا- شبهه في ان الأمة تجتمع على الضلال خارجا، ولا يمكن تصديق هذه الروايات. فكيف يمكن تصديق أن النبي الأكرم(ص) قد اخبر بذلك.

هذا مضافا الى ان كلمه (لا-) في الروايه ناهيه لا- نافية فيكون المعنى أن النبي الأكرم(ص) نهى الأمة من الاجتماع على ضلاله وحينئذ تكون القضية قضيه إنشائية لا خبريه.

وكيف ما كان فالاستدلال بهذه الروايه ساقط.

إلى هنا قد تبين انه لا- يمكن إثبات حجيه الاجماع لا بالكشف عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم في الواقع ولا بقاعده اللطف ولا بالروايات.

ويقع الكلام في الشهره.

ولا شبهه في ان الشهره لم تكن حجه لأنه إذا لم يكن الاجماع حجه فالشهره بطريق أولى فإن الاجماع اتفاق كل العلماء والشهره اتفاق جل العلماء لا الكل فإذا لم يكن اتفاق كل العلماء حجه فاتفاق جلهم بطريق أولى.

ولكن مع ذلك قد استدل على حجيه الشهره بوجه:

الوجه الاول: ان ملاك حجيه خبر الواحد موجود في الشهره أيضا وهو إفاده الظن لأنها هي ملاك حجيه خبر الواحد وهذا الملاك موجود في الشهره أيضا بل الشهره قد تفيد الظن أقوى مما يفيد خبر الواحد فمن اجل ذلك لا مانع من الحكم بحجيه الشهره وان دليل حجيه خبر الواحد يشمل الشهره أيضا من جهة ان ملاك حجيه خبر الواحد موجود في الشهره بل قد يكون أقوى.

والجواب عن ذلك ان خبر الواحد مطلقا لا- يكون حجه حتى يقال ان ملاك حجته إفاده الظن بل الحجه انما هير خبر الثقة وحجيه خبر الثقة مبنيه على إفادته الوثوق والاطمئنان النوعى بالواقع وليست حجيه خبر الثقة من باب إفادته الظن بل حجيه خبر الثقة دون غيره من جهه انه يفيد الوثوق والاطمئنان النوعى بالواقع دون غيره. فمن اجل ذلك يكون مشمولاً لدليل الحجيه كالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا. والمفروض ان الشهره الفتوائيه لا تفيد الوثوق والاطمئنان النوعى حتى يكون ملاك حجيه خبر الثقة موجودا فيها.

فالتتيجه ان هذا الوجه غير تام.

الشهره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الشهره

كان كلامنا فى حجيه الشهره وقد استدل على حجيتها بوجه:

الوجه الاول: انها مشتمله على ملاك حجيه خبر الواحد لأن ملاك حجيه خبر الواحد هو إفادته الظن بالواقع والمفروض ان الشهره ايضا تفيد الظن بالواقع بل الظن الحاصل من الشهره أقوى من الظن الحاصل بخبر الواحد فى أصابته للواقع ، فتدخل الشهره فى أخبار الأحاد وتكون مشموله لدليل الحجيه فإنها عباره عن إخبار الفقهاء عن قول المعصوم(ع).

والجواب عن ذلك واضح: فإننا لا نقول بحجيه خبر الواحد مطلقا حتى يكون ملاك حجيته إفادته الظن بالواقع بل نقول بحجيه حصه خاصه من خبر الواحد وهو خبر الثقة فإذا كان المخبر ثقه فيكون خبره حجه إذا كان خبره عن حس فيعتبر فى حجيه خبر الواحد شرطان أساسيان:

أحدهما: كون المخبر ثقه.

والآخر: كون المخبر به أمر محسوس.

والمفروض أن المخبر به أمر محسوس وهو قول المعصوم(ع) والمخبر نقل قول المعصوم(ع) أما مباشره او بالواسطه فالمخبر به امر محسوس.

وهذان الشرطان غير موجودان فى الشهره لأن الشرط الأول وإن كان موجودا فى الشهره لأن الفقهاء ثقه وعدول ولكن الشرط الثانى غير متوفر لأن الفقهاء أخبروا عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم فى الواقع عن حدس واجتهاد لا عن حس فمن اجل ذلك لا تكون الشهره مشموله لدليل الحجيه، لأن عمده الدليل على حجيه خبر الثقة السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وهذه السيره إنما تشمل خبر الثقة إذا كان عن حس فالمخبر إذا كان غير ثقه فلا يكون الخبر مشمولاً للسيره إذ لا دافع لاحتمال كذبه متعمدا فإنه غير ثقه ولا رادع عن كذبه عامدا وملفتا ولهذا لا تشمل السيره خبر غير ثقه إذ لا يكون هناك دافع

وأما إذا كان المخبر ثقة فاحتمال تعمده الكذب منتف لأنه ثقة فلا يكذب وكذلك إذا كان المخبر به أمرا محسوسا أو قريبا من الحس فحيث ان الخطأ فى الأمر المحسوس أمر نادر فإذا شككنا فى مورد أنه أخطأ أو لا فلا يوجد مانع من التمسك بأصالة عدم الخطأ وهى من الأصول العقلائيه الممضاه شرعا.

وأما إذا كان الخبر عن حدس فاحتمال الخطأ فى الأخبار الحدسيه كثير فمن اجل ذلك لا يمكن دفع هذا الاحتمال بأصالة عدم الخطأ لأن أصالة عدم الخطأ لا تجرى فى نفسها فمن اجل ذلك لا يكون مشمولاً لدليل الحجيه وهو السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا.

فمن اجل ذلك الحججه إنما هو خبر الثقة إذا كان عن حس أو قريب من الحس.

وحيث ان الشهره الفتوائيه وإن كان المخبر بها ثقة إلا- أنها ليست إخباراً عن قول المعصوم أو عن ثبوت الحكم فى الواقع عن حس وإنما تكون عن حدس فمن اجل ذلك لا تكون الشهره مشموله لدليل الحجيه.

الوجه الثانى: أن مقتضى عموم التعليل فى آيه النبأ (أن تصيبوا قوما بجهاله) (١) حجيه الشهره الفتوائيه.

لأن آيه النبأ تدل على عدم حجيه خبر الفاسق معللاً بأن العمل به سفاهه، لأن المراد من الجهاله فى الآيه هى السفاهه فالعمل بخبر الفاسق يكون عملاً- سفهياً فمن اجل ذلك لا يكون حججه. ومن الواضح ان العمل بالشهره ليس سفهياً ولا مانع من العمل بها طالما لا يكون العمل بها عملاً سفهياً.

وقد أورد على ذلك السيد الاستاذ (٢) (قده) على ذلك إشكالا آخر بأن هذا البيان غير تام فإن عموم العله يقتضى عموم الحكم فى كل مورد تكون العله موجوده فيه ولا يقتضى نفى الحكم عن كل مورد لا تكون العله موجوده فيه لأنه لا مفهوم للعله الا إذا كان هناك دليل يدل على ان العله منحصره فعندئذ يكون لها مفهوم، واما إذا لم يكن هناك دليل على ان العله منحصره فلا مفهوم لها فمقتضى عموم العله يقتضى عموم الحكم لكل مورد تكون العله موجوده فيه ولا يقتضى نفى الحكم عن كل مورد لا تكون العله موجوده فيه فيمكن ان يكون الحكم فى هذا المورد ثابتاً بعله أخرى وبسبب آخر.

١- الحجرات/السوره ٤٩، الآيه ٦.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ١٤٥.

فإذن الآيه المباركه تدل على عدم حجيه شىء بمقتضى عموم التعليل إذا كان العمل به سفهيا ولا يدل عموم التعليل على ان العمل فى مورد إذا لم يكن سفهيا فهو حجه فيمكن ان لا يكون حجه بسبب آخر وبعده أخرى لا من جهة ان العمل به سفهيا.

وهذا نظير تعليل حرمه الخمر بالإسكار فإن هذا التعليل يدل على عموم الحرمة فى كل مائع إذا كانت العله موجوده فيه وهى الإسكار سواء كان المائع خمرا او غيره ولا يدل على نفى الحرمة عن كل مورد لا تكون العله موجوده فيه أى كل شىء وكل مائع إذا لم يكن الإسكار موجودا فيه فلا يدل على ان الحرمة غير موجوده فيه بل لعلها موجوده بسبب آخر وبعده أخرى فلا تدل العله على المفهوم أى لا تدل على النفى عند النفى وإنما تدل على الثبوت عند الثبوت فقط.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده) وللمناقشه فيه مجال.

لأن ما ذكره(قده) تام بحسب الكبرى لأن عموم التعليل يقتضى عموم الحكم فى كل مورد تكون العله موجوده فيه ولا يقتضى نفى الحكم عن كل مورد لا تكون العله موجوده فيه، فهذه الكبرى فى نفسها تامه.

إلا- انها لا تنطبق على المقام لأن وجوب التبين فى الآيه المباركه وجوب إرشادى وليس وجوبا مولويا بل إرشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق معللاً ان العمل به يكون عن جهاله وسفاهه.

فإذن وجوب التبين وجوب إرشادى فمنطوق الآيه المباركه إرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق باعتبار ان العمل به يكون عملا سفهيا وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل وخبر الثقة باعتبار ان العمل به لا يكون سفهيا عند العرف والعقلاء.

فإذن الآيه المباركه وجوب التبين فيها إرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق بل كل شىء يكون العمل به سفهيا وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه كل شىء لا يكون العمل به سفهيا فلا تكون هناك واسطه فى البين، لأن الشىء إما ان يكون حجه او لا يكون حجه، فإن كان حجه فالعمل به لا يكون سفهيا وإن لم يكن حجه فالعمل به سفهيا.

وعلى هذا فالشهره الفتاويه إما ان تكون حجه او لا تكون حجه ولا ثالث فى البين، فإن كانت حجه فالعمل بها ليس سفهيا بل هو عمل عقلائى فإن لم تكن حجه فالعمل بها عمل سفهى فإن العمل بما لا يكون حجه بطبيعته الحال يكون سفهيا ولغوا ولا يصدر عن العاقل، وعندئذ لا يكون هناك ثالث فى البين كما ذكره السيد الاستاذ(قده).

نعم ما ذكره السيد الاستاذ(قده) إنما يتم فيما إذا كان الوجوب حكما تكليفيا كما فى حرمه شرب الخمر المعلنه بوجود السكر، لأن حرمه شرب الخمر حرمه مولويه تكليفيه فهنا الواسطه متصوره فإن عموم التعليل يدل على عموم الحكم لعموم علته ويدل على سعه الحكم بسعه علته ويدل على ان الحرمة ثابتة فى كل مورد تكون العله فيه موجوده ولا يدل على نفى هذا الحكم فى كل مورد لم تكن العله موجوده.

فإذن عموم التعليل فى مثل شرب الخمر يدل على ثبوت هذا الحكم فى كل مورد تكون العله موجوده وهى السكر ولكن لا يدل على نفى الحرمة فى كل مورد لا يكون السكر فيه موجودا، فيمكن ان يكون حراما بسبب آخر وبعله اخرى.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) تام فى الحكم المولوى التكليفى وأما فى المقام فهو غير تام.

الشهره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الشهره

ذكرنا أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن عموم التعليل يدل على عموم الحكم فى كل مورد توجد العله فيه ولكن لا يدل على انتفاء الحكم فى كل مورد لا- توجد العله فيه ولا مفهوم للعله الا اذا قام دليل على ان العله منحصره. تام كبرى، ولكنها لا تنطبق على الآيه المباركه فإن الآيه المباركه تدل على وجوب التبين عن خبر الفاسق. وذكرنا ان وجوب التبين وجوب إرشادى الى عدم حجيه خبر الفاسق، ولهذا يكون العمل به عمل سفهيا وليس عملا عقلائيا، لأن معنى العمل به اسناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه فى مقام العمل. ومن الواضح ان هذا لا يمكن اذا كان الخبر غير حجه، لأنه تشريع وقبيح وليس بعقلائى بل هو عمل سفهى وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل، ولهذا لا يكون العمل به سفهيا، بل هو عمل عقلائى يصح اسناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه فى مقام العمل ومقام الاستنباط.

ص: ٢٤٤

وعلى هذا فالشهره الفتاويه اذا كانت داخله فى أخبار العدول فهى حجه ولا مانع من العمل بها ولا يكون العمل بها سفهيا، بل هو عقلائى ويصح اسناد مؤداه الى الشارع، ويصح الاستناد اليها فى مقام العمل، وإن لم تكن الشهره داخله فى أخبار العدول فلا تكون حجه وإذا لم تكن حجه فلا محاله يكون العمل بها سفهيا.

فإذن لا- واسطه فى البين، فإن الشهره إما أن تكون حجه او لا تكون حجه ولا ثالث لهما، فإن كانت حجه فالعمل بها عقلائى وليس سفهى وإن لم تكن حجه فالعمل بها سفهى وليس بعقلائى هذا كله فى الوجه الثانى.

وأما الوجه الثالث: وهو أن مقتضى مقبوله عمر بن حنظله ومرفوعه زراره حججه الشهره.

فإنه جاء في المقبوله: (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه) (١) وقد جاء في مرفوعه زراره (خذا بما اشتهر بين أصحابك) (٢)

وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين أن عله الأخذ بالمشهور والعمل به هو الشهره، فالشهره سبب لوجوب الأخذ بالمشهور ولا فرق بين أن يكون المشهور روايه او كونه فتوى فلا فرق فى ذلك فإن الشهره قد تكون صفه للروايه وقد تكون صفه للفتوى والشهره هى تمام الملاك لحججه المشهور ووجوب الأخذ به سواء كان المشهور روايه او فتوى لا فرق بينهما من هذه الناحيه.

ص: ٢٤٥

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص ١٠٦، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١، ط آل البيت.

٢- مستدرک الوسائل، الميرزا حسين النورى الطبرسى، ج١٧، ص ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، باب ٩، ح ٢.

والجواب عن ذلك:

أولاً: ان كلتا الروايتين ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاستدلال بهما. أما المقبوله فهى وإن كانت مقبوله لدى المشهور من الأصحاب وقد عملوا بها الا انها سندا غير تامه فإن عمر بن حنظله لم يثبت توثيقه فى كتب الرجال فلا يمكن الاعتماد على روايته فهى ضعيفه من ناحيه السند. وعمل المشهور بها ليس جابرا لضعفها، فلا يمكن الاستدلال بهذه الروايه.

وأما المرفوعه فقد ناقش فيها من ليس دأبه المناقشه فى الروايات كصاحب الحدائق(قده) (١) فإنه يرى ان جميع روايات الكتب الأربعة قطعيه الصدور وأنها وصلت الينا بالتواتر واعترض العلامة(قده) بان تقسيم الروايه الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف لا وجه له فإن الروايات جميعا متواتره وقطعى الصدور من الأئمه(ع) فلا معنى لهذا التقسيم، لأنه سبب لطرح الروايات الصادره من الأئمه(ع).

ومع ذلك فقد ناقش صاحب الحدائق فى هذه المرفوعه وقال لا أصل لها.

فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال لا بالمقبوله ولا بالمرفوعه.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الروايتين تامتان سندا ولكن مع ذلك لا يمكن الاستدلال بهما على حجيه الشهره الفتوائيه.

أما المقبوله فلأنها تختص بالروايات المشهوره ولا تشمل الفتوى المشهوره وذلك لوجود قرائن فيها:

القرينه الأولى: أن فيها جعل الشهره من أحد مرجحات باب المعارضه فإذا وقع التعارض بين الروايتين وكانت احدهما مشهوره بين الأصحاب والأخرى شاذه وجب تقديم الروايه المشهوره على الروايه الشاذه وطرح الشاذه وانها لا تكون حجه فى مقابل الروايه المشهوره.

ومن الواضح ان الفتوى المشهوره لا تكون مرجحه فى باب التعارض لأن المرجح فى باب التعارض بين الروايتين الروايه المشهوره أى الشهره الروائيه والشهره الفتوائيه لا تصلح ان تكون مرجحه فى باب التعارض وهذا قرينه على ان المراد من الشهره فى المقبوله هى الشهره الروائيه لا الأعم منها ومن الشهره الفتوائيه.

ص: ٢٤٤

القرينه الثانيه: انه فرض فى المقبوله ان كلتا الروائتين فى طرفى المسأله مشهوره فالروايه التى يكون مضمونها الوجوب فى المسأله والروايه التى يكون مضمونها الحرمة فى المسأله فكلاهما مشهوره والمراد من الشهره هنا الشهره الروائيه أى نقلها معظم الأصحاب أى كما ان روايه الوجوب نقلها معظم الأصحاب او جميعهم كذلك روايه الحرمة فى المسأله فقد نقلها معظم الأصحاب او جميعهم وهذا لا- مانع منه، وهذا قرينه على ان المراد من الشهره هنا الشهره الروائيه لا- الأعم منها ومن الشهره الفتوائيه لأن الشهره الفتوائيه لا يتصور فى كلا طرفى المسأله، فإذا فرضنا أن هنا قولين قول بالوجوب فى المسأله وقول بالحرمة ولا يتصور ان يكون كلا القولين مشهورا بين الأصحاب فهذا غير معقول فى الفتوى، فإن كان احدهما مشهورا بين الأصحاب فلا محاله يكون الآخر شاذا.

فإذن طرفى المسأله لا يمكن ان يكون مشهورا بحسب الفتوى فإن أحد قولى الأصحاب إذا كان مشهورا فالقول الآخر لا يمكن ان يكون مشهورا فلا محاله يكون شاذا. فجعل الشهره فى كلا طرفى المسأله قرينه على ان المراد منها فى المقبوله الشهره الروائيه لا الأعم منها ومن الشهره الفتوائيه.

القرينه الثالثه: ان الشهره الروائيه ليست فى مقابل الاجماع بل تنسجم مع الاجماع ولهذا أطلق عليها الاجماع فى المقبوله (المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور) فإذا الشهره الروائيه هى الروايه التى نقلها معظم الاصحاب او جميعهم. فلا تكون الشهره الروائيه فى مقابل الاجماع بل تنسجم معه.

واما الشهره الفتوائيه فهى فى مقابل الاجماع ولا يمكن الجمع بينهما لأن الاجماع اتفاق كل العلماء فى المسأله والشهره الفتوائيه اتفاق جلهم فى المسأله أى معظمهم، فتكون الشهره الفتوائيه فى مقابل الاجماع ولا تنسجم معه.

وهذا قرينه على ان المراد من الشهره فى المقبوله الشهره الروائيه لا الأعم منها ومن الشهره الفتوائيه.

القرينه الرابعه: قوله فى المقبوله (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) الظاهر منه نفى الريب وجدانا أى نفى الشك الوجدانى أى نفى أمر تكوينى وهو الشك فإن المجمع عليه لا ريب فيه فالنفى نفى تكوينى والجمله إخباريه وهذا لا ينطبق الا على الشهره الروائيه، فإن الروايه إذا كانت مشهوره بين الأصحاب ونقلها معظمهم او جميعهم فهى متواتره قطعاً وقطعى الصدور جزماً ولا ريب فيها، وهذا لا ينطبق الا على الروايه المشهوره. واما الشهره الفتوائيه فغايتها أنها مظنوننه لا انها مقطوعه.

فإذن قوله: (لا ريب فيه) أى انها مقطوعه الصدور.

ودعوى انه محمول على عدم الريب النسبى لا على عدم الريب المطلق يعنى ان الريب الموجود فى الروايه الشاذه فهو غير موجود فى الروايه المشهوره فيكون نفى الريب نفى للريب النسبى مدفوعه فإن إرادته القيد من المطلق بحاجه الى دليل ونفى الريب فى قوله(ع): (المجمع عليه لا ريب فيه) مطلق وحمله على نفى الريب النسبى بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى نفس هذه الروايه ولا من الخارج.

وقد يقال كما قيل: ان المراد نفى الريب عن حجيه الشهره لا نفى الريب عن صدورها فإن الشهره حجه ولا ريب فى حجيتها.

والجواب عن ذلك:

أولاً: ان حمل نفى الريب على نفى الريب عن حجيتها بحاجه الى قرينه والا- فظاهر قوله: (فإن المجمع عليه لا- ريب فيه) نفى الريب أى نفى الشك نفيًا تكوينيًا والجمله خبريه وإما حملة على نفى التشريع أى نفى الحجيه فتكون الجمله إنشائية فهو بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك لا فى نفس هذه الروايه ولا من الخارج.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد نفى الريب عن حجيه الشهره مع ذلك لا تنطبق الروايه على الشهره الفتوائيه لأن الشهره الروائيه لا ريب في حجيتها وأما الشهره الفتوائيه فحجيتها محل كلام ومحل إشكال لا أنه لا ريب في حجيتها. فالنتيجه ان المقبوله لا تشمل الشهره الفتوائيه وكذلك الحال في المرفوعه.

الشهره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الشهره

الوجه الرابع: ان الشهره كالإجماع فكما ان الاجماع حجه وكاشف عن قول المعصوم (ع) فالشهره أيضا كذلك كاشفه عن قول المعصوم (ع) غايه الامر ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم بالعلم الوجداني واما الشهره الفتوائيه فهي كاشفه عنه بالعلم التعبدى.

والجواب عن ذلك:

أولا: ذكرنا المناقشه في الاجماع صغرى وكبرى، فإن الاجماع الذى يمكن تحصيله هو الاجماع بين المتأخرين فقط لأنه يمكن ان يرجع الى كتبهم ويحصل الاجماع منهم وأما الاجماع بين المتقدمين فلا طريق لنا اليه فإن وصول الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين مبنى على أحد طريقين:

الاول: أن يكون لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى يتضمن الاجماع وواصل الينا.

ولكن مثل هذا الكتاب غير واصل من جميع المتقدمين، وذلك لأنه إما ان لا يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالى أو كان ولم يصل الينا.

فالنتيجه انه ليس لنا طريق الى إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين. نعم نقل المتأخرين الاجماع من بعضهم ونقل آراء الآخرين فى المسأله ومن الواضح ان نقل الآراء لا يدل على الاجماع، إذ يمكن ان يكون رأيهم مبنى على قاعده أخرى دون الاجماع فى المسأله، فنقل الرأى فى المسأله لا يدل على ان صاحب الرأى موافق للمجمعين ولعل رأيه مبنى على دليل آخر عنده وعلى قاعده أخرى ولهذا لا طريق لنا الى إحراز الاجماع بين المتقدمين.

ص: ٢٤٩

الثانى: وصول هذا الاجماع الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

وهو غير موجود فلا طريق لنا متواتر ولا طريق أحاد معتبر، فليس بإمكاننا إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين.

وعلى تقدير إحراز الاجماع بينهم ولكن لا نحرز ان هذا الاجماع اجماع تعبدى فلعله مبنى على قاعده كإجماع الشيخ فإنه بمنى على قاعده اللطف، وكذا السيد المرتضى فإنه قد يدعى الاجماع مبني على قاعده عامه بين الفقهاء المتقدمين، وهم من يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمة(ع)، وعلى تقدير إحراز هذا الاجماع بين الفقهاء المتقدمين فقد تقدم ان الكبرى غير تامه فإن الاجماع لا يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم فى الشريعة المقدسه لا بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا- بالملازمه الارتكازيه ولا بتراكم الفتاوى بحساب الاحتمالات ولا بوصول هذا الاجماع من زمن الأئمة(ع) اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

فالكبرى ممنوعه.

فإذن لا يكون الاجماع على تقدير ثبوتيه بين المتقدمين وكونه تعبديا لا يكشف عن قول المعصوم(ع) فضلا عن الشهره.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاجماع الثابت بين الفقهاء المتقدمين اجماع تعبدى وكاشف عن وصوله من زمن الأئمة(ع) اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه إلا- انه لا- يمكن الالتزام بذلك فى الشهره الفتوائيه إذ لا- يحتمل ان يكون الحكم المشهور واصلا من زمن الأئمة(ع) الى معظم الفقهاء يدا بيد وطبقه بعد طبقه لأن ذلك لو كان محتملا لأشاروا اليه فى كتبهم ولا- يكون خلاف حينئذ فى المسأله لو كان الحكم المشهور واصلا الى معظم الأصحاب من زمن الأئمة يدا بيد وطبقه بعد طبقه، فلا- يمكن للفقهاء ان يخالف هذا الحكم الواصل من زمن الأئمة(ع) فوجود الخلاف فى المسأله كاشف عن انه لم يصل الى معظم الأصحاب من زمن الأئمة(ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ص: ٢٥٠

فالتجيه انه لا يمكن إثبات ان الشهره الفتوائيه تكون حجه.

هذا تمام كلامنا فى الشهره الفتوائيه.

ويقع الكلام فى مبحث التواتر.

والغرض من هذا البحث أمران:

الأمر الأول: الإشاره الى ان بحث التواتر ومفرداته ليس من المسائل الأصوليه لأن المسائل الأصوليه مسائل نظريه تتكون من أعمال النظر والصدق بينما التواتر مفرداته مسائل قطعيه او ضروريه، لأن علم الأصول موضوع لتكوين القواعد العامه والنظريات المشتركه وفق شروطها العامه فى الحدود المسموح بها شرعا كما ان الفقه موضوع لتطبيق هذه النظريات المشتركه والقواعد العامه على عناصرها الخاصه ونتيجه هذا التطبيق هى الحكم الفقهي، فكما ان المسائل الأصوليه مسائل نظريه كذلك المسائل الفقهيه مسائل نظريه، ومن هنا تكون نسبه الأصول الى الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقي لأن الفقه علم تطبيقي ويكون البحث فيه عن تطبيق القواعد العامه والنظريات المشتركه على عناصرها الخاصه وهى المسائل الفقهيه ونتيجه هذا التطبيق هى الأحكام الشرعيه.

فتكون نسبه علم الأصول الى علم الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقي كنسبه المنطق الى سائر العلوم.

الأمر الثانى: ان اليقين الحاصل من التواتر بصدق القضييه المتواتره هل هذا اليقين يقين عقلى حاصل من المقدمه العقليه السابقه وتطبيقها على عناصرها الخاصه او ان هذا اليقين معلول للتجربه وتراكم الاحتمالات وتقييمها؟ فهنا قولان:

القول الاول: قول المناطقه وهو ان هذا العلم الوجدانى الحاصل بصدق القضييه المتواتره هو نتيجه الأخبار الهائله والمتعددده عن قضييه واحده وقد بلغ عددها الى حد التواتر فإذا وصل عددها الى هذا الحد حصل اليقين بصدق القضييه المتواتره من جهه حكم العقل بامتناع تواطؤهم واجتماعهم على الكذب وهذا التعريف للتواتر مبنى على مقدمتين:

ص: ٢٥١

المقدمه الأولى: مقدمه محسوسه وهى الأخبار المتعدده الكثيره البالغه حد التواتر.

المقدمه الثانيه: مقدمه عقليه وهى حكم العقل باستحاله تواطؤهم واجتماعهم على الكذب.

وتطبيق هذه الكبرى على الصغرى نتيجه اليقين بصدق القضيهِ المتواتره.

ولكن هذه النتيجه تتوقف على:

مقدمه ثالثه: وهى ان الصدغه لا تدوم نهائيا.

فالنتيجه ان المناطقه يقولون ان التواتر من القضايا البديهيه الستة الأوليه. فإن الصغرى فيها محسوسه والكبرى عقليه فى المرتبه السابقه والنتيجه هو اليقين بصدق القضيهِ المتواتره وهى القضيهِ الواحده كما وكيفا ومكانا وزمانا، فاليقن بصدق هذه القضيهِ منوط بتطبيق الكبرى العقليه التى هى من القضايا الستة الضروريه الأوليه وهى حكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب وهذا الحكم العقلى مبنى على حكم عقلى آخر وهو استحاله الصدغه نهائيا.

هذا هو قول المناطقه.

التواتر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التواتر.

ذكرنا ان التواتر عبارته عن اخبار عدد هائل من الناس عن قضيهِ واحد كما وكيفا وزمانا ومكانا الى ان وصل الى حد التواتر. وهذا التعريف للتواتر يتضمن مقدمتين:

المقدمه الأولى: بمثابه الصغرى وهى مقدمه محسوسه وعبارته عن اخبار جماعه كثيره عن قضيهِ موحده زمانا ومكانا وكما وكيفا.

القضيهِ الثانيه: بمثابه الكبرى وهى حكم العقل باستحاله تواطؤهم واجتماعهم على الكذب.

وهذه الاستحاله وإن لم تكن ذاتيه لكنها استحاله وقوعيه فإنه لا يمكن اجتماعهم على الكذب واتفاقهم عليه باعتبار ان كثير منهم لو لم يكن جميعهم لا- يطلع على أخبار الآخر، فكل واحد مستقل فى أخباره سواء كان مطلعاً بأخبار الآخر بالقضيهِ أيضاً ام لم يكن مطلعاً ومن هنا تواطؤهم على الكذب مستحيل وقوعاً وان كان ممكناً ذاتاً.

ص: ٢٥٢

وتطبيق الكبرى على الصغرى نتيجه اليقين بصدق القضيهِ المتواتره.

وهذا المقدار واضح.

وإنما الكلام فى أن هذه الكبرى وهى حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب واستحاله الصدفة الى النهايه هل هى كبرى عقليه قبله ومن القضايا الأوليه الستة التى هى مبدأ كافه العلوم النظرية كمبدأ عدم التناقض وغيره او انها نتيجة تجربه وتراكم الاحتمالات وتقييمها؟ فالنزاع انما هو فى ذلك.

فهنا قولان:

القول الأول: للمناطقه وهو المنطق الأرسطى وهو يقول ان هذه القضية قضيه اوليه وهى من القضايا الستة ومبدأ جميع العلوم النظرية كمبدأ العليه ومبدأ عدم التناقض ونحوهما، فإن استحاله التواطؤ قضيه عقليه قبله وكذلك استحاله الصدفة النسبيه من القضايا العقليه قبله فتطبيق هذه القضية على الصغرى المحسوسه نتيجتها اليقين بصدق القضية المتواتره، والصدفة النسبيه وان لم تكن محال ذاتا ولكنها مستحيله وقوعا وكذلك التواطؤ والاتفاق على الكذب مستحيل وقوعا ولكنه ممكن ذاتا.

نعم المستحيل ذاتا هو الصدفة المطلقه لأن معناها وجود المعلول بدون عله وهذا مستحيل ذاتا وأما الصدفة النسبيه فهى متمثله فى التقارن بين حادثتين بدون علاقته العليه والسببيه بينهما، فالتقارن مبنى على الصدفة والاتفاق بدون علاقته السببيه والعليه بينهما فالصدفة النسبيه عبارته عن تقارن بين ظاهرتين وحادثتين بدون علاقته السببيه والعليه بينهما وإن كان كل واحد من الحادثتين نتيجة توفر علتها لأن كل منها معلول لعلته وأما التقارن بينهما فهو اتفاقى بدون علاقته السببيه بينهما فلا تكون إحدى الحالتين سببا وعله لحادث أخرى.

ولكن الكلام هل هذه الصدفة النسبيه قضيه عقليه قبله ومن القضايا الأوليه الستة او انها نتيجة تجربه فإنها تكشف عن ذلك؟ فهنا نظريتان نظريه المناطق القديم ونظريه تجربه الجديده.

ص: ٢٥٣

ولكن كلتا النظريتان خارجتان عن محل كلامنا.

فيقع الكلام في أقسام التواتر.

فالتواتر تارة يكون إجماليا وأخرى يكون معنويا وثالثة يكون لفظيا.

أما التواتر الاجمالي فهو اخبار جماعه هائله ولكن كل واحد منهم أخبر عن قضيه مستقلة لا ترتبط بما اخبر به الآخر من القضايا المتعدده المتباينه والاشتراك في القضيه قليل بينهم، نعم قد يكون أخبر جماعه منهم عن قضيه واحده ولكن أكثرهم وغالبهم ليس الأمر فيه كذلك وكل واحد منهم اخبر عن قضيه مستقلة موضوعا وحكما.

وإذا بلغ عدد المخبرين الى حد التواتر فاحتمال الكذب في كل واحد من هذه الأخبار المتواتره اجمالا موجود بنسبه خمسين٪ او ستين٪ او أكثر او أقل ولكن احتمال الكذب في الجميع غير موجود إذ لا يحتمل ان يكون الدافع على الكذب شيئا واحدا لأن كل واحد أخبر عن قضيه لا يطلع بأخبار شخص آخر عن قضيه اخرى فكيف يتصور أن يكون هناك دافع واحد للكذب بينهم، فاحتمال كذب الجميع غير محتمل.

واحتمال الكذب صدفه واتفقا للجميع غير محتمل لأن الصدفة لا تدوم وتستمر، فنعلم اجمالا بصدق بعضها ولو واحد منهم.

فيقع الكلام في أن هذا العلم الاجمالي هل هو منجز او انه لا يكون منجزا؟

والجواب: ان تنجزه منوط بتوفر أمرين وشرطين:

الشرط الاول: ان يكون المعلوم بالإجمال حكما إزاميا على كل تقدير أى سواء كان في هذا الخبر او ذاك او الخبر الثالث او الرابع، ومعنى هذا ان جميع هذه الأخبار متكفله للحكم الإلزامى. كما إذا نعلم بنجاسه أحد الإناءين فإن هذا العلم الاجمالي انما يكون منجزا فيما إذا كان المعلوم بالإجمال موجودا على كل تقدير سواء كان في هذا الأناء ام في ذاك.

وأما إذا كان بعض هذه الأخبار متكفلا للأحكام الترخيصية وبعضها الآخر متكفل للأحكام الإلزامية فلا يكون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا على كل تقدير، فإنه لا أثر لهذا المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى الأخبار المتكفلة للأحكام الترخيصية إذا كان منطبقا على هذه الأخبار.

وأما انطباقه على الأخبار المتكفلة للحكم الإلزامي فهو مشكوك بالشك البدوي فالمرجع هو الأصول المؤمته كالبراءة او الاستصحاب او نحوهما.

فإذن تنجز العلم الاجمالي منوط بتوفر هذا الشرط وهو كون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا على كل تقدير.

الشرط الثاني: ان لا- يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من أطرافه ضعيفا بدرجة يكون هذا الاحتمال موهوما، لأنه لو كان كذلك فبطبيعته الحال يكون عدم انطباقه على كل طرف من أطرافه بدرجة الاطمئنان.

فإذا فرضنا ان هناك ألف مخبر وعلمنا اجمالا بصدق خبر واحد فإذن انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من اطرافه بدرجة واحد من ألف وأما احتمال عدم انطباقه على كل واحد من اطرافه ٩٩٩ من ألف، ومن الواضح وصوله الى درجة الاطمئنان، فإذا وصل احتمال عدم الانطباق الى درجة الاطمئنان فيكون حجه عند العقلاء وهو ممضى شرعا وحيثئذ نعمل بالاطمئنان ولا أثر للعلم الاجمالي.

فإذن العلم الاجمالي ينحل بوجود الاطمئنان في أطرافه والاحتمال الموهوم في الطرف الآخر.

فقيمه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال إذا كان واحد من ألف فهي موهومه وأما قيمه احتمال عدم انطباقه على كل واحد من اطرافه فهي ٩٩٩ من ألف وهي بدرجة الاطمئنان فإنه كلما ضعفت قيمه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من اطرافه كبرت قيمه احتمال عدم انطباقه على كل طرف من اطرافه بنفس النسبه وفي مثل ذلك ايضا لا يكون العلم الاجمالي منجزا.

فإذن لا بد في تنجيز العلم الإجمالي ان يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من اطرافه ضعيفا بدرجة يكون موهوما لأنه بوصوله الى هذه الدرجة يكون احتمال عدم انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف بدرجة الاطمئنان فيكون حجه.

فينحل العلم الإجمالي بالاطمئنان في بعض أطرافه والوهم في الطرف الاخر فلا أثر لهذا العلم الإجمالي.

التواتر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: التواتر

ذكرنا ان تنجيز العلم الاجمالي في التواتر الاجمالي منوط بتوفر شرطين:

أحدهما: ان يكون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا على كل تقدير.

والثاني: ان لا ينحل هذا العلم الاجمالي.

فمع توفر هذان الشرطان يتنجز هذا العلم الاجمالي فيجب الاحتياط.

ثم ان أطراف العلم الاجمالي تنقسم الى قسمين:

القسم الأول: ان اطراف العلم الاجمالي احتمالات مستقلة وغير منافية وغير مشروط بعضها ببعضها الاخر ولا ارتباط بينها كالتواتر الاجمالي المتقدم فإن ١٠٠ شخص مثلا أخبر عن مائه قضيه لا ارتباط بين هذه القضايا وهي احتمالات مستقلة ولا يرتبط بعضها ببعضها الاخر، أو إذا فرضنا ان زيد أخبر عن نجاسه الإناء الأبيض وعمرو أخبر عن نجاسه الإناء الأسود وبكر أخبر عن نجاسه الفراش والرابع أخبر عن نجاسه ثوبه والخامس أخبر عن نجاسه بدنه والسادس أخبر عن نجاسه بيته وهكذا فهذه الأخبار أخبار مستقلة واحتمال مطابقتها للواقع غير مربوط بمطابقه الآخر للواقع فإن كل واحد من هذه الأخبار احتمال مطابقته للواقع بنسبه ٥٠٪ او ستين او أكثر او اقل ولا يرتبط احتمال مطابقه كل منها باحتمال مطابقه الاخر.

فهذا هو العلم الاجمالي بصدق أحد هذه الأخبار ومطابقه بعضها للواقع.

القسم الثاني: ان احتمالات اطراف العلم الاجمالي احتمالات مربوط بعضها ببعضها الاخر كما هو الغالب في أطراف العلم الاجمالي فإذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين الأبيض و الأسود، فإن القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأسود ترتبط بالقيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأبيض فإذا كبرت القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأبيض تضاءلت القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأسود فإذا فرضنا أن القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأبيض بلغت ٦٠٪ فبطبيع الحال تضاءل وتتناقص القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء السود الى ٤٠٪ بنفس الدرجة وإذا بلغت القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأبيض ٧٠٪ تضاءلت القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأسود الى ٣٠٪ وهذا هو معنى الارتباط أى أحد الاحتمالين مربوط بالاحتمال الآخر ومشروط به صعودا ونزولا بنفس الدرجة، وإذا وصلت القيمة الاحتمالية لنجاسه الإناء الأبيض الى ١٠٠٪ انقلب الى العلم بنجاسه الإناء الأبيض وعلمنا بعدم نجاسه الإناء

فإذا فرضنا أننا علمنا بوقوع قطره من الدم على أحد آنيه عشره ونسبه وقوع هذه القطره على كل واحد منها نسبه ١ من عشره او نسبه العشره من مائه وإذا فرضنا ان هذه النسبه كبرت في واحد منها ووصلت القيمه الاحتماليه لوقوع قطره الدم فيه الى ٥٠٪ فبطبيعته الحال تضاءلت القيمه الاحتماليه لوقوع قطره الدم على سائر الآنيه إلى أقل من ٥٪ وتسع الواحد.

فإذن كلما كبرت القيمه الاحتماليه في بعضها تضاءلت القيمه الاحتماليه في بعضها الاخر بنفس النسبه.

أو إذا فرضنا أن هناك ١٠٠ إناء وقد وقعت قطره من الدم على أحدها فنسبه وقوع هذه القطره على كل واحد منها نسبه ١٪ وأما نسبه عدم وقوعها على كل واحد منها فهي ٩٩٪، ففي مثل ذلك هل يكون عدم وقوع قطره الدم على كل واحد منها قيمته تبلغ الى حد الاطمئنان ووقوع قطره الدم على كل واحد يبلغ الى حد الوهم او لا يبلغ؟ فإذا فرضنا ان القيمه الاحتماليه لوقوع الدم على كل واحد من هذه الآنيه البالغ عددها ١٠٠ إناء وصلت الى درجه الوهم ويكون وقوعها في كل واحد موهوماً، وأما عدم وقوعها في كل واحد فقيمه تبلغ مرتبه الاطمئنان فإذا وصل الى درجه الاطمئنان انحل العلم الاجمالي باعتبار ان الاطمئنان يكون حجه ذاتا عند العقلاء وممضى شرعا، فلا يبقى أثر لذلك العلم الاجمالي ولا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنه في أطرافه.

وهل هذا الاحتمال الواحد في المائه منجز او لا؟ فإن لم يكن منجزا انحل العلم الاجمالي وإن كان منجزا لم ينحل العلم الاجمالي؟

الظاهر ان احتمال واحد بالمائه يكون منجزا كما هو الحال في الأخطار الخارجيه فإذا فرضنا ان المسافر يرى في هذا الطريق خطر الموت او خطر آخر وإن كان هذا الاحتمال واحد في المائه فمع ذلك يكون منجزا ولا يختار هذا الطريق. فاحتمال ١٪ يكون منجزا وحينئذ يجب الاحتياط. وأما إذا كان الاحتمال واحداً من ألف او أكثر فهو موهوم ولا يكون منجزاً لأن مقابله الاطمئنان والاطمئنان يكون حجه لدى العقلاء ذاتا والشارع امضى ذلك ولا فرق في حجه الاطمئنان بين اطراف العلم الاجمالي وغير اطراف العلم الاجمالي والشبهه المحصوره والشبهه غير المحصوره، كما إذا كانت لدى واحد مكتبه فيها مائه ألف كتاب وهو يعلم اجمالاً ان كتابا واحداً فيها مغصوب ولكن لا يدري انه من الكتب الاصوليه او الفقيهيه او كتب التفسير او التأريخ او الفلسفه، فإذا أخذنا أى كتاب منها فاحتمال أنه مغصوب يكون بنسبه واحد من مائه ألف احتمال ومن الواضح ان هذا الاحتمال لا أثر له، ولا يكون منجزا وفي مثل ذلك لا أثر للعلم الاجمالي وانه ينحل الى الاطمئنان في بعض اطرافه والى الوهم في بعضها الاخر والاطمئنان يكون حجه عند العقلاء وعند الشارع ويوجب انحلال العلم الاجمالي كما هو الحال في الحجيه الشرعيه، كما إذا علم بنجاسه احد الإناءين الشرقي او الغربى وقامت البيئه على ان الإناء الشرقي هو النجس فينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي تعبدى والى شك بدوى فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه.

فالتتيجه ان ضعف الاحتمال إذا وصل الى درجه الوهم وقيمه الاحتمال اذا كبرت ووصلت الى درجه الاطمئنان ينحل العلم الاجمالي الى عمل تفصيلي في موارد الاطمئنان وشك بدوي ووهمي في غير موارد فلا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنه.

ثم ان في هذا التواتر كما ان العامل الكمي مؤثر فيه فكذلك العامل الكيفي ايضا مؤثر فإذا فرضنا انه اخبر عن موت زيد ألف ثقه واخبر عن موته الف مجهول فيختلف الحال بينهما فإن من اخبار الثقه يحصل اليقين بسرعه دون اخبار غير الثقه فيحصل اليقين بأخبار الثقه إذا بلغ الى ١٠٠ ثقه بينما إذا اخبر مائه مجهول فلا يحصل اليقين بصدق القضيئه المتواتره، فالعامل الكيفي ككون المخبر ثقه او عدلا يؤثر في الاسراع بحصول اليقين، فالعامل الكمي وحده لا يكون مؤثرا الا إذا كان كثيرا.

هذا تمام كلامنا في التواتر الاجمالي.

وبعد ذلك يقع الكلام في التواتر المعنوي

التواتر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التواتر

أما التواتر المعنوي فهو متمثل في إخبار عدد هائل عن قضيه واحده وموضوع واحد بعبارات مختلفه وصيغ متعدده إما بالمطابقه او بالالتزام او بالتضمن او بغير ذلك من الدلالات اللفظيه فالجميع كانوا مخبرين عن قضيه واحده وموضوع واحد تاره بالمطابقه واخرى بالالتزام وثالثه بالتضمن وهكذا كالأخبار عن شجاعه علي بن أبي طلب(ع) فإنه اخبار بألسنه مختلفه في الروايات والتواريخ بكافه انواعها وأقسامها فإنهم قد يخبرون عن شجاعته عليه السلام تاره بالتضمن وأخرى بالالتزام واخرى بالمطابقه وكالأخبار عن جود حاتم فإنه اخبار متواتر ولكن عن موضوع واحد بعبارات متشتمه والفاظ مختلفه تاره بالمطابقه وأخرى بالالتزام وثالثه بالتضمن فهذا هو التواتر المعنوي أي ان هذا المعنى ثابت قطعا سواء كانت هذه الالفاظ او هذه الأخبار ثابتة او لم تكن ثابتة، ولكن هذا الموضوع الواحد والقضيئه الواحده ثابتة يقينا أي حصل اليقين بثبوت هذه القضيئه الواحده من هذه الالفاظ المختلفه والمتعدده.

ص: ٢٥٨

ثم ان العوامل التي لها تأثير كبير ولها دور أساسي في حصول اليقين بالقضيئه المتواتره عده عوامل:

العامل الاول: العامل الكمي الموضوعي.

العامل الثاني: العامل الكيفي الموضوعي.

العامل الثالث: العامل الذاتي.

فإن هذه العوامل لها دور كبير في حصول اليقين بالقضية المتواتره.

أما العامل الكمي فإنه إذا بلغ عدد الأخبار عن قضية واحده وموضوع فارد الى حد التواتر حصل اليقين بالقضية المتواتره من جهه حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وتصادفا لحكم العقل بأن الصدفة لا تدوم، فحكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب وإن كان ممكنا ذاتا إلا- انه مستحيل وقوعا، فيحصل اليقين بصدق القضية المتواتره، لأن احتمال تواطؤهم على الكذب مستحيل بحكم العقل لأن الصدفة لا تدوم.

ومن هنا يظهر ان يقن الحاصل في القضية المتواتره بالتواتر المعنوى أسرع من اليقين الحاصل بالقضية المتواتره في التواتر الاجمالي، لأن اليقين الحاصل بصدق القضية المتواتره في التواتر المعنوى يوجد فيه مضعفين:

المضعف الاول: احتمال كذب كل خبر من اخبار المخبرين في نفسه.

المضعف الثاني: وهو اشتراكهم في المصالح والدوافع للكذب في القضية الواحد وفي الموضوع الواحد فإنهم قد اجمعوا واتفقوا على الكذب في موضوع واحد وقضية واحده فبطبيعته الحال هناك مصلحه مشتركه ودوافع مشتركه تدفعهم الى الكذب في هذه القضية فيكون هناك عامل إضافي يضعف القيمة الاحتماليه للكذب في التواتر المعنوى.

فمن اجل ذلك يكون حصول يقن بصدق القضية المتواتره في التواتر المعنوى أسرع من حصول اليقين بصدق القضية المتواتره في التواتر الاجمالي.

واما العامل الكيفي فلا شبهه في ان له دورا بارزا في حصول اليقين بالقضية المتواتره والعامل الكيفي تاره يكون بصفات المخبر ككون المخبر ثقه او عادلا- فإنه فرق بين اخبار مائه ثقه وبين اخبار مائه مجهول الحال او غير ثقه و فرق بين اخبار ألف ثقه وبين إخبار ألف مجهول الحال او غير الثقه فلا شبهه في ان اليقين بالقضية المتواتره اسرع في حال كان المخبر بها ثقه منه في حال كون المخبر مجهول الحال او كون المخبر غير ثقه او غير العدول.

وقد يكون العامل الكيفى فى العواطف فإذا فرضنا ان المخبرين بهذه القضية من اهل العواطف فإن هذه الصفة تؤثر فى الاسراع بحصول اليقين.

وقد يكون لها دخل فى إبطاء حصول اليقين كما لو لم يكونوا المخبرين من اهل العواطف فإن هذه الصفة توجب بطئ حصول اليقين بصدق القضية المتواتره.

وكيف ما كان فخصوصيه المخبر من حيث كونه ثقاه او غيره وكونه عاطفيا او لم يكن عاطفيا لها دخل فى الاسراع بحصول اليقين او بطئه.

واما العامل الذاتى كالوسوسه فإنها تاره توجب الاسراع فى حصول اليقين وتاره اخرى توجب بطئ حصول اليقين من جهه انه شكاك او وسواس فهذا يختلف باختلاف الموارد ولكن يقين الوسواس لا حجيه له ولا أثر مترتب على يقين الوسواس.

ثم ان اليقين الحاصل بالقضيه المتواتره معنويا اسرع من حصول اليقين بالقضيه المتواتره فى التواتر الاجمالى، واما اليقين اللفظى فهو متمثل بأخبار جماعه عن قضيه واحده بلفظ واحد وبصيغه واحده كالقرآن الكريم فإنه نزل من النبى الأكرم الى الناس ووصل بالتواتر بنفس اللفظ الصادر من النبى الأكرم(ص) بدون أى زياده ونقيصه وأى تحريف فهذا هو التواتر اللفظى وكذلك مسأله الغدير فإن أصل هذه المسأله ثبتت بالتواتر اللفظى.

فإذن التواتر اللفظى متمثل فى أخبار جماعه عن موضوع وقضيه واحده بلفظ واحد وصيغه واحده واليقين الحاصل بصدق القضيه المتواتره فى هذا التواتر أسرع من اليقين الحاصل بصدق القضيه المتواتره الحاصل من التواتر الاجمالى واليقين الحاصل بصدق القضيه المتواتره من التواتر المعنوى، لأن فى هذا اليقين هناك ثلاث عوامل مضعفه للقيمه الاحتماليه للكذب:

العامل الأول: احتمال الكذب فى أخبار كل واحد من المخبرين فى نفسه.

العامل الثانى: اشتراكهم فى الدوافع للكذب فى موضوع واحد وفى قضيه واحده بأن تكون المصلحه مشتركه بينهم فى الداعى على الكذب.

العامل الثالث: ان يكون الكذب بلفظ واحد.

وهذا فى نفسه غير محتمل، بأن يكون جميع المخبرين أخبروا عن القضيه كذبا بلفظ واحد اتفاقا وصدفه فهذا فى نفسه غير محتمل.

فمن اجل ذلك يكون حصول اليقين بصدق القضيه المتواتره بالتواتر اللفظى أسرع من حصول اليقين بها فى التواتر الاجمالى والتواتر المعنوى.

ثم انه ليس للتواتر ضابط عام فى جميع الموارد لاختلافه باختلاف الموارد والمقامات، حيث ان للعامل الكيفى تأثيرا كبيرا وبارزا فى حصول اليقين بصدق القضيه المتواتره كما إذا كان المخبر ثقه او عدلا او إذا كانت القضيه المتواتره قضيه ارتكازيه ومرتكزه فى أذهان الناس فإن لها دورا كبيرا فى الاسراع بحصول اليقين بها، فبطبيعته الحال يختلف باختلاف الخصوصيات المكتنفه بالقضيه ككونها قضيه مرتكزه او كون المخبرين بها ثقات او عدولا.

هذا تمام كلامنا فى التواتر وأقسامه.

والكلام بعد ذلك يقع فى حجه خبر الواحد.

لا- شبهه فى أن هذه المسأله من أهم المسائل الأصوليه لأن عمليه استنباط الحكم الشرعى فى جميع أبواب الفقه منوط بهذه المسأله، وقد أشرنا فيما سبق أن المسائل الأصوليه والمسائل الفقهييه مسائل نظريه، واما المسائل الفقهييه الضروريه القطعيه فقليله جدا ولا تتجاوز نسبتها الى جميع الأحكام الفقهييه عن نسبة ٦٪ بنسبه تقريبيه، وفى المسائل الفقهييه الضروريه والقطعيه لا موضوع للاجتهد والتقليد فإن نسبتها الى المجتهد والعامى على حد سواء فلا يرجع العامى الى المجتهد فيها لأنها ضروريه كوجوب الصلاه ولا موضوع للتقليد فيه، والمسائل القطعيه أيضا كذلك لأن رجوع العامى الى المجتهد فى المسائل الفقهييه النظريه لأن إثبات الأحكام الشرعيه فى تلك المسائل يتوقف على عمليه الاستنباط وهى تطبيق القواعد العامه والنظريات المشتركه الثابته فى الأصول على عناصرها الخاصه فى الفقه ونتيجته ذلك هى الحكم الفقهي الشرعى.

ص: ٢٦١

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه خبر الواحد

ذكرنا ان حجيه خبر الواحد من أهم المسائل الأصوليه وعمليه استنباط الحكم الشرعى الفقهي تتوقف عليه فى تمام أبواب الفقه من البدايه الى النهايه فإن الأحكام الفقيهيه أحكام نظريه وإثباتها بحاجه الى عمله الاجتهاد والاستنباط وعمليه الاجتهاد والاستنباط عمله معقد وصعبه ولا يتمكن منها أى أحد لإثبات الحكم الشرعى الفقهي.

ومن هنا كان وجوب الاجتهاد بمقتضى الإيمان بالرساله فى الشريعه المقدسه ضرورى لحفظ الدين وحفظ الأحكام الشرعيه وبتبعه وجوب التقليد ايضا ضرورى.

وأما الأحكام الضروريه والقطعيه المحتفظه بضرورتها وقطعيتها الى هذا العصر فهى قليله جدا فى الشريعه ولا تتجاوز عن نسبه ٥ او ٦٪ بنسبه تقريبيه الى مجموع الأحكام الفقيهيه، ولهذا لا تحل مشاكل الإنسان الأخرى لا المشاكل الاجتماعيه ولا الفرديه ولا الماديه ولا المعنويه والعائليه.

فإذن لا بد من إثبات الأحكام الفقيهيه الشرعيه بعمليه الاجتهاد وهذه العمليه تتوقف على حجيه أخبار الآحاد فلا بد من إثبات حجيه أخبار الآحاد. فلو لم تكن أخبار الآحاد حجه لانسد باب العلم والعلمى معاً، وحينئذ لا مناص من الاحتياط فى جميع موارد الاختلاف والشبهه والشك، لأن الإيمان بالرساله يقتضى ذلك وهذا الاحتياط إما انه لا يمكن أو أنه ضررى أو حرجى ولا يمكن رفع هذا الحرج والضرر بالتمسك بسائر الأدله فى المقام لأن سائر الأدله إما انها غير ثابتة أو أنها ثبتت ولكنها قليله لا تجدى لنفى العسر والحرج فى تمام الموارد.

وأما الاجماع فقد تقدم أنه لا يكون حجه لأنه غير ثابت إذ الثابت هو الاجماع بين المتأخرين فإن بإمكان المجتهد تحصيل الاجماع بين المتأخرين بالمراجعه الى كتبهم وأقوالهم فى المسأله.

ولكن الاجماع بين المتأخرين لا أثر له ولا يمكن إثبات وصوله اليهم من زمن المتقدمين فضلا عن زمن الأئمه(ع) إذ لا طريق لنا الى ان هذا الاجماع ثابت بين الفقهاء المتقدمين وانه وصل الى المتأخرين يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ص: ٢٦٢

وأما ثبوت الاجماع التعبدى بين المتقدمين فليس بإمكاننا إثبات ذلك لأن الإجماعات بين المتقدمين إما مبنيه على القواعد العامه كقاعده اللطف وقاعده البراءه او ما شاكل ذلك او مبنيه على الحدس والاجتهاد فليس بإمكاننا إثبات الاجماع التعبدى بين الفقهاء المتقدمين، وعلى تقدير إثباته فلا يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم فى الشريعه المقدسه، كما انه لا يمكن إثبات أنه وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه على تفصيل تقدم.

وأما الدليل العقلي فهو ينقسم الى قسمين:

القسم الأول: الدليل العقلي النظري.

القسم الثاني: الدليل العقلي العملي.

أما الدليل العقلي النظري فالكبرى وإن كانت ثابتة إلا أنه لا توجد صغرى لهذه الكبرى، فإن العقل إذا أدرك مصلحه ملزمه او مفسده ملزمه في فعل وأدرك أيضا أن هذه المصلحه الملزمه لا مزاحم لها ولا مانع لها فبطبيعه الحال يستكشف جعل الوجوب لهذا الفعل على أساس أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه فإذا أدرك العقل مصلحه ملزمه في فعل وأدرك أنه لا مزاحم لها ولا مانع لها فيستكشف جعل الوجوب من قبل الشارع لهذا الفعل فهذه الكبرى ثابتة ولكن ليس لها صغرى، إذ ليس للعقل طريق الى ملاكات الأحكام الشرعيه وليس له أن يدرك أن المصلحه القائمه في هذا الفعل ملزمه وعلى تقدير أدراكه مصلحه ملزمه في فعل إلا أنه لا يدرك انه لا مزاحم لها ولا مانع منها، ولهذا لا يمكن الاستدلال بالدليل العقلي في شيء من الموارد من بدايه الفقه الى نهايته فلا يوجد مورد في الفقه لثبوت الحكم الشرعي فيه بالدليل العقلي النظري.

فالنتيجه ان الكبرى ثابتة أى لو كان بإمكان العقل النظري أدراك مصلحه ملزمه في الفعل او مفسده ملزمه فإنه لا- محاله يستكشف حكما شرعيا على أساس أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه.

ص: ٢٦٣

ولكن الشأن فى إثبات أدراك العقل للمصالح والمفاسد الواقعيه فى الأشياء وإثبات أدراكه أنها مصالح ومفاسد ملزمه وان ليس لها مزاحم ولا مانع منها.

فمن اجل ذلك دليل العقلى النظرى معدوم فى الشريعه المقدسه ولا يوجد فى الفقه ثبوت للحكم الشرعى من هذا الدليل.

واما العقل العملى وهو حكم العقل بحسن شىء او قبحه فالعقل يحكم بقبح الظلم وبحسن العدل وبقبح الكذب وحسن الصدق وبحسن ضرب اليتيم للتأديب وقبح ضربه للإيذاء وما شاكل ذلك، فالصغرى ثابتة وهى ان العقل العملى يدرك حسن الأشياء وقبحها.

إلا أن الأحكام الشرعيه ليس تابعه للحسن والقبح وإنما لأحكام الشرعيه تابعه للمفسده والمصلحه الواقعيه، والمصلحه غير الحسن فقد تجتمع معه وقد تفرق عنه والمفسده غير القبح فقد تجتمع معه وقد تفرق، فالحسن والقبح مدركان عقليان وليس لهما ما بإزاء فى الخارج، واما المصلحه والمفسده فهما أمران وقعيان خارجيان، والأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه وليست تابعه للحسن والقبح العقليان، فلا- توجد هناك ملازمه بين حكم الشارع بالوجوب او الحرمة لشىء وبين حكم العقل بحسنه او قبحه، لأن الملازمه إنما هى بين أدراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل او مفسده كذلك غير مزاحمه وبين حكم الشارع بالوجوب او الحرمة.

فهذه الملازمه ثابتة كبرويا ولكن ليس لها صغرى فى الفقه.

واما الكتاب فجملة من الآيات الكريمة تتكفل الأحكام الشرعيه ولكن نسبتها إلى سائر الآيات قليله جدا وهذه الآيات المتكفله للأحكام الشرعيه متكفله للأحكام الشرعيه بنحو العموم او الاطلاق ولا تتعرض لتفاصيلها وشروطها وموانعها، ومن الواضح انها لا تكفى فى تمام أبواب الفقه فإن غالب هذه الآيات فى مقام التشريع فقط أى تشريع الأحكام فقط بقطع النظر عن قيودها وموانعها.

وبعد هذه المقدمه ظهر أن المسأله الوحيدده المجديه فى عمليه الاستنباط وفى إثبات الأحكام الشرعيه الفقهيه فى تمام أبواب الفقه هى مسأله حجيّه خبر الواحد. فيقع الكلام فى مجموعه من الموارد:

المورد الأول: في حجية أخبار الآحاد سنداً كقاعده عامه، فلا بد من إثبات حجيتها سنداً وأنها صدرت من الأئمه (ع) ووصلت إلينا بسند معتبر.

المورد الثاني: إثبات حجية أخبار الآحاد دلالة، فلا بد من إثبات حجيتها دلالة وظهوراً.

المورد الثالث: إثبات حجيتها جهه وأنها صدرت لبيان الأحكام الواقعيه لا للتقيه ولا لأمر آخر.

أما المورد الثاني فقد تقدم الكلام فيه وأنه لا-شبهه في حجية أخبار الآحاد من حيث الدلالة، فإن ظواهر أخبار الآحاد حجه بالسيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب وظواهر الروايات فلا شبهه في حجية ظواهر أخبار الآحاد ودلالاتها بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعاً.

وأما الأمر الثالث فهو أيضاً ثابت كقاعده عامه فإن كل كلام صدر من متكلم لا شبهه في أنه ظاهر في أنه في مقام بيان الواقع واما انه صدر منه تقيه او لأمر آخر فهو خلاف الظاهر وبحاجه الى قرينه ولهذا كل روايه صدرت من الأئمه (ع) ظاهره في أنها لبيان الأحكام الواقعيه واما صدورها منهم (ع) للتقيه او لأمر آخر فهو خلاف الظاهر وبحاجه الى قرينه وطالما لم تكن قرينه فتحمل على ظواهرها وهي انها صدرت لبيان الأحكام الواقعيه.

فإذن المورد الثاني وهو حجية أخبار الآحاد من حيث الدلالة ثابت كقاعده عامه وكذلك المورد الثالث وهو حجية ظهورها في انها صدرت لبيان الحكم الواقعي.

وإنما الكلام في المورد الأول وهو إثبات حجية أخبار الآحاد سنداً.

ويقع الكلام في هذا الأمر في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في أدله المنكرين لحجيه أخبار الآحاد سنداً.

المرحلة الثانية: في أدله المثبتين لحجيه أخبار الآحاد سنداً.

المرحلة الثالثة: في سعه دائره حجيه أخبار الآحاد وضيقها.

أما الكلام في المرحلة الأولى فقد ذهب جماعه من المتقدمين منهم السيد المرتضى (قده) [\(1\)](#) الى عدم حجيه أخبار الآحاد، وقد استدل على ذلك بوجوه:

ص: ٢٦٥

الوجه الأول: دعوى اجماع الطائفة على عدم حجيه اخبار الاحاد، وذكر السيد المرتضى(قده) فى أجوبته عن المسائل الموصليه ان عدم حجيه اخبار الآحاد من الواضحات، بل من ضروريات المذهب كعدم حجيه القياس.

حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه خبر الواحد

كان كلامنا فى أدله المنكرين لحجيه أخبار الآحاد، فقد ذهب جماعه من المتقدمين ومنهم السيد المرتضى(قده) الى ان خبر الواحد لا يكون حجه وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: دعوى اجماع الطائفة على عدم حجيه خبر الواحد، وقد جاء فى أجوبه السيد المرتضى(قده) فى المسائل الموصليات أن عدم حجيه خبر الواحد من الواضحات بل هو من ضروريات المذهب كعدم حجيه القياس، فكما ان عدم حجيه القياس من ضروريات المذهب فكذلك عدم حجيه أخبار الآحاد.

وللمناقشه فيه مجال واسع:

أما أولاً: فقد تقدم ان الاجماع لا أثر له صغرى وكبرى فإن إثبات الاجماع التعبدى بين المتقدمين لا طريق لنا اليه بل لا يمكن لأن الاجماع المدعى بينهم المنقول الينا إما مبنى على الحدس والاجتهاد والتخمين او مبنى على تطبيق قاعده كقاعده اللطف او ما شاكل ذلك مضافا الى اختلافهم فى دعوى الاجماع فى نفس مسأله واحده بل فرد منهم يختلف فى دعوى الاجماع من كتاب الى كتاب آخر فكيف يمكن الاعتماد على إجماعهم.

وعلى تقدير تحقق الاجماع فلا- يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) لا- بالملازمه العقليه ولا- بالملازمه العاديه ولا- بالملازمه الارتكازيه ولا بحساب الاحتمالات ولا يمكن احراز انه وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

فلا يمكن الاستدلال بالاجماع.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك فإجماع السيد المرتضى معارض بإجماع الشيخ، فإن الشيخ أدعى اجماع الطائفة على حجيه اخبار الآحاد، فمن اجل المعارضه لا يمكن ان يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) لأن الشيخ معاصر مع السيد(قده) لأن كليهما من تلامذه الشيخ المفيد، نعم بعد وفاه الشيخ المفيد تلمذ الشيخ عند السيد قليلا.

ص: ٢٦٦

وكيف ما كان هما متعاصران من حيث الزمان فأحدهما يدعى اجماع الطائفة على عدم حجيه أخبار الآحاد والآخر يدعى اجماع الطائفة على الحجيه، فإذن كيف يمكن الاعتماد على مثل هذه الإجماعات.

وثالثاً: مع الاغماض عن ذلك ايضا الا ان هذا الاجماع من السيد مقطوع البطلان من جهة قيام السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقة الممضاه شرعا، فإن هذه السيره بعد الإمضاء تصيح سيره متشرعه وهذه السيره المتشرعيه ثابتة في زمن النبي الأكرم(ص) بعد الامضاء وفي زمن الأئمه(ع) الى زماننا هذا فإن العمل بأخبار الثقة وحجيتها أمر مرتكز في الأذهان ولذا في عده من الروايات يكون السؤال عن وثاقه الراوى لا عن العمل بروايته، وهذا يعنى ان الكبرى أمر مرتكز ومعلومه وهى حجيه أخبار الثقة وإنما السؤال عن الصغرى (أفيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه (1)) وكذلك الحال فى غيره، فحجيه أخبار الثقة رغم انها أخبار آحاد أمر مرتكز فى الأذهان وثابته فى الأذهان من زمن النبي الأكرم(ص) الى زمان الأئمه(ع) والى زماننا هذا.

فإذن هذا الاجماع مقطوع البطلان بهذه السيره القطعيه من المتشرعه.

هذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى أن السيد من الفقهاء وجيليل القدر فلا يمكن ان يدعى الاجماع جزافا ولا يحتمل فى حقه ذلك، فلا بد أن يكون منشأ دعوى الاجماع عنده أحد امور:

الأمر الأول: يمكن ان يكون مراده من خبر الواحد حصه خاصه من الخبر وهى الخبر الضعيف كالمرسلات والمرفوعات وكأخبار غير الثقة، فمراده من دعوى اجماع الطائفه على عدم حجيه اخبار الآحاد وانها من الواضحات أن هذه الأخبار الضعيفه لا تكون حجه وعدم حجيتها تكون من الواضحات.

ولكن هذا التوجيه وأن كان ممكنا أن يكون هو مراد السيد(قده) الا انه غير تام فإن الخبر الضعيف لا يكون حجه من جهة عدم الدليل عليه فلا دليل على حجيته وأن الدليل الدال على حجيه خبر الواحد لا يشمل الخبر الضعيف، فإن سيره العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقة الممضاه شرعا لا تشمل الأخبار الضعيفه كأخبار غير الثقة، فتكون عدم حجيه الخبر الضعيف من جهة عدم الدليل عليها لا من جهة ان الدليل على عدم حجيته كإجماع الطائفه وما شاكل ذلك.

ص: ٢٦٧

الأمر الثاني: ان يكون دعواه(قده) اجماع الطائفه على عدم حجيه أخبار الآحاد مبنيه على الحدس والاجتهاد والتخمين بأن الأصحاب اتفقوا على عدم حجيه اخبار الآحاد، او على تطبيق القاعده كقاعده أصاله البراءه او قاعده عدم حجيه الظن فيان مقتضى الاصل الأولى عدم حجيه الظن فهو أصل أولى ثابت، ولعل دعواه تطبيق لهذا الاصل على مسأله خبر الواحد ومقتضى هذا الاصل عدم الحجيه لخبر الواحد.

ولكن مثل هذا الاجتهاد والحدس خاطئ وغير مطابق للواقع ولا أثر له. وأما قاعده عدم حجيه الظن فهى وإن كانت ثابتة ولكن الكلام بين الأصحاب فى خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن هذه القاعده فهل يخرج خبر الواحد من هذه القاعده وأنه قد ثبتت حجيته او لا؟ هذا هو مورد الكلام وليس مورد الكلام بينهم فى تطبيق هذه القاعده على مسأله حجيه خبر الواحد.

الأمر الثالث: يحتمل ان السيد(قده) يرى قطعيه الأخبار الواصله اليهم سندا فمن أجل ذلك قال أن خبر الواحد لا يكون حججه واجماع الطائفه قائم على عدم حجيته وانه من الواضحات، باعتبار ان الأخبار الواصله اليه أخبار قطعيه فلا يكون الخبر الواحد حججه.

وهذا أيضا غير تام إذ لا شبهه فى أن تلك الأخبار ليست بقطعيه، وذهب الى ذلك صاحب الحدائق(قده) أيضا، لأنه يرى ان جميع الأخبار الموجوده فى الكتب الأربعة قطعيه السند وليس من اخبار الآحاد، ولذا اشكل على العلامه فى تقسيم الروايات للروايات الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف.

وكيفما كان لا يمكن إثبات هذه الدعوى، فلا شبهه فى ان هذه الروايات لم تصل اليها بالتواتر بطرق قطعيه وإنما وصلت اليها بطرق الآحاد.

فما ذكرناه من المبررات لدعوى الاجماع عند السيد غير تامه.

الوجه الثاني: الروايات وهى على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دل على أن ما يعلم صدوره منّا وجب العمل به (١) وما لم يعلم لزم رده إلينا، فقد ورد في هذه الروايات أن ما علم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه أنه قولنا فردوه إلينا.

الطائفة الثانية: الروايات التي تدل على ان ما يكون مخالفا للكتاب والسنة فلا يكون حجه (٢) ، وهذه الروايات تدل على ان خبر الواحد بعنوانه الأولى لا يكون حجه.

الطائفة الثالثة: تدل على ان خبر او احد إذا كان موافقا للكتاب (٣) او السنة يعمل به ويكون حجه.

الطائفة الرابعة: الروايات التي تدل على انه إذا كان عليه شاهدا (٤) من الكتاب والسنة وجب العمل به والا فلا.

وهذه الطوائف الثلاثه تدل على ان خبر الواحد بعنوانه الأولى لا يكون حجه وإنما يكون حجه بعنوان ثانوى وهو أن لا يكون مخالفا للكتاب او ان يكون موافقا للكتاب او السنة او أن عليه شاهد من الكتاب او السنة.

أما الكلام فى الطائفة الأولى فلا يمكن الاستدلال بها لأنها ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاستدلال بها على حجه أخبار الآحاد، هذا مضافا الى انها خبر واحد وسوف يأتى ان الكلام إنما هو فى حجه خبر الواحد فكيف يمكن الاستدلال على عدم حجه خبر الواحد بخبر الواحد فإنه يلزم من فرض حجتيه عدم حجتيه وهو مستحيل لأن كل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل، هذا مضافا الى ان هذه الروايه مقطوعه البطلان لمخالفتها للسيره القطعيه من المشرعه الجاريه على العمل بأخبار الثقة من زمن النبى الأكرم(ص) الى زمان الأئمه(ع) والى زماننا هذا.

ص: ٢٦٩

-
- ١- مستدرك الوسائل، الشيخ النورى، ج١٧، ص٣٠٦، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٠.
 - ٢- وسائل الشيعة، الحر العاملى، ج٢٧، ص ١١٠، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٢، ط آل البيت.
 - ٣- مستدرك الوسائل، المحدث النورى، ج١٧، ص٣٠٤، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ٥.
 - ٤- وسائل الشيعة، الحر العاملى، ج٢٧، ص ١١٢، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٨، ط آل البيت.

فإذن لا يمكن الاستدلال بهذه الطائفة على عدم حجيه أخبار الآحاد وإن كانت هذه الطائفة صادرة من الثقات.

وأما الطوائف الثلاثة فالعمده منها الطائفة الثانيه والرابعه دون الطائفة الثالثه فإنها تدل على ان الخبر إذا كان موافقا للكتاب او السنه فهو حجه وطالما لا يكون موافقا للكتاب او السنه فلا يكون حجه وكذلك اذا كان عليه شاهد من الكتاب او السنه فهو حجه وما لا يكون عليه شاهد من الكتاب او السنه فلا يكون حجه. فتكون الحجه هو أخبار الآحاد الموافقه للكتاب او السنه او التي يكون عليها شاهد من الكتاب او السنه.

ولكن الحقيقه الحجه هو الكتاب او السنه دون الروايه ولهذا اذا لم يكن موافقا للكتاب فلا يكون حجه.

هذا أولا.

وثانيا: ان هذه الروايات روايات آحاد وليست روايات متواتره وقطعيه ومن الواضح انه لا يمكن الاستدلال على عدم حجيه أخبار الآحاد بروايات الآحاد بل لا بد ان يكون الاستدلال على عدم حجيه اخبار الآحاد بالروايات القطعيه الصدور بالتواتر المعنوى او التواتر الاجمالي او التواتر اللفظي.

حجيه خبر الواحد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه خبر الواحد

كان كلامنا فى الروايات التى استدلت بها على عدم حجيه خبر الواحد ومنها الروايات التى جاءت بصيغه (ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه أنه قولنا فردوه إلينا) (١) فهذه الطائفة من الروايات تدل بوضوح ان خبر الواحد لا يكون حجه فلا بد من رد علمه الى المعصوم.

ولكن لا يمكن الاستدلال بها على ذلك:

أولا: فلأن مورد هذه الروايات الأخبار المتعارضه فإذا وقع التعارض بين الخبرين المتعارضين، والظاهر أن المراد من العلم فيها (ما علمتم) الأعم من العلم العرفى فيشمل الاطمئنان والوثوق أيضا، وما علم انه صدر منهم (ع) فلا بد من الأخذ به وما لم يعلم صدوره من المعصوم (ع) لا بد من طرحه. فهذه الطائفة موردها الأخبار المتعارضه ولا يمكن التعدى عن موردها الى سائر الموارد فإن التعدى بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى هذه الروايات على التعدى ولا توجد من الخارج قرينه عليه.

ص: ٢٧٠

١- مستدرک الوسائل، المحدث النورى، ج١٧، ص٣٠٦، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٠، ط آل البيت.

فهذه الروايات من هذه الناحيه لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه خبر الواحد مطلقا.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك فهذه الروايات ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها والاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد.

وثالثا: مع الاغماض عن ذلك فهذه الروايات أخبار آحاد فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد بأخبار الآحاد، لأنه يلزم من فرض وجود حجيتها عدم حجيتها وهو مستحيل فإن كل ما يلزم من فرض وجود الشيء عدمه فوجوده مستحيل. وفي المقام يلزم من فرض حجيه خبر الواحد عدم حجيته فحجيته مستحيله.

ورابعا: مع الاغماض عن ذلك ايضا إلا أن اطلاق هذه الطائفة مقطوع البطلان لقيام السيره القطعيه من المشرعه الجاربه على العمل بأخبار الثقة في زمن النبي الأكرم(ص) وزمن الأئمه الأطهار(ع) الى زماننا هذا وهذه السيره مرتكزه في الازهان وكاشفه عن أمر مرتكز في الازهان وهو حجيه خبر الثقة، فلا بد من طرح هذه الروايات في مقابل السيره.

وأما الطائفة التي تدل على ان ما يكون مخالفا للكتاب والسنة فهو باطل وليس بحجه (١)، والطائفة الثانيه التي تدل على ان ما لا يكون موافقا للكتاب او السنة فهو لا يكون حجه، والطائفة الثالثه (٢) التي تدل على ان ما لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنة فهو مردود أى لا- يكون حجه، فهذه المجموعه من الطوائف تدل على ان خبر الواحد بعنوانه الأولى لا- يكون حجه وحجيته منوطه بالعنوان الثانوى أى بعدم كونه مخالفا للكتاب وكونه موافقا للكتاب او السنة او عليه شاهد من الكتاب او السنة فعندئذ يكون حجه والا فلا يكون حجه وسوف نبين ان هذه المجموعه من الروايات أجنبه عن الدلاله على عدم حجيه أخبار الآحاد.

ص: ٢٧١

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص ١١٠، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١٢، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص ١١٠، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١١، ط آل البيت.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن الاستدلال بهذه الروايات إنما يمكن إذا كانت قطعيه ومتواتره أما لفظا او معنى أو اجمالا، والمفروض انها ليست متواتره اما التواتر اللفظي فهو واضح فليست هذه الروايات متواتره لفظا، وهى ليست متواتره معنى وأما كونها متواتره أجمالا فقد ادعى بعض الأصحاب تواترها اجمالا لأنها روايات كثيره نعلم بصدور بعضها عنهم(ع) فعندئذ لا مانع من الاستدلال بها من جهه قطعيه صدور بعضها بالتواتر الاجمالى.

ولكن لو سلم تواترها الاجمالى فأیضا لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد لأن المتواتر الاجمالى إنما يكون حجه فى المقدر المتيقن وهو الجامع بين الروايات فإن الروايات المختلفه المتواتره اجمالا- إنما تكون حجه فى الجامع بين خصوصيات الجميع فيكون الجامع هو الذى قد صدر عن الأئمة الأطهار(ع) وفى المقام الجامع هو الطائفة الأولى، فإن الروايات المخالفه للكتاب والسنة تضمنت خصوصيتى الطائفتين الأخيرتين أى خصوصيه الطائفة الثانية وهى عدم موافقه الروايات للكتاب والسنة فإذا كانت الروايات مخالفه للكتاب والسنة فبطبيعته الحال متضمنه لهذه الخصوصيه وهى عدم موافقه الروايات للكتاب والسنة. وايضا متضمنه لخصوصيه الطائفة الثالثة وهى عدم وجود شاهد عليها من الكتاب او السنة.

فالقدر المتيقن من هذه الروايات هو الطائفة الأولى، ولكن من الواضح ان الطائفة الأولى لا تدل على عدم حجيه خبر الواحد مطلقا وإنما تدل على عدم حجيه خبر الواحد إذا كان مخالفا للكتاب والسنة ولا كلام فى ذلك، فإن هذه الطائفة داخله فى روايات الطرح وهى الروايات المخالفه للكتاب والسنة.

فإذن هذه الطائفة لا تدل على عدم حجيه اخبار الآحاد مطلقا وإنما تدل عليها فى صورته مخالفتها للكتاب والسنة.

ومن ناحيه ثالثة فهذه الروايات لم تبلغ من الكثرة حد التواتر الاجمالى غايه الامر أنها روايات مستفيضه.

ص: ٢٧٢

فإذن لا- يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد، وإلا لزم من فرض وجود حجيتها عدم حجيتها، وذلك للملازمه القطعيه بين حجيه هذه الروايات وحجيه سائر روايات اخبار الآحاد فالملازمه القطعيه ثابتة بين حجيه هذه الأخبار وحجيه سائر أخبار الآحاد لفرض أنه لا مزيه لهذه الأخبار على سائر أخبار الآحاد، فهذه الملازمه ثابتة بينهما قطعاً.

وكذلك الملازمه ثابتة بين عدم حجيه هذه الأخبار وعدم حجيه سائر أخبار الآحاد.

وعلى هذا فإذا دلت هذه الأخبار على عدم حجيه سائر اخبار الآحاد فهي تدل على عدم حجيتها بالمطابقه وعلى عدم حجيه نفسها بالالتزام من جهه ان هذه الملازمه تشكل الدلاله الالتزاميه بينهما. فيلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وهو مستحيل أى حجيتها مستحيله لأن كلما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل، وحيث ان فى المقام يلزم من فرض حجيه هذه الأخبار عدم حجيتها فحجيتها مستحيله.

وأيضاً لا يمكن جعل الحجيه للأخبار لإثبات عدم حجيتها لأنه غير معقول، وهذا معنى ان هذه الأخبار لا تشمل نفسها أى لأجل هذين المحذورين لأنهل لو دلت بالمطابقه على عدم حجيه سائر أخبار الآحاد لدلت بالالتزام على عدم حجيه نفسها ومن الواضح انه يستحيل جعل الحجيه لها لإثبات عدم حجيتها لأنه لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجيه أخبار الآحاد.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر هذه الروايات اجنبية عن الدلاله على عدم حجيه أخبار الآحاد وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن المراد منه قوله(ع) فى الطائفة الثانيه (ما لا يوافق الكتاب او السنه فهو لا يكون حجه) المراد من عدم الموافق للكتاب والسنه المخالفه لهما من جهه ان القضيه السالبه ظاهره فى نفى المحمول وحملها على نفى الموضوع بحاجه الى عنايه زائده وقرينه وإلا فالقضيه السالبه ظاهره فى سلب المحمول عن الموضوع الموجود فى الخارج، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ص: ٢٧٣

فإذن الطائفة الثانية والطائفة الأولى لهما مضمون واحد وهو الروايات التي تكون مخالفه للكتاب والسنة لا تكون حجه وهذا خارج عن محل الكلام فالطائفة الثانية كالتائفة الأولى خارجة عن محل الكلام ولا تدل على عدم حجيه أخبار الآحاد مطلقا.

الأمر الثاني: أن المراد من المخالفه للكتاب والسنة في هذه الروايات هل هي مخالفه للكتاب والسنة بنحو التباين فإن الكتاب نهى عن شرب الخمر والسنة نهت عن شربها ولكن الروايات تدل على جواز شربها، فهذه الروايات مخالفه للكتاب بنحو التباين ومخالفه للسنة كذلك فهل المراد من المخالفه المخالفه بنحو التباين او المخالفه بنحو العموم من وجه او المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق، فالمخالفه تتصور بهذه الصور الثلاث:

الصورة الأولى: مخالفه للكتاب والسنة بنحو التباين.

الصورة الثانية: المخالفه لهما بنحو العموم من وجه.

الصورة الثالثة: المخالفه للكتاب والسنة بنحو العموم والخصوص المطلق.

حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه خبر الواحد

الى هنا قد تبين ان المراد من المخالفه للكتاب والسنة الوارده في هذه الروايات اما المخالفه بنحو التباين او المخالفه بنحو العموم من وجه او المخالفه بنحو العموم المطلق، وذكرنا ان الطائفة الثانية ترجع الى الطائفة الأولى وأن المراد من عدم موافقه للكتاب والسنة هو المخالفه والمراد من المخالفه في هذه الطائفة هو المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه لا المخالفه بنحو العموم المطلق وذلك لوجود قرائن:

القرينه الأولى: انا نعلم اجمالاً بصدور الروايات المخالفه لعموم الكتاب والسنة او اطلاقهما عن الأئمة الأطهار(ع) ومن هنا يكون الخبر الواحد مخصصاً لعموم الكتاب ومقيداً لإطلاقه كما انه مخصص لعموم السنة ومقيداً لإطلاقها. وهذا العلم الاجمالي قرينه على ان المراد من المخالفه في هذه الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه فإن الروايه المخالفه للكتاب او السنة بنحو التباين او بنحو العموم من وجه لا- يمكن ان تصدر من النبي الأ-كرم(ص) ولا من الأئمة الأطهار(ع) فلا يمكن ان يكون القرآن حرم الكذب والحديث يجوزه فهذا غير معقول، فلا يعقل صدور الروايه عن المعصوم(ع) مخالفه للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه، وهذا قرينه على ان المراد من المخالفه في هذه الروايات المخالفه بنحو التباين لأن ما خالف الكتاب فهو زخرف، وباطل، ولم أقله. فإن مثل هذا التعبير يدل على ان المخالف للكتاب لم يصدر من المعصوم(ع) وحيث انا نعلم اجمالاً بصدور المخالف لعموم الكتاب والسنة او اطلاقهما فهذا قرينه على ان المراد من المخالفه في هذه الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه.

القرينه الثانيه: ان التعبيرات الموجوده فى هذه الروايات تتضمن التحاشى والاستنكار من النبى الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) عن صدور الروايات المخالفه للكتاب والسنه لأنه ورد فى هذه الروايات أن ما خالف الكتاب والسنه فهو باطل، وزخرف، ولم أقله. فهذه التعبيرات تدل على التحاشى والاستنكار والاستبعاد عن صدور الروايات المخالفه للكتاب او السنه بنحو التباين او العموم من وجه مع انه لا تحاشى ولا استنكار عن صدور الروايات المخالفه لعموم الكتاب او السنه او اطلاقهما، فهذه التعبيرات الداله على التحاشى والاستنكار والاستبعاد عن صدور الروايات المخالفه للكتاب والسنه قرينه على ان المراد من المخالفه للكتاب والسنه فى هذ الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه.

القرينه الثالثه: ان المخالفه بين عموم الكتاب وبين الدليل الخاص ليست فى الحقيقه مخالفه بنظر العرف والعقلاء فإن هذه المخالفه مخالفه بدويه وغير مستقره لإمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما فإذا جمع بينهما عرفا ارتفع التعارض والمخالفه فإن هذه المخالفه لا- تسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند وبهذا يمكن الجمع الدلالى العرفى وبذلك ترتفع المخالفه فإن العرف لا- يرى المخالفه بين القرينه وذبيها ويرى ان القرينه مفسره لبيان المراد الجدى النهائى من ذبيها وحيث ان الخاص بنظر العرف قرينه على العام والمقيد قرينه على المطلق فهما فى الحقيقه بيان ومفسر للمراد الجدى النهائى من العام ومن المطلق. والأظهر قرينه على التصرف فى الظاهر والدليل الحاكم قرينه على التصرف فى الدليل المحكوم وكذلك الحال فى الورد والمورود.

فإن فى موارد الجمع الدلالى العرفى المخالفه البدويه فى الحقيقه لا مخالفه بنظر العرف وإذا لم تكن مخالفه بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد والظاهر والأظهر او النص والحاكم والمحكوم فلا تكون مشموله لتلك الروايات فإن موضوع هذه الروايات المخالفه للكتاب والسنه، والمفروض ان المخالفه لعموم الكتاب ليست مخالفه بنظر العرف لإمكان الجمع الدلالى العرفى بين الخاص والعام وبين المطلق والمقيد وبذلك ترتفع المخالفه بينهما ولهذا تكون هذا المخالفه غير مستقره وبدويه وترتفع بالجمع الدلالى العرفى بينهما.

فالتتيجه ان هذه القرائن قرائن تدل بوضوح على ان المراد من المخالفه فى هذ الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه.

وتفصيل الكلام بأكثر من هذا فى مبحث التعادل والترجيح.

وأما الطائفة الثالثه من هذه الروايات وهى الروايات التى تدل على ان الخبر لا يكون حجه الا اذا كان عليه شاهد من الكتاب او السنه وما لا يكون عليه شاهد منهما لا يكون حجه فهذه الطائفة بنفسها إما أن عليها شاهد من الكتاب او السنه او لا شاهد عليها منهما، فإذا كان لا شاهد عليها من الكتاب او السنه فحال أخبار الآحاد التى لا شاهد عليها من الكتاب او السنه فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد، إذ لا- مزيه لها بالنسبه الى سائر أخبار الآحاد كما أنه لا شاهد عليها من الكتاب والسنه فلا مزيه لها بالنسبه الى غيرها فإذا لم تكن لها مزيه على غيرها فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد وإلا لزم من فرض حجيتها عدم حجيتها لما تقدم من ثبوت الملازمه القطعيه بين حجيه هذه الروايات كأخبار آحاد وحجيه سائر أخبار الآحاد. كما انه لا شبهه فى ثبوت الملازمه القطعيه بين عدم حجيتها وعدم حجيه سائر أخبار الآحاد، فإذا فرضنا ان هذه الطائفة تدل على عدم حجيه سائر أخبار الآحاد بالمطابقه وتدل بالالتزام على عدم حجيه نفسها فإن هذه الملازمه القطعيه بينهما تشكل الدلاله الالتزاميه فلو دلت هذه الطائفة على عدم حجيه أخبار الآحاد بالمطابقه لدلت بالالتزام على عدم حجيه نفسها وهذا معنى أنه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وكلما يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها فحجيتها مستحيله لأن كلما يلزم ن فرض وجود الشىء عدمه فوجوده مستحيل فلا- يمكن الالتزام بها، وايضا لا- يمكن جعل الحجيه لها لإثبات عدم حجيتها لأنه لغو وجزاف ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم ولا معنى لجعل الحجيه لشىء لإثبات عدم حجيه نفسه فإنه غير معقول ومستحيل صدوره من المولى الحكيم لأنه لغو وجزاف.

فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد. هذا إضافة الى انها مقطوعه البطلان وذلك لأن السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقة الممضاه شرعا مانعه عن العمل بهذه الطائفه وموجبه ل طرحها وتقييد إطلاقها على تقدير دلالتها لأن اخبار ثقه فلا شبهه في حجيتها وان حجيتها قطعيه من جهه قطعيه هذه السيره وإمضائها من قبل الشرع فلا يمكن الأخذ بهذه الطائفه من الروايات في مقابل سيره العقلاء الممضاه شرعا.

هذا على الفرض الأول وهو ما إذا لم تكن مزيه على سائر أخبار الآحاد.

وأما إذا فرضنا ان لها مزيه على سائر أخبار الآحاد كما إذا كان عليها شاهد من الكتاب او السنه فتكون هذه الطائفه متضمنه لهذه المزيه وتشتمل عليها فبطبيع الحال يكون ملاك حجيتها أقوى من ملاك حجيه سائر أخبار الآحاد فعندئذ يمكن الاستدلال بهذه الطائفه على عدم حجيه أخبار الآحاد ثبوتا أى فى مقام الثبوت يمكن حجيه هذه الأخبار من جهه انها تضمنت هذه المزيه ويمكن الاستدلال بها على عدم حجيه سائر أخبار الآحاد الفاقده لهذه المزيه.

لكن هذا ثبوتا. وأما إثباتا فليس هنا دليل خاص يدل على حجيه هذه الطائفه، فالدليل الدال على حجيه أخبار الآحاد هو السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا والمفروض ان هذه السيره تدل على حجيه أخبار الثقة سواء كان عليها شاهد من الكتاب او السنه ام لم يكن لها شاهد منهما.

فإذن لا دليل على حجيه هذه الطائفه والدليل إنما هو على حجيه أخبار الثقة وإن لم يكن عليها شاهد من الكتاب او السنه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه خبر الواحد

كان كلامنا في الطائفة الثالثة من الروايات وهي التي تنص على ان كل خبر واحد إذا لم يكن عليه شاهداً (1) من الكتاب او السنه فلا يكون حجه فهذه الطائفة إما انه لا شاهد على نفسها من الكتاب او السنه وحالتها حال سائر أخبار الآحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب او السنه والتي لا مزيه لها على سائر أخبار الآحاد ولا يكون ملاكها أقوى في الحجيه عن سائر أخبار الآحاد أو أن عليها شاهد من الكتاب او السنه ولها مزيه بالنسبه الى سائر أخبار الآحاد.

أما على الأول فقد ذكرنا أنه لا- يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد لأنه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها فحجيتها مستحيله. هذا مضافاً إلى أن جعل الحجيه لها لإثبات عدم حجيتها مستحيل لأنه لغو وجزاف ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

وأما على الثانى وهو ما إذا كانت لها مزيه على سائر أخبار الآحاد وكان ملاك حجيتها أقوى من ملاك حجيه سائر أخبار الآحاد فعندئذ يمكن فى مقام الثبوت أن تكون حجه ويمكن الاستدلال بها على عدم حجيه سائر اخبار الآحاد الفاقده لتلك المزيه.

وأما فى مقام الإثبات فلا دليل على ذلك لأننا بحاجة الى دليل خاص فى مقام الإثبات يدل على حجيه هذه الطائفة من أخبار الآحاد التي لها مزيه بالنسبه الى سائر أخبار الآحاد، فإن الدليل الدال على حجيه أخبار الآحاد هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقة الممضاه شرعا وهذه السيره التي هى حجه شرعا تدل على حجيه أخبار الثقة سواء كان عليها شاهد من الكتاب او السنه ام لم يكن عليها شاهد منهما.

ص: ٢٧٨

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص ١١٠، ابواب صفات القاضى، باب ٩، ح ١١، ط آل البيت.

هذا مضافاً الى انه:

لو أريد من الشاهد نص الكتاب ونص السنه فيرد عليه أن لازم ذلك عدم حجيه جميع أخبار الآحاد التي ليس عليها شاهد من نص الكتاب أو من نص السنه وهو ما لا يمكن الالتزام به لوضوح ان السيره العقلانيه الممضاه شرعا قد جرت على حجيه أخبار الثقة مطلقاً سواء كانت عليها شاهد من الكتاب او السنه ام لم يكن فضلاً عن كون الشاهد نص الكتاب.

وإن أريد منه ما هو أعم من نص الكتاب او السنه فيشمل ظاهر الكتاب وظاهر السنه فكل خبر واحد إذا كان عليه شاهد سواء كان الشاهد نص الكتاب او السنه او كان الشاهد عموم الكتاب او السنه او أطلقهما.

إن أريد ذلك فيرد عليه أن لازم ذلك أن أخبار الآحاد التي ليس عليها شاهد من الكتاب أو السنه لا تكون حجه وكذلك أخبار الآحاد التي تكون مخالفه لعموم الكتاب أو السنه أو إطلاقهما مع ان الأمر ليس كذلك لأن الدليل القطعي قد قام على حجيه أخبار الثقة مطلقا سواء كان عليها شاهد من الكتاب أو السنه ام لم يكن عليها شاهد منهما، فإن السيره العقلانيه القطعيه الممضاه شرعا تدل على حجيه أخبار الثقة وإن لم يكن عليها شاهد من الكتاب أو السنه، ومن الواضح ان هذه الطائفه من الروايات لا تصلح لأن تعارض السيره لأن السيره دليل قطعي على حجيه أخبار الثقة وهذه الطائفه من الروايات دليل ظني فلا يمكن أن تصلح هذه الطائفه من الروايات لأن تعارض السيره فلا بد من تقديم السيره عليها، ومقتضى السيره حجيه أخبار الآحاد إذا كانت من الثقة سواء كان عليها شاهد من الكتاب أو السنه ام لم يكن.

وعلى هذا فلا بد من حمل هذه الطائفه على موارد المعارضه أي إذا وقع التعارض بين الخبرين فإن كان لأحدهما شاهد من الكتاب أو السنه دون الآخر فلا بد من تقديمه على الآخر، فيكون وجود الشاهد على الخبر من الكتاب أو السنه من مرجحات باب المعارضه.

فالتجربة ان هذه الروايات بأجمعها لا تصلح لأن تكون دليلاً على عدم حججه أخبار الآحاد فلا يمكن الاستدلال بها فإنها غير تامه الدلاله.

بقى هنا شيء وهو ما جاء في تقرير السيد الاستاذ(قده) (1) وهو أن هذه الطائفة من الروايات تدل على أن كل خبر واحد إذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب أو السنه فهو ليس بحجه وفي مقابل ذلك هناك دليل — كالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا — يدل على حججه أخبار الثقة، وحيث ان نسبه هذا الدليل الى هذه الطائفة نسبه الخاص الى العام فيقيد إطلاق هذه الطائفة ويخصص عمومها بغير أخبار الثقة.

والظاهر أن هذا إما اشتباه من المقرّر أو سهو من القلم لأن النسبه بين هذه الطائفة وبين السيره العقلانيه الجاريه على العمل بأخبار الثقة عموم من وجه لا- عموم وخصوص مطلق، فإن السيره خاصه من جهه وعامه من جهه أخرى وكذلك هذه الطائفة فإنها خاصه من جهه وعامه من جهه أخرى.

فأما كون السيره خاصه من جهه أن موردها أخبار الثقة وكونها عامه فمن جهه أنها تدل على حججه أخبار الآحاد إذا كان المخبر بها ثقة سواء كان عليها شاهد من الكتاب أو السنه أو لم يكن عليها شاهد منهما. وأما هذه الطائفة فهي خاصه من جهه أن موردها أخبار الآحاد التي عليها شاهد من الكتاب أو السنه، وعامه من جهه ان الخبر الذي عليه شاهد من الكتاب أو السنه يكون حجه سواء كان خبر ثقة أو لم يكن خبر ثقة.

فتقع المعارضه بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع وهو ما إذا كان خبر الواحد ثقة ولم يكن عليه شاهد من الكتاب أو السنه، فالسيره تدل على حججه هذا الخبر حيث انه خبر ثقة وهذه الطائفة تدل على عدم حججه حيث لا شاهد عليه من الكتاب أو السنه فتقع المعارضه بينهما، وهي معارضه مستقره، وحيث انه لا ترجيح في البين فلا بد من تقديم السيره على هذه الطائفة لأن السيره دليل قطعي باعتبار انها جاريه في زمن النبي الأ-كرم (ص) وزمن المعصومين(ع) بمرأى ومسمع منهم ولم يرد ردع منهم عنها ولهذا أصبحت من المرتكزات، وهذه الطائفة دليل ظني، فلا- بد من تقديم السيره في مورد الاجتماع على هذه الطائفة من الأخبار.

ص: ٢٨٠

هذا تمام كلامنا فى الاستدلال بالروايات.

أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله عدم حجيه خبر الواحد

كان كلامنا فى أدله الإخباريين على عدم حجيه خبر الواحد، ومنها الاجماع. وقد تقدم الكلام فيه وفى نقده، ومنها الروايات وقد تقدم الكلام فيها موسعا، وقلنا: إنها لا تدل على عدم حجيه خبر الواحد، ومنها الآيات وعمدتها آيتان:

الآيه الأولى: قوله تعالى: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (١).

وتقريب الاستدلال بهذه الآيه المباركه أن مفاد هذه الآيه الإرشاد الى عدم حجيه الظن والظن بإطلاقه يشمل خبر الواحد فإن خبر الواحد وإن كان ثقاه لا يفيد العلم فهوم داخل فى الظن فالآيه المباركه بإطلاقها تشمل خبر الواحد وتدل على عدم حجيته.

وقد أجيب عن ذلك: بأن الآيه الكريمة قد وردت فى مقام ذم الكفار والمشركين لأنهم يعولون على الظنون فى المسائل الاعتقادية والتخمينات والاجتهادات المبنية على الاستحسانات والقياسات فالآيه استنكرت هذه الطريقه وأن الظن بما هو ظن لا يغنى من الحق شيئا فلا- يمكن التعويل على الظن بما هو ظن والاعتماد عليه بما هو ظن فإنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والى الحقيقه.

فالآيه المباركه تضمنت قاعده عقلاييه وهى عدم الاعتماد على الظن بما هو ظن وعدم التعويل عليه لأنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والحقيقه. وليست الآيه متضمنه لقاعده شرعيه تأسيسيه وهى عدم حجيه الظن بل الآيه تدل على عدم الاعتماد بالظن بما هو ظن لا- بما هو حجه لأنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع الذى هو المطلوب فى الأمور الاعتقادية، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على الظن فى الأمور الاعتقادية.

ص: ٢٨١

١- النجم/السوره ٥٣، الآيه ٢٨.

فالآيه أجيبه عن الدلاله على عدم حجيه خبر الواحد بل مفادها أن التعويل على الظن بما هو ظن غير جائز ولا يغنى فى التوصل الى لب الواقع لا بما هو حجه.

فإذن أدله الحجيه تكون وارده على الآيه المباركه ورافعه لموضوعها.

وبعبارة أخرى أن الآيه المباركه تضمنت بمدلولها المطابقى الصغرى أى صغرى المسأله وهى أن الظن لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والحقيقه التى هى المطلوب فى الأمور الاعتقادية وإذا ضمننا إلى هذه الصغرى الكبرى فتكون النتيجة أنه لا- يمكن

الاعتماد على الظن والتعويل عليه فإن كل ما لا يفي بالوصول الى الواقع فلا يمكن التعويل عليه، والمفروض أن الظن كذلك فإنه لا يغنى في التوصل الى لب الواقع والحقيقه التي هي المطلوب في الأمور الاعتقاديه.

فإذن الآيه الكريمة أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه الظن، أى أن الآيه لا تتضمن قاعده شرعيه تأسيسيه وهي عدم حجيه الظن حتى تصلح أن تكون معارضه لأدله حجيه الظن.

قد أجيب عن الآيه بذلك.

ولكن هذا الجواب قابل للمناقشه.

فإن المأخوذ في لسان الآيه المباركه هو الظن والظن كما يشمل الظن بأصول الدين وبالأحكام الاعتقاديه كذلك يشمل الظن بفروع الدين وهي الأحكام الشرعيه العمليه.

والمراد من الحق في الآيه المباركه هو ما ينبغي أن يعمل به فليس المراد من الحق الواقع وحقيقه الواقع بل المراد من الحق ما ينبغي أن يعمل به، ومن الواضح أن الحق في كل مورد بحسبه، فالمطلوب في الأمور الاعتقاديه هو الوصول الى لب الواقع والحقيقه وهو الحق في الأمور الاعتقاديه، والمطلوب في الأحكام العمليه الفرعيه هو العمل لتحصيل الأمن من العقوبه والإدانه لا الوصول الى الواقع، فالمطلوب في الأحكام الفرعيه هو العمل بها لأجل تحصيل المؤمن من العقوبه والإدانه سواء كان مطابقا للواقع أم لا، وأما الوصول الى الواقع فغير مطلوب. ومن هنا لا يفي الظن بالتوصل الى الواقع في الاحكام الاعتقاديه ولو كان حجه فضلا عما إذا لم يكن حجه، فالظن بما أنه لا يغنى عن التوصل الى الواقع ولب الحقيقه فلا يعتبر في الأمور الاعتقاديه. واما في الأمور والأحكام العمليه فهو إذا لم يكن حجه فلا يؤمن من العقوبه وأما إذا كان حجه فالعمل به يفيد الأمن من العقوبه والإدانه وإن لم يكن مطابقا للواقع.

فإذن فرق بين كون الظن فى الأحكام الفرعية العملية حجه وبين ما لا- يكون حجه وأما فى الأحكام الاعتقادية فلا أثر للظن وإن كان حجه فيما كان المطلوب فيها الوصول الى الواقع لأنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والى الحقيقة.

وأما الآيه المباركه فهى ظاهره فى أن الظن بما هو ظن لا- يمكن التعويل عليه والاعتماد به لا فى الأصول ولا فى الفروع فالآيه المباركه لا- تشمل الظن بما هو حجه فإن المأخوذ فى موضوع الآيه المباركه هو الظن وهى تدل على الظن بما هو ظن لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والى الحقيقة والآيه لا تشمل الظن بما هو حجه، فلا تدل الآيه على عدم حجه الظن حتى تصلح أن تكون معارضة لأدله حجه الظن بل أدله حجه الظن تكون وارده على الآيه المباركه.

هذا بالنسبه الى الآيه الأولى.

الآيه الثانيه: وهى قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (١).

فإنها ظاهره فى عدم جواز اتباع ما ليس بعلم ومن الواضح ان ما ليس بعلم يشمل خبر الواحد وإن كان ثقته، فالموصول فى الآيه المباركه بإطلاقه يشمل خبر الواحد وإن كان ثقته.

وعلى هذا فالآيه المباركه تدل على عدم حجه الظن لأن النهى فيها إرشاد الى عدم حجه ما ليس بعلم وهو يشمل خبر الواحد، فالآيه تدل على عدم حجه خبر الواحد وإن كان ثقته.

فإذن الآيه تصلح أن تكون معارضة لأدله حجه خبر الواحد.

قد يقال كما قيل (٢) إن معنى القفو هو البهتان والتهمه وليس معناه الاتباع ويؤكد ذلك ما فى ذيل هذه الآيه المباركه أن السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عنه مسؤولاً فهذا التعبير يؤكد ان المراد من القفو هو التهمه والبهتان والافتراء، وحينئذ تكون الآيه المباركه أجنبيه عن الدلاله على عدم حجه خبر الواحد.

ص: ٢٨٣

١- الإسراء/السوره ١٧، الآيه ٣٦.

٢- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٤، ص ٣٣٩.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله عدم حجيه خبر الواحد

تحصيل مما ذكرنا أن مفاد الآيه الأولى هو عدم التعويل على الظن بما هو ظن في أصول الدين وفي فروعها فإن الآيه تضمنت بمدلولها المطابقي قاعده عقليه وهى عدم التعويل على الظن وعدم اتباعه بما هو ظن لا فى أصول الدين ولا فى فروعها فإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً سواء أريد من الحق لب الواقع والحقيقه أو كان المراد منه أداء الوظيفه لا الوصول الى الواقع.

فإذن مفاد الآيه هو الأخبار عن أن الظن لا يغنى فى الوصول الى الواقع كما هو المطلوب فى الأمور الاعتقاديه ولا يغنى فى الوصول الى الوظائف الظاهريه كما هو المطلوب فى الأحكام الفرعيه.

فمفاد الآيه هو عدم التعويل على الظن بما هو ظن لا بما هو حجه فلا تنافى بين الآيه المباركه وأدله حجيه أخبار الأحاد فإن مفاد أدله حجيه أخبار الأحاد قاعده شرعيه تأسيسيه وهى جواز التعويل على الظن بما هو حجه وأما مفاد الآيه المباركه فهو قاعده عقليه وهى عدم التعويل على الظن بما هو ظن لا فى الأمور الاعتقاديه ولا فى الأحكام الفرعيه.

والخلاصه أن هنا مسألتين:

المسأله الأولى: إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً فلا يمكن التعويل على الظن فى إثبات الحق سواء أريد من الحق لب الواقع — كما هو المطلوب فى أصول الدين — أو المراد منه الوظيفه العمليه التى تحصل الأيمن من العقوبه — كما هو المطلوب فى الأحكام الشرعيه — ولا يمكن التعويل على الظن بما هو ظن لا فى أصول الدين ولا فى فروعها.

المسأله الثانيه: يجب اتباع الظن بما هو حجه.

ص: ٢٨٤

ولا تنافى بين المسألتين فإن مفاد الآيه المباركه المسأله الأولى ومفاد أدله حجيه أخبار الأحاد المسأله الثانيه ولا تنافى بينهما.

أما الآيه الثانيه وهى قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (١) فإن النهى فى هذه الآيه المباركه إما نهى تكليفى مولوى أو نهى تشريعى أو نهى إرشادى، فالمحتملات ثلاثه:

الاحتمال الأول: أن النهى عن اتباع ما لا يعلم به نهى تكليفى مولوى.

الاحتمال الثاني: أن النهى نهى تشريعى ومفاده حرمة التشريع لا الحرمة الذاتيه.

الاحتمال الثالث: ان النهى نهى إرشادى وهو إرشاد الى عدم الاعتماد على ما لا يعلم به أى الاعتماد على غير العلم وهو يشمل

خبر الواحد أيضا بتمام أقسامه حتى خير الثقة فإنه داخل في غير العلم والموصول بإطلاقه يشمل أخبار الأحاد بكافه أصنافها من أخبار الثقة وغيرها لدخولها في غير العلم.

أما الاحتمال الأول فهو غير محتمل إذ لا يحتمل أن يكون في اتباع الظن أو اتباع ما ليس بعلم مفسده ملزمه تقتضى حرمه الاتباع ذاتا فهذا أمر غير محتمل فإن النهى عن اتباع الظن بلحاظ انه يمكن أن لا يصيب الواقع فيما إذا كان الواقع مطلوباً ولا يكون مؤمناً عن الواقع فيما إذا لم يكن الواقع مطلوباً بل المطلوب هو العمل لتحصيل المؤمن من الإدانة والعقوبه لا الوصول الى الواقع فالنهي عن اتباع الظن إنما هو من جهة ذلك لا ان في اتباع الظن مفسده ملزمه تقتضى حرمه الاتباع حرمه ذاتيه.

وأما الاحتمال الثاني فهو أيضا خلاف الظاهر فإن الآيه ليست في مقام بيان حرمه التشريع وان العمل بغير العلم تشريعا محرما بل الآيه في مقام بيان ان الاعتماد والتعويل على ما ليس بعلم لا يفيد المطلوب سواء كان المطلوب هو الوصول الى الواقع كما في الأمور الاعتقادية أو كان المطلوب هو العمل بالوظيفة الشرعيه لتحصيل الأمن من العقوبه والإدانة كما هو المطلوب في الأحكام الفرعيه فليس المطلوب فيها هو الوصول الى الواقع.

ص: ٢٨٥

فيتعين الاحتمال الثالث وهو ان النهى فى الآيه المباركه نهى إرشادى إلى أن ما ليس بعلم (الظن) لا يخطأ الواقع ولا يصيب الواقع ولا يغنى من الحق لا واقعا ولا ظاهرا.

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى قد فُسر (١) القفو فى الآيه المباركه بالبهتان والتهمه ويؤكد ذلك ما فى ذيل الآيه المباركه وهو قوله تعالى: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا.

ولكن هذا التفسير خاطئ جدا فإن الاقتفاء بمعنى الاتباع وليس بمعنى التهمه والبهتان فتفسير الاقتفاء فى الآيه المباركه بالبهتان والتهمه غير صحيح لأن الاقتفاء معناه لغه وعرفا هو الاتباع هذا إضافه إلى أن ذيل الآيه لا يكون مؤكدا وشاهدا على ان المراد من الاقتفاء التهمه والبهتان لأن ذيلها راجع الى ان السمع والبصر مسؤولا عنه عند الله تعالى فى السماع غير المشروع او النظر الى ما لا يجوز النظر اليه فلا يصلح ان يكون ذيل الآيه شاهدا على ذلك وموكدا.

فالصحيح فى المقام ان يقال: إن الآيه المباركه تدل على النهى عن اتباع ما ليس بعلم بما هو ليس بعلم لا بما هو حجه والجامع هو الظن فالآيه تدل على النهى عن اتباع الظن بما هو ظن والتعويل عليه غير جائز لا فى أصول الدين ولا فى فروعه ولا تدل الآيه على عدم جواز اتباع الظن بما هو حجه فإن أراده هذا المعنى بحاجه الى عناية زائده وبحاجه الى قرينه لأن هذه الخصوصيه غير مأخوذه فى لسان الآيه المباركه بل المأخوذ فى لسانها هو ما لا يعلم به فإتباع ما لا يعلم به بما هو لا يعلم غير جائز لا فى أصول الدين ولا فى فروعه.

ص: ٢٨٦

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودى، ج٤، ص ٣٣٩.

فإذن مفاد هذه الآيه نفس مفاد الآيه الأولى وهو إشاره إلى قاعده عقليه او عقلائييه وهى عدم جواز التعويل على الظن بما هو ظن وعدم اتباعه بما هو ظن لا فى الأمور الاعتقادييه ولا فى الأحكام الفرعييه.

فإذن لا- تنافى بين هذه الآيه المباركه وبين أدله حجيه اخبار الآحاد لأن أدله حجيه أخبار الآحاد تدل على جواز الاعتماد على أخبار الاحاد بما هى حجه وعلى جواز اتباع الظن بما هو حجه واما الآيات فتدل على عدم جواز التعويل على الظن واتباعه بما هو ظن فلا تنافى بينهما.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الآيات تدل على عدم حجيه الظن ومفادها إرشاد الى قاعده شرعيه تأسيسيه وهى عدم حجيه الظن فهى تصلح ان تعارض أدله حجيه أخبار الآحاد لأن ادله الحجيه تدل على حجيه أخبار الآحاد وجواز التعويل عليها والآيات تدل على عدم حجيه أخبار الآحاد أى عدم حجيه الظن الشامل لأخبار الاحاد، ولكن هل هذه المعارضه مستقره بحيث لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه او ان هذه المعارضه ليس مستقره بل معارضه بدويه؟

والظاهر بل لا شبهه فى ان هذه المعارضه غير مستقره لأن نسبه أدله حجيه أخبار الآحاد الى هذه الآيات نسبه المقيد الى المطلق ونسبه العام الى الخاص فلا بد من تقديم أدله حجيه أخبار الاحاد على هذه الآيات إما من باب التخصيص او من باب الحكومه. فهنا قولان:

القول الأول: ما ذهب إليه مدرسه المحقق النائيني(قده) ومنهم السيد الاستاذ (1) إلى ان ادله حجيه أخبار الآحاد حاكمه على هذه الآيات فتقديمها عليها من باب الحكومه.

وقد أفاد فى وجه ذلك أن معنى الحجيه هو الطريقيه وان المجعول فى باب الأمارات هو طريقتها وكاشفيتها وأنها علم تعبدي بعد الحجيه فإذا كانت أخبار الآحاد علما تعبديا فبطبيعه الحال تكون رافعه لموضوع الآيات لأن موضوع الآيات هو الظن والمفروض أن اخبار الآحاد بمقتضى أدله حجيتها علما تعبديا فتكون أدله حجيه اخبار الآحاد حاكمه على هذه الآيات ورافعه لموضوعها تعبدا.

ص: ٢٨٧

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ١٥٢.

هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) ومنهم السيد الاستاذ (قده).

ولكن للمناقشه فى ذلك مجالا.

فقد ذكرنا غير مره أن عمده الدليل على حجيه أخبار الثقة هى السيره القطعيه من العقلاء ____ كما سوف يأتى الكلام فيها ____ التى جرت على العمل بأخبار الثقة دون اخبار غير الثقة وحيث ان السيره العقلانيه على شىء لا يمكن ان تكون جزافا فلا محاله تكون مبنيه على نكته تبرر هذه السيره وتلك النكته هى أن أخبار الثقة أقوى كشفا نوعا من أخبار غير الثقة وأقوى طريقا من أخبار غير الثقة وهذه الأقوائيه هى المبرر لقيام سيره العقلاء على العمل بأخبار الثقة دون أخبار غير الثقة. ولكن لا يوجد فى سيره العقلاء أى جعل لأن سيره العقلاء هى عمل العقلاء بأخبار الثقة والشارع امضى هذه السيره وذكرنا أنه يكفى إمضاء الشرع سكوته وعدم الردع عن هذه السيره فإذا سكت الشارع عن العمل بهذه السيره فى مرأى ومسمع منهم وبين أصحابه إذ هذه السيره مرتكزه فى الازهان بدون أى ردع من قبل الشرع فيعد سكوته وعدم صدور الردع منه إمضاءً لهذه السيره فإذا تحقق الإمضاء أصبحت السيره سيره متشرعيه وهى حجه.

فإذن ليس هنا أى جعل حتى يكون المجعول هو الطريقيه او الكاشفيه والعلم التبعدى فلا- جعل فى باب الأمارات حتى يكون المجعول هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التبعدى.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه وسوف يأتى ان جعل الطريقيه التبعديه والكاشفيه والعلم التبعدى لغو ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله عدم حجيه خبر الواحد

ذكرنا أن عمده الدليل على حجيه أخبار الأحاد كأخبار الثقة السيره القطعيه من العقلاء الجاربه على العمل بها الممضاه شرعا وليست لهذه السيره جعل حتى يكون المجعول الطريقيه والكاشفيه والعلم التبعدى لأن سيره العقلاء عباره عن عملهم بأخبار الثقة وأما إمضاء الشارع فيكفى فيه سكوته وعدم صدور الردع منه عنها فإذا سكت الشارع على العمل بأخبار الثقة ولم يصدر الردع عنها فهو يكفى فى إمضائها واتصافها بالحجه شرعا.

ص: ٢٨٨

وعلى هذا فما ذكرته مدرسه المحقق النائيني ومنهم السيد الاستاذ(قده) من ان المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التبعدى لا يمكن إثباته من أدله حجيه أخبار الأحاد.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه وسوف نذكره أن جعل الطريقيه شرعا وجعل الكاشفيه والعلم التبعدى لا يعقل ثبوتا لأنه لغو ولا يترتب

عليه أى أثر إذ لا- يمكن تكوين شىء بالأمر الاعتبارى لأن الأمر الاعتبارى لا يمكن أن يوجد أمرا تكوينيا فهذا غير معقول وسوف يأتى تفصيل ذلك.

واما إذا كانت أدله حجيه أخبار الآحاد الآيات والروايات فهى أيضا ليس لسانها جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى بل لسانها حجيه أخبار الثقة وأخبار العدول وأما أن المجعول فى باب الأمرات هو طريقيه الأخبار وكاشفيتها عن الواقع وأنها علم تعبدى فليس شىء من ذلك مأخوذا فى لسان الآيات ولا فى لسان الروايات.

وعلى هذا فلا- بد أن يكون تقديم أدله حجيه الأمارات على الآيات الناهيه عن العمل بالظن من باب التخصيص والتقييد، فإن الآيات تدل على عدم حجيه الظن مطلقا وأما نسبه أدله حجيه الأمارات سواء كانت الأدله متمثله بالسيره القطعيه من العقلاء أم كانت متمثله فى الآيات والروايات فهى أخص من الآيات، فإذا الجمع الدلالى العرفى بينهما ممكن فلا يكون التعارض بينهما مستقرا لأن حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى فلا يرى العرف التعارض بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد.

هذا تمام كلامنا فى المرحله الأولى.

وإلى هنا قد تبين أنه لا دليل على عدم حجيه أخبار الآحاد وما استدل به على ذلك لا يتم شىء منه.

وأما الكلام فى المرحله الثانيه وهى أدله حجيه أخبار الآحاد.

فهى متمثله فى الكتاب والسنة والاجماع والعقل، أما الكتاب فبعده من الآيات. ومنها آيه النبأ وهى قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١) وتقريب الاستدلال بها على نحوين:

ص: ٢٨٩

النحو الأول: أن تكون دلالتها على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط.

النحو الثاني: أن تكون دلالتها على حجيه أخبار العدول بمفهوم الوصف.

وعلى تقدير الدلالة على حجيه أخبار العدول بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف فهل هناك مانع عن الأخذ بمفهومها أو ليس هناك مانع؟

فيقع الكلام فى هذه الجهات.

أما الكلام فى الجهة الأولى فإن الآيه المباركه تتضمن قضيه شرطيه وهى قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) والقضيه الشرطيه تتركز على عنصرين أساسيين، وهذان العنصران من مقومات القضيه الشرطيه والقضيه الشرطيه متقومه بهما وتنتفى بانتفائهما:

العنصر الأول: ارتباط الجزاء أى ارتباط الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه بموضوعه فيها. وهذا الارتباط شخصيا فيكون عقليا ذاتيا من جهه أنه لا يعقل ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع .

العنصر الثانى: ارتباط الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه وهو مفاد الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع. وهذا الارتباط ارتباط مولوى لا عقلى إذ لا يتوقف مفاد الجزاء فى القضيه الشرطيه على الشرط عقلا وذاتا وهذا التعليق والارتباط إنما يكون مولويا وراء ارتباطه بالموضوع، والمرتبط بالموضوع والمعلق عليه شخص الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه والمرتبط بالشرط والمعلق عليه طبيعى الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه وسنخه، ولا يمكن أن يكون المعلق على الشرط والمرتبط به شخص هذا الحكم المجعول فى القضيه لأن شخص هذا الحكم مرتبط بالموضوع فلا يعقل ارتباطه بشىء آخر وإلا لزم تعدده وهذا خلف.

فإذا المرتبط بالشرط والمعلق عليه طبيعى الحكم وسنخه.

وعلى هذا فدلاله القضيه الشرطيه على المفهوم فى مقام الإثبات منوطه بأن يكون ارتباط المرتبط بالشرط مولويا وأن يكون المرتبط طبيعى الحكم وسنخه، فإذا كان المرتبط بالشرط طبيعى الحكم ويكون مولويا فالقضيه الشرطيه تدل على المفهوم، فتدل بمنطوقها على ثبوت هذا الارتباط (ارتباط الجزاء بالشرط) وبمفهومها على انتفاء هذا الارتباط بانتفاء الشرط وإلا لكان هذا التعليق وهذا الارتباط لغوا، فلو لم تدل القضيه الشرطيه على المفهوم أى انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط لكان هذا الارتباط والتعليق لغوا، وهذا غير ممكن صدوره من المولى الحكيم. فإذا قال المولى: (إن جاءك عالم فأكرمه) فالموضوع فى المقام العالم والجزاء فى المقام هو وجوب الإكرام والشرط هو مجيء العالم وارتباط وجوب الإكرام بالعالم ارتباط شخصى فشخص هذا الحكم المجعول فى هذه القضيه مرتبط بالموضوع وبهذا يكون هذا الارتباط عقليا ذاتيا حيث لا يمكن ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع.

وأما ارتباط وجوب الإكرام بمجىء العالم وهو الشرط في القضية فيكون ارتباطا مولويا أى أن المولى قد علق وجوب الإكرام للعالم بمجيئه وهذا التعليق والارتباط يكون مولويا والمرتبط هو سنخ الوجوب وطبيعى وجوب الإكرام لا شخص وجوب الإكرام لأنه مربوط بالموضوع فلا يعقل ارتباطه بشيء آخر وإلا لزم ان يكون متعددا وهو خلف.

فإذاً هذه القضية تدل بمنطوقها على ثبوت وجوب الإكرام عند مجىء العالم وبمفهومها تدل على انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء مجىء العالم. ولولم يدل على المفهوم لكان هذا التعليق لغوا، ولا يمكن صدور اللغو من المولى الحكيم.

وأما القضية الشرطية في الآية المباركة فهي قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**.

ودلاله هذه القضية الشرطية على المفهوم منوطه بأمور:

الأمر الأول: أن يكون الموضوع في هذه القضية الشرطية هو النبأ. والجزاء في هذه القضية الشرطية هو وجوب التبين. والشرط فيها هو مجىء الفاسق وارتباط وجوب التبين بالنبأ ارتباطا شخصيا فيكون عقليا أى شخص هذا الوجوب المجمعول في هذه القضية مرتبط بالنبأ ومعلق عليه. وأما ارتباط وجوب التبين بالشرط وهو مجىء الفاسق فهو مولوى والمرتبط هو سنخ الحكم وطبيعى وجوب التبين.

وعلى هذا فإذا كان ارتباط وجوب التبين بالموضوع شخصيا فيكون عقليا وارتباط بوجوب التبين بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع فيكون مولويا ويكون المرتبط طبيعى الحكم وسنخه.

وعليه فهذه القضية الشرطية تدل بمنطوقها على ثبوت وجوب التبين عند مجىء الفاسق بالنبأ أى إذا جاء الفاسق بالنبأ وجب التبين عنه. وتدل بمفهومها على انتفاء وجوب التبين عند عدم مجىء الفاسق بالنبأ أى مجىء العادل به.

وأما الاشكالات الواردة على دلالتها على المفهوم فسوف يأتى الكلام فيها.

أدله حجه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ

كان كلامنا في وجوب التبيين وهل هو وجوب نفسى او وجوب غيرى او وجوب شرطى او انه وجوب إرشادى؟ فهنا عدده
محتملات:

المحتمل الأول: أن وجوب التبين وجوب نفسى.

المحتمل الثانى: أنه وجوب غيرى.

المحتمل الثالث: أنه وجوب شرطى.

المحتمل الرابع: أنه وجوب إرشادى.

أما المحتمل الأول وهو أن وجوب التبين وجوب نفسى فهو غير محتمل لأن الوجوب النفسى ناشئ من المصلحه الملزمه فى متعلقه ومن الواضح انه ليس فى التبين مصلحه ملزمه تقتضى وجوبها فإن وجوب التبين قد عُلِّل فى نفس الآيه المباركه من جهه (أن لا تصيبوا قوما بجهاله) وليس وجوبا نفسيا. هذا مضافا إلى أن كون وجوب التبين وجوبا نفسيا لا ينسجم مع ماده التبين فإن ماده التبين ظاهره فى العلم والطريق الى الواقع ووجوب التبين انما هو للوصول الى الواقع لا- فى نفسه فاحتمال ان وجوب التبين وجوب نفسى غير محتمل.

وأما الاحتمال الثانى وهوم ان وجوب التبين وجوب غيرى فقد اختاره المحقق العراقى (1) (قده) بتقريب ان وجوب التبين مقدمه لتحصيل الظن بخبر الفاسق بمطابقه خبر الفاسق.

ولكن هذا الاحتمال أيضا غير محتمل إذ يرد عليه:

أولا: أن التبين ظاهر فى العلم والوضوح ولا أقل الاطمئنان وحمل التبين على الظن خلاف الظاهر وبحاجه الى عنايه زائده وقرينه تدل على ذلك والا- فلا- شبهه فى ان التبين ظاهر فى العلم وفى الوضوح والظهور ولا- أقل من الاطمئنان وأما حملة على الظن وإرادته الظن منه فخلاف الظاهر وبحاجه الى عنايه زائده وقرينه على ذلك.

وثانيا: مع الإغماض عن ذلك فلا يكون الظن حجه حتى يكون وجوب التبين مقدمه لحصول الظن فإن الظن فى نفسه لا يكون حجه حتى تجب مقدمته. هذا مضافا الى ان خبر الفاسق قد يصيب الظن بالواقع، فلو كان وجوب التبين لأجل تحصيل الظن فلا بد من تقيده بما إذا لم يحصل الظن بالواقع من خبر الفاسق فإذا حصل الظن بالواقع فى المرتبه السابقه فلا معنى لوجوب التبين عندئذ ويكون وجوب التبين لغوا ومن تحصيل الحاصل، فلا بد من تقيده بما إذا لم يحصل الظن بالواقع من خبر الفاسق. وهذا التقييد بحاجه الى قرينه ولا- قرينه على ذلك لأن الآيه تدل على وجوب التبين مطلقا سواء أفاد خبر الفاسق الظن بالواقع او لم يفد.

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ محمد تقى البروجردى، ج ٢، ص ١٠٨.

وثالثا: ومع الإغماض عن ذلك أيضا فالعمل بخبر الفاسق غير واجب لا عقلا ولا شرعا إذ لا يحكم العقل بوجوب العمل بخبر الفاسق ولا دليل من الشرع على وجوب العمل بخبر الفاسق نعم إذا كان خبر الفاسق متكفلا للحكم الالزامى كالوجوب أو الحرمة فيكون منشأ للشك في ثبوت هذا الحكم، فتكون الشبهه شبهه حكميه والشبهه الحكميه قبل الفحص يجب التبين فيها عن وجود الدليل على الحكم المشكوك — الذى هو مدلول خبر الفاسق — ولا يمكن الرجوع الى الأصل المؤمن فيها، وبعد الفحص إن وجد دليل على ذلك فهو يعمل بهذا الدليل لا- بخبر الفاسق، وإن لم يجد دليلا فالمرجع هو أصله البراءه لا العمل بخبر الفاسق فخير الفاسق منشأ للشك وللشبهه الحكميه لأن الشبهه الحكميه منشؤها اما عدم النص والمراد من عدم النص إما عدم وجوده أصلا أو وجود النص الضعيف ولا يكون حجه كخبر الفاسق أو تعارض النصين وتساقطهما.

وإذا كانت قبل الفحص وجوب التبين فيها فإن تبين ولم يجد دليلا على الحكم فالمرجع أصله البراءه فى المقام.

وأما إذا كان مدلول خبر الفاسق الحكم الالزامى فى الشبهه الموضوعيه فالمرجع من الأول هو أصله البراءه دون العمل بخبر الفاسق لعدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه.

فإذاً خبر الفاسق يكون منشأ للشك فقط ولا أثر له غير ذلك غايه الأمر إن كان منشأ للشك فى الشبهه الحكميه وجب الفحص فيها، وبعد الفحص إذا لم يجد دليلا فالمرجع هو أصله البراءه.

فالتتيجه أن ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أن وجوب التبين وجوبا غيريا لا يرجع الى معنى محصل.

وأما الاحتمال الثالث وهو ان وجوب التبين وجوب شرطى فقد اختاره شيخنا الانصارى (١) (قده) فهو شرط لحجيه خبر الفاسق فحجيه خبر الفاسق مشروطه بالتبين وبالفحص وأما حجيه خبر العادل فغير مشروطه بالتبين وبالفحص.

فإذا الآيه المباركه تدل على وجوب الفحص عند مجيء الفاسق بخبر فإن وجوب العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين والفحص والآيه تدل بمفهومها على انتفاء وجوب الفحص عند انتفاء خبر الفاسق، فإذا لم يجيء الفاسق بخبر لم يجب التبين فينتفى التبين بانتفاء المشروط لأن الشرط ينتفى بانتفاء المشروط فوجوب التبين ينتفى بانتفاء خبر الفاسق.

وأما إذا جاء العادل بخبر فهل يجب الفحص والتبين عنه او لا يجب التبين عنه أى هل يجب العمل بخبر العادل مطلقا سواء تبين او لم يتبين او لا- يجوز العمل بخبر العادل سواء تبين او لم يتبين؟ إذ الآيه بمنطوقها تدل على ان وجوب العمل بخبر الفاسق مشروط بوجوب التبين وتدل بمفهومها على انتفاء وجوب التبين بانتفاء خبر الفاسق واما إذا وجد خبر العادل فهل يجب العمل به مطلقا سواء تبين او لم يتبين او لا يجب العمل بخبر العادل مطلقا سواء تبين او لم يتبين؟

ولا- يمكن الأخذ بالاحتمال الثانى وهو عدم جواز العمل بخبر العادل سواء تبين او لم يتبين إذ لا زم ذلك أن يكون خبر العادل أسوء من خبر الفاسق وهو لا- يمكن فإن خبر الفاسق يجب العمل به عند التبين وأما خبر العادل فلا يجب العمل به حتى عند التبين فيكون خبر العادل أسوء من خبر الفاسق.

فإذا الآيه المباركه بمفهومها بضميمه هذه المقدمه تدل على حجيه خبر العادل مطلقا سواء تبين او لم يتبين.

هكذا ذكره شيخنا الانصارى(قده).

والجواب عن ذلك واضح فإن وجوب التبين إنما هو لتحصيل العلم او الاطمئنان بالمسأله لا لوجوب العمل بخبر الفاسق وأن العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين، ليس الأمر كذلك وإنما وجوب التبين إنما هو لتحصيل العلم والاطمئنان بالمسأله ولا أثر لخبر الفاسق أى كان هناك خبر للفاسق أو لم يكن فإن حصل العلم بالمسأله يعمل بالعلم وإن لم يحصل العلم والاطمئنان لم يعمل بالمسأله من جهه خبر الفاسق فلا أثر لخبر الفاسق.

إلى هنا قد ظهر أن هذه أن هذه الاحتمالات الثلاثة غير تامه ولا يمكن الأخذ بشيء منها.

ومن هنا فالصحيح أن وجوب التبين وجوب إرشادى إرشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق ولهذا يجب تحصيل العلم او الاطمئنان بالمسأله وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل.

فالتتيجه أن الآيه المباركه تدل بمنطوقها على عدم حجيه خبر الفاسق وبمفهومها على حجيه خبر العادل.

أدله حجيه خبر الواحد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد

إلى هنا قد تبين أن دلالة الآيه المباركه على المفهوم منوط بأن لا يكون وجوب التبين وجوبا نفسيا ولا غيريا ولا شرطيا. أما إذا كان نفسيا أو شرطيا أو غيريا فلا تدل على المفهوم وإثبات حجيه خبر العادل حينئذ بحاجه الى مقدمه أخرى ولا تدل الآيه المباركه على ذلك.

فإذاً تتوقف دلالة الآيه المباركه على المفهوم على أن يكون وجوب التبين وجوبا إرشاديا فإن عدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل، وعلى هذا فالآيه المباركه تدل على المفهوم (حجيه خبر العادل).

ولكن أورد على دلالة الآيه المباركه على المفهوم بنحو مفهوم الشرط بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: ان القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع وأن الشرط نفس الموضوع، ومع كون الشرط عين الموضوع فيكون حال القضييه حال اللقب فلا تدل على المفهوم لأن تعليق الحكم على الموضوع عقلى وذاتى والمعلق على الموضوع شخص الحكم المجعول فى القضييه لا طبيعى الحكم وسنخه.

وتفصيل ذلك أن القضييه الشرطيه متقومه بثلاثه عناصر:

العنصر الأول: الموضوع.

العنصر الثانى: الشرط.

والعنصر الثالث: الجزاء.

فتعليق الجزاء على الموضوع تعليق عقلى باعتبار أن الحكم لا يتصور بدون موضوع والمعلق شخص الحكم المجعول فى القضييه واما تعلق الجزاء على الشرط فهو مولوى فإنه لا يتوقف على الشرط ذاتا وعقلا، والمعلق على الشرط طبيعى الحكم وسنخ الحكم المجعول على الموضوع، لأن هذا التعليق وراء تعليق الجزاء على الموضوع وفى مرتبه متأخره عنه وفى طول تعليق الحكم على

ثم إن الشرط قد يكون مغايرا للموضوع وجودا وذاتا كما فى مثل قولنا: [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن العالم موضوع والشرط مجيئه فإن للعالم حالتين: حاله مجيئه، وحاله عدم مجيئه. والشرط هو حاله المجيئى والعالم موضوع ومجيئه شرط والجزء وجوب الإكرام. فالشرط مغاير للموضوع ذاتا ووجودا.

وفى مثل ذلك يقع الكلام أن القضية الشرطيه هل تدل على المفهوم او لا تدل عليه؟ أى تدل على انتفاء الجزء بانتفاء الشرط مع ان الموضوع باق غايه الأمر انتفاء الجزء بانتفاء مجيء العالم واما العالم فهو موجود ولكن هل تدل القضية الشرطيه على انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء مجيء العالم عن العالم أو لا تدل على ذلك؟ هذا هو محل الكلام.

وأما إذا كان الشرط عين الموضوع كما فى مثل قولنا: [إن رزقت ولدا فاختته] فإن الرزق عين وجود الولد فى الخارج غايه الأمر أن الاختلاف بينهما بالاعتبار كالاختلاف بين الإيجاد والوجود فإن الإيجاد عين الوجود والوجود عين الإيجاد والاختلاف بينهما بالاعتبار، وكذلك فى المقام [إن رزقت ولدا فاختته] أو [إذا طلعت الشمس فالنهار موجود] فإن طلوع الشمس عين النهار والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار .

ففى مثل ذلك تكون القضية الشرطيه حالها حال اللقب ولا- تدل على المفهوم لأن تعليق الجزء على الموضوع تعليق عقلى وذاتى باعتبار ان الحكم لا يتصور ثبوته بدون ثبوت الموضوع وانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع أيضا أمر عقلى لا يرتبط بالمفهوم، لأن المفهوم عبارته عن دلالة اللفظ على المفهوم كما يدل على المنطوق، والقضية الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع ليست قضيه شرطيه روحا وحقيقه بل هى اللقب، لأن القضية الشرطيه متقومه بعناصر ثلاثه الشرط والموضوع والجزء بأن يكون الشرط غير الموضوع.

وبكلمه أن الشرط فى القضية الشرطيه يتصور على انحاء:

النحو الأول: أن يكون الشرط عين الموضوع فى الخارج، والاختلاف بينهما بالاعتبار كما فى مثل قولنا: [إن رزقت ولدا فاختنه] أو [إذا ولدت أمرتك ابنا فاختنه]. فإن فى مثل ذلك الشرط عين الموضوع فى الخارج والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار كالإيجاد والوجود.

النحو الثانى: أن يكون الشرط عله للموضوع بحيث يكون وجود الموضوع يدور مدار وجود الشرط فإذا وجد الشرط وجد الموضوع وإذا انتفى الشرط انتفى الموضوع، فالشرط عله تامه لوجود الموضوع أو هما متلازمان فوجود الشرط ووجود الموضوع متلازمان فى الخارج ومعلولان لعله ثالثه.

النحو الثالث: أن يكون الشرط من أحد أسباب وجود الموضوع. ولكن أسباب الموضوع لا تنحصر بالشرط، بل له أسباب أخرى أيضا.

النحو الرابع: أن يكون الشرط مغايرا للموضوع وجودا وذاتا.

وعلى هذا فإن كانت القضية الشرطيه على النحو الأول فلا مفهوم لها، وهى خارجه عن محل الكلام لأن الشرط عين الموضوع فى الخارج فهما موجودان بوجود واحد فى الخارج وقد تقدم أن تعليق الجزاء على الشرط عقلى كما ان انتفاء الجزاء بانتفاء الموضوع عقلى، فإذا كان الشرط عين الموضوع فلا تدل القضية الشرطيه على المفهوم بل هذه ليست قضيه شرطيه روحا وحقيقه فإنما هى قضيه شرطيه صورته فقط.

وإن كانت القضية الشرطيه من قبيل النحو الثانى بأن يكون الشرط عله لوجود الموضوع فى الخارج فأیضا لا تدل على المفهوم وخارجه عن محل الكلام وليست بقضيه شرطيه حقيقه وروحا بينما هى قضيه شرطيه صورته لأن القضية الشرطيه حقيقه هى ما كان للموضوع فيها حالتين ويكون الجزاء معلقا على إحدى حالتيه كما إذا كان وجوب الإكرام معلقا على مجيء العالم فيكون للعالم حالتان حاله مجيئه والأخرى حاله عدم المجيء ووجوب إكرامه معلق على حاله مجيئه. فعندئذ يقع الكلام فى أن القضية الشرطيه هل تدل على المفهوم — كما تدل بمنطوقها على تعليق الجزاء على إحدى حالتي الموضوع — أى على انتفاء الجزاء بانتفاء هذه الحاله فهل تدل على انتفاء وجوب الإكرام عن العالم بانتفاء هذه الحاله او لا تدل على ذلك؟ هذا هو محل الكلام.

وأما إذا كانت القضية الشرطية على النحو الثالث فهو داخل في محل الكلام فإن انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء الموضوع لأن لوجود الموضوع أسباب متعددة ومنها الشرط فانتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء الموضوع فعندئذ تكون القضية قضية شرطية واقعا وتدل على المفهوم بناءً على دلالتها عليه.

وأما إذا كانت من قبيل النحو الرابع فلا شبهة في أنها داخله في محل الكلام فإن الشرط غير الموضوع ذاتا ووجودا كما إذا قال المولى: [إذا جاء زيد فأكرمه] فزيد هو الموضوع ومجيئه شرط والشرط غير الموضوع ذاتا ووجودا في الخارج ووجوب الإكرام معلق على الموضوع عقلا- واما تعليقه على الشرط فهو تعليق مولوى وإلا- فالحكم لا- يتوقف على الشرط ووجوب الإ-كرام لا يتوقف على مجيء زيد فتعليق وجوب الإ-كرام على مجيء زيد يكون مولويا. والمعلق على الموضوع شخص الحكم المجعول في هذه القضية الشخصية. والمعلق على الشرط طبعي هذا الحكم وسنخه فعندئذ يقع الكلام في أن القضية الشرطية هل تدل على المفهوم أو لا؟

وبعد هذه المقدمة ننظر إلى القضية الشرطية في الآيه الكريمة فهي ليست من قبيل النحو الأول ولا من قبيل النحو الثاني. ولكن هل هي من قبيل النحو الثالث فيكون الشرط من أحد أسباب وجود الموضوع أو من قبيل النحو الرابع؟

والظاهر أنها من قبيل النحو الثالث فيمكن تطبيق الشرط في الآيه المباركه على النحو الثالث. فإن في الآيه المباركه الموضوع طبعي النبأ واما الشرط فهو محقق لحصه خاصه منه وفرد خاص وهو الفرد الذى جاء به الفاسق وهنا فرد آخر للنبأ وهو الفرد الذى جاء به العادل. واما الموضوع وهو طبعي النبأ فالطبعي يختلف عن الفرد فطبعي النبأ موضوع والفرد شرط ووجوب التبين جزاء.

وعلى هذا يكون معنى الآية المباركة هو إن كان الجائي بالنبأ فاسقا وجب التبين عنه وإن كان الجائي به عادلا لم يجب التبين عنه.

وعلى هذا فالقضية الشرطية فى الآية المباركة تدل على المفهوم.

أدله حجية خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجية خبر الواحد – آيه النبأ

تحصل مما ذكرنا ان القضية الشرطية إذا كان الشرط فيها عين الموضوع فى الخارج بأن يكونا موجودان بوجود واحد أو كان الشرط قيذا مقوما للموضوع فى الخارج بحيث ينتفى الموضوع بانتفاء الشرط او كان الشرط والموضوع لازمين لملزوم واحد ومعلولين لعله واحده فانتفاء الشرط يستلزم انتفاء الموضوع ففى مثل هذه الموارد تكون القضايا الشرطية قضية شرطية صوره وليست قضية شرطية حقيقةً وواقعاً بل حالها حال اللقب ولا تدل على المفهوم لأن انتفاء الجزاء بانتفاء الموضوع أمر عقلى لا يرتبط بدلاله اللفظ على المفهوم.

وأما إذا كان الشرط من أحد أسباب الموضوع وله أسباب أخرى أو كان الشرط مغايرا للموضوع فى الخارج وجودا وذاتا ففى مثل ذلك تكون القضية قضية شرطية حقيقته حيث ذكرنا أن القضية الشرطية متقومه بثلاث عناصر.

العنصر الأول: الموضوع.

العنصر الثانى: الشرط

العنصر الثالث: الجزاء.

فإذا كانت هذه العناصر متوفره فهى قضية شرطية واقعا. وتقع محلا للبحث فى أنها تدل على المفهوم أو لا تدل على المفهوم؟

وعلى هذا فلا بد من النظر فى القضية الشرطية فى الآية المباركة هل ينطبق فيها القسم الأول وهو ما إذا كان للموضوع أسباب متعدده منها الشرط فيكون انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء الموضوع بعدما لا ينطبق القسم الثانى وهو ما إذا كان الشرط مغاير للموضوع وجودا وذاتا.

والظاهر انطباق هذا القسم على القضية الشرطية فى الآية المباركة وذلك لأن الموضوع فى الآية المباركة طبيعى النبأ ومجىء الفاسق بالنبأ من أحد أسباب وجود طبيعى النبأ، كما أن طبيعى النبأ يمكن ان يوجد بحصه خاصه منه وهى النبأ الذى جاء به العادل.

فإذا تدخل القضية الشرطية فى الآيه المباركه فى القسم الأول وتدخل فى محل النزاع وهى أنها تدل على المفهوم او لا ؟ وان انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبا لا يستلزم انتفاء الموضوع لأن الموضوع يوجد بوجود فرد آخر وهو الفرد من النبا الذى جاء به العادل. فإذا الموضوع باق مع انتفاء الشرط وهو محل الكلام.

وعلى هذا فمعنى الآيه المباركه أن الموضوع طبيعى النبا فإن كان الجائى به فاسقا وجب التبين عنه أى هل انه مطابق للواقع او ليس مطابقا للواقع؟ وإن كان الجائى به عادلا لم يجب التبين فيجب العمل به بدون تبين.

هذا وقد أورد عليهم المحقق الأصفهاني (1) (قده) بإيراد:

وحاصله: ان وجوب التبين ثابت لطبيعى النبا. فإذا كان كذلك فهو ينحل بانحلال طبيعى النبا لأن الحكم ينحل بانحلال موضوعه وبانحلال متعلقه، فوجوب التبين ينحل بانحلال طبيعى النبا فيثبت لكل فرد من أفراد النبا وجوب التبين. ولازم ذلك ان مجيء الفاسق بالنبا شرط لوجوب التبين لكل فرد من أفراد النبا حتى الفرد الذى جاء به العادل وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لأن مجيء الفاسق بالنبا شرط لوجوب التبين لكل فرد من أفراد النبا حتى النبا من العادل وهذا خلاف الضروره والوجدان ولا يمكن الالتزام به.

ثم أجاب(قده) عن ذلك بأن هذا الاشكال مبنى على ان يكون الطبيعى ملحوظا فيه جميع قيوده وجميع خصوصيات أفراداه.

وبعبارة أخرى المراد من الطبيعى هو الطبيعى الملحوظ بنحو العموم الاستغراقى وبنحو العموم الشمولى فمثل هذا الطبيعى ينحل بانحلال أفراداه والحكم الثابت له ينحل بتبع انحلال أفراداه لا محاله.

ولكن ليس المراد من طبيعى النبا هو الطبيعى الملحوظ بنحو العموم الاستغراقى والشمولى بل المراد من الطبيعى هو الطبيعى الملحوظ لا- بشرط القسمى وهو الطبيعى الذى لم يلحظ فيه أى قيد ولم يلحظ فى طبيعى النبا نسبته الى الفاسق ولا نسبته الى العادل. غاية الأمر أن هذا الطبيعى قد تخصص بخصوصيتين: أحدهما تخصصه بخصوصيه النبا الفاسق، والأخرى تخصصه بخصوصيه النبا العادل. فإن نبا الفاسق حصه من هذا الطبيعى وفرد منه ونبا العادل حصه أخرى منه.

ص: ٣٠٠

فالآيه الشريفه تدل على أن طبعى النبأ إذا جاء الفاسق به يتخصص بخصوصيه نبأ الفاسق فإن الشرط وهو مجيء الفاسق قد ورد على طبعى النبأ ويوجب تخصصه بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق وينطبق الطبعى على هذه الحصه من باب انطباق الطبعى على افراده وحصه. وله حصه أخرى وهى نبأ العادل ومجىء العادل بالنبأ يوجب تخصصه بحصه أخرى وهى نبأ العادل.

فإذا معنى الآيه الشريفه أن طبعى النبأ هو الموضوع فإن كان الجائى طبعى النبأ الموجب لتخصصه بحصه خاصه وهو نبأ الفاسق وجب التبين عن هذه الحصه. وإن كان الجائى به عادلاً لم يجب التبين عن الحصه التى جاء بها العادل.

فإذا الآيه الكريمه تدل على المفهوم.

ولكن هذا الجواب غير تام. وليس دقيقاً.

والوجه فى ذلك واضح، فإن مرد هذا الجواب ومرجه أن موضوع وجوب التبين هو حصه خاصه من النبأ وهو النبأ الذى جاء به الفاسق وموضوع عدم وجوب التبين حصه أخرى من النبأ وهو الحصه التى جاء بها العادل، ولازم ذلك أن يكون الموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم. فإن الموضوع فى المنطوق هو نبأ الفاسق أى حصه خاصه من طبعى النبأ وهو الحصه التى جاء بها الفاسق وهو موضوع وجوب التبين، وموضوع عدم وجوب التبين حصه أخرى من طبعى النبأ وهى الحصه التى جاء بها العادل ومثل هذه القضييه الشرطيه خارجه عن محل الكلام، فإن محل الكلام فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم أى كون الموضوع ثابتاً فى كلتا الحالتين، فكما أنه ثابت فى طرف المنطوق كذلك هو ثابت فى طرف المفهوم، فالموضوع موضوع واحد والحكم الثابت للموضوع معلق على الشرط فالقضييه بمنطوقها تدل على ثبوت هذا الحكم للموضوع معلقاً على الشرط. وتدل بمفهومها على انتفاء هذا الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط مع بقاء الموضوع فى كلتا الحالتين، فمثل هذه القضييه الشرطيه هى محل الكلام.

وأما في المقام فالموضوع في المنطوق غير الموضوع في المفهوم فهما قضيتان شرطيتان:

الأولى: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . فهذه قضيه شرطيه ولكن مفهومها من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

والثانيه: إن جاءكم عادل بنبأ لم يجب التبين. ولا مفهوم لهذه القضيه أيضا.

فالقضيه الشرطيه في الآيه المباركه تنحل الى هاتين القضيتين أحدهما مفهومها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، والأخرى لا مفهوم لها. فحال كلتا القضيتين حال اللقب كما في أكرم زيدا. ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الموضوع ثابتا في المنطوق والمفهوم معاً. غايه الأمر القضيه الشرطيه تدل على ثبوت الحكم للموضوع معلقا على ثبوت الشرط كقولنا: [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن هذه القضيه الشرطيه تدل بمنطوقها على أن وجوب الإكرام الثابت للعالم معلق على مجيئه أى ثبوت الإكرام معلق على ثبوت المجيء، وبمفهومها تدل على انتفاء وجوب الإكرام للعالم بانتفاء مجيئه. فيكون الموضوع وهو العالم ثابت في كلتا الحالتين في المنطوق والمفهوم معاً. وإذا كان الموضوع جزئيا حقيقيا كقولنا: [إن جاءك زيد فأكرمه] فهي تدل بمنطوقها على ثبوت وجوب الإكرام لزيد معلقا على مجيئه وبمفهومها تدل على عدم وجوب إكرامه عند انتفاء مجيئه. فالموضوع واحد وهو ثابت في المنطوق والمفهوم.

هذا هو محل الكلام في القضيه الشرطيه.

وعلى هذا فالآيه المباركه خارجه عن محل الكلام لأن الآيه الكريمه تنحل الى قضيتين شرطيتين أحدهما لها مفهوم ومفهومها السالبة بانتفاء الموضوع وهو ليس بمفهوم فإن كل قضيه لها مفهوم بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وأن انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع أمر عقلي وامر قهري ولا يرتبط بدلاله اللفظ على المفهوم مع أن محل الكلام إنما هو دلاله اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء. والأخرى لا مفهوم لها. فكلتا القضيتين حالها حال اللقب.

وقد يجاب عن ذلك بأن وجوب التبين ينحل بانحلال طبعى النبأ إذ طبعى النبأ ينحل بانحلال أفراده ووجوب التبين الثابت لطبعى النبأ ينحل بانحلاله فيثبت وجوب التبين لكل فرد من أفراد النبأ ولكل حصه من حصصه، ولكن مجيء الفاسق بالنبأ إنما هو شرط لوجوب التبين عن النبأ الذى جاء به الفاسق لا عن كل نبأ حتى النبأ الذى جاء به العادل فليس مفهوم الآيه ذلك، فإن الآيه المباركه تدل على ان الفاسق إذا جاء بالنبأ يجب التبين عن نبأه لا عن كل فرد من أفراد النبأ ومنها نبأ العادل.

ولكن هذا الجواب أيضا غير تام.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ

تحصل مما ذكرنا أن المحقق الأصفهاني قد أجاب عن إشكاله بأن المراد من طبعى النبأ الطبعى لا بشرط القسمى ومعنى الطبعى لا بشرط القسمى عدم لحاظ القيد معه أى عدم لحاظ نسبه الفاسق إليه، ولكن هذا الطبعى يتخصص بخصوصيتين: الخصوصيه الأولى وهى التى جاء بها الفاسق، والخصوصيه الثانيه وهى التى جاء بها العادل.

ولكن تقدم الإشكال فيه حيث أن لازم هذا الجواب أن الموضوع فى جانب المنطوق غير الموضوع فى جانب المفهوم وهذا خارج عن محل الكلام فإن محل الكلام فى القضية الشرطيه فيما إذا كان الموضوع واحدا فى جانب المفهوم وجانب المنطوق غايه الأمر أن القضية الشرطيه تدل على ثبوت الجزاء للموضوع بثبوت الشرط وتدل بالمفهوم على انتفاء الجزاء عن الموضوع بانتفاء الشرط، فالموضوع واحد فى المنطوق والمفهوم.

ثم أنه يمكن الجواب عن إشكال المحقق الأصفهاني أيضا بأن هذا الإشكال مبنى على ان يكون وجوب التبين منحل بانحلال طبعى النبأ فيثبت لكل نبأ وجوب التبين وهذا الوجوب المنحل مطلقا مشروط بمجىء الفاسق وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فإن لازم ذلك وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا عند مجىء الفاسق بالنبأ وهو غير ممكن بل المراد أن وجوب التبين المنحل بانحلال النبأ مشروط بمجىء الفاسق به فإذا جاء الفاسق بالنبأ وجوب التبين عنه وأما إذا انحل وجوب التبين بانحلال النبأ بمجىء العادل فهو غير مشروط بمجىء الفاسق، فالمشروط بمجىء الفاسق وجوب التبين عن نبأه المنحل بانحلال نبأ الفاسق فإذا كان وجوب التبين مشروطا بانحلال النبأ بمجىء الفاسق به فإذا جاء الفاسق وجب التبين وإلا لم يجب التبين عنه.

ص: ٣٠٣

ولكن هذا الجواب أيضا غير صحيح فإن هذا الجواب مبنى على أن يكون قيد الواجب لا- يرجع الى الموضوع لباً وهو قيد للوجوب فقط وليس قيدا للموضوع بل الموضوع مطلق وهذا إنما يصح فيما إذا كان الشرط والقيد من حالات الموضوع كما إذا قال المولى: إن جاءك عالم فأكرمه فإن مجىء العالم شرط وعدم مجيئه ليس بشرط، فللعالم حالتان: حاله المجىء وحاله عدم المجىء، والموضوع هو العالم وله حالتان فوجوب الإكرام معلق على إحدى حالتيه وهى المجىء ففى مثل ذلك لا يكون الشرط

قيدا مقوما للموضوع فإن الجزاء مقيّد بالشرط والشرط قيد للموضوع ولكن ليس قيّدا مقوما للموضوع وبانتفاء الشرط لا ينتفى الموضوع. فإن كان المقام كذلك فعندئذ لا مانع من هذا الجواب.

إلا أن الأمر ليس كذلك فإن الشرط مجيء الفاسق بالنبأ وهو قيد مقوم لطبيعي النبأ ويوجب تخصصه بحصه خاصه من النبأ وهي الحصه التي جاء بها الفاسق فإذا يجب التبين عن هذه الحصه مشروط بمجىء الفاسق بها وأما وجوب التبين عن طبيعي النبأ فهو ليس مشروطا بمجىء الفاسق وإلا لزم التبين عن نبأ العادل أيضا بمجىء الفاسق به وهو خلاف الضروره والوجدان.

فإذا معنى الآيه المباركه أن مجىء الفاسق يوجب تخصص طبيعي النبأ بحصه خاصه من النبأ وهي الحصه التي جاء بها الفاسق ووجوب التبين إنما هو عن هذه الحصه عند مجىء الفاسق بها لا عن طبيعي النبأ فعندئذ لا تدل القضيّه على المفهوم بل مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع، فإن الفاسق إذا جاء بالنبأ وجب التبين عنه وإذا لم يجىء بالنبأ فلا يجب التبين من باب السالبه بانتفاء الموضوع، والسالبه بانتفاء الموضوع ليس من المفهوم بشيء، فإن كل قضيّه حمليه مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع، فالآيه المباركه مساوقه لقولنا [يجب التبين عن نبأ الفاسق]، فلا فرق في المعنى بين قولنا (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وبين قولنا [يجب التبين عن نبأ الفاسق]، فإن مفهوم كلتا القضيتين السالبه بانتفاء الموضوع وتعليق الحكم على الموضوع عقلي فانتفاؤه بانتفاء الموضوع أيضا كذلك، وهذا ليس من المفهوم في شيء.

فإذاً يرد على هذا الجواب هذا الإشكال.

هذا من ناحيه

ومن ناحيه أخرى قد أورد على دلالة الآيه المباركه على المفهوم السيد الاستاذ(قده) (1) بأن القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع والقضييه الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها فإن حالها حال اللقب فلا تدل على المفهوم، لأن مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع، حيث أن الموضوع فى الآيه المباركه نبأ الفاسق ومن الواضح أن نبأ الفاسق إنما يتحقق بمجىء الفاسق به فيكون الشرط محققاً للموضوع وعله لوجود الموضوع وبانتفاء الشرط ينتفى الموضوع وهذا خارج عن محل الكلام فإن محل الكلام فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم فيما إذا كان تعليق الحكم أى تعليق الجزاء على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وفى طوله وفى مرتبه متأخره عن الموضوع ولا ينتفى الموضوع بانتفاء الشرط، فالموضوع باق، هذا هو محل الكلام فى القضييه الشرطيه ودلالاتها على المفهوم، والمقام ليس من ذلك، فإن مجىء الفاسق عله لتحقيق الموضوع وبانتفاء مجىء الفاسق ينتفى الموضوع، فلا- يمكن ان يكون تعليق الحكم على الشرط مولويًا وراء تعليقه على الموضوع، فإن الحكم يتوقف على الموضوع عقلاً- والموضوع يتوقف على الشرط عقلاً- بتوقف المعلول على العله والمسبب على السبب فمن أجل ذلك القضييه الشرطيه فى الآيه الكريمه لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع والشرط محقق للموضوع وعله تامه له فمثل هذه القضييه الشرطيه لا تدل على المفهوم أصلاً فإن حالها حال اللقب.

ثم أنه(قده) قد عدل عن ذلك وبنى على أن القضييه الشرطيه تدل على المفهوم. وقد أفاد فى وجه ذلك أن الشرط فى القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه مركب من أمرين:

ص: ٣٠٥

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ١٦١.

فالشرط مركب من هذين الأمرين، وثبوت وجوب التبين للنبأ عقلي لأن ثبوت الحكم لا يعقل بدون ثبوت الموضوع وأما تعليق الحكم على كون الجائي به فاسقا فمولوى فإن وجوب التبين لا يتوقف على كون الجائي به فاسقا، لأن وجوب التبين يتوقف على وجود النبأ فقط ولا يتوقف على كون الجائي به فاسقا، فتعليق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ مولوى، فإذا كان مولويا تكون القضية الشرطية في الآيه المباركه داخله في محل الكلام فعندئذ تدل على انتفاء وجوب التبين عن النبأ عند انتفاء مجيء الفاسق وهذا مفهوم للقضية الشرطية لأنها بمنطوقها تدل على ثبوت الجزاء (وجوب التبين) للموضوع (النبأ) بثبوت الشرط أى مجيء الفاسق به، وتدل بمفهومها على انتفاء وجوب التبين عن النبأ عند انتفاء مجيء الفاسق به، فلا مانع من دلالة القضية الشرطية في الآيه المباركه على المفهوم وهذا نظير قولنا إن جاء ك زيد وكان عالما فاستقبله فإن الشرط في المقام مركب من مجيء زيد وكونه عالما، ووجوب الاستقبال يتوقف على مجيء زيد عقلا فإنه إذا لم يجى فلا معنى للاستقبال، ولا يتوقف على كونه عالما ومن هنا يكون تعليق وجوب الاستقبال على كونه عالما مولويا لا عقليا، ومع كونه مولويا فالقضية الشرطية من هذه الناحية تدل على المفهوم، لأنها تدل بمنطوقها على أنه إذا جاء زيد وكان عالما وجب استقباله، واما إذا جاء زيد ولم يكن عالما لم يجب استقباله مع أن زيد جاء والموضوع موجود وهو زيد فالموضوع موجود في حالتي المنطوق والمفهوم، ولكن الجزاء وهو وجوب الاستقبال ينتفى بانتفاء كونه عالما، ومن الواضح ان الموضوع لا ينتفى بانتفاء كونه عالما، وما نحن فيه أى القضية الشرطية في الآيه المباركه من هذا القبيل.

هذا ما ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال ثبوتا وإثباتا.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره السيد الأستاذ(قده) من أن الشرط في القضييه الشرطيه في الآيه المباركه مركب من أمرين أحدهما طبيعي النبأ والآخر مجيء الفاسق به وارتباط الحكم بطبيعي النبأ عقلي وذاتي وأما ارتباطه بأحد جزئي الشرط وهو مجيء الفاسق به فمولوي لأن الحكم وهو وجوب التبين لا- يتوقف على مجيء الفاسق عقلا فلهذا يكون ثبوتيه وتعليقه عليه مولويا وأما وجوب التبين فهو يتوقف على وجود النبأ ولهذا يكون توقفه عليه عقليا.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال إثباتا وثبوتا.

أما إثباتا فلأن القضييه الشرطيه في الآيه المباركه ظاهره عرفا في أن الموضوع هو نبأ الفاسق لا طبيعي النبأ (إن جاءكم فاسق نبأ فتبينوا) (1) فوجوب التبين عن نبأ الفاسق في القضييه الشرطيه في الآيه الكريمه ظاهر عرفا في أن الموضوع هو نبأ الفاسق والشرط محقق لهذا الموضوع فمن أجل ذلك تكون القضييه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها.

فهنا ارتباط واحد وهو ارتباط الحكم بالموضوع وليس هنا ارتباط آخر وهو ارتباطه بالشرط لأن الشرط قيد الموضوع وارتباط الحكم بالموضوع المقيد بهذا القيد فلهذا لا مفهوم لها.

وأما كون الموضوع طبيعي النبأ فهو بحاجه الى قرينه ولا- قرينه في المقام لا من الخارج ولا من الداخل، أما من الخارج فالأمر واضح فليس هنا أى دليل يدل على ان المراد من النبأ في الآيه الكريمه هو طبيعي النبأ فليس هنا قرينه خارجيه تدل على ان النبأ الموجود في القضييه الشرطيه هو طبيعي النبأ وهو الموضوع. واما القرينه الداخليه فهي متوقفه على توفر أمرين:

ص: ٣٠٧

١- الحجرات/السوره ٤٩، الآيه ٦.

الأمر الأول: أن تكون كلمه النبأ معرفه باللام لأنها لو كانت كذلك فهي تدل على افتراض وجود النبأ في المرتبه السابقه على مجيء الفاسق به فبطبيعته الحال يكون المراد من النبأ هو طبيعي النبأ والفاسق إنما جاء بحصه خاصه من هذا النبأ.

لكن المفروض أن كلمه النبأ ليست معرفه باللام فى الآيه المباركه فمن هذه الناحيه لا يمكن ان يراد من النبأ طبيعى النبأ.

الامر الثانى: أن تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط فى الآيه المباركه، فإذا فرضنا أن الآيه كانت كذلك (النبأ إن جاء الفاسق به فتبينوا) بأن تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط فتقدمها يدل على أنها موجوده فى مرتبه متقدمه على الشرط، فبطبيعته الحال يكون المراد من النبأ طبيعى النبأ ومجىء الفاسق به يوجب تخصصه بحصه خاصه من النبأ فوجوب التبين ثابت لطبيعى النبأ عقلا وثبوته لطبيعى النبأ عقلى وذاتى، واما ثبوت وجوب التبين لمجىء الفاسق به فمولوى لأن وجوب التبين لا يتوقف على مجىء الفاسق لكن المولى علق وجوب التبين عن النبأ بمجىء الفاسق به.

فإذاً لا يمكن ان يراد من النبأ فى القضييه الشرطيه فى الآيه الكريمه طبيعى النبأ ولا قرينه على ذلك لا من الخارج ولا من الداخل، فإن القضييه الشرطيه فى الآيه الكريمه ظاهره بحسب المتفاهم العرفى أن الموضوع هو نبأ الفاسق فعندئذ تكون القضييه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها ومفهومها سالبه بانتفاء الموضوع.

هذا بحسب مقام الإثبات.

واما بحسب مقام الثبوت فإن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم منوطه بتوفر أمور:

الأمر الأول: ان يكون الشرط قيذا للحكم أى يكون الشرط قيذا لمفاد الهيئه وهو الحكم. وليس قيذا للموضوع وإلا لكان حاله حال اللقب فلو كان الشرط قيذا للموضوع فالقضييه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها وحالها حال اللقب.

ص: ٣٠٨

الأمر الثاني: ان يكون الحكم وهو الجزاء أى وجوب التبين فى الآيه المباركه معلقا على الشرط بعد فرض وجود الموضوع وارتباط الحكم بالموضوع وفى مرتبه متأخره عن ارتباط الحكم بالموضوع وفى طوله فإن ارتباط الحكم بالموضوع عقلى وذاتى ونقصد بالذاتى ذاتى باب البرهان وأما ارتباط الحكم بالشرط فيكون مولويا. فهنا ارتباطان ارتباط الحكم بالموضوع والمرتبب شخص الحكم وهو ذاتى وعقلى حيث لا- يتصور ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع وأما ارتباط الحكم بالشرط باعتبار انه لا يتوقف على الشرط فيكون ارتباطه مولوى. أما ارتباط الجزاء بالشرط فيكون مولويا وفى طول ارتباط الحكم بالموضوع وفى مرتبه متأخره عنه كما فى مثل قولنا: [إن جاءك عالم فأكرمه] فالموضوع هو العالم ووجوب الإكرام مرتبب به فى المرتبه السابقه على الشرط فإن وجوب الإكرام مرتبب بالعالم ولكن الشارع علق وجوب الإكرام بمجيئه فإذا جاء فأكرمه وإن لم يجىء لم يجب إكرامه فوجوب الإكرام المرتبب بالعالم هذا الوجوب معلق على الشرط وهذا التعليق من الشارع فيكون مولويا وإلا فوجوب إكرام العالم لا- يتوقف على مجيئه فيمكن إكرامه فى بلده أو بيته ولا- يتوقف على مجيئه ولكن الشارع يرى مصلحه فى ذلك فعلق وجوب إكرامه على المجيئ وبانتفاء هذا الشرط وهو المجيئ ينتفى وجوب إكرامه فلا- يجب إكرامه فلو كان الشرط قيذا للموضوع لكانت القضييه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها.

الأمر الثالث: أن يكون ارتباط الجزاء فى القضييه الشرطيه بالشرط مولويا أى بعنايه من المولى واما ارتباط الحكم بالموضوع فيكون عقليا فالقضييه الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع بأن يكون الشرط قيذا مقوما للموضوع وموجدا له وينتفى الموضوع بانتفائه فهنا ارتباط واحد للحكم وهو ارتباطه بالموضوع بتمام قيوده ومنها الشرط، وإما إذا كان الشرط قيذا للحكم فقط دون الموضوع فهنا ارتباطان ارتباط الحكم بالموضوع وهو عقلى وارتباط الحكم بالشرط وهو مولوى وبعنايه من المولى.

ثم أن هذه الشروط وهذه العناصر التي هي من مقومات القضييه الشرطيه الداله على المفهوم وإن كانت مختلفه صورته إلا أنها متحده في الجوهر، فإن الشرط إذا كان قيذا للحكم فبطبيعه الحال هو ملحوظ في طول لحاظ الموضوع لا- في مرتبه لحاظ الموضوع فإذا كان الأمر كذلك فبطبيعه الحال يكون تعليق الحكم على الشرط في طول ارتباط الحكم بالموضوع وفي مرتبه متأخره عنه واما ارتباط الحكم بالموضوع فهو في مرتبه سابقه على ارتباط الحكم بالشرط وإذا كان الأمر كذلك فلا محاله يكون ارتباط الحكم بالشرط مولويا لا- عقليا. فإذا هنا ارتباطان ارتباط الحكم بالموضوع أى ارتباط الجزاء بالموضوع عقلي وارتباط الجزاء بالشرط مولوي، فمثل هذه القضييه الشرطيه تدل على المفهوم.

وعلى هذا فننظر الى القضييه الشرطيه في الآيه المباركه فهل هذه القضييه الشرطيه متوفره فيها هذه العناصر الثلاثه او لا تكون متوفره فيها؟

الظاهر بحسب المتفاهم العرفي هذه العناصر غير متوفره فيها لأن ظاهر القضييه الشرطيه في الآيه المباركه أن الشرط قيد للموضوع ومقوم للموضوع ومحقق له وبانتفائه ينتفى الموضوع فليس هنا إلا- ارتباط واحد ارتباط الجزاء بالموضوع بتمام قيوده ومنها الشرط فليس للشرط ارتباط بالجزاء مستقلا فهنا ارتباط واحد وهو عقلي وهو ارتباط الجزاء بالموضوع بتمام قيوده ومنها الشرط، ولهذا لا مفهوم لها إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع او كان القيد قيذا للموضوع ومقوما له فمثل هذه القضييه الشرطيه لا تدل على المفهوم، فالآيه المباركه غير متوفره فيها هذه العناصر الثلاثه، لأن العنصر الأول غير متوفر فيها وهو ان الشرط قيذا للحكم لا للموضوع وفي الآيه المباركه الشرط قيد للموضوع.

فمن أجل ذلك القضييه الشرطيه في الآيه المباركه لا تدل على المفهوم.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد - آيه النبأ.

ذكرنا أن السيد الاستاذ(قده) قد بنى على أن القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه تدل على المفهوم.

بتقريب أن الشرط مركب من جزئين: أحدهما طبيعى النبأ والآخر مجىء الفاسق به. وارتباط الحكم بالجزء الأول من الشرط عقلى وذاتى وأما ارتباطه بالجزء الثانى وهو مجىء الفاسق مولوى فإن الحكم لا يتوقف عليه.

فعندئذ يكون معنى الآيه المباركه أن الجائى بالنبأ إن كان فاسقا فتبينوا وإن كان عادلا لم يجب التبين.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال.

ويقع الكلام هنا فى جهات :

الجهه الأولى: أن الشرط فى القضييه الشرطيه إن كان مسوقا لبيان لتحقق الموضوع فيها فهو عين الموضوع فى الخارج فإن الشرط والموضوع موجودان فى الخارج بوجود واحد وإن كان هناك اختلاف بينهما ولكن هذا الاختلاف اعتبارى كالإيجاد والوجود فإنهما موجودان فى الخارج بوجود واحد ولكن الاختلاف بينهما بالاعتبار فالإيجاد بالإضافة الى الفاعل والوجود بالإضافة الى الفعل، وإلا- فهما موجودان بوجود واحد فى الخارج. وكذلك الشرط إذا كان مسوقا لبيان تحقق الموضوع فهو مع الموضوع موجودان بوجود واحد فلا معنى لكون الشرط مركبا.

وأما إذا كان الشرط مباينا للموضوع وجودا وذاتا كما إذا قال المولى: [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن الشرط مباين للموضوع وجودا وذاتا فإن الشرط مجىء العالم والموضوع هو العالم فهما متغايران وجودا وذاتا فى الخارج فعندئذ أيضا لا معنى للتركيب.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن الشرط فى الآيه المباركه مركب لا يمكن المساعده عليه. فإن فى الآيه المباركه الشرط ليس مركبا من طبيعى النبأ ومجىء الفاسق به فإن مجىء الفاسق إن كان مسوقا لبيان تحقق الموضوع فهو عين الشرط فى الخارج وإن كان مخالفا كما إذا كان الموضوع طبيعى النبأ فعندئذ يكون الشرط مباينا للموضوع وجودا فلا معنى للتركيب.

ص: ٣١١

الجهه الثانيه: أن الموضوع إذا كان طبيعى النبأ فأیضا لا- يمكن أن تدل القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه على المفهوم. فإن طبيعى النبأ إن كان ملحوظا بنحو الاستغراق والعموم الشمولى فعندئذ ينحل وجوب التبين بانحلال النبأ فيثبت لكل فرد من أفراد النبأ وجوب، فالنبأ ان كان مشروطا بمجىء الفاسق ولا يمكن الأخذ به، إذ لا يمكن أن يكون مجىء الفاسق بالنبأ شرطا لوجوب

كل نبأ وإن كان نبأ العادل فهذا خلاف الضروره والوجدان ولا يمكن الأخذ به.

وإن كان المراد من النبأ الطبيعي لا بشرط القسمة أى لم يلحظ معه أى قيد فإن معنى الطبيعي الا بشرط عدم لحاظ قيد معه. فعندئذ هذا الطبيعي يتخصص بخصوصيه خاصه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق، وهنا حصه أخرى وهى الحصه التى جاء بها العادل. فموضوع وجوب التبين ليس طبيعى النبأ بل موضوعه طبيعى النبأ الموجود فى ضمن حصه خاصه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق فيجب التبين عنه ووجوب التبين ثابت لطبيعى النبأ المتخصص بخصوصيه حصه أخرى وهى الحصه التى جاء بها العادل.

وعلى هذا فالموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم ومثل هذه القضية الشرطيه خارجه عن محل الكلام فإن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الموضوع فى المنطوق والمفهوم واحدا، ولكن منطوق القضية يدل على ثبوت الجزاء للموضوع عند ثبوت الشرط، والمفهوم يدل على انتفاء الجزاء عن الموضوع عند انتفاء الشرط مع أن الموضوع باق. فمحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الموضوع فى المنطوق والمفهوم واحدا. وأما إذا كان الموضوع فى المنطوق شىء وفى المفهوم شىء آخر فهو خارج عن محل الكلام.

الجهه الثالثه: قد ذكرنا ان وجوب التبين ليس وجوبا نفسيا ولا وجوبا غيريا ولا وجوبا طريقيا. بل هو وجوب إرشادى، فوجوب التبين إرشاد الى عدم حجيه نبأ الفاسق وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه نبأ غير الفاسق. ومن الواضح ان الحجيه مجعوله للموضوع المقدر وجوده بنحو القضية الحقيقيه، فالقضية فى الآيه المباركه قضيه حقيقيه والموضوع فى القضية الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج أى سواء كان موجودا فى الخارج أم لا. والحكم مجعول للأفراد فى الخارج المندرجه تحت عنوان عام كعنوان خبر الثقة، فالحجيه مجعوله لأفراد خبر الثقة، وعدم الحجيه مجعول لكل الأفراد المندرجه تحت خبر الفاسق فالموضوع فى القضية الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود سواء كان فى الخارج موجودا أم يوجد فيما بعد.

فإذا المراد من النبأ ليس هو طبيعي النبأ لا الطبيعي بنحو العموم الاستغراقى ولا الطبيعي بنحو لا بشرط القسمى بل الموضوع فى القضية الشرطيه قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج. فالقضية الشرطيه فى الآيه المباركه قضيه حقيقيه، والموضوع قد أخذ فيها مفروض الوجود فمتى وجد الموضوع وجد الحكم ومع وجود الموضوع يكون الحكم فعلياً فإذا وجد الموضوع فى المستقبل فالحكم أيضاً يوجد فى المستقبل كما فى جعل وجوب الحج على المستطيع وكجعل وجوب الصلاه على البالغ العاقل فإن وجوب الصلاه مجعول على كل بالغ وعاقل وقادر بنحو القضية الحقيقيه والبالغ العاقل القادر قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج فإن كان موجوداً فوجوب الصلاه فى حقه فعلى.

والحجيه فى المقام كذلك فإذا ليس المراد من النبأ طبيعي النبأ بل المراد أن النبأ قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج، ولهذا ترجع القضية الحقيقيه لبا الى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول.

فالنتيجه ان الآيه المباركه لا تدل على المفهوم فإن مفهومها سالبه بانتفاء الموضوع إذ لا شبهه فى أن الآيه المباركه ظاهره فى أن كل فرد من أفراد خبر الفاسق إذا وجد فى الخارج وجد وجوب التبين. فيكون كل فرد من أفراد خبر الفاسق موضوع لوجوب التبين، والمفروض ان مجيء الفاسق به محقق له ومسوق لبيان تحققه فمن أجل ذلك لا مفهوم للآيه المباركه.

ثم أن للمحقق الخراسانى (١) كلاماً. وحاصله أن القضية الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها، ومع ذلك تدل على حصر عدم الحجيه بخبر الفاسق ومن هذه الناحيه تدل على حجيه خبر العادل، حيث ان الآيه المباركه تدل على عدم حجيه خبر الفاسق حصراً وعلى ضوء هذا الحصر تدل على حجيه خبر العادل.

ص: ٣١٣

وما أفاده(قده) غريب فإن القضية الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع فهي قضيه حمليه وهي تدل على ثبوت الحكم للموضوع وأما انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع فهو أمر قهري ولا يرتبط بدلاله القضيه. ومن الواضح ان القضيه الحقيقيه لا تنظر إلى قضيه أخرى لا نفيًا ولا إثباتًا، فإذا قال المولى: [أكرم زيدًا] فإنه يدل على وجوب إكرام زيد وأما ان أكرام عمرو واجب او ليس بواجب فهذه القضية غير ناظره إليه لا نفيًا ولا إثباتًا.

وعلى هذا فالقضية الشرطيه فى الآيه المباركه التى هى فى الحقيقه قضيه حمليه تدل على وجوب التبين عن خبر الفاسق ولا نظر لها الى خبر العادل لا نفيًا ولا إثباتًا.

نعم دلالة هذه القضية على عدم وجوب التبين عن خبر العادل بأحد امرين:

الأمر الأول: الالتزام بدلاله القضية الشرطيه فى الآيه المباركه على المفهوم. وحيث أن تكون الآيه الشريفه داله بمفهومها على عدم وجوب التبين عن خبر العادل.

الأمر الثانى: ان تكون الآيه المباركه متضمنه لأداه الحصر.

والمفروض أن كلا الأمرين مفقود فلا تدل الآيه على المفهوم، ولا تكون مشتمله على أداه الحصر.

فالتتيجه أن ما ذكره المحقق الخراسانى لا يمكن المساعده عليه.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ

ذكر بعض المحققين(قده) (١) على ما فى تقرير بحثه ان القضية الشرطيه تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: القضية الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع كقولنا: [إن رزقت ولدا فاختنه] و[إذا طلعت الشمس فالنهار موجود].

القسم الثانى: ان يكون الموضوع الجامع بين الشرط وبين غيره مثلًا فى الآيه المباركه الموضوع هو طبيعى النبأ والشرط إنما هو حصه خاصه من النبأ وهى الحصه التى جاء بها الفاسق فهذه الحصه شرط والشرط غير الموضوع والاختلاف بينهما فى الكليه والفرديه.

ص: ٣١٤

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج٤، ص ٣٥١.

القسم الثالث: أن يكون الشرط من حالات الموضوع كما فى مثل [إن جاءك زيد فأكرمه] أو [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن

مجىء العالم من حالات العالم فهو من الحالات الطارئه على الموضوع.

وعلى هذا فلا شبهه فى أن القسم الأول من القضييه الشرطيه خارجه عن محل الكلام وحالها حال القضييه الحمله فلا تدل على المفهوم لأن الشرط والموضوع شىء واحد فى الخارج وتعليق الجزاء على الموضوع تعليق واحد وليس هنا تعليقان للجزاء أحدهما على الموضوع والآخر على الشرط فلا يكون الحكم فى هذه القضييه إلا ثبوت واحد وهو ثبوته لموضوعه وارتباطه به لأن الشرط عين الموضوع فى الخارج أو أنه جزء الموضوع أو انه قيد مقوم للموضوع فعلى جميع التقادير ارتباط الحكم بالموضوع ارتباط واحد وليس هنا ارتباطان.

وأما القسم الثانى فالقضييه الشرطيه فى هذا القسم تدل على المفهوم لأن الموضوع باق ولا ينتفى بانتفاء الشرط لأن الطبيعى لا ينتفى بانتفاء فرده والمفروض ان الموضوع طبيعى النبأ والشرط هو فرده الذى جاء به الفاسق، فالقضييه الشرطيه تدل بمفهومها على ثبوت وجوب التبين لطبيعى النبأ عند مجىء الفاسق بحصه منه وتدل بمفهومها على انتفاء وجوب التبين عن طبيعى النبأ عند عدم مجىء الفاسق بحصه منه.

فالقسم الثانى من القضييه الشرطيه لا شبهه فى دلالتة على المفهوم.

وأما القسم الثالث فهو واضح أنه داخل فى محل الكلام لأن الشرط من حالات الموضوع وليس حصه من الموضوع أو فردا منه كمجىء العادل أو العالم أو مجىء زيد فلا شبهه فى ان هذا القسم من القضييه الشرطيه يدل على المفهوم داخل فى محل الكلام.

وإنما الكلام فى أن أى قسم من هذه الأقسام ينطبق على القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه؟

ذكر(قده) على ما فى تقرير بحثه أن القسم الثانى ينطبق على القضيـه الشرطيـه فى الآيـه المباركه وأن الموضوع هو طبيعى النبأ والشرط حصه خاصه منه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق وهنا حصه أخرى من الموضوع وهى الحصه التى جاء بها العادل.

فيكون معنى الآيـه المباركه إن جاءكم فاسق نبأً وجب التبين عن طبيعى النبأ وإن جاءكم عادل نبأً لم يجب التبين عن طبيعى النبأ.

وعلى هذا فالقضيـه الشرطيـه فى الآيـه المباركه تدل على المفهوم.

وللمناقشه فيه مجال من وجوه:

الوجه الأول: انه لا شبهه فى أن القضيـه الشرطيـه فى الآيـه المباركه ظاهره فى أن الموضوع نبأ الفاسق، وعلى هذا فالقضيـه الشرطيـه فى الآيـه المباركه داخله فى القسم الأول لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع فإن الموضوع نبأ الفاسق وهو إنما يتحقق بمجىء الفاسق به فإذا جاء به الفاسق تحقق الموضوع وإن لم يجىء به الفاسق لم يتحقق الموضوع.

ودعوى ان ضمير التبين يرجع الى طبيعى النبأ فهو الموضوع فى الآيـه الكريـمه مدفوعه إذ لا شبهه فى أن ضمير التبين يرجع الى نبأ الفاسق لا الى طبيعى النبأ. وقد تقدم ان إرادته طبيعى النبأ منوط بأحد امرين:

الأمر الأول: أن تكون كلمه النبأ معرفه بلام الجنس وحينئذ تدل اللام على ان المراد نه طبيعى النبأ أى جنس النبأ وحينئذ يكون الموضوع هو طبيعى النبأ لا النبأ الخاص وهو نبأ الفاسق.

ولكن الأمر ليس كذلك فإنّ كلمه النبأ ليست معرفه فى الآيـه الكريـمه بلام الجنس.

الأمر الثانى: ان تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط والمفروض فى الآيـه الكريـمه ليس كذلك فإن كلمه النبأ متأخره عن الشرط لا- متقدمه عليه فإن الوارد فى الآيـه المباركه إن جاءكم فاسق نبأً فتبينوا ولم يرد فى الآيـه المباركه النبأ إن جاء الفاسق به وجوب التبين عنه. فإذا لا- تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط بل هى متأخره عنه ولهذا تكون الآيـه الكريـمه ظاهره فى أن القضيـه الشرطيـه فيها مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا تدل على المفهوم.

الوجه الثانى: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ما ذكر فلا يمكن ان يكون الموضوع طبيعى النبأ لأن الموضوع لو كان كذلك كان المعنى وجوب التبين عن طبيعى النبأ عند مجىء الفاسق بفرد منه، واما إذا جاء العادل بفرد منه وبحصه منه لم يجب التبين عن طبيعى النبأ، ومن الواضح ان طبيعى النبأ ينطبق على نبأ الفاسق ونبأ العادل معا أى على كل نبأ متحقق فى الخارج لأن انطباق الطبيعه على أفرادها قهرى، فطبيعى النبأ كما ينطبق على نبأ الفاسق كذلك ينطبق على نبأ العادل فكيف يمكن وجوب التبين عن طبيعى النبأ المنطبق على نبأ العادل فلازم ذلك أن الفاسق إذا جاء بحصه من النبأ وبفرد منه وجوب التبين عن طبيعى النبأ وإن كان منطبقا على نبأ العادل وهذا مما لا يمكن الالتزام به وهو خلاف الضروره والوجدان.

وكذلك الحال فى طرف المفهوم فإن العادل إذا جاء بفرد من النبأ وبحصه خاصه منه لم يجب التبين عن طبيعى النبأ وإن كان منطبقا على نبأ الفاسق فمعناه انه لم يجب التبين عن نبأ الفاسق باعتبار انه فرد من النبأ ومصداق لطبيعى النبأ والمفروض نفى وجوب التبين عن طبيعى النبأ وهذا مما لا يمكن الالتزام به ومعناه انه لا فرق بين نبأ العادل ونبأ الفاسق.

فمن أجل لا يمكن ان يكون الموضوع فى الآيه المباركه طبيعى النبأ والشرط حصه خاصه منه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق

الوجه الثالث: لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا ان الموضوع هو طبيعى النبأ المتخصص بحصه خاصه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق والحصه التى جاء بها العادل فى طرف المفهوم فإن المراد من أن الموضوع طبيعى النبأ الطبيعى المتخصص بحصه خاصه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق فإن الفاسق إذا جاء بنبأ يوجب تخصص الطبيعى بحصه خاصه وكذلك العادل إذا جاء بنبأ يوجب تخصص طبيعى النبأ بحصه خاصه.

ولكن على هذا يلزم إشكال أن الموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم لأن الموضوع فى المنطوق طبيعى النبأ المتخصص بحصه خاصه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق والموضوع فى المفهوم طبيعى النبأ المتخصص بحصه خاصه وهى الحصه التى جاء بها العادل. فىكون موضوع المنطوق غير موضوع المفهوم ومثل ذلك خارج عن محل الكلام فإن محل الكلام فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم فى ان يكون الموضوع فى المنطوق والمفهوم واحدا غايه الأمر ان القضييه الشرطيه تدل بمنطوقها على ثبوت الجزاء للموضوع عند ثبوت الشرط وبمفهومها تدل على انتفاء الجزاء عن الموضوع عند انتفاء الشرط والموضوع على كلا التقديرين شىء واحد كما فى [إن جاءك عالم فأكرمه] فالموضوع هو العالم وهذه القضييه الشرطيه تدل على وجوب إكرام العالم عند مجيئه وتدل بمفهومها على انتفاء وجوب إكرام العالم عند عدم مجيئه فىكون الموضوع هو العالم فى المنطوق والمفهوم فهذه القضييه الشرطيه هى محل الكلام.

واما فى المقام فالموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم وهو خارج عن محل الكلام.

هذا مضافا إلى انه على هذا تكون القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فإن الموضوع حصه خاصه من النبأ وهذه الحصه إنما توجد بمجىء الفاسق بها وإذا لم يجىء الفاسق فلا وجود لها فىكون الشرط محقق للموضوع، فلا مفهوم لها.

الوجه الرابع: ما ذكرناه من ان القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه الموضوع ليس هو طبيعى النبأ والموضوع أفراد النبأ لأن القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه قضييه حقيقيه لا قضييه طبيعيه والموضوع فى القضييه الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج فىكون الموضوع هو الأفراد سواء كانت موجوده ام كانت معدومه ولكنها توجد فى المستقبل، فالموضوع هو الأفراد ولكن تحت عنوان عام، فموضوع الحجيه الأفراد المندرجه تحت عنوان انتراعى وهو خبر العادل وموضوع عدم الحجيه الأفراد المندرجه تحت عنوان عام وهو خبر الفاسق.

وعلى هذا فلا محاله تكون القضية الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فإذا جاء الفاسق بفرد من النبأ وجوب التبين عنه ومن الواضح ان مجيء الفاسق بالنبأ محقق للموضوع وهو الفرد.

فإذاً القضية الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا تدل على المفهوم.

فالتتيجه ان ما ذكره بعض المحققين على ما فى تقرير بحثه لا يمكن المساعده عليه.

وأما القسم الثالث فعدم انطباقه على القضية الشرطيه فى الآيه المباركه واضح لأنه تصرف فى الآيه المباركه لأن الموضوع فى القسم الثالث نبأ المخبر إن جاء به الفاسق وجوب التبين عنه فيكون الفسق من حالات الموضوع وبانتفاء الفسق لا ينتفى الموضوع كالمجىء الذى هو من حالات الموضوع الذى هو العالم مثلاً.

ولكن لا- يمكن تطبيق الآيه المباركه على ذلك فإن صيغه الآيه المباركه لا تنسجم مع هذا القسم وهو مجرد افتراض لا واقع موضوعى له بالنسبه الى الآيه المباركه نعم هو فى نفسه صحيح إذا كانت القضية الشرطيه كذلك بأن يكون الشرط من حالات الموضوع فتكون القضية داله على المفهوم وداخله فى محل البحث.

ثم انه قد يستشكل على دلاله الآيه المباركه على المفهوم بأن مفادها إرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق ومرد الإرشاد الى الأخبار عن عدم حجيه خبر الفاسق والقضية الشرطيه إذا كانت اخباريه فلا تدل على المفهوم وإنما تدل على المفهوم إذا كانت إنشائية. وحيث ان مفاد الآيه المباركه إرشاد واخبار عن عدم حجيه خبر الفاسق ولا تتكفل حكماً شرعياً مولوياً فلا تدل على المفهوم.

أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ

الى هنا قد تبين أن الآيه المباركه لا- تدل على المفهوم والقضية الشرطيه فيها مسوقه لبيان تحقق الموضوع لأن الموضوع فى القضية الشرطيه فيها هو نبأ الفاسق ونبأ الفاسق إنما يتحقق بمجيئه فيكون الشرط قيماً مقوماً للموضوع ومحققاً له ولا فرق من هذه الناحيه بين أن يكون الشرط عين الموضوع فى الخارج او جزئه او قيده المقوم له، فعلى جميع التقادير يكون الحكم معلق على الموضوع بتمام قيوده وبتمام أجزائه فليس هنا إلا تعليق واحد وهو تعليق الحكم على الموضوع وهو تعليق عقلى وانتفاؤه بانتفاء الموضوع قهرى وليس من المفهوم بشىء.

ص: ٣١٩

فمن أجل ذلك القضية الشرطيه فى الآيه المباركه لا تدل على المفهوم.

الوجه الثانى: فى عدم دلالة الآيه المباركه على المفهوم من جهه ان الآيه المباركه إرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق ومرد الإرشاد الى الأخبار فكأن المولى أخبر عن عدم حجيه خبر الفاسق إذا جاء به، والقضية الشرطيه إذا كانت خبر فلا تدل على

المفهوم.

وعلى هذا فالقضية الشرطية فى الآيه المباركه بما أن مفادها إخبار ولا تكون متكفله للحكم الشرعى المولى فلا تدل على المفهوم.

ولكن هذا الوجه غير تام وذلك لما ذكرنا من أن دلالة القضية الشرطية على المفهوم منوط بأن تتوفر فى القضية الشرطية الأركان الثلاثة.

الركن الأول: ان يكون الشرط قيذا للحكم لا للموضوع بمعنى أن الموضوع لا ينتفى بانتفاء الشرط فالشرط لا يكون قيذا مقوما للموضوع بل هو قيد للحكم وأجنبى عن الموضوع.

الركن الثانى: أن يكون تعليق الجزاء على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وفى مرتبه متأخره عنه وفى طوله.

الركن الثالث: أن يكون تعليق الجزاء على الشرط مولويا وبعنايه من المولى واما تعليق الحكم على الموضوع فهو عقلى وذاتى حيث لا يتصور ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع.

فإذا توفرت فى القضية الشرطية هذه الأركان الثلاثة فهى تدل على المفهوم بلا فرق بين أن تكون القضية الشرطية إنشائية أم كانت اخباريه.

وعلى هذا فالموضوع فى الآيه المباركه إن كان طبيعى النبأ فعندئذ تتوفر الأركان الثلاثة فالموضوع طبيعى النبأ والشرط مجيء الفاسق به فالشرط ليس محققا للموضوع وليس قيذا مقوما له وبانتفاء الشرط لم ينتف الموضوع فعندئذ يكون معنى الآيه المباركه إن جاء الفاسق بالنبأ وجب التبين عنه وإن جاء العادل به لم يجب التبين، فتدل الآيه المباركه على المفهوم سواء كان مفادها الإنشاء او كان مفادها الأخبار.

ص: ٣٢٠

ولكن تقدم أنه لا- يمكن ان يكون الموضوع طبيعى النبأ هذا مضافا إلى أن القضية الشرطيه فى الآيه المباركه قضيه حقيقيه وليست قضيه طبيعیه كى يكون الموضوع طبيعى النبأ والقضيه الحقيقیه الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج فإن الموضوع هو الأفراد الخارجيه سواء كانت محققه فى الخارج ام مقدره وستوجد فى المستقبل. فالموضوع هو الأفراد تحت عنوان عام انتزاعى كخبر الفاسق او خير العادل وما شاكل ذلك.

فإذا كان الموضوع فى الآيه المباركه أفراد النبأ لا طبيعى النبأ، لأن وجوب التبين إذا كان إرشادا الى عدم حجيه أخبار الفاسق كما ان عدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل فمن الواضح ان الحجيه موضوعها الأفراد الخارجيه وليس موضوعها طبيعى النبأ وكذلك موضوع عدم الحجيه فمن اجل ذلك تكون القضية الشرطيه فى الآيه المباركه قضيه حقيقيه، والموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج.

فالنتيجه ان هذا الإشكال غير صحيح لو قلنا بتماميه دلالة الآيه المباركه على المفهوم بأن كانت الأركان الثلاثه متوفره فيها سواء كان مفادها الخبر أم كان مفادها الإنشاء.

ثم ان مفاد الآيه المباركه وإن كان إرشادا إلا انه يتضمن المولويه أيضا فإنه إرشاد الى عدم الحجيه وحكم الشرع بعدم الحجيه او حكم الشرع بالحجيه حكم مولوى، فالآيه إرشاد الى حجيه خبر العادل وإرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق وهذا الإرشاد تضمن جعل الحكم المولوى نظير الأوامر والنواهي الوارده فى العبادات والمعاملات كالأمر بالستر فى الصلاه او بالقراءه فيها فهو امر إرشادى الى جزئيه القراءه فى الصلاه وشرطيه الستر فيها وهكذا الأمر بالطهاره فى الصلاه فهو إرشاد الى شرطيه الطهاره فى الصلاه، والشرطيه حكم مولوى.

واما فى الدلاله على المفهوم فلا فرق بين أن يتضمن الخبر الحكم المولوى أو يكون إخبارا صرفا فالقضيه الخبريه إذا توفرت فيها الأركان الثلاثه فهى تدل على المفهوم وإن كانت اخباريه محضه فلا فرق من هذه الجهه بين القضايا الشرطيه الإنشائيه والقضايا الشرطيه الإخباريه فى الدلاله على المفهوم فالدلاله على المفهوم منوطه بتوفر الأركان الثلاثه إخباريه كانت القضيه أو إنشائيه.

إلى هنا قد تبين أن الآية المباركة لا تدل على المفهوم من جهة مفهوم الشرط.

الجهة الثانية: الاستدلال بالآية المباركة على عدم حججه خبر الفاسق بمفهوم الوصف.

وقد استدل على ذلك بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: ما ذكره (1) السيد الاستاذ(قده) وحاصله: ان الوصف يدل على المفهوم لا كمفهوم الشرط فإن مفهوم الشرط انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط وانتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط واما مفهوم الوصف فهو ليس كذلك فإن الوصف يوجب تخصيص الحكم بحصه خاصه ويدل على ان الحكم لم يثبت للطبيعي بنحو الإطلاق ويدل على ان الحكم المجعول فى القضييه مختص بحصه خاصه ومجعول لحصه خاصه فإذا قال المولى: [اكرم العالم العادل] فإن العادل يدل على ان وجوب الإكرام لم يجعل لطبيعي العالم وإن كان فاسقا وإلا لزم كون التقيد بالعداله لغوا، فوصف العداله يدل على ان الحكم المجعول حكم خاص وهو مجعول لحصه خاصه من العالم وهى الحصه المقيده بالعداله وانتفاء هذا الحكم بانتفاء العداله وهذا هو معنى دلالة الوصف على المفهوم، فهو يدل على أن الحكم المجعول فى القضييه لم يجعل لطبيعي الموضوع بل لحصه خاصه منه وهى الحصه المقيده بالوصف. وهذا نحو من المفهوم.

ثم ذكر(قده) بعد ذلك أن الوصف إنما يدل على المفهوم إذا كان دالا على أنه عله منحصره للحكم فإذا دل الوصف بقريته داخلية او خارجيه على انه عله منحصره للحكم فهو يدل على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف لأنه يدل على انتفاء سنخ الحكم عن طبيعي الموضوع بانتفاء الوصف كما إذا فرضنا ان وصف العداله يدل على انه عله منحصره لوجوب الإكرام فبطبيعه الحال يدل على انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عن طبيعي العالم مطلقا فى أى حال من الحالات وهذا معنى أنه يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم.

ص: ٣٢٢

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ١٥٣.

ولكن هذا البيان غير تام وذلك لأن الوصف إذا دل على انه عله منحصره للحكم المجعول في القضية بواسطة قرينه حاله او مقالیه فهو يدل على الحصر فيكون هذا من مفهوم الحصر وليس من مفهوم الوصف، ومحل الكلام إنما هو في مفهوم الوصف، أى الوصف بما هو وصف يدل على المفهوم او لا يدل؟ ونقصد بالوصف مطلق القيد وأما إذا دل الوصف على المفهوم بسبب القرائن الداخليه او الخارجييه على الحصر فتكون دلالاته على المفهوم بالحصر لا مفهوم الوصف.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهى ان الآيه المباركه لا تدل على حجه خبر العادل بمفهوم الشرط.

وأما بمفهوم الوصف فقد استدل بها على حجه خبر العادل بمفهوم الصف وذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ (1) (قده) من أن الوصف يدل على المفهوم ولكن مفهوم الوصف ليس كمفهوم الشرط فإن مفهوم الشرط انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط. وأما الوصف فهو يدل على ان الحكم المجعول في القضية لم يجعل لطبيعي الموضوع بل هو مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهى الحصه المقيده بالوصف، فإذاً مفهوم الوصف وسط بين مفهوم الشرط وبين مفهوم اللقب مثل [أكرم زيدا] أو [أكرم عالماً] فإنه لا يدل على الاختصاص بل يدل على ان وجوب الإكرام ثابت لزيد أو ثابت للعالم. واما إذا قال المولى: [أكرم عالماً عادلاً] أو [أكرم رجلاً عالماً] فإن التقييد بالعالم يدل على ان وجوب الإكرام المجعول في هذه القضية لم يجعل للعالم مطلقاً ولو كان فاسقاً وإلا لزم كون تقييده بالعداله لغوا بل يدل على ان الحكم المجعول في هذه القضية مجعول لحصه خاصه من العالم وهى الحصه المقيده بالعداله أو ان الحكم المجعول في القضية لم يجعل لطبيعي الرجل بل هو مجعول لحصه خاصه منه وهو الرجل العالم، فإذاً الوصف يدل على هذا التخصيص وهذا نحو من المفهوم غايه الأمر وسط بين مفهوم الشرط وبين مفهوم اللقب.

ص: ٣٢٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج ٢، ص ١٥٣.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال

فإن المفهوم في اصطلاح الأصوليين عبارته عن انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط او الوصف او الغايه او ما شاكل ذلك، فإن الوصف إنما يدل على المفهوم إذا كان قيدياً للحكم لا قيدياً للموضوع كما هو الحال في الشرط. فالشرط يدل على المفهوم إذا كان قيدياً للحكم لا- للموضوع وكذلك الوصف إذا كان قيدياً للحكم لا للموضوع فهو يدل على المفهوم باعتبار انه على هذا

يكون الحكم معلقا على الوصف وراء ارتباطه بالموضوع وفي مرتبه متأخره عنه وفي طوله ولهذا يدل على انتفاء هذا الحكم عن الموضوع بانتفاء الوصف.

و فرق بين ان يكون الوصف قييدا للموضوع وبين أن يكون قييدا للحكم فإن الوصف إذا كان قييدا للموضوع فهو قيد لترتب الملاك على الموضوع. وأما إذا كان قييدا للحكم فهو قيد للحكم في مرحله الجعل. وقيد لاتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ. فهو قيد للحكم في مرحله الجعل و شرط للملاك في مرحله المبادئ وكذلك الحال في الشرط إذا كان قييدا للحكم في مرحله الجعل فهو قيد لاتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ.

فمن أجل ذلك يدل على المفهوم أي انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط وانتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الوصف.

إلا- ان الأمر في مقام الإثبات ليس كذلك فإن الوصف في مقام الإثبات قيد للموضوع فإذا قال المولى: [أكرم العالم العادل] أو [أكرم الرجل العادل أو العالم] فإن العادل قيد للعالم لا قيد للوجوب وكذا العادل قيد للعالم لا للوجوب والعالم قيد للرجل وهو الموضوع لا قيد للحكم ففي مقام الإثبات الوصف قيد للموضوع لا قيد للحكم وكونه قييدا للحكم بحاجة الى عنايه زائده ثبوتا وإثباتا. فهو بحاجة الى قرينه تدل على ذلك وإلا فظاهر القضييه أن الوصف قيد للموضوع لا للحكم، فإذا كان قييدا للموضوع فمفاده تخصيص الحكم بحصه خاصه من الموضوع وهي الحصه المقيده بالوصف وهذا التقييد منشأ ظهور القيد في الاحتراز. فإن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل ظاهر في الاحتراز وحمله على التوضيح بحاجة الى قرينه. وطالما لم تكن هناك قرينه على ان هذا القيد للتوضيح فهو ظاهر في الاحتراز، فالقيد في نفسه ظاهر في الاحتراز فإذا كان ظاهرا في الاحتراز فهو يدل على ان الحكم المجعول في القضييه مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهي الحصه المقيده بالوصف.

فإذاً ما ذكره السيد الاستاذ(قده) ليس من المفهوم فى شىء.

وأما انتفاء هذا الحكم بانتفاء الوصف فمن جهة ان انتفاء الوصف يوجب انتفاء الموضوع وانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع قهرى وليس من المفهوم فى شىء. لأن المفهوم مدلول لفظى كالمنطوق وأما انتفاء الحكم عن الموضوع فهو قهرى وليس من المفهوم فى شىء.

فالتتبعه أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثانى: ما ذكرناه فى مبحث الوصف أن الوصف يدل على المفهوم بنحو السالبة الجزئيه أو الموجهه الجزئيه. فإن المولى إذا قال: [أكرم العالم العادل] فإنه يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن فى تمام حصه العالم سواء كان فاسقا ام كان عالما نحويا او صرفيا او عالما فى المنطق او فى الفقه او فى الأصول أو فى الفلسفه او فى الطب او ما شاكل ذلك. فإن التقييد بالوصف يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن موجودا فى جميع حالات العالم وإلا لكان التقييد بالعداله لغوا، فمن جهة اللغويه هذا التقييد يدل على ان ملاك وجوب الإكرام غير موجود فى جميع حالات العالم بنحو سلب العموم، وسلب العموم مساوق للقضيه الجزئيه فإن سلب العموم غير عموم السلب لأن عموم السلب قضيه استغراقيه وقضيه كليه مساوقه للقضيه السالبة الكليه. واما سلب العموم فمساوق للقضيه الجزئيه.

فإذاً مفهوم هذا التقييد سلب العموم المساوق للقضيه الجزئيه ولا يدل هذا التقييد على عدم ثبوت الملاك فى بعض حالات العالم فإن تقييد العالم بالعدل لا يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن موجودا فى بعض حالات العالم وإنما يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن موجودا فى جميع حالاته وإلا لكان التقييد بالعداله لغوا.

فإذاً مفهوم القضيه الوصفيه سلب العموم المساوقه للقضيه الجزئيه على تفصيل ذكرناه فى بحث المفهوم.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصارى (١) (قده) من أنه اجتمع في الخبر وصفان: الوصف الذاتى وهو خبريه الخبر والوصف العرضى وهو كونه خير فاسق، فقد اجتمع في الخبر وصفان احدهما ذاتى والآخر عرضى ومن الواضح ان الوصف الذاتى طالما يكون صالحا بان يكون سببا وعله لوجوب التبين فلا يصل الدور الى الوصف العرضى فالتعليل بالوصف العرضى حينئذ قبيح عرفا وركييك عرفا مثلا- تعليل نجاسه الدم بملاقاته للبول فإن هذا التعليل قبيح عرفا فالدم فى نفسه نجس لا من جهة ملاقاته للبول أو تعليل نجاسه البول من جهة ملاقاته للدم فإن هذا التعليل غير صحيح عرفا وقبيح بنظر العرف فإن البول فى نفسه نجس.

وما نحن فيه كذلك فإن خبريه الخبر إذا كانت سببا لوجوب التبين فلا يصل الدور الى التعليل بفسق المخبر فإن الذاتى إذا كان صالحا للسببيه فلا يصح التعليل بالعرضى فإن التعليل بالعرضى قبيح بنظر العرف وليس بعرفى. وفى الآيه المباركه قد علل وجوب التبين بالوصف العرضى وهو كون المخبر فاسقا ولم يعلل بالوصف الذاتى.

ومن هنا نستكشف أن الوصف الذاتى لا يصلح ان يكون عله لوجوب التبين إذ لو كان الوصف الذاتى صالحا لوجوب التبين فلا فرق بين خبر العادل وخبر الفاسق فإن الوصف الذاتى موجود فى كلا القسمين من الخبر فكما هو موجود فى خبر الفاسق كذلك موجود فى خبر العادل. فتعليل وجوب التبين فى الآيه المباركه بالوصف العرضى يدل على ان الوصف الذاتى لا يصلح ان يكون عله فمن اجل ذلك يدل على ان وجوب التبين ثابت لخبر الفاسق ولم يثبت لخبر العادل. فمن أجل ذلك تدل الآيه المباركه على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق.

ص: ٣٢٦

هكذا ذكره شيخنا الأنصارى (قده).

وقد يناقش فيه بمناقشتين:

الأولى: أن الخبرية أيضا ليست وصفا ذاتيا بل هي وصف عرضي كالفسق فكما ان فسق المخبر وصف عرضي فكذلك الخبرية وصف عرضي.

وهذه المناقشه غريبه جدا فإن المراد من الوصف الذاتى أى ذاتى باب البرهان لا الذاتى فى باب المنطق أى الجنس والفصل. والمستشكل تخيل ان المراد من الذاتى هو ذاتى باب المنطق أى الجنس والفصل فمن أجل ذلك قال ان خبريه الخبر وصف عرضي وليس بذاتى، فالمراد من الذاتى فى مقابل العرضى فى المقام هو ذاتى باب البرهان أى انه لا ينفك عن الذات فطالما تكون الذات موجوده فهذا الوصف موجود بينما الوصف العرضى قد ينفك عن الذات فوصف كون المخبر فاسقا ينفك عن الخبر كما إذا كان الخبر من العادل.

فإذا هذه المناقشه مبنيه على الخلط بين الذاتى فى باب البرهان وبين ذاتى باب المنطق.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) من أن فى الآيه المباركه قد اجتمع على النبأ وصفان: أحدهما ذاتى وهو نبأيه النبأ، والآخر عرضي وهو كون المخبر به فاسقا وفى الآيه اناط وجوب التبين بكون المخبر فاسقا أى بالوصف العرضي، وهذا يدل على ان الوصف الذاتى لا يصلح ان يكون عله، لأن الوصف الذاتى لو كان عله فلا يصح التعليل بالوصف العرضي، كما لا يصح تعليل نجاسه البول بملاقاته للدم وبالعكس، لأن نجاسته فى نفسه وذاتيه له فلا يصح تعليله بأمر خارجي، فإذا التعليل بالوصف الخارجى يدل على ان الوصف الداخلى لا يصلح لأن يكون عله.

هذا ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) فمن اجل ذلك تدل الآيه المباركه على المفهوم أى على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق.

ص: ٣٢٧

وقد استشكل على ما ذكره الشيخ الأنصارى بأمرين:

الأمر الأول: أن كلا الوصفين عرضي، فكما أن وصف كون المخبر فاسقا عرضي كذلك وصف خبريه الخبر أيضا عرضي، لا أن احدهما ذاتى والآخر عرضي.

ولكن هذا الإشكال مبني على الخلط بين الذاتى فى باب البرهان والذاتى فى باب المنطق، فإنه تخيل أن مراد الشيخ من الذاتى ذاتى باب المنطق وهو الجنس والفصل والمفروض ان خبريه الخبر ليس ذاتيا بمعنى الجنس والفصل بل هى عرضيه، ومن الواضح ان غرض الشيخ من الذاتى ذاتى باب البرهان أى لوازم الشئ التى لا تنفك عنه، فخبريه الخبر لا تنفك عنه مع انها عرضيه وليست بذاتيه بمعنى الجنس والفصل. هذا هو مراد الشيخ من الذاتى وهو ذاتى باب البرهان فقد اجتمع فى الخبر وصفان وصف لا ينفك عنه أبدا ووصف قد يكون موجودا فيه وقد لا يكون موجودا فيكون منفكا عنها.

وفى الآيه المباركه حيث اناط وجوب التبين بالوصف العرضى فهذا يعنى ان الوصف الذاتى لا يصلح لأن يكون عله. فتكون عله وجوب التبين هى الوصف العرضى، وهو كون المخبر فاسقا فتدل الآيه على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق.

هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا أن كل من الوصفين يصلح ان يكون عله لوجوب التبين فى عرض الآخر فكما أن وصف الخبريه يصلح ان يكون عله لوجوب التبين كذلك وصف كون المخبر فاسقا يصلح ان يكون عله لوجوب التبين، فإذا فرضنا ان كلا منهما صالح لذلك فى عرض الآخر فى مقام الثبوت إلا ان الآيه المباركه فى مقام الإثبات قد اناطت وجوب التبين بكون المخبر فاسقا فالآيه من هذه الناحيه ظاهره فى أن الوصف العرضى هو عله لوجوب التبين لا الوصف الذاتى، ومن الواضح ان هذا الظهور حجه، ولا يمكن رفع اليد عن حجيه هذا الظهور إلا بوجود قرينه ولا قرينه فى المقام لا فى الآيه المباركه ولا من الخارج.

ص: ٣٢٨

فإذا الآيه المباركه ظاهره فى اناطه وجوب التبين بالوصف العرضى وهو كون المخبر فاسقا. ولا بد من الأخذ بهذا الظهور لأن الظهور حجه ولا يجوز رفع اليد عن حجته إلا بقريته على ذلك.

الإشكال الثانى على الشيخ عليه الرحمه: أنا لو سلمنا ان المجعول فى الآيه المباركه وجوب التبين فوجوب التبين لا يخلو إما ان يكون مجعولا مقيدا بكون المخبر فاسقا او مجعولا مطلقا أى أعم من كون المخبر فاسقا أم عادلا. ففى مقام الثبوت كلا الأمرين محتمل وهو ان وجوب التبين المجعول فى الآيه المباركه لا يخلو حاله فى مقام الثبوت إما أن يكون مجعولا للمخبر مقيدا بكون المخبر به فاسقا او مجعولا مطلقا سواء كان المخبر فاسقا ام عادلا ولا ثالث لهما، لاستحاله الاهمال فى الواقع من الشارع المقدس ولا يعقل ان لا يكون الواقع لا مقيدا ولا مطلقا بل مهمل.

واما فى مقام الإثبات فالآيه المباركه قد اناطت وجوب التبين بكون المخبر فاسقا وهذا لا يدل على حجه خبر العادل وعدم حجه خبر الفاسق، فإن هذا التعليق وهذه الإناطه إنما هى للتنبيه على فسق الوليد، أى ان الوليد الذى جاء بهذا الخبر هو فاسق، فوجوب التبين فى الآيه المباركه إنما هو للتنبيه على فسق الوليد ولا يدل على ان خبر العادل حجه وخبر الفاسق غير حجه فتصبح الآيه مجمله فلا تدل على حجه خبر العادل مطلقا وعلى عدم حجه خبر الفاسق كذلك، وإنما تدل على فسق الوليد فقط فمن هذه الناحيه الآيه المباركه تصبح مجمله.

وهذا الإشكال أيضا غير تام. أما بحسب مقام الثبوت فإن التقابل بين الإطلاق والتقييد فى مقام الثبوت إما ان يكون من تقابل العدم والملكه كما هو مختار المحقق النائينى (قده)، أو من تقابل التضاد كما هو مختار السيد الأستاذ (قده)، أو من تقابل الإيجاب والسلب كما قويناه، فإذا كان التقابل بينهما بنحو العدم والملكه فيكون الإطلاق عباره عن العدم الخاص فى مورد قابل للتقييد، واما إذا كان التقابل بينهما من تقابل التضاد فيكون الإطلاق أمر وجودى فكذلك الإطلاق أمر وجودى وهو عباره عن لحاظ عدم القيد واللحاظ امر وجودى ومن أجل ذلك يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد، وإما إذا كان التقابل بينهما من تقابل السلب والإيجاب أى تقابل التناقض فإن الطلاق امر عدمى والتقييد أمر وجودى فيكون الإطلاق عباره عن عدم لحاظ القيد وهو أمر عدمى والقيد أمر وجودى فيكون التقابل بينهما من تقابل التناقض.

هذا بحسب مقام الثبوت واما فى مقام الإثبات فالآيه الكريمه قد اناطت وجوب التبين بكون المخبر فاسقا، ومن الواضح أن هذه الإناطه ليست جزافا وبلا- نكته فهذا غير معقول، فبطبيعته الحال هذه الإناطه من جهه ان خبر الفاسق لا يكون حجه والحجه إنما هى خبر العادل وليس هذه الإناطه للتنبيه على فسق الوليد فقط حتى تكون الآيه المباركه مجمله بل اناطه وجوب التبين بكون المخبر فاسقا تدل على ان هذه الإناطه ليست جزافا ومبنيه على نكته وتلك النكته هى أن خبر الفاسق لا يكون حجه فيجب التبين عنه ومنها خبر الوليد، فيجب التبين عنه وكذلك تدل الآيه على حجيه خبر العادل غايه الأمر أن هذا التقييد إنما يدل على حجيه خبر العادل إذا كان يدل على الحصر. ولكن دلاله هذا التقييد على الحصر مبنيه على أحد أمرين:

الأمر الأول: ان يكون للقيد مفهوم.

الثانى: أن يكون فى القيد أداه الحصر.

ولكن كلا- الأمرين مفقود فى الآيه المباركه، أما القيد فقد تقدم انه لا يدل على المفهوم. واما الثانى فلأن القيد فارغ عن أداه الحصر.

فمن أجل ذلك لا تدل الآيه المباركه على المفهوم من جهه اناطه الوجوب بالوصف العرضى وهو كون المخبر فاسقا، فلا تدل على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق إلا ان يكون القيد متضمنا لأحد أمرين:

الأول: ان يكون القيد دالا على المفهوم.

الثانى: ان يكون دالا على الحصر.

ولكن كلا الأمرين غير متوفر.

فإذاً ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) من ان تعليق وجوب التبين على الوصف العرضى وهو كون المخبر فاسقا يدل على المفهوم لا يمكن المساعده عليه.

ومن هنا ذكر المحقق النائينى(قده) (1) ان غرض الشيخ الأنصارى من إناطه وجوب التبين فى الآيه المباركه بالوصف العرضى وهو كون المخبر فاسقا مراده من الوصف العرضى العرفى فى مقابل الوصف الذاتى وهو خبريه الخبر ونبأيه النبأ وتقييده بهذا الوصف يدل على المفهوم بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

ص: ٣٣٠

١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد أبو القاسم الخوئى، ج ٢، ص ١٠٥.

ثم أشكل عليه المحقق النائيني (قده) أن مجرد إناطه وجوب التبين بالوصف العرضي العرفي بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه لا يكفي للدلاله على المفهوم بل الدلاله على المفهوم مبنيه على أحد امرين آخرين:

أحدهما: ان يكون للقيد مفهوم، والمفروض أنه ليس للقيد مفهوم.

والآخر: ان يكون القيد دالا على الحصر، والمفروض أنه لا يدل على الحصر.

فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الأنصاري (قده) من ان الآيه الركيمة تدل على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق من جهه إناطه وجوب التبين بالوصف العرضي دون الوصف الذاتي لا يمكن المساعده عليه.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

إلى هنا قد تبين أن الآيه المباركه ظاهره في أن عله وجوب التبين الوصف العرضي دون الوصف الذاتي ولكن الآيه لا تدل على ان الوصف العرضي عله منحصره لوجوب التبين فإن دلالتها على ذلك تتوقف على توفر امرين:

الأول: الالتزام بمفهوم القيد، أي بمفهوم الوصف وأن الوصف يدل على المفهوم.

ولكن تقدم انه لا يدل على المفهوم.

الثاني: ان تدل الآيه الركيمة على ان الوصف العرضي عله منحصره لوجوب التبين.

ولكن الآيه لا تدل على ذلك، فإن الدلاله على أنه عله منحصره بحاجه الى أداء الحصر أو قرينه من الداخل او الخارج، وشيء منهما غير موجود.

فمن أجل ذلك مجرد ان عله وجوب التبين الوصف العرضي دون الوصف الذاتي لا يكفي في دلاله الآيه المباركه على حجيه خبر العادل بمفهوم الوصف.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني (1) (قده).

وحاصل ما ذكره: ان دلاله الآيه المباركه على حجيه خبر العادل بمفهوم الوصف تتوقف على مقدمتين:

ص: ٣٣١

المقدمه الأولى: أن دلالة الآيه المباركه على حجيه خبر العادل فى هذه الدلاله مجموعه من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون كل من الوصف الذاتى والوصف العرضى بعنوانه وباسمه الخاص عله لوجوب التبين.

الاحتمال الثانى: أن المجموع عله لوجوب التبين وكل واحد منهما جزء العله لا تمام العله.

الاحتمال الثالث: أن يكون العله لوجوب التبين أحدهما إجمالاً.

الاحتمال الرابع: أن يكون العله لوجوب التبين خصوص الوصف الذاتى.

الوجه الخامس: أن يكون عله وجوب التبين الوصف العرضى.

ثم ذكر أما الاحتمال الاول فهو غير محتمل، لما ذكرناه من انه إذا كان التعليل بالوصف الذاتى ممكناً فلا يصل الدور الى التعليل بالوصف العرضى بل هو لغو وقبيح بنظر العرف والعقلاء. مثلاً إذا أمكن تعليل نجاسه البول بالوصف الذاتى وهو البوليه فلا يصل الدور الى تعليل نجاسته بالوصف العرضى وهو الملاقاه للدم وما نحن فيه كذلك.

فإنّ خبريه الخبر التى هى وصف ذاتى لو كان عله لوجوب التبين فلا يصل الدور الى الوصف العرضى فإن معنى ان خبريه الخبر عله لوجوب التبين هو وجوب التبين عن مطلق الخبر سواء كان خبر عادل ام كان خبر فاسق، وعندئذ فتعليل وجوب التبين عن خبر الفاسق بوصف عرضى لغو، بل تحصيل للحاصل وهو لا يمكن.

فالتتيجه أن الاحتمال الأول بأن يكون كل من الوصف الذاتى والوصف العرضى بعنوانه الخاص واسمه المخصوص عله مستقلة لوجوب التبين فهذا غير محتمل.

واما الاحتمال الثانى وهو أن يكون العله لوجوب التبين مجموع الوصف والذاتى والوصف والعرضى ويكون كل منهما جزء العله فهذا خلاف ظاهر الآيه المباركه فإن ظاهر الآيه المباركه أن الوصف العرضى بعنوانه الخاص واسمه المخصوص عله لوجوب التبين دون الوصف الذاتى.

هذا مضافاً الى انه يكفى كون الوصف العرضى جزء العله لأنه إذا كان كذلك ينتفى وجوب التبين بانتفاء العله والعله تنتفى بانتفاء أحد جزئيهما، فإذا انتفى الوصف العرضى انتفت العله التى هى مركبه من الوصف الذاتى والوصف العرضى ومع انتفاء الوصف العرضى ينتفى وجوب التبين عن خبر الفاسق.

والنتيجة ان هذا الاحتمال ايضا غير صحيح.

وأما الاحتمال الثالث وهو ان يكون العله لوجوب التبين أحدهما الاجمالي والمراد منه أحدهما العنوانى الانتزاعى لا-الجامع الذاتى، لأن الجامع الذاتى بين الوصف العرضى والوصف الذاتى غير معقول، فلا يكونا مشتركين فى جامع ذاتى بينهما أى فى الجنس والفصل، فلا-محاله يكون المراد من الجامع هو الجامع العنوانى الانتزاعى وهو عنوان أحدهما. ومن الواضح ان الجامع العنوانى لا يصلح ان يكون عله لوجوب التبين. فإنه إن أريد من أحدهما هو أحدهما المفهومى فلا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن، فكيف يكون عله لوجوب التبين! وإن أريد أحدهما المصداقى وهو عباره عن الفرد المردد فالفرد المردد غير معقول وجوده فى الخارج، فعندئذ فرض ان العله لوجوب التبين أحدهما الاجمالي فهذا فى نفسه غير صحيح ثبوتا.

واما فى مقام الإثبات فهو خلاف الظاهر من الآيه المباركه لأنها ظاهره فى ان الوصف العرضى بعنوانه وباسمه الخاص عله لوجوب التبين.

واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون العله لوجوب التبين الوصف الذاتى فهو خلاف ظاهر الآيه الكريمة لأنها ظاهره فى ان عله وجوب التبين الوصف العرضى دون الذاتى.

فإذاً يتعين الوجه الخامس وهو ان عله وجوب التبين الوصف العرضى، والآيه المباركه ظاهره فى ان الوصف العرضى هو العله لوجوب التبين، لكنها لا-تنفى عله أخرى لوجوب التبين واحتمال ان تكون هنا عله أخرى لوجوب التبين فى عرض الوصف العرضى فالآيه لا تنفى هذا الاحتمال وساكته عنه.

هذه هى المقدمه الأولى.

المقدمه الثانیه: إذا فرضنا ان هناك عله أخرى لوجوب التبين غير الوصف العرضى وفى عرضه فهل المؤثر كل واحد منهما مستقلا وبعنوانه الخاص واسمه المخصوص وبنحو الاستقلال أو ان المؤثر الجامع بينهما؟

ص: ٣٣٣

والجواب عن ذلك ان كلا الأمرين لا يمكن الالتزام به:

أما الأمر الأول فيلزم منه صدور الواحد عن الكثير وهو مستحيل فإن المعلول الواحد لا يمكن ان يصدر عن علتين مستقلتين، فالواحد لا- يصدر إلا- من واحد، فلا- يمكن صدور معلول واحد إلا- عن عله واحده ولا يمكن صدوره عن علتين مستقلتين متباينتين. فلا- يمكن تأثير كل منهما في وجوب التبين، لأنه وجوب واحد ولا يمكن ان يكون معلولا لعتلين مستقلتين وإلا لزم صدور الواحد عن الكثير وهو مستحيل.

واما الثانى وهو ان يكون العله الجامع بين العلتين فهو خلاف ظاهر الآيه المباركه إذ ظاهرها أن الوصف العرضى بعنوانه الخاص وباسمه المخصوص هو العله فلو كان العله هو الجامع بينهما لزم منه الغاء خصوصيه الوصف العرضى واسمه الخاص مع ان ظاهر الآيه المباركه أن الوصف العرضى بعنوانه وباسمه الخاص عله لوجوب التبين.

فإذا ضممنا المقدمه الأولى وهى ان الآيه ظاهره فى ان العله هو الوصف العرضى الى المقدمه الثانيه وهى ان العله ليس الجامع بينه وبين عله أخرى تكون النتيجة ان عله وجوب التبين منحصره فى الوصف العرضى، فيكون الوصف العرضى عله منحصره لوجوب التبين.

فمن أجل ذلك تدل الآيه الكريمة على حججه خبر العادل بمفهوم الوصف.

هكذا ذكره المحقق الأصفهاني.

وللمناقشه فيه مجال.

أما أولاً: فلأن كبرى ان الواحد لا يصدر إلا من واحد لا تنطبق على المقام فإن موردها العلل الطبيعى الخارجيه واما فى المقام فليس كذلك لأن المقام من قبيل جعل وجوب التبين عند وجود الشرط وهذا الجعل من الشارع فالشارع جعل وجوب التبين عند مجيء الفاسق بالنبأ وهو فعل اختيارى للمولى فله أن يجعل وله أن لا يجعل وليس معلولا للشرط حتى يكون الشرط مؤثرا فيه كتأثير العله الطبيعى فى معلولها بل الشرط موضوع له وتأثيره فى الحكم تأثير الموضوع فى حكمه بمعنى ان هذا الحكم المجعول لهذا الموضوع شرعا لا ينفك عن الموضوع.

ص: ٣٣٤

فإذاً هذه القاعدة وهي ان الواحد لا يصدر إلا من الواحد لا تنطبق على المقام.

ومن هنا يكون العجب من المحقق الأصفهاني(قده) عندما طبق هذه القاعدة في المقام فإن صدور الواحد من الكثير مستحيل في العلل الطبيعيه فإن الواحد لا يصدر منه الا الواحد، والمفروض أن الوجوب فعل الشارع وتعيين الشرط أيضا بيد الشارع.

فما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) من تطبيق هذه القاعدة على المقام غريب.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ.

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره المحقق الاصفهاني(قده) من تطبيق قاعده ان الواحد لا يصدر الا من واحد على المقام غير صحيح فإن المقام ليس من صغريات هذه القاعدة لأن وجوب التبين سواء كان وجوبا نفسيا او كان طريقيا او إرشاديا فهو بيد المولى وفعل اختياري له وامر اعتباري لا واقع موضوعي له في الخارج غير وجوده في عالم الذهن والاعتبار، والعليه والمعلوليه والسببيه والمسببيه لا تتصور في الأمور الاعتباريه لأنها بيد المعبر مباشره فلا يعقل ان يولد اعتبار عن اعتبار آخر، فالتأثير والتأثر في الامور الاعتباريه غير معقول، وكذلك جعل الشرط للوجوب كمجىء الفاسق به وجعل نبأه موضوعا له فإن كل ذلك بيد الشارع.

فإذاً المقام ليس من صغريات هذه الكبرى.

نعم فعليه الحكم انما هي بفعليه موضوعه.

ولكن ذكرنا ان المراد من فعليه الحكم ليس فعليه نفس الحكم لأن نفس الحكم يستحيل ان يوجد في الخارج وإلا لكان الحكم الشرعي خارجيا وهو خلف فرض انه امر اعتباري لا واقع موضوعي له في الخارج فلا يمكن فعليه الحكم بنفسه. والمراد من فعليه الحكم بفعليه موضوعه فعليه فاعليته فإن موضوع الحكم إذا تحقق في الخارج ففاعليه الحكم تصبح فعليه، فإذا كان الشخص مستطيعا في الخارج ففاعليه وجوب الحج فعليه فيكون محرك للمكلف فعلاً ودافع للإتيان بالحج فعلاً .

ص: ٣٣٥

فهذا هو المراد من فعليه الحكم. ففعليه الحكم ليست من الحكم وهي ليست فعل الشارع لأن فعل الشارع جعل الحكم واعتباره فقط سواء كان فعليا بفعليه موضوعه في الخارج ام لم يكن فعليا.

واما هذه القاعدة وهي أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد فهذه القاعدة مسلمه في العلل والمعلولات الطبيعيه الخارجيه لكن فيما إذا كانت العلتان متباينتان ذاتاً ووجوداً وغير متسانختين فلا يمكن صدور معلول واحد عن هاتين العلتين المتباينتين، فإن مبدأ السنخيه معتبر بين العله والمعلول. لأن مبدأ السنخيه كمبدأ العله من المبادئ الأولية الفطريه ومن القضايا البديهيه.

والمراد من مبدأ السنخيه أن المعلول من سنخ العله وليس أجنبياً عنها، بمعنى أن المعلول من المراتب النازله لوجود العله كالحراره فإنها مرتبه من النار وتتولد من النار ومسانخه للنار ولا يعقل تولد الحراره من الماء فهذا غير معقول لأن الماء عليته مباينه للنار ذاتا ووجودا وغير متسانختين فلا يعقل ان يصدر منهما معلول واحد فإن السنخيه إذا كانت بين هذا المعلول وأحدى العلتين فلا يعقل ان تكون السنخيه بينه وبين العله الأخرى، فالحراره مسانخه للنار ومن مراتب وجود النار النازله فلا يعقل ان تكون مسانخه للماء وان تكون من مراتب وجود الماء النازله.

فهذا هو معنى ان المعلول الواحد لا يمكن ان يصدر من الكثير.

وأما إذا كانت العلتان متسانختين فلا مانع من صدور معلول واحد منهما كالنار والشمس فإنه لا مانع من صدور معلول واحد منهما وهو الحراره إذا كانت هناك مسانخه بينهما ولم تكن أحدهما مباينه للأخرى ذاتا ووجودا فلا مانع من اجتماع العلتين على معلول واحد، وصدوره عن العلتين المتسانختين ولا محذور فيه.

وهذه القاعده تامه فى العلتين المتباينتين ذاتا ووجودا وغير متسانختين فلا يمكن اجتماعهما على معلول واحد، ولا يعقل صدور معلول واحد عن كلتا العلتين، لأن مبدأ السنخيه من المبادئ الأوليه الفطريه كمبدأ العليه.

ومن هنا قسّم في المنطق المعارف الى المعارف الأوليه والمعارف الثانويه.

والمعارف الأوليه عباره عن القضايا المعلومات التي توجد فطره وبداهه في الذهن البشرى كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العليه ومبدأ السنخيه بينهما وغيرهما من المبادئ الأوليه التي توجد في الذهن بلا دليل، فإن كل معرفه أوليه لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنها توجد في الذهن البشرى بداهه وفطره ومن دون أى برهان.

واما المعارف الثانويه فهي تستنتج من المعارف الأوليه. ونقصد بالمعارف الثانويه أعم من الثالثه والرابعه وهكذا أى المعارف النظرية، فإنها تستنتج من المعارف الأوليه، وكل معرفه ثانويه بحاجه إلى إقامة البرهان عليها وفي الناهيه لا بد ان تنتهى الى المعارف الأوليه الذاتيه للبشر، فإن البشر يدرك هذه المعارف الأوليه ذاتا وفطره وبغير حاجه إلى برهان.

فإذاً مبدأ العليه من المبادئ الضروريه والفطريه وكذلك مبدأ السنخيه كمبدأ عدم التناقض ومبدأ عدم التضاد، فإن هذه المبادئ من المبادئ الفطريه ومن القضايا الأوليه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) من تطبيق هذه القاعده في المقام غريب من مثله(قده). وإن تردد (1) في تطبيق هذه القاعده في مبحث المفهوم على المقام ولكن في المقام لم يتردد بل لا معنى للتردد ولا شبهه في عدم صحه تطبيق هذه القاعده على المقام.

إلى هنا قد تبين أن الآيه لا تدل على حجيه خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف.

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الآيه الكريمة تدل على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف فهل يمكن الأخذ بهذا لمفهوم ولا يكون هناك مانع عن الأخذ به؟

والجواب أن هنا قولين:

ص: ٣٣٧

١- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، الشيخ محمد حسين الاصفهاني، ج ٢، ص ٤٢٠.

القول الأول: ما ذهب إليه جماعه من الأصوليين أنه لا يمكن الأخذ بمفهوم الآيه لوجود المانع فى المقام وهو التعليل الوارد فى ذيلها (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١) فإن هذا التعليل مانع عن الأخذ بمفهوم الآيه المباركه.

فإن قلنا أن هذا التعليل بمثابة القرينه المتصله فهو مانع عن ظهور الآيه المباركه فى المفهوم أى مانع عن أصل انعقاد الظهور فى المفهوم لأن القرينه المتصله مانعه عن ظهور المطلق فى الاطلاق ومانعه عن ظهور الآيه فى المفهوم. وأما إذا قلنا أنه ليس بمثابة القرينه المتصله فظهور الآيه فى المفهوم قد انعقد لأنها تدل بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر الفاسق وبمفهومها تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل أى ان خبر الفاسق ليس بحجه فإن وجوب التبين كما ذكرناه وجوب إرشادى إلى عدم حجه خبر الفاسق وعدم وجوب التبين إرشادى الى حجه خبر العادل فتعليل وجوب التبين عن خبر الفاسق من جهه أن لا تصيبوا قوما بجهاله والمراد من أن لا تصيبوا قوما بجهاله عدم جواز العمل بالجهل وعدم جواز العمل بغير العلم فالتعليل يشير الى ان العمل بالجهل غير جائز والعمل بغير العلم غير جائز فهذه العله مشتركه بين خبر الفاسق وخبر العادل فكما ان العمل بخبر الفاسق عمل بالجهل وعمل بغير العلم فكذلك العمل بخبر العادل عمل بالجهل وعمل بغير العلم.

فإذا كانت العله مشتركه بينهما فتكون مانعه من الأخذ بمفهوم الآيه المباركه فلا يمكن الحكم بحجه خبر العادل لأن العمل به عمل بالجهل وبغير العلم فالآيه المباركه تدل على المنع عن العمل بالجهل وبغير العلم.

فالتعليل بعمومه يشمل خبر الفاسق ويشمل خبر العادل معا.

ص: ٣٣٨

وقد أجب عن ذلك بوجه:

الوجه الأول: أن نسبة المفهوم الى التعليل نسبة الخاص الى العام فإن التعليل مطلق وبإطلاقه يشمل خبر الفاسق وخبر العادل معا وخبر العادل خاص فتكون النسبة بينهما نسبة العام والخاص والمطلق والمقيد فلا بد من حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد، فإن هذا من موارد الجمع الدلالي العرفي ومن اجل ذلك لا يصلح التعليل ان يكون مانعا عن الأخذ بمفهوم الآيه المباركه فلا مانع من الحكم بحجيه خبر العادل وتقييد إطلاق التعليل بخبر العادل إذ التعليل بإطلاقه يدل على ان العمل بالجهل وغير العلم غير جائز إلا في الخبر الصادر من العادل برغم أنه جهل وغير علم ومع ذلك يجوز العمل به.

ولكن للمناقشه في هذه الجواب مجالاً. فإن الآيه المباركه تدل بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر الفاسق إن كان الجائي بالنبأ فاسقا فيجب التبين عنه وبمفهومها تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل أي إن كان الجائي به عادلا فلا يجب التبين عنه، فالآيه المباركه لسانها نفى وجوب التبين عن خبر العادل وإما التعليل فلسانه النظر الى ملاك وجوب التبين، لأن ملاك وجوب التبين هو الجهل وغير العلم، فالتعليل ناظر الى ملاك وجوب التبين ومع كون لسانه لسان النظر فيكون حاكما على المفهوم فكما انه حاكم على المنطوق فكذلك حاكم على المفهوم أيضا فإن الدليل الحكام يقدم على دليل المحكوم وان كان أعم من المحكوم فإن النسبه لم تلحظ بين الحاكم والمحكوم وبين المطلق وبين المقيد وبين الظاهر والأظهر او النص وإنما تلحظ النسبه بين العام والخاص والمطلق والمقيد. فالتعليل مقدم على مفهوم الآيه المباركه بالحكومه باعتبار ان لسانه لسان النظر.

هذا مضافا الى ان التعليل ناظر الى ملاك وجوب التبين فالآيه المباركه مفادها وجوب التبين منطوقا ونفى الوجوب مفهوما، واما لسان التعليل فهو بيان لملاك وجوب التبين وهو الجهل وغير العلم ومن الواضح ان حقيقه الحكم وروحه ملاكه، واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له، ومن هنا يكون الحكم دائر مدار الملاك سعه وضيقا، وحيث ان ملاك الحكم في المقام هو الجهل وعدم العلم فبطبيعته الحال وجوب التبين يدور مدار ملاكه وهو الجهل وعدم العلم والمفروض ان الجهل وعدم العلم كما هو في خبر الفاسق كذلك في خبر العادل.

فإذا كما يجب التبين عن خبر الفاسق يجب التبين عن خبر العادل أيضا فيكون تقديمه من ناحيه أن لسان التعليل لسان النظر الى بيان ملاك وجوب التبين. قامه البرهان عليها

ثرفى الامور الاعتباريه

حجيه أخبار الثقة – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه أخبار الثقة – آيه النبأ.

إلى هنا قد تبين أننا لو سلمنا أن الآيه الكريمه تدل على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط أو بمفهوم الوصف فهل هناك مانع من الأخذ بمفهومها أو ليس هناك مانع؟

فيه قولان:

القول الأول: ما ذهب اليه جماعه من أن هناك مانع من الأخذ بدلاله الآيه على المفهوم وهو حجيه خبر العادل، والمانع هو التعليل فى ذيل الآيه الكريمه وهو قوله تعالى: [أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا عَلَىٰ مَيَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ] (١) فإن هذا التعليل لوجوب التبين بالجهل بالواقع وعدم العلم به وهذه العله مشتركه بين خبر الفاسق وخبر العادل فكما ان خبر الفاسق لا يفيد العلم بالواقع فكذلك خبر العادل لا يفيد العلم بالواقع، فهما من هذه الناحيه لا فرق بينهما، فهذه العله مانعه عن العمل بحجيه خبر العادل فكما انها مانعه عن حجيه خبر الفاسق كذلك هى مانعه عن حجيه خبر العادل.

وقد أجب عن ذلك بوجه:

الوجه الأول: أن نسبه المفهوم الى عموم التعليل نسبه العام والخاص والمقيد والمطلق، فلا بد من حمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيد الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فلا يكون التعارض بينهما مستقرا.

وهذا الجواب بحسب الكبرى وإن كان صحيحا، إلا انه لا يمكن تطبيقه على المقام. فإن التعليل فى الآيه المباركه يمكن تقديمه على دلالة الآيه على المفهوم لسببين:

ص: ٣٤٠

١- الحجرات/السوره ٤٩، الآيه ٦.

السبب الأول: ان التعليل فى مقام بيان ملاك الحكم أى ملاك وجوب التبين وعلته وملاك وجوب التبين هو الجهل بالواقع وعدم العلم بالجهل هنا فى مقابل العلم وإن كان للجهل مراتب، فالجهل بالواقع فى خبر الفاسق أقوى من الجهل بالواقع فى خبر العادل لكنهما مشتركان فى الجهل، فالجهل فى مقابل العلم والملاك هو الجهل بالواقع فى كل مراتبه وأفراده، وهذه العله

مشاركه بين خبر العادل وخبر الفاسق، فإن الحكم يدور مدار علته وملاكه سعه وضيقتا ولا يمكن القول بأن هذه العله مختصه بخبر الفاسق دون خبر العادل لأنه خلاف نص الآيه المباركه، حيث أنها ناصه فى ان العله هى الجهل بالواقع وعدم العلم به ، ومن الواضح ان خبر العادل لا- يفيد العلم بالواقع والعمل به عمل بالجهل كما ان العمل بخبر الفاسق عمل بالجهل فلا يمكن التفريق بينهما من هذه الناحيه.

وقد ذكرنا غير مره أن حقيقه الحكم وروحه ملاكـه وأما الحكم بما هو اعتبار من المولى بقطع النظر عن وجود الملاك له فلا قيمه له، فالتعليل فى الآيه المباركه ناص فى بيان ملاكـك الحكم وعلته وهو الجهل بالواقع. واما الآيه فظاهره فى المفهوم أى ظاهره فى حجيه خبر العادل وعدم وجوب التبين عنه.

ومن الواضح انه لا بد من تقديم النص على الظاهر وتقديم الأظهر على الظاهر، وهذا من احد موارد الجمع الدلالى العرفى، فمن هذه الناحيه لا بد من تقديم التعليل على دلالة الآيه على المفهوم وإن كان التعليل أعم من المفهوم، ولكن فى تقديم النص على الظاهر أو فى تقديم الأظهر على الظاهر لم تلحظ النسبه بينهما ، كما هو الحال فى تقديم الحاكم على المحكوم والوارد على المورد. والنسبه إنما تلحظ بين العام والخاص وبين المطلق والمقيّد وحينئذ لا بد من تقديم عموم التعليل على دلالة الآيه على المفهوم، فيكون عموم التعليل مانع من دلالة الآيه على المفهوم.

السبب الثاني: أن التعليل لسانه لسان النظر الى الحكم المعلول وهو وجوب التبين وحيث أن يكون تقديمه على دلالة الآية على المفهوم من باب الحكومه، إذ تقديم الدليل الحاكم على المحكوم من جهة ان لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم سعه او ضيقا، وحيث ان لسان التعليل لسان النظر الى حكم المعلول فلا بد من تقديمه على دلالة الآية على المفهوم من باب الحكومه، فقد ذكرنا ان النسبه لا تلحظ بين الدليل الحاكم وبين الدليل المحكوم، فالدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم وإن كان أعم منه كما هو الحال في الوارد والمورود والظاهر والأظهر والظاهر والنص.

فلا بد من تقديم عموم التعليل على دلالة الآية المباركه على المفهوم، لأن دلالة الآية على المفهوم لا تدل على نفي الجهل عن خبر العادل إذ ليس لسانه لسان نفي الملاك حتى يكون معارضا للتعليل، بل لسانه عدم جعل وجوب التبين عن خبر العادل ووجه خبر العادل فمن اجل ذلك لا بد من تقديم عموم التعليل على دلالة الآية على المفهوم.

فإذن التعليل مانع عن ظهور الآية في الدلالة على المفهوم.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان التعليل لا يصلح ان يكون قرينه عرفيه بأحد الشكلين المتقدمين عن ظهور الآية في المفهوم، إلا أنه لا شبهه في انه يصلح ان يكون سببا لإجمال الآية وعدم دلالتها على المفهوم، كما ان ظهور الآية في المفهوم من نفسه يصلح ان يكون سببا لإجمال التعليل وعدم دلالته على العموم.

أما الأول فلأن الآية المباركه محفوفه بما يصلح للقرينه والكلام إذا كان محفوفاً بما يصلح للقرينه فلا ينعقد له الظهور وحيث أن الآية مقترنه بالتعليل ومحفوفه به فهو يصلح ان يكون قرينه على المنع من ظهورها في المفهوم فلا ينعقد لها الظهور في ذلك.

وأما الثاني أى أن عموم التعليل إن كان بالوضع فلا شبهه فى أنه مانع عن دلالة الآيه على المفهوم واما عموم التعليل إن كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة فيتوقف على إحراز تمام مقدمات الحكمة، ومنها عدم ما يصلح للقرينيه، والمفروض أن ظهور الآيه فى نفسه مانع من القرينيه ومعه لا- ينعقد للتعليل عموم باعتبار ان مع هذا الظهور فى نفسه لا يحرز تمام مقدمات الحكمة ومع عدم إحرازها لم يحرز الإطلاق إذ إحراز الإطلاق منوط بإحراز تمام مقدمات الحكمة، فمن اجل ذلك ايضا يكون التعليل مجمل.

فإذا الآيه مجمله صدرا وذيلا فكما ان صدر الآيه وهى دلالتها على المفهوم مجمله فكذلك ذيلها وهو التعليل مجمل الدلاله على العموم فتكون الآيه مجمله بحسب الصدر والذيل معا.

وقد يرد على هذا الوجه أى العموم والخصوص أن النسبه بين المفهوم وبين إطلاق التعليل عموم من وجه لا- عموم مطلق فإن مفهوم الآيه المباركه عدم مجيء الفاسق بالنبا ولعدم مجيء الفاسق بالنبا فردان:

الأول: مجيء العادل بالنبا.

الثانى: عدم مجيء أحد بالنبا. أى يكون المفهوم سالبه بانتفاء الموضوع.

فإذا كان للمفهوم فردان فبطبيعته الحال تكون النسبه بين المفهوم وبين عموم التعليل العموم من وجه وماده الاجتماع خبر العادل فإن مقتضى عموم التعليل أنه لا يكون حجه، ويجب الفحص عنه فى أنه مطابق للواقع او لا يكون مطابقا له. ومقتضى المفهوم أن خبر العادل حجه، فلا يجب التبين عنه. فتقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء وهو خبر العادل. ونتيجته هذه المعارضه عدم حجيه خبر العادل.

والجواب عن ذلك ان تصور الواسطه إنما هو فيما إذا لم يكن موضوع وجوب التبين طبيعى النبا فبطبيعته الحال يكون للمفهوم فردان بأن يكون موضوع وجوب التبين نبا الفاسق، إن جاء فاسق نبا فتبينوا وإن لم يجيء فاسق به فلا يجب التبين، وله فردان: أحدهما مجيء العادل به والآخر عدم مجيء أحد به.

ولكن الأمر ليس كذلك فإن دلالة الآية على المفهوم مبني على ان يكون موضوع وجوب التبين طبعي النبأ فعندئذ يكون مفاد الآية المباركه إن كان الجائي به فاسقا وجب التبين عنه وإن كان الجائي به عادلا لم يجب التبين عنه ولا واسطه في البين وليس للمفهوم الا فرد واحد.

فما ذكره بعض من ان النسبه بين المفهوم وعموم التعليل عموم من وجه ليس الأمر كذلك وهو مبني على ان يكون موضوع وجوب التبين هو نبأ الفاسق فلا تدل الآية على المفهوم بل هي مسوقه لبيان تحقق الموضوع. فإن الموضوع يتحقق بتحقق الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ فإذا انتفى الشرط انتفى الموضوع وهذا ليس من المفهوم في شيء لأن المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط مع بقاء الموضوع ولكن الحكم ينتفى عنه بانتفاء الشرط.

فالتتيجه انه لا شبهه في تقديم عموم التعليل على دلالة الآية على المفهوم فلا يمكن الأخذ بمفهوم الآية الكريمة من جهة التعليل الوارد في ذيلها.

فلا يمكن الاستدلال بالآيه الكريمة.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ.

ذكرنا أن التعليل في الآيه المباركه مانع عن دلالة الآية على المفهوم ولو سلمنا ان الآية في نفسها تدل على حجه خبر العادل بمفهوم الوصف او بمفهوم الشرط ولكن التعليل مانع عن هذه الدلاله. هذا هو الإشكال الأول لتقديم المفهوم على التعليل.

الإشكال الثاني: أن الإشكال في دلالة الآية على المفهوم أى على حجه خبر العادل بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف مبني على ان يكون المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع، فإذا كان المراد منها عدم العلم بالواقع فالتعليل مشترك بين خبر الفاسق وخبر العادل فكما أن خبر الفاسق لا يفيد العلم بالواقع فكذلك خبر العادل. فمن أجل ذلك بدلاله الآية على المفهوم.

ص: ٣٤٤

وأما إذا كان المراد من الجهاله السفاهه كما مال اليه المحقق الخراساني(قده) (١) واحتمله شيخنا الأنصاري (٢) وقواه السيد الاستاذ(قده) (٣) فلا يرد هذا الإشكال لأنه حينئذ يكون العله مختصه بخبر الفاسق ولا تعم خبر العادل، إذ لا شبهه في ان العمل بخبر الفاسق عمل غير عقلائي وعمل سفهي بينما العمل بخبر العادل ليس كذلك لأنه عمل عقلائي، وعندئذ لا مانع من الأخذ بدلاله الآية الكريمة على حجه خبر العادل بمفهوم الشرط أو بمفهوم الوصف.

ولكن للمناقشه في ذلك مجالاً، إذ لا- شبهه في أن معنى الجهل ليس هو السفاهه فإن معنى الجهل هو عدم العلم بالواقع إذ التقابل بينهما إما من تقابل العدم والمكمله او من تقابل التضاد وعلى كلا التقديرين الجهل في مقابل العلم فيكون معناه عدم العلم

بالواقع واما السفاهه فهى صنفه للعمل الخارجى ولا نظر لها الى الواقع فيكون استعمال لفظ الجهاله فى السفاهه مجاز جزما أى استعمال فى المعنى غير الموضوع له.

وهذا الاستعمال وإن كان شائعا لدى العرف العام فإن من عمل بخبر الفاسق يعد عمل عملا سفهيا وعملا غير عقلاني والعمل الصادر من السفه لا يصدر الا من الجاهل وهذه المناسبه بمتابه العلاقه بين المعنى المجازى والمعنى الحقيقى، فإن استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحاجه الى أمرين:

الأول: ثبوت العلاقه بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فى مقام الثبوت والواقع.

الثانى: وجود القرينه فى مقام الإثبات على ان هذا اللفظ مستعمل فى المعنى المجازى. دون المعنى الحقيقى.

ولا- شبهه فى أن العلاقه بين الجهاله والسفاهه موجوده فإن العمل الصادر من السفه لا يصدر إلا من الجاهل فهذه المناسبه موجوده بينهما ثبوتا ولكن فى مقام الإثبات بحاجه الى دليل أى استعمال لفظ الجهاله فى السفاهه بحاجه الى قرينه تدل على ذلك.

ص: ٣٤٥

١- كفايه الأصول، المحقق الخراسانى، ص ٢٩٧.

٢- فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الانصارى، ج ١، ص ٢٦٢.

٣- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ١٦٣.

وفى الآيه المباركه لا-قرينه على ان لفظ الجهاله مستعمل فى معنى السفاهه لا- فى نفس الآيه المباركه ولا- من الخارج فإن المناسبه وهى العلاقه وإن كانت موجوده ثبوتاً ولكن فى مقام الإثبات والاستعمال لا قرينه فى المقام، ففى الآيه المباركه لا قرينه على ان لفظ الجهاله مستعمل فى معنى السفاهه.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فسياق الآيه المباركه يدل على ان المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع وليس المراد من الجهاله العمل السفهى. فإن صدر الآيه المباركه وهو قوله تعالى: [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] فإن الأمر بالتبين للعلم بان خبر الفاسق صادق أو كاذب أى مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فالتبين من جهه صدق خبر الفاسق وكذبه، وأما التعليل فى ذيل هذه الآيه المباركه فإذا لم يتبين ولم يعلم أنه صادق او كاذب أى مطابق للواقع أو غير مطابق فالعمل بالجهل أى عدم العلم بالواقع فإذا لم يتبين كان خبر الفاسق جهل بالواقع.

فإذا الآيه المباركه لا إشعار فيها أن المراد هو العمل بخبر الفاسق حتى يكون هذا العمل سفهياً فإن المقطع الأول من الآيه يدل على وجوب التبين حتى يعلم أنه صادق أو كاذب أو مطابق للواقع او غير مطابق للواقع، والمقطع الثانى إذا لم يتبين ولم يعلم انه صادق أو كاذب فخبر الفاسق جهل أى عدم العلم بالواقع فلا يكون هناك إشعار فى الآيه المباركه على ان المراد من الجهاله السفاهه فضلاً عن الدلاله.

وهذا هو المناسب لمورد الآيه المباركه. فإن الآيه نزلت بالنسبه الى جماعه من الأصحاب وهم يقبلون أخبار الوليد فى كفر طائفه وهى طائفه بنى المصطلق فإن الوليد أخبر بكفر هذه الطائفه وجماعه من الأصحاب قد سمعوا هذا الخبر، والآيه نزلت ولهذا صدر الآيه خطاب الى هؤلاء الجماعه [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهاله] أى بغير علم، فإنه أخبر بكفر هذه الطائفه فلا بد عليكم من الفحص والتبين والتدقيق انه صادق او كاذب أى أن خبره مطابق للواقع او غير مطابق حتى لا يتهم طائفه بالكفر واما بالواقع فليسوا بكافرين.

فإذاً هذا المعنى هو المناسب لمورد الآيه المباركه.

ومما يشهد على أن المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع المقطع الثالث فى الآيه المباركه وهو [أن تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين]. فالندامه بالنسبه الى خلاف الواقع أى إذا كفرتم طائفه ثم ظهر خلافه فظاهر الآيه هى أن الندامه تكون بالنسبه الى خلاف الواقع. فإنهم يتهمون بالكفر وهم ليسوا بكافرين فى الواقع.

وعليه فلا تدل الآيه المباركه على ان المراد من الجهاله السفاهه بل لا إشعار فيها فضلا عن الدلاله.

وثالثا: مع الإغماض عن ذلك أيضا فالجهاله فى الآيه المباركه قد ذكرت فى مقابل التبين [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] والمراد من التبين تحصيل العلم بالواقع، فالجهاله فى مقابل التبين وهذه المقابله قرينه على ان المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع وليس المراد منها السفاهه فالنتيجه انه لا يمكن ان يراد من الجهاله فى الآيه الكريمه السفاهه.

ثم إن للمحقق الأصفهاني(قده) (1) كلاما وحاصله: أن العمل بكل شىء إذا لم تقم عليه الحجه يكون عملا- سفهيا فالعمل بالأحكام الشرعيه إذا لم تقم الحجه عليها عمل سفهى وعمل غير عقلائى، وعليه فكما ان العمل بخبر الفاسق من جهه انه ليس بحجه عمل غير عقلائى وعمل سفهى وكذلك العمل بخبر العادل إذا لم يكن حجه فلا شبهه فى ان العمل به عمل غير عقلائى وعمل سفهى، والمفروض أن خبر العادل كخبر الفاسق لا يكون حجه وإنما الكلام فى دلاله هذه الآيه على حجه خبر العادل بالمفهوم او لا- تدل على ذلك وعلى كل حال أنه لم تثبت الى الآن حجه خبر العادل وعليه يكون العمل به عمل غير عقلائى وعمل سفهى، لأن العمل بكل اماره إذا لم تكن حجه فهو عمل غير عقلائى وعمل سفهى.

ص: ٣٤٧

وقد اجيب عن ذلك بأن حجيه خبر العادل ثابتة عند العقلاء فإن السيره القطعيه من العقلاء قد جرت على العمل بأخبار العدول اى بأخبار الثقة والشارع أمضى هذه السيره من أول بعثه النبي (ص) إذ العمل بأخبار العدول والثقه أمر مرتكز في أذهان الناس ويعملون به في مرأى ومسمع من النبي الأكرم(ص) وسكوته وعدم الردع عن هذه السيره إمضاء لها، فإذاً يكون خبر العادل حجه قبل نزول هذه الآيه.

وهذا الجواب قابل للإشكال فإن محل الكلام أنه لا دليل على حجيه خبر العادل إلا هذه الآيه وهذه الآيه هل تدل على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف او لا تدل على ذلك؟ وأما ان خبر العادل قد ثبتت حجيته بالسيره العقلانيه الممضاء شرعا فهو أمر آخر. فمحل الكلام هو الآيه المباركه ولم يثبت حجيه خبر العادل فعلا بهذه الآيه المباركه فيكون العمل به عمل بغير الحجه وهو عمل غير عقلائي وسفهي.

وذكر بعض المحققين(قده) (1) ان العمل بخبر الفاسق عمل سفهي وأما العمل بخبر العادل فهو عمل عقلائي فإنه حجه عند العقلاء وإن لم يكن حجه عند الشارع فيكون العمل بخبر العادل عمل عقلائي وليس بسفهي.

فإذاً الفرق بين العمل بخبر الفاسق والعمل بخبر العادل موجود.

ويمكن المناقشه فيه وذلك أن خبر العادل إذا لم يكن حجه لدى الشرع فالعمل به من منظور الشرع عمل غير عقلائي وسفهي وإن لم يكن سفهيا من منظور العقلاء.

فإذاً العمل بخبر العادل وترتيب آثار الحجيه عليه من منظور الشرع غير عقلائي وعمل سفهي وإن كان عمل عقلائي من منظور العقلاء، والكلام إنما هو في أن هذا العمل عقلائي او سفهي من منظور الشرع لا من منظور العقلاء.

ص: ٣٤٨

١- بحوث في علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ج ٤، ص ٣٦٠.

وكيف كان فهذا التوجيه لا يمكن المساعدة عليه.

أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ.

ذكرنا أن المراد من الجهالة إن كان هو السفاهه فالتعليل حينئذ لا يكون مانعا عن دلالة الآيه المباركه على المفهوم [أى حجيه خبر العادل] بل الأمر حينئذ يكون بالعكس فإن دلالة الآيه على المفهوم تكون رافعه لموضوع التعليل حيث أن التعليل يدل على أن العمل بالخبر لا يكون حجه فهو سفهى وغير عقلانى فموضوع عدم جواز العمل هو عدم حجيه الخبر ومن الواضح ان التعليل لا- يكون ناظرا الى موضوعه لا- إثباتا ولا- نفيا كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه، إذ القضييه الحقيقيه ناظره إلى إثبات الحكم لموضوعها على تقدير وجوده فى الخارج وأما أن الموضوع موجود أو غير موجود فالقضييه لا- تدل على ذلك وهى ساكته عنه وموضوع التعليل فى الآيه المباركه عدم حجيه الخبر وهو غير ناظر الى إثبات موضوعه ولا الى نفيه فهو ساكت عنه واما مفهوم الآيه فهو يدل على إثبات حجيه خبر العادل. فإذا مفهوم الآيه يكون رافعا لموضوع التعليل وجدانا فيكون واردا عليه.

فالتتيجه أن المراد من الجهاله فى التعليل لو كان هو السفاهه فهى لا تمنع عن دلالة الآيه على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني(قده) وتبعه فيه السيد الأستاذ(قده) (1) من أن المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فالأمارات علم بعد حجيتها فإن معنى حجيه الأمارات أنها علم تعبدا وبنظر الشرع، وعلى هذا فإذا دلت الآيه على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف فخبر العادل علم تعبدا وشرعا وإذا كان علما فهو حاكم على عموم التعليل، فإن موضوع التعليل عدم العمل بالجهل أى العمل بالجهل غير جائز والمفروض أن خبر العادل بعد حجيته وإن لم يكن علما وجدانا إلا- أنه علم تعبدا فمن أجل ذلك يكون حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا وبحكم الشارع، لأن الدليل الحاكم يرفع موضوع دليل المحكوم تعبدا وبنظر الشرع، فلا- بد من تقديم دلالة الآيه على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف على عموم التعليل لأن مفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه تعبدا.

ص: ٣٤٩

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ١٦٣.

هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني.

وللمناقشه فيه مجال.

أولاً: فقد ذكرنا غير مره أنه لا جعل فى باب الأمارات فإن عمدته الدليل على حجيه الأمارات السيره القطعيه من العقلاء والسيره

العقلاء عبارته عن عملهم بأخبار الثقة وأخبار العدول وليس هنا أى جعل من قبل العقلاء فإن ما هو موجود من قبل العقلاء هو العمل الخارجى بأخبار الثقة وأخبار العدول ولا يكون هناك أى جعل من قبل العقلاء، فالعقلاء يعملون بأخبار الثقة ولا يعملون بأخبار غير الثقة كما يعملون بظواهر الالفاظ ولا يعملون بظواهر الافعال، وحيث أن عملهم لا يمكن ان يكون عملاً تعبدياً وبدون نكته وبدون مسوغ ومبرر لأن التعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعية فإن المتشريع لا بد ان يعمل على طبق الشرع تعبداً علم مصلحته أو لم يعلم فهو مأمور بالعمل بالشرع تعبداً وأما العقلاء فهم لا يعملون بشيء تعبداً وبدون نكته.

وعليه فعمل العقلاء بأخبار الثقة دون أخبار غير الثقة لا محاله يكون مبنياً على نكته مبرره لهذا العمل وتلك النكته هى أقوائه أخبار الثقة والعدول فى الكشف عن الواقع عن أخبار غير الثقة نوعاً. فهذه النكته هى السبب لبناء العقلاء على العمل بأخبار الثقة وأخبار العدول وكذلك الحال فى العمل بالظواهر فإن كاشفيه ظواهر الالفاظ عن الواقع أقوى من كاشفيه ظواهر الافعال وهذه النكته هى التى توجب بناء العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال.

وعليه فبناء العقلاء على العمل بأخبار الثقة مجرد عمل خارجى ولا يتضمن أى جعل من قبل العقلاء فلا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات.

وثانياً: أن هذا الجعل غير معقول فى المقام وهذا الجعل كما لا يكون من قبل العقلاء كذلك لا يكون من قبل الشارع.

أما الآيات ___ كآيه النبأ ___ فقد ذكرنا انها لا تدل على حجيه أخبار العدول فهي قاصره الدلاله بنفسها ويقطع النظر عن التعليل الوارد في ذيلها عن إثبات ذلك واما سائر الآيات فسوف يأتي التكلم فيها وأنها أيضا قاصره عن الدلاله على حجيه أخبار الثقة. ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الآيات تدل على حجيه أخبار الثقة وأخبار العدول إلا أن دلالتها ليست من باب التأسيس بل من باب التأكيد وإمضاء بناء العقلاء وسيرتهم فإن الآيات التي تدل على حجيه أخبار الأحاد ليس مفادها التأسيس والجعل بل مفادها التأكيد والإمضاء لسيره العقلاء.

واما الروايات فهي وإن لم تكن قاصره عن الدلاله على حجيه أخبار الثقة ولكن ليس مفادها الجعل والتأسيس بل مفادها التأكيد للسيره القطعيه من العقلاء وإمضاءها شرعا. ولهذا قد ورد في جملة من الروايات السؤال عن وثاقه الراوى وليس السؤال عن حجيه خبره وهذا يعنى أن حجيه أخبار الثقة أمر مرتكز في الأذهان ولهذا يسأل الأمام عن وثاقه الراوى كما ورد في يونس بن عبد الرحمن (أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم) (1). ومع كونه ثقة يكون اخباره حجه فحجيه أخبار الثقة أمر مرتكز في الأذهان ولهذا يكون السؤال عن الصغرى وهي وثاقه الراوى.

فإذاً لو فرضنا ان الدليل على حجيه أخبار الأحاد الروايات إلا ان مفادها ليس هو التأسيس وليس هو جعل الحجيه بل مفادها التأكيد والإمضاء لسيره العقلاء. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدي غير معقول في باب الأمارات ثبوتا فإن طريقيه القطع ذاتيه وتكوينييه والطريقيه الظنيه للأمارات أيضا ذاتيه وتكوينييه. فهي غير قابله للجعل، ولا- يمكن تعلق الجعل الذي هو امر اعتباري بالطريقيه الظنيه فإن الطريقيه الظنيه غير قابله للجعل ويستحيل تعلق الجعل بها لأن الجعل عين المجعول فكيف يعقل أن يكون المجعول أمرا تكوينيا والجعل أمرا اعتباريا كالإيجاد والوجود فإن الإيجاد عين الوجود والاختلاف بينهما بالاعتبار فكذلك الجعل عين المجعول والاختلاف بينهما بالاعتبار فلا يعقل ان يكون المجعول أمرا تكوينيا والجعل أمرا اعتباريا.

ص: ٣٥١

فإذاً لا يمكن جعل الطريقيه التكوينيّه والعلم التعبدى تكويننا.

واما جعل الطريقيه الاعتباريه والكاشفيه والاعتباريه فهو لغو ولا يترتب عليه أى أثر فإن جعل خبر الثقة علما اعتبارا لا يؤثر فى كاشفيه خبر الثقة لا كما ولا كيفا وهو لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

نعم .. إذا أريد من جعل الطريقيه والكاشفيه لأخبار الثقة تنزيل أخبار الثقة منزله العلم فى ترتيب أثاره عليها فهو امر مسلم ولكنه لا يستلزم جعل الطريقيه لأن التنزيل يصح سواء كان المجموع فى باب الأمارات الطريقيه او غيرها ولكنه ليس بجعل.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ.

الى هنا قد تبين ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) من أن المجموع فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لأخبار الثقة وظواهر الالفاظ، ومعنى حجه أخبار الثقة هى الطريقيه والكاشفيه. وهذا مما لا يمكن المساعده عليه ثبوتاً لأن الجعل التكويني مستحيل وأما الجعل الاعتبارى فلا أثر له ويكون لغوا وهو مستحيل.

وعليه فيكون مراد المحقق النائينى من جعل الطريقيه لأخبار الثقة إما تنزيلها منزله العلم فى ترتيب أثاره عليها وهو غير صحيح:

أولاً: هو خلاف نص كلامه(قده) (1) فإن كلامه نص فى أن المجموع نفس الطريقيه والكاشفيه لأخبار الثقة وأن الشارع جعل نفس أخبار الثقة فردا من أفراد العلم وللعلم فردان: فرد حقيقى وهو العلم الوجدانى وفرد تعبدى وهو أخبار الثقة وظواهر الالفاظ.

فإذا كانت اخبار الثقة علما بحكم الشرع فيترتب عليه أثار العلم عليه قهرا ولا يحتاج الى الجعل. ومن هنا يكون قيام الأمارات على هذا القول مقام القطع الموضوعى على القاعده ولا يحتاج الى دليل لأن الأمارات علم تعبدا ويترتب عليها آثار العلم قهرا.

ص: ٣٥٢

١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٢.

فإذاً فرق بين أن يكون الجعل متعلقا بنفس أخبار الثقة وجعلها علما وأن يكون الجعل متعلقا بآثار العلم وجعل آثار العلم لأخبار الثقة بالتنزيل أو جعل آثار الطريقيه الحقيقيه للطريقيه التعبديه. هذا اللسان وإن كان مختلفا إلا ان الحقيقه يرجع الجميع الى تنزيل أخبار الثقة منزله العلم. وهو أحد معانى الحجيه فإن الحجيه إنما هى بمعنى الطريقيه والكاشفيه أو بمعنى تنزيل الأمارات منزله العلم أو بمعنى جعل المنجزيه والمعذريه أو بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف فى صوره عدم المطابقه.

فالتبيجه أن ما ذكره المحقق النائينى(قده) غير تام ثبوتا.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه لأخبار الثقه بأن يجعل الشارع أخبار الثقه فردا من العلم ممكن ثبوتا ولكن لا دليل على ذلك فى مقام الإثبات فإن عمدته الدليل بل الدليل الوحيد على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ وغيرهما من الأمارات المعتره هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها وامضاء الشارع لهذه السيره. وقد ذكرنا ان لسان السيره ليس لسان الجعل لأن السيره دليل لبي ولا لسان له، فإذن لا جعل من قبل العقلاء وإما من قبل الشارع فالإمضاء فقط ويكفى فى الامضاء سكوت المولى وعدم صدور الردع عنه بأن ينهى عن العمل بهذه السيره ومن الواضح ان السكوت لا يستلزم الجعل.

فإذن لا- جعل فى باب الأمارات ولا مجعول لا من قبل العقلاء ولا من قبل الشارع وإنما جرت السيره عملا بأخبار الثقه والشارع أمضى هذه السيره.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضا وتسليم ان المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والسيره تدل على ذلك ولكن ما ذكره(قده) من ان مفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل فهو غير صحيح.

فإن حكومه مفهوم الآيه على عموم التعليل مبنيه على نقطه خاطئه. وهى أن التعليل متكفل للحكم المولوى التكليفى وموضوع هذا الحكم الأماره غير المعبره أى التى لا تكون علما بالواقع فإن التعليل يدل على حرمه العمل بالأماره على تقدير أن لا تكون علما كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه لأنها تدل على ثبوت الحكم للموضوع على تقدير وجود الموضوع فى الخارج، مثلا آيه الحج تدل على وجوب الحج على المستطيع على تقدير وجوده فى الخارج ولكن لا تدل على ان المستطيع موجود فى الخارج او أنه ليس موجودا لا نفيا ولا إثباتا.

فإذن التعليل يدل على حرمه العمل بالأماره على تقدير أن لا تكون علما ولكن التعليل لا يدل على انها علم او ليست بعلم فهو ساكت عن ذلك نفيا وإثباتا.

وأما مفهوم الآيه المباركه فهو يدل على أن خبر العادل علم تعبدا.

فإذن مفهوم الآيه المباركه يكون رافعا لموضوع التعليل تعبدا ومن اجل ذلك يكون حاكما على التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا.

ولكن هذه النقطه خاطئه فإن مفاد التعليل ليس الحكم التكليفى المولوى وهو حرمه العمل بالأماره على تقدير أن لا تكون علما بل مفاده الإرشاد الى عدم حجيه الأماره الظنيه وانها لا تفيده العلم بالواقع كأخبار الثقه. كما أن مفاد المفهوم الإرشاد الى حجيه خبر العادل والتعليل مفاده الإرشاد الى عدم حجيه خبر العادل فهما فى عرض واحد، فالآيه بمفهومها إرشاد الى حجيه خبر العادل والتعليل إرشاد الى عدم حجيته سواء كانت الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التبعدى أم كانت بمعنى المنجزيه والمعذريه أم بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صورته المطابقه للواقع والمخالف فى صورته عدم المطابقه.

فإذاً التعليل فى عرض المفهوم وليس فى طوله والمفروض ان يكون الدليل المحكوم فى طول الدليل الحاكم والدليل الحكام متقدم على الدليل المحكوم رتبه. واما فى المقام فالتعليل فى عرض المفهوم إذ المفهوم يدل على حجيه خبر العادل والتعليل يدل على عدم حجيته. فإذاً بينهما معارضه بالإيجاب والسلب وبنحو التناقض.

فالتتيجه عدم ثبوت حجيه خبر العادل.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن إثبات حجيه خبر العادل فى الآيه فضلا عن كون الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه للتعارض بين دلالة الآيه على المفهوم ودلاله التعليل فى ذيلها على عدم حجيه خبر العادل وعليه لا يمكن إثبات حجيه خبر العادل سواء كانت الحجيه بمعنى الطريقيه او بمعنى آخر.

ثم أن المحقق الأصفهاني(قده) (1) قد ذكر أن حكومه الآيه على التعليل تستلزم الدور ولا يمكن ان تكون الآيه المباركه بمفهومها حاكمه على عموم التعليل.

وقد افاد فى وجه ذلك: ان دلالة الآيه المباركه على المفهوم وظهورها فيه تتوقف على عدم صلاحية التعليل للقرينيه وإلا لم ينعقد ظهور للآيه فى المفهوم من جهه ان التعليل متصل بالآيه وإذا كان صالحا للقرينيه فهو مانع عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم وحينئذ لو كان التعليل صالحا للقرينيه كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم.

وعلى هذا فلو توقف ظهور التعليل فى القرينيه على ظهور الآيه فى المفهوم لكان دورا وهو من توقف ظهور الآيه فى المفهوم على ظهورها فى المفهوم وهو دور من توقف الشئ على نفسه وتوقف الشئ على نفسه كعليه الشئ لنفسه مستحيل.

هكذا ذكره المحقق الأصفهاني(قده).

وما ذكره غير تام.

أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ.

ذكرنا أن المحقق الأصفهاني(قده) ذكر أن حكومه الآيه المباركه بدلالاتها على المفهوم على عموم التعليل تستلزم الدور بتقريب أن ظهور الآيه المباركه تتوقف على عدم صلاحية التعليل للقرينيه وإلا لم ينعقد لها الظهور فى المفهوم من جهه اتصال التعليل فى الآيه الكريمه. وحينئذ لو كان التعليل صالحا للقرينيه كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم.

ص: ٣٥٥

١- نهايه الدرايه، المحقق الاصفهاني، ج٣، ص ٢١٢.

وعلى هذا فلو كان عدم صلاحية التعليل للقرينيه متوقفا على ظهور الآيه فى المفهوم لزم الدور وتوقف الشئ على نفسه أى توقف ظهور الآيه فى المفهوم على ظهور الآيه فيه وهو من توقف الشئ على نفسه وتوقف الشئ على نفسه كعليه الشئ لنفسه مستحيل.

هكذا ذكره المحقق الأصفهاني (قده).

والجواب عن ذلك واضح: بل صدور مثل هذا الكلام من مثله (قده) غريب. لما تقدم من ان الحكومه مبنيه على أن يكون مفاد التعليل حكما تكليفيا مولويا ويكون التعليل بمثابة القضييه الحقيقيه وتدل على ثبوت الحكم لموضوعها على تقدير وجوده في الخارج كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقيه التي يكون الموضوع فيها مأخوذا مفروض الوجود في الخارج سواء أ كان موجودا في الخارج حقيقه أم لم يكن موجودا فالقضييه الحقيقيه مفادها ثبوت الحكم للموضوع على تقدير وجوده في الخارج. وغير ناظره الى وجود موضوعها في الخارج فلا- تدل على انه موجودا فيه او غير موجود فيه. فهي ساكته من هذه الناحيه نفيًا وإثباتًا.

وعلى هذا فالتعليل بنحو القضييه الحقيقيه وتدل على حرمة العمل بالأماره كخبر العادل على تقدير أن لا يكون علما وأما أن هذا التقدير ثابت او ليس بثابت فالتعليل ساكت عنه ولا يدل على ان هذه الأماره علم او أنها ليست بعلم وإنما يدل على حرمة العمل بالأماره وأما أنها علم أو ليست بعلم فالتعليل ساكت عنه. والمفروض ان مفهوم الآيه يدل على ان خبر العادل علم فإذاً يكون المفهوم رافعا لموضوع التعليل تعبدا ولهذا لا تنافي بينهما فإن التعليل لا يدل على ثبوت موضوعه لكي يكون منافيا لمفهوم الآيه الذي يدل على نفي موضوعه في الخارج فإن المفهوم يدل على أن خبر العادل علم شرعا ولهذا يكون حاكما عليه فعندئذ لا تنافي بينهما ولا دور في البين.

ص: ٣٥٦

نعم.. يلزم الدور إذا كان المفهوم مخصصا لعموم التعليل فإن تخصيص المفهوم لعموم التعليل يتوقف على ان لا يكون عموم التعليل صالحا للقرينه وإلا لم ينعقد للآيه المباركه ظهور فى المفهوم.

وعلى هذا فلو كان عموم التعليل صالحا للقرينه لكان مانعا عن ظهور الآيه الكريمه فى المفهوم من جهه اتصاله بالآيه فيكون بمثابة القرينه المتصله فعموم التعليل لو كان صالحا للقرينه كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم.

واما لو كان عدم صلاحيه عموم التعليل للقرينه متوقفا على ظهور الآيه فى المفهوم لدار فعندئذ يلزم الدور وهو توقف ظهور الآيه فى المفهوم على ظهورها فى المفهوم وهو من توقف الشئ على نفسه وتوقف الشئ على نفسه كعائيه الشئ لنفسه مستحيل.

فإذاً الدور إنما يلزم إذا كان مفهوم الآيه مخصصا لعموم التعليل لا أن مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل.

وفى كلام المحقق الأصفهاني(قده) خلط بين هاتين المسألتين. فإن الآيه الكريمه بظهورها فى المفهوم لو كانت مخصصه لعموم التعليل لزم الدور واما لو كانت حاكمه على عموم التعليل فلا دور فى البين.

ولكن ذكرنا أن الآيه المباركه بظهورها فى المفهوم ليست حاكمه على عموم التعليل ولا مخصصه بل بين مفهوم الآيه المباركه وعموم التعليل معارضه فإن مفهوم الآيه إرشاد الى حجيه خبر العادل ومفهوم التعليل إرشاد الى عدم حجيته فإذا بينهما معارضه فإن مفاد التعليل الإرشاد الى عدم حجيه الأماره وأما مفاد المفهوم فهو إرشاد الى الحجيه فتكون المعارضه بينهما بالتناقض والسلب والإيجاب فلا تخصيص ولا حكمه. غايه الأمر إذا كان التعليل منفصلا عن الآيه تقع المعارضه بينهما بالسلب والإيجاب فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض فى تقديم أحدهما على الآخر وإلا فيسقطان معا وحينئذ لا بد من الرجوع الى الأصول العمليه.

وأما إذا كانا متصلين كما في المقام فإن التعليل متصل بالآيه الكريمه التي تدل على المفهوم فعندئذ يكون كليهما مجمل أى كما ان دلالة الآيه على المفهوم مجمله فكذلك دلالة التعليل على عدم الحجيه مجمله فلا يمكن التمسك بشىء منهما إذ كل منهما يصلح ان يكون مانعا عن دلالة الآخر.

إلى هنا قد تبين أن الآيه المباركه لا تدل على المفهوم لا مفهوم الشرط ولا مفهوم الوصف وعلى تقدير الدلاله تقع المعارضه بين دلالة الآيه على المفهوم وبين التعليل.

وهنا إشكالات اخرى على حكومه الآيه المباركه على التعليل:

الإشكال الأول: لو كانت الآيه مقتصره على صدرها وذيلها. وذيلها مقتصر على التعليل فقط بأن تكون الآيه ذات مقطعين: المقطع الأول قوله تعالى: [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] ، والمقطع الثانى: [أن تصيبوا قوما بجهاله]. فلو كانت الآيه ذات مقطعين لكان صدرها حاكم على ذيلها أى المقطع الأول حاكم على المقطع الثانى ولا إشكال فى الحكومه.

ولكن للآيه مقطع ثالث وهو قوله تعالى: [فتصحبوا على ما فعلتم نادمين]. فإن الندامه لا تكون الا لأجل الوقوع فى مفسده خلاف الواقع أو فوت المصلحه فإن معنى الندامه أن المكلف يقع فى مفسده الواقع أو فاتت منه مصلحه الواقع والندامه بهذا المعنى مشتركه بين خبر العادل وخبر الفاسق فكما أن خبر الفاسق لا يكون مؤمناً من الوقوع فى المفسده أو تفويت المصلحه فكذلك خبر العادل لا يكون مؤمناً عن الوقوع فى المفسده أو تفويت المصلحه فإن احتمال أن خبر العادل مخالفا للواقع موجود فالمكلف يقع فى مفسده الواقع إذا كان واقعا مخالفا للواقع أو فاتت منه مصلحه الواقع فإذا فرضنا ان خبر العادل قام على إباحه شىء وكان فى الواقع حرما فيقع فى مفسده الواقع أو كان هذا الشىء واجبا تعبديا وفعل هذا الشىء بدون قصد القربه فعندئذ فاتت منه مصلحه الواقع فخبر العادل من هذه الناحيه كخبر الفاسق فكما ان خبر الفاسق لا يكون مؤمناً من الوقوع فى المفسده أو تفويت المصلحه فكذلك خبر العادل.

فإذاً هذا المقطع مانع عن دلالة الآيه على المفهوم. إذ الندامة تمنع عن دلالة الآيه على المفهوم والندامة مشتركة بين خبر العادل وخبر الفاسق فكما تمنع الندامة عن حجيه خبر الفاسق كذلك تمنع عن حجيه خبر العادل. فمن أجل ذلك لا يمكن الالتزام بدلاله الآيه على المفهوم.

والجواب عن ذلك واضح: فإن الظاهر من الندامة بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو الندامة المستنده الى مخالفه الوظيفه الشرعيه فإن المكلف إذا خالف وظيفته الشرعيه فهو موجب لندامته من جهه ما يترتب على هذه المخالفه من استحقاق العقوبه والإيدانه لأن استحقاق العقوبه والإيدانه مترتب على مخالفه الوظيفه الشرعيه وهو موجب ندامه المكلف لا- مجرد الوقوع فى المفسده او تفويت المصلحه وكان المكلف معذورا فإنه لا يوجب الندامة، لأن المكلف إذا عمل بشيء وكان عمله مخالفا للواقع يقع فى المفسده او فاتت عنه مصلحه الواقع ولكنه معذور لأنه عمل بوظيفته الشرعيه غايه الأمر أن عمله غير مطابق للواقع كما إذا قام خبر العادل على وجوب شيء وهو عمل واتى بعنوان الواجب وكان فى الواقع حراما وهو وإن وقع فى مفسده الحرام ولكنه معذور باعتبار ان الحرام لا يكون منجزا بما له من الملاك ووقوعه فى مفسده غير المنجز لا أثر له ولا يوجب استحقاق الإيدانه والعقوبه ولهذا فلا- ندامه بل المكلف إذا عمل بوظيفته الشرعيه ولكن كان عمله مخالفا للواقع فهو وإن أدى إلى الوقوع فى المفسده تاره او تفويت المصلحه فى أخرى إلا أنه لا ندامه فيه لأن المفسده والمصلحه لا تكون منجزه ولهذا لا أثر للوقوع فى مفسده غير المنجز ولا أثر لتفويت المصلحه غير المنجزه.

فمن اجل ذلك الوقوع فى المفسده التى لا- تكون منجزه لا- ندامه فيه او تفويت المصلحه التى لا- تكون منجزه لا ندامه فيها والندامة إنما هي فى مخالفه الوظيفه الشرعيه، فإذا خالف الوظيفه الشرعيه فهذه المخالفه توجب الندامة من أجل ما يترتب عليها من استحقاق العقوبه واستحقاق الإيدانه فمن أجل ذلك يوجب الندامة للمكلف.

وعلى هذا فالمكلف إذا عمل بخبر الفاسق وكان عمله مخالفا للواقع فهو يوجب الندامة لأنه لا- يكون حجه كما إذا قام خبر الفاسق على إباحه شيء وهو عمل به وكان في الواقع حراما فالحرمة منجزه عليه وخبر الفاسق لا يكون معذرا فإذا كان الحرام منجزا عليه فارتكابه يوجب استحقاق العقوبه والإدانه وهذا يوجب الندامه. وأما إذا عمل بخبر العادل وكان مخالفا للواقع فلا ندامه فيه لأن خبر العادل معذر ومانع عن استحقاق العقوبه والإدانه.

وهذا هو الفارق بين خبر العادل وخبر الفاسق. فالعمل بخبر الفاسق وكان العمل مخالفا للواقع فخبر الفاسق لا يكون معذرا ومؤمنا واما إذا عمل بخبر العادل وكان مخالفا للواقع كان خبر العادل عذرا ومؤمنا من العقوبه.

فالنتيجه أن هذا الإشكال غير وارد.

الإشكال الثاني: أن الدليل الحاكم لسانه إما نفى موضوع دليل المحكوم مطابقه كقوله: [لا ربا بين الوالد والولد] و [لا ربا بين العبد والمولى وبين الزوج والزوجه] و [لا- ضرر ولا ضرار] فإن دليل الحاكم لسانه نفى موضوع دليل المحكوم مطابقه او لسانه توسعه موضوع دليل المحكوم كقوله: [الطواف فى البيت صلاه] (١). فإن الدليل الحاكم بمدلوله المطابقي يوسع دائره الموضوع للدليل المحكوم ويجعل الطواف من أفراد الصلاه عنايه وتعبدا أو كقوله (ع): [الفقاع خمر] (٢) فإن الدليل الحاكم بلسانه المطابقي يوسع دائره موضوع الدليل المحكوم ويجعل للموضوع فراد آخر عنائي فيكون للموضوع فردان: فرد حقيقى وفرد عنائى.

وأما فى الآيه المباركه فليس كذلك فإن لسان الآيه نفى وجوب التبين لا- جعل خبر العادل طريقا وعملا تعبدا فهى تدل بالمطابقه على نفى وجوب التبين عن خبر العادل. نعم .. تدل بالالتزام على أنه طريق لا أنه علم وهذا لا يكفى فى الحكومه.

ص: ٣٦٠

-
- ١- مستدرک الوسائل، الميرزا النورى، ج ٩، ص ٤١٠، أبواب الطواف، باب ٣٨، ح ٢.
 - ٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج ٢٥، ص ٣٦٥، ك الاطعمه والاشربه، باب ٢٨، ح ١، (آل البيت).

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد - آيه النبأ.

إلى هنا قد تبين أن الآيه الكريمة لا تدل على المفهوم لا مفهوم الشرط ولا مفهوم الوصف فلا يمكن الاستدلال بالآيه على حجه خبر العادل وعلى تقدير دلالاته فالتعليل الوارد فى ذيل الآيه مانع عن الأخذ بمفهوم الآيه الكريمة ومع الإغماض عن جميع ذلك وتسليم أن مفهوم الآيه الكريمة حاكم على عموم التعليل باعتبار ان مفهوم الآيه يدل على حجه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلميه وأن خبر العادل علم فعندئذ بطبيعته الحال يكون مفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل ورافع لموضوعه وهو الجهل.

ولكن استشكل على هذه الحكومه بمجموعه من الإشكالات وقد تقدم الكلام فى الإشكال الأول.

الإشكال الثانى: أن ملاك الحكومه أن يكون الدليل الحاكم بلسانه المطابقى رافعا لموضوع الدليل المحكوم أو مثبتا له فإن الدليل الحاكم إما أن يكون مفاده رفع الحكم عن موضوع الدليل المحكوم بلسان نفى الموضوع او اثبات الحكم لموضوع الدليل المحكوم باثبات موضوعه ومثال الأول كقولنا: [لا ربا بين الوالد والولد] فإنه ينفى حرمة الربا عن الزيادة بين الوالد والولد بلسان نفى الموضوع أو قوله(ع): [لا ضرر ولا ضرار] فإنه ينفى الحكم الضررى بنفى الموضوع ومن قبيل الثانى كقوله: [الطواف فى البين صلاه] و [الفقاع خمر] وهكذا فإن الدليل الحاكم يثبت أحكام الصلاه للطواف بإثبات موضوعها فإن الدليل جعل الطواف فردا من أفراد الصلاه فيكون للصلاه فردان فرد حقيقى وهو ذات الركوع والسجود وفرد عنائى وهو الطواف حول البيت. وكذا قوله(ع): [الفقاع خمر] إذ الدليل الحاكم يثبت أحكام الخمر وحرمة للفقاع بلسان إثبات موضوعه حيث جعل الفقاع فردا من أفراد الخمر فيكون للخمر فردان فرد حقيقى وفرد عنائى.

ص: ٣٦١

فإذاً المناط فى حكومه دليل على دليل آخر أن يكون الدليل الحاكم ينفى الحكم عن موضوع الدليل المحكوم بلسان نفى الموضوع أو يثبت الحكم لموضوع الدليل المحكوم بلسان إثبات الموضوع.

وهذا المعنى لا ينطبق على المقام فإن لسان مفهوم الآيه المطابقى نفى وجوب التبين عن خبر العادل ولكن يستكشف من ذلك حجه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلميه ولكن هذا الاستكشاف إنما يكون بالمدلول الالتزامى لا بالمدلول المطابقى. وملاك الحكومه أن يكون الدليل الحاكم بلسانه المطابقى رافعا لموضوع الدليل المحكوم او مثبتا له إذ الدليل الحاكم تاره يضيق موضوع الدليل المحكوم واخرى يوسع دائره الموضوع للدليل المحكوم بلسانه المطابقى وإما إذا لم يكن رافعا لموضوع الدليل المحكوم بلسانه المطابقى او لم يكن مثبتا له بلسانه المطابقى وإن كان رافعا او مثبتا له بلسانه الالتزامى فلا تكون حكومه فى البين.

والخلاصه أن الدليل الحاكم إذا كان لسانه نفى الحكم ابتداءً بلسانه المطابقى وبمدلوله المطابقى فهو ليس حاكما على الدليل

المحكوم وإنما يكون حاكماً إذا كان بلسانه المطابقى رافعا لموضوع الدليل المحكوم او مثبتا له واما إذا كان بمدلوله المطابقى رافعا للحكم عن موضوع الدليل المحكوم فلا حكمه فى البين وإن كان بمدلوله الالتزامى رافعا لموضوع الدليل المحكوم.

هكذا استشكل على الحكومه.

ولكن قد ظهر مما ذكرنا أن هذا الإشكال مبنى على ان يكون المراد من وجوب التبين الوجوب التكليفى. ولكن تقدم الكلام فى ان المراد من وجوب التبين الوجوب الإرشادى فإن الآيه الكريمه بمنطوقها إرشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق وبمفهومها إرشاد الى حجيه خبر العادل سواء كانت بمعنى المنجزيه والمعدريه أم كانت بمعنى جعل الطريقيه والعلميه ام كانت بمعنى جعل الحكم المماثل فى صورته المطابقه والمخالف للحكم الواقعى فى صورته المخالفه وعدم المطابقه.

ص: ٣٦٢

فعلى كل حال يكون مفاد مفهوم الآيه المباركه الإرشاد الى حجيه خبر العادل وذكرنا أن مفاد التعليل أيضا إرشاد الى عدم الحجيه ولهذا تقع المعارضه بين مفهوم الآيه وبين عموم التعليل لأن التعليل إرشاد الى عدم حجيه الأماره الظنيه سواء كانت خبر الثقة ام غيرها، ومفهوم الآيه إرشاد الى حجيه خبر العادل فيقع التعارض بينهما بالنفي والإثبات.

فإذاً هذا الإشكال مبنى على ان يكون المراد من وجوب التبيين الوجوب التكليفي المولوى وأما إذا كان المراد منه الوجوب الإرشادى فيكون بين التعليل ومفهوم الآيه تعارض بالنفي والإثبات.

وقد أجيب عن ذلك بجواب آخر.

وحاصله: انه لا فرق فى الحكومه بين ان يكون الدليل الحاكم رافعا لموضوع الدليل المحكوم بمدلوله المطابقي أو بمدلوله الالتزامى فعلى كلا التقديرين فهو حاكم.

وفيما نحن فيه مفهوم الآيه الكريمه وإن لم يكن الدليل الحاكم حاكما بمدلوله المطابقي على عموم التعليل ولكنه حاكم على عموم التعليل بمدلوله الالتزامى لأن مدلوله الالتزامى حجيه خبر العادل بنحو الطريقيه والعلميه فبطبيعته الحال يكون خبر العادل علما تعبدا وإذا كان علما فهو رافع لموضوع التعليل فإن موضوع التعليل الجهل فخير العادل رافع للجهل.

فإذاً لا فرق فى حكومه دليل على دليل آخر بين أن تكون حكومته بمدلوله المطابقي او حكومته بمدلوله الالتزامى.

وعلى هذا فمفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل بمدلوله الالتزامى.

وقد أجيب عن ذلك أن هذا الجواب غير صحيح لأن المدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقي حدوثا وبقاءً وجودا وعدمًا وليس له شأن إلا شأن المدلول المطابقي وحيث ان بين المدلول المطابقي لمفهوم الآيه المباركه وبين عموم التعليل معارضه فلا بد من علاج هذه المعارضه إما بتقديم مفهوم هذه الآيه المباركه بمدلوله المطابقي على عموم التعليل أو بالعكس فإن قدم مفهوم الآيه الكريمه بمدلوله المطابقي على عموم التعليل ترتفع المعارضه بينهما ومعها ترتفع المعارضه عن المدلول الالتزامى لأن المدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقي، لأن المدلول المطابقي إذا كان معارضا للدليل فالمدلول الالتزامى أيضا معارض فإذا ارتفعت المعارضه بين المدلول المطابقي والمدلول الاخر ارتفعت بين المدلول الالتزامى ايضا تبعا لأنه لم يلحظ المدلول الالتزامى مستقلا وليس المدلول الالتزامى طرف المعارضه بنحو الاستقلال بل هو تابع للمدلول المطابقي فى التعارض وعدم التعارض، فإذا كان بين المدلول المطابقي وبين المدلول الاخر معارضه فلا محاله تقع المعارضه بين المدلول الالتزامى وبين ذلك المدلول الاخر تبعا وإلا لزم الخلف أى لزم كون المدلول الالتزامى مستقلا عن المدلول المطابقي وهو خلف الفرض.

وإن قدم عموم التعليل على مفهوم الآيه بمدلوله المطابقي فعندئذ يسقط المدلول المطابقي لمفهوم الآيه وحينئذ يسقط المدلول الالتزامي أيضا لأن المدلول الالتزامي تابع للمطابقي في الثبوت والسقوط والحدوث والبقاء وفي الوجود والعدم ولا يعقل بقاء المدلول الالتزامي بعد سقوط المدلول المطابقي فبطبيعته الحال يسقط المدلول الالتزامي أيضا.

ن خبر العادل علم أن

أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد _____ آيه النبأ.

إلى هنا قد تبين أنه نسب إلى جماعه أن المعتبر في الحكومه أن يكون الدليل الحاكم بمدلوله المطابقي رافعا لموضوع الدليل المحكوم، وأما إذا كان رافعا لموضوع دليل المحكوم بمدلوله الالتزامي دون مدلوله المطابقي فهو لا يكون من باب الحكومه فلا بد من ملاحظه المدلول المطابقي مع الدليل الآخر هل بينهما معارضه أو لا تكون بينهما معارضه؟ فلا أثر لكون مدلوله الالتزامي رافعا لموضوع الدليل الآخر.

ولكن للمناقشه في ذلك مجال. فإن الظاهر أنه لا فرق بين كون الدليل حاكما على الدليل الآخر بمدلوله المطابقي او بمدلوله الالتزامي.

وفي المقام لا فرق بين ان يكون مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل بمدلوله المطابقي او حاكما بمدلوله الالتزامي لأن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي ولا يمكن انفكاكه عنه حدوثا وبقاءً ووجودا وعدما وبالعكس إذ المدلول المطابقي لا ينفك عن المدلول الالتزامي لأن الملازمه بينهما بينه بالمعنى الأخص فلا يمكن التفكيك بينهما لأنه تفكيك بين اللازم والملزوم وهو لا يمكن.

وعلى هذا فإذا كان المفهوم حاكما على عموم التعليل بمدلوله المطابقي فبطبيعته الحال يكون المدلول الالتزامي تابعا له في الحكومه ولا يعقل أن لا يكون تابعا له وإلا لزم الخلف أي خلف فرض أن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي سعه وضيقا حدوثا وبقاء.

ص: ٣٦٤

فإذا كان الدليل بمدلوله المطابقي معارضا لدليل آخر فلا بد ان يكون بمدلوله الالتزامي ايضا معارضا لكن تبعا لا بالأصالة والاستقلال، وكذلك الحال إذا كان الدليل بمدلوله الالتزامي حاكما على الدليل الآخر فلا محاله يكون المدلول المطابقي تابعا له في الحكومه ولا يعقل أن يكون مستقلا وإلا لزم الخلف أي انفكاك المدلول الالتزامي عن المدلول المطابقي مع انه لا يمكن التفكيك بينهما.

وفيما نحن فيه فإن مفهوم الآيه المباركه يكون حاكما على عموم التعليل بمدلوله الالتزامى فإن المدلول المطابقى لمفهوم الآيه المباركه هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل ومدلوله الالتزامى حجه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلميه التعبدية وبما أن المدلول الالتزامى كون خبر العادل علما فهو رافع لموضوع عموم التعليل فإن موضوع عموم التعليل الجهل بالواقع فإذا كان خبر العادل علما فهو رافع للجهل فيكون حاكما عليه فلا بد ان يكون المدلول المطابقى أيضا حاكما بالتبع.

ومعنى حكومه المدلول المطابقى فى المقام هو أن المفهوم بمدلوله المطابقى يدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل من جهه انه علم فإذا لا- بد ان يكون المدلول المطابقى يرجع الى ذلك فإذا كان المدلول الالتزامى للمفهوم حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا وهو الجهل فلا- محاله يكون المدلول المطابقى تابعا له أى يرجع المدلول المطابقى الى عدم وجوب التبين عن خبر العادل من جهه انه علم تعبدا فعدم وجوب التبين من هذه الجهه أى من جهه انه علم تعبدا وهذا معنى أن المدلول المطابقى تابع للمدلول الالتزامى فى الحكومه ولا يعقل ان يكون المدلول الالتزامى حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه، وهل يكون بين المدلول المطابقى للمفهوم وبين عموم التعليل معارضه! فهذا غير معقول فإن المدلول الالتزامى إذا كان حاكما انتفت المعارضه بين المدلول المطابقى وعموم التعليل فإن مورد المعارضه خبر العادل والمفروض أن خبر العادل علم فيكون خارج عن عوم التعليل، ومع خروجه عن عموم التعليل تنتفى المعارضه بين المدلول المطابقى للمفهوم وبين عموم التعليل وهى المعارضه بين العموم والخصوص المطلق. ويرجع مفاد منطوق الآيه إلى عدم وجوب التبين عن خبر العادل من جهه انه علم فيرجع الى ذلك حتى يكون تابعا لمدلوله الالتزامى وحاكما على عموم التعليل بالتبع ولا يعقل بقاء المعارضه بينهما فإن الحكومه تتقدم على سائر موارد الجمع العرفى فكما ان الورد يتقدم على سائر موارد الجمع العرفى فكذلك الحكومه تتقدم على التخصيص وعلى التقييد وعلى حمل الظاهر على الأظهر، لأن معنى الحكومه أن لا يبقى موضوع للتخصيص ولا للتقييد ولا لحمل الظاهر على الأظهر وإن كان بدوا بين مفهوم الآيه المباركه وعموم التعليل معارضه بالعموم والخصوص المطلق ولكن بعد كون المدلول الالتزامى حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه وهو الجهل من جهه ان خبر العادل علم تعبد تنتفى هذه المعارضه ولا يعقل بقائها وإلا لزم التفكيك بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى وهو غير معقول.

الإشكال الرابع على الحكومه: المعتبر فى الحكومه ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله ناظرا الى موضوع الدليل المحكوم بحيث لولا- الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغوا كما فى [لا- ربا بين الوالد والولد] فإنه ناظر الى ادله حرمه الربا فى الشريعه المقدسه بحيث لولا ادله حرمه الربا فى الشريعه المقدسه لكان قوله لا ربا بين الوالد والولد لغو ولا أثر له أو كقوله(ع): [لا ضرر ولا- ضرار] فإنه ناظر الى أدله الأحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه من الوجوبات والمحرمات أى أن هذه الأدله مجعوله وجعلها مقيد بأن لا تكون ضرريه او لا تكون حرجيه فإذا كانت ضرريه فهى غير مجعوله.

وهذا الضابط لا- ينطبق على المقام فإن الآيه بمفهومها لا تكون ناظره الى مفهوم التعليل بحيث لو لم يكن التعليل لكان مفهوم الآيه لغوا لأنه كان التعليل او لم يكن لم يكن مفهوم الآيه لغوا، لأن الآيه تدل بمفهومها على حجيه خبر العادل كان هناك تعليل أو لم يكن.

فإذا ما هو ضابط الحكومه لا ينطبق على المقام فإذا لا يمكن ان يكون تقديم مفهوم الآيه على عموم التعليل من باب الحكومه.

والجواب عن ذلك: أن الحكومه لا- تنحصر بهذا القسم فهنا قسم آخر من الحكومه كحكومته الإمارات المعتبره على الأصول العمليه الشرعيه فإنه لا- شبهه فى أن الإمارات المعتبره حاكمه على الأصول العمليه الشرعيه كأصالة البراءه وأصالة الاحتياط وأصالة الطهاره وما شاكل ذلك لا شبهه فى حكومتها مع أنها غير ناظره الى مداليلها بحيث لولا الأصول العمليه الشرعيه فى الشريعه المقدسه لكان جعل الإمارات لغوا ليس الأمر كذلك، فإنه لا مانع من جعل الإمارات حجه سواء كانت الأصول العمليه مجعوله فى الشريعه المقدسه ام لم تكن مجعوله فيها. فهذا قسم آخر من الحكومه.

وما نحن فيه كذلك فلا- مانع من أن يكون مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل من هذا القسم من الحكومه ورافعا لموضوع عموم التعليل وهو الجهل.

فإذا لا- مانع من ان يكون مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه وهو الجهل إذ مفهوم الآيه يدل على ان خبر العادل علم أما بالمطابقه او بالالتزام وإذا كان علما تعبدا فلا محاله يكون حاكما على عموم التعليل لأن موضوع عموم التعليل الجهل بالواقع وعدم العلم به وهذا علم تعبدا فيكون حاكما على عموم التعليل.

فالتتيجه أن الحكومه لا- تنحصر بالقسم الأول وهنا قسم اخر من الحكومه كحكومته الإمارات المعتمده على الأصول العمليه الشرعيه المجموعول في الشريعه المقدسه.

الإشكال الخامس: ان موضوع عموم التعليل مقيد بعدم العلم بالواقع والمراد من هذا العلم إما علم وجداني أو أعم منه ومن العلم التعبدي فالمراد من العلم الذى هو قيد لموضوع عموم التعليل إما العلم الوجداني فقط او اعم منه ومن العلم التعبدي ولا ثالث فى البين وعلى كلا- التقديرين فلا- يكون مفهوم الآيه حاكما فلا حكومه فى البين بل لا يعقل ان يكون مفهوم الآيه المباركه حاكما على عموم التعليل.

اما على التقدير الأول فهو واضح لأن موضوع عموم التعليل عدم العلم الوجداني والمفروض ان خبر العادل ليس علما وجدانيا بل هو علم تعبدي والعلم التعبدي لا- يكون رافعا للعلم الوجداني. فلا يكون مفهوم الآيه حاكما ولا واردا لأنه ليس علما وجدانيا حتى يكون واردا ولا يكون علما تعبديا لأن العلم التعبدي رافعا للعلم الوجداني.

واما على التقدير الثانى فأیضا لا يكون حاكما لأن خبر العادل وإن كان علما تعبدا إلا أنه لا يكون رافعا للعلم الوجداني وأما بالنسبه الى العلم التعبدي فباعتبار ان موضوع عموم التعليل مقيد بعدم العلم أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي فإذا كان خبر العادل علما تعبديا فهو وارد بالنسبه الى العلم التعبدي ورافع للعمل التعبدي وجدانا وينقلب عدم العلم التعبدي بالواقع الى العلم التعبدي بالواقع وجدانا ولكن لا يكون حاكما على كلا التقديرين فلا حكومه وعلى التقدير الثانى فخبير العادل بما أنه علم يكون واردا على عموم التعليل ورافعا لموضوعه وجدانا. واما على التقدير الأول فلا يكون حاكما ولا واردا.

هكذا استشكل في المقام.

ادله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

كان كلامنا في أن المراد من الجهالة في الآيه المباركه إما بمعنى عدم العلم الوجداني بالواقع أو المراد منها أعم من عدم العلم الوجداني بالواقع وعدم العلم التعبدي فعلى كلا التقديرين فمفهوم الآيه ليس حاكما على عموم التعليل.

أما على التقدير الأول وهو ان يكون المراد من الجهالة عدم العلم الوجداني بالواقع فإن خبر العادل وإن فرضنا انه علم تعبدا ولكنه لا يكون رافعا للجهل بهذا المعنى لأن الجهل في مقابل العلم الوجداني فمن أجل ذلك لا يكون حاكما ولا واردا .

واما على التقدير الثاني بأن يكون المراد من الجهالة أعم من عدم العلم الوجداني بالواقع والعلم التعبدي به فإذا كان الموضوع عدم العلم أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي فمفهوم الآيه على تقدير دلالتها على أن خبر العادل علم تعبدا فيكون واردا على عموم التعليل ورافعا لموضوعه وهو العلم التعبدي فعلم العلم التعبدي ينقلب إلى العلم التعبدي وجدانا فيكون واردا وليس التقديم من باب الحكومه.

هكذا ذكره جماعه.

ولكن للمناقشه فيه مجال واسع. أما الجهالة فهي في مقابل العلم والتقابل بينهما أما من تقابل العدم والملكه او من تقابل التضاد فالجهل عباره عن عدم العلم الوجداني بالواقع لأن المقابل للجهل هو العلم الوجداني لا العلم التعبدي لأن العلم التعبدي جهل في الواقع وعلم تعبدا وشرعا وإلا فهو في الواقع جهل وليس بعلم. فالمراد من الجهالة في الآيه المباركه بطبيعته الحال عدم العلم الوجداني بالواقع.

وعلى كلا التقديرين فتنفسير الجهالة بالأعم من عدم العلم الوجداني بالواقع وعدم العلم التعبدي تفسير خاطئ وغير صحيح فإن العلم التعبدي ليس مقابل للجهل لأنه جهل في الواقع ومن أفراد الجهل وليس مقابلا للجهل.

ص: ٣٦٨

فإذاً هذا التفسير غير صحيح وليس للجهالة معنيين أحدهما عدم العلم الوجداني بالواقع والآخر عدم العلم التعبدي بالواقع فهذا التفسير الثاني خاطئ وغير صحيح.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أنه إذا كان المراد من الجهالة عدم العلم أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي فيكون مفهوم الآيه على القول

بدلالته على أن خير العادل علم تعبداً يكون وارداً لا حاكماً.

وهذا أيضاً مبني على الخلط فإن المراد من الجهالة عدم العلم الوجداني بالواقع، فإذا فرضنا أن مفهوم الآيه يدل على أن خير العادل علم تعبداً فهو يوسع دائره العلم الوجداني بحكم الشارع وهذا هو معنى الحكومه فإن الشارع إذا اعتبر أن خير العادل علماً فقد أوجد فرداً آخر من العلم فيكون للعلم فردان فرد حقيقي وهو العلم الوجداني وفرد عنائي وهو العلم التعبدي فجعل الشارع خير العادل علماً يوجب توسعه دائره العلم الوجداني وهذا هو معنى الحكومه فإن المراد من الجهالة في الآيه المباركه عدم العلم الوجداني بالواقع فإذا جعل الشارع خير العادل علماً فهو يوسع دائره هذا العلم ويجعله أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدي وهذا هو معنى الحكومه فكما أن العلم الوجداني رافع لموضوع الآيه وهو الجهل ولكن رفعه بالوجدان (الورود) كذلك العلم التعبدي رافع لموضوع الآيه بالتعبد أي بحكم الشارع لا حقيقه ووجدانا وهذا هو معنى الحكومه.

فإذا ما ذكر في هذا الوجه مبني على المغالطه ولهذا هذا الوجه غير صحيح.

ثم أن حكومه مفهوم الآيه المباركه بناءً على دلالته على أن خير العادل علم تعبداً على عموم التعليل مبنيه على أن يكون مفاد التعليل حكماً تكليفياً مولوياً وهو حرمة العمل بغير العلم وعدم جواز العمل بالجهل فعندئذ يكون مفهوم الآيه المباركه بناءً على دلالته على أن خير العادل علم تعبداً يكون حاكماً على عموم التعليل ورافعاً لموضوعه تعبداً.

وأما إذا كان مفاد التعليل حكما إرشاديا وليس حكما مولويا كما هو مفاد المفهوم حكما إرشاديا إرشاد الى حججه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلم التعبدي والآيه المباركه والتعليل إرشاد الى عدم الحجيه وعلى هذا لا فمعنى للحكوم، بل لا يعقل أن يكون مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل لأنهما فى عرض واحد وفى مرتبه واحده فإن مفهوم الآيه إرشاد الى حججه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلم التعبدي والتعليل إرشاد الى نفي الحجيه فيبينها معارضه بالنفي والإثبات والسلب والإيجاب وبنحو التناقض وفى مرتبه واحده فالحكوم غير معقوله لأن الحكومه مبنيه على ان يكون الدليل المحكوم فى طول الدليل الحاكم وفى مرتبه متأخره عنه ولا يمكن أن يكون الدليل المحكوم فى عرض الدليل الحاكم وإلا فلا حكومه فى اليبين.

فإذا فى المقام لا حكومه فإن التعليل يوسع دائره المنطوق للآيه المباركه لأن الآيه بمفهومها تدل على اعتبار ان خبر العادل علم تعبدا وبمنطوقها تدل على عدم اعتبار خبر الفاسق كذلك واما التعليل فهو يوسع دائره المنطوق ويعممه لكل ما لا يكون علما وجدانا وإن كان خبر الثقه او خبر العادل، فطالما لم يكن علما فهو ليس بحجه، فالتعليل بعمومه يدل على ان كل ما ليس بعلم وجدانى فهو غير حجه ومفهوم الآيه إرشاد الى ان خبر العادل حجه أى علم تعبدا والتعليل يدل على عدم اعتباره علما أى عدم حججه.

فالتعليل بعمومه يدل على نفي الحجيه عن كل ما لا يكون علما وجدانا فكل ما لا يكون علم وجدانا فهو ليس بحجه سواء كانت الحججه بمعنى الطريقيه والعلم التعبدي او بمعنى المنجزيه والمعدريه او بمعنى جعل الحكم الظاهرى الطريقي بأى معنى كانت الحججه فالتعليل بعمومه ينفي الحجيه عن كل ما لا يكون علما وجدانا.

وعلى هذا فلا- تتصور الحكومه بين مفهوم الآيه المباركه وبين التعليل لأن مفاد التعليل فى عرض مفاد المفهوم وهما فى مرتبه واحده.

وعلى هذا فإن كان مفهوم الآيه والتعليل فى كلاميين منفصلين اى المفهوم فى آيه والتعليل فى آيه أخرى منفصله عنها فعندئذ تقع المعارضه بينهما. وبما ان نسبه المفهوم الى عموم التعليل نسبه الخاص الى العام والمقيد الى المطلق فلا بد من تخصيص عموم التعليل بخبر العادل وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد الذى هو من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى.

واما إذا كانا فى كلاميين متصلين كما فى المقام فإن التعليل متصل بالآيه المباركه وحيث أن التعليل يصلح ان يكون قرينه على المنع من ظهور الآيه فى المفهوم فهى تكون مانعه عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم إذ الكلام متصل بما يصلح للقرينه وحينئذ لا ينعقد للآيه ظهور فى المفهوم فى المقام بل تصبح مجمله من هذه الناحيه.

إلى هنا قد تبين أن حكومه مفهوم الآيه الكريمه على عموم التعليل مبنيه على أمرين:

الأمر الأول: أن يكون مفاد مفهوم الآيه المباركه إرشاد الى حجيه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى بان يدل مفهوم الآيه على ان خبر العادل علم تعبدا.

الأمر الثانى: أن يكون مفاد التعليل حكما تكليفيا مولويا وهو حرمة العمل بغير العلم او عدم جواز العمل بغير العلم.

وكلا الأمرين غير ثابت.

اما الأمر الأول فقد ذكرنا غير مره أنه لا جعل فى باب الأمارات حتى يكون المجعول الطريقيه والعلم التعبدى لا ثبوتا ولا إثباتا.

واما الثانى فقد تقدم أن مفاد التعليل إرشاد إلى عدم حجيه كل ما ليس بعلم وليس حكما مولويا.

فإذا لا حكومه لمفهوم الآيه المباركه على عموم التعليل.

بقى الكلام فى جملة من المناقشات الأخرى على دلالة الآيه على المفهوم.

المناقشه الأولى: ما ذكره المحقق الأصفهانى (قده) (1). وحاصله: ان المراد من النبأ فى الآيه إن كان نبأ الفاسق فالقضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق موضوعها لأن الشرط هو مجىء الفاسق وهو محقق للموضوع، والقضية الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع فيكون انتفاء الحكم بانتفاء الشرط فى الحقيقيه يرجع الى انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع وهو عقلى ولا يرتبط بدلاله القضية على المفهوم لأن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط فى القضية الشرطيه مولوى وليس بعقلى. وحيث لا يكون مفهوم لها.

واما إذا كان المراد من النبأ طبيعى النبأ ومجىء الفاسق به شرط أى إن جاء الفاسق به وجب التبين عن طبيعى النبأ وهذا أيضا لا يمكن الالتزام به، فإن وجوب التبين عن طبيعى النبأ والمفروض ان طبيعى النبأ ينطبق على نبأ العادل فلا بد من التبين عن نبأ العادل وعن نبأ الثقة وهذا كما ترى لا يمكن الأخذ به.

هكذا ذكره (قده).

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ.

كان كلامنا فى ما ذكره المحقق الأصفهانى من الإشكال فى دلالة الآيه الكريمة على المفهوم فإن كان المراد من النبأ خصوص نبأ الفاسق فالقضية الشرطيه حينئذ مسوقه لبيان تحقق موضوعها ولا مفهوم لها. وإن كان المراد من النبأ طبيعى النبأ ومجىء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه فلازم ذلك ان الفاسق إذا جاء بالنبأ وجب التبين عن طبيعى النبأ وطبيعى النبأ ينطبق على نبأ العادل أيضا وعلى نبأ الثقة أيضا فلازم ذلك وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا إذا جاء الفاسق به وهذا لا معنى له وهو خلاف الضروره والوجدان فلا يمكن الالتزام به أى إذا جاء الفاسق بنبأ وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا ولا يمكن الالتزام به.

ص: ٣٧٢

١- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقق الاصفهانى، ج ٣، ص ٢٠٧.

وقد أجاب (1) عن ذلك السيد الاستاذ (قده): أن القيود فى مقام الإثبات تختلف باختلاف الموارد والمقامات فتارة يكون القيد قيذا للموضوع كما فى القضايا الوصفيه مثل [أكرم العالم العادل] فالعداله قيد للموضوع وليست قيذا للحكم والشرط فى القضية الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع قيذا للموضوع وليس قيذا للحكم.

وأخرى يكون القيد قيذا للحكم وليس قيذا للموضوع فى مقام الإثبات كالقضايا الشرطيه المتعارفه مثل [إن جاء ك عالم فاستقبله] فإن مجىء العالم شرط وقيد للحكم وهو وجوب الاستقبال وليس قيذا للموضوع فوجوب الاستقبال مقيد بمجىء العالم فيكون الشرط قيد للحكم وليس قيذا للموضوع.

فالتنتيجة أن القيود فى مقام الإثبات تختلف فتاره تكون قيودا للموضوع دون الحكم وأخرى تكون قيودا للحكم دون الموضوع.

وأما فى مقام الثبوت فقد ذكر(قده) أن جميع قيود الحكم ترجع لبا الى الموضوع فيستحيل ثبوت الحكم المقيد للموضوع مطلقا أى غير معقول أن يكون الموضوع مطلقا والحكم مقيدا.

وعلى هذا فوجوب التبين فى الآيه المباركه معلق على مجيء الفاسق به فيكون وجوب التبين مشروط بمجىء الفاسق وهو قيد للحكم فى مقام الإثبات ولكن هذا القيد يرجع فى مقام الثبوت الى الموضوع وهو النبأ فإن مجىء الفاسق بالنبأ فى مقام الثبوت يخصص طبيعى النبأ بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق، فيكون مجىء الفاسق بالنبأ فى الواقع ومقام الثبوت مخصصا لطبيعى النبأ بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق فيكون فى مقام الثبوت قيودا للموضوع أيضا ولكن لا مانع من دلالة الآيه على المفهوم فى مقام الإثبات إذ المناط فى دلالة الالفاظ على المفهوم او العموم او الإطلاق هو على مقام الإثبات دون مقام الثبوت وفى مقام الإثبات مجىء الفاسق قيد للحكم.

ص: ٣٧٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ١٥٩.

فإذا الآيه تدل على وجوب التبين عن طبعى النبأ المتخصص بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق وحينئذ لا يلزم أى محذور فلا يلزم وجوب التبين عن نبأ العادل فإن مجىء الفاسق بالنبأ يستلزم وجوب التبين عن طبعى النبأ المتخصص بخصوصيه خاصه وهى نبأ الفاسق لا عن طبعى النبأ مطلقا حتى يلزم المحذور باعتبار ان الموضوع فى مقام الثبوت مقيد ومتخصص بخصوصيه خاصه.

وهذا نظير قوله(ع): [الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شىء] (1) فإن الموضوع هو الماء وظاهر الموضوع ان الموضوع هو طبعى الماء الجامع بين الماء القليل والماء الكثير وبلوغه قدر الكرم شرط لعدم انفعال هذا الماء بالملاقاه فبلوغ الماء قدر كرم فى مقام الإثبات شرط وقيد لعدم انفعاله بالملاقاه أى قيد للجزء وقيد للحكم فى مقام الإثبات.

وأما فى مقام الثبوت فهو قيد للموضوع أيضا فإن الموضوع هو طبعى الماء المتخصص بحصه خاصه وهى الحصه التى بلغت قدر الكرم وكون بلوغ الماء قدر الكرم قيد للموضوع فى مقام الإثبات لا يمنع عن دلالة القضية على المفهوم فى مقام الإثبات فإن فى مقام الإثبات هذا القيد قيد للحكم لا للموضوع.

فإذا تدل هذه القضية على المفهوم.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال. فإن ما ذكره (قده) من ان القيود فى مقام الإثبات تارة ترجع الى الحكم دون الموضوع وأخرى الى الموضوع دون الحكم صحيح. واما ما ذكره من ان القيود جميعا ترجع فى مقام الثبوت الى الموضوع لباً هذا مما لا يمكن المساعده عليه. إذ القيود يمكن تقسيمها الى ثلاثه أقسام:

القسم الأول: القيود المأخوذه فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى الخارج كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه كاستطاعه والبلوغ والعقل والقدرة والوقت والسفر وما شاكل ذلك منها فهذه القيود قيود للحكم فى مقام الإثبات أى فى مقام الجعل فإن هذه القيود قيود للوجوب او للحرمة فى مقام الجعل. وهذه القيود جميعا ترجع الى الموضوع فإن الموضوع هو المكلف وهو مقيد بالبلوغ والاستطاعه فلا يمكن ان يكون الموضوع طبعى المكلف بل الموضوع هو المكلف المقيد بالبلوغ والاستطاعه والعقل والقدرة وما شاكل ذلك فهذه القيود قيود للحكم فى مقام الجعل والإثبات ترجع الى الموضوع لباً.

ص: ٣٧٤

القسم الثاني: القيود المأخوذة في لسان الدليل مفروضه الوجود وهذه القيود قيود للحكم وهي لا ترجع الى الموضوع مثل قولك: [إن جاءك ولدك من السفر سالماً فأكرم العلماء] فإن الموضوع هو العلماء أى طبعى العلماء ومجىء الولد من السفر سالماً شرط لوجوب إكرام العلماء والشرط لا- يرجع الى الموضوع لياً وفى مقام الثبوت ايضاً بل هو قيد للحكم فى مقام الإثبات فإن الموضوع طبعى العلماء لا العلماء المقيد بمجىء الولد من السفر سالماً ففى مثل ذلك لا يرجع قيد الحكم الى قيد الموضوع. فيكون الموضوع مطلق غاية الأمر ان الموضوع طبعى العلماء بنحو صرف الوجود فوجوب إكرامهم بنحو صرف الوجود.

أو إذا قيل: [إن رزقت ولداً فليصدق على الفقراء] فإن الفقراء موضوع لوجوب التصديق ووجوب التصديق مشروط بوجود الولد ولكن وجود الولد قيد للحكم ولا يرجع الى الموضوع فلا يكون قيداً للموضوع.

القسم الثالث: كون الشرط من حالات الموضوع وليس من القيود المقومه للموضوع نحو [إن جاءك عالم فأكرمه] فالموضوع هو العالم والشرط هو المجىء فالمجىء شرط للحكم وقيد للحكم وهو وجوب الإكرام ولا- يرجع الى الموضوع وليس قيداً للموضوع وهو العالم. أو إذا قيل: [إن جاءك زيد فأكرمه] فإن مجىء زيد قيد للحكم وهو وجوب الإكرام وليس قيداً للموضوع إذ الموضوع غير قابلاً للتقييد لأنه جزئى حقيقى والجزئى الحقيقى غير قابل للتقييد بمعنى التضييق.

وما ذكره السيد الاستاذ (قده) إنما يتم فى القسم الأول من القيود لأنها قيود للحكم فى مقام الإثبات والجعل وهذه القيود ترجع الى الموضوع فى مقام الثبوت وقيود للموضوع فى مقام الثبوت. واما فى القسم الثانى والقسم الثالث فما ذكره (قده) غير تام.

أدله حجه خبر الواحد ___ آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النبأ.

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره السيد الأستاذ(قده) من ان قيود الحكم فى مقام الإثبات ترجع الى الموضوع بحسب مقام الثبوت ما ذكره لا يمكن مساعدته عليه.

أما ما ذكره من أن القيود فى مقام الإثبات تاره تكون قيودا للحكم وأخرى تكون قيودا للموضوع فهذا صحيح.

وأما ما ذكره(قده) من أن جميع قيود الحكم فى مقام الإثبات ترجع الى الموضوع فى مقام الثبوت. فهو غير مسلم إذ ان قيود الحكم فى مقام الإثبات تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: القيود المأخوذه فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى الخارج كما هو الحال فى القضايا الحقيقيه إذ الموضوع فيها مأخوذ مفروض الوجود بتمام قيوده وعناوينه. فمثلا المكلف بالحج مأخوذ مفروض الوجود بعنوان المستطيع لأن الاستطاعه قيد لوجوب الحج فى مقام الإثبات وهى مرحله الجعل وقيد للموضوع وهو المكلف فى مقام الثبوت وكذلك البلوغ قيد لوجوب الصلاه او وجوب الصوم او وجوب الحج هو قيد للحكم فى مرحله الجعل وهو مرحله الإثبات وقيد للموضوع وهو المكلف واقعا فى مرحله الثبوت وكذلك العقل والقدرة والوقت وما شاكل ذلك من القيود المأخوذه فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى الخارج فإن هذه القيود كما انها قيود للحكم فى مرحله الجعل كذلك هى قيود للموضوع فى مرحله الثبوت وفى مقام اللب والواقع.

فما ذكره(قده) تام فى هذه القيود فإن قيود الحكم فى هذا القسم ترجع جميعا الى قيود الموضوع فى مقام الثبوت ولبأ.

القسم الثانى: ما يكون القيد حاله للموضوع وليس من مقومات الموضوع كما فى إذا جاء العالم فاستقبله فإن وجوب الاستقبال معلق على مجيء العالم والموضوع هو العالم وأما المجيء فهو شرط للوجوب وهو وجوب الاستقبال، فمثل هذا الشرط هل يرجع الى الموضوع فى مقام الثبوت أو لا يرجع؟

ص: ٣٧٦

والظاهر أنه يرجع الى الموضوع أيضا فإن وجوب الاستقبال إنما هو ثبات لحصه خاصه من العالم وهو العالم الجائى. وأما العالم الذى لم يجئ فلم يثبت له وجوب الاستقبال. وكذلك الحال إذا قيل: [إن جاء ك زيد فأكرمه] (١) فإن وجوب الإكرام إنما هو ثابت لزيد الجائى لا لزيد مطلقا سواء أ جاء أو لم يجئ.

ففى هذا القسم أيضا يرجع قيد الحكم الى قيد الموضوع ولكن ليس قيدا مقوما للموضوع.

القسم الثالث: فإن قيد الحكم فى هذا القسم لا يرجع الى قيد الموضوع كما إذا قال المولى: [أن جاء ولدك من السفر سالما فأكرم العلماء] فإن طبعى العلماء هو الموضوع فى القضية ووجوب الإكرام وجوب مشروط بشرط وهو مجئ الولد سالما من

السفر ومعلق عليه فيكون هذا الشرط شرط للوجوب ولا يرجع الى الموضوع فالموضوع طبعى العلماء والقضيه قضيه خارجيه وليس قضيه حقيقيه.

فما ذكره السيد الاستاذ لا يتم فى مثل هذا القسم من القيود وإن كان هذا القسم قليلا بالنسبه الى القسم الأول إذ غالب القضايا الصادره من الشارع صادره بنحو القضايا الحقيقيه التى يكون الموضوع فيها مأخوذ مفروض الوجود بتمام قيوده.

ثم أن الآيه المباركه هل يمكن تطبيق القسم الأول عليها وانها من القسم الأول إذ وجوب التبين معلق على مجيء الفاسق بالنبأ والموضوع هو طبعى النبأ ومجىء الفاسق به شرط لوجوب التبين وقيده له. فهذا القيد يرجع لبا الى الموضوع فيكون الموضوع أيضا مقيدا أى النبأ أيضا يكون مقيدا بحصه خاصه منه وهى نبأ الفاسق.

فإذا مجىء الفاسق بالنبأ قيد للحكم فى مقام الإثبات فهو قيد للموضوع أيضا فى مقام الثبوت.

ص: ٣٧٧

١- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج ٤، ص ٣٥٤.

وعلى هذا فلا مانع من دلالة هذه القضية على المفهوم لأن المناط في دلالتها على المفهوم إنما هو في مقام الإثبات وحيث أن في مقام الإثبات الشرط قيد للحكم وهو الجزاء وليس قيماً للموضوع فلا مانع من دلالة القضية على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين بانتفاء مجيء الفاسق بالنبأ.

فإذا الآيه تدل بمنطوقها على وجوب التبين عن النبأ إذا جاء الفاسق به وتدل بمفهومها على عدم جوب التبين إذا جاء العادل به. هكذا ذكره (قده).

ولكن تقدم سابقاً أن الآيه ظاهره في ان الموضوع خصوص نبأ الفاسق (إن جاء كم فاسق نبأ فتبينوا) (1) حيث لا شبهه في ظهور الآيه في أن الموضوع خصوص نبأ الفاسق وإرادته طبعي النبأ بحاجه الى عنايه زائده وذلك حيث يكون النبأ معرفا باللام أو يكون مذكوراً في صدر الآيه الكريمة. وكلا الأمرين في المقام مفقود، حيث أن النبأ غير معرف باللام ولا هو مذكور في صدر الآيه المباركه.

فلا قرينه في الآيه المباركه على ان المراد من النبأ طبعي النبأ.

ولا قرينه من خارج الآيه المباركه تدل على أن طبعي النبأ هو الموضوع.

وعليه فلا قرينه على ان المراد من النبأ في الآيه المباركه هو طبعي النبأ. فيكون الموضوع هو نبأ الفاسق وحينئذ لا تدل الآيه على المفهوم إذ القضية الشرطيه في الآيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع ولا مفهوم لها إذ مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع وهو ليس من المفهوم في شيء.

هذا أولاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان المراد من النبأ هو طبعي النبأ في الآيه المباركه إلا أن لا شبهه في أن طبعي النبأ قد خصص بحصه خاصه وهي نبأ الفاسق فإن الفاسق إذا جاء به يوجب تخصص طبعي النبأ بخصوص نبأ الفاسق وحينئذ يكون الموضوع هو نبأ الفاسق حيث أن وجوب التبين عنه لا عن طبعي النبأ لأن التقدير حينئذ يكون إن جاء الفاسق بالنبأ فتبينوا وهذا يعني أن وجوب التبين ليس عن طبعي النبأ بل إنما هو عن نبأ الفاسق فيلزم المحذور وهو ان القضية الشرطيه في الآيه المباركه لا تدل على المفهوم حيث أنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

ص: ٣٧٨

واما ما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) (1) من الإشكال من أن المراد من النبأ إن كان طبعي النبأ لزم وجوب التبين عن طبعي النبأ عند مجيء الفاسق به إذ مجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عن طبعي النبأ ومن الواضح أن طبعي النبأ ينطبق على نبأ العادل أيضا فلازم ذلك وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا وهو كما ترى فلا يمكن الأخذ به بل هو خلاف الضرورة والوجدان.

والظاهر أن الأمر ليس كذلك فإن المراد من النبأ في الآيه الكريمه إذا كان طبعي النبأ هو الطبعي المنحل إلى أفراده ومعنى ذلك أن كل فرد من أفراده إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه فالآيه غير ناظره إلى نبأ العادل ونبأ الثقة إذ المراد في الآيه لو كان طبعي النبأ فهذا الطبعي ينحل بانحلال أفراده ومعناه أن كل فرد من أفراده إذا جاء به الفاسق وجوب التبين عنه وهذا هو معنى الآيه المباركه فلا يلزم المحذور إذ المحذور ان مجيء الفاسق به شرط حتى لوجوب التبين عن نبأ العادل به الذي لا معنى له بل المراد أن كل فرد من أفراد النبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه. هذا هو معنى الآيه الكريمه بناءً على ان يكون المراد من النبأ طبعي النبأ.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ.

إلى هنا قد تبين أن المراد من النبأ في الآيه الكريمه إن كان طبعي النبأ فمعنى الآيه أن كل نبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه وأما مفهوم الآيه فهو أن كل نبأ جاء به العادل لم يجب التبين عنه، فالمراد من النبأ إذا كان طبعي النبأ المنحل بانحلال أفراده صار معنى الآيه هكذا كل نبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه. وليس معنى ذلك أن الفاسق إذا جاء بالنبأ وجوب التبين عن كل نبأ ففرق بين هذا وبين ذاك فإن لازم ذلك وجوب التبين عن نبأ العادل إذا جاء الفاسق بنبأ وهذا خلاف الضرورة والوجدان ولا يمكن الأخذ به.

ص: ٣٧٩

١- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، المحقق الاصفهاني، ج٣، ص٢٠٧.

فإذاً معنى الآيه أن كل نبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه لا أن معنى الآيه بناءً على كون النبأ طبعي النبأ أن الفاسق إذا جاء بنبأ وجب التبين عن كل نبأ ومنه نبأ العادل ونبأ الثقة وهذا مما لا يمكن الالتزام به. ومفهوم الآيه حينئذ أن لكل نبأ جاء به العادل لم يجب التبين عنه فهو حجه هذا هو معنى الآيه المباركه بناءً على أن يكون المراد من النبأ طبعي النبأ.

فما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) من أن المراد من النبأ إن كان طبعي النبأ فلازمه أن الفاسق إذا جاء بنبأ وجب التبين عن طبعي النبأ بتمام أفراده ومنها نبأ الفاسق وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فما ذكره(قده) لا يمكن المساعدة عليه لأن المراد من النبأ إن كان طبعي النبأ فليس معناه ذلك بل معناه أن كل فرد من النبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه لا أن الفاسق إذا جاء بنبأ وجب التبين عن كل نبأ.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الآيه الكريمة لا تدل على حججه خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف.

المناقشه الثانيه: ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) (1) من أن مورد الآيه المباركه الشبهه الموضوعيه ومن الواضح أن الحججه فى الشبهه الموضوعيه هى العلم الوجدانى والبينه واما خبر العدل الواحد فلا يكون حججه فى الشبهات الموضوعيه فمن أجل ذلك لا يمكن الأخذ بمفهوم الآيه إذ مقتضاه حججه خبر العادل الواحد مطلقا وإن كان واحدا ولا يمكن الالتزام به.

وأما تقيده بضم خبر العدل الآخر إليه حتى يصير بينه فهو أيضا لا يمكن لأن المفهوم لازم للمنطوق وتابع له فى الإطلاق والتقييد وفى الحدود والبقاء وفى الوجود والعدم وليس له استقلال ولا- يعقل أن يكون المنطوق مطلقا والمفهوم مقيدا فلا يمكن ان يكون المنطوق لا يشتمل على شىء والمفهوم مشتملا على شىء زائد لأنه تابع للمنطوق من جميع الجهات فى الإطلاق والتقييد وفى السعه والضيق وفى الحدود والبقاء وفى الوجود والعدم. فلو قيدنا المفهوم بضم خبر العدل الآخر إليه حتى يصير متعددا ويصدق عليه عنوان البينه فلا بد من تقييد المنطوق أيضا بأن يكون المنطوق أيضا مقيدا بضم خبر الفاسق إلى الخبر الأول حتى يكون متعددا وهذا ممالا معنى له إذ معناه أن خبر الفاسق إنما يجب التبين عنه إذا كان متعددا وأما إذا كان واحدا فالآيه ساكته عنه وهذا مما لا معنى له. فتقييد المنطوق مما لا معنى له فالمنطوق لا بد ان يكون مطلقا. فإذا كان المنطوق مطلقا فالمفهوم أيضا لا بد أن يكون مطلقا ولا يعقل أن يكون مقيدا.

ص: ٣٨٠

فإذا تقييد إطلاق المفهوم بضم خبر عدل آخر إليه لا يمكن. هكذا ذكره شيخنا الأنصارى (قده).

ثم أجاب عنه إن المراد من النبأ في الآية المباركة إن كان جنس النبأ الصادق على الواحد والزائد فيكون مقتضى مفهوم الآية عدم وجوب التبين عن خبر العادل مطلقاً وإن كان واحداً وهذا مما لا يمكن الالتزام به إلا بقريته، والقريته على هذا التقييد موجوده وهى موثقه مسعده بن صدقه فإنها تدل على اعتبار البينه فى الشبهات الموضوعيه فهى قريته على تقييد المفهوم ولا مانع من هذا التقييد فإن تقييد المفهوم بطبعه لا يمكن فإذا كان المنطوق مطلقاً فلا بد أن يكون المفهوم مطلقاً أيضاً ولا يمكن تقييده وأما تقييده بقريته فلا مانع منه.

وأما إذا كان المراد من النبأ نبأ واحد بقريته التنوين فإن قوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ) (١) ظاهر فى أنه نبأ واحد فتكون دلالة الآية المباركة هى عدم وجوب التبين عن خبر عدل واحد وهذا مما لا يمكن الالتزام به فى الشبهات الموضوعيه حيث لا بد من التعدد فى الشبهات الموضوعيه وخبر العدل الواحد لا تعدد فيه ولا يكون حججه.

هكذا ذكره شيخنا الأنصارى فى الجواب.

والصحيح فى المقام ان يقال: إنه لا بد من النظر إلى روايه مسعده بن صدقه (٢). ويقع الكلام فيها من جهتين:

الجهه الأولى: فى سندها.

الجهه الثانيه: فى دلالتها.

أما سندها فقد ذكرنا أن مسعده بن صدقه لم يثبت توثيقه فى كتب الرجال وإن كان معروفاً ومشهوراً بين الأصحاب ويعبر عن رواياته بالموثقه إلا أنه لم تثبت وثاقته فى كتب الرجال وتفصيل الكلام يأتى فى ضمن البحوث الآتية.

ص: ٣٨١

١- الحجرات/السوره ٤٩، الآية ٦.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج ١٧، ص ٨٩، أبواب ما يكتسب به، باب ٤، ح ٤، ط آل البيت.

وأما من جهة الدلالة فقد جاء فيها كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال إلا ان يستبين منه شيء أو تقوم به البيئه وهكذا ذكر بعد ذلك أمثله متعدده. ومحل الشاهد هذا المقطع من الروايه: (كل شيء فيه حرام وحلال فهو حلال إلا أن يستبين أو تقوم به البيئه) فالإمام (ع) فى مقام البيان بان الشبهه الموضوعيه لا تثبت إلا بالعلم الوجدانى او بالبيئه. فلهذا المقطع دلالتان دلالة إيجابيه ودلاله سلبيه.

أما الدلالة الإيجابيه فهى دلالتها على أن الحججه فى الشبهات الموضوعيه أمران: أحدهما العلم الوجدانى، والآخر البيئه.

وأما الدلالة الثانيه فدلاله سلبيه وهى سكوت المولى بعد بيان العلم الوجدانى والبيئه مع انه كان فى مقام البيان أى بيان الحججه فى الشبهه الموضوعيه وقد بين أمران أحدهما العلم الوجدانى والآخر البيئه وبعد ذلك سكت. والإطلاق الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان قد ذكرنا غير مره انه من أضعف الإطلاقات والدلاله الإطلاقيه الناشئه من سكوت المولى فى مقام البيان من أضعف الدلالات ويقدم عليها كل دلالة لأن الساكت لا يمكن ان يعارض الناطق.

فإذا هذه الروايه تدل من جهة إطلاقها الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان على عدم حججه خبر عدل واحد فى الشبهات الموضوعيه طالما لم يكن متعددا.

واما الآيه المباركه فهى داله بمفهومها على حججه خبر عدل واحد فدلاله الآيه على المفهوم إما بالوضع او بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه وعلى كلاً- التقديرين فالإطلاق الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان لا يصلح أن يعارض إطلاق الآيه الكريمه الناشئ من مقدمات الحكمه لأن مقدمات الحكمه مركبه من مقدمات ثلاث:

المقدمه الأولى: جعل الحكم على الطبيعى الجامع بين أفراده.

المقدمه الثانيه: ظهور حال المتكلم أنه فى مقام البيان.

والمقدمه الثالثه: أنه لم ينصب قرينه على التقييد.

فإذا تمت هذه المقدمات انعقد ظهور المطلق فى الإطلاق وهذا الظهور أقوى من الظهور الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن إطلاق روايه مسعده إطلاق لفظى ولكن روايه مسعده بإطلاقها تشمل الشبهات الحكيمه والموضوعيه معا بقرينه ذيلها. واما الآيه المباركه فموردها الشبهه الموضوعيه ولكنها بإطلاقها تشمل الشبهات الحكيمه أيضا فتكون النسبه بينهما عموم من وجه فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو الشبهه الموضوعيه إذ مفاد إطلاق روايه مسعده يدل على أن الحججه فيها العلم الوجدانى والبينه دون غيرها وأما إطلاق الآيه المباركه فيدل على ان خبر العدل الواحد حججه فيها فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع.

ولكن لا بد من تقديم إطلاق الآيه المباركه على إطلاق روايه مسعده لأنه لا يمكن تقييد المطلق بغير مورده لأن المطلق ناص فى مورده ولا- يمكن تقييد إطلاقه بغير مورده فإنه مستهجن عرفا فإرادته المورد من إطلاق المطلق متيقن. وبما ان الشبهه الموضوعيه مورد الآيه المباركه فلا يمكن تقييد إطلاق الآيه المباركه بالشبهه الحكيمه وإخراج الشبهه الموضوعيه عنه فهذا معناه إخراج مورده عنه وهو لا- يمكن وليس بعرفى ولا- عقلائى. فلا- بد من تقديم إطلاق الآيه المباركه على إطلاق روايه مسعده وتقييد إطلاق روايه مسعده بالشبهات الحكيمه، وفى الشبهه الموضوعيه لا بد ان يكون خبر العدل الواحد حججه بمقتضى إطلاق مفهوم الآيه الكريمه.

وبعباره أخرى أنه لا يمكن تقديم إطلاق روايه مسعده على إطلاق الآيه المباركه لأمرين:

الأمر الأول: أن إطلاق الآيه المباركه نص فى مورده وهو الشبهه الموضوعيه حيث أن كل مطلق نص فى مورده، وإما إطلاق روايه مسعده فهو ظاهر فى ان مورده الشبهه الموضوعيه فلا بد من تقديم إطلاق مفهوم الآيه المباركه على إطلاق روايه مسعده من باب تقديم النص على الظاهر وهو من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى.

الأمر الثاني: أن تقييد إطلاق المطلق بغير مورده مستهجن لدى العرف والعقلاء.

فمن أجل ذلك لا بد تقديم إطلاق الآيه المباركه على إطلاق روايه مسعده إذ تقديم إطلاق روايه مسعده فى مورد الاجتماع وهو الشبهه الموضوعيه على إطلاق المفهوم من الآيه قبيح ومستهجن.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ.

كان كلامنا فى روايه مسعده والكلام فى هذه الروايات يقع من جهات:

الجهه الأولى: فى سندها. وقد ذكرنا فى مبحث البراءه موسعا أنها غير تامه سندا وهى ضعيفه وإن عبر الفقهاء عنها بالموثقه ولكنها ليست موثقه على تفصيل يأتى فى مبحث البراءه.

الجهه الثانيه: أن هذه الروايه تشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معا لأن صدرها هو: [كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه] (١) وهو يشمل الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه كما إذا شككنا فى حرمه إناء أنه حرام أو حلال فلا مانع من التمسك بقوله (ع): [كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه]، وكذلك الحال فى الشبهه الحكميه كما إذا شككنا فى أن شرب التتن حرام أو حلال فلا مانع من التمسك بهذه الروايه [كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه] فهو يشمل الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه معا.

والامثله المذكوره فى هذه الروايات وإن كانت مختصه بالشبهه الموضوعيه إلا أن الأمثله لا تصلح أن تكون مقيده لإطلاق الروايات.

الجهه الثالثه: أن إثبات الشبهه الموضوعيه إنما هو بالعلم الوجدانى أو بالبينه [والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه].

ص: ٣٨٤

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج١٧، ص ٨٩، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، ح ٤ (آل البيت)

الجهه الرابعه: جهه سكوتيه فإن المولى سكت مع أنه فى مقام البيان والإطلاق الناشئ من السكوت فى مقام البيان النافى لحجه خبر العدل وخبر الثقه ذكرنا أنه من أضعف الإطلاقات وهذه الدلاله من أضعف الدلالات فيقدم عليها كل دلاله وكل إطلاق، لأن الساكت لا يمكن أن يعارض الناطق.

فهذه الروايه تدل على حجه خبر العدل الواحد فى الشبهه الموضوعيه بالإطلاق الناشئ من السكوت فى مقام البيان.

ومن الواضح أنه لا يصلح أن يكون معارضا لإطلاق مفهوم الآيه المباركه، حيث أن الآيه المباركه تدل بمفهومها على حجيه خبر العادل فى الشبهات الموضوعيه والإطلاق للمفهوم الناشئ من مقدمات الحكمه إطلاق لفظى وظهورى أى موجب لظهور اللفظ فى الإطلاق وهو لا شبهه فى أنه مقدم على الإطلاق السكوتى.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن إطلاق روايه مسعده إطلاق لفظى وناشئ من مقدمات الحكمه فمع هذا لا يصلح أن يعارض مفهوم الآيه المباركه، لأننا إذا قلنا بأن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم إنما هى بالوضع — كما أختارناه فى مفهوم الشرط — وأن هيئه القضييه الشرطيه تدل على تعليق الجزاء على الشرط وبمقتضى مولويته تدل على ان المعلق على الشرط طبيعى الحكم لا شخص الحكم المجعول فى القضييه فبطبيعته الحال تدل على انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم. فهينه القضييه الشرطيه تدل بمقتضى مولويتها على تعليق الجزاء الطبيعى على الشرط بالمطابقه وبالالتزام على انتفاء الطبيعى المعلق بانتفاء الشرط. ومن هنا قلنا إن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم إنما هى بالوضع.

وعلى هذا فلا شبهه فى أن إطلاق روايه مسعده وإن قلنا بأنه إطلاق لفظى ناشئ من مقدمات الحكمه ولكن لا يصلح أن يعارض دلالة القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه على المفهوم فإن هذه الدلاله إنما هى بالوضع ولا شبهه أن الدلاله المستنده الى الوضع أقوى وأظهر من الدله المستنده الى الإطلاق ومقدمات الحكمه.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم إنما هي بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمه وليس بالوضع فإن هيئه القضييه الشرطيه تدل على تعليق أصل الجزاء على الشرط ومقتضى إطلاقها الثابت بمقدمات الحكمه تدل على ان المعلق على الشرط طبعى الحكم لا شخص الحكم المجعول فى القضييه فإذا كان المعلق على الشرط طبعى الحكم فلا محاله تدل القضييه على انتفاء الطبعى بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم حيث أن انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط هو امر عقلى وأمر ذاتى وليس مولويا وليس من المفهوم فى شىء ولكن مع ذلك لا يمكن تقديم إطلاق الروايه على إطلاق مفهوم الآيه المباركه أى مفهوم القضييه الشرطيه فى الآيه المباركه.

والوجه فى ذلك: أن مورد إطلاق المفهوم الشبهه الموضوعيه لأن مورد الآيه المباركه الشبهه الموضوعيه والمفهوم بإطلاقه وإن كان يشمل الشبهات الحكميه ولكن مورد الشبهه الموضوعيه. وإما إطلاق الروايه فليس مورد الشبهه الموضوعيه وإنما مورد الجامع بين الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه، وهو يشمل الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه على وتيره واحده وفى عرض واحد، فالقدر المتيقن من إطلاق الروايه الشامل للشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه هو الجامع بينهما وأما فى إطلاق المفهوم فالقدر المتيقن مورد وهو الشبهه الموضوعيه وبإطلاقه يشمل الشبهه الحكميه فالشبهه الحكميه فى مرتبه متأخره عن ذلك.

وعلى هذا فلا يمكن تقديم إطلاق الروايه فى الشبهه الموضوعيه على إطلاق المفهوم فإن لازم ذلك تخصيص العام بغير مورده وتقييد المطلق بغير مورده وهو مستهجن عرفا وقبيح لدى العرف العام لأن القدر المتيقن من المطلق هو مورده ولا يمكن تخصيصه وتقييده بغير مورده.

هذا مضافا إلى ان إطلاق المطلق نص فى مورده لأنه متيقن منه أى أن إرادته المورد هي المتيقنه إرادته مورد المطلق هي المتيقنه فلا بد من تقديم إطلاق المفهوم فى الشبهه الموضوعيه على إطلاق الروايه من باب تقديم النص على الظاهر أو تقديم الأظهر على الظاهر.

ثم أن الراويه هل هي مختصه بالشبهه الموضوعيه أو تعم الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه معا ؟

ذكرنا أن صدر هذه الروايه يشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معا فى عرض واحد وعلى حد سواء.

ولكن ذكر السيد الاستاذ أن هذه الروايه مختصه بالشبهه الموضوعيه وذكر فى هذا السياق مجموعه من القرائن على ذلك وتفصيل ذلك فى مبحث البراءه حيث ذكرنا هناك أن هذه القرائن غير تامه. فالروايه تشمل الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه معا بصدرها ولا تختص بالشبهه الموضوعيه.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر قد يقال كما قيل: إن مورد القضييه الشرطيه بحسب مدلولها المطابقى وبحسب منطوقها الشبهه الموضوعيه. وإما إطلاق منطوق القضييه الشرطيه الثابت بمقدمات الحكمه فليس مورده الشبهه الموضوعيه، فالشبهه الموضوعيه تكون موردا لمدلول القضييه الشرطيه وضعا وهو أصل المنطوق وأصل مدلولها وهو تعليق الجزاء على الشرط وإما إطلاق المنطوق الثابت بمقدمات الحكمه فهو يشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معا. والمفروض أن المفهوم نتيجه إطلاق المنطوق الثابت بمقدمات الحكمه فإذا كان المنطوق مطلقا وليس مورد إطلاق المنطوق الشبهه الموضوعيه فقط كذلك إطلاق المفهوم فإن الشبهه الموضوعيه ليست موردا لإطلاق المفهوم فإن إطلاق التعليق يشمل الشبهه الموضوعيه والحكميه معا لأن مورد أصل التعليق هو الشبهه الموضوعيه وإما كون التعليق طبيعى الحكم الثابت بمقدمات الحكمه فنسبته الى كلتا الشبهتين على حد سواء، فالقدر المتيقن هو الجامع بينهما وليست الشبهه الموضوعيه هى القدر المتيقن من إطلاق المفهوم ولا القدر المتيقن من إطلاق المنطوق.

وعلى هذا فلا مانع من تقييد إطلاق المفهوم بدليل آخر كالروايه المذكوره فلا مانع من تقييد إطلاقه بغير الشبهه الموضوعيه فلا يلزم محذور تقييد إطلاق المطلق بغير مورده لفرض أن مورد إطلاق المفهوم ليس الشبهه الموضوعيه. فلا مانع من هذا التقييد ولا يكون مستهجنا عرفا ولا يلزم ان يكون قبيح لدى العرف العام.

ص: ٣٨٧

هذا هو الإشكال على إمكان تقييد إطلاق المفهوم لهذه الرواية أو غيرها.

ولكن الجواب عن ذلك واضح. سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد – آيه النبأ.

تحصل مما ذكرنا أن ما قيل من أن مورد منطوق الآية المباركة وهو المدلول الوضعي ومورد أصل تعليق الجزاء على الشرط هو الشبهه الموضوعيه. وأما مورد إطلاق المنطوق فهو الجامع بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه وكذلك مورد إطلاق المفهوم إذ إطلاق المفهوم تابع لإطلاق المنطوق ويدور مداره في الإطلاق والتقييد وإطلاق المنطوق إذا كان مورد الجامع بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه فكذلك مورد إطلاق المفهوم فعندئذ لا مانع من تقييد إطلاق المفهوم بغير الشبهه الموضوعيه فلا يلزم المحذور المذكور وهو تقييد المطلق بغير مورد الذي هو مستهجن بنظر العرف.

وما قيل في ذلك غير قابل للتصديق:

أما أولاً: فلأن مورد الآية المباركة الشبهه الموضوعيه منطوقاً ومفهوماً سواء كانت دلالة القضييه الشرطيه في الآية الكريمه على المفهوم بالوضع أم كانت بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه على كلا التقديرين مورد القضييه الشرطيه في الآية الكريمه هو الشبهه الموضوعيه على كلا القولين في المسأله أي القول أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بالوضع — كما قويناه في محله — وكذلك على القول بأن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه.

أما على القول الأول وهو ان هيئه القضييه الشرطيه موضوعه للدلاله على تعليق الجزاء على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وحيث أن هذا التعليق مولوى فبطبيعته الحال تدل القضييه الشرطيه بالوضع على ان المعلق طبيعي الحكم فإن تعليق شخص الحكم على الشرط لغو ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم فحيث أن هذا التعليق صدر من المولى فيكون تعليق مولوى فبطبيعته الحال يدل على ان المعلق طبيعي الحكم فإذا كان المعلق على الشرط وراء تعليقه على الحكم طبيعي الحكم فلا محال تدل القضييه الشرطيه على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم.

ص: ٣٨٨

وهذه الدلاله دلالة وضعيه، فهيئه القضييه الشرطيه تدل على تعليق الجزاء على الشرط بنحو القضييه المهمله بالوضع.

وأما إطلاق هذه القضييه فهو يوسع دائره الدلاله الوضعيه ويعممها بالإطلاق ملحوظ كالمعنى الحرفي وليس ملحوظاً مستقلاً في مقابل الدلاله الوضعيه، أي أن الدلاله الوضعيه ثابتة في كل فرد من أفراد الطبيعي ويعمم هذه الدائره ويوسعها. والدلاله الوضعيه كما ذكرنا لها مراتب:

المرتبه الأولى: الدلاله التصوريه. وهى مستنده الى الوضع ولا دخل لها فى أى مقدمه من المقدمات فالوضع هو العله فى هذه الدلاله التصوريه، فانتقال الذهن من سماع اللفظ الى معناه هو الدلاله التصوريه وهذه الدلاله أمر قهرى مستند الى الوضع، ومعروض هذه الدلاله المعنى الموضوع له ثم تنتقل هذه الدلاله من هذه المرتبه إلى مرتبه أعلى وأقوى.

المرتبه الثانيه: وهى الدلاله التصديقيه بلحاظ الإراده الاستعماليه فإن معروض هذه الدلاله نفس المعنى الموضوع له ولهذا تسمى هذه الدلاله أيضا بالدلال الوضعيه فى مقابل الدلاله الإطلاقيه. ثم تنتقل من هذه الدلاله الى مرتبه أعلى منها وأقوى.

المرتبه الثالثه: وهى الدلاله التصديقيه بلحاظ الإراده الجديه وهى الموضوع للآثار الشرعيه والعرفيه والعقلانيه.

وأما الدلاله التصوريه فليست موضوعا للآثار الشرعيه وكذلك الدلاله التصديقيه بلحاظ الإراده الاستعماليه، فالموضوع لهذه الآثار هو الدلاله التصديقيه بلحاظ الإراده الجديه النهائيه. ومعروض هذه الدلاله أيضا نفس المعنى الموضوع له، فيكون المعنى الموضوع له من قبيل الهيولى فإن الهيولى موجود فى جميع الصور غايه الأمر ينتقل من مرحله الى مرحله أخرى ومن صورته إلى صورته أخرى وإلا فالهيولى موجود، إذ حقيقه الحركه خروج الشىء من القوه إلى الفعل وليس معنى الحركه إعدام شىء وإيجاد شىء آخر وإنما معنى الحركه خروج الشىء من القوه الى الفعل، وفى كل مرحله قد اجتمع فى الحركه أمران: أحدهما بالفعل والآخر بالقوه كالنطفه فهى نطفه بالفعل ولكن جنين بالقوه والجنين جنين بالفعل ولكنه طفل بالقوه وهكذا تبديل صورته بصوره أخرى. وهذه الحركه حركه تصاعديه وتطوريه.

وما نحن فيه شبيه ذلك فالمعنى الموضوع له موجود في جميع هذه المراحل من مرحلة التصور ومرحلة التصديق بلحاظ الإرادة الاستعماليه ومرحلة التصديق بلحاظ الإرادة الجديه النهائيه وجميع هذه الدلالات دلالات وضعيه في مقابل الدلاله الإطلاقيه الثابته بمقدمات الحكمه فإنها مستنده الى مقدمات الحكمه وليس مستنده الى الوضع.

ومن الواضح ان مورد هذه الدلاله الوضعيه الشبهه الموضوعيه فإن الآيه وارده في ذلك منطوقا ومفهوما والإطلاق ملحوظ بالمعنى الحرفي فإطلاق القضية الشرطيه شأنه توسيع دائره الدلاله الوضعيه وتوسيعها وملحوظ كالمعنى الحرفي وليس ملحوظا مستقلا لأن لكل قضيه سواء كانت شرطيه أم حمله وسواء كانت اخباريه أم إنشائيه لها مدلول واحد ودلاله واحده ولا يعقل أن تكون للقضيه الواحده دالتان مستقلتان ومدلولان مستقلان فهذا غير معقول.

وأما إذا كانت دلالة القضية الشرطيه في الآيه الكريمه على المفهوم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فإن هيئه هذه القضية الشرطيه بالوضع تدل على أصل تعليق الجزاء على الشرط ومقتضى إطلاقها ان المعلق على الشرط طبيعي الحكم لا شخص الحكم المجعول في القضية فإذا كان المعلق على الشرط طبيعي الحكم فلا محاله ينتفى هذا الحكم بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم.

ومن الواضح ان مورد هذا الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه الشبهه الموضوعيه غايه الأمر إطلاق القضية يشمل الشبهه الحكميه أيضا فلا فرق بين ان يكون الحكم المعلق على الشرط وراء تعليقه على الموضوع بين ان يكون في الشبهه الموضوعيه أو يكون في الشبهه الحكميه. فمن هذه الجبهه إطلاق القضية يشمل الشبهه الحكميه أيضا ولكن مورد هذا الإطلاق هو الشبهه الموضوعيه.

فالتتيجه ان الآيه المباركه موردها الشبهه الموضوعيه منطوقا ومفهوما وسواء كانت دلالتها على المفهوم بالوضع أم كانت دلالتها على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمه.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فما قيل من أن مورد إطلاق المنطوق هو الجامع بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه وكذلك مورد إطلاق المفهوم. وأما مورد أصل المنطوق وهو أصل تعليق الجزاء على الشرط فمورده الشبهه الموضوعيه فهذا لا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع الى معنى معقول.

فإن لازم ذلك أن للآيه المباركه دالتان مستقلتان: الأولى تدل على أصل تعليق الجزاء على الشرط يكون موردها الشبهه الموضوعيه، والثانيه تدل على تعليق طبيعي الجزاء على الشرط ومورده الجامع بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه وهذا غير معقول ولا يعقل ان تكون لقضيه واحده دالتان مستقلتان ومدلولان مستقلان.

فإذاً نفس هذا الإشكال فى نفسه لا يرجع الى معنى محصل ولا اثر له.

ومع الإغماض عن ذلك أيضاً وتسليم ان بين إطلاق الآيه المباركه وبين إطلاق روايه مسعده تعارض فإن الآيه بإطلاقها تشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معا وكذلك روايه مسعده بإطلاقها تشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معا فتقع المعارضه بينهما.

ولكن مع ذلك لا بد من طرح روايه مسعده لأنها مخالفه للكتاب وتدخل فى الروايات التى تنص على أن ما خالف الكتاب فهو زخرف وباطل ولم أقله. أى الرسول الأئمه (ع) استنكروا مخالفه الكتاب ولا يمكن ان يصدر منهم ما يخالف الكتاب. والمراد من المخالفه أعم من كون الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين او بنحو العموم والخصوص من وجه.

نعم المخالفه بنحو العموم المطلق لا بأس بها لأنها ليس فى الحقيقه مخالفه إذ هى ليست مستقره وترتفع بالجمع الدلالى العرفى من خلال حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وحمل الظاهر على الأظهر.

فالروايات التى تدل على ما خالف الكتاب او السنه فهو باطل وزخرف أو لم أقله فهذه الروايات إنما تشمل المخالفه بنحو التباين أو بنحو العموم من وجه ولا تشمل المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الأنصاري(قده) (1) من ان ما دل على اعتبار التعدد في حجيه خبر العادل في الشبهات الموضوعيه كموثقه مسعده ونحوها فهي مخصصه للإطلاق المفهوم او موجه لإلغاء المفهوم نهائيا لا يمكن المساعده عليه:

أما أولاً: فهو مبنى على اختصاص روايه مسعده بالشبهه الموضوعيه ولا تعم الشبهات الحكميه كما ذهب إليها جماعه منهم السيد الاستاذ(قده).

ولكن ذكرنا أن صدر الروايه يشمل الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه حيث ان الأمثله التي ذكرها بعد ذلك وإن كانت مختصه بالشبهات الموضوعيه إلا أنها لا تصلح ان تكون قرينه لأن ذكرها من باب المثال لا من باب القرينه.

واما البيئه المذكوره في هذه الروايه فالمراد منها مطلق الحجه وليس المراد منها البيئه المصطلحه لأن البيئه المصطلحه اصطلاح خاص بين الفقهاء ويستعملها في مقام أخبار العدول واخبار الثقه واما البيئه فمعناه اللغوي وهو الحجه فيشمل خبر العادل أيضا فكل ما هو حجه فهو بينه وخبر العادل إذا كان حجه فهو بينه.

فإذا ذكر البيئه في روايه مسعده لا يصلح ان يكون قرينه عل اختصاص هذه الروايه بالشبهه الموضوعيه.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن روايه مسعده مختصه بالشبهه الموضوعيه ولكن لا تصلح ان تكون مقيدته لإطلاق المفهوم فإن تقييد إطلاق المفهوم بغير مورده مستهجن عرفا وقبيح لدى العرف العام. فبطبيعته الحال تقع المعارضه بين إطلاق المفهوم وروايه مسعده فتدخل روايه مسعده في الروايات المخالفه للكتاب وهي لا تكون حجه.

هذا كله في المناقشتين.

ادله حجيه خبر الواحد __ آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد __ آيه النبأ.

ذكرنا أن المناقشه الثالثه تنقسم إلى مناقشتين:

ص: ٣٩٢

١- فرائد الاصول، الشيخ الانصاري، ج ١، ص ٢٧١.

المناقشه الأولى: أن ادله حجيه خبر الواحد هل تشمل خبر السيد الذي نقل الاجماع على عدم حجيه أخبار الآحاد أو لا تشملها؟

والجواب عن ذلك: أن أدله حجيه أخبار الآحاد لا تشمل خبر السيد لجهات:

الجهه الأولى: أن المعتبر في حجيه خبر الواحد ان يكون عن حس فإذا أخبر واحد عن حس فهو مشمول لأدله حجيه خبر الواحد

وأما إذا كان أخباره عن حدس فلا يكون مشمولاً لأدله حجيه خبر الواحد، فأدله حجيه خبر الواحد التي عمدتها سيره العقلاء لا تشمل الخبر الحدسيه وتختص بالأخبار الحسيه والمفروض أن خبر السيد خبر حدسي لا حسي لأنه أخبر عن قيام إجماع على عدم حجيه أخبار الآحاد ولم ينقل الاجماع عن حس وإنما نقل الاجماع عن حدس فلا يكون خبره مشمولاً لأدله حجيه خبر الواحد.

الجهه الثانيه: أن إجماع السيد معارض مع إجماع الشيخ حيث أن الشيخ أدعى الاجماع على حجيه خبر الواحد، والمفروض كما أن السيد ثقه فكذلك الشيخ ثقه ولا مزيه لنقل إجماع السيد على عدم حجيه أخبار الآحاد على نقل الشيخ الاجماع على حجيه أخبار الآحاد. فإذا يقع التعارض بينهما لأن ادله الحجيه لا- يمكن أن تشمل كلا الاجماعين معاً لاستلزامه التناقض وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح إذ لا مزيه لأحدهما على الآخر وأما شموله لأحدهما لا بعينه فهو لا يمكن فإن أريد به أحدهما المفهومى فلا- واقع موضوعى له فى الخارج غير وجوده فى عالم الذهن فهو مجرد مفهوم فى عالم الذهن ولا واقع له فى الخارج. وإن أريد أحدهما المصداقى فهو من الفرد المردد فى الخارج والفرد المردد فى الخارج غير معقول.

فإذا لا يمكن شمول أدله حجيه أخبار الآحاد لكلا الاجماعين أو لأحدهما المعين.

الجهة الثالثه: أن مدلول خبر السيد عدم حجيه مطلق أخبار الآحاد سواء كان من أخبار الثقة أو من غير أخبار الثقة فمدلول خبر السيد يشمل خبر الثقة وأخبار الضعاف أى مدلوله عدم حجيه أخبار الآحاد مطلقا وأما مدلول أدله حجيه أخبار الآحاد التى عمدتها سيره العقلاء الممضاه شرعا فهى حجه لخصوص اخبار الثقة دون أخبار غير الثقة.

وعلى هذا فمدلول خبر السيد أعم من مدلول أدله حجيه أخبار الآحاد فلا بد من تخصيص مدلول خبر السيد بغير أخبار الثقة فأخبار الثقة حجه وخبر السيد مختص بغير أخبار الثقة.

فإذا أخبار الثقة حجه.

الجهة الرابعه: أنه لا يمكن شمول أدله حجيه أخبار الآحاد لخبر السيد إذ لو شملت خبر السيد لزم من فرض حجيته عدم حجيته والمفروض أن المخبر به بخبر السيد عدم حجيه أخبار الآحاد ومنها خبر السيد حيث أن خبر السيد أيضا خبر واحد فعندئذ يلزم من فرض حجيته عدم حجيته وكلما يلزم من فرض حجيته عدم حجيته فحجيته مستحيله.

وبكلمه أن ادله حجيه أخبار الآحاد لا- يمكن أن تشمل خبر السيد إذ لو شملت خبر السيد فلا- يمكن شمولها لسائر الأخبار لاستحاله الجمع بين خبر السيد وسائر أخبار الآحاد، فإذا شملت خبر السيد فلا يمكن شمولها لسائر الأخبار ولازم ذلك تخصيص ادله الحجيه بخبر السيد فقط وخروج سائر أخبار الآحاد وهو خلاف الضروره والوجدان ولا يمكن الالتزام به.

هذا مضافا إلى أن خبر السيد بنفسه يشمل نفسه أيضا بعنوانه وهو خبر الواحد باعتبار أن خبر السيد قضيه حقيقه والقضيه الحقيقه تشمل الأفراد المحققه فى الخارج والأفراد المقدره فى الخارج ومنها خبر السيد أى إذا تحقق خبر السيد فهو مصداق لهذه القضيه الحقيقه وتنطبق عليه القضيه الحقيقه وهو من انطباق نفس خبر السيد على نفسه ودلاله خبر السيد على عدم حجيه نفسه وهذا مستحيل.

وعليه لا يمكن شمول أدله حجيه أخبار الآحاد لخبر السيد.

المناقشه الثانيه: هل تشمل أدله حجيه أخبار الآحاد الأخبار مع الواسطه او لا تشملها؟

والجواب: أنه لا- مانع من شمول أدله الحجيه للأخبار مع الواسطه حيث أن هذه الأدله كما تدل على حجيه الأخبار بلا واسطه كذلك تدل على حجيه الأخبار مع الواسطه وذلك لأن لحجيه أخبار الآحاد شروط فإذا توفرت هذه الشروط في خبر فهو مشمول لأدله الحجيه سواء كانت هذه الشروط متوفره في الأخبار بلا واسطه ام كانت متوفره في الأخبار مع الواسطه:

الشرط الأول: ان يكون الخبر من الثقة، وأما إذا لم يكن ثقة فهو غير مشمول لأدله حجيه خبر الواحد التي عمدتها السيره العقلانيه القطعيه الممضاه شرعا ، ولا شبهه في أن السيره إنما قامت على العمل بأخبار الثقة فقط دون اخبار غير الثقة.

الشرط الثاني: ان يكون الخبر عن حس وأما الأخبار الحدسيه فلا تكون مشموله لسيره العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقة فهي جاربه في المحسوسات وأما أخبار الثقة إذا كانت في الحدسيات فلا سيره على العمل بها ولا دليل على حجيتها. فلا بد أن يكون الأخبار عن حس أو ما هو قريب من الحس، فمثل هذا الخبر يكون مشمولا لدليل حجيه أخبار الآحاد.

الشرط الثالث: ان يكون المخبر به بخبر الثقة أثرا شرعيا أو موضوعا للأثر الشرعي كالوجوب والحرمه والجزئيه والشرطيه وما شاكل ذلك.

فإذا توفرت هذه الشروط في الأخبار فتكون هذه الأخبار مشموله لأدله الحجيه وتكون حجه، ولا شبهه في أن هذه الشروط متوفره في الأخبار بلا- وساطه فإذا أخبر عن الإمام(ع) بلا- واسطه وكان الراوى ثقة وكان الخبر عن حس والمخبر به هو قول الإمام(ع) فقول الإمام إما بنفسه أثرا شرعيا كما إذا كان قول الإمام متمثلا- في الوجوب أو الحرمه او الجزئيه او الشرطيه او موضوعا للأثر الشرعي فعلى كلا التقديرين الشروط الثلاثه متوفره في الأخبار بدون الواسطه.

وأما إذا كانت هذه الأخبار مع الواسطه كما إذا أخبر الكليني (قده) عن علي بن إبراهيم وعلي بن إبراهيم عن أبيه وأبوه عن الإمام (ع) فلا شبهه في أن الكليني ثقة فيكون أخباره عن خبر علي بن إبراهيم عن حس لأنه سمع خبر علي بن إبراهيم فالشرطان الأولان متوفران فيه أي كون الراوى ثقة وكون الخبر عن حس.

وإنما الكلام في الشرط الثالث وهو ان يكون المخبر به أثرا شرعيا في نفسه او موضوعا للأثر الشرعى والمخبر به بخبر الكليني هو خبر علي بن إبراهيم والمفروض ان خبر علي بن إبراهيم ليس حكما شرعيا في نفسه ولا موضوعا للأثر الشرعى فمن هذه الناحيه يشكل شمول أدله الحجيه للأخبار مع الواسطه والمفروض ان حجيه الخبر منوطه بتوفر الشروط الثلاثه لأنها مأخوذه في موضوع حجيه الخبر لأن موضوع حجيه الخبر مركب من كون الراوى ثقة وكون الأخبار عن حس وكون المخبر به في نفسه حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى فمع توفر هذه الشروط في خبر ثبتت الحجيه له. فكون المخبر به أثرا شرعيا أو موضوعا لأثر شرعى مأخوذ في موضوع حجيه أخبار الآحاد. وخبر علي بن إبراهيم ليس في نفسه حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعى نعم هو موضوع للحجيه.

فإن أريد من الأثر الشرعى الحجيه لزم اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الأثر الشرعى مأخوذ في موضوع الحجيه فلو كانت الحجيه هي الأثر الشرعى للمخبر به لزم اتحاد الموضوع مع الحكم ولا يمكن شمول أدله الحجيه لذلك.

أدله حجيه أخبار الآحاد ___ آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه أخبار الآحاد ___ آيه النبأ.

ذكرنا أن شمول أدله الحجيه للأخبار مشروط بشروط ثلاثه:

الشرط الأول: ان يكون الخبر عن ثقة. وأما إذا لم يكن عن ثقة فلا يكون مشمولا لأدله الحجيه.

ص: ٣٩٦

الشرط الثانى: أن يكون الخبر عن حس.

الشرط الثالث: أن يكون المخبر به حكما شرعيا في نفسه او موضوعا لحكم شرعى.

ولا- فرق في ذلك بين أن يكون الأخبار بلا- واسطه او مع الواسطه. إما إذا كان الخبر بلا واسطه عن الإمام فإذا توفرت هذه الشروط بأن يكون المخبر ثقة ويكون أخباره عن قول الإمام عن حس والشرط الثالث متوفر أيضا حيث أن قول الإمام أما ان يكون بنفسه حكما شرعيا أو يكون موضوعا لحكم شرعى. فمع توفر هذه الشروط فيكون الخبر مشمولا لأدله الحجيه فيكون حجيه.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطه كما إذا أخبر الكليني عن علي بن إبراهيم وهو عن أبيه وأبوه عن الإمام فهل تشمل أدله حجيه

أخبار الآحاد هذه الخبر مع الواسطه أو لا؟.

فهنا إشكالان:

الإشكال الأول: أن خبر الكليني متوفر فيه الشرط الأول والثاني لأن خبره خبر ثقة وعن حس حيث أنه سمع عن علي بن إبراهيم.

وإما الشرط الثالث وهو كون خبر علي بن إبراهيم أثرا شرعيا في نفسه أو موضوعا لأثر شرعي فالمفروض أنه ليس أثرا شرعيا في نفسه ولا- موضوعا لأثر شرعي. نعم أنه موضوع للحجيه الثابته لخبر الكليني فعندئذ يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الحكم هو حجيه الخبر فإذا كان حجيه خبر علي بن إبراهيم أثرا شرعيا والمفروض أن الأثر الشرعي مأخوذ في موضوع دليل الحجيه فإذا يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع أى يلزم ان تكون الحجيه حكما وموضوعا لنفسها وهذا مستحيل فمن أجل ذلك لا يمكن ان تكون ادله الحجيه شامله للخبر مع الواسطه لاستلزامه اتحاد الحكم مع الموضوع.

وبعباره أخرى ان الكليني إذا أخبر عن علي بن إبراهيم فموضوع دليل الحجيه مركب من امرين إخبار الثقة عن شىء محسوس وكون ذلك الشىء أثرا شرعيا في نفسه أو موضوعا للأثر الشرعي فإذا تحقق كلا الأمرين وكلا الجزئين تحققت الحجيه ويكون مشمولاً لأدله الحجيه.

ص: ٣٩٧

فإذاً موضوع أدله الحجية مركب من امرين: أخبار الثقة عن شىء محسوس وكون ذلك الشىء حكماً شرعياً فى نفسه أو موضوعاً لحكم شرعياً. وأما إذا كان ذلك الشىء خبر على بن إبراهيم مثلاً فإنه ليس حكماً شرعياً فى نفسه ولا موضوعاً لحكم شرعى كالوجوب أو الحرمة.

نعم هو موضوع لأثر شرعى وهو الحجية والمفروض ان الحجية حكم لهذا الأثر إذ هذا الأثر المترتب على المخبر به مأخوذ فى موضوع الحجية فإذا كان الأثر نفس الحجية لزم اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

الإشكال الثانى: أن الكلينى إذا أخبر عن على بن إبراهيم فخبر الكلينى ثابت لنا بالوجدان باعتبار أنا سمعنا من الكلينى هذا الخبر وأما خبر على بن إبراهيم فثبوته يتوقف على حجيه خبر الكلينى لأن ثبوته ليس وجدانياً فإذا كان خبر الكلينى حجه فهو يثبت خبر على بن إبراهيم تبعداً من جهة حجيه خبر الكلينى والمفروض ان ثبوت خبر على بن إبراهيم موضوع للحجيه فيلزم تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الحكم عن الموضوع فيلزم محذور توقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم وهذا مستحيل لأن ثبوت الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لا العكس. وفى المقام يتوقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم بأن يكون الموضوع فى طول الحكم ومتأخراً عن الحكم رتبه وهذا مستحيل.

فمن أجل هذا المحذور لا يمكن شمول أدله الحجية للأخبار مع الواسطه لاستلزامه تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الموضوع عن الحكم.

ثم أن هذين الإشكاليين مختلفان ملاكاً ومورداً.

أما ملاكاً فإن ملاك استحاله الإشكال الأول اتحاد الحكم مع الموضوع وملاك استحاله الإشكال الثانى توقف الموضوع على الحكم وتأخره عنه رتبه وهو مستحيل.

وأما مورداً فإن مورد الإشكال الأول هو خبر الكلينى لا الخبر المباشر عن الإمام (ع) فإنه ليس مورداً لهذا الإشكال باعتبار أن المخبر به بهذا الخبر هو قول الإمام (ع) وهو حكم شرعى فى نفسه أو موضوع لحكم شرعى. فمورد هذا الإشكال هو خبر الكلينى باعتبار ان المخبر به بخبر الكلينى هو خبر على بن إبراهيم وهو ليس بحكم شرعى فى نفسه ولا موضوعاً لحكم شرعى فمن أجل ذلك مورد هذا الإشكال خبر الكلينى أى الخبر فى أول سلسله هذه الأخبار. وأما الخبر الأخير المباشر لقول المعصوم (ع) فلا إشكال فى حجيته.

وأما مورد الإشكال الثانى فهو خبر الواسطه لا- خبر الكلينى أى خبر على بن إبراهيم وكذلك خبر أبيه فالخبر المباشر لقول الإمام(ع) هو مورد هذا الإشكال فإن ثبوته تعبدا يتوقف على حجيه خبر الكلينى أو على حجيه خبر على بن إبراهيم فيلزم محذور توقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم وتأخر الموضوع رتبه عن الحكم وهو مستحيل ولا يمكن.

هذان هما الإشكالاتان فى عدم شمول أدله الحجيه للأخبار مع الواسطه.

والجواب عن ذلك: يقع فى مراحل ثلاثه طوليه:

المرحله الأولى: أن كلا الإشكاليين مبنى على ان المجعول فى أدله حجيه الأمارات حجيه واحده شخصيه حيث أن المجعول فى باب الأمارات إذا كان هو حجيه واحده شخصيه لزم اتحاد الحكم مع الموضوع ولزم توقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم.

ولكن الأمر ليس كذلك بل هذا ليس معقول فلا- يعقل أن يكون المجعول فى باب الأمارات حجيه واحده شخصيه لأنه لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل. لأن أدله حجيه الأمارات من القضايا الحقيقيه والحكم المجعول فى القضايا الحقيقيه مجعول لأفراد موضوعها من الأفراد المحققه فى الخارج والأفراد المقدره فيه فالشارع يجعل الحجيه لكل فرد من أفراد خبر الثقه فكل فرد من أفراد خبر الثقه حجه بحجيه مستقلة كما هو الحال فى الأحكام التكليفيه فكما ان وجوب الصلاه ينحل بانحلال أفراد المكلف فيثبت لكل فرد من أفراد المكلف وجوب مستقل وكذلك وجوب الحج على المستطيع حيث أنه ينحل بانحلال أفراد المستطيع فى الخارج فيثبت لكل فرد من أفراده وجوب مستقل.

وما نحن فيه أيضا كذلك فإن مفاد أدله حجيه أخبار الآحاد سواء كانت الأدله من الأدله اللفظيه ام كانت من الأدله العمليه كالسيره العقلانيه فمفادها قضايا حقيقيه والحكم المجعول فى القضايا الحقيقيه منحل بانحلال أفرادها فى الخارج من الأفراد المحققه فى الخارج والأفراد المقدره الوجود فى الخارج.

فإذاً لكل فرد من أفراد خبر الثقة حجيه مستقلة فيكون المجعول لكل فرد من أفراد خبر الثقة حجيه مستقلة فلا- مجال لهذين الإشكاليين ولا موضوع لهما.

أما الإشكال الأول فلا- يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع فإن فرد من الحجيه حكم وفرد آخر من الحجيه موضوع ولا- مانع من ذلك فهما فردان متباينان وموجودان مستقلان فى الخارج فأحد الفردين حكم والفرد الآخر مأخوذ فى موضوعه فلا مجال لهذا الإشكال ولا موضوع له.

وأما الإشكال الثانى فأيضاً كذلك فإن ثبوت خبر على بن إبراهيم وإن كان متوقفاً على حجيه خبر الكلينى إلا أن حجيه خبر الكلينى ليست حكماً لخبر على بن إبراهيم حتى يلزم محذور تأخر الموضوع عن الحكم وتقدم الحكم على الموضوع بل خبر على بن إبراهيم فرد آخر من الحجيه ثبوته يتوقف على حجيه خبر الكلينى فإذا ثبت ترتب عليه فرد آخر من الحجيه فلا- يلزم تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الموضوع عن الحكم.

فالنتيجه أن كلا الإشكاليين مبنى على أن يكون المجعول فى أدله الحجيه حجيه واحده شخصيه وهذا غير معقول وغير ممكن صدوره من المولى الحكيم لأنه لغو.

وأما إذا كان الدليل على حجيه أخبار الثقة سيره العقلاء فالأمر واضح فإن السيره العقلانيه قد جرت على العمل بكل خبر ثقة وان كل خبر ثقة حجه لدى العقلاء فلا شبهه فى تعدد الحجيه بتعدد الخبر وأن الحجيه متعدده . فلا موضوع لهذين الإشكاليين.

أدله حجيه خبر الواحد __ آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد __ آيه النبأ

ذكرنا أن الجواب عن الأشكال فى المرحله الأولى أن الحجيه المجعوله فى الأخبار مع الواسطه حجيه متعدده بتعدد الوسائط وليس الحجيه المجعوله فيها حجيه واحده كى يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

ص: ٤٠٠

وأما الكلام فى المرحله الثانيه فمع الإغماض عما تقدم فى المرحله الأولى وتسليم ان الحجيه المجعوله فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده وأن دليل الحجيه يدل على حجيه واحده فمع ذلك لا مانع من شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه.

فإن كل واسطه إذا كانت ملحوظه بالمعنى الاسمى وبنحو الاستقلال لا يمكن شمول دليل الحجيه لها لاستلزامه أحد المحذورين المتقدمين. وأما إذا كانت كل واسطه ملحوظه بالمعنى الحرفى وكل واحد مندكاً فى الآخر بحيث كل واسطه تكون جزء الموضوع وتتمام السلسله من البدايه إلى النهايه موضوعه واحده غايه الأمر أن موضوع الحجيه مركب وهذا أمر شائع. فإن موضوع الحكم قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً بلا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه فكما أن موضوع الوجوب

قد يكون بسيطاً فقد يكون مركباً فكذلك موضوع الحجية قد يكون بسيطاً كما إذا كان خبر الواحد أخبر عن الإمام بلا واسطه فهو مشمول لدليل الحجية إذا كان المخبر ثقه. وقد يكون موضوع الحجية مركباً من خبرين أو أكثر كما إذا أخبر الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الإمام (ع) فإن كل واسطه جزء الموضوع والسلسله بتمامها موضوع لقول الإمام الذي هو أثر شرعي وكل واسطه جزء الموضوع ومن الواضح أن الأثر لا يترتب على جزء الموضوع وإنما يترتب على الموضوع بتمام أجزائه.

وعلى هذا فلا يلزم أي محذور ، ويمكن تقريب ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ(قده) (1) من أن المخبر به قد يكون بتمامه موضوع للحكم وقد يكون المخبر به جزء الموضوع وما نحن فيه كذلك فإن كان الخبر بلا واسطه فالمخبر به تمام الموضوع للحكم وإذا كان الخبر مع الواسطه فالمخبر به جزء الموضوع كما في المقام فالمخبر به جزء الموضوع إذا كان هذا الجزء محرزاً شريطه ان تكون سائر الأجزاء أيضاً محرزة فعندئذ يترتب على هذه السلسله الحجية وتكون مشموله لدليل الحجية لخبر الثقه إذا كان المخبر به في كل واسطه ثقه.

ص: ٤٠١

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الواعظ، ج ٢، ص ١٨٢.

فإذاً هذه السلسلة بتمامها موضوع واحد والمحذور إنما يلزم إذا كان كل واسطه موضوع مستقل وملحوظ بنحو المعنى الاسمي وبنحو الاستقلال. واما إذا كان تمام السلسلة موضوعا واحدا فلا يلزم أى من المحذورين لا اتحاد الحكم مع الموضوع ولا تقدم الحكم على الموضوع.

وما نحن فيه كذلك فإن الأخبار مع الواسطه كل واحد جزء الموضوع والمجموع تمام الموضوع لقول الإمام (ع) والأثر الشرعى لهذا المجموع هو قول الإمام وقول الإمام إما أن يكون أثرا شرعيا فى نفسه أو موضوعا للأثر الشرعى. فعلى كلا التقديرين فالأثر لهذا المجموع ولهذه السلسلة هو قول المعصوم (ع) فمن أجل ذلك تكون هذه السلسلة مشموله لدليل حجيه أخير الثقه.

فإذاً لا- محذور فى ذلك فى الأخبار مع الواسطه ولا إشكال فيه إذ كون الموضوع أمرا مركبا أمر شائع فى الأحكام التكليفية والأحكام الوضعيه فالموضوع قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا من جزئين أو أكثر سواء كانت الأجزاء أجزاء طوليه أم عرضيه ولا فرق من هذه الناحيه كأجزاء الصلاه فإنها أجزاء طوليه والصلاه مركبه منها ولكل جزء موضع خاص فللتكبيره موضع خاص وهو أنها لا- بد ان تكون قبل القراءه، والقراءه لا بد ان تكون قبل الركوع، وهكذا إلى الجزء الأخير وهو التسليمه. وقد يكون الموضوع مركبا من الأجزاء فى عرض واحد فهذا أمر شائع ولا محذور فيه.

وما نحن فيه موضوع الحجيه قد يكون بسيطا كما إذا كان خبر واحد عن الإمام (ع) إذا كان المخبر به ثقه فهو مشمول لدليل حجيه أخبار الثقه. وقد يكون مركبا فإذا كان الموضوع مركبا فمع تحققه بتمام أجزائه ترتب عليه الحجيه بواسطه إثبات قول المعصوم (ع) الذى هو أثر شرعى مترتب على هذا الموضوع.

فما ذكره السيد الاستاذ تام ومتين جدا حيث ان الإشكال مبنى على أن يكون المخبر به تمام الموضوع مع أن الأمر ليس كذلك فإن المخبر به فى الأخبار مع الواسطه جزء الموضوع لا تمام الموضوع.

الوجه الثانى: ما ذكره بعض المحققين (قده) [\(1\)](#) على ما فى تقرير بحثه.

وحاصله: أن الكلينى إذا أخبر عن الصفار والصفار عن الإمام (ع) فقد أخبر بالالتزام عن صدور الخبر عن الإمام على تقدير عدم كذب الصفار وهذا المدلول الالتزامى قضيه شرطيه والجزاء فيها معلق على الشرط فإن الجزاء هو صدور الخبر عن الإمام وهو معلق على عدم كذب الصفار ولو لم يكذب الصفار لكان الخبر صادرا عن الإمام (ع) فهذا المدلول الالتزامى ثابت.

وعلى هذا فلا مانع من تطبيق دليل حجيه خبر الثقة على خبر الكلينى بلحاظ هذا المدلول الالتزامى الذى هو أثر شرعى لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا- لزم احد المحذورين المتقدمين فإن حجيه خبر الصفار إن كانت حجيه أخرى فهو خلف الفرض فإن المفروض أن المجهول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده لا حجيه متعدده بتعدد أفراد الواسطه، ففرض حجيه خبر الصفار زائدا على حجيه خبر الكلينى خلف. وإن كانت حجيه خبر الصفار نفس حجيه خبر الكلينى لزم اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حجيه خبر الصفار مأخوذ فى موضوع حجيه خبر الكلينى بأن تكون الحجيه حكما وموضوعا معا وهو مستحيل ولا يمكن شمول دليل الحجيه له.

وإن كان ثبوت خبر الصفار متوقفا على حجيه خبر الكلينى باعتبار ان خبر الصفار لم يثبت لنا وجدانا والثابت لنا وجدانا هو خبر الكلينى وأما خبر الصفار فهو لم يثبت لنا وجدانا لأننا لم نسمع من الصفار فلا محاله يكون ثبوته تعبديا وثبوته يتوقف على حجيه خبر الكلينى فإن حجيه خبر الكلينى هو المنشأ لثبوت خبر الصفار تعبدا فإن خبر الكلينى إذا كان حجه فهو يدل على ثبوت خبر الصفار تعبدا فعندئذ يلزم تقدم الحكم على الموضوع لأن خبر الصفار موضوع فلا يعقل أن يكون حكمه متقدما عليه والحجيه حكم فيلزم تقدم الحكم على الموضوع وهو مستحيل.

ص: ٤٠٣

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودى، ج ٤، ص ٣٦٥.

فإذاً تطبيق دليل حجيه خبر الثقة على خبر الكليني إنما هو بلحاظ المدلول الالتزامي وهذا المدلول الذي هو قضيه شرطيه هو الأثر الشرعي لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا لزم أحد المحذورين المتقدمين.

وعلى هذا فيمكن لنا بتطبيق دليل حجيه خبر الثقة على خبر الكليني الثابت لنا وجدانا إثبات القضيه الشرطيه وهى صدور الخبر عن المعصوم(ع) على تقدير عدم كذب الصفار ثم إثبات شرطها وهو عدم كذب الصفار باعتبار انه ثقة.

وبكلمه ان الملازمه بين عدم كذب الكليني وعدم كذب الصفار وصدور الخبر عن الإمام ثابتة واقعا بنحو القضيه الشرطيه وصدق القضيه الشرطيه منوط بثبوت الملازمه بينهما فإن كانت الملازمه بينهما ثابتة فالقضيه الشرطيه صادقه. وإن لم تكن الملازمه بينهما ثابتة فالقضيه الشرطيه كاذبه، وليس صدق القضيه الشرطيه بصدق طرفيها فإن طرفيها كانا صادقين أم لم يكونا كذلك ممكن صدقها وممكن كذبها، وهذه الملازمه ملازمه أزليه وثابته من الأزل وليس مسبوقة بالعدم إلا أن ثبوت هذه الملازمه لا- يكفى لإثبات حجيه الخبر وصدوره عن الإمام (ع) بل يتوقف على إثبات شرطها وهو عدم كذب الكليني ووثاقته وعدم كذب الصفار ووثاقته.

فإذاً مجرد العلم بثبوت الملازمه لا- يكفى فى إثبات الخبر وصدوره من الإمام بل يتوقف على تحقق شرطها وهو وثاقه الكليني ووثاقه الصفار. ووثاقتهما إما ثابتة بالوجدان أو ثابتة بدليل تعبدى.

وعلى هذا فيمكن تطبيق دليل الحجيه على خبر الكليني بلحاظ هذه القضيه الشرطيه ولا يلزم منه أى محذور.
هذا ملخص ما ذكره(قده).

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

الى هنا قد تبين أن جماعه من المحققين قد أجاب عن الاشكال فى شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه بجوابين:

ص: ٤٠٤

الجواب الأول: ما ذكره السيد الاستاذ(قده) (١) وهو أن اشكال اتحاد الحكم مع الموضوع أو إشكال تقدم الحكم على الموضوع مبنى على ان يكون المجمعول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده شخصيه فهذه الحجيه الواحده الشخصيه لا يمكن أن تكون حكما ولا- يمكن أن تكون مأخوذه فى موضوع هذا الحكم وكذا لا يمكن ان تكون هذه الحجيه مثبتة لموضوعها ولهذا يلزم أحد المحذورين محذور اتحاد الحكم مع الموضوع ومحذور تقدم الحكم على الموضوع.

وأما إذا كان المجمعول حجيه متعدده بعدد الوسائط والأخبار وكل واسطه موضوع مستقل للحجيه فلا يسلم هذا المحذور إذ لا مانع من ان يكون فرد من الحجيه حكما وفرد آخر من الحجيه مأخوذا فى موضوع هذا الحكم ولا يلزم أى محذور ولا مانع من

أن يكون فرد من الحجية مثبتا لموضوع فردا آخر من الحجية.

ولكن ذكر (قده) ان الصحيح هو أن الأخبار مع الواسطه جميعا موضوع واحد فجميع السلسه بمثابه موضوع واحد غايه الأمر كل واسطه تعد جزء الموضوع لا تمام الموضوع إذ موضوع الحكم قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وهذا أمر شائع فى الفقه فى الأحكام التكليفية والأحكام الوضعيه فلا مانع من أن يكون موضوع الحجية خبر الواحد وقد يكون أخبارا متعدده بحيث يكون كل خبر جزء الموضوع لا تمامه.

فإذاً هذه السلسله بتمامها موضوع واحد وقول الإمام(ع) مترتب على هذه السلسله وأثر شرعى لها. فلا إشكال فى المقام.

وما أفاده(قده) متين جدا.

الجواب الثانى: ما ذكره بعض المحققين(قده) (٢) على ما فى تقرير بحثه مفصلا __ وحاصله: ان الكلينى إذا أخبر عن الصفار والصفار عن الإمام بأن تكون الواسطه بين الكلينى وبين الإمام شخصا واحدا متمثل فى الصفار فقد أخبر بالالتزام عن صدور الخبر عن الإمام على تقدير عدم كذب الصفار بمعنى أنه لو لم يكذب الصفار لكان الخبر صادرا من الإمام (ع) فالمدلول الالتزامى حينئذ قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وهى عدم كذب الصفار وصدقه ووثاقته وتالى هذه القضيه ثبوت المحمول يعنى الجزاء وهو صدور الخبر عن الإمام(ع) فبطبيعته الحال يكون الجزاء معلقا على الشرط فإن صدور الخبر عن الإمام معلق على عدم كذب الصفار وصدقه فى أخباره فإذا كان صادقا ففى أخباره ولم يكن كاذبا لكان الخبر صادرا عن الإمام.

ص: ٤٠٥

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج ٢، ص ١٨٢.

٢- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الهاشمى، ج ٤، ص ٣٦٥

وعلى هذا فيمكن تطبيق دليل حجيه خبر الثقة على خبر الكليني بلحاظ هذا المدلول الالتزامى الذى هو قضيه شرطيه لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا لزم المحذورين المذكورين وهما اتحاد الحكم مع الموضوع وتقدم الحكم على الموضوع لأن حجيه خبر الصفار إما عين حجيه خبر الكليني أو غيره وفرض غيره خلف فإن الفرض إنما هو فى أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده شخصيه فإن كانت عين حجيه خبر الكليني لزم احد هذين المحذورين اتحاد الحكم مع الموضوع لأن هذه الحجيه قد أخذت فى موضوع حجيه خبر الكليني او تقدم الحكم على الموضوع وكلاهما مستحيل كما تقدم.

فمن أجل ذلك لا- يمكن أن يكون تطبيق دليل الحجيه على خبر الكليني بلحاظ حجيه خبر الصفار وإنما يكون هذا التطبيق بلحاظ المدلول الالتزامى.

كما أنه يمكن إثبات القضيه الشرطيه وهى أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام فإثبات هذه القضيه الشرطيه بتطبيق دليل حجيه أخبار الثقة على خبر الكليني الثابت لنا وجدانا ثم نثبت شرطها وهو عدم كذب الصفار فإن عدم كذب الصفار وصدقه شرط لصدور الخبر عن الإمام ثم نثبت شرطها وهو إحراز ان الصفار ثقه ولم يكذب.

وعلى الجملة الملازمه بين عدم كذب الكليني وعدم كذب الصفار وصدور الخبر من الإمام هذه الملازمه ثابتة واقعا وفى الأزل لا أنها ثابتة بأخبار الصفار لأن هذه الملازمه من الملازمات الواقعيه الأزليه وليست مسبوقة بالعدم غايه الأمر أن مجرد الأخبار عن هذه الملازمه بنحو القضيه الشرطيه لا- يكفى فى حجيه الأخبار عنها بل حجيته تتوقف على إحراز الشرط وهو صدق الصفار وعدم كذبه فإن هذه الملازمه قضيه شرطيه وذكرنا غير مره أن صدق القضيه الشرطيه إنما هى بصدق الملازمه فإن كانت الملازمه بين الجزاء والشرط ثابتة فى الواقع فالقضيه الشرطيه صادقه وإن لم تكن الملازمه ثابتة بينهما لم تكن القضيه الشرطيه صادقه بل تكون كاذبه.

وليس صدق القضييه الشرطيه وكذبها بصدق وكذب طرفيها فإن طرفي القضييه الشرطيه وإن كانا مستحيلين فالملازمه إن كانت ثابتة بينهما فالقضييه الشرطيه صادقه وإن كان طرفيها مستحيلين في الخارج ولكن مجرد ثبوت الملازمه لا يكفي في حجيه الأخبار عنها بل تتوقف حجيه الخبر عنها على تحقق الشرط وهو صدق الصفار وعدم كذبه ووثاقته.

هكذا ذكره(قده) ملخصا.

وللمناقشه فيه مجال.

أما أولا: فلأن في نفس بيان الإشكال تهافت وتناقض __ على ما في تقرير بحثه __ فإنه(قده) في هذا البيان قد كذر أولا أن تطبيق دليل الحجيه على خبر الكليني إنما هو بلحاظ المدلول الالتزامي لأنه أثر شرعي لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا لزم أحد المحذورين المذكورين. ثم في ذيل هذا البيان قد ذكر أن مجرد ثبوت الملازمه بنحو القضييه الشرطيه لا يكفي في حجيه الأخبار عن الملازمه بل تتوقف حجيه الأخبار عنها على تحقق شرطها وهو صدق الصفار وعدم كذبه ووثاقته فإذا ثبتت وثاقه الصفار وجدانا او تعبدا ينطبق عليه دليل حجيه أخبار الثقة فإنه ثقه وخبر الثقة حجه بمقتضى الأدله اللفظيه والعملية وينطبق عليه دليل حجيه أخبار الثقة فإذا كان خبره حجه لزم المحذور المذكور وهو اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حجيه خبر الصفار إما ان تكون عين حجيه خبر الكليني او غيرها والثاني خلف الفرض وإن كانت عينها لزم احد المحذورين اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الحجيه بما أنها اثر لخبر الصفار فهي مأخوذه في موضوع حجيه خبر الكليني فيتحد الحكم مع الموضوع او لزم تقدم الحكم على الموضوع وكلاهما مستحيل.

وثانيا: لا- شبهه في ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقه في السعه والضيق والإطلاق والتقييد وفي الحدوث والبقاء وفي الثبوت والسكوت وفي الحجيه باعتبار ان الملازمه بينهما من الملازمه البينه بالمعنى الأخص ولا يمكن ان يكون اللازم أعم من الملزوم أو اخص منه فإنه غير معقول فإذا كان اللزوم بينهما من اللزوم البين بالمعنى الأخص فلا يعقل أن يكون أعم من الملزوم أو أخص منه.

ص: ٤٠٧

وعلى هذا فالمدلول الالتزامى منوط بثبوت المدلول المطابقي ويدور مداره ثبوتاً وسقوطاً والمفروض فى المقام ان المدلول الالتزامى لا يكون ملازماً للمدلول المطابقي ولا يكون ثبوته بثبوت المدلول المطابقي فإن فى المقام المدلول الالتزامى هو ان الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام وهذه الدلالة الالتزامية لا تتوقف على ثبوت الدلالة المطابقيه وهذا المدلول الالتزامى لا يتوقف على ثبوت المدلول المطابقي.

وعلى هذا فخير الكلينى لا يدل على ثبوت المدلول الالتزامى بثبوت المدلول المطابقي مع انه لا شبهه فى أن المدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقي ولا يعقل أن لا يدل دليل على المدلول المطابقي إذا دل على المدلول الالتزامى. ومعنى ذلك أن خبر الكلينى يدل على المدلول الالتزامى ولم يدل على المدلول المطابقي وهذا غير معقول إذ لو دل على المدلول المطابقي وهو ثبوت خبر الصفار لزم احد المحذورين المذكورين فإن خبر الكلينى لو دل على ثبوت خبر الصفار وهو المدلول المطابقي لخبر الصفار ثم يدل على المدلول الالتزامى تبعا لزم احد المحذورين المذكورين ولهذا ذكر أن خبر الكلينى يدل على ثبوت المدلول الالتزامى دون ثبوت المدلول المطابقي وهذا مما لا يمكن الالتزام به ولا يعقل التفكيك بينهما.

فإذا دل خبر الكلينى على ثبوت المدلول المطابقي وهو خبر الصفار لزم احد المحذورين المذكورين وهو لا يمكن.

والتفصلى عن ذلك بأن خبر الكلينى يدل على المدلول الالتزامى المتمثل فى القضييه الشرطيه لو لم يكذب الصفار لكان الخبر صادرا عن المعصوم فلو دل خبر الكلينى على المدلول المطابقي ثم على المدلول الالتزامى لزم احد المحذورين المذكورين.

فإذاً التفصلى عن هذا الاشكال لا يمكن إلا بالالتزام بأن خبر الكلينى يدل على المدلول الالتزامى دون المدلول المطابقي فهذا مما لا يمكن الالتزام به.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجية خبر الواحد __ آيه النبأ

ذكرنا أن الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية في الاطلاق والتقييد وفي السعه والضيق وفي الثبوت والسقوط وفي الحجية فإن المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابقى باللزوم البين بالمعنى الأخص فلا يعقل أن يكون اعم منه أو أخص فمن أجل ذلك يدور مداره فى جميع هذه الأمور.

وعلى هذا فالمدلول الالتزامى ثبوته منوط بثبوت المدلول المطابقى اطلاقا وتقييدا سعه وضيقا والمفروض ان المدلول المطابقى وهو خبر الصفار غير ثابت لأن خبره الذى هو مدلول مطابقى لخبر الكلينى غير ثابت فخبر الكلينى إذا لم يدل على مدلوله المطابقى فبطبيعته الحال لا يمكن ان يدل على مدلوله الالتزامى لأن دلالة على المدلول الالتزامى تابعه لدلالته على المدلول المطابقى فإذا لم يدل على مدلوله المطابقى فلا يمكن أن يدل على مدلوله الالتزامى.

وعلى هذا فلو دل على مدلوله الالتزامى بتبع دلالة على مدلوله المطابقى لزم المحذور المتقدم وهو اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره بعض المحققين (قده) من أن حجية الإخبار عن ثبوت المدلول الالتزامى لا تتوقف على ثبوت المدلول المطابقى وجدانا او تعبدا لكى يلزم المحذور المذكور غير تام.

ووجه الظهور هو أن الكلينى قد أخبر عن ثبوت المدلول الالتزامى على تقدير ثبوت المدلول المطابقى لأنه قد أخبر أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام(ع) فصدور الخبر من الإمام منوط بعدم كذب الصفار والأخبار عن هذه القضية الشرطية وهى أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام لا يكفى فى حججه أخبار الصفار فإن حججه متوقفه على احراز صدقه وعدم كذبه ووثاقته ومع أحراز وثاقته يكون مشمولاً لدليل حججه خبر الثقة ويعود المحذور المتقدم ومعناه أن خبر الصفار حجه من جهة تطبيق دليل حججه خبر الثقة وكونه مشمولاً له فإذا كان خبر الصفار حجه فهل هذه الحجة عين حججه خبر الكلينى او غيرها فإن كانت غيرها فهو خلف الفرض إذ المفروض أن المجموع فى الأخبار مع الواسطه حججه واحده شخصيه وإن لم يكن غيرها لزم اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حججه خبر الصفار قد أخذت فى موضوع حججه خبر الكلينى او تقدم الحكم على الموضوع لأن ثبوت خبر الصفار يتوقف على حججه خبر الكلينى فيلزم تقدم الحكم على الموضوع.

ص: ٤٠٩

وإن شئت فقل: أن الملازمة بين عدم كذب الصفار وبين صدور الخبر عن الإمام ثابتة فى الواقع وفى الإزل وليس ثبوت هذه الملازمة من جهة أخبار الصفار بل أنها من الملازمات الواقعية الأزلية التى ليست مسبوقه بالعدم، والكلينى قد أخبر أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر عن الإمام وهذه الملازمة ثابتة بين الجزاء والشرط واقعا وأزلا ولكن مجرد الأخبار عن هذه الملازمة لا

يكفى فى حجيه إخبار الصفار فإن حجيتها متوقفه على احراز وثاقته وجدانا او تعبدا فإذا أحرزنا وثاقته وجدانا او تعبدا فيكون خبره مشمولاً لدليل حجيه خبر الثقة فيكون خبر الصفار حجه فإذا صار خبر الصفار حجه لزم المحذور المتقدم. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن المدلول الالتزامى حصه خاصه مقترنه بالمدلول المطابقى باعتبار انه لازم للمدلول المطابقى باللزوم البين بالمعنى الأخص فإذا أخبر شخص عن سقوط شخص من شاهق بالمطابقه فيكون قد أخبر عن موته بالالتزام والمدلول الالتزامى هو حصه خاصه من موته وهو الموت المستند الى سقوطه من شاهق لا موته مطلقاً أو إذا أخبر شخص أن زيد شرب سما فإنه أخبر عن ذلك بالمطابقه وعن موته بالالتزام والمدلول الالتزامى هو حصه خاصه من موته وهو الموت المستند الى شرب السم لا مطلق الموت.

فالتتيجه ان المدلول الالتزامى حصه خاصه وهى الحصه المقترنه بالمدلول المطابقى وما نحن فيه كذلك فإن الكلينى إذا أخبر أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام فعدم الكذب الذى هو شرط هو حصه خاصه من الشرط وهو عدم كذبه فى أخباره عن الإمام لا عدم كذبه مطلقاً ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع او عدم كذبه من جهه أخرى.

فإذاً الشرط هو حصه خاصه من عدم كذب الصفار وهو عدم كذبه فى أخباره عن الإمام فإذا ثبت وثاقه الصفار وعدم كذبه فى أخباره عن الإمام فيكون أخباره مشمولاً لدليل حجيه خبر الثقة ويكون حجه فإذا كان حجه عاد المحذور المتقدم وهو اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع وكلاهما مستحيل فعندئذ يكون ما ذكره بعض المحققين غير تام.

وقد ذكر (قده) وجها آخر (1) لدفع الإشكال عن الأخبار مع الواسطه، وحاصله:

أن موضوع الحجية وثاقه المخبر لا- أخباره فإذا أخبر الكليني عن أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر عن الإمام فهذه قضيه شرطيه وملازمه بين الجزاء والشرط الذى هو عدم كذب الصفار والجزاء هو ثبوت قول الإمام وموضوع الحجية وثاقه الكليني ووثاقه الصفار مجموعا لا كل واحد واحد أى مجموع وثاقه الكليني ووثاقه الصفار موضوع للحجيه ودليل الحجيه ينطبق على وثاقه الكليني ووثاقه الصفار الثابته بالوجدان أو بالتعبد فيكون المجموع هو الموضوع.

وعلى هذا فلا يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع ولا تقدم الحكم على الموضوع فإن هذا المحذور إنما يلزم فيما إذا كان موضوع الحجية خبر الصفار أى خبر المخبر وأما إذا كان موضوع الحجية وثاقه المخبر فلا يلزم هذا المحذور.

أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ

ذكر بعض المحققين وجها آخر لدفع الاشكال عن الأخبار مع الواسطه وحاصله:

أن موضوع الحجية هو وثاقه المخبر لا- أخباره فإذا أخبر الكليني عن الصفار وهو عن الإمام (ع) فقد أخبر بالالتزام عن قضيه شرطيه وهى أنه لو لم يكذب الكليني ولم يكذب الصفار لثبت قول الإمام فهذه القضيه الشرطيه مدلول التزامى لأخبار الكليني عن الصفار وعن الإمام والجزاء فى هذه القضيه الشرطيه هو ثبوت قول الإمام والشرط هو عدم كذب الكليني وعدم كذب الصفار فيكون الشرط فى هذه القضيه الشرطيه مجموع الأمرين من عدم كذب الكليني وعدم كذب الصفار وحيث أن الكليني ثقه والصفار ثقه إما بالوجدان أو بالتعبد فعندئذ لا مانع من تطبيق دليل الحجيه عليهما.

ص: ٤١١

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الهاشمى، ج ٤، ص ٣٦٧.

وبهذا التطبيق يثبت الشرط وهو عدم كذب كليهما فإذا ثبت الشرط بتطبيق دليل الحجيه عليهما ثبت الجزاء أيضا وهو ثبوت قول الإمام وصدور الخبر منه.

فإذاً يكون الشرط مجموع الأمرين وثاقه الكليني ووثاقه الصفار ومجموعهما يكون موضوعا فى عرض واحد بلا تقدم وتأخر ويكون موضوع دليل الحجيه وثاقه الكليني ووثاقه الصفار لا خبره حتى يلزم المحذور المذكور، هكذا ذكره (قده) على مكا فى تقرير بحثه.

والجواب عن ذلك: انه لا- شبهه فى أن مقتضى دليل حجيه خبر الثقه وعمدته سيره العقلاء الجاربه على العمل بأخبار الثقه لا

شبهه فى أن مقتضى سيره العقلاء أن موضوع الحجية هو خير الثقة لا نفس الثقة فوثاقه المخبر حيثه تعليليه لحجيه خبره لا جهه تقيديه ولم تكن مأخوذه فى الموضوع فإن موضوع الحجيه لا شبهه فى أن خبر الفاسق كما هو الظاهر من الآيات والروايات أيضا ان الوثاقه حيثه تعليليه لحجيه خبر الثقة وليست جهه تقيديه وحيثه مأخوذه فى موضوع حجيه خبر الثقة مضافا إلى ذلك أنه لو سلمنا ان موضوع الحجيه هو وثاقه المخبر لا أخباره فهذا هو موضوعه من جهه الدلاله المطابقه ولا شبهه فى أن كل دليل يدل على وثاقه الكلينى بالمطابقه يدل بالالتزام على حجيه خبره وكذلك ما دل على وثاقه الصفار بالمطابقه يدل بالالتزام على حجيه خبره فإذا دليل الحجيه من جهه تطبيقه على وثاقه الكلينى ووثاقه الصفار من جهه حجيه خبره فإذا كان خبره حجه فلا فرق بين ان تكون حجيته بالدلاله المطابقه او بالدلاله الالتزاميه فيعود المحذور المتقدم وهو اتحاد الحكم مع الموضوع وتقديم الحكم على الموضوع.

فالتتبعه ان ما ذكره (قده) من الوجه لا يمكن المساعده عليه.

المرحله الثالثه: مع الإغماض عن المرحله الثانيه أيضا وتسليم ان دليل الحجيه لا يشمل إلا الخبر الذى يكون مدلوله حكما شرعيا فى نفسه او تمام الموضوع للحكم الشرعى فدليل الحجيه لا يشمل إلا مثل هذا الخبر إما ان يكون مدلوله حكما شرعيا فى نفسه أو يكون الخبر تمام الموضوع للحكم الشرعى وأما إذا كان جزء الموضوع للحكم الشرعى فلا يكون مشمولاً لدليل الحجيه.

وعلى هذا فما هو علاج مشكله اتحاد الحكم مع الموضوع وتقدم الحكم على الموضوع وما هو الدافع لها؟

وقد أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (قده) (1) من ان دليل حجيه أخبار الثقة إذا كان لفظيا فهو وإن كان لا يشمل الأخبار مع الواسطه إلا أنه مع ذلك لا مانع من الالتزام بحجيه الأخبار مع الواسطه من جهه الملاك لا من جهه الدلاله اللفظيه فالدليل اللفظي لا يشمل الأخبار مع الواسطه وإنما يدل على حجيه أخبار الثقة بلا واسطه واما إذا كان مع الواسطه فهو غير مشمول لدليل حجيه أخبار الثقة ولكن الأخبار مع الواسطه مشموله للحجيه بالملاك فإنه لا فرق في ملاك حجيه اخبار الثقة بين أخبار الثقة بلا واسطه واخبار الثقة مع الواسطه حيث أن الملاك في حجيه أخبار الثقة هو أقربيتها نوعا إلى الواقع وأقوائيتها نوعا في الكشف عن الواقع من أخبار غير الثقة وهذه النكته وهذا الملاك هو المبرر لجريان السيره العقلانيه على العمل بأخبار الثقة دون اخبار غير الثقة وهذا الملاك مشترك بين الأخبار بلا واسطه وبين الأخبار مع الواسطه ومن الواضح ان الحكم يدور مدار الملاك عموما وخصوصا سعه وضيقا لا مدار الدليل اللفظي فإن حقيقه الحكم هي ملاكه وروحه واما الحكم بما هو اعتبار فلا أثر له ولا قيمه له فإذا كانت أخبار الثقة مع الواسطه تشترك مع أخبار الثقة بدون واسطه في الملاك فلا محاله تكون حجه من جهه وجود الملاك لأن حجيه أخبار الثقة تدور مدار ملاكها سعه وضيقا فإذا كان ملاك الحجيه موجودا في أخبار الثقة مع الواسطه فلا محاله تكون حجه.

هكذا ذكره المحقق الخراساني (قده)

ص: ٤١٣

وللمناقشه فيه مجال. فما ذكره (قده) من أن أخبار الثقة مع الواسطه تشترك مع اخبار الثقة بلا وساطه في الملاك فهو صحيح في الجمله إلا- أنه مع ذلك لا- شبهه في ان ملاك الحجيه في أخبار الثقة بلا- وساطه أقوى من ملاك الحجيه في أخبار الثقة مع الواسطه حيث أن أخبار الثقة إذا كان بلا واسطه لا شبهه في أنه أقرب الى الواقع من أخبار الثقة مع الواسطه وهذا امر وجداني فإنه إذا وصل الخبر الى شخص عن قضيه بلا واسطه حصل له الاطمئنان واما إذا وصل الخبر عن هذه القضيه مع الواسطه لم يحصل له الاطمئنان إذ احتمال الخطأ والاشتباه كان أكثر لأنه كلما كانت الواسطه أكثر كان احتمال الخطأ والاشتباه أكثر وحينئذ يكون ملاك الحجيه في الأخبار من دون الواسطه أقوى من ملاك الحجيه في الأخبار مع الواسطه حيث أن الأولى أقرب نوعاً إلى الواقع وأقوى كشافاً عن الواقع من الثانيه.

وعليه فإذا لم تكن أخبار الثقة مع الواسطه شريكه مع اخبار الثقة بدون الواسطه في تمام الملاك فلا يمكن التعدي فإن التعدي إنما هو في أحد موردين:

أحدهما: ان يكون الملاك في مورد اقوى من الملاك في مورد الدليل.

الثاني: ان يكون الملاك مساوياً في كلا الموردين.

فإذا فرضنا ان ملاك الحجيه في أخبار الثقة مع الواسطه مساوياً لملاك الحجيه في أخبار الثقة بلا وساطه فعندئذ يجوز التعدي من مورد الدليل اللفظي الى سائر الموارد.

وأما إذا كان ملاك الحجيه في الأخبار مع الواسطه أضعف من ملاك الحجيه في الأخبار بلا الواسطه فلا يمكن التعدي من مورد الدليل الى سائر الموارد.

فالتتيجه: ان ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من الوجه فلا يمكن المساعده عليه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد - آيه النبأ

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى (1) أيضا وحاصل هذا الوجه: أن موضوع الحجيه فى الأخبار مع الواسطه طبيعى الخبر وطبيعى الأثر فموضوع حجيه خبر الكلينى إذا أخبر الكلينى عن الصفار والصفار عن الإمام فموضوع حجيه خبر الكلينى طبيعى خبر الصفار وطبيعى الأثر المترتب على خبر الصفار فعندئذ لا يلزم من شمول دليل الحجيه لخبر الكلينى محذور اتحاد الحكم مع الموضوع أو تقدم الحكم على الموضوع فإن الموضوع هو طبيعى الأثر وطبيعى الأثر مباين للحجيه مفهومًا فلا- يمكن فرض الاتحاد بينهما فالحجيه حكم وطبيعى الأثر مأخوذ فى موضوعه وكذلك طبيعى خبر الصفار موضوع للحجيه فلا- يلزم تقدم الحكم على الموضوع لأن طبيعى خبر الصفار ليس متأخرًا عن الحجيه وليس ثبوته متوقفًا على الحجيه لأن طبيعى خبر الصفار مفهوم فى عالم الذهن وهو لا يتوقف على حجيه خبر الصفار وما هو متوقف على حجيه خبر الكلينى هو ثبوت خبر الصفار فى الخارج لا- طبيعى خبر الصفار الذى هو مفهوم فى عالم الذهن فلا يلزم شىء من المحذورين المتقدمين لا اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الموضوع هو طبيعى الأثر والحكم هو الحجيه ولا- تقدم الحكم على الموضوع لأن الموضوع هو طبيعى الخبر لا واقع الخبر وطبيعى الخبر ليس متأخرًا عن الحكم والحكم ليس متقدمًا عليه حتى يلزم تأخر الموضوع على الحكم وتقدم الحكم على الموضوع.

فإذا لا يلزم من شمول دليل الحجيه لخبر الكلينى اتحاد الحكم مع الموضوع وتقدم الحكم على الموضوع.

ولكن للمناقشه فيه مجال، فإن هذا المحذور وإن كان لا يلزم فى مرحله الجعل فما ذكره إنما يدفع هذين المحذورين فى مرحله الجعل وفى مرحله الاعتبار فإن فى مرحله الجعل والاعتبار ليس حجيه خبر الكلينى متحدًا مع طبيعى الأثر فإن طبيعى الأثر فى مرحله الاعتبار والجعل لا- وجود له الا فى عالم الذهن وكذلك طبيعى الخبر لا وجود له فى عالم الاعتبار والجعل الا فى عالم الذهن فلا يلزم تقدم الحكم على الموضوع لأن حجيه خبر الكلينى ليست متقدمه على طبيعى الخبر فإن طبيعى الخبر مفهوم ذهنى وكذلك حجيه خبر الكلينى ليست متحده مع طبيعى الأثر لأن طبيعى الأثر مفهوم ذهنى فلا وجود له الا فى عالم الاعتبار.

ص: ٤١٥

١- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص ٢٩٨.

ومحل الكلام فى المقام إنما هو فى مرحله الانطباق و مرحله الفعلية فهذان المحذوران إنما يأتیان فى هذه المرحله أى مرحله الفعلية والانطباق فإن طبيعى الأثر ينطبق على الحجيه أيضا فإن الحجيه من أحد مصاديق طبيعى الأثر وانطباق طبيعى الأثر على الحجيه من قبيل انطباق الطبيعى على أحد أفرادها فإذا أخبر الكلينى عن الصفار وهو أخبر عن الإمام فالمخبر به بخبر الكلينى هو خبر الصفار فخبر الصفار ليس بنفسه حكما شرعيا فلا موضوع للأثر الشرعى والأثر الشرعى المترتب على خبر الصفار هو الحجيه فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع فإن الحجيه حكم والمفروض أن هذه الحجيه مأخوذه فى موضوع الحكم والمفروض فى المقام

ان المجعول حجيه واحده لا حجيه متعدده.

فإذا لا يعقل أن تكون الحجيه حكما وموضوعا معا أى يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع وثبوت خبر الصفار موضوع الحجيه وهو متوقف على حجيه خبر الكليني فإن خبر الكليني إذا كان حجه يدل على ثبوت خبر الصفار والمفروض ان ثبوت خبر الصفار موضوعا للحجيه فيلزم تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الحكم عن الموضوع فإن هذه الحجيه سبب لثبوت خبر الصفار وعله لثبوته فهو متقدم على ثبوت خبر الصفار فليزم هذين المحذورين.

وما ذكره(قده) من عدم اللزوم مبنى على الخلط بين مرحله الجعل ومرحله الفعليه والانطباق ومحل الكلام إنما هو فى مرحله الفعليه والانطباق لا فى مرحله الجعل لأن فى مرحله الجعل لا يلزم شىء من المحذورين.

فالتتيجه ان ما ذكره المحقق الخراسانى غير تام ولا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثالث: ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني(قده) ومنهم السيد الاستاذ(قده) (1) هو أن المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والكاشفيه والجامع هو العلم التعبدى فالمجعول فى باب الأمارات هو العلم التعبدى يعنى أن الشارع جعل خبر الثقة علما فإذا كان علما فإذا أخبر الكليني عن الصفار والصفار عن الإمام فمعنى حجيه خبر الكليني أنه علم بخبر الصفار فشمول دليل الحجيه لخبر الكليني حينئذ لا يتوقف على ان يكون خبر الصفار حكما شرعيا فى نفسه او موضوعا لحكم شرعى لأن خبر الكليني علم وإذا كان علما فهو يفيد العلم بخبر الصفار وهذا المقدار يكفى فى شمول دليل الحجيه وحيث أن الصفار ثقه فخبره علم بقول المعصوم(ع) وعلى هذا فإذا أخبر الكليني عن شخص وهذا الشخص أخبر عن الصفار والصفار أخبر عن الإمام فحيث أن خبر الكليني حجه فدليل الحجيه يقول أن خبره علم بخبر هذا الشخص وحيث أن هذا الشخص ثقه فيكون مشمولا لدليل الحجيه فيكون خبره علما بخبر الصفار وحيث أن الصفار ثقه فخبره علم بمقتضى دليل حجيه خبر الثقة وحينئذ يكون خبره علما بقول المعصوم(ع)، فإذا لا مانع من تطبيق دليل الحجيه على الأخبار مع الواسطه بتمام السلسله.

ص: ٤١٦

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج ٢، ص ١٨١.

فلا يلزم شيء من المحذورين لا محذور اتحاد الحكم مع الموضوع ولا محذور تقدم الحكم على الموضوع.

نعم لو كان المجعول في باب الأمارات التنزيل أى تنزيل أخبار الثقة منزله العلم الوجدانى او المجعول في باب الأمارات هو الحكم الظاهرى الطريقي المماثل للحكم الواقعى في صور المطابقه والمخالف له في صور المخالفه وعلى هذين المسلكين يلزم المحذورين المذكورين فإن تنزيل خبر الثقة منزله العلم بحاجه إلى أثر شرعى والأثر الشرعى للخبر إنما هو حجيته فعندئذ يلزم محذور تقدم الحكم على الموضوع واتحاد الحكم مع الموضوع فلا يمكن شمول دليل الحجية للأخبار مع الواسطه.

وأما على مسلك الطريقيه وأن المجعول هو الطريقيه والعلم التعبدى فلا يلزم هذا المحذور.

هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائى (قده).

ولكن للمناقشه فيه مجالاً:

أما أولاً: ما ذكرناه غير مره من أنه لا جعل ولا مجعول في باب الأمارات فإن عمده الدليل على حجيه الأمارات السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وليس لسان السيره لسان الجعل بل لسانها لسان العمل فإن العقلاء يعملون بأخبار الثقة في أغراضهم الاجتماعيه والشخصيه والدينيه وغيرها والشارع أمضى هذه السيره ويكفى في امضاء الشارع سكوته عن هذه السيره فإن الناس يعملون بأخبار الثقة بمرأى ومسمع من النبى الأكرم مع انه ساكت عن ذلك ومن الواضح أن هذه السيره لو كانت مخالفه للأغراض التشريعيه لمنع النبى عنها وسكوته عن ذلك وعدم صدور الردع عن هذه السيره دليل على أنها ليست مخالفه للأغراض التشريعيه.

هذا مضافاً إلى أن جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى في نفسه غير معقول أى في مقام الثبوت لأن مثل هذا الجعل لغو ولا يترتب عليه أى أثر لأن الجعل الشرعى الاعتبارى لا يؤثر في التكوين فلا يؤثر في خبر الثقة ولا يزيد في كاشفيتها وطريقيتها الى الواقع سواء جعلها الشارع علماً او لم يجعلها علماً فالاعتبار لا يؤثر في الأمور التكوينيّه.

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد __ آيه النبأ.

ملخص ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني (قده) أن المجمعول في باب الأمارات حيث انه الطريقيه والكاشفيه والجامع هو العلم التعبدي فالشارع جعل خبر الثقة علما تعبديا فإذا كان خبر الثقة علما تعبديا فلا مانع من شمول دليل الحجه للأخبار مع الواسطه فإذا اخبر الكليني عن الصفار والصفار عن الإمام فخير الكليني علم تعبدي بخبر الصفار باعتبار أن خبر الصفار مدلول خبر الكليني وخبر الصفار علم بقول الإمام.

فالتبجه ان خبر الكليني علم بقول الإمام فإن العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء وبما أن خبر الكليني علم بعلم بشيء وهو خبر الصفار فيكون خبر الكليني علم بقول الإمام بمقتضى قاعده أن العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء والواسطه وهو العلم ملغى.

وما نحن فيه كذلك فإذا كان خبر الكليني علما تعبديا بمقتضى دليل الحجه فهو يدل على أن خبر الصفار علم تعبدي ومدلول خبر الصفار هو قول الإمام فيكون خبر الكليني هو علم بقول المعصوم (ع) لأن العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء والواسطه ملغيه إذا كانت الواسطه علما كما هو الحال في العلم الوجداني الحقيقي فإن العلم باللائم علم بالملزوم والعلم بالعله علم بالمعلول وبالعكس والعلم بأحد المتلازمين علم بالملازم الآخر والعلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء ففي العلم الوجداني الحقيقي الأمر واضح وكذلك في العلم التعبدي كالعلم الوجداني من هذه الناحيه هذا ملخص ما ذكره مدرسه المحقق النائيني.

ولكن للمناقشه فيه مجال واسع فإن العلم الوجداني علم تكويني خارجي فلا محاله يكون العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء فإذا فرضنا أن خبر الكليني علم وجداني وخبر الصفار علم وجداني فخير الكليني علم بالعلم بقول الإمام فالتبجه أن خبر الكليني علم بقول الإمام فإن العلم الذي يكون واسطه وجوده كالعدم ملحوظ بالمعنى الحرفي وملغى وليس واسطه وكذلك الحال في الظن التكويني فالظن بالظن بشيء ظن بذلك الشيء وكذلك الحال في الشك التكويني فالشك بالشك في شيء شك في ذلك الشيء وهذا أمر وجداني.

ص: ٤١٨

وأما العلم التعبدي الاعتباري فليس موجودا في الخارج ولا واقع موضوعي له في الخارج فإنه موجود في عالم الاعتبار والذهن فقط حتى يقال أن العلم التعبدي بالعلم التعبدي بشيء علم تعبدي بذلك الشيء فإن العلم التعبدي علم اعتباري مجرد اعتبار الأماره علما من الشارع والاعتبار لا واقع له في الخارج إلا في عالم الاعتبار والذهن فقط ومن هنا الاعتبار فعل المعبر مباشره ولا يعقل في الأمور الاعتباريه التسيب والتأثير والتأثر والعليه والمعلوليه والسببيه والمسببيه والتلازم، والملازمات غير متصوره في الأمور الاعتباريه لأن الأمور الاعتباريه قائمه باعتبار المعبر مباشره ولا يعقل ان يكون الاعتبار معلول لاعتبار آخر او مسبب عن اعتبار آخر او لازم لاعتبار آخر أو ملزوم لاعتبار آخر كل ذلك لا يتصور في الأمور الاعتباريه لأن الأمور الاعتباريه قائمه باعتبار المعبر مباشره فإذا اعتبر المعبر شيئا فلا يمكن ان يتولد منه اعتبا آخر فهذا غير معقول في الأمر الاعتباري فإن الامر الاعتباري

وجوده وعدمه بيد المعبر فإن اعتبر فقد وجد وإلا لم يوجد في عالم الاعتبار والذهن.

فإذا الاعتبار فعل مباشر للمولى وصادر منه باختياره ولا تأثير ولا تأثر فيه ولا يعقل فيه التسيب فكل ذلك غير متصور.

وعلى هذا فإذا فرضنا ان الشارع اعتبر خبر الكليني علما تعبديا فهو علم تعبدى اعتبارى وأما فى الخارج فلا أثر له. ومن هنا قلنا أن هذا الاعتبار لا يؤثر فى طريقه خبر الثقة لا كما ولا كيفيا فإن طريقه أخبار الثقة ذاتيه تكوينيه والأمر الاعتبارى يستحيل أن يؤثر فى الأمور التكوينية فيستحيل تأثير التشريع فى التكوين لأن التشريع أمر اعتبارى.

وعلى هذا فإذا شمل دليل حجيه أخبار الثقة — بمعنى الطريقه والعلم التعبدى — لخبر الكليني فهل يكون مدلوله ثبوت قول

المعصوم (ع)؟

ص: ٤١٩

والجواب: ان مدلوله ليس قول المعصوم بل مدلوله خبر الصفار وحينئذ فإن كان مدلوله ذات خبر الصفار فالعلم التعبدي بذات خبر الصفار لا يكون منجزا ولا معذرا لأن خبر الصفار في نفسه ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي حتى يكون قابلا للتنجز.

فإذا العلم التعبدي بذات خبر الصفار لا يؤثر في تنجيزه وتعذيره لأنه غير قابل للتعذير والتنجز باعتبار أن ذات خبر الصفار ليس بأثر شرعي ولا- موضوع لأثر شرعي ولهذا يكون غير قابل للتنجز . بل لو تعلق بذات خبر الصفار العلم الوجداني بدون العلم بحجيته فلا يكون ذا أثر فضلا عن العلم التعبدي.

فإذا مدلول خبر الكليني هو ذات خبر الصفار وذات خبر الصفار بما أنه ليس بحكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي فلا يكون العلم التعبدي به منجزا ولا أثر له بل العلم الوجداني به لا يكون مؤثرا فضلا عن العلم التعبدي.

وإن كان المراد من مدلول خبر الكليني خبر الصفار بما أنه حجه فإن مدلول خبر الكليني بما أنه حجه وبما أن له أثرا شرعيا المتمثل في حجيته فعندئذ يلزم المحذور المتقدم وهو اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

فالتتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني لا يمكن المساعده عليه. لأن العلم التعبدي الاعتباري لا وجود له في الخارج فإذا اخبر الشيخ عليه الرحمه عن المفيد والمفيد أخبر عن الصفار والصفار أخبر عن الإمام(ع) فمدلول خبر الشيخ هو خبر المفيد فإن كان مدلوله ذات خبر المفيد فلا يكون خبر الشيخ مؤثرا فيه وإن كان علما تعبديا اعتباريا من قبل الشارع ولكن لا يؤثر فيه لأن ذات خبر المفيد ليس حكما شرعيا في نفسه ولا موضوعا لحكم شرعي ولهذا غير قابل للتنجز فعندئذ لا أثر للعلم التعبدي بذات خبر المفيد بل لا أثر للعلم الوجداني الحقيقي بذات خبر المفيد لأنه غير قابل للتنجز طالما لم يكن ذا أثر شرعيا في نفسه ولا موضوعا للأثر الشرعي، وكذلك خبر الصفار فإن المفيد أخبر عن الصفار فخبر الصفار مدلول لخبر المفيد وفرضا ان خبر المفيد علم تعبدي اعتباري تعلق بخبر الصفار ولكن خبر الصفار بما انه ليس بحكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي فلا يكون تعلق العلم التعبدي به مؤثرا في تنجيزه او تعذيره لأنه غير قابل للتنجز او التعذير.

وأما إذا كان مدلول خبر المفيد خبر الصفار بما هو حجه لزم المحذور السابق وهو اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

فمن أجل ذلك ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني(قده) لا يمكن المساعدة عليه فلا فرق بين هذا المسلك في باب حجيه الأخبار وبين سائر المسالك من هذه الناحية فكما أن سائر المسالك لا يمكن ان تدفع الإشكال كذلك هذا المسلك لا يمكن ان يدفع الإشكال الوارد على الأخبار مع الواسطه.

ثم أن المحقق النائيني(قده) قد أورد (1) إشكالا آخر على الأخبار مع الواسطه. وحاصله:

أن دليل الاعتبار لو شمل الأخبار مع الواسطه لزم اتحاد الحاكم مع المحكوم وهو مستحيل فإن دليل الاعتبار إذا شمل خبر الكليني فحجيه خبر الكليني منقحه لموضوع حجيه خبر الصفار وعندئذ يلزم اتحاد الحاكم مع المحكوم فإن حجيه خبر الكليني حاكمه وحجيه خبر الصفار محكومها فيلزم اتحاد الحاكم مع المحكوم فإن حجيه خبر الصفار نفس حجيه خبر الكليني وهو مستحيل. فإنه لا يمكن اتحاد دليل المحكوم مع دليل الحاكم إذ دليل الحاكم غير دليل المحكوم ودليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم في مقام الإثبات وهو من احد موارد الجمع الدلالي العرفي.

والجواب عن هذا الإشكال: هو ان هذا ليس إشكالا جديدا بل نفس الإشكال المتقدم ولكن قد يعبر عنه باتحاد الحكم مع الموضوع وقد يعبر عنه باتحاد الحاكم مع المحكوم وهما شيء واحد والاختلاف إنما هو في التعبير.

فالتجيه ان ما ذكره المحقق النائيني لا يمكن المساعدة عليه.

أدله حجيه خبر الواحد __ آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد __ آيه النبأ

ص: ٢٢١

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ١٠٦

ذكرنا أن المجمعول في الأخبار مع الواسطه إذا كان حجيه واحده فلا يمكن شمول دليل الحجيه لها لاستلزامه محذور اتحاد الحكم مع الموضوع من جانب وتقدم الحكم على الموضوع من جانب آخر وكلاهما مستحيل.

ثم أن المحقق النائيني(قده) قد أورد (1) إشكالا آخر على هذا وهو أنه يلزم من شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه اتحاد الحاكم مع المحكوم فإن حجيه خبر الكليني حاكمه وحجيه خبر الصفار محكومها لأن حجيه خبر الكليني منقحه لموضوعها فهي حاكمه وحجيه خبر الصفار محكومها والمفروض ان حجيه خبر الصفار عين حجيه خبر الكليني وليس هنا حجتان فيلزم اتحاد

الحاكم مع المحكوم وهو مستحيل لأن دليل الحاكم لا بد أن يكون مباينا لدليل المحكوم ولا يعقل اتحاد الحاكم مع المحكوم.

وما ذكره المحقق النائيني نفس إشكال اتحاد الحكم مع الموضوع غايه الأمر قد جاء بهذا الإشكال بصيغه جديده وهى اتحاد الحاكم مع المحكوم فإن اتحاد الحاكم مع المحكوم عين اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حجيه خبر الصفار قد أخذت فى موضوع حجيه خبر الكلينى والمفروض أن حجيه خبر الصفار هى نفس حجيه خبر الكلينى فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

فالنتيجه أن ما جاء به المحقق النائيني مجرد تغير فى اللفظ وهو نفس الإشكال بصيغه جديده.

إلى هنا قد تبين أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه إذا كانت حجيه واحده فلا يمكن شمول دليل الحجيه لها من جهه لزوم اتحاد الحكم مع الموضوع وتقدم الحكم على الموضوع، ولكن هذا المسلك لا أساس له ولا شبهه فى أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه جعل متعده بعدد الأخبار وحجيه متعده بعدد الأخبار، فلنخبر الكلينى حجيه ولنخبر الصفار حجيه أخرى وهكذا فإن كل واحد من هذه الأخبار خبر ثقه فهو مشمول لدليل حجيه اخبار الثقه.

ص: ٤٢٢

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٠٦.

فهذا القول وهو ان المجعول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده لا يرجع الى معنى معقول.

إلى هنا قد تبين أن الآيه المباركه وهى آيه النبأ لا تدل على حجيه خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف على تفصيل تقدم.

هذا تمام كلامنا فى آيه النبأ.

وبعد ذلك يقع الكلام فى آيه النفر وهى قوله تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (١)

والاستدلال بهذه الآيه الكريمة يتوقف على تماميه مجموعه من النقاط:

النقطه الأولى: أن الآيه المباركه تدل على وجوب الحذر ودلاله الآيه على وجوب الحذر تتوقف على تماميه أحد امور على سبيل مانعه الخلو:

الأمر الأول: أن كلمه لعل فى الآيه المباركه لم تستعمل فى معناها الحقيقى وهو الترجى الذى هو صفه نفسانيه، فإن هذا المعنى ثبوته فى ذاته تعالى مستحيل. بل المراد منها معنى آخر وهو انها تدل على محبوبيه مدخولها لله تعالى وهو الحذر فالحذر محبوب لله تعالى فإذا كان محبوبا فهو واجب وإلا لم يكن محبوبا.

الأمر الثانى: ان الحذر غايه للواجب وهو النفر حيث ان النفر لا شبهه فى أنه واجب والحذر غايه له ومن الواضح أن غايه الواجب واجبه بل هى أولى بالوجوب من أجل ذلك يكون الحذر فى الآيه المباركه واجب.

الأمر الثالث: أن الحذر لو لم يكن واجبا لكان الأمر بدون الانذار لغوا أى لكان وجوب الانذار على النافرين وعلى المتفقهين لغوا فمن أجل ذلك لا يمكن ان لا يكون الحذر واجبا فالحذر واجب فى الآيه المباركه.

هذه هى النقطه الأولى، وهى والحذر فى الآيه الكريمة.

ص: ٤٢٣

النقطة الثانية: أن ظاهر الآيه المباركه أن وجوب الحذر مترتب على انذار المنذر بعنوانه الأولى بدون أى تحيـث بحـيـثه وتقيـده بجهه. وتدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: ان مقتضى إطلاق الآيه الكريمة أن وجوب الحذر مترتب على انذار المنذر مطلقا سواء أفاد العلم بالواقع أم لم يفد وسواء أفاد الاطمئنان بالواقع او لم يفد فمقتضى إطلاق الآيه المباركه أن وجوب الحذر مترتب على انذار المنذر مطلقا. وتقييد إطلاق انذار المنذر بما إذا أفاد العلم أو الاطمئنان بحاجه الى عناية زائده ثبوتا وإثباتا وبحاجه إلى قرينه فى مقام الإثبات ولا قرينه على هذا التقييد أى تقييد انذار المنذر بما إذا أفاد العلم او الاطمئنان بالواقع لا فى نفس الآيه المباركه ولا من الخارج فلا دليل على هذا التقييد، فيكون إطلاق الآيه المباركه هو المحكم ومقتضى هذا الإطلاق أن انذار المنذر حجه مطلقا سواء أفاد العلم او لم يفد وسواء أفاد الاطمئنان او لم يفد.

الأمر الثانى: ان مقابله الجمع بالجمع تدل على التوزيع بمعنى أن كل منذر وكل نافر بعد تفقـهه وتعلمه يرجع الى بلده ويرجع الى قومه، وأما رجوع جميع المتفقهين الى بلد واحد فهو بحاجه الى دليل.

الأمر الثالث: أن الطريقه المألوفه بين الناس والمرتكزه فى الأذهان من زمن النبى الأكرم(ص) إلى زماننا هذا هى أن كل نافر بعد التفقه وبعد تعلم الحكام الشرعيه يرجع الى قومه وبلده.

وعلى هذا فالآيه المباركه تدل على ان انذار المنذر حجه سواء أفاد العلم او لا وسواء أكان مفيدا للاطمئنان اولاً، ولو لم يكن انذار المنذر حجه لمنع الناس عن العمل به مع انه لم يرد فى شىء من الأدله ذلك ولا عين له ولا أثر فى الروايات، فعدم المنع قرينه على ان انذار المنذر حجه مطلقا وهذا معنى ان الآيه المباركه تدل على حجيـه خبر الواحد.

النقطة الثالثة: ان المراد من الحذر فى الآيه المباركه هو الحذر من العقوبه على ترك الواجب وارتكاب الحرام وليس المراد منه الحذر عن الوقوع فى مفسده غير منجزه او الحذر عن تفويت مصلحه غير منجزه لأن الحذر عن الوقوع فى مفسده غير منجزه غير واجب وكذلك لا يحرم تفويت مصلحه غير منجزه.

فالمراد من الحذر هو الحذر من العقوبه. وتدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: ان ظاهر الآيه المباركه بمناسبه الحكم والموضوع هو أن المراد من الحذر هو الحذر من الإدانه والعقوبه بقرينه أن انذار المنذر إنما هو عن الواجبات والمحرمات فإن المنذر والنافر بعد التفقه فى الدين وتعلم الأحكام الشرعيه يكون انذاره الناس إنما هو بالواجبات والاجتناب عن المحرمات ومن الواضح ان المكلف يستحق العقوبه على ترك الواجب وعلى فعل الحرام فهذا قرينه على ان المراد من الحذر هو الحذر من الإدانه والعقوبه لا الحذر من الوقوع فى مفسده غير منجزه او تفويت مصلحه كذلك.

الأمر الثانى: أن الحذر واجب كما تقدم فإنه غايه للواجب وهو النفر وغايه الواجب أولى بالوجوب فالحذر يكون واجبا وهذا قرينه على ان المراد منه الحذر عن العقوبه وأما الحذر عن مفسده غير منجزه فهو غير واجب وكذا الحذر عن تفويت مصلحه غير منجزه فوجوب الحذر قرينه على ان المراد من الحذر هو الحذر عن الإدانه والعقوبه.

الأمر الثالث: أن كلمه الحذر فى نفسها ظاهره فى التحذر العملى فى الخارج وأما إرادته التحذر النفسى فهى بحاجه الى قرينه.

النقطة الرابعه: أن وجوب الحذر وجوب إرشادى إلى أن انذار المنذر حجه سواء أفاد العلم أم لم يفده فوجوب الحذر ليس وجوبا مولويا تكليفيا بل وجوب الحذر وجوب إرشادى الى حجه انذار المنذر

فالتيجة أنه إذا تمت هذه المقدمات تم الاستدلال بهذه الآيه المباركه.

لكن الكلام فى تماميه هذه النقاط.

ادله حجيه خبر الواحد __ آيه النفر. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد __ آيه النفر.

إلى هنا قد تبين أن إذا تمت ما ذكرناه من المقدمات والنقاط فى الآيه المباركه تم الاستدلال بها على حجيه خبر الواحد وإنما الكلام فى تماميه هذه المقدمات فلا بد من التكلم فيها.

إما النقطة الأولى فهى غير تامه بتمام وجوها:

أما الوجه الأول فإن كلمه لعل فى الآيه المباركه وإن لم تستعمل فى معناها الحقيقى وهو الترجى الواقعى الذى هو صفه من الصفات النفسانيه ولكنها لا تدل على ان مدخولها واجب وإنما تدل على أنه مطلوب واما وجوبه فهو بحاجه الى قرينه ولا قرينه على وجوبه فى المقام لا- فى الآيه المباركه ولا- من الخارج فإن المطلوب مشترك بين المستحب والواجب وإرادته كل منهما بحاجه إلى قرينه تدل على التعيين ولا قرينه فى المقام على ان المراد منه الوجوب بل ذكر (1) المحقق الأصفهاني (قده) ان لكمه لعل موضوعه للدلاله على ترقب وقوع الحذر لا على وقوعه فى الخارج ووجوده فى الخارج ومعنى كلمه لعل هو الترقب لا وقوع التحذر فى الخارج وعلى هذا فكلمه لعل فى الآيه المباركه تدل على ترقب وقوع الحذر من المنذرين (بالفتح).

وبكلمه أن لعل فى الآيه الكريمه تدل على ترقب وقوع الحذر من المنذرين (بالفتح) عن إنذار المنذرين (بالكسر) فإن المنذر إذا أنذر حصل الترقب من وقوع الحذر للمنذر (بالفتح) وإما حصول الحذر ووجوده وفعليته فى الخارج فلا لأن معناها لدى العرف والعقلاء هو الترقب لا فعلية حصوله فى الخارج.

ص: ٤٢٦

١- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقق الاصفهاني، ج ٣، ص ٢٣٣.

وعلى هذا فالآيه الكريمه لا- تدل على حجيه إنذار المنذر فى الخارج فإن معنى كلمه لعل إذا كانت الترقب من وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه فلا تدل على ان إنذار المنذر حجه إذ لو كان حجه حصل للمنذرين (بالفتح) الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه مع أنه لم يحصل لهم إلا الترقب.

فإذاً الآيه على هذا لا تدل على حجيه إنذار المنذر إذ لو كان إنذار المنذر حجه حصل لهم الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه والمفروض أن الآيه المباركه لا تدل على ذلك وإنما تدل حصول الترقب من الحذر فقط لا وقوعه فى الخارج. والحذر إنما

يحصل إذا حصل العلم أو الاطمئنان بالواقع للمنذر (بافتتاح) من إنذار المنذر ولكنه مستند الى العلم أو الاطمئنان لا إلى إنذار المنذر وأما إذا لم يحصل العلم أو الاطمئنان من إنذار المنذر فلا أثر لإنذاره الا الترتب من وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أنا لو سلمنا ان كلمه لعل تدل على وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه فهل وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه يكشف عن حجيه إنذار المنذر او لا يكشف عنها؟

فيه وجهان.

ذهب بعض المحققين (قده) (1) على ما في تقرير بحثه إلى التفصيل في المسأله وحاصل ما ذكره: أن الشبهه إذا كانت موردا لأصالة البراءه فوجوب التحذر يكشف عن حجيه إنذار المنذر كما في الشبهات الموضوعيه أو الشبهات البدويه بعد الفحص سواء كانت وجوبيه ام كانت تحريميه فإن هذه الشبهات مورد لأصالة البراءه، ففي هذه الشبهات التي تكون موردا لأصالة البراءه فوجوب التحذر فيها كاشف عن ان إنذار المنذر حجه فيها. وأما إذا لم تكن الشبهه موردا لأصالة البراءه بل تكون موردا لأصالة الاشتغال والاحتياط كالشبهات الحكميه قبل الفحص أو الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي فوجوب التحذر فيها لا يكون كاشفا عن حجيه إنذار المنذر فإن وجوب الحذر فيها ثابت أما في الشبهات الحكميه قبل الفحص فمجرد الاحتمال منجز ويوجب التحذر والخوف من الإدانه والعقوبه واما في الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي فاحتمال التكليف في كل فرد من أفراد هذه الشبهه المنوط بالعلم الاجمالي منجز للواقع وموجب للتخويف من الإدانه والعقوبه على مخالفه الواقع من اجل ذلك وجوب التحذر في هذه الشبهات لا يكشف عن أن إنذار المنذر حجه لأن وجوب التحذر فيها ثابت في نفسه.

ص: ٤٢٧

١- بحوث في علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الهاشمي، ج ٤، ص ٣٧٦.

ثم استظهر (قده) أن مورد الآيه المباركه هو القسم الثانى من الشبهات أى الشبهات الحكميه قبل الفحص او الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى وأما القسم الأول من الشبهات التى تكون مورداً لأصله البراءه كالشبهات البدويه بعد الفحص سواء كانت تحريميه أم وجوبيه فإن وجوب التحذر فيها يكون كاشفاً عن حجيه إنذار المنذر فإن وجوب التحذر لا يكون مستنداً إلى نفس احتمال التكليف فى هذه الشبهات فبطبيع الحال إذا وجب التحذر فى هذه الشبهات والخوف من الإدانته والعقوبه فلا محاله يكون مستنداً الى انذار المنذر وانه حجه وإلا فاحتمال التكليف فى الشبهات قبل الفحص لا يكون منجزاً ولا يكون منشأً لوجوب الحذر والخوف من الإدانته والعقوبه لهذا يكون وجوب التحذر فى القسم الأول من الشبهات كاشفاً عن حجيه إنذار المنذر واما فى القسم الثانى فلا يكون كاشفاً لأن الشبهه فى نفسها منجزه ومطلوبه ويجب التحذر والخوف من الإدانته والعقوبه فيها.

وذكر فى وجه ذلك أن التعليل الوارد فى الآيه المباركه وهو قوله تعالى: ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون فإنه ظاهر فى أن إنذار المنذر ليس سبباً ومنشأً لمطلوبه التحذر وليس مقدمه لوجوب التحذر ومنشأً وسبباً لمطلوبته فإن تنجز التحذر ومطلوبته ثابتة مطلقاً سواء كان هنا إنذار من المنذر أم لم يكن فإن الشبهه قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى منجزه فى نفسها كان هناك إنذار من المنذر ام لم يكن.

فإذاً مطلوبه التحذر والخوف من الإدانته والعقوبه ثابتة مطلقاً كان هناك إنذار او لم يكن فإن إنذار المنذر ليس من مقدمات وجوب التحذر ومطلوبته بل هو من مقدمات وجوده فى الخارج هذا نظير ما إذا قيل: (توضاً لكى تصلى) فإن الوضوء مقدمه لوجود الصلاه وليس مقدمه لوجوبها وتنجزها على المكلف ومطلوبيتها فإن الصلاه مطلوبه مطلقاً توضاً المكلف أو لم يتوضاً ووجوبها منجز مطلقاً توضاً المكلف او لم يتوضاً.

فإذا إنذار المنذر من مقدمات وجود الحذر لا من مقدمات وجوبه ومطلوبيته فإن مطلوبيته ثابتة مطلقاً.

فالتتيجه أن ظاهر التعليل فى الآيه المباركه أن إنذار من المنذر من مقدمات وجود الحذر ووقوعه فى الخارج لا من مقدمات وجوبه وتنجزه.

هكذا ذكره (قده).

ولكن للمناقشه فيه مجال.

أدله حجه خبر الواحد __ آيه النفر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجه خبر الواحد __ آيه النفر

ملخص ما ذكره بعض المحققين (قده) من ان وجوب التحذر لا يكشف عن حجه إنذار المنذر مطلقاً فإن الشبهه إن كانت موردا لجريان الأصول المؤمنه كأصالة البراءة والطهاره ونحوهما فإنذار المنذر حجه فيها ووجوب التحذر فيها كاشف عن حجه انذار المنذر وأما إذا كانت الشبهه الحكميه موردا لأصالة الاشتغال وأصالة الاحتياط والجامع مورد للأصول المنجزه فلا يكون وجوب التحذر كاشفاً عن حجه انذار المنذر. ثم استظهر (قده) ان مورد الآيه هو القسم الثانى من الشبهات دون القسم الأول. وقد أفاد فى وجه ذلك أن التعليل الوارد فى الآيه المباركه وهى قوله تعالى: (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فإن هذا التعليل ظاهر فى أن انذار المنذر شرط لوجود الحذر ولوقوعه فى الخارج وليس شرطاً لوجوبه ومطلوبيته فإنذار المنذر من المقدمات الوجوبيه وليس من المقدمات الوجوديه. فإن مطلوبيه الحذر فى نفسها ثابتة مطلقاً سواء كان هناك انذار من المنذر أم لم يكن إنذار من المنذر ووجوب التحذر ثابت فى المرتبه السابقه من جهه الأصول المنجزه فى هذه الشبهات كان هناك منذر ام لم يكن.

فإذا انذار المنذر شرط لوجود الحذر لا لوجوبه وشرط لوقوع الحذر فى الخارج لا لمطلوبيته فيكون انذار المنذر مجرد تنبيه للقوم المنذرين (بافتح) ويزيد فى التحذر من العقوبه والإيدانه ويؤكد ذلك فإن الإيدانه والعقوبه ثابتة فى الشبهات الحكميه المنجزه كالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فإن الواقع فيها منجز ومطلوب ومخالفته توجب استحقاق الإيدانه والعقوبه وانذار المنذر مؤكداً له ويزيد فى استحقاق هذه العقوبه ولا يكون انذار المنذر سبباً لوجوب التحذر وسبباً لاستحقاق الإيدانه والعقوبه بل هو شرط لوجود التحذر ووقوعه فى الخارج.

ص: ٤٢٩

وذكر مثالين: أحدهما مثال لشرط الوجود كما إذا أمر المولى بالوضوء للصلاه فإن الوضوء شرط لوجود الصلاه وليس شرطاً لوجوبها ومطلوبيتها فإن الصلاه مطلوبه عند توفر شروط الوجوب مطلقاً تَوْضُأً أو لم يتَوْضَأ. وأما مثل (انذر لكى تفى بنذرك) فهذا غير صحيح فإن النذر شرط لوجوب الوفاء وليس شرطاً لوجود الوفاء ولهذا فلا يصح أن يقال: (انذر لكى تفى بنذرك) فإنه

لا يصح جعل الوفاء بالنذر غايه للأمر بالنذر فإن النذر شرط لوجوب الوفاء لا أنه لوجوده في الخارج.

وما نحن فيه أيضا كذلك فإن انذار المنذر لقومه شرط لوجود الحذر ووقوعه في الخارج وليس شرطا لوجوب الحذر ولمطلوبيته فإن مطلوبيته ثابتة مطلقا ووجوبه ثابت مطلقا في الواقع انذر المنذر او لم ينذر. هكذا ذكره (قده).

ولكن للمناقشه فيه مجالا .

حيث أنه لا شبهه في ان شروط الوجوب تختلف عن شروط الوجود فإن شروط الوجوب كما انها شرط للوجوب كذلك شرط للملاك أيضا أي لاتصاف الفعل بالملاك فالوقت شرط لوجوب الصلاة كما انه شرط لاتصاف الصلاة بالملاك أي بالمصلحة الملزمه فإن اتصاف الصلاة بالمصلحة الملزمه مشروط بدخول الوقت ومشروط ببلوغ المكلف وعقله وما شاكل ذلك مثلا الاستطاعه شرط لوجوب الحج ولاتصاف الحج بالملاك في مرحله المبادئ ولوجوب الحج في مرحله الجعل وأما مثل الطهاره من الحدث والخبث فهو شرط لوجود الصلاة ولا يمكن ان يكون شرطا لوجوبها فإن الصلاة واجبه سواء كان المكلف متطهرا من الحدث او الخبث ام لم يكن متطهرا والصلاه متصف بالملاك في مرحله المبادئ ولا يتوقف اتصافها بالملاك في مرحله المبادئ على أن يكون المكلف متطهرا من الحدث او متطهرا من الخبث ثوبا وبدنا.

فإذا شروط الوجود تختلف عن شروط الواجب.

ص: ٤٣٠

وأما الآيه المباركه فإن قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقه طائفه منهم ليتفقوهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ظاهره فى ان انذار المنذر شرط لتحذر المنذرين بالفتح وان التحذر منهم مطلوب للمولى بانذار المنذر فإن انذار المنذر بعد تفقعه فى الدين وتعلمه الأحكام الشرعيه ورجوعه الى بلده والى قومه ويقوم ببيان الأحكام الشرعيه وانذار المنذرين بالفتح فبطبيع الحال يحصل لهم التحذر من الإيدانه والعقوبه من انذار المنذر فإن الغرض من انذار المنذر مطلوبه تحذر المنذرين (بالفتح) لا أن مطلوبه التحذر ثابتة فى الواقع بقطع النظر عن انذار المنذر. صحيح ان مطلوبه التحذر ثابتة فى الواقع لكن بقطع النظر عن كون انذار المنذر حجه فإذا كان انذار المنذر حجه فهو حاكم على الأصول العمليه سواء كانت الأصول العمليه المؤمنه الترخيصيه ام كان من الأصول المنجزه كأصالة الاحتياط فإن الأمارات حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبدا فإذا كان انذار المنذر حجه فهو حاكم على الأصول المؤمنه كما انه حاكم على الأصول المنجزه ومن هنا ذكر(قده) أن انذار المنذر حجه فى الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص والتي تكون موردا للأصول المؤمنه أى حاكمه على تلك الأصول ورافعه لموضوعها كذلك انذار المنذر حجه على الأصول المنجزه فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى او الشبهات قبل الفحص رافعه لموضوع هذه الأصول كأصالة الاشتغال والاحتياط.

فإذا الآيه المباركه ظاهره فى أن انذار المنذر شرط لوجوب التحذر ومطلوبته لا انه شرط لوجود التحذر ووقوعه فى الخارج وانه مجرد تنبيه للقوم وتأكيد لهم ويزيد فى استحقاقهم العقوبه من قبل الأصول المنجزه فليس الأمر كذلك، إذ لا شبهه فى أن حمل انذار المنذر على مجرد التنبيه والتأكيد خلاف الظاهر، فالظاهر أن انذار المنذر موجب لوجوب الخوف على المنذرين (بالفتح) ومطلوبه الحذر من المنذرين (بالفتح) وعندئذ تكون حاكمه على الأصول المنجزه ورافعه لموضوعها تعبدا.

فالتتيجه ان ما ذكره(قده) غير تام

وعلى هذا فالآيه المباركه لا تختص بالقسم الثانى من الشبهات الحكيميه وهى الشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى بل تشمل الشبهات التى تكون موردا للأصول المؤمنه فتشمل كلا القسمين من الشبهات ولا وجه لاختصاص الآيه بالقسم الثانى من الشبهات.

والنتيجه أن ما ذكره من الإشكال غير وارد.

فالصحيح فى الإشكال على هذا الوجه هو أن كلمه لعل تدل على ترقب وقوع الحذر ولا تدل على وجوب الحذر وعلى مطلوبيه الحذر فعلا- بل تدل على الترقب فمن اجل ذلك لا يدل على ان انذار المنذر حجه إذ لو كان انذار المنذر حجه حصل لهم الحذر فعلا مع أنه لا يحصل الحذر منهم فعلا وإنما يحصل لهم هو الترقب من الحذر من الإدانه والعقاب.

فالتتيجه أن هذا الوجه غير تام.

الوجه الثانى: وهو ان غايه الواجب واجبه وهذا الوجه غير تام فى المقام فإن هذه القاعده وإن كانت تامه فى نفسها إلا أنه لا يمكن تطبيقها على المقام فإنما تنطبق فيما إذا كانت الغايه مقدوره للمكلف سواء كانت مقدوره بالواسطه ام كانت مقدوره مباشره مثلا المصلحه الملزمه المترتبه على الصلاه ليست مقدوره للمكلف مباشره ولكنها مقدوره بالواسطه من خلال الإتيان بالصلاه ولهذا أمر المولى بالصلاه لتحصيل هذه المصلحه فالغايه من الأمر بالصلاه هى حصول هذه المصلحه الملزمه لما ذكرناه غير مره من ان حقيقه الحكم وروحه ملا-كه وأما بما هو اعتبار من المولى فلا- قيمه له وتامم القيمه بالملا-ك من المصلحه والمفسده.

او كانت الغايه مأمور بها مباشره ومقدور للمكلف كذلك كما إذا أمر المولى بالدخول فى المسجد للصلاه إذ الغايه من الدخول فى المسجد هو الصلاه وهى مقدوره للمكلف مباشره وهى متعلقه للأمر كذلك.

ص: ٤٣٢

وأما في المقام فالغايه غير مقدوره للمنذر فإن الغايه هو الحذر من الإدانته والعقاب والحذر فعل المنذرين بالفتح وليس فعل المنذر بالكسر ومن الواضح أنه غير مقدور للمنذر بالكسر لأن فعل شخص آخر غير مقدور لشخص فإذا الغايه في المقام فعل المنذرين (بالفتح) وهي الحذر من الإدانته والعقوبه وليست فعلا للمنذر (بالكسر) فمن أجل ذلك تكون الغايه خارجه عن قدره المنذر (بالكسر) فإذا كانت خارجه فلا يمكن تطبيق قاعده غايه الواجب أولى بالوجوب من الواجب عليها فإن هذه القاعده تنطبق فيما إذا كانت الغايه مقدوره للمكلف وأما إذا كانت خارجه عن قدرته فلا تنطبق عليها هذه القاعده.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

